

E-ISSN: 2667-4785



**AFYON
KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ
DERGİSİ - (AKİD)**

Journal of Afyon Kocatepe University
Faculty of Islamic Sciences

مجلة جامعة أفیون قوجه تبه كلية العلوم الإسلامية

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

Adres: AKÜ İslami İlimler Fakültesi Ahmet Karahisarî İlahiyat Kampüsü
Şuhut Yolu Üzeri Afyonkarahisar/Türkiye
Web Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/akid>
Email: akid@aku.edu.tr

Cilt 3, Sayı 1, Haziran 2020

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi (AKİD)
Journal of Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-4785

Cilt / Volume: 3 Sayı / Issue: 1 (Haziran / June 2020)

KAPSAM: Dinî Araştırmalar İslam Araştırmaları

SCOPE: Religious Studies Islamic Studies

PERİYOT: Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık)

PERIOD: Biannually (June & December)

YAYIN DİLİ: Türkçe & İngilizce & Arapça

L. PUBLICATION: Turkish & English & Arabic

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi ulusal bilimsel hakemli elektronik bir dergidir.
Journal of Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences is an national peer-reviewed academic e-journal published twice a year.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve *ISNAD Atıf Sistemi*'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts) and a bibliography prepared with The ISNAD Citation Style.

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE

Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Afyonkarahisar, 03100, TÜRKİYE
Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences, Afyonkarahisar, 03100, TURKEY
akid@aku.edu.tr

Tel: (90 272) 218 31 50 Fax: (90 272) 218 31 53

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/akid>

YAYINCI / PUBLISHER

Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Afyonkarahisar, TÜRKİYE
Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences, Afyonkarahisar, TURKEY

SAHİBİ / OWNER

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi adına / On behalf of Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences

Prof. Dr. Mustafa Güler mguler@aku.edu.tr

Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences, Afyonkarahisar, TURKEY

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Dr. Faruk Emrah Oruç foruc@aku.edu.tr

Afyon Kocatepe Univ, Faculty of Islamic Sciences, Afyonkarahisar, TURKEY

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Dr. Abdullah Çakmak acakmak@aku.edu.tr

Afyon Kocatepe Univ, Faculty of Islamic Sciences, Afyonkarahisar, TURKEY

Arş. Gör. Mustafa Yasin Akbaş myakbas@aku.edu.tr

Afyon Kocatepe Univ, Faculty of Islamic Sciences, Afyonkarahisar, TURKEY

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Erdem TAŞ abdullah.tas@dpu.edu.tr

Dumlupınar Univ, Faculty of Islamic Sciences, Kütahya, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Muhammet PEŞE ahmetpese@gmail.com

Suleyman Demirel Univ, Faculty of Theology, Isparta, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Asuman ŞENEL senelasuman@gmail.com

Afyon Kocatepe Univ, Faculty of Islamic Sciences, Afyonkarahisar, TURKEY

Dr. Enes TAŞ etas@aku.edu.tr

Afyon Kocatepe Univ, Faculty of Islamic Sciences, Afyonkarahisar, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Eyüp KURT ekurt@aku.edu.tr

Afyon Kocatepe Univ, Faculty of Islamic Sciences, Afyonkarahisar, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Fatih ÇAKMAK fcakmak@aku.edu.tr

Afyon Kocatepe Univ, Faculty of Islamic Sciences, Afyonkarahisar, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Kenan ÖZÇELİK ozcelikkenan@hotmail.com

Yildirim Bayezid Univ, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

Doç. Dr. Mebrure DOĞAN mebruredogan@gmail.com

Afyon Kocatepe Univ, Faculty of Islamic Sciences, Afyonkarahisar, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Zeki SÜSLÜ zekisuslu@sdu.edu.tr

Suleyman Demirel Univ, Faculty of Theology, Isparta, TURKEY

Arş. Gör. Muhammed Ferruh ORUÇ muhammedferruh.oruc@ikc.edu.tr

İzmir Katip Celebi Univ, Faculty of Islamic Sciences, İzmir, TURKEY

Arş. Gör. Muhammet Talha SAĞLAM mtsaglam16@gmail.com

Muğla Sitki Kocman Univ, Faculty of Islamic Sciences, Muğla, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ATEŞ mustafa.ates@dpu.edu.tr

Dumlupınar Univ, Faculty of Islamic Sciences, Kütahya, TURKEY

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdürrezzak Tek abdurrezzaktek@hotmail.com

Bursa Uludağ Univ, Faculty of Theology, Bursa, TURKEY

Prof. Dr. Adem Apak ademapak@uludag.edu.tr

Bursa Uludağ Univ, Faculty of Theology, Bursa, TURKEY

Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz askilavuz@uludag.edu.tr

Bursa Uludağ Univ, Faculty of Theology, Bursa, TURKEY

Prof. Dr. Ahmet Yaman yamanahmet@hotmail.com

Necmettin Erbakan Univ, Faculty of Theology, Konya, TURKEY

Prof. Dr. Ahmet Yaramış ayaramis@aku.edu.tr

Afyon Kocatepe Univ, Faculty of Arts and Sciences, Afyonkarahisar, TURKEY

Prof. Dr. Ali Yılmaz a.yilmaz@usak.edu.tr

Usak Univ, Faculty of Islamic Sciences, Usak, TURKEY

Prof. Dr. Asım Yapıcı asim yapici@cu.edu.tr

Cukurova Univ, Faculty of Theology, Adana, TURKEY

Prof. Dr. Bilal Saklan bsaklan@hotmail.com

Necmettin Erbakan Univ, Faculty of Theology, Konya, TURKEY

Prof. Dr. Çağfer Karadaş caferkaradas@hotmail.com
Bursa Uludag Univ, Faculty of Theology, Bursa, TURKEY

Prof. Dr. Celaleddin Çelik celikc@erciyes.edu.tr
Erciyes Univ, Faculty of Theology, Kayseri, TURKEY

Prof. Dr. Feridun Emecen femecen@29mayis.edu.tr
29 Mayıs Univ, Faculty of Arts, İstanbul, TURKEY

Prof. Dr. Fikret Karapınar fikretkarapinar@gmail.com
Necmettin Erbakan Univ, Faculty of Theology, Konya, TURKEY

Prof. Dr. Halis Aydemir halis.aydemir@dpu.edu.tr
Dumlupınar Univ, Faculty of Islamic Sciences, Kütahya, TURKEY

Prof. Dr. İsmail Sağlam isaglam@uludag.edu.tr
Bursa Uludag Univ, Faculty of Theology, Bursa, TURKEY

Prof. Dr. Kasım Küçükalp kasimkucukalp@uludag.edu.tr
Bursa Uludag Univ, Faculty of Theology, Bursa, TURKEY

Prof. Dr. Kemal Ataman kemal.ataman@marmara.edu.tr
Marmara Univ, Faculty of Theology, İstanbul, TURKEY

Prof. Dr. M. Hilmi Uçan ucan@aku.edu.tr
Afyon Kocatepe Univ, Faculty of Education, Afyonkarahisar, TURKEY

Prof. Dr. Mehmet Karakaş mkarakas@aku.edu.tr
Afyon Kocatepe Univ, Faculty of Arts and Sciences, Afyonkarahisar, TURKEY

Prof. Dr. Mustafa Ağırman magirman@atauni.edu.tr
Ataturk Univ, Faculty of Theology, Erzurum, TURKEY

Prof. Dr. Mustafa Demirci mustdemirci@hotmail.com
Selçuk Univ, Faculty of Theology, Konya, TURKEY

Prof. Dr. Nebi Mehdiyev nebimehdiyev@trakya.edu.tr
Trakya Univ, Faculty of Arts, Edirne TURKEY

Prof. Dr. Orhan Çeker oceker@konya.edu.tr
Necmettin Erbakan Univ, Faculty of Theology, Konya, TURKEY

Prof. Dr. Ömer Çelik omer.celik@marmara.edu.tr
Marmara Univ, Faculty of Theology, İstanbul, TURKEY

Prof. Dr. Recai Doğan rdogan@divinity.ankara.edu.tr
Ankara Univ, Faculty of Theology, Ankara TURKEY

Prof. Dr. Remzi Kaya remzikaya5@yahoo.com
Bursa Uludag Univ, Faculty of Theology, Bursa, TURKEY

Prof. Dr. Rifat Okudan rifatokudan@sdu.edu.tr
Suleyman Demirel University, Faculty of Theology, Isparta, TURKEY

Prof. Dr. Salih Karacabey salihkaracabey@hotmail.com
Bursa Uludag Univ, Faculty of Theology, Bursa, TURKEY

Prof. Dr. Vecdi Akyüz vecdiakyuz@aydin.aku.edu.tr
İstanbul Aydın Univ, Faculty of Law, İstanbul, TURKEY

Prof. Dr. Yaşar Aydınli yasaraydinli@hotmail.com
Bursa Uludag Univ, Faculty of Theology, Bursa, TURKEY

Doç. Dr. Ali Öztürk a.ozturk@istanbul.edu.tr
İstanbul Univ, Faculty of Theology, İstanbul, TURKEY

Doç. Dr. Hasan Tevfik Marulcu hasanmarulcu@sdu.aku.tr
Suleyman Demirel Univ, Faculty of Theology, Isparta, TURKEY

Doç. Dr. Hüseyin Günday hgunday@hotmail.com
Bursa Uludag Univ, Faculty of Theology, Bursa, TURKEY

Doç. Dr. Şener Şahin senersahin@uludag.edu.tr
Bursa Uludag Univ, Faculty of Theology, Bursa, TURKEY

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

EDİTÖRDEN

From The Editor

Abdullah Çakmak/Mustafa Yasin Akbaş.....5

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Kendini Ayarlama Düzeyi Yüksek ve Düşük Bireyler Arasındaki Temel Farklılıklar: Genel Bir Değerlendirme

Basic Differences Between High and Low Self Monitors: A General Analysis

Büşra Kılıç Ahmedî.....6-22

Gazzâlî Düşüncesinde Eğitimin Fitrat ve Mizaç ile İlişkisi

Basic Differences Between High and Low Self Monitors: A General Analysis

Ümmügül Betül Kanburoğlu Ergün.....23-38

İbn Sînâ Felsefesinde Faal Akıl

Agent Intellect in the Philosophy of Avicenna

Bilal Karabey.....39-52

Fıkhî Açından Aile İçerisinde Yapılan Mülkiyet Nakilleri ve Aile Vakfıyla İlişkisi

Legal Contracts in Family and the Relationship Between Family Waqfs and These Contracts

Münir Yaşar Kaya.....53-93

Mustafa Sabri Efendi'nin Varlık Anlayışı ve Vahdet-i Vücûd Eleştirisi

Mustafa Sabri Efendi's Understanding of Existence and His Criticism on Wahdat al-Wujûd

Muhammed Bedirhan.....94-110

YAYIN DEĞERLENDİRME / BOOK REVIEWS

Modern Bir Müslümanın İlmî Portresi: Muhammed Hamidullah, yazar Abdulkadir Macit (İstanbul: Ketebe Yayınları,2019)

Değerlendiren / Reviewed by Rumeysa Uslu.....111-114

Editörden

Afyon Kocatepe İslami İlimler Fakültesi Dergisi'nin üçüncü cilt birinci sayısı birbirinden değerli beş makale ve bir kitap tanıtımından oluşmakta.

Büşra Kılıç Ahmedî'ye ait *Kendini Ayarlama Düzeyi Yüksek ve Düşük Bireyler Arasındaki Temel Farklılıklar: Genel Bir Değerlendirme* başlıklı makale, Mark Synder'in kendini ayarlama teorisinden hareketle kendini ayarlaması yüksek (kay) ve kendini ayarlaması düşük (kad) bireyler arasındaki sosyal bilginin üretimi ve işlenişi, davranışsal kontrol, dindarlık, benlik algısı, kişiler arası ilişkilerin başlatılması ve sürdürülmesi, kariyer planlaması, kişilik bozukluklarına yatkınlık gibi temel konulardaki farklılıklara dikkat çekmektedir.

Gazzâlî Düşüncesinde Eğitimin Fitrat ve Mizaç ile İlişkisi başlıklı makalesinde Ümmügül Betül Kanburoğlu Ergün, Gazzâlî düşüncesinde insanın aslî tabiatlarını ifade eden fitrat ve mizacın anlamları, nasıl farklılaştıkları ve bunların eğitim süreci açısından nasıl anlaşılabilirliği konularına değinmektedir. Yazarın çalışması, eğitim sürecinin doğru şekilde planlanabilmesinde fitrat ve mizac kavramlarının tahlil edilmesinin gerekliliğini Gazzâlî'nin eserlerinden hareketle ortaya koymaktadır.

Bilal Karabey, *İbn Sîna Felsefesinde Faal Akıl* başlığıyla kaleme aldığı makalesinde İbn Sîna felsefesinde faal aklın konumunu belirlemekte ve faal aklın ay altı âlemde ne tür tasarruflarda bulunduğu ortaya koymaktadır. Bunun yanında faal akıl ile irtibatı ölçüsünde nefis ve idrak teorisine de değinmektedir.

Münir Yaşar Kaya, *Fikhî Açından Aile İçerisinde Yapılan Mülkiyet Nakilleri ve Aile Vakfıyla İlişkisi* başlıklı makalesinde malın aile içerisinde intikali hakkındaki hükümleri değerlendirmektedir. Miras, vasiyet, bey, hibe, sadaka, icâre ve iâre yoluyla aile arasında nakledilen veya menfaatinden istifade edilen mallar hakkındaki bilgileri genişçe ele almaktadır. Kaya, aile vakıflarının bu uygulamalara benzeyen ve ayrışan yönlerine temas etmektedir.

Son devir şeyhülislâmlarından Mustafa Sabri Efendi'nin görüşlerini inceleyen *Mustafa Sabri Efendi'nin Varlık Anlayışı ve Vahdet-i Vücûd Eleştirisi* isimli çalışmasında Muhammed Bedirhan ise, Mustafa Sabri Efendi'nin varlık anlayışı hakkında bilgi vermektedir. Ayrıca İslam düşünce geleneği içerisinde geliştirilen ve büyük ölçüde İbnü'l-Arabî ile sonrası dönemde sistemleşen vahdet-i vücûd anlayışı hakkındaki eleştirilerini değerlendirmektedir.

Bu sayıda son olarak Rûmeysa Uslu'nun Abdülkadir Macit'e ait *Modern Bir Müslümanın İlmi Portresi: Muhammed Hamidullah* isimli kitabı hakkında hazırladığı kitap değerlendirmesi yer almaktadır.

Dergimizin bu sayısında makaleleri yayımlanan bilim insanlarımıza, yayın, danışma, ve hakem kurullarımıza teşekkür ederiz. Bir sonraki sayımızın Aralık 2020 tarihinde yayımlanacağını hatırlatır, çalışmalarınızda başarılar dileriz.

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Journal of Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-4785
June / Haziran 2020, 3 (1): 6-22

Kendini Ayarlama Düzeyi Yüksek ve Düşük Bireyler Arasındaki Temel Farklılıklar: Genel Bir Değerlendirme

Basic Differences Between High and Low Self Monitors: A General Analysis

Büşra Kılıç Ahmedî

Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü
Assistant Professor, Afyon Kocatepe University Faculty of Science And Literature, Department of
Psychology
Afyonkarahisar, Türkiye
ahmedibusra@gmail.com
ORCID orcid.org/0000-0001-7388-7886

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 24 February / Şubat 2020

Accepted / Kabul Tarihi: 12 March / Mart 2020

Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume / Cilt: 3 **Issue / Sayı:** 1 **Pages / Sayfa:** 6-22

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

Copyright © Published by Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences, Afyon, 03100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/akid>

Kendini Ayarlama Düzeyi Yüksek ve Düşük Bireyler Arasındaki Temel Farklılıklar: Genel

Bir Değerlendirme¹

Öz:

Bireyin kendi davranışlarını ve etkileşimde olduğu diğer bireylerin davranışlarını etkin bir şekilde izlemesini, içerisinde bulunduğu durumun gereklerini okumasını ve buradan edindiği bilgileri işleyerek kendi davranışlarını kontrol etmek için kullanacağı ipuçlarına dönüştürmesini ifade eden kendini ayarlamaya, sosyal hayatın işleyişine dair yapılacak çözümlenmelerde fonksiyonel bir rol yüklemek mümkündür. Bu doğrultuda bu çalışma kendini ayarlamayı sosyal davranışın anlaşılmasında kullanılabilecek etkili bir ajan olarak değerlendirmektedir. Sosyal varlık olması dolayısıyla her insanın kendini ayarlama stratejilerinden yararlandığı iddia edilebilir. Ancak bu stratejilere başvurma sıklıkları açısından bireyler arasında farklılıklar olduğu görülmüş ve bu sebeple kendini ayarlaması yüksek ve düşük birey sınıflandırması yapılmıştır. Bu sınıflandırma, kendini ayarlaması yüksek ve düşük bireyler arasında davranışsal yönelimler noktasında farklılıklar söz konusu olduğuna işaret etmektedir. Kendini ayarlama noktasındaki bireyler arası farkları konu edinen bu çalışma, ilgili alanyazında belirlenen söz konusu farklılıkları sistematik bir şekilde ele almakta ve çeşitli değişkenlerin kendini ayarlama ile ilişkilerini analiz etmeyi hedeflemektedir. Buradan hareketle çalışmanın kendini ayarlamanın temel bir kişilik özelliği olarak tanımlanmasının imkânına dair yürütülen tartışmalara bir cevap sunma beklentisi taşıdığı ifade edilebilir.

Anahtar Kavramlar: Sosyal Psikoloji, Kendini Ayarlama, Davranışsal Kontrol, Dindarlık, Kişiler Arası İlişkiler, İzlenim Yönetimi.

Basic Differences Between High and Low Self Monitors: A General Analysis

Abstract:

Self-monitoring is used to point out that how people monitor and control their behaviors in social environments. Therefore, it is possible to attribute a functional role to self-monitoring. Accordingly, this study evaluates self-monitoring as an effective agent to understand social behavior. It can be argued that as a social being every person uses self-monitoring strategies. But people differ in respect to frequency of using self-monitoring strategies and therefore people are classified as high self-monitors and low self-monitors. This classification indicates that there are differences of behavioral dispositions between high self-monitors and low self-monitors. The article which focuses on interpersonal differences based on self-monitoring, studies these differences systematically and analyzes the relationship of self-monitoring with several variables. Thus, this study aims to contribute to discussions that treats self-monitoring as a personality trait.

Keywords: Social Psychology, Self-Monitoring, Behavioral Control, Religiosity, Interpersonal Relationships, Impression Management.

¹ Bu çalışma yazarın “Dini Yönelim ve Dini Grup Üyeliğinin Kendini Ayarlama İle İlişkileri Üzerine Bir Araştırma” başlıklı doktora tezinden (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017) üretilmiştir.

GİRİŞ

Kurulu bir sosyal düzen içerisinde doğan bireyin hayatını devam ettirebilmesi, ait olduğu sosyal gruba uyum sağlaması ve kendisini düzenin uyumlu çalışan bir parçası haline getirmesiyle mümkün olabilmektedir. Bu açıdan bakıldığında bireyin kendi sözlü-sözsüz dışavurumcu davranışını gözlemesini, içerisinde bulunduğu durumun gerekliliklerini okuyarak davranışı üzerinde bu gereklilikler doğrultusunda kontrol ve düzenleme faaliyetine girmesini ifade eden kendini ayarlama² kavramı, doğuştan getirilen bir sosyal beceri ya da bir kişilik özelliği olarak değerlendirilebilir.

Sistematik bir teori olarak ilk defa Amerikalı sosyal psikolog Mark Snyder tarafından ileri sürülen kendini ayarlama teorisi, hem sosyal psikologların hem de bir kişilik özelliği olmaya namzetliği dolayısıyla kişilik psikologlarının dikkatlerini üzerine çekmiştir. Bu ilginin sebebi olarak, teorinin ortaya atıldığı yıllarda kişilik psikolojisine ve onun merkezinde yer alan “kişisel özellik” (trait) ve “durumlar arası tutarlılık” (cross-situational consistency) kavramlarının akademik çevreler tarafından teveccüh görmeye başlaması gösterilebilir. Zira söz konusu dönemde paradigmatik konumda olan davranışçılık tarafından kabul görmeyen bireysel farklılıklar, kişilik eğilimleri gibi hususlar yeni bir araştırma alanı olarak revaç bulmaya başlamıştır.³ Bu noktada kendini ayarlama, kişisel ve kişiler arası yönelimlerin anlaşılması için hem kişilik psikologlarını hem sosyal psikologları ilgilendiren bütüncül bir bakış açısı sunma iddiasıyla ortaya çıkmıştır.

Davranışın belirleyicilerinin tespiti, bireylerin davranışlarını tahmin edebilme ve nihayetinde bireyi kontrol edebilme problemi, modern dönemin önemli meselelerinden biri olmuştur. Zira her şeyi kendi aklına irca ettiren modern insan için tüm doğaya hâkim olma arzusu sebebiyle belirsizlik ve öngörülemezlik son derece rahatsız edici ve kabul edilemez olmuştur. Davranış bilimciler de bireyin eylemleri ile tutum, özellik ve eğilimleri, yani davranış ve altta yatan benlik kavramları arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarabilmek için uzun çalışmalar yapmışlardır. Teorinin ortaya çıktığı dönemin büyük sorunsallarından birini teşkil eden “Davranış ne belirler?” sorusuna, sosyal bilim dünyası tarafından temel olarak iki farklı cevap verilmiştir: Bunlardan biri davranışın altında yatan temel etkenin kişisel özellikler olduğunu iddia ederken, diğeri davranışın bireyin içerisinde bulunduğu durum tarafından yönlendirildiğini ifade etmektedir. Bireyin biricik özelliklerle donanmış olduğuna inanan kişilik psikologları, kişisel özelliklerden yola çıkarak davranışı anlamaya çalışmışlardır. Ancak araştırmalar neticesinde, yalnızca kişisel özellik kavramının davranış öngörmede yetersiz kaldığı ve eylemlerin her zaman arka plandaki eğilimlere dair güvenilir ipuçları sunmadığı kanısına varmışlardır.⁴ Sosyal psikologların yürüttüğü çalışmalar ise tutumların sözlü ifadesi ile

² Mark Snyder, *Public Appearances Private Realities: The Psychology of Self-Monitoring* (New York: W.H. Freeman and Company, 1987), 4-5; Mark Snyder, “Self-Monitoring”, *The Blackwell Encyclopedia of Social Psychology*, ed. Antony S. R. Manstead - Miles Hewstone (Oxford: Blackwell Publishing, 1995), 515.

³ Steven W. Gangestad - Mark Snyder, “Self-Monitoring: Appraisal and Reappraisal”, *Psychological Bulletin* 126/4 (2000), 532.

⁴ Walter Mischel, “Toward A Cognitive Social Learning Reconceptualization of Personality”, *Psychological Review* 80/4 (1973), 253-254.

gözlenen sosyal davranış arasında zayıf ve tutarsız bir ilişkinin söz konusu olduğunu göstermiştir.⁵ Yani bireyin belli durumlarda belli tutumları takındığı ve netice olarak durumun analiziyle bireyin davranışının tahmin edilebileceği iddiası doğrulanmamıştır. Ayrıca tutumlardaki her değişimin davranışa yansımadağı⁶, yani tutumlara bakarak davranışı tahmin etmenin ya da davranışlardan doğru bir şekilde tutumları çıkarmanın da her zaman mümkün olmadığı yine sosyal psikologların görüşleri arasında yer almaktadır. Dolayısıyla denilebilir ki hem durumun davranışı belirlediğini iddia eden sosyal psikologlar hem de bireysel özelliklerin davranış üzerinde etkin olduğunu iddia eden kişilik psikologları davranışa ilişkin tek yönlü açıklamalar yapmışlardır.

Yapılan araştırmalar bazı insanların kişisel özelliklerinde daha tutarlı/istikrarlı olduklarını, bu sebeple davranışlarının kişisel özelliklerine göre tahmin edilebilme ihtimalinin daha yüksek olduğunu, ancak bazı insanların ise davranışlarındaki değişikliklerde durumsal değişkenlerin etkili olduğunu göstermiştir.⁷ Dolayısıyla durumlar arası tutarlılığın kişiye göre farklılık gösteriyor olması, bireyi buna güdüleyen etmenlerin neler olduğu ya da bu durum kişisel bir dinamiğin sonucuysa hangi kişisel özelliklerin bireyin tutarlı davranışını sürdürmesi noktasında etkili olduğu sorusunu gündeme getirmiştir. İnsanın sosyal davranışını açıklama gayesindeki bu soruya cevaben kendini ayarlama teorisi, indirgemeci teorilerin aksine, kapsamlı bir bakış açısı sunma iddiası taşımaktadır. Bu bakış açısı bireyleri temel olarak iki grupta ele almayı hedeflemektedir. Davranışı dışsal unsurlar, yani durum tarafından belirlenenler kendini ayarlaması yüksek (**kay**) bireylerden oluşmaktayken, davranışları üzerinde kendi içsel eğilimlerinin etkili olduğu diğer bireyler ise kendini ayarlaması düşük (**kad**)* bireyler olarak değerlendirilmektedir. Bu demektir ki **kay** bireylerin tutumlarına bakarak davranışlarını tahmin etmek ne kadar güçse, **kad** bireyler için bu o kadar muhtemeldir. Yani **kay** bireyin davranışını tahmin etmek için içerisinde bulunduğu durumun özelliklerini bilmek gerekmektedir. Aynı şekilde bir **kay** bireyin davranışını etkilemek ya da değiştirmek için de içerisinde bulunduğu durum üzerinde kontrol sağlamak gerekmektedir.⁸ Elbette durumsal özellikler de bu denge üzerinde etkilidir. Bireyin aşına olmadığı bir durumda ya da resmi davranış kalıplarını gerektiren bir durumda kendi kişilik özellikleri doğrultusunda davranma olasılığı daha düşük olmaktadır; kendisini rahat hissettiği, aşına olduğu bir ortamda durumun gerekliliklerinden daha az etkilendiği de bir vakıadır.⁹ Yani bazı durumlar bireyi **kay** olmaya sevk ederken, bazı durumlar **kad** eğilimini destekler bir mahiyet arz edebilir. Bununla birlikte, toplum içerisinde yaşayan her bireyin ama az ama çok kendini ayarlama stratejilerine başvurduğu bilinmektedir.

⁵ Allan W. Wicker, "Attitudes versus Actions: The Relationship of Verbal and Overt Behavioral Responses to Attitude Objects", *Journal Of Social Issues* 25/4 (1969), 64-66.

⁶ Leon Festinger, "Behavioral Support For Opinion Change", *Public Opinion Quarterly* 28/3 (1964), 416.

⁷ Daryl J. Bem - Andrea Allen, "On Predicting Some of the People Some of the Time: The Search for Cross-Situational Consistencies in Behavior", *Psychological Review* 81/6, 517.

* Makalenin bundan sonraki kısımlarında **kad** ve **kay** kısaltmaları kullanılacaktır.

⁸ Mark Snyder, "Self-Monitoring Processes", *Advances in Experimental Social Psychology*, ed. Leonard Berkowitz (New York: Academic Press, 1979), 12/113.

⁹ Laura A. Brannon - Valerie K. Pilling, "Personality and Social Behavior", *Encyclopedia of Social Psychology*, ed. Roy F. Baumeister - Kathleen D. Vohs (California: SAGE Publications, 2007), 2/ 657-658; Snyder, "Self-Monitoring Processes", 113-114.

Bu da kendini ayarlama stratejilerinden faydalanma sıklıklarına göre bireylerde bazı davranışsal farkların görülebileceği fikrine zemin oluşturmaktadır. Bu makalenin amacı ilgili alanyazından elde edilen bilgiler üzerinden **kay** ve **kad** özelliğe sahip bireylerin çeşitli değişkenler açısından incelenmesi ve aralarındaki farkların sistematik bir şekilde ortaya konmasıdır. Buradan hareketle bu çalışma, kendini ayarlamanın bir kişilik özelliği olarak kabul görmesi, tanınması ve tanımlanması ileri hedefi için bir adım olma beklentisi taşımaktadır. Bu doğrultuda, kendini ayarlama yüksek ve düşük bireyler arasındaki temel farklılıklar belirlenen ana başlıklar etrafında değerlendirmeye alınmıştır.

1.DAVRANIŞSAL KONTROL, DİNDARLIK İLE KENDİNİ AYARLAMA

Bireyler sosyal imaj ve kamusal görüntüler üretmeleri, bu üretime değer vermeleri ve ürettikleri imajları doğru yer ve zamanda kullanmaları açısından birbirlerinden ayrılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında başkalarını etkilemek amacıyla imaj üretimi ve sunumu hususunda mahir olan **kay** bireyler, bu özellikleri sebebiyle sosyal pragmatistlere benzetilirken; bu durumu riyakârlık olarak gören, dolayısıyla dışavurumcu davranış kontrolünde isteksiz ve hatta kimi psikologlarca yetenezsiz kabul edilen **kad** bireyler ise prensipli kişilere benzetilmektedir.¹⁰ Buradan yola çıkılarak konu ele alındığında bu başlangıçtan türeyen pek çok ayırım noktasının olduğu görülmektedir.

Dinin emir ve yasaklarına uyma sürecine işaret eden dindarlığın, ister bireysel ister kurumsal bir bağlantı çağrışımına sahip olsun, öz kontrol gerektiren bir mahiyet taşıdığı fikrinden hareketle kendini ayarlama ile doğrusal bir ilişki içerisinde olacağı düşünülebilir. McCullough ve Willoughby'nin kendini ayarlama ve dindarlık arasındaki ilişkiye dair öngörüsü de bu yönde olmuştur. Buna göre, tabiatüstü varlıklarla etkileşim halinde olma düşüncesi bireyleri öz kontrole yönlendirmekte ve böylece kendini ayarlamayı arttırıcı bir faktör haline getirmektedir¹¹. Benzer şekilde, Bateson ve arkadaşlarının yürüttüğü araştırma da bir başkası tarafından izleniyor olma duygusunun prososyal davranışta bir artış meydana getirdiğine dair bulgular ortaya koymaktadır.¹² Bunun da, başkası tarafından izlenme hissinin öz kontrolü arttırıcı etkisi üzerinden değerlendirilmesi ve buradan hareketle dini duygu, düşünce ve inançların kendini ayarlama ile bağlantısının kurulması mümkün görünmektedir. Dini ortam ve toplulukların, katı kurullarla bireyin hayatını kuşatma çabasında olduğunu ileri süren Kenrick ve McCreath ise bu yönü dolayısıyla bireyi öz kontrole sevk ederek kendini ayarlamayı destekler bir rol icra edebileceğini iddia etmektedir.¹³ Böylelikle, davranışsal kontrol, kendini ayarlama ve dindarlık arasında öngörülen ilişkinin yerinde bir tespiti işaret ettiği düşünülebilir.

İletişimin önemli saiklerinden biri olan dışavurumcu sunumların kontrolü noktasında **kad** ve **kay** bireyler arasında belirgin farklılıklar bulunmaktadır. Zira kendini ayarlama teorisinin

¹⁰ Gangestad - Snyder, "Self-Monitoring", 531.

¹¹ Michael E. McCullough - Brian L. B. Willoughby, "Religion, Self-Regulation, and Self-Control: Associations, Explanations, and Implications", *Psychological Bulletin* 135/1 (2009), 86.

¹² Melissa Bateson vd., "Cues of Being Watched Enhance Cooperation in A Real-World Setting", *Biology Letters* 2 (2006), 412.

¹³ Douglas T. Kenrick - Heather E. McCreath, "Person-Environment Intersections: Everyday Settings and Common Trait Dimensions", *Journal of Personality and Social Psychology* 58/4 (1990), 693-694.

temel faraziyelerinden bir tanesi, insanların dışavurumcu davranışlarını kontrol etmeleri ölçüsünde kategorize edilebilecekleridir.¹⁴ Snyder'ın ortaya koyduğu üzere, **kay** bireyler, hem kendi benlik sunumlarının ve dışavurumcu davranışlarının kontrolünde hem de öteki bireylerin dışavurumcu davranışlarının takibinde **kad** bireylere oranla daha hassas ve kabiliyetlidirler.¹⁵ Ötekilerin sözlü/sözsüz bütün ifadelerine karşı son derece dikkatli olan **kay** birey, bu ifadeleri aynı titizlikle deşifre eder, yorumlar ve buradan elde ettiği bilgileri kendi benlik sunumlarını şekillendirmede kullanır.¹⁶ **Kay** bireyin aksine **kad** birey, muhataplarının ifade ve sunumlarına karşı duyarsızdır. Çünkü **kad** birey, muhataplarının tezahürlerini değil, içsel değerlerini dikkate değer bulmakta ve zaten kendi davranışlarına yön vermek için harici bilgiye genellikle ihtiyaç duymamakta; sahip olduğu tutum, değer ve ilkeleri doğrultusunda eylemde bulunmaktadır. Benzer şekilde, Mill de yapmış olduğu araştırmasında, ötekilerin dışa vurumcu ifadelerini okuyarak davranışına yön veren **kay** bireylerin, muhatabının konuşmasından, sesindeki vurgu ve tonlamalarından niyetlerini doğru bir şekilde çıkarsama oranlarının **kad** bireylerden daha yüksek olduğunu bulmuştur.¹⁷

Benlik sunumunun bir sosyal beceri olarak değerlendirildiği¹⁸ göz önüne alındığında kendini ayarlaması düşük ve yüksek bireyler arasında sosyal beceriler açısından bir farklılık söz konusu olacağı açıktır. Değişen sosyal durumlarda nasıl davranış sergileyeceğini bilen, yüksek iletişim becerisi dolayısıyla ötekilerin sözlü-sözsüz mesajlarını ustaca alan ve uygun benlik sunumlarıyla durumun gereklerine uygun geri bildirimlerde bulunan **kay** bireylerin sosyal becerileri **kad** bireylere kıyasla daha yüksektir.¹⁹ Benzer şekilde izlenim yönetimi taktiklerini uygulama sıklıkları açısından da **kay** ve **kad** bireyler arasında bir ayrım söz konusudur. Araştırma sonuçlarının da gösterdiği üzere, **kay** bireyler izlenim yönetimi taktiklerini **kad** bireylere oranla daha aktif ve sık bir şekilde kullanmaktadırlar.²⁰ Başkalarının zihninde istenilen belirli bir imajı oluşturma faaliyeti olarak tanımlanan izlenim yönetiminin²¹, zaman zaman kendini ayarlama ile aynı anlamda kullanıldığı da bilinmektedir.

Kay bireyler dikkatlerini sosyal ipuçları yakalamaya kanalize etmekte ve dolayısıyla aynı ortamı paylaştıkları bireylerin tutum ve davranışlarını titizlikle gözlemlemektedir. Konu bu bağlamda ele alındığında kendini ayarlama ile sosyal etkileşimde önemli bir rol icra eden²²

¹⁴ Gangestad - Snyder, "Self-Monitoring", 530.

¹⁵ Mark Snyder, "Self-Monitoring of Expressive Behavior", *Journal of Personality and Social Psychology* 30/4 (1974), 536.

¹⁶ Janice Mill, "High and Low Self-Monitoring Individuals: Their Decoding Skills and Empathic Expression," *Journal of Personality* 52/4 (1984), 373-374.

¹⁷ Mill, "High and Low Self-Monitoring Individuals", 377-378.

¹⁸ Michael Argyle - Adam Kendon, "The Experimental Analysis of Social Performance", *Advances in Experimental Social Psychology* 3 (1967), 80-84.

¹⁹ Adrian Furnham - Mark Capon, "Social Skills and Self-Monitoring Processes", *Personality and Individual Differences* 4/2 (1983), 176-177.

²⁰ William H. Turnley - Mark C. Bolino, "Achieving Desired Images While Avoiding Undesired Images: Exploring the Role of Self-Monitoring in Impression Management", *Journal of Applied Psychology* 86/2 (2001), 355.

²¹ Mark R. Leary - Robin M. Kowalski, "Impression Management: A Literature Review and Two-Component Model", *Psychological Bulletin* 107/1 (1990), 34.

²² Jessica L. Lakin vd., "The Chameleon Effect As Social Glue: Evidence For The Evolutionary Significance Of Nonconscious Mimicry", *Journal of Nonverbal Behavior* 27/3 (2003), 145-147.

bilinçsiz sosyal davranış taklitçiliği (mimicry of social behavior) arasında da bir ilişki öngörülebilir. **Kay** birey topladığı ipuçları yönünde benlik sunumunda değişikliğe gideceği için, yani karşısındakinin tutum ve davranışı ölçüsünde davranış sergileyeceğinden ötürü, tahmin edildiği üzere sosyal davranış (yüz ifadesi, tavır, duygular, jest ve mimikler, konuşma kalıpları, aksan) taklitçiliğini **kad** bireylere oranla daha sık yapacaktır. Estow ve arkadaşlarının yürüttüğü araştırmanın sonuçları da bireylerin kendini ayarlama puanlarının davranış taklitçiliği üzerinde önemli bir etkisi olduğunu göstermektedir. Buna göre, taklit edilen davranış sayısı ile kendini ayarlama puanı arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki söz konusudur.²³ Bir başka araştırma, **kay** bireylerin, muhatapları kendilerinin akranları veya kendilerinden üst kişiler olduklarında²⁴ ya da kendilerinden daha güçlü muhataplarla karşı karşıya olduklarında²⁵, partnerleriyle iyi geçinme stratejisi olarak davranış taklitçiliğine daha çok başvurduklarını ortaya koymuştur.

2.SOSYAL BİLGİNİN ÜRETİM, İŞLENİŞ VE KULLANIM SÜRECİ İLE KENDİNİ AYARLAMA

Kendini ayarlama teorisine göre bireyler sosyal durum ve ortamlarda içerisinde buldukları sosyal bağlama (context) uygun davranış örüntüleri oluşturabilmek için bilgi arayışına girmektedirler. Bu hususta, bireyin genel olarak başvurabileceği iki bilgi kaynağından bahsedilebilir: Birincisi, bireyin kendi içsel durum, tutum ve kişisel yönelimleri iken ikinci kaynak dış çevreden toplanabilecek olan durumsal ipuçlarıdır.²⁶ **Kay** bireyler enerjilerinin çoğunu dış dünya ile meşgul olmakta harcarken, **kad** bireylerin odakları kendi iç dünyaları olmaktadır. Fuglestad ve Snyder'a göre, **kay** bireylerin gündemini ilişkide oldukları kişilerin rol, imaj ve tezahürleri şekillendirmektedirken; **kad** bireyler kendi içsel arzu, değer ve yönelimlerine kulak vermektedirler.²⁷ Bu temel ayrımın sosyal alan üzerindeki etkilerinin izlerini çok farklı zeminlerde gözlemlemek mümkündür. Örneğin Glick, mesaisini dış dünyayı gözlemlemek üzerine kurmuş olan **kay** bireylerin insanların dış görünüşlerine daha çok önem verirken, **kad** bireylerin muhataplarının sahip olduğu içsel güzelliklerin izini sürmeye eğilimli olduklarını ileri sürmektedir.²⁸

Dikkat yönetimi hususunda bahsi geçen farklılıklar, **kad** ve **kay** birey ayrımında kilit rol üstlenmektedir. Dış dünya merkezli bir yaşam süren **kay** birey ile “her zaman kendin ol” mottosuyla hareket eden **kad** birey arasında sosyal bilginin kemiyet ve keyfiyeti açısından da ayrılıklar bulunmaktadır. Snyder ve Cantor’un ifade ettiği üzere, **kad** bireyler kendileri hakkında daha kapsamlı ve bilgi verici açıklamalar yapmakta, ancak konu ötekine geldiğinde aynı genişlikte bilgi sahibi olmadıkları görülmektedir. Bunun aksine **kay** bireyler, başkaları hakkında

²³ Sarah Estow vd., “Self-Monitoring and Mimicry of Positive and Negative Social Behaviors”, *Journal of Research in Personality* 41 (2007), 430.

²⁴ Clara Michelle Cheng - Tanya L. Chartrand, “Self-Monitoring Without Awareness: Using Mimicry as a Nonconscious Affiliation Strategy”, *Journal of Personality and Social Psychology* 85/6 (2003), 1173-1174.

²⁵ Cheng - Chartrand, “Self-Monitoring Without Awareness”, 1175.

²⁶ Richard Lennox, “The Problem With Self-Monitoring: A Two-Sided Scale and a One-Sided Theory”, *Journal of Personality Assessment* 52/1 (1988), 59.

²⁷ Paul T. Fuglestad - Mark Snyder, “Self-Monitoring”, *Handbook of Individual Differences in Social Behavior*, ed. Mark R. Leary - Rick H. Hoyle (New York: The Guilford Press, 2009), 580.

²⁸ Peter Glick, “Orientations toward Relationships: Choosing a Situation in Which to Begin a Relationship”, *Journal of Experimental Social Psychology* 21/3 (1985), 555.

şümulü, aydınlatıcı bilgiler verebiliyorken, kendileri hakkındaki açıklamalarının daha kısır kaldığı gözlenmektedir.²⁹ Sosyal bilginin yönü ve derinliğinin, sosyal davranışın özünü teşkil etmesi dolayısıyla, bireyler arası davranış farklılıklarının açıklanmasında önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir.

Kendini ayarlama, bir duruma göre davranabilme kabiliyeti olarak yorumlanabileceğinden, **kay** ve **kad** bireyler arasında tutum-davranış tutarlılığı açısından da bir farklılık olacağı açıktır. Snyder ve Tanke, **kad** bireylerde bu tutarlılığın **kay** bireylere nazaran kayda değer bir oranda fazla olduğunu tespit etmiştir.³⁰ **Kay** birey, inandığı ile yaptığının her zaman uyuşmadığının farkındadır, ancak çoğunlukla bu durum onda bir çelişki veya rahatsızlık hissi uyandırmamaktadır. Zira ona göre inandığı gibi davranma zorunluluğu diye bir şey söz konusu değildir. Benzer şekilde, söz konusu olabilecek bir çelişkiyi önlemek adına **kay** bireylerin davranışlarını tutumlarıyla örtüşecek şekilde yeniden yorumlama noktasında **kad** bireylere nazaran daha başarılı olduğu da düşünülebilir. **Kay** bireylerin aksine **kad** bireyler, değişen durumun davranışını etkilemesine karşı dirençlidir, yani tutumları doğrultusunda davranışta bulunma eğilimine sahiptir.

Kendini ayarlama teorisi, daha önce bahsedildiği üzere, durum-kişi (person-in-situation) tartışmalarına çözüm sunma iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Bu sebeple, **kay** birey bir durumla karşılaştığında öncelikle durumun mahiyeti hakkında bilgi toplamakta, zihninde bu durum için en uygun kişinin bir prototipini inşa etmekte ve bu prototipe en yakın benlik sunumunu sergileme çabasına girmektedir. **Kad** birey de aynı şekilde öncelikle durum hakkında bilgi edinmekte, ancak daha sonra durumun gereklerini karşılayan bir prototip oluşturmak yerine, depoladığı eski bilgilere dönüş yapmakta ve daha önce buna benzer bir durumda nasıl davrandığını esas alarak kendi karakteri veya doğasına göre eylemde bulunmaktadır.³¹ Dolayısıyla **kay** birey, başkasına ait bir nitelikler manzumesine sahipmiş gibi davranarak dıştan güdümlü bir davranış modeli sergilerken; **kad** birey kendi içsel değer ve yönelimleri paralelinde davranışlarını şekillendirmektedir.

3.BENLİK ALGISI İLE KENDİNİ AYARLAMA

Bireyin kendi benliğine dair tanımları, benlik kavramını oluşturmaktadır. “Ben kimim?” sorusuna verilen cevaplar, **kay** ve **kad** birey ayrımını netleştirir nitelik taşımaktadır. Sampson, **kay** bireylerin dış dünyanın değişken özellikleri üzerinden kendi benlik kavramlarını inşa ederken, **kad** bireylerin sahip oldukları sabit tutum, değer ve eğilimler bağlamında kendilerini algılamakta ve tanıtmakta olduklarını ifade etmektedir.³² Bu sebeple **kay** bireyler, durumlar arası değişikliklere uyum sağlayabilmek için esnek benlik algısına sahip uyumsal ve pragmatik varlıklardır. **Kad** bireyler ise kendilerini kim oldukları ve ne yaptıkları arasındaki tutarlılığa

²⁹ Mark Snyder - Nancy Cantor, “Thinking About Ourselves and Others: Self-Monitoring and Social Knowledge”, *Journal of Personality and Social Psychology* 39/2 (1980), 231.

³⁰ Mark Snyder - Elizabeth Decker Tanke, “Behavior and Attitude: Some People Are More Consistent Than Others”, *Journal of Personality* 44/3 (1976), 512-513.

³¹ Snyder, “Self-Monitoring Processes”, 103-104.

³² Edward E. Sampson, “Personality and The Location of Identity”, *Journal of Personality* 46/3 (1978), 567.

değer veren, prensip sahibi bireyler olarak tanımlamaktadırlar.³³ Kısaca, **kay** bireylerin benlik kavramları sosyal etkileşimlerinin ürünüyken, **kad** bireylerin benlik kavramlarının kendi içsel eğilimleri üzerinden şekillendiği iddia edilebilir. Dolayısıyla, **kay** bireylerin kimlikleri durumun ve değişen rollerin gerekleri tarafından belirlenirken, **kad** bireylerin kimlikleri daha ziyade eğilimsel faktörler ve kalıcı kişisel nitelikler tarafından belirlenmektedir.³⁴ Snyder, benlik kavramlarındaki bu ayrıma paralel olarak **kay** bireylerin, sosyal roller hakkında yeterince bilgi sahibi oldukları ve bu birikimi “doğru yerde, doğru zamanda, doğru insan olmak” için kullanmakta olduklarının altını çizmektedir.³⁵ Buna karşın **kad** bireyler ise, kendileri hakkında daha fazla bilgi sahibidirler ve bunu her durumda kendileri gibi olabilmek adına kullanma eğilimi taşımaktadırlar.

Kendini ayarlama düzeyi ile empatik eğilim arasındaki ilişkiyi inceleyen bir araştırmada **kad** bireylerin, muhataplarının hislerini anlamada ve kendilerini onların yerine koyarak durumu değerlendirmede **kay** bireylere göre daha başarılı oldukları ortaya konulmuştur.³⁶ Zira **kay** bireyler muhataplarını bağlamın bir unsuru olarak görmekte ve kontekst değişimi söz konusu olduğunda aynı insana farklı anlamlar yükleyebilmektedirler. Bu durumda, bir kişiyi farklı zaman ve mekân örüntülerinde aynı muameleye tabi tutan **kad** bireyin muhatabının duygu ve düşüncelerini anlama ve önemseme çabasının daha yoğun olması olası görünmektedir.

Kamusal alan ve kişiye özel alan arasındaki davranış değişikliği kendini ayarlama için önemli bir ayırt ediciliğe sahip olduğu için öz farkındalık durumları açısından da **kay** ve **kad** bireyler arasında farklılıklar söz konusu olmaktadır. Buna göre **kay** bireylerin kamusal öz-farkındalıkları (public self-awareness) yüksek iken, **kad** bireylerin ise bireysel öz farkındalıkları³⁷ (private self-awareness) yüksektir.³⁸ **Kay** bireyler kendilerini izleyen başkaları olduğunda kendi benliklerine daha fazla odaklanmaktayken, **kad** bireylerde bir başkası tarafından izleniyor olmak öz farkındalık üzerinde önemli bir etki yapmamaktadır denilebilir.

4.KİŞİLER ARASI İLİŞKİLER İLE KENDİNİ AYARLAMA

Kad ve **kay** bireylerin muhataplarını algılayış tarzları, arkadaşlık ilişkilerinde de farklı yaklaşımlar sergilemelerine sebep olmaktadır. Leone ve Hawkins'e göre, durumun gerekleri doğrultusunda hareket eden **kay** bireyin, rol değişimlerini hiçbir güçlükle karşılamaksızın sergileyebilmesi için esnek bir ilişkiler ağına ihtiyacı vardır. **Kad** birey ise aksine kendisi gibi

³³ Snyder, *Public Appearances Private Realities*, 48-51.

³⁴ Christopher Leone, “Self-Monitoring: Individual Differences in Orientations to the Social World”, *Journal of Personality* 74/3 (2006), 636.

³⁵ Snyder, *Public Appearances Private Realities*, 34-35.

³⁶ Mill, “High and Low Self-Monitoring Individuals”, 380.

³⁷ Özel öz-farkındalık, kişinin benliğinin içsel boyutlarına odaklanmayı ve dolayısıyla durum değişikliğine karşın davranışın sabit olma eğilimini ifade etmeyken; kamusal öz farkındalık, benliğin gözlenebilir dışsal boyutlarına odaklanma eğilimini yani duruma göre benliğin değişebilirliğini ifade etmektedir. Bkz. Lindsay George - Lusía Stopa, “Private And Public Self-Awareness in Social Anxiety”, *Journal of Behavior Therapy and Experimental Psychiatry* 39/1 (2008), 60.

³⁸ William M. Webb v.d., “Interaction Between Self-Monitoring and Manipulated States of Self-Awareness”, *Journal of Personality and Social Psychology* 56/1 (1989), 73-74.

olmasına olanak sağlayacak ilişkilerin arayışındadır.³⁹ Bu minvalde **kay** bireylerin aktivite temelli, menfaat odaklı arkadaşlık ilişkilerine sahip oldukları söylenebilir. Yani **kay** bireylerin, belirli aktiviteleri belirli bireylerle gerçekleştirdikleri kompartımanlaşmış sosyal dünyalara sahip oldukları ileri sürülebilir. Buna karşın **kad** bireyler duygu temelli, menfaat gözetmeyen ilişkiler kurmakta ve daha bütünlüklü, homojen bir sosyal dünya içerisinde yaşamaktadırlar.⁴⁰ Dolayısıyla **kay** bireylerin arkadaşlıkları daha yüzeysel ve kısa ömürlüken, **kad** bireylerin arkadaşlıkları paylaşılan değerler üzerine kurulu, daha derin ve uzun soluklu olma eğilimindedir.⁴¹ Ayrıca **kad** bireylerin **kad** bireyler ile **kay** bireylerin ise **kay** bireyler ile arkadaşlık kurmaya yönelimli oldukları yapılan araştırmalar⁴² sonucu ortaya konulmuştur.

Benzer şekilde romantik ilişki partnerlerinin seçimindeki öncelik sıralaması açısından da **kay** ve **kad** bireyler arasında farklılıklar söz konusudur. **Kay** bireylerin partner seçimindeki öncelikleri fiziki cazibe, sosyal statü, mali kaynak, eğlence tercihleri gibi maddi kaynaklı nitelikleri kapsarken; **kad** bireylerin daha çok dürüstlük, benzer inanç ve değerleri paylaşmak, sorumluluk, sadakat, nezaket ve denk eğitim seviyesi gibi içsel özellikler üzerinde yoğunlaştıkları görülmektedir.⁴³ Ayrıca **kay** ve **kad** bireylerin aşk algılarında da ayrılıklar söz konusudur. **Kad** bireyler için kendisiyle ideal uyumu yakalayabilecekleri, hayat arkadaşlığı yapılabilecek ve aşık olunabilecek yalnızca bir kişi bulunurken; **kay** bireyler için aşk birden fazla kişiye karşı hissedilebilecek, hatta bazen aynı anda iki kişiye karşı bile hissedilebilecek bir duygu olabilmektedir. Aşk algılarındaki bu önemli fark, ilişkilerin derinliği ve ömrü üzerinde de etkili olmuş olacak ki **kay** bireyler daha sığ ve kısa dönemli romantik ilişkileri tercih ediyorken; **kad** bireyler ilişkilerinin samimi, özel ve uzun soluklu olması yönünde çaba göstermektedirler.⁴⁴

Evlilik ya da uzun dönem ilişki partneri seçimi konusunda Snyder, kendini ayarlama yöneliminin eş seçiminde belirleyici olmadığı şeklinde bir aktarımda bulunmuş olsa da⁴⁵, **kay** bireyin kendisi gibi **kay** bireyi, **kad** bireyin de kendisi gibi **kad** bireyi eş olarak tercih ettiğine dair araştırma sonuçlarına rastlamak da mümkündür.⁴⁶ Arkadaş seçiminde yönlendirici olan kendini ayarlama eğiliminin, eş seçimi gibi daha hayati bir kararda neden aktif olmadığı ya da aktifliğinin yeterince delillendirilemediği araştırılmaya muhtaçtır. Ancak Wright, **kay** ve **kad** bireylerin sosyal dünyaları farklı şekillendiği için romantik ilişkilerde olduğu gibi evliliğe

³⁹ Christopher Leone - LouAnne B. Hawkins, "Self-Monitoring and Close Relationships", *Journal of Personality* 74/3 (2006), 741-742.

⁴⁰ Mark Snyder - Dave Smith, "Personality and Friendship: The Friendship Worlds of Self-Monitoring", *Friendship and Social Interaction*, ed. Valerian J. Derlega - Barbara A. Winstead (New York: Springer-Verlag, 1986), 68-69, 73-74.

⁴¹ Fuglestad - Snyder, "Self-Monitoring", 580.

⁴² Mark Snyder - Jeffrey A. Simpson, "Self-Monitoring and Dating Relationships", *Journal of Personality and Social Psychology* 47/6 (1984), 1281-1291.

⁴³ Melinda Jones, "Influence of Self-Monitoring on Dating Motivation", *Journal of Research in Psychology* 27/2 (1993), 199-200.

⁴⁴ Snyder, *Public Appearances Private Realities*, 78-79; Félix Neto, "Love Styles and Self-Representations", *Personality and Individual Differences* 14/6 (1993), 798-801.

⁴⁵ Snyder, *Public Appearances Private Realities*, 80.

⁴⁶ Stacy L. Norris - Richard L. Zweigenhaft, "Self-Monitoring, Trust, and Commitment in Romantic Relationships", *The Journal of Social Psychology* 139/2 (1999), 217.

adanmışlık ve evlilik doyumunu noktasında da farklılıklar söz konusu olduğunu belirtmektedir.⁴⁷ Yapılan araştırmalara göre **kad** bireyler, **kay** bireylere kıyasla evliliklerine daha fazla maddi ve manevi yatırım yapmaktadırlar.⁴⁸ Yine evlilik doyumunu yaşayan bireylerin daha çok **kad** bireyler olduğu, evlilik doyumunu yaşamayanların ise daha çok **kay** bireyler olduğu araştırma sonuçları desteklenmektedir.⁴⁹ Boşanma oranlarına bakıldığında ise yeni evli **kay** çiftlerin, yeni evli **kad** çiftlere oranla daha çok boşandığı⁵⁰; en az bir kez boşanmış olanların büyük çoğunluğunun **kay** bireyler, hiç boşanmamış olanların çoğunluğunun da **kad** bireyler olduğu görülmektedir.⁵¹

5.KARİYER YÖNELİM VE PLANLAMASI İLE KENDİNİ AYARLAMA

Sosyal çevresine karşı duyarlı, içerisinde bulunduğu ortamın özelliklerine ve gereklerine, muhatap kitlenin beklentilerine dair bilgi toplamaya ilgili ve dolayısıyla imaj yönetiminde hayli kabiliyetli olan **kay** bireylerin sosyal statü ihtiyacı ile kendi inanç ve düşüncelerini ötekilerin düşüncelerine önceleyen **kad** bireylerin sosyal statü ihtiyacı arasında da tahmin edileceği üzere farklılıklar söz konusu olacaktır. Flynn ve arkadaşlarının yaptığı araştırma, **kay** bireylerin sosyal statü elde etmeye **kad** bireylerden daha çok motive olduklarını⁵² ve aynı şekilde sosyal statü ihtiyaçlarının **kad** bireylere nazaran daha yüksek olduğunu göstermektedir.⁵³ Öteki bireylerden olumlu dönüt alma istek ve beklentileri göz önünde bulundurulduğunda, **kay** bireylerin saygıdeğer, sosyal kabule şayan, daha güçlü birey izlenimi oluşturabilmek adına sosyal statüye daha fazla ihtiyaç duymaları öngörülebilir bir sonuç olarak değerlendirilebilir.

Sosyal statüyü elde etmenin en etkili yollarından biri meslek seçiminden geçmektedir. Bu sebeple **kay** ve **kad** bireyler arasında meslek tercihleri açısından da farklılıklar olduğu söylenebilir. Bireyin kişiliği ve yaşam tecrübesi seçimlerini etkilerken, diğer taraftan seçimleri de bireyi ve dolayısıyla yaşamını etkilemektedir. Bireyin kişiliği ve meslek tercihi arasında da böylesi çift yönlü bir ilişki söz konusudur. Kişi mesleğini kendi kişiliğine göre seçiyor olsa da, aynı zamanda yaşadığı yer, sosyal çevresi, yaşam kalitesi, ötekini algılayış şekli gibi sahip olduğu maddi manevi pek çok nitelik, seçtiği meslek tarafından tayin edilebilmektedir. Bu bağlamda **kad** bireylerin, sıcak, merhametli bir karaktere yatkın olmaları ve sahip oldukları yüksek empati kabiliyetleri sayesinde muhtaç insanlara karşı ilgili olmaları sebebiyle sosyal hizmetler ya da yardım kuruluşları gibi yerlerde çalışmaya eğilimli oldukları söylenebilir. Atılgan ve iddialı olmaya yatkın tabiatları sebebiyle **kay** bireylerin ise hukuk, politika, diploması, tiyatro gibi mesleklere daha uygun oldukları bilinmektedir.⁵⁴ Bununla birlikte kendi kişiliğine uygun mesleği seçen **kay** bireyin, çevresinin mesleği doğrultusunda şekillenmesi ve etrafındakilerden sürekli

⁴⁷ Courtney N. Wright vd. "The Dark Side of Self-Monitoring: How High Self-Monitors View Their Romantic Relationships", *Communication Reports* 20/2 (2007), 107-108.

⁴⁸ Leone - Hawkins, "Self-Monitoring and Close Relationships", 766.

⁴⁹ Christopher Leone - Irma Hall, "Self-Monitoring, Marital Dissatisfaction, and Relationship Dissolution: Individual Differences in Orientations to Marriage and Divorce", *Self and Identity* 2/3 (2003), 193.

⁵⁰ Fuglestad - Snyder, "Self-Monitoring", 581.

⁵¹ Leone - Hall, "Self-Monitoring, Marital Dissatisfaction, and Relationship Dissolution", 197.

⁵² Francis J. Flynn v.d., "Helping One's Way to the Top: Self-Monitors Achieve Status by Helping Others and Knowing Who Helps Whom", *Journal of Personality and Social Psychology* 91/6 (2006), 1125.

⁵³ Flynn v.d., "Helping One's Way to the Top", 1125.

⁵⁴ Mark Snyder, *Public Appearances Private Realities*, 87.

pekiştirici dönütler alması sonucu, kişiliği sabit bir yapı halini alabilir. Tam aksine kendi kişiliğine uygun olmadığı halde gönüllü bir kuruluştaki rol alan bir **kay** bireyin ise çevresinden aldığı dönütler sayesinde işine bağlanması ve kişiliğiyle bağdaşmayan bir işte dahi başarıyı yakalaması da mümkündür. Meslek tercihinin kendini ayarlama ile ilişkisini lisans programı seçimi üzerinden değerlendiren Bacanlı ise Fen Fakültesi, Dil-Tarih-Coğrafya Fakültesi, Siyasal Bilimler Fakültesi, Tıp Fakültesi gibi farklı fakültelerden topladığı örneklerde kendini ayarlama ile meslek tercihi arasında anlamlı bir ilişki tespit edememiştir.⁵⁵ Bunun dışında, kendini ayarlama ve iş doyumunu arasında olumlu ilişkiler saptayan araştırmalar da mevcuttur.⁵⁶ Buna paralel olarak araştırma sonuçları **kay** bireylerin iş performanslarının daha yüksek görüldüğünü söylemektedir.⁵⁷ Ancak bu bakış açısının yanıltıcı olabileceğini de eklemekte fayda vardır. Zira **kad** bireylerin, küçük grupların yöneticiliği gibi, kendi kişiliklerine uygun işlerde yer aldıklarında çok başarılı olduklarını gösteren araştırma sonuçları da mevcuttur.⁵⁸ Ayrıca, kendini ayarlama eğilimi ile mesleki performans arasında doğrusal bir ilişki görünüyorsa da, bunun **kay** bireyin imaj yönetimi kabiliyeti sayesinde kendisini olduğundan daha başarılı gösterme ihtimalinden kaynaklanıyor olabileceğini de hesaba katmak gerekmektedir.

Yapılan araştırmalara göre, rol yapma kabiliyetleri açısından da **kay** ve **kad** bireyler arasında önemli farklılıklar söz konusudur. Örneğin, Lippa yaptığı araştırmanın sonucunda **kay** bireylerin, **kad** bireylere göre daha iyi “aktör”ler olduklarını ifade etmiştir.⁵⁹ Kendini ayarlamanın temel ölçütlerinden birinin imaj yönetimi ve rol yapma kabiliyeti olduğu düşünüldüğünde, araştırma sonuçlarının bekleneni verdiği görülmektedir. Ayrıca Snyder’a göre kendini ayarlamanın düşünsel arka planını oluşturan temel saiklerden biri “tiyatro gibi hayat” metaforu olduğu için de rol yapma kabiliyeti açısından **kay** ve **kad** bireyler arasında farklılıklar saptanması anlaşılır görünmektedir.

6. KİŞİLİK BOZUKLUKLARINA YATKINLIK İLE KENDİNİ AYARLAMA

Kişilik bozukluklarına yatkınlıkları açısından **kad** ve **kay** bireyler arasında fark olup olmadığı hususunda araştırma sonuçları net bir tablo ortaya koyamamaktadır. Snyder yapmış olduğu araştırmalarda kendini ayarlama ile nevroz, anksiyete, depresyon gibi kişilik bozuklukları arasında anlamlı bir ilişkiye rastlamadığını söylerken⁶⁰, nevroz gibi bazı kişilik bozukluklarıyla kendini ayarlama arasında pozitif yönde güçlü korelasyon olduğu sonucuna varan araştırmacılar da bulunmaktadır.⁶¹ Kendini ayarlamanın bireye sağladığı esneklik, çabuk

⁵⁵ Hasan Bacanlı, *Kendini Ayarlama Becerisinin Çeşitli Değişkenlerle İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990), 52.

⁵⁶ Zeliha Yiğitoğlu, *İzlenim Ayarlamacılığı ve İş Doyumu Arasındaki İlişkinin Sosyoekonomik Düzeye Göre İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 83.

⁵⁷ David V. Day - Deidra J. Schleicher, “Self-Monitoring at Work: A Motive-Based Perspective”, *Journal of Personality* 74/3 (2006), 692; Michael P. Wilmot, *Self-Monitoring Personality At Work Revisited: A Comparative Meta-Analysis* (Lincoln: Nebraska - Lincoln University, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 75-76.

⁵⁸ Snyder, *Public Appearances Private Realities*, 90.

⁵⁹ Richard Lippa, “Expressive Control And The Leakage Of Dispositional Introversion-Extraversion During Role-Played Teaching,” *Journal of Personality* 44/4 (1976), 551-552.

⁶⁰ Mark Snyder, *Public Appearances and Private Realities*, 112.

⁶¹ Adrian Furnham, “Personality Correlates of Self-Monitoring: The Relationship Between Extraversion, Neuroticism, Type A Behaviour and Snyder’s Self-Monitoring Construct”, *Personality and Individual Differences* 10/1 (1989), 37.

uyum sağlama gibi özellikler sayesinde **kay** bireylerin stres ve depresyon benzeri psikolojik rahatsızlıklara karşı daha dirençli olduğu söylenebilir. **Kad** bireylerin ise farklı roller ve farklı ilişkileri yürütmedeki katı tavrı daha fazla problem veya çatışma yaşamalarına sebep olabilir. Snyder'ın yürütmüş olduğu başka bir araştırmanın sonuçları da bu yorumu destekleyen veriler sunmaktadır.⁶² Buna göre, hastanede yatmakta olan psikiyatri hastaları kendini ayarlama ölçeğinden düşük puanlar almaya eğilimlidir. Yani profesyonel yardım ve tedavi alacak derecede psikiyatrik sorunları olan hastalar düşük kendini ayarlama düzeyine sahip görünmektedir. Benzer şekilde sınır kişilik bozukluğu tanısı almış kişilerin kişisel sunumu düzenleme becerilerinin tanı almamış olanlara göre daha düşük olduğu gözlenmiştir⁶³. Buna karşın, her iki uçta yer alan bireylerin de farklı kişilik problemleriyle karşı karşıya kalma ihtimallerinin olduğu iddia edilebilir. Buna göre, duruma uygun şekil almaya müsait olmayan katı psikolojik yapılarıyla **kad** bireyler otoriteryen kişiliğe yakın özellikler sergilemektedirler. Bukalemunvari tavırları⁶⁴, sabitesiz duruşları ve her duruma uygun geniş rol repertuarları ile **kay** bireyler ise histrionik kişilik* tanımına yakın bir tablo çizmektedirler.⁶⁵ Bu durumda, hem **kay** ve hem de **kad** bireylerin uçlara gittikçe değişik psikolojik rahatsızlıklara karşı yatkınlıklarının olabileceğini, ancak kendini ayarlama ile bu rahatsızlıklar arasında net ilişkiler ağının tespit edilemediğini söylemek mümkündür.

SONUÇ

Sosyal gelişimin bel kemiğini oluşturan kişiler arası ilişkilerde uyum stratejileri, Mark Snyder tarafından kendini ayarlama teorisi çerçevesinde sistematize edilmiştir. Kendini ayarlama kişinin içerisinde bulunduğu ortamı sıkı bir çözümlenmeye tabi tutarak ortamın gerekliliklerine vakıf olması, bu gereklilikler temelinde davranışlarını kontrol ve düzenleme çabasına girmesi şeklinde tanımlanabilir. Her birey, bir toplum içerisinde yaşamını sürdürüyor olması sebebiyle kendini ayarlama stratejilerine başvurmakta, ancak bu stratejileri kullanma kabiliyeti ve sıklığı açısından diğerlerinden farklılaşmaktadır. Buradan hareketle Snyder, insanların kendini ayarlaması düşük ve kendini ayarlaması yüksek olmak üzere iki kategoriye ayrılabilceğini savunmaktadır. Kişinin, kendini ayarlaması düşük ya da yüksek birey kategorisinde yer almasında nelerin etkin olabileceği hususu incelendiğinde, tıpkı diğer temel kişilik özelliklerinde olduğu gibi hem kalıtsal hem de çevresel etmenlerin beraberce iş başında olduğu görülmektedir.⁶⁶

⁶² Mark Snyder, "Self-Monitoring of Expressive Behavior", 533.

⁶³ Bilge Tunçelli, *Sınır Kişilik Bozukluğu Tanısı Almış ve Almamış Kadınların Benlik Saygısı, Öfke, Kendini Ayarlama ve Kaygı Değişkenleri Bakımından Karşılaştırılması* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 47.

⁶⁴ David Matsumoto (ed.), *Cambridge Dictionary of Psychology* (New York: Cambridge University Press, 2009), 479.

* Histrionik kişilik, dikkat çekme çabası, abartılı hareketler, aşırı onay ihtiyacı, çocuksu tavırlarla tanımlanan kişilik bozukluğudur.

⁶⁵ Snyder, *Public Appearances and Private Realities*, 112-114.

⁶⁶ Tartışmalar için bkz. Heike Wolf vd., "Self-Monitoring and Personality: A Behavioural-Genetic Study", *Personal and Individual Differences* 47 (2009); Gary J. Lautenschlager - William G. Graziano, "Conducting Research on the Development of Social Behavior: The Case of Self-Monitoring", *Contemporary Social Psychology* 14/2 (1990); Steven W. Gangestad, *On the Etiology of Individual Differences in Self-Monitoring and Expressive Self-Control: Testing the Case of Strong Genetic Influence* (Minnesota: University of Minnesota, Doktora Tezi, 1984); William B. Gudykunst vd., "Cultural

Kay ve **kad** bireyler arasında sosyal bilginin üretimi ve işlenişi, davranışsal kontrol, dindarlık, benlik algısı, kişiler arası ilişkilerin başlatılması ve sürdürülmesi, kariyer planlaması, kişilik bozukluklarına yatkınlık gibi temel konularda çarpıcı farklılıkların olduğu ifade edilebilir. Bu çalışma, var olan farklılıkları sistematik bir şekilde ele alarak yaptığı **kay** ve **kad** birey tasvirleri üzerinden bir profil çizme girişiminde bulunmuştur. Elbette ki burada yapılan **kay** ve **kad** birey tasvirleri, ortaya çıkacak resmi netleştirmek adına olabildiğince kontrast şekilde ele alınmıştır. Bu iki grup arasında çalışmada ifade bulduğu kadar keskin farklara rastlamak her zaman mümkün olmayacağı için bu farklılıkların kendini ayarlama düzeyinde alt ve üst uçlarda yer alan bireyler üzerinden örneklendirildiği unutulmamalıdır. Bununla birlikte, çalışmada ele alındığı gibi **kay** ve **kad** bireyler çeşitli değişkenler bağlamında incelendiğinde, kendini ayarlamının bir kişilik özelliği olarak değerlendirilmesinin isabetli olabileceğine dair güçlü bir izlenim oluşmaktadır.

KAYNAKÇA

- Argyle, Michael - Kendon, Adam. "The Experimental Analysis of Social Performance". *Advances in Experimental Social Psychology* 3 (1967), 55-98.
- Bacanlı, Hasan. *Kendini Ayarlama Becerisinin Çeşitli Değişkenlerle İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990.
- Bateson, Melissa vd. "Cues of Being Watched Enhance Cooperation in A Real-World Setting". *Biology Letters* 2 (2006), 412-414.
- Bem, Daryl J. - Allen, Andrea. "On Predicting Some of the People Some of the Time: The Search for Cross-Situational Consistencies in Behavior". *Psychological Review* 81/6, 506-520.
- Brannon, Laura A. - Pilling, Valerie K. "Personality and Social Behavior". *Encyclopedia of Social Psychology*. Ed. Roy F. Baumeister - Kathleen D. Vohs. 2/655-659. California: SAGE Publications, 2007.
- Cheng, Clara Michelle - Chartrand, Tanya L. "Self-Monitoring Without Awareness: Using Mimicry as a Nonconscious Affiliation Strategy". *Journal of Personality and Social Psychology* 85/6 (2003), 1170-1179.
- Day, David V. - Schleicher, Deidra J. "Self-Monitoring at Work: A Motive-Based Perspective". *Journal of Personality* 74/3 (2006), 685-713.
- Estow, Sarah vd. "Self-Monitoring and Mimicry of Positive and Negative Social Behaviors". *Journal of Research in Personality* 41 (2007), 425-433.
- Festinger, Leon. "Behavioral Support For Opinion Change". *Public Opinion Quarterly* 28/3 (1964), 404-417.
- Flynn, Francis J. vd. "Helping One's Way to the Top: Self-Monitors Achieve Status by Helping Others and Knowing Who Helps Whom". *Journal of Personality and Social Psychology* 91/6 (2006), 1123-1137.

Differences in Self-Consciousness and Self-Monitoring", *Communication Research* 14/1 (1987); William B. Gudykunst v.d., "A Cross-Cultural Comparison Of Self-Monitoring", *Communication Research Reports* 6/1 (1989).

- Fuglestad, Paul T. – Snyder, Mark .“Self-Monitoring”. *Handbook of Individual Differences in Social Behavior*. ed. Mark R. Leary - Rick H. Hoyle. 574-591. New York: The Guilford Press, 2009.
- Furnham, Adrian - Capon, Mark. “Social Skills and Self-Monitoring Processes”. *Personality and Individual Differences* 4/2 (1983), 171-178.
- Furnham, Adrian. “Personality Correlates of Self-Monitoring: The Relationship Between Extraversion, Neuroticism, Type A Behaviour and Snyder’s Self-Monitoring Construct”. *Personality and Individual Differences* 10/1 (1989), 35-42.
- Gangestad, Steven W. - Snyder, Mark. “Self-Monitoring: Appraisal and Reappraisal”. *Psychological Bulletin* 126/4 (2000), 530-555.
- George, Lindsay - Stopa, Lusia. “Private And Public Self-Awareness in Social Anxiety”. *Journal of Behavior Therapy and Experimental Psychiatry* 39/1 (2008), 57-72.
- Glick, Peter. “Orientations toward Relationships: Choosing a Situation in Which to Begin a Relationship.” *Journal of Experimental Social Psychology* 21/3 (1985), 544-562.
- Jones, Melinda. “Influence of Self-Monitoring on Dating Motivation”. *Journal of Research in Psychology* 27/2 (1993), 197-206.
- Kenrick, Douglas T. - McCreath, Heather E. “Person-Environment Intersections: Everyday Settings and Common Trait Dimensions”. *Journal of Personality and Social Psychology* 58/4 (1990), 685-698.
- Lakin, Jessica L. vd. “The Chameleon Effect As Social Glue: Evidence For The Evolutionary Significance of Nonconscious Mimicry”. *Journal of Nonverbal Behavior* 27/3 (2003), 145-162.
- Leary, Mark R. – Kowalski, Robin M. “Impression Management: A Literature Review and Two-Component Model”. *Psychological Bulletin* 107/1 (1990), 34-47.
- Lennox, Richard. “The Problem With Self-Monitoring: A Two-Sided Scale and a One-Sided Theory”. *Journal of Personality Assessment* 52/1 (1988), 58-73.
- Leone, Christopher - Hall, Irma. “Self-Monitoring, Marital Dissatisfaction, and Relationship Dissolution: Individual Differences in Orientations to Marriage and Divorce”. *Self and Identity* 2/3 (2003), 189-202.
- Leone, Christopher. “Self-Monitoring: Individual Differences in Orientations to the Social World”. *Journal of Personality* 74/3 (2006), 633-657.
- Leone, Cristopher - Hawkins, LouAnne B. “Self-Monitoring and Close Relationships”. *Journal of Personality* 74/3 (2006), 739-778.
- Lippa, Richard. “Expressive Control and The Leakage of Dispositional Introversion-Extraversion During Role-Played Teaching.” *Journal of Personality* 44/4 (1976), 541-559.
- Matsumoto, David (ed.). *Cambridge Dictionary of Psychology*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- McCullough, Michael E. - Willoughby, Brian L. B. “Religion, Self-Regulation, and Self-Control: Associations, Explanations, and Implications”. *Psychological Bulletin* 135/1 (2009), 69-93.

- Mill, Janice. "High and Low Self-Monitoring Individuals: Their Decoding Skills and Empathic Expression". *Journal of Personality* 52/4 (1984), 372-388.
- Mischel, Walter. "Toward A Cognitive Social Learning Reconceptualization of Personality". *Psychological Review* 80/4 (1973), 252-283.
- Neto, Félix. "Love Styles and Self-Representations". *Personality and Individual Differences* 14/6 (1993), 795-803.
- Norris, Stacy L. - Zweigenhaft, Richard L. "Self-Monitoring, Trust, and Commitment in Romantic Relationships". *The Journal of Social Psychology* 139/2 (1999), 215-220.
- Sampson, Edward E. "Personality and The Location of Identity". *Journal of Personality* 46/3 (1978), 552-568.
- Snyder, Mark - Cantor, Nancy. "Thinking About Ourselves and Others: Self-Monitoring and Social Knowledge". *Journal of Personality and Social Psychology* 39/2 (1980), 222-234.
- Snyder, Mark - Simpson, Jeffrey A. "Self-Monitoring and Dating Relationships". *Journal of Personality and Social Psychology* 47/6 (1984), 1281-1291.
- Snyder, Mark - Smith, Dave. "Personality and Friendship: The Friendship Worlds of Self-Monitoring". *Friendship and Social Interaction*. ed. Valerian J. Derlega - Barbara A. Winstead. 64-80. New York: Springer-Verlag, 1986.
- Snyder, Mark - Tanke, Elizabeth Decker. "Behavior and Attitude: Some People Are More Consistent Than Others". *Journal of Personality* 44/3 (1976), 501-517.
- Snyder, Mark. "Self-Monitoring of Expressive Behavior". *Journal of Personality and Social Psychology* 30/4 (1974), 526-537.
- Snyder, Mark. "Self-Monitoring Processes". *Advances in Experimental Social Psychology*. ed. Leonard Berkowitz. 12/85-128. New York: Academic Press, 1979.
- Snyder, Mark. "Self-Monitoring". *The Blackwell Encyclopedia of Social Psychology*. Ed. Antony S. R. Manstead - Miles Hewstone. 515-517. Oxford: Blackwell Publishing, 1995.
- Snyder, Mark. *Public Appearances Private Realities: The Psychology of Self-Monitoring*. New York: W.H. Freeman and Company, 1987.
- Tunçelli, Bilge. *Sınır Kişilik Bozukluğu Tanısı Almış ve Almamış Kadınların Benlik Saygısı, Öfke, Kendini Ayarlama ve Kaygı Değişkenleri Bakımından Karşılaştırılması*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Turnley, William H. - Bolino, Mark C. "Achieving Desired Images While Avoiding Undesired Images: Exploring the Role of Self-Monitoring in Impression Management". *Journal of Applied Psychology* 86/2 (2001), 351-360.
- Webb, William M. vd. "Interaction Between Self-Monitoring and Manipulated States of Self-Awareness". *Journal of Personality and Social Psychology* 56/1 (1989), 70-80.
- Wicker, Allan W. "Attitudes versus Actions: The Relationship of Verbal and Overt Behavioral Responses to Attitude Objects". *Journal of Social Issues* 25/4 (1969), 41-78.

- Wilmot, Michael P. *Self-Monitoring Personality At Work Revisited: A Comparative Meta-Analysis*. Lincoln: Nebraska – Lincoln University, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Wright, Courtney N. vd. “The Dark Side of Self-Monitoring: How High Self-Monitors View Their Romantic Relationships”. *Communication Reports* 20/2 (2007), 101-114.
- Yiğitoğlu, Zeliha. *İzlenim Ayarlamacılığı ve İş Doyumu Arasındaki İlişkinin Sosyoekonomik Düzeye Göre İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Journal of Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-4785
June / Haziran 2020, 3 (1): 23-38

Gazzâlî Düşüncesinde Eğitimin Fıtrat ve Mizaç ile İlişkisi
Basic Differences Between High and Low Self Monitors: A General Analysis

Ümmügül Betül Kanburoğlu Ergün

Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
Doctor, Uludag University Faculty of Theology Department of Philosophy and Religious Studies
Bursa, Turkey
u.betul.kanburoglu@gmail.com
ORCID orcid.org/0000-0002-4880-3879

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 26 February / Şubat 2020

Accepted / Kabul Tarihi: 23 March / Mart 2020

Pub Date SEason / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume / Cilt: 3 Issue / Sayı: 1 Pages / Sayfa: 23-38

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

Copyright © Published by Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences, Afyon, 03100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/akid>

Gazzâlî Düşüncesinde Eğitimin Fitrat ve Mizaç ile İlişkisi¹

Öz:

İnsanın eğitim vasıtasıyla değişebildiği ve dönüşebildiğini ifade eden eğitim imkânı meselesi, büyük ölçüde insan tabiatının mahiyeti çerçevesinde tartışılır. Çünkü insan tabiatı, eğitimin işleyeceği yatkınlık ve istidatları ifade eder. Bu çalışmada Gazzâlî düşüncesinde insanın aslî tabiatlarını ifade eden fitrat ve mizacın anlamları, nasıl farklılaştıkları ve bunların eğitim süreci açısından nasıl anlaşılabilceği üzerinde durulmaktadır. Çalışmada bu iki kavrama odaklanılmasının amacı, fitrat ve mizacın Gazzâlî düşüncesinde eğitimin kapsamı ve içeriğini belirleyen merkezî kavramlardan olmasıdır. Çalışma, literatürde bu kavramlara Gazzâlî özelinde odaklanan çalışma bulunmadığından büyük ölçüde birincil kaynakların değerlendirilmesine dayanmaktadır. Gazzâlî düşüncesinde fitrat ve mizaç, eğitimin mümkün olduğunu ifade etmekle birlikte, onun sınırlarını da belirler. İnsanı ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olarak gören Gazzâlî'ye göre fitrat, insanın ruhî yönünün tabiatını ifade ederken; mizaç, insanın bedenî yönünün tabiatına işaret eder. Gazzâlî fitratı farklı anlamlarda kullanıyor olsa da onun fitrata yüklediği asıl anlam, tüm insanların yaratıcısını bilme istidadıdır. İnsanların bu dünyaya gelirken fitratlarında hazır buldukları bu istidat, insana yaratıcısını ve eşyâyı tanımanın imkânını sunar ve her insan için ortaktır. Mizaç ise fitrattan farklı olarak Gazzâlî düşüncesinde tek bir anlamda kullanılır: Mizaç, insanın karakter özelliklerinin ve yatkınlıklarının en genel ifadesidir. Gazzâlî'nin büyük ölçüde İbn Sînâ felsefesinden tevarüs ettiği mizaç anlayışına göre her insanın mizacı farklıdır. Fitratın aksine her insan için biricik olan mizaç, aynı zamanda eğitimin sınırını belirleyen unsurdur.

Anahtar kelimeler: Din eğitimi, Gazzâlî, insan tabiatı, fitrat, mizaç.

Relationship of Education with Disposition (*fitrah*) and Temperment (*mizaj*) in Ghazzâlî's Thought

Abstract:

The question of the possibility of education, which states that human can change and transform through education, is largely discussed within the nature of human nature. Because human nature refers to the predispositions and the abilities that education will handle. This study focuses on the meanings of the *fitrah* (disposition) and the *mizaj* (temperment), which express the essential nature of man in Ghazzâlî's thought, how they differ and how they can be understood in terms of the educational process. The purpose of focusing on these two concepts in the study is that they are the central terms that determine the scope and the content of education in his thought. The study is largely based on the evaluation of primary sources – Ghazzâlî's works themselves, as there is not any study in the literature that focuses on these concepts in terms of Ghazzâlî's thought. *Fitrah* and *mizaj* in Ghazzâlî's thought express that education is possible, but also determines its limits. According to Ghazzâlî, who sees man as being composed of spirit (*nafs*) and body, *fitrah* expresses the nature of the spiritual aspect of man; *mizaj* refers to the nature of the physical aspect of man. Even though he uses *fitrah* in

¹ Bu makale, yazarın "Kemâl Kavramı Bağlamında Gazzâlî Düşüncesinde Eğitim" başlıklı doktora tezine dayalı olarak hazırlanmıştır. Bk. Ümmügül Betül Kanburoğlu Ergün, *Kemâl Kavramı Bağlamında Gazzâlî Düşüncesinde Eğitim* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

different meanings, the actual meaning that he attributes to the *fitrah* is the ability of all people to know their creator. This ability, which people find ready in their disposition (*fitrah*) while coming to this world, offers the possibility to get to know their creator and the things (*ashyā'*). This ability is common for every person. Unlike the *fitrah*, the *mizaj* is used in only meaning: *Mizaj* is the most general expression of human character traits and predispositions. According to the temperament (*mizaj*) understanding that Ghazzālī was largely inherited from the philosophy of Ibn Sīnā, every person's temperament is different. Unlike the *fitrah*, *mizaj*, which is unique for every person, is also the determining factor of limits of the education.

Keywords: Religious education, Ghazzālī, human nature, disposition, temperament.

GİRİŞ

İnsan tabiatı, tarih boyunca eğitimin imkânına dair tartışmaların büyük ölçüde merkezinde olmuştur. Çünkü insan tabiatının değişebilir olup olmaması, eğitimin imkânını belirlediği gibi sınırları da belirler. İnsanın tabiatı ile eğitim arasındaki ilişkinin genel olarak iki tür görüş ortaya çıkardığını söylemek mümkündür: Bunlardan birincisi, insanın yapıp etmelerinin bütünüyle tabiatının bir sonucu olduğunu savunan ve eğitimin imkânını kabul etmeyen *kötümser* görüştür. Diğeri ise insan tabiatına işli belli yönelimler olduğunu kabul etmeyen ve dolayısıyla eğitimin imkânını kabul etmekle birlikte, insanın değişimi için eğitime sınırsız bir güç veren *iyimser* görüştür. Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) düşüncesindeki eğitim anlayışı ise bu iki uçtan uzaktır.

Gazzâlî, insanın aslî tabiatları olduğunu kabul eder ve bunların mahiyetine dair tahlillere yer verir. Bu tahliller, eğitimin imkânını ortaya koymakla birlikte insan tabiatının bu hususta hangi sınırlara kadar belirleyici olduğunu ortaya koyar. Bu minvalde çalışmanın temel sorusu, fitrat ve mizacın Gazzâlî düşüncesindeki anlamları ve bu aslî tabiatların eğitim süreci açısından nasıl anlaşılabilirliği. Literatürde bu iki kavramı eğitim açısından değerlendiren sınırlı sayıda çalışma bulunmaktadır. Bununla birlikte tespit edebildiğimiz kadarıyla fitrat ve mizac kavramlarına Gazzâlî özelinde odaklanan çalışma bulunmamaktadır. Çalışmanın temel gayesi, literatüre bu bağlamda katkı sağlamak ve zaman zaman bilinçsizce birbiri yerine kullanılan bu iki kavram arasındaki anlam farklılıklarına dikkat çekmektir. Doküman inceleme yönteminin kullanıldığı çalışma, birincil kaynakların analizine dayanmaktadır.

Çalışmada odaklanılan kavramlardan ilki olan fitrat, İslâm dünyasındaki eğitim düşüncesinin özgün kavramlarından biridir ve kelimenin sözlük anlamına referansla genellikle "kişinin yaratılışı" olarak anlaşılır.² Gazzâlî düşüncesinde ise kavramın birbiriyle ilişkili olmakla birlikte nüanslarla birbirinden farklılaşan anlamları mevcuttur. Bu anlamların tahlili, bu düşünceye göre eğitimin mümkün olduğunu gösterir. Çalışmanın odağındaki diğeri kavram olan mizac ise insanın bedenî yönünün ifadesidir ve kişinin biyolojik yönüne dair açıklamalar sağlamakla birlikte büyük ölçüde kişinin yatkınlıklarına ve kendisine özgü karakter yapısına

² Hayati Hökelekli, "Fitrat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13/47-48. Fitratın etimolojik ve terim anlamları için bk. Frank Griffel, "al-Ghazālī's Use of 'Original Human Disposition' (*fitra*) and its Background in the Teachings of al-Fârâbī and Avicenna", *The Muslim World* 102/1 (Jan. 2012), 2-3.

işaret eder. Bu yönüyle her insanda farklı olan mizaç, Gazzâlî düşüncesinde, eğitimin hangi sınırlara kadar etkili olabileceğini belirleyen unsur olarak karşımıza çıkar.

1. FITRAT VE EĞİTİMİN İMKÂNI

Fitrat, Gazzâlî'nin insana dair tahlillerinde sıklıkla kullandığı bir kavramdır. Fakat eserlerinde bu kavramın anlamlarını ve kendisinin fitrata yüklediği asıl manayı bir arada açıklamaz. Bunu anlayabilmek, onun eserlerinde fitratı kullandığı pasajları, bağlamları ile birlikte değerlendirmeyi gerekli kılar. Burada ön plana çıkan eser, Gazzâlî'nin başyapıtı *İhyâu 'ulûmu'd-dîn*'dir.³ Bunun yanında *el-Munķızu mine'd-đalâl*⁴ ve *er-Risâletu'l-leduniyye*⁵ başlıklı eserler fitratın hangi anlamlarda kullanıldığını anlamada yol göstericidir. Bu eserlerde fitratın kullanıldığı bağlamlar bir arada değerlendirildiğinde Gazzâlî'nin fitratı birbirinden ayrı üç anlamda kullandığı söylenebilir.⁶ Onun bu kavrama yüklediği asıl manayı ifade etmeden önce diğer iki anlama değinmek yerinde olacaktır.

İlk anlam, fitratın kalıtsal özellikler anlamındaki kullanımınıdır. Gazzâlî insanların farklı zekâ ve idrak yetilerine sahip olduklarını anlatırken bu özellikleri fitrata işli olarak ifade eder. İnsanların mükâşefe ilminde⁷ farklı derecelerde olduklarını anlatırken, bu farklılığı onların farklı zekâ ve idrak yetilerine sahip olmalarına benzetir:

İnsanlar tıp, fıkıh ve diğer ilimlerin içyüzlerini anlama hususunda, gayretlerindeki farklılık [*bi-ihtilâfi'l-ictihâd*] ya da zekâ ve idrâk fitratlarındaki farklılık [*ihtilâfu'l-fitratî fi'z-zekâ' ve'l-fetânet*] sebebiyle sayılamayacak kadar çok çeşitli seviyelerde oldukları gibi, mükâşefe ilminde de farklı derecelerde olurlar.⁸

Yukarıdaki alıntıda fitrat, kalıtsal bir özellik anlamındadır ve bu manadaki fitrat her insanda farklıdır. Bu anlam, eğitimin imkânı ve sınırı bakımından değerlendirildiğinde eğitimin hangi potansiyel üzerinde işleneceğinin bilgisini verir.

Eğitimde kişinin tanınması, bir diğer ifadeyle kişinin fitrat özelliklerinin bilinmesi oldukça önemlidir. Zekâ seviyesi, kabiliyetler, yatkınlıklar gibi fitrata işli bu kalıtsal özelliklerin farkında olmak, eğitim sürecinin başarılı olmasının ön şartıdır. Bu özellikler aynı zamanda eğitimin sınırını da belirleyecektir. Çünkü bu anlamdaki fitrat değişmemekle birlikte geliştirilebilir. Eğiticinin, eğitim sürecinde muhatap olduğu kimselerin fitratına işli özelliklerin farkında olması, bu süreci onların ihtiyaç ve yatkınlıkları çerçevesinde yönetmesine imkân tanır. Bu, eğiticinin süreçteki başarısını arttırmakla beraber, bireysel farklılıkların

³ Bu kitap sonraki atıflarda *İhyâ* olarak kısaltılacaktır.

⁴ Bu kitap sonraki atıflarda *el-Munķız* olarak kısaltılacaktır.

⁵ Bu kitap sonraki atıflarda *Ledün* olarak kısaltılacaktır.

⁶ Griffel'in Gazzâlî'de fitratın anlamını soruşturduğu makalesi, onun fitratı anlamlandırmasındaki Fârâbî ve İbn Sînâ etkisini anlama noktasında yol göstericidir. Bk. Griffel, "al-Ghazâlî's Use of 'Original Human Disposition'".

⁷ Muâmele ilmi ve mükâşefe ilmi, Gazzâlî'nin *İhyâ*'da ortaya koyduğu bir ilim tasnifidir. Burada muâmele ilmi ibadetlerle ilgili hükümleri, insanlar arası ilişkilerin esasları ve kişinin ahlaken sahip olduğu fazilet ve reziletleri hem ilmî hem de amelî yönüyle konu edinir. Mükâşefe ilmi, Allah'ın sıfat ve fiillerinin ilmidir ve kısaca *marifet* olarak ifade edilebilir. Bu ilim tasnifi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Kanburoğlu Ergün, *Kemâl Kavramı Bağlamında Gazzâlî Düşüncesinde Eğitim*, 149-159.

⁸ Gazzâlî, *İhyâ 'ulûmu'd-dîn*, thk. Komisyon (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-minhâc, 1437/2016), 1/345.

gözetilmiş olması sebebiyle bireysel gelişime olumlu katkı sağlar. Çünkü değişmesi mümkün olmayan, ancak geliştirilebilir olan özellikler ancak eğitim yoluyla açığa çıkar ve gelişir.

Eğitim yoluyla geliştirilebilen bu kalıtsal özelliklerin her insanda farklı seviyelerde bulunmasının insanlar arasında bir adaletsizliğe yol açıp açmayacağı düşünülebilir. Çünkü kişinin tabiatında hazır bulduğu ve değiştirmeye güç yetiremediği bu özellikler her insanda farklı dereceldedir. Kanaatimizce bu durumun adalete mugayir olmayıp aksine adaletin bir gereği olması, her insanın sahip olduğu yetenek ve kabiliyetler ölçüsünce sorumlu tutulması ile açıklanabilir. Nitekim her insanın hayatında yaşadığı tecrübeler birbirinden farklıdır ve söz konusu verili özellikler bir yönüyle bu farklılığın kaynağıdır.

Fitratın kullanıldığı ikinci anlam, *nefsin* amelî kuvvetlerinin çift yönlü bir imkân/potansiyel taşıması ile ilişkilidir. Bu anlam, insanların dünyaya iyi yahut kötü ahlakla gelmediğini, bu özellikleri sonradan kazandıklarını ifade eder. *İhyâ*'daki ifadeye göre insanlar fitrat olarak [*bi'l-fitra*] hem cimrilik hem de cömertlik sıfatını elde edebilecek şekilde yaratılmıştır. Fakat bu potansiyel, zorunlu olarak kişinin cimri ya da cömert olmasını gerektirmez.⁹ Bunun anlamı, insanların hem iyi hem de kötü sıfatlara sahip olma potansiyelinde yaratıldıkları, ancak bu özelliklerin -fazilet ve reziletlerin- sonradan kazanılan sıfatlar olduğudur. Dolayısıyla bu anlamıyla fitrat, hem iyi hem de kötü olana aynı ölçüde yatkın bir tabiatı ifade eder. Gazzâlî bu tabiatı, fazilet ve reziletleri meleklik belirtileri ve şeytanlık alametleri olarak anlatırken de yine fitratı kullanarak ifade eder. Bu bağlamda onun *İhyâ*'daki ifadelerini incelemek yerinde olacaktır:

Kalp,¹⁰ fitratının aslı itibariyle [*el-kalbu bi aşli'l-fitra*] meleklik belirtileri ve şeytanlık alametlerini benimsemeye [*kabûl*] aynı ölçüde yatkındır. Her iki durum da fitratta diğerine göre daha baskın değildir. Bunlardan birine yönelmek, *hevâya* uyarak şehvetlere yönelmekle ya da bu güdülere tabi olmayıp aksi yönde davranmakla olur.¹¹

Yukarıdaki ifadeler, insanların tabiat itibariyle şehvetlerine yenik düşmek yahut onları kontrol etmek noktasında eşit derecede potansiyel sahibi olduklarını gösterir. Ayrıca Gazzâlî'nin burada insanın bu iki durumdan birisini benimsemesini *kabûl* fiilini kullanarak ifade etmiş olması da, her iki sıfatın kişide potansiyel olarak bulunduğu şeklinde okunabilir.

İnsan, fitratında eşit ölçüde taşıdığı meleklik ve şeytanlık potansiyelini nasıl kullandığına göre meleklik yahut şeytanlık vasfı kazanır. Gazzâlî'ye göre insanın derecesi, aklının nuru ile şehvete karşı gelme gücünde olduğu için hayvanların derecesinin üstünde, meleklerin derecesinin ise altındadır. Çünkü insan sürekli olarak şehvetleri ile mücadele halindedir. O, şehvetlerine mağlup olduğunda hayvanların derecesinden de düşük olan aşağıların aşağısına düşer; şehvetlerine karşı durup onları kontrol altında tutabildiğinde ise meleklerin derecesinin de üstünde olan yükseklerin yükseğine çıkar.¹² Gazzâlî'nin burada şehvetlerine uyan insanı

⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, thk. Komisyon, 5/192.

¹⁰ Metnin bu kısmında *kalb* ile insan *nefsi* kastedilmektedir.

¹¹ Gazzâlî, *İhyâ*, thk. Komisyon, 5/99.

¹² Gazzâlî, *İhyâ*, thk. Komisyon, 2/117. İnsanın vasıf açısından melek ile hayvan arasında bir varlık olduğu Gazzâlî eserlerinin çoğunda geçen bir ifadedir. Örneğin bk. Gazzâlî, *Me'âricu'l-kuds fi medârici ma'rifeti'n-nefs*, Beyrut-Lübnan: Dârul-kutubi'l-ilmîyye, 1409/1988, 39-40; a.mlf., *el-Makşâdu'l-esnâ fi şerhi'l-esmâi'l-husnâ*, haz. Ahmed Kabânî, Beyrut:

hayvanlardan da aşağı konumlandırması dikkat çekicidir. Aslında bu, Kur’ân-ı Kerim’de geçen bir nitelemedir: “Onlar hayvanlar gibidir; hatta onlardan da aşağıdırlar.” (el-Furkân 25/44). Gazzâlî ise bu nitelemeyi şerh ederek kullanır. Ona göre insan, hayvanlardan farklı olarak şehvetlerine karşı koyabilecek ilim ve kudrete sahip olduğu; ancak bu imkânı değerlendirmede için onlardan aşağı olarak nitelenir. Bu durumu ifade etmek için kullandığı beyit de kayda değerdir: *Tamam olmaya muktedir iken eksik kalanın kabahati gibi kabahat görmedim insanda.*¹³

Farklı eserlerdeki kullanımlardan atıflarla ortaya konduğu üzere fitratın ikinci anlamı, hem olumlu hem de olumsuz sıfatları kazanmaya potansiyel sağlayan bir tabiat hali olduğudur. İnsanın hangi yöne yöneleceğini belirleyen ise, *düşünme kuvveti, akıl, insanî ruh, marifetin mahalli olan kalb, nuḫ* gibi Gazzâlî’nin bağlama göre eserlerinde farklı ifadelerle nitelediği insanın “kendisine has özelliği”ni gereğince kullanıp kullanmamasıdır. Kanaatimizce fitratın bu anlamı, eğitimin imkânını mutlak olarak ortaya koyan anlamdır. İnsanın tabiat olarak iyi yahut kötü sıfat taşımaması, onun eğitilebilir bir varlık olmasına imkân sunar. Bunun yanında insanın hem iyi hem de kötü sıfatları edinmeye eşit derecede potansiyel taşıması eğitime güçlü bir rol verir. Söz konusu potansiyel, eğitim sürecinde hangi yönde işlenirse, insan o yöne yönelecektir.

Fitratın Gazzâlî’nin eserlerinde kullanıldığı üçüncü anlam ise fitratın asıl anlamıdır: Gazzâlî fitratla Allah’a iman arasında ilişki kurarak fitratı “marifetin mahalli olan kalbin bir özelliği” olarak anlamlandırır. Nitekim fitrat İslâm düşüncesinde de genelde “insanın tabiatına Allah tarafından nakşedilmiş olan yaratımını tanıma yatkınlığı” olarak anlaşılır.¹⁴ Gazzâlî’nin farkı ise bu anlamı mükâsefe ilmi bağlamında irdelemesi ve derinleştirmesidir.

Gazzâlî’ye göre Kur’ân-ı Kerim’de fitratın “insanın tabiatı” olarak ifade edilmesinin anlamı, insanın Allah’a iman istidadiyla yaratılmış olmasıdır. O, “Fitrat, Allah’ın insanları onun üzerine yoktan var ettiği fitrattır.” (el-Rûm 30/30) ayetinin anlamını “her insanın Allah’a iman etmek üzere yoktan var edildiği ve eşyânın bilgisini her ne ise o şekilde idrâk etmek istidadiyla yaratıldığı” şeklinde açıklar. Bu manada imanı, fitraten –yaratılış olarak- *nefs*lerde yerleşik [*merkûz fi’n-nüfûsi bi’l-fitra*] bir özellik olarak anlar ve bu bağlamda insanları iki kısma ayırır: İlk gruptaki insanlar, fitraten sahip oldukları imandan uzaklaşarak kafir olanlardır. İkinci gruptakiler ise bu fitrî özelliği hatırlayarak Allah’a iman edenlerdir.¹⁵ Bu bağlamda fitratı, *nefslerin elest bezminde*ki “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” sorusuna verdikleri “*belâ*” cevabını bu dünyada hatırlamaları anlamında Allah’a iman ile ilişkilendirir.¹⁶

Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, t.y., 28; a.mlf., *Kimyâ-yı Sa’âdet [Mutluluğun Formülü]*, çev. Ali Arslan (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004), 1/115. (Bu kitap sonraki atıflarda *Kimyâ* olarak kısaltılacaktır.)

¹³ Gazzâlî, *İhyâ*, thk. Komisyon, 7/234. Tahkikte not edildiğinde göre bu beyit Mütenebbî’ye aittir.

¹⁴ Cürcânî de benzer şekilde fitratı, “dini kabule hazır olan yaratılış [*cibille*]” olarak tarif eder. Bk. Seyyid Şerif Cürcânî, *Mu’cemu’t-ta’rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Miñşâvî (Kahire: Dâru’l-faḫḫile, t.y), 141. Ayrıca bk. Hökekleli, “Fitrat”, 13/47-48.

¹⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, thk. Komisyon, 1/318.

¹⁶ Nakib el-Attas da Gazzâlî’nin fitratı kullandığı bu anlamı benimseyerek, insanın bedenlenmeden önce hakikati tanıma yetisine –ki o bunu *ma’rife* yetisi olarak ifadedendirir- sahip olduğunu ve bu sayede yaratıcısının kim olduğu bilgisinin kendisinde olduğunu söyler. Bk. Syed Muhammad Naquib Attas, *The Concept of Education in Islâm* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1991), 23; Seyyid Muhammed Nakib Attas, *İslâm Metafizikine Prolegomena*, çev. İlker Kömbe (İstanbul: Küre Yayınları, 2016), 150. Ayrıca Gazzâlî’nin fitrat ile iman arasında kurduğu

Fitratın, insanın yaratıcısına ve eşyâya ilişkin bilgisine yönelik istidadı anlamındaki kullanımına Gazzâlî'nin yaşam öyküsünde de rastlanır. Gazzâlî, eşyânın hakikatini idrâk etmeye yönelik ilgisinin kendi iradesine bağlı olmadığını, bunun ona Allah tarafından verilen fitrat [*fiṭrat*] ve tabiatan [*ğarîze*] kaynaklandığını söyler. İlk bakışta burada Gazzâlî'nin kendisine has bir kişilik özelliğinden söz ettiği düşünülse de metnin bağlamı çerçevesinde değerlendirildiğinde burada onun fitratında olduğunu söylediği meyil, Allah'ın ve eşyânın bilgisine yönelik istidattır. Devamında *fiṭrat hadisini*¹⁷ alıntılanması da bu anlamı destekler.

Gazzâlî, *nefslerin eşyânın bilgisine sahip olmadaki derecelerden* söz ederken de fitratı aynı anlamda kullanır. Ona göre her insan tüm ilimleri elde edebilecek potansiyeldedir; ancak bazı harici durumlar buna engel olur. Burada *fiṭrat hadisini* kaydederek, söz konusu harici durumların ne olduğu hususuna açıklık getirir: İnsan, aslen temiz olma kuvveti/yetisi [*kuvvetu ṭahâretu'l-aşliyye*] ve ilk saflık hali [*şafâu'l-evvel*] sayesinde akledilir suretleri elde etmeye yatkındır.¹⁸ Gazzâlî burada insanın fitrat halini, aslî temiz kuvveti ve ilk saflık hali ifadeleri ile karşılar. *Ledün*'de geçen bu ifadeler, bu anlamdaki fitratın her insanda ortak olduğuna işaret eder. Bu noktada insanların hakikati idrak etmede nasıl farklılaştıkları sorusu akla gelir. Gazzâlî bu soruyu hastalanmak yahut sıhhat hali üzere kalmak durumu ile açıklar:

Bazı insanlar çeşitli sebeplerle hastalanırlar. Bu hastalıklar onlarda farklı arazlar doğurur ve bu durum onları hakikatleri idrak etmekten alıkoyar. Bazı insanlar ise aslî sıhhat hali [*eş-şihḥatu'l-aşliyye*] üzere kalırlar. Bu kimseler fitrat durumunu koruyan nebevî ruhlardır. Bu kimselerin mizacı hastalıklarla bozulmamış ve değişmemiştir. Onlar, hastalanarak fitrat halinden sapan kimseleri iyileştirecek olan kimselerdir. Bu sebeple peygamberler, ruhların doktoru ve insanları sağlıklı fitrata [*şihḥatu'l-fiṭra*] davet eden kimselerdir.¹⁹

Yukarıdaki ifadelerde hastalanmak ile kastedilen, sağlıklı fitrat halinden –bir diğer ifadeyle yaratıcısının bilgisine potansiyel olarak sahip olma durumundan- uzaklaşmaktır. Burada meselenin bozulma yahut iyileşme bağlamında tartışılması, fitratta bozulmanın nasıl mümkün olabileceği sorusunu akla getirir. Zira burada fitrat, “marifetin mahalli olan kalbin bir özelliği” olarak kişinin yaratıcısını bilme istidadı ile dünyaya gelmiş olduğu anlamındadır. Bu soru, Gazzâlî'nin bir kelâm meselesi olarak ele aldığı, iman etmediği gibi hem aklî hem de naklî delillerle de ikna olmayan kişinin durumu ve bu kimseye nasıl davranılması gerektiği ile ilgili açıklamalarından yola çıkarak yanıtlanabilir.

Gazzâlî, hakikatin bilgisine taklitle iman etmediği gibi, aklî ve naklî delillerle ikna olmayan kimseleri “hasta” olarak niteler. Ona göre bu kimselerin tabiatı sağlıklı fitrattan

ilişkiyi benimseyerek Allah'a itaat etmenin insanın aslî tabiatına –bir diğer ifade ile fitratına- uygun olduğunu ifade eder. Bk. Attas, *İslâm Metafizikine Prolegomena*, 128.

¹⁷ *Fiṭrat hadisini* olarak ifadelendirdiğimiz ve Gazzâlî'nin sıklıkla kullandığı bu hadis şudur: “Her doğan fitrat üzere doğar. Sonra anne-babası onu Hristiyan, Yahudi ya da Mecûsi yapar.” Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u-ş-şahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Tefsîr”, 30 (No. 4775).

¹⁸ Gazzâlî, *er-Risâletu'l-leduniyye*, haz. Riyâd Muştafâ el-'Abdullah (Dimaşk: Dâru'l-ḥikme, 1406/1986), 105. (Bu kitap sonraki atıflarda *Ledün* olarak kısaltılacaktır.)

¹⁹ Gazzâlî, *Ledün*, 105-106.

[*şihhatu'l-fitra*] ve selîm olan aslî yaratılıştan [*es-selâmetu'l-hilkati'l-aşliyye*] sapmıştır. Öncelikle bu kimselerin karakter özelliklerine bakılmalıdır. Şayet tartışma ve yanıfta ısrar etme durumu onların tabiatında baskın ise bu kimselerle tartışılmamalıdır.²⁰ Gazzâlî bu kimselerin sağlıklı fitrat halinden saptıklarını ifade ederken “yöneldi [*mâle*]” fiilini kullanır. Burada “bozuldu [*fesede*]” yerine “yöneldi [*mâle*]” fiilinin kullanılmış olması, fitratta bozulmanın mümkün olmadığına, yalnızca sağlıklı fitrat halinden sapmanın söz konusu olabileceğine dair bir işaret olarak okunabilir. Nitekim Gazzâlî mizacın bozulmasından söz ederken “bozuldu [*fesede*]” fiilini kullanır. Bu noktada ikinci soru, sağlıklı fitrat halinden uzaklaşmış kimseler için geri dönüşün mümkün olup olmadığıdır. Gazzâlî bu hususta bazı tedavi ilkelerinden söz eder:

Sağlıklı fitrat halinden uzaklaşmış kimseye bazı kelâmî deliller sunulduğunda hakikate yaklaşabileceği –bir diğer ifadeyle sağlıklı fitrat haline dönebileceği- düşünülüyorsa, bu kimse kelâm ilmi ile tedavi edilebilir. Ona ihtiyacı olan kelâmî deliller anlatılır ve ikna edilmeye çalışılır. Ancak bu deliller herkesle paylaşılmamalı, yalnızca söz konusu durumda olan “hasta”ya anlatılmalıdır. Çünkü bu kelâmî deliller “hasta” için bir ilaçtır. Bu delilleri herkese anlatmak, sağlıklı olan kimseye ilaç vermeye benzer. Halbuki sağlıklı olan aslî fitrat [*el-fitratü's-şahîhatü'l-aşliyye*], tartışmaya girmeden ve söz konusu kelâmî delilleri öğrenmeye ihtiyaç duymadan iman eder. Bu sebeple sağlıklı fitrat halini koruyanlara bu delillerin anlatılması, bu delillerden haberdar olmaya ihtiyaç duyan hasta kimselerden esirgenmesinden daha zararlıdır.²¹

Gazzâlî'nin ortaya koyduğu bu tespitler, imanî meselelerin eğitiminde gözetilmesi gereken üç önemli ilke sunar: Öncelikle insan için aslanan “sağlıklı fitrat hali”dir. İnsanlar, iman etmeye –bir diğer ifade ile hakikati kabul etmeye- yatkın olarak dünyaya gelirler. Dolayısıyla bu hali koruyan kimselere kelâmî deliller sunmanın bir anlamı yoktur. İkinci olarak iman noktasında şüphe taşımayan ve bu anlamda soruları olmayan kimseye hakikatin delilleri sunulmamalıdır. Gereksiz ilaç kullanımının sağlıklı kişinin hasta olmasına sebep olabilmesi gibi bu durum da sağlıklı fitrat halini koruyan kimsenin aklının karışmasına sebep olabilir. Üçüncü ve son olarak, kişinin ihtiyacı olmayan bilgiyi sunmak, ihtiyacı olan bilgiden mahrum etmekten daha sakıncalıdır. Bu sebeple imanî meselelerin eğitiminde hangi delilin kime anlatılacağı büyük önem taşır.

Fitratın, marifetin mahalli olan kalbin bir özelliği olarak kişinin yaratıcısını bilme istidadı anlamı, kanaatimizce eğitim sürecinin nasıl kurgulanması gerektiğinin anahtarını sunar. Allah'ı ve eşyâyı tanıma istidadıyla dünyaya gelen insan, bu istidadın ortaya çıkması yönünde eğitildiğinde varlık amacını gerçekleştirecektir. Çünkü o, bu istidadı açığa çıkararak yaratıcısını ve eşyâyı tanımak için yaratılmıştır. Bu sayede ruhu sükûn bulan insan, dünya ve ahiret saadetine kavuşur. Dolayısıyla eğitim sürecinin kişiye kendisini, eşyâyı, yaratıcısını tanımaya –bir diğer ifadeyle varlık amacını gerçekleştirmeye- yönlendirecek şekilde kurgulanması gerekir.

²⁰ Gazzâlî, “*İlcâmü'l-avâm 'an 'ilmi'l-keâm*”, *Kelâm ve Halk*, nşr. & çev. & inc. Mahmut Kaya, M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 99. (Bu kitap sonraki atıflarda “*İlcâm*” olarak kısaltılacaktır.)

²¹ Gazzâlî, “*İlcâm*”, 100.

Fitrat kavramının Gazzâlî eserlerinde kullanıldığı anlamlar göz önünde bulundurulduğunda, bu kavramın eğitimle doğrudan ilişkili olduğu ortaya çıkmaktadır. Fitrat, eğitimin en temel meselelerinden olan insanın nasıl bir tabiatla dünyaya geldiğini ortaya koymanın yanında, bu tabiatın insanın varlık amacına uygun şekilde nasıl işlenmesi ve yönlendirilmesi gerektiğini anlatan bir kavramdır.

2. MİZAÇ VE EĞİTİMİN SINIRI

İnsanın bedenî yönünün tabiatını ifade eden mizaç, fitrat gibi Gazzâlî düşüncesinde eğitimin imkânı ve sınırını anlama noktasında merkezî kavramlardan biridir. Bununla birlikte fitrat meselesinde olduğu gibi mizaç söz konusu olduğunda da Gazzâlî'nin bu kavrama nasıl bir anlam yüklediğine dair müstakil bir risale yahut eser bölümüne rastlanmaz. Onun mizaca yüklediği anlamı çözümlmek, farklı eserlerinden konuyla ilgili iz sürmekle mümkün olur. Bu yol izlendiğinde ortaya çıkan, Gazzâlî'ye has bir mizaç nazariyesinin olmadığı, onun mizaç fikrinin büyük ölçüde kendi dönemindeki mizaç anlayışı çerçevesinde şekillendiğidir.²² Onun mizaçla ilgili değerlendirmelerinde özellikle Galen [*Câlinûs*] ve İbn Sînâ'nın eserlerinden belirgin izlere rastlamak mümkündür.

Bedenin bir özelliği olarak mizacın Gazzâlî düşüncesinde eğitimin sınırını nasıl belirlediğini ortaya koyabilmek için öncelikle bu düşüncedeki ruh-beden ilişkisine değinmek gerekir. Gazzâlî ruhu, farklı eserlerinde bağlama ve meseleye göre nefis, kalp yahut akıl ifadeleri ile niteler. *Munķız*'daki ifadeye göre insan, beden ve kalpten yaratılmıştır. Burada kalp ile organ olan kalbin değil, Allah'ı tanımının [*ma'rifetullâh*] mahalli olan ruhun hakikatinin kastedildiği belirtilir.²³ Fitrat, burada söz konusu edilen kalbin, mizaç ise bedeninin özelliğidir. Bu noktada bu iki özellik bağlamında ruh ile beden arasında nasıl bir ilişki olduğu ve bu ikisinin birbirlerini hangi ölçüde etkiledikleri sorusu ortaya çıkar. Gazzâlî'ye göre nefis, beden yapısında olmayıp ondan bağımsızdır; ancak tabiatından gelen bir yönelim olarak onu yönetme [*tedbîr*] eğilimi ve isteğindedir.²⁴ İnsanda aslanan nefis olmakla birlikte; beden, nefsin hayatiyetini sürdürmesi için gerekli bir araçtır.

Ruh melekût âleminde, beden ise fizik âlemindedir. Ancak aralarında metafizik bir ilişki vardır. Amel ile kalbin halinin değişmesi ve bu halin kişinin tabiatına sirayet ederek onun ahlâkı haline gelmesi de bu ilişki sayesinde mümkün olur:

İnsanın güzel eylemlerinden kalpte bir aydınlık [*nûr*] oluşurken; çirkin eylemlerinden bir karanlık [*zulmet*] meydana gelir. İnsan, güzel eylemlerde bulunmaya devam ettikçe güzel ahlâk kalbine sirayet eder ve kalbinin hali değişir. İnsan bu şekilde bedenini aracı kılarak onun güzel eylemleri vasıtasıyla nefsinde kemâl sıfatlarını elde eder.²⁵

²² Gazzâlî öncesinde İslâm dünyasındaki mizaç düşüncesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. M. Zahit Tiryaki - Kübra Bilgin Tiryaki (ed.), *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri* (Ankara: İLEM Kitaplığı & Nobel Yayın, 2016).

²³ Gazzâlî, *el-Munķız*, 279.

²⁴ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* [*Filozofların Tutarsızlığı*], nşr. & çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 164-165. Gazzâlî *Me'âric*'de ruh-beden ilişkisi bağlamında ruhun bedende yerleşik olmadığını, onun beden ile bağlantısının onu kullanmak [*taşarruf*] ve yönetmek [*tedbîr*] olduğunu söyler. Bununla birlikte ölümü de, ruh ile beden arasındaki bu iki ilişkinin kesilmesi olarak anlatır. Bkz. *Me'âric*, 120.

²⁵ Gazzâlî, *Kimyâ*, 471-472.

Yukarıdaki ifadeler, bedenın güzel eylemlerinin ruha etki edebildiğini gösterir. Bu durum, bedenın bir özelliği olarak mizacın da ruha etki edebileceğine işaret eder. Bu etki/etkilenme ilişkisinin tek yönlü olup olmadığını anlayabilmek, mizacın bu düşüncedeki anlamını tahlil etmekle mümkün olacaktır.

Gazzâlî'ye göre Allah insan bedenini yeryüzündeki iyi-kötü, sert-yumuşak, kırmızı-siyah-beyaz tüm topraklardan yaratmış ve her bir kişi için belli bir birleşim [*terkîb*] ve o kişiye has bir sentez [*te'lîf*] oluşturmuştur. Bu birleşim ve sentez de, kişinin tabiatının durumu, gücünün [*tâkat*] ölçüsü ve yetisine [*kuvve*] göre kullanacağı ona has bir mizacı [*mizâcu mahşûş*] meydana getirmiştir.²⁶ Mizaç bedene ait bir özelliktir²⁷ ve her mizaç biriciktir. Bunun yanında mizaç, insana has bir özellik değildir. Bitkiler, hayvanlar ve cansız varlıkların da mizacı vardır.²⁸

Mizaçta aslanan, itidale (ölçülülük) olan yakınlıktır. İtidal, nefsin amelî kuvvetlerinin iki uç durumunu ifade eden *ifrât* ve *tefrît*ten uzak, ortada olma durumunu ifade eder. İnsan nefsi, diğer *nefs*ler içinde bu ortada olma durumuna -itidale- en yakın *nefs* olduğu için insan mizacını kabul eder. Bu bağlamda insanı diğer varlıklardan farklılaştıran, bir mizacının olması değil, mizacının ölçülülüğe olan yakınlığıdır. Gazzâlî, insan nefsinin ölçülülüğe yakın olması durumunu *nefsin aqvâ* olması -nefsin daha güçlü olması- olarak ifade eder. *Nefsin aqvâ* olmasının anlamı, nefsin üç amelî kuvvetinden (düşünme, şehvet ve öfke) düşünme kuvvetinin güçlü olmasıdır. Bu, düşünme kuvvetinin, şehvet ve öfke kuvvetini gereğince kontrol ederek onlara hâkim olmasıyla mümkün olur. Gazzâlî, nefsin kuvvetleri arasında olması gereken bu düzeni "iyi yönetim [*husnû't-tedbir*]" olarak ifade eder.²⁹ Bu düzendeki "ortada olma", bir diğer ifade ile "itidal" anlayışının kökeni, mizaçla ilgili sistematik fikirler ortaya koyan ilk düşünürlerden Galen'e uzanır.

Galen'e göre dört unsurun karışım oranındaki farklılık, varlıklar arasındaki farklılığı oluşturur.³⁰ Ahlâkî olarak doğru olan eylem, iki aşırı ucun ortasındaki mutedil eylemdir.³¹ Mizaç, eğitimle bir üst mizaca çıkarılamaz. Eğitimin işlevi, insanın tabiat olarak mizacında potansiyel (*bi'l-kuvve*) olarak bulunan eylemleri etkin (*bi'l-fil*) hale getirmektir. Bununla birlikte

²⁶ Gazzâlî, *el-Me'ârifü'l-'aqliyye*, thk & inc. 'Ali İdrîs (Şafâkes-Tunus: el-Te'âdudiyyetu'l-'ummâliyye, 1988), 115. (Bu kitap sonraki atıflarda *el-Me'ârif* olarak kısaltılacaktır.)

²⁷ Gazzâlî, mizâcın bedenın bir özelliği olduğuna çeşitli vesilelerle değinir. *Kitâbu'l-'ilm*'de fıkıh ilmi ile ahiret ilmi arasındaki ilişkiden söz ederken, insanın azalarının eylemlerine bakıldığında, bu eylemlerin kaynağı ve menşeinin kalplerin sıfatları olduğunu, övülen sıfatların övülen ahlâktan, yerilen sıfatların da yerilen ahlâktan sudûr ettiğini ifade eder. Buradan hareketle Gazzâlî, azaların kalple olan ilişkisinin gizli olmadığını, kişinin eylemleriyle kalindeki sıfatların ortaya çıktığını söyler. Bu yönüyle de ahiret yolu ilmini, insanın eylemlerini konu edinen fıkıh ilminin komşusu olarak niteler. Sıhhat ve hastalık durumuna gelindiğinde ise bu ikisinin de mizaç ve karışımların [*ahlâf*] sıfatlarından kaynaklandığını, bunların da (mizaç ve karışımlar) kalbin değil, bedenın vasıfları olduğunu kaydeder. Bk. *İhyâ*, thk. Komisyon, 1/74-75.

²⁸ Gazzâlî, *el-Me'ârif*, 115.

²⁹ Gazzâlî, *el-Me'ârif*, 115-116.

³⁰ Harun Kuşlu - Metin Aydın, "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri", *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed. M. Zahit Tiryaki - Kübra Bilgin Tiryaki (Ankara: İLEM Kitaplığı & Nobel Yayın, 2016), 9.

³¹ Kuşlu - Aydın, "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri", 19.

eğitim her insanda aynı ölçüde başarılı olmaz. Bazıları kolaylıkla eğitilirken, bazıları eğitilemezdir.³² İleride ifade edileceği gibi bunlar Gazzâlî'nin de benimsediği görüşlerdir.

Gazzâlî'nin *Kimyâ*'da ve *İhyâ*'daki mizaca ilişkin aşağıdaki görüşleri İbn Sînâ düşüncesini hatırlatır:

Hayvanî ruhta kan, balgam, safra ve sevdadan doğan *mizâc* bulunur;³³ *hayvanî ruhun* değişken veya mutedil olması, sıcaklık, soğukluk, nemlilik ve kuruluşun değişikliği ile ilgilidir. Tıp ilminin amacı, bu dört tabiatı *hayvanî ruhta* itidal üzere korumaktır.³⁴

Bedenin mizacındaki itidal [*el-îtidâl fi mizâci'l-beden*] onun sıhhat durumunu [*şihhatun leh*], itidalden sapması ise bedeninin hastalık durumunu [*marîdun fih*] ifade eder.³⁵

Yukarıdaki ifadeler İbn Sînâ'nın mizaca ilişkin açıklamalarına paraleldir. İbn Sînâ düşüncesinde mizaç, beden, *ahlât-ı erba'a* olarak ifade edilen dört temel sıvıdan (kan, balgam, safra, sevdâ) oluşan yapısını ifade eder. Sonraki dönemlerde mizaç, beden maddi yapısının yanında kişinin psikolojisi, duyguları ve karakterini de içine alan bir anlam taşısa da İbn Sînâ düşüncesinde mizaca bu bağlamda bir anlam yüklenmez.³⁶ Bununla birlikte o, bedenle ilişkili olan her şeyin mizacı etkileyebileceği görüşündedir. Bu bağlamda Gazzâlî, İbn Sînâ'nın mizaç düşüncesindeki şu fikirleri benimser:

Organlardan cinsiyete, yaştan psikolojik durumlara varıncaya kadar canlı organizma ile bir şekilde ilişkide bulunan her şey mizacı etkileyebilir.³⁷

Sağlık ve hastalığın temel sebebi mizaçtır. Sağlık mizaçtaki dengenin, hastalık ise mizaçtaki dengesizliğin bir sonucudur.³⁸

Ölçülülük [*îtidâl*] meselesinin bir başka yönü, insanlar arası farklılığın kaynağı olmasına ilişkindir. Mizacın ölçülülüğe olan yakınlığı, bir *nefsin* insan nefsi olmasını sağladığı gibi, bu yakınlığın derecesi de insanların birbirinden farklılaşmasının sebebidir. Nefsinin kuvvetlerini olması gerektiği gibi yöneterek itidale yaklaştıran kimsenin mizacı ölçülülüğe daha yakındır ve bu kimsenin ahlakı, nefsinin kuvvetlerini gereğince yönetemeyen kimseden daha üstündür.³⁹ Dolayısıyla ölçülülüğe olan yakınlık, insanın diğer varlıklardan ayırt edici özelliği olduğu gibi, ölçülülüğün derecesi de kişiyi diğer insanlardan farklılaştırır.

³² Kuşlu - Aydın, "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri", 22-23. Galen'e göre kişi uygun mizaca sahip değilse, bu kişinin eğitimle iyi ahlâklı bir insan olması söz konusu değildir. Bk. Kuşlu - Aydın, "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri", 24.

³³ Gazzâlî, *Kimyâ*, 1/92.

³⁴ Gazzâlî, *Kimyâ*, 1/94.

³⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, thk. Komisyon, 5/216.

³⁶ İbrahim Aksu, "İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlâk İlişkisi", *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed. M. Zahit Tiryaki - Kübra Bilgin Tiryaki, (Ankara: İLEM Kitaplığı & Nobel Yayın, 2016), 129.

³⁷ Aksu, "İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlâk İlişkisi", 131-132.

³⁸ Aksu, "İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlâk İlişkisi", 133. Karş. Gazzâlî, *İhyâ*, thk. Komisyon, 1/75.

³⁹ Bu düşünceye İbn Sînâ'da rastlanır. İbn Sînâ, bedeninin sağlıklı olma durumuna -ki bunun anlamı mizacın itidale yaklaşmasıdır- paralel olarak *nefsin* nazarî ve amelî güçlerine ilişkin yetkinlikleri kazanmasının ve ahlâkın güzelleşmesinin de o derece kolay olacağını söyler. Meselenin ayrıntısı için bk. Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 318.

Gazzâlî'ye göre insanlar, nefslerinin yetkinlik ve güçlülüğü anlamında aynı derecede olmadıkları gibi, duyularının kuvvet dereceleri de birbirinden farklıdır ve bunlar, onların farklı mizaca sahip olmalarından ileri gelir. Birinin daha iyi görmesi, birinin konuşmasının diğerlerinden daha anlaşılır olması, bir başkasının ise daha güçlü işitme yetisine sahip olması mizaçlarındaki farklılıktan kaynaklanır. Benzer şekilde insanlar farklı idrâk yetilerine [*başîret*] sahip oldukları için, bazıları birçok problemi kısa bir süre içinde akıl yürütme kuvveti ve zihninin berraklığı sayesinde çözer; bir diğeri ise bütün ömrünü zâhir ilmi tahsil etmeye harcar, fakat başarılı olamaz.⁴⁰ Bu, Galen düşüncesinde de yer alan, bazılarının eğitiminin kolay, bazılarının eğitiminin ise zor olduğu düşüncesi, mizacın eğitimin sınırlarını belirlediğine işaret eder. Kişi, mizacının ona sağladığı yeterlilik ve kabiliyetler çerçevesinde eğitilebilmektedir. Bu noktada mizacın geliştirilebilir olup olmadığı sorusu akla gelir. Gazzâlî, mizacın bozulmasından söz etmekle birlikte onun düzelmesinden yahut daha iyi duruma getirilmesinin mümkün olduğundan söz etmez.

Tespit edebildiğimiz kadarı ile Gazzâlî mizaçtaki değişimden söz ederken “bozuldu” anlamına gelen *fesede* fiilini kullanır.⁴¹ Söz gelimi günahların imana verdiği zararı anlatırken, bu durumu, bazı yiyeceklerin bedene zarar vermesine benzetir. Zararlı besinlerin midede süreç içerisinde birikmesiyle mizaçtaki karışımları değiştireceğini [*teğayyiru mizâce'l-ahlât*] ve mizaç bozulana [*yefsude el-mizâc*] kadar kişinin bu durumu fark etmeyeceğini ifade eder. Mizacı bozulduğunda ise kişi birden hastalanır ve ölür. Benzer şekilde günahlar da birike birike kişinin imanını ortadan kaldırabilir.⁴² Bu ifade, mizaçtaki bozulmanın kişinin bedensel sağlığını etkileyebileceğini ve onun hasta olmasına sebep olabileceğini gösterir.⁴³ Gazzâlî bunu riyazeti anlatırken de ifade eder: Fazla miktarda yemeye alışkın kimse birden az yemeye başlarsa mizacı (bedenî sağlığı) buna dayanamaz ve zayıf düşer. Bu sebeple riyazet, tedricen uygulanmalıdır.⁴⁴

Gazzâlî çocukların eğitiminden söz ederken de beslenme ile mizacın bozulması arasındaki ilişkiye dikkat çeker:

Çocuğun helal yoldan kazanılmış yiyeceklerle beslenmesi, karakter gelişimi açısından oldukça önemlidir. Bu sebeple sütannesinin dindar ve salih bir kadın olmasına dikkat edilmelidir. Çünkü haramla beslenen kimsenin sütünden beslenen çocuk, ileride kötü işlere meyyleder.⁴⁵

⁴⁰ Gazzâlî, *el-Me'ârif*, 116-117.

⁴¹ Örneğin “*fesâd fi'l-mizâc*” bk. Gazzâlî, *İhyâ*, thk. Komisyon, 3/119.

⁴² Gazzâlî, *İhyâ*, thk. Komisyon, 7/31.

⁴³ Mizacın, bedenin durumu nasıl etkilediğinin örneğine Gazzâlî'nin kendi yaşam hikâyesinde de rastlanır. Gazzâlî, otobiyografisini kaleme aldığı *el-Munâz*'da yaşadığı entelektüel kriz dönemini anlatırken, yaşadığı bunalımın beslenmesini ve konuşmasını etkilediğini ifade eder. Hatta kendi ifadesine göre doktorlar onun iyileşmesinden ümidi keserek, “Bu durum kalbe etki etmiş, oradan da mizaca sirayet etmiş. Bu durumun, ruhu derdinden kurtararak rahatlatmaktan başka şifası yoktur.” derler. (Gazzâlî, *el-Munâz*, 252.) Dolayısıyla insanın sıkıntılarının organ olan kalbi etkileyebileceği; bu durumda da mizacın bozularak bedensel sağlığa olumsuz yönde tesir edebileceği ortaya çıkmaktadır.

⁴⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, thk. Komisyon, 5/319.

⁴⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, thk. Komisyon, 5/254.

Aynı ilişki *Kimyâ*'da da söz konusu edilir. Gazzâlî burada, sütannenin kötü ahlâkının çocuğa sirayet edeceğini, çocuğun karakter olarak harama yatkın olacağını ve bu durumun etkisinin çocuk bulûğa erdikten sonra açığa çıkacağını kaydeder.⁴⁶

Mizacın bozulmasına sebep olan bir diğer husus alışkanlıklardır. Kötü davranışlar tekrarlanarak alışkanlık haline getirildiğinde bu durum mizaca yerleşir ve düzelme ihtimali ortadan kalkar. Bu sebeple Gazzâlî *Hakk* yolunun yolcusuna tavsiyelerini sıralarken, yalan söylemekten kaçınması gerektiğini, şayet yalan mizacına yerleşirse, yalanın dilinde yer edeceğini ve sürekli yalan konuşacağını söyler.⁴⁷ Dolayısıyla mizaç alışkanlıklar yoluyla değişebilir.

Yukarıdaki tahlillerden anlaşıldığı üzere Gazzâlî düşüncesinde mizacın bozulmasının mümkün olup olmadığı sorusunun cevabı müspettir. Bu noktada ikinci soru akla gelir: Bozulan mizaç düzelebilir mi yahut mizacın iyileştirilmesi mümkün müdür? Gazzâlî mizacın düzelmesinden söz etmez. Çünkü ona göre mizaç bozulduğunda eski haline geri dönemez. Bu durumu *Ledün* risalesinde oldukça berrak şekilde ifade eder: Mizaç bozulduğunda düzelmez. [*el-mizâc izâ fesede lâ yakbelu'l-îlâc*].⁴⁸

Mizacın geri döndürülemez oluşu, anlaşılması zor bir düşüncedir. Mizacın bedene ait bir özellik olduğu düşünüldüğünde, -çürüten bir meyvenin tekrar eski haline dönmesinin imkânsız olması gibi- kimyasal bir değişim geçirerek mizaç bozulduğunda onun eski sağlıklı haline dönememesi anlaşılabilir. Ancak *nefs* ile beden arasındaki ilişki söz konusu olduğunda, bozulan mizacın *nefsi* hangi sınıra kadar etkileyebileceği sorusu akla gelir. Çünkü mizaçta düzelmenin imkânsız olduğu fikri ile tövbenin herkes için geçerli olduğu inancı birbiri ile çelişmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Gazzâlî bu çelişkiyi açıklamaz.

Gazzâlî'nin mizaç fikrinin tahlili, eğitimin sınırını belirleyen temel unsurun kişinin mizacı olduğunu gösterir. Kişinin tabiatına işli bu özellikler, onun kolay eğitilebilir olup olmamasını etkiler. Bu özelliklerin farkında olunması, eğitim sürecinde kişinin başarısını sonuca değil, sürece odaklı olarak değerlendirmeyi gerekli kılar. Bu düşüncede başarının ölçütü, kişinin bir meseleyi öğrenmesi değil, bunun için ne kadar çaba harcadığıdır. Çünkü herkesin mizacı birbirinden farklıdır ve bu durum, eğitimde başarının ölçütünün mutlak olamayacağını ifade eder.

Mizacın beslenme ve alışkanlıklar yoluyla değişebilmesi de eğitim sürecinde göz önünde bulundurulması gereken meselelerdir. Çocuğun ilk eğitimcileri olan ebeveynin, çocuğun helal ve ölçülü şekilde beslenmesi hususundaki hassasiyetleri önemlidir. Bununla birlikte çocuğun güzel ahlaklı kimselerle bir arada bulunması, güzel alışkanlıkları farkında olmadan taklit ederek mizacının olumlu yönde değişmesine katkı sağlayabilir.

SONUÇ

Eğitim, insanın yaratılışında var olan özellikler üzerinde işleyen ve onun kabiliyetlerine göre yönlendirilmesi gereken bir süreçtir. Gazzâlî düşüncesinde insanın aslı tabiatlarını ifade

⁴⁶ Gazzâlî, *Kimyâ*, 2/481.

⁴⁷ Gazzâlî, *Yolculuk Azığı [Zâdü'l-âhira]*, çev. Muzaffer Özcanoğlu (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015), 172.

⁴⁸ Gazzâlî, *Ledün*, 107.

eden fitrat ve mizaç, eğitim sürecinin doğru şekilde planlanabilmesi için içerikleri tahlil edilmesi gereken kavramlardır. Bu sayede kişinin yeterlilik ve yatkınlıkları belirlenerek tabiatına uygun şekilde yönlendirilmesi sağlanır. Bu, eğitim sürecinin başarılı olmasını sağlamakla birlikte, kişinin tabiat özelliklerine saygı duyularak onun gerek kendi içinde gerekse toplumsal düzende mutlu olmasını mümkün kılar. Her insanın birbirinden farklı özelliklerle -bir yönüyle biricik mizaçlarla- donatılmış olması, toplumsal düzende ahengi sağlar ve birlikte yaşamayı kolaylaştırır.

İnsanın ruhî yönünün tabiatını ifade eden fitrat, birbirinden bağımsız olmamakla birlikte üç farklı anlam taşır. *Birinci* anlamda fitrat, marifetin mahalli olan kalbe ait bir özellik olarak insanın ruhî yönünün tabiatını ifade eder. Bu, kişinin yaratıcısını bilme istidadıyla dünyaya gelmiş olması anlamına gelir. Gazzâlî düşüncesinde fitrata yüklenen asıl mana budur. İnsan, Allah'ı bilme ve ona iman etme yönelimi ile dünyaya gelir. Bu anlamda fitrat herkes için ortaktır. Bu anlam, eğitimin nasıl kurgulanması gerektiğini anlatır. Eğitim süreçleri -içeriği her ne olursa olsun- nihayetinde kişinin yaratıcısını bilme istidadını ortaya çıkaracağı ve bu sayede varoluşunu anlamlandıracağı şekilde kurgulanmalıdır.

Fitratın *ikinci* anlamı, *nefsin* amelî kuvvetleri bağlamında insanın hem iyiye hem de kötüye meyledebilecek bir potansiyel taşıdığını ifade eder. Buna göre kişi doğuştan iyi yahut kötü değildir; ancak her iki yöne de yönlendirilebilecek potansiyeldedir. Eğitim bu potansiyeli hangi yönde işlerse kişinin ahlakı o yönde şekillenir. Dolayısıyla bu anlamda fitrat, eğitimin imkânını ortaya koyduğu gibi, eğitimin gücünü de ifade eder. Bu anlamdaki fitrat da herkes için ortaktır.

Fitratın *üçüncü* anlamı ise “bir şeyin doğası”nı ifade eder ve eğitimin sınırını ortaya koyar. Bu anlamıyla fitrat, insanların zekâ, anlayış, çabuk öğrenme gibi yetilerindeki farklılığı anlatır. Dolayısıyla bu anlamdaki fitrat herkes için farklıdır. Bu anlam bir yönüyle herkesin farklı mizaca sahip olmasını hatırlatır. Ancak bu anlamıyla fitrat farklı kabiliyetlere işaret ederken, mizaç farklı karakter özelliklerine işaret eder. Bu noktada söz konusu kalıtsal farklılıkların insanlar arası adalet söz konusu olduğunda nasıl açıklanacağı sorusu akla gelebilir.

Kanaatimizce farklı kalıtsal özellikler, haddizatında herhangi bir üstünlük taşımazlar. Çünkü her insan, sahip olduğu imkânlar çerçevesinde sorumlu olur. Herkesin sahip olduklarına muadil imtihanlara tabi olduğu gerçeği, bu anlamıyla fitratın her insanda farklı olmasının adalete mugayir değil, bilakis adaletin gereği olduğunu ortaya koyar. Ayrıca söz konusu farklılıklar sayesinde dünya hayatında herkesin bir diğerinde olmayan yönü tamamladığı bütüncül toplumsal düzen mümkün olur. Diğer iki anlamda fitratın herkes için ortak olması da yine adaletin gereğidir. Aksi durumda bazılarının Allah'a iman etmeye, bazılarının ise asi tabiatlı olmaya kaderli olması söz konusu olacak, bu durumda da Allah bazı kullarına zulmetmiş olacaktır. Yine aksi durumda bazılarının iyi bazılarının kötü tabiatla dünyaya gelmesi söz konusu olacak, bu durumda da dünya hayatındaki imtihan anlamsız hale gelecektir.

Son olarak mizaç ile fitrat arasındaki temel farklılıkları sıralamak yerinde olabilir. *Birinci* olarak fitrat, “marifetin mahalli olan kalb”e ait bir özellik olarak yalnızca insanın sahip olduğu bir özellik iken; mizaç, bitki ve hayvanların da özelliğidir. *İkinci* olarak fitrat, Gazzâlî

düşüncesindeki asıl anlamıyla tüm insanların ortaklaşa sahip olduğu iman yatkınlığını ifade ederken; mizaç, kişiye özgü, biricik bir özellik olup, insanın karakter ve yatkınlıklarını etkileyen biyolojik bir durumun ifadesidir. Üçüncü olarak fitrat, bozulmayan yalnızca aslından sapması yahut üzerinin örtülmesi söz konusu olabilen bir özellik iken, mizaç, bozulabilen bir özelliktir. Bu farklılıklar, her ikisi de insanın aslı durumunu ifade etse de iki kavramın birbiri yerine kullanılmasının oldukça hatalı olacağını gösterir. İnsanın aslı tabiatlarını ifade eden ve ifade edildiği gibi birbirinden farklı anlamlar taşıyan bu iki kavramın içeriklerini göz önünde bulundurmanın, eğitim sürecine bireysel farklılıkları ön planda tutan ve kişinin bütüncül haline odaklanan bir perspektif kazandırabileceği söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Aksu, İbrahim. "İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlâk İlişkisi". *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*. ed. M. Zahit Tiryaki - Kübra Bilgin Tiryaki. 125-154. Ankara: İLEM Kitaplığı & Nobel Yayın, 2016.
- Attas, Seyyid Muhammed Nakib. *İslâm Metafiziğine Prolegomena*. çev. İlker Kömbe. İstanbul: Küre Yayınları, 2016.
- Attas, Syed Muhammad Naquib. *The Concept of Education in Islâm*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1991.
- Bircan, Hasan Hüseyin. *İslâm Felsefesinde Mutluluk*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Mu'cemu't-ta'rifât*. thk. Muhammed Siddık el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-fağîle, ts.
- Gazzâlî. *el-Mağşâdu'l-'esnâ fi şerhi'l-esmâi'l-ğusnâ*. haz. Ahmed Kabânî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Gazzâlî. *el-Me'ârifu'l-'akliyye*. thk & inc. 'Ali İdrîs. Şafâkes-Tunus: el-Te'âdüdiyyetu'l-'ummâliyye, 1988.
- Gazzâlî. *el-Munğızu mine'd-dalâl*. thk. Nûşîf Abdurrahîm Rif'at. Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2001.
- Gazzâlî. *er-Risâletu'l-leduniyye*. haz. Riyâd Muştafâ el-'Abdullah. Dimaşk: Dâru'l-hikme, 1406/1986.
- Gazzâlî. *Me'âricu'l-ğuds fi medârici ma'rifeti'n-nefs*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-kutubi'l-'ilmîyye, 1409/1988.
- Gazzâlî. *Kimyâ-yı sa'âdet [Mutluluğun Formülü]*. çev. Ali Arslan. 2 Cilt. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004.
- Gazzâlî. *İhyâu 'ulûmu'd-dîn*. thk. Komisyon. 10 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-minhâc, 3. Basım, 1437/2016.
- Gazzâlî. "İlcâmu'l-avâm 'an 'ilmi'l-keâm". *Kelâm ve Halk*. nşr. & çev. & inc. Mahmut Kaya, M. Cüneyt Kaya. 29-100. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Gazzâlî. *Tehâfütu'l-felâsife [Filozofların Tutarsızlığı]*. nşr. & çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Gazzâlî. *Yolculuk Azığı [Zâdü'l-âhira]*. çev. Muzaffer Özcanoğlu. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015.

- Griffel, Frank. "al-Ghazâlî's Use of 'Original Human Disposition' (*fitra*) and its Background in the Teachings of al-Fârâbî and Avicenna". *The Muslim World* 102/1 (Jan. 2012), 1-32. (DOI: 10.1111/j.1478-1913.2011.01376.x)
- Hökelekli, Hayati. "Fitrat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/47-48. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Kanburoğlu Ergün, Ümmügül Betül. *Kemâl Kavramı Bağlamında Gazzâlî Düşüncesinde Eğitim*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Qur'ân-ı Kerîm.
- Kuşlu, Harun – Aydın, Metin. "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri". *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*. ed. M. Zahit Tiryaki - Kübra Bilgin Tiryaki. 9-30. Ankara: İLEM Kitaplığı & Nobel Yayın, 2016.
- Tiryaki, M. Zahit - Bilgin Tiryaki, Kübra (ed.). *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*. Ankara: İLEM Kitaplığı & Nobel Yayın, 2016.

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Journal of Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences

e-ISSN: 2667-4785

June / Haziran 2020, 3 (1): 39-52

İbn Sînâ Felsefesinde Faal Akıl

Agent Intellect in the Philosophy of Avicenna

Bilal Karabey

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi
University of Ankara Yıldırım Beyazıt, Graduate Student of the Institute of Social Sciences

e-posta: karabey5806@gmail.com

ORCID orcid.org/0000-0003-4747-4564

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 9 March / Mart 2020

Accepted / Kabul Tarihi: 29 April / Nisan 2020

Pub Date SEason / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume / Cilt: 3 **Issue / Sayı:** 1 **Pages / Sayfa:** 39-52

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

Copyright © Published by Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences, Afyon, 03100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/akid>

İbn Sînâ Felsefesinde Faal Akıl

Öz

İbn Sînâ felsefesinde faal akıl, Zorunlu Varlık ve ayrık akıllardan oluşan ay üstü âlemin son aklıdır. Sudur sürecinde son akıl olması sebebiyle aynı zamanda oluş ve bozuluşa tabi olan ay altı âlemin akli olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla bu âlemde çeşitli tasarruflara sahip bir konumda bulunmaktadır. Faal akıl, fizikî âlemin şekillenmesindeki etkisiyle ontolojik, insanın bilgisel süreçlerinde etkin olmasıyla da epistemolojik bir yöne sahiptir. Bu makalede İbn Sînâ'nın felsefi sisteminde birçok alanla irtibatlı olması dolayısıyla merkezi bir konumda bulunan faal akıl ele alınacaktır. Çalışmamızın amacı, İbn Sînâ felsefesinde faal aklın konumunu belirlemek ve ay altı âlemde ne tür tasarruflarda bulunduğunu ortaya koymaktır. Ayrıca nefis ve idrak teorisine de faal akıl ile irtibatı ölçüsünde değinilecektir. Çalışmada daha çok İbn Sînâ'nın konuyla ilgili eserlerine müracaat edilecek, yeri geldikçe onun büyük şarihi Tûsî'nin ilgili eserlerine de başvurulacaktır. Alanda yapılmış çağdaş araştırmalar da çalışmamızda yararlanılan kaynaklar arasında yer alacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, İbn Sînâ, Akıl Teorisi, Faal Akıl, Tümel Bilgi.

Agent Intellect in the Philosophy of Avicenna

Abstract

Agent intellect in the philosophy of Avicenna is the last intellect of the supra-lunar realm, which consists of Necessary Existence and separated intellect. As it's the last intellect on the Process of Emancipation, it is accepted as the intellect of sub-lunar realm, which is subjected to generation and corruption. Therefore, it is in a position with various acts in this realm. Agent intellect, has an ontological aspect with its effect on the shaping of the physical realm, and an epistemological side with its effectiveness in the informational processes of human beings. In this article, the agent intellect, which is in a central position since it is connected with many fields in the philosophical system of Avicenna, shall be discussed. The purpose of our study is to determine Agent Intellect's status in the Philosophy of Avicenna and put forth what kinds of acts in the sublunar realm. In addition, theory of soul and cognition shall be discussed in terms of their relation with the agent intellect. In the study, we shall mostly refer to the works of Avicenna on the subject, but we shall also refer to the relevant works of his great commentator Tûsî when needed. Contemporary researches in the field shall also be among the resources that we use in our study.

Keywords: Philosophy of Islam, Avicenna, Theory of Intellect, Agent Intellect, Universal Information.

GİRİŞ

Meşşâî filozoflar, yoktan yaratmayı İslâm inançları açısından izahta zorluk çektikleri için Tanrı-varlık ilişkisi çerçevesinde kâinatın meydana gelişini kozmolojik akıllar teorisi de adlandırılan ve kaynağını Yeni Eflâtunculuk'tan alan sudûr teorisiyle açıklamışlardır.¹ Sudûr teorisinin bünyesinde yer alan belli başlı konular, Tanrı-âlem ilişkisini yorumlanması, din-felsefe uyumunun açıklanması, Tanrı'nın ilmi, iradesi ve kudreti gibi sıfatlar probleminin

¹ Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Ocak 2020).

çözümlemesi, âlemdeki kötülük meselesine açıklık getirilmesi, tevhid ilkesi ve çokluk probleminin açıklanması olarak sıralanabilir.² İslâm filozofları sudûr teorisinde özellikle Tanrı-âlem ilişkisini faal akıl üzerinden yorumlamaya çalışmışlardır.

“Aristoteles’in *Ruh Üzerine* adlı eserinin 3.5 bölümünde bahsettiği Nous, faal akıl tartışmaları zemininde Helenistik ve Ortaçağ felsefesi boyunca birçok şârihin elinde farklı boyutlarla incelenmiştir. Bu şârihlerin başında gelen İskender, *Ruh Üzerine* 3.5 bölümünde Aristoteles’in bahsettiği aklın Tanrısal akıl olduğunu iddia etmiştir. *Ruh Üzerine*’nin İskender’den sonra gelen en önemli şârihi olarak Themistius ise söz konusu aklı insanî aklın en üst düzey formu olarak yorumlamıştır”.³

Türker-Küyel’e göre, İslâm âleminde faal akıl kavramı, Aristoteles’teki Nûs Apathes kavramının yepyeni içeriklerle bezenmiş bir şekilden ibarettir.⁴ Bu bağlamda İslâm dünyasında faal akıl üzerinden sistemli bir felsefeyi bir filozof olarak ilk defa Farabî geliştirmiştir.⁵

Ontolojisinde Farabî’ye sadık kalan İbn Sînâ tarafından zaman zaman Küllî Akıl, Küllî Nefs ve Dünya nefsi gibi farklı isimlerle zikredilen faal akıl, İbn Sînâ’nın metafiziğinde ay üstü olarak kabul edilen âlem ile oluş bozuluşa tâbi ay altı âlem arasında bir köprü konumundadır. Bu yönüyle İbn Sînâ’nın metafizik sisteminde faal akıl, varlık, bilgi ve dini açıklamada anahtar kavramdır.⁶

Bu hususları aydınlatmak için öncelikle İbn Sînâ metafiziğinde faal aklın konumu belirlenecektir.

1. SUDÛR TEORİSİNDE FAAL AKIL

İbn Sînâ ontolojisinde varlık, Zorunlu ve mümkün varlık olmak üzere iki kategoride ele alınır.⁷ “Zorunlu Varlık zatı gereği sürekli haktır; mümkün varlık ise, başkası nedeniyle hak, kendiliğinde batıldır. Varlığı Zorunlu dışındaki her şey, kendiliğinde batıldır. Zorunlu Varlık, varlığı tam olandır. Özü gereği sırf iyilik ve gerçektir (Hak). O’nun zatı akıldır, akledendir ve akledilendir”.⁸ “Zorunlu varlık, ne görelidir ne değişkendir ne çokluktan oluşmuştur ve ne de kendine özgü varlığında başka varlıkla ortaktır. O’nun illeti yoktur ve varlığı bütün yönlerden

² Ahmet Çapku, “İbn Sina’nın Varlık Düşüncesinde Faal Akıl ve Ona Yöneltilen Eleştiriler”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 26 (Ekim 2014), 54-55.

³ Şenol Korkut, “Themistius’un Faal Akıl Teorisi”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (Mart 2019), 181.

⁴ Mübahat Türker-Küyel, “İbn Sina ve ‘Al-‘Akl Al-Fa’âl”, *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, Der. Aydın Sayılı (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 859.

⁵ Mübahat Türker-Küyel, “İbn Sînâ’da al-Akl al-Faal’ın Kökleri”, *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, Der. Aydın Sayılı (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 726.

⁶ Bilal Kuşpınar, *İbn Sina’da Bilgi Teorisi*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991), 52; Çapku, “İbn Sînâ’nın Varlık Düşüncesinde Faal Akıl ve Ona Yöneltilen Eleştiriler”, 57.

⁷ İbn Sînâ, “er-Risâletü’l-arşiyye fi tevhidihî Teâla ve sıfâtihi”, çev. Enver Uysal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 641.

⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-şifâ Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 46; İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-şifâ Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 100-102.

zorunludur. Bundan dolayı ilk'ten meydana gelen şeyin meydana gelmesi ancak gereklilik yoluyla'dır".⁹

"Zorunlu Varlık'tan sudûr eden ve varlık bakımından mümkünler kategorisinin başlangıcı olan ilk malûl ise sırf akıldır ve o ayrıık akılların ilkidir.¹⁰ "İlk malûlün zatı itibariyle tek akıl olması ise zorunludur. Zorunlu Varlık'taki birliğin aksine ilk malûl çokluk içermektedir. "Malûl özü gereği mümkün varlıktır ve İlk sayesinde zorunlu varlık olur. Onun varlığının zorunluluğu, akıl olması bakımındandır. O kendi zatını akleder ve zorunlu olarak İlk'i akleder. Şu halde onda bir çokluk anlamının bulunması zorunludur. Bu çokluk anlamı, (birincisi) onun kendi zatını "mümkün varlık" olarak akletmesi, (ikincisi) varlığının zorunluluğunun zatı gereği akledilir olan ilk'ten çıktığını akletmesi ve (üçüncüsü ise) İlk'i akletmesidir".¹¹

Her aklın altında maddesiyle ve nefis dediğimiz suretiyle birlikte bir felek bulunduğu için her aklın altında varlık bakımından üç şey vardır. Bundan dolayı bu üç mevcudun var edilmesinde İlk Akıl'dan var olma imkânının bu üçleme sebebiyle olması gerekir. En üstün pek çok bakımdan en üstüne tabidir. Böylece İlk Akıl'dan İlk'i akletmesi yönünden onun altındaki akıl meydana gelir. Zatını akletmesiyle en uzak feleğin sureti ve yetkinliğinin yani nefsinin varlığı meydana gelir; kendisi için meydana gelen ve zatını akletmesinde içerilmiş olan varlık imkânının doğasıyla da uzak feleğin cisimliliği meydana gelir. Söz konusu cisimliliğin varlığı, en uzak feleğin zatının bütünlüğünde türüyle içerilmiştir ve güce ortak şeydir. Bu durumunda ondan İlk'i akletmesiyle bir akıl zorunlu olmakta ve zatının bir tarzda olmasıyla madde ve suretiyle ilk küre gerekli olmaktadır.¹²

Bütün göksellerin varlığı tamamlandıktan sonra, akıllar birbiri ardına sıralanmaktadır.¹³ "Bu nefislerimize taşan akla varıncaya kadar böyledir. O yersel âlemin aklıdır. Onu biz faal olarak isimlendiriyoruz. Böyle olmayıp, aksine bir hareketli kürenin ve gezegenin, kendi hareketi üzerinde bir hükmü bulunsaydı bu ayrııkların sayısı daha çok olurdu"¹⁴ ki bu anlamın sonsuza dek gidip her ayrıık aklın altında başka bir ayrıık aklın bulunması da gerekmemektedir.¹⁵ İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'tan sudur eden ilk akıl ile son akıl olan faal akıl arasındaki akılların sayısı hakkında kesin bir görüş belirtmemektedir.¹⁶

Buraya kadar özetlemeye çalıştığımız sudur sürecinde faal aklın konumu görülebilmektedir. Buna göre faal akıl, ay altı ve ay üstü olarak kategorize edilen âlem tasavvurunda ay üstü âlemdeki Zorunlu Varlık'tan sudur eden göksel akılların sonuncusu ve ay altı âleme en yakın olanıdır. Kendisinden sonra başka bir ayrıık aklın bulunmadığı faal akıl, ay altı âlemin aklı olarak konumlandırılmış ve dolayısıyla bu âlemin oluşmasında da etkin rol oynadığı

⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 35-36; İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2012), 252.

¹⁰ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 148.

¹¹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 150-154.

¹² İbn Sînâ, *Metafizik II*, 150; İbn Sina, *en-Necât*, 257.

¹³ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 154.

¹⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, 250.

¹⁵ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 151.

¹⁶ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde Nefs, Akıl ve Ruh* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992), 54; Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doçentlik Tezi, 1974), 112.

belirtilmiştir. Şimdi faal aklın ay altı âlemdeki tasarrufları ele alınacak ve ay altı âleme nasıl etkide bulunduğuna değinilecektir.

2. AY ALTI ÂLEMDEKİ VARLIKLARIN OLUŞUMUNA ETKİSİ BAKIMINDAN FAAL AKIL

Ay üstü âlemin son akli olan faal akıl ile birlikte gök küreleri tamamlandıktan sonra ay altı âlemin oluşmasında yapı taşı olan unsurlar meydana gelmeye başlar. Unsurlardan oluşan cisimler ise oluşan ve bozulan şeyler olması dolayısıyla ay altı âlem oluş ve bozuluşun yeri olarak kabul edilir.¹⁷ Bu âlem, felekî kuvveler sebebiyle unsurlardan ve unsurların terkibiyle oluşan madenler, bitkiler ve hayvanlardan meydana gelmektedir. Bu hiyerarşik yapının oluşabilmesi için gerekli olan şey ise madde ve suret ikilisidir.¹⁸

İbn Sînâ düşüncesinde cevher kategorisine giren cisim, madde ve suretten meydana gelir ve bu ikisinden her biri, diğeri olmaksızın fiil halinde var olamaz. Çünkü varlık, madde ve suretten müteşekkildir. Madde, belirsizliğe, henüz olmamışlığa ve kendine verilecek olanı almaya hazır bir yetenek, bir güç olma haline delalet ederken suret, belirginliğe, tamamlanmışlığa ve bir gerçekleşme, bir fiil halinde bulunma durumuna delalet eder. Bu durumdan ise maddenin şekilsiz var olamadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla mecburi olarak her ikisi birden mevcuttur. Bununla birlikte madde ve suret arasındaki ilişki zafî bir bağ da değildir.¹⁹ “Çünkü insan bir cismin maddesini düşünmeden de onun şeklini tasarlayabilir. Öyleyse ferdiyeti temsil eden sûret maddeden önce gelir ve madde sûret sayesinde tarif edilir; bunu sağlayan da fiilî bir gerçeklik olan en, boy ve derinlik kavramlarıdır”.²⁰

Ay altı âlemdeki unsurlar ve unsurlardan oluşan cisimler, madde olmak bakımından ortak olmakla birlikte suretlerde farklılık arz etmektedir. Cisimlerin maddelik bakımından ortak olmasının sebebi feleklerin dairesel hareketi gerektirme doğası ve bu doğanın maddenin varlığında ortaya çıkmasıdır. Cisimlerdeki suretlerin farklılaşmasının sebebi ise maddenin suretleri almaya hazır olmasındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Çünkü madde hangi sureti almaya hazırlıklı ise o suret bu hazır bulunuşluktan sonra maddeye ilişmektedir. Maddenin surete karşı hazır bulunuşluk durumunu hazırlayan etken ise yine feleklerin çeşitli hareketleridir. Madde hazırlıklı hale geldiğinde ise faal akıldan suret feyz olmaktadır.²¹ “Bu bakımdan suretin meydana gelişinin açıklanmasında, İbn Sînâ felsefesinde üç eleman rol oynamaktadır: Madde, maddeyi hazırlayıcı ve bu madde hazır olunca ona suret veren akıl”.²² Bu anlamda ay altı âlemdeki var oluş faal aklın maddenin durumuna göre suretleri vermesi yok oluş ise bu sureti almasıdır.

¹⁷ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 154-155.

¹⁸ İbn Sînâ *en-Necât*, 145-146.

¹⁹ Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği* (Ankara: Elis Yayınları, 2008), 122; Ömer Türker, *İbn Sînâ da Metafizik Bilginin İmkânı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019), 30; İbn Sînâ, *Metafizik I*, 67-74; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, çev. Muhittin Macit-Ali Durusoy-Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 88-89.

²⁰ Mahmut Kaya, “Madde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Ocak 2020).

²¹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 155-158; İbn Sînâ, *İşârât*, 158-159.

²² Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, 125.

İbn Sînâ ay altı âlemin suretlerinin sonsuz olarak faal akılda bulunduğunu ve bu suretlerin de kendi başlarına değil belirli bir özelleşme ile taşıdığı ifade eder.²³ “Bu özelleşme ile ay altı âlemdeki cismin varlığı, maddesinin farklı suretleri alabilmesi sayesinde genelden öze doğru seyreden hiyerarşik bir düzen arzeder”.²⁴ Bu hiyerarşik düzende bitkilerin, hayvanların ve insanların sahip olduğu ve onların suretlerini teşkil eden bitkisel, hayvansal ve düşünen nefisler faal akıldan taşmaktadır. Düşünen nefiste akli cevherin tertibi durmaktadır ki, bu noktada insan akıl cevheri ile ay altı âlemdeki varlık kategorisinin en şerefli varlığı konumundadır. Ancak insanın da bedeni aletlerle ve faal akıldan gelen feyz ile yetkinleşmesi yani müstefâd akıl derecesine ulaşması gerekmektedir.²⁵ Bu noktada nefsin yetkinleşmesi ise faal akılla olan ittisaline bağlıdır. Faal akılla ittisal ise İbn Sînâ’nın bilgi edinme süreçlerindeki akıl dereceleri ile ilgili bir konudur. Faal aklın ay altı dünyadaki tasarrufları arasında varlık verme olayından sonra en önemli konular arasında şüphesiz İbn Sînâ’nın bilgi teorisi gelmektedir. Bu bağlamda denilebilir ki “İbn Sînâ felsefesinin özü, insanın faal akıl rehberliğinde hakikate nasıl ulaşılacağı ve gerçek mutluluğa nasıl sahip olacağı belirlenmesinden ibarettir”.²⁶

3. İNSAN BİLGİSİNDEKİ ROLÜ BAKIMINDAN FAAL AKIL

3.1. İnsan Aklını Aktifleştirmesi

İslam filozofları insan nefsinin manevî bir cevher olarak kabul ettikleri için metafizik âlemlerle ilişkiyi nefis teorisi üzerine bina etmişler ve bu bağlamda insanın doğa bilimlerinden metafiziğe geçişini ve dolayısıyla metafizik bilginin imkânını nefis teorisiyle açıklamaya çalışmışlardır.²⁷

İbn Sînâ da geliştirmiş olduğu nefis teorisinde akleden insanî nefsi, kuvveleri ve yetkinlikleri olan bir cevher olarak görmektedir. Buna göre nefsin kuvvelerinden bir kısmı, bedeninin yönetiminde etkin olan bir kuvvedir ve bu da özel olarak amelî/pratik akıl adını almaktadır. Bu kuvve tikel fonksiyonlar için hareket ettirici bir ilke niteliği taşımaktadır.²⁸ Nefsin nazarî kuvvesi ise etkilenmek, kendisinden istifade etmek ve kendisini kabul için, kendisinin üzerindeki tarafa kıyasla var olan bir güçtür. Bu noktada sanki nefsin iki yönü mevcuttur: Birinci olan bedene doğru olan yöndür. Diğer yön de yüce ilkelere doğru olan yöndür. Nefsin bu yönünün orada olanları sürekli kabul etmesi, ondan etkilenmesi gerekir.²⁹ Nazarî kuvvenin yüce ilkelere kabul ettiği ve etkilendiği şey ise akli suretlerdir. Akli suretlerle yani akli suretleri kendisinde bulunduran faal akılla ittisal kurabilmesi de nefsin bu teorik/nazari kuvvesi ile olmaktadır.³⁰

²³ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 156; Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, 122.

²⁴ Türker, *İbn Sînâ’da Metafizik Bilginin İmkânı*, 32.

²⁵ İbn Sînâ, *İşârât*, 159-160.

²⁶ Hidayet Peker, *İbn Sînâ’nın Epistemolojisi* (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 89.

²⁷ Ömer Türker, “Nefis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Ocak 2020).

²⁸ İbn Sînâ, *İşârât*, 112; İbn Sînâ, *en-Necât*, 151; İbn Sînâ, *Ahval’un-nefs*, çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 30; Tûsî, Nasîrüddîn Tûsî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât III*, nşr. Ayetullah Hasanazade Amuli (Kum: Müessesesi-i Bustan-i Kitab, 1395 hş), 446-447.

²⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, 152; İbn Sînâ, *Ahval’un-nefs*, 32.

³⁰ İbn Sînâ, *Ahval’un-nefs*, 87.

Nefsin nazari kuvvesi, akledilir suretlerle olan ilişkisine göre heyulanî akıl, bilmeleke akıl, bilfiil akıl ve müstefâd akıl olarak isimlendirilmektedir. Heyulanî akıl, bütün suretlerden arınmış ve fakat suretleri kabul etmeye hazır olan ilk maddeye benzediği için ilk mertebe olarak kabul edilir ve bu da heyulanî akıl olarak isimlendirilir. Bu kuvve çocuğun yazmaya karşı olan kabiliyeti gibi türün bütün şahıslarında fitri olarak/doğuştan mevcuttur. Heyulanî akli diğer bir kuvve takip eder ki, bu da nefis için ilk akledilirler meydana geldiği sırada hâsıl olan diğer bir kuvvedir. Dolayısıyla akıl, ikinci akledilirlerin elde edilmesi için hazır hale gelir. Bu tıpkı çocuğun büyüüp kalemi, diviti ve yazmak üzere temel harfleri bilmesi gibidir. Bu güç de bilmeleke akıl olarak isimlendirilir. Üçüncü mertebe ise ilk makulün meydana gelmesidir. Ancak nazari kuvve bunu incelemeyi ve ona bilfiil olarak dönmez. Aksine o sanki onda depolanmış gibidir. Ne zaman isterse bu sureti bilfiil inceler, onu akleder ve kendisinin aklettiğini de akleder. Bu da bilfiil akıl olarak isimlendirilir. Çünkü o akletmiştir ve ne zaman istese herhangi bir meşakkat ve kazanım olmaksızın akleder. Tıpkı yazmadığında zanaatını tamamlamak isteyen yazarın kuvvesi gibidir.³¹

Akledilir suretleri istediği zaman elde etmesi ise nefsin bir yetkinliğidir. Bu da dördüncü mertebedeki müstefad akıl olarak isimlendirilir. Çünkü müstefâd akıl, insanların nefislerine heyulanî akıldan müstefâd akıl derecesine yükselten faal akıl tarafından kazandırılmıştır.³² “Müstefâd akıl nezdinde hayvanî cins ve insanî tür tamamlanır. Orada insanî kuvve varlığın bütünü için ilksel ilkelere benzer”.³³ Akledilir suretleri bir nur ve onu kabul eden nefsi ise diğer bir nur olarak kabul eden Tûsî müstefâd akli “nur üzerine nurdur” şeklinde tanımlamaktadır.³⁴

Nefsin bu güçleri birbirine yardım eder bir biçimde sıralanmıştır. “Müstefâd akıl, hatta kutsî akıl hepsine hizmet eden olarak en başta gelmektedir. O en uç gayedir. Sonra bilfiil akıl bilmeleke akla hizmet eder. Heyulanî akıl da kendisinde bulunan istidatla bilmeleke akla hizmet eder. Sonra amelî akıl, bunların hepsine hizmet eder. Çünkü bedenî ilişki, nazarî akli yetkinleştirmek ve arındırmak içindir. Amelî akıl ise bu ilişkinin yöneticisi/düzenleyicisidir”.³⁵

Burada özetlemeye çalıştığımız İbn Sînâ'nın nefis teorisinin bütünü değil fakat nefis teorisine bağlı olarak geliştirdiği akıl teorisidir. İbn Sînâ'nın akıl teorisi ise esasen nâtık nefsin bilgiyi elde etme süreçleri ve buna bağlı olarak insan nefsinin yetkinleşme şemasını içermektedir. Buna göre insan heyulanî akıl derecesinden nihai gaye olan müstefâd akıl derecesine yükseldiği ölçüde kendisini yetkinleştirmiş olacaktır. Diğer bir deyişle nefis, bütün bu aşamaları geçerken basit düşünme mertebesinden keskin bir düşünme seviyesine ulaşmış olmaktadır. İbn Sînâ'ya göre insanın hakiki bilgiye ulaşması için bütün bu akıl seviyelerinin geçilmesi ise zaruri bir şart olarak görülmektedir.³⁶

³¹ İbn Sînâ, *İşârât*, 112-113; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 448-449; İbn Sînâ, *en-Necât*, 152-53; İbn Sînâ, *Ahval'un-nefs*, 32-33. Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, 44-48.

³² Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 449.

³³ İbn Sînâ, *en-Necât*, 153.

³⁴ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 450.

³⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, 155.

³⁶ Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, 150.

İnsanın bir üst akla geçebilmesi yani bilgiyi elde edebilmesi için faal akla ihtiyacı vardır. Bilginin oluşumunda faal aklın zaruri bir şart olarak görülmesinin nedeni ise hem faal aklın yapısı, hem nâtık nefsin kendi yapısı, hem de insanın kendilerini elde ederek yetkinliğini tamamladığı akledilir suretlerin yapısıdır.³⁷ İbn Sînâ'ya göre insan nefsinin üç özelliğinden dolayı üç sebep faal aklın varlığını gerektirmektedir:

“Filozofu, faal aklın varlığına götüren ilk sebep nefsin bilkuvve akleden (âkil) bir cevher olmasıdır. Ona göre insan nefsinin varlık açısından başlangıçta güç halinde iken sonradan fiil halinde (bilfiil) bilen bir cevher olduğu apaçık bir gerçektir. Bu durumda genel bir kural olarak kuvveden fiile çıkan her şeyin, onu bu hale çıkaran (bilfiil) bir sebebin bulunması gerekir. Bu kural gereğince insan nefsinin aklî bilgiler (ma'kûlât) konusunda, ona aklî bilgileri vererek kuvveden fiile çıkaran bir sebep vardır. İşte bu sebep, nefsi güç halinden fiil haline çıkaran sebeptir. O halde bu sebep, aklî bilgilerin ilkelerine sahip olan fiil halindeki akıl olmalıdır. Bu akıl da faal akıldır”.³⁸ Nefsin bilkuvve olmaktan bilfiil olmaya çıkması ise faal akıldan akledilir suretleri elde etmesidir. Bu da yukarıda bahsetmiş olduğumuz akıl dereceleri olarak karşımıza çıkar.

İbn Sînâ, faal aklın insan nefesine ve akledilirlere olan nispetini ise güneşin gözlerimize ve renklere olan nispeti metaforuyla açıklamaktadır. “Faal aklın bilkuvve akıl olan nefslerimize ve bilkuvve akledilir olan akledilirlere olan nispeti, güneşin, bilkuvve olan gözlerimize ve bilkuvve görülen olan renklere nispeti gibidir. Çünkü güneşin eseri ki o eser ışının kendisidir, bilkuvve görülenlerle birleştiği zaman görülen (varlıklar) bilfiil (görölmeye) başlar. Aynı şekilde faal aklın kendisinden, bilkuvve akledilir olan hayal edilmiş şeylere doğru akıp giden bir kuvvet feyz eder ki, bu kuvvet, o hayal edilmiş olan şeyleri bilfiil akledilmiş hale getirir ve bilkuvve akli da bilfiil akıl yapar. Güneş zatı itibariyle görülen ve gördüğümüz diğer şeyleri görmemize sebep olduğu gibi, aynı şekilde, bu cevher de zatı itibariyle akledilen ve bilkuvve akledilen diğer akledilirlere bilfiil kılması dolayısıyla da sebep olmaktadır. Ancak bizatihi akledillen şeyin bizatihi kendisi akıldır. Çünkü bizatihi akledilen şey, maddeden soyutlanmış suretin kendisidir”.³⁹

İbn Sînâ'yı faal aklın varlığına götüren ikinci sebep ise şudur: O'na göre göre nâtık nefis, dışarıdan bir müdahale olmadan kendi başına özdeşlik, çelişmezlik ilkesi gibi mantığın ilkelerine ulaşamadığı gibi tümevarım yöntemiyle elde etmiş olduğu bilgilerin geçerli olup olmadığını da tasdik edip güvenemez. Bu durumda nâtık nefse akıl yürütmenin dayandığı ilkeleri feyz eden harici etken faal akıldır.⁴⁰ İbn Sînâ'ya göre nefsin gerçek bilgiye ulaşması ancak dış ve iç duyuların elde etmiş olduğu verileri işlemeden yani bir hazırlık durumdan sonra faal akıldan gelen feyz ile mümkün olabilmektedir. Başka bir ifadeyle nefsin metafizik bilgisinin imkânı faal akıldır. Şayet faal aklın feyzi olmasaydı nefis, dış ve iç duyuların elde etmiş olduğu verilerle sınırlı kalacak ve dolayısıyla vehim gücüyle bir hükme varacaktı. Bu durumda nefsin metafizik bilgiyi elde etmesi mümkün olmayacaktı. Faal aklın feyzi ile nefis, ben idrakinin tümelliğini fark

³⁷ Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, 90.

³⁸ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde Nefs, Akıl ve Ruh*, 107.

³⁹ İbn Sînâ, *Ahval'un-nefs*, 82; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i alâî*, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 463.

⁴⁰ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde Nefs, Akıl ve Ruh*, 109.

eder. Buradan hareketle bu bilgisini kendisinden öteye taşıyarak kavram ve önerme bilgisine sahip olur. Bu sayede varlığın sadece kendisinden ve duyulur nesnelere ibaret olmadığını bilir.⁴¹ Böylece anlaşılmalıdır ki nefis için metafiziğin imkânı faal aklın feyzine bağlıdır.

3.2. Tümel Bilgileri Saklayan Depo Olması

İbn Sînâ'nın hakiki bilgi olarak ifade ettiği tümel bilgilerin elde edilmesi sürecinde külliler/akledilirler, akıl ve faal akıl olmak üzere üç etken rol oynamaktadır.⁴² İbn Sînâ, *Şifâ*'nın "De Anima" bölümünün ilk dört kısmında insan nefsi ve iç duyulara dair konuları ortaya koymuş, ardından tümel bilginin yani akledilirlerin faal akıldan elde edilmesini ve bu akledilirlerin insan nefsinde mi yoksa başka bir yerde mi saklanacağı konusunu da beşinci kısımda tartışmıştır. Burada akledilirlerin haznesinin faal akıl olduğu sonucuna ulaşmıştır.⁴³

Birazdan değinileceği üzere Nasîruddin Tûsî de *Şerhu'l İşarat*'ında bu konuya değinmiş ve ayrıca Telhîsin içerisinde küllileri/nefsü'l-emri "Ayrık Aklın İspatı"⁴⁴ konu başlığıyla ele almıştır. Bu açıdan külliler meselesini bir problem olarak ilk defa olarak tartışan kişinin Tûsî olduğu söylenmektedir.⁴⁵ Araştırmamızın kapsamını aştığından dolayı külliler veya nefsu'l emr konusundaki tartışmalara girmeden nefis ve akıl teorisi bağlamında faal aklın insanın tümel bilgisinin deposu olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

"İbn Sînâ'nın nefisle ilgili ilgili ilk risalelerinden orta ve son dönem eserlerine kadar idrak teorisinde değişmeyen beş genel ilke vardır. Birincisi, aklî bilgilerin yerleştiği şeyin, cisim veya cisimsel olmadığıdır. İkincisi, iç idraklerin cisimsel güçler tarafından gerçekleştirildiğidir. Üçüncüsü, kuvvenin idrak ettiği şeyin şuurunun, o şeyin irtisamının (resmolma) kendisi olduğudur. Dördüncüsü, idrak eden güçlerin idrak ettiklerini depolamak için haznelerinin bulunduğudır. Beşincisi ise kuvvenin haznesinin kuvveden farklı olduğudur".⁴⁶ Bu beş ilkenin her biri şüphesiz ayrı bir öneme sahiptir. Ancak konumuzun sınırları açısından burada daha çok konumuzla ilişkili olan ilkeler üzerinde durmaya çalışacağız.

İbn Sînâ'nın duysal idrak, hayalî idrak, vehmî idrak ve aklî idrak şeklinde ayırmış olduğu idraklerin⁴⁷ her birinde nefsin suretleri soyutlama derecesi farklılık arz etmektedir. Dış duyular sayesinde nesnelere suretlerinin algılanması, nesnelere suretlerinin maddelerinden ve maddesel ilişkilerinden soyutlanmasının ve soyut kavramlara ulaşmanın ilk aşamasını oluşturmaktadır. Bu soyutlama işlemi iç duyularda aşama aşama devam edip insan nefsinde zirveye ulaşır. Bu işlemde geçen suretler, iç idrak yetileri tarafından bir değerlendirmeye ve

⁴¹ Türker, *Metafizik Bilginin İmkânı*, 237.

⁴² Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, 99.

⁴³ Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 110-111.

⁴⁴ Nasîruddin Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, (Lübnan: 1985), 479-481.

⁴⁵ Recep Duran, "İslâm Felsefesinde "Vucud-u Zihni" (Zihinsel Varlık) Anlayışına Bir Geç Dönem Osmanlı Örneği: İsmail Gelenbevi", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1 (2016): 40.

⁴⁶ Türker, *Metafizik Bilginin İmkânı*, 51.

⁴⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, 158.

ayrıştırmaya tabi tutulduktan sonra yine iç idraklerden hazne görevi gören kuvvelerde depolanır.⁴⁸

İbn Sînâ iç idrak yetilerini ortak duyu (fantasya), hayal ve musavvire, mütehayyile ve müfekkire, vehim, hafıza ve hatırlama güçleri olarak beş kısımda değerlendirir. Her birisinin kendisine özgü cismani bir aletin olduğunu vurgulayan filozofumuz her güce ait olan işlevleri de açıklar. Ortak duyu beş duyudan yansıyan ve ondan kendisine yansıyan suretlerin hepsini bizatihi kabul eden güçtür. Hayal ve müsavvire gücü, ortak duyu gücünün beş tikel duyudan kabul ettiklerini muhafaza eder. Algılananlar ortadan kaybolduktan sonra da orada kalırlar. Vehmin kullanımı sırasında mütehayyile, aklın kullanımı sırasında müfekkire adını alan güç ise hayalde bulunanların bir kısmını bir kısmı ile birleştirir ve bir kısmını da bir kısmından ayırır.⁴⁹ Vehim gücü ise tikel olarak algılanır olanlarda var olan ama algılanamayan anlamları idrak eder. Son olarak hayal ve hatırlama kuvveleri ise vehim kuvvesinin, tikel olarak algıya konu olanlarda bulunan ama algılanmayan anlamlardan idrak ettiğini saklar.⁵⁰

Burada şunu hatırlatmak gerekir ki duyu ancak tekil olan tikelleri idrak edebilir. Hatırlama ve hayal, algının onun tekilliğine ilişkin olarak gönderdiklerini muhafaza eden haznesi konumundadır. Hayal sureti, hatırlama ise ondan alınan anlamı muhafaza eder.⁵¹ Nefs, hissî/duyusal hayallerdeki ve musavvire ve zakirede bulunan manevi misallerdeki tasavvurunun çoğunu, vehim gücünü kullanmak suretiyle gerçekleştirir.⁵² Buradan ve yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı üzere tikel bilgilerin haznesi olması bakımından hayal veya musavvire ortak duyunun haznesi; hafıza veya hatırlama vehmin haznesi konumundadır.⁵³

İnsan aklını aktifleştirmesi başlığı altında nefsin yapısından dolayı filozofu faal aklın varlığına götüren üç sebebin olduğunu zikretmiş ve ilk ikisine değinmiştik. Burada zikretmeyi uygun bulduğumuz filozofu faal aklın varlığına götüren üçüncü sebep ise akıl gücüne konu olan şeylerin yani aklî suretlerin bilindikten sonra nefste saklı kalmaması konusudur.⁵⁴ Bu ise hem insan nefsinin hem aklî suretlerin hem de suretleri kendisinde bulunduran faal aklın yapısından kaynaklanan bir durum olarak görünmektedir.

İbn Sînâ'ya göre cisimler bölünmeyi kabul ettiğinden dolayı yukarıda değinmiş olduğumuz cismanî kuvveler olan iç duyular, suretleri ve bu suretlerden idrak edilen anlamları depolayabilme özelliğine sahiptir. Ancak iç duyulardaki durumun aksine nefis cisim ya da cismanî olmadığından dolayı bölünebilme özelliği yoktur. Diğer taraftan akıl gücüne konu olan akledilirler de cisim ya da cismanî değildir. Onlar bilfiil aklî bir cevherdir ve bu nedenle cisimde

⁴⁸ Mehmet Dağ, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, Der. Aydın Sayılı (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 448-449.

⁴⁹ İbn Sînâ, mütehayyile ve müfekkire gücü hakkında "Ve sanki o vehmin bir kuvvesidir ve vehim aracılığıyla da aklın bir kuvvesidir." şeklinde bir açıklamayla bu güçleri vehmin bir kuvvesi olarak görmektedir. Bu görüş ile ilgili bk. İbn Sînâ, *İşârât*, 112.

⁵⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, 150-151; İbn Sînâ, *İşârât*, 112; İbn Sînâ, *Uyunu'l Hikme*, İbn Sînâ Risaleler içinde, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaçoğlu, (Ankara: Kitabiyat, 2004), 113-114; İbn Sînâ, *Ahval'un-nefs*, 29-30.

⁵¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, 64.

⁵² İbn Sînâ, *İşârât*, 116.

⁵³ İbn Sînâ, *Uyunu'l Hikme*, 114; Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, 51.

⁵⁴ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde Nefs, Akıl ve Ruh*, 109.

yerleşmeleri de söz konusu olamaz. O halde cisim ya da cismanî olmayan akledilir suretler, cismanî olan iç duylardaki haznelerde muhafaza edilemez. Nefs ise ancak bu akledilir suretleri idrak edebilir. Onları idrak ettikten sonra bölünebilme özelliğine sahip olmadığından dolayı nefsin bizzat kendisinde idrak ettiği şeyleri depolayabileceği bir haznesi yoktur. Ancak nefsin bu idrak edilenleri depolayabileceği bir haznenin de olması gerekmektedir. Bu durumda akledilir suretlerin depolandığı haznenin, nefsin dışında hariç bir şey olması gerekir. Bu harici hazne de akledilir suretlerin özelliğinden dolayı cisim ya da cismanî olamayacağına göre o akıldır. Nefsin harici haznesi konumundaki bu akıl ise faal akıldır.⁵⁵

Makulleri almak konusunda nefis ile faal akıl arasındaki ilişki ise nefsin bu noktada aktifliğine göre değişmektedir. Nefs ile akledilir suretleri bilfiil bulunduran faal akıl arasında bir tür ittisal olduğunda, faal akıldan nefislerimizde o yeteneğe ait aklî suretler nakşolur.⁵⁶ Resmolunan aklî suret nefsin bizzat kendisine ait olan herhangi bir haznede depolanmaz ki bunun imkânsızlığını açıklamıştık. Burada nefis, daha önce temsil olunan akledilir bir sureti elde etmek istediğinde ona nasıl ulaşacaktır sorusu önem arz etmektedir. Bu konuyu zuhul ve nisyan kavramları ile ele aldığımızda daha iyi anlaşılacaktır.

Daha önce belirtildiği gibi bir şeyin idrâkı, onun suretinin idrak edicide bulunmasıdır. Zuhul, idrak edicinin sureti düşünme imkânına rağmen ondan habersiz/dalgın olması anlamındadır ve müdrikte suretin bir tür yokluğunu ifade eder. Bu yokluk her açıdan değil aksine sureti dilediği vakit elde edebileceği varlık imkânıyla birlikte olan bir yokluktur. Nisyan ise suretin idrak edicide mutlak yokluğudur. Suret elde edilmek istendiğinde başlangıçta olduğu gibi yeni bir kazanım çabasıyla elde edilir. Başka bir deyişle suretin zuhulü esnasında suret onda(müdrikte) vardır. Nisyanında ise suret onda yoktur. Aksi takdirde zühul ve nisyan aynı olacaktır.⁵⁷ İbn Sînâ cismani kuvvelerde ve vehimde gerçekleşen suretin silinmesi ve geri gelmesi olayının akledilirlerde de bir benzerinin bulunduğunu şu sözlerle ifade eder. “Nefs, cismanî olmayan, bölünmeyen ve akledilirleri nefse resmeden bilfiil cevher olan faal akıldan yüz çevirip bedenî âlemde olana veya diğer bir surete yöneldiği zaman daha önce temsil olunan şey ondan silinir. Başka bir deyişle onunla kutsal tarafa simetrik olan ayna, ondan yüz çevirmiş, duyu tarafına veya kutsal durumlardan başka bir şeye doğru yönelmiş olur”.⁵⁸ Nefsin faal akıldan yüz çevirmesi sonucunda silinen bu suretlerin tekrar elde edilmesi ise nefsin Faal akılla olan ittisaline bağlıdır. Nefs faal akılla ittisal melekesi kazandığında dilediği vakit bu akledilir suretleri elde etme imkânına sahip olmaktadır.⁵⁹

Zuhul ve nisyan kavramları nefis ve faal akıl ilişkisi söz konusu olduğunda farklı anlam kazanmaktadır. Nefs ve faal akıl ilişkisinde zuhul, nefsin ittisal melekesinin olması, nisyan ise ittisal melekesinin olmaması anlamında kullanılmaktadır. Bu kavramlar cismanî kuvvelerde suretin kuvveden zail olması gibi nefsin deposu olan faal akıldan da akledilir suretlerin herhangi

⁵⁵ İbn Sînâ, *İşârât*, 114-115; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 458-462; Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, 39.

⁵⁶ İbn Sînâ, *İşârât*, 115; Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, 39.

⁵⁷ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 459.

⁵⁸ İbn Sînâ, *İşârât*, 116.

⁵⁹ İbn Sînâ, *İşârât*, s. 115.

bir şekilde zail olduğu veya bir tür yokluğunu ifade etmez. Çünkü akledilir suretler, faal akılda sonsuz olarak bilfiil mevcuttur.⁶⁰

“Nefsin faal akılla ittisal melekesi kazanmasının nedeni ise, heyulanî akıl olan uzak bir kuvve ve de bilfiil akıl diye isimlendirilen yer etmiş bir meleke sebebiyle istenildiği zaman aydınlanma yönüne doğru nefsi kabule tam olarak hazırlayan bir kuvvedir”.⁶¹ İbn Sînâ'nın bu ifadelerinden anlaşıldığına göre nefsin, makulleri faal akıldan istediği zaman elde edebileceği akıl aşaması bilfiil akıldır. Ancak nefsin makulleri istediği zaman elde etmesi daha öncede değindiğimiz gibi esasen bilfiil aklın yetkinlik derecesini ifade eden müstefâd akıl aşamasında gerçekleşmektedir.

Görüldüğü üzere İbn Sînâ felsefesinde faal akıl fizik, metafizik, bilgi ve ahlak gibi birçok konuyla irtibatlı olan bir yapıya sahiptir. Genelde İbn Sînâ felsefesinin öneminden özelde ise faal aklın bu merkezi konumundan olsa gerek kendisinden sonra İbn Sînâ'nın faal aklına yönelik çokça eleştiriler getirilmiştir. Eleştirenler arasında Gazali, İbn Rüşd, Ebu'l Berekat el-Bağdadi, Konevî, Davud el-Kayserî ve Tehâfüt geleneğinin önemli temsilcilerinden olan Hocazâde gibi birçok isim gelmektedir.⁶²

SONUÇ

İbn Sînâ felsefesinde faal akıl, Zorunlu Varlık'tan sudûr eden mufârık akılların sonuncusu yani ay üstü âlemin nihayet bulduğu akıldır. Bununla birlikte ay altı âleme yani dünyamıza en yakın olan akıl ve aynı zamanda ay altı âlemin akli olma özelliği taşımaktadır. Ay altı âlemin akli olması dolayısıyla bu âlemin şekillenmesinde ve bu âlemin en yetkin varlığı olan insanın bilgi sürecinde olmak üzere temelde iki konu üzerinde önemli bir görev üstlenmektedir. Faal aklın ay altı âlemin şekillenmesindeki rolü bu âlemin oluşmasında en önemli iki unsur olan madde ve suret ikilisinden suretleri kendisinde barındırması ve maddenin hazırlık durumuna göre suretleri maddeye vermesidir. Bu sebepten dolayı fiziki dünyada var oluş faal akıl suret vermesi, yok oluş ise sureti maddeden almasıdır.

Faal aklın insanın bilgi sürecindeki faaliyetinin ise yine iki konu üzerinde olduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi bilkuvve olan insan nefsinin bilfiil hale gelmesini sağlayan etken olmasıdır. Nefsin bilkuvve olması aklî suretlerden yoksun ama onları kabule istidatlı bir durumunu ifade ederken bilfiil olması ise aklî suretlere sahip olması anlamına gelmektedir. Kendisinde aklî suretleri bulunduran faal akıl, nefsin hazırlığına göre bu aklî suretleri nefse vererek onu bilfiil kılmaktadır. Nefsin akledilir suretlere sahip olması durumu yani bilfiillik hali ise heyulanî akıl, bilmeleke akıl, bilfiil akıl ve müstefâd akıl olarak karşımıza çıkmaktadır. Nefsin bu dereceleri aynı zamanda yetkinleşmesinin de ölçütü olarak kabul edilir. Dolayısıyla nefsin bilgi sürecinde veya yetkinleşmesinde faal akıl zorunlu bir şart olarak görülmekte ve insanın hakiki bilgiyi elde etmede tek başına yetersiz olduğu sonucu çıkmaktadır.

Faal aklın nefsin bilgi sürecindeki ikinci rolü ise nefsin ve akledilir suretlerin yapısından dolayı nefsin bilgiyi elde ettikten sonra onu tekrar kullanabilmesi için bir hazneye ihtiyaç

⁶⁰ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 463-464.

⁶¹ İbn Sînâ, *İşârât*, 116.

⁶² Çapku, “İbn Sînâ'nın Varlık Düşüncesinde Faal Akıl ve Ona Yöneltilen Eleştiriler”, 59-72.

duyması ve bunu faal akıl ile gidermesidir. Nefsin yapısından dolayı tikel bilgilerin idrak edilmesi ve depolanması söz konusu olduğunda cismanî kuvveler olan iç duyular kullanılmaktadır. Bu bağlamda ortak duyunun haznesi hayal veya musavvire, vehmin haznesi hafıza veya hatırlama gücüdür. Mücerred bir yapıya sahip olan tümel bilgiler diğer bir deyişle akledilir suretler söz konusu olduğunda ise nefsin haznesinin bu suretleri kendisinde bilfiil bulunduran faal akıl olduğu ortaya çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

- Altıntaş, Hayrani. *İbn Sina Metafiziği*. Ankara: Elis Yayınları, 5. Basım, 2008.
- Atay, Hüseyin. *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doçentlik Tezi, 1974.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Ocak 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/akil#1>
- Çapku, Ahmet. "İbn Sina'nın Varlık Düşüncesinde Faal Akıl ve Ona Yöneltilen Eleştiriler". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 26 (Ekim 2014), 51-77.
- Dağ, Mehmet. "İbn Sînâ'nın Psikolojisi". Der. Aydın Sayılı. *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, Der. Aydın Sayılı (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014). 404-506.
- Duran, Recep. "İslâm Felsefesinde "Vucud-u Zihni" (Zihinsel Varlık) Anlayışına Bir Geç Dönem Osmanlı Örneği: İsmail Gelenbevî". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1 (2016): 33-57.
- Durusoy, Ali. *İbn Sina Felsefesinde Nefs, Akıl ve Ruh*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Gutas, Dimitri. *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.
- İbn Sina. *Ahval'un-nefs*. çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- İbn Sina, *Dânişnâme-i alâî*. çev. Murat Demirkol, ed. Gürbüz Deniz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- İbn Sina. *el-İşârât ve't-Tenbîhât*. çev. Muhittin Macit vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İbn Sina. *eş-Şifâ, Metafizik I*. çev. Ekrem Demirli vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sina. *eş-Şifâ, Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sina. *en-Necât*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- İbn Sina, "er-Risâletü'l-arşîyye fî tevîdihî teâla ve sıfâtihi". çev. Enver Uysal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 641-655.
- İbn Sina, *Uyunu'l Hikme*, İbn Sina Risaleler içinde, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu. Ankara: Kitabiyat, 2004.
- Kaya, Mahmut. "Madde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Ocak 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/madde#1>
- Korkut, Şenol. "Themistius'un Faal Akıl Teorisi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (Mart 2019), 147-184.
- Kuşpınar, Bilal. *İbn Sina'da Bilgi Teorisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991.
- Peker, Hidayet. *İbn Sina'nın Epistemolojisi*. Bursa: Emin Yayınları, 2. Basım, 2011.

- Tûsî, Nasîruddîn. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât III*. nşr. Ayetullah Hasanzade Amuli. Kum: Müessesesi-i Bustan-i Kitab, 1395 hş.
- Tûsî, Nasîruddin. *Telhîsu'l-Muhassal*, Lübnan: 1985.
- Türker, Ömer. *İbn Sina'da Metafizik Bilginin İmkânı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2.
- Türker, Ömer. "Nefis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Ocak 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nefis#2-islam-dusuncesi>
- Türker-Küyel, Mübahat. "İbn Sînâ ve al-Akıl al-Faal". *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, Der. Aydın Sayılı (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014). 859-902.
- Türker-Küyel, Mübahat. "İbn Sînâ'da al-Akl al-Faal'ın Kökleri". *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, Der. Aydın Sayılı (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014). 725-816.

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Journal of Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences

e-ISSN: 2667-4785

June / Haziran 2020, 3 (1): 53-93

Fıkhî Açıdan Aile İçerisinde Yapılan Mülkiyet Nakilleri ve Aile Vakfıyla İlişkisi

Legal Contracts in Family and the Relationship Between Family Waqfs and These Contracts

Münir Yaşar Kaya

Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuk Anabilim Dalı

Assistant Professor, University of Afyon Kocatepe Faculty of Islamic Sciences

Department of Basic Islamic Sciences

Afyonkarahisar, Turkey

munirkaya@aku.edu.tr

ORCID orcid.org/0000-0002-7089-5634

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 21 December / Aralık 2019

Accepted / Kabul Tarihi: 16 June / Haziran 2020

Pub Date SEason / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume / Cilt: 3 **Issue / Sayı:** 1 **Pages / Sayfa:** 53-93

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

Copyright © Published by Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences, Afyon, 03100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/akid>

Fıkhî Açından Aile İçerisinde Yapılan Mülkiyet Nakilleri ve Aile Vakfıyla İlişkisi

Öz:

Toplumların temel yapı taşı, en küçük birimi olan ailedir. Bu yüzden toplumun düzeni ailenin düzeni ile başlar. İslâm da bu sebeple aileye önem vermiş, ailenin devam etmesine ve dağılmasına hassasiyet göstermiştir. Aile içi ilişkilerin her türünde hakkaniyet ve adaletin ön planda tutulmasını emretmiştir. Bu ilişkilerin bir ayağını da ekonomik ilişkiler oluşturur. Genel olarak ekonomik ilişkiler malın ya da menfaatin nakledilmesi ile oluşmaktadır. Mal, sahibi hayattayken nakledilebildiği gibi vefatından sonra da nakledilebilir. Yine malın tümünden nakli mümkün olduğu gibi sadece kullanım hakkının nakli de mümkündür. Aile içerisindeki bu nakillerde genel hükümlere uyulmakla birlikte istisnai hükümlerin de konulduğu görülmektedir. Öte yandan sadece aile içine has ekonomik uygulamalar da belirlenmiştir. Bir vakıf çeşidi olan aile vakıflarının ise aile içerisinde gerçekleşen bu nakil hükümleriyle doğrudan bağlantılı oluşturulduğu söylenebilir. Fakat hükümleri tek bir uygulamadan hareketle oluşturulmamış, bütün nakil uygulamalarından az veya çok faydalanılmıştır. Çünkü her ne kadar hibe, vakıf, miras, vasiyet gibi birden çok uygulama ile arasında benzerlik bulunsa da aile vakıfları kendisine has bir uygulamadır. Aile vakıflarına yönelik hükümlerdeki bu benzerliğin ve farklılığın ortaya konulması ise aile vakıflarının mahiyetini ve aile düzenine olan katkısını göz önüne serecektir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Akit, Aile, Mal, Vakıf

Legal Contracts in Family and the Relationship Between Family Waqfs and These Contracts

Abstract:

The basic building block of societies is family which is the smallest unit of society. So the order of society starts with the order of the family. For this reason, Islam has given importance to the family and has made a point of family's continuing and not spreading. He ordered that equality and justice be prioritized in all forms of family relations. Economic relations has formed one leg of these relations. Generally, economic relations are formed by the transfer of property or usufruct. Properties can be transported while the owner is being alive or after his death. In addition, it is possible to carry out the whole property as well as only the usufruct. In these transfers within the family, it is seen that the general provisions are complied with but also the exceptional provisions are established. On the other hand, only family-specific economic practices have been identified. It can be said that family waqfs, which are a type of waqf, were created in direct connection with these transfer provisions within the family. However, the provisions were not only created from a single practice, but also all transfer practices were utilized less or more. Because even though it is similar to other practices, family waqfs are a unique practice. The revealing of this similarity and difference in the provisions for family waqfs will present nature of them and its contribution for the family order.

Keywords: Fıqh, Contract, Family, Property, Waqf

GİRİŞ

Toplumun en küçük yapı taşı olarak görülen aile kurumu insanlığın yaratılışından bu yana varlığını sürdürmektedir. Aile kurumunu oluşturan eşlerin Kur'ân-ı Kerîm'de sevgi ve merhamet bağıyla bağlı oldukları ve huzur ortamı oluşturmaları amacıyla yaratıldıkları vurgulan-

maktadır.¹ Eşlerin bu huzuru temin etmelerine yönelik oluşturdukları kuruma ise aile adı verilmektedir. Arapça " عول - عال " fiilinden türemiş olan aile kelimesinin, sözlükte farklı birçok anlama gelmesine karşın² güncel kullanımdaki aileyi ifade edebilen en yakın anlamı kelimenin "if'âl" kalıbındaki "bir kimsenin bakımından sorumlu olmak, geçimini sağlamak, ev ahalisi" gibi anlamlarıdır.³ Terim olarak ise farklı saiklerden hareketle değişik tanımları yapılabilir de en geniş anlamda ailenin "kan bağıllığı, evlilik ve diğer yollardan aralarında akrabalık ilişkisi bulunan ve çoğunlukla aynı evde yaşayan bireylerin psikolojik, sosyal, ekonomik ve cinsel gereksinmelerinin karşılandığı temel toplumsal birim" şeklinde tanımlandığı görülmektedir.⁴ Buna göre aile kavramının kapsamına ana-baba, oğul-kız gibi birinci derece akrabalar girdiği gibi daha üst derecedeki akrabalar da dahil edilebilmektedir.⁵

Aile içerisinde huzur ortamının devam edebilmesi her yönden karşılıklı sevgi ve merhamet ile mümkündür. Sevgi ve merhametin aile içerisinde devam edebilmesini sağlayan etkenler arasında başat rolü ise ekonomik etkenin oluşturduğu söylenebilir. Ekonomik yönden sıkıntısız bir aile yaşamının sürdürülmesi ve oluşabilecek maddi sıkıntılara birlikte göğüs gerilmesi oluşturulan huzur ortamının devamını sağlar. Ekonomik refahın bulunması huzura etki etmekle birlikte, huzursuzluğu da gerçekleştirebilir. Gerek eşler gerekse ailenin diğer fertleri arasındaki ekonomik ilişkilerin sevgi, merhamet ve adalete değil çıkar ilişkilerine dayanması huzur ortamının yok olması riskini beraberinde getirir. Bu riskin bertarafı, mutlak adaletin sağlanabilmesi ve huzursuzlukların önüne geçilebilmesi için İslâm aile dışı ekonomik muamelelerden farklı olarak bazı uygulamalar ve kriterler belirlemiştir. Bu sayede aile fertleri arasındaki sevgi ve merhamet anlayışının günlük meselelerle ya da ekonomik yönden ortaya çıkacak adaletsizliklerle heba edilmesi önlenmeye çalışılmıştır. Çünkü aile bireyleri arasında adaletin tesisinde gösterilecek en ufak ciddiyetsizlik ya da kayırma Kur'ân'ın bahsettiği sevgi ve merhamet ortamını yok edebilecektir. Bu anlamda İslâm, aile içi ilişkilerin tamamında olduğu gibi ekonomik ilişkilerin de adil olması için hükümler vazedmiş, ailenin huzursuzluğunu, belki son tahlilde dağılmasını engelleyecek davranışların neler olacağını hukuki zemine yerleştirmiştir. Bu hukuki zemin ise aile arasında gerçekleşebilecek mülkiyetin veya menfaatin naklinin aile dışı kişiler arasındakinden farklı nitelik arz ettiğini bize göstermektedir.

Aile içerisinde mülkiyetin el değiştirmesinden bahsedebilmek için ikinci olarak mülkiyetin nasıl tanımlandığının bilinmesi gerekir. Çünkü meselenin özünü aile kavramı kadar mülkiyet kavramı da oluşturmaktadır. Buna göre bir ayn ya da menfaat üzerinde var kabul edilen ve sahibine doğrudan ya da dolaylı yararlanma yetkisi veren hak çeşidine mülkiyet hakkı ya da kısa

¹ Er-Rûm 30/21.

² Kelimenin farklı anlamları için bk. Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b Yakub b Muhammed el-Firuzâbâdi, *Kâmu-su'l-muhît* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008), 1163; Ebü'l-Fazl Muhammed b Mükerrrem b Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Daru Sadr, ts.), 11 / 482; Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî el-Feyûmî, *Misbâhu'l-Münîr* (Beirut: Mektebetü Lübnan, 1987), 166.

³ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, 11 / 486; Feyûmî, *Misbâhu'l-Münîr*, 166.

⁴ Yunus Apaydın, "İslâm Hukukunda Aile", *Günümüzde Aile Uluslararası Aile Sempozyumu (2-4 Aralık 2005- İstanbul)*, ed. Ömer Çaha (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 137.

⁵ Makalede "aile" kavramı ile yakın-uzak akrabaların dahil olduğu geniş anlam kastedilmektedir.

tabirle mülk adı verilmektedir.⁶ Bu anlamda eşyanın bireyler arasında el değiştirmesinin de hukuki zemini vücut bulmaktadır. Nitekim çeşitli biçimlerde gerçekleştirilebilecek olan mülkün el değiştirme/nakledilme yöntemlerinin her biri farklı şekilde isimlendirilmiş (bey', icâre, hibe, vasiyet vs.) ve kişinin eşya/mal üzerindeki tüm ya da belirli haklarını devredebilmesinin yolu açılmıştır.

Eşya/mal üzerindeki hakların tamamına sahip olmaya mülkiyet,⁷ sadece istifa-de/yararlanma hakkına sahip olmaya ise menfaat⁸ adı verilmiştir. Hem mülkiyet hem de menfaat hakkının kişiler arasında el değiştirmesi ise birden çok yolla mümkündür. Yine bu el değiştirme aile mefhumunun dışında kalan bireyler arasında olabildiği gibi aile içi bireyler arasında da gerçekleşebilmektedir. Ancak diğer bireylerden farklı olarak aile içindeki kişilerin ilişkileri sadece mülkün devri ile sınırlı kalmamaktadır. Aile fertleri arası ilişkilerin farklı boyutlarının varlığı mülkün devri ile ilgili hükümlere etki etmiş ve diğer bireyler arası devir uygulamalarından farklı hükümlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Mülkiyetin nakline dair uygulamalardan biri de vakıftır. Ancak vakıf diğer nakil uygulamalarından farklı olarak sadece muamelât alanına dair bir uygulama değildir. Vakfın ek olarak Allah için mülkiyet hakkından vazgeçme uygulaması olması hasebiyle ibadet yönü de bulunmaktadır. Bu yön vakıf yoluyla mülkiyetin nakline sıhhat-fesat-butlan nazariyesi dışında uhrevi boyut da kazandırarak sevap-günah / helal-haram kavramlarını dahil etmektedir. Vakfa dair hükümlerde de bu nedenle hem dünyevi hem de uhrevi açıdan uygunluk gerekir. Vakfın uhrevi boyutu zihni kişiler arası mülkiyet naklinden öte zekât/sadaka benzeri Allah (c.c.) ile kul arası bir mülkiyet naklinin varlığına götürmektedir. Vakıf uygulamasının aile içerisindeki şekli demek olan aile vakıflarına dair hükümlere ise tüm bunlara ek olarak aile yapısını oluşturan sevgi, merhamet ve adalet eksenini eklenmekte, böylece hükümler diğer nakil uygulamalarından farklı bir nitelik kazanmaktadır.

Aile vakıfları ise vakıf hukukuna tabi olmakla beraber özelde malın aile içerisinde el değiştirmesi olarak görülebilmektedir. Bu nedenle İslâm hukukunda aile bireyleri için kurulacak vakfın anlaşılabilmesi, aile içerisinde mülkün ne şekilde el değiştirebildiği, bu el değiştirme sırasında ne gibi hükümlerin konulduğu, hangi durumlarda mülkiyetin, hangi durumlarda ise menfaatin devredildiği konusunda bilgi sahibi olmakla mümkündür. Çünkü aile vakıfları zikredilecek olan nakil seçeneklerinden hiçbirine benzememekle birlikte hemen hepsinden hükümlerin toplanarak mezcedildiği bir kurum olarak karşımıza çıkmaktadır.

1. AİLE İÇERİSİNDE MALIN NAKİL UYGULAMALARI

İslâm hukukuna göre kişi, mülkündeki bir malı başkasına iki şekilde devredebilir. Birincisi mal üzerindeki hakların tamamını yani tasarruf ve mülkiyet hakkını karşı tarafa devretmesi; diğeri ise, sadece tasarruf hakkını yani menfaatini nakletmesi şeklinde olur. Her iki nakil de bir bedel karşılığında ya da bilâ-bedel olabilir. Yine kişi mülkiyet veya tasarruf hakkını kendi ölü-

⁶ Mehmet Erdoğan, *Fıkh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 418.

⁷ Erdoğan, *Fıkh Terimleri Sözlüğü*, 419.

⁸ Erdoğan, *Fıkh Terimleri Sözlüğü*, 360.

müne bağlı olarak devredebildiği gibi, herhangi bir zamana izâfe etmeden mutlak olarak da devredebilir.

1.1. Mülkiyet Hakkının İntikâli

İslâm hukukunda kişinin bir mal üzerinde kanunlar çerçevesinde dilediği gibi tasarruf etme hürriyetinin bulunmasına mülkiyet hakkı denir.⁹ Hayat müddetince sahip olunan mallar, sahibi tarafından kullanılabilceği gibi herhangi bir kişiye karşılıklı ya da karşılıksız devredilebilir. Yaşamın sona ermesi durumunda ise mal üzerindeki mülkiyete ait hakların tamamı zorunlu olarak başkasına geçer. Ancak mal sahibi ölmeden önce bu zorunlu naklin kime olacağı konusunda sınırlı da olsa söz sahibi olabilmektedir. Bu açıdan bakıldığında mülkiyetin devri cebrî ve ihtiyârî olmak üzere iki şekilde gerçekleşmektedir.

1.1.1. Cebrî İntikâl

Mülkiyet hakkı ölümle birlikte sona erer ve mal üzerindeki bu hak zorunlu biçimde ikinci bir şahsa geçer. Bu geçiş ise mülk sahibinin ölmeden önce hiçbir fikir beyan etmemesi neticesinde miras yolu ile gerçekleşebildiği gibi, kendisinden sonraki hak sahibinin kim olacağını belirlemesi şeklinde vasiyet yolu ile de gerçekleşebilir.

1.1.1.1. Miras Yoluyla İntikal

Ölümle birlikte kişinin dünya hayatı sona erer ve arkasında kazandığı malı ile varislerini bırakır. Geride bırakılan malın sahıpsiz kalması ise düşünülemez. Bu amaçla İslâm kişinin vefatından sonra malın hukuken en yakınların sahip olmasını net bir biçimde belirlemiştir. Bu malın ne şekilde hangi oranlarda yakınlar arasında paylaşılacağı ise bizzat Allah (c.c.) tarafından Kur'ân-ı Kerîm'de belirlenmiş¹⁰ ve sonrasında başlı başına bu pay hesapları "ilm-i ferâiz" adı altında müstakil bir ilim halini almıştır.¹¹ Nitekim akıl da buna bağlı olarak mal üzerindeki yeni mülkiyet hakkına ölenin en fazla ilişki içerisinde bulunduğu kişilerin yani en yakınlarının sahip olmasını uygun görmektedir.

Kıyasın mümkün olmadığı, ya da çok az mümkün olduğu hükümler arasında gösterilen miras hükümleri, Kitap, sünnet ve icma ile belirlenmiştir.¹² Buna göre hisse oranları belli olan ve değişmeyen vârislere "ashâb-ı ferâiz", bu hisseler dağıtıldıktan sonra kalan malda hak sahibi olacak akrabalara "asabe", bu ikisi dışında kalan ve bazı durumlarda hak sahibi olabilen yakınlarla ise "zevi'l-erhâm" adı verilmektedir.¹³

Miras yolu ile mülkiyete hak kazanılması üç yolla mümkündür. Bunlar ana, baba, oğul, kız, kardeş vb. hısımlık (karâbet) yolu, karı-koca gibi evlilik (nikâh) yolu ve köle azadı (velâü'l-ataka) ya da karşılıklı antlaşma (velâü'l-mevâlât) gibi velâ yoludur. Bir kişinin varisi olarak bıraktığı

⁹ Erdoğan, *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, 419.

¹⁰ Bk. Nisa 4/11-12.

¹¹ Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenviri'l-Ebsâr* (Riyad: Dârü'l-Âlemi'l-Kütüb, 2003), 10/489; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûkî İslâmiyye ve İstilâhâtı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, t.y.), 5/207; Erdoğan, *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, 140.

¹² Abdullah b. Muhammed el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Şeyh Muhammed Ebû Dakîka (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 5/84.

¹³ Bilmen, *Kâmus*, 5/207-208; Erdoğan, *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, 32, 33, 620.

mallar üzerinde hak sahibi olmak ancak bu üç yoldan biri neticesinde o kişinin yakını bulunmak ile mümkündür.¹⁴

Yukarıda ifade edilen sınıflardan herhangi birisinde bulunarak, vefat eden kişiye vâris olabilecek kimsenin mirası hak etmesi için ise üç şart gereklidir.¹⁵ İlk şart miras bırakan kişinin ölmesidir. Mûris (miras bırakan) ölmeden önce mûrislik vasfını taşıyamaz. Ölümünden önce malını paylaşmaması durumunda burada miras hükümleri değil hibe, bağış ya da vasiyet hükümleri geçerli olacaktır. Ölüm ise hakiki, hükmi ya da takdiri olmak üzere üç şekilde olur. Hakiki ölüm, herkesçe bilinen, kalp ve beyin fonksiyonlarının durması sonucunda yaşamını yitirmesi ile olur. Hükmi ölüm, hayatta olma ihtimali bulunmakla beraber kaybolmuş (mefkûd) ya da hayatta olduğu bilinmesine rağmen dinden dönmüş (mürted) kişi hakkında mahkemenin ölü hükmü vermesidir. Takdiri ölüm ise anne karnında dışarıdan müdahale sonucu ceninin düşmesindeki ölümdür. Bu durumdaki cenin önce yaşamış sonra ölmüş sayılır, dolayısıyla önce vâris sonra mûris olur. Her üç ölüm anından itibaren vârisler istemelerine gerek kalmadan mirasa malik olmaktadır.¹⁶

Mirasın hak edilmesinde ikinci şart, vâris olacak kişinin hayatta olmasıdır.¹⁷ Mûrisin vefat etme anında vâris hayatta olduğu takdirde, mirası hak eder. Şayet vâris mûristen önce ölmüş ise mirastan payı olmayacaktır. Anne karnındaki cenin ise takdiren hayatta kabul edildiği için vâris olarak mirastaki hissesi ayrılır. Sağ doğması durumunda bu pay kendisine verilir, ölü doğması durumunda ise ayrılan hisse diğer vârislere mûristen alacakları hisseleri oranında paylaşılacaktır.¹⁸ Ceninin düşmesine sebep olan ve gurre cezasını gerektiren davranışlarda vâris olup olmayacağı ise ihtilaflıdır. Hanefîler bu ceninin hem vâris hem de muris olabileceğini kabul ederken, cumhur bu cenine gurre verildiği için miras hükümlerine dahil olmayacağını; çünkü sağ doğmadığını söylemektedir.¹⁹

Mirasın hak edilebilmesinin üçüncü şartı ise mûris ile vâris olacak kişi arasında akrabalık, evlilik ve velâ gibi ilişki bulunması ve bu kişilerde miras almaya engel olacak irsin manileri olarak adlandırılan bir sebebin bulunmamasıdır.²⁰

Vâris olma sebebi bulunduğu hâlde şayet mirasa engel bir durum söz konusu ise bu kişi mirası hak edemez. Kölelik, katl ve din farkı fukahâ tarafından ittifakla mirasa engel olarak kabul

¹⁴ Şemsü'l-eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beirut: Dârü'l-Mârifet, ts.), 29/138; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/86; Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Haskefî, *Dürrü'l-müntekâ fî şerhi'l-mültekâ* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 4/495.

¹⁵ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 10/491.

¹⁶ Ali Haydar, *Teshîlü'l-ferâiz* (İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1322), 3-4.

¹⁷ Hayatta olmak hakiki ve takdiri olmak üzere iki kısımdır. Birincisi bizzat yaşamını sürdüren kişi, diğeri ise anne karnında bulunan ceninin yaşadığının kabul edilmesidir. İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 10 / 491.

¹⁸ Ali Haydar, *Teshîlü'l-ferâiz*, 211-216.

¹⁹ Alâüddin Ebî Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî fî tertîbi's-şerâî'*, thk. Ali Muhammed Muavviz (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 10/457; Muhammed Arefe ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî alâ Şerhi'l-kebîr* (Beirut: Dârü'l-Fikr, ts.), 4/269-270; Muhammed b. Hatîb eş-Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti meâni elfâzi'l-Minhâc* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 5/374; Ebû Muhammed Abdullah İbn Kudâme, *el-Muğni* (Kahire: Mektebetü Kahire, 1968), 8/408-409.

²⁰ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 10 / 491.

edilirken, ihtilafli da olsa mirasa engel olacak başka birçok sebep daha sayılmaktadır.²¹ Bir an önce mirası elde edebilmek amacıyla mûrisin vârisleri tarafından öldürülebilme ihtimalini ortadan kaldırmak için mûrisini öldüren vârise mirastan hisse verilmeyeceği ittifakla kabul edilmiştir. Fakat burada da öldürmenin kasten olmaması durumunda mirastan hak edilip edilmeyeceğinde ihtilaf edilmiştir. Hanefilere göre kasten, kasta benzer şekilde, hataen ve hata sayılan öldürme sonucunda vâris mirasçı olamazken, tesebbüben öldürme, cezai ehliyeti bulunmayan kişinin öldürmesi ya da ölümüne hükmedilmiş kişiyi görev icabı öldürme durumunda mirastan pay alabilir. Şâfîlere göre ne çeşit olursa olsun öldürme mirasa mâni iken, Mâlikîlere göre kasıt varsa mani, hata ile olduysa mani değildir. Hanbelîlerde ise kefarete ya da diyet gibi bir tazminatın gerektiği öldürme mirasa manidir.²²

Mirasa engel olan bir başka durum da köleliktir. Kölelik hem mûrisliğe hem de vârisliğe engeldir. Çünkü kölenin kendisi mülkiyete konu olur ve mülk edinme hakkı da yoktur. Bu nedenle vâris de olamaz. Hüküm mutlak köle için ittifakla bu şekilde iken kısmen hürriyete kavuşmuş köleliğin mirasa engel olup olmayacağı hususunda ihtilaf bulunmaktadır. İmâm-ı Âzam ve İmam Mâlik'e göre böyle köle de vâris ya da mûris olamaz. Çünkü, azad bölünme kabul eder ve kısmen de köleliği devam ettiği için mutlak köle ile aynı hükme tabiidir.²³ İmâmeyn ile Şâfî ve Hanbelîlere göre ise köle azadı bölünme kabul etmez. Dolayısıyla bu şekildeki köleler borcu olan hür kimse statüsündedir ve mûris ve vâris olabilir.²⁴

Mirasa engel olan durumlardan bir diğeri varis ile mûrisin farklı dinlere mensup olmasıdır. Buna göre bir müslüman, müslüman olmayan mûris de vâris de olamaz. Ancak müslüman olmayanlar arasında dinleri farklı da olsa cumhura göre miras ilişkisi söz konusu olabilir.²⁵ Mâlikîler ise Yahudi ve Hıristiyanların birbirine ve diğer dinlere mirasçı olamayacağını kabul ederken, ilahi olmayan dinlerin hepsi tek din olarak kabul edilir ve mirasçı olabilirler.²⁶ Mürtedin hükmen ölü sayılmasından dolayı Müslümanlara vâris olamayacağı ittifakla kabul edilirken, bıraktığı mallara Müslümanların mirasçı olup olamayacağı ihtilaflıdır. İmâm-ı Âzam'a göre mürtedin şayet erkekse irtidad etmeden önceki malları mirasa konu olabilirken, irtidad ettikten sonraki malları fey geliri olarak devlet hazinesine kalır. Kadın ise bütün mallarına mirasçı olunabilir. İmâmeyn mürtedin erkek olsun kadın olsun tüm mallarının Müslüman vârislerine kalacağı görüşündedir. Cumhura göre ise mürtedin geride bıraktığı bütün mallar devlet hazine kalmaktadır. Mürtedin vâris olma durumu ise hükmen ölü sayıldığı için ittifakla mümkün değildir.²⁷ Bu şartlara ek olarak Hanefîler aralarında miras ilişkisi söz konusu olan hısımların, trafik kazası, göçük altında kalma, boğulma gibi sebeplerle aynı yerde vefat etmeleri ve hangisinin önce vefat ettiği-

²¹ Bu sebeplerin neler olduğu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühü* (Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, 1985), 8 / 254-269.

²² İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 10 / 504; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/47; Desûkî, *Hâşiye*, 4/486-487; Ebu'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin b. Abdullah el-Hirakî, *Metnü'l-Hirakî alâ mezhebi Ebî Abdillâh Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî* (y.y.: Dâru's-Sahabe li't-Turâs, 1993), 93.

²³ Haskefî, *Dürrü'l-müntekâ*, 4 / 497; Desûkî, *Hâşiye*, 4/485.

²⁴ Haskefî, *Dürrü'l-müntekâ*, 4 / 497; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/47; Hirakî, *Metnü'l-Hirakî*, 93.

²⁵ Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Dâmad, *Mecmeu'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 4 / 498; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/46.

²⁶ Desûkî, *Hâşiye*, 4/486.

²⁷ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 10 / 505-507; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/46-47.

nin bilinmemesi durumunda da birbirlerine vâris olamayacaklarını söylemekte ve yok hükmünde saymaktadır. Aynı şekilde vârisin varlığının bilinmesi ancak kimin vâris olduğunun bilinmemesi durumunda da vâris yok hükmünde sayılmakta ve ona göre işlem yapılmaktadır.²⁸

Ölen kişinin bıraktığı mallar ile ilgili ortaya çıkan hakların ve öncelik sıralarının ne olacağı konusu da miras yolu ile malın intikal etmesinde önemlidir. Buna göre vefat eden kimse geriye "terike" adı verilen mallarını bırakmaktadır. Terikeden harcama ise önce ölünün techiz ve defin masraflarının karşılanması, ikinci olarak ölenin borçlarının ödenmesi, üçüncü olarak vasiyetlerinin yerine getirilmesi, son olarak kalanın mirasçılara paylaştırılması şeklinde olur.²⁹

Terikenin aralarında paylaşılacağı vârisler de öncelik sırasına göre belirlenmiştir. Buna göre terike üst sıradan biri olduğu müddetçe alt sıradakine verilmez ya da üst sıradan kalan paylaştırılır. Hak sahipleri sırasıyla, mirasta belli hissesi olan hısımlar (ashab-ı ferâiz), neseb itibarıyla asabe olan akraba (asabe-i nesebiye), azad sebebiyle asabe olan (asabe-i sebebiye), red yoluyla mirasçı olan ashab-ı ferâiz (ashâb-ı redd), diğer akraba (zevî'l-erhâm), mukavele ile vâris olan (mevle'l-muvâlât), nesebi başkasına ikrar edilen kişi (mukarrun leh bi'n-eseb ale'l-gayr), kendisine vasiyet edilen kişi (mûsâ leh) ve hazine (beytü'l-mâl)'dir.³⁰

Ashab-ı ferâiz, sahib-i farz kelimesinin çoğuludur. Dördü erkek sekizi kadın olmak üzere toplam on iki kişiden olan bu grubun hisseleri Kitap³¹, Sünnet ve icmâ ile belirlenmiştir.³² Bunlar, "ana, baba, nine, dede , karı-koca , kız kardeş, ana bir kız kardeş, baba bir kız kardeş, ana bir erkek kardeş , kız, oğlun kızı" dır. Ashab-ı ferâiz kendi aralarında bir arada bulunup bulunmama durumuna göre mirastan farklı hisse alabilmekte ya da bazıları öncelik sırasında bulunup diğerlerinin mirastan pay almasını engelleyebilmektedir. Bu kısmen ya da tamamen engelleme işine hacb adı verilir.³³ Ashâb-ı ferâizde bu şekilde payların değişiklik göstermesi kırk farklı şekil almaktadır. Buna İslâm miras hukukunda kırk hal adı verilir.³⁴

Ashâb-ı ferâizin payları bu kırk hale göre dağıtıldıktan sonra terikeden kalan malı ya da ashâb-ı ferâiz yoksa terikenin tamamını alan akrabalara asabe³⁵ adı verilir. Asabe olarak mirastan pay alabilen akrabalar ashâb-ı ferâizden olabileceği gibi, ashâb-ı ferâize dâhil olmayanlardan da olabilir. Bi-nefsihi asabe, bi-gayrihiasabe ve maa gayrihi asabe olmak üzere üçe ayrılırlar.

²⁸ Muhammed b. Ali Haskefi, *Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebâr*, thk. Abdurrahman Halil İbrahim İbrahim (Beirut: Dâri'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 762.

²⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/137; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/85; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/7; Desûkî, *Hâşiye*, 4/457-458; Musâ b. Ahmed b. Musa el Haccâvî, *el-İknâ fi fikhî'l-İmam Ahmed b. Hanbel* (Beirut: Dâru'l-Mârifet, ts.), 3/81-82.

³⁰ Ali Haydar, *Teshîlü'l-ferâiz*, 22-27.

³¹ Bk. Nisa 4/11, 12, 176.

³² Bilmen, *Kâmus*, 5 / 207.

³³ Hacb iki çeşit olur. Hacb-ı noksân, başka ashab-ı ferâizin bulunmasından dolayı, bulunmadığı durumda alacağı hisseden az hisse almasıdır. Çocukları ile beraber bulunan eşin, çocuksuz haline oranla daha az pay alması gibi. Hacb-ı hurmân ise ashâb-ı ferâizden birinin bulunması sebebiyle diğerinin hisseden düşmesidir. Babanın bulunduğu yerde dedenin pay alamaması gibi. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5 / 94-95; Bilmen, *Kâmus*, 5 / 212.

³⁴ Örneğin koca için iki hal vardır. Nesebinden kız ya da erkek çocukları bulunuyorsa rubu (dörtte bir), bunlar yoksa nisf (yarı) almaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ali Haydar, *Teshîlü'l-ferâiz*, 39-79; Bilmen, *Kâmus*, 5 / 241-260.

³⁵ Asabe, asabe-i nesebiyye ve asabe-i sebebiye olmak üzere iki çeşittir. Asabe-i sebebiye köle azadı sebebiyle kişinin azadlı kölesine asabe olarak terikeden kalan malı almasıdır. Asabe-i nesebiyeden kimse bulunmaz ise asabe-i sebebiye mirastan pay alabilir. Asabe-i sebebiye, velâ-i atâka olarak da isimlendirilmektedir. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5 / 92-94.

Araya hiç kadın girmeden erkek vasıtasıyla murise bağlanan erkek akrabalar bi-nefsihi asabe olarak mirasta yerlerini alırlar. Kendileri başka bir asabeye ihtiyaç duymadan asabe olabildikleri için bu isimle anılır. Biri varken diğerleri asabe olamayacak şekilde sırasıyla murisin cüzü,³⁶ mûrisin aslı,³⁷ mûrisin babasının cüzü,³⁸ mûrisin dedesinin cüzü³⁹ şeklinde dört grupta sıralanmaktadır. Bu dört gruptan üst sırada asabe buldukça alt sıradakiler asabe olarak mirastan pay elde edememektedir.⁴⁰ Bi-nefsihi asabeden bazılarının bulunması ile asabe olarak mirastan pay alabilen kadınlara ise bi-gayrihî asabe adı verilmektedir. Mûrisin cüzü (fürûu) olan ilk derece kız çocukları aynı seviyedeki ya da daha alt seviyedeki (oğul, torun vs.) bi-nefsihi asabe olan erkek çocukları ile birlikte asabe olabilmektedir. Yine aynı şekilde mûrisin babasının ilk derece fürûunda bulunan kadınlar (kız kardeşler), aynı derecedeki erkekler (erkek kardeşler) ile beraber asabe olabilmektedir. Bunlar dışında bi-gayrihi asabe yoktur.⁴¹

Maa gayrihî asabe ise aslında ashab-ı ferâizden olmakla beraber bi-gayrihi asabe olan başka bir kadınla birlikte bulunduğu asabe olan kadınlardır. Bunlar sadece mûrisin ana-baba bir kız kardeşleri ile baba bir kız kardeşlerinden oluşmaktadır. Mûrisin fürûsundan kızlar bulunduğu takdirde (kız, oğul kızı vs) onlarla birlikte asabe olabilmektedir.⁴²

Ashâb-ı ferâizin bir kısmının diğerlerini mirastan düşürmesi gibi, asabeler de birbirlerini mirastan düşürebilmektedir. Zikredilen asabelerin tamamı aynı anda vâris sayılmaz. Bu şekilde asabelerin birbirlerini düşürme durumu ise belli bir sıraya göre olmaktadır. Buna göre asabenin mirasçı olmasında üç unsur rol oynamaktadır; sınıf (cihet) yakınlığı, derece yakınlığı ve yakınlık kuvveti.⁴³

Cihet yakınlığı ile bi-nefsihi asabedeki gruplar arasındaki mûrise yakınlık kastedilmektedir. Dolayısıyla mûrisin fürûu buldukça diğer üç grup asabe olamaz. Derece yakınlığı aynı grupta bulunanlar için söz konusudur. Grup içerisindeki akrabalarından mûrise en yakın olan uzakta olanın asabeliğini düşürmektedirler. Baba varken dedenin asabe olamaması gibi. Yakınlığın kuvveti ise kardeş ve amcalar arasında ve mûrise öz ve üvey yol ile bağlı olma halinde devreye girer. Örneğin Mûrisin ana-baba bir kardeşleri, ana bir kardeşlerini asabelikten düşürmektedir.⁴⁴ Asabelikten başka bir yolla düşürme mümkün değildir. Bu üç yol sırasıyla izlendikten sonra ister bi-nefsihi olsun ister bi-gayrihî ya da maa gayrihî olsun kalan asabeler mirastan hak sahibi olmaktadır. Asabeye kalan pay yalnız erkeklerden ya da yalnız kadınlardan asabe kaldıysa eşit

³⁶ Oğullar, oğullarınoğulları bu grubu oluşturmaktadır. Fürû şeklinde de isimlendirilmektedir. Erdoğan, *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, 82, 132, 149.

³⁷ Baba, babanın....babası bu gruba dahildir. Usûl adı da verilmektedir. Erdoğan, *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, 588.

³⁸ Mûrisin babasının fürûudur. Mûrisin erkek kardeşleri ve onların oğulları bu gruba girmektedir. Erdoğan, *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, 82.

³⁹ Dedenin fürûudur. Mûrisin amcaları ile oğulları bu grupta sayılmaktadır. Erdoğan, *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, 82.

⁴⁰ İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 10 / 518; Ali Haydar, *Teshîlü'l-ferâiz*, 87-88.

⁴¹ Ali Haydar, *Teshîlü'l-ferâiz*, 85-87.

⁴² Haskefi, *Dürrü'l-muhtâr*, 764; Ali Haydar, *Teshîlü'l-ferâiz*, 87-88.

⁴³ İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 10 / 518; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 8/334-335.

⁴⁴ Bilmen, *Kâmus*, 5 / 271.

olarak, hem erkek hem de kadın asabe mevcutsa erkekler kadınların iki katı pay alacak şekilde paylaşılır.⁴⁵

Mirastan üçüncü olarak pay alacak varisler ashâb-ı redd olanlardır. Vârisler arasında asabe bulunmaması durumunda ashâb-ı ferâize ait paylar toplamı bazen alınan ortak kata (mahrec) eşit olarak, bazen ortak kattan fazla olarak bazen ise az olarak çıkar. Paylar toplamının ortak kata eşit olması durumuna âdile adı verilir ve paylar oranınca dağıtım yapılır.⁴⁶ Payların toplamı ortak kattan fazla çıkması durumunda ise ortak kat payların toplamı olarak kabul edilmekte ve her kesin payı bu duruma göre azaltılarak dağıtılmaktadır. Bu işleme ise avliye adı verilir.⁴⁷ Payların toplamı ortak kattan az çıkması durumunda ise geride kalanı alacak asabe bulunmadığı için artan miktar ashâb-ı redd⁴⁸ adı verilen gruba dağıtılır ki bu işleme de reddiye adı verilmektedir.⁴⁹ Bulunması durumunda asabe kalanı alacağı için artan paydan söz edilemez. Dolayısıyla asabenin aralarında olduğu miras paylaşımında ashâb-ı redd bulunmaz.⁵⁰

Mirastan hak sahibi olan bir diğer grup zevi'l-erhâm'dır. Zevi'l-erhâm, mûrisin ashâb-ı ferâiz ve asabe dışındaki akrâbalarıdır. Zevi'l-erhâm da tıpkı ashâb-ı ferâizdeki gibi, mûrisin fûrûu, mûrisin usûlü, ana-babanın fûrûu ve nine-dedenin fûrûu olmak üzere dört sınıftır.⁵¹ Hanefîlere göre bunlarda da üstteki grup buldukça alttaki grup düşer ve mirastan pay alamazlar. Aynı şekilde grup içinde de derece ve yakınlık kuvvetine göre mirastan pay alma söz konusudur. Zevi'l-erhâm asabe ya da karı-koca hariç ashâb-ı ferâizden kimse bulunduğu müddetçe mirasta pay sahibi değildir. Yalnızca karı-kocadan biri bulunuyorsa bu takdirde karı ya da koca payını aldıktan sonra kalan miktar, karı-koca da yoksa terikenin tamamı bu grup arasında paylaşılır. Şayet zevi'l-erhâmdan mirası hak eden tek bir kişi varsa tüm terike ona ait olur.⁵² Cumhura göre ise zevi'l-erhâm hacbedilmez fakat aralarındaki paylaşım zevi'l-erhâmdan olan kişinin murise bağlandığı asabe veya ashâb-ı ferâizin hissesi oranında olmaktadır. Örneğin kızın oğlu kız gibi, erkek kardeşin oğlu da kardeş gibi kabul edilerek hissesini alabilmektedir.⁵³

Zevi'l-erhâmdan da vârisi bulunmayan kişinin mirasını Hanefîlere göre mevle'l-muvâlat hak eder. Bu mirasçı olma konusunda murisle vefâtından önce velâ akdi yapılan kişidir. Ancak mevle'l-muvalâtın vâris olabilmesi için mûrisin karı ya da kocasından başka başka akrabasının bulunmaması şarttır. Bu şarta ek olarak mevle'l-muvâlâtın hür olması, azadlı olmaması muvâlât

⁴⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5 / 93-94; Bilmen, *Kâmus*, 5 / 274. İlgili paylaşımın delili için bk. Nisa, 4/22, 276.

⁴⁶ Örneğin, mirasçılar arasında sadece ana-baba bir kız kardeş, baba bir kız kardeş, ana bir kız kardeş ve ana bulunsa, sırasıyla 1/2, 1/6, 1/6, ve 1/6 aldıkları için ortak payda 6 da oluşturularak, eşit şekilde miras paylaşılır ve artma ya da eksilme olmamaktadır. Ali Haydar, *Teshîlü'l-ferâiz*, 97; Erdoğan, *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, 13.

⁴⁷ Örneğin, vârisler sadece koca, kız, oğlun kızı ve anadan oluşa sırasıyla 1/4, 1/2, 1/6, 1/6 oranında pay alacakları için ortak kat 12 olarak belirlenir. Ancak bu durumda paylar toplamı 13 ettiği için avliye yapılarak payda 13'e yükseltilir ve paylar bu şekilde dağıtılır. Ali Haydar, *Teshîlü'l-ferâiz*, 97; Erdoğan, *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, 38.

⁴⁸ Erdoğan, *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, 34.

⁴⁹ Erdoğan, *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, 476.

⁵⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5 / 99.

⁵¹ Bilmen, *Kâmus*, 5 / 208; Erdoğan, *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, 620.

⁵² İbrahim el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur* (Dersaadet: Matbaa-i Osmâniye, 1309), 207.

⁵³ Ebu'z-Zakeriyya Yahyâ b. Şeref eş-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*, thk. Zehîr eş-Şâviş (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 5 / 45-46; Desûkî, *Hâşiye*, 4/468; Hirakî, *Metnü'l-Hirakî*, 91-92.

akdi yapıldığı sırada âkil ve bâliğ olması gerekmektedir.⁵⁴ Yine Hanefilere göre nesebi başkasına ikrar edilen kişinin (mukarrun leh bi'n-neseb ale'l-ğayr) nesebi sabit olmasa da diğer vârisler bulunmadığı takdirde vâris olabilir.⁵⁵ Zikredilen varislerin olmaması halinde kendisine terikenin üçte birinden fazlası vasiyet edilen kişi bu fazlalığı Hanefilerce alabilir.⁵⁶

Mûrisin son mirasçısı ise devlet yani beytül-mâldir. Eğer mûrisin yukarıda zikredilen vârislerden hiç kimsesi yoksa mirasın tamamı devlete kalmaktadır. Fakat devlet bu mirası vâris sıfatıyla değil sahipsiz mal hükmünde olduğu için sahiplenmektedir.⁵⁷

Miras yolu ile aile içerisinde mülkiyetin el değiştirmesinin, diğer nakil çeşitlerine kıyasla tarafların isteğinin bulunmadığı bir nakil olduğu söylenebilir. Dolayısıyla kazanılmış bir malın aile arasında özellikle günümüz literatüründe çekirdek aile olarak adlandırılan ve ana-baba ve çocuklardan oluşan aile içerisinde kalacağı tercihe bırakılmaksızın kabul edilmiştir. Bu sebeple hükümler buna göre yerleştirilerek ne mûrisin ne de vârisin onay veya reddine müsaade edilmiştir. Bu anlamda en katî nakil çeşidinin miras olduğu söylenebilir.

1.1.1.2. Vasiyet Yoluyla İntikâl

Aile içerisinde ölüme bağlı olarak malın intikal çeşitlerinden bir diğeri, vasiyet yolu ile mülkiyetin nakledilebilmesidir. Sözlük anlamı bağlamak, bitişirmek olan vasiyetin terim anlamı “Ölümden sonraya bağlı olmak kaydıyla teberru yolu ile bir malı başkasına temlik etmek, bırakmak” demektir.⁵⁸ Tariften de anlaşılacağı üzere vasiyet ölüme bağlı bir tasarruftur ve mülkiyetin karşılıksız nakledilmesi demektir. Miras konusunda ifade edildiği gibi ölümle birlikte geride bırakılan mal (terike) üzerindeki haklardan biri de vasiyettir. Fıkıhta vefat edenin malları mirasla intikalden önce vasiyetin gerektirdiği şekilde intikal eder. Vasiyetten arta kalan mallar ise miras olarak paylaşılır. Vasiyet ederek malını bırakana “Mûsî”, vasiyet edilen mala “mûsâ bih”, kendisine vasiyet edilen kişiye “mûsâ leh” adı verilir.⁵⁹ Tüm hukuk sistemleri, vasiyeti çeşitli şartlara bağlı olarak meşru kabul etmişlerdir. Fıkıhta da vasiyetin Kitâb⁶⁰, Sünnet⁶¹ ve icma ile sabit oldu-

⁵⁴ Ali Haydar, *Teshîlü'l-ferâiz*, 24.

⁵⁵ Nesebe yönelik ikrar iki çeşittir. Ya kişi başkasının kendi nesebinde olduğunu ikrar eder ki bu ikrar ile neseb sabit olur ve vâris olan akrabalar arasına katılır. Ya da başka birinin nesebinde olduğunu ikrar eder ki bu ikrar ile neseb sabit olmayıp, ikrar edenin mirastan alacağı pay ikrar edilen kişi ile paylaşılır. İlk durumda kişi "Bu benim oğlumdur" dese nesebi sabit olur ve oğul olarak vâris sayılır. İkinci durumda kişi "bu benim kardeşimdir" dese başkasının nesebinde olduğunu ikrar ettiği için, ikrarı sadece kendisini bağlar, neseb sabit olmaz. Bk. Ahmet Duran, *İslâm Hukukunda İkrar ve Hükmü* (İstanbul: Anıt Kreatif Tanıtım, 2008), 124-126.

⁵⁶ Ali Haydar, *Teshîlü'l-ferâiz*, 26.

⁵⁷ Ali Haydar, *Teshîlü'l-ferâiz*, 26-27.

⁵⁸ Erdoğan, *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, 598.

⁵⁹ Bilmen, *Kâmus*, 5 / 115.

⁶⁰ Vasiyetin meşru olduğunu gösteren ayetler için bk. Bakara, 2/180-182; 240; Nisâ 4/11-12; Mâide, 5/106.

⁶¹ Hadis kitaplarında vasiyyet ile ilgili bâb başlıkları bulunmakta, meşruyetini gösteren ve vasiyetin sınırlarını çizen hadisler bu başlık altında rivayet edilmektedir. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi' u's-sahîh* (Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1311), “Vesâyâ”, 1, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi' u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1991), “Vasiyye”, 1, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Vesâyâ”, 6, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi' u's-sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Mısır: Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1977), “Vesâyâ”, 5.

ğu söylenebilir. Şer'i hüküm olarak ise vacip, mendub, mübah, mekruh ve haram olmak üzere beş çeşit vasiyet bulunur.⁶²

Vasiyet ölüme bağlı bir tasarruf olması dolayısıyla gayr-i lâzım bir akitir ve mûsi tarafından tek taraflı olarak hayatta iken feshedilebilir.⁶³ Ancak mûsînin ölümü ile birlikte vasiyet artık lâzım bir akde dönüşür. Bu konuda ittifak bulunduğu söylenebilir de vasiyetin tek taraflı yani sadece "îcâb" ile hüküm ifade edip etmeyeceğinde ihtilaf söz konusudur. Buna göre kabule ihtimali bulunmayan medrese, imaret vs. gibi hükmî şahıs adı verilebilecek yerlere yönelik vasiyetler ittifakla kabule muhtaç olmaksızın lâzım hale gelmektedir.⁶⁴ Ancak gerçek şahıslara yönelik yapılan vasiyetlerin lâzım hale gelmesi için cumhura göre îcâb ve kabul zorunludur. Fakat kabulün mûsînin ölümünden sonra gerçekleşmesi gerekir. Hanefîlerden İmam Züfer'in kavline göre vasiyet de miras gibi zorunlu intikal sebebidir. Bu sebeple mûsâ lehine kabulüne ihtiyaç duyulmaksızın ölüm anından itibaren lâzım hale gelmektedir.⁶⁵

Vasiyet, tanımda da geçtiği üzere bir teberru çeşididir. Bu nedenle vasiyetin geçerli olabilmesi için mûsînin teberru ehliyetine sahip kimse olması gerekmektedir. Dolayısıyla çocuk, deli gibi teberruya ehil olmayan kimselerin vasiyeti muteber kabul edilmez. Mümeyyiz çocuğun vasiyeti konusunda ise cumhur, Hanefîlerden farklı düşünmektedir. Mâlikîler ve Hanbelîler mümeyyiz çocuğun yapacağı her türlü vasiyeti temyiz çağına ulaşmasından dolayı sahih kabul ederken, Şâfiîlere göre mümeyyiz çocuğun sadece kurbet özelliği bulunan vasiyetleri sevaba nail olabildiği için geçerli sayılmaktadır.⁶⁶ Ayrıca vasiyet konusunda rızanın bulunması ve malın tamamını kapsayacak bir borcun bulunmaması da mûsîde bulunması gereken şartlar arasındadır.⁶⁷ Şâfiîlerde mezhepte kabul edilen görüş ise mûsî sefih dahi olsa vasiyetin geçerli olacağı yönündedir.⁶⁸

Mûsâ lehine hem vasiyet anında hem de vefat anında cumhura göre hakikaten ya da takdiren hayatta bulunması vasiyeti hak etmesi için gereklidir.⁶⁹ Mâlikîler ise ölüye yapılan vasiyetin de geçerli olacağını, borcu varsa alacaklılarına yoksa vârislerine mûsâ bihin verileceğini söylemektedir.⁷⁰ Yine mûsâ lehine şüpheye mahal bırakmayacak şekilde belirli olması ve mûsîsinin katili olmaması gerekmektedir. Dinlerin farklı olması ise mirastaki hükümlerin aksine vasiyete engel değilse de farklı devletlere mensup bulunması vasiyete manidir.⁷¹

⁶² Vacip vasiyetler Allah ya da kul hakkına ait borçların ödenmesine yönelik vasiyet olarak belirtilirken, mendub vasiyetler mirasçı olamayan yoksul akrabaya yönelik vasiyetlerdir. Sevap amacı gütmeksizin zengin kimselere yapılan vasiyetler ise mübah olarak değerlendirilmektedir. Mekruh vasiyetler malı kötü işlerde kullanacağı bilinen kimselere yapılan vasiyetleri içermekte, haram vasiyetlerin ise dinen haram sayılan işlere yapılanlar olduğu vurgulanmaktadır. Haskefi, *Dürrü'l-muhtâr*, 732.

⁶³ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî*, 10 / 566.

⁶⁴ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî*, 10/480-481; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/72; Desûkî, *Hâşiye*, 4/423; Ebû Muhammed Abdullah İbn Kudâme, *el-Kâfî* (y.y.: Matbaatü Hicr, 1997), 4/65; Bilmen, *Kâmus*, 5 / 117.

⁶⁵ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî*, 10 / 479; Haskefi, *Dürrü'l-muhtâr*, 732; Bilmen, *Kâmus*, 5 / 117-118.

⁶⁶ Desûkî, *Hâşiye*, 4/422; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/67; İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 4/61.

⁶⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5 / 64; Desûkî, *Hâşiye*, 4/422; Bilmen, *Kâmus*, 5 / 122-123; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 8/26-27.

⁶⁸ Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/67.

⁶⁹ Bilmen, *Kâmus*, 5/123-124; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 8/29.

⁷⁰ Desûkî, *Hâşiye*, 4/424.

⁷¹ Dâmad, *Mecmeu'l-Enhur*, 4 / 419-420; Haskefi, *Dürrü'l-muhtâr*, 733.

Bunlara ek olarak mûsâ lehine mûsînin mirasını hak eden kimseden olmaması da gereklidir. Mûsînin terikesindeki mirastan pay sahibi olan kimseye vasiyeti mevkuftur. Diğer mirasçılardan onaylaması durumunda vasiyet geçerli aksi takdirde geçersiz sayılır. Mirasçılık durumu ise ölüm ile belirlenmektedir. Buna göre vasiyet sırasında vâris olmayan ancak ölüm sırasında miras hakkı kazanan kimseye vasiyet geçersiz olduğu gibi aksi durumdaki kimseye de vasiyet câizdir.⁷² Öte yandan Hanbelîlere göre vârise mirastan hak edeceği miktarı aşmayan vasiyet geçerli kabul edilmektedir.⁷³

Vasiyet ile ilgili bir başka şart da mûsâ bihin mal ya da mal sayılan bir menfaat olması ve mütekevvin olmasıdır. Ayrıca teşhiz ve borçlar ödendikten sonra kalan malın üçte biri için vasiyetin geçerli olacağı konusunda ittifak bulunmaktadır. Bununla beraber bu orandan fazla malın vasiyet edilmesi mirasçıların haklarını zayi edeceğinden onların onayına bırakılmıştır.⁷⁴ Ancak mirasçı bulunmadığı durumda malın tamamı üzerinde yapılan vasiyetin geçerli olup olmayacağına ihtilaf söz konusudur. Hanefîler bu şekilde yapılmış vasiyetin olduğu gibi geçerli olacağını kabul ederken, Mâlikî ve Şâfiîlere göre vâris bulunmasa dahi 1/3 ten artı kalan mallarda hak sahibi devlettir. Bu nedenle vasiyet yine toplam malın 1/3 ü oranında geçerli olmak zorundadır.⁷⁵

Vasiyet, mûsînin ölümüne kadar gayr-ı lâzım sayıldığı için hükmü iptal olabilir. Vasiyetin hükmünü iptal eden sebepler arasında mûsînin vasiyetten rucû etmesi, teberruya olan ehliyet halinin kalkması ya da irtidat etmesi gibi mûsîden kaynaklı; mûsâ lehine vasiyeti reddetmesi, mûsîden önce vefât etmesi ya da mûsîyi öldürmesi gibi mûsâ lehten kaynaklı; mûsâ bihin helak olması, başkasının mûsâ bih üzerinde hakkı olduğunun ortaya çıkması gibi mûsâ bihten kaynaklı sebepler bulunmaktadır.⁷⁶

Vasiyete dair zikredilen genel hükümler ışığında vasiyet yolu ile aile içerisinde malın intikali ancak mirastan hisse almayan akrabalar için sahih olmaktadır. Mirastan payı olan aile fertlerine vasiyet yapıldığında ise diğer mirasçıların onay vermesi durumunda sahih hale gelmektedir.⁷⁷ Bu durumda mûsînin aile içerisinde istediği kimseye malını vasiyet etme konusunda özgür olmadığı söylenebilir. Buna ek olarak vasiyetin Hz. Peygamber'in "Varise vasiyet yoktur."⁷⁸ anlamındaki kesin emriyle malın ancak üçte birlik kısmında geçerli olması da vasiyet yolu ile aile içerisinde malın intikal etmesini sınırlayan sebeplerden bir diğeri sayılabilir.

Mirasta hissesi bulunan aile fertlerine vasiyet edilmesi yasaklansa da bunun dışında kalan aile fertlerinde vasiyetin mendup olduğu, hatta bazı fukahâyâ göre vacip sayılması gereken yerler bulunduğu da görülmektedir. Nitekim Mâlikî fukahâsına göre dede yetimi meselesinde vasi-

⁷² Bilmen, *Kâmus*, 5 / 124-125.

⁷³ İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 4/14.

⁷⁴ Râdiyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire* (y.y: Matbaatü'l-Hayriyye, 1322), 2 / 288; Bilmen, *Kâmus*, 5 / 127.

⁷⁵ Desûkî, *Hâşiye*, 4/427; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/77.

⁷⁶ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, c. 10 / 539-594; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 8 / 112-117.

⁷⁷ Ahmed b. Ebûbekir el-Kudûrî, *Muhtasarü'l-Kudûrî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 242; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürrî en-Nevevî, *Minhâcu't-tâlibin ve umdetü'l-müftîn fi'l-fikh*, thk. İvaz Kâsım Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005), 190.

⁷⁸ Buhârî, "Vesâyâ", 2; Müslim, "Vasiyye", 5.

yet vacip kabul edilmiştir. Bu meseleye göre mûristen daha önce vefât ederek miras hakkı düşen evlâdın geride bıraktıkları çocuklar mûrisin hayatta başka evladı bulunduğu için miras hakkına sahip olamamaktadır. Bu çocukların babaları hayatta olsaydı mirasta hak sahibi olacağı için Mâlikiler babalarına ait bu payın dede tarafından torunlarına vasiyet edilmesini zorunlu kabul etmiştir. Nitekim dede yetimlerine yapılacak olan bu vacip vasiyet günümüzde birçok İslâm ülkesi tarafından kanunî zorunluluk olarak kabul edilmiştir.⁷⁹

Her ne kadar ana-baba ve yakınlarla vasiyette bulunmanın vacip olduğunu bildiren ayet bulunsa da⁸⁰, miras ayetlerinin⁸¹ nazil olmasından sonra “Hz. Peygamber’in vârise vasiyet yoktur”⁸² hadisi ile varislerin vasiyetten hak sahibi yapılması yasaklanarak ayetin hükmü neshedilmiştir.⁸³ Bu nedenle aile içerisinde murisin ölümü anında mirastan payı bulunan herhangi bir akraba için vasiyet şayet diğer vârislerin izin vermesi durumunda geçerli olacaktır.

Ölüm sonrası mal paylaşım sıralamasında önce vasiyet sonra miras payları dağıtılsa da, ölüme bağlı tasarruflar yolu ile aile içerisinde malın intikalinde, mirasın vasiyete göre daha kesin ve öncelikli bir hal aldığı söylenebilir. Miras hisselerinin vasiyet ile pay alınmasını engellemesi ya da vasiyete konu malın terikenin üçte birinden fazlasında mümkün olmaması bu önceliğin bir göstergesidir. Böylelikle mirasçılarının hakkı korunmuş olmakla beraber, sınırlı da olsa vasiyetin meşru kabul edilmesi ve mirastan pay alamayan akrabalara vasiyetin mendup, hatta bazı durumlarda vacip sayılması bu akrabaların haklarının korunmasını da sağlamaktadır. Böylelikle aile içi adalet ve merhamet gibi hasletlerin çift yönlü şekilde gerçekleştirilmesi mümkün olmaktadır. Bu sayede hem vefat edenin en yakınları ekonomik olarak zorluk ve sıkıntı içine düşmemekte hem de kendisine mirastan pay kalmayacak yakınların durumları gözetilebilmekte ve aile içerisindeki birliktelik pekiştirilmektedir.

1.1.2. İhtiyârî İntikâl

Aile içerisinde mülkiyet ölümle birlikte zorunlu olarak intikal ettiği gibi ölüm ile kayıtlıktan isteye bağlı olarak da intikal edebilir. Kişi kendi mülkiyetinde olan bir malı aile fertlerinden birine dilediği şekilde nakledebilir. Mal üzerinde sahibinin tasarruf hürriyeti bulunması sebebiyle gerçekleştirilebilen bu işlem sonucunda mülkiyetin nakli ölümden sonra değil akdin kurulduğu anda gerçekleşir. Ancak bu konuda aile içi mülkiyetin nakli için üzerinde durulması gereken husus adalete riayet edilmesidir. Nitekim Hz. Peygamber’den gelen birçok rivayette aile içerisindeki mal paylaşımında adalete riayet edilmesi gerektiği açıkça vurgulanmaktadır.⁸⁴

⁷⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Abdüsselam Arı, “Vacip Vasiyet ve Halefiyet Bağlamında ‘Dede Yetimi’ Problemi”, *EKEV Akademi Dergisi* 12/34 (t.y.): 249-268. Ayrıca vacip vasiyetle ilgili güncel ayrıntılı hükümler için bk. Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 8 / 121-125.

⁸⁰ el-Bakara 2/180.

⁸¹ en-Nisâ 4/11-12.

⁸² Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Vesâyâ”, 6; Ebû Dâvûd, “Vesâyâ”, 6; Tirmizî, “Vesâyâ”, 5.

⁸³ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, 10 / 475-476; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 10 / 336-337; Remzi Kaya, *Kur'an'da Nesih* (Bursa: Furkan Ofset, 2001), 154.

⁸⁴ İlgili rivayetler için bk. Buhârî, “Hibe”, 11; Müslim, “Hibât”, 13; Ebû Bekr es-San'ânî Abdürrezzâk, *Musannef*, 2. Bs (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 9/99 nr: 16501; Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989), 4/37.

Kişinin evlatlarından veya yakınlarından birine bu şekilde mal vermesi durumunda adalet konusunda hassas olması gerekir.

Fıkhî açıdan bir malın ölüm olmaksızın aile içerisinde karşılıksız olarak nakli, hibe ya da sadaka akdi ile mümkündür. Bu akitlerin birbirleri ile aynı anlama geldiği düşünülebilirse de dar ve geniş anlama sahip olmaları açısından terimsel olarak birbirlerinden farklı nitelikler taşımaktadırlar.⁸⁵

1.1.2.1. Hibe yolu ile intikal

Kelime anlamı “karşılıksız vermek, bağışlamak”⁸⁶ olan hibe, terim olarak “Bir malı bir kişiye bedelsiz olarak derhal temlik etme” şeklinde tanımlanmaktadır.⁸⁷ “Bedelsiz olma” ibaresi hibeyi bey akdinden, “temlik” lafzı mülkiyetin intikalini gerektirdiği için ariye ve karzdan, “mal” kelimesi sözlük anlamında bulunan manevi ve mecazî bağışlamalardan, “derhal” ibaresi de vasiyetten ayırmaktadır. Teberru akitlerinden sayılan hibe akdinde, malını bir kişi lehine bağışlayana “vâhib”, kendisine bağışlanana “mevhûbun leh”, bağışlanan mala ise “mevhûb” adı verilir.⁸⁸ Hibe her ne kadar terim anlamı ile Kur’ân-ı Kerîm’de geçmese de, Allah’ın kullarına ihsanı ve cömertliği anlamıyla çeşitli ayetlerde kullanımı mevcuttur.⁸⁹ Hibe akdinin ahkâmı daha çok hadislerle dayalı olarak belirlenmiş, mal ihsanı ve karşılıklı hediyeleşme Hz. Peygamber tarafından teşvik edilmiştir.⁹⁰

Hibe akdinin icap ve kabul ile kurulacağı konusunda birkaç istisna dışında ittifak olduğu söylenebilir.⁹¹ Ancak teberru akdi olması dolayısıyla cumhura göre kabz ile tamam hale gelir.⁹² Mâlikîlerden bir kısım ulema ise icap ve kabul ile hibenin tamamlanacağı, kabza gerek olmayacağı görüşündedir.⁹³ Kabz ehliyeti ve dolayısıyla hibe akdinin tamamlanabilmesi için cumhur âkil-bâliğ olmayı şart koşarken⁹⁴, Hanefiler mümeyyiz olmayı yeterli görmektedir. Ancak kabz ehliyeti olmayanların ise kabz işlemi velisi tarafından gerçekleştirilmektedir.⁹⁵ Bu nedenle aile içerisinde mümeyyiz çocuğuna hibede bulunan babanın aynı zamanda o çocuğun velisi olması dolayısıyla bu çeşit hibede kabz şartı aranmaz. Vâhib olan babanın bağışladığı mal üzerindeki tasarrufunda hibeden itibaren mal mülkiyetinden çıktığı için emanet hükümleri geçerlidir.⁹⁶

⁸⁵ Bk. Ali Bardakoğlu, “Hibe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17/421.

⁸⁶ Ebû Nasr İsmail el-Cevherî, *es-Sihah tâcu'l-luga ve sıhahu'l-arabiyye*, thk. Muhammed Muhammed Tamir (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009), 1271.

⁸⁷ Erdoğan, *Fıkh Terimleri Sözlüğü*, 196.

⁸⁸ Bilmen, *Kâmus*, 4/223.

⁸⁹ Bk: Âl-i İmrân 3/8, 38; el-En'âm 6/84; Meryem 19/49-50; eş-Şuarâ, 26/21; eş-Şûrâ 42/49.

⁹⁰ Arent Jean Wensinck, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Hadîsi'n-Nebevî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986), 7/337-339.

⁹¹ Hibenin tek taraflı bir yükümlülük doğurması nedeniyle sadece icabın rükün kabul edileceğini, kabul ve kabzın ise mülkiyetin naklinin gerçekleşmesi ve akdin tamamlanması için şart olacağını kabul edenler bulunmaktadır. Bk: Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, 8/84-85.

⁹² el-Kudûrî, *Muhtasar*, 124; Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 4/114; “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye” (t.y.), 837, 841.

⁹³ Ebû'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b İdris b Abdürrahim el-Karâfi, *ez-Zahîre*, thk. Saîd Â'rab (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 6/228.

⁹⁴ Abdurrahman el-Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh alâ mezâhibi'l-erbaa* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 3/263.

⁹⁵ Halebî, *Mültekâ*, 142; Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, 852.

⁹⁶ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/49.

Hibenin teberru akdi olması aynı zamanda akdin taraflarının aynı derecede sorumluluk sahibi olmamasını da beraberinde getirir. Dolayısıyla akitten mülkiyetin kaybı yolu ile maddi olarak zarar görecektir taraf olan vâhibin tam edâ ehliyetine sahip olması zorunludur.⁹⁷ Bu anlamda sefih ve mahcurun yapacağı hibe de geçersiz sayılır. Ölüm hastalığında yapılacak hibelerde ise hibe vasiyet hükmünü alarak üçte birinde geçerli olup fazlası vârislerinin onayına bağlı olacaktır.⁹⁸ Ancak hibe mevhubun leh için ise sırf kazandırıcı bir akit olduğundan, vucub ehliyetinin bulunması ve hibe sırasında hakikaten hayatta olması yeterlidir. Bu nedenle cenin için yapılan hibe vasiyet ve mirasın aksine batıldır, çünkü mevhubun lehin temellüğe ehil olması zorunludur. Kişinin henüz anne karnında bulunan çocuğuna yaptığı hibe de temellük ehliyeti bulunmayacağından geçerli olmayacaktır.⁹⁹

Hibe derhal gerçekleşen bir akittir. Bu nedenle hibeyi bir şarta bağlamak ya da hibe vaa-dinde bulunma hibe akdini zorunlu hale getirmez.¹⁰⁰ Yine detaylarda farklı hükümler barındır-sa da mevhubun hibe sırasında vâhibin mülkünde bulunmasının, ayrıca mâlum, muayyen ve müte-kavvim olmasının ittifakla zorunlu olduğu söylenebilir.¹⁰¹ Şâfîiler ileride mülkiyete geçmesi kesin olan mallar için cumhurdan farklı görüş ileri sürmektedir. Buna göre ileride mülkiyete geçeceği kesin olan ya da miras olarak kalacağı belli olan malların henüz temellük edilmeden hibe edilme-si Şâfîiler nazarında sahih kabul edilmektedir.¹⁰²

Hibe edilecek malın hisse olması durumunda hükmünün ne olacağı konusu ise ihtilafıdır. Hanefîler bölünmesi mümkün olmayan malın hisse oranı belli ise hibesini câiz görürken, bölün-mesi mümkün olan malın paylaşılmasından hibe edilmesine cevaz vermemektedir.¹⁰³ Cumhur ise hissenin hibe edilmesini satım akdinde olduğu gibi sahih kabul etmektedir. Bu anlamda satışı caiz oldukça hibesi de caiz olmaktadır.¹⁰⁴

Hibe mülkiyetin intikalini sağlayan bir akit olduğu için tanımdan da anlaşılacağı üzere akdin tamamlanması anından itibaren malın mülkiyeti bağışlanana geçer.¹⁰⁵ Ancak hibeden rüçûnun veya bir bedelin (ivazın) şart koşulması ya da hibenin belli bir şarta bağlanması duru-muna göre bu hüküm değişiklik gösterebilmektedir.¹⁰⁶

Hibede esas olan hibenin karşılıksız olarak yapılmasıdır. Ancak bir ivaz karşılığında hibe, hediyeleşmek anlamında olacağı için caiz görülmüştür.¹⁰⁷ Hibe sırasında mevhubun leh tarafın-dan karşılık olarak vâhibe bir mal hediye edilmesi durumuna “ivazlı hibe”, hibeden önce bu ivazın vâhib tarafından şart koşulması durumunda ise “ivaz şartlı hibe” söz konusu olmaktadır.

⁹⁷ Haskefî, *Dürrü'l-muhtâr*, 560; Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, 859.

⁹⁸ Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, 877-880.

⁹⁹ Bilmen, *Kâmus*, 4/238.

¹⁰⁰ Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, 854.

¹⁰¹ Bilmen, *Kâmus*, 4/235-236.

¹⁰² Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/563.

¹⁰³ Haskefî, *Dürrü'l-muhtâr*, 561.

¹⁰⁴ Desûkî, *Hâşiye*, 4 / 97-98; Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb fi fihî'l-İmâmi's-Şâfiî* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 2 / 333-334; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6 / 45-46.

¹⁰⁵ Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, 861.

¹⁰⁶ Ayrıntılı bilgi için Bk. Bilmen, *Kâmus*, 4/241-244.

¹⁰⁷ Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, 855.

Bu durum hibenin şarta bağlanması ile karıştırılmamalıdır. İvaz şartlı hibe, hibenin şart ile kayıtlanmasıdır. Hibenin şarta taliki geçerli değilse de şart ile takyidi geçerlidir.¹⁰⁸ İvazlı hibe iki taraf için de hibe akdi olarak geçerli sayılırken, ikinci durumda içerisinde İmam Züfer'in de bulunduğu cumhura göre ivaz şartı akdi başlangıçtan itibaren çift taraflı akit haline getirmekte ve satım akdine dönüştürmektedir.¹⁰⁹ Hanefilere göre ise bu şekilde ivaz şartıyla yapılan hibe her iki taraf mevhibu kabzedinceye kadar hibe hükümlerine, kabz işlemi gerçekleştikten sonra ise bey' hükümlerine tabi olmaktadır.¹¹⁰ Aile arasında yapılacak ivaz şartlı hibelerde de hükmün aynı olacağı, bir farklılığın bulunmadığı söylenebilir.

Hibenin bir başka çeşidi de "umrâ" ve "rukbâ" adı verilen şartlı hibelerdir. Buna göre bir şahsın başkasına ömür boyu faydalanması ve ölünce kendisine iade edilmesi şartıyla bir malı hibe etmesine "umrâ" adı verilmektedir. Mülkiyetin değil menfaatin devredilmesi gibi gözükse de cumhura göre "umrâ" şartıyla yapılan hibelerde şartın batıl, hibenin geçerli olacağı Mâlikîler ve birkaç istisna dışında¹¹¹ ittifakla kabul edilmiştir.¹¹² Mâlikîlere göre ise umrâ ömrü boyu malın menfaatinin bağışlanmasıdır. Bu sebeple mal hibe edilmiş olmaz ve bağışlanan kişi vefat ettiğinde menfaat asıl sahibine geri döner.¹¹³ Aile içerisinde "umrâ" yapılmış olması durumunda da kendisi ile umrâ akdi yapılan akrabanın vefatı malın cumhura göre vâhibe geri dönmesine sebep olmaz.

"Rukbâ" akdi ise bir kişinin, iki taraftan herhangi birisinin ölmesi durumunda geride kalanın mala sahip olması şartıyla yapmış olduğu hibe çeşididir. Taraflar birbirlerinin ölümünü bekledikleri için bu isim verilmiştir. Tarafeyn ve Mâlikîlere göre malın temlik derhal gerçekleşmediği taraflardan biri vefat edinceye kadar malın mülkiyetinin kimin üzerinde olduğu belli olmayacağı için rukbâ caiz değildir.¹¹⁴ İmam Ebû Yusuf ile Şâfiî ve Hanbelîler ise rukbânın da umrâda olduğu gibi şartının batıl olacağı ve mutlak hibe olarak derhal mülkiyetin nakli konusunda hüküm ifade edeceğini vurgulamaktadır. Bu nedenle umrâda olduğu gibi kendisiyle rukbâ yapılan şahıs ölünce vârislerine bu mal geçecektir.¹¹⁵

Hibenin teberru akdi olması, vâhibin kabz gerçekleşmediği müddetçe ahlaken olmasa da hukuken hibeden dönebilmesini sağlamaktadır.¹¹⁶ Vâhibin kabzdan önce ölmesi durumunda hibe bâtil olup, mal vâhibin vârislerine geçmektedir.¹¹⁷ Dolayısıyla aile içerisinde yapılmış olan hibelerde kabzdan önce vâhibin vefât etmesi hibeyi ortadan kaldırarak malın miras paylarına göre

¹⁰⁸ Bilmen, *Kâmus*, 4/241.

¹⁰⁹ Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 2 / 336-337; Ebû Ömer Yusuf İbn Abdülber, *el-Kâfi fi fikhi ehli'l-Medîne*, thk. Muhammed el-Moritânî (Riyad: Mektebetü'l-Riyâdü'l-Hadîse, 1980), 2 / 1006-1007; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6 / 67.

¹¹⁰ Haddâd, *el-Cevhere*, 1 / 331.

¹¹¹ Umrânın şartla birlikte geçerli olacağını zikredenler için Bk. Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahihî'l-Buhârî*, 2. Bs (Kahire: Dârü'r-Reyyan li't-Türas, 1987), 5/283.

¹¹² Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 5 / 8-9. Konu ile ilgili rivayet için bk. Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1994), "Umrâ", 1.

¹¹³ Desûkî, *Hâşiye*, 4 / 108.

¹¹⁴ el-Kudûrî, *Muhtasar*, 125; Desûkî, *Hâşiye*, 4 / 109.

¹¹⁵ el-Kudûrî, *Muhtasar*, 125; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6 / 70-71; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 2 / 336-337.

¹¹⁶ Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, 862-863.

¹¹⁷ Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, 849.

paylaştırılmasını gerekli kılmaktadır. Buna göre oğullarından birine hibede bulunan baba vefat etmeden kabz gerçekleşmezse hibe akdi tamam olmayacağı için söylediği sözün hükmü kalmakta, hibe edilen mal varisler arasında miras olarak paylaşılmaktadır.

Kabzdan sonra ise cumhura göre hibeden dönülmesi caiz olmaz.¹¹⁸ Hanefilere göre ise engel olan şartlardan biri bulunmadıkça mekruh olmakla birlikte hibeden rücu sahihtir.¹¹⁹ Dolayısıyla yakın akrabalara yapılan hibeler rücûya engel sayıldığı için aile içerisinde yapılan hibede akdin tamamlanması mülkiyetin dönüşsüz biçimde intikaline sebep olmaktadır. Yakın akrabadan kasıt ise birbirine nesep yolu ile bağlı olan akrabalar ve karı-kocadır. Bunun dışında süt veya kayın hısımlığı ile akraba olanlar arasında yapılan hibelerden rücu akraba olmayanlara yapılmış gibidir.¹²⁰

Cumhura göre ise her ne kadar kabzdan sonra hibeden rücu mümkün değilse de bunun aile içerisinde gerçekleşen hibelerde istisnası bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in bu konudaki hadisi çerçevesinde¹²¹ Hanefilerin tam aksine babanın çocuğuna yapmış olduğu hibeden dönmesini Şâfiî ve Hanbelîler mümkün kabul ederken, dedeyi de baba hükmünde kabul etmektedirler.¹²² Mâlikîlere göre yine sadece baba tarafından yapılan hibelerden dönüş mümkün olmakla birlikte bu rucû ancak beş şarttan biri bulunmazsa mümkündür. Bunlar hibeden sonra çocuğun evlenmemiş olması, süreli bir borç altına girmemiş olması, hibe edilen şayet cârîye ise onunla ilişkiye girmemiş olması, hibe edilen malda herhangi bir değişiklik yapmamış olması ve vâhibin, ya da mevhubun lehin maraz-ı mevt haline düşmemiş olmasıdır.¹²³ Hanefiler ise bahsi geçen hadisi başıslayanın rızası ve hâkimin hükmü olmadan hibeden rücu edilemeyeceği şeklinde yorumlamakta, babanın çocuğuna yaptığı hibeden ancak ihtiyaç söz konusu olursa dönmesinin mümkün olacağını vurgulamaktadır.¹²⁴

Aile içerisinde yapılacak özellikle ana-babaların çocuklarına yapacakları hibelerde ise ayırım gözetmeden adaletli davranılması esastır. Hz. Peygamber tarafından bu konuda çok net hükümlerin verildiği görülmektedir.¹²⁵ Ancak Hz. Peygamber tarafından verilen bu hükümlerin tahrîme mi yoksa kerâhete mi delalet edeceği konusu ihtilâfıdır. Aile içerisinde yapılan hibe-lerin eşit olmaması durumunda fazla hibe edilen kısmın batıl olacağını söyleyenler de bulunmaktadır.¹²⁶

¹¹⁸ Desûkî, *Hâşiye*, 4 / 110-112; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6 / 55-56; Şirâzî, *el-Mühezzebe*, 2 / 335.

¹¹⁹ Hanefilerde hibeden rucû etmeyi engelleyen haller şunlardır: Hibenin yakın akrabaya yapılması, ivazlı şekilde yapılmış olması, mala ayrılmaz bir ziyadenin eklenmiş olması, malın mevhubun lehin mülkiyetinden bir şekilde çıkmış olması ve hibenin sevap kazanmak amacıyla yapılmış olması. Bk. Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, 866-874.

¹²⁰ Abdülganî el-Ganîmî el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, thk. Abdü'l-mecîd Ta'me el-Halebî (Beyrut: Dâru'l-Mârifet, 1998), 1/328-329.

¹²¹ İlgili rivayet şu şekildedir: "Sizden birinizin önce bir atıyye vererek sonra bundan vazgeçmesi babanın oğluna verdiğinden dönmese hariç helal olmaz." Bk. Tirmizî, "Buyû", 62; İbn Mâce, "Hibât", 2.

¹²² Şirâzî, *el-Mühezzebe*, 2 / 335; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6 / 56.

¹²³ Desûkî, *Hâşiye*, 4 / 111-112.

¹²⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/51.

¹²⁵ Konu ile ilgili rivâyetler için bk. Buhârî, "Hibe", 12, 13; Müslim, "Hibât", 9-19; İbn Mâce, "Hibât", 1.

¹²⁶ Ebû Câfer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, thk. İbrâhim Şemseddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 3/356.

Aile içerisindeki hibelerde adaletli davranmanın gereği ittifakla kabul edilmekteyse de adaletin nasıl gerçekleşeceği konusunda ihtilaf edilmiştir. Adalet eşitlikle mi yoksa miras ayetlerinin emrettiği şekilde uygulandığında mı sağlanacaktır. Kız çocuklarının miras paylaşımında erkeğin yarısını alacağına dair hükmün hibe için de geçerli olup olmayacağı, adaletin bu şekilde sağlanıp sağlanmayacağı tartışma konusu olmuştur. Ebeveynlerin kız olsun erkek olsun çocuklarına yapacakları hibelerde adaletsiz davranmaları ittifakla mekruh, adaletli davranmaları müstehaptır. Cumhura göre hibe paylaşımında adalet eşitlikle sağlanabilir. Miras paylaşımındaki amir hüküm diğer paylaşımlara kıyaslanamaz. Bu sebeple evlat olma açısından kız veya erkeğin herhangi bir farkı bulunmadığı için paylaşımın da eşit olması gerekmektedir. Bu nedenle ebeveynlerin sevgi paylaşımında olduğu gibi çocuklarına maddi yardımda bulunması halinde eşit olarak davranması esas kabul edilmiştir. Bu durum çocuklar arasında kıskançlık vb. hasletlerin ortaya çıkmasına engel olacak en uygun yoldur.¹²⁷

Öte yandan İmam Muhammed ve Hanbelîler evlatlar arasında adaletin miras paylaşımında olduğu gibi kız çocuklarına erkek çocuklarının payının yarısı olacak şekilde verilmelidir. Çünkü her ne kadar akli olarak eşit paylaşılması gerektiği düşünülse de miras konusunda vahyin gösterdiği paylaşım evlatlar arasında adaletin bu şekilde sağlandığını göstermektedir. Bu durum tıpkı mali bir konu olan hibe için de geçerlidir. Ancak İmam Muhammed'e göre bu paylaşım adalete uygun ise de zorunlu değildir. Ebeveyn kendi mülkünde olan malda dilediği gibi tasarrufta bulunabileceğinden isterse eşit olarak çocuklarına malı dağıtabileceği gibi, dilerse çok farklı oranlarda paylaşım da bulunabilir.¹²⁸ Diğer taraftan miras paylaşımına göre yapılmasını kabul eden Hanbelîlere göre ise bu oranlara göre hibede bulunulması zorunludur. Miras oranlarına göre yapılmayan paylaşımlarda yapılan hibe geçersiz kabul edilerek mahkeme tarafından cebren miras oranlarına göre paylaşılır.¹²⁹ Ek olarak bu şekildeki paylaşımın zorunlu olduğunu kabul etmekte, şayet başka biçimde hibe paylaşımı yapıldıysa cebren miras oranlarına göre paylaşımın değiştirileceğini kabul etmektedir.¹³⁰

Evladın anne-babaya yönelik hibelerinde ise eşitliğin esas olmasının ittifakla kabul edildiği söylenebilir.¹³¹ Buna göre miras paylaşımında anne-babanın alması gereken farklı oranlar hibe konusunda dikkate alınmaz. Ebeveyn olma yönüyle her ikisinin de eşit haklara sahip olacağı zikredilebilir.

Aile içerisinde eşitlik ve adalete aykırı şekilde yapılması mümkün olan tek hibe takva ve ilim söz konusu olduğunda ortaya çıkar. Bu durumdaki bir evlat diğerlerine tercih edilebilir, yalnızca ona hibe yapılabilir.¹³² Hanbelîlerde ise aile arasında ihtiyaç ve zaruret içerisinde bulu-

¹²⁷ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî*, 8/113-114; İbn Rüşd, *el-Bidâye*, 4/113; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/53-54; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 2/333-334; Bilmen, *Kâmus*, 4/274.

¹²⁸ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 3/361

¹²⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/54.

¹³⁰ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 3/361; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/54.

¹³¹ Bilmen, *Kâmus*, 4/275.

¹³² Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî*, 8/115.

nan kimselere yönelik müstakil hibeler câiz görülürken, sefâhetinden, saçıp savuracağından korkulması halinde hibenin yapılmamasının da caiz olduğu görüşü hâkimdir.¹³³

1.1.2.2. Sadaka yoluyla intikal

Aile içerisinde mülkiyetin bedelsiz şekilde intikalini mümkün kılan bir başka uygulama şekli de sadakadır. Bedelsiz mülkiyetin nakli olması hasebiyle hibeye benzese de bazı hükümleri açısından hibeden farklılık göstermektedir. Sadaka “Allah’ın hoşnutluğunu ve rızasını kazanmak maksadıyla ihtiyaç sahiplerine gönüllü ya da zorunlu olarak hibe edilen mal” şeklinde tarif edilmektedir.¹³⁴

Tarifinden de anlaşılacağı üzere hibe tamamen gönüllülük esasına dayanmakta, sadakanın ise zorunlu olarak da yapıldığı görülebilmektedir. Ayrıca hibe Allah rızasını kazanmak için yapılabildiği gibi, hibe edilenin gönül hoşnutluğunu kazanma gibi dünyevi başka herhangi bir nedene bağlı olarak da yapılabilmektedir. Sadaka ise sadece Allah’ın rızasını kazanacak şekilde yapılmalıdır.¹³⁵ Öte yandan hibede mev’hûbun lehin kimler olacağı konusunda nassî bir sınır çizilmezken, sadakanın çeşitlerine nassta açıklık getirilmiş ve Allah’ın rızasının bu çerçevede kazanılabileceği ihsas ettirilmiştir. Buna göre sadaka naslarda işaret edildiği üzere zekât, fitır sadakası, adak, fidye ve nafîle sadakalar olmak üzere beş kısma ayrılmaktadır.¹³⁶ Sadakalar Allah’ın rızası gözetilmesi hasebiyle bir ibadet çeşididir. Bu sebeple Allah (c.c.) Tevbe Sûresi 60. âyet-i kerîmede sadakaların kimlere verilmesi gerektiğini özelde zekât, genelde bütün sadakalar için belirlemiştir.¹³⁷ Buna göre yapılan bağışın sadaka mahiyetini alabilmesi için mev’hûbun lehin fakir, miskin, zekât toplayan memur, müellefe-i kulûb, borçlu, hürriyetine kavuşturulacak köle, Allah yolunda cihâd edenler veya yolda kalmış kimse olması gerekmektedir. Dolayısıyla bahsi geçen bu grupların dışında kalanlara bağışta bulunmanın sadaka değil hibe hükümlerine tabi olacağı söylenebilir.

Farz sadaka olan zekâtın yukarıdaki sınıflara dahil olsa da aile bireylerinden birine verilebilmesi için nafaka ile mükellef olunmayan kimselerden olması şarttır. Aksi takdirde zekât geçerli olmayacaktır. Çünkü nafaka ile kişi zaten bakmakla yükümlü olduğu kişilere harcama yapmak ve onların geçimini sağlamakla mükelleftir. Zekât ise ihtiyacı karşılamak için verilir ve nafaka ile ihtiyaç birleştirilmesi düşünülemez. Öte yandan bu kişilere verilecek zekâtın yararı dolaylı da olsa zekât veren kişiye dönmektedir. Zekâtta ise zekât veren kişiye doğrudan ya da dolaylı yoldan verdiği zekâtın hiçbir getirisinin bulunmaması sırf Allah’ın rızasını kazanma umudunun var olması gerekmektedir.¹³⁸

¹³³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/56.

¹³⁴ Erdoğan, *Fıkh Terimleri Sözlüğü*, 487.

¹³⁵ Halebî, *Mültekâ*, 143-144.

¹³⁶ Bk. Ali Duman, “Sadaka”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 384.

¹³⁷ İlgili ayetin meâli şu şekildedir: “Sadakalar (zekâtlar), Allah’tan bir farz olarak ancak fakirler, düşkünler, zekât toplayan memurlar, kalpleri İslâm’a ısındırılacak olanlarla (özürlüğüne kavuşturulacak) köleler, borçlular, Allah yolunda cihad edenler ve yolda kalmış yolcular içindir. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir” *Kurân-ı Kerim Meâli*, haz. Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008).

¹³⁸ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmihâli* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1993), 361; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 2/885-886.

Kişinin nafakasını karşılamakla yükümlü olduğu kimseler ise temelde usûl-fürû ve karısından ibarettir. Bu kapsamda kişinin ne kadar büyük olursa olsun ana-baba, nine-dede şeklindeki usûlüne ve ne kadar aşağıda olursa olsun çocuk-torun şeklindeki furûuna ve karısına zekât yolu ile malın naklini gerçekleştirmesi caiz değildir.¹³⁹ Ancak kadının kocasına zekât verebileceği hususu ihtilafıdır. İmâm-ı Âzam ve Hanbelîlere göre kadının kocasına zekât vermesi kocanın karısına vermesinde olduğu gibi geçerli kabul edilmezken¹⁴⁰, Şâfiîler, Mâlikîler ve İmâmeyn'e göre kadının kocasına zekât vermesi sahih kabul edilmektedir.¹⁴¹ Hanefîlerde tercih edilen görüş ise İmâm-ı Âzam'ın görüşüdür. Çünkü karı-koca arasında gerçekleşen hırsızlık durumunda had cezası uygulanmadığı gibi, birbirleri ile ilgili şahitlikleri de geçerli değildir. Dolayısıyla karı-koca arasındaki ilişki ile üçüncü şahıslar arası ilişkilerde hukuki işlemler farklılık taşımaktadır. Öte yandan karı-koca birbirlerinin mütemmimi gibidir ve malın kullanımında eşler arasında zımnen bir ortaklık bulunmaktadır. Bu nedenle temlik tam manasıyla gerçekleşmiş olmaz. Zekâtta ise malın elden tamamen çıkması ve dolaylı da olsa zekât verenin maddi bir menfaat elde etmemesi gerekir.¹⁴²

Nâfile olarak ifade edilen sadakada ise zekât gibi kesin hüküm yoktur. Bahsi geçen kişilere nâfile sadaka yolu ile mülkiyetin intikali mümkündür. Çünkü Hz. Peygamber “Yoksullara verilen bir sadakadır, hısımlara verilen sadaka ise biri sadaka diğeri sıla olmak üzere iki sadakadır.”¹⁴³ buyurmuştur. Bu hadis-i şerîf nâfile sadakaların intikalini yakın uzak bütün akrabalar için geçerli kılarken, zekât açısından düşünüldüğünde zekât verilmesinin geçerli olmayan akrabaların dışındakilere zekât verilmesinin akraba olmayanlara nazaran daha faziletli olacağını zımnen belirtmiş olmaktadır.

Bahsi geçen yakınlarla zekât ve sadaka verilebilmesi için ek olarak bazı şartlar daha gerekmektedir. Bu şartlar arasında kendisine sadaka verilecek olan kişinin zengin sayılmaması gerekir. Fakat kimlerin zengin sayılacağı hususunda ihtilaf edilmiştir.¹⁴⁴ Yine sadaka verilecek olan akrabaların Müslüman olması, kâfir, gayr-i müslim ya da mürted olmaması gerekir. Ancak zekât dışındaki nâfile sadakaların zimmî¹⁴⁵ olan akrabalar için geçerli olacağı Tarafeyn tarafından kabul edilmektedir. Çünkü sadaka konusunda rivayet edilen hadislerde “fakir” lafzı mutlak olarak geçmekte ehl-i kitap, Müslüman ayrımı yapılmamaktadır.¹⁴⁶ Yukarıdaki şartları taşımayan

¹³⁹ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 2/885; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslâm İlmihali* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2004), 654.

¹⁴⁰ el-Kudûrî, *Muhtasar*, 59; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/484.

¹⁴¹ el-Kudûrî, *Muhtasar*, 59; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, *Şerhu Muhtasari'l-Halil maa Hâşiyetü'l-Adevî* (Beirut: Dâru'l-Fıkr, t.y.), 2/221.

¹⁴² Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/120; Mevdânî, *el-Lübâb*, 1/125.

¹⁴³ Tirmizî, “Zekât”, 26; Nesâî, “Zekât”, 22, 82; İbn Mâce, “Zekât”, 28; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahmân b. Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Süleym Esed ed-Dârânî (Riyad: Dâru'l-Muğnî, 1421/2000), “Zekât”, 38.

¹⁴⁴ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî*, 2/467; Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr Merginânî, *el-Hidâye şerhi Bidâyetü'l-mübeddî* (Riyad: Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 1/113; Haraşî, *Şerhu Muhtasar*, 2/212; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/493.

¹⁴⁵ **Zimmî**: İslâm ülkesinde güven içerisinde yaşayan o ülkenin vatandaşı olan gayr-i müslimin adıdır. **Harbî**: Müslümanlarla aralarında barış bulunmayan gayr-i müslimlere ait ülke halkından olan kişidir. **Müste'men**: Gayr-i müslim ülke vatandaşı olmakla beraber İslâm beldesinde eman (pasaport) ile bulunan gayr-i müslimdir. Bk. Erdoğan, *Fıkh Terimleri Sözlüğü*, s. 179, 431, 631.

¹⁴⁶ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/120; Mevdânî, *el-Lübâb*, 1/124.

akrabalara yönelik yapılacak sadakalar farz ya da vacip olması durumunda farziyet yerine gelmemekte, nafîle olması durumunda ise hibe yerine geçerek ibadet kastı ortadan kalkmaktadır.

1.1.3. Mülkiyetin Karşılıklı İntikali

Aile fertleri arasında mülkiyetin intikalini sağlayan bir başka uygulama ise karşılıklı şekilde farklı malların mülkiyetinin nakledilmesidir. Bu da İslâm Hukuku'nda bey' (satım) akdi olarak zikredilir. İstîlâhî açıdan birbirine benzer tanımları yapılmışsa da en uygun tanım "Mütekavvim bir mal karşılığında, mülkiyetleri nakletmek suretiyle değiştirmektir." şeklindedir.¹⁴⁷

Bey' akdinde mal ile semenin mübadelesi anlamının yaygın olması alışverişlerde mal ile semen değişiminin örf halini almış olmasından kaynaklanır. Zikredilen anlamda da görüldüğü gibi bey' akdi, her çeşit malın birbirleri ile değişimi şeklinde geniş anlamı içermektedir. Bu kapsamda, malın mal ile değişimi olan "trampa (takas)", semenin (para) semen ile değişimi olan "sarf", paranın peşin malın veresiye olarak verilmesi işlemine adını veren "selem", bir bedel karşılığında sanat erbabına sipariş verilerek eşya yaptırma anlaşması olan "istisna" akdi gibi akitlerin genel çerçevede bey' akdi sayıldığı söylenebilir.¹⁴⁸

Bey' akdinin oluşmasını sağlayan unsurlar Hanefîlere göre icap ve kabulden ibarettir.¹⁴⁹ Cumhura göre akdin konusu ve kullanılan sîga da bey'in rükünleri arasında sayılmaktadır.¹⁵⁰ Buna göre bir malın satımı için onun bir satıcısının bir de alıcısının olması şarttır. Karşılıklı iki farklı irade söz konusu olmadan, tek kişinin hem satıcı hem de alıcı olacak şekilde iki tarafı temsil ederek alışveriş yapması alışverişi geçersiz kılacaktır.

İcap ve kabulün tek kişi tarafından yapılmasının geçersizliğine dair aile bireyleri arasında gerçekleşen satım akdinde istisna bulunmaktadır. Hanefîlere göre baba velisi olduğu çocuğuna kendi malını satabilmekte ya da çocuğunun malını kendisi için alabilmektedir. Böylece baba bir taraftan asil diğer taraftan nâib olarak icap ve kabul tarafının ikisini de oluşturabilmektedir. Aynı şekilde baba iki çocuğu arasındaki alışverişlerde de her iki tarafı temsil edebilir. Buna göre küçük çocuğunu veli sıfatıyla büyük çocuğunu da vekil sıfatıyla temsil etmekte ve birisinin malını diğerine satabilmektedir.¹⁵¹

Ancak Şâfiîlerde hiçbir şekilde icap ve kabul tek kişi tarafından temsil edilemez. Baba çocuğu ile alışveriş yapması durumunda hâkim velî sıfatını üstlenerek diğer tarafı oluşturur. Bununla beraber babanın îcâb ve kabulün iki tarafında olabilmesi ancak hâkim tarafından vekil tayin edilmesiyle mümkün olur. Bu durumda alışverişi çocuğunun veliyy-i âmî olan hâkim adına yapacağı için akit geçerli olur.¹⁵²

¹⁴⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/3. Benzer tanımlar için bk. Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, 6/528; Haskefî, *Dürrü'l-muhtâr*, 394; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/320; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/480.

¹⁴⁸ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, 6/532. Detaylı bilgi için bk. Orhan Çeker, *İslâm Hukukunda Akitler* (Konya: Tekin Kitabevi, 2014), 133-141.

¹⁴⁹ el-Kudûrî, *Muhtasar*, 78; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, 6/528.

¹⁵⁰ Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/323-324; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/480-482.

¹⁵¹ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, 6/536; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 7/43.

¹⁵² Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/324.

Yetim çocuğa vasî olan kimsenin durumu da Şeyhayn'e göre aynı baba gibidir. İmam Muhammed ise hem babanın hem de vasînin küçüğün malı üzerinde kendisine ya da başkasına yönelik tasarrufunun kıyasa aykırı olacağını söylemekte, ancak babanın çocuk üzerindeki şefkatinin tam olmasından hareketle istihsânen veliye bu tasarruf hakkının verildiğini vurgulamaktadır. Vasî için ise aynı tasarruf hakkı söz konusu değildir. Çünkü şefkatinin baba kadar olamayacağı müsellemidir.¹⁵³

Hanefilere göre baba her ne kadar velî sıfatıyla çocuğunun malını kendisine alabilir, ya da kendi malını çocuğuna satabilirse de yapmış olduğu bu alışverişte çocuk aleyhine aldatmanın olmaması şarttır. Dolayısıyla velinin çocuğa sattığı ya da ondan aldığı malda ecr-i misilin veya çocuğun yararına bir fazlalığın bulunması gerekmektedir. Bedelin ecr-i misilden az bir miktarda olması durumunda ise örfen aldanma olmayacak derecede ve herkes tarafından makul karşılanabilecek bir zararın olması caiz kabul edilebilir. Ancak bunun aksi bir durum çocuğa ait hakkın gasbedilmesi ya da velilik vasfının kötüye kullanılması olacaktır ki bu nedenle yapılan bey' akdi geçersiz kabul edilir.¹⁵⁴

Yine Hanefilere göre icap ve kabulden sonra batıl, fasit, mevkuf ya da muhayyer olma durumuna göre satım akdinin dört grup şartı bulunmaktadır. Bunlar akdin meydana gelme (in'ikad) şartları, sıhhat şartları, nefâz şartları ve luzûm şartlarıdır. Cumhura göre ise bu tür bir ayırımdan ziyade akdin sıhhatine etki edecek şartlar şeklinde bir sıralama mevcuttur. İn'ikâd şartı yerine gelmeyen akidler bâtil, sıhhat şartı yerine gelmeyen akidler fasit, nefâz şartlarının yerine gelmemesi durumunda akid mevkûf, luzûm şartı yerine gelmediği takdirde ise tarafların muhayyerliği söz konusu olmaktadır. Akdin in'ikâd şartları olarak nitelendirilen, olmadığı takdirde akdin butlânından söz edilen şartlar, taraflarda bulunması gerekenler, akdin kendisinde bulunması gerekenler ve akdin yapıldığı mekânda bulunması gerekenler olmak üzere üç kısımdır.¹⁵⁵

Satım akdinde, tarafların iyi ile kötüyü kâr ile zararı hesaplayabilecek aklî olgunluğa ulaşması yani ehliyet sahibi olması zorunludur. Bu nedenle yedi yaşından küçük ergin olmayan çocukların ve akıl hastası kişilerin yaptıkları alışveriş batıldır. Ehliyet sahibi olmayan bu gibi kimselerin aile arasında yaptıkları alışverişler de hükümsüzdür. Bu kişilerin alışverişleri kendilerine yönelik fahiş bir zarar ortaya çıkmaması şartıyla velileri tarafından yapılır. Dolayısıyla baba, dede gibi veli sıfatına sahip kimseler gayr-i mümeyyiz ya da akıl hastası çocuklarının malları ile aile fertlerinden biri veya dışarıdan kimseyle satım akdini gerçekleştirebilirler.¹⁵⁶

Mümeyyiz çocuğun alışverişi konusunda ise cumhur, velisinin onayına bağlı olarak alışverişinin geçerli olacağını dolayısıyla mevkuf olduğunu söylemektedir.¹⁵⁷ Şâfiîler ise temyiz çağına erişse bile çocuğun malında tasarruf ehliyetinin bulunmadığını kabul etmektedir. Çünkü bey' akdinde tarafların reşit olması zorunludur. Mümeyyiz çocuk ise kar ile zararı tam manası ile

¹⁵³ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî*, 6/537, 588.

¹⁵⁴ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî*, 6/536, 587-588.

¹⁵⁵ İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 7/14-15. Ayrıntılı bilgi için bk. Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Ticâret ve İktisat İlmihâli* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1993), 114.

¹⁵⁶ İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 7/14.

¹⁵⁷ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî*, 6/533; Haraşî, *Şerhu Muhtasar*, 5/11; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/185-186.

ayırt edebilecek reşitliğe ulaşamamıştır. Bu sebeple yapacağı alışverişin de gayr-i mümeyyizde olduğu gibi batıl olacağını söylemektedir. Şâfîlere göre velinin satışa onayı olması durumunda ise yeni bir akit gerçekleşmiş olur. Mal çocuk tarafından değil veli tarafından satılmış ya da alınmış olur.¹⁵⁸

Satım akdine yönelik akdin kendisinde ve yapıldığı yerde bulunması gereken şartlar aile içerisinde satışın gerçekleşip gerçekleşmediğine göre farklılık göstermez. Buna göre akdin kendisinde bulunması gereken şart icap-kabuldür. İcap ve kabulden birisinin bulunmaması ya da aralarında uyumsuzluk bulunması akdi bâtil kılar.¹⁵⁹ Akdin yapıldığı yerdeki şart ise mezhepler arasında detaylarda ihtilaf bulunmakla birlikte icap ve kabulün aynı mahalde yapılması gerektiğine yönelik şarttır. Eğer icap ve kabul arasında mahal (meclis) birliği yoksa satım akdi yine batıl sayılmaktadır.¹⁶⁰

Bey' akdinin sıhhat şartları arasında ise satıma konu olan malın net bir şekilde bilinmesi, taraflardan birinin akde zorlanmaması (ikrah), belirli bir süre geçerli olmak üzere (muvakkat) satış yapılmaması, malın tesliminin mümkün olması ve satıcı veya alıcıdan birisi için fazladan bir yarar sağlayacak şartın bulunmaması gösterilmektedir.¹⁶¹ Bu şartların aile içerisindeki satışlarda da aynı derecede geçerli olduğu ve istisnasının bulunmadığı söylenebilir.

Satılan malın satıcının mülkiyetinde bulunmaması ya da mülkiyetinde olmakla birlikte başkasının da o mal üzerinde hakkının bulunması satım akdinin geçersiz sayılmasına sebep olan diğer nedenlerdir. Çünkü malın tam mülkiyette bulunması nefâz (yürürlülük) şartlarındandır. Dolayısıyla ehliyetsiz kimsenin malı üzerinde velî sayılan baba, dede, hâkim ya da bunların tayin ettikleri vasîler hâriç, aile içerisinde de aile fertlerinden birinin diğerlerine ait malı satması durumunda ya da aile üyelerinin ipotek, icâre vs. gibi yollarla üzerinde haklarının bulunduğu malı satması durumunda bey' akdi mevkuf olur.¹⁶² Bu nedenle miras ya da başka bir sebepten dolayı aile fertleri arasında ortak hak bulunan malların, hak sahiplerinden biri tarafından tamamıyla satılması akdi mevkuf hale getirecektir. Diğer hak sahiplerinin yapılan akde icâzet vermesiyle ancak akit geçerlilik kazanabilir.

Bey' akdinin iki taraf için de bağlayıcılık kazanması ve mülkiyetin naklinin tam olarak gerçekleşmesi için ise, şart, görme, ayıp ve aldanma vs. gibi muhayyerlik hakkının bulunmaması gerekmektedir. Bu hakların bulunması durumunda hak sahibi tarafından akit bağlayıcı olmaz, akdi onaylama ve feshetme hürriyetine sahip olur. Bu muhayyerlik şartlarına ise lüzûm şartları adı verilmektedir.¹⁶³ Aile içerisinde karşılıklı intikâlin tam olarak gerçekleşmesi de ancak bu şartların bulunmadığı durumda mümkün olmaktadır.

1.2. Faydalanma Hakkının İntikali

¹⁵⁸ Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/332-333.

¹⁵⁹ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî*, 6/537; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/11; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/481.

¹⁶⁰ Halebî, *Mültekâ*, 97; İbn Rüşd, *el-Bidâye*, 3/154-155; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/483-484; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/330.

¹⁶¹ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî*, 6/592 vd.

¹⁶² Haskefi, *Dürrü'l-muhtâr*, 420-422.

¹⁶³ el-Kudûrî, *Muhtasar*, 80-82; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî*, 7/189.

İslâm Hukuku'nda malın mülkiyetinin el değiştirmesi caiz olduğu gibi, yalnızca mala ait menfaatin yani maldan yararlanma hakkının el değiştirmesi de mümkündür. Malın menfaati ise ya bir bedele bağlı olmaksızın ya da bir bedel karşılığında devredilebilir.

1.2.1. Faydalanma Hakkının Bedelsiz İntikâli

İslâm Hukuku'nda malın menfaatinin karşılık beklemezsizin nakledilmesi, ödünç olarak verilmesi işlemine iâre ve âriyet adı verilir. Âriyet akdini Hanefiler ve Mâlikîler “*Malın menfaatinin bedel olmaksın temlik etmektir.*” şeklinde tanımlarken,¹⁶⁴ Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ariyet “*mal-dan yararlanmayı bedelsiz olarak mübah kılmaktır.*”¹⁶⁵ Malını iâre olarak veren kişiye “muîr”, iâre alana “müsteîr”, iâre verilen mala ise “müsteâr” ya da “müâr” adı verilir.¹⁶⁶ Malın mülkiyetinin sahibinde kalarak menfaatinin temlik edilmesi iâreyi hibe ve satım akdinden, bedelsiz olarak aktarılması ise icâre akdinden ayırmaktadır. Buna göre iâre akdi, muîr için bir teberrû niteliği taşımakta olduğu için gayr-i lâzım bir akittir ve Hanefiler dışındaki cumhura göre rükünleri müîr, müsteîr, muâr ve sîga olmak üzere dört tanedir.¹⁶⁷ İârenin rükününün hibeye kıyasla icâb-kabul mü olduğu yoksa istihsânen sadece icâb mı olduğu konusu Hanefiler arasında ihtilafıdır. İmam Züfer'in kavli olan ve Mecelle'de de kabul edilen görüşe göre iâre hibede olduğu gibi icâb ve kabulle kurulmaktadır.¹⁶⁸ Ancak İmam Züfer dışındaki Hanefî imamlarına göre iâre sadece icâbla kurulmaktadır.¹⁶⁹ Müfta bih görüşe göre bir mal, muîrin “*al bu malımı kullan, şu malımı sana kullanman için verdim*” müsteîrin de “*aldım, kabul ettim*” demesi gibi lafız ile ya da iâre niyeti taşı-narak hiç konuşulmadan verilip alınması ile geçerli olur.¹⁷⁰ Öte yandan kabul akdin kurulması için yeterli olsa da tamam olması için yeterli değildir. İârenin bir teberru akdi olması sebebiyle ancak kabz ile tamam olur. Dolayısıyla kabzdan önce iârenin bir hükmü bulunmaz¹⁷¹

Hanefilere göre muîrin bülüğâ ermemiş olsa da âkil ve mümeyyiz olması iâre akdi için yeterli-dir. Her ne kadar teberru akdi olsa da hibeden farklı olarak mülkiyetin devam ediyor olması sebebiyle tam eda ehliyetine sahip olma şartı aranmaz. Bu nedenle ticârete izinli mümeyyiz çocuk ve bu şekildeki köle ariyet verebilir.¹⁷² Cumhur ise iâre için teberruya ehil olmanın şart olduğunu söylemektedir.¹⁷³ Buna göre aile fertlerinden birine ya da yabancı kimseye mümeyyiz çocuk gibi eksik eda ehliyetine sahip mahcur kimsenin yapacağı iâre Hanefilerce sahih, cumhura göre ise batıl kabul edilmektedir.

¹⁶⁴ Halebî, *Mültekâ*, 141; Haraşî, *Şerhu Muhtasar*, 6/120.

¹⁶⁵ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavviz ve Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 7/115; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5/163.

¹⁶⁶ Bilmen, *Kâmus*, 4/145.

¹⁶⁷ Haraşî, *Şerhu Muhtasar*, 6/120; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 4/426; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5/163.

¹⁶⁸ Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, 804; Bilmen, *Kâmus*, 4/193.

¹⁶⁹ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî*, 8/370; *el-Fetâva'l-hindiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 4/403.

¹⁷⁰ Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, 804.

¹⁷¹ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî*, 8/372; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 7/118.

¹⁷² Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî*, 8/372.

¹⁷³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Vecîz fi fikhî'l-İmam eş-Şâfiî*, thk. Ali Muhammed Muavviz ve Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd (Beyrut: Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1997), 1/376; Desûkî, *Hâşiye*, 3/433; Merî b. Yusuf b. Ebûbekir el-Kermî, *Delîlû't-Tâlib li Neyli'l-Metâlib* (Riyad: Dâru't-Tayyibe, 2004), 167.

Edâ ehliyetinin hiç bulunmadığı, gayr-i mümeyyiz ve mecnunun ise iâre vermesi de iâre verilen malı alması da ittifakla sahih kabul edilmez.¹⁷⁴ Buna göre çocuğun malının iâre olarak alınması -alan kişi baba bile olsa- emanet hükümlerine değil gasp hükümlerine girer. Taksir olsun olmasın tazmin gerekir. Yine bu kişilere -babanın çocuğuna vermesi gibi- yapılacak olan iâre de taksir olsun olmasın tazmin ettirilemez.

Muîr için bir diğer şart ise malın mülkiyetine olmasa da menfaatine malik olmasıdır. Menfaatine malik olmadığı malın iâre olarak verilmesi tazmini gerektirir. Aile içerisinde ise bu durum daha çok kadının ev eşyalarını iâre olarak verip vermeyeceğinde karşımıza çıkmaktadır. Buna göre Hanefiler kadının evdeki eşyaları iâre verebilmesi menfaatine malik olup olamamasına bağlı olacağını kabul eder. Dolayısıyla kadın, örfen kendisinin menfaatine sahip olduğu ev eşyalarını başkasına iâre verebilir. Çünkü mülkiyet her ne kadar kocaya ait olsa da, kadının elinde âriye niteliğindedir. Ancak kadının kullanımı âdeten mümkün olmayan bir malı iâre vermesi durumunda, kasıt olmadan telef olsa bile kocanın ister karısından isterse müsteîrden malı tazmin etme hakkı bulunur.¹⁷⁵

Ariyet olarak verilen malın kullanma sonucunda helak olmayacak nitelikte olması ve muîr tarafından bizzat tayin edilen ya da müsteîrin seçimde özgür bırakıldığı mallardan oluşması gerekmektedir. Buna göre meyve, sebze gibi kullanıldığında helâk olan ya da altın ve gümüş gibi ancak aslının kullanılması ile faydalanılabilen mallar iâreye konu olamaz. İâre verilmiş olması durumunda ise bu iâre değil karz akdi olmuş olur. Ancak altın ve gümüş ziyet eşyası olarak kullanmak amacıyla alındığı takdirde ariyet hükmünü alır.¹⁷⁶

Hanefiler nazarında iâreler mutlak olabileceği gibi, zaman, mekân ya da faydalanma şekli gibi vasıflarla mukayyed de olabilir. Bu durumda mutlak olarak iâre verilen mal örf ile kayıtlıdır. Dolayısıyla örfün belirlediği sınırlar dışında bir kullanım söz konusu olduğunda malın tazmini müsteîr üzerine vacip olmaktadır.¹⁷⁷ Cumhûr ise müsteîrin yararlanma sınırını muîrin belirlemesi olarak zikretmektedir. Dolayısıyla muîr tarafından her ne kayıt konulduysa ona uyulması, kayıtsız verilmesi durumunda ise örf veya benzeri bir kısıtlamanın bulunmaması gerektiğini kabul eder.¹⁷⁸

İâreler tek taraflı bağış niteliğinde olduğundan lâzım bir akit olmayacağı ittifakla kabul edilmektedir. Dolayısıyla muîr istediği takdirde iâreden rucû edebilir. Yine bu nedenle menfaatin vasfında muîr tarafından bulunan bilinmezlik akdi fasit kılmaz, çünkü öğrendiğinde dönülebilir.¹⁷⁹ Genel hüküm bu şekilde olmakla birlikte Mâlikîler tarafından muvâkkat vakitlerin süre bitimine kadar lâzım hükmünde olacağı kabul edilmektedir.¹⁸⁰ Şâfiîler ise defin için iâre olarak verilen arsadan müteveffâ topraktan kayboluncaya kadar rucû yapılamayacağını vurgulamakta-

¹⁷⁴ *el-Fetâva'l-hindiyye*, 4/403; *Gazâlî*, *el-Vecîz*, 1/376; *Desûkî*, *Hâşiye*, 3/433; *Kermî*, *Delîlü't-Tâlib*, 167.

¹⁷⁵ *el-Fetâva'l-hindiyye*, 4/410; *Dâmad*, *Mecmeu'l-enhur*, 3/482.

¹⁷⁶ *Kâsânî*, *Bedâiü's-sanâî*, 8/372; *Gazâlî*, *el-Vecîz*, 1/376.

¹⁷⁷ *el-Fetâva'l-hindiyye*, 4/403.

¹⁷⁸ *Zuhaylî*, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 5/59.

¹⁷⁹ *Kâsânî*, *Bedâiü's-sanâî*, 8/377.

¹⁸⁰ *Ebu'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Derdîr*, *Şerhu'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.), 3/577.

dır.¹⁸¹ Bununla birlikte iârenin vasiyet edilmesi durumu akdin lüzûmuna etki eden faktörlerdendir. Bu şekilde yapılan akitte terikenin üçte biri iâre olur, vârislerin iâreyi engelleme ya da iâreden vazgeçme hakları bulunmaz. Akit muîr vefât ettiği için yalnızca müsteîr açısından gayr-ı lâzım hale gelmiş olur ki, müsteîr vefat edene ya da iâde edene kadar mal kendisinin kullanımında kalır. Vasiyet hükümlerinde miras hakkı bulunanlara vasiyetin geçerli olmamasından hareketle vârise yapılacak iâre vasiyetleri de geçersiz sayılmaktadır. Ancak varis olmayan akrabalara yapılacak vasiyet biçimindeki iârelerde terikenin üçte biri hakkında geçerli olacağı söylenebilir.

iâre iki taraftan biri vefat ettiğinde son bulur ve muîrin varislerine mülkiyet intikal eder. Bu hükmün iârenin gayr-i lâzım akitlerden olduğunu kabul eden Şâfiî ve Hanbelîler için de geçerli olduğu söylenebilir.¹⁸² Ancak Mâlikîler için muvakkat iâreler lâzım akit sayıldığı için bundan istisna tutulmuştur. Dolayısıyla ariyet taraflardan biri vefat etse de devam eder, müsteîr vefat ettiğinde vârisler süre bitimine kadar maldan faydalanma hakkına sahiptir.¹⁸³

iâre bir emanet akdidir, dolayısıyla müsteîrin elinde kasit veya kusur bulunmaksızın malın telef olması durumunda tazmini gerekmez. Hal böyle olmakla birlikte ticârete izin verilmemiş (mahcur) çocuğa iâre malın verilmesi durumunda kasit veya kusur bulursa dahi tazmin edilemez. Fakat İmam Ebû Yusuf bu çocuğun da iâreyi tazmin etmekle yükümlü olacağını kabul etmektedir.¹⁸⁴ Satım akdinden farklı olarak çocuğun malını veli ya da vasî ariyet olarak veremez. Çünkü iâre akdi bir teberrudur ve bu kimselerin çocuğun malından teberru yapmaya hakları yoktur. Buna rağmen iâre verilirse müsteîrden ecr-i misil alınması ve şayet telef olmuşsa velinin tazmini gereklidir.¹⁸⁵

Özeti aktarılan iâre hükümleri aile içerisinde yapılacak olan iârelerde de geçerlidir. Dolayısıyla babanın evladına, evladın babaya yapmış oldukları iâreler ya da karı koca arasında yapılan iârelerde bu hükümler farklılık göstermez. Aile içerisinde kullanılan eşyaların çoğunluğunun mülkiyetinin babaya ait olması dolayısıyla, bireysel olarak akit gerçekleşmemiş olsa da İslâm hukukuna göre bu eşyalar aile fertlerinin elinde zımnen ariyet hükmündedir. Bu yüzden aile içerisinde malların kullanımı ile ilgili oluşacak olan herhangi bir ihtilaf iâre hükümlerine göre çözülecektir.

1.2.2. Faydalanma Hakkının Bedele Dayalı İntikali

İslâm hukukunda aile fertleri arasında faydalanma hakkının (menfaatin) karşılığında bir bedel alınmasına dayalı intikâli icâre akdi ile mümkündür. Sözlükte kiralamak ve kiraya vermek¹⁸⁶ anlamlarına gelen icâre akdi konusu bakımından ikiye ayrılır: a) Menkul ya da gayr-i menkul bir malın kendisinden yararlanmak üzere kiralanması, b) Hizmet sözleşmesi ya da iş akdi adı da verilen bir kimsenin emeğinin kiralanmasıdır. Araştırmanın konusu bağlamında bahsedilecek olan icâre birinci anlamı kapsamında kullanılacaktır.

¹⁸¹ Gazâlî, *el-Vecîz*, 1/377.

¹⁸² *el-Fetâva'l-hindiyye*, 4/415; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 2/189-190; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5/170-171.

¹⁸³ *Derdîr*, *Şerhu'l-Kebîr*, 3/577.

¹⁸⁴ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî*, 8/381.

¹⁸⁵ *el-Fetâva'l-hindiyye*, 4/415; Dâmad, *Mecmeu'l-enhur*, 3/482.

¹⁸⁶ *Cevherî*, *es-Sıhah*, 26.

Hanefiler bu çeşit icâre akdini, “bir bedel karşılığında maldan yararlanma üzerine yapılan akit”¹⁸⁷ olarak tanımlarken; Şâfiîler, “Maksat olarak gözetilen malum, mübah, verilebilmesi mümkün ve belli bir bedel karşılığında mübah kılınabilen bir menfaat üzerindeki akit”¹⁸⁸ şeklinde izah etmektedir. Mâlikî ve Hanbelîlere göre ise “Bir şeyin mübah menfaatlerini, bir bedel karşılığında, belli bir süre mülk olarak vermektir.”¹⁸⁹

Yukarıdaki tariflerden de anlaşılacağı gibi icâre bir aynın kendisinin değil menfaatinin satışıdır. Bu sebeple kullanılma ile helâk olmadan yararlanılan mallar üzerinde geçerli olmakta, altın gümüş, meyve, sebze gibi kendisinden yararlanılması ancak tüketilmesi ile mümkün olan malların icâresi geçerli sayılmamaktadır.¹⁹⁰

İcâre akdi her ne kadar daha ortaya çıkmamış bir menfaatin yani mâdumun satışı olsa da insanların bu muameleye ihtiyaç duymaları hasebiyle kıyasa muhalif şekilde icmaya dayalı istihânen meşru kabul edilmiştir.¹⁹¹ İcâre muamelesinin rüknü Hanefîlere göre bey akdinde olduğu gibi icap ve kabulden ibarettir.¹⁹² Cumhuriyet ise taraflar, sığa ve ma’kûdun aleyh (menfaat ve ücret) olmak üzere dört adet rüknünün bulunduğunu kabul eder.¹⁹³

Hanefiler nazarında icâreye ait şartlar bey’ akdine benzer şekilde in’ikâd, sıhhat, nefâz ve lüzûm şartları olmak üzere dört grup altında toplanmaktadır. Bulunmaması durumunda akdin butlanına sebebiyet verecek in’ikat şartları akdi yapana, akdin kendisine ve akdin mahalline olmak üzere üçe ayrılır. Akdin kendisine yönelik şart, diğer akitlerde de olduğu gibi icap ve kabulün bulunmasıdır. İcâre bedelinin mülk olması, kiralanacak olan malın örfen kiralandığı bilinen mallardan olması ve malda aklen ve şer’an yararlanması mümkün bir menfaatin bulunması akdin mahalline yönelik şartlardandır. Akdi yapan taraflara yönelik in’ikad şartı ise akıldır.¹⁹⁴ Buna göre mecnun ve gayr-i mümeyyiz çocuğun icâre akdinde taraf olması caiz değildir. Hanefîlere göre icâre akdinde bülûğ şartı aranmayıp mümeyyiz çocuğun malını kiralaması sahih kabul edilirken, Şâfiî ve Hanbelîler bey’ akdinde olduğu gibi bülûğün icârede de şart olduğunu ileri sürmektedir.¹⁹⁵ Mâlikîlere göre ise bülûğ, akdin nefâz (geçerlilik) şartlarındandır.¹⁹⁶ İcâre akdinin aile fertleri arasında yapılması bu şartları ortadan kaldırmaz.

Hanefîlere göre icâre akdinin nâfiz (geçerli) olabilmesi için mülkiyetin ya da velâyetin bulunması gerekir. Bu sebeple fuzûlî adı verilen ve mala ait menfaatin üzerinde herhangi bir mülkiyet hakkı bulunmayan kişinin yapacağı icâre akdi mülkiyet sahibinin iznine bağlı olarak geçerli, yani mevkuף akit. Ancak küçüğün malında velinin icâre yetkisi bulunur ve yaptığı akit mev-

¹⁸⁷ Merginânî, *el-Hidâye*, 3/231.

¹⁸⁸ Şirbinî, *Muğni’l-muhtâc*, 3/438.

¹⁸⁹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 5/321; Ebu’l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Derdîr, *Şerhu’s-sağîr* (Kâhire: Dâru’l-Mâarif, ts.), 4/5.

¹⁹⁰ Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, 4/733.

¹⁹¹ İcârenin meşruluğuna dair deliller için bk. Kâsânî, *Bedâiü’s-sanâî*, 5/511-516; Şirbinî, *Muğni’l-muhtâc*, 3/438; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 5/321-322.

¹⁹² Kâsânî, *Bedâiü’s-sanâî*, 5/516.

¹⁹³ Derdîr, *Şerhu’s-sağîr*, 4/5; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 5/321; Şirbinî, *Muğni’l-muhtâc*, 3/440.

¹⁹⁴ bk. Kâsânî, *Bedâiü’s-sanâî*, 5/516-524.

¹⁹⁵ Şirbinî, *Muğni’l-muhtâc*, 3/440-441; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 5/322.

¹⁹⁶ Desûkî, *Hâşiye*, 4/3.

kuf sayılmaz. Küçük çocuğun malını büyük kardeşe kiralamak yoluyla malın menfaatinin aile içerisinde nakli mümkün olduğu gibi, dışarıdan yabancı kimseye kiralamak şeklinde de olabilir. Yine bey' akdinde olduğu gibi baba veli sıfatıyla küçüğün malını kendisine kiralayabilir. Bu durumda kiraya veren tarafı veli sıfatıyla, kiracı kısmını ise asil olmak üzere akdin iki tarafını da kendisinin oluşturması mümkündür.¹⁹⁷ Velinin çocuğun malını kendisine kiralaması ittifakla geçerli kabul edilirse de çocuk baliğ olduktan sonra akdi feshetmekte özgür olup olmayacağına ihtilaf vardır. Buna göre Hanefiler bu çocuğun akdin feshi konusunda muhayyer olduğunu kabul ederken, Şâfiî ve Hanbelîler lâzım bir akit olması hasebiyle feshetmeye hakkının bulunmadığını vurgulamaktadır.¹⁹⁸

Hanefilere göre icâre akdinin sıhhat şartlarına uyulmaması halinde ise akit fasit hale gelmektedir. Buna göre akdi yapan tarafların rızası bulunmazsa akit fasit olur. Dolayısıyla kişiye zorla yaptırılmış olan icâre akdi zorlama kalktıktan sonra mükreh tarafından feshedilebilir.¹⁹⁹ Kira akdi ile kendisinden yararlanma amaçlanan menfaatin bilinmemesi de akdin fesadına yol açan sebeplerdendir. Menfaatin bilinmesi, ancak menfaate konu olan malın yerinin ve faydalanma süresinin net olarak bilinmesi ile mümkündür. İki evden hangisi olduğu tayin edilmeyip birisinin kiraya verilmesi veya ne kadar süre için kiralandığının belirlenmemesi durumunda icâre akdi sahih olmaz.²⁰⁰ Yine üzerinde akit yapılan menfaatin şer'an ya da hakikaten teslim edilebilir olması gerekmektedir. Örneğin, damızlık hayvanın kiralanmasında menfaat, teslim edilebilir olmadığı için sahih görülmemiştir.²⁰¹ Ayrıca menfaatin şer'an mübah olması da gereklidir. Dolayısıyla bir yerin şarap satmak, kumar oynamak gibi masiyet amacıyla kiralanması akdi fasit kılan bir başka sebeptir.²⁰² İcâre akdini fasit kılan bu şartların aile arasında yapılan kira muamelelerinde de uygulandığı görülmektedir.

İcârenin lâzım (bağlayıcı) olabilmesi için ise iki şart gerekir. Buna göre kiralanan malda ondan amaçlanan menfaatte bir ayıbın bulunmaması gerekir. Bu ayıp kiralanan evin yıkılması gibi ya menfaate tamamen engel olur, ya da çatısının çökmesi gibi kısmen engel olur. Bu ayıbın varlığı halinde ise akit tek taraflı olarak feshedilebilmektedir.²⁰³ Yine taraflardan birisinde ya da malın kendisinde akdi feshetme imkânı kılacak bir özrün ortaya çıkması da akdi gayr-ı lâzım hale getirmektedir. Dolayısıyla kiracının iflâs etmesi ya da meslek değiştirmesi gibi kiracıdan kaynaklı, kiralanmanın borcundan dolayı malı satmak zorunda kalması gibi kiraya verenden kaynaklı veya mahalle halkının göç etmesi neticesinde işletilen hamamın işlevsiz kalması gibi maldan kaynaklı bir sebep ortaya çıktığında kira akdi tek taraflı feshedilebilmektedir.²⁰⁴

¹⁹⁷ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî*, 5/528-533.

¹⁹⁸ Konu özelinde yaşanan tartışmalar için bk. Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî*, 5/532-533; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5/348; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/485.

¹⁹⁹ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî*, 5/538.

²⁰⁰ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî*, 5/539.

²⁰¹ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî*, 5/542; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 5/37.

²⁰² *el-Fetâva'l-hindiyye*, 4/462.

²⁰³ *el-Fetâva'l-hindiyye*, 4/462; Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, 514.

²⁰⁴ *el-Fetâva'l-hindiyye*, 4/462.

Menfaatin bedele bağlı olarak intikali aile fertleri arasında gerçekleştiğinde icâre akdinin zikredilen hükümlerinin aynen uygulanacağı da söylenebilir. Bu durumda icâre akdini yapan tarafların aile arasında olmasının herhangi bir istisna taşımadığı vurgulanabilmektedir.

2. NAKİL ÇEŞİTLERİNİN AİLE VAKFI İLE İLİŞKİSİ

İslâm'da vakfın nasslar tarafından belirlenmiş bir hükmü ya da kuralları bulunmamaktadır. Nasslar daha çok vakıf mantığına yönelik ilkeler ve genel nitelikli kuralları zikretmektedir. Ancak vakıf kurumunun zamanla İslâm toplumlarında yerleşmesi ve yaygınlık kazanması bu kurumun hukuki alt yapısının oluşturulmasını zorunlu hale getirmiştir. Buna göre fukahâ vakfın ne olduğunu, ne olması gerektiğini ve hangi kuralları hâiz olacağını fikir yürüterek, diğer akit ve kurumlarla benzerlik-farklılık ilişkilerini gözeterik belirlemeye çalışmıştır. Bu açıdan yürütülen zihni faaliyetler neticesinde birçok farklı tanımlama yapılmışsa da nihaî olarak vakfa dair en kapsamlı tanımın şu şekilde yapıldığı görülmektedir.

“Vakıf yararlanma hakkı Allah'ın kullarına ait olmak üzere mülk olan bir aynı Allah'ın mülkü hükmünde (kamuya ait olarak) mülk edinme ve edindirmeden sonsuza kadar (ala vechi't-te'bîd) sözlü şekilde alıkoymak ve menfaatini tasadduk etmek veya dilediği kişiye bırakmaktır.” Vakıf akdinde vakfi kuran kişiye “vâkıf”, bu kişinin vakfettiği mala “mevkûf”, kendisine malın vakfedildiği kişi ya da kuruma “mevkûfun aleyh” ismi verilmektedir. Bazen “vakıf” kelimesi “mevkûf” anlamında da kullanıldığı görülmektedir.²⁰⁵

Vakfın bu tanımının kapsamından da anlaşılacağı üzere, vakfın gelirinden yararlanacaklar arasında vakıf kurucusunun aile bireyleri de bulunabilecektir. Bu anlamda vâkıf, kurmuş olduğu vakıftan yakınlarının yararlanmasını şart koşmuş ise vakıf geçerli olmakla birlikte diğer vakıflara nazaran hükümlerinde farklılıklar olabilecektir. Yalnızca aile içerisindeki bireyleri ilgilendiren miras, nafaka, vasiyet gibi hukuki müesseseler bu farklılığın oluşma nedenleri arasında sayılabilir. Bu nedenle bu tür vakıfların diğer vakıflardan ayırt edilebilmesi için bu vakıflara “aile vakıfları” adı verilmiştir.

Aile vakıfları terim olarak ise şu şekilde tanımlanmaktadır. “Öncelikli olarak vakıf anında mevcut olsun ya da olmasın, sonlu ve sayıları belli olan, genellikle vâkıfın yakın akrabalarından oluşan kişilerin vakıfta görevli değil meşrûatın leh olarak belirlendiği, bu kişilerin kesintiye uğramasından sonra sonu olmayan meşrûatın lehin vâkıf tarafından belirlendiği veya hükmen fakirlerin ebedi yön olarak tahsis edildiği ya da sayıları belli olan meşrûatın lehler ile ebedi meşrûatın lehlerin gelirine aynı anda ortak oldukları vakıflardır.”²⁰⁶ Adından ve tanımından anlaşılacağı üzere bir vakıf çeşidi olması hasebiyle vakfa dair tespit edilen kuralların ve diğer akitle benzetilen yönlerin onun için de geçerli olduğu söylenebilir. Öte yandan aile vakıflarının vakfın kime yapıldığı ile alakalı bir çeşidi olması yani mevkûfun aleyh özelinde bir vakıf olması, bu kısımda genel vakıflardan ayrılan müstakil kural ve hükümler konulmasını gerektirmiştir.

Vakıf hükümlerinin değinildiği üzere nasslarda yer almaması İslâm hukukçularının bu hükümleri belirlerken, diğer akitle benzeliğini ve farklılıklarını kullanmasını gerektirmiştir.

²⁰⁵ Ali Haydar, *Tertibu's-sunûfi ahkâmi'l-vukûf* (Dersaadet: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1240), 6.

²⁰⁶ Münir Yaşar Kaya, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Aile Vakıfları* (Doktora, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 48-49.

Öte yandan hükümlerin bu şekilde belirlenmesi farklı içtihat yöntemlerinin ve akıl yürütmelerinin kullanılmasını, dolayısıyla farklı hükümlere ulaşılmasını da beraberinde getirmiştir.

Vakıf hükümleri oluşturulurken mahiyetinde bulunan kurbet amacı taşıma zorunluluğu sebebiyle en temel benzerliğin sadaka hükümleri ile kurulduğu söylenebilir. Bu sebeple vakfa ait hükümlerin çoğunluğu sadakaya kıyas edilerek tespit edilmiştir. Hz. Peygamber tarafından “sadaka-i câriye” (devamlı sadaka)²⁰⁷ şeklinde isimlendirilen bir sadaka çeşidinin bulunması da bu benzerliği kurmada kolaylık sağladığı söylenebilir. Hal böyle olunca vakfın meşruiyet ispatı için de nasslarda geçen sadaka ile ilgili emirlerin kullanıldığı görülmektedir. Özellikle nafile sadakalar ile ilgili zikredilen nasslardaki emir ve tavsiyelerin vakfı da kapsayacağı buradan hareketle kabul edilmiştir.²⁰⁸

Öte yandan sadaka mülkiyetin karşı tarafa nakledildiği bir akittir. Vakıfta ise mülkiyetin değil mevkûfa ait menfaati karşı tarafın kullanması söz konusudur. Dolayısıyla sadaka ile arasında tam manasıyla bir benzerlik kurulamamakta ve vakıf bu yönüyle sadakadan ayrılmaktadır.

Vakıfta bu şekilde maldan yararlanma hakkının karşı tarafa geçmesi fakat malın mülkiyetinin kişiye intikal etmemesi vakıf-ariye benzerliğini ortaya koymaktadır. Nitekim vakfın bu yönüne temas eden İmâm-ı Âzam, hâkimin hükmünün bulunmadığı, ölüme bağlı biçimde yapılmadığı ya da mescid olarak kullanılmak üzere şart koşulmadığı takdirde vakıfta iâre hükümlerinin geçerli olacağını kabul etmektedir. Dolayısıyla o, zikredilen şartlarla kurulan vakfın gayr-ı lâzım olacağını ve vâkıfın mülkiyetinden çıkmayacağını söylemektedir. Mülkiyetinden ayrıldığı için de vâkıf iârede olduğu gibi dilediği zaman kurduğu vakıftan vazgeçebilecek ve kendi tasarrufuna döndürebilecektir.²⁰⁹

İmâm-ı Âzam’a göre bahsi geçen üç şartın bulunması, İmâmeyn ve Şâfîlere göre ise vakfın sahih şekilde kurulması halinde lâzım bir akit olacaktır. Dolayısıyla mevkuf, hibe ve sadakada olduğu gibi vâkıfın mülkiyetinden çıkmakta iâre kapsamından ayrılmaktadır. Ancak her ne kadar vâkıfın mülkünden çıkmış olsa da hibe ve sadakanın aksine mevkûfun aleyh mevkufu temellük etmemekte, sadece menfaatine mâlik olmaktadır. Bu durum ise vâkıfın mülkünden çıkan fakat mevkûfun aleyhin mülküne de girmeyen malın mülkiyetinin kime ait olacağı sorusunu akla getirmektedir. Bahsi geçen fukahâ bu soruyu mülk sahibinin hükmen Allah (c.c.) olacağı şeklinde cevaplamaktadır.²¹⁰ Çünkü mülk olması ve insanların ihtiyacının karşılanması amacıyla yaratıldığı kabul edilen bu gibi malların maliksiz biçimde ortada kalması mümkün değildir. Ortaya çıkan bu karmaşık durumun çözülebilmesi, meselenin hem vâkıf hem de mevkûfun aleyh cihetinden farklı şekilde hüküm altına alınacağını söylemekle mümkün olur. Böylece vakfın, vâkıf

²⁰⁷ İlgili rivayet şu şekildedir: “İnsanlar öldükleri zaman amelleri kesilir, ancak bunun üç istisnası vardır. Birincisi, sadaka-i câriye (sürekli sadaka)’dır ki, bunu meydana getiren insanın buradan faydalanma devam ettiği müddetçe ameli devam eder. İkincisi, kendisinden faydalanılan bir ilim bırakılması, üçüncüsü ise kendisine hayır dua eden evlad bırakılmasıdır.” Müslim, “Vasiyyet”, 3; Ebû Dâvûd, “Vesâyâ”, 14; Tirmizî, “Ahkâm”, 36; Nesâî, “Vesâyâ”, 8.

²⁰⁸ Vakfı da kapsamına alan sadaka ile ilgili nasslar için bk. Âl-i İmrân 3/92; Bakara 2/3, 177, 215, 267; Yâsîn, 36/12; Buhârî, “Cihâd”, 86; “Vesâyâ”, 22, 28; Müslim, “Vasiyyet”, 4; Nesâî, “İhbâs”, 3. İbn Mâce, “Mukaddime”, 20; Ebû Bekr Ahmed Beyhakî, Sünenü’l-kübrâ, ed. Muhammed Abdulkâdir Ata (Beirut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 6/264-265.

²⁰⁹ Kemâlü’l-dîn Muhammed İbnü’l-Hümâm, Şerhu fethu’l-Kadîr ale’l-Hidâye şerhu Bidâyeti’l-mübtedî (Beirut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 6/189; İbn Âbidîn, Reddül-Muhtâr, 6/519.

²¹⁰ Serahsî, el-Mebsût, 12/28; İbn Âbidîn, Reddül-Muhtâr, 6/520-521; Şirbinî, Muğni’l-muhtâc, 3/522-523.

cihetinden hibe ve sadakaya, mevkûfun aleyh cihetinden ise iâreye benzetildiği tespiti yanlış olmayacaktır.

Mâlikîlere göre ise vakıfta akla daha yatkın olan iâreye benzemesidir. Dolayısıyla cumhurun aksine Mâlikîler mevkûfun, vâkıfın mülkünden çıkmayacağını ve böylece hükmen Allah'ın mülküne gireceği şeklinde bir yoruma da ihtiyaç kalmayacağını kabul etmektedir. Vakfın Mâlikîler tarafından iâreye benzetilmesinin neticelerinden bir diğeri de yalnızca menfaatine mâlik olunan malın vakfedilmesinin ya da muvakkat vakıf yapılmasının geçerli sayılmasıdır. Mâlikîler her ne kadar vakıf-iâre benzerliğine vurgu yapsalar da onlara göre vakfın iâreden farklı tarafları da bulunmaktadır. Dolayısıyla vakıf iârenin aksine gayr-i lâzım bir akit değil, lâzım bir akittir. Bu sebeple de vakıf kurulduktan sonra vazgeçilmesi mümkün değildir. Buradan hareketle vakıf, vâkıf hayatta olduğu müddetçe, lâzım olması ve mevkûfun sadece menfaatinin mevkûfun aleyhe geçmesi nedeniyle icâre akdine, fakat bu menfaatin bedelsiz şekilde intikâl etmesi nedeniyle iâre akdine benzemektedir. Kanaatimizce bu kabulden hareketle vakfın "lâzım-ariye" vasfında olduğu söylenebilir. Nitekim Mâlikîler iârenin muvakkat yapılmasındaki gibi belli durumlarda lâzım olabileceğini kabul etmektedir. Vakıf da bu durumlardan biri sayılabilir. Vâkıfın vefatından sonra ise her ne kadar mülkiyetinden çıkmadığı için miras hükümlerine tâbi olacağı düşünülebilirse de Mâlikîler miras değil vasiyet hükümlerine râci olacağını kabul etmektedir.²¹¹

Değindiği üzere farklı temayüller olsa da sahih vakfın lüzûmu konusunda herhangi bir ihtilaf görülmemektedir. Fakat vakfın ne zaman sahih olacağına farklı hükümlere kıyas etme sebebiyle fukahâ arasında ihtilaf bulunduğu söylenebilir. İmam Muhammed ve Şâfiîler vakıfta teberru özelliğinin ağır basması nedeniyle hibe ve sadakada olduğu gibi ancak kabz ile vakfın tamamlanacağını kabul etmektedir.²¹² İmâm-ı Âzam ise vakfın lâzım hale gelebilmesini hâkim tarafından bu tasarrufun onaylanmasına ya da vâkıfın vakfı ölümüne bağlayarak vasiyet menzilesinde kurmasına veya mescid olarak vakfedilmiş olmasına bağlamaktadır.²¹³ İmam Ebû Yusuf'a göre vakıf, köle azadında olduğu gibi malın mülkiyetten iskâtına benzer. Bu nedenle de kabz veya hâkimin onayı olmasa ya da ölümüne bağlanmasa dahi mücerret lafızla derhal sahih ve lâzım olur.²¹⁴ Mâlikîler nazarında ise vakıf iâreye benzemesi sebebiyle yine lafız ile sahih ve lâzım hale gelmektedir.²¹⁵

Vakfın lüzûm zamanına ilişkin bu farklı temayüller vakfedilen cihetin belirlenmemesi durumunda da kendisini göstermektedir. İmam Muhammed ve İmam Şâfiî mevkûfun aleyhin belirlenmeden kurulan vakıfları, kabzın gerçekleşmeyeceği ve vakfın ebedîlik hüviyetinin ortadan kalkacağı sebebiyle sahih kabul etmemektedir. Vakfın mücerret lafızla sahih olacağını kabul eden İmam Ebû Yusuf'a göre ise mevkûfun aleyh belirlenmemiş olsa da vakıf kelimesi sadakada olduğu gibi fakirlere şamildir. Bu nedenle vakıf sahih olmakta ve lafzın örfî anlamı gereği mevkûfun aleyh fakirler şeklinde belirlenmektedir.²¹⁶ İmam Muhammed'in ise vakfa sadakadan

²¹¹ Derdîr, *Şerhu's-sağîr*, 4/98-99.

²¹² Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî*, 8/396.

²¹³ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, 6/189; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 6/519.

²¹⁴ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî*, 8/397.

²¹⁵ Derdîr, *Şerhu's-sağîr*, 4/98-99.

²¹⁶ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî*, 8/397; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/522-523.

ayrı bir hüküm verdiği söylenebilir. Ona göre sadaka kelimesi mutlak olarak kullanıldığı takdirde mal, fakirlere tasadduk edilmiş sayılır. Fakirlerin ayrıca belirtilmiş olması şart değildir. Çünkü sadaka lafzı ile zımnen fakirler söylenmiş olur. Fakat “vakıf” lafzında bu anlam yoktur. Çünkü vakıf fakirlere yapılabildiği gibi zenginlere de yapılabilir. Bu nedenle vakıf lafzının yanında ya mevkûfun aleyhin kimler olduğunun belirtilmesi ya da “vakıf olarak tasadduk ettim” gibi “sada-ka” lafzının söylenmesi şarttır. Böylece vakıfta, sadaka lafzının gereği olarak mevkûfun aleyhi fakirler olarak belirlenmiş ve vakıf ebedi halini almış olacaktır.²¹⁷

Vakfın rüknü ise Hanefilere göre teberru akdi sayılması sebebiyle yalnızca icaptır.²¹⁸ Bu sebeple şayet mevkûfun aleyh “fakirler” gibi genel bir grup olarak belirlenmişse vakıfta hak sahibi olan kişi sadece kendisi için kabul etmeme hürriyetine sahiptir ve vakıf geçerliliğini korumaya devam eder. Dolayısıyla mevkûfun aleyhe yönelik şartın kapsamına giren diğer bireyler arasında vakfın geliri paylaşılır. Fakat bu hüküm aile vakıflarında farklılık arz etmektedir. Buna göre mevkûfun aleyhler arasında sıfatı belirlenen genel bir grup bulunmuyor aile vakıflarında olduğu gibi belirli bazı kimseler zikrediliyorsa kabulün hibe ve sadakada olduğu gibi mevkûfun aleyhin yararlanabilmesi için şart olduğu ittifakla kabul edilmiştir. Ancak bu durumun vakfın sıhhatine etkisi ihtilaflıdır. Kabul olmadığı takdirde İmam Ebû Yusuf’a göre arkasından ebediyen bitmeyecek sıfatı hâiz bir mevkûfun aleyh grubu belirlenmemiş olsa da hibe ve sadakanın aksine vâkıfa geri dönmez ve vakıftan yararlanma hakkı zikredilmiş gibi addedilerek fakirlere bırakılır. Çünkü ona göre lafızla mal, köle azadında olduğu gibi vâkıfın mülkiyetinden çıkmıştır ve lâzım hale gelmiştir. İmam Muhammed’e göre ise ebedilik sıfatı olmayan bir cihet belirlenmiş olduğu ve muayyen mevkûfun aleyhler de vakfın gelirini reddettikleri için mal vâkıfın mülkünden çıkmamış ve vakıf batıl hale gelmiş olur.²¹⁹

Hanefiler dışındaki cumhur bu şekilde kurulan vakıflarda İmam Muhammed gibi hibe ve vasiyete kıyasla kabulün gerekli olduğunu söylemektedir. Bu görüşe ek olarak ise belirlenen bu mevkûfun aleyhin kabul için ehliyet sahibi olmasını şart koşturmaktadır. Cumhurun burada tam anlamıyla hibe ve vasiyet hükümlerini uyguladığı söylenebilir.²²⁰

Vâkıf ile alakalı şartlarda ise hibe ve sadaka gibi teberru hükümlerinin tüm mezheplerce kabul edildiğini söylemek mümkündür. Buna göre vâkıfın mevkûfta tam anlamıyla başkasının hakkının karışmadığı bir mülkiyeti olması zorunludur. Ayrıca vâkıfın âkil-bâliğ, hür ve reşid olması gereklidir. Bu sebeple köle, mecnun, çocuk ve buluğa ermiş olsa da malını normal şekilde harcamayı bilmediği için hacredilen kişilerin malını vakfetmesi sahih kabul edilmez.²²¹

Vakfedilecek mal ile ilgili şartlarda ise Hanefiler hibe ve sadakada geçerli olan şartların bulunması gerektiğini vurgulamaktadır. Buna göre mevkûfun mütekavvim, mevcut, tayin edilmiş, vâkıfın mülkü olma gibi şartları taşıması zorunludur. Hanefiler mevkûfa ait zikredilen bu şartların yanında hibe ve sadaka hükümlerinde olmayan bir başka şartın daha bulunması gerektiğini kabul ederler. Dolayısıyla onlara göre mevkûfun ebedilik vasfına da sahip bir mal olması

²¹⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, 6/200; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 6/534-537.

²¹⁸ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 6/522-523.

²¹⁹ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî*, 8/397-398.

²²⁰ Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/527; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/5.

²²¹ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî*, 8/395-396.

gerekir ki bu da ancak malın akar (gayr-ı menkul) olması ile mümkündür. Çünkü menkul malların ebedî olarak varlığını devam ettirmesi mümkün değildir.²²² Bu yüzden menkullerin vakfı Hanefîlerin özelinde tartışılan ve sıhhatine yönelik farklı kanaatlerin bulunduğu meselelerden sayılmaktadır.²²³

Mâlikîler ise vakfı lâzım ariyet hükmünde kabul ettikleri için malın yalnızca menfaatine ait mülkiyetin de vakfedilmesini geçerli saymaktadır. Dolayısıyla onlara göre mevkûfun tam mülkiyetine vâkîfın sahip olma şartı yoktur. Evin kiracı olarak kullanılmasında olduğu gibi icâre veya bedelsiz kullanım hakkının bulunması gibi iâre akdiyle bir malın sadece menfaatine mâlik olan kişinin elindeki bu malı vakfetmesi mümkün ve geçerlidir.²²⁴ Şâfiî ve Hanbelîlere nazarında ise iâre akdinde olduğu gibi mevkûfun kendisinden faydalanırken helâk olmayan bir mal olması yeterlidir. Bu sebeple onlara göre malın menkul ya da gayri menkul olmasında bir fark söz konusu olmaz. Menkul olsa da kendisi kullanım sonucunda helâk olmadığı için ebedilik sıfatını taşımaktadır.²²⁵

Vakıfta mevkûfun aleyhin ise ebedi yönü bulunmasa da diğer akitlere benzer şekilde muayyen kimseler olabileceği kabul edilmiştir. Bu tür vakıflar çoğunlukla vakfedilen muayyen kimselerin aile bireyleri veya akrabalar olmasından hareketle aile vakıfları şeklinde nitelenmektedir. Fakat bununla birlikte vakıflarda asıl olan diğer intikal çeşitlerinin hiçbirinde bulunmayan ebedilik vasfı taşıyabilen ve belli bir sığata sahip mevkûfun aleyhlerin belirlenmesidir. Buradan hareketle İmam Ebu Yusuf dışındaki Hanefî imamları yalnızca muayyen kimselerin mevkûfun aleyh olarak belirlendiği vakıfların sahih olmayacağını söylemektedir. Onlara göre her ne kadar aile vakfında olduğu gibi belirli şahıslar mevkûfun aleyh olarak zikredilebilirse de vakıftan yararlanacaklar arasında mutlaka vakfın kıyamete kadar süregelmesini ve gelirlerinin kıyamete kadar dağıtılabilmesini sağlayacak bir mevkûfun aleyhin belirlenmesi zorunludur. Aksi takdirde şahıs olarak belirlenmiş bu mevkûfun aleyh(ler) elbet bir gün dünyadan göçmüş olacaklar ve sonunda vakfın gelirlerinin harcanabileceği bir yer kalmayacaktır. Bu ise vakfın ebedi olması şartına aykırılık taşıyacağı için bu tür vakıf daha kurulma aşamasında sahih kabul edilmez.²²⁶

İmam Ebû Yusuf ise mevkûfun aleyhin sadece muayyen kimselerden oluşması durumunda vakfın sıhhatine herhangi bir etkisinin bulunmayacağını kabul etmektedir. Her ne kadar bu durumda vakıfta ebedi bir yön bulunmuyor gibi gözükse de İmam Ebû Yusuf ebedilik özelliği taşıyan mevkûfun aleyhlerin vakıf lafzıyla zımnen söylenmiş olduğunu ve örfen fakirlerin kastedilmiş olacağını söylemektedir. Bu sebeple vakfın ebedi yön olmadığı için batıl sayılmasını kabul etmez.²²⁷

²²² Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî*, 8/398.

²²³ Hanefîlere göre menkul malların üç şekilde yapılması halinde vakfı caizdir. 1) Arsayla birlikte vakfedilen ev gibi akara tabi olarak vakfedilen menkuller 2) Zırh, silah, at vs. gibi hakkında nass bulunan menkul mallar 3) Kitap, para, ev eşyaları gibi vakfedilmesi örf halini almış menkul mallar. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/42-43.

²²⁴ Derdîr, *Şerhu's-sağîr*, 4/98-99.

²²⁵ Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/525; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/34.

²²⁶ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî*, 8/397.

²²⁷ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî*, 8/400.

Şâfiî ve Hanbelîlere göre de bu şekildeki vakıflar sahihtir. Fakat belirlenen yön kesildiğinde vakfın mülküne geri döneceğini söyleyenler bulunmaktaysa da onlar açısından tercih edilen görüş vakıf olmasının devamı yönündedir. Buna göre belirlenen cihet son bulunduğu vakıf gelirleri vâkıfın miras açısından değil kan bağı bakımından en yakın fakir akrabalarından başlanarak dağıtılır. Dolayısıyla mesela kızın kızı amca oğluna göre öncelikli hak sahibi olacaktır. Öte yandan tercih edilen gelir dağıtımını prensibi bu olsa da İmam Ebû Yusuf'un görüşüne uygun olarak fakirlerin bu gelirden eşit şekilde hak sahibi olacağını söyleyenler de bulunmaktadır.²²⁸ Mâlikîler ise ebediliği şart koşmadıkları ve vakfı muvakkat kabul ettikleri için bu tür ebedi cihetin belirlenmediği vakıfları sahih kabul etmekte ve cihetin sona ermesi durumunda vakıf malın mülkiyetinin vâkıfa geri döneceğini vurgulamaktadır.²²⁹

Mevkûfun aleyhte bulunması gereken bir diğer şart ise sadakada olduğu gibi kurbet amacı taşımasıdır. Kurbet şartı vakfın sebebi olarak görüldüğü için kurbetin bulunmadığı vakıflar fukahâyâ göre bâtil hükmündedir.²³⁰ Hal böyle olmakla birlikte mahza kurbet özelliğinin bulunmadığı vakıfların geçerliliği fukahâ arasında ihtilâfıdır. Buna göre Hanefiler dışındaki cumhur kurbet özelliği bulunmamakla birlikte kötülüğe yol açan bir yönü (masiyet) de bulunmayan vakıfları geçerli kabul eder.²³¹ Hanefiler nazarında ise vakıfta tıpkı sadakada olduğu gibi kurbet cihetinin bizâtihi bulunması şarttır. Dolayısıyla fakirler, miskinler vs gibi bir mevkûfun aleyhin belirlenmediği vakıflar bâtil hükmünü alacaktır. Ancak vakıftaki bu kurbet yönünün vakfedilme anından itibaren bulunması zorunlu değildir. Dolayısıyla aile vakıflarında mevkûfun aleyhin zengin olması gibi kurbet yönü bulunmayan aile bireylerine yapılacak vakıflarda ebedi olarak belirlenen mevkûfun aleyhin kurbet yönünün bulunması vakfın geliri daha sonra kendilerine verilecek olsa da geçerlidir. Hanefiler bu tür vakıflarda da olsa cumhur gibi masiyet içermeyen mevkûfun aleyhin belirlenmesini ise zorunlu görmektedir.²³²

Aile vakıflarına bakıldığında mevkûfun aleyhin taşınması gereken şartlar açısından da sadaka ile benzer hükümlerin bulunduğu söylenebilir. Bu benzerlik sebebiyle zimmî ve müste'mene sadakanın verilmesi mümkün olduğu gibi, aile vakıflarında da caiz kabul edilmiş; harbîye ise aile vakfından gelir ayrılması câiz kabul edilmemiştir.²³³ Aile vakıfları özelinde vakıfta sadaka hükümlerinin uygulandığı bir başka mesele, zenginlere vakfın cevazıdır. Aslen fakirlere verilmekle birlikte sadakanın zenginlere verilmesinin bazı durumlarda caiz kabul edildiği gibi aile vakıflarında da ebedi yön fakirler olduğu müddetçe zenginlere gelirin sarf edilmesi caiz kabul edilmiştir.²³⁴

Yine aile vakıfları ile sadaka hükümleri arasındaki bir başka benzerlik Hz. Peygamber'in yakınları Hâşimoğullarının mevkûfun aleyh olarak belirlendiği vakıflarda kendisini göstermek-

²²⁸ Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/536; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/21-22.

²²⁹ Desûkî, *Hâşiye*, 4/76-77.

²³⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, 6/186; Ömer Hilmi, *İthâfu'l-ahlâf fi ahkâmi'l-evkâf* (İstanbul: Matbaâ-i Âmire, 1307), 15; Ali Haydar, *Tertibu's-sunûf*, 119.

²³¹ Şirâzî, *el-Mühezzebe*, 1/441; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/38; Desûkî, *Hâşiye*, 4/78.

²³² İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 6/519-526; Ali Haydar, *Tertibu's-sunûf*, 166-167.

²³³ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, 1/271; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/39; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/528-529; Desûkî, *Hâşiye*, 4/78.

²³⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 6/519; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/38; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/531; Desûkî, *Hâşiye*, 4/77.

tedir. Buna göre fukahâ arasında sadakanın Benî Hâşim'e verilmesi konusunda ortaya çıkan ihtilafın, Hâşimoğullarına yapılacak aile vakıflarında da bulunduğu söylenebilir. Sadakayı caiz görmeyenler vakfı da caiz görmemekte, sahih kabul edenler vakfı da sahih kabul etmektedir.²³⁵

Aile vakıflarının sadaka ile olan bir başka benzerliği yakın akrabasının mevkûfun aleyh olarak belirlenmesinde görülmektedir. Yakın akrabaya verilecek sadakalar hakkında Hz. Peygamber'den vârid olan bu sadakaların hem sadaka hem de sıla olacağına dair müjde bu şekilde yapılan aile vakıflarını da kapsamaktadır.

Kişinin kendi sadakasından yararlanma konusu da aile vakfı-sadaka benzerliğini ortaya koymaktadır. Yaptığı sadakadan yararlanabilmesini meşru görenler vakf ale'n-nefs adı verilen kişinin kendi vakfından yararlanmasını da meşru kabul etmektedir. Dolayısıyla Hz. Osman'ın satın alarak bağışladığı Rûme kuyusundan Müslümanlarla birlikte kendisinin de yararlanmış olması, Hz. Ömer'in kurduğu vakıftan örfe uygun olarak kendisinin de faydalanması bu hükmün delilini oluşturmaktadır. Ancak bu hususta İmam Ebû Yusuf sadakadan farklı olarak kişinin sadece kendisinin hayatı boyunca yararlanmasını şart koştuğu vakıfları caiz görmekte, bu şekilde önce vâkıfın sonra diğer Müslümanların yararlanacağı vakıfla, vâkıfın ve diğer Müslümanların aynı anda yararlanmakta olduğu vakıf arasında fark görmemektedir. Fakat bütün faydalanma hakkının sadece vâkıfa döneceği bir vakıf sadakada olduğu gibi ittifakla caiz kabul edilmemektedir.²³⁶

Sadaka aile vakfı ilişkisinin farklılık içerdiği husus ise kölelerin mevkûfun aleyh olarak belirlendiği vakıflardır. Buna göre vasıf farkı gözetilmeksizin kölelik statüsünde bulunan kişiye yapılacak sadakalar mülkiyete ehil olmadığı için geçerli kabul edilmezken, müdebber, ümmüveled ve mükâteb kölelerden mevkûfun aleyh belirlenmesi durumunda bu tür vakıflar İmam Muhammed'e göre caiz kabul edilmiştir. İmâm Ebû Yusuf ise kişinin kendisine vakıf yapabilemesinden hareketle statüsü ne olursa olsun her çeşit kölenin mevkûfun aleyh olabileceğini zikretmektedir.²³⁷ Şâfiîler ise statüsü ne olursa olsun kölelere yapılacak vakıfların geçersiz olduğunu kabul etmektedir. Bu hükmü kişinin kendi kölesi ya da bir başkasının kölesi olması değiştirmez. Çünkü kölelerin temlik ehliyetleri bulunmamaktadır. Bu hükmün Şâfiîler nazarında tek istisnası kısmen de olsa temlik ehliyeti bulunduğu için mükâteb kölelerdir.²³⁸

Vakfın, vâkıfın ölümünden sonra da devam eden bir tasarruf olması hasebiyle vâsiyetle de ilişkisi söz konusudur. Bu açıdan vakfa dair birçok hükmün vasiyete kıyasla çözüldüğü görülmektedir. Fukaha tarafından vakıf-vasiyet ilişkisinin vurgulandığı birçok mesele bu hususu gözler önüne serer.²³⁹

²³⁵ Ebû Bekr Hilâl b. Yahyâ, *Kitâbu ahkâmi'l-vakf* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Mârifetü, 1355), 186; Ali Haydar, *Tertîbu's-sunûf*, 171.

²³⁶ Hilâl b. Yahyâ, *Kitâbu ahkâmi'l-vakf*, 54. Kişinin kendisine yaptığı vakıfların cevâzı konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Münir Yaşar Kaya, "İslâm Vakıf Hukuku'nda Mevkûfun Aleyhte Bulunması Gereken Şartlar Açısından 'Vakf Ale'n-Nefs' Meselesi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 28 (2016): 435-454.

²³⁷ Hilâl b. Yahyâ, *Kitâbu ahkâmi'l-vakf*, 79-80; Ebû Bekr Ahmed Hassaf, *Ahkâmü'l-evkâf*, ed. Muhammed Abdüsselâm Şahin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 129.

²³⁸ Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/527.

²³⁹ Bk. Hassaf, *Ahkâmü'l-evkâf*, 27, 257.

Vakıf ile vasiyet arasındaki bu yakınlık aile vakıflarında da göze çarpmaktadır. Örneğin vâkıfın aile vakıflarını kurarken kullandığı sözlerin hemen tamamında vasiyete dair lafız hükümlerinin uygulandığı görülmektedir. Yine harbî veya müstemenin mevkûfun aleyh olarak belirlendiği aile vakıflarında vasiyete kıyasla iki görüş ortaya çıkmaktadır. Bu kişilere yapılacak vasiyeti caiz görenler aile vakıflarını da caiz görmekte, caiz kabul etmeyenler vakfı da kabul etmemektedir. Öte yandan mevkûf üzerinde süknâ hakkına sahip olan mevkûfun aleyhin vasiyette olduğu gibi mevkûfu tamir etme sorumluluğu bulunmaktadır.²⁴⁰

Ölüme bağlı olarak yapılacak vakıflarda ise tam anlamıyla vasiyet hükümlerinin geçerli olacağı söylenebilir. Buna göre ölümden sonrasına bağlanan vakıflar vârislerin icâzeti bulunmadıkça terikenin sadece üçte biri için geçerli olacaktır.²⁴¹

Bu yolla kurulacak aile vakıflarında vasiyet hükümlerine istisna koyulduğu vasiyetle birlikte miras hükümlerinin de uygulandığı göze çarpmaktadır. Dolayısıyla vasiyetin vârise yapılması ittifakla batıl sayılırken, ölüme bağlı olarak vârise yapılacak aile vakıfları Hanefilerce sahih kabul edilmektedir. Ancak sahih olma durumu vâkıfa pay belirlemede azami özgürlük kazandırmaz. Vâkıf tarafından vârislerin pay oranları ne şekilde belirlenirse belirlensin bu vakıflarda miras hükümlerine bağlı kalınması zorunludur. Binâenaleyh vâkıfın malını istediği şekilde paylaşırması, vârislerden bazılarını dışarıda bırakması ya da gelirin eşit olarak paylaşılması mümkün değildir. Vâkıfın vakıftaki gelir paylaşımını miras hükümlerine göre yapması zorunludur. Vârisler tamamen vefât ettikten sonra ise vârislerden sonra mevkûfun aleyh olarak belirlenen kim ise vakfın geliri onlara bırakılır ve artık malın bu kişiler arasında paylaşım oranı vâkıfın takdirine göre belirlenmektedir.

Vakıf ölüme bağlı olmamakla birlikte maraz-ı mevt anında yapılmışsa da vasiyette olduğu gibi bu hükümlerin aynıyla uygulanacağı söylenebilir.²⁴²

SONUÇ

İslâm dininin aile kavramı ve kurumuna verdiği önem bu konuda zikredilen birçok nassla ortaya çıkmaktadır. İslâm'ın bu konuda belirlediği hükümlere bakıldığında aile kurumunun toplumun temel yapı taşı özelliğini koruması, bozulmaması ve inkirâza uğramamasının amaçlandığı göze çarpmaktadır. Bu anlamda aile içi adaletin mutlak biçimde sağlanması, merhamet duygularının ön plana çıkarılması için toplum içerisindeki diğer bireyler arası ilişkiden farklı olarak aile içerisindeki ilişkilere dair hükümlerin belirlendiği söylenebilir. Sahip olunan malların başka kişilere intikal etmesine yönelik konularda da aile içerisinde olup olmama durumuna göre yer yer farklı hükümler vaz edilmiştir.

İslâm hukukunda aile arasında mülkiyetin intikalinin nasıl gerçekleşeceği sorusunda ilk akla gelen cevap miras yolu olmaktadır. Çünkü miras sadece aile bireyleri arasında malın intikal etmesine yarayan müessesenin adıdır. Bu anlamda aile dışı herhangi bir bireyin mirastan faydalanması düşünülemez. Öte yandan miras mülk sahibinin vefatından sonra ortaya çıkan zorunlu bir intikal müessesesidir. Mirastan başka ikinci bir intikal çeşidi daha vardır ki, o da vasiyettir.

²⁴⁰ Hilâl b. Yahyâ, *Kitâbu ahkâmî'l-vakf*, 22.

²⁴¹ Bilmen, *Kâmus*, 4/285; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 8/229-230.

²⁴² İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 6/530-531.

Vasiyet ise mirasın aksine daha çok aile dışı bireylere ölümden sonra mülkiyetin intikal edeceği müesseseler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte vasiyetin bazı hallerde aile içerisinde de mülkiyetin intikaline yol açacak kurumlardan olduğu söylenebilir.

Üçüncü bir çeşit olarak mülk sahibi hayatta iken de aile bireyleri arasında malını nakledebilmektedir. Bu mesele incelendiğinde ise mülk sahibinin hayatta iken mülkiyeti aile bireylerine karşılığında başka bir mal ile bırakabileceği “bey”, karşılık beklemeden mülkiyeti bırakabildiği “hibe veya sadaka” müesseseleriyle bu meselenin çözüldüğü görülmektedir.

Dördüncü olarak ise mülkiyeti devretmeden aile bireyleri arasında sadece malın kullanımının yani menfaatinin nasıl devredileceği meselesi ile karşılaşılır ki bu durumda da menfaatin bir bedel karşılığında ya da bedelsiz devredilmesi söz konusu olacaktır. Şayet bedel karşılığında devredilirse “icâre”, bedelsiz devredildiğinde ise “iâre” hükümleriyle muhatap olunacaktır.

Tüm bu hükümlerin yanında vakıf yolu ile de aile içerisinde malın intikali söz konusu olabilmektedir. Malın bu yolla nakledilmesi düşünüldüğünde ise zikredilen bütün nakil çeşitlerine dair hükümlerle bir şekilde bağlantı kurma zorunlu hale gelmektedir. Çünkü bu yolla mülkiyetin nasıl nakledileceğine dair nasslarda ufak temaslar bulunmakta ancak detaylı bir açıklama bulunmamaktadır. Dolayısıyla fukahâ nasslarda ayrıntıları bulunan intikal çeşitlerindeki kuralları vakıf müessesesi hakkındaki temel nasslarla harmanlayarak vakfa ait hükümleri belirlemiştir.

Buna göre aile içerisinde vakıf yolu ile mülkiyetin intikalinde en fazla kıyaslanan müessesenin sadaka olduğu görülmektedir. Çünkü vakıf İslâm hukukunda sadaka gibi hayır amacıyla kurulan akitlerdendir. Öte yandan vakıfta mülkiyetin tamamen değil de menfaatin nakledilmesi söz konusu olduğu için iâre hükümlerine de çokça kıyas edildiği söylenebilir.

Vakfın insan ömrünü aşan ve kıyamete kadar geçerliliğini koruyan müesseseler olduğu düşünüldüğünde ise ölümden sonrasını içerecek hükümlerin de tespiti zorunlu hale gelmektedir ki burada da kendisinden faydalanılan akdin vasiyet olduğu söylenebilir. Fakat aile içerisinde bu tür bir vakıf yapılması durumunda ise vasiyet hükümlerine ek olarak miras hükümleri de yerine göre uygulanabilmektedir.

Sonuç olarak aile vakıflarına dair hükümlerin tespitinde en fazla benzerliğin sadaka ve vasiyet hükümleri ile kurulduğunu, ayrıca iâre ve miras hükümlerinin de yer yer kıyasta kullanıldığını söylemek mümkündür. Vakfın karşılık beklemezsizin kurulan bir akit olması hasebiyle icâre ve bey hükümlerine özel olarak fazla temas edilmediği görülse de İslâm Hukuku'nda tipik iki akdin bey ve icâre olduğu, diğer bütün akitlerin bu iki akitten ayrıldığı ölçüde farklı isimlerle anıldığı düşünüldüğünde vakfın genel mahiyetteki hükümlerinin bey' ve icâre akdine göre çözümlendiği söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr es-San'ânî. *Musannef*. 2. Bs, 1-11 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
Ali Haydar. *Tertîbu's-sunûfi ahkâmî'l-vukûf*. Dersaadet: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1240.
Ali Haydar. *Teshîlü'l-ferâiz*. İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1322.
Apaydın, Yunus. “İslâm Hukukunda Aile”. *Günümüzde Aile Uluslararası Aile Sempozyumu (2-4 Aralık 2005- İstanbul)*. Ed. Ömer Çaha. 135-150. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

- Arı, Abdüsselam. "Vacip Vasiyet ve Halefiyet Bağlamında 'Dede Yetimi' Problemi". *EKEV Akademi Dergisi* 12/34 (t.y.): 249-268.
- Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b Alî b Muhammed İbn Hacer. *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahihî'l-Buhârî*. 2. Bs, 13 Cilt. Kahire : Dârü'r-Reyyan li't-Türas, 1987.
- Bardakoğlu, Ali. "Hibe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed. *Sünenü'l-kübrâ*. Ed. Muhammed Abdulkâdir Ata. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslâm İlmihâli*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1993.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûkî İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, t.y.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Cu'fî. *el-Câmi' u's-sahîh*. 9 Cilt. Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1311.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail. *es-Sihah tâcu'l-luga ve sıhahu'l-arabiyye*. Thk. Muhammed Muhammed Tamir. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2009.
- Cezîrî, Abdurrahman. *Kitâbü'l-fikh alâ mezâhibi'l-erbaa*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Çeker, Orhan. *İslâm Hukukunda Akitler*. Konya: Tekin Kitabevi, 2014.
- Dâmad, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman. *Mecmeu'l-ehur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. Fazl. es-Sünen. Thk. Hüseyin Süleym Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Riyad: Dârü'l-Muğnî, 1421/2000.
- Derdîr, Ebu'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *Şerhu'l-Kebîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Derdîr, Ebu'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *Şerhu's-sağîr*. 4 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Mâarif, ts.
- Desûkî, Muhammed Arefe. *Hâşiyetü'd-Desûkî alâ Şerhi'l-kebîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle İslâm İlmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2004.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Ticâret ve İktisat İlmihâli*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1993.
- Duman, Ali. "Sadaka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 383-384. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Duran, Ahmet. *İslâm Hukukunda İkrar ve Hükmü*. İstanbul: Anıt Kreatif Tanıtım, 2008.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. Thk. Şuayb el-Arnaût. 7 Cilt. Dımaşk: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- el-Fetâva'l-hindiyye*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.
- Feyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî. *Misbâhu'l-Münîr*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1987.
- Firuzâbâdi, Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b Yakub b Muhammed. *Kâmusu'l-muhît*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2008.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Vecîz fi fikhî'l-İmam eş-Şâfiî*. Thk. Ali Muhammed Muavviz - ve Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1997.

- Haccâvî, Musâ b. Ahmed b. Musa. *el-İknâ fi fıkhî'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mârife, ts.
- Haddâd, Radyüüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed. *el-Cevheretü'n-neyyire*. 2 Cilt. y.y: Matbaatü'l-Hayriyye, 1322.
- Halebî, İbrahim. *Mülteka'l-ebhur*. Dersaadet: Matbaa-i Osmâniye, 1309.
- Haraşî, Muhammed b. Abdullah. *Şerhu Muhtasari'l-Halil maa Hâşiyetü'l-Adevî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.
- Haskefî, Muhammed b. Ali. *Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr*. Thk. Abdurrahman Halil İbrahim İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Haskefî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Dürrü'l-müntekâ fi şerhî'l-mültekâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Hassaf, Ebû Bekr Ahmed. *Ahkâmü'l-evkâf*. Ed. Muhammed Abdüsselâm Şahin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Hırakî, Ebu'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin b. Abdullah. *Metni'l-Hırakî alâ mezhebi Ebî Abdillâh Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*. y.y.: Dâru's-Sahabe li't-Turâs, 1993.
- Hilâl b. Yahyâ, Ebû Bekr. *Kitâbu ahkâmî'l-vakf*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Mârife, 1355.
- İbn Abdülberr, Ebû Ömer Yusuf. *el-Kâfi fi fıkhı ehli'l-Medîne*. Thk. Muhammed el-Moritânî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Riyâdü'l-Hadîse, 1980.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr*. 12 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *Musannef*. Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 1-7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah. *el-Kâfi*. 6 Cilt. y.y.: Matbaatü Hicr, 1997.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü Kahire, 1968.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. Thk. Şuayb el-Arnaût. 5 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b Mükerrrem b Ali el-Ensârî. *Lisanü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sadr, ts.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlî'd-dîn Muhammed. *Şerhu fethu'l-Kadîr ale'l-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Karafî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b İdris b Abdürrahim. *ez-Zahîre*. Thk. Saîd Â'rab. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Alâüddin Ebî Bekr b. Mes'ûd. *Bedâü's-sanâî fi tertîbi's-şerâî'*. Thk. Ali Muhammed Muavvız. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Kaya, Münir Yaşar. *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikâtında Aile Vakıfları*. Doktora, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Kaya, Münir Yaşar. "İslâm Vakıf Hukuku'nda Mevkûfun Aleyhte Bulunması Gereken Şartlar Açısından 'Vakf Ale'n-Nefs' Meselesi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 28 (2016): 435-454.
- Kaya, Remzi. *Kur'ân'da Nesih*. Bursa: Furkan Ofset, 2001.

- Kermî, Merî b. Yusuf b. Ebûbekir. *Delîlü't-Tâlib li Neyli'l-Metâlib*. Riyad: Dâru't-Tayyibe, 2004.
- Kudûrî, Ahmed b. Ebûbekir. *Muhtasarü'l-Kudûrî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Kurân-ı Kerim Meâli*. Thk. Halil Altuntaş - ve Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-Kebîr*. Thk. Ali Muhammed Muavviz - ve Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye (t.y.).
- Merginânî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhi Bidâyetü'l-mübtedî*. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- Mevsîlî, Abdullah b. Muhammed. *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*. Thk. Şeyh Muhammed Ebû Dakîka. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Meydânî, Abdülganî el-Ganîmî. *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*. Thk. Abdü'l-mecîd Ta'me el-Halebî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mâriفة, 1998.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1991.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1994.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Minhâcu't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn fi'l-fikh*. Thk. Ivaz Kâsım Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.
- Nevevî, Ebu'z-Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*. Thk. Zehîr eş-Şâviş. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Ömer Hilmi. *İthâfu'l-ahlâfi ahkâmî'l-evkâf*. İstanbul: Matbaâ-i Âmire, 1307.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mâriفة, ts.
- Şirâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf. *el-Mühezzeb fi fikhî'l-İmâmi's-Şâfiî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Şirbinî, Muhammed b. Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Tahâvî, Ebû Câfer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik. *Şerhu meâni'l-âsâr*. Thk. İbrâhim Şemseddîn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi'u's-sahîh*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Mısır: Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1977.
- Wensinck, Arent Jean. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Hadîsi'n-Nebevî*. 7 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletühü*. 13 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985.

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Journal of Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-4785
June / Haziran 2020, 3 (1): 94-110

Mustafa Sabri Efendi'nin Varlık Anlayışı ve Vahdet-i Vücûd Eleştirisi
Mustafa Sabri Efendi's Understanding of Existence and His Criticism on Wahdat al-Wujûd

Muhammed Bedirhan

Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Bölümü
Dr., University of Çanakkale Onsekiz Mart, Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies
Çanakkale, Turkey
muhammed.bedirhan@gmail.com
ORCID orcid.org/0000-0003-0834-8733

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 11 June / Haziran 2020

Accepted / Kabul Tarihi: 17 June / Haziran 2020

Pub Date SEason / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume / Cilt: 3 Issue / Sayı: 1 Pages / Sayfa: 94-110

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

Copyright © Published by Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences, Afyon, 03100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/akid>

Mustafa Sabri Efendi'nin Varlık Anlayışı ve Vahdet-i Vücûd Eleştirisi

Öz:

Tasavvuf içerisinde gelişen metafizik anlayış, belirgin hâle geldiği ilk dönemlerden itibaren çeşitli eleştirilerin odağında yer almıştır. Bu eleştiriler vahdet-i vücûd diye adlandırılan ve büyük ölçüde İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve sonrası dönemde sistemleşen metafizik anlayışın tasavvuf dünyasında etkin hâle gelmesiyle ivme kazanır. Son dönem Osmanlı şeyhülislâmlarından biri olan Mustafa Sabri Efendi (1869-1954) de vahdet-i vücûd adıyla sistemleşen bu metafiziği eleştirenler arasındadır. Eleştirileri genel ve özel ilâhiyat bahisleri, kozmoloji, meâd doktrini gibi ontolojik hususlar ile vahdet-i vücûda kaynaklık ettiği ileri sürülen keşf ve müşâhedeye dayalı bilgi anlayışını kapsar.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Mustafa Sabri Efendi, Vahdet-i vücûd eleştirileri, Panteizm, Monizm

Mustafa Sabri Efendi's Understanding of Existence and His Criticism on Wahdat al-Wujûd

Abstract:

The metaphysical doctrines that have emerged within Sufism have been subjected to various criticisms since the formative period of Sufism. These criticisms accelerated when the metaphysical doctrine called "Wahdat al-Wujûd" (Unity of Existence), which has been largely systematized during and after Ibn Arabi's (d. 638/1240) time, became more prominent among the Sufis. Mustafa Sabri Efendi (1869-1954), a shaykh al-islam during the last period of the Ottoman Empire, is among those who criticized this metaphysical understanding which came to be systematized under the name of Wahdat al-Wujûd. His critique focuses on the theology of Wahdat al-Wujûd, its cosmological and eschatological aspects as well as on its epistemology which is based on unveiling (kashf) and witnessing (mushahada).

Keywords: Sufism, Mustafa Sabri Efendi, Criticism on wahdat al-wujûd, Pantheism, Monism

GİRİŞ

Bu çalışmada son dönem Osmanlı şeyhülislâmlarından Mustafa Sabri Efendi'nin varlık tasavvuru çerçevesinde vahdet-i vücûda yönelik eleştirileri ele alınacaktır. Yaşadığı dönemde önemli bir kelâm âlimi olarak dikkat çeken Sabri Efendi (1869-1954), varlık tasavvurunu kelâm ilminin klasik anlayışına uygun olarak inşa etmiştir. Bu anlayış varlığın vâcib/kadîm-mümkin/hâdis olmak üzere çift kutuplu bir yapısı olduğu esasına dayalıdır ve varlıktaki vâcib kutbunun vücûbunun varlıktan değil mâhiyetten ileri geldiği ilkesi ekseninde inşa olunmuştur. Bu bağlamda Sabri Efendi kelâmın âlem tasavvuru açısından çeşitli sorunlara yol açtığı düşüncesinden hareketle tek kutuplu varlık tasavvurunun bir yansıması olarak kabul ettiği vahdet-i vücûd anlayışını eleştirmiştir.

Sabri Efendi'nin vahdet-i vücûda yönelik bu eleştirileri onun magnum opus'u diyebileceğimiz *Mevkîfu'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlim min Rabbi'l-Âlemîn ve ibadihi'l-mürselîn* isimli muhallem eserinin üçüncü cildinde yer alır. Sabri Efendi kendisini tasavvuf karşıtı olarak konumlandırmaksızın kelâm paradigmasına uygun bir çerçevede vahdet-i vücûd problemini inceler. Ona göre vahdet-i vücûd anlayışı tasavvufun ecnebî felsefelerle imtizâcından teşekkül

etmiştir. Dolayısıyla tasavvuf kaynaklı değil felsefe kaynaklı bir sapmadır¹ ve bütün sûfler tarafından benimsenmemekte hatta İmâm-ı Rabbânî (ö. 1034/1624) gibi bazı sûfler tarafından reddedilmektedir. Bu nedenle Sabri Efendi vahdet-i vücûd ile başta Spinoza (1632-1677) gibi batılı filozoflar tarafından temsil edilen panteizm anlayışı arasında paralellikler görür.

Sabri Efendi'ye göre vahdet-i vücûd metafiziğinin temel ilkesi kabul edilen Tanrı'nın zâtının mutlak vücûd olması görüşü İbn Sînâcî (ö. 428/1037) Tanrı'da zât-vücûd ayniyeti ve Tanrı'nın zâtının sırf vücûd olması² anlayışının doğal sonucudur.³ Bu nedenle Sabri Efendi vahdet-i vücûd anlayışını çökertmenin onun asıl dayanak noktası olduğunu iddia ettiği Tanrı'nın zâtının sırf vücûd olması ilkesini geçersiz kılmaya bağlı olduğunu savunur. Dolayısıyla hemen bütün eleştirilerini mâhiyetten mücerred olarak vücûdun hâriçte mevcûdiyetinin imkânsızlığı iddiası çerçevesinde temellendirir.

Sabri Efendi'nin bu genel çerçeve içerisinde sunmaya çalıştığımız görüşleri yazımız içinde üç ana bölüm etrafında değerlendirilecektir. İlk bölümde Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin vahdet-i vücûd eleştirilerinin tarihsel ve teorik arka planı ele alınacaktır. Bunun ardından Sabri Efendi'nin varlık görüşü değerlendirilecek ve son olarak üçüncü bölümde ise vahdet-i vücûda yönelik eleştirilerine yer verilecektir. Sabri Efendi'nin vahdet-i vücûd eleştirileri iki ana başlık çerçevesinde incelenecektir. Bunların ilkinde vahdet-i vücûdca ontolojiye yönelik eleştiriler ele alınacaktır. Bu bağlamda Sabri Efendi bir taraftan kelâm ilminin paradigmasına uygun biçimde vücûdla ilgili genel hükümleri dikkate alarak sûflerin vücûdun hâriçte mevcûdiyeti iddialarını geçersiz kılmaya çalışır. Diğer yandan ise vücûd ile vâcib arasında kurulan eşitliği ortadan kaldırmak amacıyla Tanrı'nın zâtının vücûd olduğunu kabul ettiğimiz takdirde ortaya çıkacak olan teolojik sorunları ileri sürerek vücûdun vâcibe eşitlenmesi durumuna yönelik itirazlarını sıralar. Ontolojik açıdan vahdet-i vücûda yönelik itirazları arasında âlemin gerçek varlık sahibi oluşu da önemli bir yer tutmaktadır. Sabri Efendi âlemin vücûdunun hayal olmasına da itiraz ederek onun hakîkî bir varlığa sahip bulunduğunu savunarak vücûdun tekliği iddiasını geçersiz kılmayı hedefler.

Sabri Efendi'nin eleştirilerinin ikinci yönünü ise vahdet-i vücûdun epistemik zemini teşkil eder. Sûflerin vahdet-i vücûdu kabule dayanak olarak gördükleri mistik fenâ tecrübesinin ontolojik bir gerçekliğinin bulunmadığını kanıtlamak ve böylece fenâyâ dayalı olarak ileri sürülen tek vücûd anlayışını geçersiz kılmayı hedefleyen Sabri Efendi'nin konu hakkında vahdet-i vücûdu eleştiren sûflerin görüşlerine başvurduğu ve vahdet-i vücûda karşın vahdet-i şuhûdu savunduğu görülmektedir.

¹ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlim min Rabbi'l-Âlemîn ve ibadihi'l-mürselîn*, (Beirut: Dâru'l-ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1401/1981), 3/93, 97.

² İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, (Kahire: 1960), 2/345-346.

³ Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/99.

1. MUSTAFA SABRİ EFENDİ'NİN VAHDET-İ VÜCÛD ELEŞTİRİLERİNİN TEORİK VE TARİHSEL ARKA PLANI

Vahdet-i vücûd, benzerine Hint ve Çin gibi kadim medeniyetlerin düşünce geleneklerinde⁴ hatta geç antikite ve ortaçağda yaşamış Yahudi ve Hıristiyan mistiklerinde⁵ de rastlayabileceğimiz İslâm düşünce geleneği içerisinde geliştirilmiş monistik bir âlem tasavvurudur.⁶ Bu tasavvur sistematik olarak ifâde edildiği ilk günden itibaren çeşitli tartışmaların odağında yer almıştır.⁷ Mustafa Sabri Efendi'nin bu tartışmalar içerisindeki yerini tespit için öncelikle vahdet-i vücûdun genel çerçevesinin ortaya konması ve bu bağlamda ortaya çıkan polemiklerin sınıflandırılması yerinde olacaktır.

Yukarıda da zikrolunduğu üzere vahdet-i vücûd, her ne kadar kökleri daha ilk dönem sûffilerine kadar geri götürülebilir olsa da çoğunlukla İbnü'l-Arabî ve takipçileri tarafından sistematik hâle getirilmiş bir âlem tasavvurudur.⁸ Bu âlem tasavvuru belirli bir metafizik sisteme ve bu metafizik sistemi temellendiren bir epistemolojiye dayalı olarak geliştirilmiştir. Bu tasavvurun dayandığı en temel ilkeler ise Tanrı'nın eşyanın hakikatlerinin hakikati olması ve ister duyularla algılanan isterse akılla idrâk edilen kısımlar olsun bütünüyle âlemin hayal olması ilkeleridir. Bu iki ilke kaçınılmaz olarak duyular ve aklın inşa ettiği âlem tasavvurlarından farklı bir âlem tasavvurunu doğurmuştur.

Peki, bu iki temel ilke ne anlam ifade etmektedir? Bu soruya verilecek cevap aynı zamanda vahdet-i vücûda yönelik eleştirilerin de ana hatlarını ortaya çıkaracaktır. Öncelikle Tanrı'nın eşyanın hakikatlerinin hakikati olması ilkesini ele alalım. Bu metafizik ilke doğrultusunda Tanrı, âlemdeki her şeyin kaynağı hatta âlemdeki her şeyle tecellî eden tek unsurdur. Âlemde iyi ve kötü, güzel ve çirkin, faydalı ve zararlı gibi tasnif edilebilecek birbirine zıt her ne varsa bu tek ilkeye ait sonsuz imkânların farklı mertebeler ve itibarlara göre tecellisinden ve sûretlenmesinden başka bir şey değildir. Âlemdeki her şeyin tek bir aslın farklı görünüşleri konumuna indirgenmesi doğal olarak âlemdeki birbirinden farklı nesnelere gerçeklikleri sorununu gündeme getirir. Vahdet-i vücûd âlem tasavvuru, bu sorunu âlemin duyu ve akıl planında bir karşılığı bulunmakla beraber nefsü'l-emrde bir gerçekliğe sahip olmadığı dolayısıyla gerçekte bir hayalden ibâret olduğu formülüyle aşmaya çalışır. Bu ilke aynı zamanda vahdet-i vücûd âlem tasavvurunu doğuran epistemoloji ile de paraleldir. Buna göre

⁴ Hint monistik âlem tasavvuru olan Advaita Vedanta hakkında geniş mâlûmât için bkz. T. M. P. Mahadevan- S. Radhakrishnan, *The Philosophy Of Advaita*, (Madras: Ganesh & Co. (Madras) Private Ltd., 1957); Çin monistik âlem tasavvuru Tao için bkz. Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, (California: University of California Press, 1984).

⁵ Söz gelimi hemen hemen Hz. İsa ile çağdaş olan Yahudi filozof Philon monistik bir âlem tasavvuruna sahiptir. Onun sistemi Neo-Platoncu olmakla birlikte Yahudi dînî düşüncesiyle bütünleştirilmiş bir monizmdir. (Hakkında geniş bilgi için bkz. Harry Austryn Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, (Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1962). Hıristiyan mistik düşüncesi içinde de Dionysios Areopagite, İtirafçı Maximus, Eriugena vb. isimler monistik âlem anlayışının önemli temsilcileridir.

⁶ Vahdet-i vücûdun İslâm öncesi kaynakları hakkında bir değerlendirme için bkz. Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, (İstanbul: Sûfi Yayıncılık, 2009), 94-144.

⁷ Tartışmalar hakkında bkz. Muhammed Bedirhan, *Vahdet-i Vücûdu Savunmak*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019).

⁸ William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, çev. Turan Koç, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 273-299.

duyular ve akıl hakîkatin bilgisini bize tam olarak vermezler. Biz hakîkatin bilgisine ancak sülûk ve fenâ yoluyla ulaşabiliriz. Fenâ neticesinde sâlik kendi değişmez hakîkati olan ve Allah'ın ilmindeki bir belirlenimden ibâret bulunan aslını keşfeder. Bu keşfin sâyesinde her şeyin aslında tek bir asıldan kaynaklandığını ve bu aslın farklı mertebelerde kendisini tecellî ettirdiğini, kendisi dâhil her şeyin bu asılla kâim olduğunu ve o asıl olmaksızın gerçekte yokluktan başka bir şey olmadığını kavrar.⁹

Vahdet-i vücûdca âlem tasavvurunun dayanağı olan bu iki ana ilke Tanrı'nın zâtının sırf ve mutlak vücûd olması ve bu nedenle vücûdun vücûbu, hâriçte mevcûdiyeti, birliği ve müşahhaslığı gibi ontolojik ilkeler vâsıtasıyla metafizik açıdan temellendirilir. Dolayısıyla bu sistemde vücûd yalnızca kavramsal bir düzeye değil aynı zamanda hakikat düzeyine sahiptir. Yani vücûdun biri husûl, tahakkuk, kevn, a'yânda bulunuş gibi masdarî bir anlamı diğeri ise Tanrı'nın zâtına karşılık gelen hakikat-zât anlamı olmak üzere iki farklı anlam düzeyi vardır. Bunun sonucunda vahdet-i vücûdular Tanrı'nın zâtını mutlak ve sırf vücûd kabul etmişlerdir. Bunun nedeni sûfilere Tanrı'nın zâtı ile vücûd arasında varsaydıkları benzerliklerdir. Burada daha çok Tanrısal zâtî ihâta ile vücûdun kavramsal ihâtası dikkat çeker ve devreye Tanrı'nın zâtının eşyânın hakikatlerinin hakikati olması ilkesi girer. Şöyle ki, vücûd en geniş kapsamlı kavram olması nedeniyle her şeyi kuşatmakta olduğu için bu bakımdan bütün hakikatlerin hakikati olması dolayısıyla onların tamamını kuşatan Tanrı'nın zâtı ile aralarında bir benzerlik yönü bulunmaktadır. Yine her şeyin hâriçte vücûdla mevcûd durumuna gelmesi dolayısıyla eşyânın kendisiyle mevcûd durumuna geldiği şey olan vücûdun hâriçte mevcûdiyet bakımından evleviyet sahibi olması da gerekmektedir. Öte yandan kavramsal düzeyde bile olsa vücûd, ictimâ-ı nakîzayn ve inkılâb-ı hakâyık gibi aklen muhâl iki unsur dolayısıyla kendisinde asla adem bulunmayan, adem tarafından öncelenmeyen ve asla ademe dönüşmeyen bir yapıya sahiptir. Bu nedenle vahdet-i vücûdular bunun hâriçteki karşılığının Tanrı'ya işâret ettiğini düşünerek vücûdun Tanrı'nın zâtı olduğunu savunmuşlardır. Vücûd ile Tanrı'nın zâtı arasındaki bu benzerlik kaçınılmaz olarak vücûdun vücûbunu, hâriçte mevcûdiyetini, müşahhaslığını ve birliğini beraberinde getirmiştir. Ayrıca Tanrı'nın eşyânın hakikatlerinin hakikati olması dolayısıyla onlarla dilediği şekilde tecellî ediyor olması da Tanrı'nın zâtına işâret etmekte olan bu vücûdun kayıtsızlık kaydı dâhil hiçbir kayıtla kayıtlanmayan bir vücûd yani mutlak vücûd olmasını da zorunlu kılmıştır.¹⁰

İşte yukarıda kısaca özetlemeye çalıştığımız vahdet-i vücûd adıyla anılan bu âlem tasavvuru İslâm düşünce geleneğinin çeşitli okullarının mensupları tarafından eleştirilmiştir. Genel itibâriyle bu eleştiriler Meşşâî filozoflar, kelâmcılar, selefi akîde mensupları ve fakihler tarafından yapılmıştır. Eleştiriler arasında bir takım benzer unsurlar bulunsa da farklı paradigmaların ürünleri olmaları dolayısıyla tam bir bütünlük arz etmez. Söz gelimi, felâsifinin vahdet-i vücûda yönelttiği eleştiri daha çok kendi sistemleriyle çelişen yönleri bakımındandır. Bu nedenle fukahânın vahdet-i vücûd eleştirilerinde gördüğümüz meselâ ibâhîlik yahut nassı

⁹ Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmet Yüksel Özemre, (İstanbul: Kaknüs Yayıncılık, 1999), 21-42.

¹⁰ Haydar Âmulî, *Nakdu'n-Nukûd fî Ma'rifeti'l-Vücûd -Câmiu'l-Esrâr* ile birlikte-, (Tahran: Encümen-i İnan-Şinâsî-yi Fransa, 1989).

tahrîf gibi suçlamaları barındırmaz. Kelâmcıların vahdet-i vücûd eleştirileri felâsifenin eleştirilerine yaklaşırken selefi akîde mensuplarının eleştirileri fukahânın eleştiri diline daha yakındır. Bu genel çerçeve üzerinden bakıldığında Sabri Efendi'nin eleştirileri kelâmcıların geleneksel eleştirileri ile hemen hemen bütünüyle uyum içersindedir. Dolayısıyla onun vahdet-i vücûd eleştirilerinde önemli bir vahdet-i vücûd karşıtı kelâmcı olan Sadeddin Teftâzânî'den (ö. 792/1390) büyük ölçüde etkilendiği görülmektedir. Diğer taraftan Teftâzânî'nin önde gelen öğrencilerinden Alâeddin Buhârî'nin vahdet-i vücûd eleştirilerinden de faydalanmıştır. Buhârî'nin söz konusu eleştirilerini ifâde ettiği eseri *Fâzihatü'l-Mülhidîn*'i incelediği anlaşılan Sabri Efendi'nin eserin Teftâzânî tarafından yazıldığını düşündüğü görülmektedir. Bu iki kelâmcının yanı sıra bir sûfi olarak vahdet-i vücûdu eleştiren İmâm-ı Rabbânî'nin görüşlerine de geniş biçimde yer veren Sabri Efendi böylece hem burhânî hem de irfânî yöntem çerçevesinde vahdet-i vücûdun epistemolojik dayanaklarını yıkmayı ve varlıktaki çift kutupluluğun ve Tanrı'nın zâtının mutlak vücûd olmadığının hem kelâmî hem tasavvufî açıdan kanıtlanmasını hedeflemiştir.

Sabri Efendi'nin eleştirilerinde birkaç önemli vahdet-i vücûdçu sûfi ile bu görüşe yakın olan filozof dikkat çeker. Bunların başında İbnü'l-Arabî vardır. Sabri Efendi *Fusûs*'ta şerfata aykırı bulunan görüşlerin temelinde yatan ana düşüncenin vahdet-i vücûd olduğunun farkındadır¹¹ ve bundan dolayı ittihâdiyye tâifesinin reisi diye adlandırdığı¹² İbnü'l-Arabî'ye karşı buğzunu gizleme ihtiyacı hissetmez. Başta *Mevkîfu'l-Akl* olmak üzere çeşitli eserlerinde İbnü'l-Arabî'ye ait çeşitli fikirleri çürütmeye çalışır. Dolayısıyla vahdet-i ilâh anlayışına sahip olması cihetiyle tevhid açısından,¹³ mâhiyetlerin mec'ûliyeti konusunda gayr-i mec'ûliyeti savunması nedeniyle kader anlayışı bakımından¹⁴ ve cehennem azabının sona ereceği iddiası nedeniyle de hulûd-i nâr problemi bakımından¹⁵ eleştirdiği İbnü'l-Arabî'yi vahdet-i vücûd açısından da eleştirmekten geri durmaz ve onu Kur'ân'ın âyetlerini dahî bilmemekle ithâm eder.¹⁶

Sabri Efendi vücûdun hâriçte mevcûdiyeti, vücûbu, birliği, mutlaklığı gibi vahdet-i vücûda dair temel ilkeleri büyük ölçüde Haydar Âmilî'ye ait *Nakdu'n-Nukûd* isimli eserden takip etmiştir. Bununla beraber muhtemelen kütüphanelerde bu eserin Vahdet-i Vücûd Risâlesi şeklinde ve Bahâeddin Âmilî üzerine kaydedilmesi dolayısıyla Sabri Efendi Haydar Âmilî (ö. 787/1385'ten sonra) yerine Bahâeddin Âmilî'yi zikreder.¹⁷

Vahdet-i vücûd konusunda eleştirisinin kaynakları arasında Molla Sadrâ (ö. 1050/1641) da yer alır. Asâletü'l-vücûd anlayışı dolayısıyla Sadrâ'yı vahdet-i vücûdun bir müdâfii gibi gören Sabri Efendi, çoğunlukla vahdet-i vücûda delil olarak sunulan birçok hususta Sadrâ'nın *Esfâr*'ına atıflar yapar. Yine vahdet-i vücûdun ilkelerini açıklamaları ya da bir şekilde savunmaları

¹¹ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/94.

¹² Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/184.

¹³ Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/265.

¹⁴ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Beşer tahte Sultânî'l-Kader*, (Kahire: el-Matba'atu's-Selefiyye, 1352), 267-268.

¹⁵ Mustafa Sabri Efendi, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*, (Dârü'l-hilâfetilaliyye: Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, 1335-1337), 156-162.

¹⁶ Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/89-90.

¹⁷ Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/216.

nedeniyle Molla Câmî (ö. 898/1492), Gelenbevî (ö. 1205/1791), Nablûsî (ö. 1143/1731) ve İsmail Fennî Efendi (1855-1946) gibi zevâtın da Sabri Efendi'nin reddiyesinin fonunu oluşturdukları söylenebilir. Öte yandan özellikle azabın sürekliliğinin reddi konusunda görüşleri ile dikkat çeken Musa Cârullah (1875-1949) da Sabri Efendi'nin vahdet-i vücûd reddiyesinin tarihsel arka planında yer alan önemli bir figürdür.

2. MUSTAFA SABRÎ EFENDİ'NİN VARLIK ANLAYIŞI

Sabri Efendi aşağıda açıklayacağımız üzere müteahhirîn kelâm ulemâsının mâhiyet-vücûd ilişkisi konusundaki bazı görüşlerine itirazları olsa da¹⁸ kelâmın Îcî (ö. 756/1355), Teftâzânî ve Cürcânî (ö. 816/1413) tarafından temsil edilen klasik ontolojisini hemen hemen benimsemektedir. Bu ontoloji varlığın iki ana kutuplu olduğu bir sistemdir. Varlığı kendisinden önce hiçbir şeye bağlı olmayıp kendi zâtının gereği olan Tanrı yani kadîm ve varlığı sonradan meydana gelen ve yokluk tarafından öncelenen mahlûkât-âlem yahut hâdisler bu sistemde yer alan iki ana unsurdur. Varlık/vücûd, yalnızca kavramsal bir düzeye sahip olup kevn, a'yânda bulunuş, sübût demek olan masdarî anlamıyla kadîm ile hâdisler arasında mânen müşterektir. Tanrı'nın veya başka herhangi bir şeyin hakîkati olma anlamında bir hakikat düzeyi yoktur. İkinci makullerden olması dolayısıyla küllî bir kavramdır ve bu nedenle asla dış dünyada bir gerçekliğe karşılık gelmez. Efrâdına teşkîk ile söylenir. Bu nedenle bir tür sıfattır. Vücûd hem kadîmde hem de hâdiste zâta zâiddir. Aradaki ayrışma Tanrı'nın zâtının zorunlu olarak vücûdunu gerektirmesine karşın hâdislerin zâtları böyle bir zorunluluk taşımazlar. Aksine onlar müreccihin tercihinin bağlı olarak dış dünyada varlık kazanırlar. Dolayısıyla Tanrı'nın zâtı, filozofların ve vahdet-i vücûduların mâhiyetsiz sırf veya mutlak vücûd olma iddialarının aksine kendi vücûdunu zorunlu olarak gerektiren bir mâhiyettir.¹⁹ Sabri Efendi, Tanrı'nın zâtının vücûdunu zorunlu olarak gerektiren bir mâhiyet olduğu konusunda oldukça ısrarcıdır. Öyle ki, bu fikrin aslında filozofların da görüşü olduğunu ileri sürmekten çekinmez.²⁰ Nitekim aşağıda da dikkat çekeceğimiz üzere bu iddiasını temellendirmek adına çeşitli gerekçeler getirdiğine şahit oluruz. Bunlar aynı zamanda onun vahdet-i vücûd eleştirisinin ana eksenini teşkil eden argümanlardır. Zîrâ Sabri Efendi vahdet-i vücûdun felsefenin Tanrı'nın zâtının mâhiyetsiz sırf vücûd olması teorisi üzerine kurulu olan bir sistem olduğunu iddia etmektedir. Bu nedenle bu temel yıkıldığı ve Tanrı'nın vücûdunu zorunlu olarak gerektiren bir mâhiyet olduğu ortaya çıktığı vakit vahdet-i vücûdun da temelsiz kalıp çökeceği düşüncesindedir.

3. MUSTAFA SABRÎ EFENDİ'NİN VAHDET-İ VÜCÛD ELEŞTİRİSİ

Yukarıda da zikrettiğimiz üzere Sabri Efendi'nin eleştirileri biri ontolojik diğeri ise epistemik olmak üzere iki ana yöne sahiptir. Dolayısıyla da eleştirilerini bu iki ana yön çerçevesinde iki ana başlık altında ele almak daha mâkul görülmektedir. Bu bağlamda ontolojik açıdan eleştiriler başlığımız altında umûr-i âmmeden vücûda ve mâhiyete ait genel hükümler ile ilgili eleştiriler; teolojik açıdan yöneltilen eleştiriler; kozmolojik açıdan yöneltilen eleştiriler olmak üzere üç alt başlık yer almaktadır. Bu alt başlıklarda vücûdun hâricte mevcûdiyeti, vücûd-

¹⁸ Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/99, 131-132, 136.

¹⁹ Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/98.

²⁰ Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/125.

mâhiyet ilişkisi, vâcib-vücûd eşitliğinin yol açacağı sorunlar, Tanrı-âlem ilişkisinin tabiatı, âlemin hakîkî bir varlığının olduğunun kanıtlanması, cevher isbâtı, sürekli yeniden yaratılış tezinin çürütülmesi gibi hususlara değinilecektir.

İkinci ana başlığımız ise Sabri Efendi'nin epistemolojik açıdan vahdet-i vücûda yönelttiği eleştirilerden oluşur. Bu bağlamda Sabri Efendi'nin vahdet-i vücûdun felsefî bir görüş olduğu keşfe dayanmadığı, bir yanlısı olduğu, fenânın ontolojik bir yönünün bulunmayıp psikolojik bir hâl olduğu ve aklın ötesine geçme iddiasına karşın aklın üstünlüğü hakkındaki görüşleri ele alınacaktır.

3.1. Sabri Efendi'nin Ontolojik Açıdan Vahdet-i Vücûda Yönelttiği Eleştiriler

Sabri Efendi vahdet-i vücûd ontolojisinin temel ilkelerini vücûdun hâriçte mevcûdiyeti, Tanrı'nın sırf vücûd olması ve âlemin vücûdunun Tanrı'nın vücûduna eşitlenmesi görüşleri olduğunu düşünerek bu ilkeleri sarması hedeflemiştir. Bu üç ilke ise genel itibarıyla vücûda ait hükümler, Tanrı ve âlem alanları ile ilgilidir. Bu nedenle eleştirileri bu üç başlık altında toplamak mümkündür.

3.1.1. Umûr-i Âmmeye Ait Genel Hükümler Bağlamındaki Eleştiriler

Sabri Efendi'nin eleştirilerini incelediğimizde bunların bir kısmının vücûd, mâhiyet vb. umûr-i âmme bahisleriyle yakından ilgili olduklarını müşâhede ederiz. Bu çerçevede eleştirilerinin geri planında kelâmcılara ait vücûdun umûr-i âmmeden, ikinci akledilirler kategorisinden, itibârî, hâriçte mevcûdiyeti olmayan bir kavramdan ibâret olduğu fikrinin yatığını söylemek yerinde olacaktır. Bunun yanı sıra mâhiyetle ilgili konularda da vahdet-i vücûda yönelik eleştirileri bulunmakta olup bu konuda da yine benzer bir arka plana sahiptir. Ona göre Tanrı'nın zâtı ile vücûdu aynı şey olmayıp kelâmcıların tespit ettikleri üzere Tanrı'nın zâtı vücûdunu zorunlu olarak gerektiren bir şeydir. Vücûbu da buradan kaynaklanmaktadır. Öte yandan mümkünlerin mâhiyetlerinin mec'ûl olup olmamaları problemi de yine Sabri Efendi'nin vahdet-i vücûd eleştirilerinde öne çıkan itiraz noktaları arasındadır. Sabri Efendi bu konuda da kelâmın klasik görüşüne bağlıdır ve mâhiyetlerin bir câ'ilin ca'li neticesinde meydana geldiklerini savunur.

Yukarıda zikrettiğimiz çerçevede Sabri Efendi'nin vahdet-i vücûda yönelik vücûd üzerinden yönelttiği eleştirileri ele alacak olursak bunların başında vücûdun hâriçte mevcûdiyeti ilkesi yer alır. Kelâm ulemâsı tarafından ısrarla itibârî ve küllî kabul edilen vücûdun vahdet-i vücûdu benimseyenler tarafından hakîkî ve müşahhas bir şey kabul edilmesi ve vâcibe eşitlenmesi dolayısıyla vahdet-i vücûd ontolojisinin bel kemiğini vücûdun hâriçte müşahhas olarak mevcut olması ilkesi teşkil etmektedir. Dolayısıyla Sabri Efendi bu görüşü çürütmek için çeşitli argümanlara başvurmuştur. Vahdet-i vücûdu benimseyen sûfiler vücûdun hâriçte mevcûdiyetini onun vücûbu gerektiren bir tabiatı bulunduğu düşüncesinden hareketle temellendirirler. Zîrâ vücûd, her şeyin kendisi ile dış dünyada varlık kazandığı şey olması dolayısıyla mevcûdiyetin ilkesi konumundadır. Bu durum vücûdun hâriçte mevcûdiyetini kabul edenler tarafından vücûdun kavramsal düzeyinin yanı sıra dış dünyada da bir gerçekliğe işâret etmesini şeklinde yorumlanır. Burada dikkat çeken husus vücûd ile adem arasındaki ilişkidir. Vücûd ile adem kavramları arasındaki ilişki iki nakîz arasındaki ilişkidir. Dolayısıyla iki nakîz

arasındaki ilişkiyi belirleyen ictimâ olmama, birbirine dönüşmeme, birbirinin illeti olmama hükümleri dolayısıyla vücûd ademle cem olmaz, ademe dönüşmez ve adem vücûdun illeti olamaz. Bütün bu durumlar dolayısıyla vücûdun vâcib bir tabîata işâret ettiği ve nefsi'l-emrde bir gerçeklik taşıdığı vahdet-i vücûdcular tarafından savunulur. Daha sonra hâriçte mevcûdiyet hükmü üzerine birlik ve müşahhaslık gibi hükümler de binâ edilir.²¹

Sabri Efendi vücûdun hâriçte mevcûdiyetiyle ilgili bütün bu gerekçelendirmelere karşı çıkar. Kelâmcılar tarafından vücûdun hâriçte mevcûdiyetine karşı ileri sürülen temel argüman olan vücûdun ma'kûlât-ı sâniyyeden, efrâdı beyninde mânen müşterek bir küllî kavram olması onun da başvurduğu temel itirazlardandır. Bunun yanı sıra Sabri Efendi vücûdun hâriçte mevcûdiyeti konusunda diğer reddiyelerden farklı olarak felâsifenin Tanrı'nın zâtını sırf vücûd kabul etmesi dolayısıyla mâhiyetsiz sırf vücûdun dış dünyada mevcûdiyeti konusunu da bu husus çerçevesinde değerlendirir. Ona göre ister mutlak olsun ister sırf vücûd-i hâs olsun hiçbir şekilde dış dünyada mâhiyetten mücerred bir vücûd bulunmaz.²² Öte yandan vücûdun hâriçte müşahhas olarak bulunmasının önünde ona göre en büyük engel yine vücûdun küllîlik özelliğidir. Zîrâ küllî olan bir şey ya dış dünyada hiçbir karşılığı bulunmayan zihni bir şeydir veya dış dünyada efrâdı beyninde müşekkek veya mütevâtî bir biçimde dağılmış bir şeydir. Bu şekilde dağılma ise müşahhaslık ile çelişmektedir. Dolayısıyla ikinci makullerden sayılan vücûd müşahhas olarak dış dünyada mevcut olamaz.²³

Sabri Efendi vücûdun hâriçte mevcûdiyeti konusunda ileri sürülen her şeyin vücûdla kâim olması dolayısıyla vücûdun hâriçte mevcûdiyete her şeyden daha öncelikli olması durumunu inceler. Ona göre bu iddia vücûdun hâriçte mevcûdiyetini kanıtlamaya yeterli değildir. Şöyle ki, bu iddiayı ileri sürenler her şeyin hâriçte mevcûdiyetinin vücûdla gerçekleştiğini vücûdun ise kendisi ile mevcûd olduğunu savunmaktadırlar. Bu durumda gülen kişi de gülme ile gülmektedir. Gülme ise kendi zâtıyla gülmektedir. Ya da koşan kişi koşma ile koşmaktadır. Koşma ise kendi zâtıyla koşmaktadır. Bu durumun saçmalığı ortadadır. Dolayısıyla buradan hareket ederek vücûdun hâriçte mevcûdiyeti kanıtlanamaz. Bunun yanı sıra Sabri Efendi'ye göre hem felâsifenin hem de vahdet-i vücûduların temel aldıkları her şeyin vücûdla kâim olması iddiası da doğru değildir. Çünkü vücûd sadece ve sadece dış dünyada tahakkuk etme ve husûl bulma anlamları içeren bir kavramdan başka ontolojik bir karşılık taşımamaktadır. Bu yüzden her şeyin vücûdla mevcûd olduğu ve vücûdun da kendi nefsi ile mevcûdiyet kazandığı iddiasından hareketle vücûdu Tanrılık tahtına yüceltmek ve onu Tanrılaştırmak sakıncalıdır.²⁴

Vücûdun hâriçte mevcûdiyetini inkâr sadedinde Sühreverdî'ye (ö. 587/1191) de atıf yapan Sabri Efendi, Molla Sadrâ'nın konuya ilişkin görüşünü Sühreverdî'nin meşhur itirazı ile karşılar. Ona göre vücûdun her şeyi mevcut kılan ilke olmasından dolayı mevcûdiyet konusunda en hak sahibi şey olması konusunda Sadrâ'nın ileri sürdüğü bu görüş genel itibâriyle vücûdî felsefenin genel kabulü olmakla birlikte onlara bu konuda yalnızca Sühreverdî itiraz etmiştir.²⁵

²¹ Konuya dair etraflı bir tahlil için bkz. Âmulî, *Nakdu'n-Nukûd*, 623-628.

²² Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/200, 209.

²³ Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/156-157.

²⁴ Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/253.

²⁵ Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/225.

Sabri Efendi vahdet-i vücûdun temel dayanağı olan vücûdun hâriçte mevcûdiyeti ilkesinin filozofların Tanrı'da zât-vücûd birliği anlayışından doğduğunu düşündüğü²⁶ için bu anlayışı geçersiz kılmak maksadıyla bütün gücüyle çabalar. Dolayısıyla onun nazarında vücûdun hâriçte mevcûdiyeti problemi bir yönü ile vücûd-mâhiyet ilişkisi ile ilgilidir. Sabri Efendi, kelâmcıların en azından hatırı sayılır bir kısmının vücûd-mâhiyet ilişkisi hususunda vücûdun her mevcutta zâta zâid olduğu, vücûb ve imkânın ise mâhiyete bağlı olarak ortaya çıktığı görüşünü benimsediklerini düşünmektedir.²⁷

Mustafa Sabri Efendi, vahdet-i vücûdun dayanağı olarak kabul ettiği Tanrı'da vücûd ile zâtın birliği fikrini yıkmak için öncelikle Tanrı'nın zâtını sırf ve mâhiyetten mücerred bir vücûd olarak kabul edenlerin aynı zamanda Tanrı'nın zâtıyla aynı kabul ettikleri bu vücûdun kevn ve a'yânda mevcûdiyet demek olan intizâî-masdarî anlamdaki mutlak vücûdun efrâdından bir ferd ve vücûd-i hâs olduğunu da kabul etmelerini ele alır. Sabri Efendi'ye göre burada bir tenâkuz vardır. Şöyle ki, bu görüşü savunanlara vücûd-i hâsların birbirinden ayrışmalarının nasıl gerçekleştiği sorulduğunda bunlar mâhiyetlerle ayrıştığını söyleyeceklerdir. Vâcib ile mümkün vücûd arasındaki ayrışma ise onlara göre mâhiyete âriz olma ya da olmama üzerinden gerçekleşmektedir. Sabri Efendi burada vâcib ile mümkün ayrışmasının ancak vücûd-i hâsların tabîatları bakımından gerçekleşeceğini bunun ise ancak vücûd-i hâslardan birinin Tanrı'nın hakîkati olmasıyla tamamlanacağını dolayısıyla vücûdlardan hiçbirinin vâcib bir tabîat olmaması gerektiğini ileri sürerek geçersiz kılma yoluna gider. Böylece aynı zamanda mâhiyetten mücerred bir vücûdun dış dünyada bulunmadığını da göstermiş olur.

Öte yandan Tanrı'nın zâtının vücûd olması konusunda ileri sürülen vücûdun kendisinden nefyinin bir şeyin kendisinden nefyinin imkânsızlığı dolayısıyla imkânsız olması nedeniyle imkânsız oluşu dolayısıyla vâcib olması iddiası da Sabri Efendi'ye göre tutarsızdır. Zîrâ bu durumda diğer vücûd-i hâsların da benzer özellikte olması gerekecektir. Bu hususta Tanrı'nın zâtı olan özel vücûdun diğerlerinden farklı olması iddiası tekrar gündeme geldiğinde ise yine yukarıda zikrolunan Tanrı'nın zâtı olan vâcib vücûd-i hâs ile diğer vücûdların birbirinden ayrışması hakkındaki durum söz konusu olmaktadır.²⁸

Tanrı'nın zâtının sırf vücûd olması gerektiği iddiasının dayanaklarından biri olan Tanrı'nın zâtının vücûd ve mâhiyetten müteşekkil olması durumunda bunun terkîbe yol açacağı ve terkîbin ise mâhiyetin tahakkukta vücûda, vücûdun ise urûz konusunda mâhiyete ihtiyaç duyması demek olacağı dolayısıyla Tanrı hakkında câiz olmaması da Sabri Efendi tarafından reddedilir. Ona göre bu gerekçe Tanrı'nın zâtının sırf vücûd olmasını gerektirmemektedir. Zîrâ mâhiyetin tahakkukta vücûda ihtiyacı yoktur. Vücûd tahakkukun kendisidir. Eğer mâhiyetin tahakkukunda vücûda ihtiyacı ile Tanrı'nın zâtının sırf vücûd olmasına delil getirilecek olursa bu durum mâhiyetin tahakkukunda kendi tahakkukuna ihtiyacı demek olacaktır. Bu ise bir şeyin

²⁶ Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/99.

²⁷ Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/98-99.

²⁸ Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/102-103.

kendisi üzerine tavakkufu demektir. Dolayısıyla mâhiyet tahakkukunda vücûda muhtaç değildir. Ancak mümkün mâhiyet tahakkukunda mûcîde muhtaçtır.²⁹

Mâhiyetle bağlantılı bir diğer sorun ise ca'î problemidir. Sabri Efendi bu problemi aslında kendi kader görüşü nedeniyle eleştirir. Bu konudaki muhatap büyük ölçüde İbnü'l-Arabî'dir. İbnü'l-Arabî eşyânın hakikatleri yani a'yân-ı sâbitenin hiçbir câ'ilin ca'line konu olmadığını savunmakta buradan hareketle Tanrı'nın yaratmasını yalnızca bir varlık verme işlemine indirgemektedir. Bu durumu Tanrı'nın kudreti açısından tehlikeli sayan Sabri Efendi, bu anlayışı kendi cebrî kader anlayışıyla mütenakız bulmakta ve bunun Tanrı'nın fâil-i muhtâr olmasını tehlikeye soktuğu ve O'nu fâil-i mücbir kıldığını iddia ederek mâhiyetlerin mec'ûliyetini benimser.³⁰

3.2. Teolojik Açıdan Yöneltilen Eleştiriler

Sabri Efendi'nin eleştirileri incelendiğinde onun aslında vahdet-i vücûdu eleştirmesinin arka planında bu görüşün kabulünün yaratacağını düşündüğü teolojik mahzurların yattığı görülür. Burada iki ana husus dikkat çeker ki, bunların biri Tanrı'nın zâtının sırf vücûd olması ile ilgili hususlardır. Bu bağlamda sûfiler ile filozoflar aynı eleştirilere muhataptırlar. Diğer ise sûfilerin Tanrı'nın zâtı hakkında mutlak vücûd demeleri dolayısıyla yalnızca sûfilere yöneltilen eleştirilerdir. Bunlara kısaca göz attığımızda Sabri Efendi, vahdet-i vücûdu kabulün bir tür ateizm, panteizm, pankozmizm anlamı taşıdığını düşünmektedir. Ayrıca vücûdun Tanrı'nın zâtına eşitlenmesi durumunda bunun öncelikle Tanrı'nın zâtının bilinirliğine yol açacağı ayrıca her şeyin kendisi vâsıtasıyla kâim olduğu varlık olan Tanrı'nın gayr-i mukavvim itibârî bir kavrama döneceği, Tanrı'nın zâtının mutlak vücûd kabul edilmesi durumunda ise vâcib-mümkün ayrışmasının ortadan kalkarak tenzîh-i ilâh açısından sorunların ortaya çıkacağını ve tevhidin zarar göreceğini iddia etmektedir. Öte yandan Tanrı-âlem münâsebeti açısından da Tanrı'nın hâlik oluşunu yoktan yaratma şeklinde anlamaktan dolayı vahdet-i vücûdun zuhûrcu yaratma anlayışını sakıncalı kabul eder ve Tanrı-âlem ilişkisinin vahdet-i vücûduların iddia ettiği gibi bir cevher-araz ilişkisi değil yaratan-yaratılan ilişkisi olduğunu savunur. Ayrıca mâhiyetlerin ca'li konusunda da dikkat çekildiği üzere vahdet-i vücûd sistemi Tanrı'yı fâil-i mecbûr durumuna düşürmektedir.

Sabri Efendi'ye göre vahdet-i vücûdu kabul Tanrı'nın inkârı anlamı taşımaktadır. Zîrâ vahdet-i vücûda göre Tanrı'nın zâtı sırf ve mutlak vücûd kabul edilmektedir. Hâlbuki ne sırf ne de mutlak olarak vücûdun dış dünyada bir gerçeklik sahibi olması düşünülemez. O itibârî bir kavramdır. Dolayısıyla bu kavram kendi başına kâim olabilen bir şey bile değilken sûfiler onun Tanrı'nın zâtı olduğunu savunmaktadırlar.³¹ Bu durum Tanrı'nın kâin olmaksızın kevn, daha doğru bir ifâde ile kâin olmama şartı ile kevn ve mevcûd olmama şartı ile vücûd olmasına yol açacaktır.³²

²⁹ Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/104-105, 133.

³⁰ Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Beşer*, 275-280.

³¹ Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/111.

³² Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/103. Sabri Efendi'nin bu konuda açık bir saptırma yaptığı görülmektedir. Zîrâ başta Konevî, Kayserî ve Molla Fenârî gibi vahdet-i vücûdu yazarlar vücûd min haysu huve huve kalıbının vücûd lâ bi şart

Sabri Efendi vahdet-i vücûd sisteminin doğal olarak Tanrı'nın âlem dışında bir varlığının bulunmamasını gerektirdiğini savunmaktadır. Dolayısıyla vahdet-i vücûdun ontolojisi panteizm ve pankozmizm yani âlemin Tanrı olması ve âlem dışında hiçbir şey bulunmaması anlayışları arasında gidip gelen sorunlu bir teolojiye sahiptir. Sabri Efendi'ye göre bu teoloji kimi vahdet-i vücûd karşıtları tarafından iddia edildiği gibi hulûl ve ittihâd içermez. Aksine Tanrı'yı âlemlerle özdeşleştirmek ve ardından da âlemi yok saymak vâsıtasıyla Tanrı'yı inkâr etmek gibi daha da tehlikeli bir anlayışa yol açar.³³ Zîrâ sûfiler âlemi mevcûdiyetini kabulle birlikte onun gerçekte Allah olduğunu söyleyerek inkâr etmeleri nedeniyle Tanrı ile âlemi özdeşleştirmekte ve panteizme gitmektedirler. Panteizm ise Schopenhauer'ın (1788-1860) da belirttiği üzere Tanrı'yı nazikçe inkârdan başka bir şey değildir.³⁴ Öte yandan sûfiler âlemi hayal kabul ederek onun bir gerçeklik taşımadığını savundukları için önce Tanrı'yı âlemlerle özdeşleştirip sonrasında âlemi inkâr ile Tanrı'yı inkâr etmektedirler. Hâlbuki âlemin vücûdu isbât-ı vâcib için gereklilik arz etmektedir ve onu inkâr Tanrı'yı da inkâr anlamı taşımaktadır.³⁵

Vahdet-i vücûdun teolojisi müşahhas olması gereken Tanrı'nın gayr-i müşahhas bir şey durumuna düşmesi tehlikesi de taşır. Şöyle ki, sûfiler vahdet-i vücûdu kabul etmekle, Tanrı'nın zâtının mutlak vücûd olduğunu ve bu vücûdun müşahhas olduğunu söylemekle Tanrı'yı bu duruma düşürürler. Sabri Efendi'ye göre batı felsefesinde XIX. asırda Tanrı hakkında iki farklı anlayış ortaya çıkmış biri Onun müşahhaslığına diğeri ise gayr-i müşahhaslığına kâil olmuşlardır. Ancak hiçbiri bu iki görüşü cem etmeyi düşünmemiştir. Sûfiler ise onlardan önce bu iki görüşü birleştirerek vahdet-i vücûdun ne denli akıl dışı bir husus olduğunu âdetâ kanıtlamışlardır.³⁶

Yine Sabri Efendi, Tanrı'nın zâtının mutlak vücûd kabul edilmesi durumunda bu anlayışın vâcib-mümkün ayrışmasını ortadan kaldırdığı için çeşitli teolojik sorunlara yol açacağını savunmaktadır. Bu konuda vahdet-i vücûdu reddeden seleflerinin iddialarını tekrar ederek böyle bir kabulün her şeyi tanrılaştıracığını, şirke yol açacağını, tevhidi zedeleyeceğini iddia eder.³⁷ Zîrâ Sabri Efendi'ye göre vahdet-i vücûdu savunanlar Allah'ın vücûdunu mutlak kabul ettikleri için bunun her vücûdu kaplayıp diğerlerine vücûdun kokusunu dahî bırakmadığından, her şeyde mevcûd olanın Allah olduğunu kabul etmektedirler. Onlar, tüm mevcûdâtı bir vücûda ircâ ettiklerinden, kendi mezheplerini tevhîd mezhebi olarak adlandırsalar da başka bir açıdan bakıldığında, onlar bir olan varlığı çoğaltmakta ve O'nu kendisi dışındaki her şeyi içine alacak şekilde genişletmektedirler. Öte yandan şer'î ve felsefî anlamda gerçek tevhîd, öncelikle Tanrı'nın zât ve vücûdunu diğer şeylerin zâtından ve vücûdundan temyîz etmekle sağlanır. Tanrı'yı her şeyle ittihâd etmiş veya eşyâ tarafından içerilmiş saymakla tevhîd sağlanamaz. Bu anlayış, tevhîdi gerçek mânasından çıkarmakta ve yerine ittihâdî bir anlam getirmektedir. Halbuki itikâdî açıdan tevhîddeki amaç; Tanrı'yı ulûhiyette birlemek ve mahlûkâtta hiçbir

demek olup vücûd bi şartı lâ demek olmadığını oldukça teferruatlı biçimde açıklamışlardır. Konu hakkında bkz. Bedirhan, *Vahdet-i Vücûdu Savunmak*, s. 492-534.

³³ Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/90-91.

³⁴ Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/192.

³⁵ Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/155.

³⁶ Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/157-158.

³⁷ Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/153-154.

varlığın kendisine ortak olamayacağı tarzda Onun varlığının vücûbunu ortaya koymaktır. Ne kadar fânî olurlarsa olsunlar, Onun vücûdunun tüm diğer vücûdlar ile karışması ve bu vücûdun diğer vücûdda yok olması tevhîdin rûhuna aykırıdır. Böyle bir durumda “yaratılan-yaratıcı” ayrımını sağlamak da mümkün olmayacaktır.³⁸ Hülâsa, Sabri Efendi açısından Tanrı'nın zâtının felsefecilerin iddia ettiği gibi sırf vücûd olduğunu savunmak Onun hiçbir şey olmasına, sûflerin iddia ettiği gibi mutlak vücûd olduğunu savunmak ise Onun her şey olmasına yol açan teolojik açıdan sıkıntılı bir durumdur³⁹ ve tevhîd nâmı altında ittihâdîlik yapmaktır.⁴⁰

Ayrıca vahdet-i vücûd sistemini kabul ile Tanrı'nın zâtını vücûda eşitlemek şeriat tarafından Tanrı'nın zâtının bilinemezliği ile ilgili verilen haberi de inkâr anlamı taşır. Bu konuda Sabri Efendi hem sûfleri hem de onlara bu konuda kaynaklık ettiğini düşündüğü filozofları eleştirmektedir. Çünkü vücûd hem mütekellimîn hem de felâsife ve hattâ sûfiyye tarafından bedihî kabul edilmektedir. Tanrı'nın zâtı vücûddur denildiğinde Onun bedihî olarak bilindiği anlamı çıkacaktır. Bunlara ek olarak Sabri Efendi Tanrı'nın zâtının sırf vücûd olmasının vücûdun bedâheti ilkesi dolayısıyla imkânsız olacağı yolundaki klasik itirazı da tekrar eder. Tanrı'nın zâtının hiçbir şekilde bilinemez oluşuna karşılık vücûdun bedihî oluşu bir tenâkuza yol açmaktadır. Bu hususta bedihî olanın vücûd-i mutlak olduğu vücûd-i hâs olmadığı şeklindeki savunma ise Sabri Efendi tarafından yeterli bulunmaz. Zîrâ eğer vücûdun künhüne vâkıf olunabiliyor ise bu durumda onun Tanrı'nın zâtı olmaması gerekir. Eğer vücûdun künhüne vâkıf değil iseler bilmedikleri bu şeyi Tanrı'nın zâtı kılmaları tuhaftır.⁴¹ Sabri Efendi'nin bu konuda ileri sürdüğü hususların tamamı zaten kelâm kitaplarında zât-vücûd ayrımı ile ilgili klasik kelâm ulemâsı tarafından ileri sürülen delillerdir. Dolayısıyla Sabri Efendi'nin bu konuda yeni bir şey söylemediği görülmektedir.⁴²

Vahdet-i vücûd sisteminin ana unsurları arasında sayılacak olan a'yân-ı sâbite fikri yukarıda caâl konusunda da zikrolunduğu üzere Sabri Efendi'nin eleştirilerinden nasibini almıştır. Ona göre mâhiyetlerin daha doğrusu a'yân-ı sâbitenin eşyânın kendi istidâtlarına uygun olarak yaratılmaları ve bu istidâtların belirlenimi konusunda Tanrı'nın etkisiz olması sonucunu doğurur. Bu ise Tanrı'nın mûcib bizzât olması ve irâdesinin de ta'tîli anlamı taşır.⁴³

Sabri Efendi'ye göre vahdet-i vücûdun teolojik açıdan sorunları arasında Tanrı-âlem ilişkisi açısından ortaya çıkan sorunlar da vardır. Bunların en önemlisi vahdet-i vücûda göre yoktan yaratmanın olmaması bilakis zuhûr ve tecellî fikrinin savunulması oluşturur. Ona göre Tanrı âlemi yoktan yaratmaktadır. Dolayısıyla sûflerin Tanrı-âlem ilişkisini bir tür cevher-araz ilişkisi şeklinde düşünmeleri yanlıştır. Onlar Tanrı'yı âlemin heyûlâsı, âlemdeki şeyleri ise bu heyûlânın sûretleri kabul etmektedirler.⁴⁴ Dolayısıyla Tanrı-âlem ilişkisini bir tür cevher-araz ilişkisine dönüştürmüşlerdir. Hâlbuki Tanrı'nın herhangi bir hâlin mahalli ya da bir mahallin

³⁸ Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/185-186.

³⁹ Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/103, 155, 244.

⁴⁰ Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/153.

⁴¹ Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/214.

⁴² Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/107-109, 145-146.

⁴³ Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/168-169.

⁴⁴ Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/185.

hâli değildir.⁴⁵ Ayrıca Tanrı-âlem ilişkisinin yaratma ve daha çok yoktan yaratma biçiminde gerçekleşmesine birçok âyet işâret etmektedir. Yani şer'î dil de vahdet-i vücûdun zuhûr teorisine uygun değildir. Dolayısıyla sûfilerin vahdet-i vücûd anlayışı yoktan yaratmaya delâlet eden bu âyetlerin de âdetâ hurâfeye dönmesine yol açmaktadır.⁴⁶

Bütün bu teolojik mahzurlara rağmen vahdet-i vücûdun seçkinlerin tevhîdi olarak adlandırılması ve peygamberlerin kendisine dâvet ettikleri ulûhiyet tevhidinin ise avama mahsus görülmesi ise Sabri Efendi tarafından trajikomik bir durum olarak yorumlanır. Zîrâ ona göre vahdet-i vücûd her şeyi tanrılaştırması dolayısıyla en geniş şirktir ve İslâm şer'iatına bu anlayıştan daha uzak ikinci bir inanış yoktur.⁴⁷ Bu yüzden vahdet-i vücûdun tevhîd olarak adlandırılması başlı başına bir problem teşkil etmektedir. İşte bütün bu teolojik sorunlar dolayısıyla Sabri Efendi vahdet-i vücûd sisteminin geçersiz kılınması gerektiğini düşünmektedir.

3.3. Kozmolojik Açıdan Yöneltilen Eleştiriler

Vahdet-i vücûd tek kutuplu bir ontolojiye sahip olması dolayısıyla âlemdeki şeylerin süreklilik ve devamlılık arz eden gerçek bir vücûda sahip olmadığı aksine onların sürekli ve devamlı olarak görülmesinin bir duyu ve akıl yanılgısı olduğu ilkesine dayalı bir kozmoloji anlayışına sahiptir. Bu anlayış bütün âlemin iki anda bâkî kalmayan arazların mecmuu olduğu görüşü ile temellendirilir. Âlem tıpkı arazlar hakkında geçerli olan hükümde de olduğu gibi iki anda bâkî kalmaz. Sürekli olarak yokluğa kayıp gider. Onu var kılan ve ayakta tutan şey ise vücûddur. Bu bakımdan vücûd âlemin kıyâmını temin eden ontolojik unsur durumundadır.

Âlemin bu şekilde tek kutuplu gerçek varlık ontolojisi üzerine mebnî kılınması vahdet-i vücûd karşıtları tarafından çeşitli gerekçelerle eleştirilmiştir. Sabri Efendi'nin de bağlı olduğu kelâm geleneği âlemin biri sâbit (cevher), diğeri ise sürekli değişmekte olan (araz) iki ana unsurdan teşekkül ettiğini kabul etmektedir. Dolayısıyla âlemin tamamının sürekli ve her an yeniden yaratıldığı fikri vahdet-i vücûd karşıtlarınca cevherlerin inkârı ile aynı düzeyde değerlendirmişler ve bir sofizm örneği kabul etmişlerdir. Sabri Efendi bu anlayışın sorunlu olduğunu kabul etmekle birlikte dikkat çekici bir biçimde bunun sofist bir âlem tasavvuru olmadığına dikkat çeker. Zîrâ sofist âlem tasavvurunda âlem bütünüyle inkâr edilmektedir. Vahdet-i vücûdda ise âlemin sadece ontolojik bir gerçeklik taşımadığı yani kendine özgü hâdis bir varlığının bulunmadığı aksine âlemin varlığının Allah'ın zâtının aynı olan varlık olduğu söylenmektedir. Bu ikisi bu nedenle çok farklı âlem tasavvurlarıdır.⁴⁸

Sabri Efendi bu tespitinin ardından kendi ontolojik sistemindeki çift kutupluluğu kanıtlamak amacıyla vahdet-i vücûdçu kozmolojiyi eleştirir. Öncelikle âlemin gerçekte vücudunun bulunmadığını kabul ettikten sonra onun her an yeniden yaratılan ve benzerleri ile bu anlarda yenilendiği için sürekli gibi algılanan bir araz gibi olduğunu savunmak kendi içinde çelişik bir ifâdedir. Şöyle ki, eğer âlemin araz gibi sürekli yaratıldığı söylenmekte ise bu durumda

⁴⁵ Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/258-259.

⁴⁶ Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/255.

⁴⁷ Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/140.

⁴⁸ Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/173-176.

âlemin mevcûdiyeti en azından o an için kabul edilmiş olacaktır. Dolayısıyla Tanrı dışında hiçbir şeyin gerçek varlık olmadığını savunurken böyle bir yanılgıya düşmek çelişki doğurmaktadır.⁴⁹

Yukarıda işaret edildiği üzere vahdet-i vücûdun kozmolojisinde yaratma fikrini karşılayan teceddüd-i emsâl yani âlemin tamamının arazlar gibi her an yeniden mevcûd hâle gelmesi, iki anda bekâlarını sürdürmemeleri ve Tanrı'nın zâtı olan vücûd ile kâim olmaları esasına dayalıdır. Bu anlayış diğer pek çok kozmolojik mahzurun yanı sıra Tanrı'nın âlemi iki anda ibkâya güç yetirememesi ve eşyanın ise yokluğu konusunda Tanrı'dan bağımsız bir irâdeye sahip olduğu sonucuna yol açacaktır.⁵⁰

Yine Sabri Efendi'ye göre vahdet-i vücûdu kabulün yol açacağı kozmolojik sorunlar içerisinde âlemin te'lîhi de yer alır. Vahdet-i vücûdular âlemin sûretlerinin tamamının Tanrı'nın sûretleri olduğunu savunmaktadırlar. Bunu hem *Fusûs* sahibi hem de şârihlerin var güçleriyle müdâfaa ettikleri görülmektedir. İşte Sabri Efendi onların bu iddialarının âlemin sûretlerinin Tanrı'nın sûretleri olmasına sebebiyet verdiği için bu görüşün âlemin tanrılaştırması demek olacağını düşünmektedir.⁵¹ Bu husus ise âlemlerle ilgili bir takım problemlerin doğması demektir. Öncelikle Tanrı'nın kadîm olması nedeniyle âlemin de kadîm olmasını gerektirecektir. Zîrâ madde-sûret veya heyûlâ-sûret anlayışı çerçevesinde âlem tasavvuruna göre heyûlâ sûretten hâlî bulunamaz. Dolayısıyla eğer Tanrı âlemin heyûlâsı ise âlemin bulunmadığı bir an olmayacaktır. Bu da kıdem-i âlem problemine yol açacaktır.⁵²

Bu çerçevede bakıldığında Sabri Efendi'ye göre Tanrı'yı âlemin ruhu olarak kabul eden felsefeler bile vahdet-i vücûda göre daha mâkuldür.⁵³ Zîrâ vahdet-i vücûd âlemi mevcut kabul etmekte ve Tanrı'yı ise ma'dûm konumuna indirgemektedir.⁵⁴ İşte bütün bu durumlar dolayısıyla vahdet-i vücûdun kozmoloji tasavvuru sakıncalıdır.

3.4. Epistemolojik Açıdan Yöneltilen Eleştiriler

Sabri Efendi vahdet-i vücûdun ontolojisine yönelik eleştirilerinin yanı sıra onu doğuran epistemolojiyi de kritik ederek onun bütün kaynaklarını kurutmayı hedeflemiştir. Bu bakımdan vahdet-i vücûdu hem aklen, hem naklen ve hem de keşfen geçersiz kılma amacı güder. Öncelikle ona göre vahdet-i vücûd bir keşfin neticesi değildir. Bilakis bir felsefî anlayışın sapmasıdır. Dolayısıyla taraftarlarının onun keşfi bir bilgi olup akıl tavrının ötesinde bir kaynaktan ortaya çıktığı iddiaları geçersizdir.⁵⁵

Vahdet-i vücûd her bakımdan bedâhet-i akıl ve sağlıklı duyuların verileriyle de çelişmesi bakımından sorunludur. Sabri Efendi vahdet-i vücûdu bir tür delilik olarak görür.⁵⁶ Dolayısıyla

⁴⁹ Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/259.

⁵⁰ Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/260-262.

⁵¹ Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/162-166.

⁵² Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/101, 191-192, 197.

⁵³ Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/192.

⁵⁴ Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/188-189.

⁵⁵ Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/127.

⁵⁶ Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/170-172.

onu reddetmek için aslında delil getirmeye dahi gerek yoktur. Zîrâ o kendi içerdığı tutarsızlıklar nedeniyle zaten kendi kendisini çürütmeye yetecek derecede anlamsız bir teoridir.⁵⁷

Vahdet-i vücûdun aklî ve burhânî açıdan bu şekilde çürütülmesine ek olarak Sabri Efendi bu anlayışın beyânî ve irfânî yönden de çürütülmesini hedefler. Bu bakımdan vahdet-i vücûdun eğer bu denli önemli ve âriflerin tevhîdi olarak kabul edilen bir husus olduğu savunulmaktaysa haklı olarak peygamberlerin neden buna açıkça davet etmediklerini sorar.⁵⁸ İrfânî açıdan vahdet-i vücûdun sorunlu olmasının en büyük kanıtı ise Sabri Efendi'ye göre sûfilerin tamamının bu anlayışı benimsememeleriyle yakından ilintilidir. Bu bağlamda Sabri Efendi İmam-ı Rabbânî'nin vahdet-i vücûd eleştirilerine büyük önem atfeder. Buradan hareketle özellikle vahdet-i vücûdun epistemik zeminin oluşturan fenânın ontolojik bir gerçeklik taşıması iddiasını İmam-ı Rabbânî'nin fenâyı psikolojik bir hâl şeklinde yorumlayan vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde değerlendirir.⁵⁹ Böylece onun nazarında vahdet-i vücûd ne aklî bir zemine ne de beyânî ve irfânî bir zemine oturmaya deli saçması bir teoriye dönüşür.

SONUÇ

Son devir şeyhülislâmlarından Mustafa Sabri Efendi'nin vahdet-i vücûda yönelik eleştirilerine yönelik incelemelerimize göre onun seleflerine göre daha sofistike bir reddiye yazdığını söylemek mümkündür. Bununla beraber seleflerinde görülen düzensizlik ve dağınık yapı Sabri Efendi'nin eleştirilerinin önemli handikaplarından. Ancak vahdet-i vücûd konusunda yazılmış felsefî eserleri iyi tahlil etmiş olması ve bu metinlerden alıntılar yaparak eleştirilerini bu çerçeveye oturtması onun reddiyesinin daha güçlü bir yöne sahip olduğunu da göstermektedir. Ayrıca eleştirilerini devşirme malzemeden hareketle kurgulamayıp kendi orijinal fikirlerine uygun şekilde inşa etmesi de onun eleştirilerinin dikkate değer yönleri arasındadır. Son dönemde Sünnî dünyada kelâm paradigmasından hareketle yazılmış bir reddiye olması dolayısıyla akademik ilgiyi üzerine çekmesinin gerektiği kaydedilmelidir.

Sabri Efendi'nin eleştirileri genel anlamda tahlil edildiğinde bunlarda rasyonel bir dil ve üslubun hâkim olduğu görülür. Dolayısıyla diğer birçok reddiye metninde karşımıza çıkan pejoratif üslup onun eleştirilerinde pek bulunmaz. Ayrıca Sabri Efendi kendi görüşünü ispat için hem şer'î, hem aklî hem de keşfî burhanlara başvurarak bu bakımdan Teftâzânî ve Alâeddin Buhârî gibi seleflerinin yolundan gitmiştir.

KAYNAKÇA

Âmulî, Haydar. *Nakdu'n-Nukûd fî Ma'rifeti'l-Vücûd -Câmiu'l-Esrâr* ile birlikte-. Tahran: Encümen-i İran-Şinâsî-yi Fransa, 1989.

Bedirhan, Muhammed. *Vahdet-i Vücûdu Savunmak*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.

Chittick, William. *Varolmanın Boyutları*. çev. Turan Koç, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.

İbn Sînâ. *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*. Kahire: 1960.

İzutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*. çev. Ahmet Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayıncılık, 1999.

⁵⁷ Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/240.

⁵⁸ Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/281.

⁵⁹ Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 3/283-284.

- Izutsu, Toshihiko. *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. California: University of California Press, 1984.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Şeyh-i Ekber*, İstanbul: Sûfî Yayıncılık, 2009.
- Mahadevan, T. M. P. & Radhakrishnan, Dr. S. *The Philosophy Of Advaita*. Madras: Ganesh & Co. (Madras) Private Ltd, 1957.
- Mustafa Sabri Efendi. *Mevkıfu'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlim min Rabbi'l-Âlemîn ve ibadihi'l-mürselîn*. Beyrut: Dâru'l-ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1401/1981.
- Mustafa Sabri Efendi. *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*. Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 1352.
- Mustafa Sabri Efendi. *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*. Dârülhilâfetilaliyye: Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1335-1337.
- Wolfson, Harry Austryn. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1962.

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Journal of Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-4785
June / Haziran 2020, 3 (1): 111-114

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Modern Bir Müslümanın İlimi Portresi: Muhammed Hamidullah, yazar Abdulkadir Macit
(İstanbul: Ketebe Yayınları,2019)

Değerlendiren / Reviewed by

Rumeysa USLU

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Lisans Öğrencisi
University of Afyon Kocatepe Faculty of Islamic Sciences, Undergraduate Student
rmysuslu43@gmail.com

Book Review Information/Kitap Değerlendirme Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Book Review / Kitap Tanıtımı

Received / Geliş Tarihi: 18 May / Mayıs 2020

Accepted / Kabul Tarihi: 19 May / Mayıs 2020

Pub Date SEason / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume / Cilt: 3 Issue / Sayı: 1 Pages / Sayfa: 111-114

Copyright © Published by Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences, Afyon, 03100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/akid>

Abdulkadir Macit'in 2019 yılında yayınlanan bu eseri, kitabın önsözünde belirtildiği gibi son zamanlarda İslami ilimlere yönelik canlanan ilginin sonucunda ortaya çıkan pek çok çalışmalardan biridir.

Son yüzyıl içinde başta İslam hukuku, siyer ve İslam tarihi olmak üzere çeşitli alanlarda çalışması olan Muhammed Hamidullah'ı konu edinen bu eser, modern zamanda örnek alınabilecek bir ismin düşüncelerinin okunmasını, tartışılmasını ve buna yönelik çalışmaların artmasını amaç edinmektedir.

Kitap, önsöz, giriş, Hamidullah'ın Hayatı, Düşüncesinin Gelişimi, Arayışlar Çağında Prototip İslam Âlimi, Metodolojisi, Din ve Nübüvvet Anlayışı, İslam İktisadı Anlayışı, Yönetim Anlayışı ve Etkileri olmak üzere sekiz başlık altında kaleme almıştır. Ayrıca Macit, sonuç kısmından sonra merak edenlere yönelik ileri okumalar yapabilmesini sağlayacak bir liste vermiştir. Bunun yanı sıra kitabın son kısmında Muhammed Hamidullah'ın hayatına kronolojik olarak yer verilmiş ve önemli kelimeleri içeren sözlük de ilave edilmiştir.

Giriş kısmında, yazarın kitabı yazma amacı ve genel olarak kitabın içeriği yer almaktadır. Kitabın bölümlerine dair özet bilgileri bu giriş kısmında bulmak mümkündür. Giriş kısmından sonra yazar, kitabın birinci bölümünde Muhammed Hamidullah'ın ailesi ve eğitim sürecinden kısaca bahsetmiştir. Hamidullah'ın başarılı akademik hayatı ve görev aldığı üniversite ve kurumlara yer verdiği birinci bölümden sonra Macit, ikinci bölümde Muhammed Hamidullah'ın düşüncesinin gelişim sürecini ele almış ve bu kısımda Hamidullah'ın düşüncesinin gelişiminde önemli husus olan "göç" eylemi üzerinde durmuştur. Onun düşüncesinin oluşumunda ve başyapıtı olan İslam Peygamberi adlı kitabının yazılmasında, Haydarabad şehrinin ilmi birikimine ve Hint Alt Kıtası'ndaki İslam iktisadı ve siyer ilmine ciddi oranda olan rağbete dikkat çeken yazar, Haydarabat'tan ve sahip olduğu ilmi gelenekten bahsettikten sonra bu ilmi geleneğin Hamidullah'ın düşüncelerine nasıl etki ettiğine değinmiştir. Yazar, Haydarabad'tan sonra Hamidullah'ın özellikle akademik alanda birçok başarıya imza attığı Paris şehriden bahsetmiştir. Hamidullah'ın dönemin ilim mabedi olarak şöhret bulan Sorbonne Üniversitesi'nde yaptığı çalışmalara ve Paris'te farklı kurumlarda aldığı görevlere değinen Macit, bu bölümde Hamidullah'ın üretkenliğine ve çalışkanlığına dikkat çekmiştir. Göç eyleminin son şehri olarak Hamidullah'ın "ikinci ilim yurdum" dediği İstanbul'u elen alan yazar, burada Hamidullah'ın İstanbul'daki kütüphanelere olan ilgisinden, üniversitede verdiği derslerden ve yetiştirdiği öğrencilerden bahsetmiştir.

Üçüncü bölümde arayışlar çağının örnek ismi olarak Hamidullah ele alınmış ve burada Hamidullah'ın düşüncesinin temellerine değinilmiştir. Bu bölümde yazarın asıl konuya geçmeden önce giriş olarak verdiği bilgiler dikkat çekmektedir. Müslümanların, kendi dışındaki milletlerle iletişime girdiğinde ortaya koyduğu tavırlara değinen Macit, bu konu hakkında önemli bilgiler aktarmaktadır. Özellikle son dönemde Müslümanların modernite ile karşılaşması sonucu ortaya koyulan tavırlardan Hamidullah'ın kendi kalarak ötekenden istifade etmeye dayalı yaklaşımı örnek bir tavır olarak sunulmaktadır. Yazar, Doğu ve Batı düşüncesini, eserlerini ve düşünürlerini tetkik eden Hamidullah'ın ne tamamen Doğu düşüncesinin ne de tamamen Batı anlayışının etkisinde kaldığını, gerçekte sıkı bir gelenek yönü olan Hamidullah'ın modern kavramlara da eserlerinde yer verdiğini vurgulamaktadır.

Dördüncü bölümde Hamidullah'ın metodolojisine değinen yazar, başlangıçta gerekli gördüğü birkaç husustan bahsetmektedir. Bunlardan birincisi onun tümdengelim yöntemini esas alması; ikincisi, hukukçu nosyonunu çalışmalarında ön planda tutması; üçüncüsü, Hamidullah'ın hayatının büyük bir kısmını Batı'da geçirmiş olmasının eserlerindeki üsluba yansıyan yönü ve dördüncüsü ise bilimsellikten ödün vermeyen yapısıdır. Yazar bütün bu hususları örnekler ışığında açıklamaya çalışmaktadır. Daha sonra yazar, İslami İlimler Metodolojisi, Tarih Metodolojisi, Dünya Tarihi Yazarlığı, Tarih Anlayışı, Bütüncül, Evrensel ve Geniş Çerçevesel Tarih Anlayışı ve Tarihte Karşılıklı Bağımlılık Yaklaşımı alt başlıklarıyla Hamidullah'ın metodolojisine dair bilgilere yer vermiştir.

Macit beşinci bölümde Hamidullah'ın din ve nübüvvet anlayışını ele almıştır. Özellikle Hamidullah'ın ayet ve hadisleri esas alarak dini açıkladığından bahsetmektedir. Hamidullah'a göre İslamiyet, bedensel ve ruhsal olmak üzere insanın her iki yönüne de hitap etmektedir. Yazar daha sonra Hamidullah'ın nübüvvet anlayışına değinmiş, burada İslam peygamberi imgesi, en güzel örnek olarak peygamber ve nübüvvetin evrenselliği gibi konularda açıklamalar yaparak konunun anlaşılmasını sağlamaya çalışmıştır.

Altıncı bölümde ise yazar Hamidullah'ın önemli düşünceleri ve önerileri olan İslam iktisadı konusunu ele almaktadır. Bu bölümde konuya dair kısa girişten sonra Macit, Hamidullah'ın İslam iktisadına dair yaptığı çalışmaları yedi alt başlık altında incelemiştir. Bu başlıklardan özellikle Bir Devlet Geliri Olarak Zekat, Müslüman Ülkeler Para Birimi Federasyonu ve Müslüman Ülkeler Faizsiz Borç Fonu gibi konulara dikkat çekmektedir. Yazar, Hamidullah'ın en çok tartışılan tezlerinden birisinin zekât ve zekâtın ekonomik yönleri olduğunu söylemektedir. Ayrıca yazara göre, Hamidullah'ın İslam iktisadına dair oluşturduğu ve dikkat çeken tezleri başta Fransa olmak üzere pek çok Batılı ve Müslüman toplumlarda tartışıldığı söylenebilir.

Yazar yedinci bölümde Hamidullah'ın yönetim anlayışına yer vermiştir. Burada öncelikle dikkat çektiği husus Hamidullah'ın "İyi bir yönetim, esasında yöneticinin karakterine dayanır" cümlesidir. Bu bölümde İslam'da Yönetimin Temel İlkeleri (istişare, liyakat, adalet, toplumsal kabul, Selefî Salih'e riayet), İslam'da Yönetimin Belli Başlı Şekil Örnekleri (müşterek idare, monarşik ve cumhuriyetvari yapı), Hilafet anlayışı ve Uluslararası Fakihler Cemiyeti alt başlıklarıyla konu detaylandırılmıştır. Hepsisi önemli olmakla birlikte özellikle bu bölümün son kısmında yer alan uluslararası fakihler cemiyeti konusu dikkat çekmektedir. Yazar, Hamidullah'ın bu tezinin temel prensiplerini özetledikten sonra gerçekleştirilmesi durumunda bunun Müslümanların birliği için önemli bir adım olabileceğini vurgulamaktadır.

Son bölüm olan sekizinci bölümde Macit, Hamidullah'ın etkilerinden (kişi veya düşünce olarak) bahsetmiştir. Hamidullah'ın etkisi altında yetişen isimlere yer veren yazar özellikle İslam tarihindeki etkileri üzerinde durmuştur. Kitabın farklı yerlerinde değindiği gibi Hamidullah'ın üstlendiği vazifeler, yaptığı çok yönlü okumalar, gelenek ve modern arasında sağladığı orta yol gibi önemli birkaç noktaya burada da yer veren yazar, akademisyenlerin Hamidullah'ın düşüncelerini araştırarak daha da derinleştirilmesi gerektiğini ifade etmiş ve bu çalışmanın buna vesile olması dileğiyle kitabını sonlandırmıştır.

Kitaptan da anlaşıldığı üzere detaylı bir anlatım sunan Macit, Muhammed Hamidullah'a dair yaptığı uzun okumalar ve çalışmaların sonucunda böyle bir eser kaleme almıştır. Yazar, eserin başından sonuna kadar akıcı üslubunu korumuş ve anlaşılır bir dil kullanmıştır. Bu eser, Muhammed Hamidullah ve yaptığı çalışmalara dair merakı olan herkesin okuyabileceği bir kitap olmakla beraber yazarın önsözünde de belirttiği gibi daha çok akademi camiasına hitap etmektedir.