

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

مجلة كلية الإلهيات في جامعة بينكول

BINGOL UNIVERSITY
JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY



ISSN: 2687-5128

Sayı: 17 | Yıl: 2021/1

Bu dergi **TRDİZİN** tarafından taranmaktadır.

Bu Dergi 16. sayıdan itibaren **ERIHPLUS** tarafından taranmaktadır.

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BÜİFD), yılda iki kez (Haziran/Aralık) aylarında **online** yayımlanan ulusal ve uluslararası alan indeksli hakemli bir dergidir.

BÜİFD dergisinde yayımlanan yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları yayıncı kuruluşa ait olup, izinsiz kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama aktarılamaz.

Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ	BİNGÖL UNIVERSITY JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY
Sayı: 17, Yıl: 2021/1	Issue: 17, Year: 2021/1
e-ISSN: 2687-5128	
Sahibi / Owner (Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına) (On Behalf of Bingol University Theology Faculty) Prof. Dr. Mustafa AGÂH	Yayın Kurulu / Editorial Board Prof. Dr. Mustafa AGÂH Prof. Dr. Orhan BAŞARAN Doç. Dr. Abdulnasır SÜT Doç. Dr. İbrahim ÖZDEMİR Doç. Dr. Üyesi Nebi BUTASIM Dr. Öğr. Üyesi Abdullah BEDEVA Dr. Öğr. Üyesi Bedrettin BASUĞUY Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sami BAGA Dr. Öğr. Üyesi Süleyman TAŞKIN Dr. Öğr. Üyesi Sahip AKTAŞ Arş. Gör. Mehmet ÖZTÜRK
Baş Editör/Editor In Chief Doç.Dr. Nebi BUTASIM	
Editörler/Editors Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sami BAGA Dr. Öğr. Üyesi Bedrettin BASUĞUY Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ESVED Dr. Öğr. Üyesi Sahip AKTAŞ	
Dil Editörü/Language Editor (İngilizce/English) Arş. Gör. Mehmet ÇAVDAR	Danışma Kurulu /Advisory Board Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Bingöl Üniversitesi) Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (Dicle Üniversitesi) Prof. Dr. Abdurrahman ATEŞ (İnönü Üniversitesi) Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Bilal AYBAKAN (İbn Haldun Üniversitesi) Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN (On Dokuz Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ (Siirt Üniversitesi) Prof. Dr. Erkan YAR (Fırat Üniversitesi) Prof. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ (Dicle Üniversitesi) Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT (Muş Alparslan Üniversitesi) Prof. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Gıyasettin ARSLAN (Fırat Üniversitesi) Prof. Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Halit ÇALIŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi) Prof. Dr. Hayati AYDIN (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi) Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. İbrahim YILMAZ (Atatürk Üniversitesi) Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
Dil Editörü/Language Editor (Arapça/Arabic) Dr. Öğr. Üyesi Abdullah BEDEVA	
Alan Editörleri/Field Editors Dr. Fatmatüzzehra YAŞAR Arş. Gör. Mehmet ÖZTÜRK Arş. Gör. Sadi YILMAZ Arş. Gör. Garip ÇAĞLAR Arş. Gör. Erkan BAYSAL Arş. Gör. Özkan ŞİMŞEK Arş. Gör. Necmettin KARTAL	
Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief Doç. Dr. Nebi BUTASIM	

<p>Kapak ve Sayfa Tasarımı R@nin Dijital Tasarım</p> <p>Yazışma Adresi / <i>Corresponding Adress</i> Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 12000 Merkez/BİNGÖL Tel: +90 (426) 2160005 -Fax: +90 (426) 2160035</p> <p>Elektronik posta / <i>e-mail</i> bingolilahiyatdergisi@hotmail.com</p>	<p>Prof. Dr. Mehmet ERDEM (Fırat Üniversitesi) Prof. Dr. M. Halil ÇİÇEK (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi) Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet KUBAT (İnönü Üniversitesi) Prof. Dr. Metin YİĞİT (Dicle Üniversitesi) Prof. Dr. Muhammed ÇELİK (Dicle Üniversitesi) Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ (Harran Üniversitesi) Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Üniversitesi) Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN (Atatürk Üniversitesi) Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Nurettin CEVİZ (Gazi Üniversitesi) Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ (Atatürk Üniversitesi) Prof. Dr. Osman TÜREK (Kilis 7 Aralık Üniversitesi) Prof. Dr. Ousama EKHTİYAR (Bingöl Üniversitesi) Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Ömer PAKIŞ (Hakkâri Üniversitesi) Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Sahip BEROJE (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet KATAR (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Gaziantep Üniversitesi) Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR (Amasya Üniversitesi) Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ (İstanbul Aydın Üniversitesi) Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Harran Üniversitesi)</p>
--	--

Sayı Hakemleri/Referee Board of This Issue

Prof. Dr. Abdullah ÜNALAN (Siirt Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet KAYACIK (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ (Dicle Üniversitesi), Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Murat ŞİMŞEK (Karabük Üniversitesi), Prof. Dr. Nazım HASIRCI (Gaziantep Üniversitesi), Prof. Dr. Necdet TOSUN (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Osman ŞAHİN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi), Prof. Dr. Ousama EIKHTIAR (Bingöl Üniversitesi), Prof. Dr. Özlem SÖĞÜTLÜ ERİŞGİN (TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi), Prof. Dr. Recep ÇİĞDEM (Harran Üniversitesi), Prof. Dr. Sabri TÜRKMEN (İnönü Üniversitesi), Prof. Dr. Süleyman GÖKBULUT (Dokuz Eylül Üniversitesi), Doç. Dr. Ali Aslan TOPÇUOĞLU (Trabzon Üniversitesi), Doç. Dr. Adnan ALGÜL (Gaziantep Üniversitesi), Doç. Dr. Adnan ARSLAN (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi), Doç. Dr. Enes ERDİM (Fırat Üniversitesi), Doç. Dr. İbrahim YILMAZ (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Lokman BEDİR (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi), Doç. Dr. Menderes GÜRKAN (Erciyes Üniversitesi), Doç. Dr. Muhammed Tayyip KILIÇ (Dicle Üniversitesi), Doç. Dr. Mustafa ÖNCÜ (Mersin Üniversitesi), Doç. Dr. Naim DÖNER (Bingöl Üniversitesi), Doç. Dr. Şükran FAZLIOĞLU (Marmara Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman HENDEK (Sakarya Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Derviş MÜEZZİN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Aslam JANKIR (Mardin Artuklu Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Ayşe ŞENTEPE LOKMANOĞLU (Sakarya Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Cemil LİV (Karatekin Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Hasan ÖZKET (Kırklareli Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi İslam DEMİRCİ (Giresun Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ŞANVER (Bursa Uludağ Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Mesut SANDIKÇI (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Cevat ACAR (Mardin Artuklu Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Zeki UYANIK (Mersin Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Muhammad Nur Yusuf (İnönü Üniversitesi), Doç. Dr. Mustafa GÜNERİGÖK (Sakarya Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Nurdoğan TÜRK (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Osman BAYDER (Erciyes Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Seyyid SANCAK (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Sema ÖZDEMİR (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Ramazan KORKUT (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Teceli KARASU (Muş Alparslan Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Tuncay KARATEKE (Fırat Üniversitesi), Doç. Dr. Turgay GÜNDÜZ (Bursa Uludağ Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Zeynep SAĞIR (Fırat Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Üzeyir KÖSE (Kilis 7 Aralık Üniversitesi), Dr. Abdullah YILDIRIM (İstanbul Medeniyet Üniversitesi), Dr. Adem ERYİĞİT (Iğdır Üniversitesi),

İÇİNDEKİLER

İslam Hukukunun Roma Hukukundan Etkilendiği Tezini Eleştiren Batılı Bir Hukukçu: S.V. Fitzgerald.....	1
Zerdüştilik Ve İşrakilik'te Tanrısal Karizma: Hurra.....	21
Es-Sumeysir'in İnziva Şiirlerinin Üslupsal Uygulamaları.....	34
Klasik Dönem Fıkıh Usûlü Literatüründe Edebü'l-Fetvanın Yeri.....	54
Mu'tezile Ekolünü Belâgata Sevk Eden Muhtemel Faktörler	72
Modern Dönem Sünnî Ve Şîî Kaynaklarda Hz. İsâ'nın Nüzûlü Tartışması -İbn Âşûr Ve Tabâtabâi Örneği-	93
Kur'an-ı Kerim'deki Harf-i Cerlerin Anlamı Ve Anadili Arapça Olmayanlara Öğretimi	109
Medeni Hukukla Mukayeseli Olarak İslam Hukukunda Evlenmenin Geçici Engelleri	125
Molla Muhammed Saîd Ve "Risâletü Fethî'r-Rahmân Fi'r-Reddi 'Ala Munkirî't-Talâki's-Selâs Ve Talaki's-Sekrân" İsimli Risalesinin Tahkik Ve Değerlendirmesi	140
Şâfiî Mezhebinde Fetvâ Usûlü Ve Mezhep İçi Görüşler Hiyerarşisi (Muhammed El-Kürdî'nin <i>El-Fevâidü'l-Medeniyye</i> Adlı Eseri Bağlamında).....	159
Esmâ-İ Sitte'nin İ'râbı Üzerine Bazı Değerlendirmeler.....	175
Öğrencilerin Dijital Ortamlar Üzerinden Yapılan Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Derslerine Yönelik Tutumları (Sivas Zara İlçesi Örneği)	187
İletişim Ve Mantık Arasındaki İlişki.....	205
Osmanlı Hukûk-I Âile Kararnâmesi'nde Hanefî Mezhebinin Görüşü Dışında Kanunlaştırılan Fikhî Görüşlerin Analizi	214
Telâzüm Delilinin Fıkıh Metodolojisindeki Yeri.....	233
Hanefî Mezhebine Göre İbadetler Ve Muâmelât Örnekleminde Taayyün Kavramı	252
Aile Danışmanlığında Maneviyat Boyutunun Önemi.....	263

EDİTÖRDEN / EDITORIAL

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2021 Haziran 17. sayısı, bilim dünyasına yeni bir katkı sunmanın kıvancını duyarak yayınlandı.

Bilimsel çalışmaların tüm olumsuz koşullara rağmen devam etmesi ve tüm dergilerde olduğu gibi dergimize yoğun bir şekilde makale gönderilmesi son iki sayıdır yaşadığımız en zor süreçler arasında yerini almıştır. Çok sayıda makale teveccühüne mazhar olmak aynı zamanda çalışmaların değerlendirme süreçlerini sürdürmek ve gelen çalışmalar içinde alan editörleri ve hakem değerlendirmeleri ile yayınlanabilecek olanları seçmek editör kurulunu oldukça zorlamıştır.

Her türlü zorluğa rağmen editör kurulunun bu süreçte güçlendirilmesi ve alan çeşitliliği göz önüne alınarak yeni çalışma partnerlerini dergiye kazandırmak için yoğun çaba sarfedilmiş ve bu büyük oranda başarılmıştır.

Dergimizin bir sonraki hedefi uluslararası alanda bilinirliğini arttırmak, ulusal ve uluslararası hakem ve danışman kurullarını çeşitlendirmektir. Bu amaç doğrultusunda dünyanın çeşitli ülkelerinde, saygın üniversitelerde alan ile ilgili editör, hakem ve danışman çeşitliliğini arttırmaya yönelik çalışmalar başlatılmıştır.

Amaçlarımız doğrultusunda, bilim dünyasına nitelikli yazıların devamının getirilmesi için, fakültemiz bünyesinde bulunan çalışma partnerleri, farklı üniversitelerden yeni ekip üyeleri ile güçlendirilerek akademik camiada ses getirecek nitelikte bir dergi ile hayatına devam etmesidir.

Son dönemlerde pandemi nedeniyle farklı boyutlarda yazılara menşe olan akademik dergiler içinde dergimizde yer almış ve önceki sayıda başlayan online eğitim/davranış/bilimsel çalışmalar şeklinde üretilen akademik makaleler dergimizde yerini almıştır.

Dergimiz klasik ve modern eğitim ve İslami ilimler arasında bir köprü olarak alanın tüm bilim dallarına yönelik pozitif yaklaşımını sürdürmektedir.

Son dönemde özellikle pandemi nedeniyle bilim insanlarının yoğun makale yazımına şahit olmaktayız. Bu da pozitif getirileri olan bir davranışın yanında negatif yönleri de olan bir durumdur. Çok sayıda gelen makaleler arasında en iyisini seçmek editör kurulu ve doğal seyri açısından hakem süreçlerinin en iyi şekilde yönetilmesini gerektirmektedir. Bu nedenle dergimiz hakem süreçlerini geliştirmek için, gelen makalelerin alanına göre, özenle seçilen alan editörleri ve hakemlerle çalışmaya azami gayret göstermektedir. Son sayıda daha önce nicel olarak az sayıda kullandığımız ön değerlendirme aşamasında doğrudan alan editörünün görüşünün alınmasıdır. Doğal olarak alan ile ilgili alan editörünün değerlendirmesi hem makalenin niteliğini hem de değerlendirme süreçlerinin daha sağlıklı yürümesini sağlamıştır.

Akademik bir derginin tüm alanlarının en iyi şekilde doldurulması ve bilim dünyasına nitelikli veriler sunulması elbetteki tüm süreçlerde yer alan geniş bir ekip çalışmasının sonucudur. Bu sayıda özverili çalışmalarıyla derginin son halini almasında emeği olan editör kurulu üyelerine, hakemlerimize, değerlendirme ve yönetim kurullarına teşekkür ederim.

Doç. Dr. Nebi BUTASIM

İslam Hukukunun Roma Hukukundan Etkilendiği Tezini Eleştiren Batılı Bir Hukukçu: S.V. Fitzgerald

A Western Jurist Criticizing the Thesis that Islamic Law was Transplanted from Roman Law:
S.V. Fitzgerald

Savaş KOCABAŞ

Prof. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
İslam Hukuku Anabilim Dalı

Prof. Dr. Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic
Sciences, Department of Islamic Law

Sivas/TURKEY

savaskocabas@cumhuriyet.edu.tr

Orcid: 0000-0002-7975-4109

Doi: 10.34085/buifd.808052

Öz

İslam hukukunun Roma hukukundan etkilendiği ve ondan iktibas edildiği teze karşı çıkan bazı batılı şarkiyatçılar ve hukukçular vardır. Bunlardan biri İngiliz hukukçu S. V. Fitzgerald'dır. Fitzgerald 1951 yılında yayımlanan ve 1963 yılında Türkçe'ye, 1973 yılında da Arapça'ya tercüme edilen uzun makalesinde bu teze şiddetle karşı çıkmış ve eleştirmiştir. Önemli bilgiler ve derin analizler içeren makalesinde İslam hukukundan övgüyle bahsetmiş ve orijinalliğine vurgu yapan ifadeler kullanmıştır. Ona göre bu tez sahiplerinin izlemiş oldukları metod gayri ilmi, vermiş oldukları tarihi verilerin doğruluğu şüphelidir. İki hukuk arasındaki benzerlik iddiası çoğu zaman sun'î, hayâlî ve yanıltıcıdır. Fitzgerald bu görüşün önde gelen sorumlularını Prof. G. Sheldon Amos, Sava Paşa ve Goldziher olarak görür. Ona göre hiçbir İslam hukuk kitabında Roma hukukuna tek bir atfın bulunmaması, Roma hukukunun Arapça'ya tercüme teşebbüsünün tarihen ispat edilememesi, Roma hukukunun hiçbir teriminin İslam hukukuna geçmemesi bu tezi çürüten kanıtlardandır. Ayrıca İslam hukuku ile Roma hukuku arasında köklü farklılıklar bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler. İslam Hukuku, Roma Hukuku, Batılı Hukukçular, Hukuk Sistemleri Arasındaki Benzerlik, İslam Hukukunun Orijinalliği.

Abstract

There are some western orientalis and jurists against the thesis that Islamic law is influenced Roman law and tooked from him. One of the them is the British jurist S. V. Fitzgerald. In his view, the methods of the thesis holders are unscientific and the historical data are doubtful. The claim of similarity between the two laws is often artificial, imaginary and misleading. Fitzgerald strongly opposed and criticized this thesis in her long article published in 1951 and later translated into Turkish in 1963 and Arabic in 1973. In her article, which contains important information and deep analysis, she praised Islamic law and used expressions emphasizing its originality. According to Fitzgerald, the main persons responsible for this thesis is Professor Dr. Sheldon Amos, Sava Pasha and Goldziher. Some of the proofs that refute this thesis are: There is no single reference to Roman law in any Islamic law book. The attempt to translate Roman law into Arabic has not been proven historically. None of the terms of Roman law have been transferred to Islamic law. In addition, there are radical differences between Islamic Law and Roman law.

Keywords: Islamic Law, Roman Law, Western Jurists, Similarity between Laws, Originality of Islamic jurisprudence.

Giriş

İlk kez XIX. yüzyılın ikinci yarısında ortaya atılan İslam hukukunun Roma hukukundan etkilendiği, hatta ondan iktibas edildiğine dair tez Müslüman ilim adamları tarafından reddedilip İslam hukukunun orijinal olup varlığını hiçbir hukuk sistemine borçlu olmadığı delilleriyle ortaya konulmuştur.¹ Bu teoriye az da olsa bazı batılı şarkiyatçılar ile batılı hukukçular da karşı çıkmış, kaleme aldıkları bazı çalışmalarla bunu reddetmişlerdir.²

Bu çalışmalar meseleye büyük bir açıklık getirip önemli oranda aydınlatmış olsa da konu hâlâ kapanmamış gibi gözükmektedir. Zira son yıllarda dahi batıda bu tezi aynı şekilde destekleyen veya farklı açılımlar getirerek aynı sonuca varan daha başka tezler ortaya koyanlar olmuştur.³ Bu İslam dünyasına da sıçramış, Türkiye’de bu tezleri belli derecede destekleyen, hatta onlarla tamamen örtüşen çalışmalar kaleme alınmıştır.

İslam dünyasında bu teoriye reddiye niteliğinde yazılanlar büyük oranda onu çürütecek kuvvette olsa da batılıların yazmış oldukları da önemli bir düşünce ürünü olması ve konuya yapacağı katkı nedeniyle önem arz etmektedir. Söz konusu şarkiyatçıların ve hukukçuların çalışmalarından konu üzerine ciddi derecede eğildikleri, bir hayli kafa yordukları

¹ Reddedenlere örnek olarak bk. Ahmet Emin, *Fecrü'l-İslam*, (Kahire: Müessesetü Hindavi, 2011), 267-269; Hamidullah, “Roma Kanunu İle İslam Kanunu Arasındaki Münasebetler”, çev: Nafiz Danişman, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV/3-4 (Ankara, 1955), 75-78; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, (İstanbul: İz yayıncılık, 2014), 50-53; Ebû Talib, *Beḡne’ş-Şeriatil-İslamiyye ve’l-Kanuni’r-Rumani*, (Kahire: Mektebetü’n-Nehdatil-Mısriyye); Muhammed Yusuf Musa, *el-Medhal li dirasetil-fikhi’l-islami*, 84-103 (Muhammed Yusuf Musa, *el-Medhal li dirasetil-fikhi’l-islami*, (Kahire: Dâru’l-kitab el-arabi, 2009); Abdülkerim Zeydan, *el-Medhal lidiraseti’ş-Şeria el-İslamiyye*, (İskenderiyye: Daru Umer b. Hattab, 2001), 73-89.

Az sayıdaki destekleyenlere örnek olarak bk. Edlira Llukaçai, *Kur’an’a Rağmen Kadın* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı, 2018), 215 vd.

Tamamen iktibas fikrini reddetmekle birlikte kısmi bir etkilenmenin olduğunu veya olabileceğini söyleyenlere örnek olarak bk. Köprülü, M. Fuad. “Fıkıh”, *M.E.B. İslam Ansiklopedisi*. 4/608-621. (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964); İrem Kurt, *İslam ve Roma Hukukunda Genel Hukuk Prensiplerinin Mukayesesi*, (İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi, SBE, Yüksek Lisans tezi, 2017).

Ayrıca bkz. Savaş Kocabaş, “İslam Hukukunun Roma Hukukundan Etkilendiği Tezinin Tarihi Süreci”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 36.sayı (Konya 2020), 281-309.

² Makalemizde ele alınanlar dışında İtalyan oryantalist Prof. C.A. Nallino, Fransız oryantalist C. H. Bousquet, Sava Paşa ve Rene David’i de zikredebiliriz. Bk. “İslam Hukukunun Roma Hukukundan Etkilendiği Teorisine Karşı Olan Oryantalistler” isimli makalemiz (yayım aşamasındadır); Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, (Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları,1956), 12 vd; Yaman-Çalış, *İslam Hukukuna Giriş*, 36 (David Rene, *Çağdaş Hukuk Sistemleri*, s.418, 424’ten naklen).

C.A. Nallino, “Roma Hukukunun İslam hukukuna Tesiri Oldu mu?”, *İslam Fıkıhı ve Roma Hukuku*, çev. ve neşr: Kemal Kuşçu (İstanbul: Yağmur yayınları, 1964), 53; G.H.Bousquet, “Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esranı”, *İslam Fıkıhı ve Roma Hukuku*, çev. ve neşr: Kemal Kuşçu, (İstanbul, Yağmur Yayınları, 1964), 33.

³ Bunlardan biri Alman oryantalist Jokisch Benjamin’dır. Benjamin “Islamic Imperial Law; Harun Al-Rashid Codicifation Project” isimli kapsamlı kitabında Harun Reşid’in Ebu Yusuf’u kadılkudat tayin etmesinin, onun büyük Abbasi İmparatorluğu’nu sağlam temellere oturtma çabasının bir parçası olduğunu, Ebu Yusuf’un Muhammed b. Hasen eş-Şeybani, Şafi ve Ahmed b. Hanbel’i bu amaç için organize ettiğini, hepsinde Roma hukukunun etkisinin bulunduğunu, örneğin Muhammed b. Hasen eş-Şeybani’nin el-Asl kitabını tamamen o dönemde Arapça’ya tercüme edildiğini iddia ettiği Roma hukukundan istifade ederek kaleme aldığını, hem tercüme faaliyetlerine hem Ebu Yusuf’un yetişmesine, hem de bu hukuk projesine meşhur Bermeki ailesinin destek verdiğini iddia etmiştir. Bu tezi hemen hemen aynı biçimde Edlira Llukaçai İncekara “*Kur’an’a Göre Kadın ve Evlilik*” isimli yüksek lisans tezinde iddia etmiştir. Tez daha sonra kitap olarak da basılmıştır.

Bk. Jokisch, Benjamin, *Islamic Imperial Law. Harun Al-Rashid Codicifation Project*. (Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2007); Edlira Llukaçai İncekara, *Kur’an’a Göre Kadın ve Evlilik*, (İstanbul, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans tezi, 2011), 52-59; Edlira Llukaçai, *Kur’an’a Rağmen Kadın* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı, 2018), 215 vd.

anlaşılmaktadır. Bu makalede İngiliz hukukçu Fitzgerald'ın konu hakkındaki eleştiri makalesi ele alınacaktır. Fitzgerald'ın çalışmasının önem ve değeri en az Müslümanlarınki kadar kuvvetli, seviyeli ve derin olmasının yanında kendi dinini savunma şüphesi bulunmaması sebebiyle Müslümanların çalışmalarından daha objektif, en azından böyle bir şüpheden uzak olmasından kaynaklanmaktadır.

S.V. Fitzgerald'ın Türkiye'de yayımlanan makalesinin orijinalinin -tercümeden anlaşıldığı kadarıyla- ağır ve zor, tercüme ve neşir tarihlerinin nispeten eski olması sebebiyle bu çalışmalar Türkçedeki yayımlanmış haliyle günümüz insanının anlamakta zorlanacağı niteliktedir. Ayrıca makalenin tek başlık halinde olup alt başlıklarının bulunmaması konuyu karmaşık hale getirmekte, başı, ortası ve sonu arasında bir bağ kurulmasını, dolayısıyla ihata edilmesini ve kavranmasını güçleştirmektedir. İşte bu çalışmada konular belli başlıklar altında tasnif edilerek sunulacak, metindeki ifadeler sadeleştirilerek verilecek, bazı yorum ve değerlendirilmelerde bulunulacak, hatta gerektiğinde eleştiri getirilecektir. Böylece insanların bu değerli araştırmaman farkına varıp daha çok istifade etmeleri hedeflenmektedir. Metinde hiçbir değişiklik yapılmadan veya çok basit sadeleştirmeye birlikte yapılan iktibaslar tırnak içinde gösterilecek, ifadede değişikliğe gidilen kısımlar ise tırnak içine alınmayacak, her ikisinde makale ve sayfası kaynak olarak gösterilecektir. Fitzgerald'ın ifadelerinde Türkçe tercüme esas alınacak, gerektiğinde Arapça baskısına da başvurulacaktır.

I. Fitzgerald ve Makalesi

Londra'daki "Doğu ve Afrika Araştırmaları Enstitüsü"nde İslam hukuku hocası olan Fitzgerald, 1951 yılında "Law Quarterly Review (Mevsimlik (3 aylık) Hukuk Dergisi" isimli dergide yayımlanan "The Alleged Dept of Islamic to the Roman Law" (İslam Hukukunun Roma Hukukuna Borçlu Olduğu İddiası) isimli uzun bir makale almıştır (81-102). Makalesinde İslam hukukunun Roma hukukundan etkilendiği veya iktibas edildiği, varlığını ona borçlu olduğu iddiasını eleştirmiştir. Konu üzerinde bir hayli çalıştığı ve kafa yordduğu makalenin sonundaki şu ifadelerden açıkça anlaşılmaktadır: "Gelecekteki bir yazımda Roma hukukunun doğrudan doğruya etkisinin izlenebildiği alanlar ile ve keza, iki sistem arasındaki sırf tesadüfi mahiyette benzerliklerin açıklanması ile ilgili olarak tecrübeye dayanan bazı görüşler öne sürmeyi ümit etmekteyim."⁴ Ancak Arapça baskısındaki mütercimim ifade ettiğine göre bahsettiği makaleler yayımlanmamıştır.⁵

Makale Türkçe'ye Dr. Bilge Umar tarafından çevrilmiş ve 1963 yılında İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası'nda (29/4) "İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası" adıyla yayımlanmıştır (s. 1128-1154). Arapça'ya da tercüme edilen makale 1973 yılında yayımlanan "Hel li'l-kanuni'r-rumi te'sirun ale'l-fikhi'l-islâm" isimli bir kısmı tercüme, bir kısmı telif olan derleme kitaptaki makalelerin beşincisi olup adı "ed-Deynu'l-mez'ûm li'l-Kanuni'r-Rumanî ala'l-Kanuni'l-İslami" (İslam hukukunun Roma Hukukuna Borçlu Olduğu İddiası) şeklindedir.⁶

II.Fitzgerald'ın Teze Yönelik Genel Nitelemesi

⁴ Fitzgerald, "İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 29/4 (1963), 1154.

⁵ Arapça çevirisindeki çevirmenin ifadesine göre Fitzgerald 48. ve 50. sayılarda makalenin gerisini yayınlacağını ifade etmiştir. Çevirmen Selim Avva: "Fakat bildiğimiz kadarıyla makalenin gerisi yayımlanmamıştır." demiştir. Bk. "ed-Deynu'l-mez'ûm li'l-Kanuni'r-Rumanî ala'l-Kanuni'l-İslami" (Mütercimim girişteki açıklama kısmı), *Hel li'l-kanuni'r-rumi te'sirun ale'l-fikhi'l-islâm*, 115.

⁶ Fitzgerald, "İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası", 116-166.

Fitzgerald, iki hukuk arasındaki benzerlik iddiasının çoğu zaman “sun’ı”, hatta bir haylisinin “hayali” olduğunu, sonuç itibariyle bu benzeşlerin “yanıltıcı” olduğunu ifade etmiştir. Ona göre “pek ünlü bazı müelliflerin” dahi yaptıkları şey yanıltıcı, sun’î ve çoğu hayali olan bu benzerliklerin listesini verip sonra bu benzeşlerden “sonrakinin öncekinden ıktibas ettiği” sonucunu iddia etmekten ibarettir.

Konuya sadece hukukta değil, dil tarihinde de otoriter olanların katkı sunabileceğini, onların yapacaklarının da “yapıya bir tuğla koymaktan” ibaret olacağını, “daha doğrusu” bunun “kötü işçiliğin izlerini silmek için kazmasını sallamak”tan ibaret olacağını söylemiştir.⁷ Dolayısıyla Fitzgerald’a göre durum özetle şundan ibarettir: “iki hukuk arasındaki yanıltıcı benzeşten yola çıkan bazıları İslam hukukunun Roma hukukundan etkilendiği gibi bir sonuç çıkarmış ve bunu kötü bir işçilikle ortaya koymuşlardır”. Ona göre izlenen metod “gayri ilmi”, tarihi verilerin de “doğruluğu şüpheli”dir. Üstelik objektiflik de yoktur; çünkü bu kimseler konuya peşin fikirli yaklaşmaktadırlar.

Bu konudaki aşırı ifadeler şunları örnek vermiştir: “İslam hukuku Arap kılığına bürünmüş Justinianus’un Roma hukukundan başka bir şey değildir”, “Araplar Roma hukukuna birkaç hatadan başka bir şey ilave etmemişlerdir” Ona göre meseleyi güvenilir bir mesnede bağlamanın yolu “molozları söküp atmaktır”⁸ Yani, ona göre mesele tamamen asılsız gerekçe ve olaylara dayandırılmıştır ve bunların asılsız veya anlatıldığından farklı olduğu ortaya konulduğunda hakikat ortaya çıkacaktır. Nitekim ileriki sayfalarda görüleceği gibi, mesela İslami fetihlerin gerçekleştiği dönemde veya biraz öncesinde hâlâ Roma hukuk eğitiminin yapıldığı iddiasına mesnet olarak gösterilen bazı ferdi olayların aslını ortaya koyması meselenin aydınlanması için yeterli olmuştur.

III.Fitzgerald’a Göre Bu Tezin Asıl Sorumluları

Fitzgerald bu görüşün önde gelen sorumlularını Prof. G. Sheldon Amos, Sava Paşa ve Goldziher olarak gösterir.⁹

Ona göre Amos aldığı ödüllere ve kendi sahasında yetkinliğine rağmen tarihe “cahili olduğu” bu konudaki yazdıklarındaki hatalarıyla geçecektir. Örneğin, Romalıların “quod principi placuit legis habet vigorem” (İmparator güçlüdür) prensibinin eşini bulmak gayreti onu halife emirnamelerini İslam hukukunun temel kaynağı olarak göstermeye kadar

⁷ Fitzgerald, “İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası”, 1128, 1129.

⁸ Fitzgerald, “İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası”, 1129.

⁹ Fitzgerald, “İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası”, 1129.

Sava Paşanın bu teze karşı tutumu hususunda farklı görüşler vardır. Çoğunluk onun bu teze karşı olduğu görüşündedir. Sava Paşanın İslam Hukuku Etüdüleri kitabındaki şu ifadeleri bunu desteklemektedir: “Bunun içindir ki umumiyetle cari bulunan, İslam hukuku Roma hukukunun cüz’î tadil görmüş kopyası olduğu yolundaki fikre biz de iştirak ediyorduk” “Hadiseleri müdekkik bir şekilde tetkik etmek, bu görüşün doğru olmadığı yolunda bir kanaat husulüne kafidir”. “Bu iki hukukun da menabiinin (kaynaklarının) yekdiğerinden (birbirinden) farklı bulunduğu şüpheden azadedir. İslam kanununun tek bir maddesi, tek bir hükmü mevcut değildir ki İslam hukuk abidesinin bu iki temel taşından birisine istinad etmiş (dayanmış) bulunmasın.” Ancak Sava Paşa aynı zamanda, bu tezin açıkça yanlış olduğunu belirtmekle birlikte ıktibas tezini savunanların da mazur görülmesi gerektiğini, çünkü bunu doğuran birçok sebebin olduğunu ifade etmiştir. Sava Paşanın bu tezi desteklediği görüşü ise Fitzgerald’a aittir. Onun yukarıda naklettiği ifadeleri bu İslam Hukuku Etüdüleri kitabında bulamadım. Sava Paşanın ayrıca 1896’da yayımlanan *Le Droit Musulman Explique Explique* ile 1902’de yayımlanan *Le Tribunal Musulman* isimli kitapları vardır. Biz, meselenin aydınlatılması müstakil bir araştırmaya ihtiyaç duyduğunu ifade ederek, burada konuyu başlığı gereği Fitzgerald’ın görüşü doğrultusunda ele alacağız.

Bk. Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, (Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları,1956), 10, 12; Ferhat Koca, “Osmanlılar Döneminde Gayr-i Müslim Bir İslam Hukukçusu”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 6. sayı (Konya 2005), 95.

götürmüştür. Oysa İslam'da "Allah hukukun yegâne kaynağıdır" ve en itibar edilen ilk dönem halifelerinin sözleri dahi halife olmalarından değil, Peygamber'in düşünce tarzını bilmeleri varsayılan en yakın arkadaşları olmalarından kaynaklanıyordu.¹⁰

Fitzgerald'a göre Sava Paşa'nın aklı "bilimsel ve derin-ince düşünen bir akıl" değildi.¹¹ Yazdıklarında "Müslüman vatandaşlarını, İslam hukukunun batı tesirlerini kabulden hiçbir zaman çekinmemiş olduğuna inandırmak" gibi bir siyasi amaç güdüyordu. Hatta bu yolda bir tarihi veya hukuki gerçeği eğip bükebiliyor, kendisini de buna doğru imiş gibi inandırabiliyordu.

Fitzgerald'a göre Goldziher hukukta Arapça alanındaki kadar yetkin değildi. Ortaya attıktan sonra bilim muhitlerinde yayılan gerekçeleri de bizzat kendisinin önem vermediği gerekçeler idi. Üstelik bu fikir, onun birçok eserlerindeki "İslam medeniyetinin esas itibarıyla Arap karakterini taşıdığı" düşüncesiyle de çelişmektedir. Tüm bunlardan onun bu düşünceden döndüğü anlaşılmaktadır.¹²

Ancak Goldziher'in İslam medeniyetinin esas itibarıyla Arap karakterini taşıdığı düşüncesinde olduğu net bir şekilde iddia edilemez. Zira Tahsin Güngör'e göre Goldziher İslam'ın Yahudilik, Hıristiyanlık ve belli oranda İran'dan etkilendiği görüşündedir. Hatta Goldziher'e göre İslamiyetin oluşumu birkaç asırda şekillenmiştir.¹³ Sadece, İslam'ın oluşumunun birkaç asır sürdüğü iddiası bile İslam'da Arap karakteri bulunduğu iddiasıyla çelişir. Çünkü bu süre zarfında İslam'a İranlılar ile Türkler gibi Arap olmayanların girmesiyle Araplar'la diğer milletler içiçe geçmiş olması sebebiyle Müslümanlara onların da adetleri girmiş olması, bu arada gittikçe Arap karakterinin zayıflamış olması gerekir.

IV. Tezin Gerekçeleri ve Fitzgerald'ın Bunlara Cevapları

A. Sheldon Amos'un Roma Hukukunun İslam Geldiğinde Yaşamaya Devam Ettiği İddiası

Fitzgerald, bu tezi ortaya atanların kullandıkları bir gerekçedeki tarihi hataya dikkat çekmiştir. O da Sheldon Amos'un "Beyrut ve İskenderiye'deki Roma hukuku mekteplerinin İslamlar tarafından Suriye ve Mısır'ın zaptını müteakip bir yüzyıldan fazla süre yaşamağa devam ettikleri" iddiasıdır. Fitzgerald buna getirilen tarihi olayların aslının farklı olduğunu ve bunların yanlış anlaşıldığını delilleriyle ortaya koymuştur.¹⁴

Tarihi verilere göre Beyrut Hukuk Mektebi MS. 551 depremi yüzünden dağılmıştır. Profesörleri ve öğrencileri Sidon şehrine (günümüzde Lübnan'ın kıyı kenti Sayda'ya) geçmiş ve burada 10 yıl kalmışlar, sonra M.S. 560 yılında Beyrut'a yeni yapılan binalarına gelecekleri sırada binaları yangından kül olmuş, böylece hukuk mektebi tarihe karışmış, bir daha adı duyulmamıştır.¹⁵ Tarihi verilere göre M.S. 600 yılında Beyrut tamamen harabeliktir. Müslümanlar tarafından 635 yılında fethedildiğinde de başka bir ihtimal yoktur. Her halükârda

¹⁰ Fitzgerald, "İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası", 1129.

¹¹ Türkçe tercümesinde Fransızca aslı parantez içinde "accuracy, précision" şeklinde verilen ifade Türkçe tercümesi "gayri ilmi ve kesinliğe yabancı" şeklinde, Arapça tercümesinde ise لم يكن علميا ودقيقاً şeklinde verilmiştir.

¹² Fitzgerald, "İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası", 1130.

¹³ Bkz. Tahsin Görgün, "Goldziher, "Ignaz", DİA, XIV, 105, (İstanbul: 1996),

¹⁴ Bu iddiaya göre Agathias isimli birisi Justinaus'un Özel Hukuk Kanununu hazırlattıktan ve yürürlüğe koyduktan çeyrek yüzyıl sonra İskenderiye'de hukuk öğrenimi görmüştür. Oysa Niebuhr onun bahsettiği öğrenimin hukuk eğitimi öncesi hazırlık mahiyetinde bir serbest öğrenim olduğunu, hukuk eğitimi için ise o dönemde bu eğitimin tek verildiği yer olan Bizans'a, yani İstanbul'a gittiğini söyler. (Fitzgerald, 1136).

Aynı şahıs İstanbul'da aralarında İskenderiye'li Rufimus'un bulunduğu bir grup öğrenciden bahsetmektedir (Fitzgerald, 1137). Bütün bunlar, "İskenderiye'de hukuk eğitimi vardysa İskenderiye'li iki öğrencinin hukuk öğrenimi için İstanbul'a neden gitmiş olsunlar ki?" sorusunu sordurmaktadır.

¹⁵ Fitzgerald, "İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası", 1137.

Beyrut Müslümanların eline, orada son hukuk dersinin verildiği M.S. 560 yılından 75 yıl sonra, “profesörlerinin en sonuncusunun ölüp orada verilmiş son dersin tamamen unutulmuş olmasından çok sonrasında” geçmiştir. Bu 75 yıl içinde hukuk eğitimin yapıldığı yegâne yer Bizans’tı.¹⁶

Bu hukuk mekteplerinin yaşamakta devam ettikleri iddiasını bir “efsane” olarak nitelendiren Fitzgerald’a göre, buna dayanak olarak gösterilen hususlardan biri tarihçi Von Kremer’in iki İslam fakihî Evzai ile Şafii’nin Suriye’de doğmuş olmaları dolayısıyla “hiç şüphesiz, örf ve adet hukuku şeklinde yaşamakta devam eden Roma-Bizans hukuk kaidelerinin bir çoğuna ünsiyetleri vardı” sözüdür. Onun “örf ve adet hukuku” ifadesi bazıları tarafından “Bizans içtihadları”na çevrilmiş, hatta “Şafii Beyrut’ta hukuk tahsil etmiştir” diyen dahi olmuştur.¹⁷

Fitzgerald Evzai hakkında özetle şu açıklamaları yapar: Her ne kadar Evzai Beyrut’ta yaşamış olsa da hakkındaki bilgiler çelişkilidir ve kesin olan onun mezhebinin çok geçmeden zeval bulduğu ve ardında fazla iz bırakmadığı, dolayısıyla İslam hukukunun oluşumunda çok etkili olmadığıdır. Fitzgerald Evzai’nin bazı görüşlerini Taberi tarihinde ve Ebû Yusuf’un ona reddiye kitaplarında incelediğini söylemiş ve şöyle demiştir: “Bunlarda bir Roma hukuku etkisinin izini gösteren hiçbir şey yoktur.”¹⁸ İslami kaynaklara göre bugün Lübnan topraklarında yer alan Ba’lebek’te doğmuş, Şam, Hicaz, Irak ve diğer İslam beldelerinde ilim tahsil etmiş ve geç yaşında Beyrut’a yerleşmiştir. Dolayısıyla diğer alimler gibi onun hayatı da ilimleri tahsil edip öğretmekle geçmiştir ve onun Roma hukukundan bir şeyler öğrenmiş olabileceği hiçbir ortam ispat edilemez.¹⁹

Fitzgerald İmam Şafî hakkında da onun tarihte sabit olan, Gazze’de doğduğu Mekke’de bedevi kabilesinde büyüdüğü ve eğitimini Beyrut’ta değil Medine’de aldığı bilgilerini verir²⁰ ki bunlar İmam Şafî’nin hayatında bilinen şeyler olup aksi ispata muhtaçtır.²¹

B. Savaş Paşa’nın Müftü-Kadı İlişisinin Roma’dakine Benzetmesi

Fitzgerald Sava Paşa’nın İslam dünyasındaki müftü-kadı ilişkisini Roma’daki gibi tasvir etmesini şiddetle eleştirir. Sava Paşa’ya göre İslam hukukunun doğuş safhasındaki etkilenmesinin yanı sıra nihai oluşumu, yani resmi İslam hukukunun (İslam Corpus Juris’inin) teşekkülü “Suriye’de hukuk ilmini öğrenmiş ve orada “preator”unkine (müftü, hukukçu, adalet bakanı) benzer görevler ifa etmiş bulunan alimlerin eseridir... Muaviye’nin saltanatı zamanında Suriye’de adli sistem fetihten önce mevcut olana pek benzer tarzda baki kaldı”. Çünkü müftü/alim fetvasını verir, hükmü söyler; hâkim de onu esas alarak hükmünü verir. “Fatihler Suriye’de Roma hukukunun örneklerini uygulandı”²² Hatta “Şam’da Arap istilasından bir yüzyıl sonraya kadar Roma adli sistemi olduğu gibi devam etmiştir”²³

Fitzgerald Sava Paşanın buradaki ifadelerine biraz alaycı ve nispeten sert bir üslupla cevap verir: “Bu demektir ki, Sava Paşa, hiç şüphesiz pek takdire değer olan reform teşebbüslerine dayanak temin etmek için kendisini, formula usulünün zeval bulduğu bilinen tarihten dört yüzyıl daha baki kaldığına inandırmakla yetinmemiş, aynı zamanda İslam hukukunun temelini atanların Suriye’de ve hatta Muaviye’nin sarayında hukuk öğrettiklerine ve çalışıklarına da

¹⁶ Fitzgerald, “İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası”, 1137, 1138.

¹⁷ Fitzgerald, “İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası”, 1138.

¹⁸ Fitzgerald, “İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası”, 1138.

¹⁹ Evzâî hakkında bkz. Ögüt, Salim. “Evzâî”, DİA. XI (İstanbul: TDV Yayınları, 1995). 11/546.

²⁰ Fitzgerald, “İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası”, 1138.

²¹ İmam Şafii’nin hayatı hakkında bk. Bilal Aybakan, “Şafî Mezhebi”, DİA, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/233-247.

²² Fitzgerald, “ed-Deynu’l-mez’ûm li’l-Kanuni’r-Rumanî ala’l-Kanuni’l-İslamî”, 138.

²³ Fitzgerald, “İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası”, 1139.

inanmıştır". Oysa ikinci Ömer dışında tüm Emevi hanedanlarına karşı fakihler hep pasif bir mukavemet göstermişler ve tarih boyunca da yöneticiler ile fakihler arasındaki bu zıtlık devam etmiştir ki bu zıtlık konumuz hakkında hayati bir önem taşımaktadır. Kaldı ki Emevi ve Abbasi döneminin Evzai dışındaki hiçbir fakihinin Suriye'yle Emevi sarayıyla alakası yoktur; dört mezhebin imamları ile yakın talebeleri Kufe, Medine, Bağdat ve Kahire'de yaşamışlardır.²⁴

Fitzgerald'a göre "gerçekten ümera ile fukaha arasındaki bütün İslam tarihi boyunca devam eden zıddiyet bu devirde (yani Emevi'nin ilk döneminde) başlamıştır; bu durum aşağıda görüleceği gibi bizim meselemiz için hayati önem taşımaktadır." "A.S. Tritton'un söylediği gibi İslam hukuku, gelişmesine saray ve hükümetin uzağında başlamıştır". "Bu, bütün bilgiler tarafından teslim edilmektedir."²⁵

Fitzgerald'a göre Sava Paşa İslam'da müftü ile hâkim/kadı arasında Roma'daki *praetor* (hukukçu, hukuk hocası) ile *judex* (yargıç) arasındaki ilişkiye benzer bir ilişki var gibi tasavvur etmesi büyük bir hatadır. Çünkü, "ilk devirlerin müftüleri sadece hukuk alimi idiler"; ne onlar *formula* (*preteur*'un özel yargıca gönderdiği hukuk kuralları) verir, ne de kadılar onların *formula*'larına uyarlardı, bilakis kadılar "bütün İslam tarihi boyunca daima bağımsız bir kaza (yargı) mercii olarak görevde bulunmuşlardır".

C. İslam Felsefesi Gibi Fıkı da Arap Olmayanların Kurduğu İddiası

Fitzgerald bu konuda getirilen bir gerekçenin de İbn Haldun'un "İslam felsefesinin kurucularının çoğunun Arap asıllı olmadığı" ifadesinden yola çıkarak bunu hukukçular için de geçerli saymak olduğunu söylemiştir. Oysa, ona göre İslam hukuku söz konusu olduğunda durum farklıdır. Evet, Zeyd b. Sabit azatlı idi, Ebû Hanife ve Evzai azatlıların torunları idiler. Fakat fakihlerin çoğu Medine ve Kufe'den idi. Medine saf Arap, Kufelilerin çoğu arap olmayan ecdattan gelme kabul edilirdi. Fakat her iki şehir de Arap şehri idi ve Roma etkisi söz konusu olmayacak kadar da Roma sınırından uzakta idi.²⁶ Üstelik Hz. Ali dönemi ile mezheplerin çıktığı dönem arasındaki dönemde -Fitzgerald'ın ifadesiyle "karanlık dönem"- Medine ve Kufe'de çok sayıda fakihten (örneğin "yedi Medine fakih")²⁷ bahsedilir ki bu da İslam hukukunun teşekkül ettiği dönem olarak bilinen dönemden önce de saf Arap fıkıh alimlerinin varlığını göstermektedir.²⁸

Fitzgerald'ın mezhepler oluşmadan önce de fakihlerin bulunduğu ifadesi doğru, fakat "karanlık dönem" ifadesi de o dönemdeki fakihlerin yedi ile sınırlı olduğu iddiası da problemlidir. Çünkü İslam tarihine ve İslam hukuk tarihine bakıldığında hukuk tarihinin sahabeyle birlikte başlatıldığı, hatta hiçbir mezhebin birden doğmayıp her birinin sahabe döneminden mezhep imamları dönemine kadar kesintisiz devam ettiği rahatlıkla görülebilir. Hz. Ali'nin hilafet dönemini kabaca fakihlerin tabii dönem kabul edersek, bu dönemden mezhep imamların çıkışına kadarki yüzyıl civarındaki zaman zarfında yaşayan yüzlerce fakih vardır. Mesela İbn Kayyim'in *İlamu'l-Muvakkûn* kitabında bu dönemde beş şehirdeki en önemli fakihlerin isimlerini sıraladığı listedeki isimlerin sayıları şu şekildedir: Medine'de İmam Malik'e kadar fukaha-i seb'a dışında 15, Mekke'de İmam Şafii'ye kadar 15, Basra'da 40, Kufe'de

²⁴ Fitzgerald, "İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası", 1139.

²⁵ Fitzgerald, "İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası", 1139.

²⁶ Fitzgerald, "İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası", 1140.

²⁷ Yedi Medine fakih: İbn Müseyyeb, Urve b. Zübeyr, Kasım b. Muhammed, Harice b. Zeyd, Ebu Bekir b. Abdurrahman b. Haris b. Haşim, Süleyman b. Yesar, Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe b. Mes'ud'dur. Bk. Menna' el-Kattan, *Tarihu't-Teşri el-İslami*, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2001), 294.

²⁸ Fitzgerald, "İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası", 1140.

İmam Ebû Hanife dönemine kadar 47, Şam'da İmam Evzai'ye kadar 16 fakih (bunlara mezhep imamlarının akranları veya onlardan yaşıca biraz daha büyük olanlar dahil değildir).²⁹

Esasen İslam hukukunun Roma hukukundan etkilendiğini söyleyenler de İslam dünyasındaki bu kalabalık alim ve fakih topluluğunu ve bunların hummalı ilmi faaliyetini ya bilmemekte veya göz ardı etmekte, böylece mezheplerin bir anda ortaya çıktığı gibi bir resim çizmektedirler.

D. O dönemde İslam Hukukuna Etki Etmiş Olabilecek Hukuklar Dört İle Sınırlı Olup Roma İhtimalinin de Zayıf Olması

Fitzgerald İslam hukukunun olsa olsa etkilenmiş olabileceği hukuklar arasında o dönemde yaşamakta olan Yahudi ve Hristiyan hukuklarını göstermiş, Roma hukukunun etkisinin de belki Hristiyanlara Roma'dan kalma bazı kurallar şeklinde olabileceğini söylemiştir. Zira Roma topraklarına uzak da olsa Kufe gibi şehirler "Musevi hukukunun hâlâ pek parlak surette yaşamakta devam ettiği Sur'a yakın ve Talmud ekollerinin erişebileceği yerdedi"ler. Hristiyanlar ise Suriye ve Mısır'daydılar. Müslümanlar fethettikleri beldelerde her iki dinden halka kendi mahkemelerinde yargılanma hakkı vermişlerdi. Bu mahkemelere de bu camiaların dini önderleri başkanlık ediyordu. Dolayısıyla Hristiyanlar bilerek veya bilmeyerek Roma hukukunun ana prensiplerini takibe devam etmiş olabilirler. Yani, dolayısıyla belki Müslüman hukukçular Roma hukukuyla bu Hristiyanlar aracılığıyla tanışmış olabilirler. Romalıların belki bu şekilde etkilerinden bahsedilebilir. "Fakat bu, Roma mahkemelerinin iyi eğitim görmüş meslekten yetişme personeli ile birlikte baki kaldığı iddiasının taalluk ettiğinden çok farklı bir vakiadır."³⁰ Zira mahkemelere personeliyle birlikte müsamaha edilmesi asla mümkün değildir. Çünkü "Araplar için, İslam dinine boyun eğmemiş bir yabancı devlete tabi olan ve kudretini ondan alan mahkemelerin bekasına müsamaha etmenin imkânı olmadığı aşikardır."³¹ "Kaldı ki, Allah'ın iradesine dayanan hukuk ile imparatorun keyfine dayanan hukuk arasındaki kaynak ayrılığı böyle bir şeye imkân vermez."³² Bu yüzden Mısır ve Kudüs andlaşmalarında Rumların, yani Bizanslı memurların yabancı sayıldıklarını görmekteyiz. Kudüs andlaşmasında onların buldukları yerleri terk edecekleri belirtilmekte, her iki andlaşmada "buldukları yerde kalmayı tercih ederlerse alelade şahıslar statüsünde bulunacakları söylenmektedir."³³

Buradaki Fitzgerald'ın ihtimal olarak bahsettiği "İslam hukukunun Yahudi ve Hristiyanların hukukundan etkilenmesi" ile bazı Oryantalistlerin İslam hukukunun bunlardan etkilendiği iddiası arasında fark vardır. Zira diğerlerinin bizzat o dinlerden ve hukuklarından etkilenme iddiası iken Fitzgerald'ın bahsettiği Roma hukukundan bunlar yoluyla etkilenmedir. Ayrıca Fitzgerald bunu bir iddia olarak değil, Roma hukukundan etkilenme iddiasını çürütürken olabilecek tüm ihtimalleri elemek amacıyla zikrederken diğerleri bir teori olarak zikretmişlerdir.

E. Ignaz Goldziher'in Gerekçelerine Cevapları

Fitzgerald, Ignaz Goldziher'in yazılarından³⁴ onun bu tezi tamamen desteklemediği veya vazgeçtiği kanaati edindiğini, fakat onun kanaati olarak zikredildiğinden dolayı onu

²⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Alemîn*, (Dammam: Dâru İbn Cevziyye, 1423/2002), 2/38-22.

³⁰ Fitzgerald, "İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası", 1141.

³¹ Fitzgerald, "İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası", 1141.

³² Fitzgerald, "İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası", 1141.

³³ Fitzgerald, "İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası", 1141,1142.

³⁴ Fitzgerald (1142, 1843), Ignaz Goldziher'in kanaati olarak zikredilenlerin, onun eserlerindeki genel fikre uymadığını söyler. Ona göre eserlerindeki seyri şöyledir: 1884'deki bir Macar dergisindeki makalesinde iki hukuk arasındaki benzerlikleri sıralamış ve bunun iktibas sonucu olarak meydana çıkmış bulunmaları gerektiğini söylemiştir. 1899'daki bir makalesinde bu benzerlikleri sıralamış, fakat bunların iktibas delili olduğuna dair bir şey söylememiştir.

destekleyici olarak zikredilen gerekçeleri formüle edip teker teker cevap vereceğini söylemiştir. O görüş ve dayanaklar şunlardır:

1. “İslam içtihat hukuku hicri 2. yüzyılda doğmuştur.”

Bunu destekler mahiyette Sheldon Amos da Peygamber ve arkadaşlarının mükemmel bir hukuk sistemi kurmağa yetecek zamana, yapabilecek fikri kabiliyete sahip ve ehliyeti haiz olmadıklarını söylemiştir.³⁵

Fitzgerald buna şöyle cevap vermiştir: İslam miras hukuku Peygamberin vefatından sonraki 30 yılda içinde Zeyd b. Sabit, Ebû Musa el-Eş'ari, İbn Mesud, Ömer ve Ali tarafından kurulmuş olduğu açıkça ve ittifakla kabul edilmektedir ve inkâr için de bir sebep yoktur. Ayrıca Mekke ve Medine halkı Peygamber (s.a.v) öncesinde yüzyıllarca şehirlerde topluca yaşamaya alışkındı. Fitzgerald'a göre yöneticiler ile hukukçular arasındaki ayrım İslam'ın doğuşundan hemen sonra başlamıştır. Mesela Ömer (r.a.)'ın Ebû Musa el-Eş'ari'ye gönderdiği ve bize şifahen gelen “bu talimat bu ilk çağlarda bir İslam hakiminin rehber edineceği beklenen ve gerçekten İslam içtihat hukukunun teessüsünde (kurulmasında) esas tutulmuş olan metodları açıkça ortaya koyar.” “Her ne kadar İslam içtihat hukukunun eserleri, bize gelen ilk müellif ve hocaları, yani dört büyük sünnî mezhebin imamları ikinci hicri yüzyılda yaşamış iseler de bunlardan önce muazzam mikyasta (ölçüde) içtihat hukuku çalışmalarının yapılmış bulunduğu muhakkaktır. Bu müellifler bazen teferruat bakımından birbirlerinden pek ayrılırlar. Fakat hukukun ana yapısı hepsinde aynıdır. Ana yapı kuruluncaya kadar teferruat üzerinde çekişme olamaz.” Bu ana temeller ise Suriye, Mısır, Bağdat'ta değil, Medine ve Kufe'de atılmıştır.³⁶

Ancak Fitzgerald burada sözlerinin arasına İslam hukukunun Yahudi hukukundan alınmış olabileceğini ima eden bir-iki cümle koymuştur. Hz. Ömer'in Eş'ari'ye göndermiş olduğu hukuk talimatı hakkında onun Yahudilikten esinlenmiş olabileceğini ima etmiştir: “bu talimat Roma hukukundan değil Yahudi hukukundan mühlhem bulunmaktadır: Margoliotuh'un dediği gibi, bu talimatı veren kimsenin yanı başında bir Yahudi hukukçusunun bulunduğu hissi insanda uyanmaktadır.”³⁷

Aynı tavır İslam hukukunun Roma hukukundan etkilendiği tezine karşı çıkan Fransız oryantalist Bousquet'ta da görülür.³⁸ Fakat Fitzgerald burada mesele üzerinde fazla durmamış, üzerine fikir bina etmemiş, sonuç itibariyle İslam hukukunun hiçbir hukuktan etkilenmediğini açıkça ifade etmiştir. Esasen bu tavrı, kafasına takılan ve çözemediği bir hususla ilgili noktaya temas ederken aklından geçen düşüncüyü izhar edip ardından tekrar cevap aramak olarak da görülebilir.

Yahudilerin fıkıh kaynağı diyebileceğimiz Talmud ile fıkıh kitapları arasında büyük benzerlikler bulunabilir. Bu, Bousquet'un Talmud'dan getirdiği bazı örnek metinlerde açıkça

Muhammedanische Studien'de (1889-1890) bunlara hiç temas etmemiş, Vorlesungen kitabında (1910) sadece fıkıh-prudentia benzerliğine değinmiş, daha sonra bu konuyu tamamen terk etmiştir.

Ancak Tahsin Görgür, belli bir tarih belirtmeden Goldziher'in İslam medeniyetinin esas itibariyle Yahudilik, Hıristiyanlık ve belli oranda İran etkisinden de bahsetmiştir. Hatta ona göre İslamiyetin oluşumu birkaç asırda şekillenmiştir. Tahsin Görgün, “Goldziher, “Ignaz”, *DİA*, XIV, (İstanbul: 1996), 105.

³⁵ Fitzgerald, “İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası”, 1143.

³⁶ Fitzgerald, “İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası”, 1143, 1144.

³⁷ Fitzgerald, “İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası”, 1143.

³⁸ Esasen Bousquet da bunu önce bir ihtimal olarak zikredip, ardından bu ihtimali çürüten ve zayıflatan hususları zikrederek bunun zayıf bir ihtimal olduğu sonucuna varmıştır.

Bu teoriyi destekleyen ifadeleri için bk. Bousquet, “*Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrarı*”, 24-25, 42-44. Bu ihtimali ve teoriyi çürüten ifadeleri için bk. “*Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrarı*”, 47-49.

görülmektedir. Fakat, bırakın fıkıh kitapları arasındaki benzerliği, iki dinin kutsal metinleri olan Tevrat ile Kur'an arasında dahi benzerlikten, iki dinde bulunan namaz, oruç gibi ortak ibadetlerden bahsetmek zaten mümkündür ve İslam bunu asla reddetmez. Hatta, daha önceki ümmetlerde de bulunduğunu açıkça ifade eder,³⁹ önceki peygamberlerin ifadelerine yer verir.⁴⁰ Aynı şekilde İslam, geldiğinde Araplar'ın hâlâ yerine getirmekte oldukları hac esnasında yapılan birçok ibadeti (nüsükü) de ortadan kaldırmamış, müşriklere benzer görüntüler verilmesinden çekinmemiştir. İslam'ın bunda hiçbir tereddüt veya çekincesi yoktur. Çünkü Kur'an ve Sünnetle ortaya konulan hak din, benzeyeni ve benzemeyeni ile baştan sonra Allah tarafından, O'nun dilediği şekilde konulmuştur ve hiçbir şeyden istifade edilmiş veya kopyalanmış değildir. Aynı şekilde bu kaynaklardan beslenen fakihlerin de fıkıh kitaplarında (aslına uygun kaldığı hususu bir tarafa, ellerindeki) Tevrat ve Hz. Musa'nın sünnetini esas alıp ayrıntılı konulara cevap vermeye çalışan Talmud'un da fıkıh kitaplarına benzemesi normaldir. Bu benzerlikten iktibas sonucu çıkarmak mümkün değildir.

2. "Fıkıh" kelimesi Latince'deki "akla uygunluk" anlamına gelen "prudentia"nın tercümesidir.

Fitzgerald'a göre evvela burada yanlış anlaşılma vardır; çünkü Goldziher'in söylediği kelime "ratiocination", yani "akli melekelerin kullanılması"dır. Evet, fıkıhla aynı anlama gelebilecek kelime "prudentia" değil, budur.⁴¹ Bu ise her dil ve ekolden hukukçunun aklına gelebilecek ve onu ifade eden bir kelime türetebileceği bir anlamdır. Sebebi aklın ve aklın kullanılmasının "insan ruhunun her yer ve devirde aynı kalan vasfı" olmasıdır. Gerçekten de bütün hukuk sistemleri ister istemez aklın kullanılmasına dayanır ve bunun farkına varmayan hukukçu düşünülemez. Bu kelime bu anlamda başka hukuklarda da örneğin Hint hukukunda da vardır. Buna dayanarak Hintlerin bu kelimeyi Roma'dan iktibas ettiklerini söylemek aynı derecede mümkün, fakat aynı derecede abestir. Fakat "halen teslim edilmektedir ki Arapların Latince'den doğrudan doğruya iktibasta bulunmuş olmaları ihtimali yoktur"⁴².

3. "Yazılı hukuk ile yazılı olmayan hukuk ikiliği Roma hukukundan gelmektedir."⁴³

Roma hukukunda yazılı hukuk (leges scriptae) "şeklî muteberliğini teşri' iktidarına sahip bir fert veya bir topluluğun kesin teşriî tasarrufundan alan hukuk", yazılı olmayan hukuk ise (leges none scriptae) "muteberliğini sırf başlangıcı belirsiz bir örften alan hukuk" anlamında kullanılır.⁴⁴ Oysa İslam hukukunda buna en yakın taksim nas ve kıyas şeklindeki taksimdir. İslam hukukunda nas "emrine uyulması gereken metin", kıyas ise "bilginlerin metinden mantık yoluyla çıkardıkları tümdengelim kuralları"dır.⁴⁵ İki taksim arasındaki tek ortak yön ise birinin

³⁹ "Ey iman edenler! Oruç sizden önce gelip geçmiş ümmetlere farz kılındığı gibi size de farz kılındı." Bakara 2/183.

⁴⁰ "(Beşikteki İsa devamla şöyle dedi:) "Nerede olursam olayım, O beni mübarek kıldı, yaşadığım sürece bana namazı ve zekâti emretti." Meryem 19/31.

⁴¹ "Ratiocinatio"; usa vurma, akıl yürütme; tasım, kıyas.

"prudenti\ a -ae": d. basiret, sağgörü, ihtiyat; teenni; bilgi.

Bk. file:///C:/Users/dell/Desktop/LATINCE_TURKCE_SOZLUK.pdf Erişim: 04.01.2021.

⁴² Fitzgerald, "İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası", 1144.

⁴³ Fitzgerald, "İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası", 1145.

Goldziher bu ayrımın Yahudi hukukuna da İslam'dan 50 yıl kadar önce Roma hukukundan geçtiğini iddia etmiştir. Fitzgerald ise (1146, 1147) bu ayrımın çok daha önce, Hz. İsa zamanında da bulunduğunu, o dönemde ise Roma hakimiyetine karşı duydukları nefretin, Yahudilerin bunu onlardan almasına engel olacak kadar kuvvetli olduğunu söyleyerek cevap vermiştir.

⁴⁴ cript\ um -i cns. yazı, kitap, yapıt; yasa, kanun. Jus: kanun.

Nön: değil, olmayan.

Bk. file:///C:/Users/dell/Desktop/LATINCE_TURKCE_SOZLUK.pdf Erişim: 04.01.2021.

⁴⁵ Fitzgerald, "İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası", 1145.

sırf metin itibariyle, diğerinin sırf ruhu itibariyle değer ifade etmesidir. Bu, Roma'dan iktibas edilmiş olması imkânsız İngiliz ve Hint hukuklarında da böyledir. Üstelik İslam'daki yazılı olmayan icma gibi bazı hukuk kaynakları dolaylı olarak metin sayılır ki bunun Roma hukukunda hiçbir benzerliği yoktur.⁴⁶

Doğrusu, yazılı-yazılı olmayan şeklindeki ikili taksim İslam gibi dini metni olan her dinde olması gayet doğal bir durumdur. İlahi metin olarak Kur'an'ın yanında bir de onun açıklayıcısı mahiyetindeki Sünnet'in bulunması ve bunların doğal olarak (bizzat tedvini zaman alsa da) metin/yazılı kabul edilmesi, sonra bunların dışındaki icthadların yazılı olmayan sayılması... tüm bunlar tamamen doğal, aklın gerektirdiği şeylerdir. Buradan, üstelik Fitzgerald'ın da açıkladığı gibi aralarında büyük farklar bulunmasına rağmen, iki hukuk arasında benzerlik çıkarmak, kötü niyet yoksa, en azından bilimsellikten son derece uzak bir tavidir.

4. “İslam fakihleri nüfuz sahibi fakihlerin içtihatlarına müstesna değer attediler. Bu, Roma hukuk düşüncesinin tümdengeline (istidlal) büyük önem atfetmesine benzemektedir. Hatta re’y (görüş) kelimesi “opinio prudentum’un birebir tercümesidir.”

Fitzgerald buna özetle şöyle cevap vermiştir: Şahsi kanaatleri ve içtihatları hukuk kaynağı sayılan son Roma hukukçusu Herennius Modestinus (görevi: MS. 226-244) İslâmiyetten dört yüzyıl önce yaşamıştır. Bilinen son hukukçu olan ve İslam'da üç yüzyıl önce yaşayan Hermogenianus ise sadece bir derleyici idi.⁴⁷ İslam geldiğinde ise bunlar asırlarca önce yaşayıp tarihte kalmış kimselerdi. Bir millet, eriştiği çağda diğerinin sahip olduğu medeniyeti iktibas edebilir; fakat bir milletin diğer milletin çoktan geçmiş çağlarındaki yavaş ve uzun süreli gelişimini iktibas etmeye kalkıştığı tarihte görülmüş şey değildir.⁴⁸

Kaldı ki, “re’y: görüş” ifadesi İslam'da başlangıçta olumlu kullanılan bir kelime değildi. Bilakis bu ifade başlangıçta Hanefi karşıtlarının bir tarizi, itham kokan isimlendirmesi idi. Öyle ki alimler “kendi şahsi kanaatleri ile hukuk yarattıklarını itiraf etmeye çekiniyorlardı.”⁴⁹

Doğrusu, içtihatla bulunacak, fetva verecek alim için re'ye, kıyasa, akli istidale önem atfetmekten daha doğal bir şey olamaz. Çünkü icthad ya mevcut nassı açıklamak ve ondan hüküm çıkarmak veya nasta bulunmayan husustaki Allah'ın muhtemel hükmünü bulmaya çalışmak değil midir? Dolayısıyla her ikisinde de müçtehidin bilgisini ve aklını kullanması yok mudur? Re'y kelimesinin kullanılması da gayet doğaldır; çünkü icthad bir akli ameliyedir ve bunu ifade etmek için kullanılacak kelimeler de sınırlıdır. Bunlardan re'yin kullanılıyor olması, bu ihtimallerden birinin gerçekleşmesinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla bu hususların tamamı bir din veya hukuk için gayet doğal iken hiçbir mesnede dayanmaksızın iktibas iddiasında bulunmanın bilimsel izahı asla olamaz; bu keyfi ve taraflı bir iddia olmaktan öteye gidemez.

5. “Arapçada maslahat veya ıstıslah diye bilinen esas, Romalıların “utilitas publica” esasının aynısıdır.”

⁴⁶ Fitzgerald, “İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası”, 1146.

⁴⁷ Fitzgerald, “İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası”, 1147.

⁴⁸ Fitzgerald'a göre İslam'ın ilk iki yüzyılında, İslâm fakihlerinin taklit edebilecekleri ve belki de taklit ettikleri prudentes (hukukçular) vardı; fakat bunlar Roma'lı değil, Sura ve Pumbaditha'daki Bâbilli yahudiler, Talmud gaonimleri idi. Daha önce işaret ettiğimiz gibi Fitzgerald, İslam hukukunun Roma hukukundan etkilenmediğini şiddetle savunsa da Yahudi hukukundan etkilenmiş olabileceğine ihtimal vermekte, en azından bu etkilenmeyi Roma hukukundan etkilenme ihtimalinden daha kuvvetli bir ihtimal görmektedir.

Fitzgerald, “İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası”, 1148.

⁴⁹ Fitzgerald, “İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası”, 1148.

Fitzgerald buna şöyle cevap vermiştir: “Utilitas publica” Roma hukukunun gelişmesinde hiçbir zaman benimsenmiş bir esas olmamıştır; bunun bir esas, fakat pek farklı bir hukukî esas olarak ilk görünüşü orta çağ skolastikleri arasında vâki olmuştur.”⁵⁰

Fitzgerald daha sonra şöyle demiştir: “Anlaşıyor ki yukarıdaki delillere dayanarak Goldziher’in çıkarmaya kalktığı sonuç, İslam fakihlerinin Roma hukuk tarihinin geçmiş bir devrindeki tefekkür mekanizmasını iktibas ederek kendi sistemlerini bunun üzerine inşa etmiş olmalarıdır. Böyle bir iktibasın hiçbir delili yoktur ve gerçekten bu düşünce bütünü ile abestir.”

Fitzgerald ardından, “iktibasta bulunmaları çok daha muhtemel iki çeşit iki kaynak vardı ve bunların ikisiyle temas halinde idiler.” demiştir. Fitzgerald, kastını Yahudi hukuk bilginleri ile *Justinianus* tarafından sürgün edilmiş olup Sasani imparatorluğunda sığıntı olarak bulunan Atinalı Yunan filozoflar olarak açıklamıştır. Fitzgerald daha sonra yukarıdaki iki ihtimale bir üçüncüsünü, Sasani imparatorluğunun hukuk sistemini eklemiştir.⁵¹ Fakat bu ifadelerini böyle düşündüğü şeklinde değil, “ihtimallere bakıldığında bu iki hukuktan iktibas ihtimali Roma hukukundan daha büyüktür” şeklinde anlamak gerekir. Zira makalesi boyunca 3-4 yerde böylesi ihtimallere kısaca işaret etmiş, fakat pek kuvvetli görmediğinden üzerinde durmadığı gibi, konuyu ve makaleyi İslam hukukunun bu hukuk ve dinler de dahil hiçbirinden iktibas edilmeyip orijinal olduğunu ifade eden sözleriyle bitirmiştir. Fitzgerald’ın burada anlattıklarından çıkan sonuç İslam hukukunun etkilenmiş olabileceği dinler ve hukuklar sıralamasında Roma hukukunun en sonda yer aldığıdır.

V. Tezin Geçersiz Olduğunun Gerekçeleri

Fitzgerald’ın, tez sahiplerinin iddia ve gerekçelerine vermiş olduğu cevapların her biri dolaylı olarak tezin geçersizliğine dair delil ve gerekçelerdir. Bununla birlikte Fitzgerald’ın bu iddianın geçersizliğine yönelik söylediği bazı doğrudan gerekçeler vardır. İşte bu bölümde bunları ele alacağız.

A. Roma Döneminin Zayıf ve Karanlık Dönem Olup Etki Gücünün Bulunmaması

Roma hukukunun yürürlüğe girdiği dönemi uzun uzadıya anlatan Fitzgerald’a göre dünya tarihinin en sefil devrelerinden biri Justinianus’un Corpus Juris’inin yürürlüğe girmesinden (MS. 529-534) Peygamber (s.a.v)’in vefatına kadar geçen bir asırdır (632). Her ne kadar bu çağ, dönemin iki süper devleti için hukukta zirve yaptığı bir çağ gibi gözükse de (Roma’da Justinianus, Pers’te adil Anuşirvan) ezici vergiler, hizip dövüşmeleri, iki devlet arasındaki savaşlar ve bunlarla yıkılan şehir ve tahrip olan topraklar, bu devletlere komşu devlet ve milletlerin bitmek bilmeyen saldırıları, salgın hastalıklar, depremler devletleri ve halklarını yorgun ve bitap düşürmüştü. İşte bir avuç Arap dünyayı fethetmek için karşı karşıya kaldığı, iki süper güç değil, bu yaralı-zayıf iki imparatorluk idi. Dolayısıyla her iki devlet de hukukta tesir bırakacak bir durumda değillerdi.⁵²

Ancak dönemin iki büyük devletinin bu denli zayıf ve güçsüz olduğu iddiası pek isabetli gözükmemektedir. Özellikle Araplar’a kıyasla maddeten ve askeri bakımdan çok güçlü devletler oldukları kesindi. Tükenmişlikleri adalet ve maneviyatta idi. Müslümanlara hukukta tesir bırakacak durumda olmamalarının nedeni ise başka idi. Esas sebep Roma hukuku laik ve beşeri iken kendilerine Kur’an ve Sünneti dayanak kabul eden Müslümanların ona tenezzül etmelerinin mümkün olmamasıydı. Ayrıca davasını güttükleri şey onlar için, bütün ideolojilere ve dinlere meydan okuyan ve yanlışları düzeltmek için geldiğini ilan eden ilahi bir dindi.

⁵⁰ Fitzgerald, “İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası”, 1148.

⁵¹ Fitzgerald, “İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası”, 1149.

⁵² Fitzgerald, “İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası”, 1131-1133.

Dolayısıyla başkalarını taklid etmeleri düşünülemezdi. İslam devleti yerine başka bir devlet olsaydı Roma'dan iktibas ve istifade etmesine bir engel yoktu.

B. Roma hukukunun örf hukukla rekabet içinde olup tam anlamda ve güçlü bir şekilde uygulanamaması

Fitzgerald'a göre Roma hukuku birileri tarafından örnek ve esas alınacak konumda değildi. Çünkü Batı Roma'da Corpus Juris'in hiçbir zaman yürürlüğe konulmadığı çoğunluk tarafından kabul edilmektedir. Orada Roma hukuku devam ettiği sürece uygulanan hukuk Corpus Juris⁵³ değil Codex Theodosianus'a (MS. 438) dayalı bir hukuk idi.⁵⁴ Bu hukuk ise Justinianus'un zaferlerine rağmen Romalıları tâbi (başkalarına uyan, uydusu) bir kavim haline getirmiş, devleti idare eden barbarların örflerine mağlup olmuş, hatta Romalı kelimesi tâbi insanı anlatır olmuştu. Bu koşullarda ise Roma'nın ne Müdevvene'de ne o dönemdeki başka bir hukuk kitabında etkili olması mümkündür.⁵⁵

Doğu Roma'da ise Corpus Iuris Civilis, her ne kadar Bizans mahkemelerinde ve memurlar tarafından uygulansa ve Bizans'ta öğrenim görmüş hukukçular tarafından işlenmiş olsa da papiruslardan öğrendiğimize göre, onun yanında bir de varlığını hâlâ sürdüren ve Roma hukukuyla isteksiz bağlılığı bulunan, hatta onunla rekabet halinde olan örf hukuku vardı. Hatta Justinianus'un Suriye-Roma Mecellesi girişiminin bu tür "piç içtihatları"⁵⁶ temizleyerek Roma hukukunu değiştirmesine engel olmak girişimi olduğu söylenebilir. Demek ki İslam hukukçuları kendi hukuklarını kurarken faydalandıkları (faydalanabilecekleri var olan) yegâne mahalli malzeme Roma hukuku kırıntıları değildi.⁵⁷

Justinianus'un Roma hukukunun o dönemde uygulanmadığının bir delili de asıl revaçta olanın adıyla anılan son derece iptidai ve "pek zavallı özet kitabın" bulunmasıydı. Bu kitapçık Suriye ve Arabistan dillerine çevrilmiş ve Suriye kiliselerinde bir hukuk el kitabı olarak yürürlük kazanmıştı. Bununla İslam hukuku arasındaki tek benzerlik ise miras malının sadece üçte birinden vasiyet edebileceği kuralının bulunması ve bunun da vesikanın aslına "interpolatio" (ilave, ta'lik) yoluyla eklenmesiydi. Dolayısıyla Justinianus'un adını Suriyeliler dahi duymamıştı. Arap efendilerinin duyma ihtimali elbette daha zayıftı.⁵⁸

Justinianus'un saltanatından sonra ise Roma hukuku yabancı dilde yazılmış, dili eyaletlerde anlaşılmayan, devletin uzaktaki temsilcisi sıfatıyla bulunan memurlarca uygulanan "yabancı bir hukuk"tu. Bizans'ta ancak uzun öğrenimden sonra anlaşılabilen bir sırdı. Bunun sebebi ise üç şeydi: 1) Latince'nin müşterek dil olmaktan çıkması, 2) Justinianus'un İstanbul ve Beyrut

⁵³ Corpus Iuris Civilis Hakkında Bk. Haluk Emiroğlu, "Roma Hukuku'nun Bilgi Kaynaklarından Corpus Iuris Civilis ve Türkiye'de Hukuk Resepsiyonu". Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 51/3 (Ağustos 2002): 85-96. <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/38/285/2600.pdf>. Erişim: 18.09.2020.

⁵⁴ Roma hukuk tarihinin safhaları kaynaklarda başlıca beş dönem olarak zikredilir: Eski Hukuk dönemi (M.Ö. 753-150), Klasik öncesi Hukuk Dönemi (M.Ö. 150-27), Klasik Hukuk Dönemi (M.Ö. 27-M.S. 250), Postklasik Dönem (M.S. 250-527) ve Justinianus Dönemi (M.Ö. 527-565). Sonraki döneme Justinianus döneminin büyük etkisi bulursa da Hıristiyanlık ve Helenizm'in etkisiyle Doğu Roma eyaletlerinin hukuku olarak varlığını sürdüren ve kısmen Hıristiyan hukukuna evrilen Justinianus sonrası bu dönem Roma değil "Bizans hukuku" adını almıştır.

Bk. İrem Kurt, *İslam ve Roma Hukukunda Genel Hukuk Prensiplerinin Mukayesesi*, İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi, SBE, Yüksek Lisans tezi, (2017), 14.

⁵⁵ Fitzgerald, "İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası", 1133.

⁵⁶ Tercümedeki ifade aynen böyledir. Kasıt, merkezi hukuk sisteminden uzakta her bölge hukukçularının kendi yörelerinde uygulamak üzere türettikleri kanunlar olmalı.

⁵⁷ Fitzgerald, "İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası", 1134.

⁵⁸ Fitzgerald, "İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası", 1134, 1135.

dışındaki hukuk mekteplerini ezmesi, 3) Beyrut mektebinin daha sonra M.S. 551 yılındaki depremle tahrip olup 560 yılındaki depremle de tamamen yıkılıp yok olması.⁵⁹

Fitzgerald'ın Suriye-Roma Mecellesi ile kastettiği muhtemelen Codex Theodosianus'tur. Ancak Fitzgerald İslam hukukunun Roma hukukundan etkilendiğine dair tezin Justinianus'un kanunlarıyla sınırlı tutmuş olması problemlidir. Çünkü tez sahiplerinin böyle bir sınırlandırması bulunmamaktadır; ifadeleri "roma hukuku" şeklinde geneldir. Fakat genel anlamda alınsa dahi somut olarak düşünüldüğünde hâkim olan Fitzgerald'ın da söylediği Codex Theodosianus idi. Fakat bunun da İslam hukukundan böylesine farklı olduğu iddiası da araştırmaya muhtaçtır. Çünkü örneğin Yusuf Ziya Kavakçı'nın yapmış olduğu bir araştırma aralarındaki benzerliğin bir-iki ile sınırlı olmadığını göstermektedir.⁶⁰ Fakat, bu kadar benzerlik dahi, ileride başka konuda ifade edileceği gibi, iktibasa delil teşkil etmeye yeterli değildir.

C. Siyasi ve Psikolojik Engel

Fitzgerald iktibas ve etkilenmenin önündeki, belki de kimsenin dikkat çekmediği önemli bir engele işaret eder ki o da siyasi ortamın doğurduğu siyasal, psikolojik ve sosyolojik engeldir. Çünkü İslam dünyası ile Bizans arasında iki yüz yıl boyunca çekişme ve savaş vardı. Dolayısıyla bu derece kavgalı olunan bir ülkeden kültürel olarak etkilenme ve ondan iktibasta bulunma ihtimali çok zayıftır. İfadesi aynen şöyledir: "Ta iki yüzyıl sonrasına, aradaki siyasi münasebetlerin doğrudan doğruya bir iktibas ihtimalinin düşünülmesine dahi imkan vermeyecek mahiyette olduğu..."⁶¹

D. Roma Hukukunun Arapça'ya Tercüme Edilmemiş Olması

Fitzgerald'ın söz konusu teze karşı verdiği en güçlü cevaplardan biri belki de Roma hukukunun dili ve tercümesi konusudur. Ona göre Roma hukukunun birçok bölümü ya Latince ve Yunanca veya sadece Latince yazılmıştı. Yunancaya yapılan çeviri hem gayri resmi nitelikteydi hem de hukuk öğrencisinin okula başlarken birinci yılında aydınlanmasını sağlamak amacıyla yapılmıştı.⁶² Özellikle de "İslam hukukunun esaslarının artık teessüs etmiş bulunduğu (esaslarının ortaya konulduğu) bir zamana (yani mezheplerin teşekkül ettiği hicri 2. asra) kadar, ana hukuku herkes tarafından anlaşılacak dile (Arapça'ya) çevirme teşebbüsü vaki olmamıştır."⁶³

Nallino'nun da ifade ettiği gibi son araştırmalar Roma hukukunun Arapça'ya tercüme edilmediğini ispat etmiş olup aksini gösteren hiçbir dayanak yoktur. Dolayısıyla bu tarihi gerçeğe rağmen bu tezi savunanların tek dayanakları farazi hükümleri ve tahayyülleridir.⁶⁴ Fakat bunun geçersiz olduğu açıktır. Somut delillere ve tarihi gerçeklere dayanması gereken böylesi önemli bir iddianın bir de aksi ispat edildiği halde ısrarla savunulmasının kötü kasıttan başka hiçbir izahı olamaz. Dolayısıyla da farazi ve hayali iddiadan ve safsatadan öteye gidemez.

E. İslam Hukukuna ve Arapçaya Bu hukukun Dilinden Kelimelerin Geçmemesi

⁵⁹ Fitzgerald, "İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası", 1135.

⁶⁰ Bk. Yusuf Ziya Kavakçı, "İslam Hukuku ve Roma Hukuku", *İslam Medeniyeti Dergisi*, (Ocak 1969), 15-19; Yusuf Ziya Kavakçı, *Suriye-Roma Kodu ve İslam Hukuku*, (Ankara: Atatürk Üniversitesi yayınları, 1975).

⁶¹ Fitzgerald, "İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası", 1135,1136.

⁶² "Justinianus'un Novella'ları ya iki dilde ya da hatta Latince değil, sadece Yunanca yazılmışlardı. Fakat Corpus Juris'in eski kısımları yani Institutiones, Codex ve Digesta latince idiler; yapılmış olan yegâne tercüme görünüşe bakılırsa sadece hukuk öğrencilerinin birinci öğrenim yılında aydınlanmalarını sağlamak amacını güdüyordu." Fitzgerald, "İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası", 1135.

⁶³ Fitzgerald, "İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası", 1135.

⁶⁴ Bk. Nallino, "Roma Hukukunun İslam Hukukuna Tesiri Oldu mu?", 65.

Ona göre “meselenin can damarı buradadır”. Çünkü “Bir millet, bir müessese veya düşünce diğerinden iktibas ettiğinde, bu müessese veya düşüncenin adının da alındığı çoğu zaman görülür.”⁶⁵ Mesela Roma hukukundaki birçok kelime onların Yunanlardan iktibas edildiğini apaçık ortaya koyar. “Talmud hukuku da İbranileştirilmiş Yunanca veya Latince kelimelerle doludur”. Fitzgerald iddialıdır; ona göre Arapça’da sınırlı da olsa başka dilden alınan kelimeler vardır, fakat hukukla ilgili alınan tek kelime vardır ki o da kanundur: “kanun terimi hariç, Latince veya Yunanca’dan alınmış bir tek kelime yoktur.”⁶⁶ Kanun kelimesi de “hukuk” anlamından çok “idari nizamlar”, bazen de “örf” anlamında alınmış, en azından Kanuni dönemine kadar “hukuk” anlamında kullanılmamıştır.⁶⁷ Emevilerin idari ve askeri alanda Roma’dan etkilendiği söylenebilir, hatta ondan iktibas edilen kelimeler de bulunmaktadır. Fakat hukukta böyle bir şey asla yoktur. Zaten Emeviler’in ardından Abbasiler’in merkez edindiği Bağdat Bizans’tan ve etkisinden daha uzaktır.⁶⁸

F. İslam Hukukunda Roma Hukukunun Referans Gösterilmemesi

Fitzgerald’a göre İslam hukukunun Roma hukukundan etkilenmediğinin önemli bir gerekçesi İslam hukuku eserlerinde Roma hukukunun hiçbir şekilde referans gösterilmemesidir. Fitzgerald özetle şunları ifade eder: Hiçbir İslam hukuk kitabında herhangi bir Roma hukuk otoritesine bir tek atıf yoktur. Oysa İslam hukuku kadar olmasa da İslam felsefesi de müstakil olma iddiasındadır, fakat İslam felsefesinde Eflatun ve Aristoteles’ten bir ilham alındığında bu husus açıkça belirtilir. Dolayısıyla böyle bir durum olsaydı İslam hukuk kitaplarında onun izlerine zayıf da olsa mutlaka rastlardık.⁶⁹

Bu noktada belki İslam hukukçularının istifade etseler de bunu gizlemiş olabilecekleri, çünkü açıktan referans göstermelerinin zor olduğu, zira bunun onların dini inançlarını ve dine mensubiyetlerini sorgulatacak derecede bir tepkiye yol açacağını bildikleri söylenebilir. Fakat Fitzgerald’ın söylediği referans göstermeyi illaki olumlu yönde anlamamak gerekir. Yani, “mesela Roma hukukunda şöyledir, oysa bu hatalıdır” şeklinde tenkit şeklinde de olsa Roma hukukuna hiçbir şekilde atıf veya işaret yoktur. Burada ortaya konulmak istenen İslam hukukçularının Roma hukukuyla hiçbir ilgi ve alakalarının bulunmadığı, dolayısıyla ona ait hemen hiçbir şeyden haberdar olmadıklarıdır ki bu da ondan iktibas ve etkilenme olmadığını ispat için yeterlidir.

Fitzgerald’a göre en azından, kaynaklarının Roma gibi başka kaynaklar olduğu da Roma hukukundan aldıkları halde bunu hileyle gizledikleri de iddia edilemez. Çünkü hukukun temelini atanlar ve ilk hadis derleyicileri “dini vazife saydıkları Allah’ın hukukunu tespitte dürüst kişilerdi” ve bu dürüstlükleri bu uğurda uydurma yoluna sapsularına engeldi. Ancak bu durum, dolaylı veya farkında olunmadan gerçekleşen iktibas ihtimalini bertaraf etmez. “Fakat şurası muhakkaktır ki corpus juris’den doğrudan doğruya bir iktibas vâki olmamıştır.”⁷⁰

Fitzgerald’ın, en azından ilk fakihleri ve hadis derleyicilerini “dürüst” olarak nitelemesi hayli ilginç olup bu alimlere, amellerine ve niyetlerine yönelik şüpheli yaklaşan veya kötü düşünen Müslüman ilim adamlarına dahi ders olacak niteliktedir.

G. İki Hukukun Tescil ve Şifahilikte Birbirlerinden Farklı Olmaları

⁶⁵ Fitzgerald, “İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası”, 1149.

⁶⁶ Fitzgerald, “İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası”, 1150.

⁶⁷ Fitzgerald, “İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası”, 1150,1151.

⁶⁸ Fitzgerald, “İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası”, 1149,1150.

⁶⁹ Fitzgerald, “İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası”, 1135.

⁷⁰ Fitzgerald, “İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası”, 1153.

Roma'da yazı uygulamada önemli bir yer teşkil eder. İslam hukukunda ise aslolan şifahi beyan ve bilgidir. Evlenme, boşanma vs. de tescil yoktur. Yazılı belge ve tescili Osmanlılar'da İstanbul'un fethinden sonra arazi tescillerinde, Mısır, Kuzey Afrika ve Hindistan'da geç dönemlerde, bazı hususlarda ve de kişinin isteğine bağlı olarak yapılmaya başlandı.⁷¹ Kanun kelimesini Romalılardan almaları "Arap fatihlerin Roma idari siteminde yazılı metinlerin taşıdığı değerden haberdar olduklarını gösterir." Romalılardan bunu alacak kadar onlardan haberdar olan Arapların yazı ve tescili de almış olmaları gerekirdi. Bizans'ta, Yahudilerde ve Mısırlılarda yazı ve tescil ileri derece olduğu halde, İslam hukukunda bunların hiçbirinin bulunmaması iktibas veya etkilenme iddiasını tamamen yalanlar.⁷²

H. İki Hukukun Amaç ve Mahiyette Birbirlerinden Farklı Olmaları

Fitzgerald üç delilden sonra bir paragrafta parantez içinde gösterdiğimiz başlıkla ifade edilebilecek bir hususa değinerek şöyle demiştir: "Şeriat gerek mahiyeti gerek amacı bakımından Roma hukukuna nispetle ta kökünden farklıdır." Roma hukuku daima hukukçuların yarattığı hukuktur, şeriat ise tamamen ilahi kaynaklıdır. Öyle ki, "İslam hukukçuları hatta Roma hukukuna vakıf olsalardı bile buna ilgi duymayacaklardı." "Bunun gibi şeriat da ister istemez Roma hukukçuları için hiç ilgi çekici olmayacak pek çok şeyle uğraşır ve Roma hukukçularına tamamen yabancı telakkiler İslam hukukuna hâkim bulunur".⁷³ Esasen Fıkıh kitaplarının konuların üçte birine yakınının namaz, oruç, zekat, hac ve kurban gibi ibadet konularını, nezir, avlanma, kerahet gibi dini yönü bulunan konuları içermesi; hukukun diğer alanlarında da doğal olarak bunlardaki algı ve bakış açısının belli ölçüde etkisinin bulunması, bunları birbirine önemli oranda farklı kılmaya yeterli olmalı.

I. İki Hukukun Genel Telakkiler Bakımından Birbirlerinden Farklı Oluşları

Şu ifadeler, adeta bir Müslümanın kaleminden gelen ifadelerdir: "Gerçekte bu iki sistem, hukukun gerçek kaynağı konusundaki temel telakkiler bakımından bağdaşamaz surette birbirine aykırıdır. İslam hukuku yegâne kanun koyucu olan Allah'ın kanunudur."⁷⁴ İslam'ın Kur'an ve sünnet gibi İslam âlimini ve hukukçusunu bağlayan dini kaynakları, meşruiyetini bu kaynaklardan alan icma, kıyas, istihsan, örf ve maslahat gibi zengin bir dini-hukuki kaynak ve ilkeleri bulunan zengin bir hukuk sistemi varken, Müslümanların, tamamen seküler olan Roma hukuk sisteminden alması düşünülemez. Bu, onların dinlerine ihanetleri anlamına gelir.

Sonuç ve Değerlendirme

Makalede değinilen noktalar üzerinden özetle şunları söyleyebiliriz.

İlk kez XIX. yüzyılda ortaya atılan İslam hukukunun Roma hukukundan etkilendiği ve ondan iktibas edildiği tezine yönelik eleştirilerin özellikle 1940-1950'li yıllarda bir hayli yoğunlaştığı göze çarpmaktadır. Örneğin ele almakta olduğumuz Fitzgerald'ın makalesi 1951 yılında yayımlanmış, o dönemde batıda yayımlanan başka makalelerle birlikte Türkçe ve Arapça'ya tercüme edilmiştir. Batılılar tarafından kaleme alınan bu eleştirilerin en az İslam dünyasındakiler kadar kuvvetli ve ikna edici olduğu göze çarpmaktadır.

İngiliz hukukçu Fitzgerald'ın bu uzun makalesi önemli bilgiler ve derin analizler içermektedir. İslam dinine mensup olmamasına rağmen İslam hukuku hakkında övgü dolu ve orijinalliğine vurgu yapan ifadeleri, subjektif olma şüphesinden uzak olduğundan ayrı bir değer taşımaktadır.

⁷¹ Fitzgerald, "İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası", 1152.

⁷² Fitzgerald, "İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası", 1151, 1152.

⁷³ Fitzgerald, "İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası", 1154.

⁷⁴ Fitzgerald, "İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası", 1153.

Fitzgerald bu tezi tamamen reddetmiş, sadece bir yerde, “farkında olunmadan ve kısmi bir etkilenme”den zayıf bir ihtimal olarak bahsetmiştir.

Fitzgerald’a göre iki hukuk arasındaki benzerlik iddiası çoğu zaman sun’î ve yanıltıcıdır. Yapılan şey bu tür sınırlı benzerliklerin listesini verip buradan acemi bir şekilde iktibas sonucu çıkarmaktır. İzlenen metod gayri ilmi, tarihi verilerin çoğunun doğruluğu şüphelidir. Teori sahipleri de peşin fikirli olup hakikati eğip bükmekten çekinmemişlerdir. Teori sahipleri İslam hukukunun adeta Roma hukukunun kopyası olup tamamen ondan iktibas edildiği gibi aşırı ifadeler kullanacak, dolayısıyla İslam hukukunu hiç sayacak kadar ileri gitmişlerdir.

Fitzgerald’a göre bu tezin önde gelen sorumluları Prof. G. Sheldon Amos, Sava Paşa ve Goldziher’dir.

Her ne kadar Fitzgerald Sava Paşa’nın bu tezi savunduğunu delilleriyle ortaya koysa da yine bizzat Sava Paşa’ya ait başka ifadeler bunun aksini göstermektedir. Tezi kabul etmediğine yönelik ifadelerinden onun, önceleri iktibas görüşünde iken sonra bundan döndüğü kanaati oluşturmaktadır.

Teori sahipleri İslam hukukunun mezheplerle birlikte, bir anda teşekkül ettiğini iddia etmişlerdir. Oysa dört mezhebin teşekkülünden önce muazzam ölçüde içtihat hukuku çalışmalarının yapıldığı kesindir. Henüz Sahabe döneminde hukuka dair birçok gelişme kaydedilmişti. Mesela ilk 30 yıl içinde Miras hukuku tamamlanmıştı. Hz. Ömer’in Ebu Musa el-Eş’ari’ye gönderdiği mektup İslam hukukunun kurulmasında esas olan ölçüleri ortaya koyuyordu. Tüm bunlar Roma’dan ele geçirilen Suriye ve Mısır gibi topraklarda değil, Medine ve Kufe gibi oradan uzak yerlerde gerçekleşiyordu.

İslam hukukunun Roma hukukundan etkilendiğine karşı çıkan bazı batılılar buna karşın Yahudi hukukundan alındığı veya etkilendiği tezini savunmuşlardır. Fitzgerald da bundan sadece bir ihtimal olarak bahsetmiştir. Talmud ile fıkıh kitapları arasında yapılan bazı karşılaştırmalarda aralarında bazı benzerliklere rastlanabilir. Fakat aynı durum kaynaklarının aynı yani ilâhî olmasından dolayı Kur’an ile –tahrif edilmiş haliyle dahi - Tevrat arasındaki benzerlik gibi bir durumdur. İslam diğer dinlerden tamamen farklı olma çabasında değildir; dolayısıyla üslup ve içerikte benzer olmaları gayet doğaldır. Fakat bu benzerlik doğal olup, iktibas sonucu oluşmuş değildir. Tevrat ve Hz. Musa’nın sünnetini esas alıp ayrıntılı konulara cevap vermeye çalışan Talmud’un da fıkıh kitaplarına benzemesi normaldir.

Teori sahipleri tarafından İslam hukuku ile Roma hukukunun her birinde bazı ortak manaları ifade eden kendi dillerinden bazı kelimelerin bulunması ve kullanılması delil olarak gösterilmiştir.

Bunlardan biri Roma hukukunda ve Latince “fıkıh” anlamına gelen bazı kelimelerin bulunmasıdır. Oysa bu durum fitridir hem içtihadın hem akılla hüküm koymanın derin anlayış ve akli kullanmayı gerektirmesi sebebiyle, her ikisinde bu anlamı ifade edilen kelimelerin bulunması normaldir. Nitekim diğer hukuk sistemlerinde de aynı kelimeler vardır. Bir iktibastan ve etkilenmeden bahsedebilmek için Arapça’ya Latince’den çok sayıda doğrudan nakledilmiş kelimelerin bulunması gerekir ki bu vaki değildir.

Re’y kelimesinin Latince ve Roma hukukunda karşılığının bulunmasında da aynı durum söz konusudur.

İslam’daki Maslahat ve Istislah terim ve kavramlarına karşılık Latince ve Roma hukukunda da “utilitas publica”nın bulunduğu iddia edilmiş ve teze gerekçe olarak gösterilmiştir. Oysa bu terim Roma hukukunda bulunmamaktadır, ilk kez Orta Çağ skolatikleri arasında çıkmıştır.

Roma hukukundaki yazılı-yazılı olmayan taksimi ile İslam hukukundaki yazılı-yazılı olmayan taksimi de bir başka gerekçeleridir. Oysa bunlar da farklıdır. Çünkü bu taksim Roma hukukunda “teşri yetkisi olan şahıs veya kurum tarafından konulan” ile “başlangıcı belirsiz örf”e işaret ederken İslam’da nas ile kıyasa tekabül eder. Kaldı ki, İngiliz ve Hint hukuklarında da benzer taksimin bulunması bunun tabii bir durum olduğunu ve bundan iktibas sonucunun çıkarılamayacağını gösterir.

Bir milletin diğerinden, bir hukukun başka bir hukuktan etkilenmesi veya faydalanması için ya aynı dönemde karşılaşmış olmaları veya sonra gelen hukukun öncekinin kaynaklarını incelemiş olması halinde mümkündür. Roma için bahsedilen re’y ehli sayılabilecek kimseler İslam’dan 3-4 asır önce yaşamışlardır ve Roma hukuku eserlerinin Arapça’ya tercüme edildiğine dair de bir kanıt yoktur.

Fitzgerald’a göre İslam hukukunun etkilenme ihtimali bulunan hukuklar arasında Yahudi hukuk bilginlerinin, Justinianus tarafından sürgün edilmiş olup Sasani imparatorluğunda sığıntı olarak bulunan Atinalı Yunan filozofların ve Sasani imparatorluğunun hukuk sisteminden etkilenme ihtimali diğerlerinden daha yüksektir. Fakat onun bunları ispata çalışmaması, üzerinde durmaması ve İslam hukukunun orijinalliğini açıkça ifade eden cümleler kullanması bu ihtimalleri salt ihtimal olarak zikrettiğini göstermektedir.

Fitzgerald’a göre iktibas tezine karşı en kuvvetli gerekçe dil gerekçesidir. Buna göre, iktibas olsaydı, Roma hukukunda çok sayıda Latince kelime bulunduğu gibi Arapça’da veya en azından İslam hukukunda da çok sayıda Latince ve Yunanca hukuk terimlerinin bulunması gerekirdi. Çünkü bir millet, bir müessese veya düşünce diğerinden iktibas ettiğinde, bu müessese veya düşüncenin adının da alındığı çoğu zaman görülür. İslam hukukuna Latince ve Yunanca’dan geçen tek kelime ise kanundur. Belki Emevilerin idari ve siyasi alanda Roma’dan etkilendiği söylenebilir, ama hukukta asla. Daha sonraki Abbasiler’in merkezi Bağdat ise Bizans ve etkisinden daha da uzaktır.

Diğer delil tescil delilidir. İslam hukukunda aslolan şifahi beyan ve bilgi iken Bizanslılarda yazı ve tescildir. Bizans’ta, hatta Yahudilerde ve Mısırlılarda yazı ve tescil ileri derece olduğu halde o dönemde İslam hukukunda bunların hiçbirinin bulunmaması iktibas veya etkilenme iddiasını tamamen yalanlamaktadır.

Bir diğer delil de atıf delilidir. İslam hukukunda hiçbir fakihin Roma hukukuna atıf yapmaması istifade ve iktibasın olmadığını göstermektedir.

Ayrıca İslam hukuku dini karakterlidir, tamamen ilahi kaynaklıdır; onda kanun koyucu Allah’tır. Roma hukuku ise laik karakterli olup tamamen insanlar, yani hukukçular tarafından oluşturulmuştur.

İslam hukukunun dini yönü sebebiyle o dürüst ilk dönem fıkıhçıların ve hadisçilerin dinlerine ihanet ederek yabancı hukuklardan iktibas etmeleri, etmişlerse bunu hileyle gizlemeleri düşünülemez.

Tüm bunlar İslam hukukunun Roma hukukundan iktibas edildiği hatta etkilendiği iddiasını çürütmektedir.

Kaynakça

Aybakan, Bilal. “Şâfiî Mezhebi”, *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2010). 38/233-247.

Bousquet, C.H. “Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrarı”, *İslam Fıkıhı ve Roma Hukuku*, çev. ve neşr: Kemal Kuşçu. İstanbul, Yağmur Yayınları, 1964. 23-52.

Bousquet, C.H. “Sırru tekevuni-l’fıkhi ve aslu mesadirih”, *Hel li’l-kanuni’r-rumi te’sirun ale’l-fıkhi’l-islâmî*. Kahire: Dâru’l-buhus el-ilmîyye, 1973. 45-85.

- Ebû Talib, *Beyne's-Şeriatî'l-İslamiyye ve'l-Kanuni'r-Rumani*. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye.
- El-Kattan, Menna' b. Halil. *Tarihu't-Teşri el-İslami*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 5. basım, 2001.
- Emin, Ahmet. *Fecrü'l-İslam*. Kahire: Müessesetü Hindavi, 2011.
- Emiroğlu, Haluk. "Roma Hukuku'nun Bilgi Kaynaklarından Corpus Iuris Cıvıls Ve Türkiye'de Hukuk Resepsiyonu". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 51/3 (Ağustos 2002): 85-96. https://doi.org/10.1501/Hukfak_0000000560
- Fitzgerald, S.V. "ed-Deynu'l-mez'ûm li'l-Kanuni'r-Rumanî ala'l-Kanuni'l-İslami", *Hel li'l-kanuni'r-rumi te'sirun ale'l-fıkhi'l-islâm*", çev: Muhammed Selim el-Avva. Kahire: Dâru'l-buhus el-ilmîyye, 1973: 116-166.
- Fitzgerald, S.V. "İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*. 29/4 (1963): 1128- 1154.
- Güngör, Tahsin. "Goldziher, Ignaz", *DİA*, XIV, (İstanbul: 1996): 14/ 105-111.
- Hamidullah, Muhammed, "Roma Kanunu İle İslam Kanunu Arasındaki Münasebetler", çev: Nafiz Danışman, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/3-4 (1955): 75-78.
- Heyet. *Hel li'l-kanuni'r-rumi te'sirun ale'l-fıkhi'l-islâmî* (5 makalenin derlemesi). Kahire: Dâru'l-buhus el-ilmîyye, 1973.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemseddin Muhammed b. Ebû Bekir b. Eyyub. *İ'lâmü'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Alemîn*. Dammam: Dâru İbn Cevziyye, 1423/2002.
- Jokisch, Benjamin. *İslamic Imperial Law. Harun Al-Rashid Codicifation Project*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2007.
- Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslam Hukuku*. İstanbul: İz yayıncılık, 2014.
- Kavakçı, Yusuf Ziya. "İslam Hukuku ve Roma Hukuku". *İslam Medeniyeti Dergisi* (Ocak 1969), 15-19.
- Kavakçı, Yusuf Ziya. *Suriye-Roma Kodu ve İslam Hukuku*. Ankara: Atatürk Üniversitesi yayınları, 1975.
- Kızıl, Fatma. "Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/2 (December: 2010), 45-62.
- Koca, Ferhat. "Osmanlılar Döneminde Gayr-i Müslim Bir İslam Hukukçusu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 6. Sayı (Konya 2005).
- Kocabaş, Savaş. "İslam Hukukunun Roma Hukukundan Etkilendiği Tezinin Tarihi Süreci", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 36.sayı (Konya 2020), 281-309.
- Köprülü, M. Fuad. "Fıkıh", *M.E.B. İslam Ansiklopedisi* (4/608-621). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964.
- Köprülü, M. Fuad. *İslam ve Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul, Ötüken yayınları, 1983.
- Kurt, İrem. *İslam ve Roma Hukukunda Genel Hukuk Prensiplerinin Mukayesesi*. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi, SBE, Yüksek Lisans tezi, 2017.
- Llukaçai İncekara, Edlira. *Kur'an'a Göre Kadın ve Evlilik* (İstanbul, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans tezi, 2011).
- Musa, Muhammed Yusuf. *el-Medhal li diraseti'l-fıkhi'l-islami*. Kahire: Dâru'l-kitabi'l-arabi, 2009.
- Nallino, C.A. "Roma Hukukunun İslam hukukuna Tesiri Oldu mu?", *İslam Fıkhi ve Roma Hukuku*, çev. ve neşr: Kemal Kuşçu. İstanbul: Yağmur yayınları, 1964. 53-67.
- Öğüt, Salim. "Evzâî", *DİA*. XI (İstanbul: TDV Yayınları, 1995). 11/546-548.

- Paşa, Sava. *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*. 2 cilt. Ankara: DİB yayınları, 1956.
- Yaman, Ahmet - Çalış, Halit. *İslam Hukukuna Giriş*. İstanbul: İFAV yayınları, 3. basım, 2012.
- Zeydan, Abdulkerim Zeydan. *el-Medhal lidiraseti's-Şeria el-İslamiyye*. İskenderiyye: Daru Umer b. Hattab, 2001.

Zerdüşfîlik Ve İşrakîlik'te Tanrısal Karizma: Hurra

Divine Charisma in Zoroastrianism and Ishraqism: Hurrah

Mehmet Mekin MEÇİN

Dr. Öğr. Üyesi Batman Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi, Batman University, Theology of Islamic Science

Batman/TURKEY

mmekinmecin@gmail.com

Orcid: 0000-0003-3128-5558

Doi: 10.34085/buifd.889640

Öz

Bu çalışmanın konusu, hem Zerdüşfîlikte hem de İşrak hikmetinde kilit bir kavram olan *hurra* sıfatının anlam dünyasına inmektir. Nitekim İranî düşünce sisteminde kadim bir kökene ve kullanıma sahip olduğu anlaşılan *hurra* kelimesinin yüzyıllarca varlığını sürdürdüğü, Zerdüşfîlerin kutsal kitabı Avesta'dan İşrak hikmeti kurucusu Sühreverdi'nin eserlerine kadar geçen uzun zaman aralığından rahatlıkla anlaşılmaktadır. Bu çalışmanın amacı; dinî, felsefî, gnostik ve epistemolojik bir değere sahip olan *hurra* kavramı üzerinden Zerdüşfîlik ve İşrakîlik arasında bir mukayese yapmak ve böylece dinsel geleneğin zamanlar üstü düşünce kodlarının ayak izine ışık tutmaktır. Bu çalışmayla ilahî bir karizma, celalî bir nur, alındaki tanrısal parıltı ve insanın metafizik nuranî boyutunu sembolize eden *hurra* betiminin Zerdüşfîlik ve İşrakîlik'te benzer anlam ve kullanımlara sahip olduğu, Sühreverdi'nin teosofyasını kurarken geleneksel dinî mirasın hem kavramlarından hem de kavramların taşıdıkları anlam dünyasından ustaca istifade ettiği ve bunları yorumlayarak kendi düşünce sistemi içerisinde yeniden onlara can soluğu verdiği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Zerdüşfîlik, İşrakîlik, Zerdüş, Sühreverdi, Hurra**Abstract**

The subject of this study is to penetrate into the world of meaning of *hurra*, which is a key concept in both Zoroastrianism and Illuminationism (Israqi wisdom). As a matter of fact, the word *hurra*, which is understood to have an ancient origin and use in the Iranian thought system, has existed for centuries, from the long time span of the sacred book of Zoroastrians to the works of Suhrawardi, founder of Illuminationism. The purpose of this study is to make a comparison between Zoroastrianism and Illuminationism through the concept of *hurra*, which has a religious, philosophical, gnostic and epistemological value, and thus sheds light on the trail codes of the religious tradition over time. With this work it has been concluded that the *hurra* which symbolizes a divine charisma, a supreme light, the divine glow in the forehead, and the metaphysical luminous dimension of the human, has similar meanings and uses in Zoroastrianism and Illuminationism, and when constructing his own theosophy, Suhrawardi skillfully benefited and interpreted both the concepts of traditional religious heritage and the world of meaning they carry, giving them a breath of life within their own thought system.

Keywords: Zoroastrianism, Illuminationism (Israqi wisdom), Zarathustra, Suhrawardi, Hurra**Giriş**

Kadim İran dinî geleneği, sadece dünyada sınırlı sayıda kalmış yaşayan Zerdüşfîler üzerinden değil aynı zamanda sonradan ortaya çıkan dinî gelenekler içerisinde etiket ve isim değiştirerek hatta bazen aynı isim ve anlamla kendi varlığını sürdürebilmiştir. Bunda şaşılacak bir şey de yoktur. Çünkü dinler ve düşünceler belli bir köken, asalet ve gelenek olmaksızın en mükemmel formlarıyla ortaya çıkmamışlardır. Bu bağlamda her düşünce okulu mükemmel

formuna kavuşurken önceki ilahî ve beşerî mirastan beslenerek ve onunla donanarak varlık sahnesine çıkabilmiştir. Kadim İran dinî geleneği, sadece dünyada sınırlı sayıda kalmış yaşayan Zerdüştiler üzerinden değil aynı zamanda sonradan ortaya çıkan dinî gelenekler içerisinde etiket ve isim değiştirerek hatta bazen aynı isim ve anlamla kendi varlığını sürdürebilmiştir. Bunda şaşılacak bir şey de yoktur. Çünkü dinler ve düşünceler belli bir köken, asalet ve gelenek olmaksızın en mükemmel formlarıyla ortaya çıkmamışlardır. Bu bağlamda her düşünce okulu mükemmel formuna kavuşurken önceki ilahî ve beşerî mirastan beslenerek ve onunla donanarak varlık sahnesine çıkabilmiştir. Gerek ilahî kaynağın birliğine gerekse de birikimli beşerî çabaya işaret ettiği düşünülen bu örneklerden biri, kadim İran düşünce geleneği ve bu bağlamda Zerdüştlüğün İşrakî izdüşümleri olduğu söylenebilir.

İşrak hikmetinin kurucusu Sühreverdî, teosofyasını kurgularken, her ne kadar dinin salt zahirî mantığıyla birebir uyumlu olmasa da o, İslam'ın karşısında asla bunu kurgulamadı. Aksine irfanî imanın bütün enerjisiyle bizzat tatbik ettiği İslam'ın manevî hayatını güçlendirmek ve derinleştirmek için teoloji ve felsefeyi birleştirerek veya nebevî hikmetten beslenerek teosofyasını kurdu. Sühreverdî İslam'ın nebevî hikmetinden yararlanmakla İslam'ın manevîyatını derinden idrak etti ve idrak ettiği bu nebevî hikmetin derinliğinin anlaşılması yolunda önceki nebevî hikmetten de yararlanmayı bildi. Böylece o, ilahî vahiylerin gizli manalarının salt zahirî tefsirlerle değil derin bir yorum gücü gerektiren *hermetizm* veya *te'vil* ile anlaşılabilceğini idrak ederek Zerdüşti nübuvetin kodlarını kullanmada bir sakınca görmedi. Sühreverdî'nin bizzat kendisinin de "Sidretü'l-Münteha"da tanıklık ettiğini ifade ettiği¹ yüce nur (hurra) ışığında kadim İran peygamber ve kahramanlarının da ehl-i kitap nebileriyle ortak bir misyon ve kader paylaştıklarının farkına vardı. Böylece Sühreverdî, kadim Zerdüşti Fars bilginlerinin İslam'ın manevî hayatıyla olan bağı, Selman-ı Farisî'nin İran toplumu ile İslam arasındaki harc görevini gören misyonu gibi telakki etmeye başladı.² İnsanlığın bu birleştirici ve birikimli çabasını ezeli ve ebedi bir hikmet ırmağı gibi gören Sühreverdî'nin İran İslamı'nın felsefî ve manevî hayat sahnesine çıkışının etkileri hiçbir zaman yok olmamış ve olmayacak derecede etkili oldu.³

Sühreverdî eserlerinde yorumladığı ve bir tür *tanrısal karizma* şeklinde ifade edilebilecek *hurra* kavramıyla İşrak hikmetinin bir diğer boyutuna dikkat çekmiştir. O da İşrak hikmetinin esasen Doğululara, Doğu coğrafyasına yani İranlılara ait hikmet olsa da bu hikmetin asla İranî soydan gelenlerle hasredilmiş olmamasıdır. Çünkü ne Doğu'da yaşıyor olmak ne de Parsî soyundan gelmek, Doğu ruhuna sahip olmaya ya da Meşrikî olmaya yeterli veya gerekli bir ön koşuldur. Buna göre Meşrikî hâkim veya kadim İran hâkimi bir diğer özellikle nitelendirilmiştir. O da İşrak kelimesinin ruhanî anlamıyla donanmış, gönül dünyalarının mana âlemine ilahî güneş parıltılarının yansımış olduğu kimsedir. O halde İşrak hikmetnin Meşrikî hikmet olarak kadim İranlılara dayandırılması, Keyhüsrev ve Zerdüş'tün mükâşefelerinde görüldüğü üzere yüce âlemin nurları olan *hurranın* ışığında aşkın hikmete erişmeleri sayesinde mümkündür.⁴

¹ Sühreverdî, "et-Telvihât", *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 1: 93.

² Rıza Daverî Ardekanî, "Sühreverdî ve İran-i Muasır", *İntişârât-i Hakikat (İrfan, İslam, İran: Bızorgdaşt-i Şeyh Şehabüddin Sühreverdî)*, ed. Şehram Pazukî, 2006 1385, 14.

³ Henry Corbin, *İslam-i İran: Çeşmendâze-yi Felsefî ve Manevî*, trc. Seyyid Ziyauddin Dehşir, 1. Bs (Tahran: İntişârât-i Sofya, 1391), 81-82; Henry Corbin, *Zaman-i Edevârî der Mazdayesna ve İrfan-i İsmailiye*, 1. Bs (Tahran: Neşr-i Belh-i Bunyad-i Nişabur, 1389), 217-220.

⁴ Corbin, *İslam-i İran*, 128.

1. Kadim İran Hikmetinde Hurra

Hurra veya diğer bir talaffuzla *furra* ya da *far*; ihtişam, görkem, nur, parlıltı, cazibe ve cemal anlamına gelir.⁵ Bazı alan araştırmacıları hurra kelimesini saadet, iyi yaradılış ve refah olarak da tercüme etmişlerdir.⁶ Avesta'da *xvarnah*, Med dilinde *farnah*, Kadim Farsçada (Farisi-yi Bastan) *farna*, Pehlevicede *farr (ah)* veya *xvarr (ah)* ve günümüz Farsçasında *hurra*, *furra* ya da *far* biçiminde kullanılan bu kelime kadim İran dinsel düşüncesinin merkezi kavramlarındanıdır.⁷

Avesta'da Güneş için kullanılan ve parlak anlamına gelen *hvar* kelimesiyle de ilişkilendirilen hurra; parlıltı, ışıltı, nur, azamet, görkem ve özel iktidar gibi anlamlarda kullanılmış ve Ahuramazda tarafından peygamber ve seçkin rehberlere bahşedilen izedî (tanrısal) ve bâtinî (gizemli) bir güç olarak anlaşılmıştır. Kadim zamanlardan beri İran coğrafyasında kullanılan kişi ve yerleşim birimlerinin isimlerinde bu kelimeye rastlamak mümkündür. Bu kelime örneğin, *Zadhurra*, *Hurrazad*, *Ardeşirhurra*, *Franbag* ya da *Fruba*, *Firuzabad* gibi hurra veya furra kökenli çok sayıda isime esin kaynağı olmuş ve bu isimlere bir kutsallık ve ilahi parlıltı katmıştır.⁸

Hurra kelimesi ıstılahta ise iyi, güzel ve yararlı varlıklarda bulunan ilahî görkem, ilahî inayet, ilahî parlıltı, ilahî onay, göksel teyit ve bereket anlamında kullanılmıştır.⁹ Hurra, içinde yer aldığı varlıkların değerine göre hiyerarşik (teşvikî) olarak konumlanmıştır. Diğer bir ifade ile her iyi ve güzel varlıkta bulunan hurra farklı yoğunluk, farklı doz ya da farklı oranda bulunur ve bu bakımdan hurranın varlığının dereceli, mertebeli, hiyerarşik veya teşvikî olduğuna inanılmaktadır.¹⁰

Hurra kelimesi kadim İran hikmetinde İranlılara bahşedilen tanrısal bir hediye olarak görülmüştür. Buna göre Aryaî ya da İranî hurra, Tanrı'nın İran bölgesine ve İran halkına özel bir armağanıdır ve bu hurra sayesinde İran, tarih boyunca mamur, ihtişamlı ve büyümlü bir toprak parçası olmuştur. Yine bu hurra sayesinde İran, düşmanlarını darmadağın edebilmiştir. Hurra İranlı merkezli düşünölmüş olsa da, yalnızca İranlıların sahip olduğu bir nitelik değil, yeryüzündeki bütün erdemli insanların sahip oldukları bir özelliktir. Bu hurra sayesinde insan bireysel ve sosyal vazifelerini başarılı bir şekilde yerine getirir. Ne var ki insan kendisine düşen görevleri yerine getirmez, haksızlık yapar veya günahlara girerse sahip olduğu hurra ondan ayrılarak uçup gider.¹¹

Avesta'da ateşin özü ve cevheri için kullanılan *hurrangah* ile kastedilen yer, hurranın bulunduğu mekândır. Avesta'da genellikle *şahlık hurrası* ve *Aryaî hurradan* söz edilmiştir.¹² Nitekim hurra'nın tarihçesi hükmünde olan Zamiyad Yeşt'te şu ifadeler yer alır:

⁵ Ali Ekber Dehhoda, "Far", *Lugatname-i Dehhoda* (Tahran: Muessese-i Lugatname-i Dehhoda, t.y.); Muhammed b. As'ad Devvânî, *Selas'ur-Resail* (Meşhed: Çap-ı Ahmed Tuyserkani, 1411), 1: 202; Hüseyin b. Hasan Cemaledin Encuv, *Ferheng-i Cihangirî* (Meşhed: Çap-ı Rahim Afifi, t.y.), Hurra Mad., 1351-1354; Muhammed Hüseyin b. Halef Burhan, *Burhan-i Kat'i* (Tahran: Çap-ı Muhammed Muin, 1361), Far Mad.

⁶ Robert Charles Zeahner, *Tulu' ve Çurub-i Zerdüşîgerî*, trc. Timur Kadirî (Tahran: İntişârât-i Mehtab, 1387), 219.

⁷ Muhammed Muin, *Mazdeyesna ve Edeb-i Parsi* (Tahran: İntişârât-i Danişgâh-i Tahran, 1388), 1: 412.

⁸ Cihangir Uşiderî, *Danışname-yi Mazdayesna*, 5. Bs (Tahran: Neşr-i Merkez, 1370), 258,369.

⁹ Henry Corbin, *Arz-ı Melekât*, trc. Ziyaeddin Dehşirî, 4. Bs (Tahran: İntişârât-i Tahuri, 1378), 59.

¹⁰ http://wikifeqh.ir/%D8%AE%D8%B1%D9%87_%DA%A9%DB%8C%D8%A7%D9%86%DB%8C#foot7, 14. 01.2021

¹¹ Zadsperm, *Vezidgîha-yi Zadsperm: Niğareş-i Farisi, (Avanvoisi, Yaddaştha, Vajename)*, ed. Taki Raşid Muhassıl (Tahran: 1385/2006, t.y.), 3. bölüm, 73-75. bend.; Muin, *Mazdeyesna ve Edeb-i Parsi*, 1: 418; Marjan Mole, *İran-i Bastan*, trc. Jale Amuzgar, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Tus, 1363), 1: 79, 352.

¹² (Yeştha) İbrahim Purdavud, *Avesta*, 1. Bs (Tahran: İntişârât-i Fravahar, 1353), 361; Uşiderî, *Danışname-yi Mazdayesna*, 369.

"Hurra, izedî bir parıltıdır ve her kimin kalbinde ışıldarsa o, herkesten üstünlük elde eder. Bu hurra sayesinde ki kişi padişahlığa ulaşır, taç ve tahta kavuşur. Yine bu hurra sayesinde barış, huzur ve sükûnet meydana gelir, adalet yaygınlaşır. Başarı ve zafer hurra ile gelir. Aynı şekilde hurra sayesinde kişi nefsanî ve ruhanî açıdan donanır, Tanrı tarafından insanlara rehber olarak seçilir, peygamberlik makamına ulaşır ve izedî ilhamı almaya layık hale gelir."¹³

Zerdüştilikte ister padişah olsun, ister zahit, muktedir veya sanatçı olsun, yalnızca ezeli bir güçle desteklenen kimse hurraya sahip olabilir. Çünkü hurra tanrısal bir ışıktır ve bu ışığa sahip olan kimse, yezdanperest, temiz ve merhametli bir yönetici olmak zorundadır. Bu yüzden İran mitolojisinde geçen Dahhak ve Efrasyab gibi zalim ve gaddar yöneticiler hurradan nasiplenmeyen kimselerdir. Hatta kadim İran mitolojisinin en güçlü yöneticilerinden biri olan Cemşid, yalana ve hileye başvurmadığı ve mağrur olmadığı zamana kadar bu hurraya sahipken, kötü eylemlere giriştiği andan itibaren hurra ondan bir kuş gibi uçup gitmiş, böylece Dehhak, İran'ı zorbaca ele geçirmiş ve Cemşid'i ortadan kaldırmıştır. Yine bir diğer mitik kahraman olan Keykavus, Ehrimen veya Hışım Divi'ne kanarak göğe çıktığı ve böylece kutsal alana girme küstahlığında bulunduğu için izedî hurra ondan ayrılmış ve İran ülkesi, hurradan mahrum böyle günahkâr bir padişahdan dolayı uğursuzluk, kıtlık ve zillete maruz kalarak perişan olmuştur. Sonunda İranlı büyükler, izedî hurraya sahip olan Keykavus'un torunu Keyhüsrev'i padişah olarak seçerek İran'ı bu uğursuzluktan kurtarmışlardır.¹⁴

Zerdüştiliğin önemli tarihsel kitaplarından biri olan yaratılış kitabı Bundahiş'ten de anlaşıldığı kadarıyla Ehrimen hurrayı insanlardan uzaklaştırmak için mücadele etmektedir. Nitekim kötü kadını sembolize eden ve Ehrimen'in kızı olan Cehi, insanlardan hurrayı çalmaya yemin etmektedir.¹⁵ Yine her sosyal sınıf kendilerine ait bir hurra taşımaktadır.¹⁶ Buna göre, peygamber veya din adamları olan mubedlerin bilgeliğini sembolize eden hurraya, *hurra-yi mubedî* denilmiştir.¹⁷ Avesta'da Camasp'ın sahip olduğu hurradan söz edilmiş, tanrısal hurra olan *hurra-yi izedî* ve yöneticilik hurrası olan *hurra-yi keyanîden* söz edilmiştir. Hatta Ahuramazda'nın da hurraya sahip olduğu ve bu hurranın bereketi ve lütfu ile yaratılışa başladığı ifa edilmiştir.¹⁸

Avesta'nın Yeştler bölümünde yer alan İştad Yeşt'in hemen başında İranî hurranın dört ayaklılara, sürüye, servete ve görkeme sahip olduğunu, İran insanına akıl, bilgi ve devlet nasip ederek İranî olmayanları darmadağın ettiğini savunur.¹⁹ Zamiyad Yeşt'te ise şahlık hurrasının İranlı rehber ve padişahlara nasıl nasip olduğu ve onların nasıl onunla başarıya ve kurtuluşa eriştikleri anlatılır.²⁰ Hurraya sahip olanlar her zaman İranlılar olmuş ve suşyant (mehdi-kurtarıcı) ortaya çıkana dek, hatta kıyamete kadar İranlılarla birlikte olacaktır. Yine Ferverdin Yeşt'te tüm varlıklar arasında hurraya en çok sahip olan kimsenin Zerdüşt olduğu ifade edilmiştir. Ancak Keygoştstab'ın iktidarından sonra hurra kimseye nasip olmadıysa da

¹³ Purdavud, *Avesta*, Yeştâ, Zamyad Yeşt.

¹⁴ Uşiderî, *Danışname-yi Mazdayesna*, 258, 369; Purdavud, *Avesta*, 361; Arthur Emanuel Kristensen, *Nuhustin İnsan ve Nuhustin Şehriyar*, trc. Jale Amuzgar - Ahmed Tefezzuli (Tahran: Neşr-i Çeşme, 1393), 283-326.

¹⁵ Faranbag Dadeğî, *Bundahişn*, trc. Mehrdad Behar (Tahran: İntişarât-i Tus, 1390), 51.

¹⁶ Zeahner, *Tulu' ve Ğurub-i Zerdüştiğeri*, 220.

¹⁷ Dadeğî, *Bundahişn*, 109.

¹⁸ Jale Amuzgar, "Zeban, Ferheng, Usture", *Mecmua-yi Makâlât* (Tahran: İntişarât-i Muin, 1386), 532.

¹⁹ Purdavud, *Avesta*, Yeşt 1-2.

²⁰ Purdavud, *Avesta*, Zamyad Yeşt.

Ahuramazda, suşyantın Hamun gölünün kenarından izedî hurrayla ortaya çıkana dek İranlılar için onu saklamıştır.²¹

Hurra düşüncesi Yahudilikte de görülür. Nitekim Yahudilikte hurra yerine kullanılan *şehina*, insanın da sahip olabileceği tanrısal özel bir nur ve güçtür.²² Nitekim Yakup peygamberin *şehina*'ya sahip olduğu ancak oğlu Yusuf'un ayrılığına tahammül edemeyip kadere rıza göstermeyince şehinanın ondan ayrılıp yeniden ona geri döndüğü anlatılır.²³ Bu Sami mitik anlatı, Arya dünyasındaki Cemşid'in hikâyesiyle neredeyse özdeştir.²⁴

Hurra sadece somut olmayan ilahî bir nur ve peygamberşahların alnındaki ilahî karizma değil aynı zamanda somut kimi özel ateşlerin de içinde saklı olabilen tanrısal bir güç ve enerjidir. Zerdüşti yaradılış kitabı Bundahiş'te Urumiye şehri yakınlarındaki tarihi Şiz yerleşkesinde bulunan meşhur Azergeşb Ateşgedesi, Güney İran'nın Karyan şehrinde bulunan Azerfruba Ateşgedesi ve İran'ın Horasan bölgesinde yer alan Rivend şehrindeki Azerberzin Ateşgedesi'nde bulunan ateşlerin gökten geldikleri (hurraya sahip oldukları) bildirilir. Bu üç ateşin yer aldığı üç ateşgedenin Sasaniler dönemine kadar insanların ziyaret ve tavaf merkezi olduğu bilinir.²⁵

Kadim İran hikmetinde kişinin sahip olduğu hurra onun varoluşsal yetkinliklerinin potansiyelini teşkil eder. Buna göre her kim hurra sahibi olursa yetkin insan olarak kemale ermiş anlamına gelir ve esasen tanrısal sıfatların tecelli ve tezahür merkezi haline gelir. Nitekim Tanrı Ahuramazda hurranın kaynağı olarak tüm mükemmel sıfatların sahibi olarak tasavvur edilmektedir. İlahi saadetin ışıltısı, izedî teyid ve ölümsüzlüğün vesilesi olan hurra sayesinde kemale eren bir insan her iki dünyada mutlu ve bahtiyar olur. Hurra sayesinde kişinin ulaştığı manevi yetkinlik ve kutsal ihtişam artık yüzünde parıldamaya başlar. İnsanın bu konuma yükselmesi için, o dosdoğru bir şekilde ve ilahi yasa olan *aşaya*²⁶ göre yaşamalı, dini ve dünyevi vazifelerini en iyi şekilde yerine getirmelidir. Bu yüzden insan bir tür irfanî sülûka girerek, marifetin merhalelerini aşmalı ve hurrayı elde etmeye layık hale gelmelidir. Bu bakış açısı hikmet babalarından olan Platon'un bilge yönetici düşüncesiyle de uyumaktadır. Nitekim Platon da, duyusal dünyada mükemmel bir idari sistemin kurulması, ilahî adaletin tesis edilmesi için bilge yöneticinin duyusal dünyayı aşması ve akledilir âleme ulaşmasını öngörür. Erdemli bir yönetici olan peygamberşah, dindarlıkta ve yönetimde ulaştığı kemal ya da yetkinlik sayesinde ve ilahî sıfatlara ve yetkinliklere tam benzemek suretiyle tüm varlık mertebelerini aşar, âlemin kutbu haline gelir, ilahi adaletin tezahür merkezi, ilahi iradenin icra edicisi konumuna yükselir.²⁷

İran coğrafyasında kadim zamanlardan beri yalnızca Tanrı tarafından tayin ya da teyit edilmiş hükümet ve yalnızca izedî hurraya diğer bir ifadeyle ilahî inayete sahip olan padişah meşru görülmüştür.²⁸ Şahlık hurrası (hurra-yi keyyanî), padişahların halkı yönetmek için sahip

²¹ Uşiderî, *Danışname-yi Mazdayesna*, 370.

²² Zerdüştiliğin "hurra"sı, Yahudiliğin "şehina"sı ve İslam'ın "sekine"si arasında muhkayeseli bir çalışmanın yapılması önemli olacaktır.

²³ Talmud, Sanhedrin 39a, Berachot 6a, Shabbat 12b, Megillah 29a, Sotah 17a; Corbin, Mabel ve Mukâşefe, s. 310, 322-326; Corbin, *Mecmua-yi Makalat*, s. 25

²⁴ Purdavud, *Avesta*, 361.

²⁵ Purdavud, *Avesta*, 361.

²⁶ Aşa: Zerdüştilikte tanrısal yasa, doğruluk ve dürüstlük ilkesi.

²⁷ Henry Corbin, *Revâbit-i Hikmet-i İşrak ve Felsefe-yi İran-i Bastan*, trc. Ahmed Ferdid - Abdulhamid Gulşen (Tahran: İntişârât-i Esâtir, 1385), 54-55, 92, 151.

²⁸ Ali Muhammed Zamani - Muhammed Tavusi, "Furra-hi İzedi ve Baztovlid-i an der Endişe-yi Bastani-yi Siyasi-yi İran Pes ez İslam", *Mecelle-yi Mutalaat-i İra*, 5 (2004 1383): 49.

oldukları tanrısal bir hak ve yetkinin göstergesi olarak görülmüş ve bu tanrısal nüfuza sahip padişahlar, Tanrının yeryüzündeki gölgesi olan sultanlar (es-sultan: zilullah) hükmünde kabul edilmişlerdir.²⁹ Kadim İran'da şahlık makamı, dindarlık ve yöneticilik diğer bir ifadeyle hikmet ve hükümet olmak üzere iki boyutlu bir nitelik olarak görülmüştür.³⁰ Fars edebiyatında da en mükemmel hükümet din ile devletin iç içe olduğu yönetim biçimi ve en iyi yönetici ise dindar hükümdar olarak görülmüştür.³¹ Bu bakımdan İslam'ın tasavvuf literatüründe yer alan velayet makamı, gerek zahiri iktidara sahip olsun gerekse de batını veya manevi iktidar olan kalpler üzerindeki hâkimiyet olsun kadim İran hikmetinde merkezi bir yerde duran hurra sahibi olmakla mukayese edilebilir.³²

2. İşrakî Hikmette Hurra

İşrak hikmetinden önce de hurra kelimesi İslamî metinlerde görülmektedir. Örneğin, Hicri beşinci yüzyılda yaşamış Muhammed b. Ubeydullah Ebu'l-Maâli, *Beyan'ul-Edyan* adlı eserinde, Hicri Beşinci ve altıncı yüzyılda yaşamış Gazali \Nasihatu'l-Müluk adlı eserinde, Hicri yedinci yüzyılda yaşamış olan Şemsuddin Secasi, *Feraidu's-Suluk* adlı eserinde ve Hicri onuncu ve on birinci yüzyılda yaşamış olan Hacı Ebu'l-Fazıl Âllami, *Ayin-i Ekberi* adlı eserinde hurra kelimesini padişahlar için kullanmışlardır.³³

Zerdüştiliğin hurrası, celali bir nur, egemen ve baskın gelen izedî ateş ve bu bâtinî tanrısal karizma, İşrak hikmetinin en büyük ilham kaynağı olmuştur. Varlığın nur mertebelerinden meydana geldiğini ve insana ulaşıncaya kadar her bir nur mertebesi arasındaki irtibatın bu celalî nurun parıldaması ve ışıldaması ya da İşrak etmesiyle gerçekleştiğini savunan İşrak hikmetinin İranî hurra mirasını ihya ettiği görülmektedir. Sühreverdî, burada da kadim hikmetten yararlanırken ve onu ihya ederken tıpkı bağlı olduğu dinin peygamberinin, kendi mesajlarını ve dinamiklerini önceki peygamberlere dayandıran metodunu³⁴ takip ettiği bir kere daha anlaşılmaktadır. Bu nebevî metodu başarılı bir şekilde tatbik eden Sühreverdî, İbrahimî-Samî peygamberleri *hurra* veya *sekine* üzerinden İranî peygamberşahlarla birleştirmeyi başardığı görülmektedir.³⁵

Sühreverdî İşrak hikmetinden bahsedince, özellikle bu hikmetin nazarî bir sistem olmadığını, aksine bizzat nur tecrübesine dayandığını ve bu deneyimi hurra sahibi olan Hermes, Keyhüsrev, Platon ve Zerdüş'tün de yaşadıklarını salık vererek İşrakın bir görü, şühûd ve dinî tecrübeyle edinilen bir hikmet olduğunda ısrar eder. Sühreverdî, işrakı neredeyse hurra ile aynı tutar ve işrakın kaynağının hurra olduğunu belirtir. Ona göre nurun işrakı, işrakî nur, celalî nur veya hurra aynı kaynaktan fışkıran ilahî armağanlardır. Hurra'ya sahip kimse, nuranî bir cisme,³⁶ latif bir endama, koruyucu nur halkasına,³⁷ ölümsüz bedene, ideal mekana, nuranî

²⁹ Muhammed Hinduşah Şemsmenşi, *Dusturu'l-Katib fi Ta'yini'l-Meratib* (Moskova: Çap-ı Abdulkemir Alizade, 1964), 1/1: 125.

³⁰ Corbin, *Revabit-i Hikmet-i İşrak*, 125.

³¹ Corbin, *Revabit-i Hikmet-i İşrak*, 98.

³² Masume Emin Dehkan, *Mukayese-yi İnsan-i Furrâmend der Şahname ba Veli der Mesnevî*, 1. Bs (Tahran: İntişârât-i Hakikat, 1383), 162.

³³ Muhammed b. Ubeydullah Ebu'l-Maâli, *Beyanu'l-Edyan* (Tahran: Çapı Muhammed Taki Danişpejuh, 1376), 1: 24; Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Nasihatu'l-Muluk* (Tahran: Çap-ı Celaleddin Hemayi, 1361), 81; İshak b. İbrahim Seccasî, *Feraidu's-Suluk*, (Tahran: Çap-ı Nurani-yi Visal ve Gulam Rıza Efrasyabi, 1368), 48-50; Ebulfazl bin Mübarek Allamî, *Ayin-i Ekberî* (El yazması, Kütüphane-i Meclis), nr. 10-3026, 1: 3.

³⁴ Bakara 2/41,136; Ali İmran 3/3, 84; Maide 5/46; Saffat 37/37; Fussilet 41/43

³⁵ Corbin, *İslam-i İran*, 2: 167-168; Henry Corbin, *Makâlât (Mecmua-yi ez Makâlât be Zebân-i Farisi)*, ed. Muhammed Emin Şahcuyî, trc. Seyyid Ziyauddin Dehşir, 1. Bs (Tahran: İntişârât-i Hakikat, 1384), 24-25.

³⁶ Krş. Nur-i Muhammedi

bene, mükemmel bir karaktere, büyüü ve ilahî bir doğaya sahip olduğundan dolayı tanrısal bir karizma taşır ve onu gören kimse bu işrakî-celâlî nur sayesinde ona gönülden itaat eder.³⁸

Sühreverdî'nin, İşrakîlerin soyağacını betimlediği ve ruhanî Doğ'u'nun ortasında yer alan misâl âleminin şehirlerinden söz ettiği el-Mutârahât'ın bir bölümünde hurranın üç özelliği, Avesta'da geçen özelliklerle örtüşmektedir:

"Sonra eğer nefse hâkim olan şey, egemen (nurlarla ilgili) bir durumsa, göksel varlıklar ve arketipler (erbabu't-tılsimat) tarafından meydana gelen yetkinlik ve egemenlik nefiste belirir. Böyle bir durumda İranlı bilgelerin (el-fehleviyyun) hurra olarak adlandırdıkları nuranî ışıltı veya parıltı (şuhubu'l-nuranîyye) içerisinde tecelli eder ve etkisi (beşerî beden üzerinde) kahr (egemenlik ve yetkinlik) kalıbında ortaya çıkar. Bu yüzden bu hurraya sahip kimse cesur, egemen ve muzaffer hale gelir.

Eğer ruhanî nurların kutsal parıltıları şeklinde gelen yansıma veya parıltılar (İşraklar), nefsin potansiyeli ile aşk ve muhabbet içerisinde olursa, bu durumda içe nüfuz eden hurra, sahibinin gaybî (latif) işlerin üstesinden gelmesini sağlar. Böylece kişilerin nefisleri ona meyleder, ona âşık olur ve insanlar onu yüceltirler. Çünkü uğurlu arketiplerden (erbabu'l-tılsimat) ona yansıyan parlak nur, bahtiyar, görkemli ve sevimli olan nurdur.

Eğer onun nur heyetlerinden payı, büyük nuranî efendi (es-seyyidu'l-neyyiru'l-a'zam) vasıtasıyla mutedil ve bol bir düzeye ulaşırsa, karizma (heybet), ilim, erdem ve beğeniye sahip büyük bir padişah olur. Sadece buna (bu hurra türüne) şahlık hurrası demişlerdir. Bu hurraya sahip olduğunda, bu üç hurranın en büyüğü gerçekleşmiş olur. Çünkü bu hurra, mutedil bir nura sahiptir. Yine bu hurra en büyük görkemli nur olmasının yanı sıra, en büyük esrimelere (el-halaset) girmenin de vesilesidir."³⁹

Yukarıdaki ifadelerden Avesta'da geçen üç hurra örneği rahatlıkla tespit edilebilir: Sühreverdî'nin betimlediği ilk hurra, İran mitik kahramanlarının sahip oldukları hurradır. İkinci hurra, Allah'a öykünerek ona benzemeye çalışan (müteellih) kutsal şahsiyetlerin (nefislerin) sahip oldukları hurradır. Üçüncü hurra ise, diğer iki hurrayı içine alan peygamberşahların (hurra-yî keyanî) sahip oldukları en üstün hurradır. Bu üç hurra, Hikmetü'l-İşrak'ın mukaddimesinde geçen üç tip mana ehline tatbik edilebilir. İlk hurranın, salt burhanla ilgilenen filozofa, ikinci hurranın, salt keşif ve şühûda dayalı irfanla meşgul olan sûfiye, üçüncü hurranın ise hem felsefe hem de irfan meydanın kahramanınaa yani İşrak hâkimine, mütellih bilgeye veya İşrakî teosofa işaret ettiği anlaşılabilir.⁴⁰

³⁷ Krş. Peygamber ve Masum imamların başları etrafında olduğu farz edilen nur halesi ve dinsel düşüncelerde başa geçirilen sarık ve takke gibi kutsallığı çağrıştıran simge ve semboller.

³⁸ Sühreverdî, "el Meşari' ve'l-Mutârahât", *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 1: 504; Sühreverdî, "Pertevnâme", *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3: 81; Sühreverdî, "Elvâh-ı İmadî", *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3: 186-187; Gıyasuddin Deştêgî Şirazî, *İşrâku Heyâkili'n-Nur*, 1. Bs (Tahran: Neşr-i Miras-i Mektûb, 1382), 306; Corbin, *İslam-i İran*, 2: 170-180; Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, trc. Hüseyin Hatemî (İstanbul: İletişim yay., t.y.), 364; Seyyid Cafer Seccadî, *Ferheng-i Maarif-i İslamî* (Tahran: İntişârât-i Danışgâh-i Tahran, 1373), 3: 1618; Seyyid Muhammed Halid Gaffarî, *Ferheng-i İstilahat-i Âsâr-i Şeyh-i İşrak*, (Tahran: Encümen-i Âsar ve Mefâhir-i Ferhengî, 1380), 36, 165, 183, 384.

³⁹ Sühreverdî, "el Meşari' ve'l-Mutârahât", 1: 504.

⁴⁰ Corbin, *İslam-i İran*, 183-184; Ali Ucî, *Sühreverdî: Be Rivayet-i Eşkûrî ve Ardekanî* (Tahran: İntişârât-i Esâtir, 1386), 24-26.

Sühreverdî Pertevname adlı başka bir eserinde hurra ile ilgili şunları söyler:

"Bu parıltılar ve nurlar ne ilim, ne de akledilir bir sûret, aksine kutsal bir ışıldamadır. Maddeden arınık olan soyut (mücerred) nurlar kutsal âlemden gelir ve pak kimselerin ruhları onunla aydınlanır. Vâcibu'l-Vücûd'un nurları ve akıllarının yoğunlukta bir nihayeti yoktur. Ruhları aydın olanlar, ahirette bunu duyusal gözden daha net ve bütün aydınlıklardan daha açık görürler. Çünkü nuranî hâkimlerin müşahedenin sırrından anlattıkları gibi, nur onlara sonradan eklemememiş, onlardan ayırık bir parça değil aksine onların bizzat kendileri maddeden arınık nurlardır.

Ve her kim hikmeti bilir, Nûru'l-Envâr'a şükretmeyi ve onu yüceltmeyi sürdürürse, söylediğimiz gibi, ona şahlık hurrası (hurra-yi keyanî) ve nuranî furra verilir, ilahî ışıltı ona karizma ve görkem katar, âlemin doğal başkanı haline gelir, yüce âlemden ona destek ulaşır, onun sözleri yüce âlemde iştilir, rüya ve ilhamı kemale erer."⁴¹

Sühreverdî'nin bu ifadeleri İşrak hikmetinin asıl kaynağının hurra olduğunu tespit etmek açısından önemlidir. Çünkü Sühreverdî'nin işrakî hikmeti, salt bir bilgi ve akledilir suretleri burhanla ispatlama olayı değil, kutsal ve celâlî bir ışıldama veya görkemli bir nurdur. İşrak hikmeti ve İran'ın tüm düşünce tarihinde hep var olmuş olan zevkî ve keşfî görü, merkezi yerini her zaman korumuştur. Artık nurların parıldamaları ve ışıldamaları İşrakî hâkime o denli yoğun yansır ve onu aydınlatır hale gelir ki onun varlığı zamanla tamamen nura dönüşür. Böylece o, Corbin'in bir kitaba isim verdiği "İran irfanında nuranî insan"a dönüşür. Bununla Sühreverdî, henüz yeryüzünde yürüyen bir ölümlü iken, kutsal nurlarla aydınlanmak suretiyle melekût âlemine nasıl ortak hale gelen ölümsüzler gibi olunacak yolu da göstermeye çalışır.

Sühreverdî'ye göre eğer insan maddî uğraşlardan arınır, akledilir kavrayış olan nazari gücün kemaline ve bedene hâkim olma ile sosyal davranışlarda dengeyi sağlama olan ameli gücün kemaline ulaşırsa, akıllar âleminde yansıyan parıltıları almayı ve Nûru'l-Envâr'ı bulmayı hak eder. Bu nur başlangıçta göz kamaştırıcı bir şimşek gibi hızlı ve geçici olarak ona yansır ve ona tarifi imkânsız bir zevk ve lezzet armağan eder. Daha sonra nefsin tekâmül etmesine bağlı olarak, bu nurların yansması gittikçe daha kalıcı ve daha aralıksız hale gelir ve sonunda söndürücü veya dindirici nura yani yoğunluğu ve devamlılığıyla bu dünyadaki bütün cismanî eğilimleri yok eden ve insan için küçük ölümü ya da doğal ölümden önceki ölümü gerçekleştiren bir nura dönüşür. İnsan nefsinin bizzat kendisi kutsal âleme ait olduğundan bu nurların yansmaları ve onlarla yakınlaşma ve iç içe geçme sayesinde o da akıllar âleminin nurları gibi maddeye ve maddî dünyaya egemen hale gelir. (Artık böyle bir durumda) her neye işaret ederse anında oluşur, her neyi düşünürse tıpkı düşündüğü şekilde gerçekleşir.⁴²

Sühreverdî Hikmetü'l-İşrak'ta, irfanî görüşlerin, ruhanî gözlemlerin (irsadu'r-ruhani) birçok hikmet babası tarafından kabul edildiği ve desteklendiğini söyler ve bu görüşlerin doğru sıhhatine olanak tanımak için şöyle bir soru ortaya atar: "Astronomi gibi bir ilimde bir veya iki kişinin yaptığı gözlemlerle tespit ettiklerine herkes inandığı halde neden çok sayıda kişinin ruhanî

⁴¹ Sühreverdî, "Pertevnâme", 3: 81.

⁴² Sühreverdî, "Elvâh-ı İmadi", 3: 185-188; Sühreverdî, *Kelîmetu't-Tasavvuf*, ed. Henry Corbin v.dğr., 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 4: 128-129; Seyyid Muhammed Halid Gaffarî, *Ferheng-i İstilahat-i Şeyh-i İşrak*, (Tahran: Encümen-i Âsar ve Mefâhir-i Ferhengî, 1380), 166; Seyyid Mustafa Azmayeş, *Ba Firdevs: Sülûk-i Sûfiyane Ta Diyar-i Simurg* (Tahran: İntişârât-i Hakikat, 1386), 40-41; Muhammed Ali Muvahhid, "Aya Şeyh-i İşrak Kurbani-yi Bolendpervazha-yi Siyasi-yi Hud Şod?", *İrfan, İslam, İran*, t.y., 33.

gözlemleri ve müşahedeleriyle ulaştıkları hakikatlere inanılmamış?"⁴³ Devamında ruhanî gözlemlerle tespit edilen celali nur olan hurraya işaret eden sözlerini şöyle sürdürür:

"Böylece ceberût âlemindeki parlak nuru, melekûfî zatları, Hermes'in, Platon'un gördükleri nurları, hurranın kaynaklık ettiği minûyî ışıkları (el-ezvau'l-minuviyye) ve Zerdüşt'ün bildirdiklerini görebilecek bir parıltıyla karşılaşması umulur."⁴⁴

Sühreverdî Elvah-i İmadî adlı eserinde tekrar insana ilahî karizma bahşeden Zerdüştî hurraya değinerek, adil hükümdar Feridun üzerinden uzun bir değerlendirme yapar. Bu değerlendirmenin hurrayı içeren kısmını Sühreverdî şöyle betimler:

"Bunlar (ilahî karizma yani hurra sahipleri) tıpkı büyük İran şahlarının kavuştukları nura ve desteğe ulaşanlardır. Bunlar Mecus ve düalist yani Allah'ı iki görenlerden değillerdi. Bu bozuk itikat Goştasp tarafından ortaya atıldı. Nefsi ve bedeni aydın kılan nura İranlılar hurra derler. Şahlara ait olan hurraya, şahlık hurrası derler. Bu nura ve desteğe ulaşanlar arasında, gücü oranında hak ve adaletle hükmeden, kutsal ve ilahî şeriatı gözeten Feridun vardır. Nitekim o müzaffer oldu ve Ruhulkuds ile konuşacak noktaya geldi, ona kavuştu (muttasıl)."⁴⁵

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla insanın özünde bulunan hurra iki şekilde tezahür eder. Bunlardan ilki, dış dünya ya da afakta beliren iktidar, yöneticilik, galibiyet ve zafer gibi insanî başarılarla kendisini gösterir, diğeri ise insan varlığının içinde gelişen bilgelik, aydınlanma ve iç huzur gibi insanî iç hasletler şeklinde tezahür eder. Buna göre, *hurra-yi pehlevanî* zahirî dünyada iktidar ve zaferle tezahür ederken, *hurra-yi mubedî* insanın iç dünyasında bilgelik ve manevî aydınlanma şeklinde ortaya çıkar. *Hurra-yi keyani* ise, hem zahirî iktidarı hem de bâtinî bilgeliği birleştiren peygamberşahların örneklerinde birleşir. Buradan hareketle, maddî varlığın içerisinde bâtinî bir görü, basiret ve iç barışın hasıl olması için, nuranî bir bedene ve kutsal bir varoluşa bürünmenin adı olan hurrayı elde etmek gerekir.⁴⁶

Hurra insanî yetkinliğin (kemalat), bedenden arınık insanî özün ve insanî akledilir (ma'kul) boyutun sureti sayılır.⁴⁷ Bu ilahî görkem bazen şahin, bazen kuzu bazen dağ koyunu ile sembolize edilmiştir.⁴⁸ Araştırmacılar genellikle kanatlı küreyi hurranın sembolü olarak görmüşlerdir.⁴⁹ Buna göre, sade kanatlı küre, *hurra-yi İranî* ve insan şekilli kanatlı küre ise *hurra-yi keyanînin* sembolü olarak görülmüştür.⁵⁰ Aynı şekilde Padişahların veya kutsal şahsiyetlerin başları etrafında çizilen veya tasavvur edilen nur halkası da hurra olarak değerlendirilmiştir.⁵¹

Hurra-yi Keyanî'nin özellikleri arasında şunlar sayılabilir:

Zorla ve güç ile elde edilemeyen aksine liyakat ve yetkinleşmeyle erişilebilen ilahi bir görkemdendir.⁵²

⁴³ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1373), 2: 155-158; Sühreverdî, "el Meşari' ve'l-Mutârahât", 1: 460; Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-Muteâliye fi Esfârî'l Aklîyyeti'l Erbaa*, 3. Bs (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1981), 1: 307; Corbin, *Zaman-i Edvarî der Mazdayesna*, 170-171.

⁴⁴ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", 2: 157; Şemseddin Muhammed Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, ed. Hüseyin Ziyai Tarabetti, 1. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1373), 393-394; Kutbeddin Şirâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, ed. Abdullah Nuranî - Mehdi Muhakkik, 1. Bs (Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 1383), 357-358.

⁴⁵ Sühreverdî, "Elvâh-ı İmadî", 3: 186-187.; Ferheng-i Maarifi İslami, c. 3, s. 1618,

⁴⁶ Daryuş Şaygan, *Henry Corbin: Afak-i Tefekkür-i Manevi der İslam-i İrani*, trc. Bakır Purham (Tahran, 1371), 1: 318.

⁴⁷ Corbin, *Revabıt-i Hikmet-i İşrak*, 91-92.

⁴⁸ *Karname-yi Ardeşir-i Babekan* (Tahran: Danişgah-i Tahran, 1354), 1: 39; Corbin, *Revabıt-i Hikmet-i İşrak*, 91.

⁴⁹ Mary Boyce, *Zerduştîyan: Baverha ve Adab-i Dinî-yi Anha*, trc. Asker Behramî (Tahran: İntişârât-i Koknos, 1391), 18.

⁵⁰ Ebul Ala Sudaver, *Furra-yi İzed-i der Ayin-i Padişahi-yi İran-i Bastan* (Tahran, 1384), 1: 21-22.

⁵¹ Corbin, *Arz-ı Melekût*, 1: 60; Corbin, *Revabıt-i Hikmet-i İşrak*, 92.

⁵² Kristensen, *Nuhustin İnsan*, 351.

Hurra ilahi bir bağıştır ve yalnızca erdemli insanlara konar. Eğer inan kötülük işler ve Ehrimen'e açık kapı bırakırsa bu ilahî bağış ondan uçup gider. Nitekim hurrayı korumadığı için ve yanlışlara girdiği için İran'ın önemli mitolojik padişahı olan Cemşid onu kaybetmiş ve hüsrana uğramıştır.

Hurra-yi keyaniye sahip olan padişahlar demiri keşfedebilmiş, araç-gereç üretebilmiş, hayvanları evcilleştirebilmiş, yün dokuyabilmiş, elbise dikebilmiş, tıbbî gelişime katkı sağlamış ve ev inşa edebilmiştir.⁵³

Yalnızca insan-ı kâmil hurra-yi keyyaniye ve bu yolla padişahlık ve insanları yönetim sanatına erişebilir. Bu bakımdan hurrayı keyyani manevî kemalin sembolü olarak görülebilir.

Sonuç

Bu çalışmada İranî düşüncede tanrısal bir karizma şeklinde ifade edilebilecek *hurra* düşüncesinin arka planını ve sonraki dönemlerde geliştirilen kapsam alanını inceledik. Bununla insanın Tanrı özlemi ve tanrısal sıfatlara bürünme arzusunun Arya dünyasındaki karşılığına ayna tutmaya çalıştık. Ancak yeryüzünde birçok dinsel inançta ve mitik anlatıda Tanrı'yı yeryüzünde görme isteği ya da *bedenlenen Tanrı* fikri ile karşılaşmaktayız. Kadim Mısır'da bedenlenen Tanrı olarak görülen Firavun ve Hıristiyanlıktaki yeryüzüne inen Tanrı İsa Mesih örneklerinde de karşımıza çıkan düşünce kodları bu arzusunun dışavurumları olarak okunabilir.

İnsanın Tanrı aşkı, kutsala karşı duyduğu sevgi ve huşu, metafizik âlemlerle kurmak istediği diyalog, rüya veya ölümlerle tetiklenen bilinmez dünyalara dair merak, insanın sahip olduğu sınırsız ve yaratıcı hayal gücü, iç dünyanın derinliklerinde ya da nefiste vuku bulan parapsikolojik haller ve bunları anlama çabası, teskin olmak nedir bilmez insanî merakı kamçulamış ve sürekli insan ile Tanrı arasında bir irtibat kurma arzusunun doğurmuş olabilir. İnsanoğlu belki de sınırlı aklı, beş duyu organı ile sınırlı fiziksel bilgisi ve onun ölümsüzlük aşkı, mükemmel gördüğü kutsal ya da Tanrı'yı görme teşebbüsüne muhtemelen onu sürüklemiştir. Tanrı'yı göremeyince de bazı üstün karakterli insanlara, içinde beslediği ve büyüttüğü insanüstü nitelikleri atfetmek suretiyle inanmak istediği Tanrı'yı yere indirmeye meylenmiş ve bunu görkemli bir güce, bilgiye ve karaktere sahip olan bir insana tatbik etmeye çalışmış olabilir.

Rüya, hayal ve özellikle sevilen kimselerin ölümü ve toprağa karışması ile zirveye çıkan insanın bu masum metafizik aşkı ve merakı, tensel varlıklardan tanrısal karakterler üretme yoluyla teskin edilmek istenmiş olabilir. Bu bağlamda en çok metafizik bir renge bürünen peygamberler ve dünya hâkimiyetini elinde bulunduran padişahlar tanrısallığa aday olmaya layık görülmüştür. Çünkü peygamber kalplere, padişahlar ise bedenlere hükmedebilmiş insanlar olarak tanrısal güce en çok öykünen iki tipoloji olarak düşünülmüştür.

İran düşüncesinde, hikmet ve hükümet bir araya geldiği zaman arzulan mükemmel adalet ve idarenin sağlanacağı düşüncesiyle Keyhüsrev gibi peygamberşah örnekleri Tanrı'nın yeryüzündeki sembolleri veya temsilcileri olarak kabul edilmiştir. Diğer bir ifadeyle kutsallığı ifade eden sarık ve hükümdarlığı sembolize eden taç sahiplerinin göğe bağlı, gök adına ve gökle hareket ettikleri ve aslında başlarının etrafındaki sarık veya tacın nuranî, kutsal, göksel ve son tahlilde tanrısal bir halka veya yetki ifadesi olarak düşünülmüştür. Dindarlık ve kahramanlık ya da manevî derinlik ve maddî kuvvet zamanla bir arada tasavvur edilerek mitolojik mükemmel tanrısal karakterler yaratılmıştır.

İran insanının insanı tanrısallaştırma ya da Tanrı'yı yeryüzüne indirme teşebbüsü Zerdüştilik'ten İsrakiliğe kadar farklı şekillerde veya formlarda tezahür etmiş olsa da arka planındaki mantık ve felsefe, insanın her dönemdeki masum hakikat arayışı çerçevesinde okunabilir. Elbette bu düşünceye zemin hazırlayan başka etmenler de vardır. Nitekim insan ile Tanrı arasında mesafeler sürekli olarak İran düşüncesinde oldukça yakın görülmüştür. Bu düşüncede Tanrı gökte, insan ise yerde tasavvur edilmemiş, insan Tanrı'nın kulu veya kölesi değil, işbirlikçisi ve ortağı gibi görülmüştür. Bu yüzden zaman zaman insan, Tanrı formuna veya tam tersine Tanrı insan formuna bürünebilmiştir. İranî dil, Samilerin Allah dışında her şeyi fani ve yok olucu gören hiçliğin "O" zamiri başlayan dilsel yapısının aksine, insanı Tanrı

⁵³ Alikali İtimad Mukaddem, *Far der Şahname* (Tahran: İntişârât-i Vezâret-i Ferheng ve Huner, 1350), 1.

gibi gören düşüncesinin bir dışavurumu gibi duran “Ben” zamiri ile başlayan yapısı, bütün zamanlarda nükseden örneklerle dolu olmuştur. Bu düşünce kodlarını sadece Zerdüşt ve Sühreverdî'nin *hurra*ya yükledikleri anlamda değil, aynı zamanda Bayezid-i Bestami'nin “Sühbhani!” yüceltmesinde, Hallac-ı Mansur'un “ene'l-Hakk” söyleminde, Mevlana Celaleddin ve Muhammed İkbâl'in insana atfettikleri tanrısal niteliklerle donatılı şiir ve nesirlerinde de görmek mümkündür.

İranî düşüncenin ilahi görkem, büyüğü doğa, insanüstü karakter, göksel ihtişam veya tanrısal karizmaya denk gelen *hurra* düşünce kodlarını idarî, mistik, gnostik, irfanî ve tasavvufî okulların birçoğunda müşahede etmek mümkündür. Nitekim İranî dil ve idarî sistemden kaynağını alan ve hükümdarların lakabı olarak kullanılan *key* kavramı, kurtarıcı düşüncesinin İslam'daki karşılığı olan *mehdi*, İslam tasavvufunun tarif ettiği *kutup*, İslam felsefesi ve irfanın merkeze aldığı *Hakikat-i Muhammediye* veya *İnsan-ı Kamil* düşüncesi, İsmailî-Şîî düşüncesindeki *imam* figürü, İşrak hikmetinin betimlediği *teosof*, tanrısal karizmaya sahip *hurra* taşıyan karakterler olarak düşünülebilir.

Kaynakça

- Allamî, Ebulfazl bin Mübarek. *Ayin-i Ekberî*. El yazması. Kütüphane-i Meclis. 10-3026.
- Amuzgar, Jale. “Zeban, Ferheng, Usture”. *Mecmua-yi Makâlât*. Tahran: İntişârât-i Muin, 1386.
- Ardekanî, Rıza Daverî. “Sühreverdî ve İran-i Muasır”. *İntişârât-i Hakikat (İrfan, İslam, İran: Bızorgdaşt-i Şeyh Şehabüddin Sühreverdî)*. Ed. Şehram Pazukî. 2006 1385. 9-14.
- Azmeyeş, Seyyid Mustafa. *Ba Firdevsî: Sülûk-i Sûfiyane Ta Diyar-i Simurg*. Tahran: İntişârât-i Hakikat, 1386.
- Boyce, Mary. *Zerduştîyan: Baverha ve Adab-i Dinî-yi Anha*. Trc. Asker Behramî. Tahran: İntişârât-i Koknos, 1391.
- Burhan, Muhammed Huseyn b. Halef. *Burhan-i Kat'î*. Tahran: Çap-ı Muhammed Muin, 1361.
- Corbin, Henry. *Arz-ı Melekût*. Trc. Ziyauddin Dehşirî. 4. Bs. Tahran: İntişârât-i Tahuri, 1378.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi*. Trc. Hüseyin Hatemî. İstanbul: İletişim yay., t.y.
- Corbin, Henry. *İslam-i İran: Çeşmendâze-yi Felsefî ve Manevî*. Trc. Seyyid Ziyauddin Dehşir. 1. Bs. Tahran: İntişârât-i Sofya, 1391.
- Corbin, Henry. *Makâlât (Mecmua-yi ez Makâlât be Zebân-i Farisi)*. Ed. Muhammed Emin Şahcuyî. Trc. Seyyid Ziyauddin Dehşir. 1. Bs. Tahran: İntişârât-i Hakikat, 1384.
- Corbin, Henry. *Revâbit-i Hikmet-i İşrak ve Felsefe-yi İran-i Bastan*. Trc. Ahmed Ferdid - Abdulhamid Gulşen. Tahran: İntişârât-i Esâtir, 1385.
- Corbin, Henry. *Zaman-i Edvarî der Mazdayesna ve İrfan-i İsmailiye*. 1. Bs. Tahran: Neşr-i Belh-i Bunyad-i Nişabur, 1389.
- Dadegî, Faranbag. *Bundahişn*. Trc. Mehrdad Behar. Tahran: İntişârât-i Tus, 1390.
- Dehhoda, Ali Ekber. “Far”. *Lugatname-i Dehhoda*. Tahran: Muessese-i Lugatname-i Dehhoda, t.y.
- Dehkan, Masume Emin. *Mukayese-yi İnsan-i Furrahmend der Şahname ba Veli der Mesnevî*. 1. Bs. Tahran: İntişârât-i Hakikat, 1383.
- Devvânî, Muhammed b. As'ad. *Selasu'r-Resail*. Meşhed: Çap-ı Ahmed Tuyserkani, 1411.
- Ebu'l-Maâli, Muhammed b. Ubeydullah. *Beyanu'l-Edyan*. Tahran: Çapı Muhammed Taki Danişpejuh, 1376.
- Encuv, Hüseyin b. Hasan Cemaleddin. *Ferheng-i Cihangirî*. Meşhed: Çap-ı Rahim Afifî, t.y.
- Gaffarî, Seyyid Muhammed Halid. *Ferheng-i İstilahat-i Âsâr-i Şeyh-i İşrak*. Tahran: Encümen-i Âsar ve Mefâhir-i Ferhengî, 1380.

- Gaffarî, Seyyid Muhammed Halid. *Ferheng-i İstilahat-i Şeyh-i İşrak*,. Tahran: Encümen-i Âsar ve Mefâhir-i Ferhengî, 1380.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *Nasihatu'l-Muluk*. Tahran: Çap-ı Celaleddin Hemayi, 1361.
- Karname-yi Ardeşir-i Babekan*. Tahran: Danişgah-i Tahran, 1354.
- Kristensen, Arthur Emanuel. *Nuhustin İnsan ve Nuhustin Şehriyar*. Trc. Jale Amuzgar - Ahmed Tefezzuli. Tahran: Neşr-i Çeşme, 1393.
- Mole, Marjan. *İran-i Bastan*. Trc. Jale Amuzgar. 2. Bs. Tahran: İntişârât-i Tus, 1363.
- Molla Sadrâ. *el-Hikmetü'l-Muteâliye fi Esfâri'l Akliyyeti'l Erbaa*. 3. Bs. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1981.
- Muin, Muhammed. *Mazdeyesna ve Edeb-i Parsi*. Tahran: İntişârât-i Danişgâh-i Tahran, 1388.
- Mukaddem, Alikali İtimad. *Far der Şahname*. Tahran: İntişârât-i Vezâret-i Ferheng ve Huner, 1350.
- Muvahhid, Muhammed Ali. "Aya Şeyh-i İşrak Kurbanı-yi Bolendpervazha-yi Siyasi-yi Hud Şod?" *İrfan, İslam, İran*. t.y.
- Purdavud, İbrahim. *Avesta*. 1. Bs. Tahran: İntişârât-i Fravahar, 1353.
- Seccadî, Seyyid Cafer. *Ferheng-i Maarif-i İslamî*. Tahran: İntişârât-i Danişgâh-i Tahran, 1373.
- Seccasî, İshak b. İbrahim. *Feraidu's-Suluk*,. Tahran: Çap-ı Nurani-yi Visal ve Gulam Rıza Efrasyabi, 1368.
- Sudaver, Ebul Ala. *Furra-yi İzed-i der Ayin-i Padişahi-yi İran-i Bastan*. Tahran, 1384.
- Sühreverdî. "el Meşari' ve'l-Mutârahât". *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 1. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- Sühreverdî. "Elvâh-ı İmadî". *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 3. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- Sühreverdî. "et-Telvihât". *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 1. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- Sühreverdî. "Hikmetü'l-İşrâk". *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 2. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1373.
- Sühreverdî. *Kelimetu't-Tasavvuf*. Ed. Henry Corbin - Seyyid Hüseyin Nasr - Necefkuli Habibi. 2. Bs. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- Sühreverdî. "Pertevnâme". *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 3. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- Şaygan, Daryuş. *Henry Corbin: Afak-i Tefekkür-i Manevi der İslam-i İrani*. Trc. Bakır Purham. Tahran, 1371.
- Şehrezûrî, Şemseddin Muhammed. *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*. Ed. Hüseyin Ziyai Tarabbeti,. 1. Bs. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1373.
- Şemsmenşi, Muhammed Hinduşah. *Dusturu'l-Katib fi Ta'yini'l-Meratib*. Moskova: Çap-ı Abdülkerim Alizade, 1964.
- Şirazî, Gıyasuddin Deşteğî. *İşrâku Heyâkili'n-Nur*. 1. Bs. Tahran: Neşr-i Miras-i Mektûb, 1382.
- Şirazî, Kutbeddin. *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*. Ed. Abdullah Nuranî - Mehdi Muhakkik. 1. Bs. Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 1383.
- Ucî, Ali. *Suhreverdî: Be Rivayet-i Eşkûrî ve Ardekanî*. Tahran: İntişârât-i Esâtir, 1386.
- Uşiderî, Cihangir. *Danışname-yi Mazdayesna*. 5. Bs. Tahran: Neşr-i Merkez, 1370.

Zadsperm. *Vezidgiha-yi Zadsperm: Nigareş-i Farisi, (Avanvisi, Yaddaştha, Vajename)*. Ed. Taki Raşid Muhassıl. Tahran: 1385/2006, t.y.

Zamani, Ali Muhammed - Tavusi, Muhammed. "Furra-hi İzedi ve Baztovlid-i an der Endişe-yi Bastani-yi Siyasi-yi İran Pes ez İslam". *Mecelle-yi Mutalaat-i İra*. 5 (2004 1383).

Zeahner, Robert Charles. *Tulu' ve Ğurub-i Zerdüştigerî*. Trc. Timur Kadirî. Tahran: İntişârât-i Mehtab, 1387.

الإجراءات الأسلوبية لشعرية الانزواء عند السُمَيْسِر

es-Sumeysir'in İnziva Şiirlerinin Üslupsal Uygulamaları
The Stylish procedures for Isolation Poetry of Al Somaiser

أحمد عمر

Ahmad OMARDr. Öğr. Üyesi, İstanbul Aydın Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Eğitimi Bölümü,
Arap Dili Eğitimi Anabilim DalıAsst. Prof. İstanbul Aydın University, Faculty of Education, Department of Foreign Language
Education, Department of Arabic Language Education

İstanbul/TURKEY

ahmad_ali_omar@hotmail.com

Orcid: 0000-0002-5208-0466

Doi: 10.34085/buifd.818474

Öz

Bu araştırma, Endülüs'deki Mulûku't-Tavâ'if döneminde yaşayan hicri V. asır şairlerinden es-Sumeysir lakabı ile tanınan şair Halef b. Ferec el-İlbîrî'nin şiirsel sanatının üslupsal uygulamalarını ve Endülüs bölgesinde yaşanan güvensizlik, düşmanlarla işbirliği, sosyal ikiyüzlülük, sürekli yer değişikliği ve ruhsal yabancılaşmanın ötesine geçen musibet ve felaketler neticesinde, şiirsel üsluplar aracılığıyla inziva şiiri ve psikolojik itme ile bağlantılı olan konuları incelemektedir. Bütün bunlar şairin hiciv, sürekli muhalefet, insanlara karşı su-i zanda bulunma ve gazelde alışılmışı aykırı olma şeklindeki inziva şiirlerini dokumaya başladığı psikolojik oluşumlarında siyasi ve sosyal etkenlerle içiçe girdi. Bu araştırma, ondaki şiirsel oluşumları oluşturan motiflerin incelenmesinden hareket ederek bütün bu yönleri ele almaktadır. Dolayısıyla bu araştırma, es-Sumeysir'in ince kalpli bir insan olduğunu ve gerçeğin sertliğini dilin sertliğiyle giderdiğini ortaya koymaktadır. Özellikle yönetimin toplumu terk ederek yalnızca kendini önemsemesinden dolayı, çocuk sahibi olma endişesini bize ifade etmiştir. Bu yüzden onun metinsel üslubu, kapkara bir üsluptur. Bu üslup onu nesnelere barışçıl çabalara sevk etmiştir. Özellikle eski ve yeni eleştirmenlerin yazıları, bu psikolojik gölgeleri gözetmeyerek, yönelimlere göre şiirsel tarzını ele almıştır.

Anahtar kelimler: Endülüs Edebiyatı, es-Sumeysir, hicv, üslup, şiirsellik, İnziva

Abstract

The research has tackled the stylish procedures for poetry of the poet Khalaf Ben Faraj Al Elbiery, with Nickname: Al Somaiser, the one of the 5th century poets, in time of Andalus sectos kings that relates with poetics of isolation and self-defence by poetic styles. As a result of what happened in Andalusian sector as difficult times, hard plagues and great hardships, lose of safety, collaboration with enemy, social priggishism, consent moving and spiritual exile are not less than the previous troubles, which made the main social and political factors integrated with psychological forms, by it he has started writting his isolation poetry in the way of poetic satire, constant opposition, bad suspicion in addition to refusal the available in love poetry. The research has addressed all of these sides by the study of Al Bawath that has created these poetic forms in his poetry, so it leads that he is a smooth person, threw the control of the reality by the control of his tongue, especially when the power owners took care of "I" and ignored " US". Where he expressed to us his fear of having kids, so his writing style is dark, his trials led him to agreement with things, principally when the critics have criticised his poetic way before and now, according to directions which did not take care of psychological matters.

Keywords: Andalusian Literature, Al Somaiser, Satire, Stylistic, Poetic, Isolation

ملخص البحث

يتناول البحث دراسة الإجراءات الأسلوبية للفن الشعري عند الشاعر خلف بن فرح الإلبيري، المشهور بالسُّميسِر، من شعراء القرن الخامس الهجري، زمن ملوك الطوائف في الأندلس، بما يرتبط بشعرية الانزواء والدفع النفسي من خلال الأساليب الشعرية، نتيجة ما حل في هذا الصقع الأندلسي من محن وابتلاءات عظيمة، ليس أقلها فقد الأمن، ومهادنة الأعداء، والنفاق الاجتماعي، والتنقل المستمر، والاعتراب الروحي، مما جعل العوامل السياسية والاجتماعية متداخلة في تشكيلاته النفسية التي راح من خلالها ينسج شعرية الانزواء عبر الهجاء، والاعتراض المتواصل، وسوء الظن بالناس، ومخالفة السائد في الغزل. وقد عالج البحث هذه الجوانب كلها انطلاقاً من دراسة البواعث التي صنعت هذه التشكيلات الشعرية عنده، فانتهى إلى أنه إنسان رقيق القلب، دَفَعَ سَطْوَةَ الواقع عنه بسطوة اللسان، ولاسيما حين اهتَمَّت السلطَةُ بالأنا وتركت الجماعة، حتى عبَّر لنا عن خوفه من الإنجاب، فكانت الأسلوبية النصية عنده أسلوبية قاتمة، أفضت به إلى محاولات تصالحية مع الأشياء، ولاسيما أنَّ أقلام النقاد قديماً وحديثاً تناولت منهجيته الشعرية وفق اتجاهات لا تراعي هذه الظلال النفسية.

الكلمات المفتاحية: الأدب الأندلسي، السُّميسِر، الهجاء، الأسلوبية، الشعرية، الانزواء.

لم ينل السُميسر¹ في المصادر الأندلسية حظوةً موضوعيةً تُبَيِّن اتجاهات القتامة عنده وفق أسسٍ نفسية، وبدا، لم يُتَّح للقارئ وضع الأصابع على البؤر التي شكلت منطلقاته الأسلوبية، بل راحت تشنَّع عليه اتجاهاته، وتُصنِّفه بناءً على مفرداته وقوافيه، من غير اعتبار لأي سياقات اجتماعية أو سياسية، ولا سيما أنه عاش في زمن الانتكاسات السياسية المتوالية، وإن كان لهذه النكسة السياسية رد فعل عكسي على الناحية الأدبية، ذلك بأن الحركة الشعرية انتعشت في هذا العصر انتعاشاً كبيراً بسبب التنافس بين ملوك الطوائف الذين احتلوا على الشعراء باستمالتهم²، إلا أن الشدائد لم تنزل تنهأدى بينهم، وتفتك في أموالهم، حتى إن أحد شعرائهم بلغ به ما رآه من منافستهم في مدح ملوك الطوائف أن حلف ألا يمدح أحداً منهم إلا بمئة دينار.³

أمام هذه البواعث السياسية، كانت السلطة تلاحق الذين لا ينضون في ركاب الجماعة الأدبية التي ما فتئت تمتدحهم بما ليس فيهم، إلا أن السُميسر، وبتكوينه النفسي الرقيق، ما استطاع أن يندمج مع هذا الإطار الاغترابي، فكان أن أضاف إلى اغترابه الروحي اغتراباً ملموساً تجلَّى في اللجوء إلى بعض الأمراء، وفي الانزواء والمدافعة، وفي توجيه الارتدادات النفسية نحو الخارج في اتجاهين متغايرين، اتجاه سياسي، وآخر اجتماعي، ثم بما اختطَّه من اتجاهات حاولت اصطناع تصالحية مع الأشياء حوله، فكان أن تولدت قتامة أسلوبية أخرى، ثم بما نراه في أسلوبية الاعتذارات والإخوانيات والغزليات التجديدية؛ لينتهي بالاتجاه اليائس والاستسلامي السلبي، المكسو بأسلوبية التزاهد والانكفاء الداخلي والخارجي، ليعود كما بدأ، ممسكاً بزمام القتامة التي شَعَّتْ من ظلمة السوداوية، إلا أنها سوداويةً انبثقت من رقعة، وسخطٌ تولد عن فرط الإحساس، ثم بما يقتضيه كل هذا من تفاعلات تجلَّتْ في قطع أدبية خالدة.

1. مقتضيات شعرية الانزواء:

تضافرت العوامل السياسية والاجتماعية لتشكّل المقتضيات الأولى لنفسية السُميسر الرقيقة، فما أحدثته المحرُّ السياسية لم يترك مجالاً لأي تزيين، فراح يعزّي السلطة ويفنّد على المجتمع متواليات الرضا والاطمئنان، ولا سيما أن السلطة انشغلت بعوامل الثبات والمحافظة على المكتسبات، فلم تعد تقيه مما يتقيه، سواء على المستوى الذاتي، ولا يحس به إلا رقيق، أو على مستوى الجماعة، التي اطمأنت بوهم الجماعة إلى وهم الأمن.

لم يعد السُميسر يطبق العيش في ظل أمراء غرناطة، ومما يُظهر المقتضيات التي شكلته أسلوبياً، قوله في هجاء أمراء

¹ هو أبو القاسم خلف بن فرج الإلبيري، المعروف بالسُميسر، كان كثير الهجاء، وله كتاب (شفاء الأمراض في أخذ الأعراض)، شاعر مطبوع، من أفضل الشعراء الذين حفل بهم بلاط المعتصم بن صمادح، له طبعٌ وتصرفٌ مستحسنٌ في المقطعات لا المطولات، وأغراض شعره متنوعة، منها الشكوى والزهد والنسيب والهجاء، وله إخوانيات، أصله من البيرة قرب غرناطة، وسكن غرناطة مدةً متصلاً بصاحبها باديس بن حبوس (٤٣٠ - ٤٦٦ هـ)، ثم وقعت وحشةً بينه وبين باديس لبئتين قالهما في هجاء البربر، فهرب إلى المرية لاجئاً إلى صاحبها المعتصم بن صمادح، وقد طالت إقامته في المرية حتى استحق أن يسميه المقرئ شاعر المرية، توفي نحو 480هـ، تنظر ترجمته في: العماد الأصفهاني، أبو عبد الله محمد بن حامد: خريدة القصر وجريدة العصر، تح: آذرتاش آذرنوش، الدار التونسية للنشر، ط2، 1986، 167/17، ويُنظر: التلمساني، أحمد بن محمد المقرئ (ت1041هـ): نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تح: د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د.ت، 1/527/3، 291، 320، 412، 20/4، 108، 117/5، وينظر: ابن دحية، عمر بن حسن (ت633هـ): المطرب من أشعار أهل المغرب، تح: إبراهيم الأبياري، دار العلم للجميع، بيروت، ص93، وينظر: الأزدي، علي بن ظافر بن حسين (ت613هـ): بدائع البداهة، ضبط: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2007، ص268، وينظر: ابن سعيد، علي بن موسى بن محمد (ت685هـ): المغرب في حلى المغرب، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، 100/2

² الزاكي، بنونس: شعر السُميسر (أبي القاسم خلف بن فرج الإلبيري)، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مج25، العدد الأول، أيلول، 1996، ص207

³ نفع الطيب: 190/3

عصره⁴:

نادِ الملوكَ وُقُلْ لهم: ماذا الذي أحدثتُم
 أسلمتُم الإسلامَ في أسر العدا وقعدتُم
 وجب القيامَ عليكم إذ بالنصارى قمتم
 لا تُنكروا شقَّ العصا فعصى النبي شققتم

وكان لهذه المقتضيات أثرها البالغ في اتجاهه نحو القتامة المنهجية في أسلوبية الخطاب، لتتشظى القتامة بينه وبين المجتمع حوله، ولتفرط جدران غير المسموح، فألّف كتاباً سماه **شفاء الأمراض في انتهاك الأعراض**، تناول فيه ما كان عليه أهل عصره من خصال لم تكن فيهم ووضعهم موضعهم الذي يراه صحيحاً⁵.

1.1 جوائح التشكل الأسلوبي:

لم تكن العوامل السياسية وحدها التي شكلت المقتضيات الأولى لنفسية السيميسر الساخطة، وأسلوبيته السوداوية، بل اجتمعت إلى ذلك عوامل أخرى، لا تقل أهمية عن السياق السياسي والسلطوي القهري، وتجلي ذلك في العوامل الاجتماعية النفسية، أو ما سماه إحسان عباس بالجللاء، فلم "يكن الجلاء متصلاً بالحروب، بل كان من أسبابه أيضاً طلب الرزق، أو الهرب من الضرائب والظلم"⁶، فقد أصيب المجتمع بتموجات متحركة كانت أصيلة تخل من توازنه، أو تترك فيه آثاراً نفسية عميقة.

ولم تكن الضرائب التي أرهقتهم مقصورةً على التي يفرضها الأمراء على الناس لحاجتهم إليها في سد ثغرات فتحوها على أنفسهم، بل يضاف إليها ضريبة سنوية للعدو، وضرائب مفروضة لدفع مرتبات الجند، وضرائب على الأموال عامة، أي أن الاغتراب اغترابان والتسلط يأخذ شكله المدني والعسكري، مما يزيد الحنق والغيط والسخط في نفوس تأبى كل تشكّل شبيه، وكان أولهم وعلى رأسهم أبو القاسم السيميسر.

ومما يشترك بين العامل السياسي والاجتماعي، تلك الصبغة التي أحدثها ملوك الطوائف، في تباين النواحي الأدبية في بلاطهم تبعاً للصيغة الأدبية التي تتحلها كل إمارة، وتبعاً لميول الفرد الواحد واتجاهاته، فالتباين واضح جداً في الصيغة الأدبية والعلمية؛ ذاك أن الأدب يومئذ محضُ سلعةٍ يصدق عليها مبدأ العرض والطلب، وكان نفاقها بمقدار ميل الأمير لها أو حاجته إليها أو قدرته على تقديرها واستساغتها⁷، مما جعل الشنآن بين الأدباء عظيماً وحسد الأقران قائماً، والمزاحمة على الرعاء طابع كل إمارة.

إنّ تكاثف الأقران واكتمال الاتجاهات، تُلجئ الإنسانَ إلى نمطيةٍ من الإحساس متفردة، حين يضاف إلى العوامل ملحظ انتفاء الجدوى، فالإنسان أمام اكتمال الاتجاهات الأدبية وكثافة المعطى يحس بأنه بلا جدوى مهما قدم وأعطى، فقد شهد الأدب في هذا العصر تطوراً واسعاً من نواحيه المختلفة.

أمام هذه الألوان من المقتضيات المشكلة للنفسية الشاعرة، يلزم أن ندرك الفرق بين الكاتب والشاعر، فالكاتب

⁴ الشنبري، علي بن بسام (ت542هـ): الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تح: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1997، القسم الأول، المجلد الأول، ص885

⁵ بالنبيا، أنخل جنثال: تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة: حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ص112-113

⁶ إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي عصر الطوائف والمرابطين، دار الشروق عمان، 1997، ص27

⁷ تاريخ الأدب الأندلسي عصر الطوائف والمرابطين، ص57

بخلاف الشاعر لم تتمثل في حياته العقدة السياسية مثلما تمثلت في حياة الشاعر، وقد اتصلت حياة الشعر العربي منذ امرئ القيس بمشكلة العلاقة بين الشاعر والحياة السياسية، ولا ريب أن الطبيعة الشعرية كانت ذات أثر في نوعية الحياة السياسية في البلاد الأندلسية ولاسيما في عصر ملوك الطوائف⁸.

1.2 إشكالية العتبة الأخلاقية:

كان الاتجاه الديني سائداً عند ابن بسام في ذخيرته التي احتفظت بأكثر المقطوعات الشعرية للسميسر وحياته، فالمرجعية الدينية هي التي جعلته يحرص على المواضع الأخلاقية، فهو مع تراجمه يهاجم المعاني التي تتعارض مع القيم الإسلامية من وجهة نظره⁹، أي أن الانطلاقة التي راح من خلالها ابن بسام يصدر أحكامه في أشعار السميسر لم تكن فنية، ولم تكن تبحث في الأدب كونه أدباً، ولا في الوظيفة التطهيرية للأدب، بل إنه أقام محاكم التفتيش على الألفاظ، واستحضر السياط للمعاني، من غير أن يستحضر للسياق الاجتماعي ومثاله أي دور في تكوّن السخط عند السميسر، وإلى هذه العلة يُرجع ابن بسام أحكامه في أشعار السميسر، ولاسيما حين قال¹⁰:

يا ليتنا لم نك من آدم أو زطنا في شـبـه الأسـر
إن كان قد أخرجـه ذنبه فما لنا نُشـرك في الأمر

فقال ابن بسام معقّباً: "والسميسر في هذا الكلام ممن أخذ الغلو في التقليد ونادى الحكمة من مكان بعيد، صرح عن ضيق بصيرته، ونشر مطوي سريره، في غير معنى بديع، ولا لفظ مطبوع، ولعله أراد أن يتبع أبا العلاء فيما كان ينظمه من سخيف الآراء"¹¹.

وقد أثرت العتبة الأخلاقية في نفسه تأثيرين، لكلٍ مرحلته وسياقه، وقد بدا في استحضار الآلية الزهدية في عملية الانزواء والمدافعة، وهنا لم تكن مدافعةً يائسة، مما سنراه في آخر فصول تشكلاته الحياتية، أو الفلسفية القائمة على فرز الاتجاهات، فالميل الزهدي عند السميسر كان تطوراً من العصر السابق لعصره، وكان الشعر الزهدي يشتجر مع الشعر التعليمي، أو أنه يكون نابعاً من الخوف الذي تحدته عوامل التقدم في السن، أما في عصر الطوائف فقد كانت العوامل الباعثة مختلفة بعض الاختلاف، فقد ألهمته اضطرابات الحياة السياسية، وزادت في حب الخلاص لدى الفرد من غوائل الحياة، وشجعت على طلب النجاة لنفسه حين كان يرى الأوضاع الاجتماعية تزداد سوءاً¹²، وأصبح الزهد مختلف الضروب، أما عند السميسر فقد انتحاه لشعوره بالنقمة على حظه من الدنيا وثورته على الناس من حوله، ولم يكن عاملاً بمبادئه الزهدية.

ومن هذا الاتجاه قوله¹³:

وأرى الـدَّهْرَ بـخـيـالاً أبـدأً فيـه اـضـطراب
سـالـبٌ ما هـو معـط فالذي يُعـطـي عـذاب

⁸ تاريخ الأدب الأندلسي عصر الطوائف والمرابطين: 65

⁹ خالد، خالد: الأثر الأخلاقي في تناول ابن بسام الشنتريني نصوص كتابه الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، مجلة كلية الإلهيات، جامعة سرت،

المجلد السادس، العدد الثاني، ص 432

¹⁰ الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة: 890/1

¹¹ الذخيرة: 890/1

¹² تاريخ الأدب الأندلسي عصر الطوائف والمرابطين: 105

¹³ الذخيرة: 889/1

وليام الحشور إنعابا
ومسراطاً مُستقيمًا
فما أتق الله وجنّب
مَسْأَلٌ وَجْـوَابٌ
يَوْمَ لَا يُطْوَى كِتَابٌ
كُلِّ مَا فِيهِ حِسَابٌ

وينطلق من العتبة الأخلاقية السائدة في عصره إلى الدعوة إلى القناعة والرضا والكفاف¹⁴:

فُتوتَ حلالٌ وأمنٌ
وكلُّ ما هو فضلٌ
مِنَ الرِّدَى وَعَفَافٌ
فإنَّه إسرَافٌ

وهي نزعة لديه متصلة بسوء ظنه في الناس وعدم الاطمئنان إليهم، فليست نزعة صافية من غير أن يكدرها أو أن يصبغها برؤيته النفسية الحانقة.

1.3 الموازنة الأخلاقية والاعتناق اللغوي:

كان السمييسر من أبرز رجال المهجاء ونقد الظواهر الاجتماعية وبواطنها في عصره، لكنه أمام اتجاهين: اتجاه يضمير العتبة الأخلاقية في التوجيه المباشر وغير المباشر، واتجاه شعري اعتناقي يريد التحرر من كل الموضوعات الأخلاقية والاجتماعية والسياسية، إلا أنها في السياسية أؤكد في الوقوع والهلكة، فلا مناص والحال هذه، أن يوازن بين الأخلاقية واللغوية الشعرية، وأن يكون الاعتناق اللغوي مما يأمن بوائق توجيهه، تلك التي لا توفرها اعتناقات لغوية موجهة إلى السلطة، حتى في المرية التي لجأ إليها، لم يكن آمناً فيها، فها هو ابن صمداح نمي إليه أن السمييسر هجاه فاحتال في طلبه حتى وقع في قبضته فأسمعه ما هجاه به، فأنكر السمييسر وقال¹⁵:

رأيتُ آدمَ في نومي فقلتُ له
أبا البرية إنَّ الناسَ قد حكموا
أن البرابر نسلٌ منك قال إذن
حواءُ طالقةٌ إن كان ما زعموا

وهي في هجاء بلقين صاحب غرناطة، بلده الذي فر منه، فالموازنة التي كانت تنحو في اتجاهات غير مخيفة، كانت توجه توجيهات أخرى من المهجو الذي لا يملك أدوات السلطة في قمع الهاجي وإسكاته.

أما حين ينعق من قبضة السلطة، فإنه يتحرر من الموازنة السياسية، ويبقى في الموازنة الأخلاقية، تلك التي لا يقبل أي مجتمع أن تتجاوز خطوطها المقبولة، فالانزواء النفسي يتدفق إلى الخارج من جديد، في محاولة تعويضية نفسية، ومن هذا النوع ما هجا به صاحب غرناطة:

ييني على نفسيه سفاهاً
دعووه ييني فسوف يدري
كأنَّه دودُه الحريـر
إذا أتت قدره القـدير¹⁶

لكننا حتى في هذا الاعتناق ومحاولة إقامة التوازن بين الأخلاقي والرغبة الخطيئة، نلمح الاتجاه النفسي والنزعة القلقة العميقة، ومن ذلك:

خنتم فهنتم وكم أهنتم
زمنان كنتم بلا عيون

¹⁴ الذخيرة: 891/1

¹⁵ نفع الطيب: 412/3

¹⁶ السلاوي، شهاب الدين أحمد بن خالد بن حماد (ت1315هـ): الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، اعتناء: محمد عثمان، دار الكتب العلمية، بيروت، 212/1

فَأَنْتُمْ تَحْتَ كُلِّ تَحْتٍ وَأَنْتُمْ دُونَ كُلِّ دُونَ
سَكَنْتُمْ يَا رِيَّاحَ عَادٍ وَكُلُّ رِيَّاحٍ إِلَى سَكُونٍ¹⁷

وهنا لا نلمح الانعتاق الأخلاقي، لكنه انعتاق من الخوف، الخوف الناشئ عن قهرية الممارسة السلطوية على الشعراء والأدباء عامة، فالانعتاق اللغوي وإن حصل في اتجاهات السلطة إلا أن أسلوبية الخوف والقلق بارزة بوضوح في الظلال الأسلوبية.

2 النزعة النفسية والتصدير اللغوي:

لم يكن السميصر ممن يهجو لأن الهجاء محل هويته ومبلغ تجويده الفني، مما رأيناه في شعراء الهجاء المشهورين في التاريخ العربي، بل إنه هجاء يقوم على عوامل تحليلية محققة، ويتضح أكثر ما يتضح، في الاتجاه الهجائي القائم على ركيزة التفريط في حقوق الولاية، فيتخذ من ألفاظ السماء التي لا ينال منالها مدخلاً إلى الكشف عن الخلفية القلقة التي اجتمعت على تشكيلها عوامل كثيرة، منها قلق الاستقرار المفضي إلى تحديد الأعراض:

وليتم فما أحسنتم مذ وليتم ولا صنتم عمّن يصونكم عرضاً
وكنتم سماء لا ينال منالها فصرتم لدى من لا يسائلكم أرضاً
ستسترجع الأيام ما أقرضتكم ألا إنها تسترجع الدئين والقرضاً¹⁸

إن الاتجاه النفسي لا يفارق النزعة الهجائية الواضحة، وكذلك ما تخفيه من عوامل ابتعثت لهذه النعمة، التي تتمثل في تأكيد على أنهم لا يراعون في الشعب حقاً، وأهم لا يباليون في تسليم الأرض والعرض والمال لقاء ثباتهم على عروش تترنح:

لا تُنكروا شقَّ العصا فعصا النبي شَقَّمْتُمْ¹⁹

وعلينا أن نضع سياق النزعة المعارضة للاتجاهات السياسية السائدة في عهد ملوك الطوائف في سياق مليء بالمهادنة والنفق وكسب المال لقاء الكلمة، "فلم يكن صوت النقد الموجه ضد الحكام قوياً جهيراً في أيام ملوك الطوائف، مما قد يدل على انسياق الأدب شعره ونثره في ركاب كل واحد من أولئك الأمراء ولذلك انحصر الأدب بولاء إقليمي قاصر النظرة محدود الأفق، فعقد قوة الحدس التي تتمتع بها النظرة الشاملة العميقة"²⁰.

إن القلق وروح الاضطراب حين يسيطران على مجامع الروح فإنهما يتجليان بعكس ما من شأنه أن يطرد الخوف عن النفس، ولاسيما أن "حرية التعبير في عصر ملوك الطوائف كانت ضيقة الحدود وأن الخوف ألجم الناقلين المتذمرين عن الإفصاح بما كانوا يحسونه"²¹، وهذا ما حدا بالسميصر إلى التركيز عليه، فكان يتداوى من الخوف بالخوف.

وقد حلت النزعة الهزلية في موقع مهم في عهد ملوك الطوائف والمرابطين، ولاسيما في التعبير عن الحقير من الأمور واتخاذ ذلك مطيةً لبث صدق النفس، فكان الهزل آلية من آليات التصدير النفسي لضجيج الروح الذي تحيط به قيود كثيرة، فها هو السميصر يتحدث عن البواعث مقدماً لها اتجاهات النزعة النفسية في ضيقها وتبرمها بما حولها:

¹⁷ نفع الطيب: 108/4

¹⁸ نفع الطيب: 108/4

¹⁹ الذخيرة: 885/1

²⁰ تاريخ الأدب الأندلسي: 117

²¹ تاريخ الأدب الأندلسي: 120

ضَاقَتْ بِنَسِيَّتِي فِي
وَذَاذَ عَمِّي غَمُوضِي
رَقَصُ الْبِرَاغِيْثِ حَوْلِي
عَلِي غِنَاءِ الْبُعُوضِ²²

ومن ذلك، وقد أغرق في العبثية التي تشف عن اتجاه نفسي يعكس عدم الجدوى في السياق الحياتي حوله، فلا شيء يستحق تخليده في الشعر، سوى ما يتضمنه المهجاء، ولئن كانت الحياة ذهاب وسراب، وأن مشييدها صائر إلى خراب، وأنها تسلب ما تعطي وما تعطيه فمضمونه عذاب، لئن كانت كذلك، فلا مفر من استحضار الصورة الدينية لتكون في مهمة إحداث توازن نفسي يدفع عن السمسير ثقل إحساسه بحقائق الحياة:

- جَمَلَةُ الدُّنْيَا ذَهَابٌ
مِثْلَ مَا قَالُوا سَرَابٌ
- فَنَاتَّقِي اللَّهَ وَجَنَّبْ
كُلَّ مَا فِيهِ جِسَابٌ²³

إن الاتجاه النفسي القابع بين جوانح مرهفة في إحساسها وخوفها، جعل الناس تجتنبه، وسرى هذا إلى العلماء الذين ترجموا للأعلام، سواء عاصروهم أم لم يُعاصروا، فابن بسام بالمقارنة يعد من أنصفه في الحديث عنه، ولا يعدو أن يكون غير موضوعي حين نقارن علماً كالسميسير مع بقية الأعلام الذين ترجم لهم في الذخيرة، ومع هذا فقد كان السمسير باقعة عصر، وأعجوبة دهره، وأنه صاحب مزدوج كأنه حذا فيه حذو منصور الفقيه، وأن له طبعاً حسناً، وتصرفاً مستحسناً في مقطعات الأبيات. ويخصها ابن بسام أنها تكون كذلك حين تتعلق بالمهجاء والقدح²⁴.

ويمكن من هذه المقطعات التي أوردها ابن بسام أن نستدل على أن السمسير "كان يحيا حياة مضطربة لا يشوبها استقرار، ويعاني قلقاً دائماً لا يصحبه اطمئنان، فضلاً عن طموح كبير في تحقيق ذاته داخل مجتمع كانت أجواؤه كدرة لا يجلوها صفاء"²⁵.

2.1 أسلوبية الدفع النفسي:

حين يكون السمسير كذلك، وحين يحيا حياة مضطربة لا يشوبها استقرار، فإنه يحتفظ بالإنسان النقي في داخله، البريء في فطرته، ولم يكن التمرد والمهجاء سوى طاقة دفع عما يحيط به من كدر، ولو كان يمثل ما تُصوره أشعاره في المهجاء وغلظة القول لما وجدنا مذهب انتفاء الإنجاب يتشكل باكراً في الأندلس، حين يكون الإنجاب محط آلام الأب في الخوف على أفراده:

يَمْنَعُنِي مَن تَكُشُّبِ الْوَلَدِ
عَلِمِي بِأَنَّ الْبَنِينَ مِنْ كِبْدِي
فَإِنْ يَعْشُوا أَعَشَ عَلِي ظَلَعِ
وَإِنْ أُمُتَتْ قَبْلَهُمْ تَرَكْتُهُمْ
أَهْوَنَ بَيْنَ الْأَنْبَاءِ مِنْ وَتَدِ²⁶

كما أن من العوامل التي شكلت السمسير القلق، المضطرب المهش، ما نراه من علل الأقران وحسد هم المستمر، فبين آفات السياسة والواقع، والخوف على الأعراض، واضطراب الاستقرار، نراه يضيف عاملاً آخر لا يقل في أثره النفسي عن

²² الذخيرة: 888/1

²³ الذخيرة 889/1

²⁴ الذخيرة: 882-883، وينظر: فروخ، عمر: تاريخ الأدب العربي منذ الفتح الإسلامي إلى آخر عصر ملوك الطوائف، دار العلم

للملايين، بيروت، ط2، 1984، ص681

²⁵ شعر السمسير (أبي القاسم خلف بن فرج الإلبيري): 208

²⁶ الذخيرة 896/1

عوامل أخرى، ولا يجد له حلاً سوى التجاهل والتغافل، في أسلوب دفع، وأسلوبية تعبير:

حاســــدي لي مَعْــــدَبٌ يتقلُّــــى مــــن الحســــد
 وأنــــا عــــنــــه غافــــلٌ لا وجرــــدت الــــذي يجرــــد
 دَعْــــه يَشــــقــــى بدائــــه داؤُهُ عــــلَى الكــــبــــد
 طــــارَ ذكــــري ولم يَطــــر ذكــــرُهُ فَهــــوَ يَنْقــــد²⁷

وإنه ليواجه هذا زعماً بالضحك من حيث إن حق ذلك بكاء بالمثل، لكأنها نفس الشفاف الرقيق، حين يكون استظهار عدم المبالاة أداة من أدوات الدفاع والمدافعة.

كما أن العبثية ليست عبثية البليد، بل عبثية الحزين القلق، الخائف المضطرب، حين يفقد آمالاً كان يعدها لاستقرارٍ وولد، لكنها محض سراب، سراب بنته البنية الاجتماعية والسلطة الممزقة، ليستوي عنده كل شيء، النعيم والنكد:

خــــذ مــــن الــــدَّهــــر ما أتــــى إن نعيمــــاً وإن نكــــد
 كــــنْ كســــكــــين حــــازرٍ قــــاطعٍ كــــلِّ ما وجرــــد²⁸

2. 2 ثنائية الانزواء والدفع:

عاصر السمييسر إذن فترة قلقه من تاريخ الأندلس "وقد عاش صراعاً نفسياً حاداً بين أن يجاري شعراء عصره ممن ركنوا إلى الحياة الهانئة؛ اقتناصاً لفرصة الثراء التي واتت بها الظروف، وإيثاراً للسلامة من بطش ملوك الطوائف ووعيدهم، وبين أن يستخر شعره لتصوير أوضاع عصره المزرية، ويكشف النقاب عن الفساد السياسي والاجتماعي"²⁹، إلا أنه لم يختار القرار الثاني في مباشرة فظة، إنه ما زال في ثنائية الانزواء والدفع، ووجهه في إطارين:

إطار سياسي: وظهر في هجائيات لا تغيب عنها ثنائيتنا الانزواء والدفع، إلا أنه هنا دفع غير مباشر، باتجاه سببي، فالساسة في هذا العصر، سياساتهم وخنوعهم استجلبوا له القلق واستحضروا للقطر الأندلسي معاول الزوال، فهم بهذا مسببون في تحويله عن الرقة إلى استظهار الشنآن والبغض:

نــــادِ المــــلوكَ وُقــــل لــــهم ما إذا الــــذي أحــــدثــــتــــم
 وجرــــبِ القــــيامَ عــــلــــيكم إذ بالتــــصــــارى قــــمــــتم
 لا تُنكــــروا شقــــ العــــصا فعصــــا النــــبي شقــــتــــم³⁰

وهذا الإسلام للدين والبلد ليكون في صف الأعداء، له ظلاله النفسية القائمة عند السمييسر، فالنصارى في الأندلس لا يدخلون بلدة إلا أسلموا الرقاب فيها إلى السيوف، والأعراض إلى الهتك، والبيوت إلى الصيرورة الأبدية. والسميسر يترك لنا إشارات لغوية، أنه ما لجأ مباشرةً إلى تكتيف الهجاء، المفضي بطبيعة الحال إلى تكتيف الخوف عليه، إذ صار بعد هجاء السلطة إلى خوفين: سلطة نصرانية وسلطة دينية إسلامية، إلا أنها سلطة تمحضت للزيف، والتمسك بالشعارات من غير تحقيق الأمن، فهو يترك إشارات التدرج في رجاء السلطة أن تهبهم الأمن؛ لمسؤوليتهم عن ذلك:

²⁷ الذخيرة: 896/1

²⁸ الذخيرة: 886/1

²⁹ شعر السمييسر: 209

³⁰ الذخيرة: 885/1

رَجُونَاكُمْ فَمَا أَنْصَفْتُمُونَا وَأَمَلْنَاكُمْ فَمَا فَحَمْنَاكُمْ
سَنْصَبِرُ وَالزَّمَانُ لَهُ انْقِلَابٌ وَأَنْتُمْ بِالْإِشَارَةِ تَفْهَمُونَا³¹

وَيُصَعَّدُ فِي نَقْدِ السُّلْطَةِ نَقْدًا سَاخِرًا، وَيَنْتَقِلُ مِنَ السُّلْطَةِ إِطَارًا عَامًّا مِنْ غَيْرِ تَحْدِيدٍ إِلَى تَخْصِيسِ الْمُسْتَبَدِّ وَتَعْيِينِهِ، وَهُوَ فِي هَذَا يَدْفَعُ وَيَنْزَوِي، أَمَا الدَّفْعُ فَفِي مَوَاصِلِ الْإِتِّجَاهِ الْمَحَاثِي الْمُنْبَثِقِ مِنْ عَدَمِ تَأْدِيَةِ الْمَهَامِ السُّلْطَوِيَّةِ حَقَّ تَأْدِيَتِهَا، وَيَنْزَوِي مِنْ خِلَالِ الْإِبْتِعَادِ عَنِ عَرِينِ الْمَهْجُوِّ، فَهُوَ بِهَذَا عَقْلَانِي فِي هِجَاءِ السُّلْطَةِ، لَا يُوْرِدُ نَفْسَهُ الَّتِي تَشْبَعَتْ بِالْقَلْقِ وَتَسْرَبَلَتْ بِالتَّشَاؤْمِ؛ لَا يَسْلِمُهَا إِلَى حَتْفِهَا، فَهُوَ يَلْجَأُ إِلَى الْمَرِيَّةِ عِنْدَمَا يَرِيدُ هِجَاءَ أَمِيرِ غَرْنَاطَةِ، إِذْ نَمِي إِلَيْهِ أَنْ أَمِيرِ غَرْنَاطَةِ يَحْصِنُ نَفْسَهُ فِيهَا، فَهَجَاهُ هِجَاءٌ مِنْ جِنْسِ مَا اسْتَقَرَّ فِي نَفْسِ السَّمِيسِرِ نَفْسَهُ، فَالتَّحْصِينُ الَّذِي يَرُومُهُ أَمِيرِ غَرْنَاطَةِ تَحْصِينٌ وَادٍ لَا يَبْلُغُ أَنْ يَكُونَ مَحْضُ دُودَةٍ حَرِيرٍ:

يَبْنِي عَلَيَّ نَفْسَهُ سَفَاهًا كَأَنَّكَ دُودَةُ الْحَرِيرِ³²

فَمَبْعَثُ النِّقْدِ أَنَّ الْحَاكِمَ يَبْنِي عَلَيَّ (نَفْسَهُ) وَهَنَا طَامَةُ مَلُوكِ الطُّوَائِفِ، فَالذَّاتِيَّةُ وَحَمَايَتِهَا صَارَتْ هَدَفًا أَوْلِيًّا لَهُمْ، وَحَقَّ ذَلِكَ أَنْ تَكُونَ ذَاتُ الْجَمَاعَةِ فِي طَمَأْنِينَةٍ وَسَلَامَةٍ.

وَعَرْنَاطَةُ نَفْسِهَا، لَا يَنْسَى أَنْ يَبْتَ لَوَاعِجِ الشُّوقِ وَالْحَرْمَانِ إِلَيْهَا، وَتَبْدُو لَنَا أُسْلُوبِيَّةَ اللُّغَةِ عِنْدَهُ مَحْمَلَةٌ بِالْقَلْقِ وَالاضْطِرَابِ، فَظَلْمَةُ الْجَنِينِ لَذَّةٌ وَأَمَانٌ، وَلَيْتَ غَرْنَاطَةُ كَذَلِكَ:

قَالُوا أَتَسْكُنُ بِلَدِّهِ نَفْسُ الْعَزِيزِ بِهَا تَهْوُونَ
فَأَجِبْتُهُمْ بِتَوَّأُوهُ كَيْفَ الْخِلَاصُ بِمَا يَكُونُ
غَرْنَاطَةُ مِثْلُ مَثْوَى الْجَنِيِّ نِ يَلِدُ ظَلَمَتَهُ الْخَنِينِ³³

وَالإِتِّجَاهُ الثَّانِي يَظْهَرُ فِي الْإِطَارِ الْاجْتِمَاعِيِّ: وَهَنَا يَكُونُ الْأَفْقُ أَرْحَبَ لِحُلُوقِ النَفْسِ وَإِرَادَةِ تَفْرِيعِ الْكَبْتِ؛ إِذْ يُحْمَلُ الظُّوَاهِرُ الْاجْتِمَاعِيَّةُ مَا لَا تَحْتَمِلُهُ مِنَ اتِّجَاهَاتِ النِّقْدِ، لَكِنِهَا نَفْسُ الطَّيِّبِ الْمَرْهَفِ فِي مَشَاعِرِهِ الْخَائِفِ الْمُضْطَرَّبِ فِي سِيرَةِ حَيَاتِهِ، فَلَمَّا أَفْرَغَ فِي السِّيَاسَةِ بَعْضَ نَقْدِهِ فَإِنَّهُ لَا يَأْمَنُ مِنْ تَقْلِبَاتِ الْأَيَّامِ وَأَنْ يُسَلِّمَهُ مَلِكٌ آخَرَ نَتِيجَةَ تَصَالِحَاتِ وَأَلَاعِيبِ يَدْرِكُ كَنْهَهَا حَقَّ الْإِدْرَاكِ، إِذْ لَا بَدَّ أَنْ يُحْمَلُ الطَّبِيعَةُ وَالْمُجْتَمَعُ بَعْضَ أَحْمَالِهِ، إِنْ إِفْرَاقُ كُلِّ شَيْءٍ فِي جَعْبَةِ السُّلْطَةِ لَا يَحْسِنُهُ النِّقْيُ الْخَائِفُ بَلْ يَفْعَلُهُ الَّذِي لَا يَهْتَرُ لَهُ قَلْبٌ، وَالسَّمِيسِرُ أَبْعَدَ النَّاسِ عَنِ صَلَابَةِ الْقَلْبِ وَخَشُونَتِهِ.

وَمِنْ أَوْلَى الظُّوَاهِرِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ الَّتِي أَفْرَغَ فِيهَا سَبِيلَ عَدَمِ الرِّضَا، وَالتَّأْفُفِ، الْقَرَابَةِ وَمَا يَتَّصِلُ بِهَا مِنْ سِيَّاقَاتِ:

قَرَابَةُ السُّبُوِّ شَرُّ دَاءٍ فَاحْمَلْ أَذَاهُمْ تَعَشُّ حَمِيدًا
فَمَنْ تَكُنْ قُرْحَةً بِفِيهِ يَصْبِرُ عَلَيَّ مَصَّهِ الصَّدِيدِ³⁴

وَمِنْ السِّيَّاقَاتِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ الَّتِي تَعَكِّسُ تَأْزِمَهُ بِالسُّلْطَةِ الْحَاكِمَةِ، إِسْقَاطُ الْمَهْجَاءِ وَالنِّقْدِ عَلَيَّ عَبْدٍ، وَأَنْ حَالِ الْعَبْدِ مِنْ حَالِ الْمَوْلَى، كَأَنَّهُ يَقُولُ: إِنْ سَوَّ الرِّعِيَّةَ مِنْ سَوِّ الرَّاعِي، فَلَمَّا وَصَلَتْ أَشْعَارُهُ السُّودَاءُ إِلَيْنَا، فَلَمَّا تَوَقَّفَ، وَأَنَّهَا لَيْسَتْ مِنْهُ، بَلْ مِنْ طَبِئَةِ جَبَلَتِهَا السُّلْطَةُ:

³¹ الذخيرة: 885/1

³² الذخيرة: 887/1

³³ الذخيرة: 887/1

³⁴ نفع الطيب: 20/4

إذا رأيت العبدَ فاحكم على مَولاهُ من ظاهر مَراه
 ذليلُ حالِ المرءِ عبدانهِ والعبدُ من طينة مَولاه³⁵

والبعوض ضمن هذه الرؤية، ليس بعوضاً بعيداً عن السياق، لا أقول إنه لا يتعرض للبعوض في لياليه، بل أن يعطف هذا الحدث في تحميلة شحنات نقدية يوزعها بالتساوي على الظواهر المختلفة، والعجيب أن ابن بسام في ذخيرته يورد له أبياتاً في تصوير البعوض، ليجعلها جسراً في الطعن بالسميسر وذمه، فحين شبه السميسرُ البعوض بالقيان، قال ابن بسام إن تشبيهه بالفتيان أولى لأنه إليهم ينزع وبهم كان يقول ويسمع، وفيهم لم يزل يسجد ويركع³⁶.

بعوضٌ جعلنَ دمي قهـوَةً وغنّيني بضروبِ الأغـانِ
 كأنَّ عروقِي أوتارُها وجسمي ربابٌ وهنَّ القيان³⁷

إلا أن الاتجاه النفسي أكثر قابلية لتطويع التيار الناقم في داخله، فمن خلاله يستوعب كثيراً من الصور حين تتسع حدود دائرة النفس القلقة والوضع المضطرب والديناميكية التأثيرية الحاصلة من هذين السياقين.

2.3 الترميز الدافع:

لم تكن حدود الإطار الاجتماعي لتترك للسميسر رحابة النقد بلا تحفظ، فالسلطة ما زالت تحيط به رغم تأطره بالسياقات الاجتماعية ليسدد ضرباته الموجعة إلى السلطة، فقد بلغ المعتصم بن صمادح هجاء السميسر للمرية بقوله³⁸:

بـئسَ دارُ المريّةِ اليـومَ دارا ليسَ فيها لساكن ما يُحِبُّ
 بلـدةٌ لا تُمَارُ إلا بـريحٍ ربّما قد تَهـبُّ ولا تَهـبُّ
 وقوله³⁹:

قالوا المريّةُ فيها نظافةٌ قلـتُ إيـه
 كأنّهم طسّـتُ تـبرٍ ويصـتُ الـدّمُ فيـه

فلم يقرأ المعتصم قراءة ابن بسام في الذخيرة، بل استطاع أن يفكك الترميز الذي ما فتئ السميسر يحوكه ويضمن فيه رؤيته السياسية الناقمة، وما زال به يحتال ويطلبه حتى وقع السميسر في يده فقال له أنشدني ما قلت في؟ فقال له: وحق من حصلي في يدك، ما قلت شرّاً فيك، وإنما قلت⁴⁰:

رأيتُ آدمَ في نومي فقلـتُ له: أبا البرية إنَّ الناسَ قد حكموا
 أن البرابر نسلٌ منك قال: إذن حواءُ طالقةٌ إن كان ما زعموا

وكان المعتصم يكره البرابرة، ففي هذا الإطار شفت ما تحته من نقد للسلطة، وابن صمادح ما زال في شك منه، وأدرك السميسر هذا فتابع قائلاً: لقد أباح صاحب غرناطة دمي، فخرجت إلى بلادك هارباً، فوضع عليّ من أشاع ما بلغك عني لتقتلني أنت، فيدرك ثأره بك، ويكون الإثم عليك، ثم أسمع المعتصم في ابن بلقين، فقال المعتصم له: لقد أحسنت في

³⁵ الذخيرة: 886/1

³⁶ الذخيرة: 888/1

³⁷ الذخيرة: 888/1

³⁸ الذخيرة: 884/1

³⁹ الذخيرة: 885/1

⁴⁰ نفع الطيب: 412/3

الإساءة إليه⁴¹.

وما يؤكد لنا أن موقف السميصر من السلطة كلها موقف واحد، وأن مهادنته إنما تأتي حسب واقع اللجوء، فالرجل طالب أمان وأمن، وباحث عن استقرار لا تصل إليه يد طاغية نصرانياً أو مسلماً، فلجؤوه إلى المرية ليس حباً بأميرها، فهو داخل في جملة المهجاء، بل إنما طبيعة المرية نفسها، الشبيهة بغرناطة مثوى الحنين، إذ كانت في "ازدهارها في جميع مناحي الحياة، شهدت مجدداً وعظمة لم تشهدها من قبل"⁴²، حتى صارت باب الشرق ومفتاح الرزق⁴³.

ولم ينج أقرانه الشعراء من هذه الإسقاطات النفسية التي عكست تبرمه بالسلطة الحاكمة، وهجوهم مرتبط بالانتجاه العام الذي أوجد فيه ثنائيتي الدفع والانزواء، وأقصد السياسة، يلتفت يمنة ويسرى وإذ بهم بين منافق ومهادن ومجمل للوقائع التي أفقدته هناءة يومه، لكنه لا يستطيع التحلل من الإطار الاجتماعي إلى الإطار السياسي المباشر، فما زال يمسك بالخيط، يديرها بإتقان، كي لا تلتف حول رقبته:

أنا أحبُّ الشَّعْرَ لَكُنِّي
أبغضُ أهلَ الشَّعْرِ بالفطره
فلسنت تلقى رجلاً شاعراً
إلا وفيه خأسةٌ تُكسره
إن لم يكن كفراً تكن آفة
تلازم الظُّهْرَ أو السَّـرَّه
والعجبُ والتَّوَكُّلُ إلى الجهل في
أكثرهم إلا مع التَّـدْرَه⁴⁴

ولا تكتمل صورة المشهد السياسي المضمّن في الإطار الاجتماعي إلا من خلال معرفة أنه شاعر متململ معارض غير راضٍ عن السلطة وأدائها، وأنه بهذا يحل في مكانة متميزة، فالشعر شعور وحمل لآلام الأمة وهمومها، ونبذ النفاق، ودم الطغاة، لكنه لا يستطيع أن يقول هذا وأن يسلكه مباشرة، بل إنه يكتفي بدم الشعراء لمثالب مذكورة، ثم يجعل شعره يلطف ما ينظّمونه من غير أن يبين الأسباب في النظم، بل يكتفي بالسياق الذاتي له:

يا شعراء العصر لا تحسبوا
شعركم مُذ كان محسوسا
فإتوا حاكميكم ميئت
كأتمنا محييكم عيسى
إن كان منظموكم عندكم
سحراً فمنظومي عصا موسى⁴⁵

وقد يسأل السميصر عن ماهية الشعر، فما شعر فلان إن لم يكن تقوياً وأطراخ مدهانة:

قالوا ابن حدادٍ فتى شاعر
قلتُ وما شعرُ ابن حداد
أشعاره مثل فراخ الزنى
فتش تجد أجبث أولاد⁴⁶

ولا يترك هذه الإسقاطات من غير أن يذهب بها إلى أقصى غاية، فالشعر حين لا يكون للحق، ليس بشعر، وحين لا يقوى على النهوض فمشروع تخدير، وما زال الشعراء يسلكون هذا الطريق حتى يجد السميصر نفسه وحيداً كأنه نوح

⁴¹ سالم، السيد عبد العزيز: تاريخ مدينة المرية الإسلامية قاعدة أسطول الأندلس، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر، الإسكندرية، 1984، ص76-77

⁴² تاريخ مدينة المرية الإسلامية قاعدة أسطول الأندلس: 77

⁴³ المغرب في حلى المغرب: 193/2

⁴⁴ الذخيرة: 893/1

⁴⁵ الذخيرة: 894/1

⁴⁶ الذخيرة: 894/1

بين قومه:

ضعتُ في معشرٍ كما ضاع نوحٌ
ضربوه وما ضربتُ ولكن
فتأخرتُ عن ديارٍ لهوني
والهويني لمن يُخلّي دياره⁴⁷

وهذا الاغتراب النفسي لا يلبث أن يتطور في نفس السميسر، فالسلطة لم تكن وحدها جاثمة على صدره ولسانه، بل المجتمع والنخب، لم يعودوا يحسون بأي ألم، ولم يعودوا يهتمون لتهديد عدو، مما جعلهم محض أشباه لمسيبات الذعر النفسي فيه، يستعيد الله من رؤيتهم:

رأيتُ بني آدمٍ ليس في
فلمّا رأيتُ جميعَ الأنعام
فمهما بدا منهم واحدٌ
جُموعهم منهُ إلا الصُّورُ
كذلك صيرتُ كطيرٍ حذر
أقلّ قلّ أعود بربّ البشر⁴⁸

وحتى لو عادوا في ثوب إحاء فالواجب على الإنسان أن يحذرهم وأن يتعد عنهم، حتى لو أحسنت الظن بكل المخلوقات، فلا تحسنه في جنس بني آدم. إنه منتهى التأزم النفسي الذي ما كان ليوجد في نفس حانقة من غير أن تكون طيبة رقيقة، فالتأكيدات السلوية على عاملي الدفع والانزواء ليسا سوى انعكاس حقيقي لتلك الذات:

وظنّ بسائر الأجناس خيراً
أرادوني بجمعهم فزُدوا
وعادوا بعدَ ذا إخوان صدقٍ
ومن يلمح دُكاء بناظرٍه
وأما جنس آدم فالبعدا
على الأعقاب قد نكصوا فرادى
كبعض عقارب عادت جرادا
يظنّ بيباض قرطاسٍ مدادا⁴⁹

إن الإطار الاجتماعي عند السميسر لا يخضع لقواعد المهجاء الاجتماعي المحض، ولا يأتي إليه خالي الوفاض من عوامل النفس المنصهر فيها كل ألم، ويضاف إلى ذلك كبت يصاحب شواهد الأحوال السياسية للعصر، فهو بهذا لا يستخدم الأطر الاجتماعية بوضوحها السطحي، ولا يتغني منها التوصل المباشر، إنما "يهدف إلى التعبير عن طبقات مختلفة في النفس البشرية، يستلزم عنها أسلوب معين"⁵⁰.

ولعل خير ما يشف عن روح السميسر الرقيقة، وخوفه الساكن فيه، وقلقه الثابت، تلك المعاني التي يصور فيها رفته خير تصوير، في امتناعه عن الإنجاب وفق معايير معاصرة في أبعادها وظلالها، إنما الأنا والنفس، البناء والبنية، ثم الفكر والمشاعر والرغبات كما وصفها الفيلسوف (وندت)، لكنها الأنا المرتبطة بالأنا الفرعية في نسل الإنسان، والنفس المرتبطة بهم، ثم العلاقات المرتبطة بكل ذلك عند السميسر.

وقد درس (وندت) كلاً من هذه الثلاثية المشكلة للنفس الإنسانية على حدة، عبر التأمل بالسلوك الذي تقف كل واحدة منها خلفه، واستخدم كذلك هذا التأمل الذاتي بكل واحدة من عناصر النفس، ووجد أن بها عناصر تحكمها، ففي

⁴⁷ الذخيرة: 895/1

⁴⁸ الذخيرة 895/1

⁴⁹ الذخيرة: 895/1

⁵⁰ درويش، أحمد: دراسة الأسلوب بين المعاصرة والتراث، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د. ط، ص 21

المشاعر: خوف وحن وفرح وغضب ودهشة ورضا وغيثان، يحكمها الصبر أو اليأس، وفي الرغبات ما هو بارز، وما هو ممنوع اجتماعياً أي مكبوت، وأما عناصر الفكر فهي الإدراك والذاكرة والقدرات التجريدية على التحليل والتركيب والتخطيط والإحساس بالزمن وسواه⁵¹.

وقد اجتمعت هذه الثلاثية عند السميصر، إلا أنها في علاقة الارتباطات نجده مدركاً للماضي والحاضر، فالذاكرة الأليمة بما التقطته من أصناف الحوادث غدت عنده ذاكرة متحركة بين إدراك ماض وحالي ومستقبلي، ويضاف إلى تلك العناصر عنصر التحيل المستقبلي، إلا أنه عنصر سوداوي، لا منفذ للنور إليه.

3 قنامة الرومانس الداخلي:

تميزت الرومانسية بأنها لغة تفتقد إلى الوضوح المملوء بالثقة أو الدال عليها، ولذا نجد أن الأحوال النفسية المضطربة في فكرها حول الأشياء تتبلور في اللغة عند الرومانسيين، ففيها الغموض والضبابية في عرض الفكرة⁵².

إلا أن السميصر وأشبابه في الأحوال النفسية والسياقات الاجتماعية والسياسة لا يوجهون الرقة الداخلية في التعبير، شأن الرومانسيين التصالحيين، بل إنهم يغيرون في مساراتها لتنحو في اتجاهين:

- اتجاه لغوي أسلوبي، ويبدو في الألفاظ التقابلية، أو المضادة للغة الرومانسية.
- اتجاه نسقي معنوي، ويبدو جازياً في السخط والنقمة والاعتراض والمعارضة.

وعلى الرغم من هذين الاتجاهين المغايرين، إلا أنهما معاً لا يؤمنان باتزان النزعة الإنسانية في الفكر والقول، لأنها نزعة تتعايش مع الواقع وتصطدم به، ولربما تفرض الصراع، ولهذا كثيراً ما يبدو السميصر غريباً عاجزاً عن الاندماج واصطناع التآلف والتصالح الواقعي مع المجتمع والسلطة والظواهر المختلفة، لأن السلطة قفزت إلى الاهتمام بالأنا، ورفضت الغوص في "نحن" المجتمع، وبما أنها كذلك يصعب التلاحم مع هذه الفضاءات التي أوجدتها هذه السياقات، فينكفي على نفسه لتعود الرومانسية إلى الداخل وتستقر هناك، من حيث إن الرومانسيين يدعونها باتجاه خارجي ويحملون الطبيعة تلك الرقة والرهافة والإحساس، أما السميصر فينكفي على ذاته، لكنه لا ينسى أن يوجه بدائل لغوية ونسقية تقوم مقام ما كان ينبغي أن يوجد وأن يكون.

كل شيء حوله يدعو إلى عدم تصدير الرقة الداخلية فيه، مجتمع لا يألفه ولا يألفونه لأنه أبدى غرته فبادلوه الاغتراب في فعل ديناميكي تأثري وتأثيري:

قصَّتي يا سادتي مُضحكة	بينكم من حيث يُكفى بالقل
إن أجركم بعريبي قلتم	عندنا أغرب فاسكت أو فقل
أبصرَ النصَّالُ دُرّاً غالياً	قالَ عندي منه أغلى وأجل ⁵³

كما أن من ظواهر الاشتراك والمفارقة في الوقت نفسه، أن الرومانسيين في تشكيلاتهم اللغوية لا يلتفتون إلى التناسق في التركيب والاتساق، بل إنهم يخالفون النسق والجمال عند الكلاسيكية، بمعنى أن أحدهم لا يبالي به ولا يروض ذهنيته

⁵¹ نصري، هاني مجي: الفكر والوعي بين الجهل والوهم والجمال والمرية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1998

ص64

⁵² العوطي، مسعد بن عيد: الشعر الوجداني في المملكة العربية السعودية، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 1417هـ، ص28

⁵³ الذخيرة: 896/1

عليه، فلا تجده يطلب المعرفة التي تبني وتعي⁵⁴، وكذلك السمسيسر، ولا أعني بذلك هلهلة التراكيب وضعضة اللغة، إنما تأتي في مرحلة لاحقة، فالنفس في أوج اشتعالها رفضاً ونقمة، ولا يناسب الروح غير التصالحية أن تُنمَّق في الألفاظ وتحسن في التراكيب، حتى لو جاءت كذلك، فإنما هي لعلة الإجادة الانطباعية الأولى فيه.

3.1 قتامة الأسلوبية التصالحية:

غدت الأسلوبية التصالحية عند السمسيسر قاتمة، تفصح عن خطاب ارتدادي من منطقة رقة الشعور، فلا نجد ناقماً على المجتمع لمرّد غلظة فيه، وإلا ما حكى لنا عن علة خوفه من الإنجاب، تلك التي تؤسس في مرحلة مبكرة جداً من التاريخ، إلى مذهبية اللا إنجاب، القائم على التعليل الاجتماعي، المرتبط بالسياقات السياسية والاقتصادية. تبدو القتامة التصالحية في الإخوانيات عنده، إذ تظل ترسبات هذه النفس - القائمة من علة طارئة - محلّ تعبير وإفصاح، سواء أكانت على مستوى اللغة بكونها دوال على مدلولات ذاتية داخلية، أو على مستوى الارتداد المعنوي من داخل نفس مكبوتة، فقد ورد أحد أصدقائه غرناطة فتخلف السمسيسر عن قصده، فكتب إليه معتزلاً:

أراه ورجلي قـد زلّت	كتبـت إلى سيدي قبل أن
وأترُّك قصدي في زمـري	أيقصـد يـدبـل غرناطـة
إلينا ونحن على غفلة	ويهبـط كيـوان من برجـه
فأنت الممتلئ في مهجتي ⁵⁵	فمعدرة لك حتى أراك

تبدو واضحة تلك الإسقاطات النفسية من معاناته المضطربة واضحة في برود الأسلوبية في إخوانيته، لكأنه جدول متدفق وسرعان ما ينضب قبل أن يبلغ هدفه ومقصده، لأن قوة السمسيسر التي وجهها إلى الدفع والانزواء لا بد أن تأخذ طريقها إلى إخوانياته واعتذارياته وغزله.

ونستطيع أن نتلمس الغربة في دواخلنا، فليس هناك غير مغترب في داخله، تختلف المسببات والتجليات، لكنها توجد متقطعة أو متصلة، وأظهر ما تتجلى في إحساس المرء أنه غريب عن المكان الذي هو فيه، يتمنى لو يُسعفه الوقت فيمضي، أما السمسيسر فقد كانت الغربة متصلة لا تتقطع، قوية كأنها واحدة في تتابعها:

يا فاضل الشُرطة شرطي على	شـرطك تنـويهي ولا أختلف
فاحذف لي السين وسوف التي	زيدت على الزائد فهو الأحف
فسوف سيف قلبت وأوها	كم قطعت أعناق من قد سلف
فزدها حالاً ففعل مضى	ماضٍ وما استقبل قد يـختلف ⁵⁶

وهكذا تبدو الإخوانيات عنده باهتة، ضوء لا حرارة فيه، يُعمل فيها فلسفة التفكير الذي أفضى به إلى الاغتراب. حتى في شوقياته، نجد لها باردة باهتة، استقدم لها أسلوبية المبالغة ليوقد فيها حرارة ما تلبث القتامة الداخلية أن تطفئها:

وأخلني شوقي لكم فلو أنني	أكون من المحسوس هبت لي الريح
--------------------------	------------------------------

⁵⁴ الشعر الوجداني في المملكة العربية السعودية: 28

⁵⁵ الذخيرة: 897-896/1

⁵⁶ الذخيرة: 897/1

فمن كان ذا روحٍ شكاً فقد جسمه
فها أنا لا جسم لدي ولا روح⁵⁷

3.2 الغزل القاتم:

لم يكن السميسر إلا الاتجاه المخالف للسائد، جرّه عليه واقع الأندلس في عصره واضطراب أحواله، مما جعله ينحو في هذا المنحى في نقده السياسي والاجتماعي، وما يرتبط بهما من ظواهر مختلفة، إلا أنه في الغزل، لم يكتف بأب ينطلق من ذات ساخطة ألفتها في الاتجاهات النقدية، بل راح يطور في اتجاه الغزل في محورين، الأول منهما في الاقتصار على مقطوعات "فلم يسلم من شعر السميسر في هذا الغرض إلا مقطوعات انفراد ابن بسام بسوقها جميعها في ذخيرته، وأكثرها في الغزل"⁵⁸:

بـــــــــــــــــين الأزرّة والمـــــــــــــــــآرز	حُـــــــــــــــــنُّ تحسُّنٌ لـــــــــــــــــه الأكبـــــــــــــــــار
فـــــــــــــــــإذا نظـــــــــــــــــرت إلى الخـــــــــــــــــدو	دِ رَأَيْتَ أَنْـــــــــــــــــواعَ الأزاهـــــــــــــــــر
وإذا تأمـــــــــــــــــلت الثغـــــــــــــــــو	رَ وما لنا نـــــــــــــــــاظمهنَّ نـــــــــــــــــاثر
أبـــــــــــــــــصرتُ دُرّاً يـــــــــــــــــغتمـــــــــــــــــدي	خـــــــــــــــــمراً وما للخمـــــــــــــــــر عاصـــــــــــــــــر
وإذا تأمـــــــــــــــــلت المعـــــــــــــــــا	جـــــــــــــــــرَ تحتها دُـــــــــــــــــعجُ الحـــــــــــــــــاجر
خـــــــــــــــــلقت المنيــــــــــــــــة أقبــــــــــــــــلت	من حيث صـــــــــــــــــقلب والبرابــــــــــــــــر ⁵⁹

فشرائح القتامة حاضرة حتى في مقطوعاته الغزلية، وهي وإن كانت موجودة عند السابقين في تصوير الموت المرتبط بأحوال الحب، إلا أنه هنا يوجهها توجيهاً سياسياً، من خلال توظيف المعطيات المعاصرة، ثم من خلال المحور الثاني، في كونها مرتبطة بالغللمان في معظمها، وليسوا أي غلمان، إنه ولع بذي العذار ممن تقدمت بهم السن فاكتهلوا، ممن اشتعل رأس أحدهم شيباً. وهنا يأخذ الاتجاه المخالف إلى أقصى حد:

أيـــــــــــــــــها العائــــــــــــــــبُ العـــــــــــــــــذا	رَ وذو الجهــــــــــــــــل عائــــــــــــــــبــــــــــــــــة
لا أـــــــــــــــــحسبُ العـــــــــــــــــذارَ إلا	إذا شــــــــــــــــابَ صــــــــــــــــاحبــــــــــــــــة
فــــــــــــــــاطرُخٌ قــــــــــــــــولٌ مــــــــــــــــن يــــــــــــــــقو	لُ كــــــــــــــــما طــــــــــــــــرَّ شــــــــــــــــاربه
هــــــــــــــــو والطفــــــــــــــــلُ واحــــــــــــــــدٌ	حــــــــــــــــينَ يــــــــــــــــهــــــــــــــــواهُ راعِبــــــــــــــــه
أنا أشــــــــــــــــكوه وهــــــــــــــــو تُلــــــــــــــــو	هــــــــــــــــيه عــــــــــــــــي مــــــــــــــــلاعِبــــــــــــــــه
وإذا مــــــــــــــــا اصــــــــــــــــطقيتُ كــــــــــــــــه	إلا صــــــــــــــــقتُ لي مــــــــــــــــشاربــــــــــــــــه ⁶⁰

فلم تكن اتجاهاته الصادمة سوى عنصر باعث، يريد منه ألا يألف الناس المذهب الجديد في السياسة، تلك التي جعلت مهادنة الأعداء واصطفاءهم محض ألفة، فأبي غباء حين ينكرون الاتجاه الغريب في الفن، ذاك الذي لا يرتبط بمآلهم ومصيرهم وحياتهم، ثم إذا هم يألفون الاتجاه السياسي الغريب المرتبط بأرضهم ودينهم وعرضهم! ولذا نجده يركز على تعلقه بالاتجاه الشاذ الفني، ليوجههم في اتجاههم الشاذ الواقعي:

⁵⁷ المغرب في حلى المغرب: 101/2

⁵⁸ شعر السميسر (أبي القاسم خلف بن فرج الإلبيري): 211

⁵⁹ الذخيرة: 897/1-898

⁶⁰ الذخيرة: 899/1

لَمَّا أَيْ عَمَّنْ وَصَّالِي
وَأَضْرَمَ الْقَلْبَ نَارَا
وَلَمْ أَجْزُدْ لِي عَزَاءً
دَعَاوْتُ رَبِّي أَنْتَصَّارَا
وَقَلْبْتُ: يَا رَبَّ أَنْبِئْتُ
بِعَارِضٍ يُهِ عَزَارَا
فَكَفَّانَ ذَاكَ وَلَكُنْ
زَادَ الْفَسَادَ اسْتَعَارَا
إِذْ صَارَ صُجْحًا وَلَيْلًا
وَكُنَّانَ قَبْلَ نَهَارَا⁶¹

3.3 الاتجاه اليبائس وأسلوبية الاستسلام:

لم يكن السمسير سوى واحد ممن انتظم سلوكه وفكره في إطار التوجه الإسلامي عامة، ولذا وظفه في اتجاه اليأس من محاولة الإقلاع بالمتجمع، مثلاً بالسلطتين، السياسية والفكرية، ولذا راح يغب من منظومته في إحكام خاتمة الاتجاه القائم في حياته، فمهما أته رباح فكرية مستجدة في عصره ومهما توسل لها بمقومات فنية ونقدية، لا بد للإنسان في لحظة الإرهاق والتعب أن يلتمس نفسه من جديد باتجاه الداخل، وهو وإن كان قد فعلها في مفارقة الاتجاه الرومانسي، وصدرها باتجاه ساخط أسلوبية، إلا أنه هنا يرتد بلطف "لأن مقامات الكلام المرتبطة بالأحوال متفاوتة في مقتضاها، كما اختلفت في حقائقها"⁶²، وهذا ما حدا به إلى أن يكون الاتجاه النضالي عنده متوافقاً مع منطقة الانبعث النقدي، تلك التي تدل على إنسان رقيق مضطرب، لكنه حاول صد قسوة المحيط بقسوة أسلوبية. وقد يئس مرة أخرى، فأتجه إلى الزهد، في محاولة أخيرة للتنبيه على العواقب:

جُمْلَةُ الدُّنْيَا ذَهَابٌ
مَثَلٌ مَا قَالُوا سَرَابٌ
فَاتَّقِ اللَّهَ وَجَنَّبِ
كُلَّ مَا فِيهِ حِسَابٌ⁶³

لقد مرت حياته في مراحل ثلاثة، فكانت مرحلة خلق التصورات، والمقارنة بالمكتسبات الدينية، وما يتعلق بها من طموح في إيجاد حياة يستحقها أي إنسان، في الزواج والاستقرار والإنجاب، ولما لم تتحقق المتعلقات، واقتصرت على التصورات والمكتسبات، تولدت المرحلة الثانية، في محاولة مقاومة الواقع انطلاقاً من فرط الإحساس، لا انطلاقاً من غلظة حبّ المخالفة، ولما كبا مرة أخرى، أتجه إلى المرحلة الثالثة في التذكير بالحساب والزهد في الدنيا، لكنه في مرحلته الثالثة لا نعدم ظلال إرهاب الروح من فقد أساسيات الحياة وأركانها، في القوت الحلال، والأمن، والعفاف بأسرة وولد:

دَعْ عَنْكَ جَاهًا وَمَالًا
لَا عَيْشَ إِلَّا الْكِفَافُ
وَكُلُّ مَا هُوَ فَضْلٌ
فَإِنَّهُ إِسْرَافٌ⁶⁴

بل ذهب إلى نقض ما بناه في اصطناع العداوة مع الجميع، تلك التي تدفقت من السخط الفردي على الرضا الجماعي، لكنه في اتجاهه اليبائس يعود ليلتفت من جديد، ويبنى أساساً قائماً على فلسفة اجتناب المكاره، حتى لو كان ذلك بالتودد الذي كان يحاربه حين لا يكون في محله:

لَا تَوَقَّدَنَّ عَدُوًّا
وَأَطْفِئِ بِهِ بَأْسَ التَّوَدُّدِ

⁶¹ الذخيرة: 898/1

⁶² عبد المطلب، محمد: بناء الأسلوب في شعر الحدائة التكوين البدعي، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1995، ص 51

⁶³ الذخيرة: 889/1

⁶⁴ الذخيرة: 891/1

والنـازُ بِـالفـمِ توفـاً⁶⁵

فالـنازُ في الفـمِ تُظفـاً

خاتمة:

شكلت العوامل السياسية والاجتماعية نفسية السيميسر القائمة، راح من خلالها يعري تزيين الواقع ويظهره على حقيقته، وقد اتكأ في ذلك على أسلوبية خطاب مواراة بالدلالات، مباشرة أو غير مباشرة، فجاء أدبه ممزوجاً بهذا كله، وقد تعاورت أقلام النقاد قديماً وحديثاً في النيل منه والطعن فيه؛ نتيجة الاتجاه الذي اختطه، وراح يرسم من خلاله ظلال المجتمع الحقيقية في السياسة والاقتصاد والفكر والدين والأدب، ولاسيما في اتكائه على النقد اللاذع، والهجاء الصريح، والامتعاض المتواصل، فجاء البحث محاولة متأخرة لتتصف الرجل وتقرأه قراءة من بواعث نفسية أثرت فيه وتأثر بها إلى أقصى غاية.

كما أن البحث أظهر مراحل التكون النفسي عنده، واتجاهاته الأسلوبية المصاحبة لكل اتجاه، كيف أنها في مرحلة خلق التصورات لم تفارق النمط الواقعي، مما أكسبه سوء ظن بالناس جعله لا يطمئن إلى أحد، وجعله في الوقت نفسه يلتفت إلى نفسه وحياته ليطلب لها ما تستحقه من عوامل الاستقرار والأمن والعيش الكريم، وحين لم يجد ذلك انكفاً على ذاته يحتفظ برقته له وحده، ثم صار يصدر ذلك في اتجاهات مختلفة وأنماط متناقضة؛ لما استقر داخله من فرط الإحساس والضيق والنزق، وما استتبعه ذلك من مقاومة الواقع على طول طريق الاغتراب بشقيه السياسي والاجتماعي.

كما وضّح البحث قتامة الأسلوبية التصالحية عنده، وكيف أنها تميزت عن الرومانسية في الاستعاضة عن الإسقاطات على الطبيعة بثنائيتي الدفع والانزواء، ثم اختلاف التصدير الأسلوبي والمعنوي، وما وجدناه كذلك من ظواهر الاشتراك والمفارقة في الوقت نفسه.

وكذلك فقد أبان البحث عن طبيعة التصورات الذهنية في بُعدي الاعتذاريات والإخوانيات والغزل القاتم، كيف أن استنفاد الطاقة في ثنائيتي الدفع والانزواء، جعل تصدير هذه المفاهيم باهتة، متأثرة بظلال الإشكالية المتأصلة في النفس السيميسرية، لينتهي البحث بالكشف عن مرحلة الاتجاه اليأس وأسلوبية الاستسلام، ثم إلى محاولة الانقضاء على بنائه السوداوي الماضي.

فهرس المصادر والمراجع

- ابن دحية، أبو الخطاب عمر بن حسن (ت633هـ). المطرب من أشعار أهل المغرب. تح: إبراهيم الأبياري. بيروت: دار العلم للجميع، 1955.
- ابن سعيد، أبو الحسن علي بن موسى المغربي (ت685هـ). المغرب في حلى المغرب. تحقيق: شوقي ضيف. القاهرة: دار المعارف، 1955.
- الأزدي، علي بن ظافر بن حسين (ت613هـ): بدائع البدائه، ضبط: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2007
- الأصفهاني، العماد: خريدة القصر وجريدة العصر، تح: آذرتاش آذرنوش، الدار التونسية للنشر، ط2، 1986
- بالنشيا، أنخل جنثالث: تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة: حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
- بنيونس الزاكي: شعر السمسيسر (أبي القاسم خلف بن فرج الإلبيري)، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مج25، العدد الأول، أيلول، 1996
- التلمساني، أحمد بن محمد المقرئ (ت1041هـ): نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تح: د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت.
- خالد، خالد: الأثر الأخلاقي في تناول ابن بسام الشنتريي نصوص كتابه الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، مجلة كلية الإلهيات، جامعة سرت، المجلد السادس، العدد الثاني، 2019.
- درويش، أحمد: دراسة الأسلوب بين المعاصرة والتراث، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د. ط.
- سالم، السيد عبد العزيز: تاريخ مدينة المرية الإسلامية قاعدة أسطول الأندلس، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر، الإسكندرية، 1984
- السلاوي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن خالد بن حماد (ت1315هـ): الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، اعتناء: محمد عثمان، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الشنتريي، علي بن بسام (ت542هـ): الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تح: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1997
- عباس، إحسان: تاريخ الأدب الأندلسي (عصر الطوائف والمرابطين)، دار الشروق عمان، 1997
- عبد المطلب، محمد: بناء الأسلوب في شعر الحدائثة التكوين البيديي، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1995
- العوطي، مسعد بن عيد: الشعر الوجداني في المملكة العربية السعودية، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 1417هـ.
- فروخ، عمر: تاريخ الأدب العربي، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1984.
- نصري، هاني يحيى: الفكر والوعي بين الجهل والوهم والجمال، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1998

Kaynakça

- Abdulmuttalip, Muhammad. Binâ'u'l-uslûb fî Şi'iri'l-hadâse, et-Tkvînü'l-Bedî'î; Dâru'l-Ma'arif, 2. Baskı, Kahire, 1995
- Abbâs, İhsan. Tarîhu'l-Edebi'l-Endelusi (Asru't-Tavâ'if ve'l-Murâbitîn), Dâru's-Şurûk, Amman 1997.
- Ahbâri Duveli'l-Mağribi'il-Aksâ. 'itinâ' Muhammad Osman, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.
- Binyûnus' z-Zâkî. Şi'ru's-Sumeysir (Ebi'l-Kasim, Halef b. Fereci'l- İlbîri). Mecelletu Âlemi'l-Fikr, el-Meclisu'l-Vatanî li's-Sakafa ve'l- Funûn ve'l- Âdâb, Kuveyt, cilt: 25, sayı: 1, Eylül, 1996.
- Dervîş Ahmed. Dirâsetu'l-uslûb beyn'l-Mu'âsara ve't-Turâs, Dâru Ğarîb li't-tibe'a ve'n-Neşr

- ve't-teuzî', kahire.
- el-Ezdî, Ali b. Zâfir b. Huseyn, Bedâ'î'u'l- Bedâ'ih, Dabt: Mustafa Abdulkâdir 'Atâ, D âru'l- Kutubî'l- 'ilmiyye, Beyrût, 1. Baskı, 2007.
- el-Asfehânî, el-'Imâd. Harîdtu'l- kasri ve cerîdetu'l- 'asri. thk. Âzartâş Âzarnuş, ed-Dâru't- Tûnusiyye lin'n- neşr, 2. Baskı, 1986.
- et-Tilmisânî, Ahmed b. Muhammad el-Makkarî (ölm H.1041), Nefhu't-Tîb min Ğusni'l- Endelusi'r-Rafîb, Onu Veziri Lisanü'd-Dîn b. el-Hatîb zikretti. Thk: İhsan Abbas: Dâru Sâdır, Beyrut, 1988.
- el_Eseru'l-Ahlâkî fî tenâvul İbn Bessâmi's- Şentrînî nusûs kitâbihi'z- Zahîra fî Mehâsini'l- cezîra. Mecellet Kulliyeti'l-İlâhiyyât, Câmî'atu Siirt, cilt: 6, sayı: 2, 2019.
- es-Selâvî, Şihâbuddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Hâlid b. Hammâd, (ölm H.1315), el-İstiksâ li- el-'Ûtî, Mes'ad b. 'ıyd. eş-Şi'ru'l-Vicdânî fî'l-Memleketi'l-'Arabiyyeti's-Su'ûdiyye, Mektebetu'l- Melik fehdi'l-Vataniyye, Riyad, H.1417
- eş-Şenterinî Ali b. Bessâm, (ölm H.542), ez-Zehîra fî Mehâsini Ehli'l-Cezîre, Thk. İhsan Abbas, Dâru's-Sakafe, Beyrut, 1979.
- Ferrûh, Ömer, Tarihu'l-Edebi'l-'Arabi, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2. baskı, Beyrut, 1984.
- İbn Dıhye, Ebu'l-Hattab Ömer b. Hasan. el-Mutrib min Eş'âr Ehli'l-Mağrib. Thk. İbrahim el- Ebyârî, Dâru'l-İlm li'l-Cemî', Beyrut, 1955.
- İbn Sa'id, Ebu'l-Hasan Ali b. Mûsâ el-Mağribî. el-Muğrib fi Hule'l-Mağrib. Thk. Şevki Dayf. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif,1955.
- Nasri, Hanî Yahya, el-Fikr ve'l-va'y beyne'l-Cahl ve'l-Vehm ve'l-cemâl, el-Mu'essestu'l- câmi'iyye lid-Dirâsât ve'n-Nağri ve't-Tevzî', 1. Baskı, Beyrut, 1998.
- Sâlim es-Seyyid 'Abdulazîz. Târîh Medînetu'l-Miryeti'l-İslâmiyye Kâ'idetu Ustûlu'l- Endelus, Mü'essese Şebâbî'l- Câmî'a li't-tibâ'a ve'n-neşr, İskenderiyye, 1984.
- Valencia, Angel Gonzalez. Târîhu'l-Fikri'l-Endelusi, Tercüme: Huseyen Mu'nis, Mektebetu's- Sekafeti'd- Dîniyye, Kahire.

Klasik Dönem Fıkıh Usûlü Literatüründe Edebü'l-Fetvanın Yeri

The Place of Adab al-Fatwa in Fiqh Method Literature in the Classical Period

Fatih ÇİNAR

Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı

Assist. Prof, Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law
Osmaniye/TURKEY

fatih11982@hotmail.com

Orcid: 0000-0002-5901-3135

Doi: 10.34085/buifd.886111

Öz

İslam âlimleri, edebü'l-fetvayı/fetva usûlünü muhtelif fıkıh kaynaklarında ele almışlardır. Edebü'l-fetvanın doğup geliştiği ilk kaynaklar arasında fıkıh usûlü eserleri yer almaktadır. Bu itibarla çalışmamızda, fetva usûlünün yeri ve gelişimi, fıkıh usûlü literatürü bağlamında ele alınmıştır. Bu çalışmada dört Sünnî mezhebe ilişkin eserler esas kabul edilmiştir. Bilindiği gibi fıkıh usûlü eserleri telif yöntemine göre fukaha ve mütekellim metodu olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Fukaha metoduna göre kaleme alınmış *el-Fusûl fi'l-usûl*, *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*, *Usûlü's-Serahsî*, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl* gibi eserler dikkatlice taranmıştır. Mütekellim metoduna göre hazırlanmış eserler de titiz bir şekilde gözden geçirilmiştir. Mâlikî mezhebi çerçevesinde *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*, *Îzâhu'l-mahsûl min Burhâni'l-usûl* ve *el-Mahsûl fi usûli'l-fikh* gibi eserler araştırılmıştır. Şâfiî fakihler tarafından kaleme alınan *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, *Şerhu'l-Lüma'*, *Kitâbu't-Telhîs*, *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*, *el-Mustasfâ* vb. kitaplar özenle incelenmiştir. Aynı şekilde Hanbelî çevrelerde yazılan *Risâle fi usûli'l-fikh*, *et-Temhîd fi usûli'l-fikh*, *Ravzatu'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir* adlı kaynaklar araştırmanın merkezinde yer almıştır. Sonuç olarak fetva usûlünün çoğunlukla ictihad ve taklid çerçevesinde tartışıldığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Edebü'l-Fetva, İctihad, Taklid.**Abstract**

Islamic scholars have discussed the fatwa method in various fiqh sources. There are works of fiqh methodology among the first sources in which the fatwa method was born and developed. In this respect, the place and development of the fatwa method has been discussed in the context of the fiqh methodology literature. In this study, works related to four Sunni sects are considered as the basis. As it is known, the works of fiqh methodology are divided into two parts according to the method of copyright, namely, fuqaha and mutakellim method. Works written according to the Fukaha method such as *el-Fusûl fi'l-usûl*, *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*, *Usûlü's-Serahsî*, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl* were carefully scanned. Works prepared according to the Mutakallim method were also carefully reviewed. Within the framework of the In the Malikî madhhab framework, works such as *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*, *Îzâhu'l-mahsûl min Burhâni'l-usûl* and *el-Mahsûl fi usûli'l-fikh* were investigated. The books written by Shafii faqih, such as *Fakîh ve'l-mütefakkîh*, *Şerhu'l-Lüma'*, *Kitâbu't-Telhîs*, *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*, *el-Mustasfâ* was carefully studied. Likewise, the sources named *Risâle fi usûli'l-fikh*, *et-Temhîd fi usûli'l-fikh*, *Ravzatu'n-nâzir and cünnetü'l-münâzir*, which were written in Hanbali scholars, were at the center of the study. As a result, it is determined that the fatwa method is mostly discussed within the framework of ijhtihad and imitation.

Keywords: Fiqh, Fiqh Methodology, Adab al-Fatwa, Ijtihad, Imitation.

Giriş

Amelî-şer'î nasların yorumlanması bakımından önemli bir görev icra eden iftâ, esas itibarıyla bir ictihad faaliyetidir.¹ Fetva ile aynı anlamda kullanılan iftâ, Allah Teâlâ'nın maksadına uygun hüküm verme çabasını ifade eder. Bu itibarla fetvaya ilişkin kural ve kaidelerin tespit edilmesi son derece ehemmiyet arz etmektedir. Ayrıca hukuk güvenliği ve istikrarının sağlanması, dahası hukukun canlılığının buna bağlı olması bu önemin boyutlarını göstermesi açısından zikre değerdir.²

Rasûl-i Ekrem'in (a.s.) bizzat yerine getirdiği iftâ vazifesini daha sonra sahâbenin deruhte etmesi ve tâbiîn müftülerinin ashâbın rahle-i tedrisatından geçmesi, fetva usûlü çerçevesinde önemli ve kıymetli bir müktesebat oluşmasını sağlamıştır. Bu husustaki kazanımlar ve zikri geçen önemden ötürü edebü'l-fetvayla alakalı yazılı bir metin hazırlanması kaçınılmazdı. Zira asr-ı saadetten uzaklaştıkça ilim ve ehliyet sahibi âlimlerin azalması, ahlakî ve dinî yozlaşmanın artması, dahası müftü vasfını taşıyan ve taşımayan her âlimin veya kişinin fetva vermeye istekli olmaya başlaması bu işin yabana atılmayacak ölçüde mühim olduğunu teyit eder nitelikteydi. Çünkü fetva vermek mukallidler bir yana her müctehidin dahi altından kolaylıkla kalkamayacağı ölçüde ilmî donanım, tecrübe, ciddiyet, bilhassa da samimiyet ve ihlası gerekli kılmaktaydı.

Söz konusu meselenin önemini farkında olan âlimler fetva usûlüne ilkin muhtelif fıkıh eserleri içinde yer vermişlerdir. Konu, genellikle *resmu'l-müftî*, *edebü'l-müftî-müsteftî*, *edebü'l-fetva* ve *sıfatu'l-fetva* gibi çeşitli başlıklarda ele alınmıştır. Bu tamlamaları karşılamak için dilimizde *fetva usûlü* veya *fetva âdâbı* gibi kavramlar kullanılmıştır. Bu eserler, müftü ve müsteftinin/soru soranın fetvada takip edeceği temel ilke ve kuralları ihtiva etmektedir.³ Edebü'l-fetvanın ele alındığı eserler içinde fıkıh usûlü literatürü ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü edebü'l-fetvanın çerçevesi ilk olarak bu eserlerde belirlenmeye başlamıştır.

Fetva usûlünün ilk nüvesinin kök saldıgı fıkıh usûlü eserleri, araştırma konumuzun merkezinde yer almaktadır. Bu itibarla çalışmamızda fetva usûlünün, usûl-i fıkıh eserlerindeki yeri tespit ve tahlil edilecektir. Tabiatıyla temel amacımız fıkıh usûlü kaynaklarında edebü'l-fetva konusunun gelişimini ortaya kaymaktır. Böylelikle usûl âlimlerinin bu alana yaptıkları katkı belirlenerek meselenin önemi açıklığa kavuşturulacaktır. Çalışmamız klasik dönem eserleriyle sınırlandırılmıştır. Bilindiği gibi müteahhirün dönemiyle birlikte memzûc/karma yöntemle kaleme alınan fıkıh usûlü eserleri yaygınlık kazanmıştır. Ayrıca müstakil edebü'l-fetva eserleri yedinci yüzyıla birlikte kaleme alınmaya başlanmıştır. Bunlardan bize ulaşan ilk tam fetva usûlü eseri, İbnü's-Salâh'a (öl. 643/1245) ait olan *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*'dir. Bu itibarla hicrî yedinci asırdan sonraki fıkıh usûlü literatürü araştırmanın kapsamı dışında tutulmuştur.

Malum olduğu üzere usûl-i fıkıh eserleri telif yöntemi açısından fukaha ve müteakillim metodu olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu çalışmada dört mezhebe dair eserler temel alınarak her iki metod eserlerinin örnekliğine başvurulmuştur. Bu sebeple belli başlı klasik temel kaynaklar taranmış, böylelikle fetva usûlüne dair kıymetli bilgiler elde edilmiştir.

1. Fukaha Metodu

¹ Şamil Dağcı, "Din İşleri Yüksek Kurulu Kararlarına Fetva Konseptinde Bir Yaklaşım", *Diyanet İlmî Dergi* 38/4 (2002), 5.

² Ahmet Yaman, "Fetvâ ve Mezhep Fetvâ Usûlü ve Tarihinin Tartışmalı Bir Konusu Olarak Fetvâ-Mezhep İlişkisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2015), 6.

³ Osman Şahin, *Fetvâ Âdâbı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 19-20; Ahmet Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 14; Fahrettin Atar, "Fetva", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/486-487.

Fukaha metodu genellikle Hanefî fakihlerin kullandıkları usûlün fıkıh doktrinindeki karşılığıdır. Bu yöntemde imamların görüşlerinden hareketle usûllerin tespiti amaçlandığından imamların icthad ve fetvaları belirleyici bir konumdadır. Bu metodun fukaha şeklinde nitelenmesi fûrû-i fıkıhın, usûl ve kaidelerin tespitinde tayin edici bir konumda olmasından kaynaklanmaktadır.⁴ Bu sebeple Hanefî fakihler mezhep kaygısı taşıyarak fıkıh usûlünü kendi mezheplerinin fikirlerine uygun ve bu fikirleri destekleyecek bir biçimde ele almaktadırlar. Bu yöntemde fûrû-i fıkıh görüşlerine çokça yer verilmesi bu anlayışın doğal bir sonucudur.⁵

1.1. Hanefî Usûl Kaynakları

1.1.1. el-Fusûl fi'l-usûl

Hanefî mezhebinde ilk usûl müelliflerinden biri olan Cessâs (öl. 370/981) söz konusu eserde fetva usûlüne dair müstakil bir bölüm ayırmamıştır. Ayrıca fetva usûlüne ilişkin bir başlık da atmamıştır. Sadece bazı vesilelerle sınırlı denilebilecek bilgiler vermiştir. Örneğin “باب الكلام في قول أخبار الآحاد في أمور الديانات” başlığı altında müftünün fetvasının müsteftî açısından bağlayıcılığına temas etmiştir.⁶ Ayrıca icthadî meselelerde fetva vermeye işaret etmiş, ancak görebildiğimiz kadarıyla detaylı açıklama yapmamıştır.⁷

Cessâs'ın icthad bağlamında bazı tartışmalara temas ettiği görülmektedir. Bu çerçevede doğrudan olmasa da müftünün ehliyetine “باب القول في صفة من يكون من أهل الاجتهاد” bölümünde temas etmiştir. Başlıktan anlaşıldığı gibi aslında Cessâs burada doğrudan müctehidin vasıflarını açıklamıştır. Ancak zikrettiği şartlardan sonra *bu vasıfları haiz olan âlim icthad edebilir, yalnız fetva vermek istiyorsa adâlet vasfına da sahip olmalıdır* diyerek dolaylı da olsa müftünün vasıflarına işaret etmiştir. Bu vasıflar, Kitap ve Sünnet yanında nâsih-mensûh, âmm-has, hakikat-mecaz bilgisi, sahâbe, tâbiîn ve sonraki fakihlerin icmâ ettiği konuları ve kıyası bilmekten ibarettir. Yine müftü âhâd⁸ haberlere ve sabit olan hükümlere vakıf olmalıdır.⁹

Cessâs, “فصل في سؤالات من قال إن الحق في واحد واحتجاجهم لذلك” başlığı altında iki farklı fetva ile karşılaşan müsteftînin dilediği fetvayı seçmekte muhayyer olduğunu belirtmiştir.¹⁰ Görüldüğü üzere müellif, fetva usûlüne ilişkin çeşitli münasebetlerle kısmî açıklamalarda bulunmuştur. Ancak tartışmaya girmeyerek tercih ettiği fikri kaydetmekle yetinmiştir, denilebilir.

1.1.2. Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fıkıh

Debûsî (öl. 430/1039) “القول في تقليد الصحابي والتابعي” bölümünde sahâbe ve tâbiîn'in taklid edilmesi konusunda mezhep fakihlerinin muhtelif görüşlerini kaydetmiştir. Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) sahâbenin icmâ ettiği hususları kabul ettiğini, tâbiîne gelince onlarla tartışmaya girdiğini belirtmiştir. Yine Debûsî'nin nakline göre bazı fakihler tâbiîni taklid etmek için söz konusu tâbiîn âlimlerin sahâbe döneminde müftü olarak vazifelendirilmiş olmasını şart koşmuştur.¹¹

⁴ Abdulkerim Nemle, *el-Mühezzeb fi 'ilmi usûli'l-fıkhi'l-mukâran* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 1/59; Muhammed Zekeriyâ Berdisi, *Usûlü'l-fıkıh* (Kahire: Dâru's-Sakâfe, ts.), 15.

⁵ Davut İltaş, “Fıkıh Usulü Yazımında ‘Kelâmcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi’ Ayrışması ve Mahiyeti Üzerine”, *Bilimname* 7/17 (Şubat 2009), 74.

⁶ Ebû Bekir Ahmed b. Ali Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994), 3/88, 92, 157.

⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, 4/94.

⁸ Cessâs, aksine bir karine olmadıkça âhâd haberin delil olarak kullanılması gerektiğini belirtir. bk. Ömer Korkmaz, “Usûlün Fûrû'a Yansıması Bağlamında Cessâs'ın Âhâd Haber Anlayışı -Şerhu Muhtasari't-Tahâvî Örneği-”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2020), 275.

⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, 4/273.

¹⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 4/341, 350.

¹¹ Ebû Zeyd Abdullah Debûsî, *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fıkıh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 256.

Debûsî'nin icthad mevzuunda da konuya ilişkin açıklamalarda bulunduğu görülmektedir. Örneğin hata-isabet meselesi ve re'yle fetva verme konusu bu çerçevede zikredilebilir.¹² Debûsî (öl. 430/1039) de Cessâs gibi konuya dair müstakil bir başlık tayin etmemiş, tabiatıyla geniş ve detaylı açıklamalar yapmamıştır.

1.1.3. Usûlü's-Serahsî

Serahsî'nin (öl. 483/1090) de önceki usûlcülerin yolunu takip ettiği söylenebilir. Zira o da fetvaya dair ayrı bir bölüm ayırmamış, ona yer yer temas etmekle iktifa etmiştir. “فصل في تَقْلِيدِ الصَّحَابِيِّ إِذَا قَالَ قَوْلًا وَلَا يَعْرِفُ لَهُ مُخَالَفَ” kısmında taklid çerçevesinde sahâbenin re'yle fetva verdiğiğine ilişkin hususlara işaret etmiştir.¹³

1.1.4. Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl

Semerkandî (öl. 539/1144) “أن تقلد الصحابي، على التابعي المجتهد” fetvaya ehil sahabîleri taklid etme meselesine dair çeşitli nakillerde bulunmuştur. Bu hususta mütekaddimûn Hanefî fakihlerden zâhir bir rivayet sabit olmadığını kaydetmiştir. Onun bu konuda esah olarak nitelediği Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) görüşü özetle şöyledir: *Fetvaya ehli olan sahabîye akranlarından muhalefet eden olmazsa onun görüşünü taklid etmek vâcip olur.*¹⁴

Görüldüğü kadarıyla Hanefî usûlcüler fetva usûlü konusunda detaylı bir açıklamada bulunmamışlardır. Bununla birlikte Cessâs'ın diğer Hanefîlere nazaran kısmen daha geniş açıklama yaptığı ifade edilmelidir. Diğer Hanefîler çoğunlukla fetvaya ehil sahabîleri taklid etme meselesine açıklık getirmekle yetinmektedir. Kanaatimizce onların taklid lafzıyla kastettikleri şey aslında salt olarak taklid değildir. Çünkü sahâbe kavli şer'î delillerden biri sayılmaktadır. Dolayısıyla onun görüşünü almakla herhangi bir müctehidin görüşünü alıp ona tabi olmak aynı manada kullanılmamaktadır.

Hanefî fakihler sınırlı düzeydeki açıklamalarını müstakil bir başlık altında değil daha çok icthad ve taklid konusu bağlamında yapmışlardır. Onların böyle bir tasarrufta bulunmalarında ilk asırlarda müctehid ve müftü sözcüklerinin müradif bir anlam barındırması,¹⁵ dolayısıyla her iki konu arasında muhteva ortaklığının etkili olduğu düşünülebilir. Öte yandan Hanefî usûlcülerin icthad bahsini sistematik bir şekilde ve yeterli ölçüde ele almamasının bunda belirleyici olduğu söylenebilir. Hanefî usûlcülerin icthad karşısındaki tutumlarına temas eden H. Yunus Apaydın'ın ifadesine göre bazı Hanefî fakihler icthadı, usûlün konuları arasında dahi görmemiştir.¹⁶ Buna göre icthad konusunun Hanefî usûlcüler tarafından derli toplu ve yeterli ölçüde ele alınmaması fetva usûlü konusunda kifayet edecek miktarda açıklama yapılmaması gibi bir sonuç doğurmuştur. Zikri geçen eserlerde bu durum açıkça görülmektedir. Nitekim *Usûlü'l-Pezdevî* gibi kıymetli eserlerde fetva bahsine hiç temas edilmemesi bu tespiti doğrular niteliktedir. Son kertede Hanefî usûlcülerin fetva usûlüne müstakil eserler çerçevesinde geç katkı verdikleri şeklindeki ifadenin¹⁷ usûl literatürü açısından tutarlı olduğu rahatlıkla söylenebilir.

¹² Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 407-412.

¹³ Ebû Bekir Muhammed Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 2/107.

¹⁴ Alaeddin Muhammed Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl* (Devha: Matâbi'u'd-Devha'l-Hadîsiyye, 1984), 481-482.

¹⁵ Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'alâ'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 1/69; Muhammed Cemaleddin Kâsimî, *el-Fetvâ fî'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 54.

¹⁶ H. Yunus Apaydın, “Hanefî İctihad Teorisi ve Molla Hüsrev'in Bu Teoriyi Sunumu”, *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu*, (2013), 267.

¹⁷ Osman Bayder, “Hanefî Fetva Usûlü Literatürü ve Bedreddin eş-Şuhâvî'nin 'et-Tırâzu'l-Müzheb' Adlı Fetva Usûlünün Değerlendirilmesi”, *Bilimname* 29 (2015), 213.

2. Mütakellim Metodu

Mütakellim metodunu başta Şâfiîler olmak üzere, Malikî, Hanbelî, Mu‘tezilî ve Zâhirî mezhep fakihleri benimsemiştir.¹⁸ Genel olarak usûl-i fıkhu, bilhassa mütakellim yönteminin kurucusu olan İmam Şâfiî önce usûlünü tayin etmiş, daha sonra ise bu usûle bağlı kalarak ichtihad ve iftâ faaliyetinde bulunmuştur. Bu itibarla bu metot Şâfiî yöntemi olarak da isimlendirilmiştir. Bu metotta usûl ve kaideler fûrûdan önce tespit edildiğinden mütakellim usûlcüler kendi koydukları kurallara bağlı kalmışlardır.¹⁹

2.1. Mâlikî Usûl Kaynakları

2.1.1. İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmî'l-usûl

Bâcî (öl. 474/1081), söz konusu eserde fetva usûlü için ayrı bir bölüm ayırmamıştır. İctihad bölümünde müctehidde aranan klasik şartlara temas ettikten sonra bu hasletleri kendisinde toplayan âlimin fetva verebileceğini, avamın da onu taklid etmesinin caiz olduğunu belirtmiştir. Bu âlimin bir başka âlimi taklid etmesinin caiz olmadığını, işaret ettiği vasıfları tam olarak haiz olduğu müddetçe ichtihad yapmasının farz olduğunu kaydetmiştir.²⁰

Müellif, âmmînin fetva istemesinin vâcib olduğunu söyler. Bununla birlikte vera‘ sahibi fakihden fetva isteyebileceğini, fetva ehli olmayandan istemesinin ise caiz olmadığını dile getirir.²¹ Detaylı olmayan açıklamalarını daha çok fakih, müctehid, ichtihad ve ara sıra fetva lafızları kullanarak yapan Bâcî'nin fetva usûlü alanında zikri geçen kısmî açıklamaları ichtihad ve taklid bahsinden ayrı düşünülecek bir yön taşımamaktadır. Zira ifadelerine bakılırsa müftü için aranan şartlarda herhangi bir artırmaya gitmemiştir. Öte yandan onun ichtihad ile fetva arasında ayırım görmediği şeklinde bir iddiada bulunma gayreti içinde değiliz.

2.1.2. İzâhu'l-mahsûl min Burhânî'l-usûl

Mâlikî usûlcü Mâzerî (öl. 536/1141) müftünün, soru soranın kastını bilmesinin önemini Rasûlullah örneğiyle izah etmiştir.²² “فصل في خبر الواحد” kısmında haber-i vahid ve fetva ilişkisine işaret etmiştir.²³ Kısmî bazı açıklamalarla yetinen Mâzerî'nin Bâcî'ye paralel bir tutum sergilediği aşikârdır.

2.1.3. el-Mahsûl fî usûli'l-fikh

İbnü'l-Arabî (öl. 543/1148) ichtihad ana başlığı ve “الفصل الثالث في تصويب الْمُجْتَهِدِينَ” alt başlığında bir meselenin haram ve helal olmasını tespit edenin Şâri‘ ve müftü olduğunu belirterek iftâ bahsine çok kısa da olsa temas eder.²⁴ Ancak fetva usûlü konusunda kayda değer detaylı bir açıklama yapmaz. Bunda *el-Mahsûl*'ün dar hacimli olmasının etkili olduğu söylenebilir.

2.1.4. ez-Zarûrî fî usûli'l-fikh

İbn Rüşd (öl. 595/1198), “الفصل الأول: في الاجتهاد” başlığı altında müctehidin taşıması gereken şartların fetva anında önem kazandığını vurgular. Şöyle ki zikrettiği şartları haiz müctehidin yeni meseleler hakkında fetva verebileceğini belirtir.²⁵ Bu ifadeler sırasında müftü veya müsteffî

¹⁸ Nemle, *el-Mühezzeb*, 1/61.

¹⁹ Muhammed Ebû Zehra, *Usûlü'l-fikh* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 18.

²⁰ Ebu'l-Velîd Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmî'l-usûl*, thk. Abdülmecid Türkî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1995), 2/728-729.

²¹ Bâcî, *İhkâm*, 2/735.

²² Ebû Abdullah Muhammed Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl min Burhânî'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.), 275.

²³ Mâzerî, *İzâh*, 447, 453.

²⁴ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl fî usûli'l-fikh* (Umman: Dâru'l-Beyânîk, 1999), 153.

²⁵ Ebu'l-Velîd İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fî usûli'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 137-138.

lafzı kullanmayan İbn Rüşd, sadece iki defa fetva lafzı kullanarak fetva usûlüne dair dolaylı da bir değerlendirme yapmış olur.

2.1.5. Şerhu Tenkîhi'l-fusûl

Karâfî (öl. 684/1285) “الفصل الخامس في خبر الواحد” kısmında haber-i vahidle fetva verilebileceğini kaydeder.²⁶ İctihad konusundan hemen sonra müstakil olarak kaydettiği “الفصل الثامن في الاستفتاء” kısmında fetva usûlünün çeşitli konularına temas etmiştir. Buna göre örneğin müctehide bir konu hakkında ikinci kez aynı soru sorulsa müctehid ilk verdiği fetvayı hatırlıyorsa onunla fetva verebilir. Değilse tekrar yeniden fetva vermelidir. Yeni verilen fetva ilk fetvayla çelişirse birinci fetva terk edilmeli ve bu durum soru sorana bildirilmelidir. Karâfî'nin açıklık getirdiği bir diğer hususa göre sâil/soru soran, müftünün ehil olduğuna dair galip bir zanna sahipse ondan fetva isteyebilir. Buna göre ehil olmayan müftüden fetva istemek helal olmaz. Müftülerin ilim, dindarlık ve vera' açısından eşit olmaları ve birinin diğerine tercih edilmesi meselesine değinen müellif, daha âlim olan müftünün diğerlerine takdim edileceğini belirtir. Görüşünü, savaşta, yargıda ve namaz imametinde fakih olanın öncelenmesi gibi çeşitli örneklerle temellendirmeye çalışır.²⁷

Karâfî “الفصل التاسع فيمن يتعين عليه الاستفتاء” başlığı altında ise yeni bir mesele ile karşılaşıldığı takdirde avamdan olanın fetva istemesinin vâcip, icthad derecesine ulaşmayan âlimin fetva istemesinin ise caiz olduğunu belirtir. İctihad derecesine ulaşan âlimin ise bizzat fetva verebileceğini, dolayısıyla bir başkasını taklid etmesinin İmam Mâlik nazarında ve Ehl-i Sünnet'in çoğunluğuna göre caiz olmadığını kaydeder.²⁸ Görüldüğü kadarıyla önceki usûlcülerden daha detaylı bilgiler veren müellif de meseleleri icthadla ilintili olarak ele almıştır.

Mâlikî usûlcülerin de Hanefî usûlcüler gibi fetva âdâbı konusunda çok sınırlı ve sadece bazı meseleler çerçevesinde değerlendirmeler yaptıkları görülmektedir. Meseleye ilişkin kısmî bazı malumatların ilgili eserler bağlamında genellikle benzer şekillerde geçtiği tespit edilmiştir. Ancak Karâfî'nin diğer Mâlikî fakihlere kıyasla daha geniş değerlendirmede bulunduğunu belirtmekte yarar var.

2.2. Şâfiî Usûl Kaynakları

Mezhebin imamı ve aynı zamanda ilk usûl-i fıkıh eserinin sahibi Şâfiî'nin *er-Risâle*'si gözden geçirilmiş fakat imamın fetva usûlü konusunda doğrudan bir açıklama ve değerlendirmesine rastlanmamıştır.

2.2.1. el-Fakîh ve'l-mütefakkîh

Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) bu eserde fetva usûlü konusuna icthad bağlamında temas etmiştir. Fakat müstakil bir başlıklandırma yapmıştır. “باب: القول فيمن تصدى لفتاوى العامة وما ينبغي أن يكون عليه من الأوصاف ويستعمله من الأخلاق والآداب” başlığıyla konu hakkında detaylı bilgiler vererek meseleleri değerlendirmeye almıştır. Câhil müftülerin insanları saptırdığını ifade eden rivayetleri aktararak devlet başkanının ehliyet ve liyakate göre müftü tayin etmesi gerektiğini söylemiştir.²⁹ Buna göre imam/devlet başkanı, ilim ehline sorarak fetva makamına en uygun insanı tespit etmelidir.³⁰ Zira müellifin de ifade ettiği gibi fetva vermenin ciddiyetine ve mesuliyetine vurgu yapan pek çok rivayet bulunmaktadır. Örneğin, “Kim ilimsiz olarak fetva

²⁶ Ebu'l-Abbas Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl* (Mısır: Şirketü't-Tibâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttehede, 1973), 356.

²⁷ Karâfî, *Şerhu Tenkîh*, 442-443.

²⁸ Karâfî, *Şerhu Tenkîh*, 443.

²⁹ Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh* (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi, 1996), 2/321/324.

³⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, 2/325.

verirse meleklar ona lanet eder.”³¹ rivayeti onlardan sadece biridir. Bu fasılda pek çok kıymetli bilgi veren Hatîb el-Bağdâdî, İsrailoğullarından bir gencin kıssasını hikâye ederek bu bölüme son verir.³²

Müellif, “باب ذكر شروط من يصلح للفتوى” başlığı altında müftüde aranan şartlara temas eder. Fetvanın sıhhat şartları arasında akıl, bulûğ, adâlet ve ilmi zikreder.³³ Hürriyetin ise şart olmadığını belirtir. Adâlet şartı bağlamında fâsıkın dinî ahkâm konularında fetva veremeyeceği hususunda İslam ulemâsının görüş birliği olduğunu dile getirir.³⁴ Ehliyet şartı olarak zikrettiği ilim çerçevesinde müftünün usûl-i fıkıh ve fûrû-i fikhî bilmesinin gerekliliğini ifade eder. Müftünün bilmesi gerekli şer’î ahkâmla şu dört meseleyi kastettiğini beyan eder:³⁵

I- Kitap: Müftü ahkâm ayetlerden muhkem-müteşabih, âmm-has, mücmel-müfesser ve nâsih-mensûh ayetleri bilmelidir.

II- Sünnet: Rasûlullah’ın söz ve fiilleri; mütevatir-ahad rivayetlerin tarikleri ve sıhhat-fesadı, ayrıca söz ve fiillerin sebep-i vürudunu da öğrenmelidir.

III- Selefin icmâ ettiği ve ihtilaf ettiği meselelere hâkim olmalıdır.

IV- Kıyas: Müftü yeni meselelerin hükmünü açıklayabilmek için kıyası da bilmelidir ki hak, bâtıldan ayrılınsın.

Hatîb el-Bağdâdî, şer’î ahkâmı bilmeye dair çeşitli nakillerde de bulunarak ilmin önemini uzun uzadıya anlatır. Onun zikrettiği şu rivayete göre Süfyân b. Uyeyne (öl. 198/814) ashabına, ilme en çok ihtiyaç duyan kimdir, diye sordu. Onlar kendisinin cevaplamasını istediler. Bunun üzerine o da şöyle dedi: “İlme en çok ihtiyaç duyan âlimdir. Zira cehâlet, âlime yakışsız olduğu kadar hiç kimseye yakışsız olmamıştır.”³⁶

Hatîb el-Bağdâdî, “ما جاء في ورع المفتي وتحفظه” ibaresiyle müftüde bulunması gerekli hasletlere temas eder. Buna göre müftü az konuşmalı, kendisini ilgilendirmeyen şeylerle meşgul olmamalı ve vera’ sahibi olmalıdır.³⁷ Görüldüğü üzere o, bu hasletleri müftüde aranan şartlardan ayrı değerlendirmektedir.

Hatîb el-Bağdâdî “اعتماد المفتي على الكتاب والسنة” başlığıyla Kitap ve Sünnet bilgisinin önemine özellikle vurgu yapar.³⁸ “ذكر ما يلزم الإمام أن يفرض للفقهاء ومن نصب نفسه للفتوى من الرزق والعطاء” kısmında müftünün fetva verdiği insanlardan ücret almasının caiz olmadığını belirtir. Fakat devlet başkanı, müftü için beytül-maldan bir ücret belirlemeli, beytül-malda yeterli miktarda para yok ise o bölge halkı müftünün geçimini sağlamalıdır.³⁹

Müellif, “باب الزجر عن التسرع إلى الفتوى مخافة الزلل” unvanıyla fetva vermede acele etmemek gerektiğini pek çok nakilde bulunarak genişçe izah etmiştir.⁴⁰ “باب ما جاء في الإحجام عن الجواب إذا” kısmında ise müftünün bir konuda kendisinden daha bilgili bir âlim olması halinde müsteftîyi ona yönlendirmesi gerektiğini kaydetmiştir. Onun kaydına göre

³¹ Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Ta'zîmu'l-fütyâ* (Amman: Dâru'l-Eseriyye, 2006), 129; Celâleddin Süyûtî, *el-Câmi'u's-sağîr fi ehâdisi'l-beşîri'n-nezîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 2/517.

³² Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, 2/328-329.

³³ İlim dışındaki şartlarda icmâ bulunmaktadır. Bk. Muhammed Süleyman Aşkar, *el-Fütyâ ve menâhicü'l-iftâ* (Kuveyt: Mektebetü'l-Menâri'l-İslâmiyye, 1976), 26-27.

³⁴ Bu konuda Fahrettin Atar, “İftâ Teşkilâtının Ortaya Çıkışı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1985), 34.

³⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, 2/330-331.

³⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, 2/336.

³⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, 2/338-343.

³⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, 2/344-346.

³⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, 2/347-348.

⁴⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, 2/349-359.

müftü yeri geldiğinde *bilmiyorum*/لا أدري diyebilmelidir. Çünkü başta Rasûlullah (a.s.) olmak üzere ashab yer yer *bilmiyorum* demiştir.⁴¹ Onun aktarımına göre Şa'bi (öl. 104/722), *bilmiyorum demek ilmin yarısıdır*/لا أدري نصف العلم sözünü sık sık tekrarları.⁴² Bu bahse ayrı bir önem veren müellif daha pek çok nakilde bulunmuştur.⁴³

“باب أدب المستفتي” başlığı altında müstefînin dikkat edeceği âdâba açıklık getiren Hatîb el-Bağdâdî, müstefînin karşılaştığı problemi sormasını, orada müftü bulunmadığı takdirde yolculuk yaparak müftüye gitmesi gerektiğini belirtir.⁴⁴ Hatîb el-Bağdâdî'nin beyan ve nakillerine göre sâil en efdal âlimi bulmak için çabalamalı, bu sırada insanlar da müstefîye yardımcı olmalıdır. Yalnız müstefîye, iki veya daha fazla ehil müftü olduğu haber verilirse soru soranın en yaşlı ve riyâzet sahibi müftüden başlaması gerekir.⁴⁵ Müstefî, müftünün zihnini fetva vermekten alıkoyan öfke hali gibi durumlarda ona soru sormaktan imtina etmelidir. Hatîb el-Bağdâdî “Kadıya öfkeli bulunduğu sırada iki kişi arasında hüküm vermesi uygun olmaz.”⁴⁶ rivayetini buna delil olarak zikreder. Avamdan birinin müftüden hüccet istemesini uygun görmez.⁴⁷ Müftü bir kimseye fetva verir de o fetva bütün insanları ilgilendiren bir konu olursa, o kimsenin fetvayı onlara aktarması gerekir. Değilse aktarmak zorunda değildir.⁴⁸

Müellif, “باب ما يفعله المفتي في فتواه” kısmında ise müftünün fetva vermesi gerektiğinde bu mesuliyeti yerine getirmek zorunda olduğunu belirterek şu ayeti nakleder: “İndirdiğimiz açık delilleri ve kitapta insanlara apaçık gösterdiğimiz hidayet yolunu gizleyenlere hem Allah hem de bütün lânet ediciler lânet eder.”⁴⁹ “Bir kimse kendisinden sorulan bir meseleyi gizleyerek cevap vermezse, Allah, kıyamet gününde ona ateşten bir gem vurur.”⁵⁰ rivayetini de aktararak ilmin gizlenmesinin uygun olmadığını belirtir.⁵¹

Onun kaydına göre müftü cevap vermeden önce bir süre düşünmeli, ayrıca yanında bulunan ilim ehliyle istişare etmelidir. O, selefin bu şekilde hareket ettiğini belirterek “İş hususunda onlarla istişare et!”⁵² ayetine atıfta bulunmuştur.⁵³ Yine onun kaydına göre İmam Şâfiî, müstefî hasta, müftü doktordur; bu itibarla müftü mahîr olmazsa hastanın ölmesine neden olur demiştir. Buna göre müftü önce meseleyi iyice anlamalı, daha sonra fetva vermelidir. O, Mâiz b. Mâlik'in zina suçunu itirâf etmesine rağmen, Rasûlullah'ın, “Belki sen o kadını öptün yahut ona dokundun ya da sadece baktın.” buyurmasını ve tam olarak emin olduktan sonra recm cezasını uygulamasını emrettiği rivayetiyle⁵⁴ buna istidlâlde bulunur.⁵⁵

⁴¹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, 2/360-366.

⁴² Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, 2/369.

⁴³ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, 2/361-372.

⁴⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, 2/375-376.

⁴⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, 2/379-380.

⁴⁶ Ebû Abdullah İbn Mâce, *Sünen* (Beyrut: Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Ahkâm”, 4.

⁴⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, 2/381-382.

⁴⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, 2/409.

⁴⁹ el-Bakara 2/159.

⁵⁰ Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995-2001), 1318, 417; 14/214, 284; İbn Mâce, “es-Sünen”, 24; Süleyman b. el-Eş'as Ebû Dâvud, *es-Sünen* (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “İlim”, 9.

⁵¹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, 2/386-387.

⁵² Ali İmran 3/159.

⁵³ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, 2/390.

⁵⁴ Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahîh* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993), “Muhâribûn min Ehli'l-Küfr ve'r-Ridde”, 13; Ebû Dâvud, “Hudûd”, 24.

⁵⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, 2/394-395.

Açıklanması gereken bir durum olduğunda müftü gereken açıklamayı yapmalıdır. Nitekim Hz. Peygamber'e içine fare düşmüş yağ sorulduğu vakit, O, "Fareyi ve yağa bulaştığı kısmı atınız ve kalanı yiyiniz. Eğer yağ sıvı ise ona yaklaşmayınız."⁵⁶ buyurarak gerekli bir beyanda bulunmuştur. Müftü, bir mesele sorulduğunda gereken araştırmayı yapmalı sonra soruyu cevaplamalıdır. Hatîb el-Bağdâdî seleften bu ilkeye örnek ve temel teşkil eden pek çok uygulama aktarır.⁵⁷ Müftü fetva verirken kapalı, dolayısıyla anlaşılabilir bir dil kullanmaktan kaçınmalıdır. Onun nakline göre Rasûlullah, "Teşhîk (sözü uzatma ve anlaşılabilir kılma) şeytandandır."⁵⁸ buyurmuştur. Yine müftü, bir fetva yazdığında bunu kontrol etmelidir ki kelime düşüklüğünün dolayısıyla da yanlış anlama ve yorumlamanın önüne geçilebilsin.⁵⁹

Ona göre amelî hükümler için görevli bir müftünün tefsir, kelam vb. konularla ilgili soruları cevaplaması uygun değildir. Müftü bu tür sorularla gelen şahsı ehline yönlendirmelidir. Nitekim Ebû Hanîfe'ye lügatla ilgili bir soru sorulduğunda o, bu benim işim değil demiştir.⁶⁰ Yine onun kaydına göre müftü iftâda ulaştığı hükmün icihad yöntemini, kıyasî yönü ve istidlâl metodunu açıklamak zorunda değildir.⁶¹

Hatîb el-Bağdâdî "باب التمثل في الفتوى" başlığı altında müftünün yeri geldiğinde müsteftîyi rahatlatarak şer'î hilelerden istifade etmesi gerektiğini belirtir. Hz. Eyyûb peygamberin bir sebepten öfkelenip yüz sopa vurmaya yemin ettiği eşi konusunda nazil olan "Eline bir demet sap al da onunla vur, yeminini böyle yerine getir."⁶² ayeti müellifin de zikrettiği gibi buna dayanaktır. Yine Hz. Ali'nin, ramazan ayında gündüz vakti eşiyle cinsel ilişkiye girmediği takdirde eşinin kendisinden boş olacağını söyleyen adam hakkında "yolculuğa çıkar ve böylece eşiyle cinsel ilişkiye girer" sözü de bunun güzel bir misaldir. Müellif bu konuda daha pek çok nakilde bulunur.⁶³

Hatîb el-Bağdâdî "باب في حزن بعض ما يسمع من العلم والإمساك عنه لعذر في ذلك" başlığıyla müftünün yeri geldiğinde bir özür sebebiyle fetva vermekten kaçınabileceğine dönük örnekler zikreder. "Kendisine her sorulan soru hakkında insanlara fetva veren müftü mecnundur"⁶⁴ rivayetini birkaç tarikten aktararak aslında her sorunun cevaplanmasının gerekli olmadığını belirtir. Böylelikle cevaptan imtina etmek için özrün çok da gerekli olmadığını ihsas ettirir.⁶⁵

Müellif, "باب رجوع المفتي عن فتواه إذا تبين له أن الحق في غيرها" müftünün fetvasından dönebileceğini belirterek çeşitli nakillerde bulunur.⁶⁶ Bunlardan birine göre Saîd b. el-Müseyyeb, Ebû Hüreyre'nin cünüp olarak sabahlayan birinin orucunun bozulduğu şeklindeki görüşünden döndüğünü haber vermiştir.⁶⁷ Hatîb el-Bağdâdî fetvadan dönmenin soru sorana etkisi bağlamında üç ihtimalden söz eder. Birinci ihtimale göre dönülen fetva ile henüz amel edilmemişse artık amel etmek uygun olmaz. İkinci ihtimale göre dönülen fetva ile müsteftî amel etmiş, bu fetvanın da Kitap, Sünnet veya icmâya muhalefet ettiği müftü tarafından anlaşılırsa bu durumda fetva nakzedilir. Müftünün de bunu sâile/soru sorana bildirmesi gerekir.⁶⁸ Son ihtimale göre benimsenen yeni fetva, ilk fetvaya göre daha güçlü bir icihad veya evla bir kıyasa

⁵⁶ Ebû Dâvud, "Etime", 47.

⁵⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, 2/399-400.

⁵⁸ Ebû Bekr b. Hemmâm Abdurrezzâk, *el-Musannef* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1970-1983), 11/163.

⁵⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, 2/400-401.

⁶⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, 2/402.

⁶¹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, 2/406.

⁶² es-Sâd 38/44.

⁶³ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, 2/411-412.

⁶⁴ Ebu'l-Kâsım Süleyman Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 9/188.

⁶⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, 2/415-417.

⁶⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, 2/421-422.

⁶⁷ Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef* (Dimaşk-Cidde: Dâru'l-Kible-Müessesetü 'Ulûmi'l-Kur'ân, 2006), 6/286.

⁶⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, 2/423-424.

dayanıyorsa terk edilen fetva ve amel nakzolunmaz. Zira onun da kaydettiği gibi küllî kaidede *ictihad ictihadla nakzolmaz/الاتجاه لا ينقض بالاتجاه* denilmektedir.⁶⁹

Müellif, “التوثق في استفتاء الجماعة” başlığı altında ise fetvayı uygulamada mümkün olduğu takdirde iki farklı görüşü cem edecek şekilde amel işleminin önemine vurgu yapar. Yalnız biri helali, diğeri ise haram hükmünü ifade eden iki farklı fetva ile karşılaştığı takdirde nefse hoş gelenin terk edilmesi gerektiğini belirten nakillerde bulunur. Bununla birlikte kolay olanla amel edilmesini ifade eden naslara temas eder. “Allah sizin için kolaylık ister, zorluk istemez.”⁷⁰ ayeti onlardan biridir.⁷¹

Hatîb el-Bağdâdî, edebü'l-fetva konusu hakkında Hanefî ve Mâlikî fakihlere kıyasla gayet detaylı bilgiler vermiştir. Ayrıca fetva usûlünün bütün meselelerine dair derli toplu bir bölüm tahsis etmiştir. Onun bu çabası ve gayreti ileride müstakil bir ilim dalı da olacak bu sahaya önemli bir katkı niteliği taşımıştır. Nitekim bu sahanın önde gelen âlimlerinden biri olan Nevevî (öl. 676/1277) konuya ilişkin eserinde faydalandığı temel üç eserden birinin *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh* olduğunu ve pek çok eserde bulunmayan nefis bilgilerin onlarda bulunduğunu dile getirmiştir.⁷² İlk yetkin ve tam müstakil fetva usûlü eserinin yazarı İbnü's-Salâh'ın önemli kaynaklarından birinin Hatîb el-Bağdâdî olması da bu noktada zikre değer görülmüştür.⁷³

2.2.2. Şerhu'l-Lüma'

Konuya ayrıntılı denilebilecek şekilde temas eden Ebû İshâk eş-Şîrâzî (öl. 476/1083), “صفة المفتي والمستفتي” müstakil başlığı altında ictihad ve taklidden bağımsız olarak fetva usûlü hakkında değerlendirmeler yapar. İlk olarak ehliyet konusuna açıklık getirir. Buna göre müftünün ahkâm yolları olan Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyası bilmesi gerektiğini vurgulayarak bunlara dönük açıklamalar yapar. Görüldüğü kadarıyla Kitap ve Sünnet bilgisi hususunda kolaylaştırıcı bir yol izler. Örneğin bu çerçevede Kur'an'ın ahkâm ayetlerini bilmenin yeterli olduğu belirtir.⁷⁴ Öte yandan müftünün sika, güvenilir olma ve tesâhül⁷⁵ sahibi olmaması gerektiğini belirterek fetvanın ne denli ehemmiyet arz ettiğini ihsas ettirir. Müellif, zikredilen şartlar bulunduğu fetva vermenin farz-ı kifâye olduğunu belirtir. Ona göre başka bir müftü bulunmadığında mevcut olan müftünün iftâ vazifesini deruhte etmesi farz-ı ayın olmaktadır. Şîrâzî, fetva âdâbı bağlamında bazı ilkelerden söz eder. Örneğin müftü yeri geldiğinde tercüman buldurmalıdır. Bir mesele, iki defa sorulduğunda tekrar ictihad edilip edilmeyeceği; müsteftînin dikkat edeceği hususlar bu kabilden sayılabilir. Yine soru soranın teâruz eden iki fetva hususunda nasıl hareket edeceği de bu bahse girer.⁷⁶

Müellif, ehliyet, iftânın hükmü ve fetva âdâbı gibi fetva usûlünün temel konuları hakkında kısa, ama veciz bilgiler vermiştir. Bu yönüyle Hatîb el-Bağdâdî'nin temas ettiği pek çok meseleyi ele almış, fakat onun kadar detaylı açıklamalar yapmamıştır. Tekrar olmaması için

⁶⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, 2/426.

⁷⁰ el-Bakara 2/185.

⁷¹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, 2/428-430.

⁷² Ebû Zekeriyâ Nevevî, *Âdâbu'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1988), 13; Ebû Zekeriyâ Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mülhezzeb* (Mısır: İdâretü't-Tıbbâ'atü'l-Müniriyye, ts.), 1/40.

⁷³ Bk. Ebû Amr İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî* (Medine-Beyrut: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem-Âlemü'l-Kütübe, 1986).

⁷⁴ Ebû İshâk Cemaleddin İbrâhim Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, thk. Abdülmecid et-Türkî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 2/1033-1034.

⁷⁵ Fetvada acele ederek onun hakkını vermemeyi ifade eden tesâhül kimi âlimler tarafından haram olarak telaki edilmiştir. Bk. Ahmed İbn Hamdân, *Sıfatu'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî* (Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1380), 31.

⁷⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/1035-1038.

kısa tutmaya çalıştığımız değerlendirmelerine rağmen Şîrâzî'nin bu eseri, fetva usûlü konusunda önemli bir kaynak niteliğini hak etmektedir.

2.2.3. Kitâbu't-Telhîs

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (öl. 478/1085), fetva âdâbına *Kitâbu't-Telhîs*'te ictihaddan sonra taklid kitabında yer vermiştir. “القول في صفة العالم الذي يسوغ له الفتوى في الأحكام” başlığı altında müftüde bulunması gerekli vasıflara açıklık getirerek bu vasıflardan uzak bir müftünün fetva vermesinin helal olmadığı hususunda icmâ olduğunu belirtir. Onun klasik şartlar yanında dinde vera' sahibi olmayı şart koşması zikre değerlidir. Bu çerçevede onun da kolaylaştırıcı bir tavır takındığı anlaşılmaktadır. Zira o da ahkâm ayetlerini ve hadislerini bilmenin yeterli olduğu görüşündedir.⁷⁷

Müellif, “القول في صفة المستفتي وما عليه من الاجتهاد” kısmında ise avamın müftü hakkında araştırma yapmakla/ictihadla sorumlu tutulup tutulamayacağı hakkında çeşitli değerlendirmeler yapmıştır.⁷⁸ “فصل هل يجب تقليد الأعلام؟ والقول في تعارض الفتيا” bölümünde fetvanın teâruzu meselesini izah etmiştir.⁷⁹ Cüveynî, *el-Varakât* adlı eserinde “شروط المفتي” ve “شروط المستفتي” başlıkları altında birer paragraf ile ictihad konusundan hemen önce fetva âdâbına atıfta bulunmuştur.⁸⁰

Cüveynî de çalışma konumuz hakkında geniş bilgiler vermiş, ancak görebildiğimiz kadarıyla selefi Şâfiî fakihler kadar detaya girmemiştir. Yine de bu sahaya kayda değer bir katkı verdiğini, dolayısıyla önemli bir kaynak olduğunu söylemek gerekmektedir.

2.2.4. Kavâtü'u'l-edille fi'l-usûl

Sem'ânî (öl. 489/1096) söz konusu eserde ictihad-taklid konusundan hemen sonra “الكلام في ذلك المفتي والمستفتي وما يتصل في ذلك” genel başlığı altında konuya temas etmiştir. Müftüde bulunması gerekli şartlar çerçevesinde ictihad, adâlet ve teshîlden uzak olmak şeklinde üç şart zikretmiştir.⁸¹ Bulunduğu yerde başka bir müftü olmadığında halihazırdaki müftünün fetva vermesinin vâcip olduğunu belirtmiştir. “Ayetlerimi az bir değere satmayın.”⁸² ayetiyle istidlâlde bulunarak müftünün fetva karşılığında ücret alamayacağı, buna karşılık hediye alabileceği hususuna açıklık getirmiştir. Bir hâdisenin tekrar sorulması meselesine de değinmiş, kendisinin esah dediği birinci görüşe göre yeniden ictihad yapmaya gerek görmemiştir. Dolayısıyla müftü ilk görüşüyle fetva verebilir.⁸³ Sem'ânî fetva âdâbı meselelerinden bazılarını da açıklık getirir. Müstefînin müftü hakkında araştırma yapması, teâruz eden iki fetva karşısında ne yapılacağı, câhilin âlimden delil istemesi vb. meseleler örnek olarak zikredilebilir.⁸⁴ Sem'ânî “يجب على العامي إذا وقعت له الحادثة أن يستفتي إذا وقعت له الحادثة” başlığı altında da pek çok meseleye temas eder.⁸⁵ Onun bu açıklamalarının hacmi ve çeşitliliği Hatîb el-Bağdâdî ve Şîrâzî'ye yaklaşmaktadır dense abartılı bir ifade olmaz.

2.2.5. el-Menhûl min ta'likâtü'l-usûl

Gazzâlî (öl. 505/1111), *el-Menhûl*'de fetva usûlüne *el-Mustasfâ*'ya nazaran daha sistemli temas etmiştir. İctihad meselesinden hemen sonra “كتاب الفتوى” başlığıyla konuyu müstakil olarak ele

⁷⁷ İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Cüveynî, *et-Telhîs fi usûlî'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996), 3/457-460.

⁷⁸ Cüveynî, *et-Telhîs*, 3/461-463.

⁷⁹ Cüveynî, *et-Telhîs*, 3/465-468.

⁸⁰ Ebu'l-Meâlî Cüveynî, *Metnü'l-Varakât (Nazmü'l-Varakât ile birlikte)* (Riyad: Dâru's-Samî'i, 1996), 17-18.

⁸¹ Ebu'l-Muzaffer Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille fi'l-usûl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 2/353.

⁸² el-Bakara 2/41.

⁸³ Sem'ânî, *Kavâtü'*, 2/356.

⁸⁴ Sem'ânî, *Kavâtü'*, 2/357-358.

⁸⁵ Sem'ânî, *Kavâtü'*, 2/359-367.

almıştır. Ancak daha önce icthad meselesini izah etmesine rağmen bu başlık altında tekrar icthad ve taklid alt başlıklarını kullanmış ve meseleleri müftü bağlamından ziyade müctehid kapsamında ele almıştır. Müellif fetvanın şeriatla büyük bir rükûn olduğunu belirtmiştir. Onun kaydına göre Yüce Allah, Rasûlullah'ı bu iş için seçtikten sonra sahâbede buna meyletmış tâbiin de onları takip etmiştir. Müellif müftüde bulunması gerekli özelliklere açıklık getirmiştir.⁸⁶

2.2.6. el-Mustasfâ

Gazzâlî, konuya icthad ve taklid içerisinde temas eder. Müctehid ve müftü lafızlarını aynı anlamda kullanılmasından olsa gerek edebî'l-fetva konusunda müstakil ve sistematik bir bilgi vermez.⁸⁷ Buna göre Gazzâlî'nin diğer Şâfiî usûlcülerin gerisinde kaldığı söylenebilir.

Gazzâlî'nin beyanı dikkatlice incelendiğinde diğer Şâfiî âlimlerde gördüğümüz konu çeşitliliği onda icthad ve taklid eksenine indirgenmiş gözükmektedir. Bundan ötürü daha önceki müelliflerin eserlerinde gördüğümüz konu çeşitliliği Gazzâlî'de daralmıştır.

2.2.7. el-Mahsûl

Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) konuyu, *el-Mahsûl*'de "الكلام في المفتي والمستفتي" üst başlığı altında icthad meselesi içinde üç alt başlıkta ele almıştır. "القسم الأول في المفتي" alt başlığında hemen konunun başında hakiki müftüyü müctehid lafzıyla niteleyerek bunun kıstasını tayin etmiştir. Buna göre gerçek müctehid, bir mesele iki farklı zamanda sorulduğunda ilk cevabı hatırlayıp onunla fetva verebilir. Müctehid ilk cevabı hatırlamıyorsa tekrar icthad yapmalı ve ona göre fetva vermelidir. İlk fetvasını unutan müctehidin yeniden icthad yapmaması halinde fetva vermesi caiz değildir.⁸⁸ Râzî icthad bağlamında avamın herhangi bir fetvaya uyararak amel etme meselesine açıklık getirmiştir. Ona göre bulunduğu asırda müctehid (muhtemelen müstakili kastediyor) bulunmadığından hayatta olmayan bir müctehidin fetvasıyla amel edilebilir. Hayatta müctehid bulunması halinde bizzat müctehidden işitenin ve diğer insanların amel etmesi caiz olur.⁸⁹

Müellif, "القسم الثاني في المستفتي" kısmında Bağdat Mu'tezilesinin görüşünün aksine avamın, müctehidi şer'î amelî konularda taklid etmesinin caiz olduğunu söyler.⁹⁰ Râzî'ye göre icthad derecesine ulaşmış müftü bir meselede zann-ı galip sahibi ise bir başkasını taklid edemez ki bu konuda icmâ mevcuttur. Müctehid olmayan bir âlimin bir başkasını taklidi hususunda çeşitli görüşler bulunmaktadır.⁹¹

Râzî "القسم الثالث فيما فيه الاستفتاء" başlığı altında da icthad ve taklid tartışmalarına devam etmiş, daha sonra meseleyi usûlüddin/kelam konusuna taşımıştır.⁹² Müellif hacim olarak Hafîb el-Bağdâdî kadar olmasa da fetva usûlü konusunu sistematik açıdan ele almıştır. Bu sebeple onun, konuyu icthad eksenine indirmediği söylenemez.

2.2.8. el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm

Eserin müellifi Âmidî (öl. 631/1233) fetva usûlünü icthad konusu içinde ele almıştır.⁹³ "الباب الثاني في التقليد والمفتي والمستفتي" başlığı altında müftü, müsteffî ve istiftâ konularına temas etmiştir. İlim ve icthad yanında müftü için menevî yönü de dikkate alan Âmidî, müftünün kemâl ve

⁸⁶ Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998), 571-574.

⁸⁷ Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 2/382-470.

⁸⁸ Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*, thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 6/69-70.

⁸⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 6/71-72.

⁹⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 6/73-82.

⁹¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 6/83-89.

⁹² Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 6/91-94.

⁹³ Seyfeddin Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (Dimaşk-Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1406), 4/162.

celâl sıfatlarını haiz olması gerektiğini, dolayısıyla bunlara zarar veren noksanlık ve halelden uzak olmasını şart olarak zikretmiştir. Soru soranın ilmî konumuna göre âlim veya câhil olabileceğine temas ederek bu bağlamdaki meselelere açıklık getirmiştir.⁹⁴

Şâfiîler de diğer fakihler gibi fetva konusunu genellikle icthad içinde veya ondan hemen sonra ele almışlardır. Bununla birlikte başta Hatîb el-Bağdâdî olmak üzere Şîrâzî, Cüveynî ve Sem'ânî gibi fakihler edebî'l-fetva bahsine son derece geniş ve sistemli olarak açıklık getirmişlerdir. Görebildiğimiz kadarıyla fetva usûlü konusunun neredeyse bütün meselelerine ilişkin değerlendirmeler yapmışlardır. Bu sebeple muasır fetva usûlü kitaplarında⁹⁵ kaynak olarak zikredilen Hatîb el-Bağdâdî'nin eseri yanında -en azından- Şîrâzî ve Sem'ânî'ye işaret etmenin de isabetli olacağı kanaatindeyiz.

2.3. Hanbelî Usûl Kaynakları

2.3.1. Risâle fî usûli'l-fıkh

Ukberî (öl. 428/1037) eserinde konuya icthad bağlamında son derece kısa temas etmiştir. Onun ifadesine göre şer'î hükmü haber veren müftü ilmî cihetten ehil olmalıdır, bu da ancak müftünün müctehid olmasına bağlıdır.⁹⁶ Bu çerçevede icthad şartlarına temas eden Ukberî, ahkâm ayetlerini bilmenin yeterli olmadığı görüşündedir. Ona göre müftü Kur'an, hatta Sünnet hafızı olmalıdır. Onun bu görüşe sahip olmasında fakih olmak için dört yüz bin hadisi ezbere bilmeyi şart koşan Ahmed b. Hanbel'in fikrinin etkili olduğu görülmektedir. Ukberî'nin, müftünün şartları arasına adâleti de yerleştirmesi zikre değerlidir.⁹⁷ Zira eski müelliflerin çoğu adâlet lafzını pek kullanmaz. Adâletin şart olmasını fısıktan uzaklık vb. ifadeler kullanarak ihsas ettirir.

Ukberî taklid bahsinde avamın ilim öğrenmekle mükellef tutulamayacağı gibi bizzat müftü hakkında da araştırma ve inceleme yapmakla sorumlu kılınamayacağını dile getirir. İctihada büyük önem verdiği anlaşılan Ukberî'ye göre müctehid, vakit darlığı gibi mazeretten ötürü bir başkasını taklid edemez.⁹⁸ Ukberî'nin meseleyi müftünün icthad yapması, müsteffînin de taklilde bulunması şeklinde sadece icthad ve taklid bağlamında dar bir çerçevede ele aldığı rahatlıkla ifade edilmelidir.

2.3.2. el-'Udde fî usûli'l-fıkh

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ' (öl. 458/1066) fetva usûlüne icthad bahsi içinde temas etmiştir. *صفة المفتي* kısmında müftüde bulunması gerekli şartlara açıklık getirmiştir. Buna göre müftü, Kur'an, Sünnet, icmâ, Arapça ve usûlden fûrû-i fıkhı istinbât edecek yol ve yöntemleri bilmelidir. Sünnetlerin tamamını değil, ahkâm hadisleri bilmek yeterlidir. Ayrıca yerine göre birini diğerine takdim etmek için delillerin mertebelerini de bilmelidir. Müellif bu sıfatlara sahip bir âlimin icthad yapmasının vâcip olduğunu, bir başkasını taklid etmesinin haram olduğunu belirtir. Ancak fetva vermesi için dinde sika ve güvenilir olması gerektiğini zikreder. Onun ifadesine göre avam bu fakihlere müracaat etmeli ve fetvasıyla amel etmelidir.⁹⁹ Ferrâ'nın hadis hafızı olmayı şart koşmaması dikkat çekicidir. Nitekim o, fakih olmak için dört yüz bin hadisi ezbere bilmeyi şart koşan Ahmed b. Hanbel'in görüşüne temas ederek, onun yaklaşımının temelinde ihtiyat olduğunu vurgular.¹⁰⁰

⁹⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, 4/221.

⁹⁵ Bk. Yaman, *Fetva Usûlü*, 43; Şahin, *Fetvâ Âdâbı*, 20.

⁹⁶ Ebû Ali Ukberî, *Risâle fî usûli'l-fıkh* (Kuveyt: Mektebetü'ş-Şuûni'l-Fenniyye, 2010), 34.

⁹⁷ Ukberî, *Risâle*, 35.

⁹⁸ Ukberî, *Risâle*, 36-37.

⁹⁹ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde fî usûli'l-fıkh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî (Riyad: y.y., 1990), 5/1594-1595.

¹⁰⁰ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde*, 5/1596-1597.

Ferrâ', Ahmed b. Hanbel'e atıfla şu beş hasletin müftüde bulunmasını gerekli görür: *niyet, hilm-sekinet, sıdk, mesleki bilgi ve tecrübe, ekonomik yeterlilik ve insanları tanıma*.¹⁰¹ Bu nakli kaydeden İbn Kayyim el-Cevziyye, söz konusu hasletlerin fetvaya destek niteliği taşıdığını, bunlardan bir veya birkaçında eksiklik veya kusur bulunması halinde bunun müftüde zahir olacağını belirtir.¹⁰²

Ferrâ', *صفة المستفتي* kısmında müsteffinin ictihad şartlarından yoksun âmmî olduğunu belirtir. Ona göre müsteffî için soru sormak ve taklid etmek farzdır. Ferrâ', âmmînin dini hususunda bir başkasını taklid etmesinin caiz olmadığını ileri süren Bağdat Mu'tezilesinden bir grubun görüşünün doğru olmadığını belirtir. Çünkü Allah Teâlâ ayette, "*Bilmiyorsanız, bilenlere (zikir ehline) sorun*"¹⁰³ buyurmaktadır. Rasûl-i Ekrem ise "*Bilmediklerini sorsalardı ya! Cehaletin ilacı sormaktır.*"¹⁰⁴ buyurarak zikir ehline sormanın önemine vurgu yapmıştır. Ferrâ', a'mâ olanın kible konusunda a'mâ olmayı taklid ettiği gibi âmmînin de âlimi taklid etmesinin farz olduğunu yineler.¹⁰⁵ Açıkça görüldüğü üzere Ferrâ' da Ukberî gibi meseleyi yalnızca ictihad ve taklid bağlamında ele almıştır.

2.3.3. et-Temhîd fî usûli'l-fıkh

Kelvezânî (öl. 510/1116) söz konusu eserinde fetva usûlü konusuna ictihad meselesi içinde temas etmiştir. Bu çerçevede "*في صفة المجتهد الذي يجوز له الفتوى ويحرم عليه التقليد*" başlığı altında müftünün ilmî açıdan sahip olması gereken kıstaslara açıklık getirir. Ona göre bu vasıflara sahip olan sika ve âdil bir âlime ictihad yapmak vâcip olur. Taklilde bulunmak ise caiz olmaz. Fetva vermesi yerine göre caiz yerine göre ise vâcip olur.¹⁰⁶

İctihadın bölünmesi meselesine temas eden Kelvezânî'nin buna sıcak baktığı anlaşılmaktadır.¹⁰⁷ Yalnız o, bu yöntemle fetva vermeyi miras konusuyla sınırlı tutmuştur. Müftünün mezhep dışında fetva verip veremeyeceği gibi hususları tartışmıştır. Bu çerçevede müftü-müsteffî ilişkisine temas etmiştir. Meseleye taklid bağlamında da değinen Kelvezânî, müftünün hata ve taklidden hali olmadığını belirtmiştir.¹⁰⁸

Ona göre soru soran herhangi bir araştırma yapmaksızın her âlimden fetva isteyemez. Şu hâlde müsteffînin fetva istediği âlimin fetva ehli olduğuna dair galip bir zanna sahip olması gerekir. Onun ifadesine göre ilimle meşgul olmak ve dindarlık fetva istemeye veya fetva vermeye kifayet etmez.¹⁰⁹ Birbirinden tezat fetva veren müftülerin hangisinin görüşünün tercih edileceği hususuna temas eder. Onun kaydına göre müftüler ilmî açıdan eşit olursa müsteffî dindar olanın görüşünü tercih eder. İlim ve dindarlık hususunda bir eşitlik olması halinde soru soran muhayyerdir. Kelvezânî müftülerin her durumda eşit seviyede olmaları halinde

¹⁰¹ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde*, 5/1599.

¹⁰² Muhammed el-Cevziyye İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-âlemîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 4/152.

¹⁰³ en-Nahl 16/43.

¹⁰⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût ve dğr. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1995-2001, V, 173; Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, *Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî, Dâru'l-Muğnî, Riyad 2000, "Tahâret" 70; Ebû Dâvud, "Tahâret" 122.

¹⁰⁵ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde*, 5/1601-1603.

¹⁰⁶ Ebu'l-Hattâb Mahfûz Kelvezânî, *et-Temhîd fî usûli'l-fıkh* (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1985), 4/390-392.

¹⁰⁷ Bk. Üzeyir Köse, "İctihadın Bölünmesi (Tecezzüü'l-İctihad)", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/25 (2015), 63-90.

¹⁰⁸ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/393-395.

¹⁰⁹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/403.

müsteftînin çeşitli şekillerde tasarrufta bulunabileceğini kaydeder. Ancak kendi tercihinine göre bu durumda kolay olanı ifade eden fetva azimet değil, ruhsat olmaktadır.¹¹⁰

Bu çerçevede daha başka meseleleri de ele aldığı görülen Kelvezânî'nin fetva usûlünün birçok meselesine temas ettiği, dolayısıyla sadece icthad ve taklid konusuyla sınırlı kalmadığı söylenebilir. Bu cihetten ilk dönem Şâfîî usûlcülere yaklaştığını ifade etmek abartılı olmaz.

2.3.4. Ravzatu'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır

İbn Kudâme (öl. 620/1223) mezkûr eserde çeşitli münasebetlerle konuya ilişkin değerlendirmeler yapmıştır. İcmâ bağlamında câhil ve hevasına düşkün olan kişinin fetva vermesinin haramlığını ifade eden ve bu durumda âlimlere müracaat edilmesini gerekli kılan pek çok rivayet varit olduğunu belirtmiştir.¹¹¹

Müellif, teâruz konusunda avamın durumuna açıklık getirir. Buna göre mukallid, iki müftünün teâruz ettiğini gördüğü vakit müftüler hakkında araştırma yapmalı, neticede en âlim ve dindar olan müftünün görüşünü taklid etmelidir. Bu görüşü Hırakî'ye (öl. 334/946) dayandıran İbn Kudâme kendi tercihinin şöyle izah eder: *Mukallid, delil ve galip zan sahibi olmadığından müctehidi tercihe zorlanmaz.*¹¹² Görüldüğü üzere o, mukallidin muhayyer bırakılması gerektiği fikrindedir.

İbn Kudâme fetva usûlüne icthad konusunda da temas eder. Onun ele aldığı konulardan biri de değişen fetvaya göre amelin değişip değişmeyeceği meselesidir. Ona göre bu durumda fetva, hâkimin hükmüne kıyaslanmalıdır. Şöyle ki nasıl ki hâkimin hükmü nakz olmazsa müftünün fetvası da nakz olmaz, dolayısıyla ilk fetva muteberdir.¹¹³

Meseleyi taklid konusu içinde müsteftî cihetinden de tartışan İbn Kudâme, müsteftînin istiftâ öncesi müftü hakkında araştırma yapması gerektiğini kaydeder. Çünkü ona göre cehâlet faktörü, fetva istemeye mâni olur. Bu sebeple hakkında araştırma yapılmayan birinden ilim alınamaz.¹¹⁴ Onun bu görüşüyle yukarıda geçen ve fetvaları teâruz eden iki müftü hakkında araştırma yapılmasına gerek olmadığı şeklindeki görüşünün çelişmediğini belirtmekte yarar var. Zira teâruz meselesinde fetva verenlerin ehliyet sahibi olduğu aşikâr olduğundan onlar hakkında araştırma yapmaya gerek yoktur. Zaten araştırma yapmayı gerekli gören âlimler de bunu hangi müftünün görüşünü tercih etmek adına efdal-mefdûl açısından şart koşturmaktadır. Müsteftînin fetva sormadan önce araştırma yapmasının gerekliliği ise söz konusu müftünün icthada ehil olup olmaması cihetinden şart koşulmaktadır.

Fetva usûlüne icthad-taklid yanında konu bağlamında muhtelif yerlerde de temas eden İbn Kudâme, Kelvezânî gibi edebü'l-fetvaya daha geniş yer ayırmıştır. Bu itibarla her iki fakihin Ukberî ve Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'dan ayrıldığı söylenebilir. Bununla birlikte Hanbelî fakihler, diğer fakihler gibi fetva mevzuuna çoğunlukla icthad bağlamında açıklık getirmişlerdir.

Sonuç

Fıkıh usûlünün edebü'l-fetva için önemli bir kaynak olduğu görülmektedir. Fetva usûlü, fıkıh usûlü literatüründe bağımsız bir bölümde değil de genellikle icthad ve taklid konusu içinde ele alınmıştır. Bunda ilk asırlarda müctehid ve müftü; icthad ve fetva kavramlarının birbirinin yerine kullanılması etkili olmuştur. Yani usûlcüler muhteva ortaklığından ötürü fetva usûlünü icthaddan ayrı değerlendirmemiştir. Bazı usûlcülerin edebü'l-fetvaya bağımsız bir

¹¹⁰ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/405-408.

¹¹¹ Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1998), 1/391.

¹¹² İbn Kudâme, *Ravza*, 2/370-371.

¹¹³ İbn Kudâme, *Ravza*, 2/379.

¹¹⁴ İbn Kudâme, *Ravza*, 2/384.

başlık altında temas etmiş olmaları bu realiteyi değiştirmez. Zira onlar meseleyi yine de ictihad ve taklid konusu çerçevesinde değerlendirerek onlarla doğrudan bir bağ kurmuşlardır.

Başta Hanefîler olmak üzere pek çok fakih fetva usûlüne dair detaylı açıklama yapmamıştır. Sadece ictihad ve taklid bağlamında kısmî bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Müftüde aranan şartlar ve sahabîleri taklid etme meselesi bu minvalde zikredilebilir. Bilhassa Hanefî fakihlerin tutumunda, ictihad konusunu teknik ve sistematik bir şekilde ve yeterli miktarda ele almamaları tayin edici olmuştur. Şöyle ki ictihad konusunun derli toplu bir şekilde ele alınmaması fetva usûlünün de ele alınmaması gibi bir gerçekliğe neden olmuştur. Nitekim bazı Hanefî usulcülerin ictihadı, usûlün konuları arasında telakki etmemesi de bu tespiti destekler nitelik taşımıştır.

Mütekellim metoduna göre eser telif eden Mâlikî usûlcülerin fetva usûlüne ilişkin açıklamaları da ictihad ve taklid bahsinden ayrı değerlendirilebilecek düzeyde değildir. Bazı Hanbelî fakihler, kısmen daha geniş değerlendirmelerde bulunmuş olsa da onların da Mâlikî usûlcülere paralel bir tutum sergilediği ifade edilebilir. Buna göre Hanefî usûlcülerin yalnız olmadığı görülmektedir. Öte yandan Şâfiî fıkıh usûlü eserlerinin edebî'l-fetvanın gelişimi açısından ayrı bir yeri olduğu belirtilmelidir. Nitekim ilk usûl yazarlarının, bilhassa da Hatîb el-Bağdâdî'nin katkısı takdire şayandır. Zira Hatîb el-Bağdâdî, müftüde aranan şartlar ve hasletler, iftânın hükmü, müftü ve müsteftânın fetva ve istiftâda dikkate alacağı âdâb gibi fetva usûlünün temel bütün konuları hakkında detaylı bilgiler vererek değerlendirmeler yapmıştır. Onun bu değerlendirmelerinin müteahhirûn dönemde bağımsız bir ilim olarak ele alınacak fetva usûlü için son derece kıymetli olduğu anlaşılmaktadır. Onun kadar olmasa da Şîrâzî ve Sem'ânî'nin eserlerinin de fetva usûlü alanında önemli kaynaklar olduğu söylenebilir. Bu itibarla söz konusu fakihlerin fetva usûlünü ictihad ve taklid mevzuuna indirgemediği, aksine geniş bir perspektifte ele aldığı rahatlıkla ifade edilmelidir. Buradan hareketle günümüzde fetva usûlü çalışmalarında temel kaynak olarak kaydedilen Hatîb el-Bağdâdî'nin eserinin yanı sıra Şîrâzî ve Sem'ânî'nin eserlerinin de zikredilmesinin faydalı olacağı düşüncesindeyiz.

Usûlcülerin, müftüde aranan klasik ictihad şartlarına sika, adâlet ve dinde vera' sahibi olma, teshîlden uzak durma gibi şartlar eklemesi iftâya verilen ehemmiyeti göstermektedir. Fetvanın toplumdaki rolü dikkate alındığında usûlcüler, müftü için sadece ilmî müktesabatı değil, ahlak ve dindarlığı da son derece önemsemektedir. Son tahlilde değişen oranlara rağmen bütün müelliflerin fetva usûlüne doğrudan veya dolaylı manada katkıları olmuştur. Bu da usûl ilminin diğer disiplinlerin gelişimindeki bariz etkisinin tezahürlerinden biri olması bakımından zikre değerdir.

Kaynakça

- Abdurrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm. *el-Musannef*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1970-1983.
- Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995-2001.
- Âmidî, Seyfeddin. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. Dimaşk-Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1406.
- Apaydın, H. Yunus. "Hanefî İctihad Teorisi ve Molla Hüsrev'in Bu Teoriyi Sunumu". *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu*, 267-274.
- Aşkar, Muhammed Süleyman. *el-Fütyâ ve menâhicü'l-iftâ*. Kuveyt: Mektebetü'l-Menârî'l-İslâmiyye, 1976.
- Atar, Fahrettin. "Fetva". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/486-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Atar, Fahrettin. "İftâ Teşkilâtının Ortaya Çıkışı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1985), 19-48.
- Bâcî, Ebu'l-Velîd. *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmî'l-usûl*. thk. Abdülmecid Türkî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1995.

- Bayder, Osman. "Hanefi Fetva Usulü Literatürü ve Bedreddin eş-Şuhâvî'nin 'et-Tırâzu'l-Müzheb' Adlı Fetva Usulünün Değerlendirilmesi". *Bilimname* 29 (2015), 211-229.
- Berdisi, Muhammed Zekeriya. *Usûlü'l-fikh*. Kahire: Dâru's-Sakâfe, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994.
- Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî. *Metnü'l-Varakât (Nazmü'l-Varakât ile birlikte)*. Riyad: Dâru's-Samî'î, 1996.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî. *et-Telhîs fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.
- Dağcı, Şamil. "Din İşleri Yüksek Kurulu Kararlarına Fetva Konseptinde Bir Yaklaşım". *Diyanet İlmî Dergi* 38/4 (2002), 5-20.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah. *Takoîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as. *es-Sünen*. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'. *el-'Udde fi usûli'l-fikh*. thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî. Riyad: y.y., 1990.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Usûlü'l-fikh*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fikh*. thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali. *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1996.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Reddü'l-muhtâr 'alâ'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir. *el-Musannef*. Dımaşk-Cidde: Dâru'l-Kible-Müessesetü 'Ulûmi'l-Kur'ân, 2006.
- İbn Hamdân, Ahmed. *Sıfatu'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*. Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1380.
- İbn Kayyim, Muhammed el-Cevziyye. *İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-'âlemîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn. *Ravzatu'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1998.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah. *Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd. *ez-Zarûrî fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir. *el-Mahsûl fi usûli'l-fikh*. Umman: Dâru'l-Beyânîk, 1999.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Ta'zîmu'l-fütyâ*. Amman: Dâru'l-Eseriyye, 2006.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr. *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*. Medine-Beyrut: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem-Âlemü'l-Kütübe, 1986.
- İltaş, Davut. "Fıkıh Usulü Yazımında 'Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi' Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine". *Bilimname* 7/17 (Şubat 2009), 65-95.
- Karâfî, Ebu'l-Abbas. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*. Mısır: Şirketü't-Tibâ'atî'l-Fenniyyeti'l-Müttehîde, 1973.
- Kâsimî, Muhammed Cemaleddin. *el-Fetvâ fi'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Kelvezânî, Ebu'l-Hattâb Mahfûz. *et-Temhîd fi usûli'l-fikh*. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1985.
- Korkmaz, Ömer. "Usûlün Fürû'a Yansıması Bağlamında Cessâs'ın Âhâd Haber Anlayışı -Şerhu Muhtasari't-Tahâvî Örneği-". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2020), 269-297.
- Köse, Üzeyir. "İctihadın Bölünmesi (Tecezzü'l-İctihad)". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/25 (2015), 63-90.
- Mâzerî, Ebû Abdullah Muhammed. *İzâhu'l-mahsûl min Burhâni'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.
- Nemle, Abdulkerim. *el-Mühezzeb fi 'ilmi usûli'l-fikhi'l-mukâran*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ. *Âdâbu'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1988.

- Nevevî, Ebû Zekeriyâ. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. Mısır: İdâretü't-Tıbbâ'atı'l-Münâriyye, ts.
- Smerkandî, Alaeddin Muhammed. *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*. Devha: Matâbi'u'd-Devha'l-Hadîsiyye, 1984.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer. *Kavâtı'u'l-edille fî'l-usûl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Süyûtî, Celâleddin. *el-Câmi'u's-sağîr fî ehâdîsi'l-beşîri'n-nezîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Şahin, Osman. *Fetvâ Âdâbı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Şîrâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim. *Şerhu'l-Lüma'*. thk. Abdülmecid et-Türkî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Ukberî, Ebû Ali. *Risâle fî usûli'l-fıkh*. Kuveyt: Mektebetü'ş-Şuûni'l-Fenniyye, 2010.
- Yaman, Ahmet. *Fetva Usûlü ve Âdâbı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Yaman, Ahmet. "Fetvâ ve Mezhep Fetvâ Usûlü ve Tarihinin Tartışmalı Bir Konusu Olarak Fetvâ-Mezhep İlişkisi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2015), 5-34.

Mu'tezile Ekolünü Belâgata Sevk Eden Muhtemel Faktörler*

Possible Factors That Lead the Mu'tazila School to Rhetoric

Eyüp SEVİNÇ

Araştırma Görevlisi, Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı

Bingol/TURKEY

Res. Assist, Bingol University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences,
Department of Arabic Language and Rhetoric

esevinc@bingol.edu.tr

Orcid: 0000-0001-7855-567X

Ousama EKHTİARProf. Dr., Ousama EKHTİAR, Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri,
Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, Bingöl, TürkiyeProf. Dr., Bingol University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences,
Department of Arabic Language and Rhetoric,

Bingol/TURKEY

oekhtiar@bingol.edu.tr

Orcid: 0000-0002-8511-0545

Doi: 10.34085/buifd.891063

Öz

Mu'tezile ekolü, İslâmî fetih hareketi ile birlikte karşılaşılan farklı din ve kültürlere mensup insanların, itikâdî ve fikrî alanlarda İslam ve Müslümanlara yönelttikleri eleştirilere cevap verebilmek amacıyla büyük bir gayretin içerisinde girmiştir. Bu bağlamda mu'tezilî âlimler, naklî ve aklî deliller ışığında söz konusu insanların ortaya attıkları argümanları çürütmeye çalışmışlardır. Bu alanda birçok ilmi disiplinden yardım almaları yanında belâgattan da istifade etmişlerdir. Özellikle de ayetlerin yorumlanması hususunda Arap dilinden istifade ettikleri gibi belâgattan da yararlanmışlardır. Ayrıca söz konusu insanlarla yaptıkları cedel ve münâzalarda delillerin güçlü olmasına ehemmiyet verdikleri gibi hitabetin de kuvvetli olmasına önem vermişlerdir. Aynı zamanda beyân'ı etkili kullanarak muhataplarını etkilemeyi hedeflemişlerdir. Buna ilaveten Mu'tezile ekolüne mensup bazı kelimcilerin edip olmaları, bir hitabın nasıl olması gerektiği üzerine bir düşüncenin içerisinde girmeleri onların ayrıyeten belâgat ile ilgilenmelerine vesile olmuştur. Mu'tezile ekolünü, belâgat ile ilgilenmeye iten diğer bazı faktörler de bulunmaktadır. Bu çalışmada Mu'tezile ekolünün belâgat ile ilgilenmesine vesile olabilecek muhtemel faktörlerin neler olabileceği konusu ele alınmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mu'tezile ekolü, Beyân, Belâgat, Cedel, Münâzara,**Abstract**

The Mu'tazila school has made a great effort to respond to the criticism of people of different religions and cultures against Islam and Muslims in religious and intellectual fields, which were encountered with the Islamic conquest movement. In this context, mu'tezilî scholars have tried to refute the arguments put forward by the people in question in the light of real and rational evidence. In this area, they also benefited from rhetoric as well as many scientific disciplines. Especially in the interpretation of the verses, they made use of Arabic language as well as rhetoric. In addition, in their discussions with the aforementioned people, they gave importance to the strength of the evidence as well as to the strong oratory. At the same time, they aimed to influence their interlocutors by using the declaration effectively. In addition to this, the fact that some theologians who are members of the Mu'tazila school have been and have thought about how a speech should be made caused them to be interested in rhetoric. There are some other factors that

lead the Mu'tazila school to be interested in rhetoric. In this study, the possible factors that may cause the Mu'tazila school to deal with rhetoric will be tried to be discussed.

Keywords: Mu'tazila School, Bayân, Rhetoric, Jadal, Disputation,

Giriş

Arap edebiyatı tarihini ele alan kitaplarda belâgat ile mütekellimler arasındaki etkileşimin Abbâsîler döneminde başladığı ifade edilmektedir.¹ Abbâsîler dönemi, İslâm tarihi açısından çok önemli olay ve olguların meydana geldiği bir dönemdir. İslâm toplumu sosyal, siyasal, kültürel ve ilmî hayat açısından büyük bir gelişme ortaya koymuştur. Söz konusu gelişmelerden dini ve edebi hayat da etkilenmiştir. Bu bağlamda kelamcılar, belâgata sevk eden etmenleri bu gelişmelerden bağımsız değerlendirmek mümkün değildir.²

Arap edebiyat tarihini ele alan kitapların muhtevalarında kelamcıların belâgata önem vermelerinden bahsedilirken söz konusu alanın öncüsünün Mu'tezile ekolü olduğu kolaylıkla dile getirilmektedir.³ Belâgat ilmine müracaat etmeye en fazla ihtiyaç hisseden ekol olduğu için söz konusu kitaplar da onları ön plana çıkartmıştır.⁴ Mu'tezile ekolünü belâgat ile ilgilenmeye sevk eden faktörlerin başında İslâm'ı müdafaa etmek anlayışı geldiğini ifade etmek mümkündür. Bunu da İslâm fetih hareketinin dışında ele almak olası değildir. Çünkü İslâm fetih hareketi, Müslümanların dini ve fikri hayatları üzerinde doğrudan veya dolaylı olarak etkili olmuştur.⁵

Fetih hareketi ile ele geçirilen ülkelerde yaşayan farklı etnik ve dini kimliğe⁶ sahip olan insanlardan bazıları İslâm dinin davetine cevap vererek Müslüman olmayı kabul ettiler. Fakat bunların hepsinin İslâmiyet'i samimi duygularla seçtiklerini söylemek mümkün değildir. Bunlardan kimileri, İslâmiyet'in getirdiği ilke ve prensiplerden etkilenecek Müslüman olmuş, kimileri de cizye ve benzeri mali yükümlülüklerden kurtulmak için Müslüman olmuştur.⁷ Bununla birlikte İslâmiyet'i seçen insanlardan bazıları Müslüman olmalarına rağmen İslâmiyet'i idrak etme ve özümseme hususunda tam bir uyum sağlayamamışlardır. Eski kültür ve inançlarının gölgesinden kurtulamamışlardır.⁸ Eski inançlarındaki tanrı tasavvurundan, dini alanda kullanılan lafızlar ve bu lafızlara yükledikleri anlamlardan kendilerini soyutlayamamışlar. Bu tasavvur ve anlamlarla İslâmî ilke ve inançlar⁹ üzerinde düşünmeye ve yine bunların ışığında İslâmî ilke ve inançları yorumlamaya başlamışlardır. Farklı şekillerde düşünme ve yorumlama, İslâm tarihinde hem farklı mezhep ve ekollerin¹⁰ hem de İslâm'ın inanç ve ilkelerinin ruhuna uygun olmayan düşüncelerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.¹¹

Müslümanları hem itikâdî hem de amelî açıdan etkileyen diğer din ve inançlara karşı İslâmiyet'i savunmak için mütekellimler ve kelam ekolleri ortaya çıkmıştır. Bu ekollerin başında

* Bu Makale Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Arap Dili ve Belâgat Anabilim Dalında, Prof. Dr. Ousama Ekhtiar danışmanlığında devam etmekte olan Eyüp Sevinç'in "Mu'tezili Düşüncenin Arap Belâgatına Etkisi" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

¹ Şevkî Dayf, *Târîhu edebîl-'Arabî el-Asru'l-Abbâsiyyu'l-evvel* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1966), 32.

² Hasan Ahmed Zeyyât, *Târîhu edebîl-'Arabî* (Abû Dabî: Mektebetu's-Safâ', 2010/1431), 213-215.

³ Ali 'Aşrî Zâyed, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye* (Kahire: Mektebetu's-Şebâb, 1982), 15.

⁴ Dayf, *Târîhu edebîl-'Arabî el-Asru'l-Abbâsiyyu'l-evvel*, 457.

⁵ Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm* (Lübnan: Dâru'l-Kutubu'l-'İlmiyye, 2009), 89.

⁶ Corci Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-lugati'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2011), 2/19.

⁷ Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 96.

⁸ Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 98.

⁹ Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da İtikâdî, Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2014), 23.

¹⁰ Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 99.

¹¹ Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 24.

İslâm'ı müdafaa etme ilkesiyle Mu'tezile ekolü yani mu'tezilî âlimler gelmektedir. İslâm'ı ve Müslümanları zararlı dış etkenlerden korumak için temel araçları da rakiplerinin kullandıkları araç ve gereçleri onlardan alarak tekrar onlara karşı kullanmak olmuştur. Bununla birlikte cedel ve münâzara tekniklerini de kullanmışlardır. Böylelikle hem rakiplerinin delillerini çürütmüşler hem de onları ilzam (susturma) etmişlerdir.¹²

Arap edebiyatı tarihi kitapları, Mu'tezile ekolünün belâgat ile bağlantısını ele alırken genellikle cedel ve münazara üzerinden ele alır.¹³ Bundan ötürü cedel ve münâzara ile konuya başlamak daha isabetli olacaktır. Ayrıca Mu'tezile'nin belâgat ile ilgilenmesine vesile olan birçok faktörden bahsetmek mümkündür. Bu faktörlerden bazıları birincil diğer bazıları da ikincil bir etkiye sahiptir. Örneğin Kur'an'ı-Kerim'in Arapça olarak indirilmesi sadece Mu'tezile'nin değil bütün kelâmî ekollerin belâgat ile ilgilenmesine vesile olmuştur. Fakat burada Mu'tezile ekolü için ele alacağımız faktörler muhtemel faktörlerdir. Mu'tezile'nin belâgat ile ilgilenmesine vesile olan veya onların dikkatini daha fazla belâgata yönlendiren muhtemel faktörlerin neler olabileceğini ele almaya çalışacağız.

1. Cedel ve Münâzara

Cedel, sözlükte "ipi sağlamca bükme, düşmanlık ve tartışmada çetin olmak;¹⁴ tartışmak, delile delil ile karşılık"¹⁵ vermek gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak mantık, felsefe ve diğer ilimlerde farklı şekillerde tarif edilir. Felsefe ve kelamda farklı tarifleri bulunmakla birlikte genel anlamda "bir düşüncedeki çelişkileri tartışarak gösterme sanatı" olarak tanımlanır.¹⁶ Münâzara, "bakmak, gözle görmek; bir şeyi tefekkür etmek" gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Terim olarak, "bir konuda karşılıklı tartışma yapmaktır. Beraber düşünmek suretiyle ortak karara nasıl varılacağı hakkında mücadele etmektir." Buna ek olarak; "İki konu arasında doğru olanı ortaya koymak için iki tarafla nispetle konular hakkında karşılıklı görüşler belirtmektir"¹⁷ şeklinde bir tanımı da yapılmaktadır.

Abbâsîler döneminde farklı din ve mezheplere sahip insanların İslâmiyet'e girmesiyle birlikte İslâm beldeleri, birçok farklı din ve mezhebe sahip insanların yerleşim alanları haline geldi. Yahudi, Hıristiyan, Mecûsi, Mâni, Zerduştî, Mazdekî, Dehri, Senevî ve bunların dışındaki birçok kimse İslâm beldelerinde birbirleriyle birlikte karışık bir şekilde, İslâm'ın getirdiği inanç özgürlüğü şemsiye altında hayatlarını idame ettirdiler.¹⁸ Kendi din ve inançlarını özgür bir şekilde yaşamalarına izin verilen bu insanlar, kendi aralarında öteden beri devam ettirdikleri dini tartışmalarını, İslâm beldelerinde de sürdürdüler. Buna ilaveten din ve inançlarını savunmak için İslâm dinine karşı bazı eleştirilerde bulundular. Bu meyanda özellikle Yahudi ve Hıristiyanlar tarafından akîde yönünden İslâm'a sert saldırılar olmuştur.¹⁹

Farklı inanç ve kültüre sahip insanların İslâmiyet'i seçip Müslüman olmaları fakat gerçekte manada İslâmiyet'i özümseyememeleri, eski inançlarının etkisinden kurtulamamaları, İslâm perdesi altında onları dini hayatlarına tekrar aksettirmeleri, İslâm dinin inanç alanındaki ilke ve prensiplerine zarar vermeye başlayınca onlarla mücadele etmek için bazı tedbirlerin alınması

¹² Muhammed Heysem Ğurre, *el-Belâgatu 'inde'l-Mu'tezile* (Abû Dabî: Abû Dabî li's-Sekâfeti ve't-Turâs, 2007/1428), 55-56.

¹³ Abdulaziz Atîk, *Fî târihi'l-belâgati'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, ts.), 23.

¹⁴ Yavuz Yusuf Şevki, "Cedel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/208; Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, thk. Nusreddîn Tûnusî (Kahire: Şeriketu'l-Kuds li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2007), 128; Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân* (Mekke: Mektebetu Nezâr Mustafa el-Bâz, 2009), 1/117.

¹⁵ Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânu'l-'Arap* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 10/105.

¹⁶ Yusuf Şevki, "Cedel", 7/208.

¹⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kur'ân ve Sünnette Tartışma Yöntemi ve Adabı*, çev. Abdullah Tunçer (İstanbul: Polen Yayınları, 2007), 29-30.

¹⁸ Corcî Zeydân, *İslâm Uygurlukları Tarihi*, çev. Nejdî Gök (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 2/419.

¹⁹ Muhammed Ebû Zehra, *Târihu'l-cedel* (Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1934), 234-235.

zaruri hale gelmiştir. Nitekim Abbâsî halifeleri, Müslümanların itikâdî inançlarına bununla birlikte benimsemiş oldukları fâsid dünya görüşleri ile Müslümanların toplumsal hayatına zarar vermeye başlayan söz konusu düşüncelerle mücadele etmeye başlamışlardır. Mücadele, bazen savaş alanlarında olmuş bazen de fikrî planda ilim meclislerinde gerçekleşmiştir.²⁰

Abbâsîler döneminde İslâm toplumuna giren farklı inanç müntesiplerinin İslâm üzerinde etkili olmaya başlamasıyla birlikte onlarla ilmî alanda mücadele etmek daha da ehemmiyetli hale gelmiştir. Bu sebeple İslâm'ı savunmak amacıyla farklı İslâmî ekollere sahip kelimcilerin önemli gayretleri olmuştur. Fakat bu alanın en büyük gayretçileri Mu'tezile ekolüne müntesip âlimler olmuştur. İslâm'ı savunmak adına farklı dini inançlara sahip insanlarla, aklî ve fikrî alanda mücadele etmişlerdir.²¹ Bu mücadelelerinde de cedel ve münâzarayı, bir ikna aracı olarak kullanmışlardır.²² Buna ilaveten İslâmî ekoller içerisinde cedel ve münâzaraya en fazla müracaat eden ekol yine Mu'tezile ekolü olmuştur.

Dini konuların ispatı hususunda cedel ve münâzaranın etkin bir şekilde kullanılması sırasında birçok faktörün bir arada bulunması gerekmektedir. Bunlardan en önemlisi, karşı muhatapı ikna edebilmek için öne sürülen kanıt veya deliller, sağlam, güçlü, açık ve net olmalarıdır. Bununla birlikte delil ve kanıtlar, açık ve net bir üslup ile karşı tarafa iletilmelidir. Ayrıca muhatapın içinde bulunduğu hal ve makamın da dikkate alınması gerekir. Hatta delil ve kanıtların ifade edilmesi esnasında sesin tonlama ve yüksekliğine de dikkat edilmesi gerekmektedir.²³

Mu'tezilî âlimlerin cedel ve münâzarayı etkin bir şekilde kullanmalarını sağlayan faktörlerin başında sağlam bir cedel tekniğine, güçlü delillere, açık ve seçik hitap etme kabiliyetine sahip olmaları gelmektedir. Bu bağlamda Mu'tezilî âlimler, cedel ve münâzarayı etkin bir şekilde kullanmak,²⁴ rakiplerini ilzâm etmek ve rakiplerinin düşüncelerindeki çelişkileri ortaya koymak için ilk olarak rakiplerini tanımaya çalışmışlardır. Konuya vakıf olmak için de rakiplerinin düşünce ve fikirlerini, iddia ve delillerini derinlemesine ele almışlardır. Bu bağlamda Mu'tezile ekolü'nün kurucularından Vâsıl b. Atâ (öl.131/748), kendi yaşadığı dönem itibarıyla var olan mezhep ve fırkalarla ilgili malumatı en fazla olan kimse olarak rivayet edilmektedir. Zenâdîka, Dehriyye, Mürchie, Şia, Havâric'in Mârîka kolu ve diğer muhaliflerin iddialarını en iyi bilen²⁵ ve onlara cevap veren ve bu konuda kendisinden daha donanımlı kimsenin olmadığı da aktarılmaktadır.²⁶

Mu'tezilî âlimlerin cedel ve münâzarayı etkin bir şekilde kullanmasını sağlayan diğer bir faktör de beyândır.²⁷ Burada söz konusu olan beyân yine muhatapı ikna etmek için kullanılan bir araçtır. Beyân'ın önemli özelliği, muhatapın anlamadığı herhangi bir manayı ona açıklamak ve izhar etmek suretiyle mana üzerindeki bilinmezliği gidererek muhatapın hakikate ulaşmasını sağlamaktır. Mu'tezile ekolünün bir ikna metodu olarak kullandığı cedel ve münâzaranın temel taşlarını lafızlar, lafızların delalet ettikleri anlamları idrak etme ve bunları

²⁰ Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit - Sadrettin Gümüş (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1991), 2/419.

²¹ Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 55.

²² Ebû Zehra, *Târîhu'l-cedel*, 241.

²³ Dayf Dayf, *el-Belâgatü Tatavvurun ve Târihun* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 2011), 33.

²⁴ Zeydân, *İslâm Uygarlıkları Tarihi*, 2/76.

²⁵ el-Mehdî-Lidînillah Ahmed b. Yahyâ İbnu'l-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi (el-Munye ve'l-emel)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 50.

²⁶ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm* (Beirut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2008), 3/72.

²⁷ Muhammed Ebû Zehra, *Târîhu Mezâhibi'l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 133.

farklı üslup ve şekillerle muhataba sunmak oluşturur.²⁸ Örneğin Nazzâm (öl.281/845), gerçekleştirdiği münâzaralarda delil ve kanıtları sunma, manaları birbirinden türetme ve çoğaltma konusunda mahir bir kimse olarak bilinmektedir.²⁹ Söz konusu özellik de muhatabın ikna edilme olasılığını attırmaktadır. Bir diğer örnek de Ebu'l-Huzeyl Allâf'tır. (öl.235/849-50) Cedel konusunda güçlü bir şahsiyet ve mahir bir kimsedir³⁰ ayrıca veciz konuşabilen bir kimsedir.³¹ Mecusî, Senevî ve bunların dışında kalan diğer muhaliflerle uzun fikrî tartışmalar yapmıştır. Mu'tezili tarihçilerin belirttiğine göre, Ebu'l-Huzeyl Allâf'ın³² vesilesiyle onlarca insan İslâmiyet'i seçip Müslüman olmuştur.³³

Mu'tezile ekolü, beyân sayesinde sadece muhataplarının anlamadıkları anlam ve konuları, farklı üslup şekilleri ile onlara izah etmekle kalmamıştır. Ayrıca muhataplarının içinde buldukları duruma göre yani hal ve makamın gereğine göre söz söyleme imkânını da sağlamıştır. Zaten cedel ve münâzarının tabiatı da muhatabı ikna edebilmek için farklı söz sanatlarını kullanmayı gerektirmektedir.³⁴

Mu'tezilî âlimlerin, beyânı bu kadar etkili kullanması sadece onlara has bir özellik değildir. Aslında diğer kelami ekollerin de sahip olduğu bir üslup özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁵ Abbâsîler döneminde Arapların şehirlere yerleşmeleri ve orada yaşamaları ile birlikte aklî ve fikrî alanlarda bir ilerleme yaşadılar. Bunun neticesi olarak siyasal, toplumsal ve itikâdî hayatın bütün alanlarında tartışmalar meydana geldi. Özellikle de itikâdî alanda meydana gelen tartışmalar her islâmî ekolün kendi ilke ve prensiplerini savunmak için aklî ve naklî delillere başvurma ihtiyacı hissetmiştir. Bunun yanında dilin özelliklerinden de istifade etme yoluna gitmişlerdir. Çünkü ilke ve prensiplerini, müntesiplerine daha iyi anlatabilmek için beyânın etkileme gücünden olabildiğince yararlanmak istemişlerdir. Bu bağlamda beyânı en iyi kullananların başında Gaylân ed-Dımaşkî (öl.120/738), Hasan el-Basrî (öl.110/728) ve Vâsıl b. Atâ gibi şahıslar gelmektedir.³⁶

Câhız (öl.255/869), Abbâsîler döneminin ediplerinden bahsederken bunlardan bazılarının hitap ederken muhatapları üzerinde istedikleri etkiyi meydana getirebilmek için hitap metinlerini ezberlediklerini ifade etmektedir. Bu meyanda Gaylân ed-Dımaşkî ve Hasan el-Basrî'nin hitap metinlerinin ezberlendiklerini aktarmaktadır. Bunun yanında dönemin vaizlerinden bahsederken de hitabet açısından daha önemli bir malumatı aktarmaktadır. Vaizler, kendi etraflarına toplanan öğrencilerine, bir delili kendisinden daha açık ve net olan bir delil ile nasıl çürütülmesi gerektiği konusunda alıştırmalar yaptıklarını aktarmaktadır.³⁷

Abbâsîler döneminde İslâmî mezhep ve fırkaların ister kendi aralarında isterse de diğer din ve mezhep müntesipleri ile yaptıkları akide temelli tartışmalar, halk veya fırka ve mezhep müntesipleri tarafından rağbet görünce söz konusu tartışmalar mescitlere taşınmıştır. Hatta buralarla da sınırlı kalmayıp, bizzat devlet halifelerinin tertip ettiği ilim meclislerine intikal etmiştir. İlmî münâzara meclislerinde tartışılan temel konu, akide olmakla birlikte akide

²⁸ Atîk, *Fî târîhi'l-belâğati'l-'Arabiyye*, 23.

²⁹ Dayf, *el-Belâga*, 34.

³⁰ Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 162.

³¹ İbnu'l-Murtazâ, *el-Munye ve'l-emel*, 60.

³² Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-lugati'l-'Arabiyye*, 2/231.

³³ Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 162.

³⁴ Atîk, *Fî târîhi'l-belâğati'l-'Arabiyye*, 23.

³⁵ Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 272.

³⁶ Dayf, *el-Belâga*, 15.

³⁷ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdusselam Harun (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1988), 1/295; Dayf, *el-Belâga*, 15.

dışındaki konular da ele alınıp tartışılmıştır. Fıkıh ile ilgili konular bu meclislerde tartışıldığı gibi felsefeye ait bazı konular da tartışılmıştır.³⁸

İlmî münâzara meclislerine, toplumun her kesiminde katılım olmuştur. Sadece İslâmî fırka ve mezheplerle sınırlı kalmamıştır.³⁹ Dehriyye, Maniheizm ve Zenâdîka'ya mensup insanlar da bu meclislere katılıp kendi inançlarını savunmaya çalışmışlardır. Bununla birlikte münâzaralarda ön plana çıkan grupların başında Mu'tezile ekolü ve Mu'tezilî âlimler gelmektedir. Mu'tezilî âlimler, kendi ekollerinin ilkelerini, İslâmî fırkalara karşı savunmakla beraber İslâm dışındaki diğer din ve mezhep müntesiplerine karşı İslâm'ı da müdafaa etme gayretinde de olmuşlardır.⁴⁰

İlmî münâzara meclislerinde başat ekol Mu'tezile ekolü olmakla beraber diğer İslâmî ekol ve fırkalar da akideye dair kendi görüş ve ilkelerini savunmak için orada bulunmuşlardır.⁴¹ Her ekol ve fırkanın önde gelen kelimcileri veya münâzarayı gerçekleştiren tarafları, karşı rakibi yenmek ve galip gelmek için hararetle tartışmalar yapmışlardır. Fırkalar arasında meydana gelen tartışmalar, halkın ilgisini çekmeyi başarınca da halk onlar arasındaki münâzaraları dinlemek için mescitlere teveccüh etmiştir.⁴²

Mu'tezile ekolü, kendi prensipleri çerçevesinde tevhid, teşbih ve tescim, nübüvvet, ahiret yurdunda karşılaşılabilecek olan mükâfat ve ceza gibi konularda Mürcie, Cebriyye ve Şîa gibi ekoller karşısında tartışmıştır. Onlar karşısında ortaya koydukları güçlü aklî deliller ile birlikte karşı tarafı susturmak, onları ikna etmek ve onlara kendi görüşlerini kabul ettirmek için söz sanatlarına da başvurmuştur. Bu bağlamda Ebu'l-Hüseyn el-Malatî (öl.377/987), Mu'tezile ekolünü tanıtırken şu ifadeleri kullanmaktadır:⁴³ *"Kelam erbabı olan Mu'tezile, muhaliflerine karşı cedelcidirler. Tartışmalarında cedel, nazar, temyiz ve hüccetlerle ve çeşitli kelam sanatlarıyla konuşurlar."*⁴⁴

Netice itibarıyla Mu'tezilî âlimler, cedel ve münâzarayı kullanarak hem İslâmî ekol müntesipleri ile hem de İslâm dışındaki din ve mezhepleri mensupları ile tartışmışlardır. Cedel ve münâzarada aklî ve naklî delillerin sağlıklı ve güçlü olmalarına önem verdikleri gibi söz konusu delilleri karşı muhataba iletme konusunda dilin edebî özelliklerine de önem atfetmişlerdir. Çünkü cedel ve münâzaranın temel ayaklarından biri deliller ise diğer ayağı delillerin açık ve anlaşılır bir şekilde muhataba iletilmesidir. Bu gerekçelere binaen de Mu'tezile ekolünün hitabet ve belâgat ile doğrudan olmasa da dolaylı olarak ilgilendiği sonucuna varılabilir

2. Akla Önem Vermeleri

Mu'tezile ekolü, İslâm'ı savunmak ve tevhid ilkesinin galip gelebilmesi amacıyla büyük bir fikri mücadelenin içerisine girmiştir. Aynı şekilde İslâm toplumundaki ilmi donukluğun ortadan kalkması ve ilmi canlılığının meydana gelebilmesi için de büyük uğraşlar vermiştir. Mu'tezile ekolünün akla ve mantığa büyük ehemmiyet vermesini sağlayan nedenlerin başında İslâm fetih hareketi ile birlikte ilmî seviyeleri yüksek olan farklı kültür ve medeniyetlerle karşılaşmasıdır. Müslümanlar, farklı kültür ve milletlerle bir araya gelmeleri neticesinde onların öteden beri oluşturdukları ilmi mirasları ile de tanışma imkânını yakaladılar. İlmî miraslarının taşıyıcıları olan düşünce ve fikirlerinden etkilendiler. Özellikle de akâid alanında Müslümanlar

³⁸ Dayf, *Tarîhu edebil-'Arabî el-Asru'l-Abbâsiyyu'l-evvel*, 457.

³⁹ Alî b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-zehab* (Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 2007/1428), 3/306.

⁴⁰ Dayf, *Tarîhu edebil-'Arabî el-Asru'l-Abbâsiyyu'l-evvel*, 457.

⁴¹ Zeydân, *İslâm Uygurlukları Tarihi*, 2/772.

⁴² Dayf, *Tarîhu edebil-'Arabî el-Asru'l-Abbâsiyyu'l-evvel*, 133.

⁴³ Ebu'l-Hüseyn Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red*, thk. Muhammed Zeynehum Muhammed Azeb (Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1992), 29-30.

⁴⁴ Ali Sâmî Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 2/164.

birçok açıdan etkilendiler. Ayrıca akâid alanındaki bazı fikirler İslâm akâid düşüncesinde yeni problemlerin teşekkül etmesine sebep oldu. Allah'ın sıfatları ile kader meselesi gibi problemler bu türden sayabileceğimiz problemlerdendir. Üstelik bu problemler ancak araştırma ve inceleme ile analiz edilebilecek yani aklî ve mantıkî metotlardan istifade edilerek tahlil edilebilecek problemlerdir.⁴⁵

İtikâdî konularda Kur'an ve sünnetin lafzına bağlı olan ve tevili kabul etmeyen Selefi âlimler, yukarıdaki problemleri ve buna benzer problemleri ele almaktan çekindiler. Tarafsız bir tutum takınmayı daha tercihe şayan gördüler. Örneğin Mâlik b. Enes'e (öl.179/795), istivânın keyfiyeti hakkında sorulduğu zaman istiva mümkündür, keyfiyeti meçhuldür ve ona imam etmek de vaciptir şeklinde cevap vermiştir.⁴⁶ Yine Mâlik b. Enes'e, "Allah dünya semasına iner mi?" sorulduğunda evet şeklinde cevap vermiştir. Fakat kendisine Allah'ın dünya semasına inmesi ilmi ile yoksa başka bir şekilde mi diye sorulduğunda ise öfkelenerek bu konuda hakkında sus şeklinde bir tepkide bulunmuştur. Ahmed b. Hanbel'in (öl.290/903) de "*Halku'l-Kur'an*" meselesine takındığı tutum da söz konusu çekinceler ile bir paralellik arz etmektedir.⁴⁷

İslâm akâidinde ortaya çıkan yeni problemlere karşı selef ulamasının tutumu bu şekilde olmuştur. Selef ulaması, yeni problemleri yorumlama cesaretini farklı saiklerle kendilerinde bulamamıştır. Buna karşın Mu'tezile âlimleri ise bu problemlere karşı farklı bir tutum sergilemiş, onları ele almayı ve incelemeyi tercih etmişlerdir. Ayrıca bu problemlerin ortaya çıkmasına neden olan diğer farklı problemleri de ele almaya ve onlara çözüm aramaya çalışmışlardır. Bu problemlere cevap verebilmek ve onların aksini kanıtlamak için ilk etapta onları anlamaya çalıştılar sonra aklî deliller çerçevesinde söz konusu problemleri İslâm akâidinden uzaklaştırmak istediler. Bu vesileyle kelim ilminin kurucuları oldular.⁴⁸

Mu'tezile âlimleri, İslâm akâidini savunmak için kelim ilmini bir araç olarak kullandılar. Bunun yanında aklı da nakli anlamak için bir yardımcı olarak benimsediler. Bu amaçla aklî ilimleri ele almaya ve onları araştırmaya çalıştılar. Akıl sayesinde kelamın inceliklerine vakıf olmaya gayret ettiler. Mu'tezile âlimleri, akla ve mantığa yükledikleri önem sayesinde kelim ilminde kendilerine yardımcı olacak birçok alanda ayrıntılı ve tafsilatlı araştırmalar yapmaya çalıştılar. Kelam ilminde derli, toplu ve ikna edici bir düşünce sistemi ortaya koyabilmek için birçok ilmi alanla meşgul oldular.⁴⁹

Mu'tezile âlimleri akla ve felsefeye önem vermeleri sayesinde kendi dönemlerine kadar intikal eden ilmi ve kültürel zenginlik konusunda daha duyarlı hale geldiler ayrıca onları araştırmak ve elde etmek için aktif şekilde çalıştılar. Yine bu amaçla yabancı eserleri Arapçaya tercüme etmek konusunda kararlı bir tutumun içerisinde oldular. İlme karşı olan bu tutumlarından dolayı farklı kültürlerin ilmi zenginliklerinden ilk olarak onlar istifade etme imkânını ettiler. Bu vesileyle, anlama ve idrak kabiliyetlerinde bir yetkinlik meydana geldi. Kendilerini eğitime ve yetiştirme konusunda daha da ısrarcı oldular. İlmi elde etme ve aklı yüceltme tabiatı üzerinde kendilerini yetiştirme çabası içerisinde oldular.⁵⁰

Özellikle felsefeden istifade etmeleri Mu'tezile ekolüne ilmi araştırmalarda ince ayrıntıları idrak edebilecek bir düşünce sistemi kazandırdı. Düşünce ve fikirleri istinbat etme, eşyanın nitelik ve özelliklerini doğru bir şekilde ortaya koyma hasletlerini kazandırdı.⁵¹ Nitekim bu

⁴⁵ Zühdi Carullah, *el-Mu'tezile* (Beyrut: el-Ehliye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1974), 242.

⁴⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 94.

⁴⁷ Carullah, *el-Mu'tezile*, 244-245.

⁴⁸ Carullah, *el-Mu'tezile*, 246.

⁴⁹ Carullah, *el-Mu'tezile*, 246.

⁵⁰ Carullah, *el-Mu'tezile*, 223.

⁵¹ Dayf, *el-Belâga*, 35.

özellikleri ile birçok ilme katkıda buldukları gibi belâgat ilmine katkıda bulunmuşlardır. Özellikle de beyân ilminin gelişimine büyük katkıları olmuştur. Cedel ve münâzara ile uğraşmalarından ötürü cümlelerin farklı şekillerde oluşturulması ve değişik üsluplar ile ifade edilmesi hususuna ihtimam göstermişlerdir.⁵²

Genel anlamda baktığımız zaman kelimcilerin belâgat ilmi ile ilgilendikleri ifade edilebilir. Bu anlamda onların içinde buldukları ilmî ve felsefî hayat, onların belâgat ile ilgilenmelerine vesile olduğu söylenebilir. Ayrıca Arap dilinin sırlarına vakıf olma isteği, en önemlisi de Kur'an'ın i'cazını anlama ve kavrama ihtiyacı da onların belâgat ile uğraşmalarında önemli bir etken olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Bişr b. Mu'temir⁵³ (öl.210/825), kelimci ve araştırmacıların belâgat ilminde, teknik açıdan daha yetkin olduklarını ifade etmektedir. Bununla birlikte kelimcilerin önde gelenleri ile alanlarında uzman olan araştırmacıların önde gelen simaları, hatiplerden ve belîğ konuşan insanların birçoğundan belâgat açısından daha üstün olduklarını söylemektedir. Çünkü kelimci ve araştırmacılar, mana ile lafız arasındaki uyuma dikkat eder ve lafzı ona göre seçerler. Ayrıca manaya uygun olarak, Arap dilinden bu manalar için isimler türetirler. Buna ilaveten Arap dilinde daha önce bu isimlere konulmayan kavramlar veya ıstılahlar koydular. İşte bu özelliklerinden dolayı kelimci ve araştırmacılar, kendilerinden sonraki nesiller için hem selef oldular hem de onlar için birer örnek oldular.⁵⁴

Bişr b. el-Mu'temir, kelimci ve araştırmacıların ilmin teknik konularına vukufiyetlerini daha da vurgulamak için şu örnekleri verir. Onlar, araz ve cehver, yokluk ile varlık gibi ıstılahları oluşturdular. Butlan ile hükümsüzlük arasındaki farkı ortaya koydular ayrıca varlık ile hüviyeti ele aldılar. Kelimci ve araştırmacıların bu teknikleri ele almaları ve incelemeleri, onlar arasındaki farklılıkları ortaya koymaları kendilerinden sonra gelenler için hem kolaylık sağlamıştır hem de onlara örneklik teşkil etmiştir. Bu bağlamda Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî'nin (öl.175/791) Arap edebiyatında nazm sistemi olan arûz ilminde yaptığı çalışmalar da buna örnek verilebilir. Çünkü arûz ilminde vezin ve kafiyeleri sistemli hale getirmesi bunlarla ilgili ıstılahları tespit etmesi kendisinden sonra yapılacak olan edebiyat çalışmalarına hem yöntem hem de araştırma açısından bir örneklik teşkil etmiştir.⁵⁵

Bu bağlamda Bişr b. el-Mu'temir,⁵⁶ hatip ve belîğ bir şekilde konuşanların, güzel, akıcı ve etkili konuşmalarına, belâgat ilmine katkı sağlaması ve örnek oluşturması açısından yaklaşmıştır. Fakat hatip ve belîğ konuşanların katkılarının, kelimci ve araştırmacıların katkılarından daha az olduğu kanaatini taşımaktadır.⁵⁷

Mu'tezilî âlimlerin akılcı bir metot takip etmeleri, hakikate ulaşmak için felsefi yöntem ve metotlardan istifade etmeleri bunun yanında diyalektik bir üsluba sahip olmaları hasebiyle akâid konularını bu bakış açılarıyla incelemeleri neticesinde akâid konularına büyük bir genişlik alanı kazandırdılar. Aynen bu şekilde Mu'tezilî âlimler, akılcı bir bakış açısı ve tenkitçi bir yöntemle belâgatın ne olduğu konusunu irdemiş olabilirler. Nitekim Mu'tezile ekolüne mensup âlimler, belâgatın ne olduğu ile ilgili bazı sorular sormuşlardır. Muammer b. Abbâd⁵⁸

⁵² Fâlih er-Rebî'î, *Târîhu'l-mu'tezile fikruhum ve 'akâiduhum* (Kahire: Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr, 2001), 46-47.

⁵³ Bağdat Mu'tezilesinin kurucusu, tevellüd nazariyesinin mucidi ve Bişriyenin reisi, edip (Cihat Tunç, "Bişr b. Mu'temir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/223.)

⁵⁴ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Muvaffak Şihâbuddîn (Lübnan: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2009), 1/100-101.

⁵⁵ Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2009, 1/101.

⁵⁶ Atîk, *Fî târihi'l-belâgati'l-'Arabiyye*, 25-31.

⁵⁷ Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2009, 1/101.

⁵⁸ Basra Mu'tezile ekolünün ileri gelen âlimlerindendir. (Mustafa Öz, "Muammer b. Abbâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/323; İbnu'l-Murtazâ, *el-Munye ve'l-emel*, 66.)

(öl.215/830) Abbâsîler döneminde Bermekî ailesinin yönetimde söz sahibi olduğu bir zamanda Behle adında Hintli bir tabip ile karşılaşınca ona belâgat ile ilgili düşüncesini sormaktadır. Kendisine İskenderiye’de yazılmış bir kâğıt parçasını vermekte fakat bunun tercümesini yapamayacağını söylemektedir. Belâgat sanatı ile uğraşmadığı için belâgatın özellikleri ve kavramlarını açıklayamayacağını ifade eder.⁵⁹

Muammer b. Abbâd, belâgat ile ilgili kâğıtta yazılı olan şeyleri tercüme edecek birini bulur ve ona tercüme ettirir. Genel anlamada kâğıtta hatibin uyması gereken hitap kurallarından bahseder. Sözcük veya kelimelerin seçiminde muhatabın dikkate alınması gerekmektedir. Manaların açık olması gerekir aynı zamanda müphem ve anlaşılması zor olan kelimelerden kaçınılması gerekir. Kelimelerin dikkatle ve titizlikle seçilmesi gerekmektedir. Kelimelerin dikkatle seçilmesini sağlayan husus hikmet ve felsefedir. Onun için hatibin hikmet ve felsefeden bir pay alması gerekir ki, kelimeleri nasıl seçebileceğini kavrayabilsin. Bununla beraber seçilecek kelimelerin anlam açısından sınırları belli olacak ve muhataba ileteceği mesajı da eksiksiz bir şekilde iletmesi gerekir.⁶⁰

Mu’tezilî âlimler, hem içinde bulunduğu şartlar hem de kelimeler ile uğraşmalarının bir gereği olarak usta ve mahir bir şekilde söz söylemenin usul ve kaideleri konusunda büyük bir ehemmiyet sarf etmiş ve bu konuda malumat elde etmeye çalışmışlardır. Bunun doğal sonucu olarak da etrafındaki kimselerin belâgat ile ilgili sorularına muhatap olmuşlardır. Bununla birlikte güzel söz söylemenin kaide ve kurallarının neler olabileceği gibi bazı mülahazalar da kendilerinden istenmiş olabilir. Nitekim Amr b. Ubeyd’e belâgatın ne olduğu ve belâgatın temel aldığı ana merkezin ne olabileceği ile ilgili sorular yöneltilmiştir. Amr b. Ubeyd de belâgatı, güzel bir anlatım için lafızların seçilmesi, muhatap dinleyiciler tarafından onay gören güzel lafızlarla manaların tezyin edilmesi şeklinde tanımlamıştır.⁶¹

3. Yabancı Kültürlerin Taşıyıcıları Olmaları

Mu’tezilî âlimleri belâgat ilmi ile ilgilenmelerine sevk eden diğer bir faktörün farklı milletler arası kültürel ve ilmî etkileşim olduğu ifade edilebilir. Abbâsîler dönemi, kültürel ve ilmî etkileşimin en fazla olduğu dönemdir.⁶² Bu etkileşimin meydana gelmesini sağlayan temel dinamiklerden birisi de Mu’tezile ekolü yani mu’tezilî âlimlerdir. Bu bağlamda mu’tezilî âlimlerin üstlendikleri, görev ve sorumluluk, Mu’tezile ekolünü bu dönemin önemli faktörlerinden birisi haline getirmiştir. İslâm’ı müdafaa etme ve savunma görevini kendi uhdelerine almaları onlara birçok sorumluluğu yüklenmeyi de beraberinde getirmiştir. İlmî ve kültürel açıdan kendilerini donatmaları, bu sorumluluğun gereklerinden bir tanesidir. Bu vesileyle Mu’tezilî âlimler, dini sahada etkin olabilmek için diğer milletlerin ilmî ve kültürel birikiminden istifade etmeye çalışmışlardır. Başta Yunan kültürü olmak üzere birçok kültürden yararlanmış ayrıca bu kültürlerin İslâm toplumuna taşıyıcıları olmuşlardır.⁶³

Mu’tezilî âlimlerin, İslâm toplumuna dolayısıyla İslâm bilim dünyasına taşıdığı kültürlerden birisinin belâgat ilmi ile ilgili malumatların olduğunu düşünmekteyiz.⁶⁴ Bilindiği üzere Mu’tezilî âlimler, cedelci bir kimliğe sahiptirler. Bu özelliklerinden dolayı belâgat ilmine önem vermişlerdir. Çünkü onlar için belâgat, rakiplerini yenmek ve ikna edebilmek için önemli bir

⁵⁹ Dayf, *Tarîhu edebil-‘Arabî el-Asru’l-Abbâsiyyu’l-evvel*, 444.

⁶⁰ Dayf, *Tarîhu edebil-‘Arabî el-Asru’l-Abbâsiyyu’l-evvel*, 444.

⁶¹ Dayf, *Tarîhu edebil-‘Arabî el-Asru’l-Abbâsiyyu’l-evvel*, 445.

⁶² Ahmed el-İskenderî vd., *el-Mufasssal fi târihi’l-edebi’l-‘Arabî* (Beyrut: Dâru’l-İhyâi’l-‘Ulûm, 2004/1425), 179-180.

⁶³ Velîd Kassâb, *et-Turâsu’n-nakdiyyu ve’l-belâğîyyu li’l-Mu’tezile hattâ nihâyet’l-karnî’s-sâdisi’l-hicriyyi* (Doha: Dâru’s-Sekâfe, 1975), 405.

⁶⁴ Dayf, *el-Belâga*, 20.

araçtır. Bu vesileyle belâgat ilmi ile ilgili olan bütün her şeyi elde etmek için çaba göstermişlerdir. İlk olarak sözlü ve yazılı Arap kaynaklarından⁶⁵ istifade etmişlerdir fakat bununla yetinmemişlerdir. Bunun yanında iletişime geçtikleri milletlerin belâgat ve belâgat ile ilgili olan konularda onların görüş ve fikirlerini elde etmeye çabalamışlardır. Yine onlardan hitabet ve söz söyleme sanatı ile ilgili hususları öğrenmeye çalışmışlardır.⁶⁶

Mu'tezilî âlimlerin temel vasıflarından biri diğer din ve milletlerden kimselerle cedel ve münazaralar yapmalarıdır. Akâid konularının birçok vesileyle tartışıldığı bilinen bir husustur. Buna ek olarak belâgat ile ilgili konuların tartışılma ihtimalini de göz önünde bulundurmak gerekir. Çünkü Mu'tezile ekolünün etkileşimde bulunduğu Fars, Hind ve Yunanlılar edebiyat konularında önemli seviyelere erişen milletlerdir. Bu gerekçelere binaen belâgat ile ilgili bazı bilgiler, onlardan alınarak İslâm toplumuna intikal ettirilmiş olabilir.⁶⁷ Nitekim Câhız,⁶⁸ belâgat ile ilgili tanımları verirken farklı milletlere mensup kimselerin belâgat tanımlarını da zikretmektedir. Örneğin Fars'lı bir kimseye belâgat nedir diye sorulduğunda, belâgat: fasl ve vasl'ı bilmektir şeklinde cevap vermiştir. Yine benzer şekilde Romalı bir kimseye aynı soru yöneltildiğinde, irticalen konuşulduğu zaman özlü veya veciz bir şekilde konuşmak, itnap yapıldığı zaman da daha fazla lafızla konuşmaktır şeklinde cevap vermiştir.⁶⁹

4. Aklın Işığında Nassları Yorumlamaları

Mu'tezilî düşünce, ilk oluşum evrelerinde İslâm toplumunun içinde bulunduğu şartlar gereği dini bir kimlik hüviyetine bürünen toplumsal ve siyasal olaylara bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Gelişim ve tarihi faaliyet sürecinde ise Kur'an'da tevhid, adalet ve bunlar dışındaki konularla -ki bu konular Mu'tezile ekolünün sağlamlaştırma için çaba harcadığı konulardır- ilgili yer alan delil veya kanıtlarla bağdaşmayan diğer dinlerin kültürleri ile mücadele etmiştir. Diğer dinlerle girişilen bu mücadele Mu'tezile ekolüne dini düşüncelerinin olgunlaşması adına önemli katkıları olmuştur. Şehristânî'nin ifade ettiği gibi Vâsıl b. Âta'nın tevhid konusundaki görüşleri tam manası ile olgunlaşmamıştı. Ama farklı fırkalarla ve farklı felsefi akımların etkisi ile şekillenen diğer dinlerin müntesipleri ile yaptığı tartışmalar onun bu konudaki düşüncelerinin olgunlaşmasına imkân sağlamıştır.⁷⁰

Bununla birlikte Mu'tezilî âlimlerin, mücadele ettiği din ve akımlar, geniş kapsamlı bir teori sistemine ve derinlikli bakış açısına sahip felsefelerden beslendikleri için onlara ikna edici cevaplar verebilmek kolay olmamıştır. Kur'an ve sünnetten elde edilen delillerle bunların ikna olabileceği cevaplar vermek mümkün değildir. Çünkü bu deliller, karşı muhatabın kabul ettiği ve onlarla ilzam olabileceği deliller değildir. Onun için Mu'tezilî âlimlerin, muhataplarının ikna olabileceği ve kabullenmekten başka çareleri olmayacağı başka delilleri araştırmaları gerekiyordu.⁷¹ Bu sebepten aklî deliller ışığında, İslâm öğretilerini savunmanın olanaklarını araştırmaya yöneldiler. Dini akideleri aklî esaslara göre izah etmek suretiyle dini hakikatler ile felsefi hakikatler arasındaki uyumsuzluğu çözmek için gayret göstermişlerdir.⁷²

Mu'tezilî âlimlerin, İslâm'ı yabancı düşünce ve fikirler karşısında savunmak adına giriştiği bu mücadelede, muarızlarının akıl ve felsefe zemininde şekillenen itikâdî düşüncelerine cevap

⁶⁵ Dayf, *Tarîhu edebil-'Arabî el-Asru'l-Abbâsiyyu'l-evvel*, 446.

⁶⁶ Kassâb, *et-Turâsu'n-nakdiyyu ve'l-belâğiiyyu li'l-Mu'tezile*, 410.

⁶⁷ Kassâb, *et-Turâsu'n-nakdiyyu ve'l-belâğiiyyu li'l-Mu'tezile*, 410.

⁶⁸ Dayf, *el-Belâga*, 35.

⁶⁹ Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2009, 1/68.

⁷⁰ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, çev. Numan Konaklı - Nihat Uzun (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 61.

⁷¹ Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, 61.

⁷² Mustafa Demirci, "Mu'tezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları-Cedel-Tercüme ve Tabii Bilimlerdeki Rölü-", *Marife Bilimsel Birkim* 3/3 (31 Aralık 2003), 111.

verebilmek için zorunlu olarak akıl ve felsefeden yardım almışlardır. Yine muarızlarının ortaya çıkardığı itikâdî problemleri ancak kanıtlar göstererek ve mantıki izahlarda bulunarak onlara cevap vermişlerdir.⁷³ Bu vesileyle Mu'tezilî âlimler, akla ve aklî öncüller ışığında ortaya çıkan delillere büyük önem atfetmişlerdir.

Mu'tezilî âlimler, yaşadıkları dönem itibariyle İslâm müdafaasının aklî bir zeminde ve rasyonalite ile olabileceğine kani oldukları için bu düşünce ve azimle aklî ilimlere ziyadesiyle yöneldiler ve aklî ilimleri bütün yönleriyle incelemeye tabi tuttular. Akıl ve felsefe, dini araştırmalarının temelini oluşturdu ve netice olarak da serdedecek delillerini aklî öncüllerden elde etmeye çalıştılar. Akla öncelik tanımak kendilerinde bir eğilim olarak ortaya çıktı.⁷⁴ Akli kendilerine hakem tayin ettiler ve onun öncülüğünde kararlar vermeye başladılar ayrıca akli, araştırmalarının esası haline getirdiler.⁷⁵ Külli hakikatlere ulaşmanın aklî ilimlerle edileceğine inandılar.⁷⁶

Genel itibariyle Mu'tezilî âlimler, aklın sınırlarını olabildiğince geniş tuttular. Aklın ihata edebileceğini düşündükleri her şeyi aklın sınırlarına dâhil ederek araştırmaya çalıştılar. Akla belirli bir sınır tayin etmediler çünkü akıl bilmek için yaratılmıştır. Bundan ötürü, her şeyin hakikatini öğrenebilme kapasitesine sahip olduğunu düşündüler.⁷⁷ Nitekim Câhız, akıl ölçüsüne vurulmaksızın bilginin yakîn derecesinde bilinemeyeceğini ifade etmektedir.⁷⁸ Yine ona göre, göz yanılabilir, duygular gerçeği ifade etmeyebilir. Fakat kesin hüküm ancak akıl ile bilinebilir. Ayrıca doğru bir algı ancak akıl ile ortaya çıkabilir.⁷⁹

Mu'tezilî âlimler, itikâdî konuları anlama hususunda kendilerinden önceki Selefin takip ettiği metottan farklı bir yol takip ettiler. Selef, itikâdî konuların öğrenilmesinde iki yolu takip ederdi. Bunların biri Kur'an diğeri ise sünnettir. Bu ikisinin dışında herhangi bir kaynağa güven duymadıkları için bunların dışındaki kaynaklara pek fazla müracaat etmezlerdi. İtikâdî konuları eğer ayetlerden elde edemiyor ve bu konuda tereddütleri varsa bunu Arap dilinin üsluplarıyla çözmeye gayret ederlerdi. Fakat Mu'tezilî âlimler ise bu metoda aykırı bir tutum izlediler ve akli kendilerine esas aldılar. Bu sayede yani aklın kendilerine kazandırdığı rasyonel bakış açısıyla her şeyin hakikatini öğrenmeye çalıştılar.⁸⁰

Mu'tezilî âlimlerin sırf akılcı metodu, itikâdî konuların öğrenilme hususunda da kendi ağırlığını hissettirdi. Bununla beraber Kur'an'daki herhangi bir ayet ile de çelişmemeye özen gösteriyorlardı.⁸¹ Çünkü onlara göre, akıl ile nakil arasında tam bir uyum var ve bunlar tek bir hakikatin iki parçasıdır. Fakat onların inandıkları gibi akıl ile nakil arasında her zaman bir uyum yoktur. Bilakis aralarında bazen bir farklılık veya uyumsuzluk ortaya çıkabilir. Böyle bir durumda da Mu'tezilî âlimler, akıl ile nakil arasındaki uyumu ortaya çıkarmak ve hatta ispat etmek için bir meşguliyetin içerisine girdiler.⁸²

Mu'tezilî âlimleri, akıl ile nakil veya din ile bilim arasında bir uyumun olduğu kanısına götüren husus, yaşadıkları tarihi dönem ve içinde buldukları şartlardır. Bu hususlar kendilerinden reformcu bir anlayışın meydana getirilmesini istemiştir. Zaten bu durum da

⁷³ Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi), 69.

⁷⁴ Kassâb, *et-Turâsu'n-nakdiyyu ve'l-belâğiyu li'l-Mu'tezile*, 426.

⁷⁵ Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 153.

⁷⁶ Carullah, *el-Mu'tezile*, 247.

⁷⁷ Emîn, *Duha'l-İslâm*, 3/52.

⁷⁸ İbrahim Ağâh Çubukçu, "Mutezile ve Akıl Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/ (1964), 58.

⁷⁹ Kassâb, *et-Turâsu'n-nakdiyyu ve'l-belâğiyu li'l-Mu'tezile*, 426-427.

⁸⁰ Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 153.

⁸¹ Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 154.

⁸² Carullah, *el-Mu'tezile*, 246.

Mu'tezile'nin İslâm düşünce tarihindeki konumunu ve giderek artan şöhretinin temel belirleyici unsuru olmuştur.⁸³

Akla ve aklî ilimlere verdikleri önemin oranı arttıkça Mu'tezilî âlimler nezdinde aklın sınırları o oranda giderek artmıştır. Dini konularda aklın egemenliği giderek güçlenmiştir. Naklî, aklın ilkelerine göre değerlendirmeye ona göre bir tutum almaya çalışmışlardır.⁸⁴ Akıl ile nakil arasında bir çelişki ortaya çıktığı zaman da nakli, akla uydurmanın gayreti içerisinde olmuşlardır. Bunun için de takip ettikleri yol, daima tevil metodu olmuştur.⁸⁵ Diğer taraftan ileri sürdükleri bir görüş ile kabul ettikleri bir nass arasında bir çelişki ortaya çıktığı zaman, nassı hem kendi manasının dışına çıkmayacak şekilde hem de kendi görüşlerine ters düşmeyecek şekilde yorumlamışlardır.⁸⁶

Mu'tezile ekolünde nassı anlamının temel yapı taşını akıl oluşturmaktadır. Kur'an'ı anlamının yegâne yol ve yöntemi aklın önceden belirlediği ilkelerdir. Bundan ötürü, nassın zahiri, belirlenen aklî ilkelere uyarsa olduğu gibi kabul edilir. Eğer zahir anlamın kendisinde bunun tersi söz konusu ise zahir anlam aklın önceden belirlediği ilkeler çerçevesinde te'vil edilir ve mana mecâza hamledilir.⁸⁷

Mu'tezile ekolünün te'vil anlayışında aklın önceden belirlediği ilkeler, bu yöntemin kilit noktasını oluşturmaktadır. Dil ve dile yükledikleri anlam ise aklî yaklaşım ve metotlarını destekleme vasıtası olmuştur. Çünkü dil, onların amaçlarını gerçekleştirme hususunda bir niyet aracına dönüşmüştür. Elleriindeki bu niyet aracını istedikleri yöne çevirerek amaçlarını elde etmeye çalışmışlardır.⁸⁸

Aslında te'vil konusu lafız ile mana arasındaki ilişkinin ortaya çıkardığı konulardan biri olması hasebiyle esas olarak Kur'an'ın dili ve hitabıyla ilgilidir. Onun için kelamcılar tarafından te'vilin sınırları belirlenirken, Arapçanın beyân üsluplarında lafız ve mana arasında kurulan ilişki türleri ile irtibatlandırılarak bir sınır belirlenmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte te'vilde akla bağlı kalmanın sınırlı konusunda Mu'tezile ile Eş'ariler ve diğer Ehl-i Sünnet mezhepleri arasındaki fikir ayrılığına rağmen ekol ve mezheplerin te'vil konusunda ileri sürdükleri prensipler, beyân türlerinin müsaade ettiği ölçülere bağlı kalmış ve onun sınırları dışına çıkmamıştır. Bu sebeple ekol ve mezheplerin te'vil anlayışı daima beyânî bir te'vil olmuştur.⁸⁹

Beyânî te'vil anlayışı, Kur'an'ın nassını, kadîm dini felsefelerde ve özellikle de Hermetizmde bulan bir takım teori ve fikirleri ifade eden sembol ve işaretler haline dönüştürmek için Arap beyânın sınırlarını aşan bir çeşit te'vil anlayışının mukabilinde bulunan bir te'vil anlayışıdır. Söz konusu te'vil anlayışı Şîa, mutasavvıflar ve İslâm fırkalarından farklı bâtinî grupların uğraştıkları bir irfanî te'vil anlayışıdır.⁹⁰

Yukarıdaki paragraf çerçevesinde bakıldığı zaman Eş'arî, diğer Ehl-i Sünnet mezhepleri ile Mu'tezile'nin benimsemiş oldukları te'vil anlayışı beyânî te'vil anlayışı çerçevesinde olmuştur. Bununla birlikte Mu'tezile'nin te'vil anlayışı beyân sistemi içerisinde belirli bir teorik sistem ve

⁸³ Carullah, *el-Mu'tezile*, 247.

⁸⁴ Carullah, *el-Mu'tezile*, 247.

⁸⁵ Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967), 80.

⁸⁶ Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 154.

⁸⁷ Kamil Güneş, "Mu'tezili Düşüncede Aklın Nakilden Önce Gelmesi Meselesi Üzerine (Kâdî Abdulcebbar Örneği)", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Mecmuası* 1/1 (2004), 138.

⁸⁸ Kassâb, *et-Turâsu'n-nakdiyyu ve'l-belâğîyyu li'l-Mu'tezile*, 186; Emrullah Ülgen, *Kur'ân'ın Yorumlanmasında İ'râbın Rölü* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2015), 321-334.

⁸⁹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd., (İstanbul: Mana Yayınları, 2020), 86.

⁹⁰ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 87.

çerçeve içerisinde cereyan eden ayrıca irfanî te'vil anlayışına muhalif olan bir te'vil anlayışdır. Diğer taraftan Ehl-i Sünnet mezheplerinin benimsemiş oldukları beyân te'vil anlayışına rağmen Mu'tezile gibi belirli bir teorik sistem ve çerçeve ile hareket edememişlerdir. Taklit ve gelenek çerçevesinde hareket ettikleri için irfanî te'villerden kaçınmamışlardır. Söz konusu husus da Mu'tezile ekolünün, Ehl-i Sünnet mezheplerinin ortaya koymuş oldukları irfanî te'villeri tenkit etmesine ve çürütmesine neden olmuştur.⁹¹

İrfani te'vilin tenkitçisi olan Mu'tezile bu özelliği ile aklî te'vil metoduna ne kadar bağlı olduğunu göstermektedir. Çünkü Mu'tezile açısından aklî te'vilin belirlediği sınırların dışına çıkmak, eleştirdikleri ve reddettikleri irfanî te'vilin sınırlarına girmek anlamı taşımaktadır. Böyle bir ihlali yapmamak için de Mu'tezile'nin aklî te'vil için koydukları ilkeler,⁹² onların aklî te'vilin bağlı kalması gereken sınırlarını belirleme konusunda büyük gayretler sarf etmiş olduklarını göstermektedir.⁹³

Aslında Mu'tezile'nin aklî te'vile bağlı kalması aynı zamanda onların Arap beyân üsluplarına bağlı kalması anlamına gelmektedir. Te'vilin bir tarafında adalet ve tevhîd ilkesi çerçevesine işletilen bir aklî metot varsa diğer tarafında Arap beyân üsluplarının çizdiği sınırlar vardır. Ancak bu sınırlar çerçevesinde söz konusu aklî metot işletilebilir. Bu bağlamda Mu'tezile'ye göre te'vil, Arap dilinin ifade bakımından müsaade ettiği sınırlara bağlı kalmalı ve o sınırları aşmaması gerekir.⁹⁴

Mu'tezile, te'vilin kaide ve kurallarının belirlenmesi hususuna büyük bir önem atfetmiştir. Mu'tezilî âlimler içerisinde de Kâdî Abdulcebâr, te'vil faaliyetinin bir temele oturtulması konusunda büyük gayretleri olmuştur.⁹⁵ Mu'tezile ekolünün te'vil konusundaki görüşlerini ele almış ve kapalı olan taraflarını da açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır. Kâdî Abdulcebâr'ın te'vil konusundaki görüşlerinden hareketle te'vil konusu esas itibariyle isim-müsemma ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda isim, zat isimleri ve sıfat isimleri diye ikiye ayrılır. Zat isimleri, isimlendirilen şey için (yeni) bir anlam bildirmeyip ifade ettiği anlamla değil de doğrudan kendi lafızıyla bir şeyi tanıtmışından dolayı işaret yerini tutan isimlerdir. Sıfat isimleri ise ismi oldukları şeyin türünü ya da vasfını gösterirler, belirli bir şahsı ifade etmedikleri için aklî bir anlamı ifade ederler.⁹⁶

Sıfat isimleri delaletlerini yani anlamlarını nereden aldığı konusu, öncelikle Mu'tezile'nin nefsi mana ile kelamı birbirinden ayrı kabul etmesi düşüncesi ile bağlantılıdır. Nefsi mana ile kelamın birbirinden farklı kabul etmesi isim ile müsemmanın da birbirinden ayrılmasına sebep olmuştur.⁹⁷ Bu düşünceden hareketle, lafız ile manayı birbirinden ayırarak manaya bir çeşit öncelik vermişlerdir.⁹⁸ Bu bağlamda Câhız, isim ile müsemma ilişkisini ifade etmek için şu cümleleri kullanır: Allah'ın⁹⁹ Âdem'e isimleri öğretip manaları öğretmemesi, delaleti öğretip de bunların delalet ettikleri şeyleri öğretmemesi aklen mümkün değildir. Bir ismin delalet ettiği şey, yani mana yok ise o isim, boş bir zarf gibidir. İsimler beden, manalar ise ruh gibidir. Lafız, mananın bedeni, mana ise lafzın ruhudur.¹⁰⁰

⁹¹ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 87.

⁹² Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, 236.

⁹³ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 87.

⁹⁴ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 87.

⁹⁵ Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, 263.

⁹⁶ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 88.

⁹⁷ Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, 115.

⁹⁸ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 89.

⁹⁹ Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, 116.

¹⁰⁰ Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, 117.

Bir isim mutlaka bir mana ifade edecekse bu mana nasıl meydana gelir. Mana ancak akıl yürütme ile akılda meydana gelir daha sonra bir lafız ile ifade edilerek açığa çıkarılır. Buradan hareketle bir lafız, manasını doğru yansıtacak bir şekilde kullanmak ancak onun konulduğu anlamı bilmeye eşdeğerdir. Anlamı bilinen bir lafza yeni anlamlar yüklemek doğru değildir. Onun için yapılması gereken, ilk olarak mananın belirlenmesi daha sonra da bu mananın bir lafız ile ifade edilmesidir. Bundan dolayı sıfat isimlerini aynı şekilde ibareleri de kendi anlamları dışında kullanmak caiz değildir. Eğer lafızlar delalet ettikleri anlamların dışında kullanılırsa hem söz hem de sözün anlamı bozulur, delalet ile delalet eden şey arasındaki bağ karmaşıklaşır ve sonuç olarak söz manasız boş bir söz haline gelir.¹⁰¹

Lafzın ne anlama geldiğinin bilinmesi konusunda yalnızca zann-ı galibe itimat edilemez. Zann-ı galip, haber konusunda ilmin yerini tutamaz. Çünkü haberin yalan olma ihtimali vardır. Bununla birlikte manalar, lafız ve ibarelerden önce geldiğine göre, bir lafzın bir anlama delaleti muvâdaa ve söz sahibinin kastettiği anlamla bağlantılıdır. Lafzın delaletinin bilinmesi için mutlaka muvâdaa ve söz sahibinin kastı gerekmektedir. Muvâdaa lafız ve ibarelerin anlamlarını belirler. Bundan ötürü, söz kendisinden önce muvâdaa meydana gelmemişse bir anlam ifade etmez ve sıradan olaylardan farkı kalmaz. Muvâdaa ile birlikte bir de "kasıt" olması gerekir. Onun için bir sözün kasıt ile ifade edilmesi gerekir ki söz sahibinin meram ve maksadı anlaşılsın.¹⁰²

Yukarıdaki paragraflardan hareketle Kâdî Abdulcebbar'ın te'vil konusundaki temel düşüncesi şudur: Kur'an Allah'ın kelimidir. Kelam da Allah'ın zat sıfatlarından değil fiil sıfatlardandır.¹⁰³ Onun için Allah'ın ezelde fiil sıfatı ile nitelenmesi mümkün değildir. Allah'ın kelamı, kadim değil bilakis Allah'ın hitap ettiği melek ve insan gibi kimselerin varlığı ile irtibatından ve bu muhataplarının varlıklarının muhdes oluşundan dolayı muhdestir. Diğer taraftan ilahi kelam, bir muhataba yönelik olduğu için müfid (bir anlam ifade eden) olması gerekir. Eğer ilahi kelam bir anlam ifade etmiyorsa o zaman abes olur. Hâlbuki Allahu tealanın bütün fiilleri, bir hikmet ve doğruluk çerçevesinde ortaya çıktığı için onun fiilleri abesten uzaktır. İlahi kelamın hudus ve müfid olmasının yanında ilahi kelamdan önce, muvâdaanın meydana gelmesi zorunluluğuna götürür. Muvâdaa ilahi kelamdan önce gelmedikçe kelam müfit olamaz.¹⁰⁴

Buraya kadar dile getirdiğimiz Mu'tezilî te'vilin metot ve yöntemi, Kur'an'ın Arapça inzal olmasından ötürü Arap dili ve belâgatı ile daha fazla irtibatlı olmayı gerektirmiştir. Nitekim bu husus, şu şekilde ifade edilmektedir. Kur'an açık bir şekilde Arapça ile indirildiği için onu anlamın ilk şartı Arap dilini bilmektir. Arap dilinde herkes tarafından kullanılan kelime ve ifadelerin kullanıldığı ve muvâdaaya varıldığı şekliyle delalet ettikleri anlamlara bağlı kalmaktır. Söz konusu şart, Arapların kullandığı şekliyle lafız ve ibarelerin zahiri anlamlarını bilmek demek değildir. Buna ilaveten kelime ve ifadelerin kullanıldığı mecâzi anlam ya da anlamları da bilmeyi ifade eder. Çünkü bir kelime ya da ifadenin mecâzi anlamı, bir kişi tarafından belirlenemez. Aksine bunun için bir topluluk gerekir ve bu fert de topluluğun meydana getirdiği muvâdaaya boyun eğer.¹⁰⁵

Tev'il konusunda ilahi hitabın bir kısmını oluşturan müteşâbih ayetlerin yorumlanması hususu da büyük bir önem teşkil etmektedir. Farklı kelâmî ekollerin müteşâbih ayetlerin

¹⁰¹ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 89.

¹⁰² Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 90.

¹⁰³ Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, 263.

¹⁰⁴ Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, 98.

¹⁰⁵ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 91-92.

değerlendirilmesi konusunda farklı yaklaşım metotları bulunmaktadır. Örneğin Ehl-i Sünnet yani Selef uleması, müteşâbih ayetlerin ele alınması hususuna temkinli yaklaşmışlar ve konudaki ilkelerini Âl-i İmrân suresinin yedinci ayeti üzerinden temellendirmişler. “Müteşâbih ayetlerin te’vilini Allaha başkası bilemez”¹⁰⁶ ayetin bu bölümünü temel alarak te’vilin yasaklandığını ifade etmektedirler. “Kalpleri hakikatten sapmaya meyilli olanlar sırf kafaları karıştırmak için ona (keyfi) anlamlar yüklemek amacıyla ilahi kelamın müteşâbih olarak ifade edilen kısmına uyarlar”¹⁰⁷ ayetin bu bölümünü de ayet te’vil yapmak caiz olsaydı Allahu teâla bunları kınamazdı. “İlimde yüksek payeye erişenler ise Ona inandık” ayetin bu bölümü ile de Allahu teâla’nın “biz Ona imam ettik” dedikleri için onları övdüğünü şayet onlar, müteşâbih ayetlerin te’vilini tafsilatı ile bilmiş olsalardı buna iman ettikleri için övülmeyeceklerini belirttiler. Son olarak da ayetin “İlimde yüksek payeye erişenler” ibaresi “ancak Allah” ibaresine ma’tuf olsaydı bu durumda “O’na iman ettik dediler” kısmı ibtida olacağını ve bunun da fasih olmaktan uzak olacağını dile getirirler.¹⁰⁸

Mu’tezile ekolü, müteşâbih ayetlerin muhkem ayetlerin dikkate alınarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder. Ayrıca müteşâbih ayetlere, ilahi adalet ilkesi çerçevesinden bakar. Bu bağlamda Kâdî Abdulcebâr, müteşâbih ayetlerin değerlendirilmesi hususuna birkaç açıdan yaklaşmaktadır. Bunlardan birincisi, ilahi adalet ilkesidir. Allah Teâlâ, hikmet ve adalet sahibi olduğu için bütün fiillerinde bir hikmet vardır. İkincisi, düşünceye teşvik ve taklitten kaçınmaktır. Allah bize düşünme yükümlülüğü getirmiş, düşünceye sevk etmiş ve taklidi yasaklamıştır. Kur’an’da muhkem ve müşâbih ayetlerin bulunması, bizi araştırmaya ve düşünceye teşvik ederek taklitten kurtulmamızı sağlar. Üçüncüsü, sevaba nail olmaktır. Muhkem ve müteşâbihin bulunması yükümlülüğümüzü zorlaştırmış bunun mukabilinde de elde edilecek sevabın oranını arttırmıştır. Dördüncüsü, belâgi özellik ile birlikte peygamberin doğru söylediğine dair somut bir delildir. Allah, peygamberin doğru söylediğine gözle görülür bir delil olması için Kur’an’ı fesâhatin en üstün örneği kılmıştır. Bunun sadece hakiki anlamlarla sağlanamayacağını ve dolayısıyla mecâz ve istiâre yolunun kullanılması gerektiğini bilmiştir. Bu yolla Kur’an’ın icazı güçlenmiştir.¹⁰⁹ Kâdî Abdulcebâr’ın müteşâbihatın var olma hikmetine binaen yaptığı açıklamalarda müteşâbihatın bir yönünün edebiyat yani belâgat ile ilgili olduğunu beyan etmektedir. Dolayısıyla müteşâbih ayetler değerlendirilirken, ifade edilen kriterlerin yanında belâgi unsurların da dikkate alınması gerekmektedir.

Genel itibarıyla Mu’tezilîler, müteşâbih ayetlerin yorumlanması hususunda kendi ekolünün fikrî ve aklî esasları çerçevesinden yaklaştıkları için söz konusu ayetlerin zahiri anlamların yanında aklın benimseyeceği manaları da aramaya çalışmışlardır. Bu bağlamda Muhammed Âbid el-Câbirî şunları ifade etmektedir: Mu’tezile’nin, Ehl-i Sünnet ve Eş’ariler ile –beyân sahası içindeki- ihtilafı sadece Kur’an’daki müteşâbih ayetlerle sınırlı kalmıştır. Ehl-i Sünnet içindeki nasçılar bu ayetleri akla uygun olup olmadığına bakmadan zahiri anlamıyla almakta ve hatta onları anlamak için Arapçanın beyân şekillerini bile kullanmaktan çekinmişlerdir. Mu’tezilîler ise aksine müteşâbih ayetlerin zahiri anlamının ötesinde aklın kabul edebileceği manayı bulmak için Arapçanın belâgata ait üsluplarını kullanmışlardır.¹¹⁰

5. Mu’tezilî Âlimlerin Edip Olmaları

¹⁰⁶ Âl-i İmrân 3/7.

¹⁰⁷ Âl-i İmrân 3/7.

¹⁰⁸ Kâdî Abdulcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, thk. Abdulkerim Osman (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996/1426), 599-601; Ahmet Erkol, “Nassın Anlaşılmasında Te’vil ve Müteşâbih Sorunu”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2006), 219.

¹⁰⁹ Erkol, “Nassın Anlaşılmasında Te’vil ve Müteşâbih Sorunu”, 219.

¹¹⁰ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 87.

Mu'tezile ekolünün teşekkülüne fikir ve söylemleri ile öncülük eden ve Mu'tezile'nin dördüncü tabakasından kabul edilen âlimlerin ilmi açıdan çok yönlü oldukları ifade edilebilir. Kalam ilmine hâkimiyetleri yanında farklı dini ilimlere olan vukufiyetleri de bilinmektedir. Bununla birlikte Mu'tezile ekolünün kurucuları arasında kabul edilen âlimlerin ilmi yönleri yanında günlük hayatlarını idame ettirmek için sahip oldukları farklı meslek dalları ile tanınmaktadırlar. Öyle ki, meşgul oldukları meslekler isimleri kendilerine lakap olarak verilmiştir.¹¹¹

Mu'tezile ekolünün kurucu âlimlerinin kalam ilmine olan yetkinlikleri bütün çevrelerce bilinen bir ilmi özelliktir. Fakat söz konusu âlimlerin içinde buldukları fikri ve itikâdî hayat kendilerinin sadece kalam ilmi ile sınırlı kalmasına müsaade etmemiştir. Çünkü muhatap oldukları İslâmî ve gayr-i İslâmî çevreler, kalam ilminin ana konuları olan ulûhiyyet, nübüvvet ve ahiret ile argümanların farklı mantık öncülleri, farklı kalam ve üslup şekilleri ile muhataba aktarılmasını gerektirmiştir.¹¹²

Kalam ilminin gayesi olan İslâm itikat esaslarını aklî ve naklî deliller ışığında ispat etmeye çalışmak ve İslâm dininin inanç esasları hakkında ortaya çıkabilecek şüpheleri ortadan kaldırmak ve İslâm'a yöneltilen eleştirilere cevap vererek iddia ve delilleri çürütmek¹¹³ için Mu'tezile ekolünün kurucuları bu gayeye matuf olarak kendilerini yetiştirmişlerdir. Bu bağlamda Vâsıl b. Atâ'nın¹¹⁴ gece el ayak çekilince, ayakları arasına bir kâğıt ve divit koyarak namaza durduğu ve muhaliflerine delil olabilecek bir ayete rastladığı zaman oturup o ayeti yazdığı ve tekrar namazına döndüğü rivayet edilmektedir.¹¹⁵

Vâsıl b. Atâ, çok yönlü bir şahsiyet olduğu için kendisinden enterasan¹¹⁶ bir kimse olarak bahsedilmektedir.¹¹⁷ Ekolünün ilkelerini ortaya koyma ve bu konuda rakipleri ile yaptığı münâzaralarda onları ilzam etme hususunda büyük bir etkili kişiliğe sahiptir. Bununla birlikte çok iyi bir edip ve önemli bir hatiptir.¹¹⁸ Arap edebiyat tarihi yazarları, onu en büyük belâgatçılardan¹¹⁹ biri olarak kaydetmektedirler.¹²⁰ Bu bağlamda *Mu'cemu'l-üdebâ* yazarı Yakût el-Hamevî (öl.626/1229), Vâsıl b. Atâ'nın beliğ bir mütekelim ve usta bir hatip olduğunu aktarmaktadır.¹²¹

Vâsıl b. Atâ, iyi bir belâgatçi¹²² ve iyi bir hatip olmasına rağmen "ra" harfinin telaffuzu konusunda ciddi bir problem yaşamaktadır.¹²³ Belâgat ilminde, fasih bir sözün ortaya çıkmasını engelleyen bir kusur olarak ifade edebileceğimiz telaffuz problemi aynı zamanda fesâhatin ortaya çıkmasını engelleyen kusurlardan da biridir.¹²⁴ Vâsıl b. Atâ, hitabında ortaya çıkan bu

¹¹¹ İbnu'l-Murtazâ, *el-Munye ve'l-emel*, 47-59.

¹¹² Mevlüt Özler, "Kalam Tarihi", *Kalam (el-Kitabı)*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 22.

¹¹³ Özler, "Kalam Tarihi", 23. Atî

¹¹⁴ Kâdî Abdulcebbar vd., *Faalu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid (Beyrut: Ma'hadu'l-Almânî li Ebhâsî's-Şarkiiyye-Dâru'l-Fârâbî, 2017/1439), 202-212.

¹¹⁵ İbnu'l-Murtazâ, *el-Munye ve'l-emel*, 51.

¹¹⁶ Ebû Abbas Muhammed b. Yezîd el-Muberrred, *el-Kâmil*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 2010/1431), 3/143.

¹¹⁷ Kassâb, *et-Turâsu'n-nakdiyyu ve'l-belâğiiyyu li'l-Mu'tezile*, 34.

¹¹⁸ Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2/175-176.

¹¹⁹ Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin* (Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 2015), 4/69.

¹²⁰ Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2: 171.

¹²¹ Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), 6/2793.

¹²² Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhir ve'l-'alâm*, ed. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), 15/749.

¹²³ Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, 4/1579.

¹²⁴ Nusrettin Bolelli, *Belâgat: (Beyân-Me'ânî-Bedî ilimleri)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları), 13.

fesâhat problemini çözmek için ustaca bir yöntem bulmuştur.¹²⁵ Şöyle ki, “ra” harfinin bulunduğu kelime veya kelimeleri kullanmayıp onların yerine “ra” harfinin bulunmadığı eşanlamlı kelimeleri kullanmayı tercih etmiştir. Örneğin البرُّ kelimesi yerine onun eşanlamlıları olan القَمَح veya الحِنطَة kelimelerini kullanmıştır. Bu anlamda الحِنطَة kelimesi Kufe; القَمَح kelimesi de Şam lehçelerinde kullanılmaktadır. Ayrıca البرُّ kelimesi, her iki kelimedenden daha fasih bir kelimedir. Ancak Vâsıl b. Atâ, البرُّ kelimesinin her iki lehçeden daha fasih olduğunu bilmesine rağmen yine de o kelimeyi kullanmamıştır. Aynı zamanda bu husus, Vâsıl b. Atâ’nın lehçe bilgisini göstermesi açısından önemli bir işaret olarak karşımıza çıkmaktadır.¹²⁶

Câhız, Vâsıl b. Atâ’nın yaşadığı telaffuz problemi ve bu probleminden kurtulma sebebinin açıklarken hem belâgat ve fesâhat hem de Kur’an’da geçen Musa (a.s)’ın Firavun’a gönderilme hadisesi ile açıklamaya çalışmaktadır. Allahu teâla Hz. Musa (a.s)’ı, Firavun’a iman tebliğini yapmak, iman ile ilgili kanıt ve delilleri sunmak için görevlendirdiğinde Musa (a.s) kendisine verilen mesaj ile karşısındaki muhatabını göz önüne alarak Allahu teâla’dan, kendisini fasih söz söylemekten alıkoyan dili üzerindeki bağı çözmelerini¹²⁷ ister ister. Çünkü fasih bir şekilde iletilemeyen mesaj, muhatap tarafından anlaşılama problemi ile karşı karşıyadır. Bununla birlikte mesajın iletileceği muhatap yani Firavun, Allah’a inanmama konusunda inatçı olan ve inadını sürdürmek için her türlü bahaneye sığınabilecek bir kimsedir. Onun için mesajın iletilmesi esnasında onun anlaşılmasını engelleyecek her türlü bahaneyi kendi lehine kullanmaya hazır bir muhataptır. Nitekim ayeti kerime “ Yoksa ben kendisi zayıf ve neredeyse söz anlatamayacak durumda bulunan şu adamdan daha hayırlı değil miyim?”¹²⁸ ifadesi ile Firavun’un içinde bulunduğu psikolojik durumu anlatmaktadır.¹²⁹

Musa (a.s), iman davetinin yani mesajın önemi ile muhatabın içinde bulunduğu inkari durumu da düşünerek kardeşi Harun’un kendisine yardımcı olarak gönderilmesini Allah’tan dilemektedir. Çünkü mesajın taşıdığı delilleri daha düzgün bir telaffuz ve daha fasih söz ile muhataba iletmek istemiştir. Böyle fesâhat şartlarını taşıyan belâği bir üslup ile karşı tarafa iletilen mesaj, muhatabın bakışlarını kendisine daha çabuk çevirecek, muhatabın zihninin daha iyi anlamasını ve muhatabın ruhunun kendisine daha hızlı yönelmesini sağlayacaktır.¹³⁰

Câhız, fesâhatin önemine dikkat çekmek için yine Musa (a.s)’ı örnek vermektedir. Allahu teâla, Musa (a.s)’a kesin deliller, açık ve belirgin kanıt ve alametler vermesinin yanında bu delil ve kanıtları düzgün ifade edebilmek için dilinin üzerindeki düğüm ve tutukluluğu da kaldırmıştır.¹³¹

Bu bağlamda Câhız, Vâsıl b. Atâ’nın “ra” harfinin bulunduğu kelimeleri telaffuz etmemesinin sebebinin, onun işgal ettiği konum açısından değerlendirmektedir. Câhız’a göre eğer Vâsıl b. Atâ, bir ekolün lideri ve temsilcisi ise o ekolün ortaya attığı tezlerin de savunucusu konumundadır. Kendi ekolünü, diğer mezhep ve inanç ekollerine karşı savunabilmek için deliller ile onlara cevap vermesi gerekir. Deliller ile de cevap vermek münâzalar ve uzun tartışmaları beraberinde getirmektedir. İşte tam da burada Câhız’a göre, beyânın yani etkili ve güzel konuşmanın önemi devreye girmektedir. Fakat güzel ve etkili konuşmak da beraberinde bazı şeyleri getirmektedir. Sözcükleri ayırt etme ve onları idare etme (makam ve konuma göre sözcükleri seçme ve nasıl kullanacağını bilme), sıralama ve hesaplama (sözcükleri sıralama

¹²⁵ Zeydân, Târîhu Âdâbi’l-lugati’l-‘Arabiyye, 2/231.

¹²⁶ Câhız, el-Beyân ve’t-tebyîn, 2009, 1/19.

¹²⁷ Tâhâ 20/27. “Dilimden bu bağı çöz”

¹²⁸ ez-Zuhruf 43/52.

¹²⁹ Câhız, el-Beyân ve’t-tebyîn, 2009, 1/11.

¹³⁰ Câhız, el-Beyân ve’t-tebyîn, 2009, 1/11.

¹³¹ Câhız, el-Beyân ve’t-tebyîn, 2009, 1/17.

fakat belli düzen sistemi içerisinde düzenleme), doğru ve düzgün konuşmayı sağlayacak araçları tamamlama ve onları ustalık ile kullanma, mahreçleri kolay ve duyulacak bir şekilde telaffuz etme, harflerin hak ettiği değeri (harflerin sıfatlarının hakkını) vererek onları güzel bir şekilde çıkarmak gerekir. Câhız'ın bu paragrafta dile ettiği şartları kısaca fesâhatin şartları olarak ifade edebiliriz.¹³² Fesâhatin şartlarını taşıyan bir kelamın aynı zamanda sahip olması gereken diğer bazı şartlar da vardır. Konuşma esnasında tatlı dilli olmak ve güzel konuşmak gerektiği gibi akıcı ve büyüleyici konuşmak da gereklidir. Ancak böyle özelliklere sahip bir konuşma veya hitap, dikkatleri ve bakışları üzerine çekebilir.¹³³

Câhız'a göre, Vâsıl b. Atâ'nın bulunduğu liderlik konumu, ifade ve üslup açısından yektin olmasını da gerektirdiğini düşünmektedir. Aynı zamanda Vâsıl b. Atâ, etkili ve güzel konuşma, ustaca kullanılabilen bir dil ve idare edilebilen bir yeteneğin yerine konulabilecek başka bir şeyin olmadığını da bilincindedir. Çünkü ses ve mana kusurlarından arınmış bir üslup, mütekellime bir saygınlık kazandırdığı gibi muhatapta da bir kabul ve onay eğilimi ortaya çıkarır. Söz konusu sebeplere bîanen Vâsıl b. Atâ, içinde bulunduğu konum gereği, konuşma veya hitap etme esnasında harfleri güzel bir şekilde çıkarmaya, açık ve seçik konuşmaya, anlaşılır bir tarzda konuşmaya gereksinim duyduğu için "ra" harfinin bulunduğu kelimeleri kullanmamayı tercih etmiştir.¹³⁴

Vâsıl b. Âta'nın yanında Bağdat Mu'tezile'sinin önemli şahsiyetlerinden biri olan Sümâme b. Eşres (öl.213/828) de belâgat ile ilgilenmiştir. Yaşadığı dönem itibarıyla, kelam ve fıkıh alanlarında büyük bir birikime sahip olması ile birlikte diğer islâmî ilimlerde de zengin bir birikime sahiptir. Ayrıca Arapçayı güzel bir üslup ile kullanmaktadır.¹³⁵ Câhız, Mu'tezile ekolünün önde gelen bu şahsiyeti hakkında¹³⁶ şu ifadeleri kullanmaktadır: Yaşadığı dönem itibarıyla, şehir ve taşrada yaşayan hiç kimse, onun ulaştığı belâgat seviyesine ulaşamamıştır. Çünkü Sümâme b. Eşres, konuşurken harfleri zorlanmadan telaffuz eder ve yine konuşurken az lafız kullanmasına rağmen iletme istediği mesajı, muhataba güzel bir şekilde iletir. Lafızları, iletme istediği mesaj ölçüsünde kullanır, lafızları hangi makamda yani hangi duruma göre kullanmışsa, lafızların manalarını, makamın gereğine göre seçmiştir.¹³⁷

Buna ilaveten Sümame b. Eşres'in beyân'nın ne olduğu konusundaki sorusuna rastlamaktayız. Cafer b. Yahyâ'ya (öl.187/803) "beyân" nedir diye sorar: Cafer b. Yahyâ da cevaben şunları söyler: Lafzın, ifade etmek istediğin manayı ihtiva etmesi, maksadını beyan etmesi, farklı anlaşılmalara mahal vermemesi ve maksadının anlaşılması için (muhatabını) düşünceye sevk etmemesidir. Muhakkak ki böyle bir lafız, yapmacık tavrı kendisinde barındırmaz, sunilikten uzak olur, kapalılık ve te'vilden de kurtulmuş olur.¹³⁸

Burada sorulan "beyân nedir" sorusu genel anlamda fesâhatin ne olduğu sorusu ile eşdeğer bir anlam içermektedir. Bu husus da, o dönemde beyân'ın fesâhati de kapsadığını veya beyân ile fesâhatin eşanlamlı kullanıldığını göstermektedir. Bu bağlamda Sümame b. Eşres, Cafer b. Yahyâ'nın konuşmasının¹³⁹ özellikleri hakkında şunları ifade etmektedir: Cafer b. Yahyâ,

¹³² Fesâhat sözün, ses ve mana kusurlarından arınmış olmasıdır. Fâsîh söz, manası kolay anlaşılın, rahat telaffuz edilen, dizimi mükemmel olan sözdür. Bundan dolayı fâsîh bir konuşmada veya yazıda bulunan her kelimenin sarf kurallarını uygun, manasının anlaşılır olması, tatlı ve akıcı olması gerekir. (Bolelli, *Belâgat*, 13)

¹³³ Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2009, 1/16.

¹³⁴ Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2009, 1/16-17.

¹³⁵ Mustafa Çuhadar, "Sümâme b. Eşres", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/130.

¹³⁶ Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2009, 1/79.

¹³⁷ Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2009, 1/83.

¹³⁸ Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2009, 1/79.

¹³⁹ Muberrred, *el-Kâmil*, 1/226.

insanların en güzel konuşanı idi. Sakin ve yavaş, akıcı ve tatlı bir şekilde konuşurdu. Buna ilaveten tekrara da düşmeyecek şekilde anlaşılır konuşurdu. Şayet yeryüzünde konuşması ile (güzel telaffuzu sayesinde) işaret etmeye gerek duymayan bir kimse olsaydı şüphesiz ki bu kimse Cafer b. Yahyâ olurdu. Çünkü Cafer b. Yahyâ konuşurken, işaret etmeye ve tekrarlamaya ihtiyaç duymazdı.¹⁴⁰ Bu ifadeler aynı zamanda bize Sümame b. Eşres'in etkili ve güzel konuşma hakkındaki düşüncelerini yansıtmaktadır.

Mu'tezile'nin bir diğer önemli şahsiyetlerinden olan ve aynı zamanda şair kimliği ile tanınan siması Nazzâm'dır. Basra Mu'tezilesinin önde gelen kelimcilerinden biridir. Kelam, fıkıh ve hadis ilimlerinde zengin birikimin yanına dil, edebiyat ve şiir alanlarında da büyük bir birikime sahiptir. Dil ilimleri ve şiirler konusunda birçok kitaptan istifade etmiştir. Ayrıca biyografi kitaplarında birçok şiiri bulunmaktadır.¹⁴¹

Şevki Dayf, Mu'tezilî şairleri ele alırken Nazzâm'ı da bir Mu'tezili şair olarak ele alıp işlemiştir. Nazzâm'ın birçok şiiri bulunmakla birlikte, şiirlerinde kelami bakış açısı ve mu'tezili düşüncesinin etkisi bulunmaktadır. Usta ve mahir bir kimsenin manayı ele aldığı gibi, manayı derinlikli kullanarak şiirleri ile mu'tezili terimleri birbirleri ile harmanlamıştır. Bunun yanında şiirsel özellikleri de dikkate almıştır. Şiirdeki manaların birbiriyle uyumlu olmasına ayrıca şiirlerinin duygulara hitap etmesine önem vermiştir.¹⁴²

Yukarıdaki başlık altında ele aldığımız bilgilerden hareketle Mu'tezile ekolüne mensup söz konusu âlimlerin sadece mütekellim vasıfları bulunmamaktadır. Bunun yanında edip ve şair gibi bazı edebi kimlikleri de bulunmaktadır. Söz konusu kimlik de onların belâgat ile ilgilenmelerinde büyük bir etken olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim Sümâme b. Eşres'in beyân ile ilgili gözlem ve düşünceleri onların belâgat ile ilgilendiklerini göstermesi açısından önem arz ettiğini söyleyebiliriz.

Sonuç

Mu'tezile ekolünün, İslâm'ı zararlı düşünce ve fikirlerden korumak amacıyla farklı din ve kültürlerle sahip insanlarla fikrî zeminde tartışırken, istifade ettiği ilmi disiplinlerden biri cedel ve münâzara olmuştur. Söz konusu ilmi disiplinde karşı muhatabın ikna olabilmesi için aklî ve naklî delillerin sağlam olması gerektiği gibi söz konusu delillerin aktarılması esnasında onların açık ve anlaşılır olması da gerekmektedir. Bu husus da genel anlamda belâgat özel anlamda ise hitabetin dikkate alınmasını gerekli kılmıştır. Nitekim Mu'tezile ekolüne mensup kelimciler de ifade edilen hususları dikkate alarak muhatabları ile tartışmışlardır. Dolayısıyla cedel ve münâzara, Mu'tezili kelimcilerin doğrudan olmasa da dolaylı olarak belâgat ile ilgilenmelerine vesile olmuştur.

Mu'tezile ekolü, akıl ve felsefe temelinde hareket ettiği için bu özellik onlara belli bir düşünce sistemi kazandırmıştır. Söz konusu özellik onlara, düşünce ve fikirleri istinbat etme bununla birlikte bir şeyin nitelik ve özellikleri ortaya koyma imkânını sağlamıştır. Nitekim bu vesileye birçok ilmi katkıda bulunmuşlardır. Belâgat da bunlardan birisi olmuştur. Ayrıca Mu'tezile ekolü, Abbâsîler döneminde kültürel ve ilmi gelişimin meydana gelmesinde önemli bir görev üstlenmiştir. Farklı milletlerdeki ilmi birikimi İslâm toplumuna taşımanın gayreti içerisinde olmuşlardır. Bu bağlamda belâgat ile ilgili olarak ilk önce sözlü ve yazılı Arap kaynaklardan istifade ettikleri gibi iletişime geçtikleri farklı milletlerin belâgat mülâhazalarını da elde etmeye gayret etmişlerdir.

¹⁴⁰ Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2009, 1/79.

¹⁴¹ Dayf, *Tarihü edebîl-'Arabî el-Asru'l-Abbâsiyyu'l-evvel*, 430.

¹⁴² Dayf, *Tarihü edebîl-'Arabî el-Asru'l-Abbâsiyyu'l-evvel*, 431.

Mu'tezile ekolünde nassı anlamının temel yapı taşı akıl oluşturmaktadır. Yani Kur'an'ı anlamada en iyi yol ve yöntem aklın ortaya koyduğu ilkelerdir. Eğer nass aklın mezkûr ilkelerine uyarsa kabul edilir. Eğer bunun aksi söz konusu olursa nass te'vil edilir ve mana mecâza hamledilir. Dolayısıyla Mu'tezile ekolünün genel anlam itibarıyla te'vil anlayışı Arap dili ve belâgatı ile irtibatlı olmuştur. Bunda ötürü de belâgat ile ilgilenme gereksinimi duymuşlardır. Buna ilaveten Mu'tezili âlimlerin edip olmaları yani belâgat, hitabet ve şiir ile ilgilenmeleri onların doğrudan belâgat ile meşgul olmalarına vesile olmuştur.

KATKI ORANLARI	
Etik Beyan/Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur./It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Yazarlar/Author(s)	Eyüp Sevinç- Ousama EKHTIAR
Finansman/Funding	Yazarlar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler/The Authors acknowledge that they recieved no external funding in support of this research.
Yazar Katkıları/Authors Contributions	Çalışmanın Tasarlanması/Conceiving the Study: ES (%70), UE (%30) Veri Toplanması/Data Collection: ES (%80), UE (%20) Veri Analizi/Data Analysis: ES (%80), UE (%20) Makalenin Yazımı/Writing Up: ES (%90), UE (%10) Makale Gönderimi ve Revizyonu/Submission and Revision: ES (%90), UE (%10)
Çıkar Çatışması	Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan ederler/ The Authors declare that they have no competing interests.

Kaynakça

- Abdulcebbar, Kâdî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Abdulkerim Osman. Kahire: Mektebetu Vehbe, 3. Basım, 1996/1426.
- Abdulcebbar vd., Kâdî. *Fadlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*. thk. Fuad Seyyid. Beyrut: Ma'hadu'l-Almânî li Ebhâsi's-Şarkıyye-Dâru'l-Fârâbî, 2017/1439.
- Atîk, Abdulaziz. *Fî târihi'l-belâgati'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, ts.
- Bolelli, Nusrettin. *Belâgat: (Beyân-Me'ânî-Bedi' İlimleri)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. Basım.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Arap Aklının Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu vd., İstanbul: Mana Yayınları, 2020.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. Abdusselam Harun. Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 7. Basım, 1988.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. Muvaffak Şihâbuddîn. Lübnan: Dâru'l-Kutubu'l-'İlmiyye, 3. Basım, 2009.
- Carullah, Zühdi. *el-Mu'tezile*. Beyrut: el-Ehliye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1974.
- Cevziyye, İbn Kayyim el-. *Kur'ân ve Sünnette Tartışma Yöntemi ve Adabı*. çev. Abdullah Tunçer. İstanbul: Polen Yayınları, 2007.
- Cürçânî, Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-. *et-Ta'rîfât*. thk. Nusreddin Tûnusî. Kahire: Şeriketu'l-Kuds li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2007.
- Çubukçu, İbrahim Agâh. "Mutezile ve Akıl Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/ (1964).
- Çuhadar, Mustafa. "Sümâme b. Eşres". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. C. 12. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Dayf, Dayf. *el-Belâgatu Tatavvurun ve Târihun*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 13. Basım, 2011.
- Dayf, Şevkî. *Târihu edebil-'Arabî el-Asru'l-Abbâsiyyu'l-evvel*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1966.

- Demirci, Mustafa. “Mu‘tezile’nin İslam Medeniyetine Katkıları-Cedel-Tercüme ve Tabii Bilimlerdeki Rölü”. *Marife Bilimsel Birkim* 3/3 (31 Aralık 2003).
- Ebû Zehra, Muhammed. *İslâm’da İtikadî, Siyasî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*. çev. Sıbgatullah Kaya. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2014.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Târîhu Mezâhibi’l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, ts.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Târîhu’l-cedel*. Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 1934.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Tefsirde Akılcı Eğilim*. çev. Numan Konaklı - Nihat Uzun. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- Emîn, Ahmed. *Duha’l-İslâm*. Beyrut: el-Mektebetu’l-‘Asriyye, 2008.
- Emîn, Ahmed. *Fecru’l-İslâm*. Lübnan: Dâru’l-Kutubu’l-‘İlmiyye, 3. Basım, 2009.
- Erkol, Ahmet. “Nassın Anlaşılmasında Te’vil ve Müteşabih Sorunu”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2006).
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Güneş, Kamil. “Mu‘tezili Düşünce Aklın Nakilden Önce Gelmesi Meselesi Üzerine (Kâdî Abdulcebâr Örneği)”. *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Mecmuası* 1/1 (2004).
- Ğurre, Muhammed Heysem. *el-Belâgatü ‘inde’l-Mu‘tezile*. Abû Dabî: Abû Dabî li’s-Sekâfeti ve’t-Turâs, 2007/1428.
- Hamevî, Yâkut el-. *Mu‘cemu’l-udebâ*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1993.
- Hasan, Hasan İbrahim. *İslâm Tarihi*. çev. İsmail Yiğit - Sadrettin Gümüş. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 3. Basım, 1991.
- Işık, Kemal. *Mu‘tezile’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967.
- İbnu’l-Murtazâ, el-Mehdî-Lidînillah Ahmed b. Yahyâ. *Mu‘tezile’nin Biyografik Tarihi (el-Munye ve’l-emel)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- İsfehânî, Râğib el-. *el-Müfredât fî ğaribi’l-Kur’ân*. Mekke: Mektebetu Nezâr Mustafa el-Bâz, 2009.
- İskenderî vd., Ahmed el-. *el-Mufassal fî târihi’l-edebi’l- ‘Arabî*. Beyrut: Dâru’l-İhyâi’l-‘Ulûm, 2004/1425.
- Kassâb, Velîd. *et-Turâsu’n-nakdiyyu ve’l-belâğîyyu li’l-Mu‘tezile hattâ nihâyet’l-karni’s-sâdisi’l-hicriyyi*. Doha: Dâru’s-Sekâfe, 1975.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu‘cemu’l-müellifîn*. Beyrut: Muessetu’r-Risâle, 2015.
- Malatî, Ebu’l-Hüseyin. *et-Tenbîh ve’r-red*. thk. Muhammed Zeynehum Muhammed Azeb. Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1992.
- Manzûr, Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem b. *Lisânu’l-‘Arap*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Mes‘ûdî, Alî b. Hüseyin el-. *Murûcu’z-zeheb*. Beyrut: Mektebetu’l-‘Asriyye, 2007/1428.
- Muberrred, Ebû Abbas Muhammed b. Yezîd el-. *el-Kâmil*. thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim. Beyrut: Mektebetu’l-‘Asriyye, 2010/1431.
- Neşşâr, Ali Sâmi. *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Öz, Mustafa. “Muammer b. Abbâd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 30. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Özler, Mevlüt. “Kelam Tarihi”. *Kelam (el-Kitabı)*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Rebî’î, Fâlih er-. *Târîhu’l-mu‘tezile fikruhum ve ‘akâiduhum*. Kahire: Dâru’s-Sekâfe li’n-Neşr, 2001.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed. *el-Milel ve’n-nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Litera Yayıncılık, 4. Basım, 2017.
- Tunç, Cihat. “Bîşr b. Mu‘temir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 6. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Ülgen, Emrullah. *Kur’ân’ın Yorumlanmasında İ’râbın Rölü*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.
- Yusuf Şevki, Yavuz. “Cedel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 7. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Zâyed, Ali ‘Aşrî. *el-Belâgatü’l-‘Arabiyye*. Kahire: Mektebetu’s-Şebâb, 1982.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-. *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtu’l-meşâhir ve’l-‘alâm*. ed. Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf. Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2003.
- Zeydân, Corcî. *İslâm Uygarıkları Tarihi*. çev. Nejdet Gök. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Zeydân, Corcî. *Târîhu Âdâbi’l-lugati’l-‘Arabiyye*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2011.
- Zeyyât, Hasan Ahmed. *Târîhu edebi’l-‘Arabî*. Abû Dabî: Mektebetu’s-Safâ’, 2. Basım, 2010/1431.

Modern Dönem Sünnî Ve Şîî Kaynaklarda Hz. İsa'nın Nüzûlü Tartışması -İbn Âşûr Ve Tabâtabâî Örneği¹

The Discussion Of The Second Coming Of Jesus Christ In Modern Period's Sunni And Shia Resources

-Ibn 'āshūr And Tabataba'i Sample-

Mansur YAYLA

Dr, Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Quranic Exegesis
Erzincan/TURKEY

mansuryayla@hotmail.com

Orcid: 0000-0001-6888-6184

Doi: 10.34085/buifd.891615

Öz

İslâm âlemi içerisinde Hz. İsa'nın ref' edilmesi, nüzûlü ve vefatı üzerinde bir fikir birlikteliği bulunmamaktadır. Modern döneme kadar süregelen ve Sünnî, Şîî, Mu'tezilî gibi âlimler tarafından temsil edilen anlayışa göre Hz. İsa, bedeniyle ref' edilmiş ve ahir zamanda yeryüzüne inecektir. Ancak bu anlayış modern dönemde Hz. İsa'nın vefat ettiği dolayısıyla nüzûlünün gerçekleşmeyeceği düşüncesiyle karşılık bulmuştur. Böylece modern dönemle birlikte Hz. İsa'nın vefat edip etmediği, nüzûlünün gerçekleşip gerçekleşmeyeceği tartışması ortaya çıkmıştır. Bu tartışmanın içerisinde yer alan önemli müfessirlerden biri Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, diğeri de Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî'dir. İbn Âşûr Hz. İsa'nın vefat ettiğini; Tabâtabâî ise ref' edildiğini savunmuştur. Bu makalede İbn Âşûr ile Tabâtabâî'nin Hz. İsa'nın ref' edilmesi, nüzûlü ve vefatı ile ilgili görüşleri ele alınacaktır. İki müellif nüzûl konusunda zıt fikirlere sahip olsalar da delil gösterdikleri ayetler birbirinden farklı değildir. Aynı ayetler hem Hz. İsa'nın ref' edildiğine hem de vefatına dair delil gösterilmiştir. Çalışmamızda söz konusu ayetlerin hem Hz. İsa'nın ref' edildiğine hem de vefatına kaynaklık edemeyeceğini ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Sünnî, Şîî, Hz. İsa'nın nüzûlü, İbn Âşûr, Tabâtabâî

Abstract

There is no consensus over the ascension, the second coming and death of Prophet Jesus Christ in the Islamic world. According to the understanding which has been represented by Sunni, Shi'ite and Mu'tazilite scholars and existed until the modern period, Prophet Jesus was ascended with his body and he will come back to the earth in the Last Days. However, this understanding was opposed with the view that Prophet Jesus died, and therefore it is not possible for him to come back to the world. In this way, the discussion of whether Prophet Jesus died or not, and whether he will be come back to the world or not has been initiated. One of the mufassirs taking part in this discussion is Muhammad al-Tâhir ibn 'Āshūr, and another one is Mohammad Hossein Tabataba'i. Ibn 'Āshūr advocates the view that Prophet Jesus died; and Tabataba'i defends the view that he was ascended. In this article the views of Ibn 'Āshūr and Tabataba'i about Prophet Jesus's ascension, second coming to the earth and death are examined. Although these two mufassirs had opposing views about Jesus's second coming to the earth, they showed the same verses as the evidence of their views. Namely, the same verses from Qur'an were used as evidence for both the ascension and the death of Prophet Jesus. In this study, we will try to prove that the mentioned verses cannot serve as evidence for both the ascension and the death of Prophet Jesus.

Keywords: Sunni, Shi'ite, The Second Coming of Jesus Christ, Ibn 'Āshūr, Tabataba'i

Giriş

Geçmiş antik çağa kadar uzanan kurtarıcı beklentisi birçok toplumun inanç esasları arasında yer almıştır. Kargaşa ve zor zamanların sık tekrarlanması kurtarıcı inancının canlı kalmasını ve daha da artmasını sağlamıştır. Bununla birlikte bir kurtarıcıya ihtiyacın olup

¹ Bu makale, "İbn Âşûr ve Tabâtabâî'nin Bazı Tefsir Problemleri ile İlgili Görüşlerinin Mukayesesi" başlıklı doktora tezimizden üretilmiştir.

olmadığı hususunda ilim adamları arasında ihtilaf vardır. Son iki yüzyıldan önceki dönemlerde yeryüzüne bir kurtarıcının gönderileceği inancının, baskın ve yaygın olduğu görülmektedir. Ancak modern dönemde bu inanç, birçok ilim ehli tarafından reddedilmiştir. İslâm âleminde de kurtarıcı beklentisi ilk dönemlerden itibaren var olmuştur. Nitekim klasik dönem Sünnî, Şîî, Mu'tezilî gibi İslâm mezheplerini teşkil eden fırkaların kaynaklarına bakıldığında Hz. İsa'nın nüzûlü kıyamet alameti olarak kabul edilmiştir. Ancak son iki yüzyılda Batının birçok alanda egemen hale gelmesi Müslümanları yeni arayışlara sevk etmiştir. Mucizeleri bildiren ve gaybî haberler içeren bazı ayetler yeniden yorumlanmış ve birçok hadisin hüccet yönü sorgulanmıştır. Hz. İsa'nın nüzûlüyle ilişkilendirilen ayetler de yeniden gözden geçirilmiş ve bu ayetler nüzûle delâlet etmeyecek şekilde yorumlanmıştır.

İslâm dünyasının son dönemde yetiştirdiği en önemli âlimlerden biri Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, diğeri de Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî'dir. İbn Âşûr tefsir ilmindeki yetkinliğinin yanı sıra birçok ilim dalında derin ve geniş vukufa sahiptir. Özellikle telif ettiği tefsir, ilim dünyasında büyük bir ilgi görmüştür. Tabâtabâî ise İmâmiyyenin önde gelen en önemli âlimlerinden birisidir. O da İbn Âşûr gibi muhtelif ilimlerdeki olgunluğuyla ön plana çıkmaktadır. Her iki müellifin en dikkat çekici yönü ilmi çalışmalarına yeni ve özgün düşünceler katmalarıdır. Tarihi seyri modern dönemle değişen nüzûlü İsa meselesinin İbn Âşûr ile Tabâtabâî'nin düşünce dünyasındaki karşılığını ortaya koymak çalışmamızın hedefleri arasında yer alır. Her iki müellifin nüzûlü İsa konusundaki görüşlerini daha iyi anlayabilmek için meselenin Sünnî ve Şîî geleneğindeki yerini bilmek önem arz eder.

1. Sünnî Gelenekte Hz. İsa'nın Ref' Edilmesi, Nüzûlü ve Vefatı

Sünnî âlimlerinin, Hz. İsa'nın ref edilmesi ve vefatı üzerinde iki gruba ayrıldıklarını ifade etmek mümkündür. Bu iki gruptan birinin geçmişi selef dönemine diğeri de modern dönem sonrasına dayanmaktadır. Modern döneme kadar gelen anlayışta gerek Hz. İsa'nın ref edilmesi, gerek nüzûlü, gerekse nüzûlünden sonraki vefatı üzerinde kayda değer bir tartışma bulunmamaktadır. Ancak bu zaman zarfında farklı boyutta da olsa ihtilafların yaşandığı görülmektedir. Bunların başında ise Hz. İsa'nın uyanırken mi yoksa uyku halindeyken mi ref edildiği tartışması gelmektedir. Taberî, İbn Kesîr, Suyûtî gibi âlimler, Hz. İsa'nın uyku halindeyken semaya çıkarıldığını savunurken çoğunluğa göre ise yakaza halinde ref edilmiştir.²

Diğer bir ihtilaf konusu da Hz. İsa'nın, semaya çıkarılmadan önce vefat edip etmediğidir? Vehb b. Münebbih (ö. 114/732), İbn Hazm (ö. 456/1064) ve İbn Rüşd (ö. 520/1126)'ün de içinde bulunduğu bazı âlimlere göre Hz. İsa vefat ettikten sonra dirilti ve ref edilmişken³ geri kalan ekser ulemaya göre Hz. İsa, vefat etmeden, olduğu gibi ref edilmiştir.⁴

Sünnî âlimleri, Hz. İsa'nın göğe çıkarıldığını savunurlarken en önemli dayanakları ayetler ve Sahâbeden gelen rivayetler olmuştur. Bu ayetlerin başlıca olanları şunlardır:

“إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ خُذْ بِكَؤُفِكَ وَارْفَعْكَ إِلَىَّ وَمُطَهِّرْكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلِ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ”/“Allah demişti ki: “Ey İsa, ben senin canını alacağım, seni katıma yükselteceğim, seni inkâr edenlerden temizleyeceğim ve sana uyanları kıyamet gününe kadar inkâr edenlerin üstünde tutacağım.” (Âl-i İmrân 3/55)

“بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا” “Hayır, Allah onu kendisine yükseltti. Allah daima üstündür, hüküm ve hikmet sâhibidir.” (Nisâ 4/158)

Hz. İsa'nın ref edildiğini savunan müfessirler, ilk ayette geçen “إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَارْفَعُكَ إِلَيْي” ifadesini, Hz. İsa'nın vefatına değil, ref edildiğine delâlet edebilecek şekilde şöyle tefsir etmektedirler: “Seni uyutacağım, katıma kaldıracığım”,⁵ “Seni diri olarak yeryüzünden çekip alacağım ve katıma

² Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, (Kâhire: Dârü'l-Hadis, 1431/2010), 3/243-244; İbn Kesîr, 'Umâdüddîn Ebû'l-Fidâ' İsmail, *Tefsîrü'l-Kur'an'il-'Azîm*, (Kâhire: Müessesetü Kurtubâ, 1421/2000), 4/341-343.

³ Bkz: Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3/243-244; İbn Hazm, Ebû Muhammed el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2002), 1/43.

⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3/243-244; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân'il-'Azîm*, 4/341-343.

⁵ İbn Âtiyye, Ebû Muhammed, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 1/444.

kaldıracağım”⁶ “Seni, ruhun ve bedenle birlikte kabzedeceğim (çekip alacağım) ve katıma kaldıracağım”,⁷ “Seni öldüreceğim, (sonra diriltip) katıma kaldıracağım”,⁸ “Ben, seni katıma kaldıracağım ve (ahir zamanda) ben, seni vefat ettireceğim.”⁹ Bu son yorumu yapanlara göre ayette geçen “vâv” harfi tertip bildirmediğinden “مُتَوَفِّكَ” ve “رَافِعُكَ” ifadeleri arasında takdim-tehir söz konusudur. Dolayısıyla Hz. İsa’nın semaya ref’ edilmesi önce olup, vefatı ise nüzûlünden sonra olacaktır.

Onlara göre Nisâ 158. ayetinde de Hz. İsa’nın ref’ edildiği bildirilmektedir. Çünkü Yahudiler, Hz. İsa’yı öldürmek istemişlerdi. Bu öldürme girişimine karşılık Allah Teâlâ, Hz. İsa’yı ruhu ve bedeniyle ref’ ederek katına kaldırmıştır. Ayette de bu manaya vurgu yapılmıştır.¹⁰

Diğer taraftan Sünnî âlimleri, Ebû Hureyre, İbn Abbâs, Mücâhid, Said b. Cübeyr, Dahhâk gibi Sahâbe ve Tâbiûndan gelen rivayetleri de Hz. İsa’nın ref’ edildiğine dair delil olarak kullanmaktadırlar.¹¹

Hz. İsa’nın ref’ edildiği inancı doğal olarak nüzûl inancını da doğurmaktadır. Bu konuda da modern dönem öncesindeki Sünnî âlimleri arasında açık bir ihtilafın bulunmadığını ifade etmek mümkündür. Ref’ edilme meselesinde olduğu gibi nüzûl konusunda da ortaya atılan deliller ayet ve hadislerden oluşmaktadır. Nüzûle dair birçok ayet delil gösterilirken daha çok şu iki ayet üzerinde durulmuştur:

“وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا” “Andolsun, Kitap ehlinde hiç kimse yoktur ki, ölümünden önce ona inanacak olmasın. Kıyamet günü de o, onların aleyhine şahit olacaktır.” (Nisâ 4/159)

“وَإِنَّهُ لَعَلِمٌ لِّلسَّاعَةِ فَلَا تَمْتَرُنَّ بِهَا وَاتَّبِعُون هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ” “O, kıyametin kopacağını gösterir bir ilimdir. O saatin geleceğinden hiç şüphe etmeyin, bana uyun, doğru yol budur.” (Zuhruf 43/61)

Her iki ayette de zamirler bulunmaktadır. Bu nedenle ihtiva ettikleri zamirlerin irca edilebilecekleri mercilere göre Hz. İsa’nın ref’ine ya delâlet eder ya da etmez. Nitekim nüzûlü savunanlar, birinci ayette geçen zamirlerin her ikisini de Hz. İsa’ya irca’ ederek ayeti “Andolsun, Kitap ehlinde hiç kimse yoktur ki, (Hz.) İsa ölmeden önce ona inanacak olmasın. Kıyamet günü de o, onların aleyhine şahit olacaktır.” şeklinde yorumlamışlardır.¹² Ayrıca zamirlerden ilkinin Hz. İsa’ya ikincisini de Ehl-i kitaba irca ederek “Andolsun, Kitap ehlinde hiç kimse yoktur ki, kendi ölümünden önce Hz. İsa’ya inanacak olmasın. Kıyamet günü de Hz. İsa, onların aleyhine şahit olacaktır.” şeklinde yorumlayanlar da vardır.¹³ Her iki yoruma göre Hz. İsa ahir zamanda yeryüzüne inecek, o zamanda yaşayan Ehl-i kitaptan her bir fert ona doğru şekilde iman edecektir.¹⁴

Nüzûlü savunanların çoğu, ikinci ayetteki (Zuhruf 61.) zamiri ise Hz. İsa’ya irca’ etmektedir. Bu ayete istinaden Hz. İsa’nın, ahir zamanda kıyamet alameti olarak yeryüzüne ineceğine inanmaktadırlar.¹⁵ Diğer taraftan nüzûlü savunup da bu ayeti nüzûle dayanak yapmayan müfessirler de vardır.¹⁶

Hz. İsa’nın nüzûlü hakkında delil gösterilen hadislerin sayısı ise bir hayli fazladır. Konu ile ilgili yapılan çalışmalarda nüzûle dair farklı varyantlarıyla birlikte yüz elliden fazla hadisin

⁶ Mekki b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed el-Kaysî, *el-Hidâye*, (Y.y: Mecmû’atu Buhûsi’l-Kitâb, 2008/1429), 2/1032.

⁷ Vâhidî, Ebû’l-Hasen en-Nîsâbüri, *el-Vecîz fi Tefsîri’l-Kitâbi’l-‘Azîz*, (Beyrût: Dârü’l-Kalem, 1415), 213.

⁸ İbnü’l-Cevzî, Cemalüddîn Ebû’l-Ferec, *Zâdü’l-Mesîr fi İlmi’t-Tefsîr*, (Beyrût: Dârü’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1422), 1/287.

⁹ Semerkandî, Ebû’l-Leys, *Bahru’l-‘Ulûm*, (Beyrût: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1413/1993), 1/272.

¹⁰ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 3/243-244.

¹¹ Bkz: Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 3/243-244; İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Tefsîrü’l-Fahri’r-Râzî*, (Riyâd: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1997/1417), 2/661.

¹² Bkz: Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 3/243-244.

¹³ Bkz: Mücâhid, Ebû’l-Haccâc el-Mahzûmî, *Tefsîrü Mücâhid*, thk. Muhammed Abdüsselâm, (Mısır: Dârü’l-Fikri’l-İslâmî, 1410/1989), 296; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 3/243-244.

¹⁴ Bkz: Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 3/243-244; Mücâhid, *Tefsîrü Mücâhid*, 296; Mahmut Aydın, *Hz. İsa’nın Akabeti Sorunu, Mesih ve Mehdi Tartışmaları*, (Ankara: Fecr 2009), 235.

¹⁵ Bkz: Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 3/243-244; İzeddîn b. Abdisselâm es-Sülemî, *Tefsîrü’l-Kur’ân*, (Beyrût: Dârü İbn Hazm, 1416/1996), 3/160.

¹⁶ İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li ‘Ulûmi’t-Tenzîl*, Şirketü (Beyrût: Dâri’l-Erkam Ebi’l-Erkam, 1416), 2/263; Hayreddin Karaman v.d., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl Ve Tefsiri*, (Ankara: DİB, 2014), 4/782.

zikredildiği görülürken, bu hadislerin kırka yakınının sahih olduğu aktarılmaktadır.¹⁷ Burada bu hadisleri zikretmemiz çalışmamız açısından el vermemektedir. Ancak muteber hadis kaynaklarımızda geçen bir hadisi şerifi zikretmekte fayda vardır:

“Meryem oğlu İsa, (a.s) adil bir hakem olarak mutlaka yeryüzüne inecektir. İndiğinde haçı kırarak, domuzu öldürecek, cizye vergisini kaldıracaktır. Zekât dağıtıcıları zekât verecek fakir bulamayacaklardır. İnsanlar arasındaki kin, öfke, cimrilik, haset, çekememezlik ortadan kalkacaktır. İnsanlar mal mülke çağrılacak, fakat kimse rağbet etmeyecek”¹⁸

Görüldüğü kadarıyla Hz. İsa'nın ahir zamanda vefat edeceğine dair nüzûlü savunanlar arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır. Onlara göre Hz. İsa yeryüzüne inip görevlerini yerine getirecek daha sonra kendi eceliyle vefat edecektir. Bu konuda birçok rivayet delil gösterilirken bunlardan bir tanesi şu şekildedir:

“Hz. İsa yeryüzünde kırk yıl kalacak Allah'ın kitabı ve benim Sünnetimle amel edecek sonra kendi eceliyle vefat edecektir”¹⁹

Hz. İsa'nın ref' edilmesi, nüzûlü ve vefatıyla ilgili modern döneme kadar devam eden tek anlayış, modern dönemle birlikte yeni bir anlayışa evrildiği görülmektedir. On dokuzuncu Yüzyılda Hindistan'da Kadiyânîliğin kurucusu olarak ortaya çıkan Mirzâ Gulâm Ahmed (1835-1908), Hz. İsa'nın çarımından kurtularak Keşmir'e gittiğini ve burada yüz yirmi yaşındayken vefat ettiğini ileri sürmüştür.²⁰ Gulâm Ahmed'in bu iddiası sonradan gelecek olan birçok İslâm âlimi üzerinde etkili olmuştur. Nitekim Mısır'da farklı ve yenilikçi görüşleriyle dikkatleri çeken Muhammed Abduh (ö. 1905), Hz. İsa'nın vefat ettiğini söyleyen ilk müfessir olarak göze çarpmaktadır. Reşid Rızâ (ö. 1935) da eserlerinde Mirzâ Gulâm Ahmed'in bu konudaki düşüncelerine yer vererek hocası Abduh'u destekleyici nitelikte yorumlarda bulunmaktadır.²¹ Abduh ekolüne yakın olarak bilinen Ahmed Mustafâ el-Merâgî (ö. 1952),²² M. Tâhir b. Âşûr (ö. 1973),²³ Muhammed Ebû Zehra (ö. 1974),²⁴ M. İzzet Derveze (ö. 1984)²⁵ gibi müfessir âlimler de Hz. İsa'nın vefat ettiğini düşünmektedirler. Mahmûd Şeltût (ö. 1963),²⁶ Fazlurrahmân (ö. 1988)²⁷ ve Muhammed Esed (ö. 1992)²⁸ ise Hz. İsa'nın vefatı ettiğini şiddetli bir şekilde savunan müelliflerdir.

Hz. İsa'nın vefat ettiğini savunanlar, ref' edilmiş, fizik kurallarına aykırı olacağını, hâtemü'n-nebiyyîn makamına zarar vereceğini ve hiçbir faydasının bulunmayacağını öne sürmektedirler.²⁹ Bununla birlikte dayandıkları ayetler de olmuştur. Bu ayetlerden biri nüzûle

¹⁷ Bkz: Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân, *Nüzûl-ü İsa İbn Meryem*, (İskenderiyye: Dârü İbn Haldûn, t.y); Keşmîrî, Muhammed Enver Şah, *et-Tasrîh bimâ Tevâtere fî nüzûli'l-Mesîh*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, (Beyrût: Darü'l-Kur'ani'l-Kerim, 1401/1981); Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn, *Kıssatü'l-Mesîh'd-Deccâl ve Nüzûl-i İsa*, ('Ammân: y.y., 1431), 127-149; Samî Bayabal, *İslâm Kaynaklarına Göre Hz. İsa'nın Âkabeti Meselesi*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 1999), 166; Hayri Kırbaoğlu, Hz. İsa'yı (as) Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi, *İslâmiyât Üç Aylık Araştırma Dergisi* 3/4 (2000), 147-168; Ahmet Çetinkaya, *Hadis Kaynaklarında Hz. İsa Hakkındaki Rivayetlerin İncelenmesi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013).

¹⁸ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *Sahîhü'l-Buhârî* (9. Baskı), (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1438/2017), “Büyu”, 102, “Mezâlim”, 31, “Enbiyâ”, 49; Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1437/2016), “İmân”, 242, 155.

¹⁹ Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, t.y), 331; Ahmet b. Hanbel, 2/437, VI/75.

²⁰ Bkz: Gulâm Ahmed el-Kâdiyânî, *Hakikatü'l-Vahy*, (İslamabad: eş-Şirketü'l-İslâmiyye, 1431/2010), 37-38.

²¹ Muhammed Reşid Rızâ, *Âkâdetü's-Salb ve'l-Fidâ*, (Mısır: Matbaatü'l-Menâr,t.s), 49-51.

²² Merâgî, Ahmed Mustafâ, *Tefsîrü'l-Merâgî*, (Mısır: Matbaatü Mustafa, 1365/1946), 3/169.

²³ İbn Âşûr, *Tefsîrü't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2/259; 10/242.

²⁴ Ebû Zehre, Muhammed, *Zehretü't-Tefâsîr*, (Kâhire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, t.y), 3/1242.

²⁵ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs: Tertîbü's-Süver Hasbe'n-Nüzûl*, (Kâhire: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1429/2008), 8/257-258.

²⁶ Şeltût, Mahmûd, *el-Fetâvâ*, (Kâhire: Dârü's-Şürûk, 1424/2004), 51-55.

²⁷ Fazlur Rahmân, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ & Mehmet Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 57.

²⁸ Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı: Meal-Tefsîr*, çev. Cahit Koytak & Ahmet Ertürk (İşaret Yayınları, İstanbul 2015, 242 (172. not).

²⁹ Fazlur Rahmân, *İslâm*, 57; Hüseyin Aydın, Kur'ân Bütünlüğü Açısından Hz. İsa'nın Âkabeti Meselesi, *Kelam Araştırmaları*, 6/2, 17-46; Süleyman Aydın, Kur'ân Lügatı Açısından Hz. İsa'nın (a.s) Ref'i ve Nüzûlü, *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, 5/9, 53-112.

de delil olarak gösterilen Âl-i İmrân 55. ayeti, diğeri de Mâide 5/117. ayetinde geçen “ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي ” “Sen beni vefat ettirince onları gözetleyen (yalnız) sen oldun. Her şeyi gören sensin.” ifadesidir.

Onlara göre yukarıdaki ayetlerde geçen “مُتَوَفِّئِكَ” “Müteveffike” ve “تَوَفَّيْتَنِي” “Teveffeytenî” ifadeleri ilk anlamları olan “canı alma” anlamında kullanılmakta ve Hz. İsa’nın canının alındığına delâlet etmektedir. Bu kelimelerin ilk manalarında kullanılmadığına dair herhangi bir karine bulunmamaktadır. Karine olmaksızın herhangi bir kelimeyi ilk manasının dışındaki bir manayla açıklamak doğru değildir.³⁰

2. Şiî Gelenekte Hz. İsa’nın Ref’ Edilmesi, Nüzûlü ve Vefatı

Hız. İsa’nın ref’ edilmesi, nüzûlü ve vefatı üzerinde Şiî geleneği ile Sünnî geleneği büyük oranda örtüşmektedir. Ancak Sünnî geleneğinde bu konuda modern döneme kadar gelen tekdüze anlayış modern dönemle birlikte son bulurken, Şiî geleneğinin modern döneminde kayda değer muhalif görüşlere rastlanılmamaktadır. Şiî âlimleri Hz. İsa’nın ref’ edilmesi, nüzûlü ve vefatı üzerinde ittifak halindedirler. Onlara göre Hz. İsa bedeniyle ref’ edilmiştir, ahir zamanda yeryüzüne inecek ve daha sonra kendi eceliyle vefat edecektir.³¹

Şiî âlimleri de Hz. İsa’nın ref’ edildiğini öne sürerken dayandıkları ayetlerin başında Âl-i İmrân 55. ve Nisâ 158. ayetleri gelmektedir. Onlar da bazı Sünnî âlimleri gibi Hz. İsa’nın ref’ edilmeden önce vefat edip etmediği konusunda ihtilaf halindedirler. Bazılarına göre Hz. İsa birkaç saatliğine ölü kaldıktan sonra diriltilip ref’ edilmiştir.³² Bazılarına göre yer gök arasındayken ruhu kabzedilip ref’ edilmiş ve daha sonra dirilmiştir.³³ Bazılarına göre vefat etmeden ref’ edilmiştir ki bu iddiaya göre Âl-i İmrân 55. ayetindeki vefat ile ref’ edilme anlamı arasında takdim-tehir söz konusudur.³⁴ Bazılarına göre Hz. İsa ölmüştür. Ancak nüzûlden önce diriltilecek ve yeryüzüne indirilecektir.³⁵ Bu görüşün oluşmasında Şia’nın inanç esaslarından biri olan *rec’at*³⁶ inancının etkili olduğunu ifade etmek mümkündür.

Netice itibarıyla Hz. İsa’nın ref’ edilmeden önce vefatı ya da nüzûlünün gerçekleşme şekli üzerinde Şiî âlimleri arasında görüş ayrılıkları vardır. Ancak bu görüşlerin ortaya çıkmasında onların birbirlerine yönelik tepkileri söz konusu değildir. Nitekim Cenâbizî, Hz. İsa’nın ref’ edilmeden önce vefat etmiş olabileceği gibi vefat etmemiş de olabileceğini belirterek burada asıl meselenin Hz. İsa’nın ref’ edilmesi olduğuna dikkat çekmiştir.³⁷

Şiî âlimlerinin nüzûl konusundaki dayanakları da Sünnî âlimlerin dayanaklarıyla aynıdır. Dayandıkları ayetlerin başında Zuhur 61. ayeti gelmektedir. Çoğunluk ayetteki “أَنَّهُ” zamirini Hz. İsa’ya irca’ ederek ayeti de nüzûle delâlet edebilecek şekilde yorumlamaktadır.³⁸

Ayrıca “أَنَّهُ” zamirini “Kur’ân” a irca’ ederek “Şüphesiz Kur’ân, kıyametin kopacağını bildiren bir alamettir” şeklinde yorumlayanlar³⁹ olduğu gibi söz konusu zamiri Mehdî’ye irca’ ederek

³⁰ Ebû Zehre, *Zehretü’t-Tefâsîr*, 3/1242; Muhammed Esed, *Kur’ân Mesajı*, 242; Hüseyin Atay, *Kur’an’a Göre Araştırmalar*, (Ankara: Atay, 2015), 71; Kuramer, *Beklenen Kurtarıcı İnanç*, (İstanbul: Kuramer, 2017), 1/203.

³¹ Tabersî, Ebû Alî el-Fadl b. el-Hasan, *Mecme’ü'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur’ân*, (Beyrût: Dâru'l-’Ulûm, 1427/2006), 2/247; Cenâbizî, Muhammed el-Hâc, *Tefsîrü Beyâni’s-Se’âde fi Makâmâtî'l-’İbâde*, (Beyrût: Müessesetü'l-E’lemî li’l-Matbûât), 1408/1988, 3/267.

³² Tabersî, *Mecme*, 2/247; Cenâbizî, *Tefsîrü Beyâni’s-Se’âde*, 3/267.

³³ Bahrânî, es-Seyyid Hâşim, *el-Burhân fi Tefsîri'l-Kur’ân*, (Beyrût: Müessesetü'l-E’lemî li’l-Matbûât, 1427/2006), 2/41; Dergâhî, Hüseyin, *el-Müstedrak alâ Kenzü’d-Dakâ’ik ve Bahri’l-Garâ’ib*, (Tahrân: Menşûrâtü Müesseseti Şemsi’d-Duhâ, 1388), 1/264.

³⁴ Tûsî, Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasan, *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur’ân*, (Beyrût: Dâru İhyâ’it-Türâsî’l-’Arabî, t.y), 2/478.

³⁵ Bkz: Şeyh Saduk, Ebû Cafer İbn Babeveyh el-Kummî, *el-’İtikâdât*, (Kum: el-Mü’temerü’l-’Âlemî, 1413), 62; Fiğlalî, *Mesih ve Mehdî İnanç Üzerine*, 179-214.

³⁶ Rec’at: Kıyamet kopmadan önce ölmüş olan bazı insanların, bir defaya mahsus olmak üzere dirilip yeniden dünyaya dönmesidir. Şiî İmâmiyye inancında rec’at olayı Mehdî’nin zuhur edeceği dönemde gerçekleşecektir. Bazı peygamberler, imamlar ve onlara zulmeden kimseler dirileceklerdir. Böylece Allah, peygamberlerle imamların intikamını bu dünyada iken o zalimlerden almış olacak. Daha sonra herkes ölecek ve kıyamet günü dirilmeyi bekleyeceklerdir. (İyas Üzüm, “Rec’at”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları), 34/504-506.)

³⁷ Cenâbizî, *Tefsîrü Beyâni’s-Se’âde*, 1/267.

³⁸ Bkz: Tüsterî, Muhammed Takî, *Behcü’s-Sibâğa fi Şerhi Nehci’l-Belâğa*, (Kum: Müessesetü Nehci’l-Belâğa, t.y), 2/441; Esterâbâdî, Seyyid Şerefüddîn, *Te’vilü’l-’Âyâtî’z-Zâhire fi Fedâilî’l-’İtrati’-Tâhira*, (Kum: Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, 1409), 551; Şîrâzî, Seyyid Muhammed el-Hüseyinî, *Tebyînü’l-Kur’ân*, (Beyrût: Dâru’l-’Ulûm, 1423/2003), 507.

Zuhruf 61. ayetinin Mehdî'nin zuhuruna delâlet ettiğini belirtenler de olmuştur.⁴⁰ Bu yaklaşımlara göre ayet, Hz. İsa'nın nüzûlüne delâlet etmemektedir.

Nüzûle dayanak yapılan bir diğer ayet de Nisâ 159. ayetidir. Şî müfessirlerin, bu ayet üzerindeki ihtilafları Sünni müfessirlerin yukarıda zikrettiğimiz ihtilaflarıyla hemen hemen aynı doğrultudadır. Sadece bazı Şî müfessirlere göre bu ayet, Hz. İsa'nın nüzûlüne değil son imamın zuhuruna delâlet etmektedir.⁴¹

Şî âlimleri Hz. İsa'nın nüzûlüne dair ayetleri delil göstermekle birlikte dayandıkları rivayetler de olmuştur. Bunlar, Hz. Peygamber ve imamlardan gelen rivayetlerden oluşmaktadır. Özellikle İmâm Sâdık'tan bir hayli rivayet nakledilmektedir. Söz konusu haberlerden bir tanesi şöyledir:

"İsa (a.s) kıyametten önce yeryüzüne inecek, Mehdî'nin arkasında namaz kılacaktır. Ölmeden önce Yahudi ve Hristiyan milletinden ona iman etmeyen kalmayacaktır."⁴²

3. İbn Âşûr'a Göre Hz. İsa'nın Ref' Edilmesi, Nüzûlü ve Vefatı

İbn Âşûr, Hz. İsa'nın ref edilmediğini, vefat ettiğini dolayısıyla nüzûlünün gerçekleşmeyeceğini düşünen müfessirlerdendir. Bu konudaki dayanaklarının başında Âl-i İmrân 55. ve Mâide 117. ayetleri gelmektedir. Bununla birlikte dayandığı bir rivayet de bulunmaktadır. Ayrıca Hz. İsa'nın ref edilmesi ve nüzûlüyle ilgili ileri sürülen delilleri de çürütmeye çalışmaktadır.⁴³

İbn Âşûr da nüzûle karşı olanlar gibi Âl-i İmrân 55. ayetinde geçen "مُتَوَفِّكَ" "müteveffike" ile Mâide 117. ayetinde geçen "تَوَفِّيْتِي" "teveffeyteni" ifadelerinin, Hz. İsa'nın vefatına delâlet ettiklerini düşünmektedir. O, her iki kelimenin, "canı alma" manasının dışındaki manalarla yorumlanmasının doğru olmayacağını şu gerekçelerle izah etmeye çalışmaktadır:

a-) Bu kelimeler, lugatte "yeryüzünden çekip alma"⁴⁴ anlamında kullanılmamaktadır. Dolayısıyla her iki kelimenin, "yeryüzünden çekip alma" şeklinde yorumlanması durumunda "الوفاة" "vefât" kelimesi için yeni bir lugavî anlam türetme söz konusu olacaktır.⁴⁵

b-) İbn Abbâs ve Vehb b. Münebbih (ö. 114/732) bu kelimeleri "öldürme" "canı alma" anlamında tefsir etmektedirler.⁴⁶

c-) Bu kelimeler, "uyutma" ile tefsir edilip böylece Hz. İsa'nın uyutularak ref' edildiğini belirtmek anlamsız olacaktır. Çünkü Allah, Hz. İsa'yı ref' etmek istediğinde onu uyutmaya ihtiyaç duymadan ref' edebilir.⁴⁷

d-) "فَلَمَّا تَوَفَّيْتِي" "Sen beni vefat ettirince." (Mâide 5/117) ifadesinin devamında gelen "كُنْتَ أَنْتَ" "Onları gözetleyen (yalnız) sen oldun. Her şeyi gören sensin." ifadesinden de bu kelimelerin manasını tespit etmek mümkündür. Çünkü her iki ayet bir bütün olarak değerlendirildiğinde Hz. İsa'nın dünya ile irtibatının tamamen kesildiği ve geride bıraktığı kavminden habersiz olduğu anlamı ortaya çıkmaktadır. Bu da söz konusu kelimelerin "canı alma" anlamında olduklarını ve Hz. İsa'nın vefatına delâlet ettiklerini göstermektedir.⁴⁸

İbn Âşûr'un, Hz. İsa'nın vefat ettiğine dair dayandığı rivayet ise şöyledir: "Hz. İsa otuz bir yaşında vefat etmiştir." Ona göre bu rivayet İmâm Mâlik (ö. 179/795)'ten gelmekte ve İbn Rüşd (ö.

³⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, 9/211; Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 6/301; Tahrânî, Muhammed Sâdikî, *el-Belâğ fi Tefsîri'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, (Kum: Müessesetü İsmâiliyân, 1419), 494.

⁴⁰ Hûî, Mîr Habîbüllâh b. Muhammed, *Minhâcü'l-Berâ'e fi Şerhi Nehci'l-Belâğ*, (Tahrân: Mektebetü'l-İslâmiyye, t.y.), 8/356.

⁴¹ Ayyâşî, Ebu'n-Nasr es-Semarkandî, *Tefsîrü Ayyâşî*, (Beyrût: Müessesetü'l-E'lemî li'l-Matbû'ât, 1411/1991), 1/310; Bahrânî, *el-Burhân*, 2/351.

⁴² Kummî, Ebü'l-Hasen, *Tefsîrü'l-Kummî*, (Kum: Müessesetü Dâri'l-Kitâb, 1404), 1/158; Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 51/89; Hûî, Ebü'l-Kâsım el-Müsevî, *el-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, (Beyrût: Dâru'z-Zehrâ, 1975), 137.

⁴³ İbn Âşûr, *Tefsîrü't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2/258.

⁴⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2/258.

⁴⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2/258.

⁴⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2/258.

⁴⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2/258.

⁴⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2/258.

520/1126) de aynı rivayet üzerinden İmâm Mâlik'i destekler nitelikte görüşler beyan etmektedir.⁴⁹

Diğer taraftan İbn Âşûr, Hz. İsa'nın vefat etmediği, bedeniyle ref' edildiği hususunda sahih hadis ve rivayetlerin bulunduğunu belirtmekte ve bunlara karşı takınılması gereken tutumu şöyle ifade etmektedir:

"İlk anlamları itibarı ile Hz. İsa'nın hayatta olduğuna delalet eden rivayetler olabilir. Ancak bu rivayetler, te'vil edilmeli ve onlardan Allah'ın şehitlere ve velilere -vefatlarından sonra- lütfettiği hayatın bir benzerini Hz. İsa'ya da lütfetmiş gibi anlamlar çıkarılmalıdır. Çünkü bu haberler te'vil edilmeyip ilk anlamları üzere alınması durumunda, ölen Hz. İsa'nın ahir zamanda dirilmesi söz konusu olacaktır. Bu konuda Ebû Hüreyre'den rivayet edilen 'Hz. İsa daha sonra ölecektir. Müslümanlar onun namazını kılacaktır' hadisi, müdrec⁵⁰ olup, aynı hadis başka hiçbir sahâbeden rivayet edilmemiştir. Ayrıca Kur'ân, Hz. İsa'nın meziyetlerinden bahsederken onun nüzûlüne dair bir bilgi vermemektedir."⁵¹

Nüzûl ile ilişkilendirilen Nisâ 159. ve Zuhruf 61. ayetleri hakkında ise İbn Âşûr her iki ayetin de nüzûle delâlet etmediğini düşünmektedir. O, Nisâ 159. ayetindeki "بِهِ" zamirini "بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ" ayetinde geçen "رَفَعَهُ" fiilinin "رَفَعَهُ" mastarına; "مَوْتِهِ"deki zamiri de Ehl-i kitaba irca' ederek ayeti şu şekilde yorumlamaktadır:⁵² "Andolsun, Hıristiyan ve Yahudilerden hiç kimse yoktur ki, kendi ölümünü esnasında Hz. İsa'nın (ruhen) semaya kaldırıldığına inanacak olmasın." (Nisâ, 4/159)

İbn Âşûr'a göre Nisâ 159. ayetindeki "بِهِ" ile "مَوْتِهِ"deki zamirler, Hz. İsa'ya irca' edilmeleri halinde -ki nüzûlü savunanlar her iki zamiri de Hz. İsa'ya irca' etmektedirler- Ehl-i kitapta kasıt tüm zamanların değil sadece nüzûlden sonra yaşayan Yahudiler ve Hıristiyanlar olacaktır. Bu da özelde "وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ" ifadesinin, genelde ise Nisâ 159. ayetinin anlam olarak yanlış yansıtılmasına sebep olacaktır.⁵³

Zuhruf 61. ayetindeki "أَنَّهُ" zamirinin mercii hakkında da İbn Âşûr farklı bir yorum getirmektedir. O buradaki zamiri şu gerekçelerle Kur'ân'a irca' etmektedir:

a-) "وَإِنَّهُ لَعَلَّمَ لَلسَّاعَةِ" "Şüphesiz o, kıyametin (kopacağıının) bir bilgisidir." (Zuhruf 43/61) ayeti, "وَإِنَّهُ لَعَلَّمَ" "O kitap sana ve kavmine bir hatırlatmadır" (Zuhruf, 43/44) ayetine matuftur.⁵⁴ Her iki ayetteki zamirlerin mercileri aynı olmalıdır. İlk ayetteki zamirin mercî Kur'ân olduğu hususunda ihtilaf bulunmamaktadır. Dolayısıyla ikinci ayetteki zamirin mercî de Kur'ân olmalıdır.

b-) Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713), Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve Katâde (ö. 117/735) gibi Tâbiûn âlimlerinin önde gelen simaları, söz konusu zamiri Kur'ân'a irca' etmektedirler.⁵⁵

c-) Zuhruf sûresine bir bütün olarak bakıldığında sûrenin başından itibaren Kur'ân'a yönelik devam edegelen bir övgü söz konusudur. Sekizinci ve aynı zamanda sonuncu övgü "وَإِنَّهُ لَعَلَّمَ" (Zuhruf, 43/61) ayetiyle yapılmaktadır. Bu da söz konusu zamirin mercinin Kur'ân olduğunu göstermektedir.⁵⁶

d-) Kur'ân-ı Kerim'de, karine olmadığı halde "Kur'ân" a irca edilmiş zamir örnekleri oldukça fazladır. Kaldı ki buradaki mercîin "Kur'ân" olduğuna delalet eden iki ayet vardır. Biri, "فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ" "Sen, sana vahyedilene sımsıkı sarıl, çünkü sen dosdoğru yoldasın." (Zuhruf 43/43) ayeti, diğeri de "وَإِنَّهُ لَعَلَّمَ لَلسَّاعَةِ" "Şüphesiz o, kıyametin (kopacağıının) bir bilgisidir." ayetinin devamında gelen "هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ" "Dost doğru yol budur." (Zuhruf 43/61) ifadesidir.⁵⁷

4. Tabâtabâi'ye Göre Hz. İsa'nın Ref' Edilmesi, Nüzûlü ve Vefatı

⁴⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2/258.

⁵⁰ Müdrec Hadis: Metninde ilave olan hadislerle denilir. Bu hadis, ravisi tarafından şerh edilirken, dinleyici bu şerhleri, hadisten ayırt etmeksizin nakleder. Böylece ravinin sözleri, hadislerle karışmış olur. (Bkz: İbn Salâh, *Ebû 'Amr eş-Şehrezûrî, 'Ulûmü'l-Hadîs*, (Beyrut: Dârü'l-Fiker, 1433/2012), 95.

⁵¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2/259.

⁵² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2/24-25.

⁵³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2/25.

⁵⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 10/242.

⁵⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 10/242.

⁵⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 10/243.

⁵⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 10/243.

İbn Âşûr'un aksine Tabâtabâî, Hz. İsa'nın bedenen ref' edildiğini düşünmektedir. Ancak nüzûl konusunda net bir görüş beyan etmemekle birlikte bazı ifadelerinden hareketle nüzûlün gerçekleşeceğine inandığını belirtmek mümkündür.

Tabâtabâî'nin, Hz. İsa'nın ref' edildiğine dair en önemli dayanağı Nisâ 158. ayeti olmuştur. Ona göre bu ayet Hz. İsa'nın, Yahudilerin kurdukları tuzaktan kurtarılarak beden ve ruhuyla birlikte Allah katına kaldırıldığına açık bir şekilde delâlet etmektedir. Ancak Tabâtabâî de diğer bazı Şîî âlimleri gibi Hz. İsa'nın ref' edilmeden önce vefat edip etmediği hususunda tereddüt yaşamaktadır. Ona göre Allah her şeye kadir olduğundan Hz. İsa'yı vefat ettirip sonra diriltmiş de olabilir. Bununla birlikte Allah Hz. İsa'yı idrakler üstü bir hayatın içerisinde de almış olabilir.⁵⁸

Tabâtabâî, Âl-i İmrân 55. ayetini ise Hz. İsa'nın ref' edilmesine delâlet etmeyecek şekilde tefsir etmektedir. Bununla birlikte, ayetteki "مُتَوَفِّيكَ" ifadesinin, "öldürme" "canı alma" vb. anlamlarda kullanılmadığını düşünmektedir. Hatta "تَوَفَّى" kelimesi ve türevlerinin, Kur'an'ın hiçbir yerinde doğrudan "öldürme" "canı alma" gibi manalarda kullanılmadığını ileri sürmektedir. Bu iddiasını da şu iki ayetle desteklemektedir: "قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ" / "De ki: 'Sizin için görevlendirilen ölüm meleği, canınızı alacak.'" (Secde 32/11) ayeti ve "اللَّهُ يَتَوَفَّى" / "الله الإنسانين وحيث موتها والتي لم تمت في منامها فيمسيك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى" / "Allah insanların canlarını ölümleri sırasında alır, henüz ölmemiş olanları da uykularında alır. Sonra ölümüne hükmettiği kimseleri yanına tutar, diğerlerini de belli bir süreye kadar salıverir." (Zümer 39/42).

Her iki ayette de "تَوَفَّى" kelimesinden sonra "مَوْت" "m-v-t" kelimesi zikredilmektedir. Tabâtabâî'ye göre "تَوَفَّى" kelimesi "canı alma" manasını ifade etmiş olsaydı "مَوْت" "m-v-t" kelimesiyle aynı cümlede zikredilmezdi. Bu da "تَوَفَّى" kelimesinin asıl manasının "canı alma" değil "bir şeyi eksiksiz" alma olduğunu göstermektedir.⁵⁹

Nisâ 158. ayetin tefsirinde Hz. İsa'nın bedenen ref' edildiğini ifade eden Tabâtabâî, Âl-i İmrân 55. ayetinin tefsirinde ise Hz. İsa'nın ref' edilmesinin bedenen değil manen gerçekleştiğini öne sürmektedir. O, bu iddiasını da ayetteki "رَافِعُكَ" kelimesinin yer yön bildiren "إِلَى" harfi ile kullanılmasına dayandırmaktadır. Ona göre "رَفَعَ" kelimesi, "إِلَى" ile kullanıldığında mekâna isnat anlamı söz konusu olacaktır. Hz. İsa'nın göğe bedenen yükseltilmesi halinde ise yükseleceği yer Allah katı olacaktır. Bu durumda Allah'a mekân isnat etme söz konusu olacaktır ki Allah her türlü mekân ve zamandan münezzehtir.⁶⁰

Öte yandan Âl-i İmrân 55. ayetinde olduğu gibi "بَل رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ" / "Fakat Allah onu kendi katına yükseltti" (Nisâ 158) ayetinde de "رَفَعَ" kelimesi "إِلَى" ile kullanılmışken Tabâtabâî, bu ayetin tefsirinde Hz. İsa'nın bedenen ref' edildiğini ifade etmektedir.⁶¹

Yukarıdaki bilgilerden de anlaşıldığı üzere Tabâtabâî, Hz. İsa'nın ref' edildiğini açık bir şekilde düşünmektedir. Ancak Hz. İsa'nın nüzûlü konusunda aynı tutumu sergilediğini ifade etmek güçtür. Nitekim Nisâ 159. ayetini yorumlarken Hz. İsa'nın, nüzûlünden ziyade ref' edilmesi üzerinde durmaktadır.⁶² Nüzûl ile ilişkilendirilen Zuhuruf 61. ayetini de nüzûl ile ilişkisi kurulamayacak şekilde tefsir etmektedir. Ayetteki "إِنَّهُ" zamirini, nüzûlü savunanların yaptığı gibi Hz. İsa'ya irca' etmektedir. Ancak Ona göre Hz. İsa'nın kıyamet alâmeti olması, nüzûle değil kıyametin kesin kopacağına delâlet etmektedir. Çünkü Hz. İsa, babasız olarak yaratılmış, ölüleri diriltmiş ve hastaları iyileştirmişti. Bu meziyetler, Hz. İsa'yı kıyametin kopacağına delil kılmaktadır.⁶³

5. Değerlendirme

İbn Âşûr ile Tabâtabâî'nin Hz. İsa'nın ref' edilmesi, nüzûlü ve vefatı üzerinde ayrı düşünceler beslemesinin, konu ile ilgili ayetleri farklı şekilde yorumlamalarında etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte söz konusu ayetlere yaklaşımlarında fikirlerinin örtüştüğü taraflar da bulunmaktadır. Sözelimi İbn Âşûr, Âl-i İmrân 55. ayetinin Hz. İsa'nın vefatına

⁵⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 5-6/101.

⁵⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3-4/155.

⁶⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3-4/156.

⁶¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 5-6/101.

⁶² Tabâtabâî, *el-Mizân*, 5-6/101.

⁶³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 17-18/381.

delâlet ettiğini, Tabâtabâi delâlet etmediğini düşünürken her iki müellifin ortak kanaatine göre bu ayet Hz. İsa'nın ref edildiğine delâlet etmemektedir.⁶⁴ Söz konusu ayette geçen “مُتَوَفِّكَ” ifadesinin anlamı üzerinde ise fikir ayrılıkları bulunmaktadır. Hatırlanacağı üzere İbn Âşûr, onu “canı alma” ile Tabâtabâi de “bir şeyi eksiksiz alma” ile tefsir etmişti.⁶⁵

“مُتَوَفِّكَ” “müteveffike” ifadesi, Âl-i İmrân 55. ayetinin delâletinde belirleyici konumda olduğundan nüzûlü kabul edenlerle etmeyenler ona farklı anlamlar yüklemişlerdir. Ancak bu ifadenin anlamı tespit edilirken tefsir esaslarına dayalı ve ön kabullerden⁶⁶ uzak olarak onun Kur'an'daki kullanımına ve daha sonra Selef dönemindeki kaynak tefsirlerde ona yüklenen anlamlara dikkat edilmesi önem arz etmektedir. Öncelikle “مُتَوَفِّكَ” ifadesinin tefa'ul kalıbından olan “تَوَفَّى” “teveffâ” kelimesinden türediğini belirtmemiz gerekir. Kur'an'da, bu kelime ve türevleri, Âl-i İmrân 55. ayetinin dışında yirmi dört yerde geçmektedir.⁶⁷ Bu yirmi dört yerin yirmi ikisinde biyolojik, iki yerde ise mecazen “öldürme” ve “canı alma” anlamında kullanıldığını ifade etmek mümkündür.⁶⁸ Yirmi dört yerde “canı alma” anlamında kullanılan bu ifadenin Âl-i İmrân 55. ayetinde de aynı anlamda kullanıldığını belirtmek Kur'an'ın bütünlüğüne uygun düşecektir. Bu ifadenin sadece Âl-i İmrân 55. ayetinde farklı anlamda kullanıldığı iddia edilebilir. Ancak bunun için karine ve harici delillere ihtiyaç duyulacaktır. Karine ve harici deliller de bulunmadığına göre “مُتَوَفِّكَ” ifadesinin “canı alma” anlamında kullanıldığını ifade etmek daha doğru olacaktır. Ayrıca ayetin bağlamına bakıldığında söz konusu ifadenin “canı alma” anlamında olduğu kanaati ağır basacaktır. Çünkü önceki ayetlerde Yahudilerin Hz. İsa'ya yönelik öldürme girişimlerinden bahsedilmektedir. Âl-i İmrân 55. ayetinde ise Allah Teâlâ Yahudilerin bu planına karşılık Hz. İsa'nın canını kimin alacağını haber vermektedir.

Diğer taraftan ilk dönem tefsir kaynaklarına bakıldığında “مُتَوَفِّكَ” ifadesinin “canı alma” anlamında kullanıldığına dair güçlü bir kanaatin oluştuğu görülecektir.⁶⁹ Nitekim Sahâbeden İbn Abbâs (ö. 68/687-88), “إِنِّي مُتَوَفِّكَ” (Âl-i İmrân 3/55) ayetini direkt “مَمِيكَ” (seni öldüreceğim) ile tefsir etmektedir.⁷⁰ Tâbiûndan nüzûlü kabul eden Katâde (ö. 117/735) “إِنِّي مُتَوَفِّكَ وَرَأْفَعُكَ إِلَيَّ” ayetinde, takdim-tehir var diyerek bir nevi “مُتَوَفِّكَ” ifadesinin “canı alma” anlamında olduğuna işaret etmektedir.⁷¹ Ayrıca ilk müfessirlerden addedilen Dahhâk (ö. 105/723),⁷² Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767),⁷³ Malik b. Enes (ö. 179/795),⁷⁴ Ferrâ (ö. 207/822)⁷⁵ Hevvârî (ö. 280/893)⁷⁶ gibi âlimler de “تَوَفَّى” “teveffâ” kelimesini “canı alma” ile tefsir etmektedirler.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla “مُتَوَفِّكَ” ifadesi ilk defa Abdurrezzâk es-San'ânî (ö. 211/826-27)'nin tefsirinde “çekip alma” anlamında değerlendirilmektedir.⁷⁷ Daha sonra Taberî (ö. 310/923) de onu “yeryüzünden çekip alma” ile tefsir etmektedir.⁷⁸ Taberî, bu yorumuyla nüzûlü kabul eden birçok müfessiri etkilediğini ifade etmek mümkündür. Ancak Taberî, “مُتَوَفِّكَ”

⁶⁴ Bkz: İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenwîr*, 2/258; Tabâtabâi, *el-Mîzân*, 3-4, 155.

⁶⁵ Tabâtabâi, *el-Mîzân*, 5-6/101.

⁶⁶ Lokman Bedir, “Kur'an Ayetlerinin Yorumlanmasında Ön Kabullerin ve Hedeflerin Etkisi”, *İslam ve Yorum II*, ed. Saffet Sancaklı vd. (Malatya: İnönü Üniversitesi Yay., 2018), 315.

⁶⁷ “v-f-y” kelimesinin tefa'ul kalıbının geçtiği ayetler şunlardır: Bakara 2/234, 240, Âl-i İmrân 3/193, Nisâ 4/15, 97, Maide 5/117, En'am 6/60, 61, A'râf 7/37, 126, Enfâl 8/50, Yunus 10/46, 104, Yusuf 12/101, R'ad 13/40, Nahl 16/28, 32, 70, Hacc 22/5, Secde 32/11, Zümer 39/42, Mü'min 40/67, 77, Muhammed 47/27.

⁶⁸ Bkz: Davut Tekin, *Hz. İsa'nın Nüzûlü ile ilgili Rivayetlerin Tenkid ve Tahriri –Hicri 153 ve 241 Tarihleri arası Hadis Eserleri Örnekleme-*, (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 197.

⁶⁹ Bkz: San'ânî, Abdurrezzâk, *Tefsîrü Abdurrezâk*, (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 1/484; Hevvârî, Hüd b. Muhakkem, *Tefsîrü Kitâbillâhi'l-'Azîz*, (Beyrût: Dârü'l-'Arabî'l-İslâmî, 1990), 286.

⁷⁰ Taberî, *Câmiü'l-Beyan*, 3/243-244.

⁷¹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, 2/661.

⁷² Muhammed Şükrî Ahmet ez-Zâvîfî, *Tefsîrü'd-Dahhâk*, (Kâhire: Dârü's-Selâm, 1419/1999), 1/248.

⁷³ Mükâtil b. Süleymân, Ebu'l-Hasan b. Beşîr, *Tefsîrü Mükâtil b. Süleymân*, (Beyrût: Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 2002/1423), 1/278-279.

⁷⁴ Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh b. Mâlik b. Ebî Âmir, *Tefsîrü'l-Kur'ân li Mâlik b. Enes*, (el-Mağrib: Dârü'l-Ma'rîfe, 2006/1427),

⁷⁵ Ferrâ, *Me'âniyü'l-Kur'ân*, 1/155-156.

⁷⁶ Hevvârî, *Tefsîrü Kitâbillâhi'l-'Azîz*, 286.

⁷⁷ San'ânî, *Tefsîrü Abdurrezâk*, 1/484.

⁷⁸ Taberî, *Câmiü'l-Beyan*, 3/243-244.

ifadesini “yerden çekip alma” ile yorumlarken bu yorumunun te’vil olduğunun altını çizmektedir. Söz konusu ifadenin “canı alma” ile tefsir edilmesi durumunda Hz. İsa’nın vefatının söz konusu olabileceğine dikkat çeken Taberî’nin böyle bir ihtimali ortadan kaldırmak için te’vile gittiği anlaşılmaktadır.⁷⁹ Böylece İbn Âşûr’un öne sürdüğü gibi Taberî, “تَوَفَّى” kelimesi için yeni bir sözlük anlamı türetmiş değil aksine onu te’vil etmektedir.

İlk dönem tefsir kaynaklarının aksine sonraki tefsirlerde “مُتَوَفِّئِكَ” ifadesinin, Hz. İsa’nın vefatına delâlet etmeyecek şekilde yorumlandığı göze çarpmaktadır. Nitekim birçok müfessir “تَوَفَّى” “teveffâ” kelimesinin “öldürme” anlamında olmadığını belirtirken onu etimolojik tahlilden geçirip kök fiil konumunda olan “وفى” “v-f-y” kelimesi ile aynı anlamda değerlendirmiştir. Ancak her iki kelimeyi birebir aynı manada değerlendirmek doğru değildir. Çünkü “تَوَفَّى” kelimesi, “وفى” “v-f-y” kökünden türemiş mezîd/eklemeli bir fiildir. Türeyen kelime, “زيادة المبني تدل على زيادة المعنى” / “(Kelimeye ait) yapının, ilave (harfler) alması, anlamın artmasına delâlet eder.” kaidesi gereğince kök kelimenin anlamının yanı sıra ilave anlamlar da kazanmalıdır.⁸⁰ Bir başka ifade ile türeyen kelime, kök kelime ile aynı anlamda olursa türeme, amacının dışında kalmış olacaktır. Dolayısıyla her iki kelimeyi aynı manada kullanmak doğru değildir. Ayrıca işin dayanak noktası olan lugat kitaplarına bakıldığında da “تَوَفَّى” ile “وفى” kelimelerinin aynı anlamda olmadıkları görülecektir.⁸¹

Âl-i İmrân 55. ve Mâide 117. ayetindeki “مُتَوَفِّئِكَ” ve “تَوَفِّئْتَنِي” ifadeleri “canı alma” anlamında kabul edilip Hz. İsa’ya nispet edilse de her iki ifadenin de Hz. İsa’nın vefatına delâlet etmeyeceklerini belirtmeliyiz. Bilindiği üzere “مُتَوَفِّئِكَ” kelimesi ismi fail kipidir. İsmi fail kipinin ise şimdiki zaman kastiyla kullanılması hakikat, gelecek zaman kastiyla kullanılması ise mecazdır.⁸² Bir başka ifade ile ismi fail kipinin, hâl ya da istikbâl zamanlarından bir tanesi ile kullanılması zorunludur. Bu ifadenin hakikî anlamda ele alınması durumunda ayetin anlamı “Seni öldürmekteyim.” şeklinde olacaktır ki buna göre Yahudilerin maksadının hâsıl olması gerekir.⁸³ Hâlbuki Kur’ân, onların maksatlarının gerçekleşmediğini açık bir şekilde haber vermektedir.⁸⁴ Ayrıca “مُتَوَفِّئِكَ” ifadesinin hâl zamanı ile kayıtlı olduğu hususunda birkaç zayıf görüşün⁸⁵ dışında sağlam bir görüş bulmak neredeyse imkânsızdır. Bu ifade hâl zamanı ile kayıtlı olmadığına göre istikbâl anlamında kullanılmıştır. Fakat istikbâl anlamında kullanılması da Hz. İsa’nın vefatına delâlet etmeyecektir. Çünkü anlamı “Seni (ileride) vefat ettireceğim.” şeklinde olan bu ifade, mâziden değil gelecekte haber vermektedir. Bir başka ifadeyle Allah Teâlâ, Hz. İsa’nın vefatından değil vefat edeceğinden bahsetmektedir. Öte yandan ileride gerçekleşecek olan vefatın zamanı hususunda herhangi bir işaret bulunmamaktadır. Ne var ki nüzûlü kabul etmeyenler, “مُتَوَفِّئِكَ” ifadesini, kullanıldığı kip itibarı ile delâlet ettiği zamanı dikkate almadan sadece “canı alma” anlamını ihtiva etmesinden dolayı Hz. İsa’nın vefatına delil göstermektedirler.

Kanaatimizce “إِنِّي مُتَوَفِّئِكَ” ifadesi, ne nüzûlü savunanların düşündüğü gibi Hz. İsa’nın ref’ edildiğine ne de nüzûlü kabul etmeyenlerin düşündüğü gibi Hz. İsa’nın vefatına delâlet etmektedir. Bu ifadenin Hz. İsa’ya yönelik teselli mahiyetinde beyan edildiğini düşünmekteyiz. Çünkü ayetin bağlamına bakıldığında Yahudilerin Hz. İsa’ya yönelik bir öldürme girişimi söz konusudur. Hz. İsa, bu girişimden haberdar olup telaşa kapılmış olacak ki Allah Teâlâ, Yahudilerin onu öldüremeyeceğini ve ölümünün ancak kendisinin eliyle olacağını bildirmek üzere “Ben, senin canını alacağım” buyurarak onu teselli etmektedir.

Mâide 117. ayetindeki “Fakat sen beni vefat ettirince onları, gözetleyen (yalnız) Sen oldun.” ifadesinin de Hz. İsa’nın vefatına delâletinin açık olmadığını ifade etmek mümkündür. Çünkü

⁷⁹ Taberî, *Câmîü'l-Beyan an*, 3/243-244.

⁸⁰ Ali Kârî, Ebû'l-Hasan el-Heravî, *Mirkâtü'l-Mefâtih*, (Beyrût: Dârü'l-Fiker, 1422/2002), 5/1896.

⁸¹ Bkz: Ferâhidî, el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, (Y.y: Dârü ve Mektebetü'l-Hilâl, t.y.), 1/60; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl, *Lisânü'l-Arab*, (Kâhire: Dârü Me'ârif, 1999/1419), 4885-4886; Zebidî, Seyyid Muhammed Mürtezâ, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhîr'l-Kâmûs*, (Küveyt: Tab'atü'l-Küveyt, 1422/2001), 40/219-221.

⁸² İbn Hişâm, Cemâlüddin Abdullâh, *Şerhü Şüzûri'z-Zehbe fi M'arifeti Kelâmi'l-Arab*, (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye), 1433/2012, 42.

⁸³ Kevserî, Muhammed Zâhid, *Nüzûl-i İsa aleyhisselam Meselesi*, çev. Abdulkadir Yılmaz, (İstanbul: y.y, 2012), 61.

⁸⁴ Bkz: Nisâ 4/158. ayet.

⁸⁵ Bkz: Razî, Fahrüddîn, *Tefsîrü'l-Fahri'r-Râzî*, (Beyrût: Dârü'l-Fiker, 1426/2005), 3/64.

bu ifade Hz. İsa'ya ait olup Allah Teâlâ tarafından hikâye edilmiş bir ayettir. Hz. İsa'nın bu ifadeyi telaffuz edeceği zaman ise kıyamet günüdür. Aksi takdirde hayatta olan birisinin, kendisinin canının alınmış olduğundan bahsetmesi söz konusu olacaktır. Hz. İsa'nın, kıyamet günü dile getireceği bu ifadenin hikâye edilmesindeki hikmet ise ona atfedilen ulûhiyet iddialarına karşılık kendisinin nasıl cevap vereceğinin beyanıdır.⁸⁶

Nüzûl ile ilişkilendirilen Nisâ 159. ayetine gelince bu ayetin, içerdiği zamirler itibariyle anlamı üzerinde ihtilafların oluştuğunu, İbn Âşûr ile Tabâtabâî'nin söz konusu zamirlerden ilkinin Hz. İsa'ya, ikincisini Ehl-i kitaba irca etmeyi uygun bulduklarını ifade etmiştik. Bilindiği üzere tefsirin iki ana esasından biri, Kur'an'ın Sünnetle tefsiridir.⁸⁷ Nitekim her iki müellife göre de tefsirin vazgeçilmez iki esası vardır. Biri, Kur'an'ın Kur'an ile diğeri de Kur'an'ın Sünnetle tefsiridir.⁸⁸ Tek tek her ayet için bu esasların birlikte devreye girmesinin mümkün olmadığı malumdur. Ancak Nisâ 159. ayetinin doğru tefsir edilmesinde, içerdiği zamirlerin mercilerinin belirleme noktasında sahih rivayetlerin bulunduğu gözden kaçırılmaması gerekir. Hem Buhârî'nin⁸⁹ hem de Müslim'in es-Sahîhi'nde,⁹⁰ Nisâ 159. ayetinin delaletini belirleyen hadisler bulunmaktadır. Bu hadislere göre Nisâ 159. ayeti Hz. İsa'nın nüzûlüne delalet etmektedir. Dolayısıyla içerdiği zamirler, Hz. İsa'yı göstermektedir. Bununla birlikte İbn Abbâs, Saîd b. Cübeyr, Hasan el-Basrî ve Katâde, ilgili ayette geçen iki zamiri de Hz. İsa'ya irca etmeyi uygun bulmuşlardır. Buna karşılık Mücâhid, Dahhâk (ö. 105/723) ve İkrime (ö. 105/723) ise zamirlerden ilkinin Hz. İsa'ya, ikincisini Ehl-i kitaba irca etmeyi tercih etmişlerdir.⁹¹ Bu son görüşün, İbn Âşûr ile Tabâtabâî tarafından, zamirlerin matuflarını belirlemede ve ayeti yorumlamada esas alındığı anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan İbn Âşûr ile Tabâtabâî'nin Nisâ 159. ayetindeki bahsi geçen zamirlere getirdikleri yorumlara bakıldığında mercilerin uyumsuzlukları göze çarpmaktadır. Zamirlerde asıl olan mercilerin uyumudur. Yani karine ya da harici deliller bulunmadığı sürece aynı doğrultudaki zamirlerin, aynı mercie irca edilmesi gerekir.⁹² Açıklama konusu olan, Kur'an'daki zamirlerin mercileri olduğundan bunları belirlemede daha hassas davranılmalıdır. Nitekim Zemahşerî (ö. 538/1144) bu duruma dikkat çekerek Kur'an'da aynı doğrultuda yer alan zamirlerin karine ya da delil belirtmeksizin farklı mercilere irca edilmesinin, Kur'an'ın icazına halel getirebileceğini dile getirmektedir.⁹³ Nisâ 4/159. ayetinde geçen iki zamir de aynı doğrultuda bulunmaktadır. Yani gaiblik, müfredlik, müzekkerlik ve irab yönlerinden her bakımdan uyum içerisindedirler. Birinci zamirden sonra ikinci zamire merci olabilecek herhangi bir nesne de zikredilmemektedir. Bu durumda birinci zamirin mercii ne ise ikinci zamirin mercii de aynı olmalıdır.

Nisâ 159. ayetinde olduğu gibi Zuhruf 61. ayetindeki zamir de İbn Âşûr ile Tabâtabâî tarafından aynı mercie irca edilmişti. İbn Âşûr'un, Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713), Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve Katâde (ö. 117/735)'den gelen rivayetlere dayanarak "أَنَّهُ" lafzındaki zamiri Kur'an'a irca ettiğini belirtmiştik. Ancak İbn Âşûr'un bu rivayetlere referansta bulunması makul görünmemektedir. Çünkü Saîd b. Cübeyr, Hasan el-Basrî ve Katâde'nin buradaki zamiri Kur'an'a irca ettikleri yönünde rivayetler bulunmakla birlikte bu şahısların aynı zamiri, Hz. İsa'ya irca ettiklerine dair rivayetlerin sayısı da bir hayli fazladır.⁹⁴ Bununla birlikte buradaki zamirin mercii belirlemede rivayetler ölçü alınacaksa Hasan el-Basrî, Katâde ve Saîd b. Cübeyr'den önce bu zamirin mercii Hz. İsa olarak belirleyen İbn Abbâs gibi bir Sahabî âliminden gelen rivayetlerin⁹⁵ öncelikli olarak değerlendirilmesi gerekir.

⁸⁶ Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, çev. İ. Hakkı Şengüler vd., (İstanbul Birleşik Yayıncılık, 2012), 4/500.

⁸⁷ İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *el-Bedâi' fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, (Beyrût: Dârü'l-M'arife, 1433/2012), 362.

⁸⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1/18-27; İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Eleyse's-Subhü bi Karîb*, (Kâhire: Dârü Sühûn, 1431/2010), 164-169; Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/22-23.

⁸⁹ Buhârî, "Enbiyâ", 50.

⁹⁰ Müslim, "İmân", 155.

⁹¹ Taberî, *Câmiü'l-Beyan*, 3/243-244; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'an'il-'Azîm*, 4/341-343.

⁹² Süyûtî, *Celâlüddîn Abdurrahmân, el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'Arabî, 1431/2010), 448.

⁹³ Zemahşerî, *Cârullâh, el-Keşşâf*, (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1437/2015), 3/61.

⁹⁴ Taberî, *Câmiü'l-Beyan*, 10/55-57.

⁹⁵ Taberî, *Câmiü'l-Beyan*, 10/55-57.

“أَنَا” lafzındaki zamirin, içinde bulunduğu bağlam itibarıyla de Hz. İsa’dan kinaye olduğunu ifade etmek mümkündür. Çünkü “أَنَا” zamirinin içinde bulunduğu ayetten önceki iki ayette, gaiblik, müfretlik ve müzekkerlik hususunda uyumlu, Hz. İsa’dan kinaye olan beş zamir zikredilmektedir. Peş peşe gelen bu zamirlerden sonra ise aynı doğrultuda “أَنَا” lafzındaki zamir gelmektedir. Bağlamları bir olan bu altı zamirden ilk beşini Hz. İsa’ya, son zamiri de başka bir mercie irca etmeye delalet edebilecek karine bulunmamaktadır. Zamirlerde de asıl olan mercilerinin uyumu olduğuna göre⁹⁶ “أَنَا” da geçen zamirin de kendisinden önceki zamirlerle aynı mercie irca edilmesi daha makul görünmektedir.

Hatırlanacağı gibi Tabâtabâî de Zuhurf 61. ayetini Hz. İsa’nın nüzûlü ile ilişkilendirmeyi uygun bulmamıştı. Bazı çalışmalarda hem bu ayet hem de diğer ayetlere getirdiği yorumlara istinaden Tabâtabâî’nin nüzûlü açık bir şekilde kabul ettiğine dair bilgiler olsa da⁹⁷ müellifin, bu ayetlerin tefsiri özelinde nüzûlü açık bir şekilde savunduğunu ifade etmek doğru değildir. Tabâtabâî, Nisâ 159. ayetinin tefsirinde, bu ayet hakkındaki farklı görüşleri aktarmakla yetinirken Zuhurf 61. ayetini ise nüzûl ile ilişkisi kurulmayacak şekilde tefsir etmektedir. Müellif, nüzûle dayanak olabilecek görüşleri de bu görüşlerin zayıflığını ifade eden “قيل” “kile” ifadesi ile geçiştirmektedir.⁹⁸ *el-Mizân fi Tefsîri’l-Kur’ân* isimli tefsirinin dışındaki eserlerinde de Hz. İsa’nın akıbeti ile ilgili görüşlerini dile getiren Tabâtabâî, buralarda da Hz. İsa’nın ref’ edilmesi hakkında görüşlerini net bir şekilde ifade ederken, nüzûlü konusunda açık bir tavır sergilemekten kaçınmıştır.⁹⁹ Her ne kadar Tabâtabâî, mezkûr ayetleri, nüzûl ile ilişkilendirmekten kaçınsa da bu tutumu onun, nüzûle karşı olduğu ya da reddettiği anlamında düşünülmemelidir. Nüzûlü açık bir şekilde reddeden İbn Âşûr’un aksine, Tabâtabâî’de nüzûlün gerçekleşmeyeceğine dair bir ifadenin bulunmadığını belirtmeliyiz. Kanaatimizce Tabâtabâî’nin nüzûlü açık bir şekilde savunamaması, nüzûlü kabul etmediğinden değil, İmamiyye Şiasının inanç esaslarından olan imamet anlayışından kaynaklanmaktadır. Hz. İsa’nın ref’i ve nüzûlüne, İmamiyye Şiasının olumsuz bir yaklaşımı olmasa da bu inancın, ahir zamanda ortaya çıkacak olan on ikinci imam Mehdî el-Müntazar inancının gölgesinde kaldığı ifade edilebilir. İmamiyye Şiası, Hz. İsa’nın nüzûlünün katı bir savunucusu olmamakla birlikte, nüzûlü, son imamın görevini destekleyici mahiyette görmelerinden dolayı önemsemektedirler.¹⁰⁰ İmamları, ilmî açıdan ve efdaliyet bakımından Hz. Peygamber hariç bütün peygamberlerden üstün gören İmamiyye mensupları,¹⁰¹ imameti de peygamberliğin devamı olarak kabul etmektedirler.¹⁰² Aynı şekilde son imam Mehdî el-Müntazar’ın ahir zamanda ortaya çıkacağı düşüncesi onların temel inanç esasları içerisinde yer alırken¹⁰³ Hz. İsa’nın nüzûlü, tali inançlar içerisinde girmektedir. Tabâtabâî de imamet konusunda aynı düşüncede olmakla birlikte imamın liderliğinde ve rehberliğinde olmayan hiçbir zaman diliminin olmayacağını düşünmektedir.¹⁰⁴

Sonuç

⁹⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, 448.

⁹⁷ Bkz: Veysi Ünverdi, *Hz. İsa’nın Nüzûlü Probleminin Kelami Açından Değerlendirilmesi*, (Adana: Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 52; Muhittin Akgül, *Nüzûl-i İsa Meselesinin Tefsir Geleneğine Yansımaları*, *HÜİFD*, 11/16, (2006), 43-75; Mehmet Ali Gönül, *Hz. İsa Aleyhisselam*, (İstanbul: Dua Yayıncılık, 2010), 95.

⁹⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 17-18/381.

⁹⁹ Bkz: Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *Tefsîrü’l-Beyân fi’l-Müvâfakati Beyne’l-Hadîs ve’l-Kur’ân*, (Beyrut: Dârü’t-Te’arif li’l-Matbû’ât, 1427/2006), 2/228-231; Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Kasasü’l-Kur’âniyye*, (Beyrüt: Dârü’r-Rasûli’l-Ekram, 1428/2007), 605-676.

¹⁰⁰ Hey’etü’l-İmiyye, *Mu’cemü Ehâdisi’l-İmâmi’l-Mehdî*, (Kum: Müessesetü’l-Me’ârifü’l-İslamiyye, 1428), 2/423; Kâim, Mehdî Muntazar, *İsa Alehi’s-Selâm*, (Beyrüt: Me’ârifü’l-Hikmiyye, 2005/1426), 209.

¹⁰¹ Şeyh Müfid el-Ukberî, *el-İrşâd*, (Beyrüt: Müessesetü Âli’l-Beyt, 1416/1995), 2/140-150; Şeyh Müfid el-Ukberî, *Tafdüli Emîri’l-Mü’minîn*, (Beyrüt: y.y, 1993/1414), 7/20-23; Şerîf el-Murtazâ, Ebû’l-Kâsım, *el-Füsûlü’l-Muhtâre mine’l-Uyûn ve’l-Mehâsin*, (Beyrüt: Müessesetü’l-İmâmi’s-Sâdık, 1413), 38; Rişehrî, Muhammed, *Mizânü’l-Hikme*, (Kum: Dârü’l-Hadîs, 1422), 1/150; Hümeynî, Rûhullâh, *el-Hükümetü’l-İslâmiyye*, (en-Necef: el-Matba’atü’l-Haydariyye, 1384), 52; Hanifi Şahin, *İlk Dönem Şii Kaynaklarında Sünnü Algısı*, (Ankara: Berikan, 2015), 95.

¹⁰² Küleynî, Muhammed b. Yakûb, *Üsûlü’l-Kâfi*, (Beyrüt: Menşûratü’l-Fecr, 1428/2002). 1/155; Meclisî, Muhammed Bâkır, *Bihârü’l-Envâr*, (Beyrüt: Dârü İhyâi’t-Türasi’l-Arabî, 1403/1983), 26/273.

¹⁰³ Mahmut Çınar, *Tarihte ve Günümüzde Mehdilik*, (İstanbul: Rağbet, 2016), 181.

¹⁰⁴ Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, “İmamın Bilgisine Dair, çev. Mustafa Akçay), *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* [www.dinbilimleri.com], 2/34, (2004), 121-136.

Hız. İsa'nın ref' edilmesi, nüzûlü ve vefatına dair ileri sürülen deliller öncelikle İslam dininin ilk kaynağı olması hasebiyle Kur'an'dan elde edilmeye çalışılmıştır. Öyle ki birçok ayet alakası olmadığı halde Hız. İsa'nın ref' edilmesi, nüzûlü ve vefatıyla ilişkilendirilmiştir. Bununla birlikte aynı ayetler ve rivayetler hem nüzûle inananlar hem de inanmayanlar tarafından delil gösterilerek zıt görüşlere dayanak olmuştur. Bu durum nüzûl-i İsa meselesine olan yaklaşımların ön kabullerden uzak olmadığını; tarafların, ilmî bir hakikati ortaya çıkarmaktan ziyade kendi düşüncelerine ve iddialarına mesnet oluşturma gayreti içerisinde olduklarını göstermektedir.

Diğer taraftan Hız. İsa'nın ref' edilmesi ve nüzûlü ile ilgili zengin bir kaynak kültürüne sahip durumdayız. Sünnilerin rivayet kültürünün başlıca kaynakları Kütüb-i Sitte ile Şa'nın başlıca kaynakları Kütüb-i Erbaa bu zenginliğin omurgasını oluşturmaktadır. Bu kaynaklarda Hız. İsa'nın ref' edilmesi ve nüzûlüyle ilgili problemi çözebilecek yeterli sayıda sahih rivayetler bulunmasına rağmen modern dönemde nüzûl problemi daha çok bu kaynaklardan bağımsız olarak, özelde çözümlenmeye çalışılmaktadır. Nitekim son zamanlarda bu meselenin çözümünün bir kelimenin anlamının tespitine bağlı hale geldiği görülmektedir. Sözelimi, "مُتَوَفِّئِكَ" ve "تَوَفِّئَنِي" gibi kelimelerin "canı alma" anlamında ele alınarak Hız. İsa'nın vefatına delâlet ettiği belirtilmektedir.

Görebildiğimiz kadarıyla Hız. İsa'nın vefat ettiği düşüncesi tefsirlerimize ilk defa Muhammed Abduh ile girmiştir. Abduh'un Hız. İsa'nın nüzûlüyle ilgili düşünceleri birçok müfessir gibi İbn Âşûr'u da etkilemiştir. İbn Âşûr da Abduh gibi Hız. İsa'nın vefat ettiğini ileri sürerken Âl-i İmrân 55. ile Mâide 117. ayetlerini delil göstermiştir. Tabâtabâi ise İbn Âşûr'un aksine Hız. İsa'nın göğe çıkarıldığını düşünmektedir. O, Hız. İsa'nın ref' edilmesi hususunda Şîf geleneğine bağlı kalırken nüzûl konusunda açık bir tutum sergilememiştir. Bununla birlikte Tabâtabâi'nin nüzûle karşı olmadığını belirtmek gerekir.

Kaynakça

- Akgül, Muhittin, Nüzûl-i İsa Meselesinin Tefsir Geleneğine Yansımaları, *HÜİFD*, 11/16, (2006), 43-75.
- Alî Kârî, Ebû'l-Hasan Nürüddîn el-Heravî, *Mirkâtü'l-Mefâtih Şerhü Mişkâti'l-Mesâbih*, Beyrût: Dârü'l-Fiker, 1422/2002.
- Atay, Hüseyin, *Kur'an'a Göre Araştırmalar*, Ankara: Atayy, 2015.
- Aydın, Hüseyin, Kur'an Bütünlüğü Açısından Hız. İsa'nın Âkıbeti Meselesi, *Kelam Araştırmaları*, 6/2, 17-46.
- Aydın, Mahmut, *Hız. İsa'nın Akıbeti Sorunu, Mesih ve Mehdi Tartışmaları*, Ankara: Fecr 2009.
- Aydın, Süleyman, Kur'an Lügatı Açısından Hız. İsa'nın (a.s) Ref'i ve Nüzûlü, *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, 5/9, 53-112.
- Ayyâşî, Ebu'n-Nasr es-Semarkandî, *Tefsîrû Ayyâşî*, Beyrût: Müessesetü'l-E'lemî li'l-Matbûât, 1411/1991.
- Bahrânî, es-Seyyid Hâşim, *el-Burhân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Beyrût: Müessesetü'l-E'lemî li'l-Matbûât, 1427/2006.
- Baybal, Sami, *İslâm Kaynaklarına Göre Hız. İsa'nın Âkıbeti Meselesi*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya1999.
- Bedir, Lokman, "Kur'an Ayetlerinin Yorumlanmasında Ön Kabullerin ve Hedeflerin Etkisi", *İslam ve Yorum II*, ed. Saffet Sancaklı vd. 315-326. Malatya: İnönü Üniversitesi Yay., 2018.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhü'l-Buhârî*, thk. Muhammed Mahmûd Hasan, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1438/2017.
- Cenâbizî, Muhammed el-Hâc, *Tefsîrû Beyânî's-Se'âde fî Makâmâti'l-İbâde*, Beyrût: Müessesetü'l-E'lemî li'l-Matbûât, 1408/1988.
- Çetinkaya, Ahmet, *Hadis Kaynaklarında Hız. İsa Hakkındaki Rivayetlerin İncelenmesi*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013.
- Çınar, Mahmut, *Tarihte ve Günümüzde Mehdilik*, İstanbul: Rağbet, 2016.
- Dergâhî, Hüseyin, *el-Müstedrak alâ Kenzü'd-Dakâ'ik ve Bahri'l-Garâ'ib*, Tahrân: Menşûrâtü Müesseseti Şemsî'd-Duhâ, 1388.

- Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsirü'l-Hadîs: Tertibü's-Süver Hasbe'n-Nüzûl*, Kâhire: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1429/2008.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, t.y., 331.
- Ebû Zehre, Muhammed, *Zehretü't-Tefâsîr*, Kâhire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, t.y.
- Ebu'l-Fadl Abdullâh b. Muhammed, *Akâdetü Ehli'l-İslâm fî Nüzûli İsâ Aleyhisselâm*, Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1406/1986.
- Elbânî, Muhammed Nâsîrüddîn, *Kıssatü'l-Mesîh'd-Deccâl ve Nüzûl-i İsâ*, 'Ammân: y.y 1431.
- Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı: Meal-Tefsir*, ter: Cahit Koytak & Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yayınları, 2015.
- Esterâbâdî, Seyyid Şerefüddîn, *Te'vîlü'l-Âyâtî'z-Zâhire fî Fedâilî'l-İtrati't-Tâhira*, Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1409.
- Fazlur Rahmân, *İslâm*, ter. Mehmet Dağ & Mehmet Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2014.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrahmân el-Halîl, *Kitâbü'l-'Ayn*, y.y: Dârü ve Mektebetü'l-Hilâl, t.y.
- Gönül, Mehmet Ali, *Hiz. İsâ Aleyhisselâm*, İstanbul: Dua Yayıncılık, 2010.
- Gulâm Ahmed el-Kâdiyânî, *Hakikatü'l-Vahy* ter. Abdülmecîd 'Amir, İslamabad: eş-Şirketü'l-İslâmiyye, 1431/2010.
- Hayreddin Karaman v.d., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl Ve Tefsiri*, Ankara: DİB, 2014.
- Hevvârî, Hûd b. Muhakkem, *Tefsîrû Kitâbillâhi'l-'Azîz*, Beyrût: Dârü'l-'Arabî'l-İslâmî, 1990.
- Hey'etü'l-İmiyye fî Müessesetü'l-Me'ârifî'l-İslâmiyye, *Mu'cemü Ehâdîsi'l-İmâmî'l-Mehdî*, Kum: Müessesetü'l-Me'ârifî'l-İslâmiyye, 1428.
- Hûî, Ebû'l-Kâsım el-Müsevî, *el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrût: Dârü'z-Zehrâ, 1975.
- Hûî, Mîr Habîbüllâh, *Minhâcü'l-Berâ'e fî Şerhi Nehci'l-Belâğa*, Tahrân: Mektebetü'l-İslâmiyye, t.y.
- Hümeynî, Rûhullâh, *el-Hükümetü'l-İslâmiyye*, en-Necef: el-Matba'atü'l-Haydariyye, 1384.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Eleyse's-Subhü bi Karîb* (3. Baskı), Kâhire: Dârü Sühnûn, 1431/2010.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Tefsîrü't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus: Dârü's-Suhun, 1997.
- İbn Âtiyye, Ebû Muhammed Abdülhak, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li 'Ulûmi't-Tenzîl*, Beyrût: Şirketü Dâri'l-Erkam, 1416.
- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahmân b. Muhammed İbn İdrîs er-Râzî, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, Riyâd: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1997/1417.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed, *el-Muhallâ bi'l-'Âsâr*, Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2002.
- İbn Hişâm, Cemâlüddin Abdullâh el-Ensârî, *Şerhü Şüzûri'z-Zeheb fî M'arifeti Kelâmi'l-'Arab*, Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1433/2012.
- İbn Kesîr, 'Umâdüddîn Ebû'l-Fidâ' İsmail, *Tefsîrü'l-Kur'an'il-'Azîm*, Kâhire: Müessesetü Kurtubâ, 1421/2000.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl, *Lisânü'l-'Arab*, Kâhire: Dârü Me'ârif, 1999/1419.
- İbn Salâh, Ebû 'Amr Osmân b. Abdîrahmân eş-Şehrezûrî, *'Ulûmü'l-Hadîs*, Beyrut: Dârü'l-Fiker, 1433/2012.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1422.
- İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *el-Bedâi' fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrût: Dârü'l-M'arife, 1433/2012.
- İzeddîn b. Abdisselâm es-Sülemî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, Beyrût: Dârü İbn Hazm, 1416/1996.
- Kâim, Mehdî Muntazar, *İsâ Alehi's-Selâm fî Rivâyâtî'l-Müslimîne's*, Beyrût: Me'hedü'l-Me'ârifî'l-Hikmiyye, 2005/1426.
- Keşmîrî, Muhammed Enver Şah, *et-Tasrîh bimâ Tevâtere fî nüzûli'l-Mesîh*, thk: Abdulfettâh Ebû Gudde, Beyrut: Darü'l-Kur'ânî'l-Kerim, 1401/1981.
- Keveerî, Muhammed Zâhid, *Nüzûl-i İsâ aleyhisselâm Meselesi*, ter. Abdulkadir Yılmaz, İstanbul: y.y, 2012.

- Kırbaçoğlu, Hayri, Hz. İsa'yı (as) Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi, *İslâmiyât Üç Aylık Araştırma Dergisi*, 3/4, (2000), 147-168.
- Kummî, Ebü'l-Hasen Alî, *Tefsîrû'l-Kummî*, Kum: Müessesetü Dâri'l-Kitâb, 1404.
- Kuramer, *Beklenen Kurtarıcı İnanıcı*, İstanbul: Kuramer, 2017.
- Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, ter. İ. Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa, M. Emin Saraç, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2012.
- Küleynî, Muhammed b. Yakûb, *Üsûlü'l-Kâfi*, Beyrût: Mensûrâtî'l-Fecr, 1428/2002.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh b. Mâlik, *Tefsîrû'l-Kur'ân li Mâlik b. Enes*, el-Mağrib: Dârü'l-Ma'rife, 2006/1427.
- Meclisî, Muhammed Bâkır, *Bihârü'l-Envâr*, Beyrût: Dârü İhyâi't-Türasi'l-'Arabî, 1403/1983.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ Bulûği'n-Nihâye*, y.y: Buhûsü'l-Kitâb ve's-Sunne, 2008/1429.
- Merâgî, Ahmed Mustafâ, *Tefsîrû'l-Merâgî*, Matbaatü Mısır: Mustafa, 1365/1946.
- Muhammed Reşîd Rızâ, *'Akâdetü's-Salb ve'l-Fidâ*, Mısır: Matbaatü'l-Menâr, t.y.
- Muhammed Şukrî Ahmet ez-Zâvî, *Tefsîrû'd-Dahhâk*, Kâhire: Dârü's-Selâm, 1419/1999.
- Mücâhid, Ebü'l-Haccâc el-Mahzûmî, *Tefsîrû Mücâhid*, thk. Muhammed Abdüsselâm Ebü'n-Nîl, Mısır: Dârü'l-Fikri'l-İslâmî, 1410/1989.
- Mükâtil b. Süleymân, Ebu'l-Hasan b. Beşîr, *Tefsîrû Mükâtil b. Süleymân*, Beyrût: Müessesetü't-Târihi'l-'Arabî, 2002/1423.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1437/2016.
- Razî, Fahrüddîn, *Tefsîrû'l-Fahri'r-Râzî*, Beyrût: Dârü'l-Fiker, 1426/2005.
- Rîşehrî, Muhammed, *Mîzânü'l-Hikme*, Kum: Dârü'l-Hadîs, 1422.
- San'ânî, Abdurrazzâk b. Hemmâm, *Tefsîrû Abdurrezâk*, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed, *Bahru'l-'Ulûm*, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahmân, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'Arabî, 1431/2010.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân, *Nüzûl-ü İsa İbn Meryem*, İskenderiyye: Dârü İbn Haldûn, t.y.
- Şahin, Hanifi, *İlk Dönem Şii Kaynaklarında Sünnî Algısı*, Ankara: Berikan, 2015.
- Şeltût, Mahmûd, *el-Fetâvâ*, Kâhire: Dârü's-Şürûk, 1424/2004.
- Şerîf el-Murtazâ, Ebü'l-Kâsım el-Alevî, *el-Füsûlü'l-Muhtâre mine'l-'Uyûn ve'l-Mehâsin*, Beyrût: Müessesetü'l-İmâmi's-Sâdık, 1413.
- Şeyh Müfîd, Muhammed el-'Ukberî, *el-İrşâd fi Marifeti Hüceccillah ala'l-'İbâd*, Beyrût: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1416/1995.
- Şeyh Müfîd, Muhammed el-'Ukberî, *Tafdîlü Emîri'l-Mü'minîn* (1. Baskı), Beyrût: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1993/1414.
- Şeyh Saduk, İbn Babeveyh el-Kummî, *el-İ'tikâdât*, Kum: el-Mü'temerü'l-Âlemî, 1413.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mîzân fi Tefsîri'l-Kur'an*, Beyrût: Müessesetü'l-E'lemî, 2006.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, "İmamın Bilgisine Dair (İmamet Düşüncesi)", ter. Mustafa Akçay, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2/34, (2004), 121-136.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Kasasü'l-Kur'âniyye ve Târihü'l-Enbiyâ' fi Tefsîri'l-Mîzân*, Beyrût: Dârü'r-Rasûli'l-Ekram, 1428/2007.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *Tefsîrû'l-Beyân fi'l-Müvâfakati Beyne'l-Hadîs ve'l-Kur'ân*, Beyrût: Dârü't-Te'arif li'l-Matbû'ât, 1427/2006.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 1431/2010.
- Tabersî, Ebû Alî, *Mecme'ü'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrût: Dârü'l-'Ulûm, 1427/2006.

- Tahrânî, Muhammed Sâdikî, *el-Belâğ fi Tefsîri'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* , Kum: Müessesetü İsmâilîyân, 1419.
- Tekin, Davut, *Hz. İsa'nın Nüzulü ile ilgili Rivayetlerin Tenkid ve Tahrici –Hicri 153 ve 241 Tarihleri arası Hadis Eserleri Örnelemi-*, Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2013.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan, *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrût: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-'Arabî, t.y.
- Tüsterî, Muhammed, *Behcü's-Sibâğa fi Şerhi Nehci'l-Belâğa*, Kum: Müessesetü Nehci'l-Belâğa, , t.y.
- Ünverdi, Veysi, *Hz. İsa'nın Nüzûlü Probleminin Kelami Açıdan Değerlendirilmesi*, Yüksek lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi,2005.
- Üzüm, İlyas, *Rec'at, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 34/504-506. İstanbul TDV Yayınları 2007.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî en-Nîsâbûrî, *el-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1415.
- Zebidî, Seyyid Muhammed Mürtezâ, *Tâcü'l-'Arûs min Cevâhîr'l-Kâmûs*, Küveyt: Tab'atü'l-Küveyt, 1422/2001.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsim Cârullâh, *el-Keşşâf*, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1437/2015.

دلالة حروف الجر في القرآن الكريم وتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها

Kur'an-ı Kerim'deki Harf-i Cerlerin Anlamı ve Anadili Arapça Olmayanlara Öğretimi

Meaning Of Prepositions In The Holy Quran And Teaching Arabic To Non-Native Speakers

Emad Abdelbaky Abdelbaky Aly

Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Mütercim Tercümanlık Bölümü,
Mütercim Tercümanlık Arapça Anabilim Dalı,

Assist. Prof. Karamanoglu Mehmebey University, Department of Translation and
Interpretation, Department of Translation and Interpretation Arabic

Karaman/TURKEY

emadaly@kmu.edu.tr

Orcid: 0000-0001-8163-9225

Web of Science ID is AAK-5462-2021

Doi: 10.34085/buifd.892570

الملخص

القرآن الكريم من أكثر النصوص ثراء في المعنى وأرقاها بلاغة، كما تحتوي آياته العديد من الأساليب الدلالية، ومن ذلك اختلاف دلالة حروف الجر التي جاءت محملة بالعديد من الدلالات، لذا تتبع الأهداف الرئيسة لهذه الدراسة في استخلاص المعاني الدلالية لحروف الجر خاصة من آيات القرآن الكريم الواردة فيها، ومعرفة معاني حروف الجر، وأنواعها وموقعها في الآيات، وكذلك استخداماتها والتمييز بين هذه المعاني والوظائف في اللغة العربية بشكل عام وفي القرآن الكريم بشكل خاص، كذلك معرفة المشكلات أو الصعوبات التي يواجهها الطلاب بالفهم بسبب اختلاف المعنى، فتحاول الدراسة معرفة معاني حروف الجر في القرآن الكريم وطرق استخدامها وتطبيقها في أعلى نص بلاغي ودلالي، وإيجاد طريقة أو اقتراح لتعليم حروف الجر للطلاب غير الناطقين بالعربية.

يحدث تغييرات في الدلالة الخاصة بحروف الجر، وقد قام عدد من اللغويين بالبحث حول هذه الظاهرة، ففرض بعضهم وجود اختلاف في معنى حروف الجر ووافق البعض الآخر، ومن الذين رفضوا وجود تغيير بمعنى حروف الجر ابن جني، ومن الذين اتفقوا على وجود إمكانية لتغيير معنى حروف الجر في القصائد ولغة العرب وقال أمثلة على ذلك ابن قتيبة.

يحتوي البحث على مقدمة لتوضيح أهمية الموضوع وأسباب الاختيار وضبط المدخلات لمفهوم الكلام في قواعد اللغة العربية، ومبحثين؛ المبحث الأول حول أمثلة لتغيير معنى حروف الجر، والمبحث الثاني حول تطبيقات لتدريس حروف الجر داخل الصف، وتحتوي الخاتمة على أهم النتائج. وقد اعتمد الباحث المنهج الوصفي الاستقرائي والتحليلي.

الكلمات المفتاحية: حروف الجر، تعليم العربية، المعاني الدلالية، تغيير المعاني، آيات القرآن الكريم.

Öz

Edebî anlamda en üst seviye metin kabul edilen Kur'an-ı Kerim'de birçok dilbilimsel olgu mevcuttur. Bunlardan birisi de harf-i cerlerin anlamlarında yaşanan fikir ayrılıklarıdır. Elinizdeki çalışmanın amacı, özellikle Kuran ayetlerinde geçen harf-i cerlerin semantik özelliklerini derlemek, anlamlarını, türlerini ve ayetteki yerlerini ortaya koymak, genel olarak Arapçadaki anlamı ve özellikle sahip olduğu anlamlar yanında ayetteki tercih edilen anlamlarını ve görevlerini saptamaktır. Ayrıca harf-i cerlerin anlam farklılıkları yüzünden ayetleri ve edebi metinleri kavrama noktasında, harf-i cerlerin kullanım şekilleri ve uygulaması hususunda öğrencinin karşılaştığı sorunlar ve zorluklar, Arapçanın öğretimi sırasında harf-i cerlerin kullanım ve tercih metotları ele alınmaktadır.

Harf-i cerler semantik açıdan anlam farklılıklarına uğrar. Bir çok dilbilimci tarafından bu konu üzerine araştırmalar yapılmıştır. Bazıları harf-i cerlerin anlamlarında farklılıklar olduğunu reddetmiş bazıları ise bu farklılıkları kabul etmiştir. Anlamda farklılıklar yaşandığını reddedenlerden biri de İbn Cinnî'dir. Şiirlerde ve Arapların dilinde harf-i cerlerin anlamda farklılık gösterdiğini kabul edip bunu örneklerle açıklayanlardan biri ise İbn Kuteybe'dir. Bu çalışmada konu tümevarımsal ve çözümleneci bir metotla ele alınmıştır. Çalışmanın giriş bölümünde konunun önemine, neden böyle bir konunun tercih edildiğine ve kelimelerin mefhumuna değinilmiştir. İki bölümden oluşan çalışmanın birinci bölümünde, harf-i cerlerin geçirdiği anlam değişimine dair örnekler yer alırken ikinci bölümde, sınıf ortamında harf-i cerlerin öğretimi uygulaması ele alınmıştır. Sonuç bölümünde ise araştırma neticesinde elde edilen sonuçlar değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Harf-i cerler, Arapça Öğretimi, Anlam Farklılıkları, Anlamlar Değişimi ve Kur'an Ayetleri

Abstract

There are many linguistic phenomena in the Quran, which is considered the highest level of the literary text. One of them is the differences in the Preposition's meanings. The aim of this study is to compile the semantic features of Preposition, especially in the verses of the Qur'an, to reveal their meanings, types and places in the verses, In order to know the meanings of prepositions, their types and location in the verses, their uses and distinguishing between these meanings and functions in the Arabic language in general and in the Qur'an in particular. In addition, due to the differences in the meaning of Preposition, the problems and difficulties faced by the student regarding the usage and application of Preposition and how can we use and preference of Preposition during teaching Arabic are discussed.

Preposition occurs in semantic differences of meaning. Many linguists conducted research on this topic. Some rejected that there were differences in the meanings of Preposition, while others accepted these differences. One of those who deny that there are differences in meaning is Ibn Cinnî. Ibn Kuteybe is one of those who admits that differences of meaning differ in poetry and in the language of the Arabs and explains this with examples. In this study, The researcher has adopted the descriptive, inductive and analytical methods The research contains an introduction to show the importance of the subject and the reasons for choice and input tuning the concept of speech into Arabic grammar. The research contains two sections, The first section is about examples of changing the preposition, The second section is about how to teach prepositions in class, The conclusion contains the results.

Keywords: Prepositions, Arabic Teaching, Semantic Meanings, Hanging Meanings and Quranic Verses

المقدمة

حروف الجر لها أهمية كبيرة في اللغة العربية، فهي أداة الوصل بين الجمل والكلمات، وبدونها لا يستقيم المعنى، لذا يتم تدريس حروف الجر للطلاب سواء من أبناء اللغة أو من غير أبنائها، كما أن تدريس هذه الحروف يبدأ من المستويات الأولى للتعليم، فإذا افترضنا أن اللغة تنمو في عقل الإنسان مثل البناء، فإن حروف الجر تأتي في بداية تأسيس هذا البناء، والطلاب يتعلمون حروف الجر من أجل فهم المتون المختلفة عند قراءتها، ويحدث الخلط إذا لم يكن لحروف الجر معنى محددًا، أو إذا وجد الطالب في النصوص معنى مغايرًا لما تعلمه.

المقصود بتبديل دلالة حروف الجر هو اختلاف معناها في المتن عن المعنى المتعارف عليه، أو المعنى الذي يتم تدريسها به، وظاهرة تبديل معاني حروف الجر في القرآن الكريم قديمة، وقد وعها العديد من اللغويين القدماء والمحدثين؛ ومن هؤلاء ابن

جَيِّ الذي أورد بابًا كاملاً حول تبدّل معاني حروف الجر داخل آيات القرآن الكريم، وأطلق عليه "باب في استعمال الحروف بعضها مكان بعض"⁽¹⁾ وبدأ هذا الباب بِحُكْمِهِ القاطع: "هذا باب يتلقّاه الناس مَعَسولاً ساذجاً من الصنعة، وما أبعد الصّواب عنه، وأوقعه دونه..."⁽²⁾ ثم أورد الآيات القرآنية والأمثلة الشعرية التي تجعل الناس تتوهّم تبدّل المعنى وفنّد هذا الرأي، ليقول إنه لا يوجد تبدّل لمعنى حروف الجر، لكنّه في وسط حديثه يُقر بأنّ هذا موجود في كلام العرب لكنّه "يكون بمعناه في موضع دون موضع، على حسب الأحوال الداعية إليه، والمسوغة له، فأما في كل موضع وعلى كل حال فلا"⁽³⁾ حيث يُلزم التقييد لا التعميم، وعلى هذا نفهم أنّ ابن جَيِّ الذي رفض الرأي القائل بتبدّل معاني حروف الجر لم يُنكر هذا في لغة العرب والقرآن الكريم بل وضع قيوداً ورسمًا لها، وأوّل أكثر الآيات، وأورد لها مخارج على سبيل البلاغة واتّساع لغة العرب.

مُن أقرّ بوجود ظاهرة تبدّل معاني حروف الجر ابن قتيبة الذي أفرد بابًا كاملاً أطلق عليه (باب دخول بعض حروف الصفات مكان بعض)⁽⁴⁾، وأورد عدّة نماذج من القرآن الكريم لتلك الظاهرة وفسّرها؛ مثل تفسيره وتأويله لقوله تعالى: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ﴾⁽⁵⁾، وكذلك قوله تعالى: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾⁽⁶⁾ بأن المعنى يكون: "يشربها عباد الله ويشرب منها"⁽⁷⁾، بالتالي هو قام بتأويل المعنى، وقدم أسباباً بلاغية ودلالية لأسباب استخدام حرف مكان آخر، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَمِعْتُمْ جُيُوشَكُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّهَا أَنْزِيلٌ بِعِلْمِ اللَّهِ﴾⁽⁸⁾ والمعنى "أي من علم الله"⁽⁹⁾ كما أنّ هذا الكلام ليس غريباً على لغة العرب؛ حيث "تقول العرب: شربت بماء كذا وكذا، أي من ماء كذا"⁽¹⁰⁾ وأكمل ابن قتيبة بأنّ الباء هنا "أي: عنه"⁽¹¹⁾، كما أنّ ظاهرة تبدّل الحروف أو دخول بعضها مكان بعض موجودة في كلام العرب وأشعارها، كقول أبي ذؤيب الهذلي:

شَرِبَ بِمَاءِ الْبَحْرِ ثُمَّ تَرَفَّعَتْ
مَتَى لِحْجٍ خُضِرٍ لَهْنٌ نَيْبِجٍ⁽¹²⁾

إنّ تبدّل معنى حروف الجر ظهر جلياً في الشعر العربي، ولم يقتصر ظهوره على القرآن الكريم فقط.

1. مفهوم حرف الجر لغةً واصطلاحاً

³ أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، ت: محمد علي النجار، (القاهرة: دار الكتب المصرية، المكتبة العلمية، د.ت.)، 306.

⁴ ابن جني، الخصائص، 306.

⁵ ابن جني، الخصائص، 307.

⁶ أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، (القاهرة، دار التراث، 1973م، 1393هـ)، 566.

⁷ القرآن الكريم، (بيروت: الإيمان، 1999)، المطففين 83/28.

⁸ الإنسان 76/6.

⁹ ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، 575.

¹⁰ هود 11/14.

¹¹ ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، 576.

¹² ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، 575.

¹³ ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، 568.

¹⁴ ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، 575.

بالنسبة لتعريف حرف الجر لغةً فقد قدّم ابن منظور تعريفًا لحرف الجر من خلال مُعجمه لسان العرب فقال: "حرف كل شيء طرفه وشفيره وحده"⁽¹³⁾ كما جاء في المصباح المنير أنّ الحرف هو "الوجه والطريق .. وحرف الجبل: أعلاه المحدّد"⁽¹⁴⁾ وقد أضاف ابن منظور في موضع آخر "تسميتهم الحرف حُرْفًا فحرف كل شيء ناحيته كحرف الجبل والتَّهْر والسيف وغيره"⁽¹⁵⁾ وفي المعجم الوسيط قيل إنّ: "الحرف من كل شيء طرفه وجانبه، يُقال: فلان على حرفٍ من أمره: ناحية منه، ومن الدّواب: الضّامة الصّلبة، وكلّ واحد من حروف المعاني وهي التي تدل على معانٍ في غيرها وتربط بين أجزاء الكلام وتتركّب من حرف أو أكثر من حروف المباني"⁽¹⁶⁾ أما الجر فقد ورد في الكتاب نفسه أنّ الجرّ هو "الجرّ: الحزب، جرّه يجرّه جرًّا، وجرزّت وغيره أجرّه جرًّا، وأجرّ الشيء: انجزب"⁽¹⁷⁾ وقد جمع المبرد بين اللفظين في قوله إنّ: "من، إلى، رُبّ، في، الكاف الزائدة، الباء الزائدة هي حروف الإضافة التي يضاف بها الأسماء والأفعال إلى ما بعدها، قال: وأما ما وضعه التحوّيون، نحو: على وعنّ وقبل وبعد وبين وما كان مثل ذلك فإنما هي أسماء؛ يُقال جئت من عنده، منّ عليه، ومنّ عنّ يساره ومنّ عنّ يمينه"⁽¹⁸⁾ حرف الجر هو الذي يربط معنويًا بين الكلمات أو بين أجزاء المتن الواحد، أو هو الذي يجمع أجزاء الجملة في سياق واحد، وقد تكلم ابن جني عن حرف الجرّ وقال: "إنّ الحروف أين ما وقعت في الكلام يُراد بها حد الشيء وحدّته، ومن ذلك حرف الشيء إنما هو حده وناحيته"⁽¹⁹⁾ وبالتالي تتفق المعاجم أنّ الحرف من الشيء هو حدّه أو طرفه.

أما معنى حرف الجر اصطلاحًا فقد عرّف سيبويه الحرف بقوله إنه: "ما جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل نحو: ثم وسوف واو القسم ولام الإضافة نحو هذا"⁽²⁰⁾ ، وقد جاء في كتاب فقه اللغة للصاحبي: "كان الأحنف يقول: ما لم يحسن له الفعل ولا الصّفة ولا التثنية ولا الجمع ولم يجوز أن يصرف فهو حرف" وقد قال أكثر أهل العربية في هذا، وأقرب ما فيه ما قال سيبويه⁽²¹⁾ وأضاف الزّخشي أنّ الحرف هو: "الحرف هو ما دلّ على معنى في غيره، ومن ثمّ لم ينفك من اسم أو فعل يصحبه"⁽²²⁾ كما قال ابن هشام إنّ الحرف هو: "ما دلّ على معنى في غيره.. افتقر إلى ما يكون معه ليفيد معناه فيه"⁽²³⁾ وقد سميت باسم حروف الخفض أو الجر وربما السبب في ذلك أنّها تجر ما بعدها من أسماء.

2. حروف الجر

حروف الجر في اللغة العربيّة كثيرة، كما أنّ لها أسماء عدّة كحروف الخفض على سبيل المثال، وقد جمع ابن عقيل حروف الجر في شرحه حين قال:

- 15 أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي بن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، د.ت.)، 41/9.
- 16 ابن منظور، لسان العرب، 41/9.
- 17 ابن منظور، لسان العرب، 838.
- 18 أنيس. إبراهيم، منتصر - عبد الحليم - الصوالحي. عطية - أحمد. محمد، المعجم الوسيط، (بيروت: دار الفكر، د.ت.)، 167/1.
- 19 ابن منظور، لسان العرب، 4/126.
- 20 محمد بن أحمد الأزهرى: معجم تهذيب اللغة، (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 2001) 3/2579.
- 21 ابن جني: الخصائص، ص 304.
- 22 أبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه، الكتاب، (القاهرة، مكتبة الخانجي، د.ت.)، 12.
- 23 أحمد بن زكريا بن فارس، الصاحبي في فقه اللغة، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 50.
- 24 أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزخشي، المفصل في علم العربية، (بيروت: دار الجليل، 2003) 8/2.
- 25 جمال الدين بن هشام الأنصاري: شرح شانور الذهب في معرفة كلام العرب، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، 14.

هاك حروف الجرّ وهي: مِنْ، إِلَى، حَتَّى، خَلَا، حَاشَا، عَدَا، فِي
عَنْ، عَلَى، مُذْ، مُنْذُ، رُبُّ، اللام، كَيّْ، وَاو، تَاء، وَالْكَافِ، وَالْبَاءِ، وَلَعَلَّ، وَمَتَّى⁽²⁴⁾

على أنّ هذه الحروف لا يختص كلّها بالجرّ، فبعضها عمله الجر فقط، وهي (مِنْ، فِي، إِلَى، الباء، اللام) والقَسَمَ بالتَّاءِ، وبالْبَاءِ، وبالْوَاوِ، مُ، بِالضَّمِّ أَوِ الْكَسْرِ (وَرُبُّ وَاوَاهَا). وبعضها يأتي في باب الاستثناء، وهي ثلاثة في الاستثناء (حَلَا، حَاشَا، عَدَا)، كما يشترك بعض هذه الحروف بين عمل الجر وعمل آخر؛ وهكذا ظهرت تقسيمات عدّة لحروف الجرّ في كتب القدماء، ومن هؤلاء ابن يعيش الذي قَسَمَ حروف الجرّ إلى "قسم يدخل على الظاهر والمضمر، وقسم يدخل على الظاهر فقط، أما بالنسبة للقسم الذي يدخل على الظاهر والمضمر يشمل هذا القسم سبعة أحرف هي (الباء، اللام، عَنْ، مِنْ، فِي، إِلَى، عَلَى) وقد زاد عليه بعض النحاة ثلاثة أحرف هي (عَدَا، حَلَا، حَاشَا)"⁽²⁵⁾ وبالتالي فهو قد أكّد على وجود سبعة أحرف فقط تدخل على الظاهر والمضمر.

3. 1. معاني حروف الجرّ

يتم تدريس حروف الجرّ في الصفوف بمعنى واحد ثابت لا يتغيّر، إلا أنّها جاءت في العديد من آيات القرآن الكريم بمعنى مغاير لمعناها المعتاد، وربما يكون المعنى واضح لأبناء اللغة العربيّة، إلا أنّ المشكلة تزداد عند تعليم اللغة العربيّة لغير الناطقين بها، ذلك أنّ الطالب يتعلّم في الصفّ شيئاً وعندما يقرأ القرآن الكريم يجد شيئاً آخر، وبالتالي يحدث الخلط لدى الطّالِبِ.

جاءت حروف الجرّ بمعنى مغاير عن معناها المتداول، وليس المقصود هنا مجيئها زائدة أو عدم ذكرها، إنما ذكرت حروف الجرّ في مواضع من القرآن الكريم لكن بدلالة مغايرة عن دلالتها الأصلية.

3. 2. اختلاف معاني حروف الجرّ

المقصود بتبدّل معاني حروف الجرّ هو مجيئ حروف الجرّ بمعنى يغاير معناها المعروفة به، فقد يدل حرف الجرّ (فِي) ببعض الآيات على حرف الجرّ (عَلَى) أَوِ (اللّام)، وحرف الجرّ (مِنْ) قد يعني (فِي)، إلى غير ذلك، وسنحاول فيما يلي الاستشهاد ببعض الأمثلة من القرآن الكريم لبعض حروف الجرّ التي جاءت مغايرة لمعناها المستخدمة به عادة.

3. 2. 1. حرف الجرّ (الْبَاءِ)

يقول سيبويه عن معنى حرف الجرّ الباء إنّ: "باء الجرّ إنّما هي للإلْزاق والاختلاط، وذلك قولك: خرجت بزيد، ودخلت به، وضرِبته بالسَّوْطِ، ألزقت ضربك إياه بالسَّوْطِ، فما اتَّسع من هذا في الكلام فهذا أصله"⁽²⁶⁾ رغم أن معاني حرف الجرّ (الْبَاءِ) أكثر من هذا؛ كمعنى الاستعانة على سبيل المثال، إلا أنّ معنى الإلْزاق والاختلاط يأتي ملازمًا له دائماً، لذا ربما من أجل هذا السبب تكلم سيبويه عنه فقط، ومن الأمثلة التي يأتي بها حرف الجرّ (الْبَاءِ) بمعنى الإلْزاق قوله تعالى ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا ۗ إِنَّهُمْ مُّعْرِضُونَ﴾⁽²⁷⁾ على أنّ حرف الجرّ (الْبَاءِ) جاء في

²⁶ محمد بن أحمد بن علي بن جابر: شرح ابن عقيل على ألفية بن مالك (القاهرة، مكتبة دار التراث، 1998) 3/2.

²⁷ موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش: شرح المفصل (القاهرة: مكتبة المتنبّي، د.ت.)، 3/8.

²⁸ سيبويه، الكتاب، 4/217.

²⁹ هود 37/11.

بعض الآيات بمعنى الظرفية، أي أن حرف الجر (الباء) تم استخدامه لكن المعنى لم يدل على الإلحاق أو الاختلاط إنما دل على الظرفية، فاستخدم حرف الجر (الباء) بدلا من حرف الجر (في) الذي يدل على (الظرفية)، ومن ذلك قوله تعالى ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾⁽²⁸⁾ المقصود هنا والمفهوم من الآية الكريمة (تهجد فيه)، وإذا أخذنا الجملة بالمعنى التام لما فهمناها بالشكل الصحيح، وقد تُفهم دلالة الجملة في الآية القرآنية في سياق بلاغيٍّ أو تُحمَل على معنى دلاليٍّ آخر، أي أنّ الجملة لا تُفهم من دون تأويل أو تخرّيج، وهو بالفعل ما قدّمه المفسّرون، على أنّ المشكلة تنبع عند تدريس حروف الجر عامة، وعند تدريسها لغير الناطقين بالعربية خاصة، لا سيّما وأن درس حروف الجر من دروس المستوى الأول التي يدرسها الطّلاب عند بداية تعلّمهم للغة العربية.

من الآيات التي جاء فيها حرف الجر (الباء) بمعنى مغاير لمعنى الإلحاق قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرِ لَيْسَ حَصْنًا فَاتَّخَذُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾⁽²⁹⁾ فالمعنى هنا هو (في بدر)، وربما تم استخدام حرف الجر (الباء) هنا لأن بدر ليس حصنا أو مكانا محددًا. من الآيات كذلك التي جاء بها حرف الجر (الباء) بمعنى مغاير لمعناه الأصلي - هو الاستعلاء في الآية الكريمة التالية- قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾⁽³⁰⁾ فالمعنى هنا هو (فامسحوا على رؤوسكم)، أي أنّ حرف الجر (الباء) جاء في الآية الكريمة بمعنى الاستعلاء، لكن ربما تم ترجيح الباء لأنه مجاز مرسل تم إطلاق الجزء وإرادة الكل، لكن في قوله تعالى ﴿سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَقَعِ﴾⁽³¹⁾ فالمعنى هنا هو (عن عذابٍ واقعٍ) فتم استخدام حرف الجر (الباء) بدلا من حرف الجر (عن)، وفيما يلي سنتكلّم على حرف الجر (عن).

3 . 2 . 2 . حرف الجر (عن)

معنى حرف الجر (عن) هو "المجاوزه، ولم يذكر لها البصريون غير هذا المعنى"⁽³²⁾ على أنّ حرف الجر (عن) جاء في القرآن الكريم بمعنى مغاير لهذا المعنى؛ فجاء بمعنى الإلحاق والاتصاق، أي بدلا من حرف الجر (الباء)، ويظهر هذا في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾⁽³³⁾ (النجم، 3) المقصود هنا أو المعنى الأصلي (وما ينطق بالهوى)، وقد تغيّر معنى حرف الجر (عن) في قوله تعالى في القرآن الكريم: ﴿وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ﴾⁽³⁴⁾ فالمقصود هنا في الآية الكريمة هو (بقولك)، أو بسبب قولك، هذا التغيّر أو التبدّل في المعنى أوجد له المفسّرون بعض التّخرّيجات، إلا أنّ استخدام حرف الجر بمعنى مُغاير قد يسبّب الخلط لمتعلّمي اللغة العربيّة من غير أبنائها.

3 . 2 . 3 . حرف الجر (من)

³⁰ الإسراء/17 /79.

³¹ آل عمران /3 /123.

³² المائدة/5 /6.

³³ المعارج/70 /1.

³⁴ عبد الله بن يوسف بن أحمد بن هشام الأنصاري: مغني اللبيب عن كتب الأعراب (بيروت: دار الفكر، د.ت.)، 196.

³⁵ النجم/53 /3.

³⁶ هود/11 /53.

ذكر سيبويه في الكتاب أن "المعنى الأصلي الذي تدل عليه (من) هو: ابتداء الغاية"⁽³⁵⁾ وكذا يأتي حرف الجر (من) ليدل على التبويض أو بيان الجنس أو الاختصاص، إلا أن حرف الجر (من) جاء في بعض الآيات القرآنية للدلالة على الاستعلاء عن طريق استبدال معناه بمعنى حرف الجر (على)، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بآيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمَ سَوْءٍ فَأَعْرِضْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ﴾⁽³⁶⁾ ففي غير موضع الآية الكريمة يمكن أن يقال (وَنَصَرْنَاهُ عَلَى الْقَوْمِ)، بالتالي التبادل بين معاني حروف الجر لم يقتصر على حرف من دون آخر، على أن بعض المفسرين قد فسروا (نصرنا) بمعنى (منعنا) وبهذا لم يتغير معنى حرف الجر، وفَسَّرَ البعض (نصرنا) بمعنى (بِحِينَا) وبهذا لم يتغير أيضاً معنى حرف الجر (من).

جاء حرف الجر (من) بدلالة الظرفية في بعض آيات القرآن الكريم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾⁽³⁷⁾، فالتقدير أن يقال: (إذا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ)، لكن تم استخدام حرف الجر (من) بدلاً من استخدام حرف الجر (في)، وبالطبع لهذا الاستخدام دلالات بلاغية أخرى ليس هنا موضع ذكرها، ومن المواضع التي أتى بها حرف الجر (من) بمعنى آخر في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَأَقْرَبَ الْوَعْدِ الْحَقِّ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارَ الَّذِينَ كَفَرُوا يَا وَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا بَلْ كُنَّا ظَالِمِينَ﴾⁽³⁸⁾ المعنى هنا هو (غفلة عن هذا) والمشكلة تنبع أن الطالب يتعلم أن الفعل (يعفل) يتعدى بـ (عن) فيقال (يعفل عن) لكنه يجد في القرآن الكريم استخدام حروف جر أخرى، فيثار لديه الشك، ويقع في الخلط، ويصاب بالالتباس، فمثل هذا التبادل في حروف الجر قد يُسبب اختلاطاً عند تعليم اللغة العربية عامة، وعند تعليمها لغير الناطقين بها خاصة.

3. 2. 4. حرف الجر (في)

من حروف الجر التي جاءت بالقرآن الكريم معنى مغاير لمعناها الأصلي حرف الجر (في)، و"المعنى الذي تدل عليه (في) وتنفرد به هو الظرفية"⁽³⁹⁾، إلا أن حرف الجر (في) جاء بمعنى (على) في بعض الآيات القرآنية، ومن هذا قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾⁽⁴⁰⁾ حيث إن المعنى هنا هو (حملناهم على البر والبحر) أي أن الجملة بها معنى (الاستعلاء) وليس معنى (الظرفية)، كذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ﴾⁽⁴¹⁾ وقوله تعالى: ﴿وَأَيَّةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلِّ الْمَشْحُونِ﴾⁽⁴²⁾ فالحمل يأتي بحرف الجر (على) لأن المعنى هو (الاستعلاء)، فيقال (حملناكم على الجارية) ويقال (على الفلك)، على أن بعض الآيات جاءت مناسبة لهذا المعنى؛ من مثل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ* لَتَسْتَبْشِرُوا عَلَىٰ ظُهُورِهِمْ تَدْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا

37 الحسن بن القاسم المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، ت. فخر الدين قباوة ومحمد ندم فاضل (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، 1983)، 250.

38 الأنبياء/21/77.

39 الجمعة/62/9.

40 الأنبياء/21/97.

41 المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، 250.

42 الإسراء/17/70.

43 الحاقة/69/11.

44 يس/36/41.

اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولُوا سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ* وَإِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُونَ ﴿43﴾ (الزخرف، 12-14) وقد جاءت (في) الظرفية بمعنى (على) فدلّت على (الاستعلاء)، يقول تعالى في القرآن الكريم: ﴿وَلَأَصْلَبَنَكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ وَلَتَعْلَمَنَّ أَنِنَّا أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَىٰ﴾ (44) المقصود هنا (على جدوع النخل)، كذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا ۚ إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا﴾ (45) فليس من المنطق أن يمش الإنسان في الأرض، رغم أن هذا المعنى له ثراه البلاغي ودلالاته اللغوية.

قد يأتي حرف الجر (في) للدلالة على الاختصاص باستخدامه بدلا من حرف الجر (اللام)، ومن هذا قوله تعالى ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ...﴾ (46) المقصود هنا (إلى الرقاب وإلى سبيل الله)، وقد قيل في تأويل هذا المعنى إن سبب استخدام حرف الجر (في) هو أن هذا "أكد في الاستحقاق بالصرف فيه" (47) أي أكثر تأكيداً لإنفاق الصدقات في سبيل الله، كذلك قد يأتي حرف الجر (في) بمعنى (إلى)، يقول تعالى: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ﴾ (48) يمكن أن يقال (إليها نعيدكم) في غير جملة القرآن، إلا أن استخدام حرف الجر (في) له دلالاته البلاغية الأخرى.

وقد يدل حرف الجر (في) على المصاحبة، ويُفهم من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾ (49) والمعنى هنا (مع عبادي) حيث تم التبادل بين دلالة حرف الجر (مع) وحرف الجر (في)، والآيات والأمثلة كثيرة في هذا الباب.

3. 2. 5. حرف الجر (إلى)

من حروف الجر التي ظهر لها معنى مغاير لمعناها الأصلي في القرآن الكريم هو حرف الجر (إلى)، يقول المبرد "وأما (إلى) فإنما هي للمنتهى، ألا ترى أنك تقول: ذهبت إلى زيد، وسرت إلى عبد الله ووكلتكم إلى الله" (50) ومن هذا قوله تعالى في القرآن الكريم: ﴿ثُمَّ أَمْوَأُ الصَّيَامِ إِلَى اللَّيْلِ﴾ (51) وكذلك قوله تعالى في القرآن الكريم: ﴿وَأَمْسَحُوا بُرُءُوسَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ (المائدة: 5) على أن حرف الجر (إلى) قد يأتي بمعان أخرى مغايرة لهذا المعنى في القرآن الكريم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ ۗ﴾ (52) حيث إن معنى الآية الكريمة لا يستقيم إذا كانت الدلالة هي المنتهى، إنما معنى حرف الجر (إلى) هنا في تلك الآية الكريمة هو (الباء) أي إنَّ المعنى: (الرفث بنسائكم)، ومن

45 الزخرف/43 - 12 - 14.

46 طه/20 - 71.

47 الإسراء/17 - 37.

48 التوبة/9 - 60.

49 يحيى بن حمزة العلوي: الطراز (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، 54/2.

50 طه/20 - 55.

51 الفجر/89 - 27 - 30.

52 أبو العباس محمد بن يزيد الأزدي المبرد: المقتضب: ت. محمد عبد الخالق، (القاهرة: إحياء التراث الإسلامي، 1994) ط2، 139/4.

53 البقرة/2 - 187.

54 البقرة/2 - 187.

المواضع التي جاء فيها حرف الجر (إلى) بمعنى (الباء) أيضاً قوله تعالى في القرآن الكريم: ﴿وَإِذَا خَلَقُوا إِلَىٰ شَيْطَانِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾⁽⁵³⁾ حيث إنَّ المعنى هنا هو (الباء)؛ أي: (إذا خلوا بشياطينهم).

3. 2. 6. حرف الجر (اللام)

من المعاني التي يفيدها حرف الجر (اللام) معنى الانتهاء، وهو في هذا يتشابه مع معنى حرف الجر (إلى)، لكن في بعض الآيات جاء حرف الجر (اللام) بدلالة مختلفة ومعنى مُغاير؛ يقول تعالى في القرآن الكريم: ﴿فَمَا أَمَرَ لِمُوسَىٰ إِلَّا ذُرِّيَّةً مِّن قَوْمِهِ عَلَىٰ خَوْفٍ مِّن فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ أَن يَفْتِنَهُمْ...﴾⁽⁵⁴⁾ فقد تم ترجيح حرف الجر اللام هنا لكن المعنى هو (الباء) والمقصود (آمن بموسى)، كما جاء حرف الجر (اللام) بدلالة الانتهاء في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِعَبْرٍ عَمَدٍ تَّرَوْنَهَا ۖ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۗ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ۗ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى...﴾⁽⁵⁵⁾ ففي غير آيات القرآن يمكن أن يُقال: (كل يجري إلى أجل مُسمًى)، كذلك دَلَّ حرف الجر (اللام) على معنى الظرفية في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنَّا كُفِرْنَا بِالنَّاسِ لِيَوْمِ لَأَرْبَابٍ فِيهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخَلِّفُ الْمِيعَادَ﴾⁽⁵⁶⁾ فالمقصود هنا (في يوم) أي أنَّ حرف الجر (اللام) جاء بدلا من حرف الجر (في).

من المواضع التي جاء فيها حرف الجر (اللام) مخالفاً لمعناه الأصلي قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا ۖ لَا تَسْأَلْكَ رِزْقًا ۗ نَحْنُ نَرْزُقُكَ ۗ وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَىٰ﴾⁽⁵⁷⁾ فقد جاء حرف الجر (اللام) هنا بمعنى (على)، فالأصل (العاقبة على التقوى). هذه الدلالة المغايرة وجدناها في استخدام حروف جر أخرى؛ فمن حروف الجر التي جاءت مخالفة لمعناها حرف الجر (على).

3. 2. 7. حرف الجر (على)

تظهر هذه الدلالة واضحة في قوله تعالى في الآية الكريمة ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾⁽⁵⁸⁾ فمعنى حرف الجر (على) هنا هو الاستعلاء، إلا أنَّ حرف الجر (على) جاء في بعض الأحيان بمعنى (في) الذي يدل على الظرفية، كما يدل على الدخول في الشيء والانخفاض، يقول تعالى في القرآن الكريم: ﴿وَمِنْهُمْ مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾⁽⁵⁹⁾ فالمعنى هنا هو (في قلوبهم)، على أنَّ هذا لا يمضي في جميع آيات القرآن الكريم، بل في بعض الآيات، ففي قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ فَاعْمَلْ إِنَّا عَامِلُونَ﴾⁽⁶⁰⁾ (فصلت، 5) لم تأت الآية بالقول (قلوبنا على أكِنَّة) على سبيل المثال، بالتالي استخدام حرف الجر (على) مع القلوب لا يدوم في جميع آيات القرآن الكريم.

⁵⁵ البقرة/14.

⁵⁶ يونس/83.

⁵⁷ الرعد/2.

⁵⁸ آل عمران/9.

⁵⁹ طه/132.

⁶⁰ البقرة/253.

⁶¹ الأعام/6/25.

⁶² فصلت/41/5.

من الآيات كذلك التي جاءت فيها (على) بخلاف معنى الاستعلاء قوله تعالى: ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾⁽⁶¹⁾ فالمعنى الدلالي هنا (يطعمون الطعام مع حبه) أو (رغم حبه) فالمعنى هنا هو معنى المصاحبة وليس معنى الاستعلاء، كما جاء حرف الجر (على) بمعنى (الباء)؛ يقول تعالى: ﴿وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ﴾⁽⁶²⁾ المقصود هو (تمرون بهم)، كما جاء حرف الجر (على) بمعنى حرف الجر (مع)؛ وهذا في قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ وَقَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمَثَلَاتُ ۗ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ ۗ وَإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ﴾⁽⁶³⁾ على ظلمهم هنا بمعنى (مع ظلمهم)، بالتالي تغيرت دلالة حرف الجر (على) من الاستعلاء إلى معنى (المصاحبة).

ظهرت العديد من التفاسير التي توضح أسباب التبادل بين دلالات ومعاني حروف الجر في القرآن الكريم، ودلالة ذلك لغويًا، وجمال هذا بلاغيًا، وكيفية مناسبه أكثر للسياق، وأسباب المغايرة في استخدام حروف الجر بمعانٍ أخرى، ومُناسبة هذا مع لغة العرب، على أن أي من هذه التفاسير لم ينف وجود تلك الظاهرة بالمجمل؛ أي استخدام حرف جر بدلا من الآخر في آيات القرآن الكريم، فهذه الظاهرة موجودة، ومُنشرة بين آيات الذكر الحكيم، كما أنها مُستخدمة في كلام العرب.

يتعلق الأمر بمن يتعلم اللغة العربية، من أبناء اللغة العربية عامة، ومن غير الناطقين بها خاصة، فالطالب يتعلم في قاعات الدرس حروف الجر ومعانيها وكيفية استخدامها في الجملة، إلا أنه ينصرف من الدرس ويحاول أن يقرأ القرآن الكريم من خلال ما تعلمه في الصف فيُقابل بالخلط وعدم فهم الآية بشكل صحيح، أو التعجب على الأقل، لاختلاف ما تعلمه عما وجدته بالفعل، فيظن أنه تعلم خطأ، أو لم يفهم جيدًا، من هنا ظهرت هذه المشكلة.

3. تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها

للغة العربية أهمية كبيرة في العصر الحديث، حيث بدأ الاتجاه إلى تدريسها في دول عدّة، وقد ازداد تعلم اللغة العربية خارج الدول العربية وزاد الإقبال عليها لأسباب كثيرة، فإذا سلّمنا مبدأ تفرّد اللغات وأنّ لكلّ لغة خواص فإنّ لغة العربية خواص قد تختلف بما عن غيرها، ومنها أنها لغة ضاربة في القدم، كما أن المساحة الجغرافية للمتحدثين بها كبيرة من العراق شرقًا إلى المغرب غربًا، هذا الاتساع وذلك التاريخ كان لهما العامل الأهم في تعدّد معاني بعض كلمات اللغة، كذا اتساع استخدام حروف الجر في الجمل أو تبدّل معناها، فكلمات اللغة تتطوّر وتتغيّر بتقدم الزمن، ولا تتوقّف عند حد معين، هذا بشكل عام، أمّا بالنسبة للغة العربيّة خاصة فإنّها تتميز بوجود متون قديمة احتفظت بالشكل الأوّل لكلمات ومعاني اللغة، على رأس هذه المتون القرآن الكريم والأحاديث الشريفة والشعر العربي إلى غير ذلك.

انكب غير العرب على تعلم العربية والاهتمام بها متغيين في ذلك غايات عدة منها فهم القرآن الكريم وعلومه الشريفة، فقد اختلف تعليم اللغة العربيّة في أهميته وأسبابه من دولة إلى أخرى، ولكون ظاهرة تبدّل معاني حروف الجر تظهر واضحة في القرآن الكريم فلنأخذ مثالًا بدولة تعلم اللغة العربية من غير الناطقين بها ويكون أحد أسبابها في تعلم اللغة هو فهم القرآن الكريم، بالتالي ستكون دولة تركيا من الأمثلة المناسبة لهذا القسم، سيعرض البحث لتعلم اللغة العربية فيها.

4 . 1. تعليم اللغة العربية في تركيا

⁶³ الإنسان/76/8.

⁶⁴ الصفات/37/137.

⁶⁵ الرعد/13/6.

اللغة العربية في بعض الدول أهمية خاصة، ومن تلك الدول تركيا "من أكثر الدول التي اهتمت بتدريس العربية عبر العصور تركيا، حيث ارتبطت ثقافتها بالإسلام بعد اعتناقهم له في عهد القراخانيين (932م. 1212م)، حيث اتخذ الأتراك الحروف العربية في كتابة اللغة التركية، وبذلك احتلت لغة القرآن مكانة مرموقة في حياة الأتراك، كما كانت اللغة الرسمية للدولة التركية في الأناضول وذلك حتى القرن الثاني عشر، وقد احتفظت العربية بهذه المكانة حتى القرن الثالث عشر قبل أن تحل محلها اللغة الفارسية تدريجياً، ولم يكن الهدف المنشود من المدارس -آنذاك- هو تعليم اللغة نفسها، بل كان الهدف ترسيخ التعليم الديني بواسطة لغة القرآن"⁽⁶⁴⁾ فلم يكن اللغة العربية غاية في حد ذاتها، إلا أن الأمر يختلف إذا توجهنا إلى تعليم اللغة العربية في تركيا.

لاهتمام تركيا باللغة العربية أسباب كثيرة؛ على أن الهدف الرئيس هو معرفة الثقافة الإسلامية وتعلمها لنشرها بين أبنائها، ولفهم لغة القرآن الكريم، وربما أحد مظاهر اهتمام الأتراك باللغة العربية هو وجود العديد من الكلمات العربية في اللغة التركية إلى الآن لم يتغير معناها أو استخدامها رغم سنوات طويلة من اعتماد اللغة التركية بالأحرف اللاتينية كلغة رسمية بالبلاد، هي كلمات عربية انتقلت إلى اللغة التركية ويتم استخدامها إلى الآن ف"تعد اللغة التركية من أكثر اللغات تأثراً باللغة العربية؛ حيث تحتوي (6463) مفردة عربية"⁽⁶⁵⁾ وهذا عدد ليس بالقليل بالنسبة للغات، لذلك يوجد اهتمام خاص في تركيا باللغة العربية، بداية من "عهد القراخانيين الذين استعملوا الحروف العربية في كتابة لغتهم التركية، وقد اهتموا بتعلمها كتابة وقراءة وتعلماً وتعلماً وبذلك احتلت لغة القرآن مكانة عالية في حياتهم .. وكانت اللغة العربية، هي اللغة الرسمية في الأناضول حتى القرن الثاني عشر، وقد احتفظت اللغة العربية بهذه المكانة حتى القرن الثالث عشر." ⁽⁶⁶⁾ لذلك فالعامل الديني أحد العوامل المهمة في تعلم اللغة العربية، وفهم القرآن الكريم هو أحد الأسباب المهمة التي تدفع الأتراك إلى تعلم اللغة العربية ف "الإسلام هو أول العوامل التي تحض الأتراك على تعلم اللغة العربية وأهمها؛ لأن كتاب هذا الدين - القرآن الكريم- أنزله الله عز وجلّ باللغة العربية، فهم يريدون قراءة القرآن وفهمه بلغته التي نزل بها، وإدراك معجزاته ببلاغته وإيجازه"⁽⁶⁷⁾ ودولة تركيا تدرك هذا، كما أنها تدرك الأهمية الاقتصادية لتعلم اللغة العربية، لذلك يزداد الاهتمام باللغة العربية عبر السنوات ولا يقل، فأهمية اللغة العربية ومكانتها في تركيا "أصدرت هيئة التربية والتعليم التابعة لوزارة التعليم القومي قراراً لتدريس اللغة العربية كمادة اختيارية ابتداء من السنة المقبلة لطلاب الصف الثاني الابتدائي. ولكن تعليم اللغة العربية مازال مستمر في كليات الإلهيات وأقسام اللغة العربية وثانويات الأئمة والخطباء. لذلك يمكن أن نقول إن العربية تحظى في هذه السنوات الأخيرة اهتماماً كبيراً بسبب ازدياد العلاقات التركية العربية مهما واجهت معوقات في الآونة

⁶⁶ صوتشين، محمد حقي. تعليم اللغة العربية في تركيا بالأمس واليوم، مقال منشور على الشبكة الدولية، موقع العربية مباشر، تاريخ النشر 2009/06/17.

⁶⁷ Yaşar Avcı, *Arapça Kökenli Osmanlıca Sözcükler*, (Van:Yüzüncü Yıl Üniver sitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 2006), s.7. Bkz. Türkçe Sözlük, haz. Şükrü Haluk Akalın ve dğr., Ankara: 2005, s.9-11

⁶⁸ يعقوب يشر، "المشكلات اللغوية التي تواجه طلاب كليات الإلهيات في تركيا في تعليم اللغة العربية" تركيا: مجلة كلية الإلهيات جامعة شرناق، (2016) العدد 14، 55.

⁶⁹ محمد علي. أحمد حسن، "تعليم اللغة العربية في تركيا تحدياته وآفاقه" تركيا: مجلة كلية الإلهيات جامعة ألدوغ، (2017)، العدد 1، 92.

الماضية.⁽⁶⁸⁾ وإذا أضفنا إلى ذلك مجاورة تركيا لعدة دول عربية مثل العراق وسوريا، تبرز لنا أسباب كثيرة واضحة للاهتمام باللغة العربية، هذا الاهتمام لا يصدر من جهة دون أخرى، فقد "اهتمت العديد من المؤسسات التركية بتعليم اللغة العربية، مثل: مدارس الأئمة والخطباء، وكليات العلوم الإسلامية(الإلهيات)، وأقسام اللغة العربية في كليات الآداب والتربية، فضلا عن كليات الترجمة، ويُضاف إلى ذلك تدريسها في مراكز التعليم المحليّة، والدورات المتخصصة، والمدارس الخاصة"⁽⁶⁹⁾ وبالتالي تتعدّد الجهات التي تُعلّم اللغة العربية في تركيا بخلاف الأنشطة المصاحبة للتعليم بالضرورة؛ كالتعامل مع العرب وزيارة الدول العربية والبعثات التعليمية إلى غير ذلك.

4. 2. كيفية تعليم حروف الجر

نتيجة للإقبال على تعلّم اللغة العربية فقد انتشرت مناهج تعليم اللغة العربية، ونتيجة للاهتمام بتعليم اللغة العربية في تركيا فُتحت الكليات والمعاهد وُسّح بتدريسها بالمدارس، لكن رغم هذا الانتشار إلا أنّ القصور مازال نصيب تلك المناهج، لأنها في مجملها عامة ليست موجهة إلى فئة ثقافيّة بعينها، لذلك فإنّ عمل منهج يراعي اهتمام الطلاب الأتراك بتعلم اللغة العربية من أجل فهم القرآن الكريم له فائدته في فهم اللغة عامة وحروف الجر خاصة بشكل صحيح.

4. 2. 1. عمل منهج موجه لكل فئة ثقافية

بداية الحل هو عمل منهج يراعي الفروق الثقافيّة بين الطلاب، فلا يصح أن يكون المنهج الموجه لمتكلمي اللغة الإنجليزيّة هو نفسه الموجه لمتكلمي اللغة التركيّة أو اللغة الفرنسيّة أو غير ذلك؛ لأنّ أكثر مناهج اللغة العربية هي مناهج عامة ليست محددة بفئة ثقافية، وعمل منهج ينتبه إلى الخصوصية الثقافية، والكلمات المشتركة والاتفاق والاختلاف بين اللغات هو ضرورة مهمة، هذا المنهج يجب أن يراعي عدة عوامل منها الخلفية الثقافية للمتعلمين وهدفهم من تعلمهم اللغة، وبالتالي يقدّم لهم من اللغة ما يحتاجونه بالفعل.

4. 2. 2. مراعاة خصوصيّة اللغة

اللغة العربية خاصة لغة قديمة بالتالي لها كلمات قديمة قد يختلف معناها عن العصر الحديث، وللغة العربية متن مقدس هو القرآن الكريم، ويظهر جلياً أن أبناء اللغة التركيّة يتعلمون العربية من أجل فهم هذا النصّ الكريم، مثل بعض أبناء اللغات والثقافات الأخرى، بالتالي لا يستقيم تدريسهم وجه واحد لحروف الجر دون الأوجه الأخرى وبالتالي يحدث بينهم وبين فهم القرآن الكريم عُزلة.

الأفضل هو الاهتمام بتعليم حروف الجر بمعناها الحديث مع عدم ترك المعنى الذي جاءت به في المتون القديمة، فتقدم حروف الجر بمعانيها المختلفة عبر مستويات تعلم اللغة العربية، لأنها مما تحمله لغة العرب، مع الأسف قليل بل نادر من يتعرّض لحروف الجر بأمثلة من القرآن الكريم رغم أهميّة هذا الأمر في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها عامة ولأبناء الثقافة التركيّة خاصة.

4. 2. 3. الاهتمام بالتطبيق

⁷⁰ يعقوب يشر، "المشكلات اللغوية التي تواجه طلاب كليات الإلهيات في تركيا في تعليم اللغة العربية"، 56.

⁷¹ أيدين، طاهر خان- دوغان، يوسف، "المشكلات التي تواجه تعليم اللغة العربية في تركيا"، (دي، المجلس الدولي للغة العربية،)

التطبيق هنا لا يقتصر على الكتب فقط، بل يشمل الطلاب، يجب أن يوفر المعلمون المجال للطلاب لإنشاء الجمل المختلفة واستخدام حروف الجر في محادثاتهم ومتونهم بمعانيها المختلفة، وتوجيههم لفعل هذا، عند ذاك قد يطمئن المعلم إلى مستوى الطلاب بجانب ضرورة أن تتوفر المساحة الكافية بكتب تعليم العربية لغير الناطقين لإعطاء الأمثلة للطلاب.

4 . 2 . 4 . مراعاة سياق النص

الاعتماد على تعليم حروف الجر منفردة دون الاهتمام بالنص لا يفيد بل يضر أكثر، حروف الجر قد يتغير معناها تبعاً للسياق الذي توضع فيه، وبالتالي يجب الاعتماد على المتن في فهم المعنى، وهذا يأتي من خلال وضع العديد من نماذج الجمل التي توضح معنى حرف الجر في السياقات المختلفة، وتوجيه الطلاب إلى الاهتمام بفهم معنى حرف الجر من خلال المتن وعدم الاقتصار على دلالة الحرف منفردة، مع مراعاة التدرج عبر مستويات تعليم اللغة العربية، يمكن في المستوى المبتدئ تعليم حروف الجر بمعناها الأصلي، وفي المستويات التالية الاهتمام بتقديم حروف الجر بدلالاتها المتعددة.

5 . الخاتمة

حاولت تلك الدراسة البحث في اختلاف معاني حروف الجر داخل المتن الواحد وتقديم الأمثلة المتنوعة على ذلك، وأهمية هذا عند تعليم اللغة العربية للناطقين بها عامة وللناطقين غيرها خاصة، كما حاولت الدراسة تقديم بعض التطبيقات لتدريس حروف الجر بمعانيها المتعددة، وقد خلصت الدراسة إلى بعض نتائج منها:

6 . نتائج البحث:

تُفهم دلالة الجملة في القرآن الكريم في إطار سياقها البلاغي والدلالي.
حروف الجر لها أهمية كبيرة في فهم معاني اللغة العربية ودلالة كلماتها فضلاً عن القرآن الكريم.
ظاهرة تبدل معاني حروف الجر ودلالاتها في القرآن الكريم قد تسبب الخلط أو عدم الفهم للطلاب عامة وغير الناطقين بالعربية خاصة، فالاهتمام بتدريسها للطلاب باختلاف معانيها له فائدته في إتقان اللغة العربية.
اللغة العربية قديمة ولها خواص مختلفة عن لغات أخرى لذا يجب عمل مناهج خاصة لكل فئة تتعلمها مع مراعاة الخلفية الثقافية.

ظاهرة تبدل معاني حروف الجر في القرآن الكريم ظاهرة قديمة حديثة، تكلم عنها القدماء والمحدثين؛ منهم من أقر بوجودها وأورد الشواهد عليها، ومنهم من أنكر وجودها وقام بتأويل آيات القرآن الكريم وأشعار اللغة العربية.

المصادر والمراجع:

ابن جابر، محمد بن أحمد بن علي. شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ت. محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة: مكتبة دار التراث، 1998م.

ابن جني، أبو الفتح عثمان. الخصائص، ت: محمد علي النجار، القاهرة: دار الكتب المصرية، المكتبة العلمية، د.ت.
ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله بن عقيل. شرح ألفية ابن مالك، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، الخرطوم: الدار السودانية للكتب، 1994م.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا. الصحاح في فقه اللغة العربية، علق عليه ووضع حواشيه. أحمد حسن، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م.

ابن قتيبة، أبي محمد عبد الله بن مسلم. تأويل مشكل القرآن، القاهرة: دار التراث، ط2، 1393 هـ، 1973م.

- القرآن الكريم، بيروت: مؤسسة الإيمان، 1999.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي. لسان العرب، بيروت: دار صادر، د.ت.
- ابن هشام، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن هشام الأنصاري. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: مازن المبارك ومحمد علي حمد، بيروت: دار الفكر، ط6، د.ت.
- ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن علي. شرح المفصل، القاهرة: مكتبة المتنبّي، د.ت.
- الأخفش، أبو الحسن سعيد بن مسعدة البلخي. معاني القرآن، بيروت: عالم الكتب، د.ت.
- الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد. تهذيب اللغة، تحقيق عبدالعظيم محمود، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 2001.
- الأنصاري، جمال الدين بن هشام. شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، حقق حواشيه وفهارسه: د. إميل بديع يعقوب، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999.
- أنيس، إبراهيم وآخرون. المعجم الوسيط، دار الفكر، بيروت: لبنان، د.ت. 1/ 167.
- محمد علي، أحمد حسن. "تعليم اللغة العربية في تركيا تحدياته وآفاقه". مجلة كلية الإلهيات جامعة ألو داغ، 1/26، (2017)، 81-116.
- الزخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر. الكشاف، بيروت: دار المعرفة، 2009.
- الزخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر. المفصل في علم العربية، بيروت: دار الجيل، الطبعة الثانية، 2003.
- سيبويه، أبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر. الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت.
- العلوي، يحيى بن حمزة العلوي. الطراز، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. القاموس المحيط، بيروت: دار الكتب العلمية، 1420 هـ - 1999 م.
- المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد الأزدي. المقتضب، تحقيق محمد عبد الخالق عزيمة، القاهرة: إحياء التراث الإسلامي، ط2، 1994 م.
- المرازي، أبي الفضل محمد خليل بن علي. سلك الدرر في أعلام القرن الثاني عشر، بيروت: دار البشائر الإسلامية ودار ابن حزم، 1408 هـ، 1988 م.
- المرازي، الحسن بن القاسم. الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثانية، 1438 هـ، 1983 م.
- المراجع الأجنبية والمترجمة**
- صوتشين، محمد حقي. "تعليم اللغة العربية في تركيا بالأمس واليوم" موقع العربية مباشر، تاريخ النشر 17 حزيران/2009، تاريخ الدخول 23 نيسان/2020.
- http://www.onlinearabic.net/forum/fruom_posts.asp?TID=6186
- يشر، يعقوب. "المشكلات اللغوية التي تواجه طلاب كليات الإلهيات في تركيا في تعليم اللغة العربية". مجلة كلية الإلهيات جامعة شرناق، 7 / 15، (2016)، 53-73.

Kaynakça

- Alevî, Yahya b. Hamza. *Et-Tirâzu'l-mutazammin li esrâri'l-belâga ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilm, ts.
- Ânîs, İbrahîm. *el-Mu'ce-mu'l-Vasit*. Beyrût: Daru'l-Fikr. ts.
- Doğan, Yusuf - Aydın, Tahir Han. "Türkiye'de Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 17/ 1. (2013), 33-51.
- El-Ahfeş Ebu'l-Hasen Sa'îd b. Mus'ade. *Kitâbu Me'âni'l-Kur'an*. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, ts.
- El-Ensârî, İbni Hişam. *Şerhü Şüzûrû'z-zeheb fî ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*. thk. İmil Badi' Ya'kup, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1999.
- El-Ezherî Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-Luğa*. thk. Abdel'azim Mahmûd, kahire: Dâru'l-Mısriyye, 2001.
- El-Fîrûz Âbâdî, Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed b. İbrâhîm Eşşîrâzî. *El-Kâmûsu'l-Muhît*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1999.
- Kur'an-ı Kerîm*. Beyrut: Muessesetu'l-İmân, 1999.
- El-Murâdî, Ebû Muhammed Bedruddin Hasan b. Kâsım b. Abdullah b. Ali. *El-Cüne'd-Dânî fî Hurûfi'l-Meâ'nî*. thk. Fahrüddin Kubâve – Muhammed Nedîm Fâdıl, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1983.
- El-Müberred, Ebû'l-Abbas Muhammed b. Yezid el-Ezdî. *El-Muktadab*. thk: Muhammed Abdülhalik Adîme, 2. Baskı, Kahire: İhyâu't-Türasi'l-İslâmî. 1994.
- Ez-Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Cârû'l-lâh Mahmûd b. 'Umar. *Tefsîru'l-Keşşâf 'An Hakâiku't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2009.
- Muhamed Aly, Ahmed Hassan. "Türkiye'deki Arap Dili Öğretimi- Zorlukları ve Beklentileri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 26/1 (2017), 81-116.
- İbn Câbir, Muhammed b. Ahmed b. Ali b. Câbir. *Şerhu İbn Akil alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Kahire: Dâru't-turâs, 1998.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ. *Es-Sâhibî fî fihri'l-luga ve süneni'l Arab fî kelâmihâ*. thk. Ahmet Hasan, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1997.
- İbn Hişâm, A. Bin Yusuf el-Ensârî. *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'arîb*. thk. Mâzin el-Mubârek, Muhammed Ali hamed, 6.baskı, Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Muslim ed-Dîneverî. *Te'vîlu müşkili'l-Kur'an*. Kahire: Dâru't-Turâs, 1973.
- İbn Manzûr, Muhammad ibn Mukarram ibn `Alî ibn Ahmad ibn Manzûr Cemâleddîn Abu'l-Fadl. *Lisân al-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır. ts.
- İbn Ya'îş, Ebû'l-Bekâ Ya'îş b. 'Alî b. Ya'îş b. Muhammed en-Nahvî. *Şerhu'l-Mufaşşal*, Kahire: Mektebetu'l-Mutenebbî, ts.
- İbnu 'Akîl, Behâu'd-dîn 'Abdullâh. *Şerhu Elfiyyeti İbni Mâlik*. thk. Muhammed Muhyî'd-dîn 'Abdulhamîd. Hartum: Dâru'l-Sudâniyye, 1994.
- İbnu Cinnî, Ebu'l-Feth 'Usmân. *El-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, ts.
- Sîbeveyh, Ebî Bişr 'Amr b. 'Usmân b. Kanber. *El-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî. ts.
- Suçin, Mehmet Hakkı, Online Arabic "Türkiye'de Arapça Öğretimi- Dün ve bugün". Erişim, 23Nisan2020 Basım tarihi, 17.Haziran.2009, Erişim Adresi: http://www.onlinearabic.net/forum/fruom_posts.asp?TID=6186
- Avcı, Yaşar. *Arapça Kökenli Osmanlıca Sözcükler*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Yaşar, Yakup. "Türkiye'deki İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Öğretiminde Karşılaştığı Dilsel Problemler", *Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 /14, (2016), 53 - 73

Ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârû'l-lâh Mahmûd b. 'Umar. *El-Mufasssal*. thk. Sa'id Mahmûd 'Ukayyil, Beyrût: Dâru'l-Cîyl, 2003.

Ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârû'l-lâh Mahmûd b. 'Umar. *Tefsîru'l- Keşşâf 'An Hakâiku't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2009.

Medeni Hukukla Mukayeseli Olarak İslam Hukukunda Evlenmenin Geçici Engelleri

Temporary Barriers to Marriage in Islamic Law in Comparison with Civil Law

Nuri KAHVECİ

Prof. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı

Prof. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty of Theology, Kahramanmaraş/Turkey

nurikahveci@hotmail.com

Orcid: 0000-0003-0114-1481

Yahya BİLGİNER

Doktora Öğrencisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı

Ph. D. Student, Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty of Theology, Kahramanmaraş/TURKEY

yahyabilginer@hotmail.com

Orcid: 0000-0002-4724-5684

Doi: 10.34085/buifd.895383

Öz

Toplumun en küçük ve en önemli birimi olan ailenin oluşması için hem dinler hem de hukuk sistemleri belirli düzenlemeler getirmiştir. Bu düzenlemelerden en önemlilerinden biri de evlenmenin geçici engelleridir. İslam evliliğin her safhasını titizlikle düzenlemiş ve sağlam temeller üzerine oturmasını amaç edinmiştir. İslam hukuku ve Medeni hukuka göre evlenmenin geçerli bir şekilde meydana gelebilmesi için enlenmeye mâni geçici engellerinin bulunmaması gerekir. Bireylerin taşıdığı birtakım niteliklerden kaynaklanan bu engellerin varlığı durumunda belirli bir süre evlenme yasağı meydana gelir ve bu engeller var olduğu sürece evlenme gerçekleştirilemez. Toplum hayatındaki yeri ve önemi hiçbir zaman tartışma kabul etmeyecek olan kurumlarından birisi olan evlilik kurumunun meydana gelebilmesi için çözülmesi gereken en önemli ön sorun evlenmenin geçici engelleridir. Çünkü bu ön sorunları bilmek dîni, hukûkî ve hayatî bir öneme sahiptir. Özellikle yabancılarla yapılan evliliklerin arttığı günümüzde, evlenmenin geçici engellerinden olan “din farkı”ndan kaynaklanan evlenme engeline dikkat edilmesi gereken bir ön sorundur. Yine evliliğin sona ermesi halinde, yeniden evlilik yapmak isteyen kişiler için meydana gelebilecek evlenme engeli de hem dinimiz hem de hukukumuz bakımından dikkat edilmesi gereken bir husustur.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Medeni Hukuk, Aile, Evlilik, Evlenmenin Geçici Engelleri.

Abstract

In both Islamic law and civil law, marriage must have both permanent and temporary barriers to validly occurring. These obstacles are due to a number of qualities that individuals carry. If there are temporary barriers to marriage, a ban on marriage occurs for a certain period of time, and the marriage cannot be performed as long as these barriers exist. Turkish civil law, just like Islamic law, gave great importance to the creation of a healthy marriage, carefully regulated every stage of marriage; it aimed to ensure that the marriage was on solid foundations. It is of religious and legal and vital importance to know the temporary barriers to marriage, which constitute one of the most important universal and continuous institutions that will never accept discussion of its place and importance in public life, and the most important preliminary problem to be solved accordingly. Especially with strangers marriage is on the rise today, when the difference of religion marriage marriage as a preliminary issue to be considered a

temporary disability resulting from the end of prohibition that will occur in the event of re-marriage for people who want to make that need to be considered in terms of both law and Religious concern.

Keywords: Islamic Law, Civil Law, Family, Marriage, Temporary Barriers To Marriage.

Giriş

Evlilik kurumu, tarihi süreç içinde meydana gelen, sosyal, kültürel ve hukukî gelişmelere bağlı olarak değişim yaşamıştır. Ancak hiçbir dönemde bireyler eş seçiminde serbest bırakılmamıştır. Çünkü evlenmede yalnızca eşlerin kişisel menfaatleri söz konusu olmayıp, kamu düzeni ve menfaati de söz konusudur. Bundan dolayı her dönemde evlilik birliği bazı kurallara bağlanmıştır. Özellikle evlilik engelleri konusunda her toplumda farklı bir düzenleme ile karşılaşmaktayız. Bazı hukuk sistemleri dini anlayışı kriter olarak öne çıkarırken bazılarında ırk ve sosyal statü önemli bir etken olmaktadır. Örneğin Yahudilikte iki kız kardeşle evlenmeye engel bulunurken,¹ Hristiyanlıkta din farklılığı evlenmeye engel durumlar arasında sayılmıştır.² Yine yürürlükteki Türk Medeni Kanunu 129. Maddesindeki düzenlemeyle evlatlıkla evlat edinenin evlenmesi memnudur. Bu engellerden bazıları hiçbir zaman ortadan kalması mümkün değilken bazıları da kişilerin bulunduğu geçici durumdan kaynaklanmakta ve bu durumun sona ermesiyle, evlenme engeli de ortadan kalkmaktadır.

Bütün hukuk sistemlerinde konulan bu engellerin ana gayesi bireyin ve bireylerden müteşekkil ailelerin refah ve mutluluğunu sağlamak, sağlıklı bireyler yetiştirmek ve güçlü bir aile yapısı oluşturmaktır. Bu anlamda toplumun en önemli kurumlarından birisini oluşturan aile, her şeyden önce sosyal, hukuksal ve ahlaksal bir kurumdur.

İslâm hukukunun temel kaynağı olan Kur'an ve Sünnette aileye yönelik düzenlemeler önemli bir yer tutar. Bu veriler İslâm hukukunda aile, diğer hukuk sistemlerinden farklı olarak, ayrıntılı bir şekilde işlendiği görülmektedir. Şunu da ifade edelim ki, Kıta Avrupa'sında yürürlükte olan birçok hukuk sistemine kaynaklık teşkil eden ve Medeni hukukun temellerini oluşturan Roma hukukunda da aile ile ilgili düzenlemelere erken dönemlerde rastlamaktayız.³

1. Mukayeseli Olarak Evlenmenin Geçici Engelleri

Evlenme, ayet⁴ ve hadislerde⁵ tavsiye edilerek özendirilmiş ve konu sadece bireysel değil, aynı zamanda toplumsal bir sorun, rızâî bir nikâh akdiyle oluşturulan bir hayat ortaklığı, müşterek hayat sözleşmesi, tarafların ve tanıkların katılımıyla gerçekleşen bir bağ olarak görülmüştür. Taraflar bu bağı meydana getirip getirmeme konusunda serbesttir. Ancak evlenme akdinin üzerine bina edilecek olan hukukî yapıyı kendileri değil hukuk düzeni belirler. Aileye büyük bir önem veren, İslâm hukuku da ailevî münasebetleri düzenleyen birçok hüküm ve kaide vazetmiştir.⁶

Hemen şunu da belirtelim ki toplumu düzenleyen kurallar yalnız hukuk, ahlâk ve görgü kurallarından ibaret değildir. Bu konudaki ilk kurallar özellikle din kuralları olmuştur. Ancak

¹ *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), Lev. 18:6-18; 20:10.

² Yas. 5:7.

³ Özcan Karadeniz Çelebican, *Roma Hukuku* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2014), 156-157.

⁴ *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, Çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2003) el-Bakara 2/221, 230, 232; en-Nisâ 4/3, 22-25; el-Mâide 5/5; Nûr 24/3, 26, 32.

⁵ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi' u's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Nikâh", 1; Ebû'l-Hüseyn el-Haccâc Müslim, *el-Câmi' u's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Nikâh", 1.

⁶ el-Bakara 2/221, 230; en-Nisâ 4/3, 32; el-Mümtehine 60/10; Buḥârî, "Nikâh", 15; Müslim, "Radâ", 53; Ahmed b. Şuayb Nesâî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Nikâh", 44; Ebû Abdillâh Mâce el-Ḳazvînî İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Ma' rûf (Beyrut: y.y., 1998), "Nikâh", 31; Ebû Abdillâh el-Yemenî İmâm Mâlik, *el-Muvaḫ ḫ â* (Kâhire: Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 1988), "Nikâh", 8; Ebû ' İsâ b. Sevre Tirmizî, *el-Câmi' u's-sahîh* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), "Nikâh", 30.

İslâm hukukçuları, Roma hukuk sisteminde var olan özel ve kamu hukuk ayrımını İslam hukukunda yapmamış bunun yerine hukuku, "ibadet", "muamelat" ve "ukûbât" kısımlarına ayırmışlar ve bu sistem içerisinde ele almışlardır. Aşağıda sekiz başlık halinde sıralayacağımız üzere aile hukukunda "geçici evlenme engelleri" bu üçlü ayırımında ibadetlerle muâmelât arasında ahvâl-i şahsiye içerisinde yer almaktadır.

Evliliği sosyal olduğu kadar dini bir kurum olarak gören Yahudilik, evlenme konusunda birtakım sınırlamalar getirmiş, evlilikle ilgili olarak devamlı veya geçici evlenme yasakları belirlemiş ve evlenilmesi yasak olan kişiler tek tek sayılmıştır.⁷ Aslında bütün hukuk sistemlerinde evlenme engelleri bir birine çok yakın özellikler ihtiva ettiğini söyleyebiliriz. Örneğin din farklılığından kaynaklanan evlenme engeli, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam hukukunda müşterek evlenme engeli olarak kabul edilmiştir.⁸

Ailede mutluluk eşlerin birbirlerine karşı her yönden benzer olmasına bağlıdır. Ancak her hukuk düzeni bu seçime bazı sınırlamalar koymuş ve bir takım evlenme engelleri oluşturmuştur. Bunlardan birisi evlenecek eşlerin sahip oldukları din inancıdır. Hem toplumun hem de ferdin hayatıyla direk ilişkili olduklarından daima önemini muhafaza eden din engeli, İslam Hukukunda da önemli bir yer tutmaktadır. Bu durumlar ortadan kalkınca evlenme engeli de ortadan kalkarak nikâh akdine önceden engel oluşturan durum hiç yokmuş gibi kabul edilir.⁹

1.1. Din Farklılığından Doğan Evlenme Engeli

Evlilik hayatı, eşlerin karşılıklı birbirleriyle tam olarak anlaşmalarını zorunlu kılar. Aynı dini inanca sahip insanlar, farklı dine inanan insanlardan daha rahat ve iyi anlaşabilir. Diğer taraftan eşlerin farklı dine sahip olması doğacak çocukları hem dinî hem de ahlaki yönden etkiler.¹⁰ Evlilikte din farklılığı, ideal aile düzenine şekil vermesi bakımından önemlidir. Çünkü ailenin temel işlevlerinden biri de çocuklara sağlam bir karakter kazandırmak, çocukları inançları doğrultusunda sosyalleştirerek kültürün intikalini sağlamaktadır. Oysaki aynı dinden olmayan bireylerin evliliğinde ise karı-kocanın kültür karmaşası ve çatışması yaşaması büyük bir ihtimaldir. Eşlerin her biri çocuklara kendi inanç ve kültürünü aşılama çalışacaktır. Kur'an'da asıl olan temel kural, Müslüman bir erkeğin de Müslüman olan hür bir kadınla nikâhlanmasıdır. Buna güç yetiremeyen erkeklerince Müslüman bir cariyeyle ya da namuslu olan hür ehl-i kitap kadınlarla mehirlerini ödeyerek evlenmesidir. Ancak Müslüman bir cariye veya köle ile evlilik dahi, Yahudi ve Hristiyanlarla evliliğe tercih edilmektedir.¹¹ Fakat esas olan aynı dine inananların birbirleriyle evlenmesidir. Farklı dinlere mensup olan bireylerin evliliği ise istisna teşkil eden bir durumdur.¹²

İslâm'da olduğu gibi Hristiyanlıkta ve Yahûdilikte de din farklılığı bir evlenme mânidir.¹³ Ancak İslâm'ın diğer dinlere mensup kişilerle evliliğe tanıdığı sınırlı izin, Yahûdilik ve Hristiyanlıkta bulunmamaktadır.¹⁴ Kilise, Ortaçağda Hristiyanların diğer din mensuplarıyla evliliğini geçersiz saymıştır. Roma hukukunda ise Hristiyanlarla vafiz edilmemiş kişiler

⁷ Lev. 18:6-18; 20:10.

⁸ Şamil Dağcı, "İslâm Aile Hukukunda Evlenme Engelleri-2 (Geçici Evlenme Engelleri)", *Ankara ÜİF Dergisi* 41/1 (Ocak 2000): 138; İbrahim Acar, "Evlenme Engeli Olarak Din Farkı", *Atatürk ÜİFD* 17 (Haziran 2002), 32.

⁹ Nuri Kahveci, *İslâm Hukuku (şahıs-aile-miras) Evlenme Ehliyeti ve Evlenme Manileri* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 2/102.

¹⁰ Halil Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme* (Ankara: Ankara ÜHF Yayınları, 1974), 111.

¹¹ el-Bakara 2/221; en-Nisâ 4/25.

¹² Dağcı, "Geçici Evlenme Engelleri", 137-142.

¹³ Yas. 7:3-4.

¹⁴ Dağcı, "Geçici Evlenme Engelleri", 138.

arasında olduğu gibi katoliklerle protestanlar arasında evlilik yasak kabul edilmiştir.¹⁵ Hıristiyanlıkta, mabetleri olan kilisede nikâh kıymak inançlarının gereğidir.¹⁶ 1917 tarihli Aile Hukuku Kararnamesi'nde fıkıhçıların üzerinde mutabık kaldığı evlenme engelleri tek tek zikredilmiş (md. 13-19) ve Müslüman bir hanımın Müslüman olmayan erkekle yaptığı evlilik akdi hükümsüz sayılmıştır (md. 58).¹⁷ Kutsal kitaba sahip olanlar anlamına gelen ehl-i kitap İslam dinine inananlar hariç kendilerine bir peygambere ve bir kutsal metne inanan topluluklar için kullanılmıştır.¹⁸ Günümüzdeki bazı hukukçulara göre ehl-i kitap kavramı sadece Yahudileri ve Hıristiyanları kapsamaktadır.¹⁹ Gayrî Müslim gruplar ise müşrikler, ehl-i kitap ve genel olarak kafir/inkarcı toplumlardan oluşmaktadır.²⁰ İslam, kâfirlerin Müslümanlar üzerinde velâyetleri olmadığını,²¹ bundan dolayı Müslüman bir kadının, Yahudi ve Hıristiyan bir erkekle nikâhını geçersiz saymıştır.²²

1.1.1. Semavî Kitabı Olanlar (Ehl-i Kitap)

Evlilikte esas olan, aynı inançtaki, farklı cinsiyete sahip bireylerin evlenmesidir. Farklı din inancı, evlilikle oluşturulmak istenen her iki dünya saadetine önemli bir mâni oluşturacağından, Kur'an-ı Kerim Müslümanların gayr-i müslimle evliliğini tavsiye etmemiş, ehl-i kitap kadınlarla evliliğe bazı sınırlamalar getirmiştir. Örneğin, "Müminler iffetli hür kadınlarla sizden önce kendilerine kitap verilenlerden namuslu hür kadınlar da ... size helaldir." ²³ mealindeki âyetin ehl-i kitap kadınlarla ile evlenme muhsan olmaları şartına bağlanmıştır.²⁴

İslam Hukukunda Müslüman bir erkeğin, ehl-i kitap olmayan bir kadınla evlenmesi yasaklanmıştır. Buna göre Yahudi ve Hıristiyan kadınlarla evlenmek caizdir.²⁵ Müslüman bir kadın, ehl-i kitap olsa bile gayr-i müslim bir erkekle evlenmesi dinen yasaklamıştır.²⁶ İslam hukukçuları bu konuda görüş birliğine sahiptir.²⁷ Buna mukabil Türk medeni hukukunda inanç farklılığından kaynaklanan, evlenmenin geçici engelleri bulunmamaktadır.

Fransız Kanunu'ndan (1851) esinlenerek hazırlanan 1869 Tabiyet-i Osmaniye Kanunnamesinde bir yabancı ile evlenen Osmanlı kadını, Osmanlı uyruğunu kaybediyordu. Ancak kadının eşi vefat etmesi halinde isterse üç yıl içinde Osmanlı uyruğuna geri dönebiliyordu. Fakat Osmanlı uyruğuna mensup biri ile evlenen yabancı kadın Osmanlı uyruğuna kabul edilmiyordu. Bu uygulama 1 Ocak 1929 tarihine kadar sürmüştür. Adı geçen kanun da 23 Mayıs 1978'de yayımlanan T.C Vatandaşlık Kanunu'nun kabulüne kadar

¹⁵ Nuri Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, 2.Baskı (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017), 96.

¹⁶ Asife Ünal, "Dinlerde Nikâh", *Dokuz Eylül ÜİF İslâmî İlimler Araştırma Vakfı* 8 (Nisân 2012), 290.

¹⁷ el-Bakara 2/220-221; Fahrettin Atar, "Muharremât" *İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 5 Şubat 2021); *Aile Hukuku Kararnamesi*, Nşr. Orhan Çeker (Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2017), md.58.

¹⁸ Kemâleddin Abdülhamîd İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethü'l-kadir*, Çev. Mustafa el-Halebi (Mısır: Dâr'ul-Kutubî'l-İlmiyye, 1970), 135.

¹⁹ Nihat Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular* 2.basım, (Samsun: Etüt yayınları, 2004), 175.

²⁰ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.),30.

²¹ en-Nisâ 4/141.

²² el-Bakara 2/22-221; *Aile Hukuku Kararnamesi*, md.58; *Fetevâi Hindiyeye*, Çev. Mustafa Efe (Ankara: Akçağ Yayınları, ts.), 2/300; Vehbe Zühaylî, *İslâm Fıkhu Ansiklopedisi*, (İstanbul: Risale Yayınları, 2015), 9/303; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali* (Bursa: Erkam Yayınları, 1995), 254.

²³ el-Mâide 5/5.

²⁴ Dağcı, "Geçici Evlenme Engelleri", 149.

²⁵ el-Mâide 5/5.

²⁶ el-Mümtehine 60/10; Hayreddin Karaman, *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 2/87.

²⁷ Alâüddîn b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-şanâ'i*, thk. Muavvez-Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 2/276; Ebu Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhalla* (Beyrut: y.y.,ts.), 6/456,457; Ahmed b. Ebu Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: y.y., ts.), 5/ 45,46; Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el- Muğni*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî, Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Hecl li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1992), 9/546.

yürürlükte kalmıştır.²⁸ Türk Medeni Kanununda İslam Hukukunun aksine, din ayrılığı kadın bakımından da bir evlenme engeli sayılmamıştır. Müslüman bir kadın, Hıristiyan, Yahudî olan veya hiçbir dine bağlılığı bulunmayan bir erkekle evlense, Türk Medeni Kanununa göre bu evlilik muteberdir.²⁹

1.1.2. Semavî Kitabı Olmayanlar (Müşrikler)

Evlenmenin geçici engelleri bağlamında Müslüman kadın ve erkek, müşriklerle evlenemez. Hanefiler, Şafiiler ve diğerleri dinden çıkmış bir kadını da müşrik bir kadınla birlikte değerlendirmişlerdir. Müslümanların bunlarla evlenmelerini caiz görmemişlerdir. İsmi ne olursa olsun İslam'ı kabul etmeyen hiçbir kimseyle evlenilmeyeceği gibi, İslam'dan rucu' eden mürtet ile de nikâhlanmak caiz değildir.³⁰ Zaten Kitâbî veya müşrik bir erkekle Müslüman bir kadının da evlenmesi caiz değildir.³¹ Çünkü bunlar arasında evlenmeye geçici engel bulunmaktadır. Müşrik kavramı içerisine hem puta tapanlar hem de Aya, Güneşe, ateşe ve doğa kuvvetlerine tapanlar da girmektedir. Aynı şekilde herhangi bir kitaba veya peygambere bağlı olmayan, örneğin, yasak tanımayarak her şeyi caiz sayan İbâhî mezhebine inanan kadınlarla da evlilik helâl değildir.³² Hiçbir dine bağlı olmayan kimseler de evlenme yasağı kapsamına girer.³³ Bundan dolayı Allah'ı inkâr eden ya da müşrik kimselerle evlenmek yasaklanmış, buna birçok illet ve hikmetler bağlanmıştır.³⁴ Rengi, muhiti, mekânı ve iklimi ne olursa olsun Allah'a ortak koşanlar kişilerle evlilik bu durum devam ettiği müddetçe dinen yasak, hukuken bâtil sayılmıştır.³⁵

1.1.3. Semavî Kitabı Olduğu Şüpheli Olanlar

Bunlar Sabîler, Mecûsîler ve Zerdüştlar olarak ele alınmaktadır. Bunların ehl-i kitap olarak kabul edilip edilmeyeceği konusundaki ihtilaflardan dolayı Müslüman bir erkeğin, ifade edilen dinlere mensup olan bir kadınla evlenip evlenmeyeceği tartışmalı bir konudur. Akidede Müslümanlara muhalif olanlardan biri de kendileri için ne bir semavî kitap ne de kitap benzeri bir şey olmayan kimselerdir. Bunlardan özellikle Sâbîlerle ilgili olarak Kur'ân'da üç âyette³⁶ bahsetmektedir. "Kitap yalnız bizden önceki iki topluluğa indirildi."³⁷ ayetleri Sâbîlerin kitap ehli olmadığını göstermektedir.³⁸

Yapılan araştırmalar Sabîlik'e tabii az olsa da, yaşayan dinlerden olduğunu ortaya koymakta olup,³⁹ Ebû Hanîfe ve Hanbelîler Sabîilerin ehl-i kitap hükmünde olduğu için Müslüman bir erkeğin Sâbîe bir kadınla evlenmesini caiz görmüştür. Çünkü onlar, bir kitaba inanır. Zebûr'u okur ve yıldızları, Müslümanların Kâbe'yi tavaf ettiği gibi büyük tanıklar, aslında yıldızlara

²⁸ Gülay Arıkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimat ve II. Meşrutiyet Dönemlerinde Kadınların Statüsü İle İlgili Gelişmeler", *Türk Yurdu Dergisi* 18/133 (Eylül 1998), 29.

²⁹ *Türk Medeni Kanunu* (Ankara: Savaş Yayınevi, 2019), md. 88-1, 92; Döndüren, *Aile İlmihali*, 228.

³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/48; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/550.

³¹ el-En'am 156; Zühaylî, *İslâm Fıkhi Ansiklopedisi*, 9/122.

³² el-Mümtehine 60/10; İmâm-ı Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Çev. Ali Arslan. 1-8 (1992), 171.

³³ el-Bakara 2/221.

³⁴ Acar, "Evlenme Engeli Olarak Din Farkı", 33; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslâmiyye ve Istahat-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 2/105; Şâtibî, *el-Muvâfakât Fî Usûli's-Şerî'a*, 1 (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 263-264.

³⁵ el-Bakara 2/220-221; Hafid Kadı Ebu'l Velid İbn Rüşd, *Bidâyetü'l Müçtehid ve Nihayetü'l- Maktesid*, Çev. Ahmed Meylânî (İstanbul: Beyan Yayınları, ts.), 2/467; Hüseyin Yılmaz, *Kur'ân'ın Işığında Müslim-Gayri Müslim Münasebetleri* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1997), 111.

³⁶ el-Bakara 2/62; el-Mâide 5/69; el-Hac 22/17.

³⁷ el-En'am 6/156

³⁸ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (Ankara: Akçağ Yayınları), 3/308.

³⁹ Tümer- Küçük, *Dinler Tarihi*, 127.

ibadet etmezler. İmâmeyn'e göre ise, onlar yıldızlara taptıkları için müşrik sayılırlar ve kendileriyle evlenilmesi caiz değildir.⁴⁰ Fetva İmameyn'in görüşü üzerinedir.⁴¹ Tek Tanrı inancına yer vermesi bakımından İran dinleri içerisinde dikkati çeken Zerdüştiler, ehl-i kitap olmayıp putperest olduklarından İmâmeyn ile Malikîler, bunlarla evlenilmeyeceğini savunmuşlardır.⁴² Kur'an, Mecûsîler'den yalnızca bir yerde bahsetmekle⁴³ birlikte bunlarla ilgili bilgi verilmemektedir. Peygamberimiz'in, "Mecûsîler'e Ehl-i kitap muamelesi yapınız." dediği rivayet edilir.⁴⁴ İmam Şâfiî, Hz. Ali'nin Mecûsîler'in ehl-i kitap'tan olduğunu söylemesinden dolayı, şirkleri sebebiyle kestikleri yenilmez ve kadınlarıyla evlenilmez.⁴⁵

Hem İslam hukuku hem de Türk medeni hukuku Müslüman erkeklerin Yahudi ve Hıristiyan kadınlar ile evliliğine izin vermiştir. Buna karşılık Türk medeni hukuku aksine Müslüman kadınlar ile Müslüman olmayanlar arasında evlenme engeli olduğu hususunda İslam hukukçuları ittifak etmektedir.⁴⁶ Ayrıca Müslüman erkeklerle Yahudi ve Hıristiyanlar haricindeki gayrimüslim kadınlar arasında evlilik yasağı olduğu konusunda müttefiktirler. Geçici evlenme engeli açısından İslam hukukuna göre Semavî bir dine inanmanın izin için varlık sebebiyken Allah'a ortak koşmanın ise yasak sebebi olarak kabul edilmesi bu konudaki temel kriter olmuştur.

1.2. Üç Kere Boşanmadan Doğan Evlenme Engeli

İslam aile hukukunda bir erkek üç kere boşadığı bir kadınla o kadın, bir başkasıyla sahih bir evlilik yapmadan evlenmesi mümkün değildir.⁴⁷ Üç talâk ile evlilik birliğinin sonlandırılması halinde kocanın, boşadığı kadınla nikâhlanılması maksadıyla kadının iddet beklemesi,⁴⁸ başka erkekle sahih bir evlilik yapması ve aralarında zifafın meydana gelmesinden sonra bu evliliğin boşanma veya ölümle sona ermesi şarttır. Halk arasında "hülle nikâhı" olarak bilinen şekilde uygulanmasının İslâm'la bağdaştırılması mümkün değildir.⁴⁹ Hanbelî ve Maliki mezhebi fiili birleşmenin gerçekleştiği zamanda kadının hayız ya da nifas halinde olmaması, ikisi ya da birinin ihramlı olmaması ya da birisinin farz olan bir orucu tutar durumda olmamasını da şart koşarlar.⁵⁰

Evlenmenin calî (yapmacık) olması halinde bu şart gerçekleşmemiş sayılarak nikâh akdi gerçekleşmesine rağmen henüz zifaf olmadan kocanın ölmesi, boşaması ya da evliliği sona erdiren diğer nedenlerden birisiyle bitmesi durumunda bâin talâktan doğan evlenme engeli, devam etmektedir ve kadının yeniden iddet beklemesi gerekir.⁵¹ Müellifler bu nokta üzerinde özellikle durmaktadırlar. Hanefîlere ve bazı Şâfiîlere göre, "tahrîmen mekruh" olmakla birlikte

⁴⁰ el-Mevsîlî, *el-İhtiyar li'Ta'lîli'l-Muhtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996), 3/88; Atar, "Muharremat"; Zühaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, 9/129.

⁴¹ *Fetevâi Hindîyye*, 2/299.

⁴² Bilmen, *Kamus*, 2/104; *Fetevâi Hindîyye*, 2/299; Molla Hüsrev, *Düreru'l-Hukkâm Fî Şerhi Gururu'l-Ahkâm*, Çev. Arif Erkan (İstanbul: Kit-San Matbaacılık ve Neşriyat, 1980), 2/112.

⁴³ el-Hac 22/17.

⁴⁴ İmam-ı Malik, *Muvatta*, 1/278.

⁴⁵ Abdurrahman Cezîrî, *Dört Mezhebe Göre İslâm Fıkhı*, Çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 5/2140; Remzi Kaya, "ehl-i kitap", *İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Şubat 2021).

⁴⁶ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Şanâ'i*, 2/276; İbn Hazm, *el-Muhalla*, 6/456, 457; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/ 45,46; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/546.

⁴⁷ el-Bakara 2/230.

⁴⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/275; Zühaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, 9/115.

⁴⁹ el-Bakara 2/230.

⁵⁰ Zühaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, 9/116.

⁵¹ Malik, "Nikâh", 7; Müslim, "Nikâh", 16,17; Nesâî, "Nikâh", 43; Döndüren, *Aile İlmihali*, 228; Zühaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, 9/370-371; Bilmen, *Kamus*, 2/107.

geçerlidir.⁵² Malikiler ve Hanbelîlere göre “hülle (tâhlil) nikâhı” haramdır, batıldır.⁵³ İkinci evliliğin tahlil (hülle) maksadıyla yapılmamış olmasına dair 1917 tarihli Osmanlı Hukuku Aile Kararnâmesinde birçok madde⁵⁴ yer almaktadır. Türk Medeni Kanunu’na göre de üç kere boşama söz konusu olmayıp hâkimin bir defa boşamasıyla hüküm ve sonuçlar doğar. Tekrar evlilik yapmak isteyen kişi, evvelki evliliğinin bitmiş olduğunu ispat etmesi gerekir.⁵⁵

1.3. İddetten Doğan Evlenme Engeli

İddet, evliliğin ölüm, boşanma veya fesih sebeplerinden biriyle sona ermesi durumunda, tekrar evlilik yapılabilmesi için kadının beklemek zorunda bulunduğu süredir.⁵⁶ Kur’ân, “*Ey Peygamber, kadınları boşamak istediğinizde onları iddetleri içinde boşayın ve iddetlerini sayın.*”⁵⁷ buyurmaktadır. Boşanma veya fesihten sonra kendisi hür olup ay hali gören (hayız) kadınlarda boşanma veya fesih neticesinde meydana gelen ayrılıklarda bekleyeceği iddet zifaftan sonra üç hayız hâlidir.⁵⁸ Şayet boşama fiilî birleşmeden önce olmuşsa, bu durumda evlilik zaten fiilen gerçekleşmediğinden dolayı iddet de gerekli görülmemektedir.⁵⁹ Âyette geçen kurû’ kelimesi Arapça da hem “hayız, hem de hayızdan temizlenme” anlamına gelir. Buna Ebû Hanîfe hayız, Şafiî ve Mâlik ise temizlenme mânâsında anlamışlardır. Hanefîlerde, kadın tuhûr günlerinde boşanmışsa; üçüncü hayızın bitiminde iddet tamam olur.⁶⁰ Kadın hayız görürken boşanmışsa; içinde boşandığı ilk hayız haricindeki, üç hayız sonunda iddeti tamamlanmış olur. Şâfîlerde tuhûr günlerinde boşanmışsa; içinde boşandığı temizlik dışında, iki temizlik daha bekler. Hayızlıyken boşanmışsa üç temizlik süresi bekler.⁶¹ Erkeğin boşama yetkisini eşine karşılıklı anlaşma ile boşanma (hul'-muhâlaa)⁶² veya mübâraa durumunda bir ‘bâin talâk’ kabul edildiği için bu durumlarda da kadın iddet beklemektedir.⁶³

İslâm hukukunun ana kaynağı Kur’an’da “*Gebe olanların bekleme süreleri ise doğum yapılmalarıyla sona erer*”⁶⁴ İfadesiyle bu durum açıkça ifade edilmiştir. Dört mezhebe göre hâmile kâdın boşanmış olsun yahut kocası vefat etmiş bulunsun, doğuma kadar iddet bekler. Kadın dört ay on günden önce doğum yaparsa vefat iddeti bitmiş olur.⁶⁵ Kadın, evlilik dışı hamile

⁵² Döndüren, *Aile İlmihali*, 258.

⁵³ Zühaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, 9/117.

⁵⁴ ÂHK, md.15,118; el-Bakara 2/230.

⁵⁵ TMK, md.130.

⁵⁶ Döndüren, *Aile İlmihali*, 231.

⁵⁷ et-Talâk 65/1.

⁵⁸ el-Bakara 2/228; Kahveci, *Aile Hukuku*, 248.

⁵⁹ el-Ahzâb 33/49; el-Bakara 2/237.

⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/14-15; Alaüddîn Muhammed Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 2/244; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 4/425-427; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 11/199-202; el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr Li Ta'îli'l-Muhtâr*, 3/172,173.

⁶¹ Muhammed b. İdrîs eş-Şafiî, *el-Umm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 4/302-304; Ebû Hâmid el-Gazâlî, *el-Vecîz fi Fıkhî Mezhebi'l-İmami's-Şafiî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994), 321; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/15; Muhammed b. Muhammed eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'âni Elfâzi'l-Minhâc* (Şam: Daru'l-Feyhâ, 2009), 4/721, 722; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr Şerhu min Esrâri Munteka'l-Ahbâr* (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 2009), 4/444; Fahrettin Atar, *Fıkh Uşûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Yayınları, 1998), 3/201-202.

⁶² es-Serahsî, *Kitâbu'l-Mebsût fi'l-Fıkhî'l- Hanefî* 6/18; İbn Kayyim el-Cevzî, *İlâmu'l-Muvakki'in 'an Rabbi'l-Alemîn* (Beyrut Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.), 287-290; eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'âni Elfâzi'l-Minhâc*, 4/717, 718; ez-Zühaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, 9/118, 490, 491; Halil Cin- Ahmet Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1990), 108.

⁶³ el-Bakara 2/229.

⁶⁴ et-Talâk 65/4.

⁶⁵ el-Bakara 2/234; eş-Şafiî, *el-Umm*, 4/322-328; el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 4/419; İbrahim b. Ali eş-Şirâzî, *el-Mûhezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2003), 3/205, 206; İbrahim b. Muhammed el-Halebî, *Multeka'l-Ebhur* (Şam: Dâru'l- Beyrûti, 2005),

kalması durumunda iddete tâbî olmadan hemen evlenebilir. Belirli bir müddet cinsî birleşmede bulunmasa bile, bir erkeğin sevdiği kadınla evlenme akdedilmesinde menfaati vardır. Evlilik dışında hatâen veya iradî olarak câri olan ve bir kurû' müddeti beklemek koca için uygun olan babalığın tespiti için gerekli bir durumdur.⁶⁶ Eşlerin fiili birleşme için engel olmayacak şekilde, baş başa kalmaları da (halvet-i sahiha) hükmü olarak, fiili birleşme gibi kabul edilmiş ve fiili birleşmeye bağlanan sonuçlar hükmi birleşme için de öngörülmüştür.⁶⁷

Hayız görmeyen küçüklerle hayızdan kesilen yaşlıların iddeti âyetteki, "Kadınlarmızdan âdetten kesilmiş olanlarla henüz âdetini görmemiş bulunanlardan eğer şüphe ederseniz, onların iddetleri üç aydır."⁶⁸ ifadesi gereğince üç aydır. Buna göre henüz buluş çağına girmemiş veya 55 yaşını geçmiş bulunan kadınların iddet süresi boşama veya tefrikten sonra üç aydır.⁶⁹

Erkek için karısından dolayı muvakkaten kendisine haram olan karısının kız kardeşi veya teyzesi gibi kadınlarla evlenebilmesi için boşadığı karısının iddetinin bitmesini beklemesi gerekir.⁷⁰ Dört karısından birini boşamış olan erkek iddet dolmadan karılarını dörde çıkaramaz. Üç talakla boşanma durumunda kadın bir başkasıyla evlendikten sonra ondan boşanıp iddetini tamamlamadıkça evvelki kocasıyla evlilik yapamaz. Boşanan veya eşi ölmüş olduğundan dolayı yahut ölüm iddeti bekleyen kadının iddet içindeyken başkasıyla nikâhlanması İslâm hukukuna göre yasaklanmıştır. Bu zaman dilimi içindeyken yapılan nikâh bâtil ve haram olup hiçbir hüküm ifade etmez.⁷¹ 1917 tarihli Aile Hukuku Kararnamesinde, "iddet hakkında"ki bölümde 139. Maddeden başlayarak 153. Maddeye kadar iddetle ilgili madde başlıkları bulunmaktadır.

4721 sayılı Türk Medenî Kanunu'nun 132. Maddesinde, kadın yeniden evlenebilmesi için eşi öldükten veya evliliği sona erdikten sonra üç yüz gün beklemesi gerekir. Şayet kadın bu üç yüz günlük süre içerisinde doğurursa kadının bekleme süresi bitecektir.⁷²

1.4. Dört Evlilikten Doğan Evlenme Engeli

İslâm hukukunda, dört kadınla nikâhlı olan bir erkek beşinci bir kadınla evlenemez. Hatta erkek, dört hanımdan birini boşamış olsa bile ayrıldığı eşinin iddeti bitmeden bir başka hanımla yine evlenemez.⁷³ Dörtten sonraki beşinci nikâh akdi zıfâf gerçekleşmiş ya da gerçekleşmemiş olsun fasit kabul edilir.⁷⁴ İslâmiyet, Arabistan'da çok eşliliğin sınırsız bir şekilde uygulanmasını şarta bağlamış birden çok evlenmeyi adâletle davranma şartına bağlamıştır.⁷⁵ Zira Kur'ân'ın, çok evlilikle ilgili olarak ortaya koyduğu üç önemli husus bulunmaktadır. Bunlar; sayının dört ile sınırlandırılması,⁷⁶ eşler arasında adalet şartı getirilmesi ve adaletli davranamayacaksa tek evliliğin zorunlu kılınmasıdır.⁷⁷

272; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/223, 224; İbn Kayyim el-Cevzî, *İlâmu'l- Muvakkî'in 'an Rabbi'l-'Alemin*, 287. Döndüren, *Aile İlmihali*, 232.

⁶⁶ Cin, *Evlenme*, 120.

⁶⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/533.

⁶⁸ et-Talâk 65/4.

⁶⁹ eş-Şâfiî, el-Umm, 5/309; Ebu Hüseyin Ahmet b. Muhammed Kudûrî, *Muhtasarul-Kudûrî (el-Kitâb)* (Beyrut: Muessesetur-Rayyan, 2005), 399; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanaî*, 4/428; İbn Rüşd, *Bidâye*, 2/67.

⁷⁰ Abdulvehhab Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvali's-şahsiyye*, (Kuveyt: Daru'l-Kalem, 1990), 167.

⁷¹ *Fetevâi Hindîyye*, 2/286; Döndüren, *Aile İlmihali*, 254.

⁷² TMK, md.132/3.

⁷³ en-Nisâ 4/3; Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, 97.

⁷⁴ Kâsânî, *Bedâi*, 3/443; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/539.

⁷⁵ en-Nisâ 4/3.

⁷⁶ en-Nisâ 4/3.

⁷⁷ Asife Ünal, *Yahûdilik'te, Hristiyanlık'ta ve İslâm'da Evlilik* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998), 203.

İslâm'ın bizzat va'z etmediği, ancak daha önceki toplumda mevcut olan çok karılığı dört ile sınırlandırmıştır. Erkek, dört karısından biri ölür veya boşanır da iddeti sona ererse diğer bir kadınla evlenebilir.⁷⁸

Bu bağlamda çok karıyla evlilik sadece İslâm toplumlarına da has bir özellik değildir.⁷⁹ Bütün semavi dinlerin kabul etmiş olduğu bu usulü, İslam hukuku, bir takım şartlara tâlik ile ıslâh ve tahdid etmiş ve güçleştirmiştir. Yahudilikte çok karılığa izin verilmiş, Hristiyanlıkta ise bunu yasaklayan bir nas varit olmamıştır.⁸⁰ Zaten çoklu evlenme bir emir değil, bazı şartlarla kayıtlanmış bir ruhsattır.⁸¹ Aslında Kur'an, erkeğin çok evliliğini emretmesi bir yana, teşvik dahi etmemektedir.⁸² Sahabenin evlilikleri konusunda yapılan araştırmalar da sahabelerin çoğunun tek evlilikle yetindiklerini göstermektedir.⁸³ Uygulamadaki Türk Medeni Kanununa göre birden fazla evlilik mümkün değildir. Zira Türk Medeni Kanuna göre evli bir kişi tekrar evlilik yaparsa ikinci evlilik mutlak butlanla bâtil olur.⁸⁴

1.5. Sıhrî Civar Hısımlığından Doğan Evlenme Engeli

İslâm öncesi Arap toplumunda birçok evlilik çeşitleri olduğu bilinmektedir.⁸⁵ İslâm bunların kimilerine yeni düzenlemeler getirdiği gibi kimilerini de yasaklamıştır. Aslında bu engel birden fazla evlilikle ilgili bir konu olmakla beraber ayrı başlıkta incelenmektedir. Bir erkeğin, aralarında kan ya da süt bağı bulunan iki kadınla aynı anda evli olması yasaklanmıştır. Cumhura göre iki kız kardeş ya da radâ veya nesep bakımından benzeri mahrem iki kadını bir akitle cemetmek nikâhları geçersiz kılar.⁸⁶ Akit sırayla olursa, birinci nikâh geçerlidir ve kendisiyle zifafa girdiği kadına mehr-i misil vermesi gerekir.⁸⁷ Aralarında sıhrî hısımlık olan kadınları bir nikah altında toplama yasağı "... iki kız kardeşi birden nikahlamamız da haram kılındı ..." ⁸⁸ ayetinde ifade edildiği üzere kız kardeşler çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu hususta kriter şudur: Evlenmek istenilen kadınlardan herhangi biri erkek olarak var sayılması durumunda diğeriyle nikahlanmak yasaksa, o kadınlarla aynı anda nikah altına alınamaz. Fakat evlenmeye geçici bir engel olan bu sıhrî hısımlardan diğeriyle evlilik, evli olan eşin ölüm veya boşanma ile evliliğin sona ermesi halinde ancak mümkündür. Tabîî, veya boşanma durumuna ilişkin iddete de uymak gerekir.⁸⁹

Yukarıdaki âyette bahsedilen⁹⁰ iki kız kardeşi birlikte nikâhlama durumundaki yasak hadis-i şeriflerle genişletilerek, karının halası, teyzesi ve yeğeni ile aynı zamanda evlenemeyeceği kabul edilmiştir.⁹¹ İlgili hadiste: "*Karı ile hala ve teyzesi bir nikâh altında toplanamaz.*"⁹² buyrulmaktadır. Hanefilerde iki kız kardeş ve onların hükmünde olan iki mahrem, biri bain talakla boşanmış

⁷⁸ el-Ahzâb 33/52.

⁷⁹ Ömer Nasûhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâlî Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1990), 2/550.

⁸⁰ Zühaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, 9/136.

⁸¹ Osman Keskiöğlü, *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku* (Ankara: Müftüoğlu Yayınları, 1969), 241; Bilmen, *Kamus*, 2/114.

⁸² el-Nisâ, 4/139.

⁸³ İbrahim Paçacı, Sosyal "Hayattaki Değişim Sürecinde İslâm Aile Hukuku (Evlenme ve Boşanma Örneği)", *İslâm Hukuku Araştırma Dergisi* 11/87 (Nisan-Mayıs 2008), 75.

⁸⁴ TMK, md.145/1.

⁸⁵ Keskiöğlü, *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku*, 227-228.

⁸⁶ Şâfiî, *el-Umm*, 5/4; İbnü'l-Hümmam, *Şerhu Fethü'l-kadir*, 2/362; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/489; el-Kâsânî, *Bedâi*, 2/263.

⁸⁷ Kâsânî, *Bedâi*, 3/438; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/534; Serahsî, *el-Mebsût*, 3/201.

⁸⁸ en-Nisâ 4/23.

⁸⁹ Bilmen, *Kamus*, 2/101.

⁹⁰ en-Nisâ 4/23.

⁹¹ *Fetevâi Hindîyye*, 292.

⁹² Buhari, "Nikâh", 28; Nesâî, "Nikâh", 44,45; İbn Mâce, "Nikâh", 31; Malik, "Nikâh", 8; Müslim, "Nikâh", 4; Ebû Davud, "Nikâh", 12; Tirmizi, "Nikâh", 30.

ve iddet bekleme süresinde ise evlenmenin yasak olduğunu ifade ederler.⁹³ Malikî ve Şafilere göre ise, bâin talak nedeniyle iddet beklemekte olan kız kardeş ve onun hükmünde olan mahremlerle evlenmek sahihtir.⁹⁴ Şafilere göre, bir kimse iki kız kardeşi nikâhı altına alsa ikinci nikâh bâtil olur. Hanbelîlere göre de böyledir. Hanefilere göre bu bâtil nikâhtan dolayı ikincisinden ayrılması farz olur. Malikilere göre, kendilerini nikâhı altında bulundurması haram olan iki kadını kendi eşi olarak bir arada bulundurursa ikinci kadını nikâhlanması durumunda ikinci nikâh talaksız olarak feshedilir.⁹⁵ Süt kız kardeşi, “süt hala ve süt teyzeler”in durumu da yukarıdaki gibidir. Böyle bir evlilik vukuu bulursa bu bâtil (hükümsüz) dir.⁹⁶

Yahudilikte, iki kız kardeşle evlenmek, önceleri meşrû iken, bu sonradan neshedilmiştir.⁹⁷ Türk Medeni Hukukunda, eşler arasında evlenmeye engel olacak derecede hısımlığın bulunması halinde evlilik mutlak butlanla batıl⁹⁸ sayılmıştır.

1.6. Başkasıyla Evli Olmaktan Doğan Engel

İslâm, şarta bağlı olarak erkeğin çok eşliliğini kabul etmesine karşılık, bir kadının çok eşliliğini yasaklamıştır. Nikâh bağı, eşlerin birbirine aidiyetini gösterdiği için, başka bir erkekle evlilik birliği devam eden bir kadınla bir erkek nikâhlanamaz.⁹⁹ Kocasının ölümü ya da boşaması veya diğer nedenlerle evliliğin bitmesi halinde, şartlarına uygun bir şekilde iddetini bekleyen ve kocası ile evlilik ilişkisi tamamen biten kadın başka bir erkekle evlilik yapabilir.

Evliliklerin sona erme durumlarına göre değişen bu iddet müddeti içerisindeyken kadınların evlenmeleri veya bu durumdaki kadınlarla erkeklerin nikâhlanmak istemeleri de yasaktır.¹⁰⁰ Hamile bir kadınla da iddet süresinin sona ermesi doğumuyla¹⁰¹ olacağı için gebe kadınla hamileliği sona erinceye kadar evlenmek yasaktır. Yeter ki hamilelik sahih bir ilişkinin sonucunda olsun. Ancak zina sonucu hamile kalan bir kadınla evlenmek mümkündür. Fakat kadının suç ortağı hariç, evlenme akdine rağmen cinsî münasebette bulunamaz.¹⁰²

1.7. İhramlı Olmaktan Doğan Evlenme Engeli

Kelime olarak haram kılmak, yasaklamak anlamlarına gelen “İhram” Allah'ın farz kıldığı bir ibadeti ifâ ederken kişinin, normal şartlarda işlenmesi mubah sayılan bazı fiilleri, kendisine haram kılması¹⁰³ ifade etmektedir. İhram hali devam ettiği müddetçe hacılara bazı şeyler yasak edilmiştir. Bu yasaklardan biri hacının evlenmesidir. Cumhura göre ihramlı biriyle evlilik caiz olmayıp nikâh yaparsa bu nikâh geçerli olmaz. Ebû Hanife ise bunun caiz olduğunu söylemiştir.¹⁰⁴ Fakat evlenme yasağının sadece zifafı mı ya da hem zifaf durumunu hem de nikâh akdini mi kapsadığı noktasında bazı ihtilaflar vardır. Bu ihtilafların sebebi konu hakkında rivayet olunan hadislerin, birbiriyle çelişmeleridir. Bu hadislerden biri İbn Abbas' dan (r.a)

⁹³ el-Kâsânî, *Bedâi*, 11/263; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir*, 11/362.

⁹⁴ Şâfiî, *el-Umm*, 5/351; Habîb et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevenetü'l Kübra* (Mısır: Matbattu's-Saade, ts.), 2/279.

⁹⁵ Cezîrî, *Dört Mezhebe Göre İslâm Fıkhı*, 2130-137.

⁹⁶ en-Nisâ 4/23; ÂHK, md.164; Bilmen, *Kamus*, 2/101; *Fetevâi Hindiyeye*, 287-291.

⁹⁷ Yar. 29: 13-30.

⁹⁸ *TMK*, md.145/4.

⁹⁹ en-Nisâ 4/24; ÂHK, md.13; İbn Rüşd, *Bidâye*, 2/472; Karaman, *Ana Hatlılarıyla İslâm Hukuku*, 2/88.

¹⁰⁰ Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, 96; Bilmen, *Kamus*, 2/100.

¹⁰¹ et-Talâk 65/4.

¹⁰² Bilmen, *Kamus*, 2/100.

¹⁰³ Salim Ögüt, “İhram”, TDV Ansiklopedisi (Erişim 4 Nisân 2021).

¹⁰⁴ Şâfiî, *el-Umm*, 5/116; es-Serahsî, *Kitabü'l-Meksût*, 4/191; eş-Şirâzî, *el-Muhezzeb*, 2/122; İbn Rüşd, *Bidâye*, 2/39; Zühaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, 9/142.

nakledilen Hz. Peygamber Efendimiz "Meymûne (ranha) ile ihramda iken evlendi" hadisidir.¹⁰⁵ Hanefilerde, fiili birleşmenin meydana gelmemesi şartıyla ihramlı kişinin yaptığı nikâh akdı geçerlidir.¹⁰⁶ Şâfiî, Maliki ve Hanbeli mezhebinde evlilik akdini zıfak takip etmese dahi, ihramlı bireyin evliliği geçersiz sayılmaktadır.¹⁰⁷ Bu kanaatteki hukukçulara göre ihramlı olma hali nikâh akdine mâni bir durum olarak kabul edilmiştir.¹⁰⁸ Bunlar "... *hacda kadına yaklaşmak... yoktur.*"¹⁰⁹ âyeti ile "*ihramlı nikâhlayamaz, nikâhlanamaz, nikâh talebinde bulunamaz.*"¹¹⁰ hadisine dayanarak ihramlıyken yapılmış olan evliliği bâtil kabul etmişlerdir.¹¹¹

1.8. Hastalık Durumundan Kaynaklanan Evlenme Engeli

Bunlardan birincisi fizyolojik kusurlardır ki bunlar, erkekte bulunan iktidarsızlık (innîn), bel soğukluğu gibi cinsî münasebete mâni kusur ve hastalıklardır. Bu durumun kazaî boşanma (tefrik) sebebi olduğunda, Ebû Hanîfe de dâhil, bütün İslâm hukukçuları ittifak halindedir.¹¹² 1917 Aile Hukuku Kararnamesi bu hükmü aynen kanunlaştırmıştır.¹¹³

İkinci durum bulaşıcı hastalıklardır ki bunlardan kasıt; cüz zam, baras (alaca hastalığı) ve zührevî hastalıklardır. Hanefiler dışındaki üç mezhep bunları da her iki taraf için belirli şartlarla bir boşanma sebebi olarak kabul etmektedir.¹¹⁴

4721 sayılı Türk Medeni Kanunu'nun 136. maddesinde; "*Erkek ve kadından her biri, evlenmeye engel hastalığının bulunmadığını gösteren sağlık raporunu evlendirme memurluğuna vermek zorundadır.*" hükmü yer almaktadır. Yine aynı Kanun'da, akıl hastalarının evlilik yapmalarında tıbben bir sakınca bulunmadığı resmî sağlık kurulu raporuyla anlaşılmadıkça evlilik yapılamazlar¹¹⁵ ifadesi yer almaktadır.

2007 tarihli "Bulaşıcı Hastalıklar Sürveyans ve Kontrol Esasları Yönetmeliği" dayanak olarak 1930 tarih ve 1593 sayılı Umumi Hıfzıssıhha Kanunu esas alsa da Koronavirüs (covid-19) gibi bulaşıcı hastalıkların evlenmeye engel bir durum teşkil edip etmediği yönünde bir düzenleme bulunmamaktadır. Oysa 1930 tarihli Umumî Hıfzıssıhha Kanunu'nun 123. Maddesiyle "*frengi, bel soğukluğu, yumak şankr ve cüz zam hastalıklarından birine yakalanmış olanların usûlüne göre tedavi edilip bulaşma tehlikesinin geçtiğine ve iyileştiklerine dair tabip raporu getirmediğe*" evlenmelerini yasaklanmıştır. İslam Hukukçuları, hastanın evlenmesine müsaade verilmesinde görüş ayrılığına düşmüşlerdir. İmam Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî hastanın evliliğine izin verirken, İmâm Mâlik izin vermemiştir.¹¹⁶

Sonuç

İslam hukukunda ve Medeni hukukta evlenmenin geçici engelleri ile ilgili bu çalışma ile diğer hukuk sistemlerine nazaran Kur'an'da evlilikle ilgili normlar çok kapsamlı olarak yer aldığı görülmüştür. İslam hukuk sisteminde evlenmeyle ilgili düzenlemeler, fıtrata ve adalete

¹⁰⁵ Buhari, "Nikâh", 38, 39; Müslim, "Nikâh", 5; Ebû Davud, "Menasık", 38; Mâlik, "Hac", 22; Tirmizî, "Hac", 57; İbn Mâce, "Nikâh", 10, 45.

¹⁰⁶ İbn Rüşd, *Bidâye*, 2/39

¹⁰⁷ eş-Şâfiî, *el-Umm*, 5/115; es-Serahsî, *Kitabü'l-Meksût*, 4/191; eş-Şirâzî, *el-Muhezzeb*, 2/123; İbn Rüşd, *Bidâye* 2/39.

¹⁰⁸ Döndüren, *Aile İlmihali*, 243.

¹⁰⁹ el-Bakara 2/197.

¹¹⁰ Müslim, "Nikâh", 5; Ebû Davud, "Menasık", 38; Nesâî, "Nikâh", 40; İbn Mâce, "Nikâh", 45; Tirmizî, "Hac", 23.

¹¹¹ Cin, *Evlenme*, 131.

¹¹² el-Kâsânî, *Bedâi*, 2/327; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/651; İbn Rüşd, *Bidâye*, 2/51.

¹¹³ ÂHK, md.119-123.

¹¹⁴ el-Kâsânî, *Bedâi*, 2/328; İbn Kudame, *el-Muğni*, 6/651; İbn Rüşd, *Bidâye*, 2/51.

¹¹⁵ TMK, md.133; Safa Reisoğlu, *Borçlar Hukuku*, (İstanbul: Beta yayınları, 1993), 9/48; Turgut Akıntürk, *Türk Medeni Hukuku (Aile Hukuku)* (Ankara: Beta Yayınları, 2017), 203.

¹¹⁶ el-Kâsânî, *Bedâi*, 2/327; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 3/168; İbn Rüşd, *Bidâye*, 2/470.

uygun bir şekilde yapılmıştır. Evliliği “sözleşme, kuvvetli bir akit” olarak tanımlayan İslam hukuku, bu sözleşmenin evlenecek erkek ve kadın arasında, bazı evlenme manilerine dikkat etmeleri şartıyla özgür iradeleriyle yapabileceklerini açıkça düzenlemiştir.

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dinin de, din farkı geçici evlenme engeli olarak benimsemiştir. Diğer dinlerden farklı olarak İslam hukukunda Müslüman erkeğin, ehl-i kitap kadınla evlenmesine izin verilmiştir. Günümüzde sıkça karşılaşılan bir durum olan gayri Müslim’le evlilik ya da eşlerden birinin İslam’ı kabul etmesi halinde evliliğin durumu Kur’an’a ve Allah Resulünün uygulamasına göre hareket edilmesi kaçınılmazdır. Ancak günümüzde İslam hukuku açısından bunun uygulamada önem kaybettiğini de üzülen ifade edelim. İnsanların inançlarına uygun, içinde yetiştiği toplumun din ve kültür yapısına münasip bir model geliştirmeleri için yasal düzenlemeler yapılmalıdır.

Hıristiyanlık ve Yahudilikte olduğu gibi İslam hukukunda ve Medeni hukukta ‘sıhrî civar husımlığı’ da geçici bir evlenme engeli olarak kabul edilmiş, aynı zamanda iki kız kardeş veya kadının teyze, hala ve yeğeninin aynı nikâh altında birleştirilmesinin haram ve yasak olduğu belirtilmiştir. Zira İslâm, Cahiliye dönemindeki bu gibi uygulamaları kaldırmıştır. Diğer geçici evlenme engelleri de dine, hukuka ve maslahatlara binaen vazedilmiş hükümlerdir. Hukuk sistemleri insanın psikolojik ve fizyolojik yapısını göz önünde bulundurarak bulaşıcı hastalıklar için koruyucu önlemler almıştır. Erkek ve kadının tam ve daimî bir hayat ortaklığında onların sağlık ve mutluluğunu düşünmüştür.

Evlenmeye geçici engel teşkil edip etmemesi bakımından, evlenmeden önce tıbbi tahlillerin yapılması, kendisinde Hepatit C, AIDS, Covid-19 gibi bulaşıcı tehlikesi bulunan tarafın, diğerine bu durumunu bildirmesi dinî ve hukukî sorumluluk bakımından önemlidir. En azından pandemi süreçlerine yönelik düzenlemeler yapılarak taraflarda bu hastalığın pozitif çıkması durumunda, tedavi oluncaya kadar geçici olarak tarafların evlenmesine hukuken engel olunması gerekir. Zira böyle bir geçici engelin oluşturulması, aile müessesesinin devamına ve sağlıklı bir neslin meydana gelmesine katkı sağlayacak, Covid-19 gibi pandemik hastalıkların toplumda daha da yaygınlaşması önlenecektir.

KATKI ORANLARI	
Etik Beyan/Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur./It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Yazarlar/Author(s)	Yahya BİLGİNER- Nuri KAHVECİ
Finansman/Funding	Yazarlar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler/The Authors acknowledge that they recieved no external funding in support of this research.
Yazar Katkıları/Authors Contributions	Çalışmanın Tasarlanması/Conceiving the Study: YB (%90), NK (%10) Veri Toplanması/Data Collection: YB (%90), NK (%10) Veri Analizi/Data Analysis: YB (%90), NK (%10) Makalenin Yazımı/Writing Up: YB (%90), NK (%10) Makale Gönderimi ve Revizyonu/Submission and Revision: YB (%90), NK (%10)
Çıkar Çatışması	Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan ederler/ The Authors declare that they have no competing interests.

Kaynakça

- Acar, İbrahim. "Evlenme Engeli Olarak Din Farkı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (Haziran 2002), 21-46.
- Aile Hukuku Kararnamesi*. nşr. Orhan Çeker. Konya: Mehir Vakfı, 1999.
- Akıntürk, Turgut. *Türk Medeni Hukuku (Aile Hukuku)*, Ankara: Beta Yayınları, 2017.
- Arıkan, Gülay. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimat ve II. Meşrutiyet Dönemlerinde Kadınların Statüsü İle İlgili Gelişmeler". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 1/15 (Haziran 1998), 15-23.
- Atar, Fahrettin. "Muharremât. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Şubat 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muharremat>
- Atar, Fahreddin. *Fıkıh Usûlü*. Temel Eserler ve İslâmî İlimler Seri No:10. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Evlât Edinme", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Erişim 13 Ocak 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/evlat-edinme>.
- Berki, Şakir. "Türk Medeni Kanununda Evlenmede Mutlak Butlan". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 19/1 (Mayıs 1962), 201-231.
- Bilmen, Ömer Nasûhî. *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1990.
- Bilmen, Ömer Nasûhî. *Hukuku İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi' u's-ş ahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Cezîrî, Abdurrahman. *Dört Mezhebe Göre İslam Fıkhi*. Çev. Mehmet Keskin. İstanbul: Çağrı yayınları, 1989.
- Cin, Halil. *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1974.
- Cin, Halil- Akgündüz, Ahmet. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1990.
- Çelebican, Özcan Karadeniz. *Roma Hukuku*. Ankara: Turhan Kitabevi, 2014.
- Dağcı, Şamil. "İslâm Aile Hukukunda Evlenme Engelleri-2 (Geçici Evlenme Engelleri)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/1 (Ocak 2000), 137-194.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Aile İlmihali*. Bursa: Erkam Yayınları, 1995.
- Ebû Davud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistani. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı, Yayınları, 1992.
- el-Halebî, İbrahim b. Muhammed. *Multeka'l-Ebhur*. Şam: Dâru'l- Beyrûtî 2005.
- el Gazâlî, Muhammed b. Muhammed Ebû Hâmid. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. 8 Cilt. Çev. Ali Arslan. Tashih: Ahmet Kaçan. İstanbul: Merve Yayınevi, 1992.
- el-Gazâlî, Muhammed b. Muhammed Ebû Hâmid. *el-Veîz fi Fıkhi Mezhebi'l-İmami's-Şâfiî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994.
- el-Mevsilî, Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyar li'Ta'lili'l-Muhtâr*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996.
- Erişgin, Özlem Söğütü, "Roma Toplumunda Kadının Konumu". *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 4/2 (2013), 1-31.
- eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Umm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 2002.

- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Neylu'l-Evtâr Şerhu min Esrâri Münteka'l-Ahba'r*. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 2009.
- eş-Şirâzî, İbrahim b. Ali. *el-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2003.
- eş-Şirbînî, Muhammed b. Muhammed. *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'âni Elfâzi'l-Minhaç*. Şam: Daru'l-Feyhâi, 2009.
- Fetevâi Hindiyeye (Fetevâi Alemgiriyyi)*. Çev. Mustafa Efe. Ankara: Akçağ Yayınları, ts.
- Günaltay, Şemsettin. *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri-Cahiliyede Evlenme ve Boşanma*. Sad. M. Mahfuz Söylemez- Mustafa Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.
- Hallâf, Abdulvehhâb. *Ahkâmu'l-ahvâli's-şahiyye*. Kuveyt: Daru'l-Kalem, 1990.
- Hallâf, Abdulvehhâb. *İslâm Hukuk Felsefesi (İlmu Usûli'l-Fıkıh)*. Çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Basım, 1985.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsan*. Çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Muhalla*. 6 Cilt. Beyrut: y.y., ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid. *Şerhu Fethü'l-kadir*. Çev. Mustafa el-Halebi. Mısır: Dâr'ul-Kutubi'l-İlmiyye, 1970.
- İbn Kayyim el-Cevzî, Muhammed Ebû Bekir b. Eyyûb. *İlâmu'l-Muvakki'in 'an Rabbi'l-'Alemîn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed. *el-Muğni*. Riyad: Dâru 'Alemlî'l-Kutub, 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Ğazvînî. *es-Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Ma' rûf. 6 Cilt. Beyrut: y.y., 1998.
- İbn Rüşd, Hafîd Kadı Ebu'l-Velid. *Bidayetü'l Müçtehid ve Nihayetü'l-Maktesid (Mezhepler Arası Mukayeseli İslâm Hukuku)*. Çev. Ahmed Meylânî. Red. Vecdi Akgündüz. İstanbul: Beyan Yayınları, ts.
- İmâm Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvaṭṭ' ā. Kâhire*: Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 1988.
- Kahveci, Nuri . *İslam Aile Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017.
- Kahveci, Nuri. *Evlenme Ehliyeti ve Evlenme Manileri İslam Hukuku (şahıs-aile-miras)*. 2 Cilt. İstanbul: Hikmetevi yayınları, 2021.
- Karaman, Hayreddin. *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: Nesil Yayınları, 1991.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ' i' u's-ş anâ' i*. thk. Ali Muhammed Muavvez-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l- Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- Kaya, Remzi. "Ehl-i Kitap". TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim 14 Ocak 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ehl-i-kitap>
- Keskioğlu, Osman. *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku*. Ankara: Müftüoğlu Yayınları, 1969.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2. Basım, 2003.
- Kudûrî, Ebu Hüseyin Ahmet b. Muhammed. *Muhtasarul-Kudûri (el-Kitâb)*. Beyrut: Müessesetur-Rayyan, 2005.
- Kur'ân-ı Kerim Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vb. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2003.
- Komisyon İlmihal*. 2 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2003.

- Molla Hüsrev. *Dürrerü'l-Hukkâm Fî Şerhi Gururu'l-Ahkâm*. Çev. Arif Erkan. İstanbul: Kit-San Matbacılık ve Neşriyat, 1980.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi' u's-Ş ahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları,1981.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Öğüt, Salim. "İhram". TDV Ansiklopedisi. Erişim 4 Nisan 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ihram>
- Paçacı, İbrahim. "Sosyal Hayattaki Değişim Sürecinde İslam Aile Hukuku (Evlenme ve Boşanma Örneği)". *İslam Hukuku Araştırma Dergisi* 11 (Nisan 2008), 59-92.
- Reisoğlu, Safa. *Borçlar Hukuku (Genel Hükümler)*. İstanbul: Beta Yayınları, no: 353, Hukuk Dizisi: 174, 1993.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb. *et-Tenûhî el-Müdevvenetü'l Kübra*. Mısır: Matbattu's-Saade, ts.
- Semerkandi, Alaüddîn Muhammed. *Tuhfetu'l-Fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebu'Sehl. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: y.y., ts.
- Şâtübî, Ebû İshak İbrahim B. Mûsâ. *el-Muvâfakât Fî Usûli'ş-Şerî'ab(İslâmî İlimler Metodolojisi)*. İstanbul: İz Yayıncılık, İslâm Klasikleri Dizisi:3, 1990.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi' u's-Ş ahîh*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Türk Medeni Kanunu*. Kanun No:4721. Sayı: 24607. Ankara: Savaş Yayınları, 10. Basım, 2019.
- Üçok, Coşkun – Mumcu, Ahmet – Bozkurt, Gülnihal. *Türk Hukuk Tarihi*. Ankara: Savaş Yayınları, 1996.
- Ünal, Asife. *Yahûdilik'te, Hıristiyanlık'ta ve İslâm'da Evlilik*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Ünal, Asife. Bütün Yönleriyle Yahudilik, Dinler Tarihi Araştırmaları. *Uluslararası Sempozyum*. ed. Asife Ünal, Hüsamettin Karataş, Yasin Meral, Dilek Özbey. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği (Şubat 2012).
- Ünal, Asife. "Dinlerde Nikah". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslami İlimler Araştırma Vakfı* 8 (Nisan 2012), 279-309.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 9 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.
- Yılmaz, Hüseyin. *Kur'ân'ın Işığında Müslim-Gayri Müslim Münasebetleri*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1997.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhu- İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*. Çev. Ahmet Efe- Beşir Eryarsoy- H.Fehmi Ulus vd. 10 Cilt. Dimaşk. İstanbul: Risale yayınları, 1989.

Molla Muhammed Saîd ve “Risâletü Fethi’r-Rahmân fi’r-Reddi ‘ala Munkiri’t-Talâki’s-Selâs ve Talaki’s-Sekrân” İsimli Risalesinin Tahkik ve Değerlendirmesi

Molla Muhammed Saîd and Risalah Fath al-Rahmân: Evaluation and Critical-Editon

Ramazan KORKUT

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı

Asst. Prof. Bingol University, Faculty of Theology, Department of Basic İslamic Sciences, Department of İslamic Law,

Bingol/TURKEY

rkorkut@bingol.edu.tr

Orcid: 0000-0003-3619-1622

Doi: 10.34085/buifd.896946

Öz

Sarhoşun boşamasının geçerli olup olmadığına, tek celsede üç boşamanın bir talak mı veya üç talak mı sayılacağına dair tartışmalar geçmişten günümüze var olagelmıştır. Dört mezhebin de içinde bulunduğu cumhura göre sarhoşun boşaması geçerli olup, aynı anda veya tek celsede üç talak ile üç boşama gerçekleşir. Buna karşılık sarhoşun boşamasının geçersiz olduğunu ve üç talakla sadece bir boşamanın gerçekleşeceğini savunan fakihler de olmuştur. Molla Muhammed Saîd bu konuda cumhurun görüşünü savunmak ve karşıt görüşün temel gerekçesine reddiye yazmak amacıyla Risâletü Fethi’r-Rahmân isimli bir eser telif etmiştir. Araştırmamız özü itibarıyla bu eserin tahkik ve neşrini konu almakta; eserin muhtevasını, eserdeki fikhî yaklaşımı ve bu yaklaşımın tarihi arka planını değerlendirmeyi hedeflemektedir. Araştırmamıza konu olan eser dört mezhebe sıkı bir bağlılığı, taklit karşıtı yaklaşımlarla mukayese etme fırsatı vermesi ve dört hak mezhep anlayışının temel parametrelerini ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Molla Muhammed Saîd, Fethu’r-Rahmân, Sarhoş, Üç Talak, Tahkik, Değerlendirme.

Abstract

It has been discussed from past to the present whether the divorce of drunken is valid and that three divorces at the same time will be counted as one or three talaq. According to the four madhhabs divorce of the drunk is valid and three divorces are made at the same time with three talaqs. There were also scholars who argued that the divorce of the drunk is invalid and that only one divorce will be realized with three talaqs. Molla Muhammed Saîd wrote the work Risalah Fath al-Rahmân in order to defend the opinion of the majority scholars and to answer the main reason of the opposing view. Our research focuses on the edition critical-translation and publication of this work and it aims to evaluate the work in the terms of its content, approach and the historical background of this approach. The research gives an opportunity to compare the strict devotion to the four sects with the approaches against imitation and reveals the basic parameters of the understanding of four right sects approach.

Keywords: İslamic Law, Molla Mohammad Said, Fath al-Rahmân, Drunken, Three Divorces, Critical-Editon, Evaluation.

Giriş

Molla Muhammed Saîd’in telif ettiği “Risâletü Fethi’r-Rahmân” isimli eserin tezi, dört mezhebin görüşleri çerçevesinde sarhoşun boşamasının geçerli olduğu ve bir yerdeki üç talakın üç sayılacağı şeklindedir. Risâlenin tahkik ve değerlendirmesine başlamadan önce fakihlerin konuyla ilgili görüşlerini aktarmak faydalı olacaktır. Öncelikle sarhoşun boşamasının fıkhîtaki

yerini, bilahare üç talakla boşamanın veya tek celsedeki üç boşama lafzını peş peşe kullanmanın üç talak mı bir talak mı sayılacağına dair tartışmaları ele alacağız. Böylece ele aldığımız eseri ve bu eserin mensubu olduğu fıkhi yaklaşımı dört mezhebin görüşleriyle ve antitez mahiyetindeki diğer fikhî yaklaşımlarla mukayese ederek değerlendirmeye çalışacağız.

1. Sarhoşun Boşamasının Hükümü

Boşama işlemi evlilik akdini sona erdiren hukuki bir tasarruf olduğundan, bu işlemi gerçekleştirecek tarafın eda ehliyetine yani akıl/temyiz ve bülûğ vafına sahip olması şarttır. Bu nedenle delirme, baygınlık, uyku, aşırı cınnet hali, bunama veya haram olmayan bir yolla sarhoşluk esnasında yapılan boşamalar geçersiz sayılmıştır. Ancak Hz. Ömer, İbn Abbas, Dahhâk, Mücahid, Zührî; İmam Ebû Hanîfe, İmam Malik, İmam Şafî'nin yanında Ahmed b. Hanbel'in ezhar görüşünde, haram yolla sarhoş olan kimsenin boşaması geçerlidir.¹ Sarhoşluk hafifletme sebebi olmaktan ziyade cezayı gerektirir. Mükellef, haram bir yolla sarhoş olmak suretiyle bu sonuçlara kendi rıza ve iradesiyle sebep olmuştur. Boşamasının geçerli olması, hükümü iradî olan bu sebebe (mükellefin kendi iradesiyle sarhoş olmasına) bağlamaktan ibarettir.² Sarhoşluk esnasında işlenen zina, kazf veya öldürme suçlarına had cezası terettüp etmekte öte yandan bu esnada kılınmayan namazları kaza etmek vacip olmaktadır. Buna göre haram yolla sarhoş olan kimseler mazur değildir. Bu nedenle yaptıkları boşama ve tartışmalı olmakla birlikte alışveriş gibi mali muameleleri kendisine ceza olarak geçerli sayılmıştır.³ Nitekim boşamayla ilgili ayetlerdeki umum ifadeler, sarhoş olanla sarhoş olmayan arasında ayrıma gitmemektedir. Öte yandan Hz. Ali'nin rivayetinde Hz. Peygamber: *"Bunamış kimsenin boşaması dışında her türlü boşama geçerlidir"*⁴ buyurmuştur.

Hz. Osman (ö. 35/656), Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720), Tavûs (ö. 106/725), Ebû Sevr (ö. 240/854), Kerhî (ö. 340/952), Müzenî (ö. 264/878) ve İbn Süreyc'e (ö. 306/918) göre ise sarhoşlukta eda ehliyetinin şartı olan irade-bilinç yerinde olmadığından sarhoşluk uyku-baygınlıktan farksızdır. Bu nedenle sarhoşun boşaması geçersizdir.⁵ Oysa uykudaki kimseye had cezası gerekmez. Sarhoşa ise hem sarhoşluk, hem de işlediği suçlardan ötürü ceza gerekir. Bu nedenle sarhoş kimse baygın kimseye kıyaslanamaz,⁶ nitekim biri müktesep diğeri semavî mahiyettedir. Hz. Peygamber, zina itirafında bulunan Mâiz'e *"Sen içki mi içtin?"* diye sormuştur.⁷ Buna göre sarhoşun ikrarı, dolayısıyla boşaması geçersiz olmalıdır.⁸ Ancak ele aldığımız risâleye göre bu delil, sarhoşun boşamasının geçersizliği için yeterli bir delil değildir. Zira Hz. Peygamber'in Maiz'e haram ya da helal yolla sarhoş olduğunu sormamıştır. Usul açısından ihtimal sabit olunca, istidlal sakıt olmakta; mâni' ile muktazî içtima ettiğinde mâni' muktazîye tercih

¹ Ebûbekir Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, (Beyrût: Dâru's-Sirâc, 2013), 5/14; Ebû Muhammed Abdulvehhâb Alî b. Nasr, *el-Me'ûne 'alâ mezhebi 'âlimi'l-Medîne*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 1/565; Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 3/206; İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî ve's-Şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-muknî'*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2011), 8/256-257; Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, (Beyrût: Dâru'l-Minhâc, 2017), 14/168; Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *Esne'l-metâlib şerhu ravdî't-tâlib*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 7/109.

² Celâluddin Muhammed Ahmed el-Mahallî, *Kenzu'r-rağîbîn şerhu Minhâci't-tâlibîn*, (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 2016), 3/156.

³ Cessâs, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, (Beyrût: Dâru's-Sirâc, 2013), 5/14; İbn Nasr, *el-Me'ûne*, 1/565; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/256-257.

⁴ Müslim, *Talak*, 15.

⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/257.

⁶ Cessâs, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, 5/15-16.

⁷ Müslim, *Hudûd*, 5.

⁸ Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed ez-Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ muhtasari'l-Hırakî*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 2/462.

edilmektedir. Hz. Peygamber'in Maiz'e haram olmayan bir yolla sarhoş olduğunu sormuş olması ihtimal dâhilindedir. Bu konuda ihtimale dayanarak ihtiyat elden bırakılmaz. Mükellef kendi iradesiyle sarhoş olmuş ve boşamaya delalet eden lafızları kullanmışsa içki içmek haram olduğundan sarhoşluk hafifletmeyi gerektiren bir sebep değildir.

Görüldüğü üzere dört mezhebe göre sarhoşun boşaması geçerli olsa da, konuyla ilgili içtihat-ihtilaf sebebiyle icmâdan bahsetmek zordur. Sarhoşun malî ve medenî tasarrufları suç teşkil eden fiillerine kıyaslanmıştır. Zina iftirasında bulunması halinde kazf cezasını hak etmesi, sarhoşun fiilinin sonuçlarına katlanması gerektiğini göstermektedir. Uyuyan, bayılan veya ma'tûh kimseler böyle değildir. Bu nedenle fakihler, sarhoşun kendi iradesiyle sebep olduğu sarhoşluk esnasında yaptığı malî-medenî tasarrufların sonuçlarından muaf olmadığını kabul etmişlerdir. Oysa mali muameleler rızaya delalet eden icap-kabül rüknüne, tarafların akıl baliğ olmasına, muamelenin ğarardan hali olması türünden şartlara bağlanmıştır. Suç teşkil eden fiillerde ise bu tür rükün ve şartlar yoktur. Aynı durum boşama için de geçerlilik arz etmektedir. Sarhoşun suç teşkil eden fiilleriyle mali-medenî tasarruflarını kıyaslamak zordur. Dolayısıyla sarhoşun boşamasının geçerli sayılması, ya hükmün iradî sebebe bağlanmasıyla ya da cezaî bir müeyyideyle izah edilebilir. Bu kapsamda muasır fakihlerden delil merkezli analizlerle sarhoşun boşamasının geçersiz olduğu sonucuna ulaşanlar da olmuştur.⁹ Konu içtihadî olduğundan, sarhoşun boşaması "hakimin nassa-icmâya muhalif olmamak şartıyla verdiği hüküm içtihadî meselelerde ihtilafı ortadan kaldırır"¹⁰ kuralının gereği olarak fetva-kaza ve içtihat diyalektiği çerçevesinde farklılaşabilecek bir mahiyettedir.

2. Üç Talak ile Boşamanın Geçerliliği

Bilindiği üzere boşama işlemi kitap ve sünnete uygunluk bakımından sünnî ve bid'î kısımlara ayrılmaktadır. Sünnî boşama zevcî münasebetin gerçekleştiği, hayız-nifas veya hamilelik aşamasında olmayan bir kadını, temizlik dönemi içinde zevci münasebette bulunmaksızın, üç ayrı temizlik dönemi içinde birer talakla boşamaktır. Buna aykırı boşamalar ise bid'î boşamadır.¹¹ İlim ehlinin tamamı, bid'î talakın haram olmakla birlikte geçerli olduğu konusunda aynı görüştedir.¹² İmam Ebû Hanîfe'ye göre bir arada üç boşama bid'î olduğundan haram olmakla birlikte geçerlidir. İmam Şafî'ye göre ise bir arada üç boşama, bunun geçerli olduğunu ifade eden hadislerden dolayı geçerlidir.¹³ Buradaki temel problem sünnette aykırı bir şekilde gerçekleşen bid'î talakın ve bu kapsamda bir yerdeki üç talakın üç boşama mı tek boşama mı sayılacağıdır.

Cumhura göre bid'î talak haram olmakla birlikte geçerlidir. Bu nedenle "üç talak" lafzıyla veya tek celsede üç ayrı talakla boşamak üç boşama sayılır.¹⁴ Buna karşılık başta İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kayyim (ö. 751/1350) olmak üzere muasır alimlerden Reşîd Rızâ (1865-1935), Mustafa el-Merâğî (1881-1945) ve Zerka'ya (1907-1999) göre üç talakla boşamak bir boşama hükmündedir. Çünkü "Boşamak iki defadır, sonrası ya iyilikle tutmak ya da en iyi şekilde

⁹ Orhan Çeker, Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi, (Konya: Mehîr Vakfı, 2017), 49; Halil İbrahim Acar, *İslam Aile Hukuku*, (İstanbul: Ensar Yay., 2017), 313; Abdullah Çolak, *İslam Aile Hukuku*, (Ankara: Öncü Basım, 2017), 237.

¹⁰ Bk. Hacı Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, (Ankara: Bilay Yay., 2017), 323.

¹¹ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ muhtasari'l-Hırakî*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 2/485; Ebû Zekerriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, (Dimaşk: Dâru'l-Feyhâ, 2012), 5/303.

¹² İbn Nasr, *el-Me'ûne*, 1/560; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/254.

¹³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/15-16; Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, 14/12.

¹⁴ İbn Nasr, *el-Me'ûne*, 1/556; Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, 14/374; İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed, *'Umdetu'l-fikh 'ala mezhebi'l-Hanbelî* (Riyâd, el-Mektebetu'l-Asriyye, 2004), 1/105.

biraktı"¹⁵ mealindeki ayette الطلاق مرتان ifade edilmiştir. Bu kayıt üç boşamanın üç ayrı temizlik döneminde olması gerektiğini ifade etmektedir. Muasır alimler buna aykırı boşamaların kitaba-sünnete uymadığını dolayısıyla geçersiz olduğunu savunmuşlardır.¹⁶ Onlar İbn Abbas'ın rivayetinde Hz. Peygamber, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in hilafetinin ilk iki yılına kadar üç boşamanın üç ayrı temizlik döneminde gerçekleştiğini, bir yerdeki üç boşamanın sünnete aykırılık sebebiyle bir sayıldığını, insanlar arasında bir yerde üç boşama yaygınlaşınca Hz. Ömer'in üç boşamayı bir saydığı, ashabın da konuda icmâ ettikleri rivayetine dayanmışlardır.¹⁷ Ayrıca Hz. Peygamber'in, eşini aynı mecliste üç defa boşayan Rükâne'nin boşamasını bir boşama saydığı aktaran rivayeti esas almışlardır.¹⁸ Zelmî'nin ifadesiyle Hz. Ömer -maslahatın aksine yol açtığı gerekçesiyle, bid'î talakın önüne geçecek caydırıcı bir ceza olması için- bu konuda kitap ve sünnete muhalif olarak üç talak üç saymıştır. Hz. Ömer maslahat gerekçesiyle kitaba-sünnete muhalefet etmiş, sahabe de bu muhalefet konusunda Hz. Ömer'e tabi olmuştur. Bilahare mezhep imamı da tabileriyle birlikte asırlar boyunca sürecek böyle bir muhalefet kervanına katılmışlardır. Günümüzde ise maslahat değiştiğinden -yine maslahat gerekçesiyle- üç talakı tekrar bir talak saymak gerekmektedir.¹⁹

Buna karşılık Ramazan el-Bûtî, bu görüşü savunanların arz edilen ayeti anlamada isabet etmediklerini, konuyla ilgili diğer rivayetleri dikkate almadıkları ve İbn Abbas'ın konuyla ilgili iki rivayetini anlamada hataya düştükleri belirtilmiştir. Öncelikle yukarıdaki ayetin delaleti zannî olup, ayetteki مرتان "iki defa" kaydı iki boşamanın/talakın araya fasıla girerek, ya da fasıla vermeden gerçekleşmesine şamildir. Aynı ayetin devamında: "Bu Allah'ın belirlediği sınırlardır, bu sınırları aşanlar zalimlerin ta kendisidir"²⁰ buyrulmuştur. Sünnete boşanan kimselerin iyi düşünmelerini sağlamak, ailenin dağılmasını zorlaştırmak üzere belki taraflar pişman olur vazgeçer gerekçesiyle acele etmemek tavsiye edilmiştir. Bu kapsamda her bir boşamanın üç ayrı temizlik döneminde gerçekleşmesi tavsiye edilmiştir. Buna muvafık hareket etmek takva çerçevesinde bir çıkış yoluyla en hayırlı neticeyle müjdelenmiştir. Sünnete bu konuda muhalefet etmek ise kişinin kendisine haksızlık yapması olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla bir yerde üç boşama kişinin düşünme fırsatına riayet etmeden boşamasından ibarettir. Buna aykırı hareket edene bir çıkış yolunun verilmemesi, üç boşamanın kitaba aykırı olsa bile üç sayılmasını gerektirmektedir. Hz. Ömer, İbn Abbas ve etrafındaki sahabeler kitabın diline, ifade ettiği hükme herkesten fazla en az İbn Teymiye ve İbn Kayyım kadar vakıf oldukları gibi, kitap-sünnetteki emir-yasalara uyma konusunda herkesten ziyade hassas idiler.²¹ Devamla Bûtî, Hz. Ömer'in maslahat gerekçesiyle nassa muhalefet etmediğini, her bir konuda bir nassın yerine bir diğer nasla amel ettiğini açıklamıştır.

Usulcülere göre nehiy/yasak, fiilin aslıyla ilgiliyse muamelenin bâtil olmasını, mukarin/ayrılmaz vasfıyla ilgiliyse o muamelenin fasit olmasını buna karşılık mücavir/ayrılabilir vasfıyla ilgiliyse haram-tahrimen mekruh olmakla birlikte geçerli olmasını gerektirir. Cuma vaktinde alışverişin, hayız esnasında boşamanın, gasp edilmiş bıçakla hayvanı kesmenin talakın üç ayrı temizlik dönemine yayılması vb. durumlarında yasaklanan alışveriş

¹⁵ Bakara, 2/229.

¹⁶ Bk. Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye el-Harrânî, *Mecmû' fetâva*, (Medine: Mecma'u Melik Fehd, 2004), 32/311; Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muavakkî'in 'an Rabbi'l-'alemîn*, (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1974), 2/201; Mustafa Zerkâ, *el-Fetâva*, (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2010), 310; Bk. Saffet Köse, "Aynı Anda Üç Boşama Geçerli midir?", *Mehir Dergisi* 1/1 (Kış 1997), s.60.

¹⁷ Bk. Ebû Davûd, Talâk, 10.

¹⁸ Bk. Ebû Davûd, Talâk, 10.

¹⁹ Bk. Mustafa İbrahim ez-Zelmî, *Ahkâmu'z-zevâc ve't-talâk fi'l-fikhi'l-İslâmiyyi'l-mukârin*, (Erbil: Neşr İhsân, 2014), 19/151.

²⁰ Bakara, 2/229.

²¹ Ramazan el-Bûtî, *Davâbitu'l-maslaha fi's-şeri'ati'l-İslâmiyye*, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 140-154.

ya da boşama değil cumaya gecikme, iddet süresinin uzaması, pişmanlık süresinin ihlali gibi durumlardır.²²

Bu durumlarda alışveriş gibi mali; talak gibi medenî muameleler haram ya da tahrimen mekruh olmakla birlikte geçerlidir. Hanbelîlere göre gasp edilmiş arazide namaz, çalıntı bir suyla abdest almak fiilin kendisiyle varlık kazandığı bir husus olduğundan geçersizdir. Buna karşılık Ahmed b. Hanbel'in usul-füru yaklaşımında bid'î talak haram olmakla birlikte geçerli sayılmıştır. Bu açıdan mücavir vasfın yasaklanması kitaba-sünnete aykırılık halinde boşamanın haram olmakla birlikte vaki olmasını gerektirmektedir. Zira burada yasak fiilin kendisine taalluk etmemektedir.²³ İbn Teymiye ve İbn Kayyim ise bid'î talaka mücavir olan vasıfları da bu kapsamda değerlendirmiş, dine aykırı olarak ihdas edilen bidatlerin merdut/geçersiz olduğu kapsamında bid'î talakın geçersiz olduğunu savunmuştur. Oysa Hz. Peygamber döneminde bid'î talakın geçerli olduğuna, bu kapsamda üç talakın üç sayıldığına dair birçok rivayet bulunmaktadır. Cumhura göre burada yasaklanan husus talakın kendisi, onun talakın varlık kazanması için gerekli olan asli ya da mukarin vasıflar olmayıp yasaklanan husus talaka mücavir olan vasıftır. Bu nedenle talakın kendisi geçerlidir.

İbn Abbas, Hz. Peygamber'in üç talakı bir saydığına dair Rükâne hadisini aktarmıştır. Ancak buna aykırı olarak üç talakın üç olduğu şeklinde birçok fetva vermiştir.²⁴ Rükâne hadisinin diğer tariklerinde ise Rükâne bir yerde üç talakla eşini boşamış, bununla yalnızca bir talakı kastettiğine dair yemin etmiş ve Hz. Peygamber bu yemin üzerine üç talakı bir saymıştır.²⁵ O halde üç talak kazaen üç boşamadır. Ancak Rükâne bununla bir talaka niyet ettiğine dair yemin edince üç talakla boşaması -birinci talak inşa, kalan talaklar ise tekit olmak üzere- diyâneten bir boşama sayılmıştır. Sahabeden Uveymîr el-'Aclânî, hanımıyla li'ân yaptıktan sonra Hz. Peygamber'in huzurunda hanımını üç talakla boşamış ve Hz. Peygamber bunu reddetmemiştir.²⁶ Hz. Peygamber hak ile batıl arasında ayırım noktasıdır. Onun yanlış karşısında sükût etmesi ikrar sayılır. Buna itiraz etmediğine göre üç talakla boşamak caiz olmalıdır.²⁷ Hz. Ayşe'nin rivayetinde Rıfaa el-Kureyzî hanımı bir defada nihai boşamayla boşamış ve Hz. Peygamber bunu reddetmemiştir.²⁸ Fatıma b. Kays'ın eşi kendisini bir yerde üç talakla boşamış, Hz. Peygamber buna izin vermiştir. Hz. Hasan eşi Fatıma bint Fazl'ı tek celsede üç talakla boşamıştır.²⁹ İbn Ömer "Ya Rasullah eşimi üç talakla boşasaydım, ona dönmem helal olur muydu? Diye sormuştur. Hz. Peygamber: Hayır yaptığın haram olur ve eşin de senden ayrılmış olurdu" buyurmuştur.³⁰ Dârekutnî'nin rivayetinde "Hz. Peygamber eşini tek defada üç talakla boşayan bir adamı duyunca öfkelenirdi, Allah'ın ayetleriyle oyun oynuyor, alay mı ediyorsunuz,

²² Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, Usûl, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1/84; Bk.

Yunus Apaydın, "Fesad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yay., 1995), 417-418; Detaylı bilgi için bk. Fatih Orhan, "Nehyin Muktezası: Yasaklanan Fiilin Hükümü ve Hukukî Sonuç Doğurması", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 30/1 (Ekim 2017): 76-80.

²³ Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî, *Şerhu mutasari'r-ravâ',* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 1/379.

²⁴ Malik b. Enes, el-Muvattâ, (Kâhire: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabî, Ty.), 2/550. أن رجلا قال لعبد الله ابن عباس إني طلقت امرأتى مائة تطلقه فماذا ترى فقال له ابن عباس طلقت منك بثلاث و سبع و تسعون اتخذت بها آيات الله هزوا

²⁵ Bk. Ebû Davûd, Talâk, 10. قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بذلك وقال والله ما أردت إلا واحدة. فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - « والله ما أردت إلا واحدة » فقال ركانة والله ما أردت إلا واحدة

²⁶ Buhârî, Talak, 27. قال عويمر كذبت عليها يا رسول الله إن أمسكتها فطلقها ثلاثا قبل أن يأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم.

²⁷ Muhammed b. İdrîs eş-Şafîî, *el-Umm*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 1/199.

²⁸ Buhârî, Talâk, 3. باب من أجاز طلاق الثلاث

²⁹ Bk. Nesâî, Talâk, 4. قال: قلت لعائشة بنت قيس: حدثيني عن طلاقك، قالت: طلقني زوجي ثلاثا وهو خارج إلى اليمن، فأجاز ذلك رسول الله - صلى الله عليه وسلم

³⁰ Cemâluddîn Abdullah b. Yusuf b. Muhammed ez-Zeyla'î, *Nasbu'r-râye li-ehâdîsî'l-hidâye*, (Beyrût: Müessesetü'r-Reyyân, 1997), 3/220. قلت : يا رسول الله ، أ رأيت لو طلقته ثلاثا ؟ قال : إذا عصيت ربك ، وبانت منك أمرك.

kim eşini üç talakla boşarsa boşamasını bağlayıcı kabul ederiz, o kadın bir başkasıyla evlenmedikçe de eşine helal olmaz” buyurmuştur.³¹ Arz edilen rivayetlerden hareketle üç talakın üç sayıldığı konusundaki rivayetler manevî tevatüre ulaştığı savunulmuştur. Bu açıdan Hz. Ömer maslahat kapsamında kitaba-sünnete muhalif olarak üç talakı üç saymamıştır. Onun zamanına kadar ashop genellikle üç talakı üç ayrı temizlik dönemine yaymaktaydı. Bir yerdeki üç talak lafzıyla sadece bir boşamayı kastetmekte ve bir talak inşa diğerlerini tekit etmek amacıyla bu yöneme başvurmaktaydılar. Sahabenin sözüne güvenildiğinden, üç talak ile bir boşamayı kastettikleri hem diyâneten hem de kazâen tasdik edilmekteydi. Hz. Ömer dönemine gelince sahabe efendimiz üç temizlik döneminin bitmesini beklemeden, üç talak lafzını üç boşama niyetiyle kullanmaya başlamıştır. Ayrıca doğruluğun ve takvanın azalmasına bağlı olarak, artık niyete itibar edilmemiş ve üç talak kazâen de üç sayılmaya başlanmıştır.³² Bu açıdan Hz. Ömer’in ve onu takip eden dört mezhebin nassa muhalefet etmeleri söz konusu değildir.

Nitekim fakihlere göre bir kimse üç defa “seni boşadım veya sen boşsun” lafzını tekrarlar ve bununla yalnızca bir boşamayı kastettiğini; kalan lafızları ise yalnızca tekit amacıyla zikrettiğini söylese bununla tek boşama gerçekleşir. Ancak bunun üç boşamaya niyet etmişse üç boşama gerçekleşir. Buna karşılık hanımına “seni üç talakla boşadım, üç talakla boşsun” derse bununla bir boşamaya niyet ettiğini iddia etse bile kazâen üç boşama gerçekleşir. Zira açık bir ifade karşısında niyetin ne olduğu sorgulanmaz. Aynı şekilde hanımına “seni bir talakla boşadım” diyerek bununla üç talakı kastetmiş olduğunu iddia etse bile bu yalnızca bir talak sayılır. Zira burada lafız yalnızca bir talak ifade etmektedir. Niyet buna iki talak eklemektedir. Oysa bu niyeti ifade eden bir lafız bulunmamaktadır. Bu açıdan iki talak şeklindeki niyet lafızdan mücerret kalmaktadır. Lafızdan mücerret bir niyetle boşama gerçekleşmez.³³ Şafiîlere göre tek defa “seni boşadım” diyerek üç talaka niyet ederse bununla üç boşama gerçekleşir. Ancak “bir talakla boşadım” şeklindeki bir ifadeyle -üç talaka niyet etse bile- bir boşama gerçekleşir. Zira talaka niyet etmek talak değildir. Burada ise yalnızca bir talak lafzı kullanılmıştır.³⁴

3. Molla Muhammed Saîd ve Fethu’r-Rahman İsimli Risalesinin Değerlendirmesi

3.1. Molla Muhammed Saîd (1890-1965): Hayatı ve İlmi Şahsiyeti

Molla Muhammed Saîd’in künyesi: Muhammed Saîd b. Molla Ahmed b. Molla Muhammed b. Molla Hüseyin b. Molla Mahmud b. Molla Ahmed ed-Dihleji şeklindedir. Molla Muhammed Saîd, ilmî yönüyle temayüz eden çok sayıda alim, fakih, kâdı ve müftü yetiştiren bir aşirete mensuptur. Ailenin Süleymaniye Karadağ ilçesine bağlı Dihleja köyünde 1750 yıllarında kurdukları medrese, bir müddet sonra faaliyetlerini Süleymaniye’ye taşımış ve aynı gelenek günümüze kadar ulaşmıştır.³⁵ Molla Muhammed Saîd resmi kayıtlara göre 1894 tarihinde Süleymaniye’de doğmuştur. Babası el-Hâc Molla Ahmed’in vefatından sonra görev yaptığı mescide imam olarak atanmış, rahle-i tedrise geçmiş ve uzun süre imam ve müderris olarak görev yapmıştır. Molla Muhammed Saîd 11 Kasım 1965 yılında Süleymaniye’de vefat etmiştir.³⁶

³¹ Bk. Ebü’l-Hasan Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünen-i Dârekutnî*, (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, 1996), 4/20. سمع النبي صلى الله عليه وسلم رجلا طلق امرأته ألبنة ، فغضب ، وقال : تتخون آيات الله هزوا ، أو لعبا ؟ من طلق ألبنة أزمانه ثلاثا ، لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره

³² Bk. Şafiî, *el-Umm*, 1/199-204; Zerkeşi, *Şerhu muhtasari’l-Hırakî*, 2/458-459; Bûtî, *Davâbitu’l-maslaha*, 155.

³³ İbn Mâze, *el-Muhîtu’l-Burhânî*, 3/224; İbn Kudame, *el-Muğnî*, 8/404-405; Mahallî, *Kenzu’r-râğibîn*, 3/176.

³⁴ Mahallî, *Kenzu’r-râğibîn*, 3/174.

³⁵ Abdulhamîd Emîn, *er-Risâletu’l-hamîdiyye fi beyâni ‘akâidî’l-dîniyye li Molla Muhammed Emîn el-Muftî İbn Molla Ahmed ed-Dihlezî, Dirâse ve Tahkîk*, (Beyrût: Dâru’r-Reyâhîn, 2020), 18.

³⁶ Muhammed Emin Zeki, *Târîhu Süleymaniyye*, (Bağdâd: Şeriketu’n-Neşri’l-İrakiyye 1951), 240; Ömer Rıza Kehhale, *Mu’cemu’l-müellifin terâcimu musannifi’l-kütübi’l-‘Arabiyye*, (Beyrût: Dâru İhyai’t-Turâsi’l-‘Arabî, Ty.), 1/132; Tahir b. Molla Ahmed el-Bahreki, *Hayâtu’l-emcâd mim ‘ulemâi’l-Ekrâd*, Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2015), 2/117; Abdulhamid

Molla Muhammed Saîd'in ilmi şahsiyetinde babasının büyük bir emeği bulunmaktadır. Babası Kâdî el-Hâc Molla Ahmed ed-Dîhlejî 1834'de Irak Süleymaniye'ye bağlı Karadağ kasabasının Dihlêja köyünde doğmuştur. Karadağ'da başladığı ilim tahsilini Süleymaniye ve Bağdât'ta devam ettirerek Bağdat müftüsü Muhammed Feyzi ez-Zehâvî'nin (öl. 1891) yanında tamamlamıştır. İcazetten sonra İstanbul'a gelmiş ve Süleymaniye'nin Şehrbajar bölgesine kadı olarak tayin edilmiştir. Bir süre kadılık yaptıktan sonra Süleymaniye'ye geri dönmüş, Humhâne mescidine imam-müderres olarak tayin edilmiş ve 1900 yılında Süleymaniye'de vefat etmiştir. Molla Ahmed el-Hâc'ın verdiği eserler şunlardır: 1. *er-Risale'l-Kelâmiyye*, 2. *el-Fetâva'l-fikhiyye*, 3. *Risâletun fi Vâcibi'l-vucûd*, 4. *Risâletun fi'r-reddi 'ala'l-Allame Molla Abdurrahman el-Bencûvîni fi'l-kelami'n-nefsî*. Molla Muhammed Saîd babasının vefatından sonra Humhâne mescidinde imam-hatiplik ve müderreslik görevini üstlenmiştir. Bu görevi vefat ettiği tarihe kadar sürdürmüştür. Yaptığımız araştırmada Molla Muhammed Said'in ise "*Risâletu fethi'r-rahmân*" dışındaki eserlerine ulaşamadık.

3.2. *Risâlenin muhtevası ve önemi*

Molla Muhammed Said'in "*Risâletu Fethi'r-Rahmân fi'r-Reddi 'ala munkirî't-talâki's-selâs ve talaki's-sekrân*" isimli eseri 10 varaklık yıpranmış eski bir taş baskıdır. Eserin kapağında onun bizzat müellifi tarafından 1949 yılında telif edildiği yazılmaktadır. Eser, sarhoşun boşamasının geçersiz olduğunu ve üç talakın bir boşama sayılacağını savunan görüşlere reddiye mahiyetindedir. Dört mezhebin konuyla ilgili görüşü delilleriyle birlikte ele almakta, karşıt görüşün delile-icmâya aykırı olduğunu savunmaktadır. Eserdeki yaklaşım dört mezhep görüşlerine sıkı bir bağlılığı ve taklidi esas almakla birlikte ele aldığı konuyla ilgili delilleri ihmal etmemektedir.

Eser, mensubu olduğu fıkhi yaklaşımı antitez mahiyetindeki ekollerin fıkıh anlayışıyla kıyaslama imkânı vermektedir. Bu eser tedvin/doktriner gelişim sürecini tamamladığı gerekçesiyle dört mezhebi esas almaktadır. Eser, dört mezhebin dışında delil açısından yeterince kritik edilmeyen, icmâya aykırılık teşkil eden ve doktriner/tedvin gelişim sürecini tamamlamayan mezheplerle amel edilmeyeceği savunmaktadır. Herhangi bir mezhebe ait görüşleri delil açısından eleştirerek olgunlaştırmayı ve fetvaya esas olan görüşü belirlemeyi muhakkik mezhep müçtehitlerine ait bir görev olarak değerlendirmektedir. Müçtehit olmayanların ise bu konuda yalnızca dört mezhebe tabi olmakla mükellef olduklarını savunmaktadır. Eserdeki yaklaşım günümüze ulaşan-ulaşmayan, tedvin edilen-edilmeyen bu çerçevede amel etmeye ve fetva vermeye layık olan ve olmayan mezhep/görüşler arasında ayırma gitmektedir. Dört mezhebin muteber kitaplarındaki fıkıh ibarelerini birer kanun maddesi olarak değerlendirmektedir. Zira bu mezheplere ait görüşler daha önce delil merkezli kritik, tedvin ve doktrin sürecini tamamlamak suretiyle kendi içinde bütünlük ve istikrarı sağlamıştır. Eser dört mezhebe aykırı olarak üç boşamayı bir olarak kabul eden ve sarhoşun boşamasının geçersiz olduğunu savunan görüşlere, bu çerçevede İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'a delil merkezli olmak üzere son derece kesin, katı bir yaklaşımla mukabele etmektedir.

3.3. *Risâlenin telif sebebi*

Müellifin yaşadığı coğrafya, dört mezhebe sıkı bir bağlılığın icmâya aykırı olmakla itham edilen bazı görüşlerle çatıştığı ve reddiyelerle çalkalandığı bir döneme şahitlik etmiştir. Risâlenin girişinde: "Fazilet sahibi bazı alimlerin 'sarhoşun yaptığı boşamanın geçerli olmadığı ve tek defada yapılan üç boşamanın bir boşama sayılacağı' görüşüne itiraz ettikleri; bazılarının ise bu itiraza son derece zayıf cevaplarla karşılık verdikleri bize ulaştı." denilmektedir.

Muhammed Emin, *Munakaşetun 'ilmiyyetun fi'l-kelâmi'n-nefsî beyne'l-'allameteyn Molla Abdurrahman el-Bencûvîni ve Molla Ahmed ed-Dîhlejî*, (Amman: Dâru'l-Feth, 2020), 176-177.

Risalenin mensubu olduğu dönemde dört mezhebe sıkı bağlılığı esas alan klasik ekollerle Muhammed Abduh'un başlattığı taklit karşıtı ekoller arasında ilmi tartışmalar yaşanmıştır.

Molla Muhammed'in (öl.1965) risalesini telif ettiği tarihlerde, Erbil'de müderrislik yapan Molla Ahmed el-Beytîvâtî (öl.1961) "*Talâkus's-selâs ve Talâku's-sekrân*" isimli bir eser telif etmiştir. Beytîvâtî, dönemin Ezher Şeyhi Mustafâ el-Merağî'nin (öl.1945) Mısır el-Sabâh dergisinde "sarhoşun boşamasının geçersiz olduğu" ve "üç boşamanın bir sayılacağı" görüşünü savunan bir makale yayınladığını aktarmıştır. Bunun üzerine Beytîvâtî Merâğî'ye gönderdiği mektupta onun bu görüşlerini eleştirmiş; üç talâkın üç boşama olduğunu ve sarhoşun boşamasının geçerli olduğunu dört mezhebin görüşlerine isnat ederek delilleriyle birlikte açıklamıştır.³⁷ Merağî ise konuyla ilgili görüşlerini içeren *Buhûs fi't-teşrî'il-İslâmî ve esânîdi kanûni'z-zevâci ve't-talâk* isimli kitabını kendisine göndermiş ve Beytîvâtî'nin itirazına kısa bir cevapla karşılık vermiştir.³⁸ Bunun üzerine Beytîvâtî kendisine reddiye yazdığını, ancak Merağî'nin buna cevap verme fırsatı bulamadan (1945)'te vefat ettiğini belirtmiştir.³⁹ Beytîvâtî arz edilen ilmi tartışması yaklaşık olarak 1945 tarihlerine tekabül ederken, eseri 1954 tarihinde basılmıştır. Molla Muhammed Said ise risalesini 1949 yılında telif etmiştir. Buna göre onun risalesi, Ahmed el-Beytîvâtî'nin konuyla ilgili mezkûr itiraz/risalesiyle ve Merağî'nin bu itiraza verdiği cevapla aynı zamanlara tekabül etmektedir. Bu açıdan mezkûr risaleler Mısır'da Mustafa Merağî'nin telif ettiği kitapta, İbn Teymiye ve İbn Kayyim'a ait olup dört mezhep tarafından kabul edilmeyen, ayrıca taklidi reddeden, zayıf bile olsa mevcut örfe uygun içtihatların alınmasını ve örfe uygun içtihatlar yoksa yeni içtihatlarda bulunmayı savunan görüşlerin⁴⁰ yayılmasına bir tepki olarak telif edilmiş olmalıdır. Nitekim Molla Muhammed Saîd, bu risaleyi "üç talâk bir sayan, sarhoşun boşamasının geçersiz olduğunu savunan" görüşlere reddiye yazanları desteklemek; bu reddiye zayıf cevap verenlere karşılık vermek ve toplumu bu konuda aydınlatmak üzere yazdığını belirtmiştir.

Yaptığımız araştırma ve karşılaştırma neticesinde Molla Muhammed Said'in risalesini bu olay üzerine kaleme aldığına dair kesin bir bulguya rastlamadık. Ancak her iki risalenin telif tarihi, olay örgüsü ve içerik bakımından bir biriyle örtüştüğü görülmektedir. Öyle ki Molla Muhammed'in yazdığı risalenin, Beytîvâtî'nin risalesini tamamlayıcı bir mahiyette olduğu görülmektedir.⁴¹ Bu durum Muhammed Said'in sarhoşun boşamasının geçerli olduğuna itiraz eden alimlerle Ahmed e-Beytîvâtî'yi, buna zayıf cevap verenlerle Mustafa el-Merağî'yi kastetmiş olma ihtimalini akla getirmektedir. Ancak yaptığımız araştırmaya rağmen bunu destekleyen kesin kanıtlara ulaşamadık. Bu nedenle risalenin telifine sebep olarak aktardığımız durumun kesinlik arz etmediğini belirtmek gerekir. Öte yandan Mustafa Merağî Sudan'da kadılık, Mısır'da Ezher şeyhliği, Şeriat Mahkemesi başkanlığı yapmış ve fıkıh alanında önemli eserler vermiştir.

³⁷ Abdullah Beytîvâtî, *Kitabu talâki'l-ekrad ve't-talâki's-selâs ve tuğyâni'l-evliyai fi'l-enkiha* Eski Taş Baskı, (Erbil: Matbaatu Erbil, 1374/1955), 26; Sito, *Talâku'l-ekrad ve talâkus's-selâs ve talâku's-sekrân ve tuğyânu'l-evliyâ'i fi'l-enkiha li Mollâ Abdullah el-Beytîvâtî: Dirâse ve tahkîk*, 34, 118.

³⁸ Bk. Muhammed Mustafa el-Merağî, *Mecmau Mecelleti'l-Müslimi'l-Mu'asır*, "Buhûs fi't-teşrî'il-İslâmî ve esânîdi kanûni'z-zevâci ve't-talâk", *Mecelletu'l-Müslimi'l-Mu'asır*, 19/75-76 (Temmuz 1995), 168-178.

³⁹ Verilen Cevaplar İçin Bk. Sito, *Talâku'l-ekrad ve talâkus's-selâs ve talâku's-sekrân ve tuğyânu'l-evliyâ'i fi'l-enkiha li Mollâ Abdullah el-Beytîvâtî: Dirâse ve tahkîk*, 30-139.

⁴⁰ Bk. Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye el-Harrânî, *Mecmûu' fetâva*, (Medine: Mecma'u Melik Fehd, 2004), 32/311.

⁴¹ Bk. Krş. Molla Muhamed Saîd, *Risâletu fethi'r-Rahmân* ve Sito, *Talâku'l-ekrad ve talâkus's-selâs ve talâku's-sekrân ve tuğyânu'l-evliyâ'i fi'l-enkiha li Mollâ Abdullah el-Beytîvâtî: Dirâse ve tahkîk*, 93, 105.

Her halükârda Molla Muhammed Said ele aldığımız risalesini, sarhoşun boşamasını geçersiz sayan, icmâya aykırı olarak üç talakı bir sayan görüşlere yönelik bir reddiyeyi savunmak ve buna verilen zayıf cevapları reddetmek üzere yazdığını ifade etmiştir. Yazdığı risalenin içeriği, çağdaşı olan Müderris Hüseyin Beskendî, Müderris Nurî İbn es-Seyyid Baba Ali, Seyyid Abdulğafur ve Seyyid Abdurrahman 'Azbânî tarafından yazılan takrizlerle onaylanarak desteklenmiştir. Molla Ahmed Beytâvî, Mustafa el-Merağîyle yaptığı yazışmada sevgi, saygı ve hoşgörü çerçevesinde son derece yapıcı ve yumuşak bir üslup kullanmıştır.⁴² Molla Muhammed Said ise reddiyesinde mezhep görüşlerini delilleriyle birlikte zikrederken eleştirdiği görüşlerin sahiplerini zikretmemiştir.

3.4. Risaledeki yaklaşımın fikhî arka planı

Molla Muhammed Saîd'in Risalesi dört mezhebe sıkı bağlılığı hidayet; dört mezhepten inhiraf etmeyi dalalet olarak değerlendiren bir yaklaşımın tezahürüdür. Bu yaklaşımın kökeni dört mezhebin kurumsallaşmaya başladığı tarihlere kadar uzanmaktadır. Özellikle hicri 4. asırdan sonra yaklaşık (5. Asır ile 9. asırlar arasında) Eyyûbî (h.566-866; m.1170-1462) ve Memlûkler (h.647-920; m.1250-1515) döneminin dört mezhep kurumsallaşmasında büyük bir etkisi olmuştur. Eyyûbîler Mısır'ı fethettikten sonra, Fatımîler döneminde güçlenerek hâkimiyet sağlamaya çalışan Şî-Batınî ekolü ortadan kaldırmak, yerine sünî düşüncüyü ikame ederek Mısır'da Şîi düşüncenin izlerini silmek istemiştir. Bunu sağlamak üzere dört mezhebi merkeze alan ilmi ve mezhebî bir faaliyet başlatmış ve bu faaliyeti kurumsallaştırmıştır. Selahaddin'in emriyle bir taraftan dört fıkıh mezhebine ayrı medreseler tahsis edilirken, diğer taraftan dört mezhebi bir arada okutan medreseler de inşa edilmiştir. Bu medreseler Mısır merkezde olmak üzere Suriye, Irak ve Yemen gibi Eyyûbîlerin hâkimiyet kurduğu coğrafyalarda geniş bir alana yayılmıştır. Eyyûbîlerin bu alandaki çabaları "dört hak mezhep" fikrinin temellerinin atılmasıyla sonuçlanmıştır. Memlûklerle birlikte bu fikri süreç derinleşmiş ve dört hak mezhep olgusu kurumsallaşarak günümüze kadar ulaşmıştır.⁴³

Arz edilen süreçte İbn Teymiye (öl. 728/1328) ve İbn Kayyim (öl. 751/1350) gibi bazı alimler dört mezhebe muhalif görüşleri sebebiyle dalaletle itham edilmiş ve ihtilaflarına herhangi bir önem verilmemiştir.⁴⁴ Selefi kimliğiyle ön plana çıkan, İbn Teymiye'ye ait görüşlerle fetva verdiği için baskıya maruz kalan ve bundan vazgeçince de İbn Teymiye taraftarlarınınca eleştirilen, özellikle İbn Teymiye'nin üç talakın bir sayılacağı konusunda görüşlerini kabul etmeyen⁴⁵ İbn Recep el-Hanbelî'nin (öl. 795/1393) aynı dönemlerde *er-Red 'alâ meni't-tebaa ğayri'l-mezâhibi'l-erbaa* isminde bir eser telif etmiştir. Bu eser arz edilen dört hak mezhep yaklaşımının oldukça somut-önemli bir tezahürü ve adeta manifestosudur.⁴⁶ İbn Receb'e göre önce Kur'an, sonra sünnet ve bilahare fıkıh ilmi tedvin sürecini tamamlamıştır. Selef alimlerinin ilk iki asırdaki ilim, adalet, takva ve delil merkezli heva-hevesten uzak içtihat-ihtilaf geleneği

⁴² Sito, *Talâku'l-ekrad ve talâku's-selâs ve talâku's-sekrân ve tuşyânu'l-evliyâ'i fi'l-enkiha li Mollâ Abdullah el-Beytivâtî: Dirâse ve tahkîk*, 34.

⁴³ Bk. Ramazan Korkut, "Eyyûbîler Döneminde Fıkıh ve Temel Özellikleri", *Eyyûbîlerde İlim, Kültür ve Sanat*, Abdulhalim Oflaz vd., (İstanbul: Hiperyayın, 2020), 132, 146; İlhan Baran, *Büyük Selçuklu ve Eyyûbîler'de Siyaset Eksenli Sünî Faaliyetler*, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020), 254.

⁴⁴ Subkî, İbn Teymiye'nin bidat ehlinden olduğunu ileri sürmüştü; şarta bağlı boşamanın gerçekleşmeyeceğini sadece yemin keffareti gerektiğini savunduğundan ve mezheplerin icmâ ettikleri bir hususa aykırı görüşlerinden dolayı İzzetü'l-Cemaa tarafından dâl ve mudil olmakla itham edildiği aktarılmıştır. Bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfî el-Ensârî el-Mısırî, *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc*, (Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1984), 7/10.

⁴⁵ Cengiz Kallek, "İbn Receb", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/244.

⁴⁶ Bk. Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Hanbelî el-Bağdâdî, *er-Red 'alâ meni't-tebaa ğayri'l-mezâhibi'l-erbaa*, thk. Yahya b. İbrahim el-Yahyâ, (Riyâd: Merkezu'l-Mürebî, 2016) 12-13.

devam edecek olsaydı; ilerleyen zamanlarda ilim, takva ve adalet vasfının zayıflamasına bağlı olarak heva-hevesin etkisi altında kalan nâ-ehil kimseler içtihatla bulunacaktı. Bu durum helali haram, haramı helal kabul etmekle nihayetinde dinin fesada uğramasıyla sonuçlanabilecekti. Hz. Osman zamanında Kur'an nüshalarının dört adet çoğaltılması İslam merkezlerine gönderilmesi kıraatte birliği sağlamıştır. Kur'an tedvin edildikten sonra İmam mushafa aykırı şaz kıraatlerin artık kıraat esnasında kullanılamayacağı konusunda görüş birliği oluşmuştur.⁴⁷ Kur'an'ın tedvini şaz kıraatlerin sınırlandırılmasına, hadisin tedvini sahih hadislerin tespit edilerek zayıflarının bertaraf edilmesine, mezhep görüşleri arasında delil merkezli tercih, mezheplerin tedvin/doktriner gelişim sürecini tamamlayarak olgunlaşması şaz olan fikhî görüşlerle amel etmeyi bertaraf etmiş ve bu durum fikhî-hukukî alanda teori-uygulama açısından bir istikrar sağlamıştır. Kur'an'ın tedviniyle nasıl ki şaz kıraatlerin önüne geçilmiş, hadis alanındaki tedvin nasıl zayıf hadislerle amel etmeye mani olmuşsa, aynı şekilde mezheplerin tedviniyle birlikte zayıf/şaz olan fikhî görüşlerle amel etmeyle sonuçlanacak kaotik hevaî yaklaşımların önüne geçilmiştir. Bu durum tedvin edilen dört mezhebi amele layık hale getirirken, tedvin edilmemiş mezhep görüşleriyle amel etmeye mani olmakta ve dini fesada uğramaktan korumaktadır. Bu nedenle dört mezhebin dışında çıkmak caiz değildir.⁴⁸ Müçtehidin bir başka müçtehidini taklit etmesi caiz olmasa da, mezheplerin tedvininden sonra içtihat mertebesine ulaşsa bile bir müçtehidin artık diğer müçtehitleri taklit etmesi caizdir.⁴⁹ Mezhep imamlarının taklide karşı yaklaşımları ve taklidi caiz görmemeleri Ahmed b. Hanbel'in beni, Maliki, Sevrî'yi veya Evzâ'yi taklit etmeyin hükmü onların aldığı yerden alın, İmam Ebû Yûsuf'un "nerden hüküm verdiğimizizi bilmeyenlerin görüşümüzü alması helal değildir"⁵⁰, ve İmam Şafî'nin "hatibu'l-leyl" benzetmesi, kendi görüşlerinin delil merkezli olarak eleştirilmesine ve doğrusu alınması, yanlışsa bırakılması türünden açıklamaların⁵¹ muhatabı yine kendileri gibi müçtehit olan kimselerdir. Bu açıklamaların muhatabı ehliyet şartlarına haiz olmadığı halde içtihat iddiasında bulunan, ancak henüz işin başında bulunan mukallitler değildir. Dolayısıyla müçtehit olmayanlar tedvin edilmiş dört mezhepten birini taklit etmekle mükelleftir.⁵² Oysa nasların, mezhep içtihatlarının sınırlı; olayların sınırsız olduğu dikkate alınca içtihat faaliyetlerinin artık durduğunu, dört mezhebe mutlak bir bağlılığın esas alınması gerektiğini, mezheplerin her konuya açıklık getirdiğini iddia etmek vakıyyla izah edilemeyecek bir durumdur. Molla Muhammed Saîd'in felsefe, kelam ve tasavvuf alanında olmasa da dört mezhepten birine bağlılığı esas alan görüşü mezkûr yaklaşımla örtüşmektedir. Selefî salihînden olan dört mezhep sınırları/bağlılığı anlaşılabilir bir husustur, ancak mezhep içtihatlarında çözümü bulunmayan meseleler için kollektif içtihatlara olan ihtiyaç duyulduğu da bir gerçektir.

İbn Receb'in güçlü temsilcilerinden olduğu yukarıda arz edilen yaklaşım, Memlûkler döneminde dört mezhebin tedvin sürecini ve fikhî/hukukî istikrarı tamamladığını ifade etmek üzere ortaya çıkan "dört hak mezhep" anlayışı uzun asırlar boyunca Mısır merkezli olmak üzere İslam dünyasına hakim olmuştur. Bu anlayış bir yönüyle Şîânın, Zahirî ve Batınî inhirafının batıl olduğunu ifade etmektedir. İbn Teymiye ve İbn Kayyim gibi bu anlayışa yönelik bireysel tepkiler dört mezhep hâkimiyetinin gölgesinde dikkate alınmamış ve Mısır'da

⁴⁷ İbn Receb, *er-Red 'ala meni't-tebaa ğayri'l-mezâhibi'l-erbaa*, 12-18.

⁴⁸ İbn Receb, *er-Red 'ala meni't-tebaa ğayri'l-mezâhibi'l-erbaa*, 18-28, 19, 34.

⁴⁹ İbn Receb, *er-Red 'ala meni't-tebaa ğayri'l-mezâhibi'l-erbaa*, 31.

⁵⁰ Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye *İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-'alemîn*, (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1974), 2/201.

⁵¹ Ebûbekr Ahmed b. Huseyn el-Beyhakî, *Menâkıbu's-Şafîi*, thk. Ahmed Sakar, (Kahire: Mektebetu Dâri't-Turâs, 1970), 20.

⁵² İbn Receb, *er-Red 'ala meni't-tebaa ğayri'l-mezâhibi'l-erbaa*, 37-38.

İbn Hacer (ö. 852/1449), Şirbinî (ö. 977/1570) ve Remlî (ö. 1004/1596); Şam'da ise Sübkî (ö. 771/1370) ve İbn Abidin (ö. 1252/1836) gibi alimlerce dalaletle, nassa-icmâya muhalefetle itham edilmiş ve ilmi bir değer verilmemiştir. Aradan geçen yaklaşık beş asırdan sonra Mısır'da Muhammed Abduh (öl. 1849-1905) ve talebesi Reşid Rızâ ile (1865-1935) birlikte ortaya çıkan Mustafâ el-Merağî tarafından savunulan rasyonalist ekol, İbn Receb tarafından dile getirilen düşüncenin tam aksini savunmuştur. Müslümanların geri kalma sebeplerini taklide bağlamışlardır. Hicri dördüncü asırdan itibaren içtihadın yerini taklide bıraktığı, taklidin dini ilimlerden, mezhep bağlılığına/taassubuna oradan diğer bilimlere varıncaya kadar hâkim zihniyet haline geldiğini, nassa aykırı mezhep görüşlerinin nassa tercih edildiğini, taklitçi alimlerin mezhep taassubuyla ümmeti kamplara ayırdığını ve katılımcı ruhu körelttiğini savunmuşlardır. Batıyı taklit edenler ise sorgulamadan, değerlendirmeden yüzeysel değerlendirmeye yetinmekte, batının teknolojisini alma, düşünce derinliklerine inme yerine kültürüne odaklanmakta ve çeşitli komplekslere kapılarak batı kültürü karşısında kendilerini küçük düşürmektedirler.⁵³ Taklidin yerini içtihadî bir dinamizme bırakması, taassuptan uzak eleştirel düşünebilen, tartışmaya açık alimlerin yetişmesi için mezheplerin tedvin/kurumsallaşma sürecinden önceki ilk asrın örnek alınması gerekmektedir. Bu dönemlerde mukallidin dilediği mezhep imamından fetva aldığı, mahza taklidin yerine delilin esas alındığını, günümüzde usul bakımından hicri ilk asrın takip edilmesi ve Kuran-Sünneti merkeze alarak dinî/içtihadî düşünceyi yeniden ihya etmek gerektiğini savunmuşlardır.⁵⁴ Doğrusu Mısır merkezli bu yaklaşımın dört mezhebin dışına çıkma, mezhepsel istikrarsızlık açısından Arap dünyası üzerinde büyük etkileri olmuştur. Nitekim Reşid Rıza İbn Teymiye'nin görüşlerine büyük bir önem verirken üç talakın bir sayıldığını, bunun aksini savunanların kendi kitabını alarak Allah'ın kitabını bir tarafa bıraktıklarını iddia edebilmiştir.⁵⁵ Mustafa el-Merağî'nin üç talakın bir sayıldığı ve sarhoşun boşamasının geçersiz olduğuna dair görüşleri de bu yöndedir.⁵⁶ Oysa taklidin dini alanda bir öğrenme yöntemi olduğu usulün müslem konularındandır. Geri kalmanın tembellik, atalet, dinin yanlış anlaşılması, sömürü ve sefihlik türünden sebepleri varken bunu avamın dinî öğrenme yöntemi olarak dinî-amelî konularda taklid gerekçesine bağlamak isabetli görünmemektedir. Zira avam müçtehit olmadığı gibi, dini ancak müçtehitleri taklit etmek suretiyle öğrenme imkânına sahiptir. Öte yandan Abduh ekolünün fıkıh alanında savunduğu içtihadî geleneğin ihyası, biri müçtehidin varlık-yokluk ve ehliyet problemi diğeri İbn Receb'in ifade ettiği şekilde heva-hevesin dinî alandaki tahakkümü, bilahare içtihat için esas alınacak örfün ne derece sahih olduğu ve dini-içtihadî faaliyeti mevcut sosyo-kültürel şartlara feda etme ihtimali türünden birçok problemle karşı karşıyadır.

Haliyle arz edilen yaklaşım, dört mezhebe sıkı bağlılığı esas alan ve dört mezhebin icmâ ettikleri hususlara muhalefeti dalalet olarak değerlendiren ilim çevreleri tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Bu tepkinin tezahürlerinden biri de Molla Ahmed el-Beytîvâtî'nin Mustafa el-Merağî'ye üç talak ve sarhoşun boşaması konusunda reddiye mahiyetindeki ilmi tepkisidir. Taklidin meşruiyetini savunan risalesi de bu çerçevede değerlendirilmelidir. Bu yönüyle Molla Muhammed Saîd'in Fethu'r-Rahmân isimli risalesi ise el-Beytîvâtî'nin eserini içerik bakımından desteklerken, aslında dört hak mezhep kavramını, icmâ ve delilleri esas alarak Abduh, Reşid Rıza ve Mustafa el-Merağî'nin temsil ettikleri ekole ve bu ekolün uzantısı olan görüşlere bir

⁵³ Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, (Kahire: Hey'etu'l-Misriyyetu'l-'Amme, 1990), 3/206, 4/41, 7/172.

⁵⁴ Muhammed Reşid Rıza, *Târîhu'l-Ustâz Şeyh Muhammed Abduh*, (Kahire: Dâru'l-Fazîle, 2006), 11; Mehmet Sait Özervarlı, "Muhammed Abduh", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (Ankara, TDV, 2005), 30/483.

⁵⁵ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, 2/307.

⁵⁶ Bk. Merâğî, *Mecmau Mecelleti'l-Müslimi'l-Mu'asır*, "Buhûs fi't-teşrî'il-İslâmî ve esânîdi kanûni'z-zevâci ve't-talâk", *Mecelletu'l-Müslimi'l-Mu'asır*, 19/75-76 (Temmuz 1995), 178).

reddiye mahiyetindedir. Mahza taklidin yerine görüşün dayandığı delille birlikte esas alınması kabul edilebilir bir husustur. Ancak mezhep imamlarının nassa muhalefet ettikleri, mezhep görüşlerinin naslarla çatıştığı ve nassa tercih edildiği gerçekten ispatlanması güç bir iddiadır. Öte yandan taklidin yerini içtihadı bırakması ancak içtihat ehliyetinin elde edilmesiyle sağlanabilecek bir husustur. Avamın fikhî konularda böyle bir ehliyete sahip olmadığı sabittir. Haliyle avamın teşvik edildiği bu yaklaşım mezhep istikrarsızlığını, mezhep ruhsatlarına tabi olmayı, ihtilafli görüşler arasında hevaî tercihleri ve dinin mükellefiyetinden uzaklaşma türünden tehlikeleri barındırmaktadır.⁵⁷ Öte yandan içtihat ehliyetine sahip olduğunu ileri sürenlerin içtihadı ehil olup olmadıkları tartışmalı bir husustur. Bu nedenle dini yaşantıda istikrarın sağlanması için mezhep bağlılığın esas alınması, tedvin edilmiş mezheplerle amel etmenin; hakkında hüküm bulunmayan meseleleri ise kolektif bir içtihatla hükme bağlamanın daha isabetli olacağı da söylenebilir.

3.5. Risalenin temel kaynakları

Müellif risalesinde dört mezhebin muteber olarak kabul edilen fıkıh kaynaklarını kullanmış, bunun yanı sıra fıkıh usulü kaynaklarından da yararlanmış. Müellife göre her konuda dört mezhebin muteber kaynaklarının esas alınması gerekmektedir. Ona göre dört fıkıh mezhebi tedvin-doktriner gelişim sürecini tamamladığından bu mezheplerle amel edilmelidir. Tedvin-doktriner gelişim sürecini tamamlamamış olan mezheplerle amel edilmez. Dört mezhep imamından aktarılan farklı görüşler arasında delil merkezli kritik sonucunda fetvaya asıl olan görüşü tespit-tercih etmek müçtehitlerin görevidir. Mukallitler mezhep müçtehitlerinin fetvaya asıl olarak belirlediği görüşle delil talep etmeden amel edebilirler. Davud Zahirî veya Süfyan Sevrî gibi tedvin sürecini tamamlamayan mezhep görüşlerinin yanında Zahiriye mezhebi, Şia mezhebi, İbn Teymiye ve İbn Kayyım gibi icmâya aykırı görüşleriyle ön plana çıkanların görüşleriyle amel edilemez. Müellif arz edilen usul çerçevesinde Şafî fıkıh kaynaklarından İmam Şafiî'nin *İhtilâfu'l-hadîs* isimli eserini, ağırlıklı olarak İbn Hacer el-Heytemî'nin *Tuhfetu'l-muhtâc fi şerhi'l-minhâc*, Remlî'nin *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc*; Hanefî mezhebinden İbn Abidin'in *Reddu'l-muhtâr 'ala'd-durri'l-muhtâr*, Malikîlerden Desukî'nin *Haşiyetu'd-Desûkî 'ala's-şerhi'l-kebîr* ve Hanbelî mezhebinden İbn Kudame'nin *Umdetu'l-fıkh fi'l-mezhebi'l-Hanbelî* ve Buhâtî'nin *Ravzu'l-murabba' şerhu zâdi'l-müstankî* eserlerini esas almıştır. Fıkıh usulü alanında kaynak ismi vermemekle birlikte usul kaynaklarında yaygın olarak bilinen genel usul kaidelerini kullanmıştır.

Metnin tahkikinde müellifin kullandığı ayet-hadislerin tahricini yaparak, kaynaklara isnat ettiği fıkhi görüşleri, ilgili kaynaklardan tahkik etmek suretiyle dipnotta belirttik. Eleştirdiği görüşleri sahiplerine isnat ederek dipnotta vermeye çalıştık. Irak Süleymaniye Vezâretü'l-evkâf ve's-suûn kütüphanesinden yaptığımız araştırmalar, gerekse müellifin babasının bıraktığı eserleri tahkik eden Abdülhâmîd Emîn'in müellifin yakınlarından talep etmesine rağmen elimizdeki risalenin diğer nüshalarına ulaşamadık. Elimizdeki nüshaya Abdülhamîd Emîn vasıtasıyla müellifin hayattaki yakınları vasıtasıyla ulaştık.

Sonuç ve Değerlendirme

Sarhoşun boşaması dört mezhebin müftâ bih görüşünde geçerlidir. Molla Muhammed Said bu görüşü savunmuştur. Günümüzde ise delil merkezli analizlere ve "hakimin hükmü ihtilafı izale eder" kuralı çerçevesinde böyle bir boşamanın geçersiz olduğu görüşü kabul edilmiştir. Dört mezhebe göre bid'î boşama, haram olmakla birlikte geçerlidir. Sünnete aykırı bir hukuki işlemin geçersizliğini savunan İbn Teymiye, İbn Kayyım'ın yanı sıra günümüzde bir çok alim bu tür boşamaları geçersiz saymıştır. Ancak bid'î işlem kapsamında yasaklanan husus boşama

⁵⁷ Bk. İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtûbî, *el-Muvâfakat*, (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2002), 745.

değil, boşamaya mücavir bir vasıf olarak iddet süresini uzatarak kadına zarar vermektedir. Öte yandan sünnî boşama aile birliğinin dağılmasını zorlaştırmayı, düşünme ve pişmanlık gibi sebepleri güçlendirmeyi hedeflemektedir. Haliyle böyle bir boşama cuma vaktinde alışveriş kapsamında değerlendirilmiş, kişinin günahkar ancak boşamanın geçerli olduğunu savunulmuştur. Bu kapsamda bir mecliste üç ayrı boşama veya tek defada üç talakla boşama ise dört mezhebe göre geçerlidir. İmam Ebû Hanîfe'ye göre haram, İmam Şafii'ye göre sünnete uygun olmakla birlikte geçerlidir. Her halükarda üç boşamaya niyet edilmişse, bunun geçerli/vaki olduğuna dair çok sayıda hadis bulunmaktadır. Hz. Ömer'in bu konuda üç talakı bir saymakla kitaba-sünnete muhalefeti söz konusu değildir. Geçmişte Şia ve Zahirî ekollerinin, İbn Teymiye ve İbn Kayyim'in dışında dört mezhep üç talakı üç saymıştır. Ancak burada niyet hususu belirleyici olmaktadır. Üç ayrı talak lafzıyla birincisi inşa, gerisi tekid suretinde bir boşama kastedilmişse bir; ancak üç talak kastedilmişse üç boşama gerçekleşmektedir. Dört mezhebe göre tek celsede "üç talakla boşadım" sözü açık olduğundan, bununla niyete gerek kalmaksızın üç talak gerçekleşmektedir. Molla Muhammed Saîd Fethu'r-Rahman eserinde bu görüşü kabul etmektedir. Eserdeki temel yaklaşım kitap, sünnet ve dört mezhebin tedvinini esas almakta, tedvin edilmemiş mezheplerin doktriner gelişim sürecini tamamlamadıkları özellikle konuyla ilgili zayıf delillere dayandıkları gerekçesiyle amel edilmeyeceğini savunmaktadır. Eserdeki bu tartışma, tedvin edilmiş dört hak mezhep ve taklit anlayışının, taklide karşı olan İbn Teymiye, İbn Kayyim ve bu çizgide yürüyen Muhammed Abduh, Reşid Rıza ve Mustafa el-Merâğî'nin temsil ettiği ekolün çatışmasından ileri gelmektedir. Arap ülkeleri Ahval-i şahsiye alanında İbn Teymiye'nin görüşünü esas alırken, bu görüşün yanı sıra dört mezhebin görüşüyle fetva verenler de bulunmaktadır. Molla Muhammed Said tek celsede üç talakla boşamayı üç sayan dört mezhep görüşünün delil açısından daha isabetli olduğunu, bu boşamayı bir sayan görüşlerin konuyla ilgili delillere usul-füru açısından aykırı olduğunu ifade etmektedir. Ancak üç boşamada niyetin sorgulanması bir talak kastedilmişse bir, üç kastedilmişse üç boşamanın gerçekleşmiş olacağına fikhî görüşler de bulunmaktadır.

Kaynakça

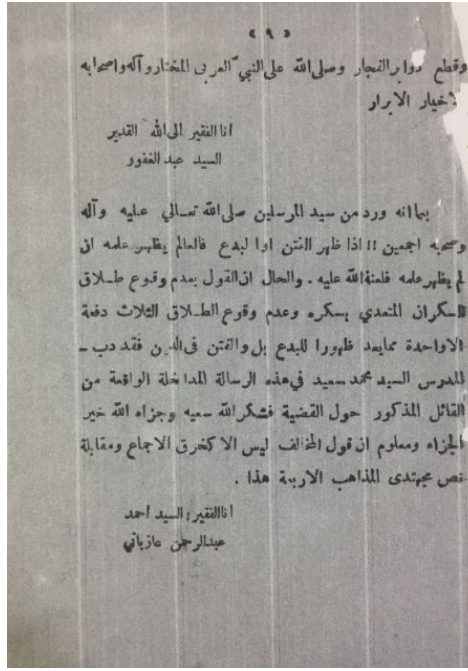
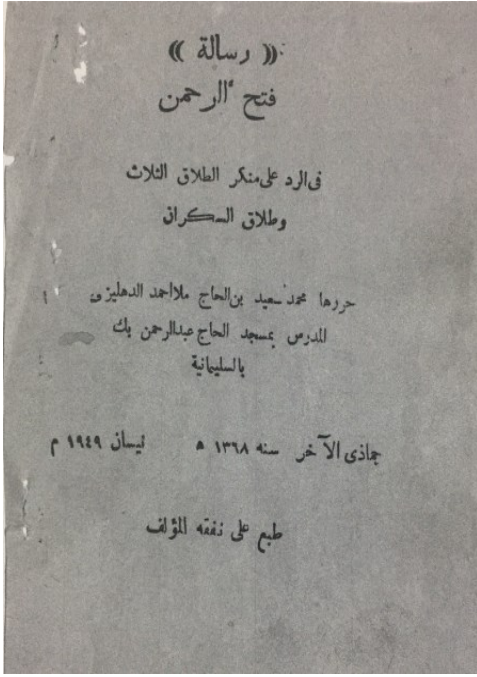
- Acar, Halil İbrahim. *İslam Aile Hukuku*. İstanbul: Ensar Yay., 2017.
- Âmidî, Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmî, Ty.
- Apaydın, Hacı Yunus. "Fesad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yay., 1995.
- *İslam Hukuk Usulü*. Ankara: Bilay Yay., 2017.
- Baran, İlhan. *Büyük Selçuklu ve Eyyûbîler'de Siyaset Eksenli Sünnî Faaliyetler*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2020.
- Beyhakî, Ebûbekr Ahmed b. Huseyn. *Menâkıbu's-Şafîi*. thk. Ahmed Sakar. Kahire: Mektebetu Dâri't-Turâs, 1970.
- Bahrekî, Tahir b. Molla Ahmed. *Hayâtu'l-emcâd mim 'ulemâi'l-Ekrâd*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2015.
- Beytîvâtî, Abdullah. *Kitabu talâki'l-ekrad ve't-talâki's-selâs ve tuğyâni'l-evliyai fi'l-enkiha*. Erbil: Matbaatu Erbil, 1374/1955.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşfu'l-kınâ' 'an metni'l-iknâ'*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1402.
- Bûtî, Ramazan. *Davâbitu'l-maslaha fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- Cessâs, Ebûbekir Ahmed b. Ali. *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*. Beyrût: Dâru's-Sirâc, 2013.
- Çeker, Orhan. *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi*. Konya: Mehîr Vakfı, 2017.

- Çolak, Abdullah. *İslam Aile Hukuku*. Ankara: Öncü Basım, 2017.
- Desûkî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetu'd-Desûkî 'alâ şerhi'l-kebîr*. Beyrût, Daru'l-Fikr, Ty.
- Heytemî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *Tuhfetu'l-muhtâc bi şerhi'l-minhâc mea hevâşşîş-Riroânî ve'l-'Abbâdî*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1983.
- Emin Zeki, Muhammed. *Târîhu Süleymaniyye*. Bağdâd: Şeriketu'n-Neşri'l-Irakıyye 1951.
- Emîn, Abdulhamîd Muhammed. *er-Risâletu'l-hamûdiyye fî beyâni 'akâidi'd-dîniyye li Molla Muhammed Emîn el-Muftî İbn Molla Ahmed ed-Dîhlêzî, Dirâse ve Tahkîk*. Beyrût: Dâru'r-Reyâhîn, 2020.
- Emin, Abdulhamid Muhammed. *Munakaşetun 'ilmiyyetun fî'l-keîmî'n-nefsî beyne'l-'allameteyn: Molla Abdurrahman el-Bencvîni ve Molla Ahmed ed-Dîhlejî*. Amman: Dâru'l-Feth, 2020.
- İbn 'Abidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz. *Reddu'l-muhtâr 'ala'd-durril'l-muhtâr*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Enes, Ebû Abdillâh Mâlik. *el-Muvattâ*. Kâhire: Dâru Turâsî'l-'Arabî, Ty.
- İbn Kayyım el-Cevziyye (Bk. DİA), Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-'alemîn*. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1974.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *'Umdetu'l-fıkh 'ala mezhebi'l-Hanbelî*. Riyâd, el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2004.
- *el-Muğnî ve's-şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-mukni'*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2011.
- İbn Mâze, Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî. *el-Muhîtu'l-burhânî fî'l-fıkhî'n-Nu'mânî*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2004.
- İbn Nasr, Ebû Muhammed Abdulvehhâb Alî. *el-Me'ûne 'alâ mezhebi 'âlimi'l-Medîne*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2004.
- İbn Teymiyye el-Harrânî, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Mecmûu' fetâva*. Medine: Mecmau Melik Fehd, 2004.
- İbn Receb el-Hanbelî, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân. *er-Red 'ala meni't-tebaa ğayri'l-mezâhibi'l-erbaa*, thk. Yahya b. İbrahim el-Yahyâ. Riyâd: Merkezu'l-Mürebî, 2016.
- Kallek, Cengiz. "İbn Receb". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1999. 20/243-247.
- Kehhale, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifin terâcimu musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, Ty.
- Korkut, Ramazan. "Eyyûbîler Döneminde Fıkıh ve Temel Özellikleri". *Eyyûbîlerde İlim, Kültür ve Sanat*, Abdulhalim Oflaz vd. 131-155. İstanbul: Hiperyayın, 2020.
- Köse, Saffet. "Aynı Anda Üç Boşama Geçerli midir?", *Mehir Dergisi* 1/1 (Kış 1997), 57-60.
- Mahallî, Celâluddin Muhammed Ahmed. *Kenzu'r-rağibîn şerhu minhâci't-tâlibîn*. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2016.
- Merağî, Muhammed Mustafa-Mecmau Mecelleti'l-Müslimi'l-Mu'asır. "Buhûs fi't-teşrî'il-İslâmî ve esânîdi kanûni'z-zevâci ve't-talâk", *Mecelletu'l-Müslimi'l-Mu'asır*, 19/75-76 (Temmuz 1995), 167-188.
- Nevevî, Ebû Zekerıyya Yahya b. Şeref. *Ravzatu't-tâlibîn*. Dımaşk: Dâru'l-Feyhâ, 2012.
- Orhan, Fatih. "Nehyin Muktezası: Yasaklanan Fiilin Hükmü ve Hukukî Sonuç Doğurması". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 30/1. (Ekim 2017): 71-91.

- Özervarlı, Mehmet Sait. "Muhammed Abduh". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* 30/482-486. Ankara: TDV, 2005.
- Remlî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza el-Menûfî el-Ensârî el-Mısırî. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc*. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1984.
- Reşid Rıza, Muhammed. *Tefsîru'l-menâr*. Kahire: Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Amme, 1990.
- *Târîhu'l-Ustâz Şeyh Muhammed Abduh*. Kahire: Dâru'l-Fazîle, 2006.
- Sem'ânî, Ebû Bekr Muhammed b. Mansûr b. Abdilcebbâr. *Kavâtı'u'l-edille*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûl*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Sito, Mohamdtahr Mohamdsalh. *Talâku'l-ekrad ve talâkus's-selâs ve talâku's-sekrân ve tuğyânü'l-evliyâ'i fi'l-enkiha li Mollâ Abdullah el-Beytevâtî: Dirâse ve tahkik*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Şafiî, Muhammed b. İdrîs. *İhtilâfu'l-hadîs*. Kâhire: Dâru'l-Vefâ, 2001.
- *el-Umm*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2002.
- Şâtıbî, İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed. *el-Muvâfakat*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l'Arabî, 2002.
- Tûfî, Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd. *Şerhu muhtasari'r-ravzâ*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Zeylâ'î, Cemaluddin Abdullah b. Yusuf b. Muhammed. *Nasbu'r-râye li-ehâdisi'l-hidâye*. Beyrût: Müessesetü'r-Reyyân, 1997.



Ek.1. Molla Muhammed Said (1890-1965)



Ek.2. Risâletü Fethi'r-Rahmân Eserinin İlk ve Son Sayfaları

Risalenin Tahkik ve Neşri

رسالة فتح الرحمن في الرد على منكر الطلاق الثلاث وطلاق السكران

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواحد الغفار والصلاة والسلام على المصطفى المختار وآله وأصحابه الأختيار الأبرار. وبعد فقد بلغنا أن قام بعض الأفاضل معترضاً على القول بعدم وقوع طلاق السكران والقول بعدم وقوع الثلاث دفعة إلا واحدة وأجاب اعتراضه بعض الناس بجواب واه. وكان من عاداتي السكوت عن التشكي من شذائد عواصف الدهر والرضاء بمقتضى القضاء والقدر. ولكن عند الاطلاع على كيفية هذه المسائل ضاق البال بحيث لم يبق للصبر مجال. لأن ذب المداخلة عن الدين واجب على عموم المسلمين خصوصاً منهم علي العلماء والمدرسين الذين هم تحت لواء قول سيد المرسلين «لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله»⁵⁸ فلذا شمرت عن ساق الجد برد ما أجاب به ذلك المجيب قائلًا إن جوابه أصدق شاهد عليه بأنه ليس متضلعا في الفقه ولا له اطلاع على المعتمد في المذاهب الأربعة فضلا عن أن يفرق بين المذاهب المدونة الصحيحة المعمول بها والمذاهب الغير المدونة الغير المعمول بها. وإلا لما أجاب بهذا الجواب المقوت الذي هو أوهن من نسج العنكبوت بل كان اللائق بحاله أن يختار السكوت. إذ المعتمد المفتى به في الكتب الشافعية كتحفة ابن حجر ونهاية الرمي وناهيك بكونهما من أجل الكتب المعتمدة في الفقه الشافعي و في الكتب المعتمدة الحنفية ك الدر المختار لابن العابدین هو وقوع طلاق السكران المتعدي بسكره ووقوع الطلاق الثلاث دفعة.⁵⁹ ولا عبرة بمخالفة من لا يعتد بمخالفاتهم فنقل من عبارة الكتب المذكورة ما يبين للناس أن ذلك المجيب ليس على هدى في كل من تينك المسئلتين بل هو تذييل بأذيال أقوال من لا يصغي لأقوالهم في الفقه.

أما ما يتعلق بطلاق السكران فعبارة تحفة ابن حجر ونهاية الرمي في بحث طلاق السكران في الفقه الشافعي: ويشترط لنفوذ الطلاق التكليف إلا السكران المتعدي بسكره. وهو من زال عقله بمسكر تعدياً فإنه يقع طلاقه مع عدم تكليفه على الأصح ونفوذ تصرفاته له وعليه الدال عليه إجماع الصحابة على مؤاخذته بالقذف من باب خطاب الوضع وهو ربط الأحكام بالأسباب تغليظاً عليه لتعديده، انتهت.⁶⁰

وعبارة الدر المختار في الفقه الحنفي في بحث طلاق السكران أيضاً: ويقع طلاق كل زوج بالغ عاقل ولو تقديراً ليدخل السكران ولو عبداً، أو مكرهاً، أو هاذلاً، لو سفيهاً، أو سكراناً ولو بنبيذ أو حشيش أو أفيون، أو بنج زجراً وبه يفتى الخ...⁶¹

وقال السيد ابن العابدین على قول الدر المذكور بيّن في التحرير حكمه أنه إن كان سكره بطريق محرم لا يبطل تكليفه فنلزمه الأحكام وتصح عباراته من الطلاق والعتاق والبيع والإقرار وتزويج الصغار من كفؤ والإقراض والاستقراض. لأن العقل قائم وإنما عرض فوات فهم الخطاب بمعصيته فبقي في حق الأثم ووجوب القضاء الخ...⁶² هذه هي مذهبي الشافعي والحنفي.

وفي مذهب مالك قال أبو البركات: محصل القول في السكران لزوم الجنائيات والعتق والطلاق على المشهور المعتمد في مذهب مالك.⁶³

و في مذهب أحمد قال في الروض والعمدة: ويقع طلاق السكران بمايع إن كان مختاراً عالماً به ولو خلط في كلامه وسقط تمييزه بين الاعيان ولم يفرق بين يمينه ويساره وهو القول المفتى به عند علمائنا الحنبلين الخ...⁶⁴

⁵⁸ البخاري، كتاب الخمس، ٧ «باب قول الله تعالى ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ﴾ حدثنا حبان أخبرنا عبد الله عن يونس عن الزهري عن حميد بن عبد الرحمن أنه سمع معاوية قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين والله المعطي وأنا القاسم ولا تزال هذه الأمة ظاهرين على من خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم ظاهرون (رقم الحديث: 2948) البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، 10 «باب قول النبي صلى الله عليه وسلم «لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق» (رقم الحديث: 6881)

⁵⁹ ينظر الى: أحمد بن محمد بن علي ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج في شرح المنهاج مع حواشي الشرواني و العبادي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1983)، 82/8-448/6؛ شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة ابن شهاب الدين الانصاري الشهير بالشافعي الصغير، نماية المحتاج إلى شرح المنهاج، (بيروت: دار الفكر، 1984)، 8/7-424/6؛ محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، رد المختار على الدر المختار، (بيروت: دار الفكر، 1992)، 287/3.

⁶⁰ أنظر الى: ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج، 3/8؛ الرمي، نماية المحتاج، 424/6.

⁶¹ أنظر الى: ابن عابدين، رد المختار، 235/3.

⁶² أنظر الى: ابن عابدين، رد المختار، 239/3.

⁶³ أنظر الى: محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (بيروت: دار الفكر، د.ت.)، 365/2.

⁶⁴ أنظر الى: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد، الشهير بابن قدامة المقدسي، عمدة الفقه في مذهب الحنبلي، (رياض: المكتبة العصرية، 2004)، 105/1؛ منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع، (بيروت: دار الفكر، 1402)، 234/5.

وأما ما يتعلق بالطلاق الثلاث فعبارة **تحفة** ابن حجر في الفقه الشافعي في شرح قول **منهاج** النووي: ولا يحرم جمع الطلقات الثلاث الخ... أما وقوعهن معلقة كانت أو منجزة فلا خلاف فيه يعتد به وقد شنع أئمة المذاهب الأربعة على من خالف فيه وقالوا اختاره من المتأخرين من لا يعبا به واقتدى به من أضله الله وحذله.⁶⁵ وعبارة نهاية الرملي في شرح قول **المنهاج** المذكور: أما وقوعهن معلقة كانت أو منجزة فهو ما اقتصر عليه الأئمة فلا اعتبار بما قاله طائفة من الشيعة والظاهرية من وقوع واحدة فقط وإن اختار من المتأخرين من لا يعبا به واقتدى به من أضله الله الخ.⁶⁶

وعبارة **الدر المختار** في الفقه الحنفي والطلاق يقع بعدد قرن به الخ... وقال ابن عابدين أي متى قرن الطلاق بالعدد كان الوقوع بالعدد بدليل ما أجمعوا عليه من أنه لو قال لها أنت طالق ثلاثا طلقت ثلاثا الخ... هذه في مذهب الشافعي والحنفي أيضا.⁶⁷ وفي مذهب مالك أن الطلاق المقترن بالعدد يقع بالعدد حيث قال في **الموطأ**: «أن رجلا قال لعبد الله ابن عباس: إني طلقت امرأتي مائة تطليقة فماذا ترى؟ فقال له ابن عباس: طلقت منك بثلاث وسبع وتسعون اتخذت بما آيات الله هزوا»⁶⁸ ومذهب أحمد موافق للمذاهب الأئمة الذكر.

لا يقال إن ما تمسكتكم به من أقوال أصحاب الكتب المذكورة ليس فيه تعرض لبيان مستند الحكم مع ما ينفع لإفحام الخصم هو بيان المستند وترجيحه عند التعارض. لأننا نقول إن أصحاب الكتب المذكورة لكوهم محرري المذهب أئمة لنا فكلامهم ككلام المجتهد فكما يجوز التمسك بكلام المجتهد كذلك يجوز التمسك بكلام محرري مذهبه وليس لنا معشر غير المجتهد من العامي وغيره سوى التقليد للمجتهد أي أخذ قوله من غير معرفة دليله لقوله تعالى ﴿فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الدُّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة النحل، 7/21]. إذ البحث عن الدليل وترجيحه عند التعارض وأخذ الحكم منه من وظائف المجتهدين فقط كما تقرر في علم أصول.

ثم إن مستند قول المخالف في مسألة طلاق السكران ما في خير ماعز، أبك جنون؟ فقال لا. فقال: أشربت الخمر؟ فقال: لا. فقام رجل فاستنكهه فلم يجد فيه ريح خمر من أن الإسكار يسقط الإقرار.

وأجيب بأنه ليس في الخبر "أشربت الخمر؟" متعديا بل يحتمل أنه صلى الله عليه وسلم جوز أن ذلك لسكر به لم يتعد به فسأل عنه. وما يقال من أن ترك الاستفصال ينزل منزلة العموم في المقال معارض بأنه إذا ثبت الاحتمال سقط الاستدلال.⁷² ويرجح هذا بأن الأولى مقتضى للعموم⁷¹ وهذه مانع وقد تقرر في الأصول إذا اجتمع المانع والمقتضي فالمقدم هو المانع.

و مستند الطلاق الثلاث دفعة حديث ركائة الذي رواه ابن إسحاق عن داود بن حسين عن عكرمة عن ابن عباس قال: "طلق ركائة بن عبد يزيد امرئته ثلاثا في مجلس واحد فحزن عليها حزنا شديدا فسأله النبي كيف طلقها، قال ثلاثا في مجلس واحد فقال النبي إنما تلك واحدة فارجعها."

وأجيب بأن ابن إسحاق وشيخه مختلف فيهما وأن هذا القول مذهب شاذ لا يعمل به وأن هذا الحديث منكر. والأصح ما رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه أن ركائة طلق زوجته البتة فحلّفه رسول الله أنه ما أراد إلا واحدة فردها إليه فطلقها الثانية في زمن عمر والثالثة في زمن عثمان قال أبو داود وهذه أصح.⁷³ وأنه معارض بفتوى ابن عباس بوقوع الثلاث حيث روى أبو داود بسند صحيح عن مجاهد قال: كنت عند ابن عباس فجاءه رجل فقال إنه طلق امرئته ثلاثا فسكت حتى ظننت أنه رادها إليه ثم قال ينطلق أحدكم فيركب الحموقة ثم يقول: يا ابن عباس إن الله قال ﴿وَمَنْ يَتَّقِ

⁶⁵ الرملي، نهاية المحتاج، 8/7؛ ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج، 82/8.

⁶⁶ أنظر إلى: الرملي، نهاية المحتاج، 10/7. وقال السبكي: وابتدع بعض اهل زماننا أي: ابن تيمية، و من ثم قال العز بن جماعة إنه ضال مضل، فقال إن كان التعليق بالطلاق على وجه اليمين لم يجب به إلا كفارة يمين ولم يقل بذلك أحد من الأمة.

⁶⁷ ابن عابدين، رد المختار، 287/3.

⁶⁸ أنظر إلى: مالك بن أنس أبو عبد الله الأصبحي، الموطأ، (القاهرة: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، 550/2.

⁶⁹ أنظر إلى: موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة، المغنى و الشرح الكبير على متن المقنع في فقه الأمام أحمد بن حنبل، (بيروت: دار الفكر، 2011)، 408/8.

⁷⁰ أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الأمدى، الإحكام في أصول الأحكام، (بيروت: المكتب الإسلامي، د.ت.)، 237/4.

⁷¹ أنظر إلى: أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي، قواطع الأدلة في الأصول، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، 225/1.

⁷² الأمدى، الإحكام، 259/4.

⁷³ أبو داود، كتاب الطلاق، 10-14، باب نسخ المراجعة بعد التطليقات الثلاث و باب في البتة (رقم الحديث: 2208)؛ ترميزي، كتاب الطلاق، 3، باب ما جاء في الرجل يطلق امرأته البتة «حدثنا هناد حدثنا قبيصة عن جرير بن حازم عن الزبير بن سعيّد عن عبد الله بن يزيد بن ركائة عن أبيه عن جده قال: أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله! إني طلقت امرأتي البتة فقال ما أردت بما؟ قلت واحدة قال والله؟ قلت والله قال فهو ما أردت» (رقم الحديث: 1177)؛ ابن ماجه، كتاب الطلاق، 19، باب طلاق البتة «عن عبد الله بن علي بن يزيد بن ركائة عن أبيه عن جده - أنه طلق امرأته البتة. فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأله. فقال ما أردت بما؟ قال واحدة. قال الله ما أردت بما إلا واحدة؟ قال الله ما أردت بما إلا واحدة. قال فردها عليه» (رقم الحديث: 2051).

اللَّهُ يَجْعَلُ لَهُ مَخْرَجًا» [سورة الطلاق، 3/65] وأنت لم تتق الله فلم أجد لك مخرجاً، عصيت ربك وبانت منك امرئتك وأفتى بذلك.⁷⁴

وخبر مسلم عن ابن عباس « كان الطلاق على عهد رسول الله وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر واحدة ثم قال عمر إن الناس قد استعجلوا ما كانوا منه على أناة فلو أمضيته عليهم فأمضاه عليهم»⁷⁵ وأجيب عنه بثلاثة أجوبة؛

الأول: أنه فيمن يفرق اللفظ فكانوا أولاً يصدقون في إرادة التأكيد لدياناتهم فلما كثرت الاختلاط فيهم اقتضت المصلحة عدم تصديقهم وإيقاع الثلاث عليهم.

و الثاني: أنهم كانوا يعتادون طلاقاً ثم في زمن عمر استعجلوا وصاروا يوقعونه ثلاثاً فعاملهم بقضيته وأوقع الثلاث عليهم. فهو إخبار عن اختلاف عادة الناس لا عن تغير حكم في مسألة واحدة.

والثالث: أن عمر لما استشار الناس علم فيه ناسخاً لما وقع قبل فعمل بقضيته وذلك الناسخ إما خبر بلغه أو إجماع وهو لا يكون إلا عن نص ومن ثم أطبق علماء الأئمة عليه وإخبار ابن عباس لبيان أن الناسخ إنما عرف بعد مضي مدة من وفاته صلى الله عليه وسلم.

والحاصل أن وقوع طلاق السكران المتعدي بسكره ووقوع الطلاق الثلاث المقترن بالثلاث دفعة هما مما أطبق علماء الأمة عليه ومما لا يخفى على من تتبع كتب المذاهب الأربعة المدونة الشافعي والحنفي والمالكي والحنبلي. وأما المذاهب الغير المدونة كمذهب داود الظاهري بل ومذهب ابن عباس أيضاً فلا يجوز العمل بها لكونه غير مضبوطة وغير مدونة. هذا ولا نلتفت إلى ما نقله عن ابن تيمية من أن القول بوقوع الواحدة فيما إذا طلقها ثلاثاً دفعة واحدة هو الذي يدل عليه الكتاب والسنة.⁷⁶ لأن ابن تيمية خالف الناس في مسائل منها هذه المسألة التي خرق فيها إجماع المسلمين ولا اعتداد بمخالفتها؛ بل ولا وزن لكلامه إذ أكثر الأئمة الشافعية والحنفية والمالكية بينوا فساد أقواله كما ذكره الشيخ ابن حجر في فتاويه الحديثة نقلاً عن أبي حسن السبكي وولده التاج السبكي. هذا ما لدينا هداية الله إلى الصراط السوي وصلى الله على النبي الهاشمي القرشي كل غداة وعشي !!

لله در الفاضل المدرس الملا محمد سعيد! حيث أتى في هذه الرسالة بما هو الراجح المعمول به من المذاهب الأربعة المدونة ولم يلتفت إلى الأقوال الضعيفة التي لم يعتن بها منذ أعصار العلماء الأفاضل المقبولة الآراء إلا من ترك الإنصاف واختار طريق الخلاف والاعتساف. (الداعي البسكندي المدرس الحسين)

لما رأيت هذه الرسالة المحررة من العالم صاحب الفضيلة والأخلاق الزكية الجميلة ذي الكمال والبراعة والماهر في كل صناعة الملا محمد سعيد الفائز بالخلق الحميد خالية عن شائبة الخطء ويتم بها النفع ومقبولة للطباع السليمة لاثقة بالطبع قرضتها وأنا الفقير إلى ربه الجلي (المدرس نوري بن السيد بابا علي).

لله در الأستاذ الفاضل الملا محمد سعيد الدهليزي! حيث حرر هذه الرسالة حينما جال فرس فكره في ميادين الاحتجاج والرد على من أراد نهب كنوز خزائن الأسرار وعدم قواعد الفقه على المبني على الآيات والأخبار فأدامه الله لقمع أصول الأسرار. وقطع دواير الفجار وصلى الله على النبي العربي المختار وآله وأصحابه الأخيار الأبرار. (أنا الفقير إلى الله السيد عبد الغفور).

بما أنه ورد من سيد المرسلين صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه أجمعين!! إذا ظهر الفتن أو البدع فالعالم يظهر علمه إن لم يظهر علمه فلجنة الله عليه. والحال أن القول بعدم وقوع طلاق السكران المتعدي بسكره وعدم وقوع الطلاق الثلاث دفعة إلا واحدة مما يعد ظهوراً للبدع؛ بل والفتن في الدين. فقد دب المدرس السيد محمد سعيد في هذه الرسالة المداخلة الواقعة من القائل المذكور حول القضية فشكر الله سعيه وجزاه الله خير الجزاء. ومعلوم أن قول المخالف ليس إلا كحرق الإجماع ومقابلة نص مجتهد المذاهب الأربعة هذا. (أنا الفقير السيد عبد الرحمن عازباني).

⁷⁴ أبو داود، كتاب الطلاق، 14.

⁷⁵ للمسلم، كتاب الطلاق، 3، باب الطلاق الثلاث (رقم الحديث: 1472).

⁷⁶ أنظر إلى: محمد بن إدريس الشافعي، اختلاف الحديث، (القاهرة: دار الوفاء، 2001)، 20/1؛ محمد بن إدريس الشافعي، الأم، (بيروت: دار المعرفة، 1990)، 148/5. قال البوطي رحمه الله: والواقع أن عمر رضي الله عنه لم يخالف النص في اجتهاده رآه ولا في حكم قضى به، وما توهمه بعض الكاتبتين من ذلك مخالفاً لنص الكتاب هو بعينه الدليل على شدة تمسكه بالنص وحرصه على أن لا يخرج عليه. والحقيقة أنه ليس في قضاء عمر في جعل الطلاق الثلاث ثلاثاً أي مخالفة لكتاب أو سنة. الناشر: تركنا التفاصيل خشية الاطالة إلى باب "الرد على من زعم أن فقه عمر رضي الله عنه ما يخالف الكتاب وهناك ما يشفى الغليل" ينظر إلى: رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986، 140.

⁷⁷ نظر إلى: شمس الدين أبي عبد الله محمد بن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، (دمشق: مكتبة دار البيان، 2000)، 35/2؛ تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني، الفتاوى الكبرى، بيروت: دار الكتب العلمية، 1987، 226/3.

Şâfiî Mezhebinde Fetvâ Usûlü ve Mezhep İçi Görüşler Hiyerarşisi (Muhammed el-Kürdî'nin *el-Fevâidü'l-Medeniyye* Adlı Eseri Bağlamında)

Fatwa Method in Sect of Shafi and Inner-Sect Hierarchy of Opinions (In Context of Mohammed al-Kurdi's work in name of el-Fevaidu'l-Medeniyye)

Mehmet Aziz YAŞAR

Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assoc. Prof, Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law
Mardin/TURKEY

ya-ar19801@hotmail.com

Orcid: 0000-0002-4677-1017

Doi: 10.34085/buifd.898470

Öz

Fıkıh terimi olarak fetvâ, sorulan şer'î meselenin hükmünün, ehil olan fukahâ tarafından şer'î deliller ışığında açıklığa kavuşturulma işlemidir. Bu bakımdan fetvâyâ, büyük önem atfedilmiş ve İslâm tarihi boyunca her dönemde fetvâ faaliyetinin ehil kişilerce yürütülmesine özen gösterilmiştir. Bunun için müftünün bağlı kalması gereken ilke ve prensipler konulup gerekli düzenlemeler yapılmıştır. Bilhassa fikhî ihtilafların had safhaya ulaşıp sahîh görüşlerin zayıf görüşlerden ayırt edilmesinin güçleştiği müteahhirîn dönemde mezhepte mutemet görüşe göre fetvâ verme işleminin sağlıklı bir şekilde yürütülmesi için sözü edilen düzenlemelere daha fazla ihtiyaç duyulmuştur. Bu nedenle konuya ilişkin birbirlerinden kıymetli çok sayıda çalışma ele alınmıştır. İşte inceleme konumuz olan Muhammed b. Süleyman el-Kürdî'nin *el-Fevâidü'l-Medeniyye* adlı eseri bu amaçla ele alınmış nadide eserlerden biridir. Çalışmada önce Kürdî'nin kısa biyografisi ve sözü geçen eserle ilgili malumatlar ana hatlarıyla verilmiştir. Ardından eserin muhtevasından hareketle Şâfiî mezhebinde fetvâ usûlü, mezhep içi kaynaklar hiyerarşisi ve mezhepte mutemet görüşün tercihinde takip edilmesi gereken prensipler tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, Fetvâ, Şâfiî Mezhebi.

Abstract

Fatwa as a fiqh term is said to clarify the provision of sharia issue which is asked, in the light of sharia evidences by the fiqh scholars. In this respect, great importance is attributed to the fatwa. It was paid attention in Islamic history that fatwa activity is conducted by the qualified persons in each period. So the bases and principles that the mufti should adhere to them were provided, the necessary regulations were made. Especially, the aforementioned regulations were required much more in further periods when the disputes on fiqh were on the rise in order that the valid opinions are separated from the weak opinions. Thus, many valuable researches related to the subject were considered. Mohammed b. Solomon al-Kurdi's work in name of *el-Fevaidu'l-Medeniyye* which is our research subject is one of the precious works which were considered with that purpose. Before the research, Kurdi's brief biography and the information related to the aforementioned work were given with the base lines. Then, the fatwa method in the sect of Shafi, inner-hierarchy of sources and the necessary principles to be followed in the preference of reliable opinion in the sect were tried to be determined.

Keywords: Kurdi, *el-Fevadiul-Medeniyye*, Fatwa, Sect of Shafi.

Giriş

Fetvâ, vuku bulan problem ve olaylar için Yüce Allah'ın muradına uygun biçimde çözüm bulma faaliyetidir. İbnü's-Salâh'ın (öl. 643/1245) "Fetvâ, Yüce Allah adına imza atmaktır."¹ ve

¹ Osmân b. Salâhiddîn Abdîrahmân b. Mûsâ İbn Salâh eş-Şehrezûrî, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî (Şurûtü'l-müftî)*, thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir (Medîne: Mektebu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1423/2002), 24.

İbn Kayyim el-Cevzî'nin (öl. 751/1350) "Allah adına hüküm bildirmek/imza atmak olduğundan fetvâyı en yüksek makam olarak kabul etmek gerekir."² şeklindeki ifadeleri bunu anlatmaktadır.³ Diğer taraftan fetvâ işlemi gerek ferdî gerekse ictimâî planda olsun Müslümanların dinî ve dünyevî hayatını ilgilendiren geniş bir alanı kapsamaktadır. Zira fetvâ Müslümanın ibadet ve ahiretinin yanı sıra ailevî, kazâî, siyasî, iktisadî ve diğer insanlarla ilişkisi gibi hayatının bütün yönlerini ilgilendiren bir faaliyettir. Fetvâ, bilhassa yeni ortaya çıkan olaylar ve problemlerin çözümüne yönelik bir tasarruf olması hasebiyle büyük önem arz etmektedir. Nitekim bu görevi Hulefâ-yi Râşidîn ve diğer fakîh sahâbîler, onları takip eden tabiîn neslinden fakîhler, müçtehit imamlar, mütekaddimîn ve muteahhirîn fakîhler üstlenmişlerdir. Böylelikle İslâm tarihi boyunca her dönemde ortaya çıkan yeni olaylar ve meselelerin çözümü için fakîhlere başvurulmuştur. Onlar da seleflerinin iftâ işleminde esas aldıkları prensipler doğrultusunda karşılaştıkları meseleleri çözüme kavuşturmuşlardır. Bu şekilde fetvâ faaliyeti sürdürülmüş ve hiçbir dönemde inkıtaa uğramamıştır.⁴ İslâm tarihi boyunca hemen her dönemde fetvâ vazgeçilmez bir faaliyet olarak kabul görmüş ve resmi bir kurum haline getirilerek belli bir mekanizma tarafından icra edilmiştir. İslâm âlimleri Müslümanların hayatındaki önem ve işlevini dikkate alarak bu faaliyetin, tek müftünün bulunduğu halde farz-ı 'ayn; birden fazla müftünün bulunması durumunda ise farz-ı kifâyeye bir vazife olduğuna hükmetmişlerdir.⁵

Esasında İftâ, din adına hüküm verme faaliyeti kabul gördüğünden büyük sorumluluk gerektiren bir vazife olarak addedilmiştir. Bu sebeple her âlimin istediği her konuda fetvâ vermesine sıcak bakılmamış ve ehil olmayan kişilerin fetvâ faaliyetinde bulunmaları haram görülerek şiddetle karşı çıkmıştır.⁶ İşte fetvânın bu önem ve ciddiyetinin farkında olan fukahâ, özellikle keyfî ve mesnetsiz fetvâların önüne geçebilmek için fetvâ verebilme işlemi bir takım adap ve usûllere bağlamışlardır. Bu çerçevede birçok fakîh, fıkıh çalışmalarında fetvânın bu türden adap ve usûllerine yer vermişlerdir. Fetva adabına değinen en önemli eserlerden biri İmam Nevevî'nin (öl. 676/1277) *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* adlı eseridir.⁷ Bunun yanı sıra söz konusu alanla ilgili müstakil çalışmalar da yapılmıştır. Bu çalışmaların başında Şâfiî fakîh ve muhaddis İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'nin (öl. 643/1245) *Edebu'l-müftî ve'l-müsteftî*'si gelmektedir. Bu tür çalışmalarda genellikle fetvâ verende (müftî) bulunması gereken vasıf ve şartlar, fetvâ vermenin usûl ve adabları, fetvâ isteyen (müsteftînin) riayet etmesi gereken kâideler ve fetvâ işlemine ilişkin benzer bilgiler derli toplu bir şekilde ele alınmıştır. Sonraki dönemlerde konuya ilişkin yapılan çalışmalarda zikredilen malumatlarla birlikte mezhep içi kaynaklar arasındaki hiyerarşi, muhalif görüşler arasında tercih yapılmasında izlenmesi gereken usûller ve mezhebin önemli istilâhlarının açıklanması gibi fetvâ işleminin sağlıklı yürütülebilmesi için gereken bilgilere de yer verilmektedir.⁸ Şâfiî muhitinde büyük bir teveccüh gören Muhammed b. Süleyman el-Kürdî'nin (öl. 1194/1780) *el-Fevâ'idü'l-medeniyye fi-men yüftâ bi-kaolihî min*

² Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevzî, *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemîn*, Thk. Muhammed Abdusselâm İbrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1991), 1/9.

³ Ahmet Yaman, "Güncel Bazı Örnekleri Bağlamında Fetvada Kaynak Ve Yöntem Sorunu Üzerine", <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/184290>, erişim tarihi: 13.04.2021.

⁴ Muhammed Yüsrî İbrahîm, *el-Fevâ'ehemmiyyetuhâ davâbi'uhâ âsâruhâ*, (b.y.: 1427/2007), 106; Fahrettin Atar, "Fetva", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 12/488-490; Mehmet Aziz Yaşar, *Memlûkler döneminde fıkıh siyaset ilişkisi*, (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2020), 86.

⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/45.

⁶ İbn Kayyim el-Cevzî, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, 1/252.

⁷ Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/40-58.

⁸ Bu tür çalışmalar için bk. 'Alevî b. Ahmed es-Sekkâf, *el-Fevâ'idü'l-Mekkiyye fimâ yehtâcuhu talabetü's-Şâfi'iyye*, (b.y.: Merkezü'n-Nûr li'd-Dirâsât ve'l-Bühûs, ts.), 13-18.

e'immeti's-Şâfi'iyye (müte'ahhiri's-sâdeti's-Şâfi'iyye) adlı eseri bu doğrultuda telif edilen eserlerin başında gelmektedir. Çalışmamızda amaç Kürdî'nin *el-Fevâ'idü'l-medeniyye* adlı eserinin muhtevâsından hareketle Şâfiî mezhebinde fetvâ usûlünü, mezhep içi kaynaklar hiyerarşisini ve mezhepte mutemet görüşün tercihinde takip edilmesi gereken prensipleri tespit etmektir.

1. Muhammed el-Kürdî ve el-Fevâ'idü'l-Medeniyye

1.1. Kürdî'nin İlmî Şahsiyeti

Kürdî nisbesiyle şöhret bulmuş Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Süleyman el-Medenî eş-Şâfiî, Suriye'nin Kuzeybatısında bulunan Halep dağı (Kürt dağı) bölgesinin sakinlerinden bir aileye mensuptur. Babası Süleyman 1115/1703 yılında Medîne'ye gitmiş ve burada Kur'an öğretmenliğini yapmıştır. Bir müddet sonra Süleyman, kendi memleketine dönmüş ve burada bulunduğu sırada oğlu Muhammed doğmuştur.⁹ Onun doğumuyla ilgili 1125/1713, 1126/1714, 1127/1715 ve 1129/1717 şeklinde farklı tarihler verilmektedir.¹⁰ Fakat Muhittin Özdemir'in de belirttiği gibi müellifin oğlu Abdullâh'ın verdiği 1129/1717 tarih daha doğru olmalıdır.¹¹ Kürdî, henüz bir yaşındayken ailesi tekrar Medîne'ye taşınmıştır.¹² Medîne'de yetişip büyüyen Kürdî, Kur'an-ı Kerim'i ezberleyerek ilim tahsiline başlamıştır. Daha sonra, Hicâz, Mısır, Şam ve Yemen bölgesi âlimlerinden aklî ve naklî ilimler tahsil etmiş ve bu ilimlerde icazet almıştır. Kürdî'nin ders aldığı önemli hocalarından bazıları şunlardır: Mustafa b. Kemâleddîn el-Bekrî (öl. 1162/1749), Abdurrahman b. Abdilâh Belfakîh (öl. 1162/1799), Muhammed Sa'îd b. Muhammed Sünbül el-Meclâî (öl. 1175/1761) ve Ahmed b. Hasen el-Halidî el-Mısrî (öl. 1182/1768).¹³ Kürdî, bölgenin meşhur âlimlerinden ilim tahsilini tamamladıktan sonra Mescid-i Nebevî'de ders halkasını oluşturmuştur. Onun ders halkasına İslâm coğrafyasının dört bir yanında pek çok talebe katılmıştır. Yetiştirdikleri talebelerden bazılarının isimleri şu şekildedir: Muhammed b. Hüseyin el-'Alevî el-Cefrî (öl. 1186/1773), Alî b. Abdurrahman es-Semhûdî (öl. 1196/1782), Muhammed Sa'îd b. İbrâhîm el-Gûrânî (öl. 1196/1782), Abdussamed b. Abdurrahman el-Câvî (öl. 1206/1803) ve Şihâbuddîn Ahmed b. Abdillâh el-'Atâr (öl. 1218/1803).¹⁴

Kürdî, bütün İslâmî ilimlerde önemli mesafeler kat etmekle beraber daha çok Şâfiî fıkında uzmanlaşmış ve bu alanda ün yapmıştır. Şöhreti Hicaz'ın sınırlarını aşarak Anadolu ve Osmanlı'nın yönetim merkezi İstanbul'a kadar ulaşmıştır. Onun ilmî yetkinliğine vakıf olan dönemin Osmanlı Şeyhulislâm'ı resmî bir ferman çıkartarak onu Medîne Şâfiî müftüsü olarak tayin etmiştir. Daha önce Şâfiîlerden hiç kimsenin sözü edilen makama bu tarzda atanmadığı belirtilmiştir. Bundan böyle Şâfiîlerin reisi ve müftüsü olarak anılmaya başlanmıştır. Osmanlı yöneticileriyle iyi ilişkiler kurduğu ve bu münasebetle 1172/1759 tarihinde Anadolu ve İstanbul'u ziyaret ettiği nakledilmektedir. İftâ başta olmak üzere farklı ilmî faaliyetler nedeniyle birçok İslâm beldesini ziyaret ettiği belirtilmektedir. Bu anlamda onun bilhassa Şâfiî fıkıh

⁹ eş-Şerîf Enes b. Ya'kûb el-Hasenî, *A'lâmu erdî'n-nübuve*, (Medîne: el-Hazanetü'l-Ketbiyye, 1437/2016), 473-474.

¹⁰ Abdurrahman b. Abdülkerim el-Ensârî, *Tuhfetü'l-muhîbbîn ve'l-aşhâb fi ma'rifeti mâ li'l-Medeniyyîn mine'l-ensâb*, (Tunus: el-Mektebetü'l-Atîka, 1390/1970), 408; Abdulhayy b. Abdulkebîr Kettânî, *Fehresu'l-fehâris*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Çarbi'l-İslâmî, 1402/1982), 1/483; Abdülkerim Muhammed el-Muderris, *Ulemâunâ fi hidmeti'l-İslâm*, (b.y.: 1403/1983), 476.

¹¹ Muhittin Özdemir, "Muhammed el-Kürdî ve es-Sağru's-Bessâm an Meânî's-Suvarî'lletî Yüzevvicu Fihâ'l-Hukkâm Adlı Risâlesi", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5/56 (2017), 158.

¹² Muhammed Halîl b. Ali el-Hüseyinî el-Murâdî, *Silku'd-durer fi a'yânî'l-karnî's-sânî 'aşer*, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1408/1988), 4/111.

¹³ Râid Emîr Abdillâh er-Râşîd, "Mahtûtu Tercemetü'l-Allâme eş-Şems Muhammed b. Süleyman Dirâse ve Tahkîk", *Mecelletü't-Terbiyye ve'l-İlm, Câmi'atü'l-Mûsul* (2013), 13.

¹⁴ Muhammed b. Süleyman el-Kürdî, *el-Fevâ'id*, thk. Bessâm Abdulvahhâb el-Câbî (Lübnan/Dımaşk: Dâru'l-Ceffân ve'l-Câbî/Dâru Nuri's-Sabâh, 1432/2011), 8.

birikimine katkıda bulunduğunu söylememiz mümkündür.¹⁵ Kürdî, tedrisat ve fetvâ ile birlikte Şâfiî fıkhıyla ilgili birbirinden kıymetli eserler telif ederek Şâfiî fıkhnın gelişimine katkılar sunmuştur. Onun fıkıh imiyle ilgili yazdığı eserler şunlardır: *el-Havâşi'l-Medeniyye 'alâ Şerhi'l-Muqaddimeti'l-Hadramiyye*, *el-Meslekü'l-'adl 'alâ Şerhi Muhtaşarı Bâ Faql*, *el-Fetâva'l-Kürdiyye*, *Fethu'l-fettâh bi'l-hayr fi ('alâ men yürüdü) ma'rifeti şürûti'l-hacci 'ani'l-ğayr*, *el-İntibâh li-mâ yedüllü 'alâ fazâleti ta'cili's-şalât*, *es-Sağru'l-bessâm 'an me'âni's-şuveri'letî yüzevvicü fihe'l-hükkâm*, *Keşfü'l-lisâm 'an hükmi't-tecerrüdi kable'l-mikât bilâ ihrâm*, *Cevâzü'l-iftâ' bi-kavli küllin mine'l-müte'ahhirîn mine'l-'ulemâ' i ev beynehüm tertîbü zâlike*, *Zehrü'r-rubâ fi envâ'i (beyâni ahkâmi)'r-ribâ*, *Vesahu'l-ezfâr ve hükmi's-şalâti bihâ*, *Hâşiye 'ale'l-Envâr li-'ameli'l-ibrâr*, *Ecvibe*, *Şerhu ferâ'izi't-Tuhfe*, *Ukûdü'd-dürer fi beyâni muştalahâti Tuhfeti İbn Hacer*, *Şerhu ferâ'izi't-Tuhfe*, *Ukûdü'd-dürer fi beyâni muştalahâti Tuhfeti İbn Hacer*, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Ğâye li'l-Hafîb*, *ed-Dürretü'l-behiyye fi cevâbi'l-es'ileti'l-Câviyye*, *Şerhu Manzûmeti'n-nâsih ve'l-mensûh (Süyûtî'nin eserinin şerhi)*, *Keşfü'l-murû'at 'an muhadderâti mâ li'l-vudû mine's-şurû't*, *Fetâvâ 'idde*.¹⁶ Arkasında büyük bir ilmî miras bırakan Kürdî, 16 Reb'ülevvel 1194/1780 tarihinde Medîne'de vefat etmiş ve Bakî'ül-garkad mezarlığına defnedilmiştir.¹⁷

1.2. el-Fevâidü'l-Medeniyye

Eserin telif amacı, Şâfiî müftünün mezhepte fetvâya esas teşkil eden mutemet görüşleri tespit edip sağlıklı bir biçimde Şâfiî müntesiplerine sunması için izlemesi gereken usûl ve esasları sistemli bir şekilde ortaya koymaktır. Bu bağlamda eserde: Önce âlimlerin fikhî meselelerle ilgili ihtilaflarının ümmet için bir rahmet olduğu, fakihler arasında cereyan eden tartışmaları ve onların birbirilerini eleştirmeleri karşısında takınması gereken tavırların neler olması gerektiği ve gerçeğin ortaya çıkması için yapılan eleştirinin şer'î açıdan övülmesi gereken bir davranış olduğu, âlimlerin birbirlerinin hatalarına karşı sessiz kalmalarının doğru olmadığı ve âlimlerin kendilerinden daha üstün birisine muhalefet etmelerinde bir sakıncanın bulunmadığı gibi konular örneklerle belirtilmiştir. Ardından Râfiî ve Nevevî'nin mezhepteki konumları ve gayretleri ile birlikte mütekaddimîn fukahânın eserlerinden istifade etmenin yöntemine, mezhep içi müftülerin iki sınıftan ibaret olduğuna, bunlardan ilkinin ehlü't-tercîh olup Şeyhayn'ın mutemet gördükleri görüşleri esas almak suretiyle mezhepte mutemet kabul edilen kaynaklardan istediğine itimat ederek nakilde bulunabileceğine değinilmiştir. Ayrıca Nevevî'nin Râfiî'ye ilmî açıdan üstünlüğüne, mutemetlik bakımından Nevevî'nin kitaplarının hiyerarşisine, tercih ehli olmayan müftülerden ikinci sınıfının görüşler arasında tercih yaparken izlemeleri gereken metoda, sözü edilen müftülerin İbn Hacer el-Heytemî ve Şemsüddîn er-Remlî'den herhangi birinin görüşüne itimat edebileceğine, bu iki fakihin eserleri ve eserlerine yapılmış çalışmaların mertebelerine temas edilmiştir. Daha sonra taklid ile ilgili bilgilere, Şâfiî'nin kadîm ve cedîd kavillerine ilişkin fakihlerin yaklaşımlarına, müftüler ile ilgili bir takım adap ve usûllere yer verilmiştir.¹⁸ Eserde temel konular “فصل/fasıl/bölüm” başlığıyla belirtilmiştir. Bu konuların alt türü olup onlarla doğrudan ilişkili bilgilere genelde “مطلب/konu” başlığı altında yer verilmiştir. Bu alt türü konularla dolaylı olarak ilişkili malumatlar “فائدة/fayda” başlığıyla ifade edilmiştir. Gerek ana konular gerekse alt konuların izahına yönelik fer'î meseleler, “مسألة/mesele” başlığında işlenmiştir. Müellif naklettiği bilgileri mezhepte

¹⁵ Ensârî, *Tuhfetü'l-muhibbîn*, 408; Hasenî, *A'lâmu erdî'n-nübuve*, 475.

¹⁶ Eserleriyle ilgili detaylı bilgi için Bk. Özdemir, “Muhammed el-Kürdî ve es-Sağru's-Bessâm an Meânî's-Suvarî'letî Yüzevvicü Fihâ'l-Hukkâm Adlı Risâlesi”, 160-173; “Kürdî”, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kurdi-muhammed-b-suleyman>, erişim tarihi, 12.01.20121.

¹⁷ Hasenî, *A'lâmu erdî'n-nübuve*, 478.

¹⁸ bk. Özdemir, “Muhammed el-Kürdî ve es-Sağru's-Bessâm an Meânî's-Suvarî'letî Yüzevvicü Fihâ'l-Hukkâm Adlı Risâlesi”, 163-168.

mutemet kabul edilen kaynaklardan almaya özen göstermiştir. Bu bilgileri de genellikle aynen ıktibas ederek atıfta bulunduğu kaynakları yazarlarıyla birlikte zikretmiştir.¹⁹

Eser, Şâfiî mezhebinde mutemetlik açısından kaynakları tespit etmeye ve mezhep içi görüşler arasında tercih yapabilme işleyişine yönelik sistemli ve kapsamlı bir çalışma olması hasebiyle büyük önem arz etmektedir. Nitekim Şâfiî mezhebi özelinde baktığımızda konuya ilişkin ne müteahhirîn ne de müteahhirîn fukahâ tarafından böyle geniş bir çalışma yapılmamıştır. Eser, müteahhirîn Şâfiî fukahâsı tarafından büyük bir kabul görmüş ve mezhep içi müftâ bih görüşlerin belirlenmesinde genellikle onun sunduğu yöntem takip edilmiştir. Hicrî XIII. yüzyılda yazıldığı tahmin edilen müellifin tercümesinde “Muhtevi olduğu ender faydalardan ötürü gözyaşlarıyla yazılmaya değer bir eser olduğu” ifade edilerek bu eserin ilmî önemine vurgu yapılmıştır.²⁰ Eserin kıymet-i ilmiyesini gösteren diğer bir husus ise Şâfiî mezhebinde muteber sayılan birçok kaynaktan istifade edilerek telif edilmesidir. Bu kaynaklardan bazıları şunlardır: Gazzâlî (öl. 505/1111), *el-Vecîz*; Rafiî, *el-‘Azîz şerhu’l-Vecîz, el-Muharrer fi fûrû‘i ş-Şâfi‘iyye*; Nevevî, *et-Tahkîk, Mihâcü’t-tâlibîn, el-Mecmû‘ şerhu’l-Mühezzeb, Ravzatü’t-tâlibîn ve ‘umdetü’l-müttakîn, e-l-Minhâc fi şerhi Şahîhi Müslim b. Haccâc*; Bedrüddîn ez-Zerkeşî (öl. 794/1392), *Hâdimü’r-Râfi‘i ve’r-Ravza*; Zekeriyâ el-Ensârî (öl. 926/1520), *Fethu’l-vehhâb bi-şerhi Menheci’t-tullâb*; Cemâlüddîn el-İsnevî (öl. 772/1370), *Kâfi’l-muhtâc, el-Muhimmât*; İbn Hacer el-Heytemî, *el-Minhâcü’l-ka’im, Fethu’l-cevâd fi şerhi’l-İrşâd, Tuhtetü’l-muhtâc bi-şerhi’l-Minhâc, el-İmdâd fi şerhi’l-İrşâd, el-Î‘âb şerhu’l-‘Ubâb ve’l-muhtâc fi nüşusi ş-Şâfi‘i ve’l-aşhâb*; Hatîb eş-Şirbînî (öl. 977/1570), *el-İknâ‘ fi halli elfâzi Ebî Şücâ‘, Muğni’l-muhtâc ilâ ma‘rifeti me‘ânî elfâzi’l-Minhâc*; Remlî, *Nihâyetü’l-muhtâc ilâ şerhi’l-Minhâc*.

2. Şâfiî Mezhebinde Fetvâ İşleyişi ve Mezhep İçi Görüşler Hiyerarşisi

Bilindiği üzere İmam Şâfiî’den aynı mesele hakkında birden fazla kavlin/görüşün bulunması yaygın bir husustur. Bu husus sonraki Şâfiî fakîhlerini hayli uğraştırmıştır. Nitekim Şâfiîler, imamın hangi görüş üzerinde karar kıldığını veya hangi görüşün daha tercihe şayan olduğunu tespit etmek için yoğun bir mesai harcamışlardır. Buna bağlı olarak mezhebin ilk dönemlerinden itibaren Şâfiî fıkıh kaynaklarında aynı mesele hakkında birden fazla görüşün bulunması sıkça rastlanılan bir husus olmuştur. Buna, mezhep içi müctehitlerin imamın naslarına yaptıkları farklı yorumlar ve hakkında imamın görüşü bulunmayan meselelerin hükümlerini belirlerken izledikleri değişik tarikler eklenince mezhepteki bu husus daha yaygın hale gelmiştir. Sonuç itibariyle ileriki dönemlerde mezhebin temel prensiplerine uygun düşen râcih fikhî görüşler içine çok sayıda şaz ve zayıf görüşler de karışmış ve mezhepte mutemet görüşün tespit edilmesi hayli zorlaşmıştır.²¹ Nevevî’nin de belirttiği gibi “Artık mezhepte muteber görüşün tespiti yoğun çaba gerektiren bir iş olmuş ve ancak fıkhıta derin bilgi sahip olan (ki bu da az kişiye tekabül eder) buna muvaffak olabilmıştır.”²² Mezhepteki bu durumun farkında olan büyük Şâfiî fakîh Abdülkerîm er-Râfiî (öl. 623/1226) Şâfiî fıkıh birikimini büyük bir titizlikle gözden geçirmiş ve mezhep içi râcih görüşlerin mercûh görüşlerden ayıklamasında önemli bir mesafe kat etmiştir. Daha sonra Nevevî ile sürdürülen bu faaliyetle mezhep içi muteber görüşler büyük oranda ayıklanmıştır. Bundan böyle Şeyhayn lakabına mazhar olan Râfiî ve Nevevî’nin görüşleri mezhep içinde mutemet olarak kabul görmüş ve sonraki fakîhler

¹⁹ Örnek babında bk. Kürdî, *el-Fevâid*, 82, 94, 126, 127, 142, 145, 161.

²⁰ Râşîd, “Mahtûtu Tercemetu’l-‘Allâme eş-Şems Muhammed b. Süleyman Dirâse ve Tahkîk”, 14.

²¹ Ekrem Yusuf Ömer el-Kavâsimî, *el-Madhal ilâ mezhebi’l-imâm eş-Şâfi‘i*, (Ürdün: Dâru’n-Nefâis, 1423/2003), 373; Yaşar, *Memlûkler döneminde fıkıh siyaset ilişkisi*, 94.

²² Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravdatü’t-tâlibîn ve ‘umdetü’l-müftîn*, thk. Züheyr eş-Şâvîş (Beyrut: el-Mektebu’l-İslâmî, 1412/1991), 1: 4.

tarafından esas alınmıştır.²³ Kendilerinden önceki fıkıh çalışmaları onların çalışmalarına nazaran ikinci planda kalmıştır. Hicri X. yüzyıla gelindiğinde büyük ölçüde Şeyhayn'ın görüşleri mihver alınmak suretiyle çok sayıda fıkıh çalışması ortaya çıkmıştır. Şeyhayn öncesi kadar olmasa da bu çalışmalarda da gerek Şeyhayn'ın ihtilaflarına gerekse onların değinmediği meselelere ilişkin olsun azımsanmayacak derecede ihtilaflar oluşmuş ve bundan ötürü mezhepte fetvaya esas teşkil eden görüşün tespiti güçleşmiştir. Zekeriyâ el-Ensârî, İbn Hacer el-Heytemî (öl. 974/1567), Hatîb eş-Şirbînî ve Şemsüddîn er-Remlî (öl. 1004/1596) mezhebin fıkıh birikimini ikinci defa gözden geçirerek mezhep içi müftâ bih görüşleri büyük ölçüde tespit etmeyi başarmışlardır.²⁴ Ancak zikredilen fakîhlerden Heytemî ve Remlî'nin görüşleri, mezhep müntesipleri tarafından daha tercihe şayan bulunmuştur. Bundan böyle Mısır bölgesi Şâfiî müntesiplerinin büyük çoğunluğu Remlî'nin tercih ettiği görüşlere; buna mukabil Şam, Hadremût, Dâğıstân ve Şâfiî mezhebine mensup Kürtlerin yaşadığı bölgeler ile Hicâz ve Yemen'in büyük çoğunluğu Heytemî'nin benimsediği görüşlere itimat etmişlerdir.²⁵

Sözü edilen faaliyetle mezhep içi mutemet kabul edilen görüşler büyük oranda ayıklanmış olsa da bu görüşler bir fakîhe ait olmadığı gibi tek kaynaktan da toplanmış değildir. Bunun yanı sıra bilhassa müteahhirîn dönemde görüşleri mutemet görülüp eserleri iftâ işleminde mercii kabul gören başka fakîhler de yetişmiştir. Dolayısıyla Şâfiî müftülerin söz konusu görüşlere kolaylıkla ulaşabilmeleri nispeten güçleşmiştir. Bu yüzden hangi fakîhin görüşlerinin daha tercihe şayan kabul görüleceğini veya hangi fıkıh kaynağının daha muteber sayılacağını ve Şâfiî müftülerden kimin ne şekilde bu kaynaklardan istifade edeceğini tespit etmek için derli toplu bir çalışmaya ihtiyaç duyulmuştur. İşte bu amaca matuf olarak müteahhirîn dönemi Şâfiî fakîhlerinden Muhammed el-Kürdî *el-Fevâidü'l-Medeniyye* adlı çalışmasını yapmıştır. Burada sözü geçen eser bağlamında Şâfiî mezhebinde iftâ usûlü ile mezhep içi mutemet görüşlerin belirlenmesinde izlenen yöntemler ve mezhep içi kaynakların hiyerarşisi irdelenecektir.

2.1. Şâfiî Mezhebinde Mezhep İçi Fetvâ İşleyişi

2.1.1. Fetvâ Verme Adabı ve Şartları

Mezhep müntesibi müftünün Müslüman, adaletli, keskin bir zekâyâ, sağlam bir fikre ve güçlü bir hafızaya sahip olması gibi her müftüde bulunması gereken temel şartlar ile birlikte bağlı bulunduğu mezhep imamının fıkıh anlayışına hâkim olması, mezhebin kavâid ve üsluplarını bilmesi ve mezhep fıkhına ileri derecede vakıf olması gibi şartları da haiz olması gerekmektedir. Buna göre fikhî bir meseleyi veya birkaç meseleyi delilleriyle birlikte bilen kişinin fetvâ vermesi caiz görülmemiştir.²⁶ Aynı şekilde delil ve gerekçeleri iyice incelenmeden her fakîhin görüşleriyle fetvâ verilemeyeceği gibi fıkıh ilmini, bu ilimde ün yapmış fakîhlerden tahsil yoluyla öğrenmeyen, fetvâ veremeyeceğine de hükmedilmiştir.²⁷

Fetvâ işleyişinde riayet edilmesi gereken önemli hususlardan biri müsteftînin durumunun dikkate alınmasıdır. Buna göre ruhsattan ziyade azimeti tercih eden ve dinî konularda ihtiyatlı olan müsteftî için zor ve katı olan görüşler doğrultusunda; nefsin esaretinde olan ve dinî konularda ihtiyatı zayıf olanlar için kolay görüşlerle fetvâ verilmesi daha evlâ bulunmuştur. Yine vesvese ve ümitsizlik gibi manevî hastalıklarla müptela olanlar hakkında, durumu daha

²³ Kavâsimî, *el-Madhal*, 376-379.

²⁴ Kavâsimî, *el-Madhal*, 410-415; Mahsum Aslan, *İbn Hacer el-Heytemî İle Şemsüddîn er-Remlî ve İhtilaf Sebepleri*, (Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2018), 140-143.

²⁵ Kürdî, *el-Fevâid*, 59-60; Sekkâf, *el-Fevâ'idü'l-Mekkiyye*, 118.

²⁶ Kürdî, *el-Fevâid*, 372-373.

²⁷ Kürdî, *el-Fevâid*, 66.

da kötüleşip dinden tümüyle uzaklaşmaması adına daha yumuşak davranılmalı ve onlar için daha kolay görüşler tercih edilmelidir.²⁸

Fetvâ makamında bulunanlar, tutum ve davranışlarına dikkat etmeli ve bu makama yakışmayan her türlü hareketlerden kaçınmalıdır. Buna binaen müftüyü fetvâ ehliyetinden çıkarmayan türden davranışlar, onun fetvâ makamından alıkonulmasına gerekçe teşkil etmez. Örneğin müftünün, yanlış verdiğini fark ettiği fetvâdan dönüp doğru olana göre tekrar fetvâ yayınlaması gibi davranışlar, onu fetvâ ehliyetinden çıkarmadığı gibi fetvâ vermesine de mani bir durum değildir. Fakat müftünün, yanlış verdiği fetvâyâ dair kendisine uzatılan kâğıt ve nakilleri yırtıp tekrar fetvâ yazması gibi olumsuz yönde yansımaları olan bir hareketi birkaç defa tekrar etmesi fetvâ vermesine mani teşkil eden hususlar olarak sayılabilir.²⁹

2.1.2. Mezhep İçi Müftü Sınıfları

Kürdî, mezhep içi müftüleri tercih ehliyetine sahip olanlar ve olmayanlar biçiminde iki sınıfa ayırmıştır.

2.1.2.1. Tercih Ehli Müftü

Mezhep içi bu sınıfa, mezhep fıkhının kendisinde meleke haline gelen kişi olarak ifade edilen “fakihü'n-nefs” denir. İmam Nevevî'nin de ifade ettiği gibi bu mertebeye ulaşan fakih, mezhep imamının görüşlerine vakıf, onun görüşlerinin delillerini iyi bilen, mezhep içi fikhî meseleler hakkında varit olmuş görüşler arasında tercih yapabilir.³⁰ Kürdî'ye göre bu vasıfta bulunan müftü, ancak Râfiî ve Nevevî'nin tercih ettikleri görüşlere göre fetvâ verebilirler. Heytemî, Remlî ve diğer müteahhirîn fakihlerin tercihleri sözü geçen müftüyü bağlamaz. Nitekim müteahhirîn muhakkilerin büyük çoğunluğu, Şeyhayn'ın görüşlerine rağmen başkasının görüşüyle amel etmenin caiz olmadığına karar kılmışlardır.³¹ Heytemî bu hususu şöyle dile getirmiştir: “Geçmiş ve günümüz ulemâsının gayesi Şeyhayn'ın ifadelerini anlamak ve uygun bir şekilde takrir etmektir... Mertebeleri ne olursa olsun Şeyhayn'ı hatalı bulan ve onlara itiraz edenler dikkate alınmamıştır.”³² Şeyhayn ise mezhep içinde ihtilafli görüşler arasında tercihte delili esas almıştır. Çoğunluğun görüşüne muhalif olsa bile delilce daha güçlü görüşü tercih etmişlerdir. Aksi durumda ise çoğunluğun görüşünü benimsemişlerdir.³³

Tercih salahiyetine sahip müftü, Şeyhayn'ın değinmediği meseleler için mezhepte mutemet kaynaklara müracaat ederek fetvâ verebilir. Şeyhayn'den önceki kaynaklarda geçen görüşlere, derinlemesine incelemeyen ve bunların mezhepte muteber görüşler olduğu hususunda kendilerinde zann-ı gâlib oluşmadan itimat etmemelidirler.³⁴ Ayrıca müftü, Şeyhayn öncesi kaynaklardan fetvâ vermek istediğinde bunlardan bir iki kitapla yetinmemeli, birçoğuna bakmalıdır. Çünkü sözü edilen kaynaklarda birçok ihtilaf ve çok sayıda farklı tercihler kaydedilmiştir. Öyle ki bazen mütekaddiminden yirmiye yakın musannif, mezhebin râcîh görüşüne muhalif şâz bir görüş üzerinde karar kılabilmiştir.³⁵ Heytemî ve Şemsüddîn er-Remlî'nin görüşlerine gelince mezhepte tercih ehli müftü, onların görüşlerine, bağlı kalma

²⁸ Kürdî, *el-Fevâid*, 370-371.

²⁹ Kürdî, *el-Fevâid*, 373.

³⁰ Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/44.

³¹ Kürdî, *el-Fevâid*, 38, 69.

³² Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ'l-kübra'l-fikhiyye*, (b.y.: el-mektebetü'l-islâmiyye, ts.), 1/113; Kürdî, *el-Fevâid*, 38-39.

³³ Kürdî, *el-Fevâid*, 206-207.

³⁴ Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc bi şerhi'l-Minhâc* (Mısır: el-Mektebetü't-Tcâriyyetü'l-Kübrâ, 1357/1983), 1/38-39; Kürdî, *el-Fevâid*, 39-40.

³⁵ Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/47; Kürdî, *el-Fevâid*, 40, 55.

meburiyetinde olmamakla beraber müracaat etmek istediğinde bunlardan râcih olan görüş doğrultusunda fetvâ vermek zorundadır.³⁶

Tercih ehli olsa bile mezhep içi müftü, -daha isabetli balsa dahi- mezhepte zayıf kabul edilen görüşe göre fetvâ veremez. Çünkü müstefti, müftüden fetvâ isterken mezhepte râcih olan görüşü sormakta; müftüye göre râcih olan görüşü değil. Aynı şekilde müftü, mezhepte sahîh görüşe muhalif olan fâsid görüş ile amel edemez. Buna mukabil tercihe şayan bulduğu zayıf görüş ile amel edebilir.³⁷

2.1.2.2. Tercih Ehli Olmayan Müftü

Tercih salahiyetine sahip olmayan müftü, mezhepte râcih ve mercûh, zayıf ve güçlü görüşleri birbirlerinden ayırt etme kabiliyetine ulaşmayan fakîhtir.³⁸ Bu sınıfın da kendi içinde farklı mertebelere ayrıldığı belirtilmektedir. Bunlardan Râfiî ve Nevevî veya Heytemî ve Remlî'nin tercihlerinde kullandıkları delil ve gerekçeleri öğrenme kabiliyetine sahip müftüler sözü geçen fakîhlerin benimsedikleri görüşlerden daha tercihe şayan bulduklarıyla fetvâ verebilirler.³⁹ Böyle bir yetkinliğe sahip olmayan müftüler ise bilhassa *Tuhfetü'l-muhtâc* ve *Nihâyetü'l-muhtâc* adlı eserleri çerçevesinde Heytemî ve Remlî'nin ittifak ettikleri görüşlere muvafık olarak fetvâ verebilirler. Onların *Tuhfe* ve *Nihâye*'ye muhalif fetvâ vermeleri caiz görülmemiştir. Heytemî ve Remlî'nin ihtilaf ettikleri konularda ise sözü edilen müftüler, bunlardan istediğinin görüşü doğrultusunda fetvâ verebilirler.⁴⁰ Keza söz konusu müftülerin Zekeriyyâ el-Ensârî'nin *Menhecü't-tullâb* adlı eserindeki görüşlerine göre fetvâ vermeleri de caiz görülmüştür.⁴¹

Genel teamüle göre her müftünün kendi mezhep imamının görüşlerine göre fetvâ vermesi esastır. Ancak özellikle ihtiyaç ve zaruretin olduğu veya dinî bir maslahatın gerektirdiği durumlarda müftünün, kendi mezhebi dışında bir başka mezhebin görüşüyle fetvâ vermesine, fetvâyâ esas alacağı görüşe vakıf olması ve bunu sahibine izafe etmesi kaydıyla cevaz verilmiştir. Zira Kürdî'nin de belirttiği gibi son dönemlerde fetvâ nakil ve rivayetten ibaret bir işleme dönüşmüştür. Hâl böyle olunca da müftünün kendi mezhebinin imamının veya başka bir mezhebin imamının görüşünü nakletmesi arasında bir fark yoktur.⁴²

2.2. Şâfiî Mezhebinde Mezhep İçi Kaynaklar Hiyerarşisi

Yukarıda temas ettiğimiz üzere Şeyhayn'ın, Heytemî'nin ve Remlî'nin ve diğer müteahhirîn fakîhlerin mezhep birikimine yönelik gerçekleştirdikleri faaliyetler sonraki Şâfiî fukahâsı tarafından takdirle karşılanmış ve gerek iftâ işleminde gerekse ilmî çalışmalarda onların görüş ve eserleri esas alınmıştır. Burada *el-Fevâidu'l-Medeniyye* çerçevesinde önce Râfiî ve Nevevî'nin, sonrasında Heytemî, Remlî ve diğer müteahhirîn Şâfiî fukahâsının mezhep içi görüş ve kitaplarının hiyerarşisi ele alınacaktır.

2.2.1. Râfiî ve Nevevî'nin Görüş ve Kitaplarının Hiyerarşisi

Râfiî ve Nevevî, Şâfiî fıkhını tashîh etme noktasında önemli bir başarı kaydetmişlerdir. Nitekim İmam Şâfiî'nin görüşlerine hâkim olan bu büyük imamlar, halis bir niyetle sözü geçen görüşleri incelemiş ve sahîh olanları tespit etmişlerdir. Geçerli bir neden olmadan İmam Şâfiî'ye

³⁶ Kürdî, *el-Fevâid*, 66.

³⁷ Kürdî, *el-Fevâid*, 58, 67.

³⁸ Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühu* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/64.

³⁹ Kürdî, *el-Fevâid*, 61.

⁴⁰ Kürdî, *el-Fevâid*, 64, 66.

⁴¹ Kürdî, *el-Fevâid*, 67-68.

⁴² Kürdî, *el-Fevâid*, 318-322.

muhaliif tercihte bulunmamışlardır.⁴³ Kürdî, bu hususta Heytemî'den naklen şunları kaydetmiştir: “Şeyhayn'ın genel kurala muvafık olanı tercih ettiklerini gördüm. Şâfiî ve ashabının kitapları incelenirse Şeyhayn'ın ancak daha güçlü buldukları gerekçelerle onların görüşlerine muhalefet ettikleri görülür.”⁴⁴

Şeyhayn'ın tercih ettikleri görüşler, Heytemî'nin ifadesiyle ilmiyle amil muhakkik Şâfiî fakihler tarafından genel kabul görmüştür. Şeyhayn'ın ittifak ettikleri görüşler mezhep içi fetvâya esas teşkil etmiş ve onların görüşleri dışına çıkılmasına cevaz verilmemiştir. Buna göre bütün müteahhirin fukahâ, Şeyhayn'ın yanıldıklarına dair ittifak etmedikleri sürece onların görüşlerine göre fetvâ vermiş ve sonraki fakihlerden bir kısmının onları yanlış bulmalarına itibar etmemişlerdir.⁴⁵ Şeyhayn'ın ihtilaf ettikleri meselelerde ise Nevevî'nin görüşü esas almışlardır. Zaten Nevevî'den sonra gelen ve mezhepte otorite kabul edilen fukahânın hemen hepsinin *Minhâc* üzerine çalışma yapmış olmaları bunu göstermektedir. Aynı zamanda sözü geçen fakihlerden bir kısmının, zayıf gördüğü halde Nevevî'nin mutemet bulduğu görüşe göre fetvâ verdiği bilinmektedir. Örneğin Heytemî'nin de belirttiği üzere Cemâlüddîn el-İsnevî (öl. 772/1370) *el-Muhimmât* adlı eserinde Nevevî'nin bazı görüşlerini zayıf bulduğu halde mezhepte mutemet kabul edildiği için bu görüşlere göre fetvâ vermiştir.⁴⁶ Nevevî'nin öncelenmesi ise onun hadis konusunda Râfiî'den daha ileri bir seviyede olduğu hususuna bağlanmaktadır. Nitekim Râfiî dâhil Nevevî'den önceki fakihlerin geneli, kendilerinden önceki fukahânın eserinde geçen hadisler hakkında sükût etmiş; bunların kimler tarafından tahrîc edildiğini araştırmamışlar ve sahîh, hasen veya zayıf olduğu konusuna eğilmemişlerdir. Nevevî ise bu geleneğin aksine sözü edilen hadislerin muharriclerini tespit etmiş, onların sahîh, hasen veya zayıf olanlarını açıklamıştır.⁴⁷

Esasen Nevevî'nin aynı mesele için farklı kitaplarında değişik tercihlerde bulunduğu bir gerçektir. Dolayısıyla onun karar kıldığı tercihlerini tespit etmek basit görülmemelidir. Kürdî bunu şöyle izah etmiştir: “Nevevî'nin de kitaplarının incelenmesi gerekir. Çünkü bunlar, tashîh edilen görüşler açısından kendi aralarında bir bütünlük arz etmemektedir. Hâl böyleyken bir kitabında mutemet gördüğü bir görüşüne itimat edilirken aynı konuyu ele alan diğer kitaplarına da bakılmalıdır.”⁴⁸ Buna binaen Nevevî'nin kendi görüşleri arasında ihtilaf söz konusu olduğunda bunlardan hangisinin mezhepte mutemet olduğunu tespit etmek için bazı prensipler ileri sürülmüştür. Remlî bunları şu şekilde özetlemiştir: “Nevevî'nin kitapları arasında bir tenakuz bulunduğu mezhepte mutebahhir fakih buna bağlı kalmadan doğru bulduğu görüşe göre fetvâ verebilir. Mütebahhir olmayan ise fetvâ işlemi içinde ashabın görüşlerinin daha fazla incelenip araştırıldığı kitaplarını öne alır. Bu kriterlere göre ise kitaplarının sıralaması *el-Mecmû'*, *et-Tahkîk*, *et-Tankih*, *er-Ravda* ve *el-Minhâc* şeklindedir. Keza çoğunluk tarafından itimat edilen kitapları aksi durumda bulunanlara ve ait olduğu konu içinde belirtilen görüşleri konu dışı olarak ileri sürdüğü görüşlerine takdim edilir...”⁴⁹ Bunun yanı sıra kimi fukahâyâ göre Nevevî'nin fıkıh konularını esas alarak telif ettiği kitaplarındaki görüşleri, fetvâ amacıyla belirttiği görüşlerine takdim edilir. Çünkü kitaplarda bulunan görüşler bütün insanlara yönelikken fetvalardaki görüşler daha ziyade şahıslara matuftur. Bundan ötürü de kitaplardaki görüşler tasnif ve tashîh edilirken daha itinayla yapılır. Kimisi ise fetvâda belirtilen görüşlerin

⁴³ Kürdî, *el-Fevâid*, 42.

⁴⁴ Kürdî, *el-Fevâid*, 41.

⁴⁵ Kürdî, *el-Fevâid*, 53.

⁴⁶ Kürdî, *el-Fevâid*, 42, 56.

⁴⁷ Kürdî, *el-Fevâid*, 46-48.

⁴⁸ Kürdî, *el-Fevâid*, 56.

⁴⁹ Kürdî, *el-Fevâid*, 57.

mezhep içi müftâ bih görüşlerden olmak zorunda olduğu gerekçesiyle bunun aksini savunmuşlardır.⁵⁰ Zikredilen prensipler çerçevesinde Nevevî'nin kitapları mutemetlik açısından şöyle bir sıralamaya tabi tutulmuştur:

1. *et-Taḥkîk*
2. *el-Mecmû' şerḥu'l-Mühezzeb*
3. *et-Tenḳîh fî şerḥi'l-Vasîf*
4. *Ravḍatu't-tâlibîn ve 'umdetu'l-müttekîn*
5. *Minhâcu't-tâlibîn ve 'umdetu'l-müftîn*
6. *el-Fetâvâ (el-mesâilu'l-mensûre)*
7. *el-Minhâc fî şerḥi Şâḥîhi Muslim b. Haccâc*
8. *Taşḥîḥü't-Tenbîh*
9. *en-Nüket 'ale't-Tenbîh*.⁵¹

Ancak Remlî'nin belirttiği üzere bu, genel geçer bir sıralama değildir. Sözü ettiğimiz prensipler doğrultusunda verilen takribî bir sıralamadır. Nevevî'nin görüşleri arasında bir ihtilaf söz konusu olduğunda muteahhîrîn fukahânın üzerinde ittifak ettikleri görüşünün mutemet kabul edilmesinin daha isabetli olacağı kanaatine varılmıştır.⁵² Şâfiî mezhebinde mezhep içi görüşler hiyerarşisinde genel teamül, hakkında Nevevî'nin görüşü bulunmayan meselelerde fetvânın Râfiî'nin görüşü doğrultusunda verilmesidir.⁵³

2.2.2. Heytemî, Remlî ve Diğer Müteahhîrîn Şâfiî Fukahânın Görüş ve Kitaplarının Hiyerarşisi

Yukarıda kısaca değindiğimiz üzere Ensârî, Heytemî, Şirbînî ve Remlî'nin Şeyhayn'ın fıkıh anlayışını esas alarak Şâfiî fıkıh birikimini büyük bir itinayla tahlil etmişlerdir. Ancak Heytemî ve Remlî'nin görüş ve tercihleri sonraki fakîhler tarafından hüsn-i kabul görmüş, diğer fakîhlerden hiç birinin tercihleri onlarınki kadar genel kabul görmemiş ve Râfiî ve Nevevî'den sonra mezhep içi fetvâda genellikle onların görüş ve kitapları temel alınmıştır. Hatta Kürdî'nin hocası Sa'îd Sünbül el-Mekkî, müteahhîrîn Şâfiî fukahânın Heytemî'nin *et-Tuhfe*'de ve Remlî'nin *en-Nihâye*'de bulunan görüşlerine muhalif fetvâ vermelerinin caiz olmadığını ve bu konuda ittifak oluştuğunu iddia etmiştir. Nitekim Zekeriyâ el-Ensârî, Heytemî, Şirbînî, Remlî, İbnü'l-Kâsım el-'Abbâdî (öl. 994/1586), Nurüddîn Ali ez-Zeyyâdî (öl. 1024/1615) ve Nureddîn Ebû Ziyâ eş-Şebrâellisî (öl. 1087/1676) gibi müteahhîrîn Şâfiî fakîhlerin kitapları arasında ihtilaf söz konusu olduğunda ne yapılması gerektiği şeklinde bir soru üzerine Sa'îd Sünbül şöyle bir cevap vermiştir: Aralarındaki öncelik sıralamasına riayet edilmek suretiyle bunların tamamı mutemet olup her biriyle amel edilebilir. Fetvâyâ gelince söz konusu fakîhlerin kitapları arasında ihtilaf bulunduğu Heytemî ve Remlî'nin *et-Tuhfe* ve *en-Nihâye*'de ittifak ettikleri görüşler takdim edilmelidir. Sözü geçen iki fakîh ihtilafa düştüklerinde ise tercih ehli olmayan müftü bunlardan dilediğinin görüşünü tercih edebilir. Bunların görüşleri arasında yapılan tercih ise ashâbın çoğunluğunun veya diğer üç mezhep imamlarının görüşlerine ya da

⁵⁰ Kürdî, *el-Fevâid*, 54.

⁵¹ Kürdî, *el-Fevâid*, 55-57.

⁵² Kürdî, *el-Fevâid*, 57.

⁵³ Kürdî, *el-Fevâid*, 40; Osman b. Muhammed Şetâ el-Bekrî ed-Dimyâtî, *Î'ânetü't-tâlibîn 'alâ halli elfâzi Fethu'l-mu'în* (b.y.: Dâru'l-Fikr li't-Taba'ati ve'n-Neşr ve't-Tavzî', 1418/1997), 4/268; Sekkâf, *el-Fevâ'idü'l-Mekkiyye*, 117; Ömer b. Muhammed Emîn el-Karadâğî, *el-Menhelü'n-naqdâh fî'htilâfi'l-eşyâh*, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1428/2007), 41.

sahih hadislerle muvafık olmasıyla mümkündür. Müteahhirin fukahâ bu konuda ittifak etmişlerdir.⁵⁴

Görüldüğü üzere Şâfiî mezhebinde mezhep içi genel teamül, Heytemî ve Remlî'nin ittifak ettikleri görüşlerin daha mutemet kabul edildiği yönündedir. İhtilaf ettikleri konularda ise müteahhirin Şâfiî fakihler ikiye ayrılmıştır. Şam, Hicâz, Dâğıstân, Kürtler, Hadramut ve Yemenliler'in çoğunluğu Heytemî'nin takrir ettiği görüşler ile amel emektedirler. Mısır yöresi Şâfiî müntesipleri ise Remlî'nin takrir ettiği görüşleri esas almaktadırlar.⁵⁵ Fetvâda Heytemî'ye tabi olan Şâfiîler onun görüşleri arasında bir çelişki gördüklerinde *et-Tuhfe*'de bulunan görüşleri diğer kitaplarında bulunan görüşlerine tercih etmektedirler. Kürdî, bu hususta Abdurrahman b. Muhammed el-'Ayderûs'den (öl. 1113/1701) şunları rivayet etmiştir:

"Heytemî'nin kitapları arasında ihtilaf söz konusu olduğunda delil ve tevcihlere vakıf olmayan müftü *et-Tuhfe*'ye göre fetvâ vermek zorundadır. Büyük muhakkikler de bu anlayışı benimsemişlerdir. Aynı şekilde hocalarımızdan babam Muhammed b. Abdurrahman el-'Ayderûs, Muhammed b. Ebî Bekir eş-Şillî (öl. 1093/1682), Abdullah b. Ebî Bekir el-Hatîb (öl. 1098/1687) ve onlardan sonra gelen diğer fakihler de fetvâlarında bunu prensip edinmişlerdir. Heytemî *et-Tuhfe*'deki görüşlerine Zekeriyâ el-Ensârî, Remlî ve Şirbînî muhalif görüş beyan etmiş olsun veya olmasın durumu değiştirmez. Çünkü *et-Tuhfe* birçok âlim tarafından okunup tashih edilmesiyle birlikte mezhebin naslarını daha fazla ihata etmektedir."⁵⁶

et-Tuhfe'den sonra mutemetlik açısından Heytemî'nin fıkıh eserlerinin sıralaması şu şekildedir: *Fethu'l-cevâd fi şerhi'l-İrşâd, el-İmdâd fi şerhi'l-İrşâd* (İbnü'l-Mukrî'nin (öl. 837/1433) Şâfiî fıkına dair *İrşâdü'l-ğāvî* adlı eserine biri küçük diğeri büyük iki şerh çalışmasıdır.), *Şerh 'alâ Muhtaşarı Bâ Fazli'l-Haçramî, el-Fetâva'l-kübra'l-fıkhiyye, el-Î'âb şerhu'l-'Abâb*.⁵⁷ Hem Kürdî'nin hem de diğer fakihlerin, *en-Nihâye*'yi Heytemî'nin en muteber eseri *et-Tuhfe* ile birlikte zikredip onun mertebesinde kabul etmelerine rağmen Remlî'nin, Nevevî'nin hac ibadetine ilişkin *el-Îzâh fi menâsiki'l-haç* adlı eserine şerh olarak yazdığı *Şerhu'l-Îzâh* isimli kitabındaki görüşleri *et-Tuhfe*'deki görüşlerinden daha mutemet görülmüştür. Bu da *Şerhu'l-Îzâh*'ın *et-Tuhfe*'den sonra ele alındığına bağlanmıştır.⁵⁸

Şâfiî mezhebinde mezhep içi fetvâda Heytemî ve Remlî'den sonra Zekeriyâ el-Ensârî'nin görüş ve kitapları mutemet kabul edilmektedir. Ensârî'nin kitapları arasında bir tenakuz bulunduğu ise *el-Ğurerü'l-behiyye fi şerhi'l-Behcetü'l-verdiyye* adlı eserindeki görüşleri tercih edilir. Sonra Heytemî ve Remlî tarafından zayıf bulunan görüşleri hariç *Fethu'l-vehhâb bi şerhi Menheci't-tullâb* isimli eserindeki görüşleri takdim edilir. Kürdî, Sa'îd Sünbül'ün mezhepteki görüş ve kaynakların sıralamasıyla ilgili bu görüşünü defalarca dile getirdiğini ve bazı Şâfiî fakihlerin de onun bu görüşü doğrultusunda tercihte bulduklarını ifade etmiştir.⁵⁹ Sözü geçen üç fakihten sonra mezhep içi fetvâda Hatîb eş-Şirbî'nin görüşleri tercih edilir. Şâfiî mezhebinde fetvâda esas alınan görüş ve kitapların hiyerarşisi bu şekilde teamül haline gelmiştir.⁶⁰

⁵⁴ Kürdî, *el-Fevâid*, 66.

⁵⁵ Kürdî, *el-Fevâid*, 59-60.

⁵⁶ Kürdî, *el-Fevâid*, 60.

⁵⁷ Kürdî, *el-Fevâid*, 66.

⁵⁸ Kürdî, *el-Fevâid*, 256.

⁵⁹ Kürdî, *el-Fevâid*, 64-67.

⁶⁰ Dimyâtî, *Î'ânetü't-tâlibîn*, 4%268; Sekkâf, *el-Fevâ'idü'l-Mekkiyye*, 119; Aslan, *İbn Hacer el-Heytemî*, 145.

Kürdî, başta hocası Sa'îd Sünbül olmak üzere bazı müteahhirîn Şâfiî fukahânın Heytemî ve Remlî'nin görüşleri dışında fetvâ vermeyi caiz görmemelerini ve bu konuda ittifak oluştuğunu iddia etmelerini doğru bulmamıştır. Kürdî, Sa'îd Sünbül'ün de bazı meselelerde *et-Tuhfe* ve *en-Nihâye'*ye aykırı görüş beyan ettiğini söyleyerek onunla öğrencileri arasında geçen şu diyalogu aktarmıştır: "Sa'îd Sünbül, sözü geçen iki kitaba muhalif görüş belirtirken öğrencileri ona muhalefet eder. Hocanıza niçin muhalefet ediyorsunuz dediğinde öğrencileri şu cevabı verir: Biz değil, sen kendine muhalefet ediyorsun. Çünkü senin, *et-Tuhfe* ve *en-Nihâye'*ye muhalif olarak fetvâ vermenin caiz olmadığına dair görüşün bulunduğu halde şu an onlara muhalefet ediyorsun."⁶¹ Kürdî, gerek Sa'îd Sünbül'ün gerekse diğer müteahhirîn Şâfiî fukahâsından olsun birçok kişinin *et-Tuhfe* ve *en-Nihâye'*ye muhalif fetvâ verdiklerini ve kimsenin bunu garipsemediğini ifade etmiştir. Bunun teyidi için müteahhirîn fukahâ eserlerinden çok sayıda örnek nakletmiştir.⁶² Bunun yanı sıra birçok fakîhin, Heytemî ile Remlî arasında görüş farklılığı bulunduğu müftünün bunlardan dilediğinin görüşüne göre fetvâ verebileceğine ve bunlara aykırı fetvâ vermenin caiz olduğuna dair görüşlerini aktararak bu düşüncesini teyit etmeye çalışmıştır.⁶³ Kürdî buna yönelik şu izahı yapmıştır: Sa'îd Sünbül'ün *et-Tuhfe* ve *en-Nihâye'*nin mezhepteki mutemetlik konusundaki düşüncesinin sahîh oluşunda bir şüphe yoktur. Fakat onun bu iki kitaba muhalif olarak fetvâ vermenin caiz olmadığını ileri sürmesi kabul edilebilir bir yaklaşım değildir. Bundan da daha ilginç onun bu hususta ittifaktan söz etmesidir. Nitekim imamlarımızın ifadelerini inceleyen kişi bunun doğru olmadığını görecektir. Çünkü Heytemî ve Remlî döneminden itibaren günümüze kadar müteahhirîn birçok fakîh onlara muhalefet ettiği halde kimse buna karşı çıkmış değildir.⁶⁴

Hâsılı; Kürdî, Heytemî ve Remlî'nin mezhep içi üstün çabalarını ve mezhepteki meziyetlerini kabul etmekle beraber müftülerin onların görüşleriyle kayıtlı kalıp diğer fakîhlerin görüşleriyle fetvâ vermelerini caiz görmeyen yaklaşımı doğru bulmaz. Zira ona göre daha efdal veya daha bilgili fakîh bulunsa bile bunlardan daha düşük bir mertebede bulunanların görüşleri doğrultusunda da fetvâ verilebilir.⁶⁵ Kaldı ki ifadelerinden anladığımız kadarıyla Kürdî, diğer müteahhirîn Şâfiî fukahânın aksine Heytemî ve Remlî'yi istisnasız bir şekilde diğer müteahhirîn fukahâdan üstün görmemektedir. Zira müteahhirîn fukahânın mezhep içi derecelerinden söz ederken şöyle bir sıralamayı benimsemektedir: "Ensârî, Heytemî, Şirbînî ve Remlî'nin görüşlerine göre fetvâ verilmek istendiğinde zikredilen sıralama esas alınırsa daha evlâ olur. Çünkü Ensârî mezhep nakillerini gayet iyi bilen birisidir. Heytemî delilleri iyi bilen ve Şeyhayn'ın görüşlerine tam anlamıyla itimat eden biri olarak bilinir. Remlî mezhep nakillerini tahrir eden ve Mısır fukahâsının kitaplarını takrir eden bir fakîhtir. Şirbînî de Remlî'nin yöntemini izlemekle beraber daha çok Ensârî'yi taklid eden biri olarak bilinir."⁶⁶ Hatta Kürdî, Heytemî ve Remlî ile Ensârî'nin görüşleri arasında ihtilaf olduğunda Ensârî'nin görüşlerinin takdim edilmesi gerektiğini işaret etmiştir. O, Yahya b. 'Amr el-'Alevî'nin konuya ilişkin "Kişi, Heytemî ve Remlî gibi birbirine yakın bir dönemde yaşamış fakîhlerden dilediğinin görüşünü alabilir." şeklindeki ifadesi üzerine şu yorumu yapmıştır: "Zekeriyâ el-Ensârî'nin görüşlerine göre fetvânın verilmesine neden cevaz verilmesin? O, mezhep imamıdır. Heytemî, Remlî, Şirbînî ve diğerlerin üstadıdır."⁶⁷ Ardından Heytemî ve diğer fakîhlerin

⁶¹ Kürdî, *el-Fevâid*, 65.

⁶² Kürdî, *el-Fevâid*, 269-279.

⁶³ Kürdî, *el-Fevâid*, 279-282.

⁶⁴ Kürdî, *el-Fevâid*, 259.

⁶⁵ Kürdî, *el-Fevâid*, 279-282.

⁶⁶ Kürdî, *el-Fevâid*, 61.

⁶⁷ Kürdî, *el-Fevâid*, 286.

Ensârî'nin eserleri hakkındaki övgülerini sıralayarak onun *Şerhu'l-Behce* adlı eserinin kendisine elli yedi defa arz edildiğini, her defasında uygun bulmadığı yerleri düzelttiğini ve duyduğumuz kadarıyla bunun başka bir eser için gerçekleşmediğini ifade ederek Ensârî'nin görüş ve eserlerinin kıymetine vurgu yapmıştır.⁶⁸ Konuya ilişkin ifadelerinden anladığımız kadarıyla Kürdî, birçok müteahhirîn Şâfiî fukahâsının aksine Ensârî'nin görüş ve eserlerini Heytemî ve Remlî'nin görüş ve kitaplarından daha mutemet görmekte beraber aralarında ihtilaf vaki olduğunda müftünün bunlardan dilediğinin görüşüne uygun fetvâ verme serbestiyetine sahip olduğunu savunmuştur. Nitekim o, bu düşüncesini destekleyen müteahhirîn fukahâdan bir takım örnekler naklederek mezhepte mutemet olan serbestlik olduğunu belirtmiştir.⁶⁹ Şirbînî'ye gelince Kürdî, onun da Heytemî ve Remlî'den eksik bir yanının olmadığını belirtmiştir. O, Seyyid Ömer el-Basrî'nin (öl. 1037/1628) Heytemî'nin bazı öğrencilerinden naklettiği "Heytemî dersini verdikten sonra bize, o sırada Mescid-i Haram'ın başka bir yerinde ders veren Şirbînî'yi kastederek şeyhimiz Şemseddîn el-Hatîb'in dersine katılalım diyerek birlikte gidip onun dersine katıldık." şeklindeki ifadesine atıfta bulunarak Şirbînî'nin Heytemî'nin hocası mertebesinde kabul edildiğine göre Remlî'nin hocasının derecesinde addedilmesinin hayli kabul göreceğine dikkat çekmektedir.⁷⁰ Bunun yanı sıra Kürdî, Şirbînî'nin kitaplarının daha güzel ifadelerle yazıldığını ve akıcı bir üsluba sahip olduğunu belirterek daha kolay istifade edilebilecek durumda olduğuna işaret etmiştir.⁷¹

Öte taraftan Kürdî, mezhepte genel kabul gören Heytemî'nin *et-Tuhfe'si*, Şirbînî'nin *Muğni'l-muhtâc'ı* ve Remlî'nin *en-Nihâye'sinin* ifade bakımından birbirlerine benzediği gibi istifade edilen kaynak açısından da birbirlerine çok yakın olduğunu; dolayısıyla bunlardan birinin ötekine takdim edilmesini gerektiren bir hususun olmadığını ima ederek şu değerlendirmeyi yapmıştır:

"Zikredilen imamların her birinin görüşüyle fetvâ verilebilir. Diğer imamların kendisine muvafık veya muhalif olarak görüş bildirmiş olmaları durumu değiştirmez. Ancak sonraki fakîhler anılan imamların yanıldıkları veya beyan ettikleri görüş, mezhebin genel geçer prensibine muhalif olduğu konusunda ittifak etmişlerse onların görüşüyle fetvâ verilemez."⁷²

Zikredilen fukahâ dışında Şâfiî mezhebinde mezhep içi fetvâda ashâbu'l-havâşî/haşiye fakîhlerin görüşleri esas alınmaktadır. Esasında diğer mezheplerde olduğu gibi Şâfiî mezhebinde de erken dönemlerden itibaren özellikle muhtasar ve ifadeleri muğlak olan eserlere yönelik çok sayıda haşiye çalışması yapılmıştır. Ancak Şâfiî mezhebinde mezhep içi fetvâda Remlî'nin vefatı hicri 1004'ten Osmanlı'nın yıkılışı olan 1337 tarihine kadar yazılan hâşiyeler esas alınmıştır. Şâfiî mezhebinin beşinci devresinde yer alan bu süreye hâşiyeler dönemi denilmiştir.⁷³ Bu dönemde şu fakîhler öne çıkmıştır:

- 'Umeyre Ahmed el-Burullusî eş-Şâfiî (öl. 957/1550).
- Şihâbüddîn Ahmed b. Kâsım el-'Abbâdî (öl. 994/1586).
- Nurüddîn Alî b. Yahya ez-Zeyyâdî (öl. 1024/1615).
- Nurüddîn Alî b. İbrâhîm el-Halebî (öl. 1044/1634).
- Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şevberî (öl. 1069/1659).

⁶⁸ Kürdî, *el-Fevâid*, 287.

⁶⁹ Kürdî, *el-Fevâid*, 279-286.

⁷⁰ Kürdî, *el-Fevâid*, 288.

⁷¹ Kürdî, *el-Fevâid*, 289.

⁷² Kürdî, *el-Fevâid*, 291.

⁷³ Kavâsimî, *el-Madhâl*, 447; Aslan, *İbn Hacer el-Heytemî*, 146-147.

- Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed b. Selâme el-Kalyûbî (öl. 1069/1659).
- Ebû'z-Ziyâ Nûruddîn Alî b. Alî eş-Şebrâmelîsî el-Kâhirî (öl. 1087/1676).
- Şemsüddîn Muhammed b. Dâvûd el-Mısırî el-'Anânî (öl. 1098/1686).
- Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Süleymân el-Kürdî (öl. 1194/1780).
- Ebû Dâvûd Süleymân b. Ömer b. Mansûr el-'Uceylî (öl. 1204/1790).
- Süleyman b. Muhammed b. Ömer el-Büceyremî el-Mısırî (öl. 1221/1806).
- Abdullâh b. Hicâzî b. İbrâhîm el-Ezherî eş-Şerkâvî (öl. 1227/1812).
- İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcûrî (öl. 1277/1860).
- Ebû Bekir Osman b. Muhammed Şetâ ed-Dimyâtî el-Bekrî (öl. 1302/1885).
- Şihâbudîn Ahmed Beg b. Ahmed b. Yusuf el-Hüseynî (öl. 1332/1914).
- 'Alevî b. Ahmed b. Abdirrahman es-Sekkâf el-Mekkî (öl. 1335/1917).⁷⁴

Şâfiî muhitinde mezhep içi fetvâda sözü geçen haşiye yazarlarından sırayla şunların görüşleri genel tasvip görmüştür: *Hâşiyetü'z-Zeyyâdî 'alâ Fethi'l-vehhâb şerhi Menheci't-tullâb, Hâşiyetu İbn Kâsım el-'Abbâdî 'alâ Tuhfeti'l-muhtâc, Hâşiyetu 'Umeyra 'alâ Kenzi'r-râğibîn şerhi Minhâci't-tâlibîn, Hâşiyetu's-Şebrâmelîsî 'alâ Nihâyeti'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc, Hâşiyetu'l-Halebî 'alâ Fethi'l-vehhâb şerhi Menheci't-tullâb, Hâşiyetu's-Şevberî'alâ Fethi'l-vehhâb bi şerhi Menheci't-tullâb, Hâşiyetu'l-'Anânî 'alâ 'Umdeti'r-râbih fi ma'rifeti't-tarîki'l-vâdih*.⁷⁵ Kürdî, haşiye yazarlarından genelinin Remlî'ye muvafık görüş belirttiklerini; mezhebin usûllerine muhalefet etmedikleri sürece bunların her birinin görüşüyle fetvâ verilebileceğini ifade ederek bunlardan en mutemet olanları sırasıyla Zeyyâdî, Halebî, Şevberî, 'Anânî olduğuna vurgu yapmıştır.⁷⁶

Sonuç

Fetvâ işlemi, ehil olanın vuku bulan olayların şer'î hükümlerini, şer'î kaynaklar bağlamında belirlemesinden ibarettir. Bu işlem Resûlüllah döneminden günümüze dek her devirde önemle icra edilen bir faaliyet olmuştur. Öneminden dolayı da erken dönemlerden itibaren fetvâ faaliyeti Müslüman toplumda kurumsallaşan temel dinî bir hizmet olarak yerini almış ve fukahânın koyduğu prensipler çerçevesinde belli mekanizmalarla yürütülmeye çalışılmıştır. Dinî bir vecibe olarak görülen fetvâ faaliyetinin belli ilkelere riayet edilerek icra edilmesine özen gösterilmiştir. Bu vazifeyi deruhte edende bulunması gereken vasıflar belirlenerek bu konuda birçok çalışma yapılmıştır. Bunlar arasında önemli bir yer tutan çalışmalardan biri de Muhammed el-Kürdî'nin *el-Fevâ'idü'l-medeniyye* adlı eseridir.

Eserde konuya ilişkin telif edilen diğer çalışmaların ele aldığı müftüde bulunması gereken vasıflar, fetvâda müsteffînin durumunun dikkate alınması, fetvâ vermenin genel usûl ve adabları, mezhepte kadîm ve cedîd olgusu gibi önemli konuların yanı sıra Şâfiî mezhebinde mezhep içi fetvâda esas teşkil edilen fukahânın görüş ve kaynaklarının hiyerarşisine de değinilmiştir. Zaten eseri farklı kılan da onun mezhep içi kaynakların hiyerarşisini ayrıntısıyla irdelemesidir.

Fetvâ konusunda müteahhirîn Şâfiî fukahâsı arasında Şeyhayn lakabına mazhar olan Râfiî ve Nevevî'nin görüş ve kaynakları merkeze alınmıştır. Mezhepte onların ittifak ettikleri görüşlere itimat edilmiş ve bu türden görüşlerine rağmen başkasının görüşüyle amel edilmesinin caiz olmadığına karar kılınmıştır. Şeyhayn'ın ihtilafa düştükleri meselelerde ise Nevevî'nin görüşleri esas alınmıştır. Mutemetlik bakımından Nevevî'nin *et-Taḥkîk, el-Mecmû'*,

⁷⁴ Bk. Sekkâf, *el-Fevâ'idü'l-Mekkiyye*; Kavâsimî, *el-Madḥal*, 447-454.

⁷⁵ Dimyâtî, *İ'ânetü't-tâlibîn*, 4/268; . Sekkâf, *el-Fevâ'idü'l-Mekkiyye*, 119-120; Aslan, *İbn Hacer el-Heytemî*, 150.

⁷⁶ Kürdî, *el-Fevâ'id*, 318.

et-Tenkih, Ravdatu't-tâlibîn, Minhâcu't-tâlibîn, el-Fetâvâ, el-Minhâc, Taşhîhü't-Tenbîh ve *en-Nüket 'ale't-Tenbîh* adlı eserlerinin hiyerarşisi dikkate alınmıştır. Nevevî'nin görüş belirtmediği meselelerde Râfîî'nin görüşü tercih edilmiştir.

Şeyhayn'den sonra müteahhirîn Şâfiî fukahâsı arasında Heytemî ve Remlî'nin tercih ettikleri görüşler genel kabul görmüştür. Hatta bazı müteahhirîn Şâfiî fakihler, *et-Tuhfe* ve *en-Nihâye'* de bulunan görüşlere itimat edilmesi gerektiğini ve bunlara muhalif fetvâ vermenin caiz olmadığını ileri sürmüşlerdir. Zaten Müteahhirîn Şâfiî müntesiplerden Şam, Hadramut, Dâğıstân Kürt bölgelerinde yaşayanların Heytemî'nin, diğerlerinin ise Remlî'nin görüşlerine itimat etmeleri de bu görüşün bir yansıması olsa gerekir. Muteberlik açısından Heytemî'nin kitapları şöyle bir sıralamaya tabi tutulmuştur: *et-Tuhfe, Fetħu'l-cevâd, el-İmdâd, Şerħ 'alâ Muhtaşarı Bâ Fazl, el-Fetâva'l-kübra* ve *el-Î'âb*. Remlî'nin kitaplarının mutemetlik sıralamasında ise önce *Şerħu'l-Îzâh* sonra *en-Nihâye* gelmektedir. Şâfiî mezhebinde fetvâda genel teamül olarak Heytemî ve Remlî'den sonra Zekeriyâ el-Ensârî'nin önce *el-Ğurerü'l-behiyye* adlı eserindeki sonra *Fetħu'l-vehhâb*'daki görüşleri mutemet kabul edilmiştir. Anılan üç fakihden sonra mezhep içi fetvâda Hafîb eş-Şirbînî'nin görüşleri esas alınmıştır.

Şâfiî mezhebinde mezhep içi fetvâda yukarıda zikredilen sıralamaya riayet edilmesi hususu genel bir teamül haline gelmiş olsa da Kürdî, fetvâda anlatılan sıralamaya riayet edilmesinin bir zorunluluğunun olmadığını ifade etmiştir. Ona göre sözü edilen dört fakih arasında öncelik sıralaması Ensârî, Heytemî, Şirbînî ve Remlî şeklindedir. Ancak bu fakihlerin her birinin görüşlerinin değerli olup onlardan birinin görüşlerini diğerlerinin görüşlerine üstün kılacak herhangi bir durum da söz konusu değildir. Dolayısıyla müftü, bunlardan isabetli bulunduğu kişinin görüşü doğrultusunda fetvâ verebilir. Zikredilen dört fakihden sonra mezhep içi fetvâda, bilhassa bu fakihlerin, Nevevî'nin *Minhâc*'ı üzerindeki şerhlerine hâşiye yazan fakihlerin görüşleri esas alınmıştır. Bunlardan da sırasıyla mezhepte *Zeyyâdî, İbn Kâsım, 'Umeyra, Şebrâmellesî, Halebî, Şevberî* ve *Anânî'nin* görüşleri daha mutemet kabul edilmiştir.

Kaynakça

- Aslan, Mahsum. *İbn Hacer el-Heytemî İle Şemsuddîn er-Remlî ve İhtilaf Sebepleri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Atar, Fahrettin. "Fetva". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/486-496. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Dimyâtî, Osman b. Muhammed Şetâ el-Bekrî. *Î'ânütü't-tâlibîn 'alâ halli elfâzi Fetħu'l-mu'în*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr li't-Taba'ati ve'n-Neşr ve't-Tavzî', 1418/1997.
- Ensârî, Abdurrahman b. Abdülkerim. *Tuhfetü'l-muhibbîn ve'l-aşhâb fi ma'rifeti mâ li'l-Medeniyyîn mine'l-ensâb*. Tunus: el-Mektebetü'l-'Atîka, 1390/1970.
- Hasenî, Enes b. Ya'kûb eş-Şerîf. *A'lâmu erđi'n-nübuve*. Medîne: el-Hazanetü'l-Ketbiyye, 1437/2016), 473-474.
- Heytemî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hacer. *el-Fetâva'l-kübra'l-fıkhiyye*. 4 Cilt. b.y.: el-mektebetü'l-islâmiyye, ts.
- Heytemî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hacer. *Tuhfetü'l-muhtâc bi şerhi'l-Minhâc*. 10 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Tcâriyyetü'l-Kübrâ, 1357/1983.
- İbn Kayyim Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevzî. *Î'lâmü'l-muvaqqi'în 'an rabbi'l-'âlemîn*. Thk. Muhammed Abdusselâm İbrahîm Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991.
- İbn Salâh, Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî (Şurûtü'l-müftî)*. thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir Medîne: Mektebu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1423/2002.

- İbrahîm, Muhammed Yüsrî. *el-Fevvâ ehemmiyetuhâ davâbihtuhâ âsâruhâ*. b.y.: 1427/2007.
- Kâf, Muhammed b. Ömer. *el-Mu'temed, 'inde's-Şâfiî*. Beyrut: Câmî'atu Beyrut el-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Karadâği, Ömer b. Muhammed Emîn. *el-Menhelü'n-naddâh fi'htilâfi'l-eşyâh*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1428/2007.
- Kavâsimî, Ekrem Yusuf Ömer. *el-Madhal ilâ mezhebi'l-imâm eş-Şâfiî*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1423/2003.
- Kettânî, Abdulhayy b. Abdulkebir. *Fehresu'l-fehâris*. thk. İhsân Abbâs. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Çarbi'l-İslâmî, 1402/1982.
- Kürdî, Muhammed b. Süleyman. *el-Fevvâ'idü'l-medeniyye fi-men yüftâ bi-kaulihî min e'immeti's-Şâfi'iyye*. thk. Bessâm Abdulvahhâb el-Câbî. Lübnan/Dımaşk: Dâru'l-Ceffân ve'l-Câbî/Dâru Nuri's-Sabâh, 1432/2011.
- Muderris, Abdulkerim Muhammed. *'Ulemâunâ fi hidmeti'l-İslâm*. b.y.: 1403/1983.
- Murâdî, Muhammed Halîl b. Ali el-Hüseynî. *Silku'd-durer fi a'yâni'l-karni's-sânî 'aşer*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1408/1988.
- Nevevî, Yahya b. Şeref. *el-Mecmû' Şerhü'l-Mühazzeb*. 20 Cilt. B.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Nevevî, Yahya b. Şeref. *Ravdatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn*. thk. Zuhayr eş-Şâvîş. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1412/1991.
- Özdemir, Muhittin. "Kürdî", <https://islamansiklopedisi.org.tr/kurdi-muhammed-b-suleyman>, erişim tarihi, 12.01.20121.
- Özdemir, Muhittin. "Muhammed el-Kürdî ve es-Sağru's-Bessâm an Meânî's-Suvarî'lletî Yüzevvicu Fihâ'l-Hukkâm Adlı Risâlesi". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 5/56 (2017), 156-202.
- Râid Emîr, Abdillâh er-Râşid. "Mahtûtu Tercemetu'l-'Allâme eş-Şems Muhammed b. Süleyman Dirâse ve Tahkîk". *Mecelletü't-Terbiyye ve'l-İlm, Câmî'atü'l-Mûsul* (2013), 1-25.
- Sekkâf, 'Alevî b. Ahmed. *el-Fevvâ'idü'l-Mekkiyye fî mâ yehtâcuhu talabetü's-Şâfi'iyye*. b.y.: Merkezü'n-Nûr lî'd-Dirâsât ve'l-Bühûs, ts.
- Yaman, Ahmet. "Güncel Bazı Örnekleri Bağlamında Fetvada Kaynak ve Yöntem Sorunu Üzerine". <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/184290>.
- Yaşar, Mehmet Aziz. *Memlûkler döneminde fıkıh siyaset ilişkisi*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2020.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühu*. 10 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, ts.

Esmâ-İ Sitte'nin İ'râbı Üzerine Bazı Değerlendirmeler

Some Evaluations on I'râb of Six Nouns

Enes ERDİM

Doç. Dr. Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı
Assoc. professor, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric
Elazığ/TURKEY

eerdim@firat.edu.tr

Orcid: 0000-0002-5503-3411

Ayşe MEYDANOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı
Assist. Prof., Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric

Elazığ/TURKEY

ameydanoglu@firat.edu.tr

Orcid: 0000-0002-5333-8510

Doi: 10.34085/buifd.882055

Öz

Arap dilinde cümle içinde kelimelerin yüklendikleri görevleri ve ifade ettikleri anlamları göstermek üzere i'râb olgusu kullanılmıştır. i'râb, kelime sonunda amil denilen fonksiyonel sözcüklerden kaynaklanan değişikliktir. Bu değişiklik farklı belirtilerle kendisini göstermiştir. Bu belirtiler çoğu zaman aslı alametler olarak değerlendirilen damme, fetha ve kesra denilen hareketlerle ortaya çıkmıştır. Bazen de sınırlı sayıdaki kelimelerde hareke yerine geçen ikincil belirti dediğimiz harflerle gösterilmiştir. İkincil belirtilerin kullanıldığı sözcük türlerinden biri de Arap dilinde esma-ı sitte olarak bilinen ،أب ، أخ ، حم ، فم، وذن ve هـ sözcükleridir.

Esmâ-ı sitte fer'i i'râbla i'râblanmanın yanın sıra, bazı lehçelerde aslı belirtilerle, bazılarında ise kıyasa uygun olarak maksûr biçiminde kullanılmıştır. Bununla birlikte bazı dilsel verilerde esmâ-i sittenin şeddeli kullanımına rastlamak da mümkündür. Özellikle ikincil belirtileri almaları durumunda bu sözcüklerin nasıl i'râblanacağı meselesi Arap dilcileri arasında tartışma konusu olmuştur. Bu çalışmada konuyla ilgili klasik dil ekollerinin ve temsilcilerinin esma-ı sittenin i'râbına ilişkin görüşleri değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Nahiv, İ'râb, Basra dil ekolü, Kufe dil ekolü, Esmâ-ı sitte.

Abstract

In the Arabic language, the phenomenon of i'râb was used to show the tasks and the meanings of the words in the sentence. i'râb is the change resulting from the functional words called amil at the end of the word. This change has manifested itself with different symptoms.

These symptoms are often manifested by movements called damma, fatha and kasra, which are considered essential signs. Sometimes, it is indicated by the letters that we call a secondary symptom that takes place in a limited number of words. One of the word types in which the secondary signs are used is فم، وذن and هـ، which became famous as the six nouns in Arabic language. In addition to receiving secondary symptoms in the six nouns, it was also used in some dialects with essential signs and in others in the form of maqsûr in accordance with the comparison. However, in some linguistic data, it is possible to find the usage of six nouns with shaddah. The issue of how these words can be understood, especially if they receive secondary symptoms, has been the subject of debate among Arab linguists.

In this study, the views of the classical language schools and their representatives on the subject of six nouns were tried to be evaluated.

Keywords: Arabic language and rhetoric, Syntax, i'râb, Basra language school, Kufe language school, the six nouns

Giriş

İ'râb, Arap dilinin en temel ve ayırt edici niteliklerinden biridir. Nitekim i'râb cümle içerisinde kelimenin yüklenmiş olduğu görevi belirlemek üzere konulmuş bir olgudur. Örneğin kelimenin fâil veya mefûl olduğu ancak i'râb ile ortaya çıkar. Arap dilinde i'râb olmaksızın cümle kurmak mümkün değildir.¹ Dolayısıyla kişi anlatmak istediğini muhatabına aktarırken i'râbı düzgün kullanmak zorundadır.

İ'râb sözlükte açıklama, ortaya koyma manalarına gelir. Bu bağlamda kişi ihtiyaçlarını ifade ettiği zaman *أَعْرَبَ فُلَانٌ عَنْ حَاجَتِهِ* denir.² Terim olarak ise nahiv ilminde i'râb, kelimenin sonunda amilden kaynaklanan değişiklik olarak tanımlanmıştır. i'râb belirtisi, kelime sonunda bazen hareke, bazen harf şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bunlar da kendi içinde aslî ve ferî/ikincil belirtiler olarak iki kısımda değerlendirilir. Asli belirtiler olarak, ref halinde damme, nasb halinde fetha, cer durumunda ise kesra görülmektedir. İkincil belirtiler ise bazen harekenin hareke, bazen de harfin harekenin yerini tutması şeklinde ortaya çıkmaktadır.³ Örneğin cem-i müennes sâlimlerde kesra fethanın, gayr-i munsarîf isimlerde fetha kesranın yerini almaktadır. Yine genel kabule göre tesniyede "elif" dammenin, "ya" fetha ve kesranın; cem-i müzekker salim isimlerde "vav" dammenin, "ya" fetha ve kesranın, esma-ı sittede "vav" dammenin, elif fethanın, "ya" ise kesranın yerine geçmektedir. Muzari fiillerde, ise ef'âl-i hamse/beş fiil denilen kiplerde "nun"un varlığı dammenin, düşürülmesi ise fetha ve sükûnun yerini almaktadır.⁴

Yukarıda ifade edildiği gibi harekeyle i'râba asıl, harflerle i'râba fer' nazarıyla bakılmıştır. Bu bakış açısının en önemli gerekçesi, beşeri dillerin tabiatında bulunan, en hafif ve kullanımı en rahat olanın tercih edilmesi eğilimidir. Bu sebeple manayı ifade etmek için i'râba ihtiyaç duyulduğunda daha hafif ve daha kullanışlı olmasından dolayı hareke tercih edilmiştir. Böylece öncelik daha ağır ve kullanımı daha zor olan harflere verilmemiştir.⁵

Ancak esmâ-i sittede kullanımı, diğer kelimelerin çoğundan farklı olarak, harf ile iraplanmasıyla temayüz etmiştir. Hatta i'râbı harf ile olan kelimeler içerisinde ref, nasb ve cer hali farklı bir i'râb alametiyle kullanılan, yani harfle tam i'râba sahip olan tek gruptur. Esmâ-i sittede i'râb vermek gerektiğinde, anlama işaret eden sembollerin harf olmaması daha uygun bulunmuştur. Çünkü belirti, belirlenenden farklı olur. Yani bir kelime i'râblanmak istenildiğinde, harekenin kullanımı daha uygundur. Zira kelime harflerden oluşur. Kelime, burada i'râbı belirlenendir. Belirti ise i'râb alâmetidir. Hem belirtinin hem de belirlenenin aynı cinsten olması uygun değildir. i'râb alâmeti olarak harekelerin tercih edilmesi gerekir. Çünkü harflerin i'râb alâmeti olarak kullanımı, karışıklık ihtimalini doğurabilir. Bu durum kıyas/genel kural haline gelmiştir. Ancak zaman zaman ihtiyaca binaen bu kuralın dışına çıkmıştır. Bu

¹ Ebubekr Muhammed b. Sehl b. Serrâc İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl fi'n-Nahv*, thk. Abdulhuseyn el-Fetlî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 1/45.

² Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Musa el-Kefevî, *el-Kulliyât*, thk. Adnan Dervîş - Muhammed el-Mısri (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1433/2012), 118.

³ Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ali İbn Tûlûn, *Şerhu İbni Tûlûn ala Elfiyyeti İbni Mâlik*, thk. Abdulhamîd Hâsım el-Kebîsî (Beirut: Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1422/2002), 1/65.

⁴ Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh İbn Mâlik, *Şerhu Teshîli'l-fevâid*, thk. Abdurrahman es-Seyyid - Muhammed Bedevî el-Mahtûn, 1415/1995, 1/33; Hâlid b. el-Curcâvî el-Vakkâd, *Şerhu'l-ezheriyye* (Kahire: el-Matbaatu'l-Kubrâ, ts.), 22.

⁵ Ebu'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. 'Ali b. Yaîş b. Ebisurâyâ Muhammed b. 'Ali İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufaşşal li'z-Zemaşşerî*, thk. İmîl Bedî Yakûb (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1422/2001), 1/51.

bağlamda altı isim olarak isimlendirilen *أَخُوكَ*, *أَبُوكَ*, *حَمُوكَ*, *فُوكَ*, *هَهُونُوكَ* ve *مَال* sözcükleri mütekellim “ya”sı dışında bir şeye izafe edilmeleri, tesniye ve cem olmamaları, ism-i tasğir siygasında gelmemeleri koşuluyla ref durumunda “vav”, nasb durumunda “elif”, cer durumunda ise “ya” harfini alırlar. Dolayısıyla *هَذَا أَخُوكَ وَأَبُوكَ*, *رَأَيْتُ أَخَاكَ وَأَبَاكَ*, *رَأَيْتُ أَخِيكَ وَأَخِيكَ* denilir.⁶

Esmâ-ı Sitte'nin i'râbı

Her ne kadar yukarıda ifade edilen harflerle i'râb edilmesi yaygın kullanım ve genel kabul olsa da nahivciler esmâ-ı sittenin sonunda yer alan illet harfleri ve dolayısıyla bu sözcüklerin i'râbı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Başta Ferrâ olmak üzere Kûfelilere göre, esmâ-ı sitte hem harflerle hem de hareketlerle murebtir. Birincisi illet harfleri, ikincisi ise onlardan önce bulunan hareketlerdir.⁷ Nitekim bu harflerden önce, i'râbın değişmesiyle farklılaşan hareketler bulunmaktadır. Esmâ-ı sittenin müfred olması durumunda i'râb âlametinin hareke olduğu noktasında iki dil mektebi arasında ittifak vardır. Örneğin *مَرَرْتُ بِأَبٍ* ve *رَأَيْتُ أَبَا لَكَ*, *هَذَا أَبٌ لَكَ* Örneğin *مَرَرْتُ بِأَبٍ* kelimesinin aslı *أَبٌ*dur. Araplar *و*üzerine dammeyi ağır gördükleri için damme hareketini *ب* harfine aktararak vav harfini düşürmüşlerdir. Damme ref' halinin, fetha nasb halinin, kesra ise cer halinin alameti olmuştur. İzafet durumunda ref halinde *هَذَا أَبُوكَ*, nasb halinde *رَأَيْتُ أَبَاكَ* ve cer halinde *رَأَيْتُ بِأَبِيكَ* denilir. Müfredlerdeki bu izafet arzı bir durumdur. Damme, fetha ve kesra müfreddeki halleri üzerine kalmıştır. Dolayısıyla söz konusu hareketlerin bizzat kendilerinin i'râb âlameti olması gerekir. Örneğin *مَرَرْتُ بِأَبٍ* ve *رَأَيْتُ غُلَامًا*, *هَذَا غُلَامٌ* Örneğin *مَرَرْتُ بِأَبٍ* şeklinde müfred kullanılan ifadeler *هَذَا غُلَامُكَ*, *رَأَيْتُ غُلَامَكَ* ve *رَأَيْتُ بِغُلَامِكَ* şeklinde muzaf olduklarında damme, fetha ve kesra olarak i'râb hallerini korurlar. Esmâ-ı sittede de durum aynıdır. Onlara göre ifade edilen tezin doğruluğunu gösteren delillerden biri ref, nasb ve cer durumunda *ب* kelimesindeki *ب* harfinin hareketinin değişmesidir. Bu hareketlerden sonra gelen *و*, *ا* ve *ى* harfleri ise i'râb olma konusunda hareketler gibi muamele görürler. Bu da damme ve “vav”ın ref halinin; “elif” ve fetha nasb halinin, kesra ve “ya”nın ise cer halinin alametini olduğunu gösterir. Dolayısıyla esmâ-ı sittenin hem harf hem de hareke olmak üzere iki i'râb âlameti almış ifade edilmiştir. Yine bazı Kûfelilere göre bu sözcüklerin iki i'râb belirtisi almaları, harflerinin az olması sebebiyle, harflerini çoğaltmak ve görevlerini daha net ve belirgin hale getirme nedeniyedir.⁸

Bu görüş birkaç yönden tenkit edilmiştir. Bu bağlamda i'râb, amilden kaynaklanmaktadır. Bir amel, tek bir yerde iki amel yapamaz. Amil teorisinde bir âmilin aynı kelimedede birden fazla amel etmesi ve bunun sonucunda iki i'râb alametinin ortaya çıkması, genel geçer kurallarla çelişmektedir. Bununla birlikte i'râb olgusunun temelinde kelimelere fâillik, mef'ûllük veya izafet gibi anlamlar kazandırma amacı yatmaktadır. Tek bir amelle anlam farklılığı zaten ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla ikinci bir i'râb belirtisine ihtiyaç yoktur. Kûfelilerin bu görüşlerine yöneltilen bir diğer eleştiri de, bu görüş kabul edildiğinde esmâ-i sitteden bazı kelimelerin neredeyse tamamının i'râb âlameti olarak kabul edilmesi gibi bir durumla karşılaşılmasıdır. Örneğin *هَذَا أَخُوكَ* ve *مَالٍ* sözcüklerindeki *ف* ve *ذ* harflerinin dammesi ile onlardan sonra gelen “vâv” neredeyse tüm kelimeyi teşkil etmektedir. Eğer bunlar i'râb âlameti olarak kabul edilirse geriye mureb olarak kabul edilebilecek bir sözcük kalmamaktadır. Kûfeliler *مَرَرْتُ* kelimesinin ref,

⁶ İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufaşşal*, 1/51,52.

⁷ Ebu'l-Berekât Kemâluddîn 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh İbnu'l-Enbârî, *el-İnşâf fi mesâ'ili'l-hilâf beyne'n-nahviyyine'l-Basriyyin ve'l-Kûfiyyin*, (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1380), 1/24; Ebu'l-Bekâ el-'Ukberî, *et-Tebîyîn an mezâhibi'n-nahviyyine'l-Basriyyin ve'l-Kûfiyyin*, thk. Abdurrahman b. Suleymen el-Useymîn (Riyad: Mektebetu'l-'abîkân, 1420), 194; Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Hem ul-hevâmi fi şerhi Cem ul-cevâmi*, thk. Abdulhamid Hendâvî (Mısır: el-Mektebetu't-Tevfikîyye, 1413/1992), 1/137.

⁸ İbnu'l-Enbârî, *el-İnşâf*, 1/21-26.

nasb ve cer hallerinde meydana gelen değişikliklerin, esmâ-i sittedeki gibi olduğunu ve هذا امرٌ , ve رأيتُ امرأً , ifadelerindeki مَرَرْتُ بِأمرئٍ ve مَرَرْتُ بِأمرئٍ ifadelerindeki مَرَرْتُ بِأمرئٍ sözcüğünde de ر harfinin cümledeki konumuna göre hareketinin değiştiğini ve akabinde gelen hemzenin de ا , و veya ئ şeklinde yazıldığını delil getirmişlerdir. Ancak onların yaptıkları bu kıyas, uygun değildir. Zira “ra” harfinin hareketi i’râb sebebiyle değil hemzenin hareketi nedeniyle değişmektedir. Burada “ra” harfinin hareketi i’râb olmayıp hemzeye tabi olmakla ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla kelimelerdeki illet harflerinden önceki harflerin hareketleri, onlara uymakta, i’râb olarak değerlendirilmemektedir.⁹

Kûfelilerin, esmâ-i sittenin müfred hallerini izafetli şekillerine kıyas etmeleri de kabul görmemiştir. Örneğin müfred halde esma-ı sitteden ا’ in i’râb harfi bâdır. Zira ا kelimesinde vav harfi düşürülünce, ba harfi kelimenin son harfi konumuna indirgenmiştir. Dolayısıyla onun üzerinde görülen hareke i’râb hareketi olmuştur. İzafet durumunda ise i’râb harfi illet harfidir. Zira Araplar, kelimenin sonundaki harf değişimini, hareke değişimi olarak gördüklerinden düşürülen lâm harfini iade etmişlerdir. Böyle olunca kelime ortasında i’râb hareketinin gelmeyeceğinden yola çıkarak i’râb harfinin ba olmadığı söylenebilir. Kelime sonundaki bu illet harfleri, te’nis taşı konumundadır. Örneğin قوائم ve قوائم denildiğinde tenis tâ’sı i’râb harfi haline gelir. Tennis tâ’sından önceki harf artık kelime sonu olma özelliğini yitirir. Burada da durum böyledir. Hatta esma-ı sitte konusunda illet harflerini i’râb harfi kılmak daha evladır. Çünkü zaid olan bir harf öncesini i’râb harfi olmaktan çıkarıyorsa, kelimenin aslından olan bu harflerin öncesinin, i’râb harfi olma niteliğini yitirmesi evla tarikle gerçekleşir.¹⁰

Kufelilerin, esmâ-i sitte’nin müfred ve izafeli hallerini esmâ-i sittenin dışındaki kelimelere kıyaslamaları da güçlü bir delil olarak kabul görmemiştir. Çünkü هذا غلامٌ ve هذا غلامٌ gibi ifadelerde i’râb harfi her iki durumda aynı harftir. Hâlbuki esma-ı sittede daha önce ifade edildiği gibi i’râb harfi tamamen farklılaşmaktadır. Dolayısıyla bunların birbirine kıyas edilmesi pek de tutarlı değildir.¹¹

Yine Kûfelilerin, i’râb değişikliğine bağlı olarak ا kelimesindeki “ba”nın hareketinin değişmesini delil olarak ileri sürmeleri pek kabul görmemiştir. Çünkü ب harfi üzerindeki değişiklik i’râbtan kaynaklanmamakta, aksine kendisinden sonra değişen harfe uyum sağlamak için getirilmektedir. Dolayısıyla kendisinden sonra gelen harfin cinsine bağlı olarak ا sözcüğündeki ب harfi damme, fetha ya da kesra almaktadır. Aynı durumu مسلمين ve مسلمون gibi cem-i müzekker-i salimlerde de görmek mümkündür. Ref durumundaki “mim”in dammesi, nasb ve cer halinde kesraya dönüşmektedir. Bu, i’râbdan kaynaklanan bir değişiklik değil, dammeli durumu “vav”a, kesralı durumu ise “ya”ya uyum sağlamak içindir.¹²

Kufe ekolünün esmâ-i sittenin iki i’râb alâmetini aynı anda aldığına dair iddiasını desteklemek için öne sürdüğü görüşlerden bir diğeri de esmâ-i sitteyi oluşturan kelimelerin harf sayılarının az olmasıdır. Onların bu iddiaları Arapçada ديد ve غد gibi harf sayısı az olan sözcüklerin bulunmasıyla çelişmektedir. Zira bu kelimeler de iki harften oluşmalarına rağmen isim tamlaması biçiminde kullanıldıklarında sadece bir i’râb belirtisi almaktadırlar. Bu sözcüklerin görevlerinin daha net ve belirgin hale gelmesi için iki i’râb alâmeti aldığını söylemek de tutarlı görülmemiştir. Çünkü bu kelimeler, tek i’râb alâmeti aldıklarında, bu kelimelerin i’râb alâmeti almalarındaki amaç hâsıl olmakta ve ikinci bir i’râb alâmetine ihtiyaç

⁹ Ebû Bişr ‘Amr b. Osmân b. Kaşber Sibeveyh, *el-Kitâb*, thk. ‘Abdusselâm Muḥammed Hârûn (Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 1408), 3/412. ‘Ukberî, *et-Tebyîn*, 200; İbnu’l-Enbârî, *el-İnşâf*, 1/20,21; Suyûtî, *Hem’ul-hevami’*, 1/143; Ebu’l-Bekâ el-‘Ukberî, *el-Lubâb fi ileli’l-binâ ve’l-î’râb*, thk. Ğâzi Muhtar Tuleymât (Dımeşk: Müessetu’r-Risâle, 1415), 1/93;

¹⁰ İbnu’l-Enbârî, *el-İnşâf*, 1/36,37.

¹¹ İbnu’l-Enbârî, *el-İnşâf*, 1/37.

¹² İbnu’l-Enbârî, *el-İnşâf*, 1/37.

duyulmamaktadır. Dolayısıyla, bu durumda ikinci i'râb alâmeti işlevsiz ve faydasız hale gelmektedir.¹³

Basralılara göre ise esma-ı sitte'nin i'râb alâmeti, sadece harflerdir.¹⁴ Onlar, Kûfeliler gibi hem hareke hem de harf ile i'râbı kabul etmemişlerdir. Çünkü onlara göre Arap dilinde i'râb olgusu bir kelimeye fâiliyyet, mef'ûliyyet veya izafet gibi anlamları yüklemeye yönelik bir gaye barındırır. Bu anlamları yüklenen kelimeye manaların birbirine karışması ihtimali ortadan kalkar. Hedeflenen bu amaç için de tek i'râb yeterlidir. İki i'râbı bir araya getirmeye gerek yoktur. Biri diğerinin yerini tutmaktadır. Bunun gibi Arap dilinde iki te'nis belirtisi bir kelimeye zikredilmez. Örneğin *مُسْلِمَاتٌ* ve *صَالِحَاتٌ* kelimelerinin aslı *مُسْلِمَاتٌ* ve *صَالِحَاتٌ* dir. İki *ت* harfi de müennesliğe işaret ettiğinden dolayı biriyle yetinilir, aynı anda ikisi de zikredilmezler. Aynı şekilde Basralılar kendi söylediklerinin Arap kelimelerinde yaygın olarak zikredildiğini ve kullanıldığını belirtirler. Bu bağlamda fasih Arap kelimelerindeki tüm mureb isimlerin sadece bir i'râbı bulunmaktadır. Kûfelilerin iddialarının benzerini görmek ise mümkün değildir. Dolayısıyla Arap dilinde benzer kullanımı olmayan bir şeye yönelmektense, genel geçer olanı kabullenmek daha doğru olacaktır.¹⁵

Basralılar, Kûfelilerin, bir isim için iki i'râb alâmeti takdir etme eylemlerini “şayet bir isimde aynı görevi ifa edecek iki i'râb caiz görülürse, bu durum tek kelimeye muhtelif i'râbın da bir araya gelmesinin câiz görülmesine yol açar” şeklindeki bir istidlâl ile reddetmeye çalışmışlardır. Ancak Basralıların bu istidlâlleri kabul görmemiştir. Çünkü i'râb aslında failiyet, mefuliyet gibi manaların birbirinden ayrıştırılması için kullanılır. Bir isimde iki farklı i'râbın bir araya getirilmesini caiz görmek tenakuza götürür. Örneğin bir isimde ref ve nasb takdir edersek, ref, failiyete, nasb ise mefuliyete işaret eder. Hâlbuki aynı görevi ifa edecek iki i'râbı takdir etmekte böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü ikisi de aynı görevi ifa etmek üzere getirilmektedir. Dolayısıyla aynı görevi ifa edecek iki i'râbla, birbirinden farklı görev yerine getiren iki i'râbın bir araya getirilmesi aynı şey değildir.¹⁶

Kadim dilcilerin esma-ı sittenin i'râbı konusunda ihtilaf ettiklerini ifade etmiştik. Gerek Kûfe ekolünden ve gerekse Basra ekolünden birçok dilcinin, esmâ-i sittenin i'râbı hakkında farklı görüşler bildirdikleri görülmektedir. Bu bağlamda Sibeveyh'e (ö. 180/796) göre esmâ-i sittedeki illet harfleri, i'râb harfleridir. i'râb ise bunlar üzerinde mukadderdir.¹⁷ Bilindiği üzere esma-ı sitte mureb isimlerdendir. Dolayısıyla diğer mureb isimlerde olduğu gibi onlarda da i'râb harfi bulunmaktadır. Arızî ve makul özelliğe sahip olan i'râb olgusu, gerek diğer isimlerde ve gerekse esmâ-i sittede kendini gösterecek bir mekâna ihtiyaç duyar. Bu mekân da kelimenin son harfidir. Örneğin i'râb, *رَبِّ* sözcüğündeki *د* harfinde kendini gösterir. Mu'tel, isimler, bu konuda sahih isimlere kıyas edilmiştir. Sahih isim i'râb harfinden yoksun olamayacağı gibi mutel isim de böyle bir harften yoksun değildir. Bundan dolayı mankûs isimde *ى* nun, maksûr isimde ise elifin i'râb harfi olduğuna hükmedilmiştir.¹⁸ Dolayısıyla esmâ-i sittenin de sonunda bulunan harf, o kelimenin i'râb harfi olarak kabul edilmelidir.

Diğer isimlerde olduğu gibi esmâ-i sittede de i'râb harfleri izafetten önce var olduğu gibi izafetten sonra da var olmalıdır. Örneğin izafetten önce *هَذَا أَبَا* ve *رَأَيْتُ أَبًا* denir. Bu ifadelerde i'râb harfi *ب* dir. İzafetten sonra ise son harf olduklarından dolayı illet harflerinin i'râb harfi olması zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim *ب* harfi de izafetten önce kelimenin

¹³ İbnu'l-Enbârî, *el-İnşâf*, 1/37; Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî Ebû Hayyân, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi şerhi't-Teshîl*, thk. Hasan Hendâvî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1417/ 1996), 1/177.

¹⁴ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 1/176.

¹⁵ İbnu'l-Enbârî, *el-İnşâf*, 1/20,21.

¹⁶ İbnu'l-Enbârî, *el-İnşâf*, 1/27.

¹⁷ 'Ukberî, *et-Tebyîn*, 193; 'Ukberî, *el-Lubâb*, 1/88; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufaşşal*, 1/153.

¹⁸ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 3/412; 'Ukberî, *et-Tebyîn*, 195.

sonunda yer almaktadır. Nasıl ki izafetten önce ب harfi sonda bulunduğu için i'râb harfi olarak kabul ediliyorsa, izafetten sonra da kelimenin sonunda ortaya çıkan illet harfi i'râb harfi olarak kabul edilmelidir. Yani kelimenin muzaf olması, sonunda bulunan harfin (illet harfi olsa bile) i'râb harfi olması durumunu değiştirmez. Nitekim bir isim, sahih, menkûs veya maksûr olsun, sonda bulunan harf o kelimenin i'râb harfidir. Bu kelimenin muzaf olması, son harfin özelliğini değiştirmez.¹⁹ Dolayısıyla esmâ-i sitte bu konuda maksur veya menkus isimlere benzetilmiş ve muzaf olmasının sondaki harfin i'râb harfi olduğu gerçeğini değiştirmediği ifade edilmeye çalışılmıştır.

Ayrıca bu isimler aslî hallerine dönüştürüldüğünde (bu görüşte mesela اب kelimesinin aslı ابؤ kelimesinin aslı حمؤ kabul edilmektedir) sondaki illet harflerinin i'râb harfi olduğu açıkça ortaya çıkacaktır. Bu harfler, müfred hallerinde hazfedilip, izafet hallerinde geri getirilse bile yine i'râb harfi olarak kabul edilirler. Zira illet harfleri bunlardan hazfedilip sonra tekrar iade edildiğinde kelime kemâl haline dönüştürülmüş olur. Yapılan değişiklikler sondaki illet harflerinin i'râb harfi olmasını etkilemez.²⁰

Yine bu harfler izafet sırasında kelimenin sonunda yer almaktadır. Dolayısıyla ya zâid, ya i'râb alâmeti ya da i'râb harfi olmaya ihtimallidirler. Birinci ihtimal mümkün değildir. Çünkü zaid harf düşürüldüğünde mana bozulmaz. Fasih lehçeye göre bu harfler sabittir. Hazfedildiği zaman söz konusu isimlerin manaları kalmaz. Dolayısıyla bu harflerin zâid olduğu söylenemez. İkinci ihtimal ise bizzat bu harflerin i'râb alâmeti olduğudur. Ancak i'râb ya harekedir ya da harekenin delalet etmiş olmuş olduğu manadır. Bunlar ise ne hareke ne de onun delâlet ettiği mana olmadığı için i'râb alâmeti oldukları da söylenemez. Gerek zâid harfler ve gerekse i'râb alâmetleri hazfedildiğinde kelimenin manası bozulmaz. Sadece i'râb alâmeti kaldırıldığında, i'râbın cümleye katmış olduğu anlam bozulur. Kelimenin anlamı değişmez. Böylece geriye sadece mezkûr harflerin, i'râb harfi olduğu ihtimali kalır. i'râbın bu harfler üzerinde takdir edildiği konusuna gelince, i'râb, mananın ortaya çıkması için gerekli bir olgudur. İsimlerde i'râb ya lafzî ya da takdiri hareke ile olur. Hareke, lafızda açıkça görülmediği zaman i'râbın mukadder olduğuna hükmedilir. Burada istiskâl (harekenin ağır gelmesi) i'râbın ortaya çıkmasını engelleyen bir durum olduğu için esmâ-i sittenin i'râbının mukadder olduğu sonucuna varılır.²¹

Sibeveyh'in bu görüşünün yukarıdaki şekilde gerekçelendirilmesi kabul görmemiştir. Bu bağlamda onun görüşüne şöyle bir soru yöneltilmiştir: Esmâ-i sittede i'râbın takdir edilmesi uygun değildir. Zira ref halinde "vav" sakindir ve bu durumda i'râb takdir edilmez. Nasp ve cer halinde ise bu "vav" i'râb harekesine uygun olarak harekelenir. Böylece "elif" veya "ya" harfine çevrilir. Burada çevrilmeye sebep olan şey i'râb harekesidir. i'râbın yaptığı amel açıkça görülüyorken, takdir edildiği nasıl söylenebilir?

Bu soruya şöyle cevap verilmektedir: Bu harflerdeki asıl harekeler mutlak, belirli bir hareke değildir. Dönüşüm de mutlak olunca onlar üzerinde belirli hareke takdir edilir. Nitekim العَصَا ve الرَّحَى sözcüklerinde dönüşüm mutlak hareke üzerinde gerçekleşmiştir. Damme ve diğer harekeler bu konuda göz önüne alınmamıştır. Ancak يَعْزُو örneğindeki gibi ref durumunda sakın "vav" üzerinde damme, العَصَا gibi sözcüklerde ise "elif" üzerine damme takdir edilir. Çünkü "vav" üzerinde dammenin ortaya çıkmasına engel olan olgu ağırlıktır.

¹⁹ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 3/412; 'Ukberî, *et-Tebyîn*, 195.

²⁰ İbnü'l-Enbârî, *el-İnşâf*, 18; 'Ukberî, *et-Tebyîn*, 195, 196; Saîd b. S'ad el-Hadramî, *Şerhu'd-durreti'l-yetîme*, thk. Muhammed b. S'ad el-'Useymin (Mısır: Dâru Bidâyeti'l-İlâm, 1392), 4/2; Muhammed b. Âb el-Kallâvî eş-Şenkîti, *Fethu rabbi'l-beriyye fi şerhi nazmi'l-Acurrûmiyye*, thk. Ahmed b. Ömer el-Hâzimî (Mekke: Mektebetu'l-esedî, ts.), 132.

²¹ 'Ukberî, *et-Tebyîn*, 196.

Aynı olgu هَذَا أَبُوكَ ifadesinde de görülür. “Elif” üzerinde ise hareke almanın imkânsızlığı, “ya” harfinde harekenin harf üzerine ağır gelmesi (istiskâl) söz konusudur.²²

Esmâ-i sittenin i’râbı konusundaki bir diğer görüş de Ebu’l-Hasen el-Ahfeş’e (ö. 215/830) aittir. Ona göre esmâ-i sittedeki harflere, ref, nasp ve cer hükümünün verilmesi gerekmektedir. Tesniye ve cemdeki “elif”, “ya” ve “vav” gibi, buradaki illet harfleri de i’râb harfleri değil sadece i’râba delalet eden birer belirtidir.²³ Dolayısıyla bu harfler i’râb hareketlerinin yerini alır. Ancak Ahfeş’in bu görüşü, üç açıdan eleştirilmiştir. Birincisi; i’râb, kelimelere anlam kazandıran bir olgudur. Bu olgu arazî bir yapıya sahiptir ve bir mahalle ihtiyaç duyar. i’râb, mahalli olarak kabul edilen “i’râb harfi” olmadığı zaman, kendi başına kâim olan bir araza dönüşür. Bu durum mantıkî olarak tutarlı değildir. Zira arazlar, kendi başlarına kâim olamazlar. İkincisi eleştiri ise bu görüşün “delilin, medlûlün aleyhe ihtiyaç duyması” prensibine aykırı olmasıdır. Burada medlûlün aleyh, reflik (fâillik), nasplık (me’ûllük) ve cerlik (izâfet) gibi manalardır. Şayet bu manalar medlûlün aleyh ise –ki burada zikredilen manaların bu harfler olduğu ifade edilmiştir- bu durumda delil ile medlûlün aleyhin aynı şey olduğu sonucuna ulaşılır. Ancak bu sonuç, yukarıda belirtilen prensibe aykırıdır. Üçüncü eleştiri ise Ahfeş’in bu görüşünün, esmâ-i sitteden kabul edilen bazı kelimelerde kabul edilmeyen sonuçlara yol açmasına yöneliktir. Bu bağlamda فُوكٌ ve مَالٌ دُو sözcüklerinde illet harfleri i’râb delili kabul edilecek olursa, zahir mureb isim oldukları halde bu kelimeler tek bir harf üzerine kalır. Hâlbuki Arap dilinde böyle bir kullanıma rastlanmamaktadır.²⁴

Ebû Ömer el-Cermî’ye (ö. 225/840) göre bu harflerin cümledeki konumuna göre kalbedilmesi (harekenin, onu temsil eden harfe çevrilmesi) i’râb olarak değerlendirilir.²⁵ Buna göre vav, ref durumunda asıl olup i’râb harfidir. Damme “vav” üzerinde ağır olduğu için i’râb ortaya çıkmaz, takdir edilir. Nasb ve cer durumlarında illet harfi, kelimenin aslından olmadığı için, temsil ettikleri harekenin cinsine kalbedilirler. “Elif” fethanın, “ya” ise kesranın cinsindedir. Böylece İki harf, iki harekeye naiblik eder. Bir şeye vekillik eden de onun makamına geçtiği için, “elif” ve “ya” harfleri, fetha ve kesranın yerine geçmiş kabul edilir. Cermî’nin bu görüşü de birkaç yönden tenkit edilmiştir. Birincisi, ref halinde bir dönüşüm (kalb) yoktur, ama murebtir. Fakat diğer hallerde kalb vardır. Cermî’nin bu iddiası aynı kelimeye bir durumda i’râbın olmasına, diğer bir durumda ise i’râbın olmamasına götürmektedir. Ancak bu, kıyasın kabul etmediği, Arap dilinde görülmeyen bir haldir. İkinci eleştiri ise kelimeye nasp ve cer halinde meydana gelen bu kalbin i’râb olarak kabul edilmesine yöneliktir. Buna göre şayet bu dönüşümler i’râb olsaydı, tesniyenin ve cemi müzekkerin i’râbı gibi nasp ve cer hallerinde aynı formda kullanılırlardı. Hâlbuki esmâ-i sittede nasp halind “elif” cer halinde ise “ya” kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu dönüşümlerin i’râb olarak değerlendirilmemesi gerekmektedir. Üçüncü eleştiride ise esma-i sitte, maksûr isme benzetilmiştir. Maksûr isimlerdeki dönüşümler i’râb olarak kabul edilmediği ve onlarda i’râb mukadder olduğu için esmâ-i sittede bulunan illet harfleri de i’râb olarak kabul edilemez. Bu isimlerde dönüşen şey, i’râb harfidir.²⁶

Kutrûb’a (ö. 210/825), göre (Ebû İshak ez-Ziyâdî (ö.117/735) ve Ebu’l-Kâsım ez-Zeccâcî’nin (ö. 337/949) de bu görüşte olduğu ifade edilmektedir)²⁷ bu harflerin kendileri bizzat i’râbdır.²⁸

²² Ukberî, *et-Tebyîn*, 196, 197.

²³ İbnu’l-Enbârî, *el-İnşâf*, 1/21; Ukberî, *et-Tebyîn*, 193; Suyûtî, *Hem’ul-hevami*, 1/138.

²⁴ Ukberî, *et-Tebyîn*, 197; Ukberî, *el-Lubâb*, 1/91; İbn Yaîş, *Şerhu’l-mufaşşal*, 1/154.

²⁵ Ukberî, *et-Tebyîn*, 193; İbn Yaîş, *Şerhu’l-mufaşşal*, 1/154; Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 1/177, 178; Suyûtî, *Hem’ul-hevami*, 1/137.

²⁶ Ukberî, *et-Tebyîn*, 197; Ukberî, *el-Lubâb*, 1/92.

²⁷ İbn Yaîş, *Şerhu’l-mufaşşal*, 1/154; Suyûtî, *Hem’ul-hevami*, 1/136.

²⁸ Ukberî, *et-Tebyîn*, 193; İbnu’l-Enbârî, *el-İnşâf*, 21, 22.

Çünkü i'râb amilin değişmesiyle kelimenin sonuna görülen değişmedir. Dolayısıyla illet harfleri bu halleriyle dönüşüme uğradıklarından dolayı i'râbtırlar. Bu görüşe yöneltlen en önemli eleştiri, bu harflerin kendilerinin bir amilden dolayı ortaya çıkmadığıdır. Aksine kalbedilmekle harfe dönüşmüş hareketler i'râbtır, denilmiştir.²⁹

Ebû Osmân el-Mâzinî'ye (ö. 249/863) göre بÖrneği esas alınırsa ہharfi i'râb harfidir. İzafet sırasında ona bitişen "vav", "elif" ve "ya" ise kendilerinden önce bulunan hareketlerin işba'ından kaynaklanmıştır.³⁰ Ona göre illet harflerinden önce gelen hareketler (damme, fetha ve kesra) amilden etkilenir ve cümle içindeki konumuna göre değişir. İşte bu i'râbdır. Ancak esmâ-i sittede onların iyice yerleşik hale getirilmesi düşünüldüğü için işba' yapılmış, bunun sonucunda ise zikredilen harfler ortaya çıkmıştır. "Vav" dammenin, "elif" fethanın, "ya" kesranın işba'ından doğmuştur.³¹ Bu çeşit işbâ'a Arap dilinde çokça rastlanmaktadır. Örneğin şair şöyle demiştir:

الله يعلم أننا في تَلْتُنَّا
يومَ الفراقِ إلى إخواننا صُبُورَ (البيسط)
وَأَنْتِي حَيْثَمَا يَثْنِي الهوى بَصْرِي
من حيثما سَلَكُوا أَدْنُو فَأَنْظُورُ

"Allah (c.c.) ayrılık gününde, daima sevdiklerimize yöneldiğimizi biliyor. Aşırı tutkum ve sevgim gözümü onların yola girdikleri yere yaklaştırmca ben de yaklaşır bakar dururum."

Beyitte فأنظورdenmek istenmiş, dammeye işba yapılınca "vav" ortaya çıkmış ve فأنظورşeklini almıştır.³² Ayrıca onlara göre izafeli durumda da bu sözcükleri harekeyle i'râblayıp هذا أبك, مررتُ بِأَبِكِ ve رأيتُ أَبَكِ şeklinde okuyanların lehçeler de bunu desteklemektedir.³³

Bu görüş de çeşitli açılardan tenkid edilmiştir. Zira harflerin işba'dan doğması şaz bir olgudur ve sadece şiir zarureti durumunda görülür. Aynı şekilde işbâ'dan kaynaklan harflerin kullanımı her zaman gerekli değildir, bazen terkedilebilir. Hâlbuki bu harfler sürekli olarak bu şekilde kullanılmaktadır. Dolayısıyla belirtilen harflerin işba'dan kaynaklandığını düşünmek pek de tutarlı değildir. Yine, esmâ-i sittedeki illet harflerinin işba' kaynaklı olduğu düşünülürse bu durum مَالٍ ve فَوْكٍ gibi bazı sözcüklerin tek bir harf üzerine kalmasını gerektirir. Ancak böyle bir kullanım Arap dilinde görülmemekte, en azından çok zorlama bir tevil olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca bu harflerin işbâ'dan kaynaklandığının düşünülmesi, kendilerinde harflerin hafzedildiği sözcüklerde görülen kullanımlara aykırı düşmektedir. Örneğin ve دمّkelimelerinde hareketler varlığını korudukları halde herhangi bir harf türemesi görülmemektedir. Arap dilinde asıl olan ise aynı durumdaki tüm kelimelerde bir yeknesaklığın olması, farklı bir tutum sergilenmemesidir.³⁴ Dolayısıyla esmâ-i sittede işba'nın vaki olup da onlar gibi değerlendirilen diğer kelimelerde işba'ın meydana gelmemesi, esmâ-i sittede işba' olarak nitelenen durumun farklı bir açıdan ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) ve onun görüşünü kabul edenlere göre bu harfler i'râb harfleridir ve i'râba delalet etmektedir.³⁵ Dolayısıyla söz konusu isimlerde mukadder i'râb bulunmamaktadır. Çünkü bu illet harfleri kelimenin son harfini (lame'l-ismini) teşkil etmektedirler. Onlar, bu harfleri i'râb harfleri olmalarının yanında i'râb belirtisi olarak da değerlendirirler. Nitekim bir şeyin birden çok olguya delalet etmesi gayet doğaldır. Bu bağlamda تَفْهُمٌ fadesinde ت, muzâraat harfi olduğu gibi dişiliğe de delalet etmektedir. أَنْتِ

²⁹ 'Ukberî, *et-Tebyîn*, 198; Suyûtî, *Hem ul-hevâmi*; 1/135.

³⁰ İbnu'l-Enbârî, *el-İnşâf*, 23; 'Ukberî, *et-Tebyîn*, 193; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufaşşal*, 1/154; Esîruddîn Muhammed b. Yusûf İbn Hayyân, *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-Arab*, thk. Ramazan Abduttevâb (Kahire: Mektebetu'l-hancı, 1418), 2/838; Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 1/177; Suyûtî, *Hem'ul-hevami*, 1/137.

³¹ İbnu'l-Enbârî, *el-İnşâf*, 1/28; 'Ukberî, *et-Tebyîn*, 198; Suyûtî, *Hem ul-hevâmi*; 1/137.

³² Şiir için bkz. Ebu'l-Feth Osman İbn Cinnî, *Sırru şinâati'l-i'râb* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1421/2000), 1/41.

³³ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufaşşal*, 1/154.

³⁴ İbnu'l-Enbârî, *el-İnşâf*, 1/31; 'Ukberî, *et-Tebyîn*, 199.

³⁵ 'Ukberî, *et-Tebyîn*, 193.

مُتَّوْمُ cümlesinde ise اَنْتِ hem hitap hem de te'nis belirtisidir. Bu görüşe yöneltilen en önemli eleştiri, mukadder olan her şeyin lafız kabilinden bir delilinin olmasının gerekmediğidir. Nitekim maksûr isimde i'râb mukadder olduğu halde ona delalet eden herhangi bir lafız bulunmamaktadır.³⁶

Ali b. İsa er-Rebeî' (ö.420/1029) ise bu isimlerin harekelerle i'râblandığını, sonlarındaki illet harflerinin sözcüklerin lame'l-ismi olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda اُخُوْكَ denildiği zaman ifadenin aslı اُخُوْكَ şeklindedir. Kendisi harekeli ve öncesi fethalı olduğu göz önünde bulundurularak elife dönüştürülmemesi için "vav" harfinin dammesi önceki harfe nakledilmiştir. اُخُوْكَ denildiğinde ise bunun aslı اُخُوْكَ'dır. "Vâv"ın harekesi "ya" harfine nakledilmiş, kendisi sakın olup öncesi kesralı olduğundan "ya" harfine çevrilmiştir. Bu görüş de zayıf olarak değerlendirilmiştir. Çünkü harekeler genellikle öncesi sakın olduğu zaman nakil yapılmaktadır.³⁷

Bu sözcüklerin müfred şekilde kullanımı sırasında lamının hafzedilmesiyle kıyasla/genel uygulamayla çelişen bir tutum sergilenmiştir. Çünkü اُخُوْكَ sözcüğünün aslının اَبُوْكَ'nun aslı اَبُوْكَ'nun aslı اَبُوْكَ'dur. Nitekim bunların tesniyesi اَبُوَانِ, اَبُوَانِ, اَبُوَانِ şeklinde gelmektedir. Ayrıca هُنَاتِ kelimesinin çoğulunun هُنَاتِ şeklinde kullanılması da bunu kanıtlar niteliktedir. Nitekim şiirde bu kelimenin çoğul hali şu şekilde kullanılmaktadır:

أَرَى ابْنَ نِزَارٍ قَدْ جَفَانِي وَمَلِي عَلَى هُنَاتٍ شَأْهُا مُتَّاعٍ (الطويل)

"İbn Nizâr'ın üst üste yapılan kötü fiillerden dolayı benden kaçtığını, usandığını ve bana kaba davrandığını anlıyorum".³⁸ Görüldüğü üzere beyitte هُنَاتِ kelimesinin çoğulu هُنَاتِ olarak gelmiştir.

Esmâ-i sitte, son harfinin illetli olması sebebiyle genel kural/ kıyas açısından maksûr isimlerden kabul edilmektedir. Buna göre temel kâide, kendisinin harekeli, öncesinin de fethalı olması sebebiyle "vav"ın "elif"e kalbedilmesini gerekli kılmaktadır. Ancak esmâ-i sittede genel kural dışında bir kullanım ortaya çıkmıştır. Bu kelimelerin, belirli şartları taşımaları ön koşuluyla ref halinde "vav", nasp halinde "elif", cer halinde ise "ya" ile kullanımları genel kabul görmüştür. Bu kullanım dışında esmâ-i sittenin farklı formlarla kullanıldığı da göze çarpmaktadır. Bunlardan birincisi nâkıs (illet harfi düşürülen) kullanımdır. Bu kullanımda muzaf olmasına rağmen esmâ-i sittenin i'râbı harf iledir.³⁹ Yine اَبْ kelimesinin şu beyitte nakıs olarak getirildiği görülmektedir.

بَابِهِ اقْتَدَى عَدِيٌّ فِي الْكَرَمِ وَ مَنْ يَشَابُهُ اَبُهُ فَمَا ظَلَمَ (الرجز)

"Adıyy, cömertlikte babasını takip etti. Kim onu (bu sıfatlarda) babasına benzetirse, zulmetmemiş olur."⁴⁰

Esmâ-i sittenin, diğer kullanım şekli ise kıyasa uygun olarak gelen maksûr kullanımıdır. Burada esmâ-i sitteden olan kelimeler, maksûr isim gibi takdîrî olarak i'râblanır. Şairin şu beytindeki اَبْ kelimesi, bu kullanıma örnektir.

اِنَّ اَبَاهاَ وَاَبَا اَبَاهاَ. قَدْ بَلَعَا فِي الْمَجْدِ غَايَاتَاهاَ (الرجز)

"Babası ve babasının babası şerefte zirveye ulaşımlardır."

Bu beyitte cer durumunda olan ikinci اَبْ sözcüğünün, muzâf olmasına rağmen, "ya" harfiyle değıl de maksûr olarak "elif"le kullanıldığını görülmektedir.⁴¹

³⁶ Ukberî, *et-Tebyîn*, 199.

³⁷ İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufaşşal*, 1/154; Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 1/177.

³⁸ Şiir için bkz. Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail İbn Sîde, *el-Muhakkem ve'l-muhîti'l-a'zam*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1420/ 2000), 4/426; Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail İbn Sîde, *el-Muḥaṣṣaṣ*, thk. Halil İbrahim Ceffâl (Beirut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-'Arabi, 1414/ 1994), 5/178.

³⁹ Suyûtî, *Hem ul-hevâmi*; 1/128.

⁴⁰ Şiir için bkz. Cemaluddîn b. Yûsuf el-Ensârî İbn Hişâm, *Evḍaḥu'l-mesâlik ilâ elfiyyeti ibni Mâlik* (Beirut: Dâru'l-cil, 1399/ 1979), 1/69.

Aynı durum, *خ* kelimesinde de görülmektedir. Örneğin kendi görevi olmadığı halde bir işi yapmak durumunda kalan kişi için, *مُكْرَهُ أَخَاكَ لَا بَطْلَ* "kardeşin mecbur bırakılmıştır yoksa o, kahraman değildir" denir.⁴² Burada *أَخَاكَ* kelimesi, maksûr isim olarak kullanılmış olup, *i'râbı* takdîrîdir.

Bir diğer kullanım ise *هَذَا أَبَاكَ* örneğinde olduğu gibi esmâ-i sitenin son harfinin şeddelenmesidir. Aslında *بَا* kelimesi bağlamında bakıldığında en fasih olanı maksûr, sonra nâkıs ve en son da şeddeli kullanımdır.⁴³

Sonuç

Esmâ-i sittenin *i'râbının* ve dilbilimcilerin bu konudaki görüşlerinin incelendiği bu çalışmada elde edilen verilere göre, ilk dönem dil âlimleri esmâ-i sittenin *i'râbı* konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Genel kuralın/kıyasın, sonu illet harfi olması sebebiyle maksûr isim gibi değerlendirilerek *i'râbının* takdîrî olmasını gerekli kıldığı esmâ-i sitte, kıyasa aykırı olarak *i'râblanmıştır*. Bu bağlamda genel kabul, esmâ-i sittenin çeşitli şartları taşımak koşuluyla, ref halinin "vav", nasp halinin "elif" ve cer halinin ise "ya" olması doğrultusundadır. Bu şartlar, esmâ-i sittenin mütekellim "ya"sı dışında bir kelimeye muzaf olması, tesniye veya cem' olmaması ve ism-i taşğir siygasında gelmemesidir.

Esmâ-i sittenin *i'râbı* konusunda ilk ayrışma, bu kelimelerde kaç *i'râb* alâmeti bulunduğu yöneldir. Dil ekolleri arasında geçişler olmakla beraber genel anlamda Kûfelilere göre esmâ-i sitte, biri hareke diğeri harf olmak üzere iki *i'râb* alâmeti almıştır. Basralılara göre ise tek *i'râb* alâmetiyle *i'râblanmıştır*. İkinci ayrışma ise esmâ-i sittenin *i'râbının* keyfiyetine yöneliktir. Bu bağlamda Sibeveyh'e göre bu isimlerdeki harfler, bizzat kendileri *i'râb* harfi olmakla birlikte *i'râb* bunlar üzerinde takdir edilir. Ebu'l-Hasen el-Ahfeş'ten aktarıldığında göre buradaki illet harfleri, *i'râb* harfleri değil sadece *i'râbı* gösteren birer belirtidir. Cermî, söz konusu harflerin cümledeki konumuna göre birbirlerine kalbedilmesini *i'râb* olarak değerlendirir. Kutrûb ve Ebû İshak ez-Ziyâdî, bu harflerin kendilerini bizzat *i'râb* olarak görür. Mâzîni'ye göre bu sözcüklerde illet harflerinden önceki harfler, *i'râb* harfidir. İzâfet sırasında onlara bitişen "vav", "elif" ve "ya" onların hareketlerinin işba'ından kaynaklanmıştır. Ebû Ali el-Fârisî, bu harflerin hem *i'râb* harfleri olduğunu hem de *i'râba* delalet ettiklerini düşünmektedir. Ali b. İsâ er-Rebeî ise bu isimlerin hareketlerle *i'râblandığını*, sonlarındaki illet harflerinin sözcüklerin lâmnını teşkil ettiğini belirtmektedir.

Son harflerinin illet harfi olması nedeniyle genel kurala/kıyasa göre maksûr isim olarak son harfinin "elif-i maksure" ile yazılması gereken esmâ-i sittenin, yaygın kullanımda kıyasa aykırı olarak kullanıldığını belirtmiştik. Ancak bazı dilsel verilerde, kurala uygun bir tarzda maksûr isim gibi kullanıldığı ve *i'râbının* takdîrî olduğu görülmektedir. Bununla birlikte muzaf olasına rağmen illet harfinin kullanılmadığı ve *i'râbın* hareke ile olduğu nâkıs kullanıma da rastlanmaktadır. Ayrıca bu kelimelerin son harfinin şeddelenerek okunduğu formlara rastlamak da mümkündür.

Bu çalışmada yapılan değerlendirme ve tenkitlerden de anlaşıldığı üzere, *i'râb* olgusunun cümleye kattığı fâillik, mef'ûllük ve izâfet gibi anların ortaya çıkması için bir alâmetin yeterli olduğu göz önünde bulundurulacak olursa, esma-i sittenin bir alâmetle ve bir *i'râbla* mureb

⁴¹ Cemaluddîn b. Yûsuf el-Ensârî İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ elfiyyeti ibni Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-cil, 1399), 1/46; Bahâuddîn Abdullah İbn Akîl, *Şerhu İbni Akîl üla elfiyyeti İbni Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdullah (Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1405), 1/51; Muhammed Bedruddîn b. Ebî Ömer ed-Demâmîni, *Talîku'l-ferâid üla teshîli'l-fevâid*, thk. Muhammed b. Abdurrahman el-Müfdî, 1403, 1/203; Suyûtî, *Hem'ul-hevâmi'*, 1/140.

⁴² Suyûtî, *Hem'ul-hevâmi'*, 1/129.

⁴³ Suyûtî, *Hem'ul-hevâmi'*, 1/128.

olduğunu kabul etmek daha tutarlı bir düşünce gibi gözükmektedir. Dolayısıyla bu konuda Basralılar'ın daha isabetli bir görüş ortaya koydukları söylenebilir. İ'râbın keyfiyeti konusunda ise bu harflerin bizzat İ'râb alâmeti olduğu ve temsil ettikleri hareketin yerine nâib olduğu görüşü meşhur olsa da Sibeveyh'in görüşü olarak bilinen ve "esmâ-i sittenin harfler üzerine takdir edilen bir hareke ile mureb olduğu" görüşünün, daha kabul edilebilir bir nitelikte olduğunu söylemek mümkündür.

KATKI ORANLARI	
Etik Beyan/Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur./It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Yazarlar/Author(s)	Enes ERDİM- Ayşe MERDANOĞLU
Finansman/Funding	Yazarlar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler/The Authors acknowledge that they recieved no external funding in support of this research.
Yazar Katkıları/Authors Contributions	Çalışmanın Tasarlanması/Conceiving the Study: EE (%50), AM (%50) Veri Toplanması/Data Collection: EE (%50), AM (%50) Veri Analizi/Data Analysis: EE (%50), AM (%50) Makalenin Yazımı/Writing Up: EE (%50), AM (%50) Makale Gönderimi ve Revizyonu/Submission and Revision: ES (%50), AM (%50)
Çıkar Çatışması	Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan ederler/ The Authors declare that they have no competing interests.

Kaynakça

- Demâmîni, Muhammed Bedruddîn b. Ebî Ömer. *Talîku'l-ferâid alâ teshîli'l-fevâid*. thk. Muhammed b. Abdirrahman el-Müfdî, 1403.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi şerhi't-Teshîl*. thk. Hasan Hendâvî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1417/ 1996.
- Hadramî, Saîd b. S'ad. *Şerhu'd-durreti'l-yetîme*. thk. Muhammed b. S'ad el-'Useymîn. Mısır: Dâru Bidâyeti'l-Îlâm, 1392/ 1972.
- İbn Akîl, Bahâuddîn Abdullah. *Şerhu İbni Akîl ala elfiyeti İbni Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdullah. Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1405/1985.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *Sırru şınâati'l-i'râb*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1421/2000.
- İbn Hayyân, Esîruddîn Muhammed b. Yusûf. *İrtişâfu'd-đarab min lisâni'l-Arab*. thk. Ramazan Abdu'ttevvâb. Kahire: Mektebetu'l-hancî, 1418/1998.
- İbn Hişâm, Cemaluddîn b. Yûsuf el-Ensârî. *Evđahu'l-mesâlik ilâ elfiyeti ibni Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1399/ 1979.
- İbn Mâlik, Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu Teshîli'l-fevâid*. thk. Abdurrahman es-Seyyid - Muhammed Bedevî el-Mahtûn, 1415/ 1995.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail. *el-Muħakkem ve'l-muħîti'l-a'zam*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1420/ 2000.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail. *el-Muħaşşâş*. thk. Halil İbrahim Ceffâl. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-'Arabî, 1414/ 1994.

- İbn Tûlûn, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Alî. *Şerhu İbni Tûlûn ʔla Elfiyyeti İbni Mâlik*. thk. Abdulhamîd Hâsım el-Kebîsî. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1422/2002.
- İbn Yaîş, Ebu'l-Bekâ Muvaffağuddîn Yaîş b. 'Ali b. Yaîş b. Ebisurâyâ Muhammed b. 'Ali. *Şerhu'l-mufaşşal li'z-Zemağşerî*. thk. İmîl Bedî Yakûb. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1422/2001.
- İbnu'l-Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâluddîn 'Abdurrahmân b. Muğammed b. 'Ubeydillâh. *el-İnşâf fi mesâ'ili'l-ğilâf beyne'n-nağviyyîne'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*,. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1380/1961.
- İbnu's-Serrâc, Ebubekr Muhammed b. Sehl b. Serrâc. *el-Uşûl fi'n-Nağv*. thk. Abdulhuseyn el-Fetlî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1408/1988.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Musa. *el-Kulliyât*. thk. Adnan Dervîş - Muhammed el-Mısrî. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1433/2012.
- Sibeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. 'Osmân b. Çanber. *el-Kitâb*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. 5 Cilt. Çahire: Mektebetü'l-Hancı, 1408/1988.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Hem ul-hevâmi' fi şerhi Cem ul-cevâmî*. thk. Abdulhamid Hendâvî. 3 Cilt. Mısır: el-Mektebetu't-Tevfikîyye, 1413/1992.
- Şenkîtî, Muhammed b. Âb el-Kallâvî. *Fethu rabbi'l-berîyye fi şerhi nazmi'l-Acurrûmiyye*. thk. Ahmed b. Ömer el-Hâzimî. Mekke: Mektebetu'l-esedî, ts.
- 'Ukberî, Ebu'l-Bekâ. *el-Lubâb fi ileli'l-binâ ve'l-irâb*. thk. Ğâzi Muhtar Tuleymât. Dimeşk: Müessesetu'r-Risâle, 1415/1995.
- 'Ukberî, Ebu'l-Bekâ. *et-Tebyîn an mezâhibi'n-nağviyyîne'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. thk. Abdurrahman b. Suleymen el-Useymîn. Riyad: Mektebetu'l-'abîkân, 1420/2000.
- Vakkâd, Hâlid b. el-Curcâvî. *Şerhu'l-ezherîyye*. Kahire: el-Matbaatu'l-Kubrâ, ts.

Öğrencilerin Dijital Ortamlar Üzerinden Yapılan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerine Yönelik Tutumları (Sivas Zara İlçesi Örneği)

Students' Attitudes towards Religious Culture and Moral Knowledge Lessons Participated through Digital Media (Sivas Zara District Example)

Yasin YİĞİT

Dr. Öğr. Üyesi, Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Ana Bilim Dalı
Asst. Prof., Iğdır University Faculty of Theology Department of Religious Education
Iğdır/TURKEY
yasnyigit@gmail.com

Orcid:0000-0002-3254-5350

Doi: 10.34085/buifd.887742

Bu Araştırma: Iğdır Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulu Başkanlığının 01.02.2021 tarih ve 2021/05 sayılı Etik Kurul Kararıyla Yapılmıştır.

Öz

Bu araştırmanın amacı uzaktan öğretim sürecinde dijital ortamlar üzerinden yapılan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) Derslerine yönelik öğrenci tutumlarının belirlenmesidir. Çalışma nicel araştırma desenlerinden biri olan tarama modeline göre tasarlanmıştır. Çalışmanın örneklem grubunu Sivas ilinin Zara ilçesindeki öğrenciler oluşturmaktadır. Çalışmanın verileri Özdemir ve Çelik tarafından geliştirilen "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Tutum Ölçeği" ile elde edilmiştir. Çalışmada elde edilen veriler SPSS paket programı aracılığıyla analiz edilmiştir. Analiz sürecinde öğrencilerin derse yönelik tutumlarının bağımsız değişkenlerin etkisine bağlı olarak anlamlı bir şekilde değişkenlik gösterip göstermediği saptanmıştır. Araştırma sonuçlarına göre öğrencilerin dijital ortamlar üzerinden yapılan DKAB yönelik tutumları yüksektir. Ancak derslere katılma istekleri orta düzeydedir. Öğrencilerin tutumları okul türü, öğrenim düzeyi, DKAB Dersi başarı durumu, öğretmenlerin ilgi çekici dijital materyal kullanma durumu değişkenlerine göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır. Araştırma sonuçlarından hareketle dijital ortamlar üzerinden yapılan DKAB Derslerine yönelik öğrenci tutumlarının olumlu yönde değişmesi için öğretmenlerin din öğretimi teknolojisi hususunda bilgi ve becerilerinin geliştirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Araştırma din öğretimiyle ilgili uzaktan eğitimin değerlendirilmesi hususunda yapılan sınırlı çalışmalardan biri olduğu için önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Uzaktan Eğitim, Dijital Eğitim Ortamı, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Öğrenci Tutumları.

Abstract

The aim of this research is to determine student' attitudes towards Religious Culture and Moral Knowledge (RCMK) Lessons participated through digital media in the distance education process. The study was designed according to the scanning model, which is one of the quantitative research designs. The sample group of the study consists of students from Zara district of Sivas province. The data of the study were obtained by "Religious Culture and Moral Knowledge Lesson Attitude Scale" developed by Özdemir and Çelik. The data obtained in the study were analyzed through the SPSS package program. In the analysis process, it was determined whether the students' attitudes towards the course differ significantly depending on the effect of independent variables. According to the results of the research, the students' attitudes towards the RCMK Lessons participated through digital media are high. However, their willingness to participate in classes is moderate. Students' attitudes differ significantly according to the variables of school type, education level, RCMK Lessons Success, and teachers' use of interesting digital material. Based on the results of the research, it is understood that the knowledge and skills of teachers about religious education technology should be developed in order to positively change student attitudes towards RCMK Lessons participated through digital media. The research is important because it is one of the limited studies on the evaluation of distance education related to religious education.

Keywords: Religious Education, Distance Education, Digital Education Environment, Religious Culture and Moral Knowledge, Student Attitudes.

Giriş

2019 yılının Aralık ayı içerisinde Çin’de ortaya çıkıp dünya çapında yayılan Koronavirüs (Covid-19), birçok insanın günlerce hastalıkla mücadele etmesine ve ölümüne sebep olan oldukça tehlikeli bir salgın hastalıktır.¹ Üstelik aşı çalışmalarının belli bir süreç içerisinde tamamlanabilmesinden dolayı bu virüsle tıbbî mücadelede güçlükler ortaya çıkmakta, bu nedenle izolasyon tedbirlerine başvurulmak zorunda kalınmaktadır. Bu durum uzun vadede özellikle enfekte olan bireylerde ruhsal problemlerin baş göstermesine neden olabilmektedir.² Koronavirüs, sadece bir sağlık sorunu olmaktan öte karmaşık ve kapsamlı bir problem olarak insanlığın yüzleşmek durumunda kaldığı ve en az zararlı bertaraf edilebilmesi için farklı yaşam alanlarıyla ilgili önemli kararlar alınmasını gerektirecek boyutta olan, ciddi bir sorundur.³ Bundan dolayı salgın süreci nedenleri ve sonuçları bağlamında farklı disiplinler tarafından irdelenmektedir.

Koronavirüs salgınından en fazla etkilenen alanların biri eğitimidir. Zira salgınla birlikte birçok ülkede alışlagelmiş olan eğitim sistemi ihtiyaçları karşılayamamıştır. Salgının yayılmaması için Çin, İtalya, ABD, İspanya, Fransa, Kore, Almanya ve Türkiye başta olmak üzere birçok ülkede yüz yüze eğitim durdurulmuştur. Bu nedenlerle milyonlarca öğrenci açık ve uzaktan eğitim yoluyla öğrenim görmeye başlamıştır. Salgından kısa bir süre önce çoğu ülkede uzaktan eğitim gündemde bile değilken Covid-19’la birlikte yerel hükümetler hızla işbirliği platformları ve sanal sınıflar kurmuştur.⁴ Bu ani değişikliklerle birlikte eğitimde önceden planlanan sınavların ertelenmek zorunda kalınması, uzaktan eğitime erişim ve yeni duruma uyum sorunları, sosyalleşmenin sekteye uğraması gibi bazı problemler ortaya çıkmıştır.

Konuyla ilgili yapılan bir araştırmada öğrenciler, uyumsuzluğun ve sorumluluklarının artmasından kaynaklanan tükenmişlik duygularını dile getirmiştir.⁵ Öte yandan bu süreçte çocuklarının eğitimleriyle ilgili daha çok sorumluluk almak durumunda kalan velilerin her birinin dijital okuryazarlık düzeylerinin aynı olmaması veya yeterli zamanlarının bulunmaması öğrenciler arasındaki eşitsizliklerin artmasına neden olabilmektedir.⁶ Eğitimde görülen bu sorunlar Türkiye’de Koronavirüs salgını dolayısıyla açık ve uzaktan eğitim sisteminin içerik, tasarım, mevzuat, güvenlik, altyapı, kalite, erişim, uygulama ve pedagojik bakımdan güçlendirilmesinin gerektiğini göstermektedir.⁷ Bunun için salgın sürecinde yapılan eğitim öğretim faaliyetlerinin bilimsel olarak irdelenmesi, branş bazında mevcut sorunların tespit edilmesi ve bunların çözümüne yönelik öneriler geliştirilmesi önem arz etmektedir.

Salgın sürecinde genel eğitimin bir parçası olan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretiminin ayrı bir önemi olduğu söylenebilir. Çünkü doğru kaynaklardan beslenen bir din

¹ Hacı Mustafa Paksoy, “Covid-19 Pandemisi ile Oluşan Korku ve Davranışlara İnançın Etkisi Üzerine Bir Araştırma: Türkiye Örneği”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 10/2 (2020), 153.

² Feim Gashi, “Koronavirüse Yakalanmış Kişilerde Tedavi Döneminde Dini Başa Çıkmanın Etkisi”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 109.

³ Nilgün Sofuoğlu Kılıç, “Covid-19 Küresel Salgınuna Eko-Dini Tepkiler: Çevre Hareketleri Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme”, *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2020), 117.

⁴ bk. Ertuğ Can, “Koronavirüs (Covid-19) Pandemisi ve Pedagojik Yansımaları: Türkiye’de Açık ve Uzaktan Eğitim Uygulamaları”, *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi* 6/2 (30 Nisan 2020), 11-14.

⁵ Melih Sever - Seyhan Özdemir, “Koronavirüs (COVID-19) Sürecinde Öğrenci Olma Deneyimi: Bir Fotoses (Photovoice) Çalışması”, *Toplum ve Sosyal Hizmet* 31/4 (2020), 1676.

⁶ Can, “Koronavirüs (Covid-19) Pandemisi ve Pedagojik Yansımaları”, 17.

⁷ Can, “Koronavirüs (Covid-19) Pandemisi ve Pedagojik Yansımaları”, 43.

öğretimi ruhsal sağlığın tehdit altında bulunduğu salgın sürecinde öğrencilerin manen daha güçlü olmasına katkı sağlayabilir. Nitekim Covid-19'la birlikte baş gösteren sorunlar yaşamın anlamıyla ilgili birtakım meselelerin gündeme gelmesine neden olarak bireyi anlam arayışına sürükleyebilmektedir.⁸ Konuyla ilgili yapılan bir araştırma katılımcıların salgın sürecini anlamlandırmada dinî inançların etkisinde kaldığını ve dinî başa çıkma mekanizmalarının salgın sürecinde bireylere psikolojik destek sağladığını ortaya koymuştur.⁹ Bundan dolayı süreç boyunca yapılan DKAB derslerinin bilimsel olarak ele alınmasının ve işlevselliğinin geliştirilmesi için çalışılmasının oldukça önemli olduğu söylenebilir.

Dijital ortamlar üzerinden yapılan DKAB öğretiminin niteliği öğrencilerin bu derslere karşı tutumlarından hareketle yordanabilir. Çünkü etkili bir öğretim sonucunda öğrencilerin derse karşı olumlu tutum geliştirmeleri kuvvetle muhtemeldir. Öğrencinin derse karşı olumlu tutum geliştirmesi o derse katılmaktan keyif alması, derste yürütülen öğretim faaliyetlerini severek ve isteyerek takip etmesi anlamlarına gelir.¹⁰ Yani derse karşı olumlu tutum geliştirilmesiyle dersin öğrenci merkezli olarak nitelikli ve profesyonel bir şekilde işlenmesi arasında anlamlı bir ilişkinin bulunduğu söylenebilir. Bu nedenle öğrencilerin dijital ortamlar üzerinden yapılan DKAB derslerine yönelik tutumları araştırılmaya ihtiyaç duyulan bir meseledir.

Konuyla ilgili literatüre bakıldığında öğrencilerin DKAB derslerine yönelik tutumlarıyla ilgili çeşitli araştırmaların yapıldığı görülmektedir. Örneğin "Üstün Zekâlı Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi" adlı makalede Tosun, Sözen, İpek ve Şimşek,¹¹ "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları" adlı makalede Kaya,¹² "İşitme Engelliler Ortaokulunda Okuyan Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisine Dersine Yönelik Tutum ve Değerlendirmeleri: Amasya ve Samsun Örneği" adlı çalışmada Gün,¹³ "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi" adlı makalede Zengin tarafından öğrencilerin DKAB derslerine yönelik tutumları farklı değişkenler açısından incelemiştir.¹⁴ Ayrıca "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Eğitsel Oyun Yöntemi ile Öğretimin Öğrenci Başarısına ve Derse Tutumuna Etkisi" adlı deneysel çalışmada Gürer ve Arslan tarafından eğitsel oyun yönteminin öğrenci başarısına ve derse karşı tutumlara etkisi incelenmiştir.¹⁵ Ancak alan yazında öğrencilerin dijital ortamlar üzerinden yapılan din öğretimine yönelik tutumlarıyla ilgili herhangi bir çalışmayla karşılaşmamıştır.

Öğrencilerin dijital ortamlar üzerinden yapılan DKAB derslerine yönelik tutumlarının nasıl olduğu bu araştırmanın temel problemini oluşturmaktadır. Bu problem çerçevesinde araştırmanın alt problemleri şunlardır:

1. Öğrencilerin dijital ortamlar üzerinden yapılan DKAB derslerine yönelik tutumları sevme, ilgi, güven, istek ve fayda boyutları açısından nasıldır?

⁸ Said Sami vd., "Covid-19 Sürecinde Gençlerde Hayatın Anlamına Yönelik Değişim ve Dönüşümler", *İlahiyat Akademi* 12 (2020), 223.

⁹ Gashi, "Koronavirüse Yakalanmış Kişilerde Tedavi Döneminde Dini Başa Çıkmanın Etkisi", 109.

¹⁰ Mahmut Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/25 (2013), 275.

¹¹ bk. Cemal Tosun vd., "Üstün Zekâlı Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi", *Amasya İlahiyat Dergisi* 15 (2020), 43-76.

¹² bk. Mevlüt Kaya, "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (2001), 43-78.

¹³ bk. Ayşegül Gün, "İşitme engelliler ortaokulunda okuyan öğrencilerin din kültürü ve ahlak bilgisi dersine yönelik tutum ve değerlendirmeleri: Amasya ve Samsun örneği", *Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 14/28 (2015), 61-92.

¹⁴ bk. Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", 271-301.

¹⁵ bk. Banu Gürer - Nursel Arslan, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Eğitsel Oyun Yöntemi ile Öğretimin Öğrenci Başarısına ve Derse Tutumuna Etkisi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/34 (2017), 87-127.

2. Öğrencilerin dijital ortamlar üzerinden yapılan DKAB derslerine yönelik tutumları cinsiyet, öğrenim seviyesi, ailede Covid-19'a yakalanma durumu, DKAB dersi akademik başarı durumu, ortaokul türü, ekonomik durum, öğretmenin dijital materyallerden yararlanma durumu değişkenlerine göre anlamlı olarak farklılaşmakta mıdır?

1. Konu, Amaç ve Hipotezler

Bu araştırmada temel olarak öğrencilerin dijital ortamlar üzerinden yapılan DKAB derslerine yönelik tutumları ele alınmaktadır. Sözlükte tutulan yol, tavır¹⁶ olarak ifade edilen tutum, "Yaşantı ve deneyimler sonucu oluşan, ilgili olduğu bütün obje ve durumlara karşı bireyin davranışları üzerinde yönlendirici ya da dinamik bir etkileme gücüne sahip duygusal ve zihinsel hazırlık durumudur."¹⁷ şeklinde tanımlanabilir.

Tutumlar, bireyin davranışlarına yön veren eğilimlerdir. Çünkü bireyin davranışlarının önemli bir belirleyicisi benimsediği tutumlarıdır.¹⁸ Nitekim tutumlar, diğer insanlar ve onların düşüncelerine, nesnelere, çeşitli olay ve olgulara karşı olumlu ya da olumsuz anlamda tavır takınılmasına yol açabilir. Bireyin takındığı bu tavrın kısa vadeli olduğu söylenemez. Çünkü tutumların değişmesi anlık değildir. Nitekim bir eğilime tutum denilebilmesi için birey tarafından onun oldukça uzun süre benimsenmesi gerekir.¹⁹ Bu süre karmaşık bir süreç içerisinde ve büyük oranda öğrenme yoluyla benimsenen tutumun kuvvet derecesine göre farklılık gösterebilir. Duygusal bileşenin güçlülüğü tutumların kuvvet derecesini etkiler ve çok kuvvetli olan tutumların değiştirilmesi oldukça güçtür.²⁰

Bireyin, hakkında tutum sahibi olduğu şeye *tutum objesi* denir. Tutumlar dışarıdan doğrudan gözlemlenemez. Ancak tutumun davranışa yön veren bir eğilim olması dolayısıyla bireyin davranışları gözlemlenerek bir objeyle ilgili tutumu hususunda fikir sahibi olunabilir.²¹ Bundan ötürü sosyal bilimlerde tutumların ölçülmesi amaçlandığında dolaylı yollardan hareket edilerek katılımcıların fikirlerini beyan etmeleriyle öğrenilen sözel davranışlarından yararlanılabilir.

Tutumlar eğitimle ilgili yapılan araştırmalara da konu olabilmektedir. Çünkü öğrencilerin derse, dersin içeriğine, okula, öğretmene yönelik tutumları aldıkları eğitsel kararlarının ve davranışlarının oluşmasında belirleyici bir rol oynayabilmektedir. Bu durum tutumların öğretim faaliyetlerinde beklenen amaçlara ulaşılması için önemli olduğunu göstermektedir. Bundan dolayı özellikle öğrencinin bireysel ilgi ve çabasının öğrenme üzerinde daha çok önem taşıdığı Covid-19 sürecindeki uzaktan öğretim faaliyetlerinde başarının artırılması için öğrencilerin derslere karşı olumlu bir tutum taşımaları büyük bir önem arz eder.

Bilindiği üzere Koronavirüs, küresel düzlemde eğitim üzerinde bir kriz durumunu ortaya çıkarmış, bu sorunun bir nebze de olsa çözüme kavuşması için açık ve uzaktan öğretim uygulamaları vazgeçilmez bir öğrenme kaynağı şeklinde görülmeye başlanmıştır. Bu bağlamda Türkiye'de Milli Eğitim Bakanlığı uzaktan öğretim faaliyetlerinin yürütülmesi için daha önce Fırsatları Arttırma Teknolojiyi İyileştirme Hareketi (FATİH) projesi kapsamında alt yapısı oluşturulan Eğitim Bilişim Ağı'ndan (EBA), TRT'nin 3 TV kanalından ve farklı dijital ortamlar

¹⁶ Güncel Türkçe Sözlük, "Tutum".

¹⁷ Gordon Willard Allport, "Attitudes", *Reading in Attitude Theory and Measurement*, ed. Martin Fishbein (New York: John Wiley&Sons, 1967), 4; farklı bir tanım için bk. Louis Leon Thurstone, "Attitudes Can Be Measured", *Reading in Attitude Theory and Measurement*, ed. Martin Fishbein (New York: John Wiley&Sons, 1967), 15.

¹⁸ Ajzen Icek, *Attitudes, Personality and Behavior* (London: McGraw-Hill Education, 2005), 53; Richard E. Petty, *Attitudes and Persuasion: Classic and Contemporary Approaches* (New York: Routledge, 2018), 33; David G. Myers, *Social Psychology* (New York: The McGraw-Hill Companies Inc., 1996), 125.

¹⁹ Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2014), 68.

²⁰ Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", 277-278.

²¹ Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, 67-68.

üzerinden yapılan canlı derslerden faydalanılmasına karar vermiştir.²² Mevcut süreçte öğrenme ortamının değişmesi öğrenci, öğretmen ve veliler için uyum sorunlarını beraberinde getirmiştir. Yüz yüze öğretimde eğitim için önemli bir unsur olan öğrenme ortamının yeterli ısı ve ışığa sahip olması, gürültüden arınmış olması, dikkat dağıtacak görselleri barındırmaması gibi özellikleri taşıması beklenirken dijital ortamlar üzerinden yapılan eğitimde bunlara ek olarak iyi bir internet alt yapısı, ses ve görüntü kalitesi de önemli hale gelmiştir.

Eğitim ortamlarında genellikle görsel iletişim ve öğrenme söz konusu olmaktadır. Bu ortamlarda öğretim teknolojilerinden faydalanılması zengin bir öğrenme çevresinin oluşturulmasını sağlar. Zaten eğitim ortamından beklenen de öğrenci için öğrenmenin kolay, akıcı, zengin ve kalıcı olmasını sağlamaktır.²³ Din eğitimi, yani bireyin dinî deneyim ve yaşantıları da belli bir çevrede gerçekleşmektedir. Bu ortamda değişimin yaşanması, din öğretimi faaliyetlerinde ve dolayısıyla muhatapların dinî yaşantılar örgüsünde değişimlerin gerçekleşmesini beraberinde getirecektir.²⁴ Burada ortamdaki dönüşümün olumlu yöne kanalize edilmesi için DKAB öğretmenlerinin önemli bir rolü bulunmaktadır. Nitekim dijital ortamlar üzerinden yapılan din öğretiminde öğrencilerin uygun ortamda ve nitelikli teknolojik donanımlarla derse erişiminin sağlanmasıyla birlikte öğretmenlerin öğretim teknolojisi kullanımı konusundaki bilgi ve becerilerinin ve bunları alanlarına uyarlayabilmelerinin de büyük bir önemi bulunmaktadır.

Eğitim sisteminin baş aktörü öğretmendir. Öğretim sorumluluğunu üstlenen öğretmenlerin yeterli bilgi ve becerilere sahip olmaması çeşitli sorunları beraberinde getirecektir. Çünkü uygulamada karşılaşılan sorunlara yönelik profesyonel çözümler üretmek kolay değildir. Böyle olunca öğretmenlerin zamanla tükenmişlik duyguları yaşamaları, mesleklerinden yabancılaşmaları mümkündür.²⁵ Ancak donanımlı öğretmenlerin problem çözme becerileri sayesinde sahada karşılaştıkları problem durumlarında süreci uygun bir şekilde yönetebileceği diğerlerininse derse karşı olumsuz tutum benimseyebileceği söylenebilir.

Salgın süreci öğretmenlerin alışlagelmişin dışında sorunlarla yüzleşmesine sebep olabilmektedir. Öğretmenlerin derslere yönelik tutumlarıyla öğrencilerin tutumları arasında anlamlı bir ilişki bulunduğu²⁶ için DKAB öğretmenlerinin derslerdeki davranışları çocukları etkileyebilmektedir. Zira öğretmenlerin karşılaştıkları sorunlara yönelik pratik çözümler üretememeleri ve mesleklerine karşı olumsuz tutum benimsemeleri derslerinde yeterince özenli davranmamalarına neden olabilir.²⁷ Bu da öğrencilerin derslere yönelik tutumlarını olumsuz yönde etkileyebilir.

DKAB öğretmenlerinin mesleki yeterlik ve öğretim becerilerine sahip olması ve güncel gelişmeleri takip etmesi yürütülen din öğretimi faaliyetlerine olumlu bir şekilde yansacaktır.²⁸ Öğretmenlerin sahip olması gereken söz konusu nitelikler *Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri* adlı kılavuzda ifade edilmektedir. Bu kılavuzda dijital ortamlar üzerinden yapılan öğretimle doğrudan ilişkilendirilebilecek maddeler de bulunmaktadır. Bu maddelere “Bütün öğrenciler

²² Can, “Coronavirüs (Covid-19) Pandemisi ve Pedagojik Yansımaları”, 27.

²³ Gülgün Alpan Bangir, “Görsel Okuryazarlık ve Öğretim Teknolojisi”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 5/2 (Haziran 2008), 94.

²⁴ Nurullah Altaş, “Türkiye’de Dinî Yükseköğretim Alanında Uzaktan Eğitimle İlgili Algı Sorunları ve İLİTAM Uygulamaları”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 14/31 (Haziran 2016), 28.

²⁵ Andy Hargreaves, “Presentism, Individualism, and Conservatism: The Legacy of Dan Lortie’s Schoolteacher: A Sociological Study”, *Curriculum Inquiry* 40/1 (2010), 147.

²⁶ James H. Stronge, *Qualities of Effective Teachers* (New York: ASCD, 2018), 65; Ronald E. Riggio, *Introduction to Industrial-Organizational Psychology* (New York: Routledge, 2017), 33.

²⁷ Ali Baltacı - Mehmet Kamil Coşkun, “Din Kültürü Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleğe Tutumları ile Eğitime Olan İnançları Arasındaki İlişki”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (Güz 2019), 472.

²⁸ Baltacı - Coşkun, “Din Kültürü Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleğe Tutumları ile Eğitime Olan İnançları Arasındaki İlişki”, 482.

için etkili öğrenmenin gerçekleşebileceği sağlıklı ve güvenli öğrenme ortamlarıyla uygun öğretim materyalleri hazırlar.” ve “Öğretme ve öğrenme sürecinde bilgi ve iletişim teknolojilerini etkin olarak kullanır.”²⁹ gibi örnekler verilebilir.

Görüldüğü üzere bir öğretmenin eğitim teknolojilerinden faydalanma konusunda yeterli düzeyde bilgi ve becerilere sahip olması oldukça önemlidir. Öğrenciler üzerinde yapılan bir araştırma bu fikri destekler niteliktedir. Araştırmaya göre öğrencilerin ideal DKAB öğretmeni algıları ahlakî davranışlar, öğretmenlik becerisi, öğrencilerle iletişim ve dindarlık olmak üzere dört tema altında toplanmaktadır. Öğrencilere göre öğretmenin meslekî becerilere sahip olması ahlakî özelliklerinden sonra ikinci sırada önem taşımaktadır.³⁰ Covid-19 sürecinde eğitim teknolojilerini alanına uyarlayabilme durumu da önemli bir meslekî beceridir. Bu süreçte öğretmenlerin alanlarıyla ilgili bilgi birikiminin yanı sıra bu bilgileri özel öğretim yöntem ve teknikleriyle bütünleştirerek dijital ortamlara aktarabilmesi uzaktan öğretimde karşılaşılan sorunların çözülmesi için önemli bir katkı sağlayabilir.

Günümüzde bilimsel ve teknolojik bağlamda ilerlemenin katlanarak büyümesi dolayısıyla kalıcı öğrenmelerin gerçekleşmesini hedefleyen eğitimin teknolojiyle etkileşim içerisinde bulunması kaçınılmazdır. Böyle bir etkileşim eğitim teknolojisiyle mümkün hale gelmektedir. Çünkü eğitim teknolojisi disiplini bilgi ve iletişim ortamlarının gelişmesine koşut olarak öğrenme için gereken bilimsel katkıyı sağlayan bir alandır.³¹ Zira literatürde eğitim teknolojisi, “İnsanın öğrenmesinin tüm yönleriyle ilgili problemlerinin çözümü için problemlerin analizi, planlama, uygulama, değerlendirme ve yönetiminde insanları, süreçleri, fikirleri, araçları ve organizasyonu içeren karmaşık ve tümleşik bir süreç.” öğretim teknolojisi ise “Öğrenme kaynak ve süreçlerinin tasarımı, geliştirilmesi, uygulanması, yönetimi ve değerlendirilmesi teori ve uygulaması.” şeklinde tanımlanmaktadır.³² O halde teknolojinin hızla gelişerek yaşamın pek çok alanına girdiği bilgi çağında teknolojik araç ve gereçlerin eğitim öğretimin en önemli materyallerinden biri haline geldiği söylenebilir.

Eğitim ve öğretim teknolojileri öğrenme sürecinde öğrencilere gelenekselin ötesinde imkânlar sunmaktadır. Araştırmalar teknolojik materyallerin bilginin yapılandırılmasını ve öğrenmeyi kolaylaştırdığını, kalıcı öğrenmelerin gerçekleşmesine katkı sağladığını, eğlenerek öğrenmek için imkân sağladığını, öğrencilerin derse adaptasyonunu ve motivasyonunu artırdığını ve soyut konuları basitleştirerek somutlaştırdığını ortaya koymaktadır.³³ DKAB derslerinin de müfredatında soyut konular oldukça fazla yer almaktadır. Bu nedenle söz konusu derslerde teknolojik materyallerden yararlanılarak farklı öğrenme stillerine sahip olan öğrencilerin derse ilgisi çekilebilir ve bu araç gereçler sayesinde birden fazla duyu organına hitap edilerek öğrenmenin kalıcı olması sağlanabilir.

Teknolojik imkânların artması ve bunların öğretimde işlevsel olarak kullanılmasıyla birlikte din öğretiminin bireyin dinî, ahlakî ve vicdanî gelişimine katkı sağlaması için geleneksel

²⁹ MEB, *Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri* (Ankara: Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü, 2017), 14.

³⁰ Osman Taşkın, “Gençlere Göre İdeal Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/4 (2018), 2561.

³¹ Alpan Bangir, “Görsel Okuryazarlık ve Öğretim Teknolojisi”, 75.

³² Robert A. Reise - Donald P. Ely, “Tanımlamaların Yansıttığı Biçimiyle Eğitim Teknolojisi Alanı”, çev. Muhammet Kemal Karaman, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4/2 (Aralık 2002), 52-53.

³³ bk. İdris Göksu - Ömer Koçak, “Öğretmen Adaylarının Öğretim Teknolojilerine Yönelik Metaforik Algıları”, *Journal of Instructional Technologies and Teacher Education* 9/2 (Aralık 2020), 137; Emine Turan, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Bilgisayar Teknolojilerini Kullanım Düzeylerine İlişkin Görüşleri”, *Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/2 (Kasım 2012), 27; Fatih Çınar, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Adaylarının Öğretim Amaçlı Teknolojiyi Kullanma ve Materyal Geliştirme Tutum ve Öz güvenleri Üzerine Bir Araştırma”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Aralık 2014), 118; Bülent Tarman - Ahmet Baytak, “Teknolojinin Eğitimdeki Yeni Rolü: Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Bakış Açuları”, *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/2 (2011), 892; Alpan Bangir, “Görsel Okuryazarlık ve Öğretim Teknolojisi”, 74.

yaklaşımlara gereğinden fazla başvurulması zaman kaybıdır.³⁴ Bu nedenle teknoloji çağı adı verilen günümüzde bireyin din ve ahlak öğrenmesine kılavuzluk edilirken, öğrenme-öğretme sürecinde yardımcı teknolojik araç gereçler ve ortamların ya da bilgisayar destekli öğretim materyallerinin tasarlanması, geliştirilmesi, uygulanması, değerlendirilmesi gibi konularla ilgilenen bir disiplin olan *din öğretimi teknolojilerinden*³⁵ faydalanılmalıdır. Böylece derse karşı öğrenci tutumlarının çok yüksek düzeylere ulaşması hususunda katkı sağlanmalıdır. Bu bağlamda mevcut durumun tespit edilmesinin ileride yapılacak olan çalışmalara önyak olacağı söylenebilir. Bu nedenle dijital ortamlar üzerinden yapılan DKAB derslerine yönelik öğrenci tutumlarının belirlenmesinin alana önemli bir katkı sağlayacağı ifade edilebilir.

Bu araştırmada temel olarak dijital ortamlar üzerinden yapılan DKAB derslerine yönelik öğrenci tutumlarının nasıl olduğunu tespit etmek ve öğrencilerin bu derslere yönelik tutumlarının demografik değişkenlere bağlı olarak farklılaşıp farklılaşmadığını saptamak amaçlanmaktadır. Çalışmada bu amaç doğrultusunda alan araştırması yapılarak ilkökul, ortaokul ve lise seviyesinde öğrenim gören bir grup öğrenciden toplanan veriler doğrultusunda daha önce belirtilen alt problemlere cevap aranması hedeflenmiştir.

Araştırmanın hipotezleri şu şekildedir:

1. Öğrencilerin dijital ortamlar üzerinden yapılan DKAB derslerine yönelik tutumları sevmeye, ilgi, güven, istek, ve fayda boyutları açısından orta seviyededir.

2. Öğrencilerin dijital ortamlar üzerinden yapılan DKAB derslerine yönelik tutumları cinsiyet, öğrenim seviyesi, ailede Covid-19'a yakalanma durumu, DKAB dersi akademik başarı durumu, ortaokul türü, ekonomik durum, öğretmenin dijital materyallerden yararlanma durumu değişkenlerine göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır.

2. Yöntem

2.1. Araştırmanın Modeli

Çalışma, nicel yöntemlerle desenlenmiştir. Araştırmada tarama modeline başvurulmuştur. Tarama modeline göre belli bir konudaki mevcut durumu saptamayı amaçlayan araştırmalara *betimsel tarama modeli*, değişkenler arasında birlikte değişimin bulunup bulunmadığını ya da bu değişimin derecesini tespit etmeyi amaçlayan araştırmalara *karşılaştırmalı ilişkisel tarama modeli* denilmektedir.³⁶ Araştırma öğrencilerin dijital ortamlar üzerinden yapılan DKAB derslerine yönelik tutumlarını betimlemeyi amaçladığından *betimsel tarama modeline*, öğrencilere uygulanan ölçekten alınan puan ortalamalarını çeşitli değişkenlere göre karşılaştırmayı amaçladığı için *karşılaştırmalı ilişkisel tarama modeline* dayalıdır.

2.2. Araştırmanın Evreni ve Örneklemi

Araştırmanın evreni 2020-2021 eğitim-öğretim yılında Sivas ili Zara ilçesinde öğrenim gören ilkökul 4. Sınıf, ortaokul ve lise öğrencileridir. Evrende yaklaşık olarak 2500 civarında öğrenci bulunmaktadır. Araştırmada bu öğrencilerin %23.6'sına tekabül eden 590 kişiye ulaşılmış, ancak dijital ortamda formun bütününe göremediği anlaşılan 89 öğrencinin eksik ve özensiz cevap vermelerinden dolayı 501 (%20.04) öğrenci örnekleme dâhil edilmiştir. Söz konusu öğrenciler ilçede bulunan araştırma kapsamındaki okullarda öğrenim görenler arasından gönüllülük esasına dayalı olarak ve rastgele seçilmiştir.

³⁴ bk. Rıdvan Demir, "Sanal Gerçeklik Gözlüğüne Dayalı Din Öğretimine Yönelik Öğretmen Adaylarının Tutumu", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2019), 848.

³⁵ Mehmet Korkmaz, *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme* (Kayseri: Tezmer Yayın, 2014), 11.

³⁶ William Paul Vogt, *Quantitative Research Methods for Professionals in Education and Other Fields* (Columbus: Allyn & Bacon, 2006), 41; Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler* (Ankara: Nobel Yayınları, 2017), 107-119.

Araştırmaya katılan örneklem grubunun demografik özellikleri şu şekildedir:

Öğrencilerin %62.7'sinin kız, %37.3'ünün erkek olduğu; %7.2'sinin ilkökul 4. sınıf, %39.3'ünün ortaokul; %53.5'inin lise düzeyinde öğrenim gördüğü; %24.2'sinin ailesinde Covid-19 salgınında enfekte olan/olanlar bulunduğu, %75.8'inin ailesinde enfekte olan kişi bulunmadığı; %1.4'ünün DKAB dersi akademik başarısının kötü, %13.4'ünün orta, %36.3'ünün iyi, %48.9'unun çok iyi olduğu; %13.8'inin imam hatip ortaokulunda, %86.2'sinin düz ortaokulda öğrenim gördüğü/göreceği; %4'ünün ekonomik açıdan kendini alt, %84.4'ünün orta, %7.6'sının üst grupta gördüğü; DKAB öğretmenlerinin uzaktan eğitim sürecinde ilgi çekici dijital materyallerden yararlanma durumuyla ilgili soruya %38.3'ünün evet, %34.9'unun kısmen, %26.7'sinin hayır cevabı verdiği tespit edilmiştir.

2.3. Veri Toplama Araçları

Araştırma verilerinin toplanması için Iğdır Üniversitesi Etik Kurulundan 01.02.2021 tarih ve 2021/5 sayılı etik kurul raporu alınmıştır. Araştırmada öğrencilere yönelik *Kişisel Bilgi Formu ve DKAB Dersi Tutum Ölçeği* uygulanmıştır. Ölçeğin yazarlarından kullanım izni alınmıştır. Öğrenciler ölçeği dijital ortamlar üzerinden yapılan DKAB derslerine göre doldurmaları için dikkat çekici bir şekilde uyarılmıştır. Anketin gönüllülük ve doğruluk ölçütlerine uyularak doldurulması için azami özen gösterilmiştir.

2.3.1. Kişisel Bilgi Formu:

Çalışmada katılımcılara cinsiyet, öğrenim düzeyi, okul türü, DKAB dersi akademik başarı durumu, hangi sosyoekonomik gelir grubunda oldukları, salgın sürecinde ailesinde Covid-19 bulaşma durumu ve öğretmenlerinin canlı derslerde ilgi çekici dijital materyal kullanma durumuyla ilgili sorular sorulmuştur. Bu soruların amacı katılımcıların genel profilini saptamak ve ilgili hipotezleri test edebilmektedir.

2.3.2. DKAB Dersi Tutum Ölçeği:

Beşli Likert tipinde hazırlanan *DKAB Dersi Tutum Ölçeği*, Özdemir ve Çelik tarafından 2017 yılında geliştirilmiştir. Ölçek 27 madde ve sevmeye, fayda, ilgi, istek, güven olmak üzere beş alt faktörden oluşmaktadır. Ölçeğin açımlayıcı faktör analizi sonucuna göre ortaya çıkan yapısının faktör yükleri .49 ile .80 arasında değişmektedir. Ölçeğin bütününe ait Cronbach Alfa iç tutarlılık katsayısı .89, yarı-test güvenilirlik değeri ise .85'tir. Ayrıca ölçeğin açıkladığı toplam varyansın %51.04 olduğu saptanmıştır.³⁷ Bu araştırmadaysa Cronbach's Alpha kat sayısı sevmeye alt boyutu için .91, ilgi alt boyutu için .91, güven alt boyutu için .77, istek alt boyutu için .88, fayda alt boyutu için .84, ölçeğin bütünü için .95'tir. Ayrıca çalışmada KMO .945 ve Barlett testi χ^2 değeri 9801,217 ($p = .000$) olarak hesaplanmıştır. Bu sonuçlar ölçeğin öğrencilerin dijital ortamlar üzerinden yapılan DKAB derslerine yönelik tutumlarını belirlemek için geçerli ve güvenilir olduğunu göstermektedir.

2.4. Verilerin Analizi

Araştırmada elde edilen veriler SPSS 23 istatistik paket programı yardımıyla analiz edilmiştir. Söz konusu verilerin normal dağılıp dağılmadığını saptamak amacıyla Kolmogorov Smirnov normallik testi yapılmış ($p > 0.05$), çarpıklık (skewness) ve basıklık (kurtosis) değerlerinin (-0.890-0.878 arası) -1 ile +1 arasında olması durumunda verilerin normal dağılım gösterdiği kabul edilmiştir.³⁸

Araştırmada örneklemin ölçme aracından aldıkları puan ortalamaları (\bar{x}) ve standart sapma (ss) değerleri hesaplanmış, demografik değişkenlerin etkisine bağlı olarak ölçek puanlarında

³⁷ Şuayip Özdemir - Rahime Çelik, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Tutum Ölçeğinin Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017), 14-16.

³⁸ bk. Şener Büyükoztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2012), 40.

anlamli bir farklılaşma olup olmadığını belirlemek için kategori sayısına göre Bağımsız Gruplar t Testi veya Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) yapılmıştır. ANOVA sonuçlarına göre anlamli farklılaşmanın gerçekleştiği durumlarda hangi post-hoc çoklu karşılaştırma tekniğinden yararlanılacağına karar verebilmek için yapılan Levene's testi sonucunda grup dağılımlarının varyansları homojense LSD, değilse Tamhane's T2 testinden faydalanılmıştır. Analizlerde anlamlılık düzeyi 0.05 olarak kabul edilmiş, sonuçlar daha önce yapılan çalışmalarla karşılaştırılmıştır. Ayrıca araştırmaya katılan öğrencilerin dijital ortamlar üzerinden yapılan DKAB derslerine yönelik tutumlarıyla ilgili bulgular yorumlanırken ölçekten aldıkları puan ortalamaları 2.59 ve altındaysa düşük, 2.60-3.39 arasındaysa orta, 3.40-4.19 arasındaysa yüksek, 4.20-5.00 arasındaysa çok yüksek şeklinde değerlendirilmiştir.³⁹

3. Bulgular

3.1. Öğrencilerinin Dijital Ortamlar Üzerinden Yapılan DKAB Derslerine Yönelik Tutumlarına İlişkin Betimsel Bulgular

Aşağıdaki tabloda öğrencilerin *DKAB Dersi Tutum Ölçeği*'nden aldıkları puanlarla ilgili betimsel bilgiler görülmektedir.

Tablo 1. DKAB Dersi Tutum Ölçeği ve Alt Boyutları ile İlgili Betimsel Bulgular

³⁹ Kazım Özdamar, *Modern Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Eskişehir: Kaan Kitabevi, 2003), 32.

DKAB Dersi Tutum Ölçeği'nin Maddeleri		\bar{x}	ss	Düzye
1. Boyut	DKAB dersini severim.	4.10	1.01	Yüksek
	DKAB dersindeki konulara merak duyarım.	3.99	.98	Yüksek
	DKAB dersinde mutlu olmam.*	4.11	1.03	Yüksek
	DKAB dersi ile ilgili ödev yapmaktan hoşlanmam.*	3.89	1.18	Yüksek
	DKAB dersi zorunlu ders olmasa almak istemem.*	4.02	1.12	Yüksek
	DKAB dersinde kendimi gergin hissederim.*	4.27	.97	Çok yüksek
	DKAB dersinin başlamasını hiç istemem.*	4.29	.97	Çok yüksek
	DKAB dersinden zevk almam.*	4.23	1.00	Çok yüksek
DKAB dersinin bir an önce bitmesini isterim.*	4.18	1.03	Yüksek	
Birinci boyut genel ortalama: Sevme		4.12	.80	Yüksek
2. Boyut	DKAB dersinde öğretmenin anlattıklarını can kulağıyla dinlerim.	4.00	1.10	Yüksek
	DKAB ders kitaplarını ilgiyle okurum.	3.65	1.18	Yüksek
	DKAB dersi ile ilgili daha çok şey öğrenmeye çabalarım.	3.77	1.14	Yüksek
	Boş zamanlarımda DKAB dersine ilişkin bir şeyler okurum.	3.20	1.21	Orta
	DKAB dersinde etkinliklere katılırım .	3.75	1.18	Yüksek
	DKAB dersinde öğrendiklerimi günlük hayatta uygulamam.	3.96	1.03	Yüksek
	DKAB dersinin ödevlerini yaparım .	4.14	.98	Yüksek
İkinci boyut genel ortalama: İlgi		3.78	.91	Yüksek
3. Boyut	DKAB dersinin benim için sıkıcı bir ders olduğunu düşünmem.	3.93	1.21	Yüksek
	DKAB dersinin önemli bir ders olduğunu düşünürüm.	4.05	1.13	Yüksek
	DKAB dersinde kendimi güvende hissederim.	3.91	1.12	Yüksek
	DKAB dersinde zorlandığımı düşünürüm.*	4.01	1.12	Yüksek
Üçüncü boyut genel ortalama: Güven		3.97	.88	Yüksek
4. Boyut	DKAB dersine diğer derslere göre daha fazla çalışırım.	2.51	1.16	Düşük
	DKAB dersini diğer derslerden daha çok severim.	2.85	1.20	Orta
	DKAB dersinin başlamasını heyecanla beklerim.	3.29	1.23	Orta
	DKAB dersinin bitmesini istemem.	3.33	1.26	Orta
Dördüncü boyut genel ortalama: İstek		2.98	1.05	Orta
5. Boyut	DKAB dersinde öğrendiklerimi günlük hayatta kullanabileceğimi düşünmem.*	4.10	1.09	Yüksek
	Gelecekteki hayatımda DKAB dersine ihtiyaç duyacağıma inanmam.*	4.16	1.14	Yüksek
	DKAB dersinin gereksiz bir ders olduğuna inanırım.*	4.34	1.05	Çok yüksek
Beşinci boyut genel ortalama: Fayda		4.20	.95	Çok yüksek
Ölçeğin bütünü genel ortalama		3.85	.74	Yüksek
*İşaretili maddeler olumsuz olduğu için ters çevrilerek hesaplanmıştır.				

Tabloda öğrencilerin "DKAB Dersi Tutum Ölçeği"nden aldıkları puan ortalamalarının (\bar{x} =3.85) yüksek, "Sevme" alt boyutunun (\bar{x} = 4.12) yüksek, "İlgi" alt boyutunun (\bar{x} = 3.78) yüksek, "Güven" alt boyutunun (\bar{x} =3.97) yüksek, "İstek" alt boyutunun (\bar{x} =2.98) orta, "Fayda" alt boyutunun (\bar{x} =4.20) çok yüksek olduğu görülmektedir. Bu bulgulardan hareketle "Öğrencilerin dijital ortamlar üzerinden yapılan DKAB derslerine yönelik tutumları sevme, ilgi, güven, istek ve fayda boyutları açısından orta seviyededir." şeklindeki hipotezin sadece istek alt boyutu için doğrulandığı, diğerleri için doğrulanmadığı anlaşılmıştır. Bu durumun nedeni derslerin dijital ortamlar üzerinden yapılmasından dolayı arkadaşlarından ve öğretmenlerinden uzak kalan öğrencilerin derslere katılma isteklerinin azalması olabilir.

3.2. Bağımsız Değişkenlere İlişkin Bulgular

Tablo 2. Öğrencilerinin Dijital Ortamlar Üzerinden Yapılan DKAB Dersine Yönelik Tutumlarının Cinsiyete Göre t Testi Sonuçları

Cinsiyet	\bar{X}	ss	t-testi			
			t	sd	F	p
Kız	3.90	.67				
Erkek	3.85	.74	.725	493	1.341	.469

Çalışmada yapılan bağımsız iki örneklem t-testi sonuçlarına göre kız öğrencilerle erkeklerin puan ortalamaları arasındaki farkın ($t=.725$, $sd=493$, $p=0.469>0.05$) $p<0.05$ manidarlık düzeyinde anlamlı bulunmadığı saptanmıştır. Analiz sonuçlarından hareketle “Öğrencilerin dijital ortamlar üzerinden yapılan DKAB dersine yönelik tutumları, cinsiyete göre farklılaşmaktadır.” şeklindeki hipotezin doğrulanmadığı anlaşılmaktadır.

Tablo 3. Öğrencilerinin Dijital Ortamlar Üzerinden Yapılan DKAB Derslerine Yönelik Tutumlarının Ailede Covid-19 Bulaşma Durumuna Göre t Testi Sonuçları

Ailede Covid-19 bulaşma durumu	\bar{X}	ss	t-testi			
			t	sd	F	p
Evet	3.81	.67				
Hayır	3.90	.74	-1.272	493	.082	.204

Çalışmada yapılan bağımsız iki örneklem t-testi sonuçlarına göre ailesinde Covid-19 bulaşan kişi/kişiler bulunanlarla bulunmayanların puan ortalamaları arasındaki farkın ($t=-1.272$, $sd=493$, $p=0.204>0.05$) $p<0.05$ manidarlık düzeyinde anlamlı bulunmadığı saptanmıştır. Analiz sonuçlarından hareketle “Öğrencilerin dijital ortamlar üzerinden yapılan DKAB dersine yönelik tutumları, ailesinde Covid-19 bulaşan birey olma durumuna göre farklılaşmaktadır.” şeklindeki hipotezin doğrulanmadığı anlaşılmaktadır. Bunun nedeni enfekte olanların hastalığı hafif düzeyde geçirmesi dolayısıyla ailelerin çok fazla etkilenmemesi olabilir.

Tablo 4. Öğrencilerinin Dijital Ortamlar Üzerinden Yapılan DKAB Derslerine Yönelik Tutumlarının Okul Türüne Göre t Testi Sonuçları

Okul türü	\bar{X}	ss	t-testi			
			t	sd	F	p
İmam hatip ortaokulu	4.26	.55				
Düz ortaokul	3.85	.67	5.248	489.740	5.311	.000

Çalışmada yapılan bağımsız iki örneklem t-testi sonuçlarına göre imam hatip ortaokulunda öğrenim gören öğrencilerle diğerlerinin puan ortalamaları arasındaki farkın ($t=5.248$, $sd=489.740$, $p=0.000<0.05$) $p<0.05$ manidarlık düzeyinde imam hatip ortaokulunda öğrenim görenlerin lehine anlamlı bulunduğu tespit edilmiştir. Bunun nedeni imam hatip ortaokullarında öğrenim gören öğrencilerin dine karşı daha fazla ilgi duymaları olabilir.

Elde edilen bulgulardan hareketle “Öğrencilerin dijital ortamlar üzerinden yapılan DKAB dersine yönelik tutumları, okul türü değişkenine göre farklılaşmaktadır.” şeklindeki hipotezin doğrulandığı anlaşılmaktadır.

Tablo 5. Öğrencilerin Dijital Ortamlar Üzerinden Yapılan DKAB Derslerine Yönelik Tutumlarının Öğrenim Düzeyine Göre ANOVA Testi Sonuçları

<i>f, \bar{X} ve ss Değerleri</i>			ANOVA Sonuçları						
Öğrenim düzeyi	\bar{X}	ss	Var. K	KT	Sd	KO	F	p	LSD
1- İlkokul	4.27	.53	G. Arası	20.426	2	10.213	26.885	.000	1>3
2- Ortaokul	4.12	.60	G. İçi	183.105	482	.380			2>3
3- Lise	3.73	.63	Toplam	203.531	484				

Çalışmada yapılan ANOVA sonuçlarına göre DKAB dersi tutum ölçeğinden alınan puan ortalamalarının öğrenim düzeyi değişkenine göre $p<0.05$ manidarlık düzeyinde istatistiksel olarak anlamlı farklılık gösterdiği saptanmıştır ($F=26.885$; $p=0.000<0.05$). Bunun üzerine tespit edilen anlamlı farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu saptamak için tamamlayıcı post-hoc analizi yapılmıştır. Bu amaçla öncelikle hangi post-hoc çoklu karşılaştırma tekniğinden yararlanılacağına karar verebilmek için yapılan Levene's testi sonucunda grup dağılımlarının varyanslarının homojen olduğu saptanmıştır ($LF=.723$; $p=0.48>0.05$). Daha sonra yapılan post-hoc LSD testinin sonuçlarına göre lisede öğrenim gören öğrencilerle diğerleri arasında ilkokul ve ortaokul düzeyinde öğrenim görenlerin lehine anlamlı farklılık bulunduğu ($p<0.05$), diğer gruplar arasında anlamlı farklılık oluşmadığı tespit edilmiştir. Bunun nedeni lise öğrencilerinin üniversite sınavında fazla puan kazandıran derslere daha çok yönelmeleri olabilir.

Analiz sonuçları, ilkokul ve ortaokul öğrencilerinin dijital ortamlar üzerinden yapılan DKAB derslerine yönelik tutumlarının lise düzeyinde öğrenim görenlerden daha yüksek olduğunu göstermektedir. Bu bulgulardan hareketle "Öğrencilerin dijital ortamlar üzerinden yapılan DKAB dersine yönelik tutumları, öğrenim düzeyine göre farklılaşmaktadır." şeklindeki hipotezin doğrulandığı anlaşılmaktadır.

Tablo 6. Öğrencilerin Dijital Ortamlar Üzerinden Yapılan DKAB Derslerine Yönelik Tutumlarının DKAB Dersi Başarı Durumuna Göre ANOVA Testi Sonuçları

<i>f, \bar{X} ve ss Değerleri</i>			ANOVA Sonuçları						
DKAB dersi başarı durumu	\bar{X}	ss	Var. K	KT	Sd	KO	F	p	Tamhane's T2
1- Kötü	2.22	1.06	G. Arası	48.501	3	16.167	43.961	.000	4>1
2- Orta	3.44	.73	G. İçi	177.259	482	.168			4>2
3- İyi	3.80	.55	Toplam	225.760	485				4>3
4- Çok iyi	4.16	.58							3>2

Çalışmada yapılan ANOVA sonuçlarına göre DKAB dersi tutum ölçeğinden alınan puan ortalamalarının DKAB dersi başarı durumuna göre $p<0.05$ manidarlık düzeyinde istatistiksel olarak anlamlı farklılık gösterdiği tespit edilmiştir ($F=43.961$; $p=0.000<0.05$). Bunun üzerine tespit edilen anlamlı farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu saptamak için tamamlayıcı post-hoc analizi yapılmıştır. Bu amaçla öncelikle hangi post-hoc çoklu karşılaştırma tekniğinden yararlanılacağına karar verebilmek için yapılan Levene's testi sonucunda grup dağılımlarının varyanslarının homojen olmadığı saptanmıştır ($LF= 3.737$; $p= 0.011<0.05$). Daha sonra yapılan post-hoc Tamhane's T2 testinin sonuçlarına göre DKAB dersi akademik başarı durumu çok iyi olan öğrencilerle diğerleri arasında başarı durumu çok iyi olanların lehine; DKAB dersi akademik başarı durumu iyi olan öğrencilerle orta olanlar arasında başarı durumu iyi olanların lehine anlamlı farklılık bulunduğu ($p<0.05$), diğer gruplar arasında anlamlı farklılık oluşmadığı tespit edilmiştir. Bunun nedeni akademik başarısı düşük olan öğrencilerin genel olarak derslere karşı olumsuz tutum takınmaları olabilir.

Analiz sonuçları, DKAB dersi akademik başarı durumu çok iyi olan öğrencilerin dijital ortamlar üzerinden yapılan DKAB derslerine yönelik tutumlarının başarı durumu kötü, orta ve iyi olanlardan; DKAB dersi akademik başarı durumu iyi olan öğrencilerin dijital ortamlar üzerinden yapılan DKAB derslerine yönelik tutumlarının başarı durumu orta olanlardan daha yüksek olduğunu göstermektedir. Bu bulgulardan hareketle “Öğrencilerin dijital ortamlar üzerinden yapılan DKAB dersine yönelik tutumları, DKAB dersi başarı durumuna göre farklılaşmaktadır.” şeklindeki hipotezin doğrulandığı anlaşılmaktadır.

Tablo 7. Öğrencilerin Dijital Ortamlar Üzerinden Yapılan DKAB Derslerine Yönelik Tutumlarının Ekonomik Düzeye Göre ANOVA Testi Sonuçları

f, \bar{x} ve ss Değerleri	ANOVA Sonuçları								
	Ekonomik düzey	\bar{x}	ss	Var. K	KT	Sd	KO	F	p
1- Alt grup	3.91	.68	G. Arası	.269	2	.135	.241	.786	Anlamlı
2- Orta grup	3.85	.73	G. İçi	278.409	498	.559			fark yok
3- Üst grup	3.79	.96	Toplam	278.678	500				

Çalışmada yapılan ANOVA sonuçlarına göre DKAB dersi tutum ölçeğinden alınan puan ortalamalarının ekonomik düzey durumuna göre $p < 0.05$ manidarlık düzeyinde istatistiksel olarak anlamlı bulunmadığı tespit edilmiştir ($F = .241$; $p = 0.786 > 0.05$). Bunun nedeni gelir düzeyi orta ve alt seviyede olanların internet bağlantısı ve cihaz ihtiyaçlarının hayırseverler ve ilgili kurumlar tarafından büyük oranda karşılanmış olması ya da ailelerin daha çok tarım ve hayvancılıkla geçimlerini temin etmeleri dolayısıyla salgın sürecinde işleri ile ilgili kayda değer bir problem yaşamamaları olabilir.

Analiz sonuçlarından hareketle “Din öğretiminde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeyi, sınıf düzeyine göre farklılaşmaktadır.” şeklindeki hipotezin doğrulanmadığı anlaşılmaktadır.

Tablo 8. Öğrencilerin Dijital Ortamlar Üzerinden Yapılan DKAB Derslerine Yönelik Tutumlarının DKAB Öğretmenlerinin Derslerde İlgi Çekici Dijital Materyal Kullanma Durumuna Göre ANOVA Testi Sonuçları

f, \bar{x} ve ss Değerleri	ANOVA Sonuçları								
	Dijital materyal kullanma durumu	\bar{x}	ss	Var. K	KT	Sd	KO	F	p
1- Evet kullanıyor	4.14	.60	G. Arası	27.090	2	13.545	26.811	.000	1>2
2- Kısmen kullanıyor	3.75	.71	G. İçi	251.588	498	.505			1>3
3- Hayır kullanmıyor	3.58	.84	Toplam	278.678	500				2>3

Çalışmada yapılan ANOVA sonuçlarına göre DKAB dersi tutum ölçeğinden alınan puan ortalamalarının DKAB öğretmenlerinin derslerde ilgi çekici dijital materyal kullanma durumuna göre $p < 0.05$ manidarlık düzeyinde istatistiksel olarak anlamlı farklılık gösterdiği tespit edilmiştir ($F = 26.811$; $p = 0.000 < 0.05$). Bunun üzerine tespit edilen anlamlı farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu saptamak için tamamlayıcı post-hoc analizi yapılmıştır. Bu amaçla öncelikle hangi post-hoc çoklu karşılaştırma tekniğinden yararlanılacağına karar verebilmek için yapılan Levene’s testi sonucunda grup dağılımlarının varyanslarının homojen olduğu saptanmıştır ($LF = 2.707$; $p = 0.068 > 0.05$). Daha sonra yapılan post-hoc LSD testinin sonuçlarına göre “DKAB öğretmenin canlı derslerde ilgi çekici dijital materyal kullanıyor mu?” sorusuna evet cevabı verenlerle diğerleri arasında evet cevabı verenlerin lehine; kısmen cevabı verenlerle hayır cevabı verenler arasında kısmen cevabı verenlerin lehine anlamlı farklılık bulunduğu ($p < 0.05$) tespit edilmiştir. Bunun nedeni derslerinde dijital materyal kullanan öğretmenlerin öğrencilerinin eğlenerek öğrenmeleri ve soyut konuların basitleşerek daha kolay bir şekilde öğrenilebilmesi dolayısıyla derslere karşı olumlu tutum benimsemeleri olabilir.

Analiz sonuçları, ilkokul ve ortaokul öğrencilerinin dijital ortamlar üzerinden yapılan DKAB derslerine yönelik tutumlarının lise düzeyinde öğrenim görenlerden daha yüksek olduğunu göstermektedir. Bu bulgulardan hareketle “Öğrencilerin dijital ortamlar üzerinden yapılan DKAB dersine yönelik tutumları, öğrenim düzeyine göre farklılaşmaktadır.” şeklindeki hipotezin doğrulandığı anlaşılmaktadır.

Sonuç ve Tartışma

Covid-19 salgını bireysel ve toplumsal hayatı derinden etkileyen bir sürecin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu durum eğitim faaliyetlerine de yansiyarak daha önce yüz yüze yürütülen öğretim faaliyetlerinin alışılmış olanın aksine dijital ortamlar üzerinden yürütülmesine neden olmuştur. Bundan dolayı salgın, küresel düzeyde eğitim üzerine ele alınması gereken yeni meseleler ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda araştırmada dijital ortamlar üzerinden yürütülen DKAB derslerine yönelik öğrenci tutumları ele alınmıştır. Çalışmanın “Öğrencilerin dijital ortamlar üzerinden yapılan DKAB derslerine yönelik tutumları sevmeye, ilgi, güven, istek ve fayda boyutları açısından orta seviyededir.” şeklindeki hipotezinin sadece istek alt boyutu açısından doğrulandığı, fayda alt boyutu açısından öğrenci tutumlarının çok yüksek, diğer alt boyutlar açısından yüksek düzeyde olduğu saptanmıştır. Çalışmanın “Öğrencilerin dijital ortamlar üzerinden yapılan DKAB derslerine yönelik tutumları cinsiyet, öğrenim seviyesi, ailede Covid-19’a yakalanma durumu, DKAB dersi akademik başarı durumu, ortaokul türü, ekonomik durum, öğretmenin dijital materyallerden yararlanma durumu değişkenlerine göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır.” şeklindeki hipotezinse okul türü değişkenine göre imam hatip ortaokulunda öğrenim görenlerin lehine, öğrenim düzeyi değişkenine göre ilkokul ve lise öğrencileri arasında ilkokul öğrencilerinin, ortaokul ve lise öğrencileri arasında ortaokul öğrencilerinin lehine, DKAB dersi başarı durumu değişkenine göre başarı durumu çok iyi olan öğrencilerle diğerleri arasında başarı durumu çok iyi olanların lehine; başarı durumu iyi olanlarla orta seviyede olanlar arasında başarı durumu iyi olanların lehine, DKAB öğretmenlerinin derslerde ilgi çekici dijital materyal kullanma durumu değişkenine göre “DKAB öğretmenin canlı derslerde ilgi çekici dijital materyal kullanıyor mu?” sorusuna evet cevabı verenlerle diğerleri arasında evet cevabı verenlerin lehine; kısmen cevabı verenlerle hayır cevabı verenler arasında kısmen cevabı verenlerin lehine anlamlı farklılık bulunduğu için doğrulandığı, cinsiyet, ailede Covid-19 bulaşma durumu ve ekonomik düzey değişkenleri açısından doğrulanmadığı saptanmıştır.

Bu bulgularla ilgili olarak literatüre bakıldığında öğrencilerin dijital ortamlar üzerinden yapılan DKAB derslerine yönelik tutumlarıyla ilgili farklı bir çalışmayla karşılaşılmamış, ancak yüz yüze yapılan DKAB derslerine yönelik öğrenci tutumlarıyla ilgili çeşitli araştırmaların bulunduğu görülmüştür. Bu bağlamda ilgili araştırmalar incelendiğinde öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutum düzeylerinin Gencer tarafından alevi öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumlarının incelendiği çalışmada yüksek ($\text{M}=3.42$)⁴⁰, Tosun ve arkadaşları tarafından üstün zekâlı öğrencilerin DKAB derslerine yönelik tutumlarının incelendiği çalışmada yüksek ($\text{M}=3.54$)⁴¹, Arıcı tarafından ilköğretim öğrencilerinin DKAB dersi öğretmenlerine yönelik tutumlarının incelendiği çalışmada yüksek ($\text{M}=3.95$) düzeyde olduğu⁴², yani bu araştırmanın sonuçlarıyla örtüştüğü belirlenmiştir. Ancak Gün tarafından yapılan çalışmada çok yüksek (%98.4)⁴³, Zengin tarafından yapılan çalışmada çok yüksek ($\text{M}=4.22$)⁴⁴, Kaya tarafından yapılan

⁴⁰ Nevzat Gencer, “Alevi Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları Üzerine Bir Değerlendirme”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2020), 100.

⁴¹ Tosun vd., “Üstün Zekâlı Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi”, 61.

⁴² İsmail Arıcı, “Öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenine Yönelik Tutumları”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2007), 179.

⁴³ Gün, “İşitme engelliler ortaokulunda okuyan öğrencilerin din kültürü ve ahlak bilgisi dersine yönelik tutum ve değerlendirmeleri”, 74.

araştırmada çok yüksek (%86) düzeyde olduğu saptanmıştır.⁴⁵ Bu bulgulardan hareketle bu çalışmanın sonuçlarıyla örtüşen araştırmaların biri hariç özel gruplar üzerinde yapılması da düşünülerek öğrencilerin dijital ortamlar üzerinden yapılan DKAB derslerine yönelik tutumlarının bir düzey düştüğü söylenebilir.

Çalışma sonuçları cinsiyet değişkeni açısından değerlendirildiğinde Çakmak,⁴⁶ Kaya,⁴⁷ Tosun ve arkadaşları⁴⁸ tarafından yapılan araştırmalarda kız ve erkek öğrencilerin DKAB derslerine yönelik tutumlarının anlamlı olarak farklılaşmadığı için bu çalışmayla örtüştüğü görülmektedir. Öte yandan Arıcı'nın çalışmasında kızların,⁴⁹ Gencer⁵⁰ ve Zengin'in⁵¹ çalışmalarındaysa erkeklerin lehine anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir.

Çalışma sonuçları öğrenim düzeyi değişkeni açısından incelendiğinde Arıcı'nın çalışmasında 6. ve 7. sınıf öğrencilerinin DKAB öğretmenine yönelik tutumlarında anlamlı bir farklılık yokken⁵² Zengin,⁵³ Çakmak,⁵⁴ Gencer,⁵⁵ Kaya,⁵⁶ Tosun ve arkadaşları⁵⁷ tarafından yapılan çalışmalarda bu çalışmayı destekler nitelikte sınıf seviyesi arttıkça DKAB dersi tutumlarının düştüğünü gösteren bulgularla karşılaşmıştır. Bunun nedeni özellikle ortaöğretim öğrencilerinin bir üst öğrenimlerinde istedikleri okullarda öğrenim görmeyi amaçlayarak girdikleri sınavlarda daha çok puan kazandıran derslere yönelmeleri olabilir.

Çalışma sonuçları sosyoekonomik düzey değişkeni açısından incelendiğinde Kaya,⁵⁸ Gencer,⁵⁹ Zengin,⁶⁰ Tosun ve arkadaşları⁶¹ tarafından yapılan araştırmalarda bu çalışmayı destekler nitelikte sosyoekonomik gelir durumu bakımından alt, orta ve üst gruplar arasında öğrencilerin DKAB derslerine yönelik tutumlarının anlamlı olarak farklılaşmadığı saptanmıştır.

Çalışma sonuçları DKAB dersi başarı durumu değişkeni açısından ele alındığında Kaya,⁶² Gencer⁶³ ve Zengin'in⁶⁴ araştırmalarında DKAB dersi başarısına göre öğrencilerin tutumlarının anlamlı olarak değiştiği tespit edilmiştir. Söz konusu çalışmalarda bu araştırmayı destekler nitelikte başarı durumu iyi ya da çok iyi olan öğrencilerin lehine anlamlı farklılık saptanmıştır.

⁴⁴ Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", 284.

⁴⁵ Kaya, "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları", 43.

⁴⁶ Çakmak, "Lise Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programına Yönelik Tutumlarını Etkileyen Faktörler", 1026.

⁴⁷ Kaya, "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları", 53.

⁴⁸ Tosun vd., "Üstün Zekâlı Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi", 62.

⁴⁹ Arıcı, "Öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenine Yönelik Tutumları", 181.

⁵⁰ Gencer, "Alevi Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları Üzerine Bir Değerlendirme", 100.

⁵¹ Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", 285.

⁵² Arıcı, "Öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenine Yönelik Tutumları", 182.

⁵³ Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", 286.

⁵⁴ Fatih Çakmak, "Lise Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programına Yönelik Tutumlarını Etkileyen Faktörler", *Kuramsal Eğitim Bilim Dergisi* 11/4 (2018), 1033.

⁵⁵ Gencer, "Alevi Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları Üzerine Bir Değerlendirme", 101.

⁵⁶ Kaya, "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları", 54.

⁵⁷ Tosun vd., "Üstün Zekâlı Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi", 64.

⁵⁸ Kaya, "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları", 57.

⁵⁹ Gencer, "Alevi Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları Üzerine Bir Değerlendirme", 102.

⁶⁰ Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", 287.

⁶¹ Tosun vd., "Üstün Zekâlı Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi", 66.

⁶² Kaya, "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları", 66.

⁶³ Gencer, "Alevi Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları Üzerine Bir Değerlendirme", 105.

⁶⁴ Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", 294.

Çalışma sonuçları DKAB öğretmenlerinin canlı derslerde dijital materyal kullanma durumu değişkeni açısından ele alındığında doğrudan karşılaştırma yapılabilecek bir araştırmaya rastlanmamıştır. Ancak Kaya,⁶⁵ Gencer⁶⁶ ve Zengin⁶⁷ tarafından yapılan araştırmalarda bu çalışmada görüldüğü gibi DKAB öğretmenlerinin ders işleme yöntemini beğenen öğrencilerin lehine derse karşı tutumlarının anlamlı olarak farklılaştığı saptanmıştır.

Çalışma sonuçları okul türü ve ailesinde Covid-19 bulaşan kişi bulunma durumuna göre incelendiğinde literatürde bu değişkenlerle karşılaştırma yapılabilecek herhangi bir araştırmaya rastlanmamıştır.

Araştırma sonuçları ilgili literatür çerçevesinde değerlendirildiğinde alan yazınla büyük oranda benzerlik gönderdiği, sadece DKAB dersine yönelik tutum puan ortalamalarının bir düzey aşağı düştüğü ifade edilebilir. Bu sonuçlar çerçevesinde şu önerilerin dikkate alınması gerektiği söylenebilir:

DKAB dersinin genel eğitimin amaçlarına hizmet eden birtakım özel hedefleri bulunmaktadır. Bu hedeflere ulaşılmasında en belirleyici etmen dersin öğretmenidir. Nitekim öğretmenin gerek ahlakî davranışları, gerekse de meslekî becerileri öğrencilerin derse karşı tutumlarını etkileyebilmektedir. Derse yönelik tutum ve başarı arasındaki ilişki düşünüldüğünde öğretmenlerin dijital ortamlar üzerinden yürütülen DKAB derslerini eğitim teknolojilerine hâkim olarak ilgi çekici hale getirebilmesi oldukça önemlidir. Bu bakımdan geleneksel yöntemlerle yürütülen din öğretiminin artık yeterince işlevsel olamadığı söylenebilir. O halde DKAB öğretmenlerinin din öğretimi teknolojisi hususunda bilgi ve becerilerinin geliştirilmesi elzemdir.

Salgın süreci öğretim faaliyetlerinin yürütülmesi sırasında ani ve beklenmedik bir problemin ortaya çıkabileceğini bir kez daha gözler önüne sermiştir. Bu nedenle öğretmen ve öğrencilerin yeni duruma uyum sağlamasını, problem durumunda doğru bir yaklaşım tarzı benimsemesini sağlayacak beceriler kazanmaları oldukça önemli görülmektedir. Dolayısıyla lisans eğitimi ve hizmet içi eğitimler yoluyla öğretmenlerin problem çözme becerisi kazanmaları ve bu yetkinliği daha üst düzeylere taşımaları için çalışılmalı ve öğretmenler de edindikleri bu beceriyi öğrencilerine aktarmak için çaba göstermelidir.

Kaynakça

- Allport, Gordon Willard. "Attitudes". *Reading in Attitude Theory and Measurement*. ed. Martin Fishbein. 1-14. New York: John Wiley&Sons, 1967.
- Alpan Bangir, Gülgün. "Görsel Okuryazarlık ve Öğretim Teknolojisi". *Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 5/2 (Haziran 2008), 74-102.
- Altaş, Nurullah. "Türkiye'de Dinî Yükseköğretim Alanında Uzaktan Eğitimle İlgili Algı Sorunları ve İLİTAM Uygulamaları". *Değerler Eğitimi Dergisi* 14/31 (Haziran 2016), 7-42.
- Arıcı, İsmail. "Öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenine Yönelik Tutumları". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2007), 169-189.
- Baltacı, Ali - Coşkun, Mehmet Kamil. "Din Kültürü Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleğe Tutumları ile Eğitime Olan İnançları Arasındaki İlişki". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (Güz 2019), 469-487. <https://doi.org/10.33931/abuifd.560674>
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2012.

⁶⁵ Kaya, "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları", 70.

⁶⁶ Gencer, "Alevi Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları Üzerine Bir Değerlendirme", 109.

⁶⁷ Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", 296.

- Can, Ertuğ. "Coronavirüs (Covid-19) Pandemisi ve Pedagojik Yansımaları: Türkiye'de Açık ve Uzaktan Eğitim Uygulamaları". *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Nisan 2020), 11-53.
- Çakmak, Fatih. "Lise Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programına Yönelik Tutumlarını Etkileyen Faktörler". *Kuramsal Eğitimbilim Dergisi* 11/4 (2018), 1019-1069.
- Çınar, Fatih. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Adaylarının Öğretim Amaçlı Teknolojiyi Kullanma ve Materyal Geliştirme Tutum ve Özgüvenleri Üzerine Bir Araştırma". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Aralık 2014), 115-139.
- Demir, Rıdvan. "Sanal Gerçeklik Gözlüğüne Dayalı Din Öğretimine Yönelik Öğretmen Adaylarının Tutumu". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2019), 847-861.
- Gashi, Feim. "Koronavirüse Yakalanmış Kişilerde Tedavi Döneminde Dini Başa Çıkmanın Etkisi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 511-535.
- Gencer, Nevzat. "Alevi Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları Üzerine Bir Değerlendirme". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2020), 85-118.
- Göksu, İdris - Koçak, Ömer. "Öğretmen Adaylarının Öğretim Teknolojilerine Yönelik Metaforik Algıları". *Journal of Instructional Technologies and Teacher Education* 9/2 (Aralık 2020), 125-143.
- Gün, Ayşegül. "İşitme engelliler ortaokulunda okuyan öğrencilerin din kültürü ve ahlak bilgisi dersine yönelik tutum ve değerlendirmeleri: Amasya ve Samsun örneği". *Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 14/28 (2015), 61-92.
- Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 05 Şubat 2021. <https://sozluk.gov.tr>
- Gürer, Banu - Arslan, Nursel. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Eğitsel Oyun Yöntemi ile Öğretimin Öğrenci Başarısına ve Derse Tutumuna Etkisi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/34 (2017), 87-127.
- Hargreaves, Andy. "Presentism, Individualism, and Conservatism: The Legacy of Dan Lortie's Schoolteacher: A Sociological Study". *Curriculum Inquiry* 40/1 (2010), 143-154.
- Icek, Ajzen. *Attitudes, Personality and Behavior*. London: McGraw-Hill Education, 2005.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*. Ankara: Nobel Yayınları, 32. Baskı., 2017.
- Kaya, Mevlüt. "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (2001), 43-78.
- Korkmaz, Mehmet. *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme*. Kayseri: Tezmer Yayın, 2014.
- MEB. *Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri*. Ankara: Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü, 2017.
- Myers, David G. *Social Psychology*. New York: The McGraw-Hill Companies Inc., 1996.
- Özdamar, Kazım. *Modern Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Eskişehir: Kaan Kitabevi, 2003.
- Özdemir, Şuayip - Çelik, Rahime. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Tutum Ölçeğinin Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017), 7-20.
- Paksoy, Hacı Mustafa. "Covid-19 Pandemisi ile Oluşan Korku ve Davranışlara İnançın Etkisi Üzerine Bir Araştırma: Türkiye Örneği". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 10/2 (2020), 135-155. <https://doi.org/DOI:10.47147/ksuiibf.798354>
- Petty, Richard E. *Attitudes and Persuasion: Classic and Contemporary Approaches*. New York: Routledge, 2018.
- Reise, Robert A. - Ely, Donald P. "Tanımlamaların Yansıttığı Biçimiyle Eğitim Teknolojisi Alanı". çev. Muhammet Kemal Karaman. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4/2 (Aralık 2002), 43-56.
- Riggio, Ronald E. *Introduction to Industrial-Organizational Psychology*. New York: Routledge, 2017.
- Sami, Said vd. "Covid-19 Sürecinde Gençlerde Hayatın Anlamına Yönelik Değişim ve Dönüşümler". *İlahiyat Akademi* 12 (2020), 217-256.

- Sever, Melih - Özdemir, Seyhan. "Koronavirüs (COVID-19) Sürecinde Öğrenci Olma Deneyimi: Bir Fotoses (Photovoice) Çalışması". *Toplum ve Sosyal Hizmet* 31/4 (2020), 1653-1679.
- Sofuoğlu Kılıç, Nilgün. "Covid-19 Küresel Salgınına Eko-Dini Tepkiler: Çevre Hareketleri Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme". *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2020), 116-127.
- Stronge, James H. *Qualities of Effective Teachers*. New York: ASCD, 2018.
- Tarman, Bülent - Baytak, Ahmet. "Teknolojinin Eğitimdeki Yeni Rolü: Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Bakış Açıları". *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/2 (2011), 891-908.
- Taşkın, Osman. "Gençlere Göre İdeal Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/4 (2018), 2551-2568.
- Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*. Ankara: Nobel Yayınları, 5. Basım., 2014.
- Thurstone, Louis Leon. "Attitudes Can Be Measured". *Reading in Attitude Theory and Measurement*. ed. Martin Fishbein. 77-89. New York: John Wiley&Sons, 1967.
- Tosun, Cemal vd. "Üstün Zekâlı Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi". *Amasya İlahiyat Dergisi* 15 (2020), 43-76.
<https://doi.org/10.18498/amailad.788278>.
- Turan, Emine. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Bilgisayar Teknolojilerini Kullanım Düzeylerine İlişkin Görüşleri". *Neşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/2 (Kasım 2012), 23-41.
- Vogt, William Paul. *Quantitative Research Methods for Professionals in Education and Other Fields*. Columbus: Allyn - Bacon, 2006.
- Zengin, Mahmut. "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/25 (2013), 271-301.

İletişim Ve Mantık Arasındaki İlişki

The Relationship Between Communication And Logic

Hüseyin ÇALDAK

Doç. Dr. Bingöl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümü
Assoc. Prof. Bingöl University Faculty of Arts and Sciences Department of Philosophy,
Bingöl/TURKEY
hcaldak@bingol.edu.tr
Orcid: 0000-0003-2390-3862
Doi: 10.34085/buifd.895259

Öz

İnsana bahşedilen en büyük nimet akıldır ve o akıl ile bütün varlıklara üstünlük sağladığı, düşüncelerini kendisiyle ifade ettiği dildir. Sosyal bir varlık olan insanın, hayatını devam ettirebilmesi için iletişime ihtiyaç duyar. İnsanlar arası iletişimin en büyük aracı ise dildir. Dil, düşüncenin ifade etme aracı olduğu için iletişimi sağlamanın da vazgeçilmez unsurudur. Sadece insana ait olan düşünmenin doğru ifade edilmesi için kurallar bütünü olan Mantığın, dil ile sıkı bir ilişkisi vardır. Mantık kısaca doğru düşünmenin sanatıdır. Dil ve mantık doğru kullanıldığında sağlıklı bir iletişim kurulmuş olur. Doğru konuşmanın kurallarını veren dil bilgisi olduğu gibi, doğru düşünmenin kurallarını sağlayan da mantıktır. Dil, insanın hem bireysel hem de toplumsal varoluşu açısından en temel araç iken Mantık, insanın düşünme yetisinin doğru gerçekleşmesi için gerekli bir bilimdir. Kısaca dil, iletişimin en önemli unsuruyken, mantık düşüncenin dolayısıyla doğru ifadenin kurallarını veren bilimdir. Latince "Logic/Logos" kavramının karşılığı olarak kullanılan ve Arapça "Nutm" kökeninden türeyen mantık, dilimize Arapçadan geçmiştir. Logos, hem düşünce/akıl, hem de söz/konuşma anlamlarına gelmektedir. Bu bakımdan, akıl ve düşünce ile söz ve konuşma arasında ayrılmaz bir ilişki mevcuttur. İletişimin temel unsuru olarak dilin, mantıkla olan bu ilişkisi, mantık ve iletişim arasında da bir ilişkinin olduğunu gerekli kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İletişim, Dil, Mantık, Düşünme, İfade

Abstract

The greatest blessing bestowed upon man is the mind, and he has given superiority to all beings with that mind. As a social being, the survival of a human being in society is only possible through communication. Language is the biggest tool of communication between people. Since language is a means of expressing thoughts, it is also an indispensable element of communication. Logic, which is a set of rules for the correct expression of only human thinking, has a close relationship with language. Logic is simply the art of truth thinking. When language and logic are used correctly, beneficial communication is established. Just as it is the language that gives the rules of correct speech, it is Logic that provides the rules for right thinking. While language is the most basic tool in terms of both the individual and social existence of human beings, Logic is a necessary science for the correct realization of human thinking ability. In short, while language is the most important element of communication, logic is the science that gives the rules of thought and therefore correct expression. The logic, which is used as the equivalent of the Latin "Logic" concept and derives from the Arabic "Nutm" origin, has passed into our language from Arabic. "Logic" means both thought/mind and word/speech. In this respect, there is an inseparable relationship between reason and thought and word and speech. This relationship of language with logic as the basic element of communication requires that there is a relationship between logic and communication.

Keywords: Communication, Language, Logic, Thinking, Expression

Giriş

İnsan, tabii olarak düşünen ve bu özsel niteliği nedeniyle diğer canlılardan ayrılan bir varlıktır. Düşünmek ise akıl aracılığıyla kavradığı şeyler arasında bağ kurarak hüküm vermek anlamına gelir. İnsanlar arasında iletişim, düşünme yetisinin mantıklı olmasına paralel bir şekilde kendini gösterir. İletişimin birinci unsuru ise dildir. Akıl aracılığıyla düşünmek, düşündüğünü kavramak/anlamak, anladığını veya zihninde verdiği hükümleri dil vasıtasıyla aktarmak insana has bir özelliktir. İnsanın gerçekleştirdiği bu faaliyet, insanlar arası ilişkide kendini iletişim olarak gösterir. Dolayısıyla iletişim/dil, mantık/anlam iç içe geçmiş kavramlardır. Ancak bu kavramların birbiriyle ilişkileri doğrudan değil dolaylı olduğu için, bu konuda bilimsel düzeyde çalışmaya pek fazla rastlanmamaktadır. Bu çalışmamızda bu kavramların tanımını yaptıktan sonra bunlar arasındaki ilişkileri ortaya koymaya çalışacağız.

Düşünme yetisine sahip insanoğlu için en büyük gayelerden biri hakikati anlamaktır, kavramaktır; ancak hakikati kavramak yolunda ona rehber olacak araç/alet nedir? Mantık bilimi, bu araç olma görevini üstlenebilir mi? Aslında, tarihsel öneme sahip bir tartışma bu sorularla başlamıştır denilebilir. Şayet Mantık doğru düşünme sanatı olması yönüyle, düşünce esnasında insanı yanlışla düşmekten koruyan ve hakikatin varlığına vakıf olması yolunda bir araç/alet ise, bu ilmin öğrenilmesi her şeyden önce gelmelidir.¹ İnsanı diğer canlılardan ayıran en büyük vasıf, düşünme ve dil olduğu için konumuz açısından mantığın iletişim için gerekli olup olmaması üzerinde durmamız bu soruların cevabını oluşturacaktır. Zihnin düşünme faaliyeti esnasında, “doğruya ulaşma” hedefine yönelik çıkarım metotlarının sistematik bir hal alması, insanoğlunun tarihine oranla yakın bir zamanda gerçekleşmiş olsa bile, bütün toplumların düşünce tarihlerinde, mantıklı/muhakemeye dayalı metotlar kullanılmıştır.²

Düşünme yetisine sahip olan insan, aynı zamanda bu kabiliyetiyle dünyadaki diğer tüm varlıklardan ayrılan ve onlardan üstün özelliklere sahip olan bir varlıktır. Düşünce ilk insandan beri var olduğu halde zamanla gelişerek birçok bilime kaynaklık yapmıştır. Düşünmeyle sıkı sıkıya bağlı olan dil bilimleri ve düşünme formlarının bilimi olan mantık ilmi de zamanla bu günkü sistemli hallerini almıştır. Her ne şekilde olursa olsun, dilin yani düşünülenin ifade edilmesi söz konusudur. Bu ifade edilen ile düşünülen arasındaki mutlak ilişkinin varlığı, mantığın da potansiyel olarak varlığının gerekliliğini belirler. Ancak, böyle bir ilişkinin yasalarının ve ilkelerinin belirlenmesi, çok sonraları ortaya çıkmıştır.³

İletişimde Dil Ve Mantık

İletişim, toplumu meydana getiren insanlar arasındaki birlikteliğin yansımış şekli olarak meydana çıkmaktadır. Geçmiş evren kadar eski olan iletişim, artık bir bilim dalı kabul edilmiştir. Kısaca iletişim, bilgi üretme, onu aktarma ve anlamlandırma sürecidir denebilir. Bu haliyle iletişim, birçok etkinlikte kendini gösterecektir.⁴ Yani sadece insanlar arasındaki bir etkinlik değil, başka canlılarının etkinlikleri olarak da kabul edilir. Çünkü iletişim, iki taraf arasındaki aktarım ve etkileşimdir.

İletişimin birçok tanımının olmasının sebebi birçok bilim dalını ilgilendirdiğinden kaynaklanmaktadır. Çünkü her bilim kendi ölçütlerine göre ve kendi alanına göre tanım yapmaktadır. İletişim, temelde en az iki canlı arasındaki bilgi akışı olduğu için iletişimin içeriği açısından hangi bilim tarafından nasıl tanımlandığı önemli değildir. Toplumbilim, bu kavramı,

¹ Necip Taylan, *Mantığın Tarihçesi Problemi*, (İstanbul: 1996), 11.

² Hüseyin Çaldak, “İlk Devir İslâm Dünyasında Akıl Yürütmelerin Mantık Açısından Değerlendirilmesi”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22 (2008): 2

³ Taylan, *Mantığın Tarihçesi*, 10

⁴ İrfan Çağlar-Sabiha Kılıç, *Eğitim Fakülteleri İçin Genel İletişim*, (Ankara: 2011), 2.

duygu ve düşüncelerin şahıslar, toplum ve sosyal gruplar arasında yazı, söz, görüntü, el-kol hareketleri vasıtasıyla alış-verişini temin eden sosyal etkileşim süreci şeklinde tanımlar. Ayrıca düşüncelerin, herkes tarafından aynı şekilde anlaşılması ve karşılıklı etkileşim süreci olarak da kabul eder.⁵ Görüldüğü gibi iletişim, sadece dil ve konuşma ile sağlanan bir etkinlik değil, aynı zamanda anlamlandırma etkinliği olarak ön plana çıkmaktadır. İletişimin bu yönü konumuz açısından önem kazanmaktadır.

Sağlıklı bir iletişimin gerçekleşmesiyle dilin doğru ve etkin kullanılması doğru orantılıdır. Çünkü bilinçli ve yerinde bir iletişim ancak dilin kurallarının ve fonksiyonlarının özümsemesiyle ve amacına uygun kullanılmasıyla mümkündür.⁶

İletişim olgusu antik çağlardan beri düşünürlerin ilgisini çekmiş, Aristoteles'in Retoriğiyle birlikte bu konuda önemli bir adım atılmış denilebilir. Zira Retorik bir açıdan iletişim pratiklerine ait ilk sistematik çalışmalar olarak kabul edilebilir.⁷ Bu da mantığın konularından olan retorik, iletişimde önemli bir yere sahip olduğunu gösterir. Retorik, muhatapı ikna etme yöntemi olarak kabul edildiği toplumda sağlıklı bir iletişim, ancak insanların bir birilerini, söyledikleriyle ve yaptıklarıyla ikna etmesiyle mümkün olduğundan iletişim açısından önem arz etmektedir.

İnsanlar arasında ve düşüncelerinde hem algı hem de eylem şeklinde kullanılan bir iletişim yolu olan retorik, bir konuşmacının sözlü veya yazılı, bazen de dil-dışı bir vasıtayla çeşitli uygulama şekillerini kullanarak muhataplarını ikna etmek amacıyla, sistematik bir doğruluk değerini ortaya çıkaran bilgilendirme.⁸ Haliyle Mantığın konusu olan retorik aynı zamanda doğrudan iletişimin yollarından biridir. Çünkü iletişimin tanımlarına bakıldığı zaman bütün konuşmaların ikna etmeye yönelik amaç taşıdığı görülecektir.⁹

Mantık insana, doğru düşünmenin metotlarını verir. Düşüncenin, dikkatli zihin işlemiyle oluşturulan, karşı tarafa iletilecek mesajların, ikna edici iletişimdeki konumu, ancak kurulan önermelerin sağlamlığına ve belgelendirilmiş verilere dayalı olmasına bağlıdır. Mantıklı kullanılan bir ifade ediş biçimi, hem kaynak olma hem de hedefe ulaşma açısından değerlidir. Çünkü mantık ve mantıklı düşünme tarzı, düşünce ve duyguları doğru ifade etmenin yollarını göstermekle, iletişim esnasında birçok yanlış anlaşılmalara ve gereksiz tartışmalara engellemiştir.¹⁰

Mantık ve iletişim arasında, mantığın doğru düşünme sanatı olması yönüyle, dolaylı olarak, doğru iletişim kurmanın, mantığın konusu olan "doğru düşünme/ifade/anlam" ile sıkı bir ilişkisi olması gayet tabiidir. Çünkü mantığın en meşhur tanımlarından biri de, "Düşünme esnasında zihni, hataya düşmekten koruyan bir alet ilmi" şeklindeki tanımıdır.¹¹ Mantığı düşünce bilimi olarak kabul eden Kant (öl.1804), düşüncenin zorunlu olduğunu kabul eder. O Mantığı, doğru düşünmenin ilkeleri, nasıl düşünüleceğini bize aktaran bir bilim olarak ele almaktadır. İbn Haldun ise, dil ile telaffuz edilen düşünceleri ve fikirleri doğru-yanlış olmaları

⁵ V. Doğan Günay, *Dil Ve İletişim*, (İstanbul: Papatya Yayıncılık, 2013), 50.

⁶ Süleyman Kaan Yalçın-Murat Şengül, "Dilin İletişim Süreci İçerisindeki Rolü ve İşlevleri" *Turkish Studies / Türkoloji Araştırmaları* 2/2, (2007), 751.

⁷ Nazife Güngör, *İletişim-Kuramlar-Yaklaşımlar*, (Ankara: Siyasal Kitap evi, 2013),19-20.

⁸ Coşkun Baba, *Retoriğin İkna Gücü*, (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2018), 35-36.

⁹ Hasan Tutar-M. Kemal Yılmaz-Cumhur Erdönmez, *Genel ve teknik İletişim*, (Ankara: 2008), 74.

¹⁰ Baki Can, *İkna Edici İletişimde Duygu ve Mantık Kullanımı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, (İzmir, 1993), 7.

¹¹ N. Ömer el-Kazvî el- Kâtibî; *Risaleti's-Şemsiyye fi'l- Kavâidi'l- Mantukiyye*, (İstanbul: Dâru't-Tibâati'l-Âmire, 1263), 1.

açısından birbirinden ayırt etmeye yarayan kurallar bütünü olarak adlandırmıştır.¹² Zaten insana ait olan düşünme eyleminde, mantık yol gösterici olarak evrensel bir özellik barındırdığı için insanın var olmasından itibaren bütün toplumları ilgilendiren bir bilim dalı olmuştur.

Doğru düşünmede mantık sanatı, düşüncelerimizi dışa aktarmada ise dil, büyük bir görev üstlenmiş olur. Çünkü dilin bir iletişim aracı olduğunun kabulü aşikârdır. Zira insan, insanların kendisiyle anlaşmayı temin ettiği ve aslî bir kurucu öge olan kendi dili içinde doğar. Çünkü kişinin dili, nesnelere alanının yazı, ses ve beden dili şeklindeki görünmüş halidir.¹³ Aristoteles'in mantığı, düşünce ile dil arasındaki ilişkiyi açıklamaya başlayıp, önce terim ve kavram sonra önerme, kıyas ve ispatlama teorilerini anlatmakla ortaya koyar.¹⁴ Dolayısıyla iletişim ile dil arasındaki sıkı bağ, mantık ile dil arasında da mevcuttur. Dili, dış konuşma, mantığı, iç konuşma şeklinde ifade edecek olursak, dil ile lafızlar arasında olan ilişki, mantık ile kavramlar arasındaki ilişkinin aynısıdır.¹⁵ Aynı zamanda mantık, sadece insana ait dil ile anlamlandırılan düşüncelerin, formal yasa ve şartlarının bilgisidir.¹⁶ Bu açıdan bakıldığında da, sağlıklı bir iletişimin sağlanmasında, dilin doğru şekilde kullanımı ne kadar büyük bir öneme sahipse, dilin doğru kullanılmasında da, mantık o kadar büyük bir öneme sahiptir.

Bununla birlikte, iki veya daha fazla birey arasında bir anlaşma, zihin yapısı açısından bir yakınlaşmayı sağlayan ve karşılıklı mükâlemeye dayanan bir ilişki, diyalog¹⁷ olarak da tanımlanabilir. Mantık bilimi de doğru düşünmeyi belirleyen kurallar bütünü olması hasebiyle, iletişim ile ilişkisi bu bakımdan ortaya çıktığı görülmektedir.

Aristo, mantığını dile göre hazırladığı için Aristo'dan günümüze Mantığın dil ile ilişkisi üzerinde durulmuştur. Çünkü O'na göre konuşma, düşüncenin dışa yansıyan halidir, düşünmenin kılıfı ise dildir.¹⁸ Dolayısıyla insan, zihinsel düşünme işlemlerini doğru dürüst ve sistematik bir şekilde tasnif etmek, bununla birlikte muhakeme fiilinin kurallarını belirleyebilmek için mantığa muhtaçtır. Teorik bir bilginin sistematik olarak işlenmesi mantığın kaide ve kurallarına uymak sayesinde mümkün olur. Nasıl ki gramer bilgisi sözcükleri düzenli kılmakta, müzik, notaları anlamlı kılmakta ise mantık da zihinsel teorik bilgilerin, pratiğe dökülmesinde büyük bir rol üstlenmektedir. Mantığın düzenlemiş olduğu bu sözcükler, dil aracılığıyla meydana gelir ve anlamlı kılma imkânı bulurlar.¹⁹ Dolayısıyla mantık, insanlar arasındaki iletişimin en sağlıklı şekilde gerçekleşmesini sağlamış olur. Çünkü mantık, bilinenleri düzenleme, bilinenden yola çıkarak ispatlama, bilinmeyenleri ise keşfetme metodudur.²⁰

Aristoteles'e göre, dil ile düşünce tam bir mütakabiliyet prensibine dayanmaktadır. Söz konusu bu uygunluk, aynı zamanda varlık ve zihin arasında da mevcuttur.²¹ Düşüncelerin ifadesi için dil bir âlet ise, o düşüncelerin doğru ifadesi için de Mantık bir âlettir. Bunun için dil ile mantık arasında sıkı bir ilişki mevcuttur. Çünkü dil bilgisi, konuşmada hatadan koruyan kuralları ortaya koyarken, mantık da düşünmeyi ifade ederken hatadan koruyan kuralları

¹² Ali Çetin, "Mantık Disiplini Üzerine Bazı Değerlendirmeler Ve Öneriler", *Dini Araştırmalar*, 21/53, (2018), 82.

¹³ Şerif Oruç, "Türkçede Ana Dil ve Ana Dili", *Journal of Turkish Language and Literature*, 2/1 (2016), 312.

¹⁴ Necip Taylan, *Mantığın Tarihçesi Problemi*, (İstanbul:1996), 44.

¹⁵ İsa Kayaalp, *İletişim ve Dil*, (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 77.

¹⁶ İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, (Bursa: Asa Kitabevi, 1999), 15

¹⁷ E. Özgür Gönenç, "İletişimin Tarihsel Süreci", *İstanbul Ün. İletişim Fakültesi Dergisi*, 0/28 (2007), 89.

¹⁸ Abdullah Demir, *Klasik Mantık*, (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2013), 28.

¹⁹ Abdulkuddüs Bingöl, "İletişim Bağlamında Mantık ve Dil", *İstanbul Üniv. İletişim Fakültesi Dergisi*, (1999), 108.

²⁰ Nazım Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, (Ankara: Araştırma yay., 2015), 203.

²¹ Hasan Ayık, *İslam Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, (İstanbul : 2007), 15-16

belirler. Yani kelimeler, dilbilgisinin malzemesi, kavramlar da mantığın malzemesidir. Bununla birlikte mantık, kullanılan kelimelerin anlamlarının belirli, açık ve kesin olmasını sağlar.²² Öyle anlaşılıyor ki, tutarlı ve doğru düşünme kurallarını ve prensiplerini sağlayan mantık aynı zamanda bunları dil ile ifade etmede yani dilsel iletişimde dildeki güçlükleri aşmak ve örtülü anlamların aydınlatılmasına yardım etmektedir.²³ Çünkü konuşma istidadı, yani dil ve düşünme kabiliyeti, her insanda fitri olarak bulunur. İnsan konuşurken veya eylemlerde bulunurken bu iki kabiliyetini en güzel şekilde kullanmak ister. Bunun için insanın eylem ve söylemleri tabii olarak mantıklı olmak zorundadır. Yani insanlar arası iletişimde özellikle dilsel iletişimde mantık varlığını hissettirmektedir.

Mantık ve dil arasındaki ilişki, lafızların ve kavramların doğrudan mantığın konusu olmasından kaynaklı değildir. Çünkü mantıkçı, doğrudan doğruya lafızlarla ilgilenmez, lafızların anlamları üzerinde durması ve onlarla uğraşması, onların iletişimle ilişkisinden dolayıdır.²⁴ Mantık, aynı zamanda makulleri kavrayacak, akılsal olanları idrak edecek bir kuvvet kazandırır. Bu idrak etme, insanın davranışlarını belirlemede, başka insanlarla iletişim kurmada olması gereken kuralların, tesis edilmesinde çıkış noktasını oluşturur. Çünkü insanın fiilleri, akıl ve muhakeme/idrakten hâsıl olmakla ortaya çıktığında insana yakışır fiil olur. Aksi halde gerek bireysel gerekse toplumsal iletişimde birçok anlaşmazlık ve çıkmaza neden olabilir.²⁵

Her bir insan, günlük hayatında, başlangıcı ve sonucu olan bir mantık silsilesi arasında yaşamaktadır. Zihnin arka planında yer alan bu başlangıç ve sonuç mantık önermelerini, ihtiyaç duyduğunda dil ile ifade eder. Eylem ve duygularının çeşidi, tarzı, duygu yoğunluğu ve yapısı nasıl olursa olsun arka planında mutlaka bir mantık silsilesi mevcuttur. İnsanın, bu duygu yoğunluğu içinde dışa yansıttığı davranış çeşitlerinin gerisinde, kişinin kendi içinde kurduğu ve gerekçelendirdiği tutarlı bir mantık silsilesi vardır. Yansıtılan o eylem ve davranışlar, bu mantık silsilesinin sonuçlarından meydana gelmektedir.²⁶ Zira mantığın ilgisi, zihinde bulunan soyut kavramların araştırılmasına yöneliktir ki bunlar da nesnelere akıldan gözükürken şekillerinin yansımalarıdır.²⁷

Sağlıklı iletişim sağlanamadığı zaman, toplumlarda birçok kişi/kişiler arasında uzlaşmazlığın çıktığı sıkça görülmektedir. İşte bunun sebeplerinden biri, belki de en başta geleni, kişilerin doğru/mantıklı düşünmemesidir. Anlaşmazlığın, uzlaşmayla çözümü noktasında problemin temeline inmek ancak konuyu mantık ölçüleri ile değerlendirmek zarureti doğurmaktadır. Zaten düşünce ve fikirlerin doğruluk değerleri ancak mantık ölçüleriyle tespit edilebilir.

İnsan, ister istemez, farklılıkların olmasının normal olduğu toplumlarda bir iletişim ağı içerisinde bulunmak zorundadır. O, insanlar arası her konuda bir anlam alış-verişinde bulunmaktadır. Birey bu düşünsel faaliyeti gerçekleştirirken fiilen dili kullanır. Burada yaşam ile mantık, yaşam ile dil, dil ile mantık öyle sıkı bir birliktelik içindedir ki, bunlardan birinin değişikliği, zorunlu olarak diğerini de kendisiyle birlikte sürükler. İletişim sürecinde olması gereken, kişilerin kavramları bağladıkları sözcükleri kullanırken, bunları anlamlandırırken bir

²² Demir, Klasik Mantık, 28

²³ Bingöl, Mantık ve Dil, 111

²⁴ İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa, Mantığa Giriş*, (İstanbul: Litera Yay., 2006), 16.

²⁵ Loringhoff Von Freytag, *Mantık, Saf Mantık Sistemi*. Çev. Tomris Mengüşoğlu, (İstanbul: İst. Üni. Edebiyat Yay., 1973), 34.

²⁶ Bingöl, Mantık ve Dil, 110

²⁷ Nicholas Rescher, *İslam Mantık Tarihi*, Çev. Ahmet Kayacık, (İstanbul: Litera Yay., 2018), 27

uzlaşa içerisinde olmaları, en önemlisi de aktarılabacak olan mesajların dayandığı mantık silsilelerini kavrayabilmeleridir.²⁸

Öte yandan düşüncenin ifade edilmesi, dilin kullanımına bağlıdır. Bu halde düşüncenin bağlı olduğu kurallar bütününcün incelenilmesi için dilin özelliklerinin bilinmesi gerekmektedir. Aynı zamanda aklı çıkarımlarda bulunurken de dilin özelliklerini bilmek ve ona bağlılık zorunluluğu vardır. Bununla birlikte olgular hakkındaki kullanılacak malumat, aynı şekilde dilin özelliklerine bağlıdır. Bu düşünceler, özellikle sözsel iletişimde dil bilim ile mantık, bir kâğıdın farklı yüzleri gibi birbirine yakın bir ilişki içinde olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, dili kullanırken ve iletişim kurarken, gramer ve mantık kurallarına göre hareket edersek, iletişim kurmanın başında doğabilecek dilsel iletişim problemlerinin çoğunu aşarız, diyebiliriz.²⁹ Çünkü insanların, “dış durumları algılayarak iç dünyalarında anlamlandırdıkları süreç olan iletişimde”³⁰ mantık, bu anlamlandırma safhasında doğru düşünmenin temel taşı görevi görmektedir.

Düşünsel faaliyetlerde anlam alışverişi olan iletişimde insan, çevresindeki görüp duyduğu şeyleri anlamlandırma çabası gösterir ve bunu sözcükler aracılığıyla başkalarıyla paylaşır. Dolayısıyla dil ile ifadeye dökülen kavramlardan oluşan iletişim, bütün bu düşünsel ve zihinsel faaliyetleri konu edinen mantığın da konusu içine girer. Zira mantık, kavram ve onların işleyiş biçimleriyle ilgilendiği için, onun uğraşı daha çok görünen sözcükler değil görünmeyen kavramlardır. İşte bu anlam yükleme, aktarma ve iletişim eylemleri, tümüyle mantık ilminin konuları içindedir.³¹ Denilebilir ki iletişim, toplumu meydana getiren bireylerin hem kendilerini hem de yaşamış oldukları dış dünyayı kavrama ve yorumlama arzularına dayanmaktadır. Yorumlama da düşünmeye (mantığa) bağlıdır. Zaten iletişim kendisini, dış dünyayı dil ile yorumlamakta ve anlamlandırmakta göstermektedir.³² Bu konuda mantığın görevi, kullanılan kelimelerin yanlış anlaşılmasını engellemek, bağlandıkları anlamların tam olarak yansıtılmasını temin etmektedir.³³

Anlam taşıyıcısı olarak, iletişim bazında dil, iletişim sürecinde temel olarak da anlam, mantığın uğraş alanlarından. Çünkü kullanılan dilin, anlam taşıyıcısı olarak en küçük birimi olan sözcüklerin, anlamlandırılması ve kullanılması esnasında, doğru düşünme bakımından zihnin faaliyeti, mantığın işidir. Şüphesiz ki sözcükler farklı şekillere girerek daha derli toplu anlamlar yüklenen cümleleri, anlam yüklü cümleler konuşma ve metinleri meydana getirir. Kabul edilmelidir ki, bu süreçte olanlar rastgele meydana gelen şeyler değil, aksine zihni bir takım düşünme faaliyetinin dil ile ortaya çıkan şekilleridir. Bu anlamlandırma, dil ile ifadelerin kendisine bağlandığı kavram, yargı veya akıl yürütmedir, yani bir çıkarımdır³⁴ ki bütün bunlar mantığın birinci derecede ilgilendiği konulardır. İşte insanların iletişim ağlarında dil, ifade biçimi, yüklenen anlam, meydana gelen eylem özetle tüm bu faaliyetler, zihnin bir prensipler çerçevesinde ortaya koyduğunu göstermektedir. Bu da mantıksal aklı ilkelerin gerekleridir. Onun için iletişimde sağlıklı bir düzeyin meydana gelmesi mantık ile sıkı bir ilişkiyi gerekli kılmaktadır.

Son olarak Fârâbî'ye göre Mantık kelimesinin kastedilen anlamlarını burada zikretmek yerinde olacaktır. Çünkü Fârâbî'nin tanımlamasında mantık kelimesinin hem dil, hem

²⁸ Abdulkuddüs Bingöl, “İletişim Bağlamında Anlam Ve Dil”, 2/46, (Ankara: Felsefe Dünyası Dergisi, 2007), 10.

²⁹ Bingöl, Mantık ve Dil, 110

³⁰ Yalçın & Şengül, Dilin İletişim Süreci, 749

³¹ Bingöl, Mantık ve Dil, 107

³² Yalçın & Şengül, Dilin İletişim Süreci, 750

³³ Bingöl, Anlam ve Dil, 9

³⁴ Bingöl, Mantık ve Dil, 107

idrak/anlama hem de iletişim kavramlarını barındırdığını görmekteyiz. Fârâbî, felsefede Mantık kelimesine üç anlam yüklediğini söylemektedir:

Birincisi; ses ile dışarı çıkan sözdür (kavl) ki insanın ruhunda (zihninde) bulunan şeyi yani manaları dil, bu sözle anlamlandırır. Bu, dış konuşma olarak da isimlendirilir.

İkincisi; ruhta bulunan sözdür ve bu da kelimelerin kendilerine delalet ettiği akılsallardır (makuller). Buna aynı zamanda iç konuşma da denir.

Üçüncüsü; insanın fıtratı itibarıyla sahip olduğu ruh kuvvetidir. Bu kuvvet başka hiçbir canlıda bulunmayan ve sadece insana ait olan ayırt etme kabiliyetidir. İnsan bu kabiliyeti sayesinde eşyanın hakikatini kavrar, iyi ile kötüyü ayırt etmeyi, bilim ve sanatları elde etmeyi sağlar.³⁵ Görüldüğü gibi Fârâbî'ye göre mantık kelimesinin tanımında iç ve dış konuşma olarak kabul edilen işlevler, doğrudan iletişimin en önemli unsurlarından olan “mesaj/ileti ve dönüt/geri bildirim”i karşılamaktadır. Çünkü dıştan konuşma, sözle ifade edilen ve karşı tarafa iletilecek olan mesaja, içten konuşma yani kavrama gücü diyebileceğimiz işlev ise gelen mesaja göre geri bildirim sürecindeki zihnî merhaleye karşılık gelmektedir.

Sonuç

Mantık ve iletişim, aslında birbiriyle sıkı bir ilişki içerisinde. Ancak sistematik ve kalıplar şeklinde kullanılan Mantığın -genel olarak- bilinmiyor olması ve sadece bir bilim dalı olarak görülmesi, dil ve iletişim için ne kadar önemli olduğunun gözden kaçırılmasına sebep olmaktadır. Zira düşünme tarzı olarak mantık, bütün insanlar tarafından kullanıldığı halde, doğru düşünmenin kurallarını veren mantık ilmi, genelde kurallar bütünü şeklinde kabul edilmiş olmaktadır. Bu ise, dilin kullanımında yanlışların çıkmasına, dolayısıyla sağlıklı iletişimi engelleyen birçok nedenin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Hâlbuki doğru bir iletişim her şeyden önce doğru bir dil kullanımını gerekli kılmaktadır. Kelimeler, birden fazla anlama işaret edebilir. Bu anlamaların hepsini aynı anda kastetmemiz mümkün değildir. Onları bir önerme şeklinde bir araya getirirken kastettiğimiz anlamları, yani onu kullanma maksadımız ile açık bir şekilde ortaya koyarız. Böylece konuşurken doğru kelimelerin seçilmesi, aktarmak istediğimiz iletilerin daha sağlıklı bir şekilde ulaşmasını sağlayacaktır. Çünkü mantık kelimelerin yanlış anlamda kullanılmaması ve kastettiği anlamı tam olarak ifade etmesi açısından zorunlu bir ilim olarak karşımıza çıkmaktadır. Düşüncenin temel harcı olan dilbilgisi kuralları da doğru anlamlandırma/anlamaların temelidir. Dil olmadan herhangi bir düşünceyi aktaramaz, yaşadıklarımızı ifade edemez, tecrübelerimizi anlatamaz hatta yazıya bile dökemezdik. Hem kültürü oluşturan hem de onun devamlılığını sağlayan dilin, tüm bunları yapabilmesi aynı zamanda insani varoluşumuzun önemli bir parçası olduğunu gösterir. Mantık ise doğru düşünmenin aracıdır ve sağlıklı anlamlandırmaların vaz geçilmez kurallarını veren bir bilim dalıdır. Bu nedenle mantıklı düşünmenin olduğu her platformda sağlıklı iletişim de sağlanmış olur. Yani doğru ve sağlıklı iletişim için toplumda dil ve mantık vazgeçilmez iki unsur olması hasebiyle, mantık/mantıklılık de iletişim açısından vazgeçilmezdir.

İletişim açısından hem dilin hem de mantığın gerekliliği yönüyle dil-mantık-iletişim kavramları biri biriyle sıkı bir ilişki içerisinde. Dil, insanın düşüncesini ifade etmeye yarayan, insanlar arasında anlaşmayı sağlayan, toplumsal anlaşmanın en önemli unsuru denebilir. Zihnimizdeki kavramların ifade edilmesinde sözcükler en birincil taşıyıcılardır. İletişim açısından mantık, vicdan konumunda ya da doğruyu yanlıştan ayırt eden bir ölçü mesabesinde. Gramer, düzgün konuşmanın gereği olduğu gibi, mantık doğru düşünmenin

³⁵ Ebu Nasır Muhammed Fârâbî, *İlimlerin Sayımı (İhsâu'l-Ullûm)*, (Ankara: Vadi Yay., 1999), 61.

ölçüsüdür. Bu yönüyle dil ile düşüncenin ilişkisini, “konuşmak sesli düşünmektir, düşünmek, sessiz konuşmaktır” şeklinde formüle edebiliriz.

Büyük İslam filozofu Fârâbî'nin, mantık kelimesine verdiği anlamlar göz önüne alındığında, *konusma*, mantığın dil ile ilişkili olduğu; *anlama*, düşünme ve anlamlandırma görevi üstlendiği; son olarak da *ayırt etme*, bir şeyin miktarını tayin edici yani adeta terazi konumunda olduğu anlaşılmaktadır. İletişim süreci düşünüldüğünde; konuşma (dil), anlama (doğru düşünce) ve ayırt etme (doğruyu seçme) safhaları, sağlıklı bir iletişim sağlamada bulunması gereken öğeler olarak görünmektedir. İnsan, doğuştan muhakeme etme ve düşünme eylemini gerçekleştirme özelliğine sahip olan tek varlıktır. Düşündüğünü ifade etmede kullandığı dil yani konuşma da, sadece insana has bir vasıftır. İnsan, aynı zamanda sosyal varlık olduğu için başkalarıyla bir arada yaşama ve diğer insanlarla iletişim kurma ihtiyacı duymaktadır. Kişilerin birbirleriyle iletişim kurmasının en önemli aracı kullandığı dildir. Tabii olarak düşünen ve en önemli özelliği konuşma kabiliyetiyle iletişim sağlayan insan, dili doğru kullandığı derecede iletişimi de sağlıklı kurmuş olur. Dilin doğru kullanılması rastgele değil, ifadelerin doğru-dürüst anlamlandırılması, düşünülenin mantıklı şekilde kullanılması demektir. ‘Düşünme esnasında zihni, hataya düşmekten koruyan bir alet ilmi’ şeklinde de tanımlanan mantık, kurallarına uyulduğunda düşünceyi yanlışlarından uzak tutan, doğrusuna ulaştırıcı bir görev üstlenmiş olmaktadır. Bunun için, toplumda mantıklı düşünme tarzı ne derece egemen olursa, buna bağlı olarak o toplumda dil de o derece doğru kullanılmış olur. İletişimin sağlıklı ve doğru olma düzeyi, kişinin zihninde barındırdığı ve kendi içinde tutarlı olan mantık silsilesinin doğruluk düzeyiyle paralellik arz eder. Bundan dolayı sağlıklı bir iletişim için mantığın/mantıklılığın ne kadar gerekli olduğu ortaya çıkmaktadır.

Özetle, ancak dilin bir ifade ya da ses olarak ağızdan çıkmadan önce geçirdiği bir takım aşamalar ve zihni düzenlemeler vardır. Bu aşama ve düzenlemeler de mantık ilminin konuları arasında değerlendirilmektedir. Böylece dilin ifade ettiği anlamların, doğru düşünme ile ilgisi vardır diyebiliriz ve bu ilgi de insanın toplum hayatında kurduğu iletişim ağını meydana getirir.

Kaynakça

- Ayık, Hasan. İslam Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı, İstanbul: 2007.
- Baba, Coşkun. Retoriğin İkna Gücü, İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2018.
- Bingöl, Abdulkuddüs. “İletişim Bağlamında Anlam ve Dil”, 2/46, Ankara: Felsefe Dünyası Dergisi, 2007.
- Bingöl, Abdulkuddüs. “İletişim Bağlamında Mantık ve Dil”, İstanbul: Üniv. İletişim Fakültesi Dergisi, 1999.
- Can, Baki. İkna Edici İletişimde Duygu ve Mantık Kullanımı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, İzmir: 1993.
- Çağlar, İrfan – Kılıç, Sabiha. Eğitim Fakülteleri İçin Genel İletişim, Ankara: 2011.
- Çaldak Hüseyin. “Aristoteles Mantığının İslam Düşüncesinin Klasik Dönemine Etkileri”,
- Çaldak, Hüseyin. “İlk Devir İslâm Dünyasında Akıl Yürütmelerin Mantık Açısından Değerlendirilmesi”, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 22 (2008).
- Çetin, Ali. “Mantık Disiplini Üzerine Bazı Değerlendirmeler Ve Öneriler”, Dini Araştırmalar, 21/53, (2018), 82.
- Demir, Abdullah. Klasik Mantık, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2013.
- Emiroğlu, İbrahim. Ana Hatlarıyla Klasik Mantık, Bursa: Asa Kitabevi, 1999.
- Freytag, Loringhoff Von. Mantık, Saf Mantık Sistemi. Çev. Tomris Mengüşoğlu, İstanbul: İst. Üni. Edebiyat Yay., 1973.
- Fârâbî, Ebu Nasır Muhammed. İlimlerin Sayımı (İhsâu'l-Ulûm), Ankara: Vadi Yayınları, 1999.

- Gönenç, E. Özgür. "İletişimin Tarihsel Süreci", İstanbul Ün. İletişim Fakültesi Dergisi, 0/28 (2007).
- Günay, V. Doğan. Dil Ve İletişim, İstanbul: Papatya Yayıncılık, 2013.
- Güngör, Nazife. İletişim-Kuramlar-Yaklaşımlar, Ankara: Siyasal Kitap evi, 2013.
- Hasırcı, Nazım. Klasik Mantık El Kitabı, Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- İbn Sina, Kitabu's-Şifa,Mantiğa Giriş, İstanbul: Litera Yay., 2006.
- Kayaalp, İsa. İletişim ve Dil, Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Kâtibî, N. Ömer el-Kazvînî. el-; Risaleti's-Şemsiyye fi'l- Kavâidi'l- Mantkiyye, İstanbul: Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, 1263.
- Oruç, Şerif. "Türkçede Ana Dil ve Ana Dili", Journal of Turkish Language and Literature, 2/1 (2016), 312.
- Öner, Necati. Klasik Mantık, Ankara: Bilim Yayınları, 1998.
- Rescher, Nicholas. İslam Mantık Tarihi, Çev. Ahmet Kayacık, İstanbul: Litera Yayınları, 2018.
- Tutar, Hasan – Yılmaz, M. Kemal – Erdönmez, Cumhur. Genel ve teknik İletişim, Ankara: 2008.
- Taylan, Necip. Mantiğın Tarihçesi Problemi, İstanbul:1996.
- Yalçın, Süleyman Kaan – Şengül, Murat. "Dilin İletişim Süreci İçerisindeki Rolü ve İşlevleri" Turkish Studies / Türkoloji Araştırmaları 2/2, (2007), 751.

Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nde Hanefî Mezhebinin Görüşü Dışında Kanunlaştırılan Fıkhî Görüşlerin Analizi

The Views Accepted Other Than The View Of The Hanafî Madhhab In The Ottoman Family Law Ordinance And Their Analysis

Rifat YILDIZ

Dr. Öğretim Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı

Assist. Prof., Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islam Law, Muş/TURKEY

r.yildiz@alparslan.edu.tr

Orcid: 0000-0002-3126-7854

Doi: 10.34085/buifd.881500

Öz

Osmanlı Devleti, Hanefî mezhebinin görüşlerini uygulama konusunda uzun süre ısrarcı olmuştur. İlk dönemlerinden itibaren Osmanlı Devleti, genelde Hanefî mezhebinin görüşlerini ihtiva eden muteber fıkıh ve fetva kitaplarını yasama ve hukuk işlerinde kullanmıştır. Bu sebepten diğer mezheplerin görüşlerine mümkün mertebe müracaat edilmemiştir. *Hukûk-ı Âile Kararnâmesinde* yüzyıllarca tavizsiz bir şekilde uygulanan Hanefî mezhebinin bazı görüşlerinden vazgeçilip diğer Sünnî mezheplerin görüşleri kanunlaştırılmıştır. Bu nedenle *Hukûk-ı Âile Kararnâmesinde* Hanefî mezhebinin görüşleri dışında kanunlaştırılan fıkhî görüşlerin tespiti ve düzenlemenin yapılış gerekçelerinin tespiti önem arz etmektedir. Bundan dolayı kanun çıkarılırken Hanefî mezhebi dışında yararlanılan görüşleri tespit etmek ve bu görüşlerin kabulüne yol açan etkenleri irdelemek benzeri çalışmalar için yol gösterici olacaktır. Bu nedenle Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde yapılan hukukî çalışmaların bu açıdan değerlendirilmesi oldukça mühimdir. Bu çalışmada *Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi* hakkında bilgi verilecek, Hanefî mezhebinin görüşleri dışında kanunlaştırılan diğer mezheplerin görüşleri tespit edilerek bu görüşlerin tercih edilme nedenleri analiz edilecektir. Öncelikli olarak *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nden* istifade edilecek, konuyla ilgili diğer çalışmalardan da yararlanılacaktır. Daha sonra çalışma sonucunda elde edilen tespitler ifade edilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Aile Hukuku, Kararnâme, Nikâh, Talâk.

Abstract

The Ottoman State acted in a determined way about applying the views of the Hanafi madhhab for a long time. From its earliest times, the Ottoman State used reliable fiqh and fatwa books containing the views of the Hanafi madhhab in legislative and legal affairs. Therefore, the opinions of other sects have not been sought as much as possible. For this reason, it is important to determine the legal opinions enacted in the *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi* (Family Law Ordinance) other than the views of the Hanafi school and the reasons for the regulation. Therefore, determining the views used outside the Hanafi sect and examining the factors that led to the acceptance of these views will be a guide for similar studies. In this study, information will be given about the Ottoman Family Law Ordinance, the views of other madhhabs outside the Hanafi madhhab which were enacted will be determined and then analyzed. While doing this, primarily the Ottoman Family Law Ordinance will be used and other studies related to the subject will also be utilized. Then, the findings obtained as a result of the study will be expressed.

Keywords: Islamic Law, Family Law, Ordinance, Marriage / Nikah, Talaq.

Giriş

Hukûk-ı Âile Kararnâmesi hazırlanırken Hanefî mezhebi dışında, diğer fıkıh ekollerinin görüşlerinden istifade edildiğinden yararlanılan görüşlerin tespiti ve analizi kanun çalışmaları açısından önem arz etmektedir. Bu amaçla Hanefî mezhebinin görüşlerinin dışında Kararnâmede faydalanılan görüşlerin tespiti ve analizi yapılabilecek benzer çalışmalara ışık tutacaktır. Bu nedenle kararnâmede tercih edilen farklı mezhep görüşlerinin

kanunlaştırılmasına yol açan nedenlerin irdelenmesi gerekli görülmektedir. Öncelikle Kararnâmenin hazırlanmasına yol açan şartlar genel olarak irdelenip izah edilmeye çalışılacak daha sonra da tercih edilen diğer ekollerin görüşlerinin tercih nedenleri açıklanmaya çalışılacaktır.

Tarihi tespitlere göre Batılı devletlerin gerek ekonomik gerek askeri alanda ilerleme katetmeleri birçok açıdan Osmanlı Devleti aleyhine bir durum oluşturmuştur. Bu gelişmelerin etkisiyle sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel birçok alanda Batıya özentisi artmış; ayrıca Batılı devletlerinin Osmanlı'nın iç işlerine doğrudan ve dolaylı müdahaleleri neticesinde birtakım Batıcı oluşumlar ve fikir akımları ortaya çıkmıştır. Bunların sonucu olarak Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde yani XIX. yüzyılda Batılılaşma temayülü artmıştır. Bu etkileşim diğer alanlarda olduğu gibi Osmanlı toplumunun sosyal durumunda da önemli değişikliklere yol açmıştır. Diğer yandan uzun süren savaşlar, Batı hayranlığı ve kadınların çalışma hayatına girmesi dönemin aile yapısına etkide bulunmuş ve köklü değişikliklere yol açmıştır. Ayrıca bu değişiklikler o dönemki kadının aile içerisindeki rolünün sorgulanmasına da sebep olmuştur. Sonraki süreçte kadının sosyal yaşamdaki etkisi artmış ve rolü de değişmiştir.¹ Yaşanan bu değişim sonucunda toplum içerisinde sorumluluğu artan kadının haklarının dengelenmesi amacıyla Aile Hukuku ile ilgili bazı düzenlemelerin yapılması ihtiyacı oluşmuştur.

Zikri geçen hususların dışında kararnâmenin ortaya çıkmasına sebep olan bir diğer etken de bazı araştırmacılara göre Tanzimat sonrası Osmanlı toplumunda oluşan kültürel değişim ve feminizm hareketleridir.² Tanzimat ile başlayan eğitim projeleriyle eğitim alanında köklü değişikliklere gidilmiş, kız çocukların eğitimi de giderek artmıştır. Bu amaçla İstanbul'da 1858 yılından itibaren kızların eğitimi için çeşitli okullar açılmıştır. Bu faaliyetler kadınların ekonomik ve sosyal hayatlarına etki ederek onları etkin bir konuma getirdiği gibi eğitim ve kültür seviyelerinin artmasıyla da Osmanlı toplumundaki kadınlık anlayışında da köklü değişiklikler meydana getirmiştir.³ Ayrıca bu konuda dönemin kültür merkezleri sayılan İstanbul, Kahire ve Şam'da yayın yapan gazete, dergi ve kitaplarda kadın haklarının tartışılmasının da bu hususla ilgili katkısı göz ardı edilemez.⁴ Bu nedenlerden kadın haklarıyla ilgili birçok eser yazılmış ve kadın haklarını savunan örgütler kurulmuştur.⁵

Kuruluşundan itibaren hukuk alanında Hanefî mezhebinin görüşlerini referans alan Osmanlı Devletinin diğer fıkıh mezheplerinin görüşlerine mümkün mertebe yer vermediği aktarılmaktadır. Son dönemlerine doğru devletin kurumları arasındaki işbirliğin zayıflaması/bozulması, siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel bazı sebeplerden dolayı hukuk alanında birtakım farklı arayışlar içerisine girilmiştir.⁶ Nitekim bazı nedenlerden dolayı bu dönemde Osmanlı Devleti'nde Tanzimat'tan sonra Batı tarzında bazı kanunlaştırma çalışmaları

¹ Ahmed Hamdi Aksekili, "İslâmiyet ve Taaddüd-i Zevcat", *Sebilü'r-Reşâd* 11/280, (9 Kanuni Sani 1329), 309-312; Mansûrîzâde Said, "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir", *İslâm Mecmuası* 1/8, (8 Mayıs 1330), 233-238, "Taaddüd-i Zevcat Münasebetiyle" 1/9, (22 Mayıs 1330) 280-284; Halil Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974), 290-292; Belkis Konan, "Hukuk-ı Âile Kararnamesi'nde Kadının Hukuki Durumu İle İlgili Düzenlemeler", *II. Türk Hukuku Tarihi Kongresi Bildirileri*, ed. Fethi Gedikli (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2016), (13-14 Mayıs 2016), 1/323-353.

² Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, 290-292; Konan, "Hukuk-ı Âile Kararnamesi'nde Kadının Hukuki Durumu İle İlgili Düzenlemeler", 325.

³ Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, 290-292; Mehmet Akif Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 18/314; Konan, "Hukuk-ı Âile Kararnamesi'nde Kadının Hukuki Durumu İle İlgili Düzenlemeler", 325.

⁴ Kasım Emin, *Tahrîrî'l-mere'* (Kahire: Müesse Hindâvî li'ta'lim ve Sekâfe, 2016), 9; Aydın, "Hukûk-ı Âile Kararnamesi", 18/315.

⁵ Aydın, "Hukûk-ı Âile Kararnamesi", 18/315; Konan, "Hukuk-ı Âile Kararnamesi'nde Kadının Hukuki Durumu İle İlgili Düzenlemeler", 325.

⁶ Orhan Çeker, "Hukuk-ı Âile Kararnamesi girişi ve Tarihçesi", 19; Mehmet Akif Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/231.

yapılmıştır. Bu süreç içerisinde medenî kanunla ilgili bazı meseleler, *Arazi Kanunnâmesi* (1858), *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (1868-1876) ve peşi sıra *Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnâmesi*'yle kanunlaştırılmıştır. Yapılan bu yasal çalışmalarla medenî kanun sahasının ancak bir kısmıyla ilgili düzenlemeler yapılabilmektedir.⁷ Dolayısıyla bu durum bir eksiklik olarak görülüp 8 Muharrem 1336 (25 Ekim 1917) tarihinde söz konusu alanla ilgili *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi* hazırlanmış, ancak bazı nedenlerden dolayı kararnâme olarak yürürlüğe girmişdir.⁸ Uzman bir komisyon tarafından hazırlanan bu kararnâme, aile hukukuyla ilgili İslâm ve Osmanlı hukuk tarihinde yapılmış ilk örnek kanun kabul edilir.⁹ Bu kararnâme yaklaşık bir buçuk yıl gibi çok kısa sayılabilecek bir süre Osmanlı Devleti'nde uygulanmasına rağmen birçok İslam ülkesinde önemli bir etkide bulunmuştur. Ayrıca bu alanla ilgili yapılacak sonraki çalışmalara yol göstercek pozisyona gelmiştir. Örneğin Suriye, Ürdün, Lübnan ve Filistin gibi bazı İslam beldelerinde bu kararnâme uzun yıllar yürürlükte kalmıştır.¹⁰

Yukarıda zikredilen gelişmelerle birlikte Aile hukukuyla ilgili yeni düzenlemelerin yapılması, İttihat ve Terakkî Fırkası'nın hukuk alanında yapmak istediği düzenlemelerden biri olmuştur. Bu amaçla Aile Hukuku'yla ilgili yapılacak düzenlemelerin yasal zeminini oluşturmak için birçok komisyon kurulsa da sadece Hukûk-ı Âile Komisyonu görevini sonuçlandırıp yaptığı çalışmayı üst mercilere sunabilmiştir. Bu komisyon; Hâfız Şevket Efendi, Mahmud Esad Efendi, Ali Baş Hanbe (Hampa) Efendi, Mansûrîzâde Said Bey ve Mustafa Fevzi Efendi'den oluşmaktaydı. Hazırlanan tasarının Meclis-i Meb'ûsan'da yer alan bazı kesimler tarafından onaylanmayacağı düşünülerek, kararnâme *geçici kanun* olarak çıkarılmıştır.¹¹

Her ne kadar Kararnâmenin oluşturulmasında Türkçü ve Batıcıların etkisi olsa da İslam fıkıh ekollerinin görüşleri esas alınarak hazırlandığından İslamcılarının fikrini ve hissiyatını yansıttığı da söylenebilir. Ayrıca daha önce Muhammed Kadri Paşa tarafından Mısır'da Mürşidü'l-hayrân ilâ ma'rifeti ahvâlî'l-insân fi'l-mu'âmelâti's-şer'iyye 'alâ mezhebi'l-İmâm Ebî Hanîfe en-Nu'mân adlı bir çalışma yapılmışsa da bu kanunlaştırılmadığından Hukuk-ı Âile Kararnâmesi, İslâm hukuk tarihinde aile hukukuyla ilgili yapılmış ilk kanun olma hüviyetini de taşımaktadır.¹²

Hazırlanan bu Kararnâme'yle gayri müslim halkların medenî alanla ilgili özerklikleri, yargı birliğini sağlamak gerekçesiyle sona erdirilmiştir. Dönemin şartları gereği İttihat ve Terakkî yönetimiyle zamanın hukukçuları, İslam hukukunun tasvip etmediği birtakım siyasi ve sosyal etkenlerden dolayı yargı birliğini sağlamak amacıyla böyle bir yola başvurmuşlardır. Çıkarılan kararnâme vasıtasıyla gayri müslim cemaat mahkemelerinin sahip olduğu yargı yetkisi kaldırılıp Osmanlıya bağlı bütün tebaanın aile hukukuyla alakalı ihtilâfları şer'iyye mahkemelerinin yetki sahasına alınmıştır¹³ (md. 156). Fakat gayri müslim tebaanın din ve vicdan hürriyetlerinin olumsuz etkilenmemesi amacıyla Yahudi ve Hristiyanlarla ilgili birtakım özel hükümler de kararnâmeye konmuştur. Yapılan bu çalışmalar devletin siyasi, sosyal ve ekonomik olarak zayıf bir durumda olması nedeniyle istenen sonuçları verememiştir. Ayrıca gayri müslimlerin yargı yetkisinin kaldırılması, azınlıklarda memnuniyetsizliğe yol açmıştır.¹⁴

⁷ Düstur I. Tertip, I, 736, Tertip, IV, 614, I. Tertip, Zeyl II, 15; Ali Aslan Topçuoğlu, "İslam Hukukunda ve Osmanlı Uygulamasında Evliliğin Vatandaşlığa Etkisi", *Turkish Studies* 13/2, (2018), 639.

⁸ Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", 28/231-232; "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi", 18/314.

⁹ Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1991), 1/225-227; Aydın, "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi", 18/314.

¹⁰ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/227; Aydın, "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi", 18/314.

¹¹ Ekrem Buğra Ekinci, "Akim Kalan Bir Teşebbüs: Osmanlı Aile Kanunu", *Tarih ve Medeniyet*, 43, (Ekim 1997), 50.

¹² Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/227; Aydın, "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi", 18/315.

¹³ Hukûk-ı Âile Kararnâmesi (HAK), *Cerîde-i İlmiyye* 4/34, (14 Muharrem 1336), 1004; Aydın, "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi", 18/314; Yılmaz Yurtseven, "1917 Tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi ve Osmanlı Aile Hukukuna Getirdiği Yenilikler", *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 11/1-2, (2003), 208.

¹⁴ *Meclis-i Meb'ûsan Zabıt Cerîdesi*, I/4-3 [1333], 26-27; Aydın, "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi", 18/314.

İki kitap/bölüm, dokuz bab ve yirmi altı fasıldan ibaret olan *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi* 157 maddeden oluşmaktadır. Kararnâmenin ikinci bölümünün üçüncü faslında Müslüman, Yahudi ve Hristiyanlar açısından evlenme engeli bulunan kimselerden bahsedilmektedir. Her ne kadar aile kanunuyla ilgili düzenlemeler yer alsada *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi* ihtiva ettiği düzenlemelerle konuyla ilgili bütün alanları kapsayan bir aile kanunu hüvviyetinde değildir. Nitekim bu kararnâmede aile kanunuyla ilgili evliliğin sonlandırılması durumunda çocukların bakımı ve gözetimi, nesep, akrabalığa ait nafaka hükümleri, vesâyet ve mal rejimi düzenlenmemiştir.¹⁵

Kararnâmenin hazırlanmasında öncelikle Hanefî mezhebi esas alınmış fakat bazı görüşlerin o dönem için işlevsel olmadığı değerlendirildiğinden farklı mezheplerin fikhî tercihleri esas alınmıştır. Bu çalışmada Kararnâmede Hanefî mezhebinin görüşünden farklı olarak yasalaştırılan görüşler tespit edilip değerlendirilecektir. Ayrıca bu görüşlerin hangi fıkıh ekolünün görüşü olduğu tespit edildikten sonra tercih edilmiş gerekçeleri izah edilmeye çalışılacaktır.

Bu arada Hukûk-ı Âile Kararnâmesiyle ilgili doğrudan ve dolaylı birtakım çalışmalar yapılmıştır. Söz konusu çalışmalarda konu, farklı açılardan ele alınıp tahlile tabi tutulmuştur. Konuyla ilgili yapılan çalışmaların bir kısmı şunlardır: Ahmet Yasin Küçüktiryaki, “Sadreddin Efendi’nin Hukuk-i Aile Kararnamesi’ne İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi”.¹⁶ Abdullah Küskü, “Hukûk-i Aile Kararnamesi Etrafında Oluşan Polemikler: Mansûrizade ve İzmirli Örneği”.¹⁷ Ensar Durmuş, “1917 Tarihli Hukuk-i Aile Kararnamesi’ne Yöneltilen Eleştiriler”.¹⁸ Mohammad Iqbal Satria Nusantara, “Boşanma Hükümleri Çerçevesinde Osmanlı Hukuk-i Aile Kararnamesi ile Endonezya İslam Aile Hukuku’nun Mukayesesi”.¹⁹ Murat Erdoğan, “Osmanlı Hukuk-i Aile Kararnamesinin Fıkhi Mezhepler Bağlamında Değerlendirilmesi”.²⁰ Belkıs Konan “Hukûk-ı Âile Kararnâmesi’nde Kadının Hukuki Durumu İle İlgili Düzenlemeler”, Ekrem Buğra Ekinci “Akim Kalan Bir Teşebbüs: Osmanlı Aile Kanunu” ve Yılmaz Yurtseven “1917 Tarihli Hukûk-ı Âile Kararnâmesi ve Osmanlı Aile Hukukuna Getirdiği Yenilikler”. Yapılan çalışmalarda Kararnâmede Hanefî mezhebinin bazı görüşlerinin tercih edilmemesinin sebepleri yeterince irdelenmediği ve bu değişikliklerin asıl amacının göz ardı edildiği görüldüğünden bu çalışmanın yapılması gerekli görülmüştür.

1. Kararnâmede Hanefî Mezhebi Dışında Kanunlaştırılan Görüşler

Kurulan komisyon tarafından yapılan çalışma sonucunda hazırlanan *Hukûk-ı Âile Kararnâmesinde* Hanefî mezhebinin görüşlerinin tercih edilmediği birden fazla konu bulunmaktadır. Bu konular nikâh akdinin ilanı, akdin gerçekleştirilmesi için kullanılacak lafızlar, evliliğin alt yaş sınırı, akıl hastalarının evlendirilmesi, mükrehin nikâhı, mükrehin talâkı, sarhoşun talâkı; hastalık ve kusur, nafakanın sağlanamaması, eşlerin geçimsizliği gibi durumlarda kadının boşanabilme amacıyla yargıya başvurabilme meselelerinden oluşmaktadır.

Yapılan düzenlemeyle 103 maddenin 41’inde fakihlerin genelde ittifak ettiği görüşler yasalaştırılmıştır. Yapılan düzenlemelerin 8 maddesinde Cumhur’un, 32 maddesinde Hanefî, 10 maddesinde Mâlikî, 5 maddesinde Şâfiî, 6 maddesinde de Hanbelî fakihlerin görüşü esas

¹⁵ Cerîde-i İlmîyye, 34/986-1022; Aydın, “Hukûk-ı Âile Kararnâmesi”, 18/317.

¹⁶ Ahmet Yasin Küçüktiryaki, *Sadreddin Efendi’nin Hukuk-i Aile Kararnamesi’ne İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009).

¹⁷ Abdullah Küskü, *Hukûk-ı Aile Kararnamesi Etrafında Oluşan Polemikler: Mansûrizade ve İzmirli Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

¹⁸ Ensar Durmuş, *1917 Tarihli Hukuk-i Aile Kararnamesi’ne Yöneltilen Eleştiriler* (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

¹⁹ Mohammad Iqbal Satria Nusantara, *Boşanma Hükümleri Çerçevesinde Osmanlı Hukuk-i Aile Kararnamesi ile Endonezya İslam Aile Hukuku’nun Mukayesesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

²⁰ Murat Erdoğan, *Osmanlı Hukuk-i Aile Kararnamesinin Fıkhi Mezhepler Bağlamında Değerlendirilmesi* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

alınmıştır. Ayrıca karnamede evlilik hayatında rastlanan sorunların temel sebebinin küçük yaşta yapılan evliliklerin oluşturduğu ileri sürülerek mezheplerin görüşü terk edilmiş, evlilik yaşı için İbn-i Şübrüme (ö. 144/761) ve Ebû Bekir Esam'ın (ö. 200/816) görüşü esas alınarak bulûğdan önce küçüklerin evlenmesi yasaklanmıştır.²¹

Karnâme hazırlanırken faydalanılan diğer mezheplerin görüşlerini iki başlık altında incelemek mümkündür. Ele alınacak bu konu başlıklarından ilki nikâh akdidir. Bu başlıkta akitle ilgili birtakım hususların analizi yapılacaktır. Analizi yapılacak bir diğer başlık da talâk konusu olacaktır. Bu analizler sırasında konuyla ilgili Hanefî mezhebinin görüşleri zikredildikten sonra görüşü kanunlaştırılan ekolün görüşü aktarılıp daha sonra bu düzenlemenin yapılış gerekçesi irdelenmeye çalışılacaktır.

2. Nikâh Akdiyle İlgili Düzenlemeler

Hanefî mezhebi dışındaki ekollerin görüşlerinden faydalanılarak Karnâmede yapılan düzenlemelerin bir kısmı akitle ilgilidir. Bu düzenlemelerde akdin gerçekleşmesi için icâb ve kabul için hangi lafızların kullanılacağı, ergenlik yaşına girmemiş kız ve erkek çocukların evlendirilemeyeceği, akıl hastası kişilerin bir zaruret bulunmadıkça evlendirilemeyeceği, ikrâh altında kıyılan nikâhın geçerli olmadığı ve nikâh akdinin yürürlüğe girmeden önce ilan edilmesi meseleleri yer almaktadır.²²

2.1. Zinanın Nikâh Engeli Sayılmaması Meselesi

Hanefî fakihler gerek nikâh akdiyle gerçekleşen cinsel ilişkinin gerekse zina sayılan ilişkinin evlilik engeli oluşturacağını söylemektedirler. Örneğin bir kimse her ne şekilde olursa olsun (ister evlilik akdi isterse de zinayla olmuş olsun) bir kadınla cinsel ilişkiye girerse Hanefîlere göre o kadının usûl ve fûru'uyla (örneğin annesi ve kızıyla) o kimse arasında evlenme engeli oluşur.²³ Hanefîlerin bu görüşüne karşın Şâfiîler zina ile evlilik engelinin oluşmayacağını, engelin ancak sahih nikâh akdinden sonra gerçekleşen birleşmeyle olabileceğini iddia ederler.²⁴ Karnâmede Hânefi fakihlerin görüşü yerine Şâfiîlerin zinanın sıhriyet oluşturmayacağı görüşü kabul edilmiştir. Bunun gerekçesi izah edilirken, nimet olarak görülen akrabalığın meşru olmayan bir fiil ile gerçekleşmeyeceği yönünde bir görüş ifade edilir. Nitekim zinanın nikâh engeli sayılacağı kısımda Şâfiî mezhebinden faydalanılan görüş ile ilgili açıklamada her ne kadar Hanefî mezhebinin tercih edilen görüşüne göre zinanın evlilik engeli oluşturduğu belirtilse de Şâfiî'nin (ö. 204/820) görüşüne göre zinanın evlilik engeli oluşturuyor olması maslahata daha uygun olarak değerlendirilmektedir.²⁵

2.2. Ergen Olmayanların Evlendirilmesinin Yasaklanması

Karnâmede ergen olmayan erkek ve kız çocukların evlendirilemeyeceği 7. madde düzenlenmiştir. Bu maddede 12 yaşını tamamlamamış erkek çocuk ile 9 yaşını doldurmamış

²¹ İbn Şübrüme fıkıh alanındaki bilgi ve yetkinliğiyle meşhur olmuş bir âlimdir. Onun hakkında Hammâd b. Zeyd (ö. 179/795)Kûfede ondan daha fakih birini görmediğini söyler. Kadılık dahil birçok devlet görevinde bulunmuştur. Döneminin iki önemli fıkıh ekolünden ehl-i re'ye mensuptu. Bu nedenle İbn Şübrüme Irak ekolünün temel anlayışlarını savunur ve istidlâllerinde bu anlayışa göre hareket ederdi. Basrada doğduğu tahmin edilen devrinin büyük hatiplerinden olan Esam Basra Mu'tezilesi'ne bağlı olmasına rağmen tefsir, bilhassa kelâm ve fıkıh sahalarında kendine has fikirleriyle meşhur olmuş bir âlimdir. Daha geniş bilgi için bakınız Şükrü Özen, "İbn Şübrüme" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/379; Bekir Karadağ, *Mu'tezile'nin Fıkıh Anlayışı (Ebû Bekir Esam Örneği)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020); Murat Erdoğan, *Osmanlı Hukuk-i Aile Kararnamesinin Fıkhi Mezhepler Bağlamında Değerlendirilmesi* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 85.

²² Cerîde-i İlmîyye, 34/986-987; Osmanlı Hukûk-ı Âile Karnâmesi, Editör, Ali Öge, (Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2017), 24, 30, 33.

²³ Şemsuddîn es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife), 4/199; Burhânüddin Ebû Bekr b. Abdulcelil el-Merğînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulumi'l-İslâmiyye, 1418), 3/15; Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîl'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru Fikri'l-'Arabîy), 3/88.

²⁴ Ebû İshâk eş-Şirâzî, *el-Mühhezzeb*, thk. Muhammed Zuhaylî (Beyrut: Dâru's-Şâmiyye, 1417/1996), 4/146.

²⁵ Cerîde-i İlmîyye, 34/1010; Osmanlı Hukûk-ı Âile Karnâmesi, 81.

kız çocuğunun hiç kimse tarafından evlendirilemeyeceği kabul edilmiştir.²⁶ Bu düzenlemeyle İbn-i Şübrüme (öl. 144/761) ve Ebû Bekir Esam'ın (öl. 200/816) ergen olmayan küçüklerin evlendirilemeyeceği görüşü tercih edilmiştir.²⁷ Hâlbuki bu görüşün aksine Hanefîlerin de içerisinde yer aldığı fakihlerin çoğunluğuna göre bazı rivayetlere binaen ergen olmayan erkek ve kız çocukları velileri tarafından evlendirilebilirler.²⁸ İbn-i Şübrüme ile hicri II. Yüzyılda yaşamış olan Mutezili âlim Ebû Bekir Esam gibi bazı fakihlere göre evlilikten güdülen maksat, küçüklerin evlendirilmesinde gerçekleşmediğinden onların evlendirilmesinde fayda bulunmamaktadır.²⁹ Kararnâmede bu görüşün tercih edilmesine gerekçe olarak günümüz toplumlarında küçük yaşta olan çocukların hayata hazırlanabilmeleri için eğitim öğretimlerinin sağlanmasının gerekli olduğu ileri sürülmüştür. Ayrıca sosyal ve ekonomik şartların ağırlaştığı bu dönemde sağlıklı bir aile kurabilmeleri için tarafların iyi yetiştirilmelerinin önemli olduğu ifade edilmiştir. Bunların yanı sıra küçük yaşta evlendirilen erkek ve kız çocukların sağlıklı bir aile yuvası kuramadıkları bu nedenle eşler arasındaki anlaşmazlıktan dolayı birçok boşama ve fesih meselesinin ortaya çıktığı vurgulanmaktadır. Bu durumun da yargıya artı bir yük getirdiği ayrıca sosyal yönden toplumu olumsuz etkilediği ifade edilmiştir.³⁰

2.3. Akıl Hastası Olanların Evlendirilmesi Meselesi

Kararnâmede Hânefi mezhebi dışındaki ekollerin görüşlerine dayanılarak yapılan düzenlemelerden biri de akıl hastalarının evlendirilmesi meselesidir. Yapılan düzenlemeyle evliliğe ihtiyaç duyması ve evlenmesi halinde iyileşmesinin umulması gibi herhangi bir zaruret bulunmadıkça akıl hastasının evlendirilemeyeceğini benimseyen Şâfiîlerin görüşü tercih edilmiştir.³¹ Nitekim 9. maddede akıl hastası erkek ve kadının zaruret bulunmadıkça evlendirilemeyeceği belirtilmektedir. Ayrıca gerek duyulması halinde nikâhın hâkimin izniyle velileri tarafından akdolunacağı vurgulanmaktadır.³² Bu düzenlemeye gerekçe olarak da akıl hastası olan kişinin evlendirilmesiyle şehveti tatmin etme dışında, evlilikten güdülen önemli hiç bir maksadın yerine gelmediği ileri sürülmüştür. Bu nedenle evlendirilecek akıl hastası kişilerin doğacak çocuklarının gerek biyolojik gerekse zihinsel yönden sağlıklı bireyler olarak toplumda yer alamayacakları iddia edilmiştir. Bunun yanı sıra çocukların yetişecekleri ortam, onların sağlıklı bireyler olarak yetişmelerine engel oluşturacağından bu tür evliliklerin zaruret bulunmadan yapılmasının uygun olmayacağı ifade edilmiştir. Nitekim bu sebeplerden dolayı günümüzün sosyal, ahlakî ve hukukî anlayışı akıl hastalarının iyileşmeleri gibi bir fayda bulunmadığı müddetçe evlendirilmelerini hoş karşılamamaktadır.³³

2.4. Nikâh Akdi Sırasında İcâb ve Kabûl İçin Kullanılacak Lafızlar

Hanefî fakihler nikâh akdinin sarîh lafızlarla yapılabileceği gibi mülkiyetin naklini gerektiren satış, sadaka, hibe ve temlik gibi üstü kapalı kinevi lafızlarla akdedilebileceğini mümkün görmüşlerdir.³⁴ Hâlbuki kinayeli lafızların hükmü tevakkuf olup, kastedilen mânaya delaletleri ancak niyet ve karinelerle bilinebilmektedir. Bu nedenle hukukî işlemlerde oluşabilecek ihtilaf ve anlaşmazlıkların önüne geçebilmek için sözleşmelerin sarîh lafızlarla yapılması daha uygun olmaktadır. Bu amaçla kararnâme akit esnasında icâb ve kabul için sarîh

²⁶ Cerîde-i İlmîyye, 34/987, 1010-1011; Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, 24.

²⁷ Alauddin Ebû Bekr b. Mesud el-Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru Kütubi'l-İlmîyye, 1406/1986), 2/240; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/243; Karadağ, *Mu'tezile'nin Fıkıh Anlayışı*, 186-187.

²⁸ Sahnûn b. Said et-Tennûhî, *el-Müdevenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru Kütubi'l-İlmîyye, 1415/1994), 2/100; Şirâzî, *Mühezzeb* 4/134-135; Serahsî, *Mebûsât*, 4/212; Merğînânî, *Hidâye*, 3/33; Mevsilî, *İhtiyâr*, 3/94.

²⁹ Serahsî, *Mebûsât*, 4/212; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/243.

³⁰ Cerîde-i İlmîyye, 34/1010-1011; Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, 76-77.

³¹ Şirâzî, *Mühezzeb* 4/135; Şemsuddin muhammed b. Hâtib eş-Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1418/1997), 3/225-226.

³² Cerîde-i İlmîyye, 34/987; Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, 24.

³³ Cerîde-i İlmîyye, 34/1010; Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, 79.

³⁴ Serahsî, *Mebûsât*, 5/59; Merğînânî, *Hidâye*, 3/4; Mevsilî, *İhtiyâr*, 3/83.

ifadelerin kullanımını zorunlu gören İmam Şafîî ve Âhmed b. Hanbel'in görüşlerini tercih etmiştir.³⁵ Nitekim konu 36. maddede nikâh akdinde tarafların îcâb ve kabûl için sadece tenkîh ve tezvîc gibi lafızları kullanabileceği ifade edilmektedir.³⁶

Şafîî ve Hanbelîlere göre Kur'ân ve Sünnet'te nikâh akdini ifade için tenkîh ve tezvîc lafızlarının kullanıldığı dolayısıyla nikâh akdi, bu kelimelerle veya tarafların kullandıkları dildeki karşılıklarıyla gerçekleştirilebilir.³⁷ Bu yolla tarafların akitle ilgili irade beyanları şüphe götürmez bir şekilde açıkça ifade edilmiş olduğundan oluşabilecek anlaşmazlıkların önüne de geçilmiş olmaktadır.

2.5. Kadının Üzerine İkinci Bir Eş Alınmaması Yönünde Şart İleri Sürmesi

Hanefî fakihlere göre nikâh akdinin mahiyeti ve gayesiyle uyumlu olmayan ve taraflardan birine yarar sağlayan şartlar geçersizdir.³⁸ Nitekim bu tür şartların geçersiz oluşuna delil olarak; Hz. Peygamber'in Berîre adında bir câriyenin özgürlüğüne kavuşturulması işlemi velâ hakkının üçüncü kişiye şart koşulması üzerine, "Allah'ın kitabında bulunmayan hiçbir şart geçerli değildir"³⁹ demesi ve "Resûlullah şartlı satışı yasaklamıştır"⁴⁰ şeklindeki rivayet aktarılmıştır. Buna göre şayet evlenme akdi sırasında kadın, üzerine evlenilmemesi şartıyla evlenirse Hanefîlere göre akit geçerli; şart ise geçersizdir.⁴¹ *Hukûk-ı Âile Kararnâmesinde* bu görüşün aksine kadın üzerine evlenilmemesi veya evlendiğinde kendisinin ya da ikinci kadının boş olması şartıyla evlenmesi durumunda bu şartın geçerli olduğu ve buna uyulması gerektiği yönünde bir düzenleme yapılmıştır. Bu düzenleme Hanbelî mezhebi baz alınarak yapılmıştır. Onlara göre akdin mahiyetiyle çelişmeyen ve taraflardan birine fayda sağlayan, nasslara aykırı olmayan şartların ileri sürülmesi uygundur. Konuyla ilgili Hz. Peygamberden rivayet edilen "Helali haram haramı helal kılmadığı sürece Müslümanlar şartlarına uyarlar."⁴² hadise dayanarak Kur'ân ve Sünnet'e aykırı olmadıkça şartlara riayet edilmesi gerektiğini ileri sürerler. Dolayısıyla bu tür şartları kabul eden kişi bu şartlara uymak zorundadır.⁴³ Nitekim bu husus 38. maddede kadının üzerine evlenmemek ve evlendiği takdirde kendisi ya da ikinci kadının boş olacağı şartıyla biriyle evlense akdin sahih ve şartın da geçerli olacağı şeklinde ifade edilmiştir.⁴⁴ Yapılan bu düzenlemenin zımnen çok eşliliği sınırlamak amacıyla atılan bir adım olduğu söylene de bu görüşü destekleyecek yeterli bir delil bulunmamaktadır.

2.6. Mükrehin Nikâhı

Hanefî mezhebinin tercih edilen görüşünün aksi bir görüşle Kararnâmede yapılan düzenlemelerden biri de mükrehin⁴⁵ nikâh akdidir. Hanefî fakihlere göre ikrah altındaki kişi

³⁵ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Küdâme, *el-Muğnî*, Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Riyad; Dâru 'Âlemi'l-Kütub, 1417/1997), 9/459-460; Şirbinî, *Muğnî'l-muhtâc*, 3/188-190; Mehmet Selim Aslan, *İslâm Aile Hukuku* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 83.

³⁶ Cerîde-i İlmîyye, 34/989-990; Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, 30.

³⁷ İbn Küdâme, *Muğnî*, 9/459-460; Şirbinî, *Muğnî'l-muhtâc*, 3/188-190; Aslan, *İslâm Aile Hukuku*, 83-84.

³⁸ Muhammed Emin b. Âbidin, *Reddû'l-muhtâr 'ala'd-Durri'l-muhtâr* (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütub, 1423/2003), 4/151; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1/271-272.

³⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi 'u's-sahîh*, nşr. Mustafa Dîb el-Büğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407/1987), "Büyü", 73 (No. 2060); Serahsî, *Mebûsât*, 8/98-99, 13/13-14.

⁴⁰ Ebû Kasım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, nşr. Tânk b. Avazullah – Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Kahire: Dâru'l-Heremeyn, 1415/1995, 4/335.

⁴¹ İbn Âbidin, *Reddû'l-muhtâr*, 4/151; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1/271-272.

⁴² Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi 'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuad Abdalbaki, (yy: 1388/1968), "Ahkâm" 17 (No. 1352)

⁴³ İbn Küdâme, *Muğnî*, 9/483; Aslan, *İslâm Aile Hukuku*, 83.

⁴⁴ Cerîde-i İlmîyye, 34/990; Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, 30.

⁴⁵ Sözlükte kişiyi istemediği, razı olmadığı bir işi yapmaya zorlamak anlamına gelen "ikrah" terim olarak ise "Bir kimsenin serbest kaldığında razı olmayacağı ve istemeyeceği bir işi yapmaya zorlanması" veya "bir kimseyi korkutarak ve yapılan tehdidin icra edileceğine inandırarak istemediği bir işe zorlamak" şeklinde ifade edilmiştir. Muhammed b.

rızası olmasa da iki durumdan birini kast ederek nikâh akdini yapmaktadır. Onlara göre rıza, akdin şartı olmadığı için ikrah altındaki kişinin yapmış olduğu akit sahihtir.⁴⁶ Şâfîîlerin de içinde yer aldığı Hanefîlerin dışında kalan fakihlerin çoğunluğu tarafından gerek Hz. Peygamber'den rivayet edilen "Şüphesiz Allah ümmetimden hata, unutmama ve tehdit edildikleri şeyleri kaldırdı."⁴⁷ hadisi gerekse maslahat ilkesine dayanılarak mükrehin nikâhının geçersiz olacağı iddia edilmiştir.⁴⁸ Onlara göre can ve malına yönelik tehdit altında bir seçimde bulunmak zorunda kalan kimse, belayı başından savmak için rızası olmadığı halde akdi kabul etmektedir. Gerek zikri geçen hadis gerekse Kur'ân ve Sünnet'in genel kaidelerine göre bir kişinin tehdit altında yükümlü olmadığı bir tasarrufta bulunmaya zorlanmasının doğru olmadığı ileri sürülerek mükrehin nikâh akdinin geçersiz olduğu ileri sürülmüştür. Nitekim 57. maddede tehdit yoluyla birinin akdedeceği nikâhın geçersiz olacağı ifade edilerek Hanefî fakihlerin görüşü terk edilip cumhurun görüşü yasalastırılmıştır.⁴⁹ Bu görüşün tercih edilme sebebi olarak ise Hanefîlerin söz konusu görüşlerinin suistimal edilerek zayıf ve sahipsiz kişilerin kızlarının zor kullanılarak evlendirilmesi olmuştur. Ayrıca söz konusu uygulamayla devlete olan güven sarsıldığı gibi sahipsiz kimselerin onurlarının zedelenmesine yol açtığından birçok sosyal soruna neden olduğu ifade edilmiştir. Gerekçenin izahı yapılırken işaret edildiği gibi bu düzenleme sayesinde zayıf ve sahipsiz kimselerin bu sıkıntıdan emin olacakları bir ortam oluşturulmaya çalışılmıştır.⁵⁰

2.7. Nikâh Akdinin İlanı

Nikâh akdiyle ilgili Kararnâmede yapılan bir diğer düzenleme, akdin ilan edilmesidir. Hanefîlerin de içinde yer aldığı cumhura göre birtakım hak ve sorumlulukların ispatı ve zina töhmetinden kurtulmak için akit sırasında iki şahidin hazır olması şarttır.⁵¹ Bu âlimlere göre nikâh akdinin ilanı ise sünnettir.⁵² Mâlikî mezhebine göre ise akdin icrasından önce nikâhın düğün gibi herhangi bir yolla ilan edilmesi zorunludur.⁵³ Bu mezhebe göre şayet akdin şahitlerinden akdin gizli tutulması istenirse nikâh akdi feshedilir ve taraflar birbirilerinden ayrılırlar.⁵⁴ Mâlikî mezhebinin bu şartı iki şahitle sınırlı uygulamalardaki birtakım sıkıntılı durumlar, iyice değerlendirildiğinde ilan şartının ileride ortaya çıkabilecek birçok olumsuz duruma set çekeceği görülecektir. Bu durumdan ötürü Kararnâmenin 33. maddesinde nikâh akdinin uygulanmasından önce evliliğin düğün ve benzeri bir yolla ilan edilmesi gerektiği belirtilmektedir.⁵⁵

2.8. Ergen Kızların Evlilik İçin Müracaatlarında Durumu Veliye Bildirmek

Mükerrer İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), "krh", 13/534-535; Geniş bilgi için bk. Ali Bardakoğlu, "İkrah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/30.

⁴⁶ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/310; İbn Âbidin, *Reddû'l-muhtâr*, 4/151.

⁴⁷ Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, Thk. Muhammed Fuad Abdulkaki (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütubi'l-'Arabiyye, 1336/1918), Kitâbu't-talâk, 16 (No. 2043); Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şuayb Arnautî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004), 5/301.

⁴⁸ Sahnûn, *Müdevene*, 2/436; Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-Muhezzeb* (Dâru'l-Fikr), 9/159; Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-'İlmiyye, 1423/2003), 6/53-54; Aslan, *İslâm Aile Hukuku*, 127-128.

⁴⁹ Ceride-i İlmiyye, 34/992; Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, 34.

⁵⁰ Ceride-i İlmiyye, 34/1010; Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, 89.

⁵¹ Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, thk. Muhammed Subhi Hasan Hallak (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415), 3/35; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/255; İbn Küdâme, *Muğni*, 9/347; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/194-197.

⁵² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/35; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/255; İbn Küdâme, *Muğni*, 9/347; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/194-197.

⁵³ Sahnûn, *Müdevene*, 2/128-129; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/35.

⁵⁴ Sahnûn, *Müdevene*, 2/128-129; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/35.

⁵⁵ Ceride-i İlmiyye, 34/989; Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, 30.

Fakihlerin çoğunluğuna göre Müslüman bir kız evlenmek istediğinde velisinden izin almalıdır. Ayrıca kız akde taraf olamadığından velisinin veyahut vekilinin akdi gerçekleştirmesi gerekir.⁵⁶ Hanefilere göre ise ergen olmayan kız çocuğun evlenebilmesi için velinin iznine ihtiyaç duyulurken ergen ve akıllı olan kız çocuğun evlenebilmesi için velinin iznine gerek yoktur.⁵⁷ Onlara göre ergen olan kız çocuğu kendi iradesiyle evlenebilir. Velinin iznini almak ise bu fakihlere göre güzel bir davranıştır. Kararnâmede yapılan bir düzenlemeyle Hanefilerce tercih edilen görüş yerine evlenmek isteyen ergen kızların velilerinin bilgilendirilmesi şartı getirilmiştir. Bu düzenlemeyle Kararnâmenin hazırlanmasında genelde işlevsel olan ve o dönemin sorunlarına çözüm olabilecek farklı görüşlerin yasallaştırıldığı anlaşılmaktadır. Yoksa bazı araştırmacıların iddia ettiği gibi *Hukûk-ı Âile Kararnâmesinde* Hanefî mezhebinin bazı fetvaya esas görüşlerinin terkedilmesinde feminist hareketlerin etkin olduğu tezi değildir.⁵⁸ Aslında onları buna iten husus ise kadının evlilik akdi sırasında üzerine evlenilmemesine yönelik şart ileri sürebilmesi olmuştur. Fakat bu tezin aksine yapılan bazı değişikliklerde toplumda oluşan sorunlara çözüm bulmak adına kadınların lehine olan bazı haklar sınırlandırılmıştır. Nitekim 8. maddede 17 yaşını tamamlamış kızların evlenebilmek için müracaat ettiklerinde durumun veliye tebliğ edilmesi şartı getirilmiştir.⁵⁹ Aslında bu düzenleme evlilik gibi önemli bir karar aşamasında konun aileyle istişare edilmesini istemektedir. Bu yolla velilerin rızalarının alınması istenerek oluşabilecek sorunların önüne geçme hedeflenmiştir. Ancak Hanefî mezhebinin tercih edilen görüşüne göre akıllı ve ergen olan kız çocuğu evlenirken hiç kimseden izin almak zorunda değildir.⁶⁰ Fakat cumhura göre velin olmadan kadın kendi başına akde taraf olamazken⁶¹ İmam Muhammed'e göre nikâh akdinin yapılabilmesi için kızın ve velisinin ortak izni gerekmektedir.⁶² Kararnâmede yapılan düzenlemeyle tamamiyle olmasa da bu hususta cumhurun ve İmam Muhammed'in görüşüne yakınlaştırıldığı anlaşılmaktadır.

3. Talâkla İlgili Düzenlemeler

Hukûk-ı Âile Kararnâmesinde yapılan düzenlemelerde Hanefî mezhebi dışındaki ekollerin görüşlerinden faydalanılan konulardan biri de boşama meselesidir. Bu konuda da dönemin siyasi, sosyal ve ekonomik birtakım şartları gereği bazı düzenlemeler yapılmıştır. Bu konuda tercih konusu olan görüşler; sarhoş ve mükrehin talâkı, kadının kocasında bulunan hastalık ve kusur nedeniyle boşanmak için mahkemeye başvurabilmesi ve yine talâk konusuyla ilintili olan hayız görmeyen kadınların iddet süreleridir. Zikredilen konularda Hanefî fakihlerin yerleşik görüşleri terkedilerek meselelerle ilgili mezhep içinde tercih edilmeyen veya farklı mezheplerin görüşleri yasalştırılmıştır.

3.1. Sarhoşun Talâkı

Sarhoş kişinin söz ve fiillerinin bağlayıcılığı hususu fakihler arasında tartışılan ve ittifak edilmeyen konulardan biridir. Hanefî mezhebinde fetvaya esas olan görüşe göre haram yolla sarhoş olan kişinin talâkı vaki olmaktadır.⁶³ Bu görüşe dayanak ise boşama konusuyla ilgili

⁵⁶ İbn Küdâme, *Muğnî*, 9/344-345; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, 5/401.

⁵⁷ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/247; İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*, 4/154-155.

⁵⁸ Konan, "Hukuk-ı Âile Kararnamesi'nde Kadının Hukuki Durumu İle İlgili Düzenlemeler", 325.

⁵⁹ Cerîde-i İlmîyye, 34/987; Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, 24.

⁶⁰ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/247; İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*, 4/154-155. Hanefiler ergen ve akıllı kadının evlenme ehliyetine sahip oluşunu konuyla ilgili hadis ve kadının bütün mali tasarruflarını bizzat yerine getirebilmesiyle delillendirmişlerdir. Bk Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuhu* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1405/1985), 7/194.

⁶¹ Sahnûn, *Müdevenne*, 2/100; İbn Küdâme, *Muğnî*, 9/344-345; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, 5/401. Cumhura göre ister dul isterse bakire olsun kadının nikâh akdi velisi tarafından gerçekleştirilmelidir. Bu görüşlerine delil olarak da konuyla ilgili hadis ve evliliğin önemli bir husus oluşunu delil olarak ileri sürmektedirler. Geniş bilgi için bk. Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuhu*, 7/194.

⁶² Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/247; İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*, 4/154-155.

⁶³ Serahsî, *Mebûsât*, 6/176; İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*, 4/444-445.

nassların âmî ifadeleri delil olarak gösterilmektedir. Ayrıca bu fakîhlere göre sarhoşluk verici maddeleri kullanan kişi, sarhoşken her ne kadar şuurunu yitiriyor olsa da bu maddeleri şuurlu bir şekilde kullandığı için sonuçlarına da katlanmak zorundadır. Fakihler sarhoşluğa neden olan yolları mubah ve haram diye ikiye ayırmışlardır. Bunlardan mubah yolla oluşan sarhoşlukta kişi ya yanlışlıkla ya da tedavi amaçlı sarhoşluk veren maddeyi kullanmaktadır. Dolayısıyla bu yolla sarhoş olup boşamada bulunan kişinin talâkının gerçekleşmeyeceği hususunda görüş birliği bulunmaktadır. Ancak haram yolla yani bilerek ve isteyerek sarhoş olan bir kimsenin boşamasının gerçekleşeceği fakihlerin çoğunluğunca kabul edilmiştir.⁶⁴ Bu konuda sahabeden Hz. Osman, Hanefîlerden Tahâvî (öl. 321/933) ve Kerhî (öl. 340/952), İmam Şâfiî'nin bir görüşüne göre, Şâfiîlerden de Müzenî (öl. 264/878) ve İbn Süreyc'e (öl. 306/918) göre sarhoş kişinin aklî melekesi sağlıklı işlemediğinden şuurlu bir şekilde karar verememektedir. Dolayısıyla sarhoşluğun mubah veya haram yolla gerçekleşmesi arasında bir fark bulunmadığından sarhoş kişinin boşaması geçersizdir.⁶⁵ Karamnâmede bu fakihlerin görüşleri 104. maddede tercih edilerek sarhoşun talâkının geçersiz olduğu belirtilmiştir.⁶⁶ Bu görüşün tercih sebebi olarak da ailenin korunmasının amaçlandığı ifade edilmiştir. Nitekim gerekcede "bilerek sarhoş edici bir madde kullanarak sarhoş olan kişi her ne kadar yasalara göre söz konusu maddeleri kullanarak suç işlemişse de ailenin korunmasının daha önemli olduğu" ifade edilerek düzenlemenin aileyi koruma maslahatına binaen yapıldığı ileri sürülmüştür. Dolayısıyla mübah ve haram yolla alınma gibi bir ayırıma gitmeden şuur kaybına neden olan sarhoşluk durumunda yapılan boşamaların geçersiz olması gerekliliği ifade edilmiştir.⁶⁷

3.2. Mükrehin Talâkı

Mükrehin talâkı konusunda fukaha arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Hanefîlere göre mükrehin talâkı geçerli sayılırken⁶⁸ cumhura göre ise mükrehin talâkı geçersizdir.⁶⁹ Hukûk-ı Âile Kararnâmesinde bu meselede cumhurun görüşü daha uygun görülerek ona göre düzenleme yapılmıştır. Daha önce açıklandığı gibi mükrehin nikâh meselesinde olduğu gibi talâkı meselesinde de Hanefî mezhebinin yerleşik görüşü terk edilmiştir. Hanefî fakihler bu hususta her ne kadar mükrehin rızası bulunmasa da tehditten kurtulmak için boşamayı kastettiğini ileri sürmektedirler. Bu ve benzeri sözleşmelerde onlara göre rıza şart olmayıp kasit yeterlidir. Dolayısıyla tehdit altında bulunan boşamaya dair irade ortaya koyduğundan boşama gerçekleşir.⁷⁰ Ayrıca konuyla ilgili "Küçük çocuğun ve ma'tuhun⁷¹ boşaması dışında her boşama caizdir."⁷² benzeri rivayetler de delil olarak getirilmektedir. Bu nedenle Hanefîlere göre ikrâh altında bulunan kimsenin talâkı geçerlidir. *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi* de dönemin şartlarını göz önünde bulundurup bu durumun emsallerini cesaretlendirdiği gerekçesinden yola çıkarak cumhurun kabul ettiği mükrehin talâkının geçersiz olduğu görüşü tercih edilmiştir. Cumhurun

⁶⁴ Sahnûn, *Müdevoene*, 2/310; Serahsî, *Mebûsût*, 6/176; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr* (Beirut: Dâru Kütubi'l-İlmiyye, 1414/1994), 10/116; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/283-284; İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*, 4/444-445.

⁶⁵ Ebû İbrahim İsmail b. Yahya b. İsmail el-Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî* (Beirut: Dâru Kütubi'l-İlmiyye, 1419/1998), 268-269; Serahsî, *Mebûsût*, 6/176; Zeynüddin b. İbrahim b. en-Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beirut: Dâru Kütubi'l-İlmiyye, 1418/1997), 3/431.

⁶⁶ Cerîde-i İlmiyye, 34/997; Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, 49.

⁶⁷ Cerîde-i İlmiyye, 34/1017; Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, 93-94.

⁶⁸ Serahsî, *Mebûsût*, 6/176; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/310.

⁶⁹ Sahnûn, *Müdevoene*, 2/436; İbn Küdâme, *Muğni*, 10/350; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/381.

⁷⁰ Serahsî, *Mebûsût*, 6/176; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/310.

⁷¹ Sözlükte "aklı zayıflamak, eksilmek, bunamak, bir şeye düşkün olmak" anlamlarına gelen ateh, İslâm hukukunda kişinin hukukî tasarruflarına belirli sınırlamalar getiren bir ehliyet arzı kabul edilmiştir. Bu durumda olan kimseye ma'tuh denir. Bkn. Beşir Gözübenli, "Ateh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/51.

⁷² Aslan, *İslâm Aile Hukuku*, 173.

söz konusu görüşü 105. maddede kabul edilerek zorlamayla gerçekleşen boşamanın geçersiz olacağı ifade edilmiştir.⁷³ Bu düzenlemenin gerekçesinde tehdit yoluyla meydana gelen boşamanın kabul edilmesinin maslahata uygun olmadığı ve suimisal oluşturduğu için Hanefî mezhebinin görüşünün terkedilip İmam Mâlik'in (ö. 179/795) görüşüyle amel edildiği ifade edilmiştir.⁷⁴

İmam Mâlik'in de içinde yer aldığı cumhur, bu görüşüne "Şüphesiz Allah ümmetimden hata, unutma ve tehdit edildikleri şeyleri kaldırdı."⁷⁵ ve "İğlâk halinde talâk ve köle azat etmek yoktur."⁷⁶ hadislerini delil olarak göstermektedir. Onlara göre mükrehin boşaması görüşünün kabul edilmesi durumunda toplumda güçlü bulunan kimselerin zayıfların iradelerine hükmetme yolu açılacaktır. Bu durum toplumda kargaşa ve çekişmelere zemin hazırlayacağından sosyal rahatsızlıklara yol açacaktır. Nitekim Kararnâmenin gerekçesinde de ifade edildiği gibi mükrehin sözlü tasarruflarının geçerli sayılması, birçok sosyal sıkıntıya yol açtığından cumhurun görüşü sosyal sorunu halletmek için tercih edilmiştir.⁷⁷

3.3. Hastalık ve Kusur Sebebiyle Kadının Boşama İçin Mahkemeye Başvurabilmesi

Hanefî fakihlere göre erkeğin cinsel yönden iktidarsız olması ve cinsel organındaki kusur, kadının boşanma için mahkemeye başvurabilmesi için geçerli bir sebeptir.⁷⁸ Bunun dışındaki bulaşıcı hastalık ve akıl hastalığı gibi kusurlar nedeniyle kadının mahkemeye boşanmak maksadıyla başvuramayacağı görüşü Hanefî mezhebinde tercih edilmiştir. Bu görüşe göre kadın, erkeğin cinsellik kusuru dışında bulaşıcı hastalık nedeniyle boşanmak için mahkemeye başvuramaz. Gerekçe olarak ise evlilikten güdülen amaçlardan birinin cinsel güdüyü tatmin olduğu için erkek cinsel yönden kadını tatmin ettikten sonra diğer kusurlardan dolayı kadının mahkemeye başvuramayacağı ileri sürülmüştür.⁷⁹ Bu nedenle Hânefilere göre cinsel hastalık ve kusurlar dışındaki bulaşıcı ve nefret uyandırıcı hastalıklardan dolayı kadın ayrılmak için mahkemeye başvuramaz. Onların dışındaki fakihler ise gerek cinsel kusurlar gerekse bulaşıcı hastalık durumunda kadının zarar görmesini engellemek için kadına mahkemeye başvurabilme hakkı verilmiştir.⁸⁰

3.3.1. Bulaşıcı Hastalık Sebebiyle Boşanma Davası Açabilme

Kocada bulunan bulaşıcı hastalığın boşanma sebebi sayılıp sayılmayacağı meselesi fakihler arasında tartışmalı bir konudur. Hânefilerce tercih edilen görüşe göre kadın, bulaşıcı hastalıklardan dolayı boşanma davası açamazken kararnâmeyle birlikte bu mesele düzenlenerek kadına, kocasında bulunan cinsel kusurlar dışında cüzzam, baras (alaca) ve zührevi hastalıklar gibi bulaşıcı olan hastalıklar nedeniyle boşanabilmek için mahkemeye başvurabilme hakkı verilmiştir. Düzenlemeyle daha önce uygulanan Hanefî mezhebinde tercih edilen ve sahih olarak kabul gören Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'un ictihadı yerine İmam Muhammed ve cumhurun görüşü⁸¹ tercih edilmiştir. Bu görüşün tercih edilmesinin nedeni olarak da kadının bahsi geçen bulaşıcı hastalıklar sebebiyle zarar görebilme endişesidir. Dolayısıyla kocada zikri geçen bulaşıcı hastalıkların bulunması durumunda kadın ayrılabilmek için mahkemeye başvurabilir. Bulaşıcı hastalıklar dışında kadına zarar verme durumu bulunmayan kör ve topal olma gibi kusurların mahkemeye başvuru sebebi olamayacağı da Kararnâmede belirtilmiştir. Dolayısıyla erkekte bulunan hastalık ve kusur hususunda kadının

⁷³ Cerîde-i İlmîyye, 34/997; Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, 49.

⁷⁴ Cerîde-i İlmîyye, 34/1017-1018; Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, 95.

⁷⁵ İbn Mâce, Kitâbu't-talâk, 16 (No. 2043).

⁷⁶ İbn Mâce, Kitâbu't-talâk, 16 (No. 2046).

⁷⁷ Sahnûn, Müdevoene, 2/436; İbn Küdâme, Muğnî, 10/350; Şirbinî, Muğnî'l-muhtâc, 3/381.

⁷⁸ Serahsî, Mabsût, 5/100; İbn Âbidin, Reddû'l-muhtâr, 4/220, 5/172.

⁷⁹ Serahsî, Mabsût, 5/95-96; İbn Âbidin, Reddû'l-muhtâr, 4/220, 5/175-176.

⁸⁰ İbn Küdâme, Muğnî, 10/56; Nevevî, Ravdatu't-tâlibîn, 5/510-511.

⁸¹ İbn Küdâme, Muğnî, 10/56; Nevevî, Ravdatu't-tâlibîn, 5/510-511.

zarar görebilme ihtimali göz önünde bulundurulmuştur. Nitekim bu mesele Kararnâmenin 122. maddesinde “kadının kocasıyla bir arada yaşamasına engel oluşturan bulaşıcı hastalıkların oluşması durumunda kadının boşanabilmek için hakime başvurabileceği” şeklinde düzenlenmiştir. Ayrıca hastalığın iyileşme durumu söz konusuysa hakim ayrılığı bir yıl erteler şayet iyileşme ümidi yoksa hakim tarafların arasını ayırır.⁸² Bu düzenlemelerden anlaşıldığı gibi bu konuda kadının zarar görme hususu dikkate alınmış ve onun zarar görmemesi için konu 122. maddede düzenlenmiştir.

3.3.2. Akıl Hastalığı Nedeniyle Boşanma Davası Açabilme

Akıl hastalığı sebebiyle kadının kocasından ayrılabilmesi için dava açabilme konusu kararnâmeyle düzenlenen meselelerden biridir. Yapılan düzenlemeyle kadının boşanmak için mahkemeye başvurabilme nedenlerinden biri olarak akıl hastalığı kabul edilmiştir. Bulaşıcı hastalıklar meselesinde açıkladığımız gibi Hanefi imamlardan Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf’a göre cinsel hastalık ve kusurlar dışında kadın mahkemeye başvuramamaktadır.⁸³ Mezhepte sahih olarak kabul edilmeyen İmam Muhammed ve cumhurun görüşüne göre ise kadın akıl hastalığı durumunda da ayrılabilmek için boşanma davası açabilir.⁸⁴ Nitekim kararnâmede bu husus 123. maddede nikâh akdinden sonra koca, akıl hastalığına yakalanıp bu hastalığının da iyileşmemesi durumunda kadın boşanmak için mahkemeye başvurabilir. Daha önceki meselede olduğu gibi hakim hastanın iyileşebileceği umuduyla davayı bir yıl erteler. Şayet koca iyileşmez ve kadında davasında ısrar ederse hakim karı kocayı ayırır.⁸⁵ Bu düzenleme yapılırken de birtakım sosyal şartların göz önünde bulundurulduğunu söylemek mümkündür. Nitekim zikri geçen hastalıklardan kadının zarar görmesi muhtemel olduğundan şayet kadına bu tür durumlardan dolayı mahkemeye başvurabilme hakkı tanınmazsa kadınların haklarının zayi edildiği düşüncesi toplumda oluşabilir. Bu nedenle kocada bu tür hastalıkların mevcudiyeti durumunda şayet tedavileri de mümkün gözüküyorsa kadının zarar görmemesi için kadının boşanabilmesi için mahkemeye başvurabilmesi yolunda bir hak tanınması daha uygun gibi görülmektedir.

3.3.3. Kocanın Kaybolması Durumunda Boşanma Davası Açabilme

Uzun süre kendisinden haber alınamayan ve yaşayıp yaşamadığı bilinmeyen kocanın durumu ihtilaflı meselelerden biridir.⁸⁶ Hanefilerin de içinde bulunduğu fakihlerin ekserine göre kadının bu durumda boşanmak için hakime başvurabilmesi için kocanın akranlarının yaşayabileceği bir süre beklemesi gerekmektedir. Bu görüşe göre ancak belirtilen süre geçtikten sonra kadın hakime boşanmak için başvurabilmektedir.⁸⁷ İmam Mâlik, kaybolan kocanın durumunu değişik yönlerden ele alarak değerlendirdikten sonra konuyla ilgili dört durumun söz konusu olduğunu söylemektedir. İmam Mâlik savaş hali dışında dârülharpte⁸⁸ kaybolan kocanın malının mirasçıları arasında paylaşılabilmesi ve karısının boşanabilmesi için

⁸² Cerîde-i İlmîyye, 34/999; Osmanlı Hukûk-I Âile Kararnâmesi, 54

⁸³ İbn Âbidin, *Reddû'l-muhtâr*, 4/220, 5/166-176.

⁸⁴ Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, 9/338; Sahnûn, *Müdevvene*, 2/144-145; İbn Küdâme, *Muğnî*, 10/56; Şirbinî, *Muğnî'l-muhtâc*, 3/221; İbn Âbidin, *Reddû'l-muhtâr*, 4/220, 5/172-176.

⁸⁵ Cerîde-i İlmîyye, 34/999; Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, 54.

⁸⁶ Ali Haydar, *Mefkû Risâlesi*, (Kostantiniye: Matba-ı Ebû Ziya, 1309),19-20; Abdülkerim Ünalın, “İslam Hukukunda Gaibin/Mefkûdun Evlilik ve Miras Durumu (Mukayeseli Olarak)”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/1, (2001), 112-121; Ali Aslan Topçuoğlu, “İslam Hukuku ve Türk Medeni Kanunu Bağlamında Gâibin/Mefkûdun Hükmen Ölü Sayılması Sonucunda Mallarının Hukukî Durumu”, *EKEV Akademi Dergisi*, 8/19, 160-163.

⁸⁷ Serahsî, *Mebûsât*, 11/34-35; Muhyiddin en-Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb* (Cidde; Mektebtü'l-İrşâd), 19/442; İbn Âbidin, *Reddû'l-muhtâr*, 5/187, 6/460; Ali Haydar, *Mefkû Risâlesi*, 19-20.

⁸⁸ Dâr kavramı “İslâmî veya İslâm dışı bir yönetimin hâkimiyeti altındaki ülke” anlamında kullanılır. Buna göre bir ülkenin İslâm veya küfre nisbet bakımından niteliğinin tayin ve tesbitinde temel ölçü yönetim ve hâkimiyettir. Dârülharp, “küfür yönetiminin hâkim olduğu ülke”, “kâfir liderin emir ve idaresinin yürürlükte olduğu ülke” şeklinde tarif edilmiştir. Bk. Ahmet Özel, “Dârülharp”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/536.

akranlarının ortalama yaşayabileceği 70 yaşına kadar beklenmesi gerektiğini iddia eder.⁸⁹ Bunun dışında savaş halinde dârülharpte ve birçok insanın ölmesine neden olan olağanüstü durumlarda İslam ülkesinde kocası kaybolan kadının dört yıl geçtikten sonra boşanmak için mahkemeye başvurabileceğini söylemektedir.⁹⁰ İmam Şâfiî'den de bu yönde bir görüş nakledilmektedir.⁹¹ Nitekim kararnâmede İmam Mâlik'in görüşü dönemin şartlarına uygunluğu nedeniyle tercih edilerek haber alınamayan kocanın karısının talebi üzerine kocanın kayboluşunun üzerinden dört yıl geçip gerekli araştırmalar yapıldıktan sonra hakim, tarafların ayrılmasına karar verebilir. Bu husus 127. maddede karısına yetecek miktarda mal bırakıp ortadan kaybolan kişinin karısı boşanmak için hakime müracaat edebilir. Kadın, hakime başvurduğunda hakim kocanın durumunu araştırır ve onun yaşadığına dair herhangi bir bilgi elde edemez ve kocanın yaşadığından ümit keserse bu vakitten başlayarak kadın dört yıl bekler. Şayet bu dört yıldan sonra da kocadan bir haber alınamaz ve kadın da ısrar ederse hakim aralarını ayırır. Ayrıca koca savaşta kaybolmuş ise esirler evlerine döndükten bir yıl sonra hakim tarafları ayırır. Bu iki durumda da hakim kararından sonra kadın vefat iddetini bekler.⁹² Nitekim Osmanlı'nın son dönemlerinde birçok savaşın vuku bulmasıyla kocaları cepheye gidip uzun süre dönmeyen kadınların mağduriyeti bu düzenlemeyle giderilmeye çalışılmıştır. Bu meseledeki düzenlemenin maslahata yönelik olduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır.

3.3.4. Geçimsizlik Durumunda Boşanma Davası Açılma

Fakihlerin çoğunluğuna göre geçimsizlik durumu kadın açısından boşanma için/amacıyla hakime başvurma nedeni değildir.⁹³ Bu görüşte olan alimlere göre kadına yönelik şiddet, hakaret ve benzeri durumlarda kadın, kocasının bu fiillerinden vazgeçirilmesi için hakime başvurur ve hakimde duruma göre caydırıcı yaptırım yoluna gider.⁹⁴ Buna göre geçimsizlik nedeniyle kadın ayrılmak için mahkemeye başvuramaz. Osmanlı Devleti, son dönemlerine kadar Hanefîlerin de benimsemiş olduğu bu görüşe göre hareket etmiş, geçimsizlik durumunda tarafların aralarının düzeltilmesi için taraflara nasihat edilmesi yoluna ve gerektiğinde kötü muameleden men etmek için tazir cezalarına başvurmuştur. Buna karşılık *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi*'nde geçimsizlik meselesi de boşanma davası açabilmek için bir gerekçe olarak kabul edilmiştir. Bu düzenleme Mâlikîlerin görüşü baz alınarak yasalaştırılmıştır. Mâlikîlere göre geçimsizlik durumunda tarafların ailelerinden birer hakem tayin edilir ve bu hakemler gerektiğinde taraf olduğu kimsenin vekili gibi hareket ederek boşama veyahut hul'a⁹⁵ karar verebilir.⁹⁶ Nitekim Kararnâmede bu durum, 130. maddede karı kocanın geçimsizliği durumunda taraflardan biri hakime başvurduğunda hakim her iki tarafın ailesinden birer hakem tayin eder. Bu hakemler karı kocanın arasını düzeltmeye çalışırlar. Şayet aralarını bulmak mümkün olmazsa kusur erkekte olursa taraflar birbirinden ayrılır. Şayet kusur kadında ise muhâlaa yoluna gidilir. Şayet aile meclisinden oluşturulan hakemler anlaşamazlarsa aile

⁸⁹ Cerîde-i İlmîyye, 34/1019; Ali Haydar, *Mefkû Risâlesi*, 9-20; Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, 97-98; Ünalın, "İslam Hukukunda Gaibin/Mefkûdun Evlilik ve Miras Durumu (Mukayeseli Olarak)", 112-121; Topçuoğlu, "İslam Hukuku ve Türk Medeni Kanunu Bağlamında Gâibin/Mefkûdun Hükmen Ölü Sayılması Sonucunda Mallarının Hukukî Durumu, 160-163.

⁹⁰ Sahnûn, *Müdevvene*, 2/28-30.

⁹¹ Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, 6/377-378; *Mecmu'*, 19/442; Aslan, *İslâm Aile Hukuku*, 243.

⁹² Cerîde-i İlmîyye, 34/1000; Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, 55.

⁹³ İbn Küdâme, *Muğnî*, 10/263-264; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, 5/677; Muhammed Ebû Zehra, *el-Ahvâlu's-Şahsiyye* (Kahire: Dâru Fikri'l- 'Arabiyy), 360-363; Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletuhu* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1405/1985), 7/527.

⁹⁴ İbn Küdâme, *Muğnî*, 10/263-264; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, 5/677.

⁹⁵ Hul', fıkıhta kadının belli bir bedel vermesi karşılığında kocanın ayrılmaya razı olması üzerine evlilik bağından kurtulmasını ifade eder. Karşılıklı anlaşmayla gerçekleşmesi sebebiyle bu işleme muhâlea adı verilir. Bk. Fahrettin Atar, "Muhâlea", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/399.

⁹⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/185.

meclisi dışından bağımsız bir heyet oluşturulur ve bu heyetin vereceği karar da kesin ve bağlayıcıdır.⁹⁷

3.4. Hayız Görmeyen Kadının İddet Süresi

Hanefî mezhebi dışında Malikî mezhebinin görüşü baz alınarak kadın lehine yapılan düzenlemelerden biri hiç hayız görmeyen veya bir iki defa gördükten sonra hayızdan kesilen kadının boşama iddetidir. Hanefîlerin de içinde yer aldığı fakihlerin çoğunluğuna göre bu durumdaki kadın hayız döneminin üst sınırı kabul edilen yaşa geldikten sonra üç kur' bekler. Bu yaş sınırı Hanefîlerde 50-60 arası Şâfiîlerde 62 ve Hanbelîlerde ise 50 dir.⁹⁸ Bu kadınların durumları incelendiğinde cumhurun görüşünün her ne kadar ihtiyat içerse de kadın açısından olumsuzluk taşıdığı görülecektir. Bu nedenle Kararnâmede, daha makul olan Mâlikîlerin görüşü tercih edilip yasalaştırılmıştır. Bu görüşe göre hayız görmeyen kadınlar boşama iddeti olarak dokuz ay sonunda üç ay iddet beklerler.⁹⁹ Nitekim kararnâmede bu husus 140. maddede düzenlenmiştir.¹⁰⁰

4. Hanefî Mezhebi Dışındaki Fakihlerin Görüşlerinin Yasalaştırılmasının Analizi

Hanefî mezhebi dışındaki diğer fıkıh ekollerinin görüşlerinin kararnâmeyle yasalaştırılmasında birçok etkenin bulunduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Kararnâmenin hazırlanmasında ve Hanefî mezhebinin bazı görüşlerinin terk edilmesinde etkili olan etmenlerden biri, o dönem Osmanlı toplumunda meydana gelen sosyal değişikliklerdir. Bu sosyal etkenlerin en önemlisi 19. ve 20. yüzyıl başlarında Osmanlı Devleti'nin katıldığı savaşlar ve bu savaşların topluma olumsuz yansımalarıdır. Nitekim bu dönemde savaşa gönderilen erkeklerin uzun süre cephede kalmaları ve bir kısmının da geri dönmemesi, ekonomik, sosyal ve hukukî yönden birçok sorunun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu sorunların çözümü amacıyla yapılan düzenlemelerden biri de mefkûdun eşine boşanma amacıyla dava açabilme hakkının tanınması meselesi olmuştur. Bu düzenlemeyle uzun süre haber alınamayan ve geride kalan bakmakla yükümlü olduğu karısı için nafaka bırakmayan kimselerin eşlerine belirli bir süre geçtikten sonra boşanabilmek için dava açabilme hakkı tanınmıştır.¹⁰¹

Her ne kadar Kararnâmenin hazırlanmasında ve içeriğinin belirlenmesinde birtakım batı menşeyli akımlar etkili olmuşsa da yapılan düzenlemelerde dönemin şartları gereği İslam hukukunun dışına çıkılmadığı söylenebilir. Özellikle bu fikir akımlarının kadına bakış açıları bazı maddelerin şekillenmesinde etkili olduğu kabul edilse bile bu amaçlarını gerçekleştirmede tam olarak başarılı oldukları söylenemez. Nitekim yapılan çalışmada kadının haklarını korumaya yönelik düzenlemelerde İslam hukukunun dışına çıkmamış, maslahata uygun görülen diğer mezheplerin görüşleri yasalaştırılmıştır. *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi*'nde Hanefî mezhebi dışında kalan diğer ekollerin görüşleri dikkate alınarak yapılan düzenlemelerde hem kadının hem de erkeğin lehine gibi görülen görüşlerin yasalaştığını söylemek mümkündür. Bu hususu gerek akitle ilgili gerekse de boşanma ile ilgili yapılan düzenlemelerde görmek mümkündür. Örneğin Hanefî mezhebine göre akdin ilan şart olmaması sebebiyle ilk eşinden habersiz, birden fazla evlilik yapan erkeklerin nikâhlarını eşlerinden veya ailelerinden gizleme yoluna gitmelerinden dolayı Kararnâmede Mâlikîlerin görüşü olan akdin ilan edilmesi görüşü yasalaştırılmıştır. Bunun yanı sıra akil ve baliğ olup ailesinden habersiz evlenmek isteyen kızların da velilerinden habersiz evlenmelerinin engellenmesi amaçlanmıştır denebilir. Ayrıca

⁹⁷ Cerîde-i İlmîyye, 34/1000; Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, 55.

⁹⁸ Serahsî, *Mebûsât*, 6/27; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/508; Mansur b. Yunus b. Salahaddin el-Buhûfî, *Keşşâfu'l-kimâ' an metni'l-İknâ'* (Beyrut: 'Âlemu'l-Kütub, 1403/1983), 5/418-419; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/330; Aslan, *İslâm Aile Hukuku*, 267.

⁹⁹ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/330; Aslan, *İslâm Aile Hukuku*, 267-268.

¹⁰⁰ Cerîde-i İlmîyye, 34/1002; Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, 60.

¹⁰¹ Cerîde-i İlmîyye, 34/1000.

nikâh akdinde muhtemel anlaşmazlık ve çekişmelerin önüne geçmek için akdin “tezvic, tenkih” gibi sarih lafızlarla yapılması istenmiş Hanefîlerin akdin kinayeli lafızlarla yapılabileceği görüşü terk edilmiştir.¹⁰²

Sosyal sıkıntılarının göz önünde bulundurulması sonucu Kararnâmede yapılan düzenlemelerden biri de tehdit yoluyla, zor ve baskıyla gerçekleştirilen evlenmelerle ilgili hükmüdür. Nitekim daha önce Osmanlı Devleti hukukunda Hanefî fakihlerin görüşü esas alınarak, mükrehin nikâhının geçerli olduğu kabul edilmiştir. Fakat bu durum, asayişin sağlanamadığı özellikle kız kaçırımlarının yaşandığı dönemlerde önemli sosyal sorunlara yol açmış bunun çözümü için sadece kolluk kuvvetlerinin tedbir ve çalışmalarıyla yetinilmiştir. Aynı hususu tehditle yapılan boşamalarda da görmek mümkündür. Kararnâmede yapılan düzenlemeyle, gerek evlenme gerekse boşanmayla ilgili Hanefîlerin görüşü terkedilip Şâfiîlerin de içinde yer aldığı cumhurun görüşü kabul edilerek zoraki evlenme ve boşamaların önüne geçilmeye çalışılmıştır.¹⁰³

Dönemin koşullarının kararnâmeye olan etkilerini, boşanma konusuyla ilgili düzenlemelerde de görmek mümkündür. Nitekim bu husus boşanma meselelerinin düzenlendiği ikinci kısımda; ric’î ve bâin talâkla ilgili hükümler ve boşama ehliyeti meselelerinde düzenlenmiştir. Bu konuda kararnâmeyle yapılan değişikliklerden biri boşama ehliyetiyle ilgili olan haram yolla oluşan sarhoşluğun talâka etkisi olmuştur. Kararnâmede yapılan düzenlemeyle sarhoşun talâkı geçersiz kabul edilmiştir.¹⁰⁴ Bu konunun yasalaşmasında da toplumun geçirmiş olduğu sosyal ve kültürel değişimi görmek mümkündür. Görünen o ki bu konuda bazı Şâfiî fakihlerin ve bu konuda onlar gibi düşünen hukukçularının görüşleriyle yapılan düzenleme, toplumda meydana gelen sosyal değişimin hukukî düzenlemeye yönelik bir yansıması olmuştur.

Hanefî mezhebinde tercih edilen görüşe göre daha önce kadın sadece evliliğin sürmesine engel oluşturan iktidarsızlık gibi cinsel rahatsızlıklar nedeniyle mahkemeye başvurabiliyordu. Kararnâmede yapılan düzenlemede diğer mezheplerin de görüşlerinden faydalanılarak kadının mahkemeye boşanma için başvurabileceği sebeplerin alanı genişletilmiştir. Kararnâmede yapılan düzenlemeyle zührevî hastalıklar, cüzzam, alaca (baras) ve akıl hastalığı gibi durumlarda kadının boşanabilmek için mahkemeye başvurabileceği ifade edilmiştir. Yapılan bu düzenlemelerin de arka planında erkeğin tek taraflı irade beyanıyla gerçekleşebilen boşamaya karşılık kadının zarar gördüğü evliliklerin sonlandırılabilmesi için kadına mahkemeye başvurabilme hakkının tanındığı söylenebilir. Nitekim bu ve buna benzer diğer yeni düzenlemeler incelendiğinde durum daha iyi anlaşılacaktır. Ayrıca kocanın geride eşinin nafakasını bırakmadan kaybolması vayahut nafaka bırakarak ortadan kaybolması durumunda da bunun dört sene, bu gaipliğin bir savaşı zamanında gerçekleşmesi durumunda da esirlerin memleketlerine dönmelerinden itibaren en asgari bir sene geçtikten sonra zikri geçen durumların birer boşanma sebebi sayılacağı Kararnâmede düzenlenmiştir. Yapılan düzenlemelerde kocanın karısına yetecek miktarda nafaka bırakmadan ortadan kaybolması konusu, Hanefî mezhebinin dışındaki cumhurun görüşü; geride eşine yetecek kadar nafaka bırakarak ortadan kaybolması durumu ise Mâlikî ve Hanbelî fakihlerin görüşleri esas alınarak boşanma sebebi olarak yasalaştırılmıştır.¹⁰⁵

Yapılan bir diğer değişiklik ise karı koca arasında ortaya çıkan geçimsizliğin iki tarafın razı olacağı şekilde çözülememesi durumunda boşanma yolunun açılmasıdır. Bu amaçla 130. maddede, eşler arasındaki geçimsizliklerde öncelikle tarafların ailelerinden seçilecek bir hakem heyetinin ara buluculuk yapıp anlaşmazlığı çözmeleri istenmiştir. Aile heyetinin meseleyi çözmeye başarısız olması durumunda ise kocanın ya da karısının anlaşmazlıktaki kusuruna

¹⁰² Cerîde-i İlmiyye, 34/989-990.

¹⁰³ Cerîde-i İlmiyye, 34/992, 997.

¹⁰⁴ Cerîde-i İlmiyye, 34/997.

¹⁰⁵ Cerîde-i İlmiyye, 34/1019; Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, 97-98; Aslan, *İslâm Aile Hukuku*, 237-238.

göre hakemler uygun gördüklerinde bâin talâka veya muhâlaaya hükmederler. Bu meselede eşler arasında oluşan anlaşmazlığın ilkin hakem heyetine iletilmesi ve soruna bir çözüm için çaba sarf etmeleri Kur'ân'ın tavsiye ettiği bir hükümdür (en-Nisâ 4/35). Kur'ân'da zikri geçen hakem heyetinin teşkili ve çalışmalarını Hanefîler hukukî bir zorunluluk değilde sadece ahlâkî bir tavsiye kararı olarak düşünmüş ve onların kararlarını bağlayıcı olarak değerlendirmemişlerdir. Buna karşın Mâlikîler hakem heyetinin arabulucuk işinde başarılı olamaması durumunda onlara boşamaya hükmetme yetkisi tanımıştır.¹⁰⁶ Kararnâmede yapılan bu düzenlemede de boşama kararlarının mahkeme tarafından alınması yönünde istekte bulunan bazı fikir akımların görüşlerinin dikkate alındığı söylenebilir. Bu nedenle yapılan bu düzenleme dönemin bazı âlimleri tarafından aile kurumuna zarar vereceği endişesiyle eleştirilmiştir.¹⁰⁷

Bu değerlendirmeler ışığında toplumsal norm ve davranışlara bir standart kazandıran değerlerin bu bağlamda sağladığı en önemli faydanın toplumsal bütünleşme olduğu söylenebilir. Çünkü en güçlü toplumlar ortak değerlerde buluşabilenlerdir. Toplumun genelinde uzlaşabileceği değerlerin oluşması uzun yılların bir sonucudur ve değişmesinin de o şekilde uzun süre alması beklenir. Toplumların uzun yıllar sonucunda meydana getirdikleri maddi ve manevi değerler aynı zamanda o toplumu ayakta tutan ve birleştiren kültürel kodlardır. Bu değerlerin toplumsal değişme bağlamında istenmedik şekilde ve çok hızlı değiştirilmesi toplumsal bütünlüğe zarar verecek unsurlar olarak kabul edilir.

Her ne kadar o dönemki sosyal, siyasi ve ekonomik birtakım şartlar bu yasal düzenlemelerin yapılmasını gerektirmişse de sadece hukuk alanında yapılan düzenlemelerin Osmanlı Devleti'nin ayakta durabilmesine yetmemiştir. Bu nedenle sosyal, manevi, siyasi ve ekonomik yönden toplumda oluşan değişimlerin olumlu bir şekilde dönüştürülmesi için sadece hukuki düzenlemelerin yapılması yeterli gelmemektedir. Bu minvalde İslam dini inanç, ahlak ve hukuk esaslarının bir bütün olarak birbiriyle uyumlu olmasını istemektedir. Bu sebepten olmalı ki o dönemki toplumun ahlâkî ve manevi değerlerinin inanç esaslarıyla çelişmesinden dolayı sosyal ve hukuki birtakım sorunlar ortaya çıkmıştır. Nitekim son dönem Osmanlı toplum yapısının ahlâkî ve manevi yönden değişmesi, yürürlükte bulunan bazı yasal düzenlemelerin sorgulanmasına yol açmıştır. Hukukî düzenlemelerin dönemin inanç ve ahlak anlayışıyla uyum sağlamaması nedeniyle yasalara dolayısıyla devlete karşı güvensizlik de artmaktadır. Bu nedenle Müslümanlar, sosyal düzeni sağlayabilmek için yaşadıkları toplumlarda sadece hukukî düzenlemelerle yetinmemeli aynı zamanda bu düzenlemelere zemin hazırlayan inanç ve ahlâkî hususların da İslamî kaynaklara göre iyileştirilmesine çalışmalıdır. Ayrıca kesin nasslarla çelişmediği sürece toplumun beklenti ve ihtiyaçlarıyla uyumlu farklı mezheplerin görüşleri ihtiyaç hâsıl olduğunda tercih edilebilmelidir. Ancak bu durum toplumdaki İslamî değerlerdeki yozlaşma ve ahlâkî erezondan kaynaklanıyorsa inanç ve ahlak esaslarının eğitiminin gözden geçirilmesi gerektiğini de söylemek mümkündür.

Sonuç

Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı Devleti'nde yapılan yasal düzenlemelerle uzun süre tavizsiz bir şekilde uygulanan Hanefî fakihlerin görüşlerinin yanı sıra diğer mezheplerin görüşleri de kanunlaştırılmıştır. Yapılan bu kanunlarda Hanefî mezhebi dışındaki mezheplerin görüşleri o dönemin şartlarına ve halkın maslahatına daha uygun olduğu için tercih edilmiştir. Nitekim bu husus *Hukûk-ı Âile Kararnâmesin'de* yer alan düzenlemelerin gerekçeleri açıklanırken de ifade edilmektedir. Bu kararnâmede yapılan

¹⁰⁶ Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülber, *el-Kâfi fi fıkhi ehli'l-Medineti'l-Mâlikiyiyi* (Beyrut: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1992), 278; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/185.

¹⁰⁷ Ensar Durmuş, - Mehmet Ali Yargı, "1917 Tarihli Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'ne Yöneltilen Eleştiriler". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2019), 345.

düzenlemelerde dönemin sosyal ihtiyaçları göz önünde bulundurularak ihtiyaca cevap vermeyen görüşler terkedilerek yerine diğer İslam mezheplerin görüşleri yasalaştırılmıştır. Örneğin kararnamenin 103 maddesinin 41'inde dört mezhebin ittifak ettiği görüşler yasalaştırılmıştır. Ayrıca kararnamenin 8 maddesinde Cumhur'un, 32 maddesinde Hanefî, 10 maddesinde Mâlikî, 5 maddesinde Şâfiî, 6 maddesinde Hanbelî fakihlerin görüşü esas alınarak düzenleme yapıldığı görülmüştür. Bunun yanı sıra kararnamede küçük yaşta evliliklerin daha sonraki aile hayatına olumsuz etkileri olduğu tezi ileri sürülerek bu konuda dört mezhebin görüşü terk edilmiş evlilik alt yaşı için İbn-i Şübrüme ve Ebû Bekir Esam'ın görüşü esas alınarak bulûğdan önce küçüklerin evlenmesi yasaklanmıştır. Bu düzenlemelerin yanı sıra mükrehin nikâhı ve talakı meselesinde Hanefî mezhebinin görüşü terk edilerek mükrehin nikâh ve talakını geçersiz sayan cumhurun görüşü yasalaştırılmıştır. Ayrıca nikâh akdi sırasında kadının üzerine evlenmemesi gibi şartları ileri sürmesi durumunda şartın geçerli sayılacağıyla ilgili Hanbelîlerin görüşünün tercih edilmesi bazı araştırmacılar tarafından çok evliliği sınırlandırma teşebbüsü olarak anlaşılmıştır. Aslında genel olarak Hanefî mezhebinin terk edilen görüşleri yerine yapılan düzenlemelerde dönemin şartları gereği daha işlevsel olan ve maslahata uygun düşen görüşlerin yasalaştığı söylenebilir. Nitekim mefkûdun karısının boşanabilmek için mahkemeye başvurabilme süresinin kısaltılması, cinsel hastalıklarla birlikte bulaşıcı hastalıkların boşanabilmek amacıyla mahkemeye başvurabilmek için birer gerekçe olarak kabulü bu türden düzenlemelerdir. Sonuç olarak Kararnâmeyle kültürel, sosyal ve ekonomik bir takım gelişim ve değişimler neticesinde dönemin şartlarına uygun hukukî düzenlemelerin yapıldığı görülmüştür. Nitekim dönemin şartları gereği batıdan medeni kanun alma veyahut benzer yasaların yapılması uygun görülmediğinden ihtiyaç duyulan alanlarda Hanefî mezhebi dışından diğer fıkıh âlimlerinin görüşlerine uygun düzenlemeler yapılmıştır.

Kaynakça

- Aksekili, Ahmed Hamdi. "İslâmiyet ve Taaddüd-i Zevcat". *Sebilü'r-Reşâd* 11/280. (9 Kanuni Sani 1329), 309-312.
- Ali Haydar, *Mefkû Risâlesi*. Kostantiniye: Matba-ı Ebû Ziya, 1309.
- Aslan, Mehmet Selim. *İslâm Aile Hukuku*. Bursa: Emin Yayınları, 3. Basım. 2019.
- Atar, Fahrettin. "Muhâlea". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Aydın, Mehmet Akif. "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/231-235. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Aydın, Mehmet Akif. "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/314-318. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Bardakoğlu, Ali. "İkrah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/30-37. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî. *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Mustafa Dîb el-Büğâ. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407/1987.
- Buhûtî, Mansur b. Yunus b. Salahaddin. *Keşşâfu'l-kınâ' 'an metni'l-İknâ*. 6 Cilt. Beyrut: 'Âlemu'l-Kütub, 1403/1983.
- Cerîde-i İlmiyye 4/34, (14 Muharrem 1336), 986-1022.
- Cin, Halil. *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- Çeker, Orhan. "Hukuk-i Âile Kararnamaesi girişi ve Tarihçesi". 3 *Mehir*. (İlkbahar 1999), 19-22.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer. *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şuayb Arnautî, 6 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1424/2004.
- Durmuş, Ensar. 1917 *Tarihli Hukuk-i Aile Kararnamesi'ne Yöneltilen Eleştiriler*. Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

- Durmuş, Ensar - Yargı, Mehmet Ali. "1917 Tarihli Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'ne Yöneltilen Eleştiriler". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2019): 312-363. Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.558920>.
- Düstur I. Tertip, I, 736, Tertip, IV, 614, I. Tertip, Zeyl II, 15.
- Ebû Zehra, Muhammed. *el-Ahvâlu's-sahsiyye*. Kahire: Dâru Fikri'l- 'Arabiyye.
- Emin, Kasım. *Tahrîrû'l-mere'*. Kahire: Müesse Hindâvî li'ta'lim ve'Sekâfe, 2016.
- Ekrem Buğra Ekinci, "Akim Kalan Bir Teşebbüs: Osmanlı Aile Kanunu". *Tarih ve Medeniyet*. 43 (Ekim 1997). 50-52.
- Erdoğan, Murat. *Osmanlı Hukuk-i Aile Kararnamesinin Fıkhi Mezhepler Bağlamında Değerlendirilmesi*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Gözübenli, Beşir. "Ateh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/51-52. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed. *el-Kâfi fi fıkhi ehli'l-Medineti'l-Mâlikiyye*. Beyrut: Dâru Kütubi'l-İlmiyye, 1413/1992.
- İbn Âbidin, Muhammed Emin. *Reddü'l-muhtâr 'ala'd-Durri'l-muhtâr*. 14 Cilt. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütub, 1423/2003.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 15 Cilt. Riyad; Dâru 'Âlemi'l-Kütub, 1417/1997.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *Sünenu İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütubi'l- 'Arabiyye, 1336/1918.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l- 'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, thk. Muhammed Subhi Hasan Hallak. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1. Basım, 1415.
- İbnü'n-Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Kütubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418/1997.
- Karadağ, Bekir. *Mu'tezile'nin Fıkıh Anlayışı (Ebû Bekir Esam Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: Nesil Yayınları, 1991.
- Kâsânî, Alaüddin Ebû Bekr b. Mesud. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Kütubi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Konan, Belkıs. "Hukuk-ı Âile Kararnamesi'nde Kadının Hukuki Durumu İle İlgili Düzenlemeler". *II. Türk Hukuku Tarihi Kongresi Bildirileri*. ed. Fethi Gedikli. 1/323-353. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2016.
- Küçüktiryaki, Ahmet Yasin. *Sadreddin Efendi'nin Hukuk-i Aile Kararnamesi'ne İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Küskü, Abdullah. *Hukûk-i Aile Kararnamesi Etrafında Oluşan Polemikler: Mansûrizade ve İzmirli Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *el-Hâviyu'l-kebîr*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru Kütubi'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Meclis-i Meb'ûsan Zabıt Cerîdesi* I/4-3 (1333), 26-27.
- Merğînânî, Burhânüddin Ebû Bekr b. Abdulcelil, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedâ*. 8 Cilt. Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulumi'l-İslâmiyye, 1418.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd. *el-İhtiyâr lita'lili'l-muhtâr*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Fikri'l- 'Arabiyye.

- Müzenî, Ebû İbrahim İsmail b. Yahya b. İsmail. *Muhtasaru'l-Müzenî*. Beyrut: Dâru Kütubi'l-İlmiyye, 1. Basım. 1419/1998.
- Nevevî, Ebû Zekeriya Yahya b. Şeref. *Ravdatu't-tâlibîn*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcud. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1423/2003.
- Nevevî, Muhyiddin. *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb*. 23 Cilt. Cidde; Mektebtü'l-İrşâd.
- Nevevî. *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb*. 20 Cilt. (Dâru'l-Fikr).
- Nusantara, Mohammad Iqbal Satria. Boşanma Hükümleri Çerçevesinde Osmanlı Hukuk-i Aile Kararnamesi ile Endonezya İslam Aile Hukuku'nun Mukayesesi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi. Editör, Ali Öge. Konya; Mehir Vakfı Yayınları, 2017.
- Özel, Ahmet. "Dârülharp", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/536-537. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Özen, Şükrü. "İbn Şübrüme" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/379-381. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Sahnûn b. Said et-Tennûhî, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Kütubi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Said, Mansûrîzâde. "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir". *İslâm Mecmuası* 1/8 (8 Mayıs 1330), 233-238.
- Said, Mansûrîzâde. "Taaddüd-i Zevcat Münasebetiyle" *İslâm Mecmuası* 1/9 (22 Mayıs 1330), 280-284.
- Serahsî, Şemsuddîn. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Şirâzî, Ebû İshâk. *el-Mühezzeb*. thk. Muhammed Zuhaylî. 6 Cilt. Beyrut: Dâru's-Şâmiyye, 1417/1996.
- Şirbinî, Şemsuddin Muhammed b. Hâtib. *Muğniyu'l-Muhtâç*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1418/1997.
- Taberânî, Ebû Kasım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*, nşr. Târik b. Avazullah – Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Heremeyn, 1415/1995, 4/335.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre . *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuad Abdulbaki. 5 Cilt. yy: 1388/1968.
- Topçuoğlu, Ali Aslan. "İslam Hukukunda ve Osmanlı Uygulamasında Evliliğin Vatandaşlığa Etkisi". *Turkish Studies* 13/2, (2018), 627-652. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.12993>.
- Topçuoğlu, Ali Aslan. "İslam Hukuku ve Türk Medeni Kanunu Bağlamında Gâibin/Mefkûdun Hükmen Ölü Sayılması Sonucunda Mallarının Hukukî Durumu, *EKEV Akademi Dergisi*, 8/19, (2004), 157-176.
- Ünalın, Abdülkerim. "İslam Hukukunda Gaibin/Mefkûdun Evlilik ve Miras Durumu (Mukayeseli Olarak)", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/1, (2001), 111-148.
- Yurtseven, Yılmaz. "1917 Tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi ve Osmanlı Aile Hukukuna Getirdiği Yenilikler". *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. 11/1-2, (2003), 199-250.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu*. 8 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1405/1985.

Telâzüm Delilinin Fıkıh Metodolojisindeki Yeri

The Place Of The Evidence Of Necessity In The Fıqh Methodology

Muhammed Latif ALTUNDr. Öğr. Üyesi Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
İslam Hukuku Anabilim DalıAssist. Prof. Ardahan University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic
Sciences, Department of Islamic Law,

Ardahan/TURKEY

mlatif7263@hotmail.com

Orcid: 0000-0003-3186-4664

Doi: 10.34085/buifd.891108

Öz

Fıkhî hükümler öncelikle Kur'ân, sünnet, icmâ ve kıyas delillerinden istinbât edilir. Fıkıh metodolojisinde ilk üçü naklî, kıyas ise kısmen aklî olarak bilinen bu delillere edille-i erba'a denir. Genel itibariyle fakihler bu deliller hakkında görüş birliği etmiştir. Fıkhî hükümlerin istinbât edildiği ikinci kategorideki deliller ise istislâh olarak bilinen istidlâl, bazı usulcülere göre onun bir kısmı olan telâzüm, istishâb, şeru men kablenâ gibi delillerdir. Bunlar da ihtilaflı olan delillerdir. Fukahayı edille-i erba'anın dışında farklı deliller aramaya iten sebep, delillerin sınırlı, meselelerin sınırsız oluşudur. Fıkhî ameli mesele ve problemlerin halli için delil arayışına giren usulcüler başta edille-i erba'aya, bunlarla çözüm bulunmaz ise diğer delillere müracaat etmişlerdir. Bu farklı delillerin belirlenmesinde kişisel yetenek, örf, kültür, muhit ve yöntem gibi farklılıkların etkili olduğu söylenebilir. Genel itibariyle telâzüm delili de usulcüler arasında ihtilaflı deliller arasında sayılır. Usulcülerin bir kısmı bu delili kabul etmiş ve fıkhî hükümleri tespit etme faaliyetinde kullanmıştır. Buna rağmen bu delil yeterince ilgi görmemiş, hakkında müstakil çalışmalar yapılmamıştır. Hâlbuki telâzüm delilini ve Kıyâsü'l-aks, Kıyâsü'l-iktiranî, Kıyâsü'l-istisnâ ve Kıyâsü'd-elâle olan kısımlarını kavrayan kimse fıkhî hükümlerin istinbatı noktasında meleke kazanır. Öneme binaen bu çalışmada telâzüm delili ele alındı. Başta bu delilin Kur'ân ve sünnetteki yerine değinildi ve bu bağlamda örneklere yer verildi. Daha sonra bu delilin tarihi seyri, müşahhas hale gelmesi, usulcülerin onu konumlandıkları yeri, telâzümün çeşitleri, fıkıh usulünde hüccet kabul edilip edilmediği ve ne ölçüde kullanıldığı ele alındı.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Kıyas, İstidlâl, Telâzüm.

Abstract

Fiqh Provisions are primarily derived from the Quran, sunnah, ijma, and analogy evidence. These evidences, which are known as transmitted evidences in fiqh methodology, are called edille-i erba'a. The scholars agreed on this evidence. The evidence in the second category in which fiqh judgments are based is the evidences such as istidlal, telazum, istishab, sharu men kablena. These are also controversial evidence. The reason that prompts fukaha to look for different evidence other than edille-i erba is that the evidence is limited and the issues are limitless. Methodologists who searched for evidence for the solution of legal issues and problems in fiqh applied to edille-i erba'a, and if no solution was found here, applied to the other evidence. It can be said that differences such as personal abilities, customs, culture, environment, and method are effective in determining different evidence. Generally, evidence of telazum is also controversial evidence among the methodologists. Some of the methodologist scholars accepted this evidence and used it in determining fiqh provisions. Despite this, this evidence has not received enough attention, and there have been no independent studies on it. However, a person who grasps the proof of telazum and the parts that are Kiyâsü'l-aks, Kiyâsü'l-iktiranî, Kiyâsü'l-istisnai, Kiyâsü'd-elâle gains experiences at the point of restatement of fiqh provisions. Due to its importance, the evidence of telazum

was discussed in this study. At first, the place of this evidence in the Quran and Sunnah was mentioned and examples were given in this context. Then, the historical course of this evidence, turning into concrete, the place where the methodologists positioned it, the types of telâzüm, whether it is accepted as an argument in legal methodology, and to what extent it was used were discussed.

Keywords: Fiqh, Fiqh Methodology, Analogy, İstidlâl, Telâzüm.

Giriş

Usulcülerin, şer'î amelî hükümlere ulaştırılan delilleri tespit ederken, farazî düşünce ve varsayımlardan hareket etmedikleri bilinen bir gerçektir. Şer'î delillerin tespit edilmesinde birtakım âyet ve hadisler etkili olmuştur. "...Anlaşamadığımız konuları Allah'a ve Resülüne götürün..." anlamındaki âyet¹ ve Mu'âz b. Cebel'in Yemen'e gönderilmesi hakkındaki rivayet bunların başında gelmektedir. Nitekim âyette anlaşmazlıkların önce Kur'ân'a daha sonra sünnete arz edilmesi istenmektedir. Mu'âz'ın hadisinde ise Hz. Peygamber ona şer'î amelî problemlerin halledilmesi noktasında nasıl bir yöntem izleyeceğini sorduğunda onun cevabı şu şekilde olmuştur: "Önce Allah'ın kitabında bulunan hükme göre hüküm veririm. Onda bulamazsam sünnete göre hüküm veririm. Onda da bulamazsam görüşüm ile içtihat etmekten geri durmam."² Hz. Peygamber onun bu cevabından memnun olmuş ve hamd etmiştir. Hadis kaynaklarında bu rivayete benzer birçok hadis bulunmaktadır.³ Usulcüler onun "İçtihat etmekten geri durmam" şeklindeki ifadesi ile diğer delilleri kastettiği görüşündedirler.⁴ Literatürde tespit edilen bu delillerin tümüne *edille-i şer'iyye* ya da *edilletü'l-ahkam* denilmiştir.⁵

Deliller, içerdiği bilginin kaynağı açısından naklî ve aklî, bunlardan elde edilen sonucun başka ihtimallere açık olup olmaması açısından kat'î ve zannî gibi bir tasnife tabi tutulmaktadır. Delillerin tasnifi ve öncelikli sıralanışında da bu ayırım etkili olmuştur. Usulcüler, şer'î amelî hükümleri elde etmek için ilk önce dört delil anlamında olan edille-i erba'a yani Kur'ân, sünnet, icmâ ve kıyas delillerine müracaat etmişlerdir. Fetihler yaygınlaşıp Müslümanlar çoğalınca yeni meseleler, farklı problemler ortaya çıkmıştır. Böylece bu dört delilin dışında farklı delillere başvurmak kaçınılmaz hale gelmiş ve başka deliller tespit edilmiştir. Bu deliller *istidlâl*, *telâzüm* ve *istishâb* gibi delillerdir. Birinci gruptaki deliller bütün usulcüler tarafından kabul edildiği için üzerinde ittifak edilen deliller; ikinci grupta yer alanlar ise bütün usulcüler tarafından kabul edilmediği için ihtilafli deliller olarak bilinmektedir.⁶

Usulcülerden bazıları istidlâl başlığı altında telâzüm deliline yer vermektedir. Telâzüm delili aklî delillerin başında gelmektedir. Bu delilin temelinde aklen iki şeyin birbirini gerektirmesi yatmaktadır. Bu yüzden telâzüm delili mantıkî kıyas sayılmıştır. Fakat bazı usul kaynaklarında telâzüm deliline, edille-i erba'adan olan fikhî kıyasın sonunda yer verilmektedir.⁷ Bu uygulama hem mantıkî hem de fikhî kıyas türünde hükümlere ulaşma noktasında aklın rolünün bulunmasından ve telâzüm delilinin, edille-i erba'anın dışındaki delillerde daha öncelikli

¹ en-Nisa 4/59.

² Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsnedü İmâm Ahmed b. Hanbel*, (thk. Şuayb Arnavut), (yy.: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 36: 333 (No. 22007).

³ İçtihat etmenin mümkün olduğuna işaret eden farklı âyet ve hadisler için bk. Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1414/1994), 4: 23.

⁴ Abdülvehhab, Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh ve hulâsetü târihi't-teşri'*, (Mısır: Matba'atü'l-meydânî, ts.), 25.

⁵ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşafi, (yy.: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1993), 80; Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Hacib, *Muhtasarü'l-müntehâ*, (İsfahânî'nin *Beyânü'l-Muhtasar'* ile birlikte), thk. Muhammed Mazhar Bekâ, (Suudi Arabistan, Dârü'l-Medenî, 1406/1986), 1: 453.

⁶ Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, 80.

⁷ Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Minhâcü'l-vusûl*, (*el-İbhâc* şerhi ile birlikte), (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, 1420/1999), 3: 164; Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî et-Tûfî, *Şerhu muhtasari'r-Ravda*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin, (yy.: Müessesetü'r-Risâle, yy., 1987), 3: 168.

olmasından kaynaklanmaktadır. Diğer bazı kaynaklarda ise üzerinde ittifak edilen edille-i erba'adan sonra beşinci sırada istidlâl deliline daha sonra bunun bir kısmı olan telâzüm deliline yer verilmektedir. Telâzüm delilinden sonra ve istidlâl başlığı altında *istishâb, şer'u men kablênâ, mesalihü'l-mürsele* gibi deliller zikredilir. Bu delillerin tamamının istidlâl başlığı altında zikredilmesinin sebebi istidlâlin, hükümlere ulaşma talebi noktasındaki zihni faaliyet olan geniş çerçeveli anlamından kaynaklanmaktadır. Esasen Kur'an, sünnet ve icmâi nakli delil, diğerlerini de aklın desteğiyle bu delillerden hüküm istinbat etme metotları olarak değerlendirmek de mümkündür. Bu durumda akıl, delilleri anlama ve mevcut ilkesel metotları işleme melekesi konumunda olur.⁸ Bu düşünceden hareketle istidlâl kavramının kapsamını geniş tutanlar olmuştur. Ayrıca telâzüm delilinin aklî-mantıkî birtakım öncüllere dayanması, nastan anlaşılan genel nitelikli küllî hükümlerden cüzî hükümlere telâzüm vasıtasıyla ulaşılması onun aklî deliller arasında zikredilmesine sebep olmuştur.

Tehânevî (v. 1158/1745) istidlâl delilini tarif ettikten sonra şu ifadeyi kullanmıştır: "Bilmiş ol ki usulcüler istidlâlin kısımları hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu görüşlerin en doğrusu istidlâli üç kısma ayıran görüştür. Birincisi illet olmadan iki hükmün birbirini telâzüm etmesi/gerektirmesi delilidir. Zira hükmün tespit edilmesi illet vasıtasıyla olursa fikhî kıyas olur."⁹ Onun bu ifadesinden telâzüm delilinin istidlâlin bir kısmı ve aklî faaliyet anlamında olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca onun "illet olmadan iki hükmün birbirini gerektirmesi" şeklindeki ifadesi de telâzüm delilinin bu yönüyle fikhî kıyastan ayrıldığını bildirmektedir. Zira illet, fikhî kıyasın temel unsurlarından sayılır. Telâzüm delilinin öncüllerinin dizilişi, hükme delâletinin kat'î oluşu gibi özellikler göz önüne alınırsa mantıkî kıyasla olan benzerliği ortaya çıkacaktır.¹⁰ İbnü'l-Hümâm'ın (v. 861/1457) da telâzüm delilini iktirânî ve istisnâî olmak üzere iki kısma ayırması, onun telâzüm delilini mantıkî kıyastan saydığını göstermektedir. Zira iktirânî ve istisnâî kıyas çeşitleri mantıkî kıyasın birer türleridir.¹¹ Telâzüm delilini fikhî kıyasın başlığı altında ele alan usulcüler ikisinin aynı delil olduğunu iddia ettiklerinden değil muhtemelen her ikisinde de birbirine benzetilen karşılıklı iki şeyin olması ve bunlar arasında irtibatın bulunması özelliğinden yola çıkarak bu yönde bir uygulamada bulunmuşlardır.

Genel itibarıyla müteakdim ve müteahhir usulcülerin kitaplarında telâzüm deliline yer vermeleri ve onu fikhî hükümlerin tespitinde kullanmaları bu delili edille-i şer'iyeden saydıkları anlaşılmaktadır. Fakat Türkçe olarak edille-i şer'iyenin birçoğu hakkında müstakil çalışmalar yapılmışsa da telâzüm delili ile ilgili olarak Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi'nde bulunan telâzüm maddesi hariç ne tez ne de makale tarzında müstakil herhangi bir çalışmaya rastlayamadık.¹² Öte yandan lafzın manaya delâletinin bir kısmı olarak iltizam delâleti ile alakalı başka bir çalışma da mevcuttur.¹³ Arapça olarak ise *el-İstidlâlü bi't-telâzüm ale'l-kavâidi'l-usûliyye* ismiyle basılmamış bir tez ve aynı tezdten üretilmiş bir makale bulunmaktadır. Fakat bu çalışmada da daha çok telâzüm delili ile alakalı örnekler ağırlık verildiği görülmektedir.¹⁴

⁸ Hüseyin Algül vd., *İlmihal-I*, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 1: 144

⁹ Muhammed b. Ali b. Kadî et-Tehânevî, *Mevsu'atu keşşâfi istilâhi'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahruc, (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 1: 152.

¹⁰ Muhammed Yahya b. eş-Şeyh Emân el-Mekkî, *Nüzhëtü'l-müştak şerhü'l-Lüma'*, (Mekke: el-Mektebetü'l-ilmîyye, ty.), 674; Mehmet Selim Aslan, "İslam Hukuku Metodolojisinde Mantıkî Kıyasın Delil Değeri". *İslam Hukuku Araştırmalar Dergisi*, sy. 35, 2020, 81.

¹¹ Kemalüddin Muhammed b. Abdülvâhid b.Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fıkh*, (Mısır: Mustafa Elbânî el-Halebî, 1351), 520.

¹² Ömer Türker. "Telâzüm", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40: 394.

¹³ Fetullah Yılmaz, "Mutabakat, Tazammun ve İltizam Delâletinin Kökeni ve Fıkh Usûlüne Girişi" Usûl İslam Araştırmaları, Sayı: 26, Temmuz-Aralık 2016, s. 101- 136.

¹⁴ Bk. Abdullah b. Ahmed b. Abdullah et-Tevm, *el-İstidlâlü bi't-telâzüm ale'l-kevâidi'l-usûliyye*, (Suudi Arabistan: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd, 1427).

Telâzüm deliline fıkıh usûlü, mantık ve cedel kitaplarında kısa ve öz olarak yer verilmiştir. Fakat fıkıh usulünde telâzüm delili önemli sayıldığı halde bu konu için müstakil başlıklar açılmadığı, ona gerekli ehemmiyet gösterilmediği, diğer deliller için yapılan geniş yorumların bu delil için yapılmadığı; aksine istidlâl delili içinde değerlendirildiği görülmektedir.¹⁵ Bu yüzden çalışmamızda telâzüm delili müstakil bir şekilde ele alınacak ve bununla ilgili malumatlara ana hatlarıyla yer verilecektir. Zira telâzüm delilinin ayrıntılarıyla ele alınması bir makale çalışmasının çok üstündedir.

Usulcülerin telâzüm delilini istidlâl başlığı atında ele almalarından dolayı öncelikle istidlâl kavramının irdelenmesi gerekir. Böylece konu bütünlüğü de sağlanmış olacaktır.

I. İstidlâl Kavramının Mahiyeti

İstidlâl kavramı delle (دَلَّة) mücerred fiilinin istif'âl babının mastarıdır. Sözlükte çıkarım ve medlûle ulaşmak için delil talep etmek anlamında¹⁶ olan istidlâl, terminolojide genel ve özel olmak üzere iki şekilde tarif edilir.¹⁷ Genel olarak bir kimsenin Kur'ân, sünnet ve icmân da içinde olduğu bütün delillerden hüküm talep etme faaliyetidir. Özel olarak ise bu delillerin dışında kalan diğer delillerden hüküm talep etmektir.¹⁸ Âmidî (v. 631/1233) ve İbn Hâcib (v. 646/1249) de istidlâl kavramını tarif ederken onun genel ve özel anlamına vurgu yapmışlardır.¹⁹ Onlardan önce Cüveynî (v. 478/1085) istidlâl kavramını müstakil bir başlık altında zikrederek onu şu şekilde tarif etmiştir: "Üzerinde ittifak edilen bir asla dayanmayan ve illet bağı olmadan, aklî ilkeler bağlamında hüküm ifade eden münasip manadır."²⁰ Cüveynî istidlâl delilini nas ve icmâ delilinden ayırmak için "aklî" ifadesini kullanmıştır. Çünkü nas ve icmâ delilleri aklî değil naklî delillerdir. Sem'ânî, istidlâlî "Nassın manalarına dayanarak hüküm talep etmektir." şeklinde tarif etmiştir. Sem'ânî'nin bu tarifinden onun Cüveynî'nin tarifini beğenmediği, Gazzâlî'nin ise yaptığı tariflerde onu takip ettiği görülmektedir.²¹ Fakat Gazzâlî Şifâü'l-ğalîl isimli kitabında istidlâlî "İllet bağı olmadan iki şeyin birbirine benzemesinden hüküm elde etmektir."²² şeklinde tarif etmiştir. Görüldüğü gibi Gazzâlî, telâzüm delilinde olduğu gibi, iki şey arasındaki benzerliği ön plana çıkarmaktadır. Esasen onun, bu tariften sonra, diğer eserlerinde telâzüm delili için ileri sürdüğü vitir namazının sünnet oluşu örneğini zikretmesi,²³ telâzüm delili ile istidlâl delilinin ona göre aynı olduğunu göstermektedir. Âmidî ve daha sonra Sübkî (v. 771/1370) istidlâl deliline beşinci sırada yer vermiş ve istidlâlî "nas, icmâ ve kıyas

¹⁵ Bedri Aslan, *Şâfiî Usulcülere Göre İstidlâl*, (Bursa: Emin Yayınları, 2020), 97; Nail Karagöz, *Haneî-Mâtürîdî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlâl*, (Ankara: Serüven Kitapevleri, 2015); Hüseyin Örs, *İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Usûl Düşüncesinde İstidlâl*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2017); Kadir Demiroğlu, *Fıkıh Usulünde İstidlâl Kavramı ve İstidlâl Çeşitleri*, (Bilecik: Edebalı İslâmiyat Dergisi, Cilt: I, Sayı: 1, Mayıs/2017).

¹⁶ Ebü'l-Bekâ, Eyyub b. Musa el-Hüseynî el-Keremî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ty.), 114.

¹⁷ Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn eş-Şerîf el-Cürçânî, *Kitâbü't-ta'rîfât*, (Beyrut: Dârü'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1983), 17.

¹⁸ Ebü'l-Muzaffer, Mansur b. Muhammed b. Abdilcebbâr es-Sem'ânî, *Kavâti 'ü'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 2: 259; Kûrânî, Şihâbüddin Ahmed b. İsmâil, *ed-Dürerü'l-levâmi' fi şerhi Cem'ü'l-Cevâmi'*, thk. Said b. Çalib, (Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1429/2008), 4: 7.

¹⁹ İstidlâlî farklı tarifleri için bk. Ebü'l-Hasan Seyyidüddin Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzak Afîfî, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ty.), 4: 118; İbnü'l-Hacib, *Muhtasarü'l-müntehâ*, (İsfahânî'nin *Beyânü'l-muhtasar'* ile birlikte), 3: 249.

²⁰ Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf b. Muhammed el-Cüveynî, *el-Bürhân fi usûli'l-fıkıh*, thk. Salah b. Muhammed b. Uveyde, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 2: 161.

²¹ Ebü Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'lîkâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1419/1998), 465. Cüveynî ve daha sonraki usulcülerin istidlâlî farklı tanımları için bk. Bedri Aslan, *Şâfiî Usulcülere göre istidlâl*, Yüksek Lisans Tezi, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, ty.), 38.

²² Ebü Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Şifâ'ü'l-ğalîl fi beyânî's-şebehi ve'l-muhîl ve mesâlik't-ta'lîl*, thk. Hamd el-Kebîsî, (Bağdat: Matba'tü'l-İrşâd, 1390/1971), 441.

²³ Gazzâlî, *Şifâ'ü'l-ğalîl*, 441.

olmayandır" şeklinde tarif etmişlerdir.²⁴ Abdülaziz el-Buhârî'nin (v. 730/1330) istidlâlî "Zihnin eserden müessire ya da müessirden esere naklolması"²⁵ şeklinde tarif etmesi, telâzüm delilini düşündürmektedir. Nitekim telâzüm, lâzımın melzûmu, melzûmun da lâzımı gerektirmesidir.

Usulcüler, istidlâlî tarifini yaptıktan sonra istidlâl başlığı altında olması gereken delillere yer verirler. Fakat bu deliller hakkında görüş birliği yoktur. Bazıları telâzüm, istishâb ve şer'ü men kablen delillerine yer verirken²⁶ bazıları da bunlara ilave olarak sehâbe kavli, istihsân ve mesâlihü'l-mürsele delillerini zikretmişlerdir.²⁷ Diğer bazı usulcüler ise bunlara sedd-i zerâi' ve istishâb gibi başka delilleri de ilave etmişlerdir.²⁸ Esasen istidlâl delilinin sadece bunlarla sınırlandırılmaması gerekir. Zira istidlâl kavramı nassa muhalif olmamak kaydıyla delil talep etmek anlamında kullanılırsa bütün delilleri kapsar. Zaten Gazzâlî'nin "istidlâl çatısı altına giren kısımların tamamı zapt edilemez."²⁹ ifadesi de bu anlamdadır. Hatta İmâm Şâfiî, fikhî kıyası da istidlâl kapsamında değerlendirmiştir.³⁰ İstidlâl başlığı altında Âmidî birinci sırada telâzüm deliline yer verirken,³¹ Sübkî ise telâzümün kısımları olan Kıyâsü'l-istisnâî, Kıyâsü'l-iktirânî ve Kıyâsü'l-aks delillerini zikreder.³²

Delil talep etme yöntemi aklî, hissî, şer'î ve bunlardan mürekkep olmak üzere dört şekilde mümkündür. Mesela olumsuz-olumlunun (müspet-menfi) aynı anda vücut bulmasının mümkün olmaması aklî; renkleri görmek ve tatları almak hissî; şer'î hükümlerin tespit edilmesinde âyet ve hadislere dayanmak naklî istidlâl yoludur. Şer'î hükümlere ulaşma noktasında mütevâtir hadislere dayanmak ise mürekkep olan istidlâl yöntemidir. Zira tevatür yoluyla bize ulaşan hadise dayanmak şer'î, büyük bir topluluğun haber vermesi ve haberin duyulması hissî, aklın onların yalan üzere birleşmelerini imkânsız görmesi ise aklîdir.³³ Görüldüğü gibi delil talep etme anlamındaki istidlâl aklî olabildiği gibi naklî de olabilmektedir.

II. Telâzüm Kavramının Mahiyeti

Sözlükte gerekmek, gerektirmek, sabit olmak ve iki şeyin birbirini gerektirmesi anlamında kullanılan telâzüm,³⁴ terminolojide; illet olmadan iki meselenin/hükümün birbirinden ayrılmadığını ve birbirini zorunlu olarak gerektirdiğini ortaya koymaktır.³⁵ Genel itibariyle telâzüm delili akıl yürütme faaliyetidir. Kur'ân ve sünnette telâzüm kavramı geçmese de birtakım meselelerin telâzüm delili yani akıl yürütme ile izah edildiği görülür.³⁶ Mesela "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar bulunsaydı kesinlikle yerin, göğün düzeni bozulurdu."³⁷ mealindeki âyet telâzüm delili için bir örnektir. Yani yer ve gökteki düzenin bozulmaması

²⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 118; Ebû Nasr Tâciiddîn Abdülvehhâb b. Alî es-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* (*Teşnîfü's-sâmi'* ile birlikte), thk. Seyyid Abdülaziz, (Mekke: Mektebetü Kurtube, 1418/1998), 3: 408.

²⁵ Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed Alaüddin el-Buhârî. *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûl'l-Pezdevî*, (yy.: Dârü'l-Kütübü'l-İslâmî, ty.), 1: 67.

²⁶ İbnü'l-Hacib, *Muhtasarü'l-Müntehâ*, (İsfehânî'nin *Beyânü'l-muhtasar'* ile birlikte), 3: 250.

²⁷ Emîr Pâdişâh, Muhammed Emin b. Mahmud el-Buhârî, *Teysîrü't-Tahrîr*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 1: 34.

²⁸ Nâsirüddin, Ebû Said Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Mirsâdü'l-efhâm ilâ mebdâii'l-ahkâm*, thk. Hasan b. Abdîrahman, (Suudi Arabistan: Câmî'atü İmâm Muhammed, 1430), 1004.

²⁹ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 465.

³⁰ Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed ez-Zerkeşî. *Teşnîfü's-sâmi' bi Cem'i'l-Cevâmi'*, thk. Seyyid Abdülaziz, (Mekke: Mektebetü Kurtube, 1418/1998), 3: 408; Kefrâvî, Esad Abdülğani, *el-İstidlâlî inde'l-usûliyyîn*, (Kahire: Dârüs's-Selâm, 1423/2002), 479.

³¹ İbnü'l-Hacib, *Muhtasarü'l-Müntehâ*, (İsfehânî'nin *Beyânü'l-muhtasar'* ile birlikte), 3: 250.

³² Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* (*Teşnîfü's-sâmi'* ile birlikte), 3: 408.

³³ Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî et-Tûfî, *İlmü'l-cezel fi ilmi'l-cedel*, thk. Folfharet Hayınrsh, (Beyrut: Franz Ştayiz, 1408/1987), 39.

³⁴ Türker. "Telâzüm", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 40: 394; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 229.

³⁵ İbn Hâcib, *Muhtasarü'l-müntehâ*, 3: 249.

³⁶ Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, 67.

³⁷ Ayetin metni şu şekildedir: "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا". el-Enbiyâ 21/22.

başka ilahların olmamasının gereğidir. Yine Kur'ân'ın Allah'ın kelamı olduğu hakkında nazil olan "Eğer Allah'tan başka birinden gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık ve çelişki bulurlardı."³⁸ mealindeki âyet de telâzüm deliline örnektir. Çünkü Kur'ân'da tutarsızlığın olmaması, onun Allah tarafından inzal edildiğini gerektirmektedir. Bize ulaşan birtakım rivayetlerden Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde de telâzüm delili yönteminin kullanıldığı anlaşılmaktadır. Mesela Hz. Peygamber namaz kılariken Ebû Cehil'in kendisine zarar vermek istemesi hakkında rivayet edilen "Eğer o bana zarar vermiş olsaydı, melekler onun bütün uzuvlarını sıkıca tutarlardı."³⁹ şeklindeki hadis telâzüm delili için bir örnektir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in "Benim bildiğimi bilseydiniz az güler çok ağlardınız."⁴⁰ ifadesinde de telâzüm delili kullanılmıştır. Sa'd b. Mu'âz'dan rivayet edilen şu hadis de telâzümüne bir örnektir: "Benî Kurayzâ, Müslümanlara karşı savaşmıştır. Müslümanlara karşı her savaşan ve eli silah tutan kimse öldürülür, kadın ve çocukları esir edilir. Sonuç Beni Kurayzâ'nın eli silah tutanı öldürülür, kadın ve çocukları esir edilir." Burada birinci ve ikinci yargılar (mukaddimeler) birer hüküm ifade etmekte ve bu iki hüküm arasında sonucu gerektiren bir bağlantı kurulmaktadır.⁴¹ Kur'ân ve sünnette benzer birçok örnek mevcuttur.⁴²

Görüldüğü gibi gerek Kur'ân gerekse sünnette açıkça telâzüm ismi zikredilmezse de ona delâlet eden âyet ve hadisler bulunmaktadır.

Telâzüm kavramı fıkıh usûlü ilminin yanı sıra mantık⁴³ kelam⁴⁴ ve nahiv⁴⁵ gibi ilimlerin de önemli kavramları arasında yer alır. Telâzümünden maksat, illet olmadan iki meselenin ya da hükmün birbirini zorunlu olarak istemesidir. Babalığın oğulluğu, oğulluğun da babalığı gerektirdiği gibi.⁴⁶

Telâzümün karşıtı ise teânüdtür. Teânüd iki şeyin birbirini istememesi ve aynı anda bulunmaması demektir.⁴⁷ Bir sayının aynı anda tek ve çift olmaması örneğinde olduğu gibi. Nitekim bir sayının aynı anda hem tek hem de çift olması mümkün değildir. Gazzâlî telâzüm konusunu "mîzânü't-telâzüm", te'ânüd konusunu ise "mîzânü't-te'ânüd" başlığı altında ele almaktadır.⁴⁸

³⁸ en-Nisâ 4/82.

³⁹ İbn Hanbel, *Müsnedü İmâm Ahmed b. Hanbel*, 14: 425 (No. 8831).

⁴⁰ Hadisin Arapça metni şöyledir: "ألم تعلمون ما أعلم، ليضحكم قليلاً وليكيتم كثيراً". Hadisin bu formatı telâzüm formatına uygundur. Muhammed b. İsmail Ebû Abdillah el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Zühayr b. Nasır, (yy.: Dâru Tevkî'n-Necât, 1422), "Tefsîrü'l-Kur'ân", 4621.

⁴¹ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 67.

⁴² Bununla ilgili âyetleri görmek için bk. Tûfî, *İlmü'l-cezel*, 90-92. Hadis örneklerini görmek için bk. İbn Hanbel, *Müsnedü İmâm Ahmed b. Hanbel*, 14: 229 (No. 8556) – 20: 263 (No. 12927) – 39: 334 (No. 23938).

⁴³ Mantık ilminde telâzüm konusu kıyasın bir şekli sayılmaktadır. Alem yaratılmışa onun yaratıcısı vardır. Yaratılmış olduğu malumdur. O halde yaratıcısı vardır gibi. (Gazzâlî, *Mihakkün'nazar fi'l-mantık*, 226).

⁴⁴ Kelam ilminde iman, kader ve tevhit ile Kur'ân ve sünnet arasında bulunan telâzüm gibi. Zira bunlar arasında gereklilik ilişkisi bulunmaktadır. (Ebû'l-Hüseyn Yahya b. Ebî'l-Hayr b. Salim el-Umrânî, *el-İntisâr fi'r-reddi al'l-Mu'tezileti'l-eşrâr*, thk. Suud b. Abdilaziz, (Riyad: Edvâu's-Selef, 1419/1999); 1: 57; İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekir, *İ'lâmü'l-muvakki'in 'an Rabbi'l-Âlemîn*, (thk. Muhammed Abdüsselam İbrahim), (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1991), 2: 220).

⁴⁵ Nahiv ilminde de birbirini gerektiren durumlar vardır. Cer harfinin mecrur istemesi, nevâsip ve cevâzım edatlarının muzâri fiilini, tesviye hemzesinin em (ا) edatını gerektirmesi gibi. Sarf ilminde de müşareke bildiren "tefâele" kalıplarının ikinci bir kişiyi gerektirmesi gibi. (Temmam Hasan Ömer, *el-Lüğatü'l-Arabîyye ma'nâhâ ve mebnâhâ*, (yy.: Alemü'l-Kütüb, 2006), 220).

⁴⁶ Takyuddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abullah b. Abdilhalim b. Teymiyye. *Câmi'u'l-mesâil*, thk. Muhammed Aziz Şems, (Mekke: Dâru İlmî'l-Fevâid, 1422), 286.

⁴⁷ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî. *el-Kıstâsü'l-müstekîm*, (Dımaşk: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1413/1993), 38.

⁴⁸ Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstekîm*, 38.

Telâzüm delilinin unsurları şunlardır: Melzûm/gerektiren (muktazî), lâzım/gereken (muktezâ), telâzüm (lâzım ve melzûm arasındaki bağlantı) ve telâzüm sıygasıdır. Telâzüm delilinin unsurları şu örnek ile somutlaştırılabilir: Güneş doğarsa aydınlık olur. Güneşin doğması melzûm, aydınlığın olması lâzım, iki yargı arasındaki gereklilik telâzüm, ifadenin kendisi de telâzüm sıygası olur. Telâzüm, aklî, şer'î ve tab'î olmak üzere üç şekilde meydana gelir. Her insanın aynı zamanda idrak eden bir hayvan/canlı olmasını gerektirmesi aklî, güneşin zail olmasının/batıya kaymasının öğle namazını ya da Ramazan ayının orucu vacip kılması şer'î, suyun olmayışının bitkinin de olmaması neticesini doğurması da tab'î telâzümdür.

Usul eserlerinde, telâzüm delili birçok usulcü tarafından zikredilse de yaptığımız araştırmaya göre bu delili, telâzüm ifadesini kullanarak ilk defa ele alan Gazzâlî'dir. O, telâzüm delilini mantık alanında ele alınan *el-Kıstâsü'l-müstakîm* adlı eserinde "mîzânü't-telâzüm" başlığı altında değerlendirirken şu ifadeyi kullanmıştır: "Bir şeyin bir şeyi zorunlu olarak istemesi gerek nefiyde gerekse ispatta ondan ayrılmaz anlamındadır. Lâzımın nefyedilmesi zorunlu olarak melzûmun nefyedilmesini, melzûmun varlığı da zorunlu olarak lâzımın varlığını gerektirmektedir. Fakat melzûmun nefyedilmesi ile lâzımın ispatı arasında herhangi bir gereklilik yoktur."⁴⁹ Gazzâlî bunun için abdest ve namaz arasındaki ilişkiyi örnek verir: "Melzûm olan namazın geçerliliği, lâzım olan abdestin olmasına bağlıdır. Fakat namazın geçerli olmaması abdestin olmadığını gerektirmez. Zira namazın geçerli olmaması başka bir sebebe bağlı olabilir."⁵⁰ Yine Gazzâlî *el-Müstesfâ* isimli eserinde telâzüm delilini mantıkî burhânın ikinci şekli olarak ele aldığı zaman şu ifadeyi kullanmıştır: "Burhânın ikinci şekli telâzümdür. Telâzüm iki öncülde oluşur. Birinci öncül "mukaddem" ve "lâzım" diye adlandırılan iki önermeden oluşur. İkinci öncül ise birinci öncülde geçen önermeden birini ya olumlu ya da olumsuz olarak içerir. Netice ise önermelerden birinin ya kendisini ya da çelişğini/nakîzini verir."⁵¹ Gazzâlî *Mihakkün'nazar fi'l-mantık* isimli eserinde de telâzüm delilini aynı şekilde tarif etmiştir.⁵² Gazzâlî bu son iki eserinde telâzüm delilini tarif ettikten sonra vitir namazının nafil bir namaz olduğunu ispatlamak için telâzüm delilini kullanarak şöyle devam eder: "Eğer vitir namazı herhâlû karda binek üzerinde kılınabilirse o nafilidir. Vitir namazının herhâlû karda binek üzerinde kılınabileceği malumdur. O halde vitir namazı nafilidir."⁵³ Gazzâlî'nin bu eserlerinde telâzüm delilinin tarifini yaptıktan sonra fikhî örneklere yer vermesi telâzüm delilinin fikhî meselelerin hükmünün tespit edilmesinde kullanılabileceğini göstermektedir.

Âmidî, telâzüm delilini şöyle tarif eder: "(Telâzüm) istidlâlin kısımlarından olup doğru olduğu kabul edilen bir yargıdan başka bir yargının doğru olduğu sonucuna varmaktır." Âmidî bu tariften sonra telâzümün iktirânî ve istisnâî kısımlarını ve bunların farklı şekillerini zikreder.⁵⁴ İbn Hâcib telâzüm kavramını "İllet olmadan iki hüküm arasında meydana gelen gereklilik ilişkisidir." şeklinde tarif etmiştir. Görüldüğü gibi İbn Hâcib, Âmidî'den farklı olarak "illet olmadan" kaydını eklemiştir. İcî (v. 646/1249) onun tanımında geçen "illet olmadan" kaydına atıfta bulunarak "Aksi takdirde eğer aradaki gereklilik illet vasıtasıyla olursa o zaman fikhî kıyas olur."⁵⁵ ifadesini eklemiştir.

İbnü'l-Hümâm (v. 861/1457) istidlâl konusunu ele alırken, telâzüm delilini bunun kısımları arasında zikretmiş ve telâzümün iktirânî ve istisnâî olmak üzere iki nev'inin olduğuna işaret

⁴⁹ Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, 38.

⁵⁰ Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, 38.

⁵¹ Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, 33.

⁵² Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mihakkün'nazar fi'l-mantık*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1431), 226.

⁵³ Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, 38; Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, 33.

⁵⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 119.

⁵⁵ Adudüddin Abdurrahman el-İcî. *Şerhü Muhtasari'l-Müntehâ*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/204), 3: 553.

etmiştir. Daha sonra bu delilin illet olmadan hükümler arası gerekliliğine vurgu yapmış, aksi halde bunun fikhî kıyas olacağından söz etmiştir.⁵⁶

Suyûtî (v. 911/1505), mülâzeme, lüzûm ve telâzüm kavramlarının üçünü de “bir hükmün başka bir hükmü gerektirmesi.”⁵⁷ şeklinde tarif etmiştir. Ona göre telâzüm kavramı gibi mülâzeme ve lüzûm kavramları da iki tarafın hükümde birbirini gerektirmesi anlamındadır. Buna göre her üç kavram da müteradif kelimelerdir.⁵⁸

İbn Salâh (v. 643/1245) fikhî kıyas ile istidlâl arasındaki farkın ne olduğu yönündeki soruyu şu şekilde cevaplamıştır: “Fikhî kıyasta asıl, fer’ ve illetten söz edilirken istidlâlde ise iki şey arasında bulunan gereklilikten söz edilir.”⁵⁹ Bu ifadeden sonra İbn Salâh birçok kitapta telâzüm için delil olarak gösterilen “Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilahlar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu.”⁶⁰ mealindeki âyeti zikreder.⁶¹ Onun bu cevabından ve örneklemesinden telâzüm ve istidlâl delillerinin aynı şey olduğu düşüncesine sahip olduğu anlaşılmaktadır.

III. Telâzüm Delilinin Türleri

a) Şekil bakımından telâzüm

Telâzüm delilini zikreden birçok usul kitabı bu delil için herhangi bir şekilden söz etmezler. Daha önce ifade ettiğimiz gibi telâzüm, iki şeyin birbirini gerektirmesi temeline dayanır. Buna göre iki şey ya da iki hüküm arasında gereklilik varsa telâzümden söz edilir. Fakat bu delilin genel itibariyle muayyen bir şekle göre terkip edildiği bazı usulcüler tarafından dile getirilmiştir. Karâfî (v. 684/1285) telâzüm delili için şu şekli tasvir etmiştir: “İki şey arasındaki gereklilik şu şekilde meydana gelir: Melzûmda/birinci yargıda “eğer” anlamında olan lev (لو) ya da “ise” anlamında olan in (إن) veyahut “mademki” anlamında kullanılan lemmâ (لَمَّا) edatları, lâzımda/ikinci yargıda ise lâm (ل) edatı kullanılır. Örneğin *لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا* /Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilahlar bulunsaydı kesinlikle yerin ve göğün düzeni bozulurdu.”⁶² mealindeki âyette (لو) edatı, “هذه الطعام مهلكاً فهو (لهو) حرام” /Eğer bu yiyecek öldürücü olsaydı haram olurdu” ifadesinde de (إن) edatı kullanılmıştır.⁶³ Beyzâvî’nin (ö. 685/1286) *el-Minhâc*’ını şerh eden Sübkî de Beyzâvî’nin telâzüm delili için göstermiş olduğu örnek bağlamında telâzüm delilinin hangi şekil üzerine gelmesi gerektiğini izah ederken benzer şeylerden söz etmiştir.⁶⁴ O halde telâzüm kalıbının birinci yargısında (لو), (إن) ve (لَمَّا) gibi edatlar, ikinci yargıda ise (ل) edatı kullanılmaktadır. Usulcülerden bazıları bu edatların kullanılması noktasında şöyle bir kural tespit etmişlerdir: Eğer melzûmün hükmü tespit edilirse mademki anlamındaki (لَمَّا) edatı, lâzımın hükmü nefyedilirse/kaldırılırsa eğer anlamındaki (لو) ve ise anlamındaki (إن) edatları kullanılır.

Melzûmün hükmünün tespiti için şu örnek verilir:

Fakir olan kimselerin menfaati için

Mademki baliğ olan kimsenin malına zekât farzdır

⁵⁶ İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 520.

⁵⁷ Abdurrahman b. Ebî Bekir Celâlüddin es-Suyûtî, *Mu’cemu mekalîdi’l-ulûm fi’l-hudûdi ve’r-rûsûm*, thk. Mummed İbrahim, (Kahire: Mektebetü’l-Âdâb, 1424/2004), 78.

⁵⁸ Tehânevî, *Mevsu’atu keşşâfi istilâhi’l-fünûn ve’l-ulûm*, 152.

⁵⁹ Osman b. Abdurrahman Ebû Amr Takyuddin b. Salâh, *Fetâvâ İbn Salâh*, thk. Muvaffık Abdullah, (Beyrut: Alemü’l-Kütüb, 1407), 1: 204.

⁶⁰ el-Enbiyâ 21/22.

⁶¹ İbn Salâh. *Fetâvâ İbn Salâh*, 1: 204.

⁶² el-Enbiyâ 21/22.

⁶³ Konu ile ilgili geniş bilgi ve örnekler için bk. Ebü’l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. İdris el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi’l-Fusûl*, thk. Abdürreuf Sad, (yy.: Şirketü’t-Tibâati’l-Fenniyye, 1393/1973), 450.

⁶⁴ Takiyyüddin Ebü’l-Hasan Ali b. Abdülkâfi b. Temâm es-Sübkî, *el-İbhâc fi şerhi’l-Minhâc* thk. Ahmed Cemal Zemzemî&Nureddin Abdulcebbâr, (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1416/1995), 3: 164.

O halde çocuğun malında da zekât farzdır.

Lâzımın hükmünün nefyi için şu örnek verilir:

Eğer süs eşyasında zekât farz olsaydı, incide de farz olurdu

İncide zekât farz olmadığına göre süs eşyasında da farz değildir.⁶⁵

Melzûm ve lâzımın ispatta birbirine muvafık olmasına tard; nefiyde birbirine muvafık olmasına aks denir.⁶⁶ Örnek vermek gerekirse, boşaması geçerli olan kimsenin zihâr yapması da geçerlidir. Bu ifade müspet bir yargı olduğu için buna tard denir. Fakat zihâr yapması geçerli olmayanın boşaması da geçerli değildir. Bu ifade ise menfi/olumsuz bir yargı olduğu için buna aks denir.

b) *Anlam bakımından telâzüm*

İki hüküm arasında meydana gelen telâzümün, olumlu-olumsuz (isbât-nefiy) anlam bağlamında dört farklı şekli vardır. Bunlar her ikisinin ya müspet ya menfi ya da biri müspet diğeri menfi olan şekillerdir. Şimdi de bunları fikhî örnekler ile verelim:

1- Lâzım ve melzûmun müspet olması: Boşaması geçerli olan kimsenin zihâr yapması da geçerlidir gibi. Boşamanın geçerli olması zihârın geçerli olmasını gerektirmektedir. Bu genel ilkeyi tespit etmek için fakihler detaylı araştırma yapmış ve bu neticeye varmışlardır. Aynı durum bu meselenin aksi için de geçerlidir. Zira boşaması geçerli olmayanın zihârı da geçerli değildir.

2- Lâzım ve melzûmun menfi olması: Niyet olmadan abdest sahih olsaydı, teyemmüm almak da sahih olurdu. Müspet gibi görünen bu ifade aslında menfidir. Çünkü (لو) edatı müspet olan yargıyı menfiye çevirir. Şöyle ki, bu yargı niyetsiz abdestin geçerli olmaması, niyetsiz teyemmümün de geçerli olmamasını gerektirir.

3- Birinci önermenin müspet ikincisinin menfi olması: Mübah olan şey haram değildir cümlesi gibi. Zira bir şeyin mübah olması haram olmamasını gerektirir.

4- Birinci önermenin menfi ikincisinin müspet olması: Caiz olmayan şey haramdır cümlesinde olduğu gibi. Zira bir şeyin caiz olmaması haram olmasını gerektirir.⁶⁷

Telâzüm delilinde her iki yargının birbirini gerektirmesi kat'î olabileceği gibi zannî de olabilir. On sayısının çift olmayı, beş sayısının tek olmayı gerektirmesi kat'îdir. Hacamat aletinin necâseti ise zannîdir. Çünkü hacamat aletinin necis olma ihtimali olduğu gibi henüz bu aletle kimse hacamat yapılmadığı için temiz de olabilir.⁶⁸

IV. Telâzüm Delilinin Çeşitleri

Fıkıh usûlü literatüründe telâzüm delili kapsamında değerlendirilen birtakım kıyas türleri bulunmaktadır. Bu kıyas türlerinde de gereklilik anlamı olduğu için telâzüm delilinin kısımları sayılmışlardır.

1- *Kıyâsü'd-delâle*

Kıyâsü'd-delâle delilini telâzüm delilinin bir kısmı olarak ele alanlar olduğu gibi telâzüm delili ile aynı şey olduğunu savunanlar da olmuştur. Cüveynî delâlet kıyasını "aralarındaki benzerlikten dolayı iki hükmün birbirini gerektirmesi"⁶⁹ şeklinde tanımlamıştır. Cüveynî'nin, yapmış olduğu tarifte benzerlik (شبه) ifadesini kullanıp illetten söz etmemesi, bunun fikhî

⁶⁵ Abdullah b. Ahmed b. Abdullah et-Tevm, *Delîlü't-telâzüm inde'l-usûliyyîn*, (Suûdi Arabistan, Mecelletü'd-Dirâsâtü'l-İctimâ'iyye, Sayı, (40), Nisan, 2014), 73-100.

⁶⁶ Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, 141-142.

⁶⁷ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-efhâm*, 1006.

⁶⁸ Recrâcî, *Ref'u'n-nikâb*, 6: 230.

⁶⁹ Cüveynî, *el-Bürhân*, 2: 56.

kıyastan farklı olduğunu göstermektedir. Ayrıca onun iki hüküm arasındaki gerekliliği vurgulaması ise bu kıyasın telâzüm ile aynı olduğunun işaretidir. Üstelik daha sonra boşama ve zihâr arasında bulunan ilişkiyi örnek göstermesi bunun telâzüm deliliyle aynı olduğunun bir başka kanıtıdır. Gazzâlî ise eserlerinin birçoğunda delâlet kıyasının bir fer‘in bir asla kıyas edilmesi şeklinde olmadığı gerekçesiyle fikhî kıyas sayılamayacağını söylemiştir. Bunu da iki şeyden daha genel olanın varlığını daha özel olanın varlığıyla; daha özel olanın yokluğunu da daha genel olanın yokluğu şeklinde tasvir etmiş ve siyahın varlığı rengin varlığını; rengin yokluğu siyahın yokluğunu gerektirmesi örneğini vermiştir.⁷⁰ İsfehânî (v. 749/1349) bu kıyas türünün telâzüm delili ile aynı olduğunu “telâzüm, kıyâsü’-delâlenin kendisidir” dedikten sonra bunu “çünkü delâlet kıyası da birbirini gerektiren iki şeyden birinin varlığı diğerinin varlığını gerektirir”⁷¹ şeklinde gerekçelendirmiştir. İcî ise “telâzüm delilini kıyâsü’-delâle diye isimlendirmekteyiz” ifadesiyle bunların aynı şey olduğunu açık bir şekilde dile getirmiştir.⁷² İbnü’l-Hümâm (v. 861/1457) da delâlet kıyasını illetin zikredilmediği kıyas türü saymış ve iki şey arasındaki gerekliliğe vurgu yapmıştır.⁷³ Abdüşşekür el-Bihârî (v. 1119/1707) de delâlet kıyasını zikrettikten sonra hükümler arasında olan telâzümden/gereklilikten söz eder.⁷⁴ Netice itibarıyla usulcülerin bu görüşlerinden ve ileri sürülen gerekçelerden delâlet kıyası ile telâzüm delilinin aynı şeyler olduğu anlaşılmaktadır.

Öte yandan usulcülerden bazıları ise aralarındaki benzerlikten dolayı delâlet kıyasını fikhî kıyas olarak değerlendirmiştir. Bu yüzden Şemseddin el-Mardînî (v. 871/1466) kıyâsü’-delâle kıyâsü’l-illeye (fikhî kıyasa) benzediği için bazı usulcülerin delâlet kıyası ile fikhî kıyası aynı kıyas türü saydığını ifade etmiştir.⁷⁵ Bu benzerlikten dolayı İbn Kudâme, Kıyâsü’-delâleyi “İlletleri aynı olan iki durumun hükümlerinin de aynı olduğuna karar vermektir.” şeklinde tarif etmiştir.⁷⁶

2- Kıyâsü’l-aks

Kıyâsü’l-aks, farklı illetlere sahip olduklarından dolayı aslın hükmünün tersini fer‘e vermektir. Mesela çok kusmuk ile abdest bozulmadığına göre az kusmuk ile de bozulmaz. Bunun aksi, az idrar ile abdest bozulduğuna göre çok idrarla da abdest bozulur.⁷⁷ Görüldüğü gibi kusmuk için öngörülen hükmün aksi idrar için öngörülmektedir. Kur’ân ve sünnette Kıyâsü’l-aks delilinin kullanıldığı birçok âyet ve hadis vardır. O âyetlerden biri şöyledir: “Onunla birlikte başka bir tanrı da yoktur; aksi takdirde her tanrı kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilir ve mutlaka o tanrılardan biri diğerine baskın gelmeye çalışırdı.”⁷⁸ Kıyâsü’l-aks delilinin kullanıldığı hadislerden biri de şudur: Rivayete göre Hz. Peygamber, “Mümin kimseye hanımıyla ilişkisi de dahil her şeyde sadaka vardır (sevap kazanır).” buyurdu. Sahabe, “Bir kimse şehvetini giderirken de mi sevap kazanır ey Allah’ın Resulü?” diye sorunca, o da

⁷⁰ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Esâsü’l-kıyâs*, çev. Bayram Pehlivan, (İstanbul: Karakış Basım Matbaa, 2019), 70; Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, 329; Gazzâlî, *Mihakkün’nazar fi’l-mantık*, 223.

⁷¹ Ebü’s-Senâ, Şemsüddin Mahmud b. Abdurrahman el-İsfehânî, *Beyânü’l-muhtasar şerhu Muhtasarı İbni’l-Hâcib*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ, (Suudi Arabistan: Dârü’l-Medenî, 1406/1986), 3: 249.

⁷² İcî, *Şerhü Muhtasari’l-Münteha*, 3: 551.

⁷³ Kıyâsü’-delâle ile ilgili geniş bilgi için bk. Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid b. Mesud b. Hümâm. *et-Tahrîr*, (*Teyşîrü’l-tahrîr* ile birlikte), (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351/1996), 3: 275.

⁷⁴ Muhibbullâh b. Abdüşşekür el-Bihârî, *Müsellemu’-s-sübût*, (Leknevî’nin *Fevâtilihü’r-rehamût*’u ile birlikte), (Beirut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2002), 373.

⁷⁵ Şemseddin Muhammed b. Osman b. Ali el-Mardînî, *el-Encümü’z-zâhirât alâ halli elfâzi’l-verekât*, Abdülkerim b. Ali, (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1999), 231.

⁷⁶ Ebû Muhammed Muvaffikuddin Abdullah b. Ahmed b. Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir ve cünnetü’l-münâzir fi usul’l-fikh*, (yy.: Müessesetü’r-Reyyân, 2002), 2: 246.

⁷⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî, *Miftâhü’l-usûl ilâ binâi’l-füru’i alâ’l-usûl*, thk. Muhammed Ali Ferkus, (Mekke: Mektebetü’l-Mekkiyye, 1419/1998), 731.

⁷⁸ el-Mü’minûn 23/91.

“Haram bir şekilde şehvetini giderirse günah işlemez mi?” onlar da “Evet ey Allah’ın Resulü” diye cevap verdiler.⁷⁹ Şâfiî’nin bu âyet ve hadisleri delil göstererek birçok meselede bu delile göre içtihat ettiği nakledilmektedir.⁸⁰ Öte yandan İbn Teymiyye, Bâkılânî (v. 403/1013) gibi bazı usulcülerin kıyâsü’l-aks delilini kabul etmediklerini ifade etmiştir.⁸¹ Beyzâvî, kıyâsü’l-aks delili için örnek verdikten sonra bunun telâzüm delilinden sayıldığı telâzüm ve iktiranî kıyasın da fikhî kıyas değil mantıkî kıyas olduklarını ifade etmiştir.⁸² Kıyâsü’l-aks tarifinden de anlaşıldığı üzere aslın hükmünün tersini fer‘e vermek olsa da bunlar arasında ki gereklilik ilişkisi bu kıyasın telâzüm delilinin bir çeşidi olduğunu göstermektedir. Nitekim Râzî (v. 606/1210) ve Karâfî gibi usulcüler “Hakikatte kıyasü’l-aks olarak isimlendirilen delil, telâzüm delilinin nazmıyla yapılmaktadır.”⁸³ ifadesiyle buna işaret etmektedir. Bu ifadede geçen “nazmından” kasıt, telâzüm kalıbında kullanılan edatların bu delilde de kullanılmasıdır. Mantıkçılar ve Gazzâlî kıyâsü’l-aks delilini hulfi kıyas diye adlandırmıştır.⁸⁴

3- Kıyâsü’l-istisnâî (seçmeli kıyas)

Bu kıyas türü iki mukaddimeden oluşur. İki mukaddimeden birincisi iki kaziyeden oluşur. Bu kaziyelerden birisi şart edatı taşır. Öteki mukaddime ise şartın cezâsı olur ve tâlî olarak adlandırılır. Mukaddimelerden birincisine melzûm, tâlî olana ise lâzım denir.⁸⁵ “Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilahlar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu”⁸⁶ âyetinde bu tür bir kıyas vardır.

Âyetin açılımı şöyledir:

Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilahlar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu.

Lâkin yer ve göğün düzeni bozulmamıştır.

O halde başka ilahlar yoktur.

Kıyâsü’l-istisnâî, muttasıl/bitişik şartlı ve munfasıl/ayrık şartlı olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu kıyas türünde “lakin” ve “fakat” gibi edatlar kullanılır. Muttasıl olan kısım için şu örnek verilebilir:

Eğer nebîz müskirse haramdır.

Fakat o müskirdir.

Öyleyse nebîz haramdır.

Munfasıl olan kısım için şöyle örnek verilir:

Keler ya helaldir ya da haramdır.

Lâkin o helaldir çünkü Hz. Peygamber’in sofrasında yenmiştir.

⁷⁹ Müslim b. el-Haccac Ebü’l-Hasan el-Kuşeyrî, *el-Müsnedü’s-sahih el-muhtasar*, thk. Muhammed Fuat Abdülbaki, (Beirut: Dârü İhyai’t-Türasi’l-Arabî, ty.), “Sadaka” 1006.

⁸⁰ Kur’ân ve sünnetteki örnekler ve Şâfiî’nin bununla ilgili istidlâli için bk. Zerkeşi, *el-Bahrü’l-muhît*, 7: 61.

⁸¹ Takıyuddin Ebü’l-Abbas Ahmed b. Abullah b. Abdilhalim b. Teymiyye. *el-Müsevvede fi usûli’l-fikh*, thk. Muhammed Muhyeddin, (yy.: Dârü’l-Kütübi’l-Arabî, ty.), 425.

⁸² Daha geniş bilgi için bk. Beyzâvî *Minhâcü’l-vusûl (Nihayetü’s-sûl şerhi ile birlikte)*, 304.

⁸³ Ebü Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hasan er-Râzî. *el-Mahsûl*, thk. Taha Cabir Feyyaz, (yy.: Müessesetü’r-Risâle, 1418/1997), 5: 15; Ebü’l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. İdris el-Karâfî, *Nefâisü’l-usûl fi şerhi’l-Mahsûl*, thk. Şihabüddin Ahmed, (yy.: Mektebetü Nizâr, 1416/1995), 7: 3059.

⁸⁴ Zekeşi, *Teşnîfü’s-sâmi*, 3: 412. Hulfi kıyas hakkında daha geniş bilgi için bk. Karagöz, *Haneftî-Mâtürîdî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlâl*, 99.

⁸⁵ Harun Bekiroğlu, *Kur’ân Yorumunda Fıkıh Usûlünü İşlevi*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 236.

⁸⁶ el-Enbiyâ 21/22.

Usulcüler bu kısma sebr ve taksim dedikleri gibi te'ânüd de demişlerdir.⁸⁷ Kıyâsü'l-istisnânın birçok usul kitabında telâzüm delili ile aynı olduğu ifade edilmiştir. Gazzâlî de bitişik/muttasıl şartlı kıyas şeklini mîzânü't-telâzüm, munfasıl/ayrık şartlı kıyas şeklini ise mîzânü't-teânüd olarak adlandırmaktadır.⁸⁸ İbn Hâcib, İbnü'l-Hümâm ve Sübkî gibi usulcüler kıyâsü'l-istisnâi delilinin iki şeyin arasında bulunan gerekliliğe delâlet ettiğini ve bu gerekliliğin ifadesi için telâzüm delilinde kullanılan edatların kullanıldığını vurgulamıştır.⁸⁹

4- Kıyâsü'l-iktirânî (kesin kıyas)

Kıyasın sonucu, öncüllerde anlam bakımından bulunup da şeklen bulunmazsa buna iktirânî/kesin kıyas denir. İktirânî kıyaslar, iki kısma ayrılır: Yüklemlerden yapılırsa bunlara "yüklemlerle kesin kıyaslar", eğer öncüllerden biri ya da her ikisi de şartlı olursa bunlara "şartlı kesin kıyaslar" denir.⁹⁰ İktirânî kelimesinden kasıt kelimedenden de anlaşıldığı gibi sebep ve hükmün ya da şart ve hükmün birbiriyle birliktelik yapması demektir. Yani sebep ya da şartın bulunması hükmün de bulunmasını; sebebin ya da şartın bulunmasına bir mâni varsa hükmün de bulunmamasını gerektirir.⁹¹ Celal el-Mahallî (v. 864/1459) Kıyâsü'l-istisnâi ve kıyâsü'l-iktirânî türlerinin mantıkî kıyas kapsamında değerlendirildiğini, mantıkî kıyası da "Doğruluğu kanıtlanan birtakım önermelerden müteşekkil olduğu için sonucun da doğru çıktığı önermelerdir." şeklinde tarif etmiştir.⁹² İbn Hümâm "İstisnâi ve iktirânî kıyas telâzüm delilidirler."⁹³ ifadesini kullanmıştır. Sübkî'ye göre de her iki kıyas türü telâzüm delilinin kısımlarıdır.⁹⁴ Görüldüğü gibi usulcülerin çoğuna göre gerek istisnâi gerekse iktirânî kıyas türleri telâzüm delilinin kısımları sayılmıştır.

İktirânî kıyas için şu örnek verilebilir:

Abdest almak ibadettir.

Bütün ibadetler niyetsiz sahih değildir.

O halde niyetsiz abdest sahih değildir.⁹⁵

İktirânî kıyasın fikhî konularda delil olup olmadığı ile alakalı farklı görüşler ileri sürülmüştür. Usulcülerin büyük çoğunluğu bu kıyas türünün Kur'ân, sünnet, icmâ ve kıyas delilleriyle teyit edilmesi şartıyla delil olabileceğini kabul etmişlerdir.⁹⁶ Tûfî, iktirânî kıyasın delil olduğu hakkında icmâ olduğunu ifade etmiştir.⁹⁷

V. Telâzüm Delilinin Hüccet Oluşu

Usulcüler, fikhî kıyas/analoji/temsil yerine bazen mantıkî kıyas delilini kullanmışlardır. Telâzüm delilinin kısımları olan kıyâsü'l-aks, kıyâsü'l-istisnâi ve kıyâsü'l-iktirânî türleri mantıkî kıyasın birer kısmıdır. Bu deliller nakilden çok aklî deliller kategorisinde yer alırlar. Telâzüm delilinin terminolojik anlamda olmasa da başta Kur'ân'da olmak üzere hadislerde de çok kullanıldığı görülmektedir. Sahabe ve tabiîn tarafından mantıkî kıyas ve telâzüm gibi delillerin şer'î delil kabul edildiği ve kullanıldığı bilinmektedir. Mesela; Hz. Peygamber "Benim bildiğimi

⁸⁷ Kûrânî, *ed-Dürerü'l-levâmi*, 4: 9.

⁸⁸ Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstekîm*, 38.

⁸⁹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-müntehâ*, (İsfehânî'nin *Beyânü'l-Muhtasar*'ı ile birlikte), 1: 130; Sübkî, *el-İbhâc*, 3: 5; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, (*Teysîrü't-Tahrîr* ile birlikte), 1: 37.

⁹⁰ Karagöz, *Hanefti-Mâtüridi Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlâl*, 95.

⁹¹ Tûfî, *Şerhu muhtasari'r-Ravda*, 2: 7.

⁹² Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahallî. *Şerhu'l-Celâl el-Mehallî alâ Cem'u'l-Cevâmi*, (*Attâr Haşiyesi* ile birlikte), (yy.: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.), 2: 383.

⁹³ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 520.

⁹⁴ Sübkî, *el-İbhâc*, 3: 5.

⁹⁵ Zekeşi, *Teşnîfü's-sâmi*, 3: 410.

⁹⁶ Zekeşi, *Teşnîfü's-sâmi*, 3: 410.

⁹⁷ Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, 2: 8.

bilseydiniz az güler çok ağlardınız.”⁹⁸ buyurmuştur. Bu ifade telâzüm deliline göre tanzim edilmiştir. Buna göre,

Benim bildiğimi bilseydiniz (melzûm).

Az güler çok ağlardınız (lâzım).

O halde benim bildiğimi bilmiyorsunuz (netice).⁹⁹

İbn Sîrîn’den (v. 110/729) şöyle rivayet edilmiştir: “Ben Abdullah b. Utbe’nin bir yetimin velisine şöyle söylediğini gördüm: “Şayet onun (yetimin) malı olmasaydı ona nafaka vermeni şart koşardım.”¹⁰⁰ Bu cevap istisnâî kıyas tarzında bir cevaptır. Bu cevabın aslı şöyledir:

Şayet onun malı olmasaydı ona nafaka vermeni şart koşardım.

Lakin onun malı vardır.

Bu yüzden ona nafaka vermeni şart koşmadım.

Aynı şekilde tabiünden olan Zührî’den “Zeytinde zekât var mıdır?” şeklinde bir soru sorulunca o da “Zeytin keylî olduğu için ürünün onda birinin zekât olarak verilmesi gerekir.”¹⁰¹ demiştir. Zührî’nin bu cevabı iktirânî kıyas tarzında verilen bir cevaptır. Cevabın aslı şöyledir:

Zeytin ölçekle alınıp verilmektedir.

Ölçekle alınıp verilen şeyde öşür vardır.

O halde zeytinde de öşür vardır.

Zührî, kısa cevap vermekle yetinmiştir.¹⁰²

Bu ve buna benzer hadis ve nakillere dayanılarak telâzüm delilinin aklî delil sayıldığı ve hüccet olduğu birçok usulcüler tarafından da nakledilmiştir. Konuya ilişkin usulcülerden bazılarının görüşlerini burada zikretmenin, onların bu delile bakış açılarının tespiti noktasında önemli olduğunu düşünüyoruz.

Cüveynî, istidlâl kavramını tanımlarken “aklî ilkeler bağlamında hüküm ifade eden münasip mana”¹⁰³ ifadesini kullanmıştır. Malum olduğu üzere telâzüm delili de istidlâl kapsamında değerlendirilir. O halde telâzüm delili de aklî ilkeler bağlamında hüküm ifade eden delillerden sayılır. Ebü’l-Bekâ’nın (v. 1094/1683), delilleri tasnif ederken telâzüm delilini aklî deliller arasında sayması, telâzüm delilinin aklî delillerden sayıldığını,¹⁰⁴ bu itibarla fikhî hükümlerin tespitinde aklî delil olan telâzümün de kullanılabileceğini göstermektedir. Hatta Beyzâvî (v. 691/1292) ve Tûfî (v. 716/1316) gibi bazı usulcüler aklî olan telâzüm delilini ihtilâflı deliller arasında değil, ittifak edilen deliller arasında ele almışlardır. Nitekim Beyzâvî kıyas konusunun sonunda “kıyâsü’t-telâzüm” başlığı altında telâzüm deliline müstakil olarak yer vermiştir. Onun bu uygulaması, telâzüm delilinin müstakil bir delil olduğunun, aklî olsa da ittifak edilen delillerden sayılması gerektiğinin işaretidir. Üstelik Beyzâvî telâzüm delilini zikretmekle yetinmemiş çocuğun malında zekâtın gerekli olduğunu bu delil ile ispat etmeye çalışmıştır.¹⁰⁵ Diğer taraftan Beyzâvî’nin İbn Hâcib’in *Muhtasarı müntehâ’s-sûl ve’l-amel* isimli kitabına yaptığı *Mirsâdü’l-efhâm* isimli şerh mahiyetindeki eserinde telâzümün deliller

⁹⁸ Buhârî, “Tefsîrül-Kur’ân”, 4621.

⁹⁹ Tevni, *el-İstidlâlü bi’t-telâzüm ale’l-kevâidi’l-usûliyye*, 43.

¹⁰⁰ Ebû Bekir b. Ebî Şeybe Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *Musannaf İbn Ebî Şeybe*, thk. Kemal Yusuf, (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1409), 4: 183.

¹⁰¹ Ebû Zekerîyya, Yahya b. Adem el-Kureşî, *el-Harâc*, (yy.: el-Mabatû’s-Selefiyye, 1384), 151.

¹⁰² Kefrâvî, *el-İstidlâlü inde’l-usûliyyîn*, 483-484.

¹⁰³ Cüveynî, *el-Bürhân*, 2: 161.

¹⁰⁴ Keremî, *el-Külliyât*, 440.

¹⁰⁵ Sübkî, *el-İbhâc*, 3: 164; Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravda*, 2: 8.

arasındaki konumuna değinmemesi¹⁰⁶ bu görüşünden vazgeçtiği anlamına gelmez. Zira Beyzâvî'nin bu kitaptaki vasfı şarihtir müellif değildir. Dolayısıyla sadece metni şerh etmekle yetinmiştir denilebilir. Karâfî istidlâl delilini aklı kurallar vasıtasıyla şer'î hükümlere ulaştırarak delil olarak niteledikten sonra telâzüm delilini istidlâlin bünyesinde değerlendirmiştir.¹⁰⁷ Zerkeşî (v. 794/1392) de fikhî hükümlerde aklın rolü konusunun başında "İki öncül bağlamında meydana gelen netice vasıtasıyla tespit edilen hüküm şer'î hüküm sayılır."¹⁰⁸ ifadesini kullanmıştır. Onun bu ifadesinden telâzüm başta olmak üzere mantıkî kıyasın şer'î hükümlerin tespitinde delil olabileceği anlaşılmaktadır. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Âmidî ve Sübkî de telâzüm delilini şer'î deliller arasında ele almışlardır.¹⁰⁹

Tûfî, istidlâl delilini edille-i erba'a ile beraber zikretmiş ve bunlar hakkında görüş birliği olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁰ O, delilleri aklî ve naklî olmak üzere iki kısma ayırmış ve telâzüm delilini ihtilaflı delillere başlamadan aklî deliller arasında zikrettikten sonra ihtilaflı delillere geçmiştir.¹¹¹ Onun bu uygulaması aklî de olsa telâzüm delilini ittifaklı olan delillerden saydığını göstermektedir. Tûfî, *İlmü'l-cezel fi ilmi'l-cedel* isimli kitabında da telâzüm delilini istidlâl başlığı altında ele almıştır. O, bu delilin hüccet olup olmamasıyla alakalı "Birçok meselede bu delilleri kullanıyoruz." ifadesini kullandıktan sonra bu delil kapsamına giren birçok âyete yer vermiştir.¹¹²

Bihârî, telâzüm delilinin ihtilaflı delillerden olduğunu zikrettikten sonra bu delilin Şâfiî usulcüler tarafından hüccet olarak kabul edildiğini ifade etmiştir. Telâzüm delilinin mantıkî kıyas sayıldığını aktaran Bihârî'nin, telâzüm yoluyla yapılan istidlâlin aslında nas, icmâ ve kıyastan biriyle delil edinme şekli olduğunu söylemesinden telâzüm delilini hüccet olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ancak diğer usulcülerin telâzüm deliline bakış açılarına değinmemiştir.¹¹³

Son dönem usulcülerden sayılan Şenkîfî (v. 1235/1820) ihtilaflı olan delilleri zikrettikten sonra mantıkî kıyasa ilişkin "Delil olması noktasında mantıkî kıyas hakkında bütün usulcüler görüş birliği içindedir."¹¹⁴ ifadesini kullanmıştır. Şevkânî (v. 1250/1834) ise telâzüm delilini hüccet kabul edip etmeyenleri sıraladıktan sonra, telâzüm delilinin hüccet olduğunu kabul edenlerin görüşünün daha isabetli olduğunu vurgulamıştır.¹¹⁵

Usulcülerden yapılan bu nakillerle onların telâzüm deliline ilişkin görüşleri vuzuha kavuşmuş oldu. Ancak bu delili hüccet olarak kabul edenlerin de iki farklı görüşe ayrıldıklarını belirtmek gerekir. Birinci görüş sahiplerine göre; telâzüm delilinin hüccet olabilmesinin şartı nassa dayanmasıdır. Böylece bunlara göre nassa dayanmayan telâzüm delili hüccet olarak kabul edilmemiştir. Diğer görüşe göre ise telâzüm delili nassa dayanmasa da maslahatın bulunduğu yerde hüccet olarak kabul edilir.¹¹⁶

¹⁰⁶ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-efhâm*, 1005.

¹⁰⁷ Karâfî, *Şerhu Tenkîhü'l-Fusûl*, 450.

¹⁰⁸ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît*, 1: 193.

¹⁰⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 118; Ebû Nasr, Tâcüddîn Abdulvehhab b. Ali es-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, (Mahallî şerhi ve Bennânî haşiyesiyle birlikte) (yy.: Dârü'l-Fikr, t.y.), 2: 342.

¹¹⁰ Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, 2: 8.

¹¹¹ Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, 3: 168.

¹¹² İstidlâl ile ilgili geniş bilgi ve bununla ilgili âyetleri görmek için bk. Tûfî, *İlmü'l-cezel*, 90-92.

¹¹³ Bihârî, *Müsellemü's-sübût*, 403; Aslan, *İslam hukuku Metodolojisinde Mantıkî Kıyasın Delil Değeri*, 81.

¹¹⁴ Abdullah b. İbrahim el-Alevî eş-Şenkîfî. *Neşrü'l-bünûd alâ merâki's-suûd*, thk. Ahmed Remzi, (Mağrib: Matbaatu Fedâle, t.y.), 2: 255.

¹¹⁵ Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakki min ilmi'l-usûl*, thk. eş-Şeyh Ahmed Azzo İnâye, (yy.: Dârü'l-Kütübî'l-Arabi, 1419/1999), 2: 174.

¹¹⁶ Cüveynî, *el-Bürhân*, 2: 161.

Daha önce de ifade edildiği gibi usulcülerden istidlâl dolayısıyla telâzüm delilini şer'î delil olarak kabul etmeyenler de vardır. Cüveynî bunları "Kadî Ebû Bekir el-Bâkîllânî ve mütekellimin usulcülerden bazıları istidlâl delilini reddederler."¹¹⁷ ifadesiyle belirtmektedir. Cüveynî daha sonra istidlâl delilini makul sınırlar çerçevesinde kabul edenlerin Şâfiîler ve Hanefilerin büyük çoğunluğu olduğunu, ancak İmâm Malik'in ise istidlâl delilini nassa uzak olsa dahi maslahata dayandığı durumlarda kullandığını dile getirmiştir.¹¹⁸ İbnü'n-Neccâr (v. 972/1564) da Cüveynî gibi istidlâl delilinin hüccet olup olmadığını değerlendirirken üç görüşten söz etmiştir.¹¹⁹

Görüldüğü gibi usulcülerin bu görüşlerinden onların ekseriyetinin mantıkî kıyas olarak kabul edilen telâzüm delilini, aklî de olsa şer'î delil olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır.¹²⁰ Nitekim Bihârî gibi usulcüler, telâzüm delilinin nihayetinde aslî delillerden beslendiğini, dolayısıyla nâstan ayrı müstakil bir delil olmadığını ifade etmiştir.¹²¹ Öte yandan telâzüm delili, yeni bir hüküm ispat etmez, var olan hükmün açığa çıkarılmasında hüccet olduğunu belirtmek gerekir. Yani telâzüm delili yeni bir hüküm tesis etme noktasında hüccet sayılmamaktadır. Zira hükmün baştan vaz edilmesi, Şâri' olan Allah Teâlâ'ya aittir.¹²²

Sonuç

Fikhî hükümlerin tamamının Kur'ân, hadis, icmâ ve kıyâs gibi delillerden istinbât edilmesi mümkün olmadığından başka delillere başvurma zorunluluğu hasıl olmuştur. Genel itibariyle bu dört delilden sonra tespit edilen deliller ihtilafî deliller olarak telakki edilmiş ve bunların sayısı hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Telâzüm delili de usulcülerden bazılarına göre ittifak edilen; diğer bazısına göre ihtilaf edilen delillerdendir. Bu delili kabul etmeyen usulcülerin mevcut olduğu göz önüne alınırsa bu delilin ihtilafî olan deliller arasında kabul edilmesi daha isabetli görülmektedir. Esasen telâzüm delilinin ittifaklı ya da ihtilafî deliller arasında zikredilmesinden çok böyle bir delilin varlığından haberdar olmak dahi önemlidir. Zira bu delilin müstakil bir şekilde ele alınması bir yana usul kitaplarının çoğunda hiç ele alınmamıştır.

Tespit ettiğimiz kadarıyla telâzüm ifadesini açık bir şekilde dile getirmese de yaptığı tariflerden ve göstermiş olduğu örneklerden, ilk defa İmâm Cüveynî'nin telâzüm deliline işaret ettiği anlaşılmaktadır. Onun ilk defa bu delile işaret etmesi ondan önce kullanılmadığı anlamına gelmemelidir. Nitekim telâzüm kavramı metodolojik olarak dile getirilmese de telâzüm kalıbının şekli daha önceki dönemlerde kullanıldığı bilinmektedir. Başta Kur'ân olmak üzere hadislerde ve tabiîn rivayetlerinde bununla ilgili birçok örnek mevcuttur. Cüveynî'den sonra Gazzâlî tarafından ele alınan telâzüm delili, sonraki dönemlerde kıyâsü'l-aks, kıyâsü'l-istisnâî ve kıyâsü'l-iktirânî çeşitlerine ayrılmıştır. Bunlar mantıkî kıyasın birer çeşididir. Dolayısıyla telâzüm delilinin de mantıkî kıyas sayılması daha isabetlidir. Zira her ikisinde de illet bağı olmadan öncüller vasıtasıyla meselenin hükmüne varmaktır. Diğer taraftan telâzüm delilinin hükme delâleti, mantıkî kıyas gibi öncüllerin dizilişiyle olsa da bu delilin mahzâ aklî olmadığı,

¹¹⁷ Cüveynî, *el-Bürhân*, 2: 161.

¹¹⁸ Cüveynî, *el-Bürhân*, 2: 161; Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtübî, *el-İ'tisâm*, thk. Muhammd b. Abdurrahman eş-Şukeyr&Sad b. Abdullah, (yy.: Dârü'l-Cevziyye, 1429/2008), 20; Keفرâvî, *el-İstidlâü inde'l-usûliyyîn*, 109).

¹¹⁹ Ebû Bekr Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Neccâr, *Şerhu "l-Kevekebi" l-münîr*, thk. Muhammed ez-Zuhaylî&Nezîh Hammâd, (Dmeşk: Dârü'l-Fikir, 1980), 4: 401.

¹²⁰ Mantıkî kıyasın fikhî hükümlerin istinbatında kullanılması ile alakalı geniş bilgi için bk. Aslan, *İslam hukuku Metodolojisinde Mantıkî Kıyasın Delil Değeri*, 79-102.

¹²¹ Bihârî, *Müsellemü's-sübût*, 403.

¹²² Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît*, 7: 17.

nihayetinde asıl olan bir delile dayandığı için naklî delillerden sayıldığını söyleyen Bihârî gibi usulcülerin olduğunun da bilinmesi gerekir.

Usul literatüründe farklı mezheplere müntesip olan usulcülerin telâzüm deliline yer verdiği görülmektedir. Bu delilin nakilden çok akla dayanması daha çok mütekelimin usulcülerin teveccühüne mazhar olmuş ve onların kitaplarında daha çok yer bulmuştur. Bu delilin daha çok mütekelimin usulcülerin kitaplarında yer bulmasıyla beraber, müteahhir Hanefî usulcülerin de kitaplarında buna yer verdiği müşahede edilmektedir.

Telâzüm delili istishâb, istihsân ve şer‘u men kablênâ delilleri gibi müstakil bir delil olduğu halde buna pek fazla ehemmiyet verilmemiş, bu delil müstakil başlıklar altında çok az konu edilmiştir. En az diğer deliller kadar önemli olduğunu düşündüğümüz telâzüm delili hakkında müstakil çalışmaların yapılması ve ayrı bir delil olarak ele alınması gerektiği kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Abdullah b. Ahmed b. Abdullah et-Tevm. *el-İstidlâlü bi't-telâzüm ale'l-kevâidi'l-usûliyye*, Suudi Arabistan: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Suud, 1427.
- Algül, Hüseyin vd. *İlmihal-I*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyyifüddin Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk: Abdürrezzak Afîfî, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ty.
- Aslan, Bedri. *Şâfiî Usulcülere göre istidlâl*, Bursa: Emin Yayınları, 2020.
- Aslan M. Selim. *İslam Hukuku Metodolojisinde Mantıkî Kıyasın Delil Değeri*, İslam Hukuku Araştırmalar Dergisi, sy. 35, 2020, 79-102.
- Bekiroğlu, Harun. *Kur'ân Yorumunda Fıkıh Usûlünün İşlevi*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2020
- Bihârî, Muhibbullâh b. Abdışşekûr. *Müsellemlü's-sübût*, (Leknevî'nin *Fevâtihu'r-rehamût'u* ile birlikte), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh. *Sahihu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Züheyr, yy.: Dâru Tevki'n-Necât, 1422.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Fusûl fi'l-usûl*, Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1414/1994.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn eş-Şerif. *Kitâbü't-ta'rîfât*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf b. Muhammed. *el-Bürhân fi usûli'l-fikh*, thk. Salah b. Muhammed b. Uveyde, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahallî. *Şerhu'l-Celâl el-Mehallî alâ Cem'u'l-Cevâmi'*, (Attâr Haşiyesi ile birlikte), yy.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y..
- Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtübî. *el-İ'tisâm*, thk. Muhammd b. Abdurrahman eş-Şukeyr & Sad b. Abdullah, yy.: Dârü'l-Cevziyye, 1429/2008.
- Ebü'l-Bekâ, Eyyub b. Musa el-Hüseyinî el-Keremî. *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş, Beyrut: Müessetü'r-Risâle, ty.
- Ebü'l-Hasan, Müslim b. el-Haccac. *el-Müsnedü's-sahih el-muhtasar*, thk. Muhammed Fuat Abdülbaki, Beyrut: Dârü İhyai't-Türasi'l-Arabî, ty.
- Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî, Mansur b. Muhammed b. Abdilcebbâr. *Kavâti'ü'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Ebü'n-Nûr Züheyrî. *Usûlü'l-fikh*, Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ty.

- Ebü's-Senâ, Şemsüddin Mahmud b. Abdurrahman el-İsfehânî. *Beyânü'l-muhtasar şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ, Suudi Arabistan: Dârü'l-Medenî, 1406/1986.
- Emîr Pâdişâh, Muhammed Emin b. Mahmud el-Buhârî. *Teyşürü't-Tahrîr*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Kıstâsü'l-müstekîm*, Dımaşk: Mektebetü'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1419/1998.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstesfâ*, thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfî, yy.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *Esâsü'l-kıyâs*, çev. Bayram Pehlivan, İstanbul: Karakış Basım Matbaa, 2019.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *Mihakkün'nazar fi'l-mantık*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1431.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *Şifâ'ü'l-galîl fi beyâni's-sebehi ve'l-muhîl ve mesâlik't-tâlîl*, thk. Hamd el-Kebîsî, Bağdat: Matba'tü'l-İrşâd, 1390/1971.
- Hallâf, Abdülvehhab. *İlmü Usûli'l-fikh ve hulâsetü târîhi't-teşrî'*, Mısır: Matba'atü'l-Meydânî, ts.
- Hamid Avnî. *el-Menhecü'l-vâdih li'l-belâğe*, yy: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ty.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir b. Ebî Şeybe Abdullah b. Muhammed. *Musannaf İbn Ebî Şeybe*, thk. Kemal Yusuf, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsnedü İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnâvut, yy.: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffikuddin Abdullah. *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fi usûl'l-fikh*, yy.: Müessesetü'r-Reyyân, 2002.
- İbn Salâh, Osman b. Abdurrahman Ebû Amr Takyuddin. *Fetâvâ İbn Salâh*, thk. Muvaffik Abdullah, Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1407.
- İbn Teymiyye, Takyuddin Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdullah. *Câmi'u'l-mesâil*, thk. Muhammed Aziz Şems, Mekke: Dârü'l-İlmi'l-Fevâid, 1422.
- İbn Teymiyye, Takyuddin Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdullah. *el-Müsevvede fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Mueddin, yy.: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, ty.
- İbnü'l-Hacib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer. *Muhtasarü'l-müntehâ*, (İsfehânî'nin *Beyânü'l-Muhtasar*'ı ile birlikte), thk. Muhammed Mazhar Bekâ, Suudi Arabistan: Dârü'l-Medenî, 1406/1986.
- İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin Muhammed b. Abdülvâhid. *et-Tahrîr fi usûli'l-fikh*, Mısır: Mustafa Elbâbî el-Halebî, 1351.
- İbnü'l-Hümâm, Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid b. Mesud. *et-Tahrîr*, (*Teyşürü't-Tahrîr* ile birlikte), Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351/1996.
- İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekir. *İ'lâmü'l-muvakki'in 'an Rabbi'l-Âlemîn*, thk. Muhammed Abdüsselam İbrahim, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.
- İbnü'n-Neccâr, Ebû Bekr (Ebü'l-Bekâ) Takyüddîn Muhammed b. Ahmed. *Şerhu'l-Kevebi'l-münîr*, thk. Muhammed ez-Zuhaylî, Dımeşk: Dârü'l-Fikir, 1980.

- İcî, Adudüddin Abdurrahman. *Şerhü Muhtasari'l-Müntehâ*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/204.
- Karâfi, Ebû'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. İdris. *Şerhu Tenkîhü'l-Fusûl*, thk. Abdürreuf Sad, yy.: Şirketü't-Tibâati'l-Fenniyye, 1393/1973.
- Karâfi, Ebû'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. İdris. *Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*, thk. Şihabüddin Ahmed, yy.: Mektebetü Nizâr, 1416/1995.
- Karagöz, Nail. *Hanefî-Mâtüridî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlâl*, Ankara: Serüven Kitapevleri, 2015.
- Karaman, Hayrettin. *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Kefrâvî, Esad Abdülğani. *el-İstidlâlü inde'l-usûliyyîn*, Kahire: Dârüs's-Selâm, 1423/2002.
- Koca, Ferhat. "İstidlâl", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Kürânî, Şihâbüddin Ahmed b. İsmail. *ed-Dürerü'l-levâmi' fi şerhi Cem'ü'l-Cevâmi'*, thk. Said b. Çalib, Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1429/2008.
- Mardîni, Şemseddin Muhammed b. Osman b. Ali. *el-Encümü'z-zâhirât alâ halli elfâzi'l-verekât*, Abdülkerim b. Ali, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- Muhammed Yahya b. eş-Şeyh Emân, el-Mekkî. *Nüzhetü'l-müştak şerhü'l-Lüma'*, Mekke: el-Mektebetü'l-İlmiyye, t.y.
- Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî. *Minhâcü'l-vusûl (Nihayetü's-sûl şerhi ile birlikte)*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî. *Mirsâdü'l-efhâm ilâ mebdâii'l-ahkâm*, thk. Hasan b. Abdirrahman, Suudi Arabistan: Câmi'atü İmâm Muhammed, 1430.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin. *el-Mahsûl*, thk. Taha Cabir Feyyaz, yy.: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Recrâcî, Ebû Abdillâh el-Hasan b. Ali b. Talha. *Ref'u'n-nikâb an tenkîhi's-şihâb*, thk. Ahmed b. Muhammed es-Serrâc, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1425/2004.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir Celâlüddin. *Mu'cemu mekalîdi'l-ulûm fi'l-hudûdi ve'r-rüsûm*, thk. Muhammed İbrahim, Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1424/2004.
- Sübkî, Tâcüddîn Ebû Nasr Abdulvehhab b. Ali b. Abdilkafî. *Cem'ü'l-cevâmi'*, (Mahallî şerhi ve Bennânî haşiyesiyle birlikte) yy.: Dârü'l-Fikr, t.y.
- Sübkî, Takiyyüddin Ebû'l-Hasen Ali b. Abdülkâfi. *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc* thk. Ahmed Cemal Zemzemî, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995.
- Şâtübî, İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lehmî. *el-Muvâfekat*, thk. Ebû Ubeyde, yy.: Dârü İbn Affân, 1417/1997.
- Şenkî, Abdullah b. İbrahim el-Alevî. *Neşrü'l-bünûd alâ merâki's-suûd*, thk. Ahmed Remzi, Mağrib: Matbaatu Fedâle, t.y.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakki min ilmi'l-usûl*, thk. eş-Şeyh Ahmed Azzo İnâye, yy.: Dârü'l-Kütübî'l-Arabi, 1419/1999.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mesud b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddin. *Şerhu't-Telvîh ala't-Tavdîh*, Mısır: Mektebetü Sabîh, t.y.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali b. Kadî b. Muhammed. *Mevsu'atu keşşâfi istilâhi'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc, Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâsirûn, 1996.
- Temmam, Hasan Ömer. *el-Lüğatü'l-arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ*, yy.: Alemü'l-Kütüb, 2006.

- Tilimsânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Miftâhü'l-usûl ilâ binâi'l-fürû'i alâ'l-usûl*, thk. Muhammed Ali Ferkus, Mekke: Mektebetü'l-Mekkiyye, 1419/1998.
- Tûfî, Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî. *İlmü'l-cezel fî ilmi'l-cedel*, thk. Folfharet Hayinrsh, Beyrut: Franz Ştayiz, 1408/1987.
- Tûfî, Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî. *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, thk, Abdullah b. Abdilmuhsin, yy.: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987.
- Türker, Ömer. "telâzüm", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Yahya b. Adem el-Kureşî Ebû Zekerîyya. *el-Harâc*, yy.: el-Mabatü's-Selefiyye, 1384.
- Yılmaz, Fetullah. "Mutabakat, Tazammun ve İltizam Delâletinin Kökeni ve Fıkıh Usûlüne Girişi" *Usûl İslam Araştırmaları*, Sayı: 26, Temmuz-Aralık 2016.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh. *Teşnîfü's-sâmi' bi Cem 'i'l-Cevâmi'*, thk. Seyyid Abdülaziz, Mekke: Mektebetü Kurtube, 1418/1998.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh b. Bahadır. *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, yy.: Dârü'l-Kütübi, 1994.

Hanefî Mezhebine Göre İbadetler ve Muâmelât Örnekleminde Taayyün Kavramı

The Concept of Self Manifestation in the Sample of Worship and Transaction by Hanefian
Madhhab

Hasan KAYAPINAR

Dr. Arş. Gör., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Hukuku Anabilim Dalı
Research Asst. Dr., Cukurova University, Faculty of Theology
Department of Islamic Law.
Adana/TURKEY
hkayapinar@cu.edu.tr
Orcid:0000-0001-8752-463X
Doi: 10.34085/buifd.892259

Öz

Taayyün kavramı fûrû-i fıkhîde teorik olarak vazedilen hükmün somut hale gelmesini ifade etmektedir. Özellikle ibadetler alanında taayyün kavramına ihtiyaç bulunmaktadır. Zira İslam dini insanlara bazı sorumluluklar yüklemiş ve bu sorumlulukların yerine getirilmesi için zaman dilimi tayin etmiştir. Ancak namaz gibi bazı ibadetler için geniş vakit içinde hangi anın vüçub sebebi olduğunda ihtilaf edilmiştir. Bu durum bahse konu olan ibadetlerin farziyetinin taayyün ettiği vakit hususunda mezhepler arasında tartışmaya yol açmıştır. Hanefî âlimlerine göre vaktin girmesiyle aslın vüçub sebebi sabit olmakta, daha sonra vakit içerisinde kişinin edasıyla, vakit sonunda ise vaktin son cüz'ü ile namazın eda vüçubiyeti taayyün etmektedir. Buna karşın Şâfiî ve Hanbelî âlimleri namazın farziyetinin vaktin başında taayyün ettiğini belirtmiştir. Namazın farziyetinin taayyün ettiği zaman dilimine ilişkin bu görüş ayrılığı yolcu namazı başta olmak üzere mezhepler arasında farklı hükümlere yol açmıştır. Aynı şekilde oruç ibadetinin vaktinin taayyün etmemesi bu ibadetle ilgili niyete ilişkin görüş ayrılıklarına sebebiyet vermiştir. Bu kavram ibadetler alanında kullanıldığı gibi muâmelât alanında da kullanılmaktadır. Özellikle Hanefî mezhebi taayyün kavramına vurgu yapmakta ve muâmelât alanında semen urûz ayrımında taayyün özelliğinin ayrıntı edici olduğunu belirtmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, Hanefî mezhebi, İbadet, Muâmelât, Taayyün.

Abstract

The concept of manifestation refers to the concretization of the theoretical provision in furû' al-fıkh. There is a need for the concept of manifestation, especially in the field of worship. Because the religion of Islam has given some responsibilities to people and has set a time frame for the fulfillment of these responsibilities. However, for some acts of worship such as prayer, there is a difference of opinion as to which moment is the reason for obligation. This situation led to a dispute among schools regarding the time when the obligatory duties of the aforementioned worship were determined. According to Hanafi scholars, the original reason for obligation becomes fixed with the coming of the time, then the obligation to perform the prayer is determined by the fulfillment of the person in time, and by the last part of the time at the end of the time. However, Shafi'i and Hanbali scholars said that the obligatory prayer was determined at the beginning of the time. This difference of opinion regarding the time period in which the fard of prayer is determined led to different provisions between schools, especially the passenger prayer. Likewise, the determination of the time of fasting has led to differences of opinion regarding the intention of this worship. This concept is used in the field of worship as well as in the field of practice. Hanafi madhhab especially emphasize the concept of determination and states that the concept of determination is distinctive in the field of application between money and commodity.

Keywords: Islamic Law, Hanafi madhhab, Worship, Transaction, Self Manifestation

Giriş

Hukuk genel anlamda insanlar arasındaki ilişkileri yani insan fiillerini ele almaktadır. Başka bir deyişle hukuk insanların açığa çıkmış, dış gerçekliğe bürünmüş fiillerden hareket etmek durumundadır. Dolayısıyla hukukun hükümlerini vaz' etmesi ve tecelli etmesi için somut olgulara ihtiyaç bulunmaktadır. İşte İslam hukukunun soyut hükümlerinin aynileştiği, teorik olarak ifade edilen bu hükümlerin pratiğe döküldüğü ve icra edildiği zaman veya eşyanın belirli hale gelmesinin *taayyün* kavramı ile ifade edildiğini söyleyebiliriz.

Taayyün kavramının ilk üç asır içinde kaleme alınan kitaplarda istilâhî anlamıyla yer almadığı görülmektedir. Başka bir deyişle İmam Muhammed'in (öl. 189/805) *el-Asl'*ında, İmam Şâfiî'nin (öl. 204/820) *el-Ümm'*ünde ve Sahnûn'un (öl. 240/854) *el-Müdevvene'*sinde taayyün kavramının kullanılmadığı ifade edilebilir.

Hanefî mezhebinin klasik eserlerinde ibadetler alanında namaz, zekât, oruç ve hac konularında taayyün kavramına yer verilmiştir. Aynı şekilde muâmelât alanın büyü' bölümü başta olmak üzere şirketler, mehir ve ıtk gibi kısımlarında da taayyün hükmün medarı olarak karşımıza çıkmaktadır.¹ Dolayısıyla taayyün kavramının yer verildiği bütün alanların bir makale kapsamında ele alınması hacim açısından mümkün değildir. Bundan dolayı bu çalışmada ibadetler ve muâmelât alanında -örnekleme kabilinden- birkaç konu üzerinden taayyün kavramı ele alınmış, bu alanlarda taayyün kavramının fûrû alanında nasıl ele alındığı ve bu kavram üzerine bina edilen hükümler incelenmiştir. Konu, Hanefî kaynaklarının taayyün kavramına çok fazla yer vermesinden dolayı Hanefî eserleri merkezinde incelenmiştir. Bununla birlikte Hanefî mezhebinin görüşünün farkının ortaya konulabilmesi için zaman zaman diğer mezheplerin görüşlerine de yer verilmiştir.

Fıkıh alanında taayyün kavramı üzerine müstakil bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Ancak ibadetler alanında taayyün konusu ibadetlerin vakti ile ilgili yapılan çalışmalarda ele alınmıştır. Örneğin *Fıkıh Usulü Açısından İbadetlerde Vakit* isimli çalışmada ibadetlerin vakitleri üzerindeki tartışmaların usul ilmindeki kökleri ele alınmıştır. Ancak bu çalışma konuyu taayyün kavramı özelinde almadığı gibi, taayyün kavramının muamelattaki yansımalarını dışarıda bırakmıştır. Oysa taayyün kavramı sadece ibadetlerde vakitle ilgili değildir. Aynı kavramın muamelat ve ukûbât alanlarında da yansımaları vardır. Öte yandan muhayyer vacibin muayyen hale gelmesinde yahut kifâi farzların taayyün etmesinde de taayyün kavramı görülmektedir. Bu açıdan taayyün kavramı zaman, mekân ve şahıslar açısından taayyün olmak üzere çeşitli kısımlara ayrılmaktadır. Ancak bu kavramı her yönüyle değerlendirmek çalışmamızın sınırlarını aşmaktadır. Bu kapsamda bizim çalışmamız konuyla ilgili usul tartışmalarına girmeden ibadetlerin farziyetinin taayyün ettiği zaman dilimine ilişkin tartışmaların sonuçları üzerinde durmakta ve konuyla ilgili fûrû' örnekleri ele almaktadır. Ayrıca muâmelât alanında taayyün kavramının fûrû' ahkâma tesirini incelemektedir. Böylece taayyün kavramını arz edilen örneklemeden hareketle değerlendirmektedir.

Taayyün konusu fûrû kitaplarının muhtelif bölümlerinde mezhep görüşlerinin açıklamalarında ele alınmaktadır. Bu çalışmayla İslam hukukçularının hüküm verirken dikkate aldıkları hususlardan birisi olan taayyün kavramının fûrû-i fıkhîteki yerinin tespit edilmesi amaçlanmıştır. Böylelikle taayyün kavramının mezhepler arasında oluşan görüş ayrılıklarına etkisi ele alınmış olacaktır.

¹ Ebû Muhammed Osmân b. Ali Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik şerhu kenzi'd-dakâik* (Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1315), 2/62, 147, 3/317; Râdiyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire* (Pakistan: Mektebetü Hakkaniye, ts.), 1/222; Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 3/9.

1. İbadetlerde Taayyün

İbadetler konusu İslam hukukunu diğer hukuk sistemlerinden ayıran özelliklerden birisidir. Zira modern hukuk sistemlerinde ibadetler konusuna yer verilmemekte, insanın insanla ve çevreyle olan ilişkisi normatif bir şekilde ele alınmaktadır. Ancak İslam hukuku modern hukukun konularını ele aldığı gibi insanın yaratıcısına karşı mükellefiyetlerini de konu edinmektedir.

Taayyün kelimesinin sözlük anlamı itibarıyla gözle görünür hale gelme, göze dokunma gibi anlamlara gelmektedir.² Bir şeyin taayyün etmesi bizzat kendisinin (aynının) lazım olması, gerekmesi anlamında kullanılmaktadır. Taayyün kavramı terim anlamı itibarıyla bir şeyin diğerlerinden ayrıldığı, içerisine diğer şeylerin girmediği manaları ifade etmektedir.³

Namaz ve oruç ibadetlerinin farziyeti kabul edilmekle birlikte bu farziyetin mükellefin zimmetinde sabit olduğu zaman dilimi hakkında tartışmalar mevcuttur. Bu başlık altında söz konusu ibadetlerin farziyetinin taayyün ettiği zamana ilişkin görüşler ve buna binaen verilen muhtelif hükümler incelemeye tâbi tutulmuştur.

1.1. Namazların Farziyeti

İslam dini ibadetlere büyük önem vermekte ve bu hususu her fırsatta vurgulamaktadır. İslam dinindeki ibadetlerin başında da namaz gelmektedir. Bütün Müslümanlar namazın farziyetini kabul etmektedir. Ancak namaz ibadetinin detaylarına ilişkin teori ve pratikte fikir ayrılıkları söz konusudur. İhtilaf noktalarından birisi de namazların farziyetinin vakit içerisinde taayyün ettiği zaman dilimidir.

İslam hukukunda farzlar eda vakitlerine göre üç sınıf içinde ele alınmıştır. Buna göre namaz geniş vakitli bir farz olup edası için tek bir zaman dilimi değil belli bir vakit aralığı öngörülmüştür. Başka bir ifadeyle namazın farziyeti eda süresine göre uzun sayılabilecek bir vakte yayılmış, bu süreç içinde herhangi bir zamanda namazın eda edilmesi istenmiştir. Ancak bu durum namazın vücubiyet zamanı ile ilgili mezhepler arasında farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Şöyle ki Hanefî mezhebine göre vaktin ilk kısmında namazın aslının vücûbiyeti, son kısmında ise edanın vücûbiyeti taayyün eder.⁴ Yani mükellef namazı, vaktin başından itibaren eda etmemişse vaktin son kısmında namazın farziyeti kesinleşmiştir. Hanefîler namazın farziyeti vakit içerisinde fiil ile, vaktin son cüz'ünde ise zamanla taayyün eder demişlerdir. Buna göre mükellefin namaz vakti içerisinde namazı eda ettiği vakit, o namazın farziyetinin taayyün ettiği vakittir. Ancak mükellef namazı vakit içerisinde eda etmemiş ve sadece vaktin son cüz'ü kalmışsa artık namazın farziyeti ertelenemez bir şekilde taayyün etmiştir. Dolayısıyla mükellefin o vakit namazını ertelemesi caiz değildir.⁵

Hanefî âlimleri namaz vaktinin girmesiyle mükellefin namazı eda etmesi ile bir sonraki vakte tehir etmesi arasında muhayyer olduğunu kabul etmiştir. Buna örnek olarak yeminini yerine getirmeyen kişinin muhtelif kefarete vasıtaları arasında muhayyer olmasını zikretmektedirler. Buna göre yemini bozan kişi köle azat etme, ihtiyaç sahiplerini giydirme ve

² Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcu'l arûs min cevâhiri'l kâmus*, ed. Mustafa Hicâzî (Kuveyt: Dâru Türâsî'l-Arabî, 1993), 35/462; Asım Efendi, *el-Okÿânûsu'l-basît fi tercemeti'l-kâmûsi'l-muhît kâmûsu'l-muhît tercümesi*, ed. Mustafa Koç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2012), 6/5450.

³ Mahmud Abdurrahman Abdülmünim, *Mucemü'l-mustalahâti ve'l-elfâzi'l-fikhiyyeti* (Kahire: Dâru'l-Fazîle, 1999), 1/477.

⁴ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, ed. Ebu'l-Vefa el-Afganî (Beirut: Dâru'l-Fikr, 2005), 1/31; Ramazan Korkut, *Fıkıh usulü açısından ibadetlerde vakit* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 115.

⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, ed. İnâyetullah Muhammed İsmetullah vd. (Beirut: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 2/99.

yedirme arasında muhayyerdir. Bunlardan hangisini yerine getirirse yemin kefareti ödenmiş kabul edilmektedir. Aynı şekilde namaz vakti girince mükellef namazı eda etmekle erteleme arasında muhayyer bırakılmıştır. Vaktin başında ya da ortalarında namazı eda etmesi durumunda bu zaman dilimi o namazın farzîyetinin taayyün ettiği vakit olarak kabul edilmektedir. Ancak namazı erteler ve vaktin son kısmına ulaşırsa artık namazın farzîyeti bu vakit içinde taayyün etmektedir. Bu durumda namazı ertelemesi caiz değildir.⁶

Hanefî âlimleri mezheplerinin görüşlerini açıklarken sıklıkla Şâfiî mezhebinin görüşüne de yer vermekte ve kendi görüşleri ile mukayese yapmaktadır. Bundan dolayı Şâfiî mezhebinin bu konudaki görüşlerine kısaca yer verilmesi gerekmektedir. Şâfiî mezhebinde namazın farzîyeti vaktin ilk kısmında taayyün etmekte, vaktin ilk kısmında namazın farzîyeti sabit olmaktadır.⁷ Bununla birlikte Şâfiî mezhebinde namazı vakit içerisinde geciktirmenin caiz olduğu kabul edilmektedir. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.) namaz vakti için “*namaz vaktinin başında Allah’ın rızası, sonunda Allah’ın affı vardır*” buyurmuştur.⁸ Diğer taraftan namazın vakit içerisinde hemen kılınması farz olması durumunda insanlar zorluğa düşeceği kabul edilmiştir.⁹

Namazın farzîyetinin taayyün ettiği zamana ilişkin bu tartışma sadece teorik düzeyle sınırlı kalmamış mezhepler arası bazı fûrû ahkâmın ihtilaf sebebi olmuştur. Bu yargıya örnek olarak cuma günü zeval vaktinden sonra yolculuğa çıkmanın hükmü verilebilir. Hanefî âlimleri kişinin cuma günü zevalden önce yola çıkmasında mahzur bulunmadığı gibi zevalden sonra da yola çıkmasında sakıncanın bulunmadığını kabul etmiştir.¹⁰

Serahsî’nin (öl. 483/1090) aktardığına göre Hz. Ömer (öl. 23/644) cuma günü yola çıkmak için hazırlık yapıp henüz yola çıkmayan birisini görünce bunun sebebini sormuştur. O kişi de cumadan dolayı yola çıkmadığını söyleyince, Hz. Ömer cumadan dolayı yolculuğun ertelenmesini gereksiz bularak kişinin yola çıkmasını tavsiye etmiştir. Serahsî buradan hareketle cuma günü yola çıkmanın mahzurlu görülmediğini belirtmektedir. Serahsî’nin aktardığına göre bazıları cuma namazından kaçma anlamına gelebileceği için cuma günü yola çıkmayı mekruh kabul etmişlerdir. Serahsî, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) ramazan ayında sefere çıktığını, bu yolculuğun oruçtan kaçma anlamında olmadığını belirterek cuma günü yola çıkmanın cumadan kaçma anlamına gelmeyeceğini ifade etmiştir. Serahsî ayrıca mezhebin bu konudaki kıyası ile de istidlalde bulunmuş ve kişinin yola çıktığından dolayı cuma namazının kendisine farz olmadığını söylemiştir. Dolayısıyla cuma namazı zimmetinde borç olarak bulunmayan kişinin namazdan kaçması söz konusu olmayacaktır.¹¹

Hanefî mezhebinde cuma günü zevalden önce ya da sonra yola çıkma arasında fark söz konusu değildir. Zira mezhepteki yerleşik kıyasa göre namazın farzîyeti vaktin son cüz’ünde taayyün etmektedir. Bundan dolayı da zevalden sonra cuma namazının vaktinin girmiş olması bu namazın kişinin zimmetine borç olarak terettüp etmesi için yeterli değildir. Zira cuma günü öğle vaktinin çıkmasından önce şehrin sınırlarını geçen kişiye o günün cuma namazı değil vaktin son kısmında öğle namazı farz olmaktadır. Bundan dolayı yola çıkacak kişi, o günün

⁶ Cessâs, *Şerhu muhtasari’t-Tahâvî*, 2/100.

⁷ Ebû’l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, ed. Âdil Ahmed Abdülmecûd Ali Muhammed Mu’avviz (Beirut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1999), 2/30.

⁸ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, ed. Muhammed Nasuriddin Albânî (Riyad: Mektebetü’l-Maârif, 1417), “Mevâkîtü’s-Salat”, 15.

⁹ Ebû İshak Cemaeddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf Şirâzî, *el-Mühezzeb fi fıkhi’l-İmam eş-Şafîî*, ed. Zekeriya Umeyrat (Beirut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1995), 1/104.

¹⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *Şerhu’s-siyeri’l-kebîr*, ed. eş-Şâfiî Ebu Abdullah Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail (Beirut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1997), 1/66.

¹¹ Serahsî, *Şerhu’s-siyeri’l-kebîr*, 1/66.

öğle vaktinin çıkmasından önce şehrin sınırlarını geçemeyeceğini düşünürse cuma namazını kıldıktan sonra yola çıkması gerekmektedir. Zira kendisi hukuken yolcu hükmünü almadan vakit çıkar ve kendine cuma namazı farz olur.¹² Şâfiî mezhebinde cuma günü fecrin doğuşundan itibaren yolculuğa çıkmanın caiz olduğuna dair görüşler bulunmakla birlikte, zeval vaktinden itibaren yolculuğa çıkmanın caiz olmadığı noktasında görüş birliği mevcuttur. Bunun sebebi yukarıda ifade edildiği üzere mezhepteki kıyasa göre namazın vaktin ilk kısmında farz olmasıdır. Dolayısıyla cuma günü zevalden sonra cuma namazının farziyeti kişinin zimmetine borç olarak terettüp edecektir. Kişinin zimmetinde cuma namazı borç olarak bulunduğu halde yola çıkması caiz değildir. Zira cuma namazı cemaatle kılınan bir namaz olduğu için yolcunun bu namazı tek başına eda etmesi mümkün değildir.¹³

Hanefî âlimlerinden Halvânî'nin (öl. 452/1060) bu meseleye farklı bir yaklaşımı bulunmaktadır. O, mezhebin bu konudaki görüşüne katılmakla birlikte cuma namazının istisnai bir konumu olduğu için cuma namazını diğer vakit namazlarından bağımsız olarak değerlendirmiştir. Şöyle ki cuma namazı sadece cemaatle kılındığı için ona göre bu namazın farziyeti insanların cuma namazını eda zamanı taayyün etmektedir. Dolayısıyla cuma namazının farziyetinin taayyün ettiği vakit olarak cemaatin toplandığı ve cuma namazını eda ettikleri zaman olarak kabul edilmelidir. Halvânî buradan hareketle toplumun cuma namazını eda etmesinden önce şehirden ayrılabilirse kişinin yola çıkmasının mahzuru olmadığını belirtmiştir. Diğer bir ifadeyle kişi, insanlar cuma namazını eda etmeden önce şehirden ayrılamayacaksa cuma namazının kılınmasını beklemeli ve namazı kıldıktan sonra yola çıkmalıdır. Halvânî'nin bu görüşünün kaynağının İmam Züfer'e (öl. 158/775) dayandığı belirtilmektedir. Nitekim İmam Züfer de cuma namazının farziyetinin taayyün ettiği vakit olarak vaktin son cüz'ünü değil, cemaatin bu namazı kıldığı zaman olarak kabul etmiştir. Zira bu namazın başka bir zaman diliminde kılınması caiz değildir.¹⁴

Namazın farziyetinin taayyün ettiği zaman dilimine ilişkin tartışmaya bağlı olarak ihtilaf edilen noktalardan birisi de yolculuğun namaza etkisidir. Şöyle ki Hanefî mezhebinde namazın farziyetinin vaktin son cüz'ünde taayyün etmesinin bir sonucu olarak mükellef bu zaman dilimine hangi sıfatla ulaşırsa namazın farziyeti o sıfata göre sabit olmaktadır. Bu ifadeyi biraz daha açmak gerekirse mükellef vaktin son cüz'üne mukim olarak ulaşırsa o namaz kendine tam olarak farz olur ve o namazı tam kılmalıdır. Buna bağlı olarak namazın kazaya kalması durumunda kaza edilen vakit önemli olmaksızın o namaz tam olarak kaza edilmelidir. Aynı şekilde mükellef vaktin son cüz'üne yolcu olarak ulaşırsa o namaz kendisine iki rekât olarak vacip olur ve namazı bu sıfat üzere eda etmesi gerekmektedir. Aynı şekilde namazın kazaya kalması durumunda da o namaz ikamette ya da seferde iki rekât olarak kaza edilmelidir. Zira namaz mükellefin zimmetine hangi sıfatla borç olarak sabit olduysa o sıfat üzerine eda veya kaza edilmelidir.¹⁵

Kişi, mukim olarak kılamadığı namazı kaza ederken tam olarak kılmalıdır. Bütün mezhep imamaları bu noktada ittifak halindedir. Ancak Şâfiî ve Hanbelî âlimleri kişinin seferde iken kazaya bıraktığı namazı ikamet halinde kaza ederken tam olarak kaza etmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Burada dikkat çeken nokta ikamet halinde kazaya kalan namazın seferde iken

¹² Serahsî, *Şerhu's-siyerî'l-kebîr*, 1/67.

¹³ Mâverîdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 2/425, 426; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn ve umdetu'l-muttakîn*, thk. Zuheyr eş-Şâşî (Beyrut: el Mektebetü'l-İslâmî, 1991), 12/3-92.

¹⁴ Serahsî, *Şerhu's-siyerî'l-kebîr*, 1/67.

¹⁵ Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-şerai'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 1/95, 96; Ebü'l-Me'âlî Mahmûd b. Ahmed Mahmûd b. Ahmed el-Burhânüddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cundî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 9/2/45, 46.

kazasının tam kılınmasının sebebi olarak bu namazın mükellefin zimmetinde tam olarak sabit olduğu ve bundan dolayı zimmette sabit olan şekliyle yerine getirilmesi gerektiği belirtilmiştir. Ancak seferde iken kazaya kalan namazın ikamet halindeki kazasının yine tam olarak kılınması görüşünün gerekçesi olarak seferde iken namazın kısaltılmasının ruhsat olduğu, kişinin bu ruhsat zamanında namazı eda etmediği ve sefer durumunun ortadan kalkmasıyla da ruhsatın ortadan kalktığı ileri sürülmüştür.¹⁶ Bu iki durumda farklı istidlaller söz konusudur. Birinci durumda Hanefî mezhebi ile aynı istidlal yapılmaktadır. Şöyle ki Hanefîler de namazın mükellefe ikamette iken tam olarak farz olduğunu, bu namazın kişinin zimmetinde tam olarak taayyün ettiği için kazasının da tam olarak yapılması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu durumda farklı görüş sahipleri de namazın mükellefin zimmetinde taayyün ettiği şekline itibar etmiş ve buna göre hüküm vermişlerdir. İkinci durumda yani kişinin seferde iken kazaya bıraktığı namazı ikamette iken kaza etmesi noktasında Hanefîler aynı istidlali yapmaktadır. Ancak Hanbelî ve Şâfiî âlimleri bu noktada taayyün üzerinden istidlali bırakıp seferin ruhsat sebebi olma yönü üzerinde durmaktadırlar. Bu durumda iki farklı istidlalin söz konusu olduğunu söyleyebiliriz.

Hanefî mezhebinde namazın vakit içerisinde taayyün ettiği vaktin mükellefin fiili yani o namazı edası ile sabit olduğu yönündeki içtihadın fûrû alanındaki bir diğer sonucu daha bulunmaktadır. Şöyle ki mükellef vakit içerisinde o vaktin farzını kılmadan nafîle namazlar kılabilir.¹⁷ Ancak vaktin son cüz'ü geldiğinde mükellef henüz vaktin farzını kılmadıysa mükellefin bu zaman diliminde kıldığı namaz nafîle niyetiyle bile kılınsa vaktin farzı yerine geçmektedir. Zira bu zamanda namaz vakti mudayyak hale gelmiş ve kendi cinsinden başka bir ibadete açık olmaktan çıkmıştır.¹⁸ Bu hükmün benzeri oruç bahsinde de söz konusu olup bu husus sonraki bölümde ele alınmıştır.

Namazın farziyetinin taayyün etmesi bazı ahkama etki etmektedir. Şöyle ki cenaze namazı kılmak için başka kişilerin bulunduğu ortamda abdesti olmayan ve abdest alma imkanına sahip olmayan kişinin farz namaz için aldığı teyemmümle cenaze namazını kılmasının caiz olduğu kabul edilmiştir. Zira başkalarının bulunması ile o cenaze namazı kendisine farz değil sünnettir. Buna karşın başkaları bulunmadığı için cenaze namazı kendisine farz olan kişi, farz namaz için yaptığı teyemmümle bu cenaze namazını kılıp kılamayacağı tartışılmıştır. Bir görüşe göre cenaze namazı kişiye farz olduğu için ayrıca teyemmüm alması gerekmektedir.¹⁹

1.2. Oruç

Hanefî mezhebinde oruç vacip ve nafîle olmak üzere iki sınıf içinde ele alınmıştır. Vacip oruçlar zimmette sabit olan oruçlar olarak tavsif edilmekte olup bunlar da zamanı taayyün eden/etmeyen şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Vakti muayyen olan oruçlar için geceden niyet etmek daha uygun görülse de farz değildir. Bu oruçlar için zeval vaktinden öncesine, ed-dahvetü'l-kübrâya kadar niyet edilebilir.²⁰ Buna karşın vakti muayyen olmayan oruçlar için geceden, fecir vaktinden önce niyet edilmesi gerekli görülmüştür. Zira bunların vakti tayin

¹⁶ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, ed. Abdülfettah Muhammed el-Hulv Abdullah b. Abdülmuhsin Türki (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1999), 2/127.

¹⁷ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, 1/95, 96.

¹⁸ Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-muhtâr*, ed. Halid Abdurrahman el-Akk (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2007), 1/50.

¹⁹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1/260.

²⁰ Hanefîler içinde bu sınıf oruçlar için niyet vaktinin zevalden bağımsız olarak günün yarısını esas alan görüş de bulunmaktadır. Buna göre mükellefin günün yarısından önce niyet etmesi istenmiş ve günün yarısından az da olsa çoğunu niyetli geçirmesi öngörülmüştür. Abdülganî b. Talib b. Hammade ed-Dımaşki Meydanî, *el-Lübâb fi şerhi'l-kitâb*, ed. Abdürrezâk el-Mehdi (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2012), 1/162, 163.

edilmediği için orucun başlangıcı olan imsak vaktinden önce o günün orucunun tayin edilmesi gerekmektedir.²¹

Ramazan ayı dışında herhangi bir kaza veya nezir söz konusu olmaksızın mutlak oruca niyet edilmesi durumunda bu orucun nafile hükmünde olduğu belirtilmiştir. Zira ramazan ayı dışındaki günler nafile oruç için taayyün etmiştir. Aynı şekilde zamanı tayin edilmiş nezir oruçları da o zamanda tutulursa, o oruçlar niyet edilmese bile nezredilen oruçlar yerine geçmektedir. Zira tayin edilen zaman o oruç için taayyün etmiştir ve başka bir oruca müsait değildir. Örneğin recep ayını oruçlu geçirmeyi nezreden kişinin recep ayında tuttuğu oruçlar niyet etmese bile nezir yerine geçmektedir.²²

Semerkandî (öl. 539/1144) Şâfiî mezhebinin farklı görüşte olduğunu aktardıktan sonra zamanı tayin edilmiş vacipler için ayrıca niyete ihtiyaç bulunmadığını söylemiştir. Zira niyet bir ameli Allah için yapma anlamındadır. Aynı şekilde vaktin tayin edilmesi ve o vakitte o fiilin yapılması da o işin Allah için yapıldığını göstermektedir. Zira tayinin bir ibadet için ileriki bir zamanda yapmaya niyet anlamına geldiğini, o vakit gelince de söz konusu ibadetin yapılmasıyla niyet ve ibadetin birleştiğini belirtmiştir. Dolayısıyla tayin edilen vakit geldiğinde yapılacak ibadet için ayrıca bir niyete ihtiyaç bulunmadığını ifade etmektedir.²³

Oruç tutulacak zamanın oruç için taayyün edip etmemesinin niyet üzerine etkisi söz konusudur. Nitekim yukarıda ifade edildiği üzere vacip bir oruç için taayyün eden bir zamanda tutulan oruç nafile niyetiyle tutulsa bile vacip yerine geçmektedir.²⁴ Orucun taayyün etmesinin niyet üzerine etki ettiği noktalardan birisi de hastalık ya da yolculuk sebebiyle oruç tutmama ruhsatı tanınan kişilerin oruç niyetidir. Şöyle ki sağlıklı mukim kişinin tuttuğu ramazan orucu başka bir oruca niyet edilse bile ramazan orucu yerine geçmektedir. Ancak herhangi bir özür sebebiyle kendisine oruç tutmama ruhsatı tanınan kişilerin ramazan günü orucu bozacak fiillerden kaçınmalarının ramazan orucu sayılabilmesi için ramazan orucuna niyet etmeleri gerekmektedir. Zira bu kişiler oruç tutmamaya ruhsatları olduğu için ramazan günü bunlar için taayyün etmemiştir. Bundan dolayı orucu bozacak fiillerden kaçınmanın oruç sayılabilmesi niyete bağlıdır.²⁵

2. Muâmelâtta Taayyün

Fıkıhta taayyün kavramı ibadetler alanına münhasır değildir. Muâmelât alanında semen urûz ayrımında önemli bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Detayları aşağıda tartışılacağı üzere şirketler ve selem gibi alanlarda taayyün kavramı belirleyici olarak kabul edilmekte ve buna göre hüküm verilmektedir. Bu başlık altında muâmelâta ait bazı fûrû konuları üzerinden semen urûz ayrımı noktasında taayyün kavramının önemi üzerinde durulacaktır.

Semen ile alışverişlerde bir mal, menfaat veya hizmet karşılığında zimmette sabit olan şey kastedilmektedir. Cessâs (öl. 370/981), bu tarifin dil açısından makul olduğunu belirtmiş ve fikhen de paraların taayyün etmeme özelliğini zimmete sabit olan soyut değer şeklinde

21 Ramazan ayında mazereti olmayan mükellef kişinin oruca niyetine ilişkin İmam Züfer'in cumhur ulemaya muhâlefeti söz konusudur. Buna göre o oruçla mükellef olan kişinin ramazan ayının bütünü için bir defa niyeti yeterli görmektedir. Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*, ed. Muhammed Suhibi Hasan Hallak (Kahire: Mektebe İbn Teymiyye, 1410), 2/159; Korkut, *İbadetlerde vakit*, 140.

22 Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 1/347.

23 Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/348. Bu görüş İmam Züfer'e isnat edilmektedir. Açıklamalar için bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/159; Korkut, *İbadetlerde vakit*, 140.

24 Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye bi-şerhi'n-nükâye*, ed. Ahmed Ferit Mizyadı (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 1/560.

25 Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ty.), 3/86.

açıklamıştır. Bundan dolayı ayların hilkaten para (semen) olarak kullanılamayacağını belirtmiştir. Ancak insanların ayları bedel olarak vermeleri durumunda bunların para olarak kullanıldığını ve bu halde de ayların semeniyet değerinin itibarî olduğunu ifade etmiştir.²⁶

Dinar ve dirhemlerin hilkaten para oldukları kabul edilmektedir. Ancak felslerin hukuki mahiyeti tartışmalı olup bunların para olup olmadıkları ihtilafıdır. Kudûrî (öl. 428/1037) tedavülde olmayan felslerin tayin edilmeleri durumunda semen olarak kullanılabileceğini ileri sürmektedir. Aksi takdirde bunların alışverişlerde semen olarak kullanılması caiz değildir. Tedavülde olan felslerin tayin edilmesi şart değildir.²⁷ Bu durumda Kudûrî tedavülde olan felslerin parasal değerini kabul etmekte ve onların dinar ve dirhem gibi taayyün etmeyeceğini ima etmektedir.

Mebî ve semen ayrımı noktasında önemli kriterlerden birisi olan taayyün özelliğinin fûrû ahkâmında bazı sonuçları söz konusudur. Şöyle ki akit yapıldıktan sonra satıcının malı müşteriye teslim etmesinden önce semeni kabz etmesi durumunda semende tasarruf etmesi meşrû kabul edilmiştir. Ancak müşteri henüz parayı teslim etmeden malı teslim almışsa -selem ve sarf akitleri dışında- müşterinin malda tasarruf etmesi meşrû görülmemiştir. Bu konuda mebî ve semen hakkında farklı hükümler verilmesi paraların tayinle taayyün etmeme özelliğine dayanmaktadır. Zira semenin helak olması durumunda teslim edilen bu paralar taayyün etmediği için bedel olarak başka paranın verilmesi mümkündür. Ancak mebî tayinle taayyün ettiği için helak olması durumunda başka bir mebînin verilmesi mümkün değildir.²⁸

Alışveriş akdi yapıldıktan sonra, önce müşterinin parayı teslim etmesi genellikle talep edilmektedir. Zira akdin gerçekleşmesiyle akde konu olan mal taayyün etmiştir. Ancak paralar taayyün etmediği için semen taayyün etmemiştir. Semen taayyün etmesi için kabz gerekmektedir. Alışveriş akdinde mebî ve semenin taayyün noktasında eşit hale gelmesi için genellikle önce semenin teslim edilmesi istenmektedir.²⁹

Paraların tayinle taayyün etmeme özelliği, ribânın cereyan ettiği malları bildiren rivâyette zikredilen mallar arasında bazı hüküm farklılıklarına sebebiyet vermiştir. Şöyle ki paraların ve söz konusu ribevî malların kendi cinsleri ile değişiminde peşin olması ve karşılıklı kabz etme şart koşulmuştur. Hanefî mezhebinde paralar dışındaki diğer malların aynı ribâ illetini taşıyan mallarla değiştirilmesinde karşılıklı kabz şart olarak ileri sürülmemektedir. Bu malların değişiminde tayin yeterlidir. Ancak paraların değişiminde tayin yeterli olmayıp bunların kabz edilmesi şarttır. Hanefîlerin paralar ile diğer diğer ribevî mallar arasında böyle farklı hüküm vermelerinin altında paraların tayinle taayyün etmeme özelliği yer almaktadır.³⁰ Bu hüküm farklılığını örneklerle açıklamak gerekirse altın, gümüş, arpa, buğday, tuz, kuru üzüm başta olmak üzere demir, kireç vb. bütün mislî mallar kendi cinsleri ile değişimlerinde peşin olma ve karşılıklı kabz şarttır. Ancak altın ve gümüş dışındaki diğer mislî malların kendi cinsleri ile değişiminde alışverişe konu olan malların karşılıklı gösterilmesi ve tayin edilmesi ile akdin sahil olduğu kabul edilmiştir. Ancak altın ve gümüşün değişiminde bedellerin karşılıklı tayin

²⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, ed. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1992), 4/384.

²⁷ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *el-Muhtasar*, ed. Kami Muhammed Muhammed Avida (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1997), 91.

²⁸ Meydanî, *el-Lübâb*, 1/218. Mebî ile semen arasındaki bu ihtilafın sebepleri arasında paraların tayinle taayyün etmeme özelliği yer almakla birlikte alışveriş akdinde mebî ile semenin aynı konumda olmaması, mebînin asıl, semenin ona tabi olması söz konusudur. Geniş açıklama için bkz. Bilal Aybakan, "Mebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/213.

²⁹ Mevslî, *el-İhtiyâr*, 2/9.

³⁰ Meydanî, *el-Lübâb*, 1/223.

edilmesi yetersiz görülmüş ve bedellerin kabz edilmesi şartı ileri sürülmüştür.³¹ İşte bu hüküm farklılığının sebebi altın ve gümüşün tayin ile taayyün etmeme özelliğidir.

Paraların tayinle taayyün etmeme özelliğinin fûrû ahkama etki ettiği alanlardan birisi de selem bahsidir. Selem akdi semenin peşin mebûin vadeli olarak satıldığı akit türüdür. Dolayısıyla paralar selem akdinde mebûi olamazlar. Zira bu durumda bir tarafın parayı peşin olarak vermesi, karşı tarafın da mal olarak parayı vadeli olarak satması söz konusudur. Bu durumda paraların vadeli olarak değiştirilmesi ortaya çıkar ki bu da ribâ olarak tanımlanmaktadır. Bundan dolayı tayinle taayyün eden eşyaların selem akdine konu olması mümkün değildir.³²

Yukarıda ifade edildiği üzere paraların taayyün etmediği kabul edilirken urûzun taayyün ettiği kabul edilmektedir. Burada taayyün meselesi bir eşyanın para olup olmadığının önemli bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim *tibr* olarak ifade edilen para olarak basılmamış külçe altının tayinle taayyün edip etmeyeceği bunların para olarak kabul edilip edilmeyeceğine bağlı olarak değişmektedir. Şöyle ki şirket bahsinde kural olarak şirket sermayesi olarak paraların ortaya konulabileceği, herhangi bir ticaret eşyasının şirket sermayesi olmaya uygun olmadığı kabul edilmiştir. Ancak külçe altının şirket sermayesi olmasının meşrûiyeti tartışmaya konu olmuştur. Şöyle ki altın hilkaten para olarak kabul edilmektedir. Ancak külçe altın para olarak basılmadığı için insanlar arasında para olarak yaygın bir şekilde kullanılmamaktadır. Bu durumda külçe altının paralığı hakkında muhtelif görüşler ortaya çıkmış, buna bağlı olarak bunların taayyün etme özelliği ve şirket sermayesi olma gibi konularda görüş ayrılıkları meydana gelmiştir. Hatta bazı eserlerde külçe altın sarf bahsinde para olarak kabul edilirken şirket bahsinde uruz olarak değerlendirilmiştir.³³

Serahsî külçe altın hakkındaki hüküm farklılıklarını aktardıktan sonra örfe vurgu yaparak iki farklı görüş arasında orta yolu bulmaktadır. Buna göre külçe altının para vasfı noktasında örf belirleyici konumdadır. Şöyle ki külçe altının değer biçme aracı olarak kullanıldığı, insanlar arasında para olarak ele alındığı bölgelerde bunlar hukuken para olarak kabul edilmelidir. Bu durumda bu bölgelerde külçe altınlar taayyün etmemekte ve buna bağlı bütün hükümlerde külçe altının bu özelliği dikkate alınmalıdır. Serahsî aynı şekilde külçe altının para olarak değil ticaret eşyası olarak kullanıldığı bölgelerde bunların uruz olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtmiş, bu bölgelerde külçe altını taayyün ettiğini ve şirket bahsinde bu özelliğinin dikkate alınması gerektiğini savunmuştur.³⁴

Şirket sermayesi olmaya uygun olup olmadığı noktasında benzer bir tartışma felsler hakkında da mevcuttur. Bu tartışmada da özellikle Mergînânî (öl. 593/1197) sonrası Hanefî âlimleri felslerin hukukî konumunu incelerken örfe büyük önem vermekte, bu noktada örfün belirleyici olduğunu ileri sürmektedirler. Osmanlı'nın son döneminde hazırlanan *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* de bu görüşü tercih etmekte ve felslerin para vasfını örfe bağlı olarak kabul etmektedir.³⁵

³¹ İbrâhîm b. Muhammed el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, ed. Halîl İmrân el-Mansûr (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/168.

³² Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/11.

³³ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 3/6.

³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/159, 160.

³⁵ Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr Mergînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, ed. Nu'aym Eşref Nûr Muhammed (Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1417), 3/8; Aynî, *el-Binâye*, 7/390, 391; Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, ed. Abdürrezzak Galip el-Mehdi (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 6/157-159; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve istilâhatı fihhiyye kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976), 7/82; Ahmet Akgündüz, *Karşılaştırmalı mecelle-i ahkâm-ı adliye* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2013), 292.

Sonuç

Fürû-i fikhun pek çok alanında hükmün üzerinde gerçekleştiği zaman veya eşya belirlenmiş ve bu belirme ameliyesi taayyün kavramı ile ifade edilmiştir. İslam hukukunun muhtelif ekolleri hükmün vazedilebilmesi için söz konusu eşya veya zamanı belirlemeye ihtiyaç duymuştur. Söz konusu ekoller ibadetler alanı başta olmak üzere hükmün belirli hale geldiği zaman hakkında muhtelif görüşler ileri sürmüş ve bu görüşlere bağlı olarak fürû alanda sonuçlara ulaşılmıştır. Buradan hareketle mezhepler arasında görüş ayrılıklarının temelinde hükümlerin taayyün ettiği zamana ilişkin görüş ayrılığı yattığı söylenebilir ve taayyün kavramının mezhepler arasında ihtilaflardan birisi olarak zikredilebilir.

Taayyün kavramı muhtelif mezheplerce kullanılmakta ve bunun üzerine bazı hükümler vaz edilmektedir. Ancak Hanefî kaynaklarının taayyün kavramına çokça atıf yaptığı görülmektedir. Bu husus ibadetler alanında olduğu gibi muâmelât alanında geçerlidir. Namazların farziyeti bölümünde detayları ele alındığı üzere kazaya kalan namazların nasıl kaza edileceği taayyün kavramı üzerine inşa edilmiş ve mezhebin görüşü bu minval üzere temellendirilmiştir. Bu konuda farklı mezheplere mensup âlimlerin de taayyün kavramına atıf yaptığı görülmektedir. Ancak Hanefîlerin yaptığı gibi konu bütünüyle taayyün kavramı üzerine değil aynı zamanda seferîlik teorisi üzerinden de ele alınmaktadır. Hanefî mezhebinin kazaya kalan namaz konusunda ikamet ve sefer hallerinde namazın taayyün ettiği şeklini esas almaları mezhebin iç tutarlığını göstermesi açısından da önem arz ettiği düşünülebilir.

Paraların önemli bir özelliği olarak taayyün kavramı öne çıkarılmakta ve paraların bu özelliği üzerine bazı hükümler inşa edilmektedir. Aynı şekilde bu alanda da Hanefî fakihlerin taayyün kavramı üzerinde durduğu görülmektedir. Ribevî malların değişimi konusunda altın ve gümüş müstakil olarak değerlendirilmiştir. Altın ve gümüş dışındaki malların değişiminde genel kurala aykırı olarak bunlarda fiziki kabız şart görülmemiş ve tayinin yeterli olduğu kabul edilmiştir. Bu hükmün kaynağı da altın ve gümüşün tayinle taayyün etmemesi, diğer malların taayyün etmesi olarak gösterilmiştir.

Kaynakça

- Abdülmünim, Mahmud Abdurrahman. *Mucemü'l-mustalahâti ve'l-elfâzi'l-fikhiyyeti*. Kahire: Dâru'l-Fazîle, 1999.
- Akgündüz, Ahmet. *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2013.
- Ali el-Kârî, Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî. *Fethu bâbi'l-inâye bi-şerhi'n-Nükâye*. ed. Ahmed Ferit Mizyadi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Aybakan, Bilal. "Mebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/212-214. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa. *el-Binâye fî şerhi'l-hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve İstilahât-ı Fikhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976.
- Burhânüddin el-Buhârî, Ebû'l-Me'âlî Mahmûd b. Ahmed Mahmûd b. Ahmed el-. *el-Muhîtu'l-burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerim Sâmî el-Cundî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*, ed. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1992.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. ed. İnâyetullah Muhammed İsmetullah vd. Beyrut: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Efendi, Asım. *el-Okyânusu'l-basît fî tercemeti'l-kâmüsi'l-muhît kâmüsu'l-muhît Tercümesi*. ed. Mustafa Koç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2012.
- Haddâd, Radyüüddin Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-. *el-Cevheretü'n-neyyire*. Pakistan: Mektebetü Hakkaniye, ts.

- Halebî, İbrâhîm b. Muhammed el-. *Mülteka'l-ebhur*. ed. Halil İmrân el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğni*. ed. Abdülfettah Muhammed el-Hulv Abdullah b. Abdülmuhsin Türki. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1999.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*. ed. Muhammed Suhbi Hasan Hallak. Kahire: Mektebe İbn Teymiyye, 1410.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid. *Şerhu fethi'l-kadîr*. ed. Abdürrezzak Galip el-Mehdi. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâü's-sanâi' fî tertibi's-şerai'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Korkut, Ramazan. *Fıkıh usulü Açısından İbadetlerde Vakit*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-. *el-Muhtasar*. ed. Kami Muhammed Muhammed Avida. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Mâverdü, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr*. ed. Âdil Ahmed Abdülmecvûd Ali Muhammed Mu'avvaz. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Merğînânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*. ed. Nu'aym Eşref Nûr Muhammed. Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1417.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud. *el-İhtiyâr li-talîli'l-muhtâr*. ed. Halid Abdurrahman el-Akk. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2007.
- Meydanî, Abdülganî b. Talib b. Hammade ed-Dımaşki. *el-Lübâb fî şerhi'l-kitâb*. ed. Abdürrezzâk el-Mehdi. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 2012.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Ravdatu't-tâlibîn ve umdetu'l-muttakîn*. thk. Zuheyr eş-Şâşî. Beyrut: el Mektebetü'l-İslâmî, 1991.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed. *Tuhfetül-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Şerhu's-siyeri'l-kebîr*. ed. eş-Şâfiî Ebu Abdullah Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ty.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. ed. Ebu'l-Vefa el-Afganî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.
- Şirâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhîm b. Ali b. Yusuf. *el-Mühezzeb fî fikhi'l-İmam eş-Şafîi*. ed. Zekeriya Umeyrat. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. ed. Muhammed Nasuriddin Albânî. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1417.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk. *Tâcu'l arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. ed. Mustafa Hicâzî. Kuveyt: Dâru Türâsi'l-Arabî, 1993.
- Zeyla'î, Ebû Muhammed Osmân b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik şerhu kenzi'd-dakâik*. Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1315.

Aile Danışmanlığında Maneviyat Boyutunun Önemi¹

The Importance of Spirituality in Family Counseling

Hatice KILINÇER

Doktora Öğrencisi, Bingöl Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı

Ph.D Candidate, Bingol University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences, Department of Psychology of Religion

Bingol/TURKEY

haticekilincer1@gmail.com

Orcid: 0000-0002-1360-7739

Doi: 10.34085/buifd.887414

Öz

Maneviyat, bireyin yaşantısı ve aile ilişkilerini etkileyen önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Birey, aile ve maneviyat arasındaki karşılıklı ilişki ve etki, aile terapisinde maneviyat boyutunun ele alınmasını önemli kılmaktadır. Aile Danışmanlığında maneviyat boyutunun terapi sürecine entegre edilmesi özellikle son yıllarda güncel ve dikkat çekici bir alan olarak karşımıza çıkmakta, konuyla ilgili çalışmaların sayısı her geçen gün artmaktadır. Çalışmamızda, maneviyat boyutunun aile terapilerine entegre edilmesinin önemi üzerine odaklanılmıştır. Bu bağlamda öncelikle aile ve maneviyat arasındaki ilişkiye değinilmiş, daha sonra maneviyat boyutunun aile danışmanlığında yer almasının önemi teorik çerçevede ele alınmıştır. Çalışmanın amacı maneviyat ve aile arasındaki yakın ve karşılıklı ilişkinin daha net bir şekilde anlaşılması ve aile danışmanlığında maneviyat boyutunun entegre edilmesinin önemiyle alakalı kavramsal bir çerçeve sunmaktır. Bu bağlamda aile danışmanlığında maneviyat boyutunu ele almak isteyen araştırmacılar için yeni bir bakış açısı sunmak istenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Aile Danışmanlığı, maneviyat, din, psikoloji

Abstract

Spirituality emerges as an important factor affecting the individual's life and family relations. Interrelation and influence between family and spirituality makes it important to discuss the dimensions of spirituality on family therapy. We encounter the integration of the dimensions of spirituality into therapy process as an up-to-date and remarkable field, especially in recent years. The number of studies on the subject matter is increasing day by day. Integration of the dimension of spirituality into family therapy is focused on in our study. Thus, interrelation between family, religion and spirituality together with the need for family counseling is mentioned first. Then, the importance of the dimensions of spirituality and religion taking part in family counseling and studies on the subject matter are discussed theoretically. The purpose of this work is to present a cognitive framework with regard to a clearer understanding of close and mutual relation between spirituality and family, and with regard to the integration of the dimensions of spirituality into family counseling. In this context, a new perspective is intended to be offered for researchers who seeks to discuss the dimensions of spirituality on family counseling.

Keywords: Family Counseling, spirituality, religion, psychology

Giriş

Maneviyat, bireylerin fiziksel ve ruh sağlığıyla yakından ilişkilidir ve bireyi bilişsel, duygusal, davranışsal ve gelişimsel olmak üzere dört boyutta etkilemektedir Haugh (1998, 183). Aşkın varlıkla kurulan bağ, anlam arayışı, içsel bütünlük, evrenle bağlantıda olma, bireye anlam ve amaç kazandıran her şey gibi geniş bir tanıma sahip olan maneviyatın üzerinde uzlaşa sağlanmış net bir tanımı yoktur. Maneviyat, ilk dönemlerde dinle eş anlamda kullanılırken 19.yy. sonrasında dinden ayrılmış, hatta dinin zıt kutbunda yer alan yeni bir anlam kazanmıştır (Düzgüner, 2016, 12; Huss, 2014, 50; Mehmedoğlu. A.U., Mehmedoğlu, Y., 2012, 149). Çalışmamızda yer alan maneviyat kavramı, dinin önemli bir bileşeni olmakla birlikte yalnızca dini inançla sınırlandırılmamış, geniş bir kavram olarak ele alınmıştır. İlk dönemde yapılan çalışmalar maneviyatın bireyin fiziksel ve ruh sağlığı üzerindeki etkilerine yoğunlaşmışken, aile içi problemler ve boşanma oranlarının artmasıyla birlikte maneviyatın eş ve aile ilişkilerine etkisi de dikkat çeken bir konu başlığı olarak ön plana çıkmıştır.

¹ Bu makale Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde yapılan "Maneviyat Yönelimli Aile Danışmanlığı: Yaşantısal Aile Danışmanlığı Çerçevesinde Bir Model Önerisi" isimli doktora tezi temel alınarak hazırlanmıştır.

Modernleşme ile birlikte ortaya çıkan sosyal, kültürel ve ekonomik gelişmelerin aile kurumu etkilemesi, aile içi problemler ve boşanma oranlarında yaşanan artış aile danışmanlığının ortaya çıkışını da hızlandırmıştır. Günümüze kadar geliştirilmiş olan pek çok aile danışmanlığı kuramı aileleri kendilerine has metotlarla bütüncül olarak ele alıp değerlendirme, destekleme ve problemlerine çözüm bulmayı amaçlamaktadır. Aile ilişkilerini etkileyen önemli bir faktör olan maneviyat, aile danışmanlığı alanında da mercek altına alınmıştır. Maneviyat ve aile arasındaki ilişki ve etki, maneviyat boyutunun aile danışmanlığında ele alınıp alınamayacağı ya da ele alınacaksa bunun hangi yöntemle yapılması gerektiği, maneviyat boyutunun aile danışmanlığına entegre edilmesi noktasında ortaya çıkabilecek problemler ve etik konular bu çalışmaların odağını oluşturmaktadır.

Çalışmamız, aile danışmanlığına maneviyatın entegre edilmesinin önemiyle alakalı genel bir çerçeveye sunmayı amaçlamaktadır. Türkiye’de hem aile danışmanlığı hem de aile danışmanlığına maneviyatı entegre etmekle ilgili yapılan çalışmalar Batı’ya göre oldukça yeni ve az saydadır. Birçok aile danışmanlığı kuramı olması ve konunun Türkiye için yeni ve geniş bir çalışma alanı olması nedeniyle çalışmamız, maneviyatın hangi aile danışmanlığı kuramına nasıl entegre edileceği ele almaktan ziyade aile danışmanlığına maneviyat boyutunu entegre edilmesinin önemi üzerinde durmaktadır. Çalışmada, ilgili literatüre katkı sağlamanın yanı sıra alanda çalışan aile danışmanları ve araştırmacılar için de yeni bir bakış açısı geliştirilmesine yardımcı olmak amaçlanmaktadır. Bu bağlamda Batı’da ve Türkiye’de yapılan çalışmalar taranmış ve konu kavramsal çerçevede ele alınmıştır.

Aile

İnsanlık tarihiyle yaşıt olan aile önemini kaybetmeden günümüze kadar gelmiş evrensel bir kurumdur. Tarih boyunca bütün medeniyetler, hukuk sistemi ve din aileyi toplumun en önemli parçası kabul etmiş ve korumuştur (Kıvılcım Kavak, 2018, 3; Aluş, 2016, 30). Ailenin ne olduğu, nasıl oluşması ve tanımlanması gerektiğine dair üzerinde ittifak edilmiş net bir tanım yoktur. Bazı kültürlerde aile, kan bağı ile birbirine bağlanmış anne baba ve çocuklardan oluşan topluluk olarak tanımlanırken bazı kültürlerde geniş akrabalık ve topluluk bağları aile tanımının içinde yer almıştır. Genel hatlarıyla aile, aralarında evlilik, kan bağı ve evlat edinme yoluyla bağ olan iki ya da daha fazla kişiden oluşup aynı hanede yaşayan bireyler olarak tanımlanmıştır. Tanım evlenmemiş kişileri, evli olup çocuk sahibi olmayan, boşanma veya ölüm nedeniyle biten ve geleneksel olmayan yollarla bir araya gelen aileleri de kapsamaktadır (Gladding, 2015, 5; Nazlı, 2018, 17; Özabacı ve Erkan, 2013, 1; Duyan, 2003, 41). Yapılan farklı tanımlarla rağmen ailenin evrensel olması, duygusal bir temele dayanması, sosyal yapıda çekirdek özelliği taşıması, üyelerinin sorumluluğu olması ve sosyal kurullarla çevrili olması ailenin ortak karakteristik özelliklerindedir (Dündar, 2012, 40).

Ailenin oluşmasında evlilik birliği önemli bir role sahiptir. Bireyler barınma, yakın ve samimi ilişki, sevgi, kabul görme, güven, sosyal ve ekonomik destek gibi pek çok ihtiyaçlarının büyük bölümünü ailede karşılamaktadır. İnsanın psiko-sosyal hayatının şekillendiği ilk sosyal çevre olan aile, kültürel değerlerin korunması ve aktarılması noktasında da en önemli kurumlardandır. Tarihsel süreç içerisinde oluşması ve fonksiyonları başta olmak üzere pek çok değişim geçiren aile, varlığını ve önemini günümüze kadar devam ettirmiştir. İlk insandan günümüze kadar ailenin olmadığı hiçbir toplumun olmaması ailenin evrenselliğinin en somut kanıtlarındandır (Canel, 2007, 37; Erkan, 2010, 3; Dündar, 2012, 40).

Aile içinde bulunduğu topluma, kültür ve ekonomiye göre şekillenebilen esnek bir yapıya sahiptir. Aile üye sayısı, yaşanan mekan, sosyal statü ve aile bağlarına göre farklı yapılar arz etmektedir. Günümüzde birçok farklı aile yaşam tarzı ortaya çıkmış ve aile yapılanmasında temelde kabul edilen ilkeye göre pek çok sınıflandırma yapılmıştır. *Sosyo-ekonomik Aşamalara Göre Aile Türleri*: sanayi öncesi ailesi, sanayi ailesi, sanayi ötesi toplum ailesi; *Büyüklüğüne Göre Aile Türleri*: büyük aile, küçük aile; *Güç ve Otoritenin Dağılımına Göre Aile Türleri*: anaerkil aile, babaerkil aile, eşitlikçi aile; *Soyun İzlemesine Göre Aile Türleri*: Baba soyunun izlenmesi (Patrilineal), ana soyunun izlenmesi (Matrilineal), soyun iki yanlı izlenmesi (Bilateral), çift soydanlık (Double); *Yerleşim Yerlerine Göre Aile Türleri*: büyük kent ailesi, kasaba ailesi, gecekondu ailesi, köy ailesi, göçebe ailesi; *Mirasın Geçişine Göre Aile Türleri*: babaerkil aile, kök aile, kararsız aile; *Yerleşme Esasına Göre Aile Çeşitleri*: baba yanı yerleşme (Patrilocality), ana yanı yerleşme (Matrilocality), ayrı yerleşme (Neolocality), iki taraflı yerleşme (Bilocality), dayı yanı yerleşme (Avunculocality); *Geleceğe Yönelik Aile*: sanal aile gibi sınıflandırmalar literatürde yer almıştır (Güngör, 2012, 41; Dündar, 2012, 45-49; Adak, 2015, 43-40; Aydın, 2016, 62; Erkan, 2010, 7).

Evlilik, ailenin kurulması ve yeni nesillerin yetişmesini sağlayan, iki yetişkinin yasalar dahilinde birleşmesiyle oluşan en temel kurum olarak tanımlanmaktadır. Evlilik ilişkisinde bireylerin sorumlulukları başta yasalar olmak üzere, toplumsal kurallar, gelenek ve inançlar tarafından belirlenmiştir (Gül, 2017, 21; Kavak, 2018, 9; Mandaloğlu, 2013, 137). Literatürde farklı evlilik sınıflandırmaları yer almaktadır. *Poligami* kadın ya da erkeğin birden fazla eşle evlenmesini ifade etmektedir. *Poliandri* kadının birden çok erkekle, *Polijini* ise erkeğin birden çok kadınla evlenmesidir. *Monogami* ise kadın ve erkeğin tek eşle yaptığı evliliktir. Grup esasına dayalı yapılan sınıflandırmada, grup içinden yapılan evlilikler *endogami*, grup dışından yapılan evlilikler ise *egzogami* olarak adlandırılmaktadır (Aydın, 2016, 70; Yıldırım, 2016, 70).

Sağlıklı birey ve toplum için ailenin sağlıklı olması önemlidir. Sağlıklı aileler fonksiyonlarını iyi bir şekilde yerine getirebilen, stresle baş edebilen, gelişimsel değişimlere iyi bir şekilde uyum sağlayabilen ailelerdir. Bu aileler yaşanan kriz karşısında çabuk toparlanır, aile bireyleri kişisel özelliklerini koruyabilir, aile bireyleri karşılaştıkları problemleri çözebilir, yaşamlarını değer ve amaçları doğrultusunda yönlendirebilirler. Sağlıklı ailelerde roller açık ve esnektir, iletişim açık tamamlayıcı ve uygundur. Aile bireyleri birbirine karşı dürüst, güvenilir, içten ve sevgi dolu davranır (Nazlı, 2018, 24-25; Yıldız, 2017, 213; Canel, 2007, 59).

Sağlıksız aileler ise fonksiyonlarını yerine getiremeyen, çatışmanın hâkim olduğu aileleri ifade eder. Ailede iletişim açık değildir, aile bireyleri ya birbirine fazlaca yakın ya da kopuktur. Bu tarz ailelerde fiziksel ve psikolojik sorunlar görülebilir. Madde bağımlılığı, gelişim bozukluğu olan çocuklar, cinsel taciz, intihar girişimleri, alkolik ebeveyn, sağlıksız benlik algısı, aile iletişiminde sıkıntı, tek ebeveyn ya da parçalanmış aile yapısının aile fonksiyonlarını olumsuz yönde etkilediği çalışmalar da ortaya konmuştur (Nazlı 2018, 28; Yavuzer, 2017, 83).

Maneviyat-Din ve Aile Arasındaki İlişki

Dinin, toplumda aile yoluyla gelişmesi, aile değer ve işlevlerinin dinle örtüşmesi nedeniyle din ve aile arasında tarih boyunca yakın bir ilişki olmuştur. Bir dine mensup olan bireylerin aile hayatlarını düzenlerken dini kabullere göre hareket etmeleri beklenir. Din, bireyin kiminle evlenebileceği, cinselliğin sınırları, kadın erkek rolleri, çocuk yetiştirme, boşanma, kürtaj gibi aileyi ilgilendiren pek çok konuda müntesiplerinin tercihlerinde belirleyici olmaktadır (Geçioğlu ve Döner, 2019, 604).

Kuruluşundan itibaren aileyi ilgilendiren önemli dönüm noktalarında dinin etkisini görmek mümkündür. Eş seçimi noktasında birçok insan için din belirleyici bir faktördür. Din; evlilik, düğün töreni, ölümle ilgili törenler, aileye yeni üyenin katılımı, erkek çocuklarının sünnet töreni, doğurganlık ve boşanma gibi aile ile ilgili pek çok konu ile yakından ilişkilidir. Eş tercihi, evliliğin gerçekleşmesi aşamasında olduğu gibi evliliğin sonlandırılmasında da dinin etkisi görülmektedir. Boşanmanın nasıl ve hangi şartlarda olması gerektiği ile ilgili kurallar yine dinle bağlantılıdır (Adak, 2015, 46). Alanda yapılan çalışmalarla maneviyat-din ve aile arasında pozitif bir ilişkinin olduğunu, dini inanç ve pratiklerin eş ve ebeveyn-çocuk ilişkisini güçlendirdiği ortaya konmuştur (Snarey ve Dollahite, 2001, 646)

Ailenin kurulma ve değişim sürecinde din oldukça etkilidir. Dinin müntesiplerinin kiminle evlenip kiminle evlenemeyeceği noktasında belirleyici olması, nikâh törenlerinin dini inanışlara uygun olarak düzenlenmesi din ve aile arasındaki yakın ilişkinin somut örneklerindedir. Dinler ailenin kurulup korunmasını desteklerken boşanmaya çok sıcak bakmamış, ailenin devam etmesi için pek çok ilke ve uygulamalar ortaya koymuştur (Ünal, 2013, 589). Zinanın yasaklanması, ensest yasağı, bütün dinlerde ortak olan evrensel ilkelerdendir ve ailenin korunması için oldukça önemlidir (Aydın, 2013, 315-318).

Görüldüğü üzere aile için önemli dönüm noktaları din ile bağlantılıyken, dinin önemli pratikleri de ilk olarak aile içinde deneyimlenmektedir. Din, öncelikle ailede öğrenilmektedir. Ayrıca aile bireyleri arasındaki sevgi, saygı, adalet, hakkaniyet gibi kavramlar hem dinin hem de ailenin ortak değerlerini oluşturmaktadır (Aydın, 2013, 315). Bu bilgilerin gelecek nesillere aktarılması, özellikle çocuğun dini eğitimi yine aile içinde gerçekleşmektedir. Araştırmalar ebeveyn-çocuk arasındaki bağlanmanın çocuğun Allah'a bağlanma, sığınma duygularını etkilediğini ortaya koymuştur (Çankırılı, 2012, 96). Yine, dinlerde ilk insan ile birlikte aileden söz edildiği görülür. Din ile aile tarih boyunca karşılıklı bir ilişki içinde olmuş, aile din tarafından korunup, desteklenmiştir. Bezer şekilde dinin öğretimi, dini değerlerin aktarılması ve yaşanması noktasında da aile oldukça önemli bir fonksiyonu yerine getirmektedir (Tekin, 2016, 237-238).

Aile Danışmanlığına Duyulan İhtiyaç

II. Dünya savaşından sonra ruh sağlığı alanında çalışan uzmanlar ailelerle çalışmanın gerekliliği üzerine düşünmeye başlamıştır. Savaş sonrasında ailelerin karşılaşmış olduğu sosyo-kültürel, ekonomik ve duygusal problemler, göç, kadın-erkek rollerinde yaşanan değişim, kadınlara özgürlük hakkının verilmesi, boşanmanın daha kabul edilir hale gelmesi gibi sebeplerle çift ve aileler yardım arayışına başlamıştır (Ateş, 2019, 4). Geleneksel aile yapısında yaşanan değişim çeşitli problemleri de beraberinde getirmiştir (Çevik, 2020, 31). Yine, kadının çalışma hayatına dâhil olması, aile içindeki güç ve karar alma mekanizmalarını etkilemiş zaman zaman krizlere neden olmuştur. Çocuğun eğitimi ve ev içindeki rol ve sorumlulukların paylaşılması ile ilgili çiftler sorun yaşamış ve uzman yardımı arayışına girmiştir (Sönmez, 2013, 311).

Aile Terapisinin bu ihtiyaçların bir sonucu olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Önceki yıllarda aile içinde yaşanan kriz ve problemlerin çözümü için çiftler, aile büyükleri ve din adamlarına başvururken, aile danışmanlığının ortaya çıkışıyla birlikte çözüm için ruh sağlığı uzmanlarından daha fazla yardım almaya başlamışlardır (Çevik, 2020, 31; Ateş, 2019, 4).

İlk ortaya çıktığı tarihten günümüze kadar pek çok aile terapisi kuramı geliştirilmiştir. Psikodinamik Aile Terapisi, Bilişsel Davranışçı Aile Terapisi, Yapısal Aile Terapisi, Öyküsel Aile Terapisi, Stratejik Aile Terapisi, Çözüm Odaklı Aile Terapisi, Yaşantısal Aile Terapisi aile ile ilgili çalışmalar ortaya koyan kuramların başlıcalarıdır (Nichols, 2013; Gladding, 2015; Lebow, 2019; Hanımoğlu, 2019; Kesici vd., 2017; Nazlı, 2018). Aileler, çift ve aile terapisinden pek çok farklı konuyla ilgili yardım talebinde bulunmaktadır. Bunlardan bir kaçına şu şekildedir:

Aile üyeleri ve eşler arasında yaşanan iletişim problemleri, anlaşılmadığını hissetmek, çatışmaların çözümü yardım talep edilen başlıca alanlardır. Günümüzde tek ebeveynli ailelerin sayısında yaşanan artış, yalnız kalan ebeveynde aşırı kontrol ve stresi arttırmakta, sınır ve roller konusunda ebeveynleri zorlamaktadır. Yine çocuğun bakımı, vesayet, ziyaret hakkı gibi konular aileleri yardım arayışına sevk etmektedir (Şener ve Terzioğlu, 2008, 18).

Madde ve alkol bağımlılığı, ebeveyn ve çocuk arasında yaşanan çatışmalar, çocuğun davranışını disipline etme, sınır koyma, kardeş kıskançlığı, ergenlik dönemi, davranış problemleri, yaşlı anne babaya bakım verme ve özellikle ülkemizde gelin-kayınvalide anlaşmazlıkları bireylerin uzman yardımı talep ettikleri diğer konulardır (Çengel Kültür, vd., 2006, 8; Özkan ve Kılıç, 2014, 399).

Ülkemizde aileler, kök aile ve eşin ailesinden kaynaklı sorunlar, kadının çalışma hayatına girmesiyle ailedeki güç dengesinin bozulması, ekonomik sebeplerden kaynaklı sorunlar, iletişim problemleri, aldatma, tek ebeveynli ailelerin yaşadığı problemler, madde ve alkol bağımlılığı, çocuklardan kaynaklı problemler, kardeş kıskançlığı, davranış problemleri, akademik başarısızlık, ergenlik dönemiyle ilgili yaşanan problemler, yetişkinlik dönemine gelen çocukların evden ayrılması, yaşanan anne ve babaya bakım vermede yaşanan güçlükler nedeniyle uzman yardımı talep etmektedir (Çengel Kültür, vd., 2006, 8; Sönmez, 2013, 311; Altuğ, 2019, 191; Şener ve Terzioğlu, 2008, 18; Arslan ve Balkıs, 2014, 21; Özkan ve Kılıç, 2014, 399; Öztıp vd., 2008, 179; Tamer, 2017, 179). Aile danışmanlığı evlilik öncesi, evlilik süreci ve boşanmayı içeren geniş bir çerçevede aileleri desteklemektedir.

Aile bireyleri arasında zaman zaman kırgınlıkların yaşanması beklenen bir durumdur. Kırgınlıklar bazen geçici olurken bazen aile bireyleri üzerinde kalıcı etkiler bırakabilmektedir. Eş ve aile bireyleri arasında yaşanan çatışma, yetersiz ebeveynlik, kayıplar, kronik hastalığı olan aile üyesi, engelli bir çocuğa sahip olma, maddi sıkıntılar aile için birer risk faktörüdür. Yine sözel ve fiziksel istismar, eşitsizlik, aldatma, güç problemleri, madde kullanımı, kıskançlık, cinsel problemler, kök ailelerle yaşanan problemler, farklı değer yargılarına sahip olma, kişilik özellikleri, iş kaybı, doğal afetler, yaşam koşulları evliliklerde çatışma çıkmasına neden olmaktadır. Aile içinde görülen bu problemlerin çözülememesi boşanma ile sonlanabilmektedir (Ferah, 2019, 39; Kahveci, 2016, 26; Aydoğan, 2019, 154; Fincham, 2003, 1).

Yapılan boylamsal çalışmalar aile içi şiddet, çatışma, sadakatsizlik, ilişki problemleri, bağlılığın güçlü olmaması, sevgi ve güvende yaşanan azalmanın boşanmalarda oldukça etkili olduğunu ortaya koymuştur (Cohen ve Dotton, 2012, 583; Hawkins vd., 2012, 462). Lowenstein (2005, 155), boşanma nedenleriyle alakalı pek çok ülkede yapılan araştırmalarla yaptığı meta-analiz sonucunda boşanmanın nedenlerini şu şekilde özetlemiştir: kadınların bağımsızlığı, çok erken evlilik ve görücü usulü evlilikler, ekonomik faktörler, zayıf entelektüel, eğitimsel ve sosyal beceriler, liberal boşanma yasaları, cinsel uyumsuzluk, rol çatışmaları, alkolizm ve madde bağımlılığı, risk alma davranışı, partnerler arasındaki farklılıklar, boşanmaya dair tutum ve dini faktörler en sık görülen boşanma nedenlerindedir.

Ülkemizde evlilik kurumu hala önemini korumaya devam etse de boşanma oranlarında geçmiş yıllara göre artış yaşanmıştır. Boşanma en çok evliliğin ilk beş yılı içerisinde gerçekleşmektedir. Boşanma kararı alanların büyük çoğunluğu iletişim problemi, beklentilerin karşılanmaması, şiddetli geçimsizlik ve aldatmanın boşanmalarında etkili olduğunu söylemiştir (Ercan, 2017, 78- 83). Evliliğin sona ermesi eş ve çocuklar üzerinde olumsuz sonuçlar doğurmaktadır. Başta ekonomik sorunlar olmak üzere boşanma sürecinden en çok kadınların etkilendiği görülmüştür. Kayıp, depresyon, sorun çözme becerilerinin yetersizliği, benlik algısının yara alması, yalnızlık bu etkilerden bir kaçıdır (Uyar, 1999; 57 Polat, 2012, 20). Boşanmaların artmasıyla birlikte toplumun temel yapı taşı olan ailenin korunması ve sağlıklı hale getirilmesi için pek çok alanda yapılan çalışmalar artarak devam etmektedir.

Aile Danışmanlığı ve Maneviyat

Pek çok birey için ailenin kurulması, devamı ve aileyle ilgili alınan kararlarda maneviyatın önemli bir yere sahip olması aile danışmanlığında maneviyat boyutuna yer verilmesinin gerekliliğine işaret etmektedir. Aile danışmanlarının, maneviyatın aile hayatını nasıl etkilediğini bilmesi, aileyi anlaması ve doğru olan müdahale yöntemlerini seçmesi noktasında çok önemlidir. Terapistin manevi boyutu dikkate almadan müdahalede etmesi uygun olmayan, olumsuz durumlara neden olabilir. Manevi boyutun görmezden gelinmesi danışanın terapistin girişimlerini yanlış yorumlaması ve terapistten kopması gibi olumsuz sonuçlara yol açabilir (Daneshpour, 1998, 366). Aile danışmanlarının, manevi yönü olan-dindar danışanlarının problemi algılayışı, değişim noktasında arzu edilen yön, ailenin yapılandırılması gibi pek çok şeyin dini inanç ve kültürden güçlü bir şekilde etkilendiğini unutmamaları gerekmektedir (Daneshpour, 2015, 133).

Yapılan araştırmalar dinin aile hayatını doğrudan ya da dolaylı yollarla etkilediğini, evlilik ve ebeveynlik işleviyle ilgili önemli bir faktör olduğunu ortaya koymuştur (Mahoney ve Tarakeshwar, 2013, 361). Birlikte yapılan ibadetler, dua, öfkeyle başa çıkma ve affetmenin dini kaynaklarda teşvik edilmesi evlilik birliğinin korunması ve devamını sağlamaktadır (Alshugairi, 2010, 268). Fagan (2016, 1), tarafından yapılan araştırmada dini pratiklere düzenli katılımın sağlıklı aile hayatı, güçlü evlilik, ahlaklı çocuk yetiştirme, bağımlılık, suç ve yalnızlığın azalması ile ilişkili olduğunu bulunmuştur. Yine dindarlığın evlilik uyumu, evlilikte bağlılık, istikrar ve aile dayanıklılığını arttırdığı, evlilikte yaşanan krizlerin aşılmasına yardım ettiği ve ergenlikteki uyum bozukluğunu azalttığı yapılan diğer çalışmalarla gösterilmiştir (Chung, 2013, 3; Hodge, 2000, 217).

Aile ve maneviyat-din arasındaki karşılıklı ilişki ve etkiye rağmen maneviyat, tarih boyunca psikoloji alanından uzak tutulmuştur. Bunun başlıca sebeplerinden biri psikolojinin kendini bilimsel olarak tanıtmakla beraber gözlemlenebilen ampirik verilerle çalışma isteğidir. Maneviyatın o dönemlerde gözlem ve deney dışında kaldığı düşüncesi ve maneviyatın insanın niceliksel olmayan mistik tarafı olarak kabul edilmesi araştırmaların dışında tutulmasına neden olmuştur. Maneviyat ve psikoloji arasındaki diğer bir bariyer ise maneviyatın-dinin yalnızca manevi ya da dini liderler tarafından tartışılmasıdır. Din ve maneviyatın Freud ve sonrasında sağlıktan ziyade patoloji ile ilişkilendirilmesi de psikoloji ve dinin arasında duran bir başka engeldir (Wolf ve Stevens, 2001, 67).

Bunların yanı sıra bazı kişisel bariyerlerden de söz etmek mümkündür. Terapistin danışandan farklı din ve maneviyata sahip olması kişisel bir engel oluşturmaktadır. Terapistler bu farklılığın terapi sırasında çatışma ve uyuşmazlık ortaya çıkarabileceğinden dolayı kaygı yaşayabilmektedir. Böyle durumlarda terapistler, dindar olan danışanlarla ilişki kurduklarını varsaymaz ve maneviyat boyutunu görmezden gelebilirler. Diğer bir engel ise maneviyatın terapiye entegre edilmesi sırasında ortaya çıkabilecek negatif sonuçlardan kaçınma isteğidir. Örneğin, bazı terapistler dinin boşanma, cinsellik ve günah ile ilgili ortaya koyduğu ilke ve uygulamaları danışanın büyüme, gelişme ve bağımsızlığı önünde engel olarak görmektedirler. Yine, günah işlediği için danışanın duyduğu suçluluk ve düşük özgüven terapistleri kaygılandırmaktadır (Wolf ve Stevens, 2001, 68).

Bütün bu tartışmalara rağmen maneviyat aile danışmanlığının çalışma alanına girmeyi başarmıştır. Maneviyat ve aile danışmanlığıyla ilgili çalışmaların günümüze kadar üç dalga halinde gerçekleştiği söylenebilir. 80-90 arası yıllarda aile ve din ile ilgili yapılan çalışmaların sayısında artış yaşanmaya başlamıştır. İlk yapılan çalışmalar genel olarak evlilik doyumu, evlilik uyumu, aile ve din arasında ne tür bir ilişki olduğu, aile ve dinin birbirini nasıl etkilediği ile ilgilidir. (Thomas ve Cornwal, 1990, 990). Birinci dalga ise 1990-1994 arasında oluşmuştur. 1986-92 yılları arasında aile danışmanlığı dergisinde çıkan makalelerle yapılan meta-analizde az sayıda çalışmanın maneviyat ve din ile ilgili olduğu belirtilmektedir. Maneviyat ve dinin terapide yer alması 90'lı yıllardan sonra dikkat çekmiş, terapi modellerinin maneviyatı nasıl ve hangi bağlamda ele alabileceği gündeme gelmiştir. Örneğin,

maneviyat ve dinin terapide yer alması halinde ortaya çıkabilecek potansiyel problemler, Bowen ve Yapısal Aile Terapisinde din ve maneviyatın nasıl kullanılacağı ile ilgili çalışmalar yapılmıştır. İlk dalganın aile terapisine maneviyat ve dinin dahil edilmesinin önemini tartışıldığı dönem olduğu söylenebilir (Helmeke ve Bischof, 2007, 170).

İkinci dalga 1995-1999 yılları arasında ortaya çıkmıştır. Konuyla ilgili yapılan yayın sayısında artış yaşanmış ve yeni sesler yükselmeye başlamıştır. Bu dönem de terapiye maneviyat ve dinin nasıl entegre edileceğinin tartışıldığı dönemdir. Terapistin kendi dini ve manevi inançlarını danışanına dayatmaması gerektiği ele alınmıştır. Yine, terapistin kendi manevi kaynaklarını çift terapisinde kullanması, maneviyatın entegre edilmesinde dikkate alınması gereken etik kurallar, ortaya çıkabilecek olası zarar, din ve maneviyat kavramlarının ayrı ayrı ele alınması gerektiği, maneviyat ve din kavramlarının terapist ya da danışan tarafından mı sürece dahil edileceği ele alınmıştır (Carlson, vd., 2002, 157; Helmeke ve Bischof, 2007, 170).

2000'li yıllardan günümüze kadar olan çalışmaların içeriğine baktığında ise aile danışmanlığına maneviyatın entegre edilmesine dair tartışmaların azaldığı, entegre edilmesi gerektiğine dair bir fikir birliği olduğundan söz edilebilir. Üçüncü dalga denebilecek bu dönemde maneviyatın nasıl entegre edilmesi gerektiğine dair bir fikir birliği henüz oluşmamıştır. Yapılan çalışmalarda, maneviyatın mevcut aile terapisti modelleri ile sentezlenmesi, yeni model ve yaklaşımlar geliştirme, nasıl entegre edileceğine dair pratik öneriler, teknik ve müdahaleler geliştirmek üzerine odaklanılmıştır (Helmeke ve Bischof, 2007, 170).

Carlson, vd. (2002, 162-167), Amerikan Çift ve Aile Terapisti Derneği'ne (AAMFT) üye olan 153 çift ve aile terapisti ile bir çalışma yapmıştır. Çalışmaya katılanların %95'i kendisini manevi yönü olan, %62'si ise dindar kişiler olarak tanımlamıştır. Katılımcıların % 94'ü ise kendi kişisel hayatlarında maneviyatın önemli olduğunu, % 95'i ise maneviyat ile ruh sağlığı arasında bir ilişki olduğuna inandığını söylemiştir. Çalışmaya katılan çift ve aile terapistlerinin % 47'si eğer danışana yardımı olacaksa danışanın maneviyatı ile ilgili çalışma yapmanın gerekli olduğuna inandığını, % 62'si ise her insanın manevi bir boyutunun olduğu ve klinik uygulama sürecinde ele alınması gerektiğini söylemiştir. % 54'ü maneviyatı terapiye nasıl entegre edebileceğine dair daha çok şey öğrenmek istediğini, % 53'ü maneviyatında çift ve aile terapisti eğitiminin bir parçası olması gerektiğini, % 76'sı almış oldukları eğitimde maneviyat boyutuna değinilmediğini söylemiştir. Yine katılımcıların % 66'sı danışana dini ile ilgili soru sorabileceğini, % 47'si danışanla Tanrı hakkında konuşulabileceğini ifade etmiştir.

Araştırmalar, maneviyatın bireyin iyilik hali ve ruh sağlığı ile ilgili güçlü bir yordayıcı olduğunu ortaya koymaktadır. Maneviyat ile sosyal ilişkiler arasında karşılıklı bir etkileşim vardır (Zayed, 2014, 16). Kendilerini dindar olarak tanımlayan birçok kişi manevi inançlarının sevdikleriyle daha yakın olma, problemleri çözme, kendine ve başkasına saygı duyma, başkasının ihtiyacını karşılama noktasında olumlu etki ettiğini söylemiştir (Walsh, 2010, 336). Duba ve Watts, (2009, 215), terapide maneviyat boyutunun yer almasının terapi sürecini olumlu yönde etkilediğini, danışanların kendilerini daha rahat hissettiği, daha kabul edici ve daha aktif olmalarını sağladığını ortaya konmuştur. Borghesani (2013, 20), danışanın, yaşamakta olduğu krizi atlatması ve yapılan müdahalenin daha kalıcı olabilmesi için maneviyat boyutunun terapilerde yer alması gerektiğini söylemiştir. Aile danışmanları dindarlığın, din, ırk, yaşadıkları dönem, içinde buldukları yaşam döngüsü ne olursa olsun aileyi etkileyebileceğini unutmamalıdır. Dini bağlılığın çiftlerin evlilik doyumunu artırıp boşanma oranını kesin olarak azaltacağını düşünmek yerine, dindarlığın ilişkideki rolü çiftle birlikte ele alınmalıdır. Dindarlığın çiftin ilişkisini nasıl etkilediğini ele almak yapılan terapistin uzun vadede etkililiğini arttırabileceği belirtilmektedir (Bahnaru ve Runcan, 2019, 5).

Maneviyat ve din boyutunun terapide yer almasıyla ilgili yapılan birçok çalışmanın Batı ülkeleri ve Yahudi-Hristiyan inanç ve geleneklerine odaklandığı görülmektedir (Richards ve Bergin, 1997, 569). Hinduizm, Budizm gibi diğer dinleri ve özelde İslam dinini ele alan çalışmalara ihtiyaç vardır. Müslüman ülkelerde yapılan araştırmaları inceleyen Esmaeli ve Schoebi'ye (2017, 84) göre aynı dini inanca sahip olan çiftlerin dini inançlarının çatışma çıkmasının önlenmesine ve çatışmanın çözülmesine olumlu etkisinin olduğu, evlilik doyumunu artarken, boşanma oranlarının azalmasına katkı sağladığı görülmüştür.

Din, kültürün sadece bir parçası değil aynı zamanda kültürün kendisidir, aynı dünya görüşü ve pratikleri paylaşmayı içerir. Bu noktada, terapi almak isteyen aileler kültürel alt yapılarından bağımsız düşünülmemelidir. Danışan, terapiye boşanma ve kürtaj gibi dini hassasiyetlerin olduğu bir konu ile geldiğinde terapistin, bu konularda hassas olması ve danışanın dini hassasiyetlerine saygıyla

yaklaşması gerekmektedir. Bu nedenle terapistlerin danışanların dini hassasiyetlerini nasıl ele alacaklarını içeren bir aile danışmanlığı eğitim programı hazırlanmalıdır (Rey, 1997, 161).

Alanda çift ve ailelerle yapılan klinik çalışmaların yanı sıra yordayıcıları belirlemek amacıyla dini değişkenleri içeren daha fazla çalışmaya ihtiyaç vardır. Çalışmalar dinin ailenin kurulması, korunması, bakımı, çift ve aile ile ilgili problemlerin çözümünde nasıl etkili olduğunu ortaya koymalıdır. Dinin nasıl, ne zaman ve niçin aileye fayda ya da yarar sağladığına dair daha fazla klinik çalışma yapılmasına ihtiyaç vardır. Terapi sırasında dinin nasıl ele alındığı ve etkileri ile ilgili de daha fazla çalışması gereken konulardandır (Weaver, vd., 2002, 305). Pargement, vd. (2005, 155), maneviyatın terapiye entegre edilmesinde dikkat edilmesi gereken noktalara değinmiştir. 1. Maneviyat psikolojik sorunları çözmenin bir parçası olabilir. 2. Maneviyat sorunu oluşturan kaynak olabilir. 3. Danışanlar manevi destek talep edebilir. 4. Maneviyat terapiden ayrı düşünülmemelidir.

Batı'ya oranla Türkiye'de aile danışmanlığı ve maneviyatla ilgili çok az sayıda çalışma yapıldığı görülmektedir. Aynacı (2018), aile danışmanlığı almak isteyen çiftlerin kaygı ve dindarlık düzeyi arasındaki ilişkiyi, Selman (2017), dindarlığın aile yaşam döngüsüne etkisini araştırmıştır. Evlilik doyumu ve dindarlık arasındaki ilişki en yoğun olarak çalışılan konular arasındadır. Büyük (2019), dindarlık, cinsel mit ve evlilik doyumu arasındaki ilişkiyi, Balcı Arvas (2017), dindarlık, evlilik doyumu ve sorun çözme arasındaki ilişkiyi, Geçioğlu ve Kayıklık (2019), dindarlık ve evlilik uyumu arasındaki ilişkiyi, Şirin (2018), evlilik uyumu ve dini tutum arasındaki ilişkiyi, Şirin (2019), spiritüel iyi oluşla evlilik doyumu arasındaki ilişkiyi çalışmıştır. Ağırbaş (2017), 20 evli bireyle yürüttüğü nitel çalışmada, çiftlerin aile terapisine maneviyat ve din boyutunun entegre edilmesini istediğini ortaya koymuştur. Kılınçer (2019), Aile ve Dini Rehberlik Uzmanlarının aile danışmanlığı hakkındaki bilgi ve tutumlarını ele almıştır.

Türkiye'de maneviyat boyutunun aile terapisine entegre edilmesi ile alakalı herhangi bir deneysel çalışma yapılmamıştır. Son yıllarda artarak devam eden çalışmalar etkili ve kalıcı bir aile terapisi yapılabilmesi için maneviyat ve din boyutunun terapi sürecinde ele alınmasının önemini ortaya koymaktadır. Türkiye'de aile, maneviyat ve din arasındaki karşılıklı ilişki ve konu ile ilgili az sayıda çalışma yapılmış olması göz önüne alındığında konu ile ilgili daha fazla çalışmaya ihtiyaç duyulduğu söylenebilir.

Sonuç

Modernleşme süreci birçok alanda olduğu gibi aile yapısının dönüşmesine de neden olmuştur. Kentleşme, sanayileşme, bilimsel ve teknolojik gelişmeler geleneksel aile yapısının rol ve işlevlerini farklılaştırmış, aile içi problemler artmış ve aile değerlerinde zayıflama başlamıştır. Batı'ya oranla az olsa da ülkemizdeki boşanma oranları her geçen yıl artış göstermektedir. Aile ve evlilik sorunlarının artması nedeniyle bireylerin uzmanlardan yardım talebinde de önemli düzeyde bir artış gözlenmektedir. Aileler, çift çatışması, aldatma, iletişim problemleri, ebeveyn-çocuk arasındaki çatışma, kök aile ile ilgili problemler gibi pek çok konuda uzman desteğine başvurumaktadırlar. Günümüzde Psikanalitik, Yaşantsal, Yapısal, Sistemik Aile Terapisi gibi birçok aile terapisi ekolu kendilerine özgü yaklaşım ve yöntemlerle çift ve ailelere destek olmak için çalışmaktadır.

Sorun yaşayan çiftlerin uzman yardımına başvurması ve bireylerin eş ve aileleri ile olan ilişkilerinde dindarlık ve maneviyatın belirleyici bir faktör olması, maneviyatın aile terapisine entegre edilmesini gündeme getirmiştir. Alanyazında, hem terapist hem de danışan için maneviyatın terapiye dahil edilmesinin önemi ortaya konmuş, maneviyatın terapiye nasıl entegre edileceğiyle ilgili çalışmalar yapılmıştır. İlk yıllarda yapılan çalışmalarda maneviyat ve din boyutunun terapidde yer alıp almaması gerektiği tartışılırken son yıllarda nasıl entegre edilmesi gerektiğiyle ilgili çalışmalar yoğunluk kazanmıştır.

Türkiye'de, aile danışmanlığına maneviyat boyutunun entegre edilmesiyle alakalı çok az sayıda çalışma yapıldığı ve yapılan çalışmalar içinde herhangi bir deneysel çalışmanın yer almadığı görülmektedir. Türkiye'de büyük çoğunluğun kendini Müslüman ve dindar olarak tanımladığı göz önüne alındığında, aile danışmanlığına maneviyatın entegre edilmesinin önemi ve bu alanda yapılacak çalışmalara duyulan ihtiyaç somut bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda aile danışmanlığına başvuranların maneviyat boyutuyla ilgili ihtiyaç ve beklentileri, maneviyat boyutunun aile danışmanlığında nasıl ele alınacağı, etik kurallar, aile danışmanlığı eğitim programlarına maneviyatın nasıl dahil edileceği, aile danışmanlarının maneviyat boyutunu ele alırken karşılaşılabileceği zorluklar ve çözüm yollarıyla alakalı daha fazla çalışma yapılmasının alanda çalışan uzman ve araştırmacılar için faydalı olacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Adak, Nurşen. "Toplumun Temel Yapı Taşı: Aile". *Kurumlara Sosyolojik Bakış*. ed. Sevinç Güçlü. İstanbul: Kitapevi, 2015.
- Ağırbaş, Furkan. *Manevi Yönelimli Aile Danışmanlığı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Alshugairi, Noha. "Marital Trends in the American Muslim Community: A Pilot Study", *Journal of Muslim Mental Health* 5 (2010), 256-277.
- Altuğ, Semra. *Evlilik Sorunlarının Yaşanmasında Eşlerin Aile Bireylerinin Müdahalelerinin Etkisi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Aluş, Yadigar. *Türk Ailesinde Eşler Arası Mutluluk Algısı ve Beklentileri: Sakarya İli Örneği*, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Arslan, Gökmen ve Balkıs, Murat. "Ergenlikte Görülen Problem Davranışlar ve Aile Sorunları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *SDU International Journal of Education Studies* 1/1, (2014), 1-23.
- Ateş, Fatoş Bulut. "Aile Danışmanlığı". *Kuram ve Uygulamaları ile Aile Danışmanlığı*. ed. Turan Akbaş ve Nilüfer Özabacı. 3-37. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2019.
- Aydın, Mustafa. "Aile ve Din/İslam". *Sistemik Aile Sosyolojisi*, ed. Mustafa Aydın. 315-331. Konya: Çizgi Yayınevi, 2013.
- Aydın, Mustafa. *Kurumlar Sosyolojisi: Kurumlara Başlangıç Çerçevesinde Bir Çalışma*. İstanbul: Açılım Kitap, 2016.
- Aydoğan, Didem. "Aile Travmaları ve Travma Sonrası Ailede Gelişim: Aile Yılmazlığı". *Kuram ve Uygulamaları ile Aile Danışmanlığı*. ed. Turan Akbaş ve Nilüfer Ş. Özabacı. 153-186. Ankara: Pegem Yayınları, 2019.
- Aynacı, Büşra. *Aile Danışmanlığı Merkezine Başvuran Kişilerin Kaygı Düzeyleri ile Dindarlık Durumlarının İlişkisi*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Bahnaru, Aurel., Runcan, Remus., Runcan, Patricia. "Religiosity and Marital Satisfaction". *Revista de Asistență Socială*. 18/3 (2019), 1-8.
- Balcı Arvas, Fatma. Dindarlık ile Evlilik Doyumu ve Evlilikte sorun Çözme İlişkisi Üzerine Bir İnceleme, *Değerler Eğitim Dergisi* 15/34 (2017), 129-160.
- Borghesani, Olya. *Exploring Psychotherapists' Spirituality: Influence of the Internal Family Systems Model*. Virginia: Polytechnic Institute and State University, Master Thesis, 2013.
- Büyük, Şeymanur. *Evlilik Bireylerinin Dindarlık ve Cinsel Mitlere İnanç Düzeyinin Evlilik Doyumu ile İlişkisi*. Üsküdar: Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Canel, Azize Nilgün. *Aile Problem Çözme, Evlilik Doyumu ve Örnek Bir Grup Çalışmanın Sınanması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Carlson, Thomas. vd. "Religion, Spirituality, and Marriage and Family Therapy: A Study of Family Therapists' Beliefs about the Appropriateness of Addressing Religious and Spiritual Issues in Therapy". *American Journal of Family Therapy*, 30/2, (2002), 157-171. DOI: 10.1080/019261802753573867
- Chung, Ruth Hyunbee. *Religiosity as Predictor of Marital Commitment and Satisfaction in Korean American Couples*. University of Southern California. (2013). http://congress.aks.ac.kr/korean/files/2_1358497374.pdf.
- Cohen, Orna. Dotton, RickyFinzi. "Reasons for Divorce and Mental Health Following the Breakup". *Journal of Divorce and Remarriage* 53/8 (2012), 581-601.
- Çankırılı, Ali. *Çocuğun Manevi Eğitimi*. İstanbul: Zafer Yayınları, 2012.
- Çengel Kültür, Sadriye Ebru. Ünal, M. Fatih. Özusta, Şeniz. "Alkol Bağımlılığı Olan Babaların Çocuklarında Psikopatoloji". *Türk Psikiyatri Dergisi* 17/1(2006), 3-11.
- Çevik, Yasemin. *Türkiye'de Aileye Yönelik Sosyal Hizmet ve Aile Danışmanlığı Uygulamaları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Daneshpour, Manijeh. "Aile Sistemleri Terapisi ve Postmodern Yaklaşımlar". çev. Vahap Yorgun, *Müslümanlar İçin Psikolojik Danışma*. 119-135. Ankara: Nobel Yayınevi, 2015.

- Daneshpour, Manijeh. "Muslim Families and Family Therapy". *Journal of Marital and Family Therapy* 24/3 (1998), 355-390.
- Duba, Jill. D. Watts, Richard, E. "Therapy with Religious Couples", *Journal of Clinical Psychology* 65/2 (2009), 210-223.
- Duyan, Veli. "Aileye Yönelik Müdahale Sürecinin Aşamaları". *Toplum ve Sosyal Hizmet Dergisi*, 14/1 (2003), 41-61.
- Dündar, Özge Zeybekoğlu. "Değişen ve Değişmeyen Yönleriyle Aile: Yapısı, Türleri, İşlevleri". *Değişen Toplumda Değişen Aile: Sosyolojik Tartışmalar*, ed. Nurşen Adak. Ankara: Siyasal Kitapevi, 2012.
- Düzgüner, Sevde. "Psikoloji Literatüründe Maneviyat Kavramı: Batı ve Türkiye Karşılaştırması". *Maneviyat Psikolojisi*. ed. M. Atak. 11-29. İstanbul: Elit Kültür Yayınları, 2016.
- Ercan, Duygu. *Aile Danışmanlığı Almayı Kabul Eden ve Reddeden Evli Çiftlerde Boşanmayı Düşünme Nedenleri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Erkan, Semra (2010). "Aile ve Aile Eğitimiyle İlgili Temel Kavramlar". *Aile Eğitimi ve Erken Çocukluk Eğitiminde Aile Katılım Çalışmaları*. ed. Fulya Temel. Ankara: Anı Yayıncılık, 2010.
- Esmaili, Nooshin Sabour. Schoebi, Dominik. "Research on Correlates of Marital Quality and Stability in Muslim Countries: A Review". *Journal of Family Theory and Review* 9 (2017), 69-92.
- Fagan, Patrcik. "Why Religion Matters Even More: The Impact of Religious Practice". *Executive Summary Background* 18 (2006), 1-19.
- Ferah, Nimet. *Boşanma Psikolojisi: Dini Başa Çıkma Yaklaşımı*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2019.
- Fincham, Frank. D. "Marital Conflict: Correlates, Structure And Context". *Curent Directions In Psychological Science* 12/1 (2003), 23-27.
- Geçioğlu, Ahmet Rifat. Döner, Ertuğrul. "İslam'da Evlilik ve Aile Bağlamında Günümüzde Tartışılan Konular Üzerine Psiko-Sosyal Bir Değerlendirme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 603-627.
- Geçioğlu, Ahmet Rifat. Kayıklık, Hasan. "Dindarlık ve Evlilik Uyumu İlişkisi: Evli Bireyler Üzerine Bir İnceleme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 19/1 (2019), 202-224.
- Gladding, Samuel T. *Aile Terapisi Tarihi Kuram ve Uygulamaları*. 3. Baskı. çev. İbrahim Keklik ve İbrahim Yıldırım. Ankara: Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Derneği, 2015.
- Gül, Gülbahar. "Aile ve Evlilik Kurumu". *Evlilik Okulu: Evlilikte Kişiler Arası İlişkiler ve İletişim Becerileri*. ed. Haluk Yavuzer. 20-29. İstanbul: Remzi Kitapevi, 2017.
- Güngör, Mehmet. "Üniversite Öğrencilerinin Problem Çözme Becerilerinin Aile Tipleri ve Aile Tutumları Açısından İncelenmesi". *Journal of New World Sciences Academy* 7/4 (2012), 40-51. ISSN:1306-3111
- Hanımoğlu, Egemen. "Aile Terapisi ve Aile Terapisi ile İlgili Kuramlar". *Kuram ve Uygulamaları ile Aile Danışmanlığı*. ed. Tahir Akbaş ve Nilüfer Özabacı. 69-115. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2019.
- Haug Ingeborg E. Including a Spiritual Dimension in Family Therapy: Ethical Considerations. *Contemporary Family Therapy* 20 (2), 181-194, 1998.
- Hawkins, Alan J. Willoughby, Birian J. ve Doherty, William J. "Reason for Divorce and Openness to Marital Reconciliation". *Journal of Divorce and Remarriage* 53 (2012), 453-463.
- Hodge, David R. "Spritual Ecomaps: A New Diagrammic Tool for Assesing Marital and Family Spirituality". *Journal of Marital and Family Therapy* 2 (2000), 217-228.
- Huss, Boaz. "Spirituality: The Emergence of a New Cultural Category and its Challenge to the Religious and the Secular". *Journal of Contemporary Religion* 29/1 (2014), 47-60.
- Kahveci, Gizem Ayşem. *Evlü Çiftlerde Evlilik Uyumu, Evlilik Çatışma Biçimi ve Depresyon Düzeylerinin Değerlendirilmesi*, İstanbul: Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 2016.

- Kavak, Ayşe. Evli Bireylerde Evlilik Doyumu, Aile İşlevselliği ve Çatışma Çözüm Stilleri. *Aile Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı*. Ankara, 2018.
- Kesici, Şahin ve Mert, Abdullah., vd. *Aile Terapisinde Kullanılan Teknikler*. 5.Baskı. Ankara: Nobel Yayınları, 2017.
- Kılınçer, Hatice. "Manevi Danışmanların Aile Danışmanlığı Hakkındaki Algı ve Tutumları". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Farklı Alanlardan Araştırma Bulguları ve Değerlendirmeler*. ed. Ali Ayten. 99-145. İstanbul: DEM Yayınları, 2019.
- Kıvılcım Kavak, Ayşe. *Evlilik Birliğinin Korunması*. Ankara: Çankaya Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Lebow, L. Jay. *Çift ve Aile Terapisi: Alan ile İlgili Bütüncül Bir Harita*. çev. Hanife Uğur. Ankara: Nobel Yayınları, 2019.
- Lowenstein, Ludwig Fred. "Causes and Associated Features of Divorce as Seen by Recent Research". *Journal of Divorce and Remarriage* 42/3 (2005). 153-171.
- Lucy, D. Rey. "Religion as Invisible Culture: Knowing About and Knowing With". *Journal of Family Social Work* 2/2 (1997), 159-177. DOI: 10.1300/J039v02n02_05
- Mahoney, Anette ve Tarakeshwar, Nalini. "Evlilikte ve Gündelik Hayat ve Aile Krizlerindeki Ebeveynlik Konusunda Dinin Rolü". çev. Fatma Zeynep Belen. *Din ve Maneviyat Psikolojisi Temel Yaklaşımlar ve İlgi Alanları*. ed. Ali Ayten ve İhsan Çapçioğlu. 361-401. Ankara: Phoenix Yayınları, 2013.
- Mandaloğlu, Mehmet. "İslamiyet'ten Önce Türklerde Aile Hukuku". *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 33 (2013), 133-158.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi ve Mehmedoğlu Yurdagül. "Kadim Bir İlgiden Beslenen Meydan Okuma: Ruhsallık (Spirituality)". *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu (25-27 Mayıs 2012 - Malatya)*, 147-166.
- Nazlı, Serap. *Aile Danışmanlığı*. 14.Baskı. Ankara: Anı Yayınları, 2018.
- Nichols, Michael P. *Aile Terapisi Kavramlar ve Yöntemler*. çev. Orhan Gündüz. İstanbul: Kaknüs Psikoloji Yayınları, 2013.
- Özabacı, N. Erkan, Z. *Aile Danışmanlığı Kuram ve Uygulamalara Genel Bir Bakış*. Ankara: Pegem Akademi, 2013.
- Özkan, Yasemin ve Kılıç, Esra. "Çocuk ve Aile Odaklı Sorunların Çözümünde Okul Sosyal Hizmet Uzmanlarının Önemi: Uzmanların Çocuk ve Ailelerle Çalışmada Sahip Oldukları Beceriler". *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 18/3 (2014), 397-412.
- Öztop, Hülya. Şener, Arzu. Güven, Seval. "Evde Bakımın Yaşlı ve Aile Açısından Olumlu ve Olumsuz Yönleri". *Yaşlı Sorunları Araştırma Dergisi* 1 (2008), 39-49.
- Pargament, Kenneth I. Murray-Swank, Nichola A. Tarakeshwar, Nalini., "An Empirically-Based Rationale for a Spiritually-Integrated Psychotherapy". *Mental Health, Religion, and Culture*, 8 (2005), 155-165.
- Polat, Dünya. *Boşanma Aşamasındaki Bireylerin Evlilik Çatışmaları, Çatışma İletişim Tarzları ve Sosyal Destek Sistemlerinin İncelenmesi*, Samsun: Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Richards, P. Scott, Bergin, Allen. *A Spiritual Strategy for Counseling and Psychotherapy*. Washington DC: American Psychological Association, 1997.
- Selman, Adnan. *Dindarlığın Aile Yaşam Döngüsüne Etkisi: Batı Akdeniz Örneği*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Snarey, John. R. Dollahite, David C. "Varieties of Religion-Family Linkages". *Journal of Family Psychology* 15/4 (2001), 646-651.
- Sönmez, Özlem Altınsu. Ailenin Diğer Kurumlarla İlişkisi, *Sistematik Aile Sosyolojisi*. ed. Mustafa Aydın. 293-306. Konya: Çizgi Yayınevi, 2013.
- Şener, Arzu, Terzioğlu, Günsel. "Bazı Sosyo-Ekonomik ve Demografik Değişkenler ile İletişimin Eşler Arası Uyuma Etkisinin Araştırılması". *Aile ve Toplum Dergisi* 10/4 (2008), 7-20.

- Şirin, Turgay. "Evli Çiftlerin Sprituel İyi Oluşları ile Evlilik Doyumları Arasındaki İlişki". *Ekev Akademi Dergisi* 23/77 (2019).
- Şirin, Turgay. "Evli Çiftlerin Evlilik Uyumları ile Dini Tutumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Turkish Studies* 13/3 (2018), 691-722.
- Tamer, Gözübüyük Mine "Yaşlı Hastalarına Bakım Veren Kadınların Deneyimleri Işığında Evde Bakım Hizmetinin Değerlendirilmesi". *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları* 26 (2017), 157-186.
- Tekin, Mustafa. "Dinlerin Perspektifinden Aile Kurumu". *Aile Sosyolojisi*. ed. Kadir Canatan ve Ergün Yıldırım. 217-250. İstanbul: Açılım Kitap, 2016.
- Thomas, Darwin L. Cornwall, Marie. "Religion and Family in the 1980s: Discovery and Development". *Journal of Marriage and the Family* 52 (1990), 983-992.
- Uyar, Sezai. "Boşanmış Bireylerin Evlilik Sürecine ve Bugüne İlişkin Psikolojik Sorunları Üzerine Bir Araştırma". Ankara: Genel Kurmay Başkanlığı Gülhane Askeri Tıp Akademisi, Uzmanlık Tezi, 1999.
- Ünal, Vehbi. "Geleneksel Geniş Aileden Çekirdek Aileye Geçiş Sürecinde Boşanma Sorunu ve Din". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/24 (2013), 587-602.
- Weaver, Andrew J. vd. "A Systematic Review of Research on Religion in Six Primary Marriage and Family Journals: 1995-1999". *American Journal of Family Therapy* 30/4 (2002), 293-309. DOI: 10.1080/01926180290033448
- Yavuzer, Nurgül. "İlişkiler ve Kişiler Arası Güven". *Evlilik Okulu: Evlilikte Kişiler Arası İlişkiler ve İletişim Becerileri*. ed. Haluk Yavuzer. 75-92. İstanbul: Remzi Kitapevi, 2017.
- Yıldırım, Ergün. "Aile ve Evlilik Türleri". *Aile Sosyolojisi*. ed. Kadir Canatan ve Ergün Yıldırım. 81-100. İstanbul: Açılım Kitap, 2016.
- Yıldız, Armağan. "Evlilikte Yaşanan Sorunlar ve Başa Çıkma Yolları". *Evlilik Okulu: Evlilikte Kişiler Arası İlişkiler ve İletişim Becerileri*. ed. Haluk Yavuzer. 211-230. İstanbul: Remzi Kitapevi, 2017.
- Zayed, Tareq M. "Conceptual and Practical Understanding of Counselling in Islam", *Malaysian Online Journal of Psychology and Counseling* 2/1, (2014).