

İlâhiyât

TETKİKLERİ DERGİSİ

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ



YIL: 2015/2 | SAYI: 44
ERZURUM

İlâhiyât

TETKİKLERİ DERGİSİ

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ



YIL: 2015/2 | SAYI: 44
ERZURUM

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ISSN: 2458-7508

İLÂHİYÂT TETKİKLERİ DERGİSİ
Journal of İlahiyât Researches
(İLTED)



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

(Eski Adı: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)
Sayı/Issue: 44 | Dönem/Season: Temmuz/July-Aralık/December | Yıl/Year: 2015

İletişim / Communication:

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



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ



İLÂHİYÂT TETKİKLERİ DERGİSİ

Journal of İlâhiyât Researches

Yıl/Year: 2015/2 | Sayı/Issue: 44

ISSN: 2458-7508

(Eski Adı: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)

YAYIN SAHİBİ / PUBLISHER

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına / On Behalf of
Ataturk University Faculty of Divinity
Prof. Dr. Davut YAYLALI (Dekan/Dean)

EDİTÖR / EDITOR in CHIEF

Prof. Dr. Ömer KARA

ALAN EDİTÖRLERİ

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

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Ömer KARA (Yayın Kurulu Başkanı/Chief in Editorial Board)
Yrd. Doç. Dr. Muhammet KOÇAK (Editör Yardımcısı/Associate Editor)
Yrd. Doç. Dr. Reyhan KELEŞ (Editör Yardımcısı/ Associate Editor)
Arş. Gör. Fatimetüzzehra YAŞAR (Üye/Member)
Sadi SULAN (Üye/Member)

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdullah AYDINLI (Sakarya Ü.)	Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Ü.)
Prof. Dr. Osman TÜREER (Kilis 7 Aralık Ü.)	Prof. Dr. Niyazi USTA (Ondokuz Mayıs Ü.)
Prof. Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Ü.)	Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR (Amasya Ü.)
Prof. Dr. Ahmet YÜCEL (İ. 29 Mayıs Ü.)	Prof. Dr. Talat SAKALLI (S.Demirel Ü.)
Prof. Dr. Saffet KÖSE (İ. Kâtip Çelebi Ü.)	Prof. Dr. Ahmet YAMAN (Akdeniz Ü.)
Prof. Dr. İdris ŞENGÜL (Ankara Ü.)	Prof. Dr. Saffet SANCAKLI (İnönü Ü.)

44. SAYI HAKEMLERİ / REFEREES ON 44TH ISSUE

Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ	Prof. Dr. Veyis DEĞİRMENÇAY
Prof. Dr. Sadık KILIÇ	Prof. Dr. Murtaza KÖSE
Prof. Dr. Necdet ÇAĞIL	Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ	Prof. Dr. Yusuf SANCAK
Prof. Dr. Osman YILDIZ	Prof. Dr. Davut YAYLALI
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN	Prof. Dr. Tahsin ÖZCAN
Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI	Prof. Dr. Hasan HACAK
Prof. Dr. Adem APAK	Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU	Prof. Dr. Osman ELMALI
Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK	Prof. Dr. Kemal POLAT
Prof. Dr. Mustafa ALICI	Prof. Dr. Alim YILDIZ
Prof. Dr. Metin AKKUŞ	Doç. Dr. Mustafa KARAGÖZ
Doç. Dr. B. Zakir ÇOBAN	Doç. Dr. Mustafa MACİT
Doç. Dr. Adem KORUKÇU	Doç. Dr. Mustafa KAYA
Doç. Dr. Ali İhsan PALA	Yrd. Doç. Dr. M. Fatih TURAN

DİZGİ VE TASARIM / DESIGN

Rana Ajans

KAPAK / COVER DESIGN

Rana Ajans / Erzurum

Baskı Tarihi / Publication Date: Aralık / 2015

İÇİNDEKİLER

- Ömer KARA** Râgıb el-İsfahânî'nin İlmî Mirası
Râghib al-İsfahânî's Academical Heritage 9-66
-
- Zeki HALİS** Ca'l Kökünün Kur'ân-ı Kerîm'de Kullanılan Manaları
The Meanings of The Ja'l Root in the Holy Qur'an 67-102
-
- İsmail BAYER** İbn-i Kemâl'in et-Ta'rib Risâlesinde Kur'ân'da Mu'arreb Konusuna Bakışı
Ibn-i Kemal's View on the Subject of Arabization in Quran in his Treatises et-Ta'rib 103-114
-
- Orhan BAŞARAN** Ömer Nasuhî Bilmen'in Hikmet Gonceleri Adlı Eserinde Fars Edebiyatından Yapılan Alıntılar ve Kaynakları
Quotations From Persian Literature in The Work of "Hikmet Gonceleri" (Buds of Wisdom) of Umar Nasuhi Bilmen and their Sources 115-146
-
- Reyhan KELEŞ** Bosnalı Sâbit'in (ö. 1124/1712) Mi'râciyesine Hasan Servet'in (ö. 1285/1868) Yazdığı Tahmis
Hasan Servet's (d. 1285/1868) Tahmis on Bosnian Sabit's (d. 1124/1712) Mirajîyah 147-176
-
- Mustafa İsmail DÖNMEZ** Abdullah el-Hâdimî'nin (ö. 1192/1778) Şerhu Dîbâceti'n-Netâic Adlı Eserinin Değerlendirilmesi
Abdullah el-Hâdimî (d. 1192/1778) and Analysis of his Work Titled "Şerhu Dîbâceti'n-Netâic" 177-192
-
- Mücahid Cemal el-HOUT** تأملات في دفن الصحابي حجاج بن علاط في ارضروم/ قاليقلا
Sahabî Haccâc b. İlât'ın Erzurum/Kalikala'da Defni Hususunda Mülâhazalar
Considerations whether Hajjâj b. İlât had been buried in Erzurum/Kalikala 193-211

Mustafa ŞENGÜN

Anne-Babanın Mesleğine ve Ekonomik Düzeyine Göre
Gençlerde Ahlakî Olgunluk
*Moral Maturity of High School Students in terms of
Some Economic Variables*

213-225

Ali Yıldız MUSAHAN

Sovyet Rejiminin Müslümanlar Üzerindeki İnanç,
Ahlak ve Aile Politikası
*The Soviet Union's Politics of Belief, Moral and
Family on Muslims*

227-246

Cihat ŞEKER

Yahudilikte Evlilik ve Cinsellik Anlayışı/Ahlakî
*Marriage and The Conception of Sexuality/Sexual
Ethics in Judaism*

247-271

Ayhan AK

Pozitif Hukuktaki Asgarî Ücret Uygulamasının
İslam Hukuku Bağlamında Analizi
*The Analysis of the Minimum Wage Implementation
in the Context of Islamic Law*

273-301

Emrullah DUMLU

XVI. Yüzyıl Osmanlı Uleması Arasında Para Vakıfları
Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar (Ebussuûd, İbn
Kemal- Çivizâde, Birgivi)
*The Discussions Discussed among XVI. Century
Ottoman Scholars about the Cash Waqfs
(Ebussuûd, Ibn Kemal- Çivizâde, Birgivi)*

303-337

Muammer VURAL

Dört Halife Döneminde Yasama Faaliyetinin İşleyişi ve
Bazı Yasama Örnekleri (Hz. Ömer Dönemi)
*The Functioning of The Legislation Activity
in the Period of Four Caliphs and Some Legislative
Examples (The Time of Caliph Omar)*

339-363

EDİTÖRDEN...

Atatürk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi, 41 yıllık geçmişi olan bir dergidir. Bu sayıdan itibaren yayın kurulu olarak dergimizin yenilenmesine ve geliştirilmesine karar vermiş bulunuyoruz. Bu bağlamda dergimizin yayın kurulu, editöryası ve sekreteryası yeniden seçildi. Bilişim ve teknoloji çağının getirmiş olduğu bir kısım gerekliliklerden dolayı yeni bir yapılanmaya girmiş durumdayız. Hedefimiz uluslararası seviyeyi yakalamaktır. Bu bağlamda hakem kurulumuzdan; danışman kurulumuza; makale değerlendirme ilkelerimizden, hakem değerlendirme formumuza, derginin isminden, dizgi ve mizanpajına kadar her şeyi yenilemeye çalışıyoruz. Bu meyanda dergimizin ismini İlahiyât Tetkikleri Dergisi olarak değiştirdik; ISSN'sini alarak kısaltmasını *İLTED* şeklinde netleştirdik. Hakem listemizi Türkiye'de her alanda makaleleri bilirkişi olarak çok ciddi bir şekilde değerlendirmeye alan hakemlerden seçmeye çalışıyoruz. Hakemlerin makaleleri değerlendirmede kendilerine yol haritası olabilecek düzeyde üzerinde bir ekip olarak çalıştığımız ve formatını oluşturduğumuz bir "Makale Değerlendirme Formu" oluşturduk. Yazım ilkelerimizi yeniden gözden geçirdik. Bunlar, sitemizde ve dergimizin arkasında yayınlanmış durumdadır. Gerek görsel gerekse içerik açısından kaliteyi yakalamak için yeni bir kapak ve formatla yayın hayatına devam etmeye karar verdik. Her bir aşamasını büyük bir ciddiyetle devam ettirmek, en büyük hedefimizdir. 44. sayımızla huzurlarınızdayız.

İlahiyât alanı başta olmak üzere Sosyal Bilimler alanındaki bütün makalelere açık olan dergimiz; iddiası olan, üreten, ciddi ve akademik usullere riayet eden makaleleriyle bütün akademisyenlere kapısını açmaktadır. Şeklinin şemasının ötesinde dergimizin kalitesinin sizlerden gelecek ciddi ve düzeyli makalelerle artacağından eminiz. Katkılarınızı bekliyoruz.

Makalelerin tasnifinde iki yol izledik. İlkinde alan tasnifi yaptık. Yayınlanacak makaleleri, alanlarına göre ayırarak peş peşe gelmelerini sağladık. Alan sıralamasını da editöryanın takdiri olarak belirledik. İkincisinde ise alan tasnifi içerisinde birkaç makale var ise akademik unvanı esas aldık.

Bu yenilenmiş sayımızla 13 makaleyle huzurunuzda çıkıyoruz. Bundan sonraki her sayımızda daha kaliteli bir dergi; daha dolgun ve etkin makalelerle devam etmeye çalışacağız. Eleştiri ve katkılarınızı bekliyoruz. Bu arada yazarlarımıza, hakemlerimize katkılarından dolayı şükranlarımızı arz ediyoruz.

Bir sonraki sayımızda buluşmak üzere...

Prof. Dr. Ömer KARA

Râğib el-İsfahânî'nin İlmî Mîrası

Ömer KARA*

ÖZ

Bu makale, Râğib el-İsfahânî'nin hayatı, kişiliği, mezhebî mensubiyeti ve çok yönlü bilimselliği konularını ihtiva eden birinci makalemizin mütemmimi olarak tasarlanmıştır. Burada öncelikle Râğib el-İsfahânî'nin, yetkin olduğu bilimsel alanlar başta olmak üzere, yazma ve matbu eserleriyle tüm ilmî mirası tanıtılacaktır. İkinci olarak da bu eserler üzerinde yapılan -ulaşabildiğimiz- bütün çalışmalar ele alınacaktır. Maksadımız, bir taraftan Râğib'in ilmî mirasını yazmasıyla matbusuyla ortaya koymak; kendisine nispet edilen eserlerin ona ait olup olmadığını tespit etmek; öte yandan da üzerine yapılan çalışmalarını serdetmek suretiyle Râğib'in hak ettiği ileri akademik ilgiyi artırmaktır.

Anahtar Kelimeler: Râğib el-İsfahânî, Câmiu't-Tefsîr, el-Müfredât, Mecmau'l-Belâğa, Muhâdarâtü'l-Udebâ, ez-Zerî'a, et-Tafsîl, Dürrtü't-Te'vîl, Kitabu'l-İ'tikâd, Afânînü'l-Belâğa.

ABSTRACT

Râğib Al-İsfahânî's Academical Heritage

This article designed as a supplementary of our first article contained Râğib's life, personality, multifaced scientific and sectarian memberships (in the theology, law and sufism). Firstly, Râğib al-İsfahânî will be introduced with his all academical heritage as manuscripts and printed works especially who is competent in the scientific fields. Secondly, all of studies made on his works we can reach will be discussed. Our aim is on the one hand, to reveal Râğib's academical heritage with manuscripts and printed and to determine the work attributed to him whether belonging to him; on the other hand, to stimulate advanced academical attention he deserves by providing studies on his works.

Keywords: Râğib al-İsfahânî, Câmi' al-Tafsîr, al-Mufradât, Macma al-Balâğa, Muhâdarât al-Udabâ, az-Zarî'a, at-Tafsîl, Durrat at-Ta'vîl, Kitab al-İ'tikâd, Afânînü'l-Balâğa.

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. (e-mail: omerkara-erzurumi@hotmail.com)

Giriş

Daha önceki bir makalemizde Râğıb el-İsfahânî'nin hayatını, kişiliğini, mezhebî mensubiyetini ve bilimsel yönlerini genişçe ele almıştık.¹ Bu çalışmamızda, Râğıb el-İsfahânî'nin yetkin olduğu bilim dallarındaki eserleri başta olmak üzere tüm ilmî mirasını tanıtmayı; ayrıca eserleri üzerine bugüne kadar yapılan çalışmaları sunmayı hedefliyoruz. Bu bağlamda Râğıb'ın yetkin olduğu alanlar, Arap Dili, Tefsîr, Kelâm, Ahlak-Felsefe ve Hadistir. Bunun yanında sosyal ilişkiler, ilimlerin tasnifi, satranç ve makâmât konularında küçük risâleleri de mevcuttur. Çalışmamızda tüm bu alanlardaki eserlerini bilim dallarına göre tasnif ederek yazma ve matbu tüm nüshalarıyla tanıtmamızın yanında eserleri üzerinde yapılan çalışmaları da her bir eserin/çalışmanın anlatıldığı son bölümde tespit etmeyi amaçlamaktadır. Çalışmamızda sade bir tanıtımın biraz ötesine geçerek eserlerin ilgili alanlarıyla ilişkilerini kurmak suretiyle tahlil ve değerlendirmelerde bulunmaya çalışacağız (ki söz konusu alanlardaki yetkinliği, birinci makalemizde ele alındığından burada sadece eserlerini anlamlandıracağı kadarıyla sınırlı kalacaktır.)

Râğıb el-İsfahânî, Arap dili (mu'cemiyyât, muhâdarât, furûk, mu'cemu'l-me'ânî, iştikâk, ebyâtü'l-me'ânî, teskîfu'l-lisân, vb.), tefsîr (pratik tefsîr, ğarîbu'l-Kur'ân, müteşâbihu'l-Kur'ân vb.), kelâm ve tasavvuf-ahlak alanlarında yetkin bir âlimdir. Bu arada küçük de olsa hadis ve öteki değişik alanlarla ilgili risâleleri de mevcuttur. Şimdi eserlerini dil, tefsîr, kelâm, tasavvuf, hadis ve öteki alanlar şeklinde kategorik ayrımla incelemeye çalışalım.

A. Dil Alanındaki Eserleri

Râğıb, dil alanında yetkin bir bilim adamıdır; iyi bir filolog ve linguisttir. Özellikle *leksikoloji* (mu'cemiyyât) alanında mahirdir. Bu alandaki çalışmaları, *muhâdarât*, *mu'cemu'l-mevzuat/me'ânî*, *belâgat*, *teradüf-furûk*, *teskîfu'l/tashîhu'l-lisân* ve *Ġarîbü'l-Kur'ân* düzeyindeki *Kur'ân sözlük* alt alanlarına aittir. Son alandaki eseri, Kur'ân'la daha ilintili olması hasebiyle, Tefsîr alanında değerlendirilecektir. Kuşkusuz bu beş eser, onun leksikolojinin bu özel alanlarındaki yetkinliğini ortaya koymaktadır. Râğıb'ın sentaks, morfoloji gibi konularda -bize ulaşan- müstakil eseri olmamasına rağmen, mevcut eserlerinden bu konulardaki başarısı da rahatlıkla gözlemlenmektedir. Şimdi dil alanındaki eserlerini tanımaya çalışalım.

1. Büveyhî vezirlerinin huzurundaki edebî-ilmî toplantıların semeresi: Muhâdarâtü'l-üdebâ ve muhâverâtü'ş-şuarâ ve'l-büleğâ

Arap kültüründe İslâm'dan önce ve sonra çok farklı toplantı türleri mevcuttur: “*Muhâvere*, *müfâbere*, *münâfere*, *müsâmere*, *münâdeme*, *müzâkere*, *münâzara*, *cedel*,

1 Kara, Ömer, “Meşhur ama Az Tanınan Bir İlim Adamı: Râğıb el-İsfahânî”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 38, Erzurum, 2012, s. 101-146

hilaf, makâmât...” Hatta bunların birçoğu, sonraları kitabî düzeyde birer literatürün gelişmesine bile sebep olmuştur. Bu toplantı türlerinin edebî ve bilimsel nitelikli olanlarının genel ismi, “meclis-mecâlis” olarak anılır² ki bunların özel bir türü de “muhâdarât”tır. “Muhâdara(t)”, *devlet ricalinin huzurunda edip ve şairler; yetkin bilim adamları tarafından müzâkere tipinde yapılan edebî, dinî, ilmî, fikrî ve kültürel düzeydeki tartışma türü toplantılara verilen isimdir*. Arap edebiyat ve bilim geleneğinde önemli bir yere sahip olan bu toplantı tiplmesi, sonraları “muhâdarât” veya “muhâverât” şeklinde terimleşecek olan yazılı edebî bir türün ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Ebû Ubeyde Ma’mur b. Müsennâ’nın *el-Muhâdarât ve’l-Muhâverât*’ı, Ebû Ali et-Tenühî’nin *Nişvâru’l-Muhâdara ve Ahbâru’l-Müzâkere*’si ve *el-Müstecâd min Falati’l-Ecvâd*’ı; Ebû Hayyân et-Tevhidî’nin *el-İmtâ’ ve’l-Mü’ânesesi* ve *el-Mukâbesât*’ı, es-Se’âlibî’nin *et-Temsîl ve’l-Muhâdara*’sı, *Münisü’l-Vehîd ve Nüzhetü’l-Müstefîd* ve *Hilyetü’l-Muhâdara* adlı üç eseri, Zemahşerî’nin *Rebîu’l-Ebrâr ve Nusûsu’l-Ahbâr*’ı, Ahmed b. Mervân ed-Dineverî’nin *el-Mücâlese ve Cevâhiru’l-İlm*’i; Muhyiddin İbn Arabî’nin *Muhâdarâtu’l-Ebrâr ve Müsâmerâtu’l-Abyâr*’ı, İbn Hicce’nin *Semerâtü’l-Evrâk fi’l-Muhâdarât*’ı, Hasan b. Mes’ûd el-Merrâkuşî’nin *Kitabu’l-Muhâdarât*’ı bu alanın önemli eserlerini oluşturur.³ Bu alanın tarihteki diğer bir halkasını ise, Osmanlıdaki yaklaşık 200 yıllık bir geleneğe sahip olan “*Huzur dersleri*” temsil etmektedir.⁴

- 2 İlgili kavramlar ve çerçevesi için bkz. Durmuş, İsmail, “Münâzara: Arap Edebiyatı”, *DİA*, İstanbul, 2006, XXXI/577-79; Yavuz, Yusuf Şevki, “Münâzara”, *DİA*, İstanbul, 2006, XXXI/576-7; Yavuz, Yusuf Şevki, “Cedel”, *DİA*, İstanbul, 1993, VII/208-210; Özen, Şükrü, “Hilâf”, *DİA*, İstanbul, 1998, XVII/527-58; Atay, Hüseyin, “Kur’an’a Göre Münâzara Metodu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1969, XVII/259-275; Saïd, Cemil, “el-Münâzara fi’l-Asrî’l-Abbâsî”, *Mecelletü Külliyyeti’l-Dirâseti’l-İslâmiyye*, Bağdad, 1973, V/187-204; Bozkurt, Nebi, “Müsâmere”, *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII/75-76; Sirhân Cemal Muhammed, *el-Müsâmera ve’l-Münâdeme inde’l-Arab batte’l-Karnî’-Râbî’l-Hicrî*, Beyrut Amerikan Üniversitesi, Beyrut, 1978; Muğniyye, Hüseyin, *Mecâlisü’l-Arab*, Lübnan, 1982; Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdurrahim, *İthâfu’n-Nübelâ bi Vasfi Mecâlisi’l-Ulemâ*, Riyad, 1992; Kandemir, M. Yaşar, “Emâlî”, *DİA*, İstanbul, 1995, XI/70-72; Aydınlı, Abdullah, “İmlâ”, *DİA*, İstanbul, 2000, XXII/225-26; Kilitto, A., “Le genre ‘Séances’: Une introduction”, *Studia Islamica*, 43 (1976), s. 25-51; Beeston, A. F. L., “al-Hamadânî, al-Harîrî and the Maqâmât Genre”, *The Cambridge History of Arabic Literature*, Cambridge 1990, s. 125 v; Beeston, A. F. L., “The Genesis of the Maqâmât Genre”, *Journal of Arabic Literature*, II (1971), s. 1-12; Malti-Douglas, Fedwa, “Maqâmât and Adab: ‘al-Makâma al-Madiriyye’ of al-Hamadhânî”, *Journal of American Oriental Society*, vol. 105, no. 2, 1985, s. 247-58; Malti-Douglas, Fedwa, “Makâmât ve Edebiyat- Hemedânî’nin ‘el-Makametü’l-Mediriyye’si”, (çev. Ömer Kara), *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum, 2002, sayı: 37, s. 185-208; Katsumata, Naoya, “The Style of the Maqâma: Arabic, Persian, Hebrew, Syriac”, *Arabic and Middle Eastern Literatures*, vol. 5, no. 5, 2002, s. 117-137; Brockelmann, Carl, “Makâme”, *IA*, VII/197-201; Drory, R., “Maqâma”, *Encyclopedia of Arabic Literature* (ed. J. S. Meisami- P. Starkey), London, 1998, II/507-8; Ayyıldız, Erol, “Makâme”, *DİA*, Ankara, 2003, XXVII/417-19; Haccab, M. Nebih, “Zahiretü’l-Makâmât: Neş’etüha Eserüha fi’l-Adabî’l-Ecnebiyye”, *Havliyyatü Külliyyeti Dari’l-Ulûm*, Kahire, 1969; Ahmed Emin Mustafa, *Fennü’l-Makâme beyne’l-Bedî ve’l-Harîrî ve’s-Suyûtî*, ys., 1991; Şevki Dayf, *el-Makâme*, Kahire, 1954; Hasan Abbâs, *Fennü’l-Makâme fi’l-Karnî’s-Sadis*, Kahire, 1986.
- 3 *Muhâdarât* kavramı için bkz. Nezir Hüseyin, “Muhâdarât”, *ÜDMİ*, XIV/1, s. 509-11; Thomas, Stephanie Bowie, *The Concept of Muhâdara in the Arab Anthology with Special reference to al-Râğhib al-İsfahânî’s Muhâdarât al-Udebâ*, doktora, Harvard University, Cambridge: Massachusetts: 2000, s. 22 vd; Yazıcı, Hüseyin, “Muhâdarât”, *DİA*, İstanbul, 2005, XXX/391-92; Kara, Ömer, “Râğhib el-İsfahânî”, *DİA*, İstanbul, 2007, XXXIV/398-401, özellikle, 400; Bonebakker, S. A., “Adab and the Concept of Belles-Lettres”, *CHAL: Abbâsîd Belles-Lettres*, ed. Julia Ashtiany vd., Cambridge, 1990, s. 16-30; Bonebakker, S. A., “Early Arabic Literature and the Term Adab”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 1984, V/389-421.
- 4 *Huzur dersleri* için bkz. Mardin, Ebu’l-Ula, *Huzur Dersleri*, İstanbul, 1951, I-III. ciltler; Zilfi, Madeline Carol, “A medrese for the palace: Ottoman dynastic legitimation in the eighteenth century”, *Journal of the American Oriental Society*, cilt: 113/2, 1993, s. 184-191; İpşirli, Mehmet, “Huzur Dersleri”, *DİA*, İstanbul, 1998, XVIII/441-444; Kara,

Söz konusu muhâdarât edebî türünün bir halkasını da, Büveyhî vezirleri Sâhib b. Abbâd ve Ebu'l-Abbâs ed-Dabbî'nin huzurundaki toplantılara katılan Râğıb'ın toplantı semerelerini ve kendi katkısını içeren *Muhâdarâtü'l-Üdebâ ve Muhâverâtü's-Su'arâ ve'l-Bulağâ* adlı eseri oluşturmaktadır. Bu eseri, Râğıb vezirin isteği üzerine kaleme almış olup ona takdim etmiştir. Muhtemelen o, Sâhib b. Abbâd'ın, Ebu'l-Fadl İbnü'l-Amîd'in ve Ebu'l-Abbâs ed-Dabbî'nin ilim ve edebiyat meclislerine bilfiil iştirak etmiş, Muhâdarât'ının verilerini de büyük oranda bu meclislerdeki sohbet ve tartışmalardan meydana getirmiş, kendi birikimi ve tarihin derinliklerinden gelen edebî, ilmî ve hikemî merviyâtla harmanlayarak eseri inşa etmiştir. Muhâdarât, geniş bir edebiyat ansiklopedisidir; "had" adı verilen yirmi beş bölüme; her had da bab ve fasıllara ayrılmış olup "*ilim, akıl, cehalet, ahlâk, övgü, yergi, yöneticilik, zanaatlar, zenginlik, fakirlik, kardeşlik, ibsan, cesaret, aşk ve ölüm*" gibi konuları kapsar ve kendi dönemine kadarki İslâm Tarihinin her döneminden hemen hemen aynı nisbette şiirler ve kıssalar ihtiva eder. Müellif, III-IV. yüzyıllarda yaygın usûle uygun şekilde üdebâ ve ulemâ meclislerinde ele alınan muhtelif konuları derlemiş ve her başlık altında da Kur'an, hadis, hikmet, şiir, ahbâr ve nadir emsâlden örnekler yer vermiştir. Özellikle dikkat çekenleri Mütenebbî ve eş-Şerif er-Razî'nin mısraları ile İbn Abbâd'ın şiir ve hikâyeleridir. Sonuçta Râğıb, farklı edebî, etik, dinî, filolojik, tarihsel verileri ve genel eğitici metaryelleri sunmak suretiyle yaşadığı dönemin dinî, ictimâî, kültürel, gündelik ve bilimsel birikimini yansıtmakla birlikte tarihin derinliklerinden hikmet ve bilgi âsârını tarihe aktarmıştır.⁵

Râğıb'ın *Muhâdarât*'ı temelde muhâdarât türünün özelliklerini yansıtırken, şu Arap edebiyat antolojilerine de benzemekte, bunların sunum teknikleriyle paralellik arz etmektedir: İbn Kuteybe'nin (ö. 276) *Uyûnu'l-Ahbâr*'ı,⁶ Müberred'in (ö. 285) *el-Kâmil ve el-Fâdul*;⁷ Ebu't-Tayyib el-Veşşâ'nın (ö. 325) *el-Müveşşâ*'sı,⁸ İbn Abdi Rabbih'in (ö. 328) *el-İkdu'l-Ferîd*'i;⁹ el-Muafi b. Zekeriyya'nın (ö. 390) *el-Celîsü's-Sâlih*'i;¹⁰ Said el-Bağdâdî'nin (ö. 410) *el-Fusûs*'u¹¹; Ebû Hayyân et-Tevhidî'nin (ö. 414) *el-Besâir ve'z-*

Ömer, "İslâm İlim Geleneğinde Ümera Huzurundaki Bilimsel Toplantıların Osmanlıcası: Huzur Dersleri", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları-II*, Kur'an ve Tefsir Akademisi: İlim Yayma Vakfı, İstanbul, 2013, s. 299-369; Kara, Ömer, "Osmanlıda Huzur Dersleri Geleneği ve Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, cilt: IX, sayı: 18, 2011, s. 11-31; Özbilgen, Erol, "Huzur Dersleri", *Osmanlı Ansiklopedisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 116-117; Ünver, Süheyl, *Bir Ramazan Binbir İstanbul*, Kitabevi, İstanbul, 1997, s. 29 vd.; Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, 1971, I/862 vd.; Demir, Ziya; Eroğlu, Muhammed, *XIII.-XVI. Yy. arası Osmanlı Müfessirleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007, 99 vd.

5 Bkz. Stephanie Bowie Thomas, *The Concept of Muhâdara in the Arab Anthology with special reference to al-Râğhib al-İsfahânî's Muhâdarât al-Udebâ*, (doktora), Harvard University, Cambridge: Massachusetts, 2000, 22 vd.; 154 vd.; Yazıcı, Hüseyin, "Muhâdarât", *DİA*, XXX, 391-2; Hatib, Adnan Ömer "er-Râğib el-İsfahânî ve Kitabuhu el-Muhâdarât", *Mecelletü't-Türâsi'l-Arabî*, Dimeşk, 2004, XXIV/96, s. 248-263.

6 İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Uyûnu'l-Ahbâr*, tah. Yusuf Ali Tavil, Beyrut, 1986.

7 Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezid, *el-Kâmil*, tah. Muhammed Ali ed-Dâli, Beyrut, 1986; Müberred, *el-Fâdul*, tah. Abdülaziz el-Meymenî, Kahire, 1995.

8 Ebu't-Tayyib el-Veşşâ, Muhammed b. Ahmed, *Kitabü'l-Müveşşâ (ez-zarf ve'z-Zurafa)*, tah. Kemal Mustafa, Mısır, 1953.

9 İbn Abdi Rabbih, Ahmed b. Muhammed el-Endülüsi, *el-İkdu'l-Ferîd*, tah. Müfid Muhammed Kumayha, Beyrut, 1983.

10 Ebu'l-Ferec el-Muafi b. Zekeriyya en-Nehrevânî, *el-Celîsü's-Sâlihü'l-Kâfi ve'l-Enisü'n-Nâsibü's-Şâfi*, tah. Muhammed Musa el-Hülî, Beyrut, 1993.

11 Ebu'l-Ala Said b. Hasan er-Rebî' el-Bağdâdî, *Kitabu'l-Fusûs*, tah. Abdulvehhab et-Tâzi Seûd, ys., 1993-1996.

Zehâir'i;¹² Ebû Sa'd Mansûr el-Âbî'nin (ö. 421) *Nesru'd-Durr*'ü;¹³ Husrî el-Kayravânî'nin (ö. 453) *Zebrü'l-Adâb ve Semeru'l-Elbâb*'ı ve *Cemu'l-Cevâbir fi'l-Mülâh ve'n-Nevâdir*'i,¹⁴ İbn Abdilber el-Kurtubî'nin (ö. 463) *Behcetü'l-Mecâlis*'i.¹⁵

Yazma Nüshaları: 30 küsur yazması mevcuttur: *Süleymaniye Ktp.*, Fatih, nr.: 4064; Yenicâmi, nr.: 1004; Esad Efendi, nr.: 2897; Laleli, nr.: 1920; Hamidiye, nr.: 1188; nr.: 1189; Ayasofya, nr.: 4258, 4257, 4255, 4254; *Beyazıd Ktp.*, Beyazıd, nr.: 5433, 401 vr.; Veliiyyüddin, nr.: 3240, 11b-19b; *Hacı Selim Ağa Ktp.*, nr.: 981, 120 vr.; nr.: 987, 648 vr.; *Nuruosmaniye Ktp.*, nr.: 4231, 625 vr.; *Millet Ktp.*, Fezullah Efendi, nr.: 1752, 1-210 vr.; nr.: 1752, 210-407 vr.; nr.: 1754, 269 vr.; nr.: 1753, 202 vr.; Ali Emiri, nr.: 111, 116-118 vr.; *İzmir Milli Ktp.*, nr.: 1072, 340 vr.; *Köprülü Ktp.*, Fazıl Ahmed Paşa, nr.: 1379, 159 vr.; nr.: 1376, 130 vr.; 1377, 206 vr.; nr.: 1380, 246 vr.; nr.: 1373, 224 vr.; nr.: 1374, 229 vr.; nr.: 1372, 155 vr.; 1371, 201 vr.; nr.: 1375, 217 vr.; *Atıf Efendi Ktp.*, nr.: 1267, 475 vr.; *İstanbul Üniversitesi İslâmi Araştırmalar Ktp.*, nr.: 1570; *Topkapı Sarayı Müzesi Ktp.*, Emanet Hazinesi, nr.: 1509, 340 vr.; III. Ahmed, nr.: 2421, 277; Revan Köşkü, nr.: 1061, 629 vr.

Baskıları: Muhâdarâtın birçok baskısı yapılmıştır: Mısır, 1284; I-II, Kahire 1287, 1310; el-Matbaatü'l- Osmaniyye, 1282, 1305; tsh. Muhammed es-Semlûtî, Matbaatü Cemiyeti'l-Me'ârif, 1305, 1310; el-Matbaatu's-Şarkıyye, 1310; Matbaatu's-Sa'ade, 1324; I-IV, tsh. Hasan İbrahim el-Feyyûmî, el-Matbaatu'l-Amiretü's-Şarkıyye, Kahire 1326; I-IV, Kum 1416; I-IV, Beyrut, 1960; Dârü Mektebeti'l-Hayat, Beyrut, 1961, 1980; nşr. Muhammed Dervîş, Dimaşk 1989-1990; el-Mektebetü'l-Haydariyye, 1996; tsh. Ömer et-Tabba', Şirketü Dari'l-Erkam, 1999; Beyrut: Dârü'l-Mektebi'l-Hayat, ts.; Kahire, Matbaatu'l-Vezi'l-Erib, 1287; tah. Riyad Abdulhamid Murad, Dârü Sadır, Beyrut, 2004. Adnan el-Hatîb, bütün bu baskıların tashif ve tahriflerle dolu olduğunu; nazm ve nesirlerin birbirine karıştırıldığını; hatalarla muallel olduğunu kaydeder. Bunlar içerisinde Riyad Abdulhamid Murad'ın tahkik ettiği baskının en ciddi olduğunu vurgular.¹⁶

Eserin ihtisarı ve zeyilleri bazı müellifler tarafından yapılmıştır. Mahmud b. Muhammed, *Muhtasarü'l-Muhâdarât*; Suyûtî'nin *el-Muhâdarât ve'l-Muhâverât*'ı; meçhul bir yazarın *el-Muhtâr min Kitabi'l-Muhâdarât*, (Mektebetü'l-Esedi'l-Vataniyye, nr. 3177, Edeb, 6); tsh. İbrahim Zeydân, *Muhtasarü Muhâdarât*, Matbaatu'l-Hilâl, Kahire, 1902; Dârü'l-Cil, Beyrut, 1996; Enver el-Cündî, *Veżâretü's-Sekâfiyyeti'l-Misriyye*, 1960; Muhammed Ahmed Dervîş, *Veżâretü's-Sekâfeti's-Suriyye*, 1989-90.

12 Ebû Hayyân et-Tevhidî, *el-Besâir ve'z-Zehâir*, tah. Vedad el-Kadi, Beyrut, 1988.

13 Ebû Sa'd Mansûr b. Hüseyin el-Âbî, *Nesru'd-Durr*, tah. Muhammed Ali Karene, ys., ts.; tah. Osman Bûğanîmî, Tunus, 1983.

14 Husrî, Ebû İshak İbrahim b. Ali el-Kayravânî, *Zebru'l-Âdâb ve Semeru'l-Elbâb*, tak-şerh. Salahuddin el-Heravi, Beyrut, 2001.

15 İbn Abdilber, Ebû Amr Yusuf b. Abdullah el-Kurtubî, *Behcetü'l-Mecâlis ve Enisü'l-Mücâlis ve Şahzû'z-Zâhin ve'l-Hâcis*, tah. Muhammed Mersî el-Hülî, Beyrut, 1982.

16 Hatîb, "er-Râğib el-İsfahânî ve Kitabuhu'l-Muhâdarât", s. 253-54.

Muhâdarât üzerinde birkaç çalışma yapılmıştır. Dagmar A. Riedel, *Muhâdarât*'ın bazı bölümleri bağlamında edebiyat kavramını Ortaçağ Sosyal Tarihi kaynağı olarak sorgulamıştır.¹⁷ Yine aynı müellif, *Muhâdarât*'tan hareketle yazarının anlatılıp anlatılmayacağını bir çalışmasında ele almıştır.¹⁸ Stephanie Bowie Thomas, *Muhâdarât*'ta bağlama uygun hitap sanatını ele almıştır.¹⁹ Aynı müellif, *Muhâdarât* örneğiyle Arap Antolojisinde muhâdara kavramını irdelemiştir.²⁰ Joseph Sadan, takdir ve alayın birlikte var olduğu bir edebî modeli Râğib'in *Muhâdarât*'ının bir bölümüne odaklı olarak tahlil etmektedir.²¹ Adnan Ömer el-Hatîb *Muhâdarât*'ın tanıtımını yaparken, Hüseyin Yazıcı da bu konuda bir madde kaleme almıştır.²² Sârisî ise, Riyad Abdulhamid Murad'ın *Muhâdarât* tahkikini çeşitli açılardan eleştireye tabi tutmuştur.²³

2. Dekoratif İfadeler ve Retorik Süslemeler Kâmûsu: Mecmau'l-Belâğa

Arap edebiyatında leksikoloji alanının önemli bir dalı, *mu'cemü'l-me'ânî* veya *mu'cemü'l-mevzuât* isimli sahadır. Çok geniş bir alana ve literatüre sahip olan bu sözlük türü, teradüf ve furûk olgularını da içine alacak şekilde *aynı muhteva altında yer alan kelimelerin manalarını kapsayan anlam/konu sözlükleridir*. Bunların bir kısmını *el-Ğarîbu'l-Musannef* isimli eserler oluşturmaktadır. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın eseri²⁴ buna örnek verilebilir. Bir kısmını *Kitabu's-Sifât*'lar oluşturmaktadır. Bu konuda birkaç eser kaleme alınmış olmakla birlikte zamanımıza Asma'î ve Se'âlibî'nin *Kitabü's-Sıfatları*²⁵ ulaşmıştır. Bu türün ayrıca özel isimlerle de bize ulaşan tipleri mevcuttur. İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Kitâbu'l-Cerâsîm*'i²⁶, İbn Cinni'nin (ö. 392/1001) *el-Hasâis*'i,²⁷ Kürâunneml'in (ö. 310/922) *el-Müntehab*'i²⁸ Askerî'nin (ö. 395/1004) *Telhîs*'i,²⁹ İskâfî'nin

17 Riedel, Dagmar A., *Adab as a source for Medieval Social History: The Chapters on gbazal and Mujun/sukbf from the Muhâdarâtü'l-Udebâ of Râğhib al-İsfahânî* (d. 1050), Indiana University.

18 Riedel, Dagmar A., *Can't Tell an Author by his Manuscript: The Example of the Muhâdarât al-udaba' Ascribed to al-Râğhib al-İsfahânî* (d. ca. 1050), Indiana University

19 Thomas, Stephanie Bowie, *The Art of Apt Speech in al-Râğhib al-İsfahânî's Muhâdarâtü'l-Udebâ*, Harvard University.

20 Thomas, Stephanie Bowie, *The Concept of Muhâdara in the Arab Anthology with special reference to al-Râğhib al-İsfahânî's Muhâdarât al-Udebâ*, (doktora), Harvard University, Cambridge: Massachusetts, 2000.

21 Sadan, Joseph, "An Admirable and Ridiculous Hero: Some Notes on the Bedouin in Medieval Belles-Lettres, on a Chapter of Adab by Râğhib al-İsfahânî and on a Literary Model in which admiration and Mockery Coexist", *Poetics Today*, 10:3 (1989): 471-492

22 Hatîb, Adnan Ömer, "er-Râğib el-İsfahânî ve Kitabuhu el-Muhâdarât", *Mecelletü't-Türâsî'l-Arabî*, Dimeşk, 2004, XXIV/96; Yazıcı, Hüseyin, "Muhâdarat", *DİA*, İstanbul, 2005, XXX/391-92.

23 Sârisî, Ömer, "Havle Tahkiki Muhâdarâtü'l-Udebâ ve Muhaveratü'l-Buleğa ve Ş-Şuara lîr-Râğib el-İsfahânî", *Mecelletü Mecmei'l-Luğati'l-Arabiyye bi Dimeşk*, cilt: 80, I/201-216

24 Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, *el-Ğarîbu'l-Musannef*, tah. Muhammed Muhtâr el-Ubeydî, Tunus, 1989.

25 Asma'î (ö. 216/831), *Kitâbu's-Sifât*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Mecmû; Se'âlibî(ö. 430/1038), *Kitâbu's-Sifât*, London, B.L., Or. 9197.

26 İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, *Kitâbu'l-Cerâsîm*, tah. Muhammed Câsim el-Humeydi, Dimeşk, 1997.

27 İbn Cinni, Ebu'l-Feth Osman b. Cinni, *el-Hasâis*, tah. Muhammed Ali Neccâr, Kahire, 1957.

28 Kürâun-Neml, *el-Muntehab min Ğaribi Kelâmi'l-Arab*, tah. Muhammed b. Ahmed el-Ömerî, Mekke, 1989.

29 Askerî, Ebû Hilâl, *Kitâbu'r-Telhîs fi Ma'rifeti Esmâi'l-Eşya*, tah. İzzet Hasan, (2 cilt), Beyrût, 1993.

(ö. 421/1030) *Mebâdiu'l-Luğâ'sı*,³⁰ Se'âlibî'nin (ö. 430/1038) *Fıkhu'l-Luğâ'sı*³¹ ve bunun muhtasarı *Nesîmu's-Sabar*'ı,³² İbn Sîde'nin (ö. 458/1065) *Muhassas*'ı³³ ve İbn Ecdâbî'nin (ö. 650/1252) *Kifâyetu'l-Mutehaffiz*'ı³⁴ bu kısmın önemli eserlerindedir.³⁵

Râğib'in *Mecma'u'l-Belâğa'sı*, işte bu *mu'cemu'l-me'ânî* (konu/anlam sözlükleri) geleneğinde yazılmış bir eser olup had ve bablara taşıdığı herhangi bir konuyla ilgili kelime, terkip, cümlecik ve benzeri dekoratif ve süslü birimleri kapsayan bir kâmûs niteliğindedir. Tür, malzeme ve amaç açısından *Muhâdarat*'tan ayrılır. Başlıktaki adıyla biyo-bibliyografik kaynaklarda geçmeyen eserinin, bazı araştırmacılar Kâtip Çelebi'nin İsfahânî'ye ait *Dür-retü't-te'vîl*'in mukaddimesine atıfla kaydettiği³⁶ *Kitâbü'l-Meânî'l-kebîr* ile,³⁷ bazıları ise Suyûtî'nin kaydettiği *Efânînü'l-belâğa* ile aynı kitap olabileceğini belirtirler.³⁸ Rowson ise adsız bir yazma nüshasının Yale Üniversitesi Kütüphanesi'nde (Landberg, nr. 165) kayıtlı olan ve şiirde belâğat ölçülerinin ele alındığı çalışmanın, Râğib'in edebiyata dair üçüncü kitabı olarak kaynaklarda *Efânînü'l-belâğa* adıyla geçen eser olabileceğini belirtir.³⁹ Ancak bu eser, ne *Me'ânî'l-Kebîr*'i, ne de *Efânînü'l-Belâğa'sı*dır. O müstakil bir kitaptır. İki farklı yazma nüshası bulunan⁴⁰ eser, Ömer Abdurrahman es-Sârîsî tarafından neşredilmiştir.⁴¹

Mecma'u'l-Belâğa, Sârîsî'nin tahkik ettiği şekliyle yukarıda örneklerini sunduğumuz *Mu'cemü'l-Me'ânî* türü bir eserdir. Bir anlamda İbn Kuteybe'nin *Cerâsim*'i, Askerî'nin *Telhîs*'i, Ebû Ubeyd'in *el-Ğarîbü'l-Musannef*'i, Kurâ'u'n-Neml'in *Müntehab*'ı, İbn Sîde'nin *Muhassas*'ı, İbn Cinnî'nin *Hasâis*'iyle aynı paraleldedir. İlaveten Asma'î'nin (ö. 216/831) *Ma'htelefet Elfâzuh ve İttefakat Me'ânih*,⁴² Rummânî'nin (ö.384/994) *el-Elfâzu'l-Müterâdifetu'l-Mutekâribetu'l-Ma'nâ*⁴³ ve Ceyyânî'nin (ö. 672/1274) *el-Elfâzu'l-Muhtelefe fi'l-Me'ânî'l-Mü'telefe*⁴⁴ adlı eserlerinin müterâdif sunum tekniklerini eserinde yoğun bir şekilde kullanmaktadır. Aynı şekilde müterâdifleri çokca veren *Kitabu'l-Elfâz*

30 İskâfî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *Kitâbu Mebâdi'i'l-Luğâ*, Beyrût, 1985.

31 Se'âlibî, Ebû Mansûr, *Fıkhu'l-Luğâ ve Esrâru'l-Arabîyye*, şerh. Yâsin el-Eyyûbî, Beyrût, 1999.

32 Se'âlibî, Ebû Mansûr (ö. 430/1038), *Nesîmu's-Sabar*, tah. İbtisâm Merhûn es-Saffâr, Bağdad, ts.

33 İbn Sîde, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil, *el-Muhassas*, Tunus, 1956.

34 İbn Ecdâbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. İsmâil, *Kifâyetu'l-Mutehaffiz fi'l-Luğâ*, tah. Sâlih Ali Hüseyin, Trablus, ys.

35 Bkz. Nassar, Hüseyin, *Me'âcim ale'l-Mevzuât*, Kuveyt, 1985: Kara, Ömer, "Arap dilbilimindeki 'teradûf' literatürünün 'furûk' paralelinde tespit ve tahlili-el-Furûku'l-Luğavîyye'ye Giriş-II", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 45, sayı: 2, Ankara, 2004, s. 226 vd.

36 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zumûn*, Bağdad, 1941, I, 739, II, 1729.

37 Rowson, E. K., "al-Râğhib al-İsfahânî", *EL*, VIII, 389.

38 Sârîsî, Ömer Abdurrahman, "er-Râğhib el-İsfahânî ve Cühûduhu fi'l-Luğâ", *Mecelletü Câmîati'l-İslâmiyye*, sayı: 52, Medine, 1401, s. 225.

39 Rowson, "al-Râğhib al-İsfahânî", VIII, 389.

40 *Topkapı Sarayı Müzesi Ktp.*, III. Ahmed Böl., nr.: 2500; nr.: 2390, 192 vr.; *Me'badî'l-Mahdudat*, Edeb, 716, 197 vr.

41 Amman 1406/1986.

42 Asma'î, Abdülmelik b. Kureyb, *Ma'htelefet Elfâzuh ve'ttefakat Me'ânih*, tah. Macid Hasan ez-Zehebi, Suriye-Dimeşk, 1986.

43 Rummânî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsa, *el-Elfâzu'l-Müterâdifetu'l-Mutekâribetu'l-Ma'na*, tah. Fethullah Sâlih Ali el-Misrî, Mansûre, 1987.

44 İbn Malik el-Ceyyânî, *Kitâbü'l-Elfâzi'l-Muhtelefe fi'l-Me'ânî'l-Mü'telefe*, tah. Necat Hasan Abdullah Nûlî, Mekke, ts.

türününün [İbn Sikkî't'in (ö. 244/858) *Elfâz*'ı,⁴⁵ Hemedânî'nin (ö. 320/932) *el-Elfâzu'l-Kitâbiyye*'si,⁴⁶ Kudâme b. Cafer'in (ö. 337/948) *Cevâbiru'l-Elfâz*'ı,⁴⁷ İbn Fâris'in (ö. 395/1004) *Mutehayyiru'l-Elfâz*'ı⁴⁸] tekniklerini de bulmak mümkündür. Bunun yanında Asma'î'nin, Sâbit b. Ebî Sâbit'in, Ebû Hâtîm es-Sicistânî'nin ve İbn Fâris'in hayvanlarla insanlar arasındaki ortak müsemmaların farklı isimlendirmelerini ihtiva eden *Kitabu'l-Fark*'larının⁴⁹ malzemeleri de azımsanmayacak kadardır. Öte yandan eser, ciddi bir şekilde furûk malzemesi de ihtiva etmektedir.⁵⁰

Joseph Sadan, Râğîb'in bu eserini genel anlamda “*bir tür dekoratif ifadeler ve retorik süslemeler kâmûsu*” olarak tanımlamakta, özeldense “*bu tür ifadeler ve süslemelerin esas itibariyle nesir halinde olduğu veya daha doğrusu metinsel üniteler haline getirilmemiş şiir veya nesre uygun şekilde sokuşturulan kelimeler, mecâzlar, ifadeler, bir nesir cümlesinden veya bir beyit ünitesinden daha küçük ibareler ve küçük parçalardan ibaret bir kitap*” olarak tasvir etmektedir.⁵¹

J. Sadan, *Mecma*'ın, değişik tasvirlerin süslemesi için nadir kelimeleri, bir edebî tasvirde linguistik ve şiirsel açıdan belli isimlerle kullanılan münasip sıfatları/ lakapları, süslü ibareleri, imgeleri, konuşma figürlerini ve benzerlerini içerdiğini; hoş ve güzel olduğu kadar Ortaçağ ediplerine, kâtiplerine ve şairlerine malzeme sağlamada maharetli ve fonksiyonel/pratik bir eser olduğunu vurgular. Serî er-Reffâ'nın *Muhibbü'l-Mabbûb*'u ve benzeri eserlerle mukayese edildiğinde, konularının ve terkiplerinin zenginliğiyle, *Mecma*'ın başından sonuna kadar *The Home Book of Quotations* veya *Dictionnaire des mots et des idées* çizgilerine sahip olan bir rehber-kitabın çok ötesinde bir kitap olduğu görülür. Dahası bu kitap, münferid kelimelerle ilgilenen sıradan bir kâmûs değil, bir süslü terkipler/ibareler kâmûsunu temsil etmektedir.⁵²

Se'âlibî (ö. 429/1038) tarafından kaleme alınan *Nesru'n-Nazm*, *Secu'n-Nesr*, *Nazmu'n-Nesr*, *Sihru'l-Belâğa*, *el-Mübhic*, *Simâru'l-Kulûb* gibi eserlerin ihtiva ettiği “kelimeleri, teşbihleri, terkipleri, meselleri ve deyimsel ifadeleri içeren süslü nesr”i Râğîb el-İsfahânî'nin kitabının temsil ettiği görülmektedir. Hatta *Mecma'u'l-Belâğa*, Se'âlibî'nin *Sihru'l-Belâğası*nı anımsatmaktadır. Ama Râğîb el-İsfahânî'nin *Mecma'u'l-Belâğa*'sı, temaların

45 İbn Sikkî't, *Kitabü'l-Elfâz*, tah. Fahrüddin Kabâve, Beyrut-Lübnan, 1998.

46 Hemedânî, Abdurrahman b. İsa, *Kitabü'l-Elfâzi'l-Kitabiyye*, Beyrut, 1885.

47 Kudame b. Cafer, Ebu'l-Ferec, *Cevâbiru'l-Elfâz*, tah. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut-Lübnan, 1985.

48 İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed, *Mutehayyiru'l-Elfâz*, tah. Hilâl Naci, Bağdad, 1970.

49 Asmâ'î, *Kitâbu'l-Fark*, tah. Halil İbrâhîm Atiyye- Ramazan Abdüttevab, Kâhire, 1987; İbn Fâris, *Kitâbu'l-Fark*, tah. Ramazan Abdüttevab, Kâhire, 1982; Ebû Hâtîm es-Sicistânî, *Kitâbu'l-Fark*, *Kitâbâni fi'l-Fark* içinde, tah. Hâtîm Sâlih Dâmin, Beyrût, 1987; Sâbit b. Ebî Sâbit, *Kitâbu'l-Fark*, *Kitâbâni fi'l-Fark* içinde, tah. Hâtîm Sâlih Dâmin, Beyrût, 1987.

50 Bkz. Kara, Ömer, *Kur'ân Lugatçiliği ve Tefsîr'de Yakınanlamlılık ve Nüans -Râğîb el-İsfahânî Örneği*, Ahenk Yayınları, Van, 2007, s. 87 vd.

51 Sadan, Joseph, “Mâiden's Hair and Starry Skies-Imagery system and ma'ani guides; the practical side of Arabic poetics as demonstrated in two manuscripts-”, *Israel Oriental Studies*, XI (1991), Telaviv, s. 72.

52 Bkz. Sadan, “Mâiden's”, s. 72 vd.

bölümlenmesi ve alt bölümlenmelerinin kalitesinden ve imgelerin farklı elementleri arasındaki ayırımından dolayı kendisinden önceki tüm derlemeleri aşmıştır. Öyle ki bu kitap, sanatsal yazılar için kaynak mesabesinde gerçek bir kâmûs olarak görülmektedir.⁵³

Farklı bir açıdan bu eser, linguistik farklar üzerine yazılan kitapların, sözlüklerin ve benzerlerinin geleneğini izler. Örneğin Râğib el-İsfahânî'nin kitabındaki bazı kısa pasajlar, Se'âlibî'nin başka bir kitabı olan *Fıkhü'l-Luğa*'daki hâkim teknikleri temsil etmektedir. Tıpkı Se'âlibî'nin eseri gibi, terâdüflerin derlenmesiyle, okuyucuyu onlar arasındaki farkları gözlemlemeye sevkmesi ve böylece de okuyucuya yazılarında bu hacimli leksik servetin kullanımını kolaylaştırması tasarlanmıştır. Özetle *Mecma'u'l-Belâğa*, birkaç yönden, esasen de farklı materyal türlerinin, onları ele alma metodlarının ve kitabın dizayn edilmesinde gözetilen farklı pratik faydaların terkibi açısından tamamıyla yeni bir eserdir.⁵⁴

Râğib, eserini önce “had” (had-hudûd) başlıklarına ayırmış; eseri 16 hudûd olarak tasnif etmiştir. Birincisinde, “akıl, zıddı ve bunlarla ilgili müfredâtı”, ikincisinde “nutk ve ilgili müfredâtı”, üçüncüsünde “kötü ve iyi ahlak, velâyet, siyâdet, zayıflık, kuvvetlilik ve bunlarla ilgili müfredâtı”, dördüncüsünde “mal, kazanma, çalışma, emel, himmet ve bunlarla ilgili müfredâtı”, beşincisinde “ata, hibe, almak-vermek ve bunlarla ilgili müfredâtı”, altıncısında “harp, savaşçı, harp aletleri ve bunlarla ilgili müfredâtı”, yedincisinde “sevgi, kin, haset, öfke gibi kalbî eylemler ve bunlarla ilgili müfredâtı”, sekizincisinde “güzellik, çirkinlik, gençlik, yaşlılık ve bunlarla ilgili müfredâtı”, dokuzuncusunda “akrabalık, yakınlık, annelik, babalık ve bunlarla ilgili müfredâtı”, onuncusunda “yiyecekler, içecekler, beslenme, giyecekler, sevinç ve bunlarla ilgili müfredâtı”, on birincisinde “açlık, doyma, yemekler, yemek çeşitleri, içecekler, çeşitleri ve aletleri, kokular ve bunlarla ilgili müfredâtı”, on ikincisinde “yürümek, koşmak, inmek ve bunlarla ilgili müfredâtı”, on üçüncüsünde “takva, dindarlık, zaman, ağlamak, sabr, hastalık, ölüm, uyku ve bunlarla ilgili müfredâtı”, on dördüncüsü “gökler, yıldızlar, yağmur, rüzgâr, nebat, şecer, ateş, binalar, sıcaklık soğukluk ve bunlarla ilgili müfredâtı”, on beşincisinde “hayvanları, at, deve, sekiz çeşit evcil hayvanı, vahşileri, kuşları, eşekleri, sığırları ve bunlarla ilgili müfredâtı”, on altıncı ve sonuncusunda ise “funûn-i muhtelife” ismiyle çeşitli konularla ilgili merviyâtı sunmaktadır.

Râğib, bu on altı haddi kendi içlerinde bab seviyesinde bölmek suretiyle eserin iç sistematiğini oluşturmuştur. Her babın içeriğini “bab” başlığına yerleştirdiği kelimeyle ilişkili olan müfredât ile kurgulamış; her bir kelimenin eşanlamlılarını veya yakınanlamlılarını sıralamıştır. Aralarında fark varsa onları ihmal etmemiştir. İlgili müsemmanın hakîki anlamlarını karşılayan kelimeleri; peşi sıra yananlam itibariyle (teşbîh, mecâz, kinâye,

53 Bkz. Sadan, “Mâiden's”, s. 72 vd.

54 Bkz. Sadan, “Mâiden's”, s. 72 vd.

istiare...) aynı anlama gelen kelimeleri sunmaktadır. Ve en yoğun olan açıklama biçimi, bab başlığına taşıdığı kelimenin terkip, ifade grubu, deyimsel ibareler olarak ifadelendirdiği tipleri de sıralamasıdır. Ayrıca başlığa taşınan kelimenin zıddlarını ve mütekâriplerini ve bununla ilgili olan müfredâtı da bazen aynı madde içinde ele alabilmektedir ki bu yönüyle *Kitabu'l-Elfâzların* tekniğini yansıtır. Râğıb, eserinde bütün bu malzemeleri sunarken yoğun şevâhîde yer vermektedir. Başta şiir metinleri olmak üzere âyet ve hadis metinlerini, meselleri, kelâm-ı kibâr örneklerini kullanmaktadır.

Joseph Sadan, Serî er-Reffâ'nın eseriyle beraber *Mecmau'l-Belâğa*'yı merkeze almak suretiyle Arap belâğat ve şiirinin betimleme sistemini ve süslü nesirde Arap estetik normlarına etkisini bir makalesinde tahlil eder.⁵⁵ İlgili makale, Ömer Kara tarafından Türkçeye aktarılmıştır.⁵⁶

3. Nakdu'l-Edeb Tadında Belâğatın Kayıp Halkası: Efânînü'l-Belâğa

Râğıb el-İsfahânî'nin *Efânînü'l-Belâğa* adlı eseri bugüne kadar Belâğat ilminin literatür halkasında yer almamaktadır. Terceme-i hal eserlerinde böyle bir eseri olduğu ifade edilmekle birlikte mefkud olduğu ve günümüze ulaşmadığı ifade edilmektedir. Örneğin Suyûtî, Ziriklî, Kannevcî, Kâtip Çelebî, İsmail Paşa ve Hansarî; Râğıb'ın böyle bir eseri olduğunu ifade etmektedirler.⁵⁷ Hatta Suyûtî, bu eseri gördüğünü kaydetmektedir.⁵⁸ Eser, bulunamadığı için tabakat kitapları, bu eserin Râğıb'ın *Mecmau'l-Belâğa*'sı veya *Me'ânî'l-Kebîr*'i olabileceğini iddia etmişlerdir.⁵⁹ Rawson ise, *Me'ânî'l-Kebîr* ile *Efânînü'l-Belâğa*'nın aynı kitap olabileceğini kaydeder. Meanî'l-Kebîr günümüze ulaşmadığı için bunu doğrulama imkânına sahip değiliz. Ancak Rowson, adsız bir yazma nüshası Yale Üniversitesi Kütüphanesi'nde (Landberg, nr. 165) kayıtlı olan ve şiirde belâğat ölçülerini ele alan çalışmanın, Râğıb'ın edebiyata dair üçüncü kitabı olarak kaynaklarda *Efânînü'l-Belâğa* adıyla geçen eser olabileceğini belirtir⁶⁰ ki bu doğrudur. Yaklaşık on yılı aşkın bir süredir peşinde olduğumuz bu eserin yazma nüshasını, Rawson'un ifadesinden hareketle, Yale Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulduk ve elde ettik.

55 Sadan, Joseph, "Mâiden's Hair and Starry Skies-Imagery system and ma'ani guides; the practical side of Arabic poetics as demonstrated in two manuscripts-", *Israel Oriental Studies*, XI (1991), Telaviv, s. 57-88.

56 Sadan, Joseph, "Bakirelerin Saçları ve Yıldızlı Gökler -Betimleme Sistemi ve Me'âni Rehberleri; İki Yazma Bağlamında Arap Şiirinin/Belâğatının Pratik Yönü: I-II", çev. Ömer Kara, *Nüşba Şarkiyat Araştırmalar Dergisi*, III/10, 2003, s. 63-81; III/11, s. 67-84.

57 Suyûtî, Celâluddin, *Buğyetü'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luğavîyyîn ve'n-Nuhât*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrût, ts., II/297; Ziriklî, Hayruddin b. Mahmûd, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, ys., 2002, II/255; Kannevcî, Sıddık b. Hasan, *Ebcedü'l-Ulûmi'l-Vesî'i'l-Merkûm fî Beyâni Abvâli'l-Ulûm*, tah. Abdülcebbar Zekkâr, Beyrût, 1978, III/68; Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, I/81; Bağdâdî, İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-Arifin*, İstanbul, 1951, I/311; Hansarî, Muhammed Bakır el-İsfahânî, *Ravdâtü'l-Cennât fî Abvâli'l-Ulemâ ve's-Sadât*, Beyrût, 1991, III/216.

58 Suyûtî, *Buğye*, II/297.

59 Râğıb el-İsfahânî, *Mecmau'l-Belâğa* (tah. Ömer Abdurrahman es-Sârîsî), Amman: Mektebetü'l-Aksa, 1987/1406, I/6 dipnot: 1; Râğıb el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, tah.: Safvân Adnân Dâvûdî, Dîmeşk, 1992, s. 11. (Bu baskı, *Müfredât*' şeklinde kısaltılarak kullanılacaktır.)

60 Rowson, "al-Râğhib al-İsfahânî", VIII/389-90.

Eser, Yale University Library Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Landberg MSS 165 numarada kayıtlıdır. İlgili yazma eser, kırmızı ve yeşil renkli çiçek motifleriyle süslü bir dış kapağa sahiptir. Dış kapağın içerisinde Landberg 165 kaydı; sonradan kaydedildiği belli olan 'Efânünü'l-Belağ'e(?)' kaydı bulunmaktadır. İç kapakta ise "*Kitâbün min Kelâmi'r-Râğib fi'l-Bedî -Ġarerallahu leh ve limen deâ li kâtibih bi'l-mağfireti-*" kaydı mevcuttur ki, kaydın dua kısmındaki "*kâtibih*" kaydı, bize, yazmanın müellif hattı olmadığını ve bir müstensih tarafından istinsah edildiğini göstermektedir.

Yazma metin, 39 varaktan oluşmaktadır. İlk sayfası mevcut olup son kısmı tamam değildir; muhtemelen bir veya iki sayfası eksiktir. Çünkü eserin, "içindekiler" kısmında en son bab olan "serikât" a (şiiir hırsızlığı) iki sayfa ayrıldığını, ana girişten sonra serikât çeşitlerini sadece ismen yazıldığını; ikinci sayfanın bitirilmiş olduğunu dikkate alırsak, bundan sonra ya bir ya da iki sayfanın kayıp olması kuvvetle muhtemeldir. Bunu destekleyen diğer bir unsur ise aynı dönemin belâğat kaynaklarının (nakdü's-şî'r, kitâbü's-şî'r vb.) serikât kısmını genellikle son bahis olarak ele almasıdır.

Bilindiği üzere, Belâğat başlangıçta Nahiv ilmi içerisinde satır aralarında başlamış, daha sonra bir taraftan tefsîr literatüründe *İ'câzü'l-Kur'ân*; bir taraftan da nakdü'l-edeb literatürü içerisinde gelişmeye başlamıştır. Süreci biraz aralayacak olursak, Sibeveyh (ö. 180) ve Câhız (ö. 255) ile nahiv ve dil ilimleri içerisinde başını gösteren Belâğat ilminin konuları, bir taraftan *İ'câzü'l-Kur'ân*, öteki taraftan da şiiir ve nakdu's-şiiir alanları içerisinde gelişme göstermiştir. İbn Mukaffa'nın (ö. 147), *el-Edebü'l-Kebîr* ve *el-Edebü's-Sağîr*'i, Ebû Ubeyde'nin (ö. 209) *en-Nekâiz beyne Cerir ve Ferazdak*'ı, İbn Kuteybe'nin (ö. 276) *Edebü'l-Kâtib, eş-Şî'r ve's-Su'arâ* ve *Kitâbü's-Şî'r'i*, Müberred'in (ö. 285), *el-Belâğ'a'sı*, Mufaddal b. Seleme'nin (ö. 291) *el-Fâhîr'i*; Sa'leb'in (ö. 291) *Kavâidü's-Şî'r'i*, İbn Mu'tezz'in (ö. 296) *el-Bedî*'i gibi eserlerde belâğat kendini gösterir. İbn Tabatabâi'nin (ö. 322), *İ'yâru's-Şî'r'i*, Veşşâ'nın (ö. 325) *Kitabu'l-Fâdil*'i; Ebubekir es-Sûlî'nin (ö. 336) *Edebü'l-Küttâb*'i; Kudâme b. Cafer'in (ö. 337) *Nakdu's-Şî'r* ve *Nakdu'n-Nesr*'i, Nahhâs'ın (ö. 338) *Sinâ'atu'l-Küttâb*'i; Farabî'nin (ö. 339) *Cevâmiü's-Şî'r'i*; Zeccâcî'nin (ö. 340) *Tefsîru Risâleti Edebi'l-Küttâb*'i; İbn Vehb'in (ö. 372), *el-Burhân fi Vücûhi'l-Beyân*'ı, Ebû Ahmed el-Askerî'nin (ö. 382) *el-Masûn fi'l-Edebi*'i; Merzubânî'nin (ö. 384) *el-Muvaşşab*'ı, Rummânî'nin (ö. 388) *en-Nuket fi İ'câzi'l-Kur'ân*'ı, Hâtimî'nin (ö. 388) *Hilyetü'l-Muhâdara fi Sinâ'ati's-Şî'r'i*, Ali el-Cürcânî'nin (ö. 392) *el-Visâte*'si, Askerî'nin (ö. 395) *Kitâbü's-Sinâ'ateyn: eş-Şî'r ve'n-Nesr*'i, Bâkılânî'nin (ö. 403) *İ'câzü'l-Kur'ân*'ı, Abdülkerim en-Nehşelî'nin (ö. 405) *el-Mümte' fi Sinâ'ati's-Şî'r'i* Râğib'in dönemine kadarki şiiir sanatı ve nakd düzlemindeki belâğat çalışmalarını karşılamaktadır.

Râğib'tan sonra Se'âlibî'nin (ö. 429) *Sihru'l-Belâğ'a'sı*, Ali b. Halef el-Kâtib'in (ö. 437) *Mevâddü'l-Beyân*'ı, İbn Reşîk el-Kayravânî'nin (ö. 463), *el-Umde fi Sinâ'ati's-Şî'r* ve

Nakdih'i, İbn Sinân el-Hafâcî'nin (ö. 466) *Sirru'l-Fesâhe*'si, Abdulkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 474) *Esrâru'l-Belâğa*'sı (ve *Delâilü'l-İ'câz*); İbn Münkiz'in (ö. 584) *el-Bedî' fi Nakdi's-Şi'r*'i, Fahrüddin Râzî'nin (ö. 606) *Nihâyetü'l-İ'câz*'i; Sekkâkî'nin (ö. 626) *Miftâhu'l-Ulûm*'u ile halka devam etmektedir.

Râğıb'ın vefat tarihi 400'lü yılların ilk çeyreği olduğuna göre, eseri, sanatü's-şî'r veya nakdu's-şî'r edebiyatının geliştiği dönemlerin tam orta yerine rast gelmektedir. Bu dönemde Belâğat henüz müstakilleşmemiştir. Nakdü's-Şî'r geleneği içerisinde devam etmektedir. Güzel şiir nasıl yazılır, kötü şiir nasıl tenkit edilir mantığı içerisinde Nakd edebiyatının eserleri yazıldığından dolayı bu eserlerde belâğat sanatları da dağınık bir şekilde yer almaktadır. Bu dönemde, hatta ta Sekkâkî'ye kadar belâğat, beyân ve bedî' kavramlarının hepsi "belâğat"ı ifade eder şekilde kullanılmaktadır. Bu yüzden de Râğıb'ın eseri de bir nakdü's-şî'r özelliği taşımaktadır. Sistematiği de bu minvalde kurulmuştur. Gerek girişindeki ifadelerinden gerekse eserin sistematiğinden bunu görmek mümkündür.

Hal böyle olunca, ilgili eser şiir düzleminde -Râğıb'ın dönemi itibariyle- belâğatın çeşitli konularının kendisine ait bir kurguyla sunulmasından ibarettir. Girişte Râğıb, besmele-hamdele-salve'nin peşine "İ'câzü'l-Kur'ân" a kısa bir vurgu yaptıktan sonra eserin, metinde adı zikredilmeyen önemli birisi tarafından şiirlerin iyi ve kötüsünün ayırt edilmesinde önem arzeden nakd aletlerinin yazılması yönündeki talebi sonucunda yazıldığını vurgulamaktadır. Sonra şiir inşâdında insanları (şairleri) dört kısma ayırır. Birinci grup, şiir inşâd etmeyen, şiirin iyisini ve kötüsünü bilmeyen, sadece rivâyet eden şahıslar; ikinci grup, şiir yazan, ama ne yazdığını bilmeyen şahıslardır. Bu iki grup, istenmeyen (kötü) gruptur. Üçüncü grup, şiiri bilen; ama şiir yazamayan şahıslardır. Bu grup övgüye layıktır. Dördüncü grup ise hem şiiri bilen hem de şiir yazan şahıslardır. Bu grup ise bu konuda zirvedir. Bu tasnifi sunduktan sonra kendisinden öncekilerin yolunu izlediğini; onların kelâmlarının mübhemlerini tavzih ettiğini; mücmellerini tafsil ettiğini, ihmal ettikleri noktalarını tebyin ettiğini; ihtisar düzeyinde kalarak nazm ve nesirdeki bedî' sanatlarının yöntemlerini imla ettiğini kaydetmektedir.⁶¹

Dikkat edilirse Râğıb, eserin mukaddimesinde "şiir" sanatını merkeze almakta; bir anlamda şair tasnifinde verdiği dörtlü gruptan son grubu (yani şiir sanatında zirve olanları) dikkate alarak "mükemmel bir şiirdeki belâğat sanatları" nı sunmayı denemektedir. Kuşkusuz burada kullanılan "bedî' sanatları" ibaresindeki bedî' kelimesi, teknik anlamda belâğatın bir alt bilim dalı anlamından ziyâde, -dönemi itibariyle- genel anlamda belâğat ile eşanlamlı olarak kullanılmıştır.

Yazmanın içeriğine ve sistematiğine baktığımızda, eserin 21 bab olarak tasarlandığını ve mukaddime kısmında bunların tefri edildiğini görürüz. Birinci bab, kelâmın kısımları;

61 Bkz. Râğıb, *Efâninü'l-Belâğa*, vr. 1a.

ikinci bab, hakikat ve mecâz; üçüncü bab, belâğat; dördüncü bab, hazf; beşinci bab, tecnîs ve çeşitleri; altıncı bab, tashîf; yedinci bab, mutâbaka; sekizinci bab, mukâbele; dokuzuncu bab, tedârük; onuncu bab, iki zıddın arasını cemetmek; on birinci bab, tebyîn; on ikinci bab, taksîm; on üçüncü bab, îğâl; on dördüncü bab, iltifât; on beşinci bab, tarsî'; on altıncı bab, tasrî'; on yedinci bab, istitrâd; on sekizinci bab, nazm; on dokuzuncu bab, vezn; yirminci bab, nakdu'-şî'; yirmi birinci bab, serikât ve çeşitleri.

Son olarak şunu kaydetmek yerinde olacaktır. Eserin yazım tarzı şu şekilde tasarlanmıştır: Râğîb, bab başlığına taşıdığı konuları, kendi içinde tanımlayıp ihtiyaç var ise taksim etmekte; taksimdeki kavramları ayrıca tanımlamakta ve örneklendirmektedir. Örneklendirmelerin büyük bir çoğunluğu, şiiirlerden oluşmakta; kısmen Arap nesir örneklerine ve mesellerine yer verilmektedir. Konularda ihtilaf var ise tartışmakta ve sahih olanlarını ortaya koymaya çalışmaktadır. Eser, çok muhtasar olarak tasarlanmıştır. Ancak bazı konuları, biraz geniş tuttuğu gözden kaçmamaktadır. Şevâhid düzeyinde şairlerin isimlerini belli oranda verirken, bazen de muğlak bırakmaktadır. İlgili eser, tarafımızdan tenkitli neşri yapılmış olup yakında yayınlanacaktır.

4. Tashîhü'l-Lisân Alanına Mütevazı Bir Katkı: Hulâsatu Islâhi'l-Mantık

Lahn (dil hataları) olgusu, İslâm toplumuna Arap unsurunun dışında öteki dil ve dinlerden insanların katılması sebebiyle Emeviler döneminde yoğunlaşmıştır. Bu yüzden Arap dilcileri tarafından, dilin sahih kullanımıyla ilgili risâleler yazılmaya başlanmıştır. “*Labnü'l-Avâm, Labnü'l-Havâs*”⁶² isimli eserler yanında “*teskîfu'l-lisân, takvîmü'l-lisân, el-fasîh*”⁶³ gibi isimlerle de yoğun bir literatür oluşmuştur.⁶⁴

61 Bkz. Râğîb, *Efânînü'l-Belâğa*, vr 1a.

62 Örneğin bkz. Kisâi, Ebu'l-Hasan Ali b. Hamza, *Labnu'l-Âmme*, tah. Abdülaziz Matar, Kahire, 1988; Zübeydî, Ebubekir Muhammed b. Hasan, *Labnu'l-Avâm*, tah. Ramazan Abduttevvab, Kahire, 2000; İbn Hanbelî, Raziyyuddin Muhammed b. İbrahim, *Babru'l-Avâm fima Esâbe fihî'l-Avâm*, tah. İzzuddin et-Tenûhi, Dimeşk, 1927; İbn Hanbelî, *Sehmü'l-Elhâz fi Vehmi'l-Elfâz*, tah. Hatim Sâlih Dâmin, Beyrut, 1985; Hariri, Kâsim b. Ali, *Dürretü'l-Ğavâss fi Evhâmi'l-Havâss ve Şerbuha ve Hevâşihâ ve Tekmiletühâ*, tah. Abdulhafız Ferağî-Ali el-Karni, Beyrut-Kahire, 1996; Cevâlikî, Mevhub b. Ahmed, *Tekmiletü Islâbi ma teğalleta fihî'l-Âmme*, tah. İzzuddin et-Tenûhi, Dimeşk, 1936.

63 Örneğin bkz. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Edebü'l-Kâtib*, tah. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mısır, 1963; Sa'leb, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahya, *Kitabü'l-Fasîh*, tah. Atf Medkur, Kahire, ts.; Gulâm Sa'leb, Ebû Omer b. Abdülvâhid el-Mutarriz, *Kitabu Fâiti'l-Fasîh*, tah. Muhammed Abdülkadir Ahmed, Kahire, 1986; İbn Deresteveyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Cafer, *Tashîhu'l-Fasîh*, tah. Abdullah el-Cebbûri, Bağdad, 1975; İbn Cebban, Muhammed b. Ali, *Şerbu Fasîhi Sa'leb*, tah. Abdulcebbâr Cafer, (mastur), Bağdad, 1974; İbn Fâris, Ahmed b. Fâris, *Temâmü Fasîhi'l-Kelâm*, tah. Zeyyan Ahmed el-Hac İbrahim, 1995; İbn Hişam el-Lahmi, *el-Medbel ila Takvîmü'l-Lisân*, tah. Hatim Sâlih Dâmin, Beyrut, 2003; İbn Hişam el-Lahmi, *Şerbu'l-Fasîh*, tah. Mehdi Ubeyd, Bağdad, 1988; İbn Nâkıya el-Bağdâdî, Abdullah b. Ahmed, *Şerbu'l-Fasîh*, tah. Abdulvehhâb Muhammed Ali el-Advânî, (mastur), Câmîatü'l-Kahire, Külliyyetü'l-Adab, Kahire, 1973; İbn Cevzi, Abdurrahman b. Ali, *Takvîmü'l-Lisân*, tah. Abdülaziz Matar, Kahire, 1966; Sikkilî, Ebû Hafis Omer b. Halef, *Teskîfu'l-Lisân ve Telkîhu'l-Cinân*, tah. Mustafa Abdulkadir Ata, Beyrut-Lübnan, 1990.

64 *Labn, tashif, taskif olguları ve literatürü* için bkz. Kaddur, Ahmed Muhammed, *Musannefâtü'l-Labn ve'r-Teskîfi'l-Luğavî batte'l-karni'l-Âşiri'l-Hicrî*, Dimeşk, 1996; Abduttevvab, Ramazan, *Labnü'l-Âmme ve'r-Tatavvuru'l-Luğavî*, Kahire, 2000; Muhammed, İsrake Nuruddin es-Safi, *Kaziyyetü'l-Labn fi'l-Luğati'l-Arabiyye hatta nihâyeti'l-Karni'r-Rabi'i'l-Hicrî*, (mastur), Câmîatü Bahri'l-Ğazal, Hortum, 2010; Matar, Abdülaziz, *Labnü'l-Âmme fi Dav'i'd-Divâsâti'l-Luğavîyyeti'l-Hadise*, Kahire, 1967.

Bu eserlerden biri de İbn Sikkî'tin dil hatalarını düzeltmek için yazdığı *İslâhu'l-Mantık*⁶⁵ adlı eseridir. Eser üzerine çeşitli çalışmalar yapılmıştır.⁶⁶ İlgili eseri ve beyitlerini, bazı müellifler şerhetmiştir: Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî el-Herevî (ö. 370) ve Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Merîsî (ö. 460) eseri şerhetmiştir. Sîrâfî de kitabın beyitlerini şerhetmiştir: Sîrâfî, Ebû Muhammed Yusuf b. Hasan (ö. 385), *Şerhu Ebyâti İslâhi'l-Mantık*, tah. Yasin Muhammed Sevvas, Dubai, 1992. Bazıları tertip ve tehzib etmiştir. Örneğin Ebu'l-Bekâ el-Ukberî (ö. 616), eseri yeniden tertip etmiş (*el-Meşûfu'l-Mu'lem fi Tertîbi'l-İslâh ala Hurûfi'l-Mu'cem*, Mekke, 1403), Ebû Ali Hasan b. Muzaffer en-Nisâburî (ö. 442) ve Hatîb Tebrîzî Ebû Zekerîyya Yahya b. Ali (ö. 502) eseri (*Tebzîbu İslâhi'l-Mantık*, Kahire, 1325) tehzib etmiştir.

Ayrıca eserin ihtisarlari mevcuttur: Ebu'l-Mekârim Ali b. Muhammed b. Hibetullah en-Nahvî (ö. 561), Nasiruddin Abdusseyid el-Mutarrizî (610), Avnuddin Yahya b. Muhammed b. Hebire el-Vezir (ö. 560) yanında, eseri Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Ali el-Mağribî, ihtisar etmiştir: *el-Münebbal: Muhtasaru İslâhi'l-Mantık*, tah. Cemal Talebe, Beyrut, 1994.

Bu ihtisarlardan biri de, Râğîb'inkidir: *Hulâsatu İslâhi'l-Mantık*. Birkaç yazma nüshası mevcuttur.⁶⁷ Eser, Fevzi Mes'ud tarafından neşredilmiştir.⁶⁸

5. Gerçekleş(e)memiş Bir Hülya: el-Elfâzu'l-Müterâdife ale'l-Ma'ne'l-Vâhid ve ma Beyneha mine'l-Furûki'l-Gâmize

Râğîb, *Müfredât*'ının mukaddimesinde “*Bu eserin [Müfredât] peşine -Allâh izin verir ve ömrüm yeterse- bir ma'nâya gelen müterâdif kelimeleri ve bunlar arasındaki gizli farkları ortaya koyan bir kitâb yazacağım*”⁶⁹ demiştir. Bununla da kalmamış; *Müfredât*'ın çeşitli yerlerinde mütekârib kelimelerin anlamlarının ayrıştırılması konusunda sıkça “*bunların açıklaması, bu kitaptan sonraki kitapta yapılacaktır*” gibi ifâdelerle söz konusu kitâba birçok atıfta bulunmuştur. Örneğin *takvâ* ve *korku* anlamını taşıyan kelimelerden bazılarının (*havf*, *haşyet* vb.) geçtiği âyetleri zikrettikten sonra “*bu lafızlardan her birine âit olduğu anlamı vermek, bu kitaptan sonraki bir kitapta olacaktır.*” (*وتخصيص كل واحد من هذه الالفاظ له ما بعد هذا الكتاب*)⁷⁰ T'in ve zeytin kelimelerinin anlamları için iki vecih zikrettikten sonra, “*bu ikisinin kullanıldıkları yerler ve özel anlamları,*

65 İbn Sikkî, Ebû Yusuf Yakub b. İshak, *İslâhu'l-Mantık*, şerh.-tah. Ahmed Muhammed Şakir-Abdusselam Muhammed Harun, Mısır, 1956.

66 İbn Sikkî ve *İslâhu'l-Mantık* hakkında bkz. Brockelmann, Carl, *Taribu'l-Edebi'l-Arabî*, Ar. Çev. Abdulhalim en-Neccâr, Kahire, 1959, II/205 vd.

67 Câmîatu Ümmi'l-Kura, Merkezû Buhûsi'l-İslâmiyye, nr.: 316; Mektebetü't-Teymuriyye, nr.: 137; Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, nr. 9800.

68 Râğîb el-İsfahânî, *Kitabu Hulâsati İslâhi'l-Mantık: Dirâse Luğavîyye*, tah. Fevzi Mesud, Riyad, 1991.

69 Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, İstanbul, 1986, s. 4.

70 Râğîb, *Müfredât*, s. 833.

bu kitaptan sonraki bir kitapla ilgilidir.”⁷¹ “’اسورة’ kelimesinin ‘ذهب’ (altın) ile kullanılması ve ‘القي’ ile birlikteliğinin; ‘اساوير’ kelimesinin ise ‘فضة’ (gümüş) ile kullanılması, ‘حلو’ ile birlikteliğinin bir kısım faydaları vardır; bunun yeri ise bu kitâbın dışındaki bir kitaptır.”⁷² ‘شعب’ kelimesinin bir kısım anlamlarını verdikten sonra, “bunun detaylarının açıklamasının, bu kitâbtan sonraki bir kitâba âit olduğunu” (يختص بما بعد)⁷³ ifâde etmektedir. ‘ونر’ maddesinde de “ويذرون ازواجاً”⁷⁴ âyetinde ‘يذرون’ dedi de, ‘يتركون’ ve ‘يخلفون’ demedi; bu, inşâllâh bundan sonraki bir kitapta zikredilecek”⁷⁵ demektedir. Ayrıca ‘ظاهر’⁷⁶, ‘عام’⁷⁷, ‘أفئدة’⁷⁸, ‘نظر’⁷⁹, ‘هالك’⁸⁰, ‘ونر’⁸¹, ‘يمين’⁸², ‘يوم’⁸³ kelimelerinin açıklanmasında benzer ifâdeler kullanılmaktadır. Ama bunlar içinde en açık olanı, ‘يقين’ maddesindeki şu ifâdesidir: “’علم اليقين’، ‘عين اليقين’ ve ‘حق اليقين’ aralarında farklar vardır ki, bu kitâbın dışında bir kitapta zikredilmiştir.”⁸⁴ İlâveten ilgili esere Tefsîrinde de atıfta bulunmaktadır.⁸⁵

Bütün bunlar göz önüne alınınca, Râğıb’ın bu eseri yazmaya kesin karar verdiği anlaşılmağa berâber, -en azından *Müfredât*’ı bitirdiği zamana kadar- kesin bir şekilde yazdığına dâir bir açıklık yoktur; çünkü bütün bu yerlerdeki *sonra* vurgusu, mukaddimedeki ‘bu kitâbın peşine yazacağım’ ifadesiyle birlikte düşünülürse, o ana kadar yazmadığını ortaya koymaktadır. Bu durumda şu soruyu sormak yerinde olur: Peki Râğıb, yazımı ömrünün son yıllarına tekâbü eden *Müfredât*’tan sonra, mukaddimedeki sözünü ettiği “*el-Elfâzu’l-Müterâdife alâ Ma’nen Vâhidin vemâ Beynehümâ mine’l-Furûki’l-Ġâmiza*” adlı eseri yazmış mıdır? Yazmış ise günümüze ulaşmış mıdır?

Râğıb’ın yukarıda yazmaktan söz ettiği eserini yazıp yazmadığına dâir bir araştırma yaptık. Gerek basılı veya yazma olarak günümüze gelen eserleri, gerekse kaynaklarda sâdece isminden söz edilen ve günümüze ulaşmayan eserleri arasında bu isimle bir eserine -ne yazık ki- rastlayamadık. Sâdece *Müfredât*’ın mukaddimesindeki kendi ifâdesinden ve atıflarından başka...

71 Râğıb, *Müfredât*, s. 102.

72 Râğıb, *Müfredât*, s. 361.

73 Râğıb, *Müfredât*, s. 384.

74 2. Bakara, 240.

75 Râğıb, *Müfredât*, s. 814.

76 Râğıb, *Müfredât*, s. 474.

77 Râğıb, *Müfredât*, s. 527.

78 Râğıb, *Müfredât*, s. 585.

79 Râğıb, *Müfredât*, s. 759.

80 Râğıb, *Müfredât*, s. 793.

81 Râğıb, *Müfredât*, s. 814.

82 Râğıb, *Müfredât*, s. 849.

83 Râğıb, *Müfredât*, s. 850.

84 Râğıb, *Müfredât*, s. 848.

85 Râğıb, *Müfredât*, s. 12. (Râğıb, *Yazma Tefsîr*, vr. 54’dan naklen)

Ancak araştırmalarımız sırasında Ceyyânî'nin *el-Elfâzu'l-Mubtelefe fi'l-Me'âni'l-Mü'telefe* adlı eserini tahkik eden Muhammed Hasan Avvâd'ın kitabı tanıttığı bölümde terâdüf geleneği ile ilgili eserler arasında Râğıb'ın *Mecmau'l-Belâğa* adlı eserini kaydetmesi,⁸⁶ onun yazmayı düşündüğü eserin bu olup olmadığı istihfâmını bizde oluşturdu. Daha sonra tercüme ettiğimiz bir makâlenin⁸⁷ konu edindiği elyazması eserlerden birinin Râğıb'ın *Mecma*'ı olduğunu gördük. Kaynaklarda isminden söz edilen ve üç elyazma nüshası⁸⁸ bulunan bu eser hakkında ilk bilgilerimizi Joseph Sadan'ın ilgili makâlesinden elde ettik. O, bu eserin Se'âlibî'nin *Sibru'l-Belâğa*⁸⁹ isimli kitabına benzediğini; fakat *Mecma*'ın, bölümlerin ve alt bölümlerin daha özenli bir ayırıma tâbi tutulması; farklı unsurlar arasındaki farklılara işaret edilmesi ile onu aştuğunu ifade etmekteydi.⁹⁰ Bizim için asıl önemli olan ise Sadan'ın şu açıklamasıydı: “*Bu derleme, linguistik farklılıklar (müterâdifler vb.), sözlükler ve benzerleri hakkında yazılan kitapların geleneğini tâkip etmektedir. Örneğin Râğıb el-İsfahânî'nin Kitâb'ındaki bazı kısa pasajlar, Se'âlibî'ye âit başka bir kitap olan Fıkhu'l-Luğa'daki yaygın teknikleri andırmaktadır... Müterâdifleri derlemekle, okuyucunun bunlar arasındaki farkları farkedebilmesine; bu eserindeki muazzam leksik serveti kolay elde etmesine niyet edilmiştir...*”⁹¹

Sadan'ın bu açıklamaları, bu eserin furûk kaynağı olabileceği fikrine ulaştırmıştı ki, eserin Ömer Abdürrahmân es-Sârîsî tarafından doktora tezi olarak tahkik edildiğini, 1986 yılında basıldığını⁹² tesbit ettik ve esere ulaştık. Yaptığımız inceleme sonucunda eserin bilinen anlamıyla tam bir furûk kitabı olarak düzenlenmediğini; Sadan'ın da tesbit ettiği gibi Se'âlibî'nin *Fıkhu'l-Luğa* ve *Sibru'l-Belâğa* adlı eserlerinin metodlarını *cem*' eden; -eserin muhakkıkının da tesbit ettiği gibi-⁹³ daha geniş bir perspektifle 'lafızları farklı, *ma'nâları* yakın olan müfredât'ı da toplayan çok yönlü tekniğe sâhip *Mu'cemü'l-Meânî* türünde bir eser olduğunu; müterâdiflere yoğun bir şekilde yer vermekle berâber, aralarındaki farkları da ihmâl etmediğini⁹⁴ gördük.

86 Ceyyânî, *Elfâz*, s. 89.

87 Sadan, Joseph, “Mâidens' Hair and Starry Skies –Imagery System and Me'âni Guides; The Practical Side of Arabic Poetics as Demonstrated in Two Manuscripts-”, *IOS*, vol. XI, Telaviv, 1991, 57-88. (Sadan, Joseph, “Bâkirelerin Saçları ve Yıldızlı Gökler –Betimleme Sistemi ve Me'âni Rehberleri: İki Yazma Bağlamında Arap Şiirinin/Belâğatının Pratik Yönü-I”, çev.: Ömer Kara, *Nüşha*, yıl: 3, sayı: 10, s. 63-81; (Sadan, Joseph, “Bâkirelerin Saçları ve Yıldızlı Gökler- Betimleme Sistemi ve Me'âni Rehberleri: İki Yazma Bağlamında Arap Şiirinin/Belâğatının Pratik Yönü-II”, çev.: Ömer Kara, *Nüşha*, yıl: 3, sayı: 10, s. 67-84).

88 *Topkapı Sarayı Müzesi Ktp.*, III. Ahmed Böl., nr.: 2500; nr.: 2390, 192 vr.; *Me'badî'l-Mabûtât*, Edeb, 716, 197 vr.

89 Bkz.: Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik, *Sibru'l-Belâğa ve Sirru'l-Berâe*, tsh. Abdüsselâm el-Hüfi, Beyrut, ts.

90 Sadan, “Mâidens”, s. 73.

91 Sadan, “Mâidens”, s. 73.

92 Râğıb, *Mecmau'l-Belâğa*, tah.: Ö. A. Sârîsî, Amman, 1987, 1. c. (568 s.), 2. c. (569-1172).

93 Râğıb, *Mecma*'ı, s. 29 (Muhakkıkın notu).

94 Râğıb, daha çok müterâdif kelimeleri vermeye kendini adanmış gibidir; müterâdifler arasındaki farkları furûk geleneğindeki gibi iki kelime arasındaki fark şudur (الفرق بين) şeklinde vermekten ziyâde aralarındaki *nüans*ları çoğunlukla metin içinde okuyucunun bulacağı şekilde yaydığını; yer yer de müterâdifleri şart, istisnâ edatları ve bazı kayıtlarla birbirinden ayırdığını görüyoruz. Geniş açıklama ve örnekler için bkz.: Kara, “Furûka Giriş -II”, s. 230-1.

Sârîsî, Râğıb'ın yazacağını söylediği kitâbın⁹⁵ *Dürretü't-Te'vîl* adlı eseri olduğunu iddiâ etmektedir. O, Râğıb'ın müterâdifler arasındaki farkları ortaya çıkaracağı yargısını bu kitâbın karşıladığını söylemekte; eserden seçtiği fark örnekleriyle yargısını temellendirmeye çalışmaktadır.⁹⁶ Ahmed Hasan Ferhat, Sârîsî'nin bu iddiâsını Râğıb'ın *Müfredât*'ta zikrettiği eserin müterâdif olduğu sanılan kelimeler arasındaki farkları ele alan bir furûk eseri iken, *Dürretü't-Te'vîl*'in ise -isminden de anlaşılacağı üzere- iştirâk konusuna odaklanmış bir eser olduğunu söyleyerek çürütmekte; müellifin verdiği örneklerde furûk konusunun işlenmediğini açıklamaktadır.⁹⁷ Ahmed Hasan Ferhat'a cevap mâhiyetinde yazdığı makâlesinde de Sârîsî, Ferhat'ın iddiâsına yanıt vermekle berâber önceki söylediklerini tekrâr etmek sûretiyle yetersiz kalmakta ve iddiâsını temellendirememektedir.⁹⁸ Öte yandan *Dürretü't-Tenzîl* adlı eseri İskâfî'ye nispet edilen elyazmalarından hareketle ona nispet ederek tahkik eden Muhammed Mustafa Aydın da, kitâbın İskâfî'ye nispetini temellendirmek için Sârîsî'nin söz konusu iddiâsını Ahmed Hasan Ferhat'ın ifâdeleriyle çürütme yolunu tercih etmektedir.⁹⁹

Yukarıdaki tartışma, temelde *Dürretü't-Te'vîl*'in Râğıb'a mı, İskâfî'ye mi ait olduğu tartışmasıdır ve *Mecma*'ın tahkikli yayınından çok öncedir. Kanaatimizce, Sârîsî'nin sırf *Dürre*'nin Râğıb'a isnadını ispat etmek için bu eseri 'furûk' alanında bir eser olduğunu kaydederek argüman olarak kullanması, imkansızdır. Bu manada Ahmed Hasan Ferhat haklıdır; ancak eserin -Sârîsî'ye cevap olarak- bir "iştirak" (çokanlamlılık) eseri olduğunu kaydetmesi ise anlamsızdır. İlgili eserin Râğıb'a nispetini sağlamlaştıracak başka kuvvetli deliller zaten mevcuttur. Bu tür temelsiz ve yanlış bir delil, ispat yerine inkârî söz konusu edebilir. Çünkü kanaatimizce, Râğıb'ın *Müfredât*'ta sözünü ettiği eser, mütekâribler arasındaki gizli farkları ele almayı hedefleyen bir furûk eseridir; *Dürretü't-Tenzîl* ise Kur'ân âyetlerinde *lafız* itibâriyle paralellik arzeden ibarelerdeki cüz'î farklılıkların âyetlerin anlaşılmasına ne katkı sağladığını ortaya koymaya çalışan; bir anlamda *müteşâbih* âyetlerdeki *lafız* farklılıklarının teâruzunu gidermeyi amaçlayan bir eserdir. Yani bir "el-müteşâbihü'l-lafzî" kaynağıdır. Bir örnek üzerinden sözlerimizi muşahaslaştırmaya çalışalım. Râğıb'ın *Dürre*'deki ilk maddesi, "وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا..." (Bakara, 2/35) ve "وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا" (Arâf, 7/19) âyetlerini ele almaktadır. Âyetlere bakınca "يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ...كُلَا مِنْ" kısmı, -noktalı yerin dışında- tamâmen aynıdır; farklılaşan sâdece *kûlâ* kelimesinin başındaki *fe* ve *vav* harfleridir. Râğıb, burada *müteşâbih* olan âyetin bu kısmında *fe* ve *vav* harflerinin âyete

95 Râğıb, *Müfredât*, s. 4.

96 Sârîsî, Ömer Abdürrahmân, *er-Râğıb el-İsfahânî ve Cühûduhu fi'l-Luğa ve'l-Edeb*, Ürdün: Amman, 1987, s. 75-77.

97 Ferhat, Ahmed Hasan, "Kitâbü Dürretü't-Tenzîl ve Ğurretü't-Te'vîl lâ Tasihhu Nisbetuhu ile'r-Râğıb el-İsfahânî", *MŞDİ*, cilt: 6, sayı: 15, Kuveyt, 1989, s. 33-41.

98 Bkz.: Sârîsî, Ömer Abdürrahmân, "Havle Nisbeti Kitâbi Dürretü't-Tenzîl ve Ğurretü't-Te'vîl", *MMLAÜ*, yıl: 18, sayı: 47, Ürdün, 1994, s. 258-263.

99 İskâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hatib el-İsfahânî, *Dürretü't-Tenzîl ve Ğurretü't-Te'vîl*, tah.: Muhammed Mustafa Aydın, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 2001, s. 117-125.

ne tür bir *ma'nâ* kattığını ortaya koymaktadır. Eserin başından sonuna kadar seçilmiş metinleri tamâmen bu mantığa dayalıdır; âyetlerdeki aynı olan ibarelerin dışındaki *lafız* farklılıklarının âyete ne kattığını açıklamayı amaçlamaktadır. Bu *lafız* farklılıkları, hangi konu veya konularla ilintili ise açıklamalar da ona göre yapılmaktadır. Birisinde atıf konusu, ötekinde iki mütekâribin farkı, bir diğerinde *takdim-te'bir*, başkalarında *marifelik-nekralık*, *zamîrin farklılaşması*, *lafız farklılığı* vb. konular olmaktadır.

Kitâbın esâs telif amacı bu olmakla berâber, lafız farklılığı mütekâribler olunca bu durumda bu mütekârib kelimelerin farklarını vermiştir. Örneğin '7. âyet' başlığında verdiği üç *müteşâbih* âyetin farklı *lafızları* olan 'إلى' ve 'على' mevsulleri arasındaki farkları vermiştir.¹⁰⁰ Yine '12. âyet' başlığında verdiği iki *müteşâbih* âyetin farklı *lafızları* 'إلى' ve 'على' harf-i cerleri olunca bunların da farklarını zikretmiştir.¹⁰¹ '14. âyet' başlığında 'الفينا' ile 'وجنا' kelimeleri,¹⁰² aynı başlık altında 'يعلم' ve 'يعقل' kelimeleri¹⁰³ arasındaki farkları sunmuştur. Ama Ferhat'ın iddiâ ettiği iştirâk (çokanlamlılık) konusunda herhangi bir örneğe rastlamadık. Dolayısıyla *Dürretü't-Te'vîl*, muhtevâsında furûka yönelik açıklamaları barındırsa da, ne Sârîsî'nin iddiâ ettiği gibi, bir Furûk kaynağıdır; ne de Ferhat'ın iddiâ ettiği gibi, bir iştirâk kaynağıdır. O, bir *lafzî müteşâbih* kaynağıdır.

Hâl böyle olunca Sârîsî'nin iddiasının aksine, Râğıb'ın sözünü ettiği furûk eseri, *Dürretü't-Te'vîl* de değildir. Çünkü içerisinde furûkla ilgili sınırlı malzemeleri taşıması, onu furûk kaynağı yapmaz. Râğıb'ın *Müfredât*'ı da yoğun bir şekilde furûk malzemesi içermektedir; hattâ *Zerîası* da. Ama bu, birincisini *Ğarîbu'l-Kur'ân Sözlüğü* olmaksın; ötekini de *tasavvufî* kaynak olmaksın çıkarıp salt bir furûk kaynağı yapamadığı gibi, *Dürre*'yi de *müteşâbihât* sınırından çıkarıp furûk kaynağı yapamaz.

Son olarak Brockelmann'ın "müellif bu eserin (*Müfredât*'ın) mukaddimesinde Kur'ân'daki bütün müterâdif kelimeleri (el-elfâzu'l-müterâdife ale'l-mane'l-vâhid ve ma beyneha mine'l-furûki'l-ğamize) içine alacak olan ikinci bir eserini haber vermektedir. Belki de, *Tefsîru'l-Kur'ân* (Ayasofya, 212) böyle meydana gelmiştir. Fakat bununla Kur'ân'da birçok yerde farklı ifadeler ile tekrar edilen âyetlere dair *Dürretü't-Te'vîl* de kastedilmiş olabilir."¹⁰⁴ şeklindeki ifadesine dikkat edilirse, Râğıb'ın sözünü ettiği eserinin *Tefsîri* olacağını vehmettirmektedir. Tefsîrinde furûka önem verdiği bir gerçekse de, bu eserin tefsîri ile özdeşleştirilmesi mümkün gözükmemektedir. Çünkü tefsîri, bir furûk eseri olarak tanzim edilmemiştir. *Dürretü't-Te'vîl* olamayacağını ise yukarıda ortaya koymaya çalıştık.

100 Bkz.: Râğıb el-İsfahâni, *Tefsîru Dürretü't-Te'vîl fi Müteşâbibi't-Tenzîl*, Süleymâniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr.: 25, vr. 10a-b.

101 Bkz.: Râğıb, *Dürre*, vr. 15a-b.

102 Bkz.: Râğıb, *Dürre*, 17a-b.

103 Bkz.: Râğıb, *Dürre*, 17b-18a.

104 Brockelmann, "*Râğıb İsfahâni*", *İA*, İstanbul, 1993, IX/593-4.

Sonuç itibâriyle Râğib'in *Müfredât*'ın girişinde sözünü ettiği kitâbı, ne *Mecma*'ı, ne *Tefsîri*, ne de *Dürre*'sidir. Elimizde ve kaynaklarda Râğib'in sözünü ettiği furûk eseri mevcut olmadığına göre, onu yazmaya fırsat bulamamış olabilir. Yahut da yazdıysa bile ya günümüze ulaşmamıştır veya herhangi bir kütüphane köşesinde mahtut olarak beklemektedir. Bu bağlamda *Müfredât*'ın muhakkıkı Safvân Davûdî, *Müfredât* mukaddimesinde ve *Tefsîr*'inde geçen ifâdelerinden hareketle Râğib'in eserlerinin listesini verdiği yerde 22. eser olarak *Tabkîku'l-Elfâzi'l-Müterâdife ale'l-Ma'ne'l-Vâhid* ismini kaydetmiş olsa da,¹⁰⁵ bu, eserin yazılmadığı veya en azından günümüze gelmediği gerçeğini değiştirmemektedir. Bu noktada Râğib gibi devasa bir şahsiyetin furûk alanındaki eserinin günümüze ulaşmamasının tek tesellisi, Râğib'in furûk malzemelerinin birçoğunu *Müfredât*, *Tefsîr*, *Zerî'a* gibi eserlerinde muhafaza etmiş olmasıdır.

6. Hacmi Küçük; İçeriği Değerli Bir Furûk Örneği: er-Risâle fi Zikri'l-Vâhid ve'l-Ehad

İki yazma nüshasını¹⁰⁶ tespit edebildiğimiz ve incelediğimiz risâle, vâhid ve ehad kelimelerinin etimolojik, retorik, sentaktik, stilistik, morfolojik, leksik, semantik; hatta felsefi ve teolojik açıdan farklarını ortaya koyan muhtasar ama başarılı bir furûk örneğini temsil eder. Mukaddimesinden anlaşıldığı üzere, eserlerinde sıkça üstad, fâdil şeyh diye söz ettiği Ebu'l-Abbâs ed-Dabbî'nin isteği üzerine yazmıştır. Risâlenin içeriğinin belli bir kısmı, *Müfredât*'ın ilgili maddelerinde mevcuttur.¹⁰⁷ Sârîsî, *Tabkîk*'in İran nüshasının sonunda risâlenin yer aldığını da ifade etmekte;¹⁰⁸ -daha sonra açıklayacağımız gibi- İran'daki tahkik adıyla sunulan eserin müellifin *İtikâd* adlı eserinin bir nüshası olduğundan dolayı, eserin teolojik açıklamalarına itibar ederek itikat kategorisinde sunmaktadır. Eser, Sârîsî tarafından yayınlanmıştır.¹⁰⁹

7. Kelimelerin Kökeni ve Morfolojisine Odaklı Mefkud Bir Eser: Usûlu'l-İştikâk

Râğib'in böyle bir eseri olduğunu *Müfredât*'ta yaptığı iki atıftan anlıyoruz. Râğib, “c-d-r” maddesinde “ceydere” kelimesini açıklarken “*biz bu kelimeyi Usûlu'l-İştikâk'ta açıkladık*” demektedir.¹¹⁰ Bir başka yerde de “*Usûlu'l-İştikâk eserinde açıklandığı üzere*” şeklinde atıfta bulunmaktadır.¹¹¹ Ancak eserin yazma nüshasını tespit edemedik.

105 Râğib, *Müfredât*, s. 12.

106 *Süleymaniye Ktp.*, Esad Efendi, nr.: 3654, 12-14 vr; *Atif Efendi Ktp.*, nr.: 1267, 33-34 vr.

107 Râğib, *Müfredât*, s. 66, 857-58.

108 Sârîsî, *Râğib*, s. 55.

109 Amman: Dârü'l-Furkan, 1992.

110 Râğib, *Müfredât*, s. 189.

111 Râğib, *Müfredât*, s. 118.

8. Lafızlar Arası İlişkilerdeki Prensipere Dair Mefkud Bir Eser Daha: Risâle fi'l-Kavânîni'd-Dâlle alâ Tahkîki Münâsebâtî'l-Elfâz

Râğıb, Müfredât'ın mukaddimesinde bu eserine işaret etmektedir. Müfredâtın sözlük özelliklerini ortaya koyarken bu eserde kelimeler arasındaki münasebeti imkân nisbetinde ortaya koyduğunu; bu münasebetin tespit kurallarını ise özel bir risâlede ele aldığını kaydetmektedir.¹¹² Başka kaynaklarda ismine rastlayamadığımız gibi, yazma nüshasını da tespit edemedik.

9. Edebiyat-Şiir Alanında Mefkud Bir Eser: Kitâbü'l-Meânî'l-Kebîr

Râğıb'ın *Dürretu't-Te'vîl*'in mukaddimesinde işaret ettiği¹¹³ *Kitâbü'l-Meânî'l-Kebîr* adlı eseri¹¹⁴ günümüze ulaşmamıştır. Râğıb'ın öncesinde ve zamanında –teknik terim olarak Belâğat'ın bir alt kolu olan İlmü'l-Me'ânî anlamından farklı olarak- me'ânî kelimesinin bazı eserlere izafe edildiğini, isim olarak verildiğini biliyoruz. *Kitâbü'l-Me'ânî*, *Kitâbü Me'ânî's-Şi'r*, *Kitâbü Ebyâtî'l-Me'ânî*, *Divânü'l-Me'ânî* gibi isimlerle anılan literatür, Cahiliye ve İslâm şiiirlerini mana, konu ve üslup açısından ele alan eserlerdir. Örneğin İbn Kuteybe'nin *el-Me'ânî'l-Kebîr*'i;¹¹⁵ Ebû Hilâl el-Askerî'nin *Divânü'l-Me'ânî*'si¹¹⁶ buna örnek verilebilir. Râğıb'ın *Me'ânî'l-Kebîr*'i de, bu türde bir eser olsa gerektir.

10. Makâme Türünde Bir Eser: Makâmât

Firuzâbâdî, *Makâmât* ismiyle bir eseri ona nispet etmektedir¹¹⁷ ki, İzmir Milli Kütüphanesi kayıtlarında Râğıb'a nispet edilen *Makâmâtü's-Sâirîn* isimli bir eser mevcuttur.¹¹⁸

B. Tefsîr Alanındaki Eserleri

1. Mâide Suresi'nin Sonuna Kadar Mevcut Orijinal Bir Tefsîr: Câmiü't-Tefsîr

Râğıb'ın tamamlanmamış ya da en azından bütünüyle bize ulaşmamış olan bir tefsîri mevcuttur. İsfahânî'nin tefsîrinin ismi, *Câmiü't-Tefsîr* şeklinde *Dürre*'nin (*Hallü Müteşâbihâtî'l-Kur'ân*) son kısımlarında Kafırın suresi bölümünde zikredilmektedir.¹¹⁹ Ayrıca

112 Râğıb, *Müfredât*, s. 55.

113 Râğıb, *Dürretu't-Te'vîl*, vr. 1.

114 Kâtip Çelebi, *Keşf*, I, 15; II, 1729.

115 İbn Kuteybe, *Kitâbü'l-Me'ânî'l-Kebîr fi Ebyâtî'l-Me'ânî*, Beyrut, 1984.

116 Askerî, Ebû Hilâl, *Divânü'l-Me'ânî*, şerh. Hasan Besc, Beyrut-Lübnan, 1994. Eser hakkında bkz. Tanahi, Mahmud Muhammed, "Divânü'l-Me'ânî", *MMLAm*, LXVI/1, 1991, s. 3-27; LXVI/3, 1991, s. 430-65; Tüccar, Zülfikar, "Divânü'l-Me'ânî", *DİA*, İstanbul, 1996, IX/450.

117 Firuzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakub, *el-Bulğa fi Tarihi Eimmeti'n-Nabv ve'l-Luğa*, tah. Muhammed Mısıri, Kuveyt, 1407, s. 91.

118 İzmir Milli Kütüphanesi, nr. 455, 273 vr.

119 Râğıb, *Hallü Müteşâbihâtî'l-Kur'ân*, Esat Efendi, vr. 107a.

yazma bir nüshada (*Süleymaniye Ktp.*, Ayasofya, nr.: 212, 167 vr.) aynı isim mevcuttur. Ahmet Hasan Ferhat, yayınladığı kısma *Câmiu't-Tefsîr* ismini koymuştur. Yazma nüshalarında ve kaynaklarda ise genellikle *Tefsîru Râğib* şeklinde geçmektedir. Yakın dönem tabakat müelliflerinden Kâtip Çelebi'nin, bundan faydalı bir mukaddimeye sahip bir mücellelik muteber bir tefsîr;¹²⁰ Brockelmann'ın sadece *Mukaddimetü't-Tefsîr* olarak söz etmesine¹²¹ Bilmen'in Süleymaniye Ktp. Laleli Bölümü, nr.: 171'ye atıfta bulunmasına,¹²² Şiî tabakat literatüründe¹²³ bu tefsîre işaret edilmesine karşın, daha erken kaynaklardan Fîruzâbâdî, tefsîrin 10 hacimli ciltten oluştuğunu,¹²⁴ Kannevcî de, Taberî, Râzî ve öteki müfessirlerin eserleri gibi hacimli olduğunu ifade etmektedir.¹²⁵

Tefsîrini mümtaz kılan en önemli unsurlardan biri, 32 fasıl halinde hazırlamış olduğu Tefsîr Usûlüyle ilgili mukaddimesidir. İlk üç fasılda kelimenin taksimine ve lafız-mana ilişkisine yoğunlaşır. Burada lafızların sınırlı, anlamların ise sonsuz olması öncülünden hareketle lafzın taksimatını ve dil alt yapısını sunar. Özellikle iştirâk-müşterek (çokanlamlılık) konusu üzerinde genişçe durur. Modern dönemlerde hermenötik alanında tartışılan metin-özne-nesne ilişkisine getirdiği açılım ilginçtir: Hitabın anlaşılması konusunda önemli üç engelin (afet) bulunduğunu; bunlardan birincisinin hitabın –müşterek veya hafî olması gibi- kendi yapısından (lafız veya anlamından); ikincisinin –Allah'ı tenzih ederek metnin kastettiği anlamını tasavvur zayıflığı yönünden muhatıbdan (metin sahibi); üçüncüsünün ise ya hitabın kastettiğini anlamada özürülü olması (anlayış kıtlığı) ya da zihninin başka şeylerle meşgul olması cihetinden muhatabtan kaynaklandığını ifade etmektedir. Bunun bir devamı olarak, tefsîrde ihtilafın, ya lafzın iştirâkinden/çokanlamlılığından; ya müfessirlerin mezhebî duruşundan/dünya görüşünden; ya da müfessirlerin lafızdan manaya veya manadan lafza doğru yaklaşımlarından neşet ettiğine vurgu yapmaktadır. Bir başka fasılda kelâm türlerinden (haber, istihbâr, emir, nehiy, taleb, şefaât) Kur'ân'ın ihtiva ettiklerini sunar. Kur'ân'ın beyân keyfiyetinde, özellikle müteşâbih âyetleri Arapçaya ve Belâğât'a vakıf olanların anlayabileceğini; ama anlamının herkesin dil ve öteki alanlardaki bilgi seviyesine ve ihtisas alanlarına göre farklılaşacağını ifade etmektedir. Yorumlama faaliyeti açısından önem arzeden “tefsîr” ve “te'vîl” kavramlarının nüanslarını, tefsîrin daha çok lafız ve müfredâtta; te'vîlin ise anlam ve terkiplerde olduğu şeklinde netleştirir; tefsîri metin düzeyinde anlama; te'vîli ise daha geniş kavrama ve derinlere inme şeklinde algılar. Râğib, özellikle tefsîrinin bütün kısımlarına pratik olarak ilmek ilmek dokuduğu bir anlam etrafında odaklanan yakınanlamlı kelimelerin nüanslarının açıklanmasının metnin gerçek anlamını yakalamada önemli bir unsur olduğunu bir başlıkta detaylandırır ve aynı müsemmanın farklı isimlerle anılmasının farklı maksat ve

120 Kâtip Çelebi, *Keşf*, I, 447.

121 Brockelmann, *Tarih*, V, 211; ilgili md., IX, 593.

122 Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsîr Tarihi*, İstanbul, 1974, II/441.

123 Hansârî, *Ravzât*, III, 198; Ağa Büzürg-i Tahrani, *Zerî'a*, V, 45; Isbahânî Mirza Abdullah, *Riyâz*, II, 172.

124 Fîruzâbâdî, *Bulğa*, s. 91.

125 Kannevcî, *Ebcad*, II, 186.

anlamaları öncelimesinden kaynaklandığına dikkat çeker. Sonraki iki fasılda hakikat-mecaz, umum-husus, muhkem-müteşâbih kavramlarının Tefsîr Metodolojisi açısından kapsamını irdeler. Kur’ân’ın i’câzına geniş yer verir; i’câzı, nazmın fesahati ve belâğati ile ilişkili olan i’câz; insanları muaraza yapmaktan menetme şeklindeki i’câz (sarfe görüşü) şeklinde iki kısma ayırır. Özellikle Mutezile’ye nispet edilen sarfe görüşünü benimser ve temellendirmeye çalışır. Tefsîr ilminin önemli bir ilim olmasını, bir şeyin konusunun, yaptığı işin ve gayesinin önemli olmasına göre anlam kazanacağı öncülünden hareketle konusunun kelâmullah olması; eylem şeklinin kapalı olan kısımlarının izharı ve maksadının ise dünyada Kur’ân’a sınımsız sarılma; ahirette de gerçek saadete ulaşma olmasıyla irtibatlandırır. Bir kişinin Kur’ân’ı tefsîr edebilmesi için, sarf, iştikâk ve nahviyle dile, kırâate, sebep-i nüzuller başta olmak üzere âsâr ve ahbâra, sünnete, tüm elfâz bahsiyle usûl-i fıkha, furu fıkha, zühde, kelâma, vehbî ilme sahip olması gerektiğini söyler.

Râğıb, Tefsîrinde rivâyet tefsîrinin önemli unsurlarını kullanır; âyetleri, âyetlerle; hadislerle, sahabe-tabiiun kavliyle açıklar; kırâat farklılıklarının –sahih şâzz ayırımına fazla itina göstermeden- anlam farklılıklarına işaret eder; -varsa- sebep-i nüzulü âyetlerin anlaşılmasına araç yapar; nesh olgusunu ilgili âyetlerde uygular. Dil açısından lafızların sarfi açılımlarına; etimolojik kökenlerine ve gramatik yapılarına önem verir. İştihad olarak şiirden zaman zaman yararlanır. Dirâyet açısından ahlak ve zühd ile ilgili âyetlerin tefsîrinde sûfi geleneğin; inanç ve itikatla ilgili âyetlerin tefsîrinde kelâm ve felsefecilerin; ahkâm âyetlerinin tefsîrinde fıkıh mezheplerinin görüşlerinden mümkün mertebe yararlanır. Gerek dil, gerekse yorum açısından benimsemediği görüşleri eleştirir. Râğıb’ın Tefsîri, geleneksel filolojiyi doğrudan felsefi gelenekten alınan kavramlarla; teolojik ve hukukî terminolojiyle; hatta sûfi geleneğin diliyle mükemmel ve yeni bir yolla birleştirmeyi becermiştir. Râğıb’ın tefsîrini asıl kıymetlendiren husus, Mukaddime’de üzerinde durduğu “mütekâripler arasındaki nüansların tespitini” hemen hemen her âyette pratik olarak uygulamasıdır ki, bu açıdan bir özgünlüğe ve orjinaliteye sahip olup, kendisinden sonra gelen (Şevkânî, Beydâvî, Suyûtî, Ebu’s-Suûd, Âlûsî gibi) müfessirleri ciddi bir biçimde etkilemiştir.¹²⁶

Yazma Nüshaları: Tefsîrin Mâide suresinin sonuna kadar elimize ulaşmasını sağlayan, metin olarak tamamen aynı ve birbirini tamamlayan birçok yazma nüshası bulunmaktadır. İlgili yazmaları şöyle tavsif edebiliriz:

1. (Süleymaniye Ktp, Ayasofya, nr. 171, 69 vr.) nüshası, mukaddime, Fâtîha ve Bakara’nın ilk beş âyetini muhtevidir. Kitap ismi, “Tefsîru’l-Kur’ân” şeklindedir. Yazmanın ilk sayfasında da “*Tefsîru’r-Râğıb el-İsfahânî ala sureti’l-Fâtîha ve evâili sureti’l-Bakara*” ismi yer almaktadır. İlk satırlarda da “Kale’ş-şeyh Ebu’l-Kâsım Râğıb” ibaresi geçmektedir.¹²⁷

126 Geniş bilgi için bkz. Mutîrî, Abdullah b. Avvâd b. Luveyhik, *er-Râğıb el-İsfahânî ve Cübûdubu fi’l-Tefsîr ve Ulûmu’l-Kur’ân*, Mastur, Câmîiatu’l-İslâmiyye, Külliyyetu’l-Kur’ânî’l-Kerim, Kısmî’t-Tefsîr, Medine, 1410, s. 174 vd.; Sârisî, *Râğıb*, s. 205 vd.

127 Şiddî, Adil b. Ali b. Ahmed, *Tefsîru’r-Râğıb el-İsfahânî: Tabkik ve Dirâse Min Evveli Sureti Al-i İmrân hatta nihâyeti’l-*

Bu yazmanın, diğer iki nüshası Riyad Melik Faysal el-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye Merkezi'nde ve Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye'de 5253 numarada bulunmaktadır. 168 varaktır.¹²⁸

2. (*Süleymaniye Ktp.*, Ayasofya, nr.: 212, 167 vr.) nüshası, “Câmiü't-tef(â)sir” ismini taşımakta; Mukaddime, Fâtiha ve Bakara 223. âyetine kadar olan kısmı ihtiva etmektedir. Kapakta “*el-Kitatu'l-Ûlâ min Tefsîri'l-İmam Ebi'l-Kâsım Râğib el-İsfahânî*” ibaresi yer almaktadır. 274 vr. olduğu kaydı yer almakla beraber nüsha 167 vr.'tan oluşmaktadır.¹²⁹

3. (Süleymaniye Ktp. Veliyyüddin Carullah, nr.: 84, 356 vr.) nüshası, Fâtiha suresinin besmelenin tefsîrindeki “فادا قولك زيد حسن لفظ مشترك يصح ان يعنى به...” ibaresiyle başlamaktadır. Mukaddime ve besmelenin baş kısmı eksiktir. Yazmanın sonu ise Mâide suresinin son (120.) âyetiyle bitmektedir.¹³⁰

4. (*Mektebetü Ma'hedi'l-Mahtûtât*, Câmiatu Düveli'l-Arabiyye, Mikrofilm, nr. 98, birinci cüz.) nüshası, (Süleymaniye, Veliyyüddin Carullah, nr. 84)'deki nüshanın mikrofilmidir. 295 vr.'tan müteşekkildir. Bakara, Al-i İmrân, Nisâ ve Mâide surelerinin tefsîrini havidir. İlk varak ve son varak, tıpkı Veliyyüddin Carullah nüshasındaki gibidir.¹³¹

5. (*Ed-Dürer ve't-Te'vîl fi Mesâbibi't-Tenzîl*, Merkezi Buhûsî'l-İlmî, Câmiatü Ümmi'l-Kura, nr. 1114) nüshası, Şiddî'nin ifadesine göre, (Carullah, nr. 84)'deki nüshanın mikrofilm ve aynıdır. Bu nüshada, eserin Râğib el-İsfahânî'nin imlasiyla yazıldığına dair bir metin mevcuttur. Ne var ki, bunun ne kadar doğru olduğunu tespit etme imkânımız yoktur.¹³²

6. (Feyzullah Efendi, nr. 69, vr. 160) nüshası, (Ayasofya, nr. 212) ile aynıdır.¹³³ İki mikrofilm nüshası, Kahire Ma'hedu İhyai'l-Mahtûtâtî'l-Arabî ve Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye Kütüphanesinde mevcuttur.¹³⁴

7. (*en-Nikâtü'l-Kur'âniyye, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp.* Emanet Hazinesi, nr.: 1616, 67 vr.) nüshası, bu isimle (Ayasofya, nr. 171)'deki nüsha gibi Mukaddime, Fâtiha suresi ve Bakara'nın ilk beş âyetini kapsamaktadır.¹³⁵ Bu yazmanın bir mikrofilm, Riyad Câ-

Âyet 113 min suretil Mâide, Câmiatu Ummi'l-Kura, Külliyyetü'd-Da've ve Usulü'd-Din, Kitab ve's-Sünne Bölümü, Doktora tezi, Mekke, 1417, s. 390; Serdar, Hind binti Muhammed b. Zâhid, *Tefsîru'r-Râğib el-İsfahânî dirâseten ve tabkîken min Sureti'n-Nisâ âyet 114 ve hatta nihâyeti sureti'l-Mâide*, (mastır), Câmiatü Ümmi'l-Kura, ed-Dirâsâtü'l-Ulya, Mekke, 1422, s. 138.

128 Ğurâb, Muhammed Abdulaziz Besyûnî, *Menbecü'r-Râğib el-İsfahânî fi't-Tefsîr mea tabkiki Mukaddimetih ve tefsîrih li sureteyi'l-Fâtiha ve'l-Bakara*, doktora, Câmiatü Tanta, Külliyyetü'l-Adab, Tanta, 1999, II/21.

129 Şiddî, *Tefsîru'r-Râğib*, s. 389-90; Serdar, *Tefsîru'r-Râğib*, s. 137; Ğurâb, *Menbecü'r-Râğib*, II/20-1.

130 Şiddî, *Tefsîru'r-Râğib*, s. 388-9; Serdar, *Tefsîru'r-Râğib*, s. 136; Ğurâb, *Menbecü'r-Râğib*, II/18-20.

131 Şiddî, *Tefsîru'r-Râğib*, s. 389; Serdar, *Tefsîru'r-Râğib*, s. 137; Ğurâb, *Menbecü'r-Râğib*, II/18-20.

132 Şiddî, *Tefsîru'r-Râğib*, s. 389; Serdar, *Tefsîru'r-Râğib*, s. 137; Ğurâb, *Menbecü'r-Râğib*, II/18-20.

133 Şiddî, *Tefsîru'r-Râğib*, s. 390; Serdar, *Tefsîru'r-Râğib*, s. 138.

134 Ğurâb, *Menbecü'r-Râğib*, II/23.

135 Şiddî, *Tefsîru'r-Râğib*, s. 391; Serdar, *Tefsîru'r-Râğib*, s. 138-9.

miatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye Merkez kütüphanesinde aynı isimle bulunmaktadır.¹³⁶

8. (Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye, Tefsîr Teymur, nr. 361, 33 vr.) Dârü'l-Kütübi'l-Misriyyede mikrofilm halindeki bu nüsha sadece mukaddime kısmını ihtiva etmektedir. İlk sayfasında “Mukaddimetü Tefsîri'l-allame eş-şehir Ebu'l-Kâsım er-Râğıb el-İsfahânî” kaydı mevcuttur.¹³⁷

Râğıb'a Nispet Edilen Ama Ona Ait Olmayan Yazma Nüshalar: Bunların dışında kütüphane kayıtlarında, kaynaklarda ve yazma kapaklarında Râğıb'a nispet edilen yedi ayrı nüshanın,¹³⁸ Râğıb'ın tefsîriyle bir ilişkisi yoktur. Şöyle ki;

1. “*Köprülü Ktp.*, Fazıl Ahmed Paşa, nr.: 100, 218 vr” yazması: Köprülü Kütüphanesi Yazmaları Fihristi'nde Ramazan Şeşen, eser üzerinde Râğıb'a nispet edilmesinden hareketle ilgili eseri Râğıb'a nispet etmiştir. Şiddî, bu nüshayı incelediğini Râğıb'ın yukarıdaki nüshalarda sözü edilen tefsîrle yakından uzaktan ilişkisi olmadığını vurgulamaktadır.¹³⁹

2. “Süleymaniye, Carullah, nr. 86” yazma: Bunun bir mikrofilm, Kahire Câmîatiü'd-Düveli'l-Arabiyye'ye ait olan Mektebetü Ma'hedi'l-Mahtûtât'ta (Tefsîr, nr. 99); diğer bir mikrofilm de Câmîatiü Ümmi'l-Kura Merkezü'l-Bahsi'l-İlmi'de (nr. 1115)'de bulunmaktadır. Bu nüsha, Yusuf suresiyle başlayıp Ahzab suresiyle bitmektedir. Ancak bu eser, Râğıb'a ait değildir. Aksine Şemsuddin Mahmud b. Ebu'l-Kâsım el-İsfahânî'ye (ö. 749) ait olan *Envâru'l-Hakâiki'r-Rabbâniyye* adlı eserin bir parçasıdır. 746 yılında bittiği kaydı yanında müellifin ismi Mahmud b. Ebi'l-Kâsım b. Ahmed eş-Şâfî el-İsfahânî şeklinde mevcuttur. Müellifin ismindeki “Ebu'l-Kâsım İsfahânî” künye ve nisbesi Râğıb'a nisbetine sebep olmuş olabilir.¹⁴⁰

3. “Konya, Yusuf Ağa Kütüphanesi, nr. 19, vr. 259” yazma, 685 yılında istinsah edilmiş olup bazı kaynaklar tarafından Râğıb'a nispet edilmektedir. İlgili nüshayı, Ahmed Ferhat incelemiş, Râğıb'a ait olmadığını görmüştür.¹⁴¹

4. “Bağdad Kadiriyye Kütüphanesi, nr. 60” yazma, “Câmiü't-Tefasir” ismine sahiptir. Ahmed Ferhat, ilgili nüshayı incelemiş, Râğıb'a ait olmadığını ifade etmiştir.¹⁴²

5. “Bağdat Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, nr. 224” yazma, Müminun suresinin

136 Ğurâb, *Menhecü'r-Râğıb*, II/21-22.

137 Ğurâb, *Menhecü'r-Râğıb*, II/24.

138 *Köprülü Ktp.*, Fazıl Ahmed Paşa, nr.: 100, 218 vr; *Süleymaniye*, Carullah, nr. 86; Konya Yusuf Ağa, no: 19, vr. 259; *Bağdad Kadiriyye Kütüphanesi*, nr. 60; *Bağdat Üniversitesi Merkez Kütüphanesi*, nr. 224; *Millet Kütüphanesi*, Feyzullah Efendi, nr. 63, 64; *Mekke Mescid-i Haram Kütüphanesi*, Tefsîr, nr. 137.

139 Şiddî, *Tefsîru'r-Râğıb*, s. 392.

140 Şiddî, *Tefsîru'r-Râğıb*, s. 393.

141 Mutîrî, *er-Râğıb el-İsfahânî*, s. 201; Şiddî, *Tefsîru'r-Râğıb*, s. 393-94.

142 Ferhat, Muhammed İkbâl Ahmed, *er-Râğıb el-İsfahânî ve Menhecühü fi'r-Tefsîr mea tabkiki tefsîrihi: Sureti'l-Bakara*, doktora, Câmîiatu Zeytuniyye, Tunus, s. 33; Şiddî, *Tefsîru'r-Râğıb*, s. 394.

başındaki âyetlerin tefsîrini yapmaktadır. Ancak bazı araştırmacılar, söz konusu yerde bu yazmayı bulamadıklarını ifade etmişlerdir.¹⁴³

6. “Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, nr. 62, 63” Bu yazma da Râğîb Isfahânî’ye ait değildir.¹⁴⁴

7. “Mekke Mescid-i Haram Kütüphanesi, Tefsîr, nr. 137”. Râğîb’in tefsîri olarak kendisine nispet edilen bu yazma, 294 vr. olup Müfredât’ının bir yazma nüshasıdır. Geç dönemde kaleme alınmış bir yazmadır; 1194 yılında istinsah edilmiştir.¹⁴⁵

Eserin yazma nüshalarıyla ilgili verdiğimiz bu malumattan sonra yapılan neşirlere ve üzerinde yapılan çalışmalara da temas etmek istiyoruz. Tefsîrin mukaddime kısmı birçok defa istinsah edilmiş ve defalarca basılmıştır.¹⁴⁶ Ahmed Hasan Ferhât, Mukaddime, Fâtîha suresi ve Bakara suresinin ilk beş âyetini birlikte neşretmiştir.¹⁴⁷ Son zamanlarda Salahaddin en-Nâhî’nin *el-Havâlid min Ârâi’r-Râğîb el-Isfahânî fî Felsefeti’l-Ablâk ve’t-Teşrî’ ve’t-Tasavvuf* (Amman 1987) adlı eserine ek olarak da basılmıştır. Muhammed İkbâl Ahmed Ferhat, Bakara suresinin tahkikiyle birlikte tefsîrdeki metodunu doktora seviyesinde incelemiştir.¹⁴⁸ Muhammed Abdulaziz Besyûnî Ğurâb, tefsîrdeki metodu yanında mukaddime, Fâtîha ve Bakara surelerinin tahkikini yapmıştır.¹⁴⁹ Adil b. Ali b. Ahmed Şiddî, doktora seviyesinde Al-i İmrân suresinin başından Nisâ suresinin 113 âyetine kadar tenkitli neşirini yapmıştır.¹⁵⁰ Hind binti Muhammed b. Zâhid Serdar da, Nisâ 114. âyetten Mâide suresinin sonuna kadarki kısmı tahkik etmiştir.¹⁵¹ Söz konusu tenkitli neşirlerle Râğîb’in tefsîrinin mevcut kısımları (başından Mâide suresinin sonuna kadar) bilim dünyasına sunulmuştur. Ayrıca Mukaddime kısmı, Celaleddin Divlekçi tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.¹⁵²

Söz konusu tefsîr üzerine bir kısım çalışmalar yapılmıştır. Muhsin Demirci, makale düzeyinde Râğîb’in hayatını ve tefsîrini ele almıştır.¹⁵³ Ahmet Ferhat’ın yayınladığı Mukaddime üzerine Taner Tuncer, yüksek lisans yapmıştır.¹⁵⁴ Mutîrî de, yüksek lisans

143 Ferhat, *er-Râğîb el-Isfahânî*, s. 33; Şiddî, *Tefsîru’r-Râğîb*, s. 394.

144 Şiddî, *Tefsîru’r-Râğîb*, s. 395.

145 Şiddî, *Tefsîru’r-Râğîb*, s. 395.

146 Kahire 1329, Kâdi Abdülcebbar’ın *Tenzihü’l-Kur’ân ani’l-metâin*’yle birlikte; Hevalid’in içerisinde.

147 Râğîb el-Isfahânî, *Mukaddimetu Câmi’i’t-Tefasir mea tefsîri’l-Fâtîha ve metali’i’l-Bakara*, thk. Ahmed Hasan Ferhat, Küveyt 1405/1985

148 Ferhat, Muhammed İkbâl Ahmed, *er-Râğîb el-Isfahânî ve Menbecühü fi’t-Tefsîr mea tahkiki tefsîrihi: Sureti’l-Bakara*, doktora, Câmîiatu Zeytuniyye, Tunus

149 Ğurâb, Muhammed Abdulaziz Besyûnî, *Menbecü’r-Râğîb el-Isfahânî fi’t-Tefsîr mea tahkiki Mukaddimetih ve tefsîrih li sureteyi’l-Fâtîha ve’l-Bakara*, doktora, Câmîiatü Tanta, Külliyyetü’l-Adab, Tanta, 1999.

150 Şiddî, Adil b. Ali b. Ahmed, *Tefsîru’r-Râğîb el-Isfahânî: Tahkik ve Dirâse Min Evveli Sureti Al-i İmrân batta nihâyet i’l-Âyet 113 min suretil Mâide*, Câmîiatu Ummi’l-Kura, Külliyyetü’d-Da’ve ve Usûli’d-Din, Kitab ve’s-Sünne Bölümü, Doktora tezi, Mekke, 1417. Aynı isimle bastırılmıştır: (Medârü’l-Medan li’n-Neşr, Riyad, 2003).

151 Serdar, Hind binti Muhammed b. Zâhid, *Tefsîru’r-Râğîb el-Isfahânî dirâseten ve tahkiken min Sureti’n-Nisâ âyet 114 ve batta nihâyeti sureti’l-Mâide*, (mastur), Câmîiatü Ümmi’l-Kura, ed-Dirâsâtü’l-Ulya, Mekke, 1422.

152 Râğbet Yayınları, İstanbul, 2011.

153 Demirci, Muhsin, “er-Râğîb el-Isfahânî ve Tefsîri”, *MÜİFD*, sayı 5-6, İstanbul 1993, s. 201-215

düzeyinde tefsir ve ulûmu'l-Kur'ân bağlamında Râğıb'ı tahlil etmiştir.¹⁵⁵ Tefsirin mukaddimesi ve Fatiha suresi özelinde tefsir usulü açısından bir incelemesi yüksek lisans seviyesinde yapılmıştır.¹⁵⁶ Ömer Kara ise, *Müfredât* ve tefsiri özelinde Râğıb'ın teorik, teknik ve pratik bağlamda furûk anlayışını ele almıştır.¹⁵⁷ Abdullah Temizkan da Râğıb el-İsfahani'nin Kur'ân'ı anlama ve yorumlama metodunu doktora çalışmasına taşımıştır.¹⁵⁸ Kur'ân müfredatının siyak bağlamındaki anlamlandırılması bir yüksek lisans tezinde ele alınmıştır.¹⁵⁹

2. Ğarîbü'l-Kur'ân Geleneğini Aşan Bir Kur'ân Sözlüğü: Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân (el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân)

Müellifin hem lügat hem tefsir alanındaki maharetini sergilediği bu eser, bir Kur'ân sözlüğü olarak *Ğarîbu'l-Kur'ân* geleneğine göre yazmış olduğu *Müfredât*'ıdır. İsfahânî'nin *Mecmau'l-Belâğâ*'da görülen belîğ ve dekoratif/süslü nazmına karşılık *Müfredât*'ta daha teknik ve anlaşılır bir dille icra edilmiş ince leksik sunum ve semantik analizler ağır basar.

Ğarîbu'l-Kur'ân geleneğinin önemli bir halkasını teşkil eden *Müfredât*, bu gelenek için bir dönüm noktası olmuş, kendinden önceki literatürden birkaç açıdan farklılık göstermiştir. Önceki eserlerin hemen hemen hepsi, tertip açısından Kur'ân surelerinin dizimini esas alırken, *Müfredât* alfabetik olarak düzenlenmiştir. Önceki ğarîb literatüründe kelime stoku, ilk muhataplarca anlaşılmayan az sayıdaki ğarîb kelimeler ile sınırlı iken *Müfredât*, Kur'ân kelimelerinin hemen hemen hepsini kapsayan hacimli bir Kur'ân sözlüğüne dönüşmüştür. Öncekilerde ğarîb kelimeler, tek kelime ile karşılanırken *Müfredât*'ta sözlük mantığı ile ilgili kelimenin Kur'ân'da geçen tüm türevlerinin anlamları verilmiştir. Önceki ğarîb sözlüklerinde âyetler ve diğer şevâhid kullanılmaz iken *Müfredât*'ta kelimeyle ilgili âyetlere ve destekleyici argümanlara çokça yer verilmiştir.

Müfredât, leksikolojik açıdan *Ğarîbu'l-Kur'ân* geleneğini aşan ve tüm Kur'ân kelimelerini türevleriyle açıklayan bir Kur'ân sözlüğü mahiyetindedir. Bu özelliğiyle Arap dilinin kelime stokunun Kur'ân dışındakilere yer vermemesi ile genel leksik kaynaklardan; ğarîb kelimelerle sınırlamayıp tüm Kur'ân kelimelerini alması açısından da *Ğarîbu'l-Kur'ân* geleneğinden ayrılmaktadır. *Müfredât*, leksikografik (sözlük yapım sanatı) açıdan ise şu özelliklere sahiptir: Kur'ân'da geçen tüm kelimeler, sözlüğün maddelerine taşınmıştır.

154 Tuncer, Taner, *Râğıb el-İsfahânî ve Mukaddimetü't-Tefsiri*, SÜ SBE, Konya 1992.

155 Mutîrî, Abdullah b. Avvâd b. Luveyhik, *er-Râğıb el-İsfahânî ve Cihûdubuhî fi't-Tefsiri ve Ulûmu'l-Kur'ân*, Mastır, Câmîatu'l-İslâmiyye, Külliyyetu'l-Kur'ânî'l-Kerim, Kısmî't-Tefsir, Medine, 1410.

156 Kiriş, H. Mustafa, *er-Râğıb el-İsfahani'nin Mukaddimetü't-Tefsiri adlı eseri ve Fatiha Suresindeki uygulamasının tefsir usulü açısından değerlendirilmesi*, (YL), Sivas, 2006.

157 Kara, Ömer, *Kur'ân Lugatçılığı ve Tefsir'de Yakınanlamlılık ve Nüans -Râğıb el-İsfahânî Örneği-*, Ahenk Yayınları, Van, 2007.

158 Temizkan, Abdullah, *Râğıb el-İsfahânî'nin Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi*, (doktora), Ankara Üniversitesi SBE, Ankara, 2008.

159 Aziz, Abdülkerim, *el-Müfredetü'l-Kur'aniyye min bilâli's-siyak inde'r-Râğıb el-İsfahânî: Dirase ve Tablil*, (YL), Camiatü'l-Medine'l-Alemiyye, Külliyyetü'l-Ulumi'l-İslamiyye, Malezya, 2012.

Tertibinde, Râğıb'ın da ifade ettiği gibi, alfabetik dizim esas alınmıştır. Madde tasarımında, kelimenin etimolojisine inilerek “asl...”, “me’hûzun min...”, “müştakkun min...” gibi ifadelerle önce hakikî anlamına yer verilmiştir. Kelimenin, Kur’ân’da geçen morfolojik (sarfi) türevlerinin tümü zikredilmiş; geçen morfolojik türeve uygun âyetler gruplandırılarak ilgili anlamla özdeşleştirilmiştir. Bunların yanında kelimelerin ‘teşbihî, isti’ârî, kinâî, mecâzî yan anlamlarına da (bazen üstü’mile/ uhbire/ sümmiye/ ‘uniye/ ürîde/ üşîre/ çîle-yuqâlû ifadeleriyle; bazen de teşbih, isti’âre, mecâz, kinâyê kelimelerinin türevleriyle) işaret edilmiştir. Kısmen sentaktik açılımlara yer verilmiştir. Kelimelerin anlamlarını destekleme konusunda şevâhid olarak “âyet, kıraât vechi, akvâlû’s-selef, akvâlû’l-arab, nazım ve nesir pasajları, hadis metinleri” yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Belirgin diğer bir özelliği, âyetlerde geçen kelimelerin leksik anlamlarının seçiminde Kur’ân bağlamına yoğun bir şekilde itimat etmesi; özellikle kelimelerin insan ve Allah arasındaki kullanımında teolojik tenzih anlayışının etkisiyle “mebde-münteha” ayrımına gitmesidir. *Müfredât*’ın, tıpkı müellifin Tefsiri gibi, en önemli yönlerinden birisi, kendi leksik yapılanması ve sunumu içerisinde yakınlıklı kelimelerin nüanslarına yoğun bir şekilde ihtimam göstermesi;¹⁶⁰ bu açıdan kendisinden sonraki tefsîr, Arap dili ve furûk geleneğine yön vermesidir.

Müfredât’la ilgili gerek sözlük tekniği açısından gerekse içerik açısından bir kısım eleştiriler yapılmış ise de, hem içerik açısından kendisinden önceki leksik, filolojik ve linguistik birikim esas olmak üzere tefsîr, nahiv, sarf, kıraât, mantık, hikmet, edeb, usûl, tevhid gibi birçok konuda arkasındaki merviyâtı ve birikimi sırtlanmış; hem de kaynak açısından önceki birçok isim ve eserden beslenmiştir. Bu özellikleriyle de hem sonraki ulemânın övgüsüne mazhar olmuş,¹⁶¹ hem de Münâvî, Fîrûzâbâdî, Semîn el-Halebî gibi birçok *Ğarîbu’l-Kur’ân* ve Kur’ân sözlüğü müelliflerini; Ebû Hayyân, Ebu’s-Su’ûd, Şevkânî, Bikâ’î, Beydâvî, Âlûsî, İbn Âşûr ve Elmalılı gibi dirâyet tefsîr yazarlarını; Zerkeşî ve Suyûtî gibi Ulûmu’l-Kur’ân müelliflerini ciddi bir şekilde etkilemiştir.

Bir Kur’ân sözlüğü olarak, sonraki genel Arap leksik kaynaklarını, Kur’ân sözlüklerini ve tefsîrleri ciddi bir şekilde etkilemiştir. 50’ye yakın yazma nüshası bulunmaktadır.¹⁶²

160 Münecid, Muhammed Nureddin, *et-Terâdüf fi’l-Kur’âni’l-Kerîm beyne’n-Nazarîyyeti ve’t-Ta’bîk*, Beyrut, 1997, s. 123, 134; Şâyi’, Muhammed b. Abdîrrahmân, *el-Furûku’l-Luğavîyye ve Eseruhâ fi Tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Riyad, 1993, s. 190-194; Chaudhary, s. 67-8; Kara, Ömer, “Arap Dilbilimindeki ‘Terâdüf’ Olgusunun ‘Furûk’ Paralelinde Tarihsel Süreci ve Arkapları -Furûku’l-Luğavîyye’ye Giriş- (I)”, *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 7, sayı: 14, 2003, s. 214 vd.; Kara, Ömer, “Râğıb’ın Müfredâtında Furûk Malzemeleri: Sunuş Şekilleri ve Tespit Metotları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt: 5, sayı: 23, Samsun, 2012, s. 317-340; Kara, *Yakınlıklılık ve Nüans*, s. 107 vd, 132 vd.

161 Zerkeşî, Bedruddin, *el-Burbân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, tah. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm, Beyrût, 1391, I, 291; Kâtip Çelebi, *Keşf*, II, 1207; Fîrûzâbâdî, *Bulğa*, s. 91; Kannevci, *Ebced*, II, 502; Münâvî, Muhammed Abdurraûf, *et-Tevfik alâ Mühimmâti’t-Te’ârif*, ed. Muhammed Rıdvan Dâye, Beyrut-Dimeşk, 1410, s. 25; Semîn el-Halebî, *Umdetü’l-Huffâz fi Tefsîri Eşrefi’l-Elfâz*, tah. Muhammed et-Tuncî, Beyrut, 1993, I, 38.

162 Brockelmann, *Tarih*, V, 210.

Beyazıd Ktp., Veliyyuddin Efendi, nr.: 445, 401 vr.; nr.: 447, 208 vr.; nr.: 448, 271 vr.; nr.: 446, 160 vr.; nr.: 558, 275 vr.; *Atıf Efendi Ktp.*, nr.: 2767, 162 vr.; nr.: 278, 299 vr.; *Süleymaniye Ktp.*, Laleli, nr.: 3632; 3633; Kılıç Ali Paşa, nr.: 176; Lalâ İsmail, nr.: 21; Murad Buhârî, nr.: 43; Reşid Efendi, nr.: 117; Reisülküttâb, nr.: 1120; Gülnuş Valide Sultan, nr.: 46; Halet Efendi, nr.: 28; Ayasofya, nr.: 432; Bağdatlı Vehbi, nr.: 1920; Carullah, nr.: 2048; Hacıbekir Ağa, nr.: 77; Fatih, nr.: 5272; Esad Efendi, nr.: 3279, 454 vr.; Harput, nr.: 177; Hamidiye, nr.: 191, 329 vr.; nr.: 190, 252 vr.; *Millet Ktp.*, Murad Molla, nr.: 312, 179 vr.; nr.: 313, 326 vr.; Feyzullah Efendi, nr.: 2107, 252 vr.; nr.: 2141, 81-252 vr.; nr.: 2108, 320 vr.; *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp.*, Yazmalar, nr.: 77, 124 vr.; *İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp.*, Arapça, nr.: 3345, 329 vr.; nr.: 546, 241 vr.; *Edirne Selimeye Kütüphanesi Yazmalar Kataloğu*, nr.: 229; *Topkapı Sarayı Müzesi Ktp.*, III. Ahmed Böl., nr.: 2748, 156 vr.; nr.: 2784, 243 vr.; Revan Köşkü, nr.: 1840, 283 vr.; Medine Genel Kitaplığı, nr.: 188, 325 vr.; *Köprülü Ktp.*, Fazıl Ahmed Paşa, nr.: 1577, 226 vr.; *Hacı Selim Ağa Ktp.*: nr.: 146, 350 vr.; nr.: 145, 318 vr.; Hüdayi, nr.: 114, 58 vr.; *Nuruosmaniye Ktp.*, nr.: 599, 230 vr.; nr.: 601, 287 vr.; *Kütahya Vahit Paşa Halk Ktp.*, nr.: 394, 211 vr.; *Kayseri Raşit Efendi Ktp.*, nr.: 31, 229 vr.; *Koca Râğib Paşa Ktp.*, nr.: 1448, 225 vr.; *Türkiye Yazmalar Kollektif Kataloğu*, Antalya-Akseki, nr.: 307; 259 vr.; Amasya-Beyazıd, nr.: 1433, 310 vr.; *Medine Mektebetü'l-Mahmudiyye Ktp.*, nr.: 218, 300 vr.; nr.: 2019, 242 vr.; *Medine Arif Hikmet Ktp.*, nr.: 223/47, 225 vr.; nr.: 223/47, 351 vr.

Birçok defa basılan Müfredât, ilk defa İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye*'si ve Suyûtî'nin *Dür-rü'l-Mensûr*'u ile birlikte neşredilmiş,¹⁶³ daha sonra birçok baskısı yapılmıştır.¹⁶⁴ Söz konusu tenkitli neşirlerden en iyisi, Safvân Adnân Dâvûdî'nin neşridir.¹⁶⁵

Davûdî'nin ifadesine göre,¹⁶⁶ Muhammed Seyyid Keylânî tahkiki, yüzlerce tahrif, tashif ve hatalarla doludur; bazı maddeleri eksiktir; Kur'ân âyetlerinin yazımında bile hatalar mevcuttur. Yine Davûdî, Muhammed Zühri el-Ğemrâvî'nin tahkikinin Kütüphanesi-i Hidiviyye'deki birkaç nüshaya dayanak yapıldığını; ama özellikle şiir beyitleri olmak üzere metinde birçok tashif, tahrif ve hatalar mevcut olduğunu söylemektedir.¹⁶⁷ Muhammed Ahmed Halefullah'ın tahkiki için de benzer şeyleri söyleyen Davûdî,¹⁶⁸ bu üç baskının hiçbirisinde tahkik bulunmadığı; hiçbir bilginin referanslarının belirtilmediğini ve bu baskıların hiçbir yazma asla dayandırılmadığını ifade etmektedir.¹⁶⁹ Öte yandan Nedim Maraşlı baskısının ise Muhammed Seyyid Keylânî'nin baskısını harfiyyen taklit

163 I-IV, Kahire, 1318, 1322.

164 Kahire 1324; nşr. Muhammed Seyyid Keylânî, Kahire 1381/1961, Tahran 1965, Kum 1362/1983, I-II, nşr. Muhammed Ahmed Halefullah, Kahire 1970; nşr. Nedim Maraşlı, Beyrut 1392/1972; nşr. Safvân Adnân Dâvûdî, Dimaşk 1412/1992

165 Bkz. Kara, "Müfredât", *DİA*, XXXI, 504-5.

166 Râğib, *Müfredât*, s. 40.

167 Râğib, *Müfredât*, s. 40.

168 Râğib, *Müfredât*, s. 40.

169 Râğib, *Müfredât*, s. 40.

ettiğini; hiçbir yazma asla dayanmadığını söylemekte; bu eserin de eksik ve hatalı bir fihriste sahip olduğunu, tertibinde müellifin kendi tasarrufuyla değişimler yaptığını sözlerine eklemektedir.¹⁷⁰

Davûdî'nin yaptığı tahkîke gelince, bu neşrin oldukça ciddi bir tenkitli neşir olduğu gözlerden kaçmamaktadır. Öteki baskıların aksine Davûdî, Râğîb'in hayatını, eserlerini ve çeşitli yönlerini tanıttığı, tahkîkiyle ilgili bilgiler verdiği 40 sayfalık bir mukaddime hazırlamış; dört adet yazma nüshaya dayanmış; metin içerisinde âyet, hadis, emsâl, kırâat, merviyât, şiir/beyit, özel isim, kitap, tefsîr kaideleri, dil meseleleri, usûl konuları, kelâm konuları, mantık meseleleri gibi bütün bilgi türlerini ilgili oldukları (400'e yakın) kaynaklarla referanslandırmıştır. Ayrıca eserin sonuna 24 ayrı türde fihrist¹⁷¹ eklemiş (yaklaşık 300 sayfa); kitabı son derece kullanışlı bir hale getirmiştir.

Davûdî'nin tahkîki bu özellikleriyle çok ciddi bir tahkîk çalışması ise de, kanaatimizce bu tahkîkin en büyük eksiği, kendini sadece Medine Muhammediyye'deki iki; Medine Arif Hikmet'teki iki nüsha olmak üzere dört nüshayla sınırlamış olmasıdır. Muhammediyye nüshalarından 218 varaklık yazma, asıl nüsha olarak benimsenmiştir. İkinci nüshası ise 242 varaktan oluşmaktadır. Öte yandan Arif Hikmet'teki birinci yazma, 351 varaktan; ikinci nüsha ise 225 varaktan oluşmaktadır.¹⁷² Dikkat edilirse Davûdî'nin nüshaları içinde en büyük nüsha, 351 varaklıktır. Ne var ki tespitlerimize göre Davûdî'nin nüshalarının dışında 50 kadar Müfredât yazma nüshası mevcuttur. Daha önemlisi, bunlar içinde varak sayısı 351'in üzerinde olan 358, 401, 454, 875 varaklık yazmalar bile mevcuttur. Davûdî'nin, tahkîk metodunu yazdığı bölümde Râğîb'in Kur'ân kelimelerinden bazılarını eserine almadığı şeklindeki serzenişli ifadesini,¹⁷³ görmediği çok varaklı nüshaların yalanlama ihtimali mevcuttur.

Sonuç itibarıyla üzerinde çalıştığımız Müfredât'ın en iyi mevcut baskısı, Davûdî'ninki olmakla beraber, eser kanaatimizce tespit ettiğimiz (yaklaşık 50 yazma) ve -belki ulaşamadığımız öteki- yazma nüshalar da dikkate alınarak bir araştırmacının bütüncül yeni bir tenkitli neşrini hak etmekte ve beklemektedir.

Müfredât'la ilgili doğrudan şerh veya ihtisar türünde eserlere rastlamamıza rağmen Semîn el-Halebî'nin eserini, bütünüyle Müfredât üzerine kurup geliştirmesinden hareketle Müfredât'ın şerhi saymak mümkün gözükmektedir.¹⁷⁴ Öte yandan Müfredât üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Râğîb'in Müfredât'taki metodunu ele alan iki yüksek lisans

170 Râğîb, *Müfredât*, s. 40.

171 İlgili 24 fihrist şunlardan oluşmaktadır: (âyet, kırâat-ı şâzze, hadis, merviyât, şiir beyitleri, beyit ensafi, alam, emsâlul-arab ve akvâluhüm, kitap isimleri, filozof sözleri, tefsîr külli kaideleri, dilsel meseleler, usûl meseleleri, kelâm meseleleri, mantık meseleleri, Râğîb'in tefsîr ve dil görüşleri, hayvanlar, bitkiler ve yemekler, putlar, nisbeler, kabile-ümme isimleri, mezhep-fırkalar, kaynakça, madde-konular)

172 Dört nüshanın tanıtımı ile ilgili olarak bkz. Râğîb, *Müfredât*, s. 39.

173 Râğîb, *Müfredât*, s. 28.

174 Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz fi Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, tah. Muhammed et-Tunci, Beyrut, 1993

mevcuttur.¹⁷⁵ Ahmed Hasan Ferhat, *Me'acimu Müfredâtî'l-Kur'ân: Muvazenat ve Mukterahat*¹⁷⁶ ismiyle Müfredât'ın tanıtımını ve öteki dört Ğarîbu'l-Kur'ân kaynağıyla mukayesesini yapmıştır. Yine Râğîb el-İsfahânî ile Semîn el-Halebî'nin eserlerini mukayese eden bir başka yüksek lisans tezi yapılmıştır.¹⁷⁷ İbn Kuteybe'nin Ğarîbu'l-Kur'ân eseri ile Râğîb'in eserini mukayeseli inceleyen bir başka yüksek lisans çalışması yapılmıştır.¹⁷⁸ *Müfredât*'ta delalet konusu bir yüksek lisans tezinde incelenmiştir.¹⁷⁹ *Müfredat*'ta delalet konusunda bir makale yazılmıştır.¹⁸⁰ Zeydî tarafından ise Râğîb'in *Müfredât*'taki bir kısım eksiklerini eleştiren bir makale¹⁸¹ kaleme alınmıştır. Amilî'nin *Müfredat*'ı eleştiren bir kitabı ve bir de talikat'ı mevcuttur.¹⁸² Mustafa Taha Rıdvan, *Müfredat*'taki siyak delaleti konusunda bir makale yazmıştır.¹⁸³ İzutsu, Attas ve Râğîb özelinde İslami terim ve kavramların semantiğiyle ilgili mukayeseli bir çalışma daha mevcuttur.¹⁸⁴ Yine Muhammed b. Abdurrahman el-Humeyyis'in, bir makalesi mevcuttur ki, bu makale Hasan Keskin tarafından Türkçeye aktarılmıştır.¹⁸⁵ Râğîb ve *Müfredât*'ı üzerine Mehmet Yolcu bir çalışma yapmıştır.¹⁸⁶ *Müfredât*'ın tanıtımı madde düzeyinde sunulmuştur.¹⁸⁷ *Müfredât*'ta furûk konusu üzerine çalışmalar yapılmıştır.¹⁸⁸ Eser, Abdülbaki Güneş ve Mehmet Yolcu

175 Abdülhamid, Abbâs Muhammed, *er-Râğîb el-İsfahânî ve Menbecuhu fi Kitâbi'l-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, Câmîiatu İskenderiyye, Külliyyeti'l-Âdâb, Mastur, İskenderiye, 1971; Mâlû, Râfî Abdullah, *Menbecü'r-Râğîb fi Kitâbihi Müfredâtî Elfâzi'l-Kur'ân*, (mastur), Câmîiatu Musûl, Külliyyeti'l-Âdâb, Musûl, 1989

176 Medine, 1421

177 el-Muhaymid, Muhammed b. Hamd, *Ğarîbu'l-Kur'ân beyne Kitâbeyi'l-Müfredât li'r-Râğîb el-İsfahânî ve Umdeti'l-Huffâz li's-Semîn el-Halebî: Muvâzene ve Dirâse*, Câmîiatu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd, Kur'ân ve Ulûmuh Bölümü, Mastur, Mekke, 1409

178 Hindi, Süsen binti Abdullah, *el-Muvâzene beyne Kitâbey Tefsîri Ğarîbi'l-Kur'ân li İbn Kuteybe ve'l-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân li'r-Râğîb el-İsfahânî*, Külliyyeti'l-Âdâb, Mastur, Riyad, 1408/1988

179 Hudvare, Ömer, *el-Babsu'd-Dilâli inde'r-Râğîb el-İsfahânî min Hilâli Kitâbihi el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, (mastur), Câmîiatu'l-Cezayir, Cezair, 2005-2006.

180 Kazak, Hüseyin Yusuf vd., "Kıraatün fi'l-Fikri'd-Dilali inde'r-Râğîb el-İsfahani: Müfredatü'l-Kur'ân Enmuzcen", *Mecelletü'l-Mahber*, Camiatü Beskere, Cezair, 2013, sayı: 9, s. 333-362.

181 Zeydî, Kâsîd Yâsir, "Min Evhâmîr-Râğîb fi Mu'cemihî: Müfredatü Elfâzi'l-Kur'ân", *Mecelletü Âdâbi'r-Rafideyn*, Musûl, 1992, c. 24, s. 34-67.

182 Âmilî, Ali el-Kurânî, *Nakdu Müfredâtî'r-Râğîb el-İsfahânî*, ys. ts.; Âmilî, Ali el-Kurânî, *Hidâyetü't-Tâlib ila Müfredâtî'r-Râğîb: Ta'likâtü'n alâ Kitâbi'l-Müfredâtî'l-Kur'âniyye li'r-Râğîb el-İsfahânî*, ys. ts.

183 Rıdvan, Mustafa Taha, "ed-Delaletü's-Siyakiyye lede'r-Râğîb el-İsfahânî fi Kitâbihi: el-Müfredat fi Ğarîbi'l-Kur'ân", *Mecelletü'd-Dirâsati'l-İctimaiyye*, sayı: 29, 2009, s. 241-81.

184 Arif, Syamsuddin, "Preserving the Semantic Structure of Islamic Key Terms and Concepts: İzutsu, Al-Attas and al-Râğhib al-İsfahânî", *Islam & Science*, vol. 5, no: 2, 2007, s. 107-116.

185 Humeyyis, Muhammed b. Abdurrahman, "et-Tenbihât alâ't-te'vilât fi Kitâbi'l- Müfredât li'r-Râğîb el-İsfahânî", *Mecelletu Câmîiatu'l-İmâm Muhammed b.Su'ûd el-İslâmiyye*, 22, Riyad, 1419h/1998; Humeyyis, Muhammed b. Abdurrahman, "er-Râğîb el-İsfahânî'nin el-Müfredât'ındaki Bazı Te'villere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Cumburiyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Hasan Keskin, Cilt: VII / 1, Sivas, 2003, s.399-416

186 Yolcu, Mehmet, "Râğîb el-İsfahânî ve el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân'ı", *Hikmet Yurdu*, yıl: 1, sayı: 1, (Ocak, 2008), s. 109-147.

187 Kara, Ömer, "el-Müfredât", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXI, 504-5

188 Zevahira, Muhammed Mahmud Musa, *el-Furûku'l-Luğaviyye inde'r-Râğîb el-İsfahânî fi Kitâbihi'l-Müfredât ve Eseruha fi Delâleti'l-Elfâzi'l-Kur'âniyye*, (mastur), el-Câmîiatü'l-Ürdüniyye, Külliyyetü'd-Dirâsâtü'l-Ulya, Ürdün, 2007; Kara, Ömer, *Kur'ân Luğatçılığı ve Tefsîr'de Yakınanamlılık ve Nüans -Râğîb el-İsfahânî Örneği-*, Ahenk Yayınları, Van, 2007; Kara, Ömer, "Râğîb'in Müfredâtında Furûk Malzemeleri: Sunuş Şekilleri ve Tespit Metodları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt: 5, sayı: 23, Samsun, 2012, s. 317-340; Zevahira, Muhammed Mahmud Musa, *el-Furûku'l-Luğaviyye inde'r-Râğîb el-İsfahânî fi Kitâbihi el-Müfredât ve Eseruha fi Delâlati'l-Elfâzi'l-Kur'âniyye*, (yüksek lisans), el-Câmîiatü'l-Ürdüniyye, Külliyyetü'd-Dirâsâtü'l-Ulya, Ürdün, 2007; Muhammed, Mühenned Casim, "el-Furûku'l-Luğaviyye in

tarafından Türkçeye aktarıldığı gibi,¹⁸⁹ Yusuf Türker tarafından da tercüme edilmiştir.¹⁹⁰ Bunların dışında da birçok çalışma yapılmıştır.¹⁹¹

3. Kur'an'daki Lafzî Teşabüpleri Giderme Gayreti: Dürretü't-Te'vîl ve Ğurretü't-Tenzîl

Tefsîr sahasında Râğîb'in uzman olduğu diğer bir alan ise, Kur'an'daki lafzî farklılıklar arasındaki tearuzu gidermeyi konu edinen müteşâbihu'l-lafzî fi'l-Kur'an alanıdır. Bu konuyu *Dürretü't-Te'vîl ve Ğurretü't-Tenzîl* adındaki eserinde ele almaktadır. Sârîsî, her ne kadar eseri Râğîb'a nispet etme adına *Müfredât*'ın mukaddimesinde Râğîbın “yakınanlamlı kelimelerin nüansları” konusunda yazmayı düşündüğünü söylediği eserin Dürre olduğunu söylese de,¹⁹² Ahmet H. Ferhat da, söz konusu isnadı red mahiyetinde bunun iştirâk konusunu ele aldığını iddia etse de,¹⁹³ *Dürre*, ne A. Ferhat'ın iddia ettiği gibi, iştirâk (çokanlamlılık) türü bir eserdir; ne de Sârîsî'nin ifade ettiği gibi, bir furûk (yakınanlamlıları nüanslandırma) eseridir. Bu eser, Bakara suresinden başlayıp Nas suresine kadar lafızları benzeyen âyetlerdeki ifade ya da üslup farklılıklarının hikmetlerini tespit etmeyi amaçlayan bir müteşâbihu'l-lafzî türü eserdir. Bakara 35 âyet (يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رعدا..) ile Araf 19. âyet (يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكل من) âyetlerindeki külânın başına “vav” ve “fe” harflerinin gelmesinin hikmetinin ne olabileceğini söylemesi gibi, eser, Kur'an'daki lafzen müteşâbih olan âyetlerin tümünü toplu olarak incelemesi açısından önem arz etmektedir.

Dürretü't-Te'vîl'in kime ait olduğu konusunda ciddi bir tartışma söz konusudur. Şimdi aidiyet problemini aşmaya çalışalım.

Bu kitabın, -tespit edebildiğimiz kadarıyla- farklı isimlerle ya kapakta ya da mukaddimede Râğîb'a nispet edilen aşağıdaki yazma nüshaları mevcuttur: *Hallu Müteşâbihâti'l-Kur'an* (Koca Râğîb Paşa Ktp., nr.: 180/2, vr. 153 (127-280 arası); *Dürretü't-Te'vîl ve Ğurre-*

de'r-Râğîb el-İsfahânî fi Kitâbih Müfredâtî Elfâzî'l-Kur'an: Dirâse ve Mu'cem", *Mecelletü Câmiati Tikrit li'l-Ulûmi'l-İnsaniyye*, cilt: 15, sayı: 9, 2008, s. 102-34.

189 I-II, Çıra Yayınları, İstanbul, 2006-7.

190 İstanbul, 2007.

191 Örneğin bkz. Aziz, Abdülkerim, *el-Müfredetü'l-Kur'âniyye min hü'lâli's-siyâk inde'r-Râğîb el-İsfahânî: Dirâse ve Tablîl*, (yüksek lisans), Câmiatü'l-Medineti'l-Alemiyye, Külliyyetü'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Malezya, 2012; Ba'yun, Raiye Mahmud, *Mu'cemu Müfredâtî Elfâzî'l-Kur'an li'r-Râğîb el-İsfahânî: Dirâse Luğavîyye li'l-Cevânîbi's-Sarfîyye ve'n-Nabviyye ve Silatühâ bi Şerbi'l-Ma'nâ*, (yüksek lisans), Câmiatü Beyrutü'l-Arabiyye, Külliyyetü'l-Adab, Beyrut-Lübnan, 2003; Dameng, Sobri, *Perceived Synonyms in 'al-Mufradât fi gharîb al-Qur'an' by al-Râğîb al-İsfahânî*, (yüksek lisans), Universiti Putra, Malaysia, 2011; Hubeyze, Sümeyye Ramazan Ali, *ed-Dersu'l-Luğavî inde'r-Râğîb el-İsfahânî min hü'lâli Mu'cemih Müfredâtü Elfâzî'l-Kur'an*, ys., ts.; Kazak, Hüseyin Yusuf (vd.), “Kıraetün fi'l-Fikri'd-Dilâli inde'r-Râğîb el-İsfahânî-Müfredâtü'l-Kur'an ennuzeccen-”, *Mecelletü'l-Mabber: Ebbasün fi'l-Luğa ve'l-Edebi'l-Cezairî*, Câmiatü Beskere, Cezair, 2013, sayı: 9, s. 333-362; Sekr, Davud Abdullatif Davud, *et-Tefsîru'l-Luğavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm inde'z-Zeccâc ve'r-Râğîb el-İsfahânî ve İbn Sîde: Dirâse Menbeciyye Mukârene*, (yüksek lisans), Câmiatü'l-Yermuk, Külliyyetü'ş-Şeria, İrbid, 2006; Süleyman b. Ali, “er-Râğîb el-İsfahânî ve Menhecüh fi Diraseti'l-Azdad fi'l-Kur'âni'l-Kerîm: Dirase Delaliyye fi Davi Mu'cemi Müfredati Elfazî'l-Kur'an”, *Mecelletü'd-Dirasati'l-Luğavîyye*, c. 12, sayı: 1, Riyad, 2010, s. 169-246.

192 Sârîsî, *Râğîb*, s. 75 vd.

193 Ferhat, “Kitabü'd-Dürre”, s. 33-41.

tu't-Tenzîl fi'l-Âyâti'l-Müşebbehe ve'l-Mükerrere (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr.: 176, 107 vr.); *Dürretü't-Te'vîl fi Müteşâbibi't-Tenzîl* (Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Revan Köşkü, nr.: 183, 170 vr.; Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., III. Ahmed, nr.: 85, 163 vr.; Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., III. Ahmed, nr.: 1748 ve nr. 1749); *Kitabu Esrâri't-Te'vîl ve Ğurreti't-Tenzîl* (British Museum, nr. 5784, 234 vr.); *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim* (Süleymaniye Ktp., İbrahim Paşa, nr. 768); *Tefsîru Dürreti't-Te'vîl fi Müteşâbibi't-Tenzîl* (Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 25, 185 vr.); *Tefsîru'l-Müteşâbihâti'l-Kur'an* (Süleymaniye Ktp., Veliyyüddin, nr. 253, 118 vr.); *Esrâru't-Te'vîl ve Ğurretu't-Tenzîl* (Câmiatu'l-Arabiyye Kahire, Mektebetü Ma'hedi'l-Mahtûtât, Tefsîr nr. 7. (British Museum, nr. 5784'nın mikrofilmidir.); isimsiz (Kahire, Dârü'l-Kütübî'l-Mısırye, vr. 660, vr. 527.)

Ancak kitabın *Dürretu't-Tenzîl ve Ğurretu't-Te'vîl* adıyla ya kapakta ya da ilk sayfada İskâfî'ye nispet edilen 7 ayrı nüshası,¹⁹⁴ Fahrüddin Râzî'ye nispet edilen bir nüshası vardır.¹⁹⁵ İlaveten İskâfî'ye nispet edilen bazı nüshalarda¹⁹⁶ “Ebû Abdillâh Muhammed el-Hatîb er-Râzî” şeklinde isim geçmesinden dolayı Râzî'ye de nispet edilmektedir.

Üç müellife nispet edilen bu nüshalar üzerinde inceleme yapan Dâvûdî ve Sârîsî gibi araştırmacıların ifadesine göre, eserin ana metni –ufak tefek değişikliklere rağmen– bütün yazmalarda aynıdır. Bazı yazmaların Râzî'ye nispetinin, İskâfî (Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hatîb el-İskâfî) ile Râzî'nin (Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddin Râzî) künyelerinin (Ebû Abdillâh) ve isimlerinin (Muhammed) aynı olması nedeniyle müstensih hatasından kaynaklanmış olması, kuvvetle muhtemeldir. Bu durumda ilgili eser, Râğıb'a mı yoksa İskâfî'ye mi aittir? Bu nispet meselesi, başta Sârîsî ve Ahmet Hasan Ferhat olmak üzere bir kısım araştırmacılar arasında ciddi bir tartışmaya konu olur. Sârîsî, eserin Râğıb'a nispetini bir makalesinde ispat etmeye çalışır; Ahmet Hasan Ferhat ise bu makaleye reddiye kaleme alır. Sârîsî de bu reddiye bir reddiye yazar. Söz konusu eseri İskâfî'ye nispet ederek yayınlayan Muhammed Mustafa Aydın, Ferhat'ın argümanlarıyla Sârîsî'yi eleştirir; Ferhat'ın kabulünü reddederek İskâfî'ye nispetini savunur. *Müfredât*'ın muhakkıkı Dâvûdî ise Sârîsî'nin yanında yer alır. Ömer Kara da, yazdığı maddede hepsinin argümanlarını inceleyerek ve eleştirerek Dürre'nin Râğıb'a aidiyetini ortaya koyar.¹⁹⁷

Yazma nüshalara bakıldığında, mukaddimede ortak kısım “... اعملوا حملة الكتاب” ile başlayıp “وتخص اللفظة بآيتها دون اشكالها” ile son bulan kısmıdır. İskâfî'ye nispet edilen yazmalar esas olmak üzere, bir kısım yazmalarda “bu ortak kısmın öncesinde ravi'nin İskâfî'ye

194 Koca Râğıb Paşa Ktp., nr. 181, 307 vr.; Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., III. Ahmet Bölümü, nr. 85, vr. 108; Beyazıt Ktp., nr. 365, 147 vr.; Köprülü Ktp., nr. 154, vr. 239; Köprülü Ktp., nr. 155, vr. 146; Kahire, Dârü'l-Kütübî'l-Mısırye, vr. 440, vr. 247.

195 Süleymaniye, Karaçelebizade, nr. 31, 116 vr.

196 Köprülü ktp., Fazıl Ahmed, nr. 154, vr. 239; Köprülü ktp., Fazıl Ahmed, nr. 155, 146 vr.; Beyazıt, nr. 365, 147 vr.

197 Bkz. Kara, “Râğıb el-İsfahânî”, XXXIV/398-401.

nisbetini konu edinen bölüm eklenmiş iken, Râğıb'ın hapsedilmesini anlatan bölüm çıkarılmış; yerine kitabın tesmiyesini içeren bir kısım eklenmiş; “... فإذا عرفتم” ifadesinden sonra –kısmî farklılıklarla- metin devam etmiştir. Esas metne girildiğinde, metnin tamamına yakını aynı olmakla beraber İskâfî'ye nispet edilen nüshalarda “للسائل ان يسئل فيقول” gibi kayıtlar göze çarpmaktadır. Sârîsî, ya İskâfî'nin ya da ravisinin intihal yaparak bu eserin İskâfî'ye mal edildiğini iddia eder. Kanıt olarak da kitabın başına yerleştirilen ravinin İskâfî'ye nisbet kısmındaki çelişkilerin yanı sıra, Kâfirûn suresinde Râğıb'a ait olan “Câmiu't-Tefsîr” isminin geçmesini; Râğıb'ın hapsedilmesi olayının çıkarılmasını; “للسائل ان يسئل” ibarelerinin metnin çeşitli yerlere eklenmesini ve Râğıb'ın *Müfredât*'ın mukaddimesinde yazmaktan söz ettiği eserin –örnekler vermek suretiyle- bu eser olduğunu ve öteki eserleriyle üslup ve kurgu açısından benzer olduğunu sunar. Ferhat ise yazdığı reddiyesinde bunlara cevap verir ve nihâyetinde bu eserin İskâfî'ye ve de Râğıb'a ait olmadığı; Ebu'l-Kâsım İsmail b. Muhammed el-İsfahânî'ye ait olduğu sonucuna varır. Sârîsî, reddiye reddiyesinde Ferhat'ın tartışmalarına ciddi bir karşılık vermeden önceki makalesinde söylediklerini tekrar ederek görüşünü tekrarlar. M. Mustafa Aydın da, Ferhat'ın Sârîsî'yi tenkit ettiği yerleri alarak tenkit eder; sonra da Ferhat'ın eseri İsmail b. Muhammed'e nispetini kanıtlarının kuvvetli olmamasını ileri sürerek reddeder.

Kanaatimizce Râğıb'ın yazmayı düşündüğü eserle ilgili olarak *Dürre* ile aynı olduğu şeklindeki Sârîsî'nin iddiasının imkânsızlığı konusunda Ahmed Ferhat'a katılmamak mümkün değildir. Çünkü Râğıb, furûkla ilgili eser yazacağını söylerken, *Dürre* müteşâbihâtla ilgili bir eserdir; aralarında hiçbir ilişki yoktur. Aynı şekilde üslup ve telif yöntemi açısından benzerlik kanıtı da, subjektifliği ve zorlamaları sebebiyle sıkıntılıdır. Yukarıda yazmalar arasında yaptığımız karşılaştırmada gösterdiğimiz gibi, esas metin üzerinde oynandığı; başına eklemeler yapıldığı ve bir kısım yerlerin çıkarılıp yine farklı ilaveler yapıldığı; hatta esas metne de soru cevap şeklinin sokulduğu müşahede edilmektedir. İskâfî'nin daha çok edebiyatçılığı ve dilciliği de göz önüne alındığında, bu açıdan bir intihal şüphesi ortaya çıkmaktadır ki, Dâvûdî de, yazmaları incelediğini ana metnin hepsinde aynı olduğunu; ama ilk sayfaya hataen veya kasten bu bölümlerin ilave edildiğini ifade etmektedir. Bizce, intihal şüphesine ilaveten eserin Râğıb'a nispetini sağlamaştıran ciddi argümanlar şunlar olsa gerektir:

a) Râğıb'ın başka bir eserinde¹⁹⁸ zımnen ifade ettiği hapsedilme olayının açık şekli, bu eserinin başında yer almaktadır.¹⁹⁹ İskâfî'ye nispet edilen yazmalardan bu bölüm çıkarılmıştır.

b) Râğıb'ın kaynaklara da yansımış olan²⁰⁰ *İhticâcu'l-Kırâat* ve *Kitabu Me'ânî'l-Ekber* adlı eserlerine *Dürre*'nin başında da²⁰¹ atıfta bulunmaktadır.

198 Râğıb, *Merâtibu'l-Ulûm*, vr. 2

199 Râğıb, *Hallü Müteşâbihâti'l-Kur'ân*, vr. 1

200 Kâtip Çelebi, *Keşf*, I, 15; II, 1729

201 Râğıb, *Hallü Müteşâbihâti'l-Kur'ân*, vr. 1

c) *Dürre*'nin son kısımlarında Kâfirûn suresi bölümünde suredeki tekrarların *Câmiu't-Tefsîr* adlı eserinde geniş geniş açıklandığını ifade ederek tefsîrine açık bir şekilde işaret etmesi, en önemli kanıtlardan biridir.²⁰²

d) Râğîb'in, *Müfredât*'ında “bunun açıklaması bundan sonraki kitaptadır” şeklinde işaret ettiği atıfların büyük bir çoğunluğu furûk ve fevaid eserlerine olmakla beraber müteşâbihle ilgili olan yerleri büyük bir ihtimalle bu eserle ilgilidir. Örneğin “ymn/ يمن”,²⁰³ “svr/ سور”²⁰⁴ maddelerindeki atıflar, yapıları gereği, *Dürre*'ye ait olsa gerektir.

İlgili eserin, doktora düzeyinde M. Mustafa Aydın tarafından İskâfi'ye²⁰⁵ Hafız Muhammed Halid Sıddîkî tarafından ise Râğîb'a²⁰⁶ nispetle tenkitli neşri yapılmıştır. Ayrıca Ömer Abdurrahman es-Sârîsî, eserin İskâfi'ye nispet edilerek yayınlanması üzerine bir makale;²⁰⁷ peşine de başka bir makale²⁰⁸ yazmış; Ahmet Hasan Ferhat, bir makalesiyle²⁰⁹ reddiye yazmış; Sârîsî de bu reddiye başka bir reddiye yazmıştır.²¹⁰ Muhammed Mustafa Aydın ise İskâfiye nispetle yayınladığı neşrin dirâse bölümünde hem Sârîsî'yi hem Ferhat'ı eleştirerek eseri İskâfi'ye nispet etmiştir.²¹¹

4. Varlığı Kesin; İçeriği Meçhul Bir Yapıt: Tahkîku'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân

Râğîb'in *Zerî'a* adlı kitabında açıkça zikrettiği²¹² bu eserin varlığını, kaynaklar da desteklemektedir.²¹³ Brockelmann, bunun, bir yazma nüshasının İran Mektebetü'l-Atabatü'l-Mukaddesetü'l-Radaviyye, Meşhed, nr. 1/24, 56'da kayıtlı olduğunu; *edeb, dil, yazı, ahlak, i'tikâd, felsefe ve ulûmu'l-evâil* ile ilgili bir eser olduğunu söylemektedir.²¹⁴

Sârîsî de, İran Meşhed'de Mektebetü'l-Atebatü'l-Mukaddesetu'l-Radaviyye, nr. 56'daki 169 vr.'lık yazmayı elde edip incelediğini; ilgili yazmanın başından mukaddimenin ve üç tam faslın ve dördüncü faslın başının yer aldığı 7 varaklık bölümün eksik olduğunu;

202 Râğîb, *Dürre*, Esat Efendi, vr. 107a.

203 Râğîb, *Müfredât*, s. 893.

204 Râğîb, *Müfredât*, s. 433.

205 İskâfi, Hatîb Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *Dürretü't-Tenzil ve Ğurretü't-Te'vil*, tah. Muhammed Mustafa Aydın, Câmîatu Ümmi'l-Kura, doktora, Mekke, 2001.

206 Sıddîkî, Hafız Muhammed Halid, *A Critical edition of Imâm Râğîb al-İsfahânî's manuscript Durra al-Ta'vîl ve ğhurra al-tanzil fi al-âyât al-mutashâbihah wa al-mutakarrirah*, (PhD), University of London, School of Oriental and African Studies, London, 1977.

207 es-Sârîsî, Ömer Abdurrahman, “Kitabu Dürretü't-Tenzil ve Ğurretü't-Te'vil li'r-Râğîb el-İsfahânî ve Leyse li'l-Hatib el-İskâfi”, *Mecelletü Mecmai'l-Luğati'l-Arabiyye bi Dimeşk*, 51/1, Dimeşk, 1976, s. 114-117.

208 es-Sârîsî, Ömer Abdurrahman, “Tahkîku nisbeti Kitâbi Dürretü't-Tenzil ve Ğurretü't-Te'vil”, *Mecelletü Mecmai'l-Luğati'l-Arabiyyeti'l-Ürdünî*, II/3-4, Amman 1399/1979, s.97-106.

209 Ferhat, “Kitabü'd-Dürre”, s. 23-80.

210 es-Sârîsî, Ömer Abdurrahman, “Havle nisbeti Kitâbi Dürretü't-te'vil fi müteşâbihî't-Tenzil li'r-Râğîb el-İsfahânî (redd alâ redd)”, *Mecelletü'l-Mecmai'l-Luğati'l-Arabiyyeti'l-Ürdünî*, XVIII/47, Amman 1414-1415/1994, s. 255-285.

211 İskâfi, *Dürretü't-Tenzil*, (Muhakkık'ın Dirase Bölümü), I, 93-133.

212 Râğîb, *Zerî'a*, s. 58.

213 Kâtip Çelebî, *Keşf*, I, 377; Brockelmann, *Tarih*, I, 377; Edirnevî, *Tabakat*, s. 300-1.

214 Brockelmann, *Tarih*, V, 211; “Râğîb”, *IA*, IX, 594-5.

dördüncü faslın mevcut kısmında “melekler, cinler, şeytanlar, ifritler, sihir”; beşinci fasılda, “Kur’ân, Kur’ân ilimleri ve Mu’tezile başta olmak üzere Kur’ân merkezli fırkaların görüşleri”; altıncı fasılda, “kader, kaza, bu ikisi hakkındaki fırkaların görüşleri”, yedinci ve son fasılda ise “iman, İslâm, va’d, vaid” konularının yer aldığı ifade etmektedir.²¹⁵ Ne var ki Sârîsî, incelediği eserin konusunun itikatla ilgili olması hasebiyle itikat kategorisine aldığı; ilginç bir şekilde, *Kitabü'l-İ'tikâd*'in *Tabkîk*'in bir nüshası olduğunu söylemektedir.²¹⁶ Dâvûdî ise Brockelmann'ın verdiği numaradaki eseri temin edip incelediğini; karşılaştırma neticesinde bunun *Kitabü'l-İ'tikâd* olduğunu; *Tabkîku'l-Beyân* isimli eser olmadığını; bu eserin ise kayıp olduğunu söylemektedir.²¹⁷ Biz de, söz konusu bilgilerle, Râğîb'in İtikâdla ilgili eserini karşılaştırdığımızda, bunun *Kitabu'l-İtikâd*'la aynı olduğunu gözlemledik.²¹⁸ Aynı şekilde *Zerî'a*'nın muhakkıkı da eserle ilgili olarak “halâ mefkuddur” değerlendirmesini yapmaktadır.²¹⁹ Anlaşıldığı üzere, Sârîsî, her iki eseri tam olarak karşılaştırmamış; *Tabkîk*'in *İtikâd*'la ilgili başka bir eser olduğu şeklinde aceleci bir karar vermiştir. Söz konusu yazma, *Kitabu'l-İtikâd*'in bir nüshası olup yanlışlıkla *Tabkîk* ismiyle tesmiye edilmiş olsa gerektir. Araştırmamız sırasında eserin aynı isimli bir yazma nüshasına ulaştık.²²⁰ İlgili eserin, en üst kapağında kırmızı rika yazıyla *tabkîku'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân* notu yer alırken, bir sonraki esas kapakta *tabkîku'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân fi ahvali'l-insan fima indevâ aleyh mine'l-ulûm ve'l-ıhsân li-ş-şeyh Râğîb aleyhi'r-Rıdvân* başlığı mevcuttur. Eser üzerinde yaptığımız kısa bir inceleme neticesinde, *Zerî'a* adlı eserin başlıklarıyla (bazı takdim ve tehirlerle beraber) ve içeriğiyle tamamen uyuştuğunu gördük. Kanaatimizce eserin ya müstensihî ya da bir başkası, mukaddimedede Râğîb'in *Tabkîk* adlı eserine yaptığı atıftan hareketle acelelikle bunun *Tabkîk* adlı eseri olduğunu sanarak esere bu ismi vermiş olsa gerektir.

Brockelmann'ın “edeb, dil, yazı, ahlak, itikâd, felsefe ve ulûmu'l-evâil” şeklindeki nitelmesi, iki müellifin sunduğu içerikle uyuşmamaktadır. Bu durumda onun, ya eseri incelemeyen bu bilgiyi aktarmış olduğu, ya da çok zayıf bir ihtimalle başka bir nüshadan söz ediyor olduğu muhtemeldir ki, bu tanımlama *Muhâdarâtu'l-Udebâ* adlı eserinin içeriğiyle daha çok uyuşmaktadır. Çünkü Râğîb'in, *Zerî'a*'nın başında “*İmla ettiğim 'Tabkîku'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân' kitabımda, Şerî'atın ahkâmı ile mekârimi arasındaki farka işaret etmişim. Şöyle ki, mutlak mekârim, hikmet, cud, hilm, ilm, afv gibi Allah'ın kendileriyle nitelenmesinde bir beis olmayan niteliklerdir... Ahkâm ise hem bu mekârimi, hem de ibadetleri içerir.*”²²¹ şeklindeki ifadesi, *Tabkîk*'in muhtevası

215 Sârîsî, *Râğîb*, s. 52-3.

216 Sârîsî, *Râğîb*, s. 51, dipnot 5.

217 Râğîb, *Müfredât*, muhakkıkın önsözü, s. 10.

218 Bkz. Râğîb el-İsfahânî, *Kitabu'l-İtikâd*, tah. Ahter Cemal Muhammed Lokman, (mastır), Câmîatü Ümmi'l-Kura, Külliyyetü'ş-Şerî'a ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Mekke, 1401-2.

219 Râğîb, *Zerî'a*, Önsöz, s. 38.

220 *Afyon Gedik Ahmet Paşa Ktp.*, nr.: 17308/1-2, 190 vr.

221 Râğîb, *Zerî'a*, mukaddime, s. 58.

hakkında ipuçları vermektedir. Muhtemelen o, Kur’ân âyetlerinden yola çıkarak “ahlak” ve “ahkâm”la ilgili konuları ele almaktadır ki, bunun anlamı Zerî’a ile aynı paraleli paylaşıdır. Bunu ve yukarıda sözünü ettiğimiz Gedik Ahmet yazma nüshasını dikkate aldığımızda, şöyle bir tahmin de yürütülebilir: Râğıb, Zerî’a’dan önce aynı muhtevayla Tahkîk’i yazmış, daha sonra eserine Zerî’a ismini vermiş olabilir.

Sonuç itibariyle Râğıb’ın *Tahkîk* ismiyle bir eserinin var olduğu kesin olmakla beraber Tahkîk diye sunulan yazmaların birinin, *Kitabu’l-İtikâd*, ötekinin ise *Zerî’a* olduğunu; - eğer bu kitap, *Zerî’a*’nın önceki şekli değilse-, kitabın, ya gün yüzüne çıkmadığını ya da günümüze ulaşmadığını söyleyebiliriz.

5. Kıraât Farklılıklarının Temellendirilmesine İlişkin Mefkud Bir Eser: İhticâc’l-Kırâât

İhticâc, kıraât ilminde kıraât farklılıklarının değişik unsurlarla temellendirilmesini; sahihin sakiminden ayrılmasını ya da sahihler içerisinde tercih yapılmasını ifade eden bir kavramdır.²²² Bu alanda yoğun bir literatür oluşmuştur.²²³ Râğıb’ın *Dürretü’t-Te’vîl*’in mukaddimesinde işaret ettiği²²⁴ *İhticâc’l-Kırâât* adlı bir eseri mevcuttur.²²⁵ Ancak bunun yazma nüshasını tespit edemedik.

6. İçeriği Meçhul Bir Yapıt: Risâletü’l-Münebbehe alâ Fevâidi’l-Kur’ân

Müfredât’ın mukaddimesinde²²⁶ ve h-r-f maddesinde²²⁷ sözünü ettiği ve günümüze ulaşmayan *er-Risâletü’l-Münebbehe alâ Fevâidi’l-Kur’ân* adlı eserinin²²⁸ *Mukaddimetü’t-tefsîr* olduğu iddiasını²²⁹ elimizde herhangi bir yazması bulunmadığı için ispat edecek veya yalanlayacak bir kanıtı sahip değiliz. Ayrıca içeriğinin de ne olduğunu maalesef bilemiyoruz.

222 Geniş bilgi için bkz. Dağ, Mehmet, *Tarihsel Perspektif ve Problematik Sorgulaması Bağlamında Kıraât İlminde İhticâc Olgusu*, (doktora tezi), Erzurum, 2005; Şelebi, Abdülfettâh İsmail, “el-İhticâc li’l-Kırâât: Bevâisuh ve Tatavvuruh ve Usûluh ve Simâruh”, *Mecelletü’l-Bahsi’l-İlmi ve’t-Türâsi’l-İslâmî*, sayı: 4, 1981; Sultani, Muhammed Ali, “Hüccetü’l-Kırâât fi Menhecî’n-Nuhât”, *Buhûs ve’d-Dirâsât fi’l-Luğati’l-Arabiyye ve Adabîba*, sayı: 1, Riyad, 1987; Halil, Halil Abdülal, “el-İhticâc li’l-Kırâati’l-Kur’âniyye”, *Mecelletü külliyyeti Dari’l-Ülûm*, sayı: 25, Kahire, 1999; Balvali, Muhammed, *el-İhtiyar fi’l-Kırâât ve’r-Resm ve’z-Zabt*, Mağrib, 1997.

223 İhticâc literatürüne örnek olarak bkz. İbn Cinnî, Ebu’l-Feth Osman, *el-Muhteseb fi Tebyîni Vücûbi Şevâzî’l-Kırâât ve’l-İzah minba*, tah. Ali Necdi Nasîf vd.; İstanbul, 1986; Mekki b. Ebî Talib, *el-Kesfan Vücûbi’l-Kırâati’s-Seb’ ve İleliba ve Hüccetü’l-Kırâât*, tah. muhyiddin Ramazan, Beyrut, 1987; İbn Zencele, Ebû Zur’a Abdurrahman b. Muhammed, *Hüccetü’l-Kırâât*, tah. Sa’id el-Afgani, Beyrut, 1979; İbn Haleveyh, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed, *el-Hücce fi Kıraâti’s-Seb’*, tah. Abdülal Salim Mükrem, Beyrut, 1996; Ebû Ali el-Fârisî, Hasan b. Abdulgaffar, *el-Hücce li’l-Kurrai’s-Seba’*, tah. Bedruddin Kahveci vd.; Beyrut, 1984.

224 Râğıb, *Dürre*, vr. 1

225 Kâtip Çelebi, *Kesf*, I, 15; II, 1729

226 Râğıb, *Müfredât*, s. 54

227 Râğıb, *Müfredât*, s. 229

228 Kâtip Çelebi, *Kesf*, I, 881; Brockelmann, *Tarih*, V, 212; Brockelmann, “Râğıb”, IX, 593

229 Brockelmann, “Râğıb”, IX, 593

C. Tasavvuf ve Ahlak ile İlgili Eserleri

1. Şerî'at ile Hakikati Bütünleştiren Bir Yapıt: ez-Zerîa ilâ Mekârimi's-Şerîa

Yedi bölümden oluşan eserin insanın ahvali, kuvvetleri ve faziletlerine dair ilk bölümü genel olarak ahlak felsefesi; akıl, ilim ve konuşmaya dair ikinci bölümü epistemoloji; şehevî kuvvetler, gazabî kuvvetler, adalet, zulüm, muhabbet ve gazap, sanat ve meslekler ve fiilleri ele alan diğer bölümleri ise ahlakî kavram ve terimlerle ilgilidir. Eserin çeşitli baskıları yapılmış olup²³⁰ Yasien Mohamed de Isfahânî'nin ahlak anlayışının metafizik ve psikolojik temelini oluşturan birinci bölümün ilk kısmını bir giriş ve notlarla İngilizceye tercüme etmiştir.²³¹ Mütercim girişte ruh ve nefis, insan ve akıl konularına temas etmiş, Isfahânî'nin görüşlerini klasik dönem âlimlerinin ve özellikle İbn Miskeveyh ve Gazzâlî'ninkilerle karşılaştırmıştır. Ayrıca Isfahânî üzerindeki doğrudan etkilerini göstermek için değil de girişte ele alınan çeşitli konuları tartışmak üzere felsefî bir çerçeve oluşturmak amacıyla Eflatun, Aristo, Plotinus ve İbn Sina'nın fikirlerine yer vermiş, İbn Miskeveyh ve Gazzâlî'nin metinlerini aralarındaki benzerlik ve ayrılıkları görmek için Isfahânî'nin metinleriyle mukayese etmiştir.²³²

Râğib'in *Zerî'a* ve -biraz sonra zikredeceğimiz- *Tafsîl* adlı eserleri temelinde ahlak alanında birçok çalışma yapılmıştır. Burada hayatını Râğib'in ahlak anlayışına vakfeden Yasein Mohamed'i özellikle zikretmek gerekir. Y. Mohamed, Râğib'in ahlak anlayışı üzerine önce çeşitli makaleler yayınlamıştır.²³³ Bunların yanında Râğib'in ahlakî üzerine doktora tezi yapmış ve tezini (*The Path to virtue The Ethical Philosophy of Al-Râğhib Al-Isfahânî*) ismiyle yayınlamıştır.²³⁴

230 Kahire 1299, 1308, 1324, 1334, 1392/1972; nşr. Taha Abdurrauf Sa'd, Kahire 1393/1973; nşr. Ebü'l-Yezid Ebü Zeyd el-Acemî, Kahire 1985; nşr. Seyyid Ali Mirlevhî, Isfahan 1375.

231 Mohamed, Yasein, *The Ethics of al-Râğhib al-Isfahânî, his Kitab al-Dhari'ah ila Makarim al-Shari'ah, Translated with Notes and Introduction*, Ph.D. Thesis, Frankfurt, Johann Wolfgang Goethe University, 2000.

232 Bkz. Gafarov, Anar, "Râğib el-Isfahani: Felsefesi", DİA, İstanbul, 2007, 34 cilt, s. 401-403.

233 Mohamed, Yasein, "Function of the Intellect: Isfahânî's Definition of Arabic Terms", *Journal of Islamic Science*, 15 (1-2): 135-143, January - December 1999; Mohamed, Yasein, "The Moral education of Isfahânî" In *Plato's Philosophy of Education and Its relevance to Contemporary Society & Education in the Ancient World* (ed. J.D. Gericke & J.D. Maritz). Pretoria: South African Society of Greek Philosophy and the Humanities. 2: 243-267, 1998; Mohamed, Yasein, "The Cosmology of Ikhwan al-Safa', Miskawih and al-Isfahânî", *Islamic Studies*, 2000, 39(4), 657-679; Mohamed, Yasein, "Reason and Revelation in Al-Râğhib al-Isfahânî", *Muslim Educational Quarterly*, 16(1): 41-49, 1998; Mohamed, Yasein, "The Unifying Thread: Intuitive Cognition of the Intellect in al-Farabî, al-Isfahânî & Al-Ghazalî", *Journal of Islamic Science*, 12(2): 27-47, July-December 1996; Mohamed, Yasein, "Knowledge and Purification of the Soul: An Annotated Translation with Introduction of Isfahânî's Kitab al-Dhari'ah ila Makarim al-Shari'ah", *Journal of Islamic Studies*, Vol. 8 no.2, Fall 1997 pp.58-92; Mohamed, Yasein, "The Ethical Philosophy of al-Râğhib al-Isfahânî", *Journal of Islamic Studies*, 1995, 6: 51-75; Mohamed, Yasein, "Al-Râğhib al-Isfahânî ve Said Nursî'nin Çalışma Ahlakı", *Risâle-i Nur Işığında Küreselleşme ve Ahlak Sempozyumu*, İstanbul, 2002.

234 Mohamed, Yasein, *The Ethics of al-Râğhib al-Isfahânî, his Kitab al-Dhari'ah ila Makarim al-Shari'ah*, Translated with Notes and Introduction, Ph.D. Thesis, Frankfurt, Johann Wolfgang Goethe University, 2000; Mohamed, Yasein, *The Path to virtue The Ethical Philosophy of Al-Râğhib Al-Isfahânî*, Kuala Lumpur, 2006.

Bunun yanında Y. Mohamed'in hocası Hans Daiber, Râğıb'ın ahlak anlayışını Felsefe tarihiyle ilgili eserinin bir bölümünde ele almıştır.²³⁵ Bir diğer araştırmacı, Gazzâlî'nin ahlak anlayışı ile mukayesesini yapmıştır.²³⁶ Râğıb'ın ahlak felsefesini kitap seviyesinde M. Amril ele almış,²³⁷ ayrıca konuyla ilgili olarak ikisi Arap ülkelerinde, diğeri de Türkiye'de olmak üzere üç mastır tezi yapılmıştır.²³⁸ Mustafa Hilmi de, Zerî'a'nın tanıtımını sunmuştur.²³⁹ Ayrıca Zeftâvî, Zerî'a bağlamında Râğıb'ın Ahlak nazariyesini bir çalışmasına taşımıştır.²⁴⁰

2. Zerî'a'nın Mütemmimi: Tafsîlü'n-Neş'eteyn ve Tahsîlü's-Saâdeteyn

Bir önceki maddede yer verilen Zerî'a ile aynı konuda kaleme alınan ve çeşitli neşirleri yapılan²⁴¹ bu kitap, Hüseyin Mazhar,²⁴² Lütü Doğan²⁴³ ve Mevlüt İslamoğlu tarafından Türkçeye²⁴⁴, Ali Zâhirî tarafından da Farsçaya²⁴⁵ tercüme edilmiştir. Tafsîl, 33 bab olarak tasarlanmış olup insan yaratılışı, mahiyeti, güzel ve çirkin özellikleri, şeriat, ibadet ve ahiretle ilişkileri konuları ele alınmıştır.

3. Aşk u Mahabbet Üzerine: Ahvâlü'l-Miveddât ve Mürââtü'l-Muhıbbât

Meveddet, muhabbet ve sadakat (arkadaşlık) kavramları, Allah ile kulun birbirlerine olan sevgileri ve dostluk gibi konularla ilgili olup Âstân-ı Kuds-i Redavî Kütüphanesi'ndeki tek yazma nüshası Seyyid Ali Mîrlevhî tarafından neşredilmiştir.²⁴⁶

4. Ahlaka Dair Bir Eser: Ahlaku'r-Râğıb veya Kitabü'l-Ahlak

Kaynaklardan bazıları, *Ahlaku'r-Râğıb* veya *Kitabu'l-Ahlak* şeklinde Zerî'a ve Tafsîl'in dışında başka bir eseri olduğunu;²⁴⁷ hatta Brockelman bu eserin Berlin, 5392

235 Daiber, Hans, "Griechische Ethik in İslâmischen Gewande. Das Beispiel von Râğıb-al-İsfahânî (11. Jh.)." *Historia philosophiae mediæ ævi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* içinde, ed. Burkhard Mojsisch 2 cilt., Amsterdam/Philadelphia: B.R. Grüner, 1991, 1/181-192.

236 Madelung, W., "Ar-Râğıb al-İsfahânî und die Ethik al-Gazâlîs", *Islamwissenschaftliche Abhandlungen F. Meier*, 1974, s. 152-163.

237 Amril M., 1956, *Etika İslâm: Telaah pemikiran filsafat moral Râğhib al-İsfahânî*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar; Pekari-baru: Lembaga Studi Filsafat, Kemasyarakatan, Kependidikan dan Perenpuan, 2002; Habatir, Sa'd Abdülaziz Muhammed Sadık, *el-Ahlak inde'r-Râğıb el-İsfahani*, (YL), Camiatü Ayn-ı Şems, Külliyyetü'l-Benat, 1990.

238 Abdülkerim, Mahmud Hamide Mahmud, *el-Ahlak inde'r-Râğıb el-İsfahânî*, (YL), Camiatü Ayn-ı Şems, Külliyyetü'l-Benat, Kısmu'd-Dirasatü'l-Felsefiyye, Ürdün, 1990; Gafarov, Anar, *Râğıb el-İsfahânî'nin insan ve ahlak anlayışı*, MÜ SBE, İstanbul, 2004.

239 Hilmi, Mustafa, "ez-Zerî'a ila Mekârimi'ş-Şerî'a Kema Yuvaddihuha er-Râğıb el-İsfahânî", *Mecelletü'd-Dâre*, sene: 3, sayı: 2, Riyad, 1977, 206-229.

240 Zeftâvî, İsam Enes, *en-Nazariyyetü'l-Hulkiyye inde'r-Râğıb min Hilâli Kitabi'z-Zerî'a ila Mekârimi'ş-Şerî'a*, ys., ts.

241 nşr. Cevâd Şibr, Sayda 1319, 1376/1956; nşr. Muhammed Tahir el-Cezâiri, Beyrut 1319, 1323; nşr. Ahmed Hüseyin Ka'kû, Haleb 1972; nşr. Abdülmecid en-Neccâr, Beyrut 1988.

242 İstanbul 1333.

243 *Mutluluğun Kazanılması*, İstanbul 1974, 1983.

244 *İnsan İki Hayat İki Saadet*, İstanbul 1996.

245 Âin-i Hüşbahtî, Tebriz ts.

246 *Neşriyye-i Danişkede-i Edebiyât ve Ulûm-i İnsânî*, sayı 4-5, İsfahan 1371/1992-1993, s.231-282.

247 Kâtip Çelebi, *Keşf*, I, 36, Kannevci, *Ebced*, II, 33; Brockelman, *Tarih*, V, 211.

numarada mevcut olduğunu söylüyorsa da, muhtemelen bunlar *Zerî'a* veya *Tafsîl* eserlerinin bir nüshası olsa gerektir.

5. Nefisle İlgili Bir Risâle: er-Risâle fi Ma'rifeti'n-Nefs

Yine *er-Risâle fi Ma'rifeti'n-Nefs* ismiyle Râğıb'a nispet edilen bir başka eser mevcuttur ki bir yazma nüshası mevcuttur.²⁴⁸

6. Tasavvufun Önemi Hakkında Bir Risâle: Kitabu Şerifi't-Tasavvuf

Tefsîrinin çeşitli yerlerinde²⁴⁹ atıfta bulunduğu *Kitabu Şerifi't-Tasavvuf* isimli eseri mevcuttur. Ancak herhangi bir yazma nüshasına ulaşamadık.

D. Kelâm Alanındaki Eseri: Ehl-i Bid'ata İnat Sünnû-Eşarî Çizgide Bir Akidenin Tesisi: el-İ'tikâdât

Akaid ve kelâm alanındaki eserinin ismi, el-İ'tikadat'tır. Bu eserin yanlışlıkla tahkîku'l-beyân ismiyle tesmiye edilen nüshasını da eklersek, dört ayrı yazma nüshası mevcuttur.²⁵⁰ Eser üzerine Ahter Cemal Muhammed Lokman, Ümmülkura Ünivesitesi Şerî'at Fakültesi'nde *Kitabü'l-İ'tikâd* adıyla bir mastır tezi hazırlamış, sadece Süleymaniye nüshasına dayanarak eseri tahkîk etmiştir. Ayrıca eser, başlıktaki adla (*el-İ'tikâdât*) da, üç nüshaya dayanarak Şemrân el-İclî tarafından neşredilmiştir.²⁵¹

Şiddî, Râğıb'ın *Zerî'a*'nın mukaddimesinde *Tahkîkû'l-Beyân* isimli eserini zikretmesinin önemli olduğunu; Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye Merkez kütüphanesinde bu isimle bir yazma nüshanın bulunduğunu; İtikâd risâlesiyle karşılaştırdığında bölüm ve konuların aynı olduğunu; -Sârî'si'yi de desteğine alarak- bu durumda İtikâd ile Tahkîkin aynı eser olduğunu söylemektedir²⁵² ki daha önce ifade ettiğimiz gibi, tahkîk'i ne İtikâdât, ne de *Zerîa* ile özdeşleştirecek bir kanıtı sahip değiliz. Çünkü şimdiye kadar herhangi bir yazma nüshası bize ulaşmış değildir.

Mukaddimesinde Râğıb, kıymetli bir arkadaşının kendisinden bir insanın imanına veya küfrüne; hidayetine veya dalâletine hükmedilen itikat türlerinin içinde açıklandığı bir risâle yazmasını; sahabe ve tabiundan selevin tabi olduğu gerçeği açıklamasını istediğini; onun istediğini yerine getirmek üzere, bu kitabı kaleme aldığını belirtmektedir. Ayrıca kitabının başında nazarî ve pratik inançları olan kimselerin her birinin dinî hakikatleri ortaya çıkaracak bir prensip koyduğunu; fîsk ve küfre düşenlerin çoğunun,

248 Süleymaniye ktp., Hamidiye, nr. 1447.

249 Râğıb, *Tefsîr*, Ayasofya, nr. 212, vr. 65a, 73a, 67b, 70b.

250 Süleymaniye, Şehit Ali Paşa, nr. 382/3; Süleymaniye, Feyzullah Efendi, 2141; Chester Beatty, Dublin, AR, nr. 5277, 104 vr.; Câmîatu'l-İslâmiyye Kısmu'l-Mahtûtât, nr. 495; İran Mektebetü'l-Atabatî'l-Mukaddesetü'r-Radaviyye, Meşhed, nr. 1/24, 56; Ayrıca bkz. Şiddî, s. 78.

251 Râğıb el-İsfahânî, *el-İ'tikâd*, tah. Lokman, Ahter Cemal Muhammed, (Mastır), Ümmülkura Ünivesitesi Şerî'at Fakültesi, Mekke 1401-1402, Râğıb el-İsfahânî, *el-İ'tikâdât*, tah. el-İclî, Şemrân, Beyrut 1988.

252 Şiddî, *Tefsîru'r-Râğıb*, s. 76.

amelî değil nazari itikatlarından dolayı düşüklerini beyân ettiğini; itikâd cinslerini ve nevilerini tertip ettiğini ve her meseleyi kendi yerinde yazdığını; mülhid ve mübtedilere muhalif olan her şeyi kitabullahtan istinbat ederek akli çıkarımlarla yazdığını ifade etmektedir. Yine o bu kitapta doğru olan şeyleri yazdığını; zahirde batında; açıkta gizlide Allah'a bağlı olan ehl-i hakkın görüşlerini yazdığını; bunların dışında kalan ta'dil, ilhad, ba'si inkâr ve benzeri küfür çeşitlerinin Şerî'atın dışında olduğunu; teşbih, kader, irca, rafz ve benzeri bidatlerin Şerî'atın içinde kaldığını; kendisinin de her ikisinden; bunlara inananlardan uzak olduğunu ifade etmektedir.

Râğıb, söz konusu eserini sekiz fasıl olarak tertip etmiştir. Birinci fasılda, dinlerin asıllarını ve genelde dinlerde, özelde ise İslâm'daki fırka ihtilafını; ikinci fasılda Ehl-i Sünnetin durumunu; üçüncü fasılda Allah'ın bilinmesi, tevhidi, sıfatları, görülmesi ve ilgili konuları; dördüncü fasılda nübüvvet, mucizeler, meleklar, cinler ve bunlarla ilişkili konuları; beşinci fasılda Allah'ın kitabı, niteliği (halku'l-Kur'ân meselesi), kelâm türleri, tefsiri, te'vili, müteşâbihleri konularını; altıncı fasılda ahiret günü ve ilişkili konuları; ruh- nefis, ölüm, kabir azabı, şehadet, kıyamet saati, hesap, mizan, cennet, ceennem ve benzeri konuları; yedinci fasılda kaza, kader, meşiet, irade, ef'âlü'l-ibâd konularını; sekizinci fasılda ise İslâm-imân, va'd-va'id, kevn, fesâd vb. konuları ele almaktadır.

Râğıb'ın kelâm anlayışı üzerine ülkemizde bir doktora tezi yapılmıştır.²⁵³

E. Hadis Alanındaki Eserleri

Hadis alanında birkaç muhtelif risâlesi mevcuttur. Şimdi bunları ele alalım.

1. Hz. Ali'ye Nispet Edilen Sabah Duasının Şerhi: Şerhu Miftâhi'n-Necâh

Râğıb'ın Hz. Ali'ye nispet edilen ve birçok yazma nüshası bulunan²⁵⁴ *Miftâhu'n-Necâh* isimli duayı şerheden bir risâlesi (*Şerhu Miftâhi'n-Necâh*) mevcuttur.²⁵⁵ Kapak sayfasında düşülen notta Râğıb el-İsfahânî'ye ait olduğu kaydedildiği gibi, yazma içerisinde bir yerde²⁵⁶ "kale'r-Râğıb el-İsfahânî" ibaresi geçmektedir. Şerh yapılan yerlerdeki kelimelerin leksik ve etimolojik açıklamaları Müfredât'ın malzemesini ve üslubunu yansıtmaktadır. Yazmanın başında Râğıb, besmele, hamdele ve salveleden sonra bu risâlenin, Ali b. Ebî Talib'ten rivâyet edilen *Miftâhu'n-Necâh* olarak tanınan sabah duasının şerhi olduğunu beyân etmektedir.

253 Ekinci, Özden Kanter, *Râğıb el-İsfahânî'nin Kelâm Anlayışı (Kelâm Semantik Yöntem)*, doktora, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2011.

254 İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., Arapça, nr. 2119, 6 vr.; Türkçe, nr.: 1883; Beyazid Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr.: 3275, 14b-24b vr.; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr.: 1418/5, 39-44 vr.; Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, nr.: 1599, 122-131 vr.; Ahmed Paşa, nr.: 362, 119-126 vr.

255 *Süleymaniye Ktp.*, Bağdatlı Vehbi, nr.: 983, vr. 14

256 *Süleymaniye Ktp.*, Bağdatlı Vehbi, nr.: 983, 2b.

2. Bir Hadisin İki Varyantındaki Tearuzun Giderilmesi: er-Risâle fi Şerhi Hadisi Setefteriku Ümmeti...

Râğıb, Zerî'a kitabında 72 iki fırka hadisinin (*setefteriku ümmeti ala isneyni ve sebine firkatên*) ortak bölümünden sonraki "*küllüha fi'l-cenne illa vâhidetün*" ve "*küllühâ fi'n-nâr ila vâhidetün*" farklı varyantlarının müstakil bir risâlede açıkladığını ifade etmektedir.²⁵⁷ Anlaşılan o ki, Râğıb, hadiste birbirinin zıddı gibi görünen iki ifade arasındaki tearüzü gidermek için bu risâleyi kaleme almıştır. Dâvûdî, Zerî'a'daki muhtevadan hareketle risâleyi "*er-Risâle fi Şerhi Hadisi Setefteriku ümmeti...*" şeklinde adlandırmıştır.²⁵⁸

3. Hz. Peygamberin Hz. Ali'yle İlgili Sözlerini Cemedden Bir Risâle: Şerhu Kelâmi Resulillah fi Hakki Ali b. Ebî Talib

Kütüphane kayıtlarında "*Şerhu Kelâmi Resulillah fi Hakki Ali b. Ebî Talib*" şeklinde geçen, Râğıb'a nispet edilen ve bir mecmuanın içinde yer alan yazmanın²⁵⁹ hiçbir yerinde Râğıb'a aidiyetiyle ilgili bir kanıt bulunmamaktadır. Öncesinde akaid konularını ele alan bir risâlenin peşine bu risâleyi niteler şekilde "*faslun yeştemilü ala kelâmi'n-nebi... ve Ali b. Ebî Talib ve's-sahabe ve't-tabiin ve'l-hükema*" ibaresi yer almaktadır ki, 4 varaktan oluşan risâlede çeşitli konularla ilgili merviyâyata ve şiiirlere yer verilmiştir.

4. İçeriği Meçhul Bir Risâle: Kitabu Kelimâti's-Sahâbe

Zahîruddin Beyhakî, Râğıb'ın "*Kitabu Kelimâti's-Sahabe*" isimli bir risâlesinin varlığından söz etmektedir.²⁶⁰

F. Öteki Risâleleri

1. İlimlerin ve Amellerin Tertîbiyle İlgili Bir Risâle: Risâle fî Merâtibi'l-Ulûm ve'l-A'mâl

Râğıb'ın ilimlerin ve amellerin tertîbini konu edinen *Risâle fî merâtibi'l-ulûm ve'l-a'mâl* adında bir risâlesi mevcuttur. İki ayrı yazma nüshası bulunmaktadır.²⁶¹

2. Adab-ı Muaşeretle İlgili Bir Risâle: Risâle fî Âdâbi Muhâlatati'n-Nâs

İnsanlarla bir arada veya ayrı yaşama adabından bahseden *Risâle fî âdâbi muhâlatati'n-nâs* adında bir eseri mevcuttur. Bu eserin de iki yazma nüshası mevcuttur.²⁶² İlgili risâle, Sârîsî tarafından neşredilmiştir.²⁶³

257 Râğıb, *Zerî'a*, s. 266-7.

258 Dâvûdî, *Müfredât*, (Mukaddime), s. 12.

259 *Koca Râğıb Paşa Ktp.*, nr.: 1179, 120-124 vr.

260 Beyhakî, *Tarih*, s. 112.

261 *Süleymaniye Ktp.*, Esad Efendi, nr.: 3654, (34-40) 7 vr.; *Atıf Efendi Ktp.*, nr.: 1267, (49-53) 5 vr.

262 *Süleymaniye Ktp.*, Esad Efendi, nr.: 3654, (14-33), 20 vr.; *Atıf Efendi Ktp.*, nr.: 1267, (36-48), 13 vr.

263 Râğıb el-İsfahânî, *er-Risâle fî Âdâbi'l-İhtilât bi'n-Nâs*, neşr. Ömer Abdurrahman es-Sârîsî, Amman: Dârü'l-Beşir, 1998.

3. İnsanın Üstünlüğünün İlim Sayesinde Olacağını Ele Alan Bir Risâle: Risâle fî Enne Fazîlete'l-İnsân bi'l-Ulûm

İnsanın üstünlüğünün ilimle olacağına yoğunlaşan *Risâle fî enne fazîlete'l-insân bi'l-ulûm* isimli bir risâlesi mevcuttur. İki yazma nüshası mevcuttur.²⁶⁴

4. Satrançla İlgili Bir Risâle: Edebü's-Şatranc

Satrançla ilgili *Edebü's-Şatranc* isimli bir risâlesinin Kazan'da bulunduğunu Brockelmann kaydetmektedir.²⁶⁵

Sonuç

Râğıb el-İsfahânî, Arap dili ve edebiyatında yetkin bir filolog ve linguisttir; tefsîr alanında kıymetli bir eser ve sözlük verecek düzeyde ciddi bir müfessirdir. *Kitâbü'l-İtikâd*'ıyla kelâm alanında iyi bir mütekellim; Zerî'a ve Tafsîl'iyle tasavvuf alanında kendisinden sonrakileri etkileyecek düzeyde önemli tasavvuf âlimidir. Bunun yanında değişik alanlarda küçük risâleleriyle ilim dünyasına katkı yapmış çok yönlü bir şahsiyettir.

Dil alanında Büveyhî vezirlerinin huzurundaki edebî-ilmî toplantılarının bir semeresi olan *Muhâdarâtü'l-Udebâ'sı*; kendi birikimi ve tarihin derinliklerinden gelen edebî, ilmî ve hikemî merviyatla harmanladığı geniş bir edebiyat ansiklopedisidir. İlgili eserin tahkiki yapıldığı gibi, üzerine de birkaç çalışma yapılmıştır.

Mu'cemü'l-Mevzuat/Me'ânî alanına ciddi bir katkı olan *Mecmaü'l-Belâğ'a'sı*, dekoratif ifadeler ve retorik süslemeler kâmûsunu temsil etmektedir. Üzerinde birkaç araştırma yapılacak düzeyde önemli bir çalışmadır.

Nakdü'l-Edeb tipinde Belâğat tarihinin kayıp halkasını teşkil eden *Efânînü'l-Belâğ'a'sı*, şu anda tek nüshası bulunan ve tarafımızdan da tenkitli neşre hazırlanan bu eser, belâğat literatürünün nakd türünde kendi düzeyinde tasnifi ve tanımlarıyla öne çıkan; şiir sanatında mükemmel şiir yazımında önem arzeden kuralları ortaya koyan önemli bir kaynaktır.

Hulasatü İslâhî'l-Mantık, dilde ortaya çıkan lahn olgusunu göğüslemek, dil müfredâtının sahihlerini ortaya koymak üzere ortaya çıkan teskîfü'l-lisân ve tashîhü'l-Lisân bağlamında oluşan literatürün ilklerinden biri olan İbn Sikkî'tin İslâhu'l-Mantık'ın özetini yapan mutevazi bir katkı olarak değerlendirilmelidir.

Râğıb'ın Müfredât'ının mukaddimesinde furûk alanında yazmayı planlamaktan söz ettiği "*el-Elfâzü'l-Müterâdife...*" adlı eserini yazmamış olması ya da bu eserin günümüze

264 *Süleymaniye Ktp.*, Esad Efendi, nr.: 3654, (1-10), 10 vr.; *Atıf Efendi Ktp.*, nr.: 1267, (27-33), 7 vr.

265 Brockelmann, *Tarih*, V, 211; Brockelmann, "Râğıb", IX, 594.

ulaşmamış olmaması, ciddi bir talihsizliktir. Tek teselli kaynağımız, *Risâle fi Zikri'l-Vâhid ve'l-Ehad* eseri yanında Tefsîri, Müfredât'ı ve Zerî'a'sında yoğun bir furûk malzemesi sunmuş olmasıdır.

Öte yandan dil alanında muhtemelen etimoloji ve sarfla ilintili olan *Usûlü'l-İştikak*, kelimeler arasındaki münasebatı ele aldığı *Risâle fi'l-Kâvânîni'd-Dâlle alâ Tabkîki Münâsebâti'l-Elfâz*, şiir antolojisi ve tenkidi mahiyetinde olduğunu sandığımız *Me'ânî'l-Kebîr*, Hariri ve Hemedani çizgisinin bir devamı olduğunu tahmin ettiğimiz *Makâmât* adlı eserleri, Arap dili ve Edebiyatının önemli katkıları olmakla birlikte günümüze ulaşmamış olmaları ciddi bir eksikliktir.

Tefsîr alanında *Câmiü'l-Kebîr* ismiyle yazdığı; 32 fasıllık çok kıymetli bir mukaddimeyi haiz olan; rivâyetlerden hareketle çok hacimli olan bu eseri, elimizdeki yazma nüshalar temel alınarak Kur'ân'ın başından Mâide suresinin sonuna kadarki mevcut kısmı, değişik şahsiyetler tarafından tahkik edilmiş, bilim dünyasına kazandırılmıştır. Tenkitli neşri yanında bu eser bağlamında Râğib'in tefsîrciliği ve furûkçuluğu üzerine Arap dünyasında ve Türkiye'de çalışmalar yapılmıştır.

Tefsîr alanında ğarîbü'l-Kur'ân geleneğini zorlayarak hiçbir bilim dalındaki şahsiyetin kendisinden bigâne kalamadığı *Müfredât*'ı ise bir şaheser hüviyetindedir. Birçok tahkikli neşri yapılmasına karşın bunlar içerisinde Safvan Adnan Davudi'nin yaptığı tahkik önemlidir. Ancak Türkiye'de bulunan 50'ye yakın yazma nüshasıyla yeni baştan bir tahkiki hak etmektedir. Müfredâtla ilgili olarak da birçok çalışma yapılmıştır.

Müteşâbihü'l-Kur'ân alanında yazmış olduğu *Dürretü't-Te'vîl*'i, yanlışlıkla İskâfî'ye nispet edilse de, kendisine nisbeti kesin gibidir. Bu eserinde Râğib, Fâtîha'dan başlayıp Nas suresine kadar lafızları birbirine benzeyen âyetlerdeki lafzî farklılıkların hikmetlerini tespit etmeyi amaçlamıştır.

Tabkîkü'l-Beyân'ı ise henüz yazma nüshasına ulaşmamış olmamıza rağmen Zerî'a'nın başında Şerî'atın ahkâmı ile mekârîmi arasındaki farklara işaret ettiği bir eserdir. Tefsîr alanı içerisinde günümüze ulaşmayan kıraâtlerin temellendirmesiyle ilintili *İhticâcü'l-Kıraât*; içeriği tam olarak bilinemeyen *Risâletü'l-Münebbebe fi Fevaidi'l-Kur'ân* adlı iki eseri daha bulunmaktadır.

Tasavvuf alanında yazmış olduğu *Zerî'a*'sı Gazali'ye el kitabı olacak şekilde kaynaklık yapmış önemli bir eserdir. *Tafsîl* ise bunun bir devamı niteliğindedir. Aşk, Marifetü'n-nefs ve Şerefü't-Tasavvuf konusundaki eserleri yanında Kitabü'l-Ahlak adlı eserleri de tasavvuftaki yapıtlarıdır.

Kelâmdaki *İtikâdât*'ı sünni çizgide teolojik doktrinini ortaya koyan bir eseri iken, hadis alanında da dört ayrı risâlesi mevcuttur. Bunlara ilaveten ilimlerin ve amellerin tertibi, adab-ı muâşeret, insanın fazileti ve santrançla ilgili kısa risâleleri de vardır.

Son olarak bütün bu eserlerinin tahkikli yayınlanmasının dışında Râğıb'ın hayatı ve eserleri üzerinde de birçok çalışma yapılmış olması, Râğıb'ın bu alanlarda yetkin ve etkin bir şahsiyet olduğunun bir göstergesidir.

Kaynakça

Abbâs el-Kummî, *el-Künâ ve'l-elkâb*, Beyrut 1403/1983.

Abdülhamîd, Abbâs Muhammed, *er-Râğıb el-İsfahânî ve Menhecubuh fi Kitâbi'l-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, Câmîiatu İskenderiyye, Külliyyeti'l-Âdâb, Mastır, İskenderiye, 1971.

Abdülhamîd, Seyyid Tâlib, *Garîbü'l-Kur'ân: ricâlubuh ve menâhicühüm*, Safet, 1986.

Abdüttevab, Ramazan, *Lahnu'l-Amme ve't-Tatavvuru'l-Luğavî*, Kahire, 2000.

Abul Quasem, Muhammed, *The Ethics of al-Ghazzâlî*, Edinburgh 1973.

Ağâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ tesânîfi'ş-Şîa*, Necef-Tahrân 1355-1398.

_____, *Tabakâtu A'lâmi'ş-Şîa (es-Sikâtü'l-Uyûn)*, Beyrut 1392/1972.

Ahmed Emin Mustafa, *Fennü'l-Makâme beyne'l-Bedî ve'l-Harîrî ve's-Suyûtî*, ys., 1991.

Âlûsî, Şihâbuddin Muhammed, *Rûbu'l-Me'ânî*, Beyrût, ts.

Âmilî, Muhsin Eminî el-Hüseynî, *E'yânu'ş-Şîa*, Dimeşk, 1948.

Amril M., 1956, *Etika İslâm: Telaah pemikiran filsafat moral Râğhib al-İsfahânî*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar; Pekaribaru: Lembaga Studi Filsafat, Kemasyarakatan, Kependidikan dan Perenpuan, 2002.

Askerî, Ebû Hilâl, *Divânu'l-Me'ânî*, şerh. Hasan Besc, Beyrut-Lübnan, 1994.

_____, *Kitâbu't-Telhîs fi Ma'rifeti Esmâi'l-Eşyâ*, tah. İzzet Hasan, (2 cilt), Beyrût, 1993.

Asma'î, Abdülmelik b. Kureyb, *Kitâbu's-Sıfât*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Mecmû.

_____, *Kitâbu'l-Fark*, tah. Halîl İbrâhîm Atiyye- Ramazan Abdüttevab, Kâhire, 1987.

_____, *Ma'htelefet Elfâzuh ve'ttefeket Me'ânîh*, tah. Macid Hasan ez-Zehebi, Suriye-Dimeşk, 1986.

- Atay, Hüseyin, “Kur’ân’a Göre Münâzara Metodu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1969, XVII/259-275.
- Aydınlı, Abdullah, “İmlâ”, *DİA*, İstanbul, 2000, XXII/225-26.
- Ayyıldız, Erol, “Makâme”, *DİA*, Ankara, 2003, XXVII/417-19.
- Bağdâdî, İsmâil Paşa, *Hediyyetu'l-Ârifin Esmâu'l-Mü'ellifin ve Âsâru'l-Musannifin*, nşr. K. R. Bilge, İbnülemin M. K. İnal, İstanbul, 1951.
- Balvalı, Muhammed, *el-İhtiyâr fi'l-Kıraât ve'r-Resm ve'z-Zabt*, Mağrib, 1997.
- Beeston, A. F. L. “al-Hamadâni, al-Harîri and the Maqâmât Genre”, *The Cambridge History of Arabic Literature*, Cambridge 1990.
- _____, “The Genesis of the Maqâmât Genre”, *Journal of Arabic Literature*, II (1971), s. 1-12.
- Beydâvî, Nâsiruddin Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, tah. Abdulkâdir Arafat Aşa Hasune, Beyrût, 1996.
- Beyhakî, Zahîrüddin, *Târîhu Hukemâi'l-İslâm*, nşr. Muhammed Kürd Ali, Dımaşk 1946.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsîr Tarihi*, İstanbul, 1974.
- Bonebakker, S. A., “Adab and the Concept of Belles-Lettres”, *CHAL: Abbâsîd Belles-Lettres*, ed. Julia Ashtiany vd., Cambridge, 1990.
- _____, “Early Arabic Literature and the Term Adab”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 1984, V/389-421.
- Bozkurt, Nebi, “Müsâmere”, *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII/75-76.
- Carl, Brockelmann, , “Makâme”, *İA*, VII/197-201.
- _____, “Râğib el-İsfahânî”, *İA*, İstanbul, 1993, IX/593.
- _____, *Geschichte der Arabischen Litterature*, I, 343, *Supplementband*, I, 505-506.
- _____, *Tarîhu'l-Edebi'l-Arabî*, Ar. Çev. Abdulhalim en-Neccâr, Kahire, 1959.
- Cevâlikî, Mevhûb b. Ahmed, *Tekmiletü Islâhi ma teğalleta fihî'l-Âmme*, tah. İzzuddin et-Tenûhî, Dımeşk, 1936.
- Cevhercî, Muhammed Adnân, “Re'yün fi Tahdîdi Asri'r-Râğib el-İsfahânî”, *Mecelletü Mecma'i'l-Luğati'l-Arabiyye bi Dımeşk*, Dımeşk, 1986, 61/1, s. 191-2000.

- Cezâîrî, Nureddin, *Furûku'l-Luğât*, tah. Muhammed Rıdvân Dâye, Dımeşk, 1987.
- Chaudhary, Mohammad Akram, "Al-Furûq al-Lughawiyah: the Cultivation of a Genre", *Islamic Studies*, 26:1, İslâmabad, 1987, 67-8.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, Tunus, 1357.
- Dağ, Mehmet, *Tarihsel Perspektif ve Problematik Sorgulaması Bağlamında Kıraât İlminde İhticâc Olgusu*, (doktora tezi), Erzurum, 2005.
- Daiber, Hans, "Griechische Ethik in İslâmischen Gewande. Das Beispiel von Râğıb-al-İsfahânî (11. Jh.)." *Historia philosophiae medii aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* içinde, ed. Burkhard Mojsisch 2 cilt., Amsterdam /Philadelphia: B.R. Grüner, 1991, 1/181-192.
- Demir, Ziya; Eroğlu, Muhammed, *XIII.-XVI. Yy. arası Osmanlı Müfessirleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007.
- Demirci, Muhsin, "er-Râğıb el-İsfahânî ve Tefsîri", *MÜİFD*, sayı 5-6, İstanbul 1993, s. 201-215.
- Drory, R., "Maqâma", *Encyclopedia of Arabic Literature* (ed. J. S. Meisami- P. Starkey), London, 1998, II/507-8.
- Durmuş, İsmail, "Münâzara: Arap Edebiyatı", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXI/577-79.
- Ebû Ali el-Fârisî, Hasan b. Abdulgaffar, *el-Hücce li'l-Kurrâi's-Seba'*, tah. Bedruddin Kahveci vd.; Beyrut, 1984.
- Ebû Hâtim es-Sicistânî(ö. 255/868), *Kitâbu'l-Fark*, *Kitâbân fi'l-Fark* içinde, tah. Hâtim Sâlih Dâmin, Beyrût, 1987.
- Ebû Hayyân et-Tevhidî, *el-Besâir ve'z-Zehâir*, tah. Vedad el-Kadi, Beyrut, 1988.
- Ebû Sa'd Mansûr b. Hüseyin el-Âbî, *Nesru'd-Durr*, tah. Muhammed Ali Karene, ys., ts.; (tah. Osman Bûğanîmi, Tunus; 1983.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, *el-Ğarîbu'l-Musannef*, tah. Muhammed Muhtâr el-Ubeydî, Tunus, 1989.
- Ebu'l-Ala Said b. Hasan er-Reb'i el-Bağdâdî, *Kitabu'l-Fusûs*, tah. Abdulvehhab et-Tazi Seud, ys., 1993-1996.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, tah. Adnân Dervîş-Muhammed Misrî, Beyrût, 1993.
- Ebu'l-Ferec el-Muafi b. Zekerîyya en-Nehrevânî, *el-Celîsü's-Sâlibu'l-Kâfi ve'l-Enîsü'n-Nâsibü'ş-Şâfi*, tah. Muhammed Musa el-Huli, Beyrut, 1993.

- Ebu's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdu'l-Aklî's-Selîm*, Beyrût, ts.
- Ebu't-Tayyib el-Veşşâ, Muhammed b. Ahmed, *Kitabü'l-Müveşşâ (ez-Zarf ve'z-Zurafâ)*, tah. Kemal Mustafa, Mısır, 1953.
- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, tah. Süleyman b. Sâlih, Medine, 1997.
- Ekinci, Özden Kanter, *Râğib el-İsfahânî'nin Kelâm Anlayışı (Kelâmda Semantik Yöntem)*, doktora, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2011.
- Erdoğan Merçil, "Büveyhiler", *DİA*, İstanbul, 1992.
- Fahreddin er-Râzî, Esâsü't-Takdîs, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire 1406/1986.
- Ferhat Muhammed İkbâl Ahmed, *er-Râğib el-İsfahânî ve Menhecühü fi't-Tefsîr mea tahkîki tefsîrihi: Sureti'l-Bakara*, doktora, Câmîiatu Zeytuniyye, Tunus.
- Ferhat, Ahmed Hasan, "Kitâbü Dürretü't-Tenzîl ve Ğurretü't-Te'vîl lâ Tasihhu Nisbetuhu ile'r-Râğib el-İsfahânî", *MŞDİ*, cilt: 6; sayı: 15, Kuveyt, 1989, s. 33-41.
- Ferhat, Ahmed Hasan, *Me'acimu Müfredâti'l-Kur'ân: Müvazenat ve Mukterahat*, Medine, 1421.
- Ferruh, Ömer, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, Beyrut, 1972.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakub, *Besâiru Zevî't-Temyîz fi Letâifi Kitâbi'llahi'l-Aziz*, tah. Muhammed Ali Neccâr, Beyrut, ts.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakub, *el-Bulğâ fi Tarihi Eimmeti'n-Nahv ve'l-Luğâ*, tah. Muhammed Mısırî, Kuveyt, 1407.
- Gafarov, Anar, *Râğib el-İsfahânî'nin insan ve ahlak anlayışı*, MÜ SBE, İstanbul, 2004.
- Ĝulâm Sa'leb, Ebû Omer b. Abdülvâhid el-Mutarriz, *Kitabu Fâiti'l-Fasîh*, tah. Muhammed Abdülkadir Ahmed, Kahire, 1986.
- Ĝurâb, Muhammed Abdulaziz Besyûnî, *Menhecü'r-Râğib el-İsfahânî fi't-Tefsîr mea tahkîki Mukaddimetih ve tefsîrih li sureteyi'l-Fâtîha ve'l-Bakara*, doktora, Câmîiatu Tanta, Külliyyetü'l-Adab, Tanta, 1999.
- Haccâb, M. Nebih, "Zahiretü'l-Makâmât: Neş'etüha ve Eseruha fi'l-Adabi'l-Ecnebiyye", *Havliyyatü Külliyyeti Dari'l-Ulûm*, Kahire, 1969.
- Halil, Halil Abdulal, "el-İhticâc li'l-Kıraâti'l-Kur'âniyye", *Mecelletü külliyyeti Dari'l-Ulûm*, sayı: 25, Kahire, 1999.
- Hansârî, Muhammed Bakır el-İsfahânî, *Ravdâtü'l-Cennât fi Abvâli'l-Ulemâ ve's-Sadât*, Beyrût, 1991; Tahran-Kum 1390-1392.

- Harirî, Kâsım b. Ali, *Dürretü'l-Ğavass fi Evhami'l-Havâss ve Şerhuha ve Hevâşşihâ ve Tekmiletüha*, tah. Abdülhafız Ferağlı Ali el-Karnî, Beyrut-Kahire, 1996.
- Hasan Abbâs, *Fennül-Makâme fi'l-Karnî's-Sâdis*, Kahire, 1986.
- Hatîb, Adnan Ömer “er-Râğîb el-İsfahânî ve Kitabuhu el-Muhâdarât”, *Mecelletü't-Türâsi'l-Arabî*, Dımeşk, 2004, XXIV/96, s. 248-263.
- Hemedânî, Abdurrahman b. İsa, *Kitabü'l-Elfâzi'l-Kitabiyye*, Beyrut, 1885.
- Hilmi, Mustafa, “ez-Zerî'a ila Mekârimi's-Şerî'a Kema Yuvaddihuha er-Râğîb el-İsfahânî”, *Mecelletü'd-Dâre*, 1977.
- Hindî, Sûsen binti Abdillâh, *el-Müvâzene beyne Kitâbey Tefsîri Ğarîbi'l-Kur'ân li İbn Kuteybe ve'l-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân li'r-Râğîb el-İsfahânî*, Külliyyeti'l-Âdâb, Mastır, Riyad, 1408/1988.
- Hudvâre, Ömer, *el-Bahsu'd-Dilâli inde'r-Râğîb el-İsfahânî min Hilâli Kitabihî el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, (mastır), Câmîati'l-Cezayir, Cezair, 2005-2006.
- Humeyyis, Muhammed b. Abdurrahman, “er-Râğîb el-İsfahânî'nin *El-Müfredât*'ındaki Bazı Te'villere Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Hasan Keskin, Cilt: VII /1, Sivas, 2003, s.399-416.
- Humeyyis, Muhammed b. Abdurrahman, “et-Tenbihât alâ't-Te'vilât fi Kitâbi'l- Müfredât li'r-Râğîb el-İsfahânî”, *Mecelletu Câmîati'l-İmâm Muhammed b.Suûd el-İslâmiyye*, 22, Riyad, 1419h/1998.
- Husrî, Ebû İshak İbrahim b. Ali el-Kayravânî, *Zehru'l-Âdâb ve Semeru'l-Elbâb*, takserh. Salahuddin el-Heravî, Beyrut, 2001.
- İbn Abdi Rabbih, Ahmed b. Muhammed el-Endülüsî, *el-İkdu'l-Ferîd*, tah. Müfid Muhammed Kumayha, Beyrut, 1983.
- İbn Abdilberr, Ebû Amr Yusuf b. Abdullah el-Kurtubî, *Behcetü'l-Mecâlis ve Enisü'l-Mücâlis ve Şahzû'z-Zâhin ve'l-Hâcis*, tah. Muhammed Mersî el-Hülî, Beyrut, 1982.
- İbn Cebbân, Muhammed b. Ali, *Şerhu Fasîhi Sa'leb*, tah. Abdulcebbâr Cafer, (mastır), Bağdad, 1974.
- İbn Cevzî, Abdurrahman b. Ali, *Takvîmü'l-Lisân*, tah. Abdulaziz Matar, Kahire, 1966.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî, *el-Hasâis*, tah. Muhamed Ali Neccâr, Kahire, 1957.
- _____, *el-Muhteseb fi Tebyîni Vücûhi Şevâzzi'l-Kıraât ve'l-Îzâh minhâ*, tah. Ali Necdî Nasîf vd.; İstanbul, 1986.

- İbn Deresteveyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Cafer, *Tashîhu'l-Fasîh*, tah. Abdullah el-Cebbûrî, Bağdad, 1975.
- İbn Ecdâbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. İsmâil, *Kifâyetu'l-Mütebaffız fi'l-Luğâ*, tah. Sâlih Ali Hüseyin, Trablus, ys.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris, *Temâmu Fasîhi'l-Kelâm*, tah. Zeyyân Ahmed el-Hac İbrahim, 1995.
- _____, *Mutehayyiru'l-Elfâz*, tah. Hilâl Naci, Bağdad, 1970.
- _____, *Kitâbu'l-Fark*, tah. Ramazan Abdüttevâb, Kâhire, 1982.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed, *el-Hüccet fi Kıraâtî's-Seb'*, tah. Abdülal Salim Mükrem, Beyrut, 1996.
- İbn Hanbelî, Raziyyuddin Muhammed b. İbrahim, *Bahru'l-Avâm fîmâ Esâbe fîhi'l-Avâm*, tah. İzzuddin et-Tenûhî, Dîmeşk, 1927.
- _____, *Sehmü'l-Elhâz fi Vehmi'l-Elfâz*, tah. Hatim Sâlih Damin, Beyrut, 1985
- İbn Hişâm el-Lahmî, *el-Medhel ilâ Takvîmi'l-Lisân*, tah. Hatim Sâlih Damin, Beyrut, 2003.
- _____, *Şerbu'l-Fasîh*, tah. Mehdî Ubeyd, Bağdad, 1988.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Kitâbu'l-Cerâsîm*, tah. Muhammed Câsim el-Humeydî, Dîmeşk, 1997.
- _____, *Edebü'l-Kâtib*, tah. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mısır, 1963.
- _____, *Uyûnu'l-Ahbâr*, tah. Yusuf Ali Tavi, Beyrut: 1986.
- _____, *Kitabü'l-Me'ânî'l-Kebîr fi Ebyâti'l-Me'ânî*, Beyrut, 1984.
- İbn Malik el-Ceyyânî, *Kitabü'l-Elfâzi'l-Muhtelefe fi'l-Me'ânî'l-Mü'telefe*, tah. Necat Hasan Abdullah Nûlî, Mekke, ts.
- İbn Nâkiya el-Bağdâdî, Abdullah b. Ahmed, *Şerbu'l-Fasîh*, tah. Abdulvehhab Muhammed Ali el-Advânî, (mastır), Câmîatü'l-Kahire, Külliyyetü'l-Adab, Kahire, 1973.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil, *el-Muhassas*, Tunus, 1956.
- İbn Sikkît, Ebû Yusuf Yakub b. İshak, *Islâhu'l-Mantık*, şerh.-tah. Ahmed Muhammed Şakir-Abdusselam Muhammed Harun, Mısır, 1956.
- _____, *Kitabü'l-Elfâz*, tah. Fahrudin Kabâve, Beyrut-Lübnan, 1998.
- İbn Zencele, Ebû Zur'a Abdurrahman b. Muhammed, *Hüccetü'l-Kıraât*, tah. Sa'id el-Afgânî, Beyrut, 1979.

İpşirli, Mehmet, “Huzur Dersleri”, *DİA*, İstanbul, 1998; XVIII/441-444.

İskâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hatîb el-İsfahânî, *Dürretü't-Tenzîl ve Ğurretü't-Te'vîl*, tah.: Muhammed Mustafa Aydın, Câmîatü Ümmî'l-Kurâ, Mekke, 2001.

İskâfî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *Kitâbu Mebâdi'i'l-Luġa*, Beyrût, 1985.

Kaddur, Ahmed Muhammed, *Musannefatu'l-Lahn ve't-Teskîfi'l-Luġavî hatte'l-karni'l-Âşiri'l-hicrî*, Dimeşk, 1996.

Kandemir, M. Yaşar, “Emâlî”, *DİA*, İstanbul, 1995, XI/70-72.

Kannûcî, Sıddık b. Hasan, *Ebcedü'l-Ulûmi'l-Veşyi'l-Merkûm fi Beyâni Ahvâli'l-Ulûm*, tah. Abdülcebbâr Zekkâr, Beyrût, 1978.

Kara, Ömer, “Arap Dilbilimindeki ‘Terâdüf’ Olgusunun ‘Furûk’ Paralelinde Tarihsel Süreci ve Arkapları -Furûku'l-Luġavîyye’ye Giriş- (I)”, *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 7, sayı: 14, 2003, s. 214-216.

_____, “Arap dilbilimindeki ‘teradüf’ literatürünün ‘furûk’ paralelinde tespit ve tahlili-el-Furûku'l-Luġavîyye’ye Giriş-II”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 45, sayı: 2, Ankara, 2004.

_____, “el-Müfredât”, *DİA*, İstanbul, 2006, XXXI, 504-5.

_____, “Râġıb’ın Müfredâtında Furûk Malzemeleri: Sunuş Şekilleri ve Tespit Metotları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt: 5, sayı: 23, Samsun, 2012, s. 317-340.

_____, “İslâm İlim Geleneğinde Ümera Huzurundaki Bilimsel Toplantıların Osmanlıcası: Huzur Dersleri”, *Osmanlı Toplumunda Kur’ân Kültürü ve Tefsîr Çalışmaları-II*, Kur’ân ve Tefsîr Akademisi: İlim Yayma Vakfı, İstanbul, 2013, s. 299-369.

_____, “Meşhur ama Az Tanınan Bir İlim Adamı: Râġıb el-İsfahânî”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 38, Erzurum, 2012, s. 101-146.

_____, “Râġıb el-İsfahânî”, *DİA*, İstanbul, 2007, XXXIV/398-401.

_____, *Kur’ân Lugatçiliği ve Tefsîr’de Yakınanlamlılık ve Nüans –Râġıb el-İsfahânî Örneği-*, Ahenk Yayınları, Van, 2007.

_____, “İslâm İlim Geleneğinde Ümera Huzurundaki Bilimsel Toplantıların Osmanlıcası: Huzur Dersleri”, *Osmanlı Toplumunda Kur’ân Kültürü ve Tefsîr Çalışmaları-II*, Kur’ân ve Tefsîr Akademisi: İlim Yayma Vakfı, İstanbul, 2013, s. 299-369.

- _____, “Osmanlıda Huzur Dersleri Geleneği ve Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, cilt: IX, sayı: 18, 2011, s. 11-31.
- Kâtip Çelebî, *Keşfu’z-Zunûn*, Bağdâd, 1941.
- Katsumata, Naoya, “The Style of the Maqâma: Arabic, Persian, Hebrew, Syriac”, *Arabic and Middle Eastern Literatures*, vol. 5, no. 5, 2002, s. 117-137.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu’cemü’l-müellifîn*, Beyrut 1414/1993.
- Kilito, A., “Le genre ‘Séances’: Une introduction”, *Studia Islamica*, 43 (1976), s. 25-51.
- Kisâî, Ebu’l-Hasan Ali b. Hamza, *Labnu’l-Âmme*, tah. Abdülaziz Matar, Kahire, 1988.
- Kudame b. Cafer, Ebu’l-Ferec, *Cevahiru’l-Elfâz*, tah. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut-Lübnan, 1985.
- Kurâû’n-Neml, *el-Muntehab min Ğarîbi Kelâmi’l-Arab*, tah. Muhammed b. Ahmed el-Ömerî, Mekke, 1989.
- Kürd Ali, Muhammed, “Künûzu’l-Ecdâd: Râğib el-İsfahânî”, *Mecelletü Mecmai’l-Luğati’l-Arabiyye*, 2, Dimeşk, 1947, s. 166.
- _____, *Künûzü’l-Ecdâd*, Dimaşk 1984.
- Madelung, W., “Ar-Râğib al-İsfahânî und die Ethik al-Gazâlîs”, *Islamwissenschaftliche Abhandlungen F. Meier*, 1974, s. 152-163.
- Mâferrûhî, Mufaddal b. Sa’d, *Mehâsinu İsfahân*, nşr. Celâlüddin et-Tahrânî, Tahran 1312/1933.
- Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islâm*, Leiden 1991.
- Maltî-Douglas, Fedwa, “Makâmât ve Edebiyat- Hemedânî’nin ‘el-Makâmetü’l-Mediriyye’si”, (çev. Ömer Kara), *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum, 2002, sayı: 37, s. 185-208.
- _____, “Maqâmât and Adab: ‘al-Makâma al-Madiriyye’ of al-Hamadhânî”, *Journal of American Oriental Society*, vol. 105, no. 2, 1985, s. 247-58.
- Mâlû, Râfi Abdullah, *Menbecü’r-Râğib fi Kitâbihi Müfredâti Elfâzi’l-Kur’ân*, (mastır), Câmîatu Musûl, Külliyyeti’l-Âdâb, Musûl, 1989.
- Mardin, Ebu’l-Ula, *Huzur Dersleri*, İstanbul, 1951-6.
- Matar, Abdülaziz, *Lahnü’l-Âmme fi Davi’d-Dirâsâti’l-Luğavîyyeti’l-Hadise*, Kahire, 1967.
- Mekki b. Ebî Talib, *el-Keşfan Vücûhi’l-Kıraâti’s-Seb’ ve İleliha ve Huceciha*, tah. Muhyiddin Ramazan, Beyrut, 1987.

- Mirza Abdullah el-İsfahânî, *Riyâzü'l-ulemâ ve hıyâzü'l-fudalâ*, Kum 1401.
- Mohamed, Yasein, "Function of the Intellect: İsfahânî's Definition of Arabic Terms", *Journal of Islamic Science*, 15 (1-2): 135-143, January - December 1999.
- _____, "The Moral education of İsfahânî" *Plato's Philosophy of Education and Its relevance to Contemporary Society & Education in the Ancient World* (ed. J.D. Gericke & J.D. Maritz). Pretoria: South African Society of Greek Philosophy and the Humanities. 2: 243-267, 1998.
- _____, "Al-Râğhib al-İsfahânî ve Said Nursî'nin Çalışma Ahlâkı", *Risâle-i Nur Işığında Küreselleşme ve Ahlak Sempozyumu*, İstanbul, 2002.
- _____, "Knowledge and Purification of the Soul: An Annotated Translation with Introduction of İsfahânî's Kitâb al-Dhari'ah ila Makarim al-Shari'ah", *Journal of Islamic Studies*, Vol. 8 no.2, Fall 1997 pp.58-92.
- _____, "Reason and Revelation in Al-Râğhib al-İsfahânî", *Muslim Educational Quarterly*, 16(1): 41-49, 1998.
- _____, "The Cosmology of İkhvâm al-Safa,' Miskawaih and al-İsfahânî", *Islamic Studies*, 2000, 39(4), 657-679.
- _____, "The Ethical Philosophy of al-Râğhib al-İsfahânî", *Journal of Islamic Studies*, 1995, 6: 51-75.
- _____, "The Unifying Thread: Intuitive Cognition of the Intellect in al-FArabi, al-İsfahânî & Al-Ghazali", *Journal of Islamic Science*, 12(2): 27-47, July-December 1996.
- _____, *The Ethics of al-Râğhib al-İsfahânî, his Kitâb al-Dhari'ah ila Makarim al-Shari'ah, Translated with Notes and Introduction*, Ph.D. Thesis, Frankfurt, Johann Wolfgang Goethe University, 2000.
- Muğniyye, Hüseyin, *Mecâlisü'l-Arab*, Lübnan, 1982.
- Muhaymid, Muhammed b. Hamd, *Ğarîbu'l-Kur'ân beyne Kitâbeyi'l-Müfredât li'r-Râğib el-İsfahânî ve Umdeti'l-Huffâz li's-Semîn el-Halebî: Müvâzene ve Dirâse*, Câmîatu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd, Kur'ân ve Ulûmuh Bölümü, Mastır, Mekke, 1409.
- Mutîrî, Abdullah b. Avvâd b. Luveyhik, *er-Râğib el-İsfahânî ve Cühûduhu fi't-Tefsîr ve Ulûmu'l-Kur'ân*, Mastır, Câmîatu'l-İslâmiyye, Külliyyetu'l-Kur'âni'l-Kerim, Kısmî't-Tefsîr, Medine, 1410.
- Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezid, *el-Kâmil*, tah. Muhammed Ali ed-Dali, Beyrut, 1986.

- _____, *el-Fâdil*, tah. Abdülaziz el-Meymenî, Kahire, 1995.
- Münâvî, Muhammed Abdurraûf, *et-Tevfik alâ Mühimmâti't-Te'ârif*, ed. Muhammed Rıdvan Dâye, Beyrut-Dımeşk, 1410.
- Müneccid, Muhammed Nureddin, *et-Terâdüf fi'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-Nazarîyyeti ve't-Tatbîk*, Beyrut, 1997.
- Nassar, Hüseyin, *Meacim ale'l-Mevzuat*, Kuveyt, 1985.
- Nezir Hüseyin, "Muhâdarât", *ÜDMİ*, XIV/1, s. 509-11.
- Özbilgen, Erol, "Huzur Dersleri", *Osmanlı Ansiklopedisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 116-117.
- Özen, Şükrü, "Hilâf", *DİA*, İstanbul, 1998, XVII/527-58.
- Özgüdenli, Osman Gazi, "İsfahân", *DİA*, İstanbul, 2000, XXII/499, 501.
- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, 1971.
- Râğıb el-İsfahânî, *el-İtikâdât*, tah. el-İclî, Şemrân, Beyrut 1988.
- _____, *er-Risâle fi Adabi'l-İhtilat bi'n-Nas*, neşr. Ömer Abdurrahman es-Sârîsî, Amman: Dârü'l-Beşir, 1998.
- _____, *Kitabu Hulasati Islâbi'l-Mantık: Dirâse Luğavîyye*, tah. Fevzi Mesud, Riyad, 1991.
- _____, *Kitabu'l-İtikâd*, tah. Ahter Cemal Muhammed Lokman, (mastır), Câmîatü Ümmi'l-Kura, Külliyyetü'ş-Şerî'a ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Mekke, 1401-2.
- _____, *Mecmau'l-Belâğa* (tah. Ömer Abdurrahman es-Sârîsî), Amman: Mektebetü'l-Aksa, 1987/1406.
- _____, *Mukaddimetu Câmi'i't-Tefâsir mea tefsîri'l-Fâtiha ve metâli'i'l-Bakara*, thk. Ahmed Hasan Ferhat, Küveyt 1405/1985.
- _____, *Mukaddimetu Câmi'i't-Tefâsir*, thk. Ahmed Hasan Ferhat, Kuveyt, 1984.
- _____, *Tefsîru Dürreti't-Te'vîl fi Müteşâbihi't-Tenzîl*, Süleymâniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr.: 25, vr.
- _____, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, tah.: Safvân Adnân Dâvûdî, Dımeşk, 1992.
- _____, *Dürretu't-Te'vîl ve Ğurretu't-Tenzîl fi'l-Ayati'l-Müşebbehe ve'l-Mükerrere*, Süleymaniye ktp., Esad Efendi, nr. 176.

- _____, *Efânînü'l-Belâğa*, Yale University Library, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Landberg, MSS 165, 39 vr.
- _____, *Risâle fi Zikri'l-Vâhid ve'l-Ehed*, tah. Abdurrahman Ömer, Amman: Dârü'l-Furkan, 1992.
- _____, *er-Risâle fi'l-İ'tikâd*, ed. Ehter Cemal Muhammed Lokman, Câmîatu Ummi'l-Kura, Mekke, 1401-2.
- _____, *Hallu Müteşâbihâti'l-Kur'ân*, Koca Râğıb Paşa, nr. 180, vr. 128a.
- _____, *Mecmau'l-Belâğa*, tah.: Ö. A. Sârîsî, Amman, 1987, 1. c. (568 s.), 2. c (569-1172).
- _____, *Merâtibu'l-Ulûm*, vr. 2.
- _____, *Mukaddimetu Câmî'i't-Tefasir mea tefsîri'l-Fâtîha ve metali'i'l-Bakara*, thk. Ahmed Hasan Ferhat, Kuveyt, 1984.
- _____, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, tah. Safvan Adnan Dâvûdî, Dımeşk-Beyrut, 1992.
- _____, *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, İstanbul, 1986.
- _____, *Zerî'a fi Mekârimi'ş-Şeri'a*, tah. Ebu'l-Yezid el-Acemi, Kahire, 1987.
- Riedel, Dagmar A., *Adab as A source for Medieval Social History: The Chapters on ghalzal and Muġun/sukhf from the Muhâdarâtu'l-Udebâ of Râğhib al-İsfahânî (d. 1050)*, Indiana University.
- Riedel, Dagmar A., *Can't Tell an Author by his Manuscript: The Example of the Muhâdarât al-udaba' Ascribed to al-Râğhib al-İsfahânî (d. ca. 1050)*, Indiana University.
- Rowson, E. K., "al-Râğhib al-İsfahânî", *EI*, VIII/389-90.
- Rummânî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsa, *el-Elfâzu'l-Muteradifetu'l-Mutekaribetu'l-Ma'na*, tah. Fethullah Sâlih Ali el-Misri, Mansûre., 1987.
- Sa'leb, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahya, *Kitabü'l-Fasîh*, tah. Atf Medkur, Kahire, ts.
- Sâbit b. Ebî Sâbit, *Kitâbu'l-Fark, Kitâbâni fi'l-Fark* içinde, tah. Hâtim Sâlih Dâmin, Beyrût, 1987.
- Sadan, Joseph, "An Admirable and Ridiculous Hero: Some Notes on the Bedouin in Medieval Belles-Lettres, on a Chapter of Adab by Râğhib al-İsfahânî and on a Literary Model in which admiration and Mockery Coexist", *Poetics Today*, 10:3 (1989): 471-492

- _____, “Mâidens’ Hair and Starry Skies –Imagery System and Meânî Guides; The Practical Side of Arabic Poetics as Demonstrated in Two Manuscripts-”, *IOS*, vol. XI, Telaviv, 1991, 57-88.
- _____, “Bâkirelerin Saçları ve Yıldızlı Gökler- Betimleme Sistemi ve Meânî Rehberleri: İki Yazma Bağlamında Arap Şiirinin/Belâğatının Pratik Yönü-II”, çev.: Ömer Kara, *Nüşha*, yıl: 3, sayı: 10, s. 67-84.
- _____, “Bâkirelerin Saçları ve Yıldızlı Gökler –Betimleme Sistemi ve Meânî Rehberleri: İki Yazma Bağlamında Arap Şiirinin/Belâğatının Pratik Yönü-I”, çev.: Ömer Kara, *Nüşha*, yıl: 3, sayı: 10, s. 63-81.
- Safadî, Salahattin Halil b. Aybek, *el-Vâfi bi’l-Vefeyât*, Beyrut, 1984.
- Sâfi, Muhammed, İsrake Nuruddin, *Kaziyetü’l-Lahn fi’l-Luğati’l-Arabiyye hatta nihâyeti’l-Karni’r-Rabi’i’l-Hicrî*, (mastur), Câmiatü Bahri’l-Ğazal, Hortum, 2010.
- Saîd, Cemil, “el-Münâzara fi’l-Asri’l-Abbâsî”, *Mecelletü Külliyyeti’d-Dirâseti’l-İslâmiyye*, Bağdad, 1973, V/187-204.
- Sârîsî, Ömer Abdurrahman, “er-Râğib el-İsfahânî ve cühûduhu fi’l-luğa”, *Mecelletü’l-Câmiati’l-İslâmiyye*, sayı 52, Medine 1401, s. 222-239.
- _____, “er-Râğib el-İsfahânî ve mevkifuhu mine’l-firaki’l-İslâmiyye”, *Mecelletü Câmiati’l-İslâmiyye*, sayı 53, Medine 1402, s. 83-90.
- _____, “er-Râğib el-İsfahânî ve Cühûduhu fi’t-Tefsîr”, *Hüda’l-İslâm*, Ürdün, 1402.
- _____, “Havle nisbeti Kitâbi Dürreti’t-te’vîl fi müteşâbihî’t-Tenzil li’r-Râğib el-İsfahânî (redd alâ redd)”, *Mecelletü’l-Mecmai’l-Luğati’l-Arabiyyeti’l-Ürdüni*, XVIII/47, Amman 1414-1415/1994, s. 255-285.
- _____, “Kitabu Dürreti’t-Tenzil ve Ğurretü’t-Te’vîl li’r-Râğib el-İsfahânî ve Leyse li’l-Hatîb el-İskâfî”, *Mecelletü Mecmai’l-Luğati’l-Arabiyye bi Dimeşk*, 51/1, Dimeşk, 1976, s. 114-117.
- _____, “Re’yün fi Tahdîdi Asri’r-Râğib el-İsfahânî”, *Mecelletü’l-Mecmai’l-Luğati’l-Arabiyye el-Ürdüni*, IV/11-12, Amman, 1981, s. 43-76.
- _____, “Tahkîku nisbeti Kitâbi Dürretü’t-Tenzil ve Ğurretü’t-te’vîl”, *Mecelletu Mecmai’l-luğati’l-Arabiyyeti’l-Ürdünî*, II/3-4, Amman 1399/1979, s.97-106.
- _____, “Havle Nisbeti Kitâbi Dürretü’t-Tenzil ve Ğurretü’t-Te’vîl”, *MMLAÜ*, yıl: 18, sayı: 47, Ürdün, 1994, s. 258-263.
- _____, *er-Râğib el-İsfahânî ve Cühûduhu fi’l-Luğa ve’l-Edeb*, Ürdün: Amman, 1987.

- _____, “Havle Tahkiki Muhâdarâtu’l-Udebâ ve Muhâverâtü’l-Buleğa ve’s-Şuara li’r-Râğib el-İsfahânî”, *Mecelletü Mecmei’l-Luğati’l-Arabiyye bi Dimeşk*, cilt: 80, I/201-216.
- Se’âlibî, Ebû Mansûr, *Fıkhu’l-Luğa ve Esrâru’l-Arabiyye*, şerh. Yâsîn el-Eyyûbi, Beyrût, 1999.
- _____, *Nesîmu’s-Sahar*, tah. İbtisâm Merhûn es-Saffâr, Bağdad, ts.
- _____, *Sihru’l-Belâğa ve Sirru’l-Berâe*, tas. Abdüsselâm el-Hûfi, Beyrut, ts.
- _____, *Kitâbu’s-Sifât*, London, B.L., Or. 9197.
- Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yusuf, *Umdetü’l-Huffâz fi Tefsîri Eşrefi’l-Elfâz*, tah. Muhammed et-Tunci, Beyrut, 1993.
- Serdar, Hind binti Muhammed b. Zâhid, *Tefsîru’r-Râğib el-İsfahânî dirâseten ve tabkê-ken min Sureti’n-Nisâ âyet 114 ve hatta nihâyeti sureti’l-Mâide*, (mastır), Câmîatü Ümmi’l-Kura, ed-Dirâsâtü’l-Ulya, Mekke, 1422.
- Serkîs, Yusuf İlyân, *Mu’cemü’l-matbûâti’l-Arabiyye*, I, 922-923.
- Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdurrahim, *İthâfu’n-Nübelâ bi Vasfi Mecâlisi’l-Ulemâ*, Riyad, 1992.
- Sıddıkî, Hafız Muhammed Halid, *A Critical edition of Imam Râğhib al-İsfahânî’s manuscript Durrat al-Ta’wil ve ghurrat al-tanzil fi al-ayat al-mutashabihah wa al-mutakarrirah*, (PhD), University of London, School of Oriental and African Studies, London, 1977.
- Sıkkılı, Ebû Hafs Omer b. Halef, *Teskîfu’l-Lisân ve Telkîhu’l-Cinân*, tah. Mustafa Abdulkadir Ata, Beyrut-Lübnan, 1990.
- Sirhân Cemal Muhammed, *el-Müsâmera ve’l-Münâdeme inde’l-Arab hatte’l-Karni’r-Rabi’i’l-Hicrî*, Beyrut Amerikan Üniversitesi, Beyrut, 1978.
- Sultani, Muhammed Ali, “Hüccetü’l-Kiraât fi Menheci’n-Nuhât”, *Buhûs ve’d-Dirâsât fi’l-Luğati’l-Arabiyye ve Adabiha*, sayı: 1, Riyad, 1987.
- Suyûtî, Celâluddîn, *Buğyetu’l-Vu’ât fi Tabakâti’l-Luğavîyyîn ve’n-Nuhât*, tah. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, Beyrût, ts.
- _____, *el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, Kâhire, 1415.
- _____, *el-Muzhir fi Ulûmi’l-Luğa*, ed. Fuad Ali Mansûr, Beyrut, 1998.
- Şâyi’, Muhammed b. Abdirrahmân, *el-Furûku’l-Luğavîyye ve Eseruhâ fi Tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Riyad, 1993.

- Şehrezûrî, Muhammed b. Mahmud, *Nüzhetü'l-Ervâh ve Ravzâtu'l-Efrâh*, Haydarabad, 1976.
- Selebî, Abdülfettâh İsmail, “el-İhticâc li'l-Kıraât: Bevâisuh ve Tatavvuruh ve Usûluh ve simaruh”, *Mecelletü'l-Bahsi'l-İlmî ve't-Türâsi'l-İslâmi*, sayı: 4, 1981.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr*, Beyrût, ts.
- Şevkî Dayf, *el-Makâme*, Kahire, 1954.
- Siddî Adil b. Ali b. Ahmed, *Tefsîru'r-Râğib el-İsfahânî: Tabkîk ve Dirâse Min Evveli Sureti Al-i İmrân hatta nihâyet i'l-Âyet 113 min suretil Mâide*, Câmiatu Ummi'l-Kura, Külliyyetü'd-Da've ve Usûli'd-Din, Kitab ve's-Sünne Bölümü, Doktora tezi, Mekke, 1417.
- Tanahî, Mahmud Muhammed, “Dîvânü'l-Me'ânî”, *MMLAm*, LXVI/1, 1991, s. 3-27; LXVI/3, 1991, s. 430-65.
- Thomas Stephanie Bowie, *The Concept of Muhâdara in the Arab Anthology with special reference to al-Râğhib al-İsfahânî's Muhâdarât al-Udebâ'*, (doktora), Harvard Universty, Cambridge: Massachusetts, 2000.
- _____, *The Art of Apt Speech in al-Râğhib al-İsfahânî's Muhâdarâtu'l-Udebâ'*, Harvard University.
- Tüccar, Zülfikar, “Dîvânü'l-Me'ânî”, *DİA*, İstanbul, 1996, IX/450.
- Tuncer, Taner, *Râğib el-İsfahânî ve Mukaddimetü't-Tefsîri*, SÜ SBE, Konya 1992.
- Ünver, Süheyl, *Bir Ramazan binbir İstanbul*, Kitabevi, İstanbul, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Cedel”, *DİA*, İstanbul, 1993, VII/208-210.
- _____, “Münâzara”, *DİA*, İstanbul, 2006, XXXI/576-7.
- Yazıcı, Hüseyin, “Muhâdarat”, *DİA*, İstanbul, 2005, XXX/391-92.
- Yolcu, Mehmet, “Râğib el-İsfahânî ve el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân'ı”, *Hikmet Yurdu*, yıl: 1, sayı: 1, (Ocak, 2008), s. 109-147.
- Zeftâvî, İsam Enes, *en-Nazarîyyetü'l-Hulkiyye inde'r-Râğib min Hilâli Kitabi'z-Zer'â ila Mekârimi's-Şerî'a*, vs., ts.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmi'n-Nübüvve*, Beyrut, 1413.
- Zerkeşi, Bedruddin, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, Beyrût, 1391.

- Zevahira, Muhammed Mahmud Musa, *el-Furûku'l-Luğavîyye inde'r-Râğıb el-İsfahânî fi Kitâbihi'l-Müfredât ve Eseruha fi Delalati'l-Elfâzi'l-Kur'ânîyye*, (mastır), el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, Külliyyetü'd-Dirâsâti'l-Ulya, Ürdün, 2007.
- Zeydî, Kâsıd Yâsir, “Min Evhâmi'r-Râğıb fi Mu'cemihî: Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân”, *Mecelletü Âdâbi'r-Rafıdeyn*, Musûl, 1992, c. 24, s. 34-67.
- Zilfi, Madeline Carol, “A medrese for the palace: Ottoman dynastic legitimation in the eighteenth century”, *Journal of the American Oriental Society*, cilt: 113/2, 1993, s. 184-191.
- Zirikî, Hayruddîn b. Mahmûd, *el-A'lâm*, nşr. Züheyr Fethullah, Beyrut 1984.
- _____, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, ys., 2002.
- Ziyâdî, Hâkim Mâlik, *et-Terâdüf fi'l-Luğa*, Bağdad, 1980.
- Zübeydî, Ebubekir Muhammed b. Hasan, *Lahnu'l-Avâm*, tah. Ramazan Abduettevvab, Kahire, 2000.

Ca'l Kökünün Kur'ân-ı Kerîm'de Kullanılan Manaları

Zeki HALİS*

ÖZ

Kur'ân-ı Kerîm, insanların anlayıp yaşaması için nâzil olmuştur. Onu iyi bir şekilde anlayabilmek ise kelime ve kavramlarının manalarının doğru anlaşılmasıyla mümkündür. Bundan dolayı Kur'ân'da kullanılan kelime ve kavramları anlamaya yönelik çalışmalar oldukça önemli ve gereklidir. "Ca'l" kökünden gelen kelimeler de Kur'ân'da çok sık kullanılmakta ve birden çok manaya gelmektedir. Bundan dolayı bu manalardan birini tercih etmede yaşanacak zorluk, bu kökü ve manalarını ayrıntılı olarak araştırmayı gerekli kılmaktadır. İşte bu makalede, "ca'l" kökünün Kur'ân-ı Kerîm'de kullanılan manaları araştırılmaktadır. İlk önce bu kök ile ilgili etimolojik inceleme yapılmış, daha sonra muhtelif âyetlerde kullanılan manaları incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ca'l, Ceale, Kur'ân, Kök, Mana, Kullanım, Yaratma.

ABSTRACT

The Meanings of The Ja'l Root in The Holy Qur'an

Understanding the Qur'an in a good way would be possible by understanding its words and concepts. Therefore, the studies were performed for understanding the words and concepts of the Qur'an are very important and necessary. The words of the "ja'l" root are used in the Qur'an very frequently. So, in this article, the meanings of the "ja'l" root that used in the Qur'an were investigated. Firstly, the etymological field study of this root was examined. Then, the meanings of this root that were used in the Qur'an's various verses were investigated.

Keywords: Ja'l, Qur'an, Root, Meaning, Usage, Creating.

* Yrd. Doç. Dr. İğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı. e-mail: zeki.halis@hotmail.com

Giriş

Dil, insanı diğer varlıklardan ayıran temel özelliklerden birisidir ve nerdeyse insanın her türlü faaliyetleriyle alakadardır. İnsanın, diğer insanlarla iletişimini sağlayan temel dil unsurları ise kelimelerdir. Bu yüzden, manaların taşıyıcısı olan kelimelerin iyi bilinmesi gerekmektedir.

Diğer taraftan özellikle önemli kelimeler ve anahtar terimler, dünya görüşünün ortaya çıkarılmasında büyük öneme sahiptirler. Gerek semantik, gerek sair kavram çalışmalarında, ilgili kavramların etimolojisinin ve anlamlarının doğru bir şekilde incelenmesi, sahih anlam ya da anlamlara ulaşmak için oldukça önemlidir. Aynı yöntem, Kur’ân kelime ve kavramları üzerinde çalışılırken de uygulanmalıdır.

İşte bu çalışmada, Kur’ânî kullanımda önemli bir yere sahip olan “ca’l” kökünün etimolojik yapısı ve Kur’ân’da kullanılan manaları incelenecektir.

Kur’ân-ı Kerîm’de kullanılan kelime köklerinden olan “ca’l”, Arapça’da muhtelif mana ve şekillerde kullanılmaktadır. Müteaddî bir fiil olarak kullanıldığı gibi yardımcı fiil olarak da kullanılmaktadır. Ayrıca, Ef’âl-ı Kulûb, Ef’âl-ı Tahvîl ve Ef’âl-ı Şurû’dan sayılmaktadır.

Arapça’da birçok manaya gelen “ca’l” fiili, aşağıda görüleceği gibi Kur’ân-ı Kerîm’de “tasvîr”, “yaratma”, “vasfetme”, “hüküm verme”, “vaz’ /koyma” ve “ilkâ/atma” manalarına gelmektedir.

Birçok manaya sahip olduğu için bu kökün, âyetlerde hangi manaya geldiğini belirlemek bazen oldukça zor olmaktadır. Bundan dolayı âyetlerde geçen bu köke, müfessirler ve dilciler farklı manalar vermişlerdir. Bu çalışmada da, muhtemel manalar içinden en uygunları seçilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte aynı kelimeye başka manalar vermek de mümkündür.

1. “Ca’l” Kökünün Sözlük Manaları

Sülâsî fiil şekli جَعَلَ يَجْعَلُ جَعْلًا şeklinde gelen¹ bu kökün, birçok sözlük manası bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şu şekilde sıralanabilir:

a. “Yaratma” manasına gelmekte² ve bir mef’ûl almaktadır.³

- 1 İbn Sîde, Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail el-Mursî, *el-Mubkem ve’l- Mubîtu’l-A’zam*, (Thk. Abdulhamit Hindâvî), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût, 2000, I, 327; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, Dâru’l-Hadis, Kahire, 2003, II, 147; ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseynî, *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, (Thk. Komisyon), Matbaatu Hükümet-i Kuveyt, Kuveyt, 1965-2001, XXVIII, 206.
- 2 ed-Dâmegânî, Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Muhammed, el-Vucûh ve’n-Nezâir li-Elfâz-i Kitâbillahî’l-Azîz, (Thk. Muhammed Hasan Ebu’l-Azm ez-Zefîfî), Vizâretu’l-Evkâf, Kahire, 1992, I, 229; el-İsfehânî, er-Râgıb, *el-Müfredât fi Garîbi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Ma’rîfe, Beyrût, 2001, s. 101; er-Râzî, Fahrreddin, *Mefâtîbu’l-Gayb*, (Thk. İmâd Zeki el-Bârudî), el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kahire, 2003, XXII, 95; İbn Manzûr, *a.g.e.*, II, 147; Ebû Hayyân el-Endülüsî, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru’l-Mubîd*, (Thk. Komisyon), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût, 2010, I, 220; el-Halebî, Ahmed b. Yusuf es-Semin, *Umdetu’l-Huffâz fi Tefsîr Eşrafî’l-Elfâz*, (Thk. Muhammed Basel Uyûnu’s-Sûd), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût, 1996, I, 328; el-Fürûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakûb, *el-Kâmûsu’l-Mubîd*, (Thk. Komisyon), Müessesetu’r-Risâle, Beyrût, 2005, s. 977; Ebu’s-Suûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa, *İrşâdu’l-Akli’s-Selîm ilâ Mezâya’l-*

b. “Tasyîr”⁴ (تصيير) yani, “bir şeyden başka bir şey yapmak, oluşturmak, kılmak, bir şeyi başka bir hale dönüştürmek”⁵ manalarına gelmektedir. Mesela, جعل الطيرَ خَرْفًا والقبيحَ حسنًا “Çamuru çömleğe, çirkini güzele dönüştürdü/çamuru çömlek, çirkini güzel yaptı”⁶, ve جعلت الفضة خاتماً “gümüşü yüzük yaptım”⁷ örneklerinde bu manadadır. “Ca'l” fiili “tasyîr” manasına geldiğinde Ef'âl-ı Tahvîl'den⁸ olur ve aslı mübtedâ-haberden oluşan⁹ iki mef'ûl alır.¹⁰

c. “Vasfetme/niteleme” manasına gelmektedir.¹¹

d. “Vaz'/bir şeyi bir yere koymak” (وضع) manasına gelmektedir.¹²

e. “Atma” (القاء) manasına gelmektedir.¹³

Kitâbi'l-Kerîm (Tefsîru Ebi's-Suûd), (Thk. Muhammed Subhî Hasan Hallâf), Dâru'l-Fikr, Beyrût, 2011, III, 4; Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyât, Mu'cem fi'l-Mustalabât ve'l-Furûki'l-Lugaviyye*, (Thk. Adnan Dervîş-Muhammed el-Misrî), Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrût, 1998, s. 29-30 ve 347-348; ez-Zebîdî, *a.g.e.*, XXVIII, 207; es-Sebt, Hâlid b. Osman, *el-Azbu'n-Nemîr min Mecâlisi's-Şinkîti fi't-Tefsîr*, Dâru İbn Affân-Dâru İbni'l-Kayyim, Yy., 2003, III, 571 ve V, 2185-2186; Peterson, Daniel Carl, “Creation”, *Encyclopaedia of the Qur'ân*, Editör: Jane Dammen McAuliffe, Brill, Leiden–Boston–Köln, 2001, (I-VI), I, 477-478; Çağrıç, Mustafa, “Yaratma”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2013, XLIII, 324-329, s. 325.

3 el-Askerî, Ebû Hilâl, *el-Vucûh ve'n-Nezâir*, (Thk. Muhammed Osman), Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire, 2007, s. 159; Mekki b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed, *el-Hidâye ilâ Bulûği'n-Nihâye*, (Thk. Komisyon) Külliyyetu'd-Dirâsâti'l-Ulyâ, BAE., 2008, III, 1956-1957; ez-Zemaşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *Tefsîru'l-Keşşâf an Hakâik-i Gavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûbi't-Te'vîl*, (Nşr. Muhammed Abdusselam Şahin), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1995, II, 3; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, I, 220; el-Halebî, *Umdetu'l-Huffâz*, I, 328; Ebu'l-Bekâ, *a.g.e.*, s. 29-30 ve 347-348; es-Sebt, *el-Azbu'n-Nemîr*, III, 571 ve V, 2185-2186.

4 İbn Sîde, *el-Mubkem*, I, 327; et-Tabersî, Eminu'l-İslâm Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan, *Mecmeu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ulûm, Beyrût, 2005, I, 74; er-Râzî, *a.g.e.*, XXII, 95; İbn Manzûr, *a.g.e.*, II,147; Ebû Hayyân, *el-a.g.e.*, I, 220; el-Halebî, *Umdetu'l-Huffâz*, I, 328; el-Fîrûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 977; Ebu'l-Bekâ, *a.g.e.*, s. 29-30; ez-Zebîdî, *a.g.e.*, XXVIII, 206; es-Sebt, *a.g.e.*, III, 571 ve V, 2185-2186.

5 el-İsfehânî, *a.g.e.*, s. 101; ez-Zebîdî, *a.g.e.*, XXVIII,208; Muhammed Muhammed Dâvud, *Mu'cemu'l-Furûki'd-Dilâliyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru Garîb, Kahire, 2008, s. 182.

6 İbn Sîde, *a.g.e.*, I, 327; İbn Manzûr, *a.g.e.*, II,147; el-Fîrûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 977; ez-Zebîdî, *a.g.e.*, XXVIII, 206.

7 Ebu'l-Bekâ, *a.g.e.*, s. 347-348.

8 Ef'âlu't-Tahvîl, değıştirme ve dönüştürme fiilleri demektir. Bu fiiller Ef'âl't-Tasyîr de denilmektedir. Bu fiiller aslı mübtedâ ve haberden oluşan iki meful alırlar. تَرَكَ، صَوَّرَ، جَعَلَ، اَنْجَذَ، fiilleri bu gruba dahil olan fiillerdendir. Ef'âlu't-Tahvîl'den sayılan fiiller, yaptı, etti, kıldı, edindi, dönüştürdü, değışik bir hale getirdi vb. manalara gelmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz., İbn Akîl, Bahâuddin Abdullah el-Misrî, *Şerhu İbn Akîl alâ Elfiyyet-i İbn Mâlik*, Mektebetu Dâri't-Turâs, Kahire, 2005, s. 213; İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah Cemâluddin b. Yusuf b. Ahmed b. Abdullah el-Ensârî el-Misrî, *Şerhu Şuzûri'z-Zeheb fi Marifet-i Kelâmi'l-Arab*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrût, 1999, s. 369, 375; Çörtü, Mustafa Meral, *Sarîf-Nahiv Edatlar*, İfav, İstanbul, 2014, s. 276.

9 İbn Akîl, *a.g.e.*, s. 213; İbn Hişâm, *Şerhu Şuzûri'z-Zeheb*, s. 369, 375.

10 ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf*, II, 3; el-Beydâvî, Nâsru'd-Dîn Ebû Saîd Abdullah İbn-i Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâru Sâder, Beyrût, 2001, I,41; İbn Akîl, *a.g.e.*, s. 213; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, I, 220; İbn Hişâm el-Ensârî, *Şerhu Şuzûri'z-Zeheb*, s. 369, 375; Ebu'l-Bekâ, *a.g.e.*, s. 29-30 ve 347-348.

11 Mukâtil b. Süleyman el-Belhi, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, (Thk. Ahmed Ferid), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2003 III, 187; Mukâtil b. Süleyman, *el-Vucûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2008, s. 69; es-Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim, *Tefsîru's-Semerkindî*, (Thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdu'l-Mevcûd), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1993, III, 204; Mekki b. Ebî Tâlib, *a.g.e.*, X, 6638; el-Mâturidî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, (Thk. ve İmti Kontrol, Bekir Topaloğlu, Abdullah Başak), Mizan Yayınevi, İstanbul, 2007-2010 V, 160; el-Askerî, *el-Vucûh ve'n-Nezâir*, s. 161; İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, Dâru İbn-i Hazm – el-Mektebetu'l-İslâmi, Beyrût, 2002, s. 458.

12 İbn Sîde, *a.g.e.*, I, 327; İbn Manzûr, *a.g.e.*, II,146; el-Fîrûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 977; Ebu'l-Bekâ, *a.g.e.*, s. 347-348.

13 Sibeveyhi, Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitâb*, (Thk. İmîl Bedî' Yakûb), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2009, I, 209-210; İbn Sîde, *a.g.e.*, I, 327; İbn Manzûr, *a.g.e.*, II,147; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, I, 220; es-Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-Huffâz*, I, 328; el-Fîrûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 977.

f. “Hüküm vermek”, “hüküm koymak”¹⁴ ve “şer’î hüküm koymak”¹⁵ manalarına gelmektedir. جعل الله الصلوات المفروضات خمسا “Allah farz namazların beş vakit olduğuna hükmetmiştir” örneğinde bu manaya gelmektedir.¹⁶

g. “Sun”¹⁷ (الصنع), “amel”¹⁸ (العمل) ve “fi’l”¹⁹ (الفعال) manalarına gelmektedir. Fakat جعل fiili, صنع²⁰, فعل ve benzerlerinden daha kapsamlıdır.²¹ Ezherî’ye göre, yaratılmış birisinin, جعلت هذا الباب من شجرة كذا “Bu kapıyı şu ağaçtan yaptım” sözündeki “ca’l” fiili, “tasyîr” manasına gelmektedir.²² İbn Manzûr’a göre ise kendisi yaratılmış olan birisinin bu sözündeki “ca’l” fiili ise الصنع yani “yapmak” manasına gelmektedir.²³

Askerî’ye göre ise الجعل ile العمل arasında şöyle bir fark vardır. Ona göre “العمل”, “bir şeyin üzerinde bir iz ve etki meydana getirmektir. “الجعل” ise bir şeyin üzerinde bir iz bir eser oluşturarak o şeyin şeklini değiştirmektir. Mesela “ca’l”, جعل الطين خزفاً “Çamuru çömlek yaptı” ve جعل الساكن متحركاً “hareketsiz duranı hareketli hale getirdi” şeklinde kullanılabilir. “Amel” ise عمل الساكن متحركاً şeklinde kullanılırken, جعل الساكن متحركاً şeklinde kullanılmamaktadır. Çünkü “hareket ve hareketli” kelimeleri “kendisiyle başkasına etki edilen şey” değildirler.²⁴ Yine Askerî’ye göre الفعل kelimesi ile الجعل kelimesi arasında da fark vardır. “Ca’l”, bir şeyde başka bir şeyin meydana getirilmesi ile olur. “Çamuru çömlek yapma” örneğinde bu şekildedir. “Fi’l” ise sadece bir şeyin meydana getirilmesi²⁵ için kullanılır.

h. “İsimlendirme” (تسمية) manasına gelmektedir.²⁶ Bu manaya geldiğinde iki mef’ûl almaktadır.²⁷ جعل فلان زيدا أعلم الناس “Falanca Zeyd’i insanların en bilgisi olarak isimlendirdi” örneğinde bu manaya gelmektedir.²⁸

14 el-İsfehâni, *a.g.e.*, s. 101; er-Râzî, *a.g.e.*, XXII, 95; Ebu’l-Bekâ, *a.g.e.*, s. 347-348.

15 el-Firûzâbâdi, *a.g.e.*, s. 977.

16 el-Firûzâbâdi, *a.g.e.*, s. 977; ez-Zebîdî, *a.g.e.*, XXVIII, 207.

17 Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu’l-Ayn*, (Thk. Abdulhamit Hindâvî), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût, 2003, I,246; İbn Fâris, Ebu’l- Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mekâyîsu’l-Luga*, Dâru’l-Hadis, Kahire, 2008, s. 168; İbn Sîde, *a.g.e.*, I,327; et-Tabersî, *a.g.e.*, I, 74.

18 et-Tüsî, Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasen, *et-Tibyân fi Tefsîri’l-Kur’ân*, Daru İhyâit-Turâsî’l-Arabî, Beyrût, ts., VI, 109; el-Bikâî, Burhaneddin Ebu’l-Hasan İbrahim b. Ömer, *Nazmu’d-Dürer fi Tenâsubi’l-Âyâti ve’s-Suver*, Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, Kahire, ts., X, 28.

19 Mukâtil b. Süleyman, *el-Vucûb ve’n-Nezâir*, s. 69 vd.

20 Halil b. Ahmed, *a.g.e.*, I,246; el-İsfehâni, *a.g.e.*, s. 101.

21 el-İsfehâni, *a.g.e.*, s. 101; el-Halebî, *Umdetu’l-Huffâz*, I, 328; Ebu’l-Bekâ, *a.g.e.*, s. 347-348; Halit Kazım Humeydî ve Tûmân Gâzi Hüseyin, “Meânî Ceale fi’l-İfrâd ve’l-İsnâd ve’l-İstî’mâlî’l-Kur’âni”, *Mecelletu’l-Lugati’l-Arabiyye ve Adâbihâ*, S. 12, 2011, 278-310, s. 279.

22 el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tebzîbu’l-Luga*, (Thk. Abdusselâm Muhammed Harun), ed-Dâru’l-Misri li’t- Te’lif ve’t- Terceme ve el-Müessesetü’l- Misriyyetü’l- Âmme li’n- Neşr ve’l- Enbâ ve’n-Neşr, Kahire, 1964-1966, I, 374.

23 İbn Manzûr, *a.g.e.*, II, 147.

24 el-Askerî, Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdullah b. Sehl, *el-Furûku’l-Lugaviyye*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût, 2013, s. 154.

25 el-Askerî, *el-Vucûb ve’n-Nezâir*, s. 159.

26 el-Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâb Tâcu’l-Luga ve Sihâbu’l-Arabiyye*, (Thk. Ahmed Abdulfagûr Attâr), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût, 1990, IV,1656; el-Askerî, *el-Vucûb ve’n-Nezâir*, s. 160; ed-Dâmegâni, *a.g.e.*, s. 228; et-Tabersî, *a.g.e.*, I, 74; el-Firûzâbâdi, *a.g.e.*, s. 977; Ebu’l-Bekâ, *a.g.e.*, s. 347-348; ez-Zebîdî, *a.g.e.*, XXVIII, 206.

27 Ebû Hayyân, *a.g.e.*, I, 220.

28 ez-Zebîdî, *a.g.e.*, XXVIII, 206.

i. "İnanma" (اعتقاد) manasına gelmektedir.²⁹

j. "Başlamak" manasına gelmektedir.³⁰ "Başlama" manasına geldiğinde "Efâl-ı Şurû" dan olmaktadır.³¹ جعل فلان يصنع كذا و كذا "söylemeye başladı"³² ve جعل فلان يصنع كذا و كذا "falanca şöyle söyle yapmaya başladı" örnekleri bu şekildedir.³³ Bu kullanım Arapça'da olmasına rağmen Kur'ân-ı Kerim'de bulunmamaktadır.³⁴

Şair Mugallis b. Lakit'in beytinde geçen "ca'l" fiili bu manada kullanılmıştır:³⁵ *وقد جعلت إذا ما قمْتُ يُثْبَلِي / قد جعلت نفسي تطيب لضعمة / لضعمهاها يقرع العظم نأها* "Bana yaptıklarından dolayı, bu iki kardeşime, azı dişleri kemiklerine ulaşacak derecede şiddetli bir darbe yapmayı/ısırmayı nefsim hoş görmeye başladı."³⁶

Amr b. Ahmer el-Bâhili'ye ait beyitte ise şu şekilde gelmiştir: *وقد جعلت إذا ما قمْتُ يُثْبَلِي* "Kalkmaya başladığımda elbiselerim bana ağır geldi de yerimden, sarhoş birinin kalkması gibi kalktım."³⁷ ³⁸

Taberî de Arapların "ca'l"ı herhangi bir "haber" ya da "fiil" için zarf olarak kullandıklarını ifade etmiştir. Mesela ona göre جعلت أفعل كذا ve جعلت أفوم و أقعد cümlelerindeki "ca'l", fiile bitişik olmaya delalet etmektedir. جعلت أفوم ifadesinde ki "ca'l" fiili, tek başına bir fiil de-gildir. Taberî, bu cümlede "kıyâm" fiilinden başka bir fiilin olmadığını söylemiştir. Ona göre buradaki جعلت ifadesi, fiile bitişmeye ve devamına delalet etmektedir. Şairin şu ifadesindeki "ca'l" fiili de bu şekildedir: *فاجعل تحلل من يمينك إنما / جنث اليمين على* "Sen artık yeminini çöz (ve bundan dolayı bir sorumluluk hissetme), çünkü kasten yemini bozma keffâreti yalan yere yemin eden³⁹ günahkâr üzerinedir." Bu

29 el-Halebi, *Umdetu'l-Huffâz*, I, 328; ez-Zebidi, *a.g.e.*, XXVIII, 206.

30 el-Ezherî, *a.g.e.*, I, 373; İbn Sîde, *a.g.e.*, I, 327; İbn Manzûr, *a.g.e.*, II,147; el-Beydâvi, *a.g.e.*, I, 41; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, I, 220; es-Sebt, *a.g.e.*, III, 571 ve V, 2185-2186.

31 İbn Akil, *a.g.e.*, s. 161; İbn Hişâm el-Ensârî, *Şerhu Şuzûri'z-Zeheb* s. 215, 295; es-Sâmerrâi, Fâdil Salih, *Meâni'n-Nabv*, Dâru'l-Fikr li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzi', Ammân, 2000, (I-IV), I, 283.

32 Sibeveyhi, *a.g.e.*, III, 10.

33 İbn Manzûr, *a.g.e.*, II,147.

34 es-Sebt, *a.g.e.*, III, 571 ve V, 2185-2186.

35 Bu beyit, şair Mugallis b. Lakit'e aittir. Bkz., Sibeveyhi, *el-Kitâb*, II, 387. Şair bu şiirinde, üç kardeşinden iyi olanının ölümünden sonra kalan iki kardeşinin kendisine yaptıklarından bahsetmektedir. Benzer rivayetler için bkz., el-Bağdâdi, Abdulkâdir b. Ömer, *Hizânetu'l-Edeb, Lübb-u Lübbâ-i Lisâni'l-Arab*, (Thk. Abdusselâm Muhammed Harun), Mektebetu'l-Hancı, Kahire, 1997, V, 301-312.

36 Sibeveyhi, *a.g.e.*, II, 387; İbn Sîde, *a.g.e.*, I, 327; el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li Abkâmi'l-Kur'ân*, (Thk. İmâd Zeki el-Bârûdi, Hayri Said) el-Mektebetu't-Tevfikîyye, Kahire, 2008, I, 227-228; İbn Manzûr, *a.g.e.*, II, 147; Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdi, *a.g.e.*, V, 301 vd.

37 Bu beyitteki الثعل ifadesi bazı eserlerde السكر şeklinde geçmektedir. Bkz. İbn Hişâm el-Ensârî, *Şerhu Şuzûri'z-Zeheb*, s. 216; el-Bağdâdi, *a.g.e.*, IX, 359.

38 İbn Hişâm el-Ensârî, Ebû Muhammed Abdullah Cemâluddin b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdullah el-Misrî, *Muğni'l-Lebib an Kutubi'l-Eârîb*, (Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Dâru't-Talâi', Kahire, ts., II, 235; el-Bağdâdi, *a.g.e.*, IX, 355; ez-Zebidi, *a.g.e.*, XXVIII, 208; es-Sebt, *a.g.e.*, III, 571 ve V,2185-2186.

39 Burada geçen "fâcir" kelimesini "yalan yere yemin eden, haktan ayrılan" manalarında tercüme etmek doğru olacaktır. Benzer bir kullanım, Hz. Ömer ile bir bedevî arasında geçen olayda bedevînin sözlerinde geçmektedir. Devesinin sırtında yağır, turnaklarında yara olduğunu söyleyen bir bedevî, Hz. Ömer'den kendini taşımaya için deve istemiştir. Hz. Ömer ise bedevînin devesinin sırtında yağır ve turnaklarında yara olmadığını söylemiştir. İşte bunun üzerine bedevî şöyle demiştir:

şiiirdeki *فاجعل تحلل* ifadesi yeminini “yavaş yavaş çöz” manasına gelmektedir. Taberî’ye göre aslında burada “çözmek” den başka bir “fiil” yoktur. Ona göre dildeki her “ca’l” buradaki gibi, kendisiyle bağlantısı olan fiilin “delili ve kılavuzu”dur ve manada herhangi bir payı yoktur.⁴⁰

İbn Atiyye’ye göre ise Taberî’nin “ca’l’in tek başına kullanılmadığı ve sadece başka bir fiille birlikte kullanıldığı” görüşü kabul edilebilir bir görüş değildir. Çünkü eğer “ca’l”, Taberî’nin dediği şekilde olursa, *ef’âl-i mukârebeye* olduğu gibi sürekli kendisiyle başka bir fiilin gelmesi gerekir. Hâlbuki “ca’l” fiili, her zaman bu şekilde gelmemektedir. Mesela *وجعل الظلمات والنور* “*Karanlıkları ve aydınlığı yarattı*”⁴¹ âyetinde geçen “ca’l” fiiline başka bir fiil bitişmediği için İbn Atiyye’ye göre “ca’l” fiiliyle ilgili durum, Taberî’nin zikrettiği gibi değildir.⁴²

k. “Zannetmek” (*ظن*) manasına gelmektedir. Mesela *جعل البصرة بغداد* “*Basra’yı Bağdat zannetti*” örneğinde bu manadadır.⁴³ Bu manaya geldiğinde “zanne ve kardeşleri”nden, “Ef’âl-ı Kulüb”dan olmaktadır.⁴⁴

l. “Tebyîn/açıklama” manasına gelmektedir.⁴⁵ Yâkût el-Hamevî’nin aktardığına göre el-Gurayfî el-Ansî’nin *جعلنا لهم نَجح الطريق فأصبحوا على ثَبَّتٍ من أفرهم حيثُ يَمُمُّوا* “*Doğru yolu onlara gösterdik ve bunun üzerine onlar nereye yöneldilerse, işlerinde sebat üzere oldular*” ifadesinde geçen “ca’l” fiili de “tebyîn” manasına gelmektedir.⁴⁶

m. “Nisbet etmek” (*نسب*) manasına gelmektedir. *جعلت زيدا أخاك* “*Zeyd’in senin kardeşin olduğunu ifade ettim*” örneği bu şekildedir.⁴⁷

“Ebû Hafş Ömer, devemin sırtında yağır, tırnaklarında yara olmadığına dair yemin etti. Ey Allah’ım eğer o yalan yere yemin etmiş ve doğrudan ayrılmışsa onu affet” Bkz. İbn Manzûr, a.g.e., VII, 29 ve VIII, 662; ez-Zebîdî, a.g.e., XIII, 301.

40 et-Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed İbn-i Cerîr, *Câmiu’l-Beyân fi Te’vîli’l-Kur’ân, Tefsîru’t-Taberî*, (Thk. Komisyon), el-Mektebetu’t-Tevfikîyye, Kahire, 2004, VII, 154. Şiiirde geçen “الأئيم” ifadesi komisyonun tahkik ettiği ve bu çalışmada bizim de esas aldığımız el-Mektebetu’t-Tevfikîyye baskısında “الئيم” (kötü, alçak) şeklindedir. Fakat Ahmed Muhammed Şâkir ile Mahmûd Muhammed Şâkir’in tahkik ettiği ve Mektebetu İbn Teymiyye’den çıkan baskı ile Abdül-Muhsin et-Türki’nin tahkik ettiği Dâru Hicr baskısında ise yukarıdaki gibi “الأئيم” şeklindedir. Bkz. et-Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed İbn-i Cerîr, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli’l-Âyi’l-Kur’ân*, (Thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve Mahmûd Muhammed Şâkir), Mektebetu İbn Teymiyye, Kâhire, ts., XI, 250; et-Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed İbn-i Cerîr, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli’l-Âyi’l-Kur’ân*, (Thk. Abdullah b. Abdül-Muhsin et-Türki), Dâru Hicr, Kâhire, 2001, IX, 146.

41 6. En’âm,1.

42 İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdül-Hak el-Endülüsi, *el-Muharreru’l-Vecîz fi Tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz*, Dâru İbn-i Hazm, Beyrût, 2002, s. 601.

43 el-Askerî, *el-Vucûh ve’n-Nezâir*, s. 159; İbn Side, a.g.e., I, 327; İbn Manzûr, a.g.e., II, 147; el-Fîrûzâbâdî, a.g.e., s. 977; ez-Zebîdî, a.g.e., XXVIII, 206.

44 İbn Akîl, a.g.e., s. 213; İbn Hişâm el-Ensârî, *Şerhu Şuzûri’z-Zeheb*, s. 369; es-Sâmerrâi, a.g.e., II, 29.

45 Ebu’l-Bekâ, a.g.e., s. 347-348; ez-Zebîdî, a.g.e., XXVIII, 207.

46 Yâkût el-Hamevî er-Rûmî, *Mu’cemu’l-Udebâ, İrşâdu’l-Erib ilâ Ma’rifeti’l-Edîb*, (Thk. İhsân Abbâs), Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrût, 1993, IV,1822; Ebu’l-Bekâ, a.g.e., s. 347-348.

47 İbn Side, a.g.e., I, 327; İbn Manzûr, a.g.e., II,147; el-Fîrûzâbâdî, a.g.e., s. 977; Ebu’l-Bekâ, a.g.e., s. 347-348; ez-Zebîdî, a.g.e., XXVIII, 208.

n. جعل له كذا على كذا "Ona, şundan dolayı şunu şart koştu" ise شرطه به عليه yani "birine bir şeyi şart koşturmak" manasına gelmektedir.⁴⁸

o. جعيلة ise yapılan bir iş karşılığında verilen ücret ve karşılık manasına gelmektedir. Bu kelimenin ücret ve sevap kelimelerinden daha kapsamlı bir manası vardır.⁴⁹ "Ceâil" (الجعائل) ise "caîle"nin (الجعيلة) çoğulu olup, "bir kişinin, yerine savaşa gitmesi için başkasına verdiği şey" manasına gelmektedir.⁵⁰ Ayrıca جعالة ve جُعَلْ kelimeleri de "yapılan bir iş karşılığında verilen ücret" manasına gelmektedir.⁵¹ Ezherî ve Cevherî'ye göre ise جُعَلْ kelimesi "yapılan bir iş karşılığında verilen ücret" manasına gelmektedir.⁵² Bu manadan olmak üzere له أجعله ve أجعله جُعَلًا ifadesi, "yaptığı iş karşılığında ona ücret verdi" manasındadır.⁵³ الجُعَلْ lafzı da, ücret ve sevaptan daha umumidir.⁵⁴ جعالة kelimesi olumsuz bağlamda, "rüşvet" manasına da gelmektedir.⁵⁵

Fıkıhta "Ceâle" yahut "Ciâle" vaadi ise "belli bir iş ya da bilinmesi zor meçhul bir iş karşılığında belli bir bedeli kabul edip yüklenmek" manasına gelmektedir. Fakihler "Ceâle vaadine" daha çok kaybolmuş bineği yahut kaçmış köleyi konu ederler.⁵⁶

p. جعالة ve جعال kelimeleri ise "tencereyi ateşten indirmede kullanılan bez, tutak vb. şeyler" için kullanılmaktadır.⁵⁷ Bu manadan olmak üzere أجعل القدر أنزلها بالجعال "Tencereyi bezle indirdi" manasına gelmektedir.⁵⁸

q. "Ca'l" (جُعَلْ) kelimesi isim olarak ise "hurma fidesi" manasına gelmektedir. Müfredi ise جعلة şeklindedir.⁵⁹

48 el-Firüzâbâdi, *a.g.e.*, s. 977; Ebu'l-Bekâ, *a.g.e.*, s. 347-348; ez-Zebîdî, *a.g.e.*, XXVIII, 206.

49 el-İsfehânî, *a.g.e.*, s. 101; ez-Zebîdî, *a.g.e.*, XXVIII, 209.

50 el-Halebî, *Umdetu'l-Huffâz*, I, 328.

51 Halîl b. Ahmed, *a.g.e.*, I,246; İbn Fâris, *a.g.e.*, s. 168; el-İsfehânî, *a.g.e.*, s. 101; ez-Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *Esâsu'l-Belâga*, Dâru'l-Fıkr, Beyrût, 2006, s. 95; el-Halebî, *Umdetu'l-Huffâz*, I, 328.

52 el-Ezherî, *Tebzîbu'l-Luga*, I,374; el-Cevherî, *es-Sihâh*, IV, 1656.

53 İbn Manzûr, *a.g.e.*, II, 147.

54 Ebu'l-Bekâ, *a.g.e.*, s. 347-348.

55 İbn Sîde, *a.g.e.*, I, 328; el-Firüzâbâdi, *a.g.e.*, s. 977; ez-Zebîdî, *a.g.e.*, XXVIII, 209.

56 İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî*, (Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî-Abdulfettâh Muhammed el-Halû), Dâru Âlemi'l-Kutub, Riyad, 1997, VIII, 323-325; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuh*, Dâru'l-Fıkr, Dimeşk, 2012, IV, 578-579. Hanefiler dâhil bütün mezhepler kaçmış köleyi getirene mükâfat vermeyi kabul etmişlerdir. Fakat diğer mezhepler başka hususlarda da bu vaadi ve verilecek ücreti caiz görmüşlerken Hanefiler caiz görmemişlerdir. Bkz. es-Serahsî, Şemsuddîn, *Kitâbu'l-Mebsût*, (Thk. Komisyon), Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, ts., XI, 17; İbn Kudâme, *a.g.e.*, VIII, 331; el-Merginânî, Burhaneddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebû Bekr el-Fergânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedi*, Dâru'l-Erkam, Beyrût, ts., II, 472; el-Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1996, III, 35, 36; Zuhaylî, *a.g.e.*, IV, 578-579.

57 Halîl b. Ahmed, *a.g.e.*, I,247; İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan, *Cemberatu'l-Luga*, (Thk. Remzi Münîr Ba'lebeki), Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrût, 1987, I, 482; ez-Seâlibî, Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muhammed, *Fıkhu'l-Luga ve Sirru'l-Arabîyye*, (Thk. Muhammed Salih Musa Hüseyin), Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrût, 2013, s. 273; el-İsfehânî, *a.g.e.*, s. 101; ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâga*, s. 95; İbn Manzûr, *a.g.e.*, II, 148; el-Halebî, *Umdetu'l-Huffâz*, I, 328; el-Firüzâbâdi, *a.g.e.*, s. 977; ez-Zebîdî, *a.g.e.*, XXVIII, 209.

58 İbn Sîde, *a.g.e.*, I,328; el-Ezherî, *a.g.e.*, I,374; ez-Zebîdî, *a.g.e.*, XXVIII, 209.

59 Halîl b. Ahmed, *a.g.e.*, I,246; İbn Düreyd, *a.g.e.*, I, 482; el-Cevherî, *a.g.e.*, IV,1656; İbn Sîde, *a.g.e.*, I,328; İbn Manzûr, *a.g.e.*, II, 148.

2. C-a-l Kökünün Kur’ân-ı Kerîm’de Kullanımı

Sözlükte birçok manaya gelen “ca’l” kökü, Kur’ân-ı Kerîm’de üç yüz kırk altı defa kullanılmıştır.⁶⁰ Bundan da bu kökün, Kur’ân kelime hazinesinin önemli bir unsuru olduğu anlaşılmaktadır. Bu kök, kullanım açısından Kur’ân’da farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadır.⁶¹ Daha çok sülâsî fiil formunda kullanılmakla birlikte, az da olsa isim şeklinde de kullanılmıştır.⁶² İki yüz otuz dört yerde sülâsî fiil olarak, mâzi-malum formunda, bir yerde sülâsî fiilin mazi-meçhul formunda, seksen üç yerde sülâsî fiilin, muzâri-malum kalıbında, yirmi iki yerde emir sigası şeklinde, dört yerde tekil ism-i fail, iki yerde ise ism-i failin çoğulu şeklinde gelmiştir.⁶³ Birçok sözlük manasına sahip olan bu kök, Kur’ân-ı Kerîm’de daha çok “tasyîr”, “yaratma”, “vasfetme”, “hüküm verme”, “vaz’/koyma” ve “ilkâ/atma” manalarında kullanılmıştır.⁶⁴ Şimdi bu manalar tek tek ele alınacaktır.

2.1. Tasyîr Manasında Kullanımı

“Ca’l” fiilinin Kur’ân-ı Kerîm’de en çok kullanılan manalarından birisi “tasyîr” dir. Aşağıda görüleceği gibi birçok âyette bu manaya gelmektedir. “Tasyîr” manasına gelen “ca’l”, bu çalışmada, “dönüştürmek”, “yapmak” ve “kılmak”⁶⁵ şeklinde tercüme edilecektir. “Ca’l” kökünün “tasyîr” manasına geldiği âyetlerden bazıları şunlardır:

Bakara 30

“Ca’l” kökünün “tasyîr” manasında kullanıldığı ayetlerden birisi, Bakara suresi 30’uncu ayettir. Bu âyette ism-i fâil ve fiil şeklinde olmak üzere iki kez kullanılmıştır. و إذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها و يفسد الدماء و نحن نسبح بحمدك و نقدر لك قال إني أعلم ما لا تعلمون *“Hani bir zamanlar Rabbin meleklerle: Ben yeryüzünde bir halife yapacağım dedi. Onlar: biz seni hamdinle tesbih ve takdis ettiğimiz halde, yeryüzünde fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi (halife) yapacaksın? dediler. Allah da onlara: ben sizin bilmediklerinizi bilirim, dedi.”*⁶⁶

60 Bkz. Abdalbâki, Muhammed Fuâd, *el-Mu’cemu’l-Müfeyres li-Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dâru’l-Hadis, Kahire 2001, s. 208-214.

61 Bilgin, Abdulcelil, “Ceâle Fiili: Anlam Alanı ve Çevirisinde Karşılaşılan Problemler”, *EKEV Akademi Dergisi*, sayı: 45, Güz 2010, 265-270, s. 266.

62 2. Bakara, 30, 124, 126; 3. Âl-i İmrân, 55; 18. Kehf, 8; 28. Kasas, 7; 35. Fâtır, 1.

63 Bkz. Fuâd Abdalbâki, *a.g.e.*, s. 208-214.

64 “Ceale” kökü ve Kur’ân’ı Kerîm’deki manaları hakkında makale yazan Hâlid Kazım Humeydi ve Tüman Gazi Hüseyin, Kur’ân’daki “ceale” kökünden gelen bütün kullanımlara “tasyîr” manası vermeye meyletmişler ve farklı manalar veren önceki müfessirleri ve dilcileri eleştirmişlerdir. Hâlbuki aşağıda görüleceği gibi bu kökten gelen bütün kullanımlara bu manayı vermek uygun olmayacaktır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Humeydi ve Hüseyin, *a.g.m.*, s. 278-302.

65 “Kılmak” kelimesi Türkçe’de, “yapmak”, “etmek”, “eylemek”, “eda etmek” ve “ifa etmek” manalarına gelmektedir. Bkz. Sâmî, Şemseddin, *Kâmûs-i Türkî*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 2007, s. 1131.

66 2. Bakara, 30.

Bu ayette geçen “câil” kelimesine müfessirler tarafından “tasyîr”⁶⁷ ve “yaratma”⁶⁸ manaları verilmiştir. Mesela Mâverdi bu ayette geçen “câil” kelimesi hakkında iki görüş olduğunu söylemiştir. Birinci görüşe göre “hâlık”, ikinci görüşe göre ise “câil” (musayyir) manasına gelmektedir. Ona göre “ca’l’in hakikati فعل الشيء إلى صفة ‘bir şeyi bir sifata nisbet etmek’, yaratmanın hakikati ise إيجاد الشيء بعد العدم ‘bir şeyi yokluktan (sonra) yaratmaktır.’”⁶⁹

Zemahşerî ve Râzî’ye göre ise bu âyetteki “câil” kelimesi “musayyir” manasına gelmektedir.⁷⁰ Ebû Hayyân, Halebî ve Âlûsî gibi müfessirlere göre ise hem “tasyîr” hem de “halk” manasına gelmesi mümkündür.⁷¹

Âyetteki “câil” kelimesi, tasyîr manasına geldiğinde iki mef’ûl alır.⁷² Bu mef’ûllerin birincisi خليفة⁷³, ikincisi ise mukaddem olarak في الأرض ifadesidir.⁷⁴ “Yaratma” manasına gelirse خليفة kelimesi mef’ûlün bih olur.⁷⁵

Bu ayetteki “câil” kelimesinin “tasyîr” manasında kabul edilmesi uygun olacaktır. Çünkü burada Hz. Âdem’in zatının yaratılmasından değil onun halife kılınmasından bahsedilmektedir. Âdetâ bu âyetteki kullanım, إني جاعلك للناس إماما “Ben seni insanlara imam yapacağım”⁷⁶ âyetindeki kullanıma benzemektedir. Bakara 124’üncü âyette, zati yaratılmış olan Hz. İbrahim’in imam yapılacağı haber verildiği gibi, burada da beşer olarak yaratılmış olan Hz. Âdem’in halife yapılacağından haber verilmektedir. Dolayısıyla burada bir yaratmadan ziyade belli bir hale dönüştürme ya da belli bir sıfat verme manası bulunmaktadır.

67 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 128; er-Râzî, *a.g.e.*, II, 165; en-Nisâbüri, el-Allame Nizamuddin el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummi, *Garâibu’l-Kur’ân ve Ragâibu’l-Furkân*, (Thk. Zekerîya Umeyrât), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût, 1996, I, 215; el-Âlûsî, Ebu’l-Fadl Şihâbu’d-Dîn es-Seyyid Mahmûd, *Rûbu’l-Meânî fi Tefsiri’l-Kur’âni’l-Azîm ve’s-Seb’i’l-Mesânî*, (Thk. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid, Seyyid İbrahim İmrân), Dâru’l-Hadis, Kahire, 2005, I, 314; eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu’l-Kadir, el-Câmi’ Beyne Fenneyi’-Rivâye ve’d-Dirâye min İlmi’t-Tefsîr*, Dâru İbn-i Hazm, Beyrût, 2000, s. 78.

68 Mekki b. Ebî Tâlib, *a.g.e.*, I,216; el-Kirmânî, Tâcu’l-Kurrâ Mahmûd b. Hamza, *Esrârû’t-Tekrâr fi’l-Kur’ân*, (Thk. Abdulkadir Ahmed Atâ), Dâru’l-Fadîle, Kahire, ts., s. 155; et-Tabersî, *a.g.e.*, I, 97-98; el-Kurtubî, *a.g.e.*, I,258; el-Beydâvî, *a.g.e.*, I, 54; el-Hâzin, Alâuddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî, *Tefsîru’l-Hâzin, Lübâbu’t-Te’vîl fi Meânî’t-Tenzîl*, (Thk. Abdusselâm Muhammed Ali Şahin), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût, 2010, I, 34; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, I, 287-288; es-Seâlibî, eş-Şeyh Abdurrahman, *el-Cevâbiru’l-Hisân fi Tefsiri’l-Kur’ân*, (Thk. Ebû Muhammed el-Gumârî el-İdrîsî el-Hasenî), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût, 1996, I, 58.

69 el-Mâverdi, Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, (Thk. es-Seyyid Abdulkasûd b. Abdurrahim), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye-Müessesetu’l-Kutubi’s-Sekâfiyye, Beyrût, ts., I, 94.

70 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 128; er-Râzî, *a.g.e.*, II, 165.

71 Ebû Hayyân, *a.g.e.*, I, 287-288; el-Halebî, Ahmed b. Yusuf es-Semin, *ed-Durru’l-Masûn fi Ulûmi’l-Kitâbi’l-Meknûn*, (Thk. Ahmed Muhammed el-Harrât), Dâru’l-Kalem, Şam, ts., I, 252-254; el-Âlûsî, *a.g.e.*, I, 314.

72 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 128; er-Râzî, *a.g.e.*, II, 165; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, I, 287-288; el-Halebî, *ed-Durru’l-Masûn*, I, 252-254; eş-Şirbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *es-Sirâcu’l-Munîr fi’l-Jânati alâ Ma’rifeti Ba’di Meânî Kelâmi Rab-bina’l-Hakîmi’l-Habîr*, (Thk. İbrahim Şemsüddîn), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût, 2004, I, 54; Ebu’s-Suûd, *a.g.e.*, I, 166.

73 el-Halebî, *ed-Durru’l-Masûn*, I, 252-254; el-Âlûsî, *a.g.e.*, I, 314.

74 Ebû Hayyân, *a.g.e.*, I, 287-288; el-Âlûsî, *a.g.e.*, I, 314.

75 el-Halebî, *ed-Durru’l-Masûn*, I, 252-254; eş-Şirbînî, *a.g.e.*, I, 54.

76 2. Bakara, 124.

Ayrıca bu âyette câil kelimesi kullanılmışken, Hz. Âdem'in zatının yaratılışının anlatıldığı *هو الذي خلق* "Ben çamurdan bir insan yaratacağım",⁷⁷ *إني خالق بشرا من طين* ve *سودان bir insan yaratıp da onu soy ve evlilik bağından oluşan bir sülale haline getiren O'dur.*⁷⁸ *من الماء بشرا فجعله نسبا و صهرا* ve *إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من صلصال من* *حما مسنون* "Hani Rabbin meleklerle demişti ki: 'Ben kupkuru bir çamurdan, şekillenmiş kara balçıktan bir insan yaratacağım'⁷⁹ âyetlerinde "hâlık ve halk" kelimeleri kullanılmıştır. Çünkü bu âyetlerde doğrudan Hz. Âdem'in yaratılmasından bahsedilmektedir. İncelemekte olduğumuz âyette ise halife yapılmasından bahsedilmektedir. Hilafet ise yaratma âleminde değil emir âleminde dir.⁸⁰ Yani halife yapılmanın, yaratmayla direkt bir bağlantısı yoktur. Sâd, Furkân ve Hicr surelerindeki âyetler ise Hz. Âdem'in zatının yaratılmasıyla ilgilidirler. Bu yüzden Allah Teâlâ meleklerle çamurdan bir beşer yaratacağını haber verdiğinde, Melekler herhangi bir soru tevcih etmemişken, sadedinde olduğumuz âyette, yeryüzünde bir halifenin yapılacağı söylendiğinde ise daha önceden yaratılacağı söylenen beşerin halife olması hususunda soru sormuşlardır. Bundan dolayı öyle gözüküyor ki bu ayette geçen câil kelimesi, Hz. Âdem'in ilk yaratılmasından değil, halife kılınmasından bahsetmektedir. Bu yüzden buradaki kelimeye "tasyîr" manasının verilmesi uygun olacaktır. Dolayısıyla Elmalılı'nın dediği gibi bu ayette câil kelimesi kullanılarak meleklerle yapılan tebliğ, "إني خالق" takdirinden sonra gözükmektedir.⁸¹

Ayrıca bu âyette ikinci ca'l fiili olan *تجعل* fiili de "tasyîr" manasına gelmekte ve iki mef'ûl almaktadır. Bu durumda *فيها* ifadesi mukaddem ikinci mef'ûl, *من يفسد* ifadesi de birinci mef'ûl olmaktadır.⁸²

Bakara 143

"Ca'l" kökünün "tasyîr" manasında kullanıldığı âyetlerden birisi de bu âyettir. Bu âyette iki defa kullanılmıştır.

*و كذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس و يكون الرسول عليكم شهيدا و ما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه. "İşte böylece sizin insanlığa şahitler olmanız, peygamberin de size şahit olması için sizi mutedil bir millet kıldık. Daha önce yöneldiğin (Kâbe'yi tekrar) kibleye çevirmemiz, ancak Peygamber'e uyanı, ökçeleri üzerinde geri dönenenden ayırt etmemiz içindir."*⁸³

77 38. Sâd, 71.

78 25. Furkân, 54.

79 28. Hicr, 28.

80 en-Nisâbüri, a.g.e., I, 215.

81 Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Matbaai Ebuzziya, İstanbul, 1935-1939, I, 300.

82 el-Halebi, *ed-Durru'l-Masûn*, I, 252-254.

83 2. Bakara, 143.

Bu âyetteki "ca'l" fiili, hem ilk geçtiği yerde,⁸⁴ hem de ikinci geçtiği yerde "tasyîr" manasına gelmektedir.⁸⁵ İlk geçtiği yer olan *وسطا* و كذلك جعلناكم أمة وسطا ifadesinde iki mef'ûl almıştır. Birinci mef'ûl zamir, ikinci mef'ûl ise "أمة" lafzıdır.⁸⁶ İkinci geçtiği yer olan *وما جعلنا القبلة التي كنت عليها* و ibaresinde de iki mef'ûl almıştır. Burada ise *التي كنت عليها* ifadesi muahhar birinci mef'ûl,⁸⁷ *القبلة* ise mukaddem ikinci mef'ûldür.⁸⁸ İşte bu durumda âyetin manası: "*Senin ilk kıblen olan ve daha önce oradan Beyt-i Makdis'e doğru çevrildiğin Kâbe'yi şimdi tekrar senin kıblen haline çevirmemiz ancak Peygamber'e uyanı, ökçeleri üzerinde geri dönmekten ayırt etmemiz içindir*" şeklinde olur. Çünkü birinci halle ilgili olan, birinci mef'ûl, ikinci halle ilgili olan da, ikinci mef'ûl olur.⁸⁹ Ya da diğer bir ifadeyle âyetin manası, "*senin vaktiyle üzerinde bulunduğun Kâbe'yi kible yapmamız ancak Peygamber'e ittibâ edecek olanları, geldiği izden geri dönüp irtidât edecek olanlardan ayırmak içindir*" şeklinde olabilir.⁹⁰ Sonuç olarak denilebilir ki, bu âyetteki "ca'l", geçtiği her iki yerde de "tasyîr" manasına gelmektedir.

Maide 60

"Ca'l" kökünün "tasyîr" manasında kullanıldığı âyetlerden birisi de bu âyettir.

قل هل أنبئكم بشرّ من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله و غضب عليه و جعل منهم القردة و الخنازير و عبد الطاغوت أولئك .
De ki: Allah katında yeri bundan daha kötü olanı size haber vereyim mi? Allah'ın lanetlediği ve gazap ettiği, aralarından bazılarını maymun, domuz ve tâğuta tapanlara çevirdiği kimseler. İşte bunlar, yeri daha kötü olan ve doğru yoldan daha ziyade sapmış bulunanlardır."⁹¹

Bu âyette geçen "ca'l" fiili bazı müfessirlere göre "tasyîr",⁹² bazılarına göre ise "yaratma"⁹³ manasına gelmektedir. Fakat görüldüğü gibi bu âyette, insanların bir kısmının, ya sîreten ya da sûreten, bahsi geçen varlıklara çevrilmesinden bahsedildiği için buradaki fiili "tasyîr" manasında anlamak mümkündür. Yani bu âyette, daha önce bir hal üzere olan kişileri, başka bir hale intikal ettirmeden bahsedilmektedir. Çünkü Allah onları ilk yarattığında maymun ve domuz şeklinde yaratmamıştır.

Âyetteki fiil "tasyîr" manasına geldiğinde iki mef'ûl alır. *منهم* ifadesi mukaddem ikinci mef'ûl olur.⁹⁴

84 el-Halebi, *ed-Durru'l-Masûn*, II, 151.

85 Ebû Hayyân, *a.g.e.*, I, 596-597; *Tefsîru'l-Celâleyn*, Dâru'l-Menâr, Kahire ts., s. 22; el-Âlûsî, *a.g.e.*, II, 557.

86 el-Halebi, *ed-Durru'l-Masûn*, II, 151.

87 Müfessirlerden bazıları ise *القبلة* kelimesini birinci meful, *التي* kelimesini ise ikinci meful olarak kabul etmişlerdir. Bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 199; Ebu's-Suûd, *a.g.e.*, I, 310; el-Âlûsî, *a.g.e.*, II, 55.

88 Ebû Hayyân, *a.g.e.*, I, 596-597; Yazır, *a.g.e.*, I, 526.

89 Ebû Hayyân, *a.g.e.*, I, 596-597.

90 Yazır, *a.g.e.*, I, 526.

91 5. Mâide, 60.

92 İbn Atiyye, *a.g.e.*, s. 558; el-Halebi *ed-Durru'l-Masûn*, IV, 326 vd.

93 et-Tabersî, *a.g.e.*, III, 302; el-Kurtubî, *a.g.e.*, VI, 207.

94 el-Halebi *ed-Durru'l-Masûn*, IV, 326 vd.

Mâide 97

“Ca’l” kökünün “tasyîr” manasında kullanıldığı âyetlerden birisi de Mâide 97’inci âyettir. جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدى والقائد “Allah, Kâbe’yi, o saygıya lâyık evi, haram ayı, hac kurbanını ve (kurbanlıkların boynuna asılan) gerdanlıkları insanlar için hayat ve güvenc kaynağı kıldı.”⁹⁵

Görüldüğü gibi bu âyette doğrudan Kâbe’nin yaratılmasından değil, onun, manevî yeni bir hale çevrilmesinden ve ona bir özelliğın verilmesinden bahsedilmektedir.

Diğerc taraftan bu âyette geçerc “ca’l” fiiline “tasyîr”⁹⁶ “yaratma”⁹⁷ ya da her iki manayı verenler olmuştur.⁹⁸ Bazılarına göre ise buradaki “ca’l”, “tebyîn”, “hüküm verme”⁹⁹ ve “teşrif”¹⁰⁰ manalarına gelmektedir.

Mesela Taberî ve İbn Atiyye, bu âyetteki “ca’l” fiiline “tasyîr” manası vermişlerdir.¹⁰¹ Kurtubî ise “yaratma” manasına geldiğini söylemiştir.¹⁰² İbnü’l-Arabî’ye göre ise bu âyetteki “ca’l” fiilinin manası, “daha önce yaratılmış bir mahlûka bir özellik verme manasındaki ikinci yaratma”dır. O, bunun sebebini şöyle açıklamaktadır: “Çünkü Kâbe’nin varlık olarak yaratılışı daha önce meydana gelmişti. Daha sonra ise onda çeşitli özellikler yaratılmıştır. Dolayısıyla “halk” hem birinci yaratmayı hem de ikinci yaratmayı içine alırken, “ca’l” ise ikinci manaya hastır ve kendisinde bulunan sıfatlardan haber verme manasına gelmektedir.”¹⁰³

Kanaatimize göre İbnü’l-Arabî’nin bahsetmiş olduğu bu ikinci yaratma “tasyîr” olarak kabul edilebilir. Allah Teâlâ’nın Hz. Âdem’i önce yaratıp sonra meleklerle onun halife olacağını tebliğ etmesi ve bu tebliğı yaparken de “ca’l” ifadesini kullanması gibi, burada bahsedilen husus da Kâbe’nin ilk yaratılması değil, ona bu özelliğın verilmesidir. Çünkü İbn Âşûr’un da ifade ettiğı gibi Kâbe, önceden ibadet evi olarak mevcuttu. Fakat sonra Allah onu, Kâbe’nin ehline ve onların soyundan gelenlere bir lütuf olarak, insanlar için “kıyâmen” yaptı.¹⁰⁴ Dolayısıyla buradaki fiile “tasyîr” manasını vermek mümkündür.

95 5. Mâide, 97.

96 et-Taberî, *a.g.e.*, VII, 83; İbn Atiyye, *a.g.e.*, s. 583; İbnü’l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah, *Abkâmu’l-Kur’ân*, (Thk. Rıza Ferenc el-Hümâmî) el-Mektebetu’l-Asriyye, Beyrût, 2009, II, 172; İbnü’l-Cevzi, *Zâdu’l-Mesir*, s. 409; el-Beydâvî, *a.g.e.*, I, 286; el-Hâzin, *a.g.e.*, II, 81; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, IV, 28; eş-Şirbîni, *a.g.e.*, I, 461; el-Mazharî, el-Kâdi Muhammed Senâullah el-Osmâni, *Tefsîru’l-Mazharî*, (Thk. Ahmed İzzü İnâye), Dâru İhyâit-Turâsî’l-Arabî, Beyrût, 2004, III,215; el- Âlûsî, *a.g.e.*, VII, 49.

97 el-Kurtubî, *a.g.e.*, VI, 284; eş-Şevkânî, *a.g.e.*, s. 494; İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *et-Tabrîr ve’t-Tenvîr*, Dâru Suhnûn, Tunus, 1997, VII, 54.

98 en-Nesefî, Abdullah İbn-i Ahmed İbn-i Mahmûd, *Medâriku’t-Tenzil ve Hakâiku’t-Te’vîl*, (Thk., eş-Şeyh Zekeriyâ Umeyrât), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût, 2008, I, 344; Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru’l-Menâr*, Dâru’l-Menâr, Kahire, 1947, VII, 116.

99 er-Râzî, *a.g.e.*, XII, 87; el-Hâzin, *a.g.e.*, II, 81; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, IV, 28; el-Halebî, *ed-Durru’l-Masûn*, IV, 431; eş-Şârâvî, Muhammed Mütevellî, *Tefsîru’ş-Şârâvî*, Dâru Ahbârî’l-Yevm, ts., VI, 3406.

100 el-Fîrûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 977; ez-Zebîdî, *a.g.e.*, XXVIII, 207.

101 et-Taberî, *a.g.e.*, VII, 83; İbn Atiyye, *a.g.e.*, s. 583.

102 el-Kurtubî, *a.g.e.*, VI, 284.

103 İbnü’l-Arabî, *a.g.e.*, II, 172.

104 İbn Âşûr, *a.g.e.*, VII, 54.

Bu ayette geçen "ca'l" fiili "tasyîr" manasına geldiğinde iki mef'ûl alır.¹⁰⁵ "الكعبة" birinci mef'ûl,¹⁰⁶ "قياما" ise ikinci mef'ûl olur.¹⁰⁷ "البيت الحرام" ifadesi ise ya bedel¹⁰⁸ ya da atfî beyan olur.¹⁰⁹ "Yaratma" manasında kabul edilirse tek mef'ûl almış olur.¹¹⁰ Bu durumda "الكعبة" mef'ûl,¹¹¹ "قياما" hâl olur.¹¹²

En'âm 123

"Ca'l" fiilinin geçmiş olduğu âyetlerden birisi de En'âm suresindeki bu âyettir. Bu âyette her memlekette, günahkârların liderler konumuna getirilmesinden bahsedilmektedir: "و كذلك جعلنا في كل قرية أكابر مجرميها ليمكروا فيها و ما يمحرون إلا بأنفسهم و ما يشعرون" *"Böylece biz, her kasabada, oralarda bozgunculuk yapmaları için, günahkârlarını lider konumuna getirdik. Onlar yalnız kendilerini aldatırlar, ama farkında olmazlar."*¹¹³

Bu âyette geçen "ca'l" fiiline müfessirler tarafından "tasyîr",¹¹⁴ "yaratma"¹¹⁵ ve "temkin/yerleştirme ve imkân verme"¹¹⁶ manaları verilmiştir. Fakat buradaki fiile, iki mef'ûl almasından dolayı "tasyîr" manasını vermek daha uygun olacaktır.¹¹⁷ Bu durumda "مجرميها" kelimesi birinci mef'ûl, "أكابر" kelimesi ikinci mef'ûl olur.¹¹⁸ Böylece mef'ûller arasında takdim ve tehir meydana gelmiş olur.¹¹⁹ "Tasyîr" manası verildiğinde, "her kasabadaki günahkârların, oranın liderleri konumuna getirilmesinden"¹²⁰ bahsedilmiş olur. Böylece âyetin manasında, günahkârları liderlere çevirme bulunur. Bu çevirme ve dönüştürme manasından dolayı bu âyetteki fiile "tasyîr" manası vermek uygun olacaktır.

Bazı müfessirlerin dediği gibi bu âyetteki ca'l fiilini "yaratma" manasında alıp,¹²¹ "ekâbir" kelimesi ile "mücrimihâ" ifadesini muzâf muzâfun ileyh olarak kabul etmek de akla gelebilir. Fakat Râzi'nin de dediği gibi bu durumda âyetteki mana tamam olmaz. Çünkü جعلت زيدا "Zeyd'i yaptım" gibi bir ifade kullanılıp gerisi söylenmediğinde mana tamam olmaz. Dolayısıyla mananın tamamlanması için جعلت زيدا رئيسا أو ذليلا "Zeyd'i başkan ya da zelil yaptım" örneğinde olduğu gibi ikinci bir meful eklemek gerekmektedir. Bu ikinci meful eklendiğinde ise mana tamam olmuş olur.¹²² Çünkü yukarıda da ifade edildiği gibi ca'l fiili "tasyîr" manasına geldiğinde iki meful alır.¹²³

113 6. En'âm, 123.

114 İbn Atiyye, *a.g.e.*, s. 660; el-Kurtubî, *a.g.e.*, VII, 65; el-Beydâvî, *a.g.e.*, I, 321; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, IV, 217; el-Mazharî, *a.g.e.*, III, 309; İbn Âşûr, *a.g.e.*, VIII, 48; Reşid Rıza, *a.g.e.*, VIII, 33.

115 İbn Âşûr, *a.g.e.*, VIII, 48; et-Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Müessesetu'l-'Alamî li'l-Matbûât, Beyrût, 1997, VII, 351.

116 el-Mazharî, *a.g.e.*, III, 309; Reşid Rıza, *a.g.e.*, VIII, 33.

117 İbn Atiyye, *a.g.e.*, s. 660; el-Kurtubî, *a.g.e.*, VII, 65; el-Beydâvî, *a.g.e.*, I, 321; el-Mazharî, *a.g.e.*, III, 309; İbn Âşûr, *a.g.e.*, VIII, 48; Reşid Rıza, *a.g.e.*, VIII, 33.

118 İbn Atiyye, *a.g.e.*, s. 660; İbn Âşûr, *a.g.e.*, VIII, 48.

119 İbn Atiyye, *a.g.e.*, s. 660; er-Râzî, *a.g.e.*, XIII, 144.

120 er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XIII, 144.

121 et-Tabâtabâî, *a.g.e.*, VII, 351.

122 er-Râzî, *a.g.e.*, XIII, 144.

123 ez-Zemahşerî, *el-Keşâf*, II, 3; el-Beydâvî, *a.g.e.*, I, 41; İbn Akil, *a.g.e.*, s. 213; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, I, 220; İbn Hişâm el-Ensârî, *Şerhu Şuzûri'z-Zeheb*, s. 369, 375; Ebu'l-Bekâ, *a.g.e.*, s. 29-30 ve 347-348.

“tebyîn”¹³⁵ “vasfetme”¹³⁶ “vaz’ etme”¹³⁷ gibi manalar verenler de olmuştur.

Mesela Süddî’ye göre bu âyetteki “ca’l” fiili “inzâl”, Mücâhid’e göre “kavl/ söylemek”, Süfyan es-Sevrî’ye göre ise “tebyîn” manasına gelmektedir.¹³⁸

Begavî “tasyîr” manası vererek bu âyeti, “bu kitabın kıraâtını Arapça yaptık” şeklinde açıklarken,¹³⁹ İbn Atiyye ise bu âyette geçen fiilin “tasyîr” ve “tesmiye” manasına geldiğini söylemiştir.¹⁴⁰

Zemahşerî de ya iki mef’ûl alıp “tasyîr” manasına geldiğini ya da En’âm birinci âyette olduğu gibi bir mef’ûl alıp “yaratma” manasına geldiğini söylemiştir. Bu durumda mana, “onu acem diliyle değil Arapça olarak yaratık” şeklinde olmaktadır.¹⁴¹ Zemahşerî’nin burada “tasyîr” manasının yanında “yaratma” manasını vermesinin sebebi, muhtemelen îtizâlî bir fikre sahip olmasıdır.¹⁴²

Bazı müfessirler ise bu âyetteki fiile “yaratma” manası verilmesine şiddetle karşı çıkmışlardır. Mesela es-Sa’lebî, buradaki “ca’l” fiilinin “yaratma” manasına gelmesinin imkânsız olduğunu ifade etmiştir.¹⁴³ Mekki b. Ebî Tâlib ise bid’at ehlinin bu ayete “yaratma” manası vermesinin yanlış olduğunu söylemiştir. Çünkü ona göre “yaratma” manasında olsaydı bir mef’ûl alırdı.¹⁴⁴ es-Sem’ânî de bu âyetteki fiile “yaratma” manası verilmesine itiraz etmiş ve Kur’ân’ın Allah’ın mahluk olmayan kelamı olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁵ er-Râzî de Kur’ân’ın hudûsünü kabul edenlerin, bu ayetle çeşitli deliller getirdiklerini ifade etmiş ve onlara cevap vermiştir.¹⁴⁶

Buradaki fiilin bir mef’ûl alan “yaratma” manasından ziyade, iki mef’ûl alan “tasyîr” manasına gelmesi daha uygundur. Çünkü yaratma manası vermek Kur’ân’ın tazimine terstir ve burada konuşulan konu buna uygun değildir. Ayrıca Kur’ân’ın mahlûk olduğunu tekid edecek her hangi bir şey daha önce geçmemiştir. Diğer taraftan inanmayanların inkârı onun mahlûkiyetine değildir. Aksine bu ifadeler onun, kendi üslupları üzere gelen, kolayca anlamları mümkün olan ve mucize olduğunu bilmeleri zor olmayan, apaçık

135 ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî, *Meâni'l-Kur'ân ve l'râbub*, (Thk. Abdulcelil Abduh Şelebî), Dâru'l-Hadis, Kahire, 2004, IV, 308; es-Semerkandî, *a.g.e.*, III, 202; es-Sa'lebî, *a.g.e.*, VIII, 327-328; İbn Manzûr, *a.g.e.*, II,147; Ebu'l-Bekâ, *a.g.e.*, s. 347-348; ez-Zebidî, *a.g.e.*, XXVIII, 207.

136 es-Semerkandî, *a.g.e.*, III, 202; es-Sa'lebî, *a.g.e.*, VIII, 327-328; el-Kurtubî, *a.g.e.*, XVI, 49; eş-Şevkânî, *a.g.e.*, s. 1597.

137 el-Bikâî, *a.g.e.*, XVII, 378.

138 el-Mâverdi, *a.g.e.*, V, 215; es-Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdulcebbâr et-Temimî el-Mervezî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, (Thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim), Dâru'l-Vatan, Riyad, 1997, V, 90; el-Kurtubî, *a.g.e.*, XVI, 49; eş-Şevkânî, *a.g.e.*, s. 1597.

139 el-Begavî, *a.g.e.*, s. 1164.

140 İbn Atiyye, *a.g.e.*, s. 1674.

141 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 230.

142 Ebû Hayyân, *a.g.e.*, VIII, 6-7.

143 es-Sa'lebî, *a.g.e.*, VIII, 327-328.

144 Mekki b. Ebi Tâlib, *a.g.e.*, X, 6621-6622.

145 es-Sem'ânî, *a.g.e.*, V, 90.

146 er-Râzî, *a.g.e.*, XXVII, 171-172.

Arapça bir Kur'ân olduğunu anlatmak için gelmiştir.¹⁴⁷ Ayrıca buradaki fiil “yaratma” manasına gelseydi bir mef’ûl alırdı.¹⁴⁸ Hâlbuki iki mef’ûl almıştır.¹⁴⁹ Birinci mef’ûl hu zamiri ikincisi ise “قرآنا” lafzıdır.¹⁵⁰

Yukarıda zikredilen âyetlerin haricindeki birçok âyette de “ca’l” fiili “tasyîr” manasına gelmektedir. Mesela, Bakara, 2/22,¹⁵¹ Bakara, 2/124,¹⁵² Bakara, 2/125,¹⁵³ Bakara, 2/126,¹⁵⁴ Âl-i İmrân, 3/55,¹⁵⁵ Arâf, 7/143,¹⁵⁶ Hûd, 11/82,¹⁵⁷ Yusuf, 12/100,¹⁵⁸ Kehf, 18/96,¹⁵⁹ Enbiyâ, 21/72,¹⁶⁰ Furkân, 25/23,¹⁶¹ Zümer, 39/21, Zuhruf, 43/59,¹⁶² Müzzemmil, 73/17,¹⁶³ Mürselât, 77/25¹⁶⁴ ve Fîl, 105/5¹⁶⁵ gibi âyetler bunlardan bazılarıdır.

Bazı âyetlerde geçen “ca’l” köküne ise hem “tasyîr” hem de “yaratma” manası vermek mümkündür. Mesela Enbiyâ sûresi sekizinci âyette geçen “ca’l” fiilinin her iki manaya gelmesi de ihtimal dâhilindedir. Enbiyâ sûresindeki، و ما جعلناهم جسدا لا يأكلون و ما كانوا خالدين “Biz onları (Peygamberleri), yemek yemeyen birer ceset olarak yaratmadık. Onlar ebedi de değillerdir”¹⁶⁶ âyetindeki “ca’l” fiiline, hem “tasyîr”¹⁶⁷ hem de “yaratma”¹⁶⁸ manası verilebilir. Yaratma manasına gelirse âyetin manası, “biz onları yemek yemeyen birer cansız ceset olarak yaratmadık” şeklinde olur. “Tasyîr” manasında kabul edilirse, “biz onları yemek yemeyen birer cansız cesede dönüştürmedik” şeklinde olur.

147 el-Âlûsi, *a.g.e.*, XXV, 86.

148 Mekki b. Ebî Tâlib, *el-a.g.e.*, X, 6621-6622.

149 Mekki b. Ebî Tâlib, *a.g.e.*, X, 6621-6622; ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf*, IV, 230; el-Kurtubî, *a.g.e.*, XVI, 49; el-Âlûsi, *a.g.e.*, XXV, 86; eş-Şevkânî, *a.g.e.*, s. 1597.

150 Mekki b. Ebî Tâlib, *a.g.e.*, X, 6621-6622.

151 İbn-i Atiyye, *a.g.e.*, s. 64; el-Kurtubî, *a.g.e.*, I, 227; el-Beydâvî, *a.g.e.*, I, 41; en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 32; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, I, 237; Ebu’s-Suûd, *a.g.e.*, I,130; el-Âlûsi, *a.g.e.*, I, 272; Ebû Zehra, Muhammed, *Zehratu’t-Tefâsir*, Dâru’l-Fikr, Yye. ts., I, 158.

152 Ebû Hayyân, *a.g.e.*, I, 547; Ebû Zehra, *a.g.e.*, I, 394.

153 el-Kurtubî, *a.g.e.*, II, 100; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, I, 551; Ebu’s-Suûd, *a.g.e.*, I, 283.

154 el-Halebî, *ed-Durru’l-Masûn*, II, 108.

155 İbn Atiyye, *a.g.e.*, s. 308; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, II, 498; el-Halebî, *ed-Durru’l-Masûn*, III, 213.

156 el-Halebî, *ed-Durru’l-Masûn*, V, 450.

157 el-Halebî, *ed-Durru’l-Masûn*, VI, 370.

158 el-Âlûsi, *a.g.e.*, XIII, 77-78.

159 es-Semerkindî, *a.g.e.*, II, 313.

160 el-Halebî, *ed-Durru’l-Masûn*, VIII, 181.

161 İbn Atiyye, *a.g.e.*, s. 1380.

162 en-Nesefî, *a.g.e.*, II, 529.

163 Ebû Hayyân, *a.g.e.*, VIII, 357; el-Halebî, *ed-Durru’l-Masûn*, X, 527.

164 el-Halebî, *ed-Durru’l-Masûn*, X, 636; eş-Şirbînî, *a.g.e.*, IV, 523; el-Kâsimî, Muhammed Cemâlüddîn, *Tefsîru’l-Kâsimî, Mehâsinu’t-Te’vîl*, (Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Dâru İhyâi’l-Kutubî’l-Arabiyye, Yye. 1957 XVII, 6024.

165 el-Ezherî, *a.g.e.*, I, 373; İbn Manzûr, *a.g.e.*, II,147.

166 Enbiyâ, 21/8.

167 el-Âlûsi, *a.g.e.*, XVII, 19.

168 es-Semerkindî, *a.g.e.*, II, 363; el-Âlûsi, *a.g.e.*, XVII, 19.

Bu âyet dışında, En'âm, 6/96,¹⁶⁹ En'âm, 6/165,¹⁷⁰ Yûnus, 10/5,¹⁷¹ İsrâ, 17/12,¹⁷² Kehf, 18/7,¹⁷³ Meryem, 19/24,¹⁷⁴ Furkân, 25/62,¹⁷⁵ Fâtır, 35/1,¹⁷⁶ Nebe', 78/6,¹⁷⁷ ve 9-11.¹⁷⁸ âyetlerinde “ca'l” kökünden gelenlerin de her iki manaya gelmesi mümkündür.

2.2. Yaratma Manasında Kullanımı

“Ca'l” kökünün Kur'ân-ı Kerim'de kullanılan manalarından birisi de “yaratma”dır. Fakat aşağıda ifade edileceği gibi “ca'l” ile anlatılan “yaratma”, “halk” fiili ile anlatılan yaratmadan farklıdır. “Ca'l” fiilinin “yaratma” manasında kullanıldığı âyetlerden bazıları şunlardır:

En'âm 1

“Ca'l” fiilinin “yaratma” manasında kullanıldığı âyetlerden birisi En'âm sûresi birinci âyettir: *“Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'a mahsustur. (Bütün bunlardan) sonra kâfir olanlar (hala putları) Rab'leri ile denk tutuyorlar.”*¹⁷⁹

Bu âyette geçen “ca'l” fiili, müfessirlerin çoğuna göre “yaratma”¹⁸⁰ manasına gelmektedir. “Yaratma” manasına gelen bu fiil, bir mef'ûl almıştır.¹⁸¹ Bu âyetteki fiile “yaratma” manası veren müfessirlerin birçoğu da, “ca'l” ile anlatılan “yaratma” ile “halk” ile anlatılan “yaratma” arasındaki farktan bahsetmişlerdir.¹⁸²

169 el-Halebi, *ed-Durru'l-Masûn*, V, 61.

170 Mekki b. Ebi Tâlib, *a.g.e.*, III, 2266- 2267.

171 Ebû Hayyân, *a.g.e.*, V, 129; el-Halebi, *ed-Durru'l-Masûn*, VI, 151; Ebu's-Suûd, *a.g.e.*, III, 467; el-Âlûsî, *a.g.e.*, XI, 91.

172 es-Semerkandî, *a.g.e.*, II, 262; el-Kirmânî, Tâcu'l-Kurrâ Mahmûd b. Hamza, *Garâibu't-Tefsîr ve Acâibu't-Te'vil*, (Thk. Şumran Sirkal Yunus el-Acelî), Dâru'l-Kible-Müessesetu Ulûmi'l-Kur'ân, ts., I, 623; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, VI, 13; el-Halebi, *ed-Durru'l-Masûn*, VII, 322; eş-Şarâvî, *a.g.e.*, XIV, 8399.

173 İbnu'l-Enbârî, Ebu'l-Berekât, *el-Beyân fi Garib-i İrâbi'l-Kur'ân*, (Thk. Tâhâ Abdulhamid Tâhâ), el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmme, Kahire, 2006, II, 100; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, VI, 96; el-Halebi, *ed-Durru'l-Masûn*, VII, 443; Ebu's-Suûd, *a.g.e.*, IV, 475; el-Âlûsî, *a.g.e.*, XV, 281.

174 el-Halebi, *ed-Durru'l-Masûn*, VII, 584.

175 es-Semerkandî, *a.g.e.*, II, 465; el-Âlûsî, *a.g.e.*, XIX, 56.

176 el-Halebi, *ed-Durru'l-Masûn*, IX, 210; İbn Âşûr, *a.g.e.*, XXII, 249.

177 el-Halebi, *ed-Durru'l-Masûn*, X, 649; İbn Âşûr, *a.g.e.*, XXX, 14.

178 el-Kurtubî, *a.g.e.*, XIX, 129; İbn Âşûr, *a.g.e.*, XXX, 18.

179 6. En'âm, 1.

180 Ma'mer b. el-Müsenâ, Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, (Thk. Fuat Sezgin), Mektebetu'l-Hancı, Kahire, ts., I, 185; el-Askerî, *el-Furûku'l-Lugaviyye*, s. 154; Mekki b. Ebi Tâlib, *a.g.e.*, III, 1956-1957; es-Semerkandî, *a.g.e.*, I, 473; el-Mâverdi, *a.g.e.*, II, 92; ed-Dâmegânî, *a.g.e.*, s. 229; es-Sem'ânî, *a.g.e.*, II, 86; el-Begavî, *a.g.e.*, s. 411; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 3 ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâga*, s. 95; el-İsfehânî, *a.g.e.*, s. 101; İbn Atiyye, *a.g.e.*, s. 601; İbnu'l-Arabî, *a.g.e.*, II, 172; İbnu'l-Cevzi, *Zâdu'l-Mesîr*, s. 424; er-Râzî, *a.g.e.*, XII, 130; el-Beydâvî, *a.g.e.*, I, 294; en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 353; İbn Cüzey, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. el-Kelbî, *et-Teshîl li-Ulûmi't-Tenzîl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1995, I, 261; el-Halebi, *Umdetu'l-Huffâz*, I, 328; el-Bikâî, *a.g.e.*, VII, 4; ez-Zebîdî, *a.g.e.*, XXVIII, 207; el-Kâsımî, *a.g.e.*, VII, 2235; Reşid Rıza, *a.g.e.*, VII, 292-293; Ebû Zehra, *a.g.e.*, V, 2431; es-Sebt, *a.g.e.*, III, 571 ve V, 2185-2186; Peterson, “Creation”, I, 477; Çağrıncı, “Yaratma”, XLIII, 326; Okuyan, Mehmet, *Kur'ân-ı Kerim'de Çok Anlamlılık*, Düşün Yayınıncılık, İstanbul, 2013, s. 178.

181 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 3; İbnu'l-Enbârî, *a.g.e.*, I, 313; er-Râzî, *a.g.e.*, XII, 130.

182 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 3; er-Râzî, *a.g.e.*, XII, 130; el-Beydâvî, *a.g.e.*, I, 294; el-Kâsımî, *a.g.e.*, VII, 2235; Reşid Rıza,

Mesela Zemahşerî bu âyetteki “ca’l” fiilinin “yaratma” manasına geldiğini ve bir mef’ûl aldığı söyledikten sonra, “ca’l” ile “halk”ı birbirinden ayırmıştır. Ona göre “halk” kelimesinde “takdir” (ölçüp biçme)¹⁸³ manası varken “ca’l” kelimesinde “bir şeyden başka bir şeyi inşa etme”, “bir şeyi başka bir şeye çevirme” ya da “bir mekândan başka bir mekâna nakletme” manaları olan “tazmîn” manası vardır.¹⁸⁴

Ebû Zehra’ya göre ise bu âyetteki “halk”ın manası, “ilk inşâ”dır. “Ca’l” ise bir şeyin bir ya da iki şeyden meydana getirilmesi (terkîb, tasyîr) manasını içermektedir. Ayrıca ona göre “halk” kelimesi de herhangi bir karineyle bu manaya gelebilmektedir.¹⁸⁵ Mesela Nisâ suresi birinci âyete geçen “halk” fiili bu şekilde düşünülebilir. Bu âyette ilk insandan eşinin yaratılması ifade edilirken, “halk” fiili kullanılmıştır.¹⁸⁶

Bu âyette “semâvât ve arz” kelimelerinin “halk”, “zulumât ve nûr” (karanlıklar ve nûr) kelimelerinin ise “ca’l” fiili ile kullanılması düşünülmeye değerdir.¹⁸⁷ Bunun sebebi yukarıda da ifade edildiği gibi “halk”da takdir, “ca’l”de “tazmîn” (intisab) manasının olmasıdır.¹⁸⁸ Yani “halk” da, mahlûku bütün yönlerden maddesiz ya da bir maddeden “yaratma” manası varken, “ca’l”de mef’ûlün diğer bir şey ile “zarfiyet, gâye, başlangıç vb. yönlerden münasebet” manası vardır.¹⁸⁹ İşte bu âyette gökler ve yer hakkında “halk” fiilinin kullanılmasının sebebi, bu ikisinin bir cisim ve varlık olmasıdır. Zulumât ve nur hakkında “ca’l” fiilinin kullanılmasının sebebi ise bu ikisinin arz ve tebeî olmalarıdır.¹⁹⁰ Dolayısıyla “halk” bir şeyin varlığıyla alakalı iken, “ca’l”, bu mahlûkun yaratılmasının neticesi olan keyfiyet, eser ve özellikleriyle alakalıdır. Bu yüzden nur ve zulmet, yaratılmaya tâbi iki hâl olunca, bu ikisi hakkında “ca’l” fiili kullanılmıştır.¹⁹¹ Çünkü mec’ûl, başka bir şey dolayısıyla mahlûk olmuştur veya başkasına müntesiptir. Kendisine müntesip olunan şey ise ifadenin geçtiği makam yardımıyla bilinebilir. Bu, zulumât ve nur ifadelerinin semâvât ve arz ifadelerinden sonra gelmesiyle ve semâvât ve arz kelimeleri hakkında “halk” fiilinin, zulumât ve nur kelimeleri hakkında ise “ca’l” fiilinin kullanılmasıyla bilinir.¹⁹²

a.g.e., VII, 292-293; İbn Âşûr, a.g.e., VII, 126-127; Yazır, a.g.e., III, 1866-1867; eş-Şirâzi, eş-Şeyh Nâsır Mekârim, *el-Emsel fi Tefsîri Kitâbillahî'l-Münezzel*, Dâru'n-Neşr li-Medreseti'l-İmâm Ali b. Ebi Tâlib, Kum, H. 1426, IV, 9-10.

183 Eski sözlüklerde “halk” kelimesinin “yoktan yaratma” manasının yanında, “takdir” (ölçüp biçme) manasının da olduğu belirtilmiştir. Bkz. Halil b. Ahmed, a.g.e., I, 438; el-Ezherî, a.g.e., V, 226; İbn Side, a.g.e., IV, 536; Çağrıncı, “Yaratma”, XLIII, 326.

184 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 3.

185 Ebû Zehra, a.g.e., V, 2431.

186 Bkz. “يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها و بث منهما رجالا كثيرا و نساء. Nisâ, IV, 1. Benzer bir kullanım da Rûm suresinde geçmektedir. Bkz., 30. Rûm, 21.

187 İbn Atiyye, a.g.e., s. 601.

188 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 3; er-Râzi, a.g.e., XII, 130; İbn Âşûr, a.g.e., VII, 126-127.

189 Yazır, a.g.e., III, 1866-1867.

190 İbn Cemâa, Ebû Abdillâh Bedreddin Muhammed b. İbrahim b. Sa’dillâh, *Keşfu'l-Meânî fi Müteşâbihî'l-Mesânî*, (Thk. Muhammed Muhammed Dâvud), Dâru'l-Menâr, Yye., 2008, s. 91; Dâvud, a.g.e., s. 184.

191 eş-Şirâzi, a.g.e., IV, 9-10.

192 İbn Âşûr, a.g.e., VII, 126-127.

Benzer bir kullanım, insanın ve ondan eşinin yaratılması anlatılırken Arâf sûresinde geçmektedir: هو الذي خلقكم من نفس واحدة و جعل منها زوجها ليسكن إليها “Sizi tek bir candan yaratan ve sonra da ondan yanında huzur bulsun diye eşini yaratan O’dur.”¹⁹³ Görüldüğü gibi burada zevcenin yaratılması anlatılırken “ca’l” fiili kullanılmıştır. Çünkü kadının yaratılması erkeğin yaratılmasından sonra olmuştur. Bundan dolayı bu ayetin devamında ليسكن إليها ifadesi gelmiştir. Bununla birlikte, “halk” daha umumidir. Bu yüzden “halk” fiili, zatların (bizzat varlıkların) yaratılmasını anlatmaya daha uygun iken, “ca’l” fiilinin o varlıklardaki arazları, halleri ve düzenleri yaratma için kullanılması daha uygundur.¹⁹⁴ Fakat yukarıda da ifade edildiği gibi “halk” kelimesi de herhangi bir karineyle bu manaya gelebilmektedir.¹⁹⁵

Beydâvî’ye göre ise bu âyette “nûr” ve “zulumât”ın yaratılışını anlatmak için “ca’l” fiilinin kullanılması, seneviyye’nin¹⁹⁶ iddia ettiği aksine, bu ikisinin kendi başına kaim olamayacağını göstermektedir.¹⁹⁷ Elmalılı da buradaki “ca’l” fiilinden hareketle, Maniheistlerin¹⁹⁸ kabul ettiği gibi, zulmet ve nurdan birisinin şerrin yaratıcısı, diğerinin hayrın yaratıcısı iki mebdai evvel olmalarının mümkün olmadığını, aksine bu ikisinin göklerin ve yerin zımında mec’ulî, (var edilmiş) tâlî, nisbî ve izafî birer hâdisе olduğunu ifade etmiştir.¹⁹⁹ Çünkü yukarıda da ifade edildiği gibi “ca’l lafzında ‘tazmîn/tazammun’ (intisâb) manası olduğundan, mec’ul kendi başına kâim olamaz.”²⁰⁰

Nahl 78

“Ca’l” fiilinin “yaratma” manasında kullanıldığı âyetlerden birisi de Nahl sûresinde geçmektedir: و جعل لكم السمع والأبصار و الأفئدة لعلكم تشكرون “Şükredesiniz diye sizin için (bedenin devamı olarak) kulaklar, gözler ve kalpler yarattı”²⁰¹

Bu âyette geçen fiil de bir mef’ûl²⁰² aldığından dolayı “yaratma” manasına gel-

193 7. Arâf, 189. Benzer bir kullanım Zümer sûresinde de bulunmaktadır: هو الذي خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها “Sizi tek bir candan yarattı sonra nodan da eşini yarattı.” Bkz. 39. Zümer, 6.

194 İbn Âşûr, a.g.e., VII, 126-127.

195 Ebû Zehra, a.g.e., V, 2431.

196 Seneviyye, âlemi, “nûr” ve “zulmet” diye iki ezeli aslın yaratıp yönettiğine inanan din veya mezheplere, İslâm kaynaklarında verilen isimdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbu’l-Tevhîd*, (Thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi), İSAM Yayınları, Ankara, 2005, s. 57; eş-Şehristânî, Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Mûlel ve’n-Nihal*, (Tsh. Ahmed Fehmî Muhammed), Dârul-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût, 2009, s. 268.

197 el-Beydâvî, a.g.e., I, 294.

198 Maniheizm’in kurucusu Mânî’dir. Bu inanca göre âlem iki ezeli asıldan oluşmaktadır. Bunlardan birisi “nûr”, diğeri ise “zulmet”tir. Bunların her ikisi de diridirler, görür ve işitirler. Ayrıntılı bilgi için bkz. eş-Şehristânî, a.g.e., s. 269; en-Nesefî, Ebu’l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebsiratu’l-Edille fi Usuli’d-Dîn*, (Thk. Hüseyin Atay), Ankara, 1993, I, 132; Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Yye., 1999, s. 299.

199 Yazır, a.g.e., III, 1866-1867.

200 el-Bikâî, a.g.e., VII, 4.

201 16. Nahl, 78.

202 el-Âlûsî, a.g.e., XIV, 592.

mektedir.²⁰³ Secde suresi 9. âyetle Mülk suresi 23. âyette de “ca’l” fiili benzer şekilde gelmiştir.²⁰⁴ Ayrıca Mü’minûn suresi 78. âyetteki kullanım da yukarıdaki âyetlerdeki “ca’l” fiilinin “yaratma” manasına geldiğine delalet etmektedir: *و هو الذي أنشأ لكم السمع والأبصار* و الأفتدة قليلا ما تشكرون *“O, sizin için kulakları, gözleri ve gönülleri yaratandır. Ne de az şükrediyorsunuz!”*²⁰⁵ Görüldüğü gibi bu âyette kulak, göz ve kalplerin yaratılması anlatılırken “inşâ” kelimesi kullanılmıştır. “İnşâ” ise “yaratma” demektir.²⁰⁶ Dolayısıyla yukarıda ifade edilen, Nahl, Secde ve Mülk sûresindeki âyetlerde kullanılan “ca’l” fiillerine “yaratma” manası vermek uygun olacaktır.

Enbiyâ 30

“Ca’l” fiilinin “yaratma” manasında kullanıldığı âyetlerden birisi de Enbiyâ sûresinde geçen bu âyettir: *أو لم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي* أفلا يؤمنون *“İnkâr edenler, göklerle yer bitişik bir halde iken bizim, onları birbirinden kopardığımızı ve her canlı şeyi sudan yarattığımızı görüp düşünmediler mi? Yine de inanmazlar mı?”*²⁰⁷

Bu âyette geçen “ca’l” fiili, bazı müfessirlere göre “yaratma”,²⁰⁸ bazılarına göre ise hem “yaratma” hem de “tasyîr” manasına²⁰⁹ gelmektedir. “Yaratma” manasına gelirse bir mef’ûl, “tasyîr” manasına gelirse iki mef’ûl alır.²¹⁰

Zemahşerî ve Ebû Hayyân’a göre yaratma manasına gelir ve bir mef’ûl alırsa, “her canlıyı sudan yarattık” şeklinde anlaşılır. “Tasyîr” manasına gelir ve iki mef’ûl alırsa, “her canlıyı su sebebiyle oluşturduk/sudan canlı varlık haline dönüştürdük” şeklinde anlaşılır.²¹¹

Bu âyetteki fiilin, bir mef’ûl almasından dolayı “yaratma” manasına gelmesi uygun olacaktır. Diğer taraftan İbn Âşûr’un da ifade ettiği gibi ayette geçen ifadeden maksat, “bir halden başka bir hale dönüştürmek” değil²¹² “yaratmak”tır. Çünkü burada varlıkların yaratılmasından bahsedilmektedir. Bu yüzden bu fiili “yaratma” manasında kabul etmek doğru olacaktır.

203 el-Askerî, *el-Vucûb ve’n-Nezâir*, s. 159; el-Askerî, *el-Furûku’l-Lugaviyye*, s. 154; el-İsfehânî, *a.g.e.*, s. 101; ez-Zebîdî, *a.g.e.*, XXVIII, 207; el-Âlûsî, *a.g.e.*, XIV, 592; Ebû Zehra, *a.g.e.*, VIII, 4230.

204 *و جعل لكم السمع والأبصار والأفتدة قليلا ما تشكرون* “Sizin için kulaklar, gözler, kalpler yaratmıştır. Ne kadar az şükrediyorsunuz!” Bkz: 32. Secde, 9; 67. Mülk, 23.

205 23. Mü’minûn, 78.

206 el-Askerî, *el-Furûku’l-Lugaviyye*, s. 152; el-İsfehânî, *a.g.e.*, s. 494; İbn Manzûr, *a.g.e.*, VIII, 546; el-Cürçânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *Kitâbu’r-Ta’rîfât*, Dârur-Reyyân li’r-Turâs, Medinetu Sitte Oktober, ts., s. 56; Ebu’l-Bekâ, *a.g.e.*, s. 163.

207 21. Enbiyâ, 30.

208 el-Ezherî, *a.g.e.*, I, 374; el-Herevî, Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed, *el-Garibeyn fi’l-Kur’ân ve’s-Sünne*, (Thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî), Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke, 1999, I, 345; el-Begavî, *a.g.e.*, s. 834; İbn Cüzey, *a.g.e.*, II, 35; eş-Şirbîni, *a.g.e.*, II, 557; İbn Manzûr, *a.g.e.*, II, 147; İbn Âşûr, *a.g.e.*, XVII, 56.

209 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 111; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, VI, 287; el-Halebî, *ed-Durru’l-Masûn*, VIII, 149; Ebu’s-Suûd, *a.g.e.*, IV, 666; el-Mazharî, *a.g.e.*, VI, 121; el-Âlûsî, *a.g.e.*, XVII, 47.

210 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 111; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, VI, 287; el-Halebî, *ed-Durru’l-Masûn*, VIII, 149; el-Âlûsî, *a.g.e.*, XVII, 47.

211 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 111; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, VI, 287.

212 İbn Âşûr, *a.g.e.*, XVII, 56.

“Ca’l” kökü, buraya kadar zikrettiğimiz âyetler dışındaki birçok âyette de “yaratma” manasına gelmektedir. Mesela En’âm, 6/97,²¹³ A’râf, 7/189,²¹⁴ Yûnus, 10/67,²¹⁵ Ra’d, 13/3,²¹⁶ Hicr, 15/16,²¹⁷ Nahl, 16/72,²¹⁸ Furkân, 25/61,²¹⁹ Neml, 27/86,²²⁰ Kasas, 28/73,²²¹ Secde, 32/8,²²² Secde, 32/9,²²³ Ahzâb, 33/4,²²⁴ Zümer, 39/6,²²⁵ Zuhurf, 43/12,²²⁶ Vâkıa, 56/73,²²⁷ Mürselât, 77/27,²²⁸ Nebe’, 78/13²²⁹ ve Beled, 90/8²³⁰ âyetleri, “ca’l” fiilinin “yaratma” manasında kullanıldığı âyetlerden bazılarıdır.

2.3. VASFETME/NİTELEME MANASINDA KULLANIMI

“Ca’l” kökünün Kur’ân-ı Kerim’de kullanılan manalarından birisi de “vasfetme” dir. Bu çalışmada “vasfetme” manasında kullanılan “ca’l” fiili, “niteleme”, “kılma” ve “koşma”²³¹ manalarında tercüme edilecektir.

En’âm 100

“Ca’l” kökünün “vasfetme” manasında kullanıldığı âyetlerden birisi En’âm sûresindeki bu âyettir: *“و جعلوا لله شركاء الجن و خلقهم و خرقوا له بنين و بنات بغير علم سبحانه و تعالى عما يصفون”* “*Cinleri Allah’a ortak koştular. Oysaki onları da Allah yaratmıştı. Bilgisizce O’na oğullar ve kızlar yakıştırdılar. Hâşâ! O, onların ileri sürdüğü vasıflardan uzak ve yücedir.*”²³²

- 213 es-Sa’lebi, *a.g.e.*, IV, 172; et-Tûsi, *a.g.e.*, IV, 212; el-Begavi, *a.g.e.*, s. 434; et-Tabersî, *a.g.e.*, IV, 91; İbnu’l-Cevzi, *Zâdu’l-Mesîr*, s. 456; el-Kurtubi, *a.g.e.*, VII, 38-39; el-Beydâvi, *a.g.e.*, I, 314; en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 379; el-Halebi, *ed-Durru’l-Masûn*, V, 65; el-Hâzin, *a.g.e.*, II, 139.
- 214 Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I, 428; es-Sa’lebi, *a.g.e.*, IV, 314; el-Begavi, *a.g.e.*, s. 505; ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf*, II, 3; et-Tabersî, *a.g.e.*, IV, 301; el-Hâzin, *a.g.e.*, II, 280; *Tefsîru’l-Celâleyn*, s. 175; Ebu’s-Suûd, *a.g.e.*, III, 283; es-Sebt, *a.g.e.*, IV, 1749-1750.
- 215 Ebu’s-Suûd, *a.g.e.*, III, 522; el-Âlûsi, *a.g.e.*, XI, 200.
- 216 *Tefsîru’l-Celâleyn*, s. 249; eş-Şirbîni, *a.g.e.*, II, 163.
- 217 Ebû Hayyân, *a.g.e.*, V, 437; Ebu’s-Suûd, *a.g.e.*, IV, 285; el-Âlûsi, *a.g.e.*, XIV, 361.
- 218 Mekki b. Ebi Tâlib, *a.g.e.*, VI, 4042; el-Kurtubi, *a.g.e.*, X, 116; Ebû Zehra, *a.g.e.*, VIII, 4220.
- 219 es-Semerkindî, *a.g.e.*, II, 465.
- 220 es-Sa’lebi, *a.g.e.*, VII, 226; el-Begavi, *a.g.e.*, s. 970; el-Hâzin, *a.g.e.*, III, 354; el-Mazharî, *a.g.e.*, VII, 142.
- 221 İbn Kesîr, *Mubtasar Tefsîr İbn Kesîr*, III, 22.
- 222 eş-Şirâzi, *a.g.e.*, X, 286.
- 223 el-Hâzin, *a.g.e.*, III, 403.
- 224 el-Âlûsi, *a.g.e.*, XXII, 190; el-Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru’l-Merâğî*, Şeriketu Mektebe ve Matbaa-i Mustafa el-Bâbi, 1946, XXI, 126.
- 225 es-Sebt, *a.g.e.*, IV, 1749-1750.
- 226 ez-Zeccâc, *a.g.e.*, IV, 309; İbn Ebî Zemenin, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. İsa, *Tefsîru İbn Ebî Zemenîn*, (Thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, Ahmed Ferid el-Mezîdî), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût, 2003, II, 285.
- 227 el-Begavi, *a.g.e.*, s. 1272.
- 228 el-Kurtubi, *a.g.e.*, XIX, 122.
- 229 el-Kurtubi, *a.g.e.*, XIX, 130; Ebu’s-Suûd, *a.g.e.*, VI, 457; el-Mazharî, *a.g.e.*, X, 141; eş-Şevkânî, *a.g.e.*, s. 1878; el-Âlûsi, *a.g.e.*, XIX, 266; İbn Âşûr, *a.g.e.*, XXX, 24.
- 230 el-Mâturîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, XVII, 212; es-Semerkindî, *a.g.e.*, III, 480.
- 231 Divânü Lügatü’t-Türk’te aktarıldığına göre “koş” kökü, “herhangi bir şeyin çifti; bir eşi olanı” manasına gelmektedir. Buradan hareketle makasa “koş bıçak” yani “çift bıçak” denilmiştir. Bkz. Kaşgarlı Mahmud, *Divânü Lügatü’t-Türk*, (Hazırlayan, Suat Batur), İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2008, s. 149-150. “Koşmak” ise “izafe etmek, isnat etmek ve yakıştırmak” manalarına gelmektedir. Bkz. Şemseddin Sâmî, *a.g.e.*, s. 1102.
- 232 6. En’âm, 100.

Bu âyette geçen “ca’l” fiiline, “vasfetme”,²³³ “tasyîr”²³⁴ ve “söyleme”²³⁵ gibi manalar verilmiştir. Fakat insanların cinleri, gerçek manada Allah’ın ortağı yapmaları mümkün olmadığı için burada “tasyîr” manası değil “vasfetme” manası daha uygun olacaktır. Diğer taraftan âyetin sonundaki سبحانه و تعالیٰ عما يصفون “Allah, onların vasfettiklerinden uzak ve yücedir” ifadesi, bu fiile “vasfetme” manası vermeye bir delil sayılabilir.²³⁶ Çünkü âyette “Allah, onların vasfettiklerinden yücedir” denilerek onların yaptıkları iş, “vasfetme” şeklinde ifade edilmiştir.

İbrahim 30

“Ca’l” kökünün “vasfetme” manasında kullanıldığı âyetlerden birisi de İbrahim sûresinde geçmektedir: وجعلوا لله أندادا ليضلوا عن سبيله “Allah yolundan saptırmak için O’na eşler koştular.”²³⁷

Yukarıdaki âyetlerde olduğu gibi buradaki “ca’l” fiili de “vasfetme”²³⁸ manasına gelmektedir. Çünkü bu âyette de Allah’a ortak koştuktan bahsedilmektedir. Gerçekte Allah’ın hiçbir ortağı olmadığı halde onlar kendi zihinlerinde ve inanç dünyalarında bu şekilde tasvir ve tasavvur etmektedirler.

Şâir Cerîr de “nidd” kelimesini “ca’l” fiiliyle benzer bir şekilde şöyle kullanmıştır: أتيماً²³⁹ تجعلون إليّ نداءً / وما²⁴⁰ تيمّ لذي حسبٍ نديداً²⁴¹ “Teym’i bana denk mi tutuyorsunuz. Hâlbuki Teym, soylu birisine denk olamaz.”²⁴²

Zuhruf 15

“Ca’l” kökünün “vasfetme” manasında kullanıldığı âyetlerden birisi de Zuhruf sûresinde geçmektedir. Bu âyet, bir kısım insanların, Allah’ın kullarından bazılarını Allah’ın bir parçası olarak kabul ettiklerinden bahsetmektedir: وجعلوا له من عباده جزءا إن الإنسان لكفور مبين “Onlar, kullarından bir kısmını, O’nun bir cüz’ü kıldılar. Gerçekten insan apaçık bir nankördür.”²⁴³

233 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, I, 363 ve *el-Vucûh ve’n-Nezâir*, s. 69; el-Mâturidî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, V, 160; el-Askerî, *el-Vucûh ve’n-Nezâir*, s. 161; İbnu’l-Cevzî, Ebu’l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Tezkiretu’l-Erîb fi Tefsîri’l-Garîb*, (Thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb), Mektebetu’l-Meârif, Riyad, 1986, I, 164; Okuyan, *a.g.e.*, s. 179.

234 İbn Atiyye, *a.g.e.*, s. 650; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, IV, 196.

235 el-Mâturidî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, V, 160.

236 el-Mâturidî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, V, 160.

237 14. İbrâhîm, 30.

238 Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, II, 191.

239 Cerîr divanında bu ifade تيمّ şeklinde geçmektedir. Bkz. Cerîr b. Atiyye el-Hatafâ, *Dîvânu Cerîr*, Dâru Beyrût, Beyrût, 1986, s. 129.

240 Bu kısım ise Cerîr divanında تيمّ şeklinde geçmektedir. Bkz., Cerîr b. Atiyye, *Dîvânu Cerîr*, s. 129.

241 التيميد و الله kelimeleri aynı manaya gelmektedir. Bkz. Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, IV, 206.

242 Cerîr b. Atiyye, *Dîvânu Cerîr*, s. 129; ez-Zeccâc, *a.g.e.*, I, 99.

243 43. Zuhruf, 15.

Bu âyetteki fiilin manası hakkında da çeşitli görüşler serdedilmiştir. "Tesmiye"²⁴⁴, "vasfetme"²⁴⁵, "hüküm verme"²⁴⁶, "tasyîr"²⁴⁷, "kabul etme"²⁴⁸, "inanma"²⁴⁹, "isbat etme"²⁵⁰, "söyleme"²⁵¹ bunlardan bazılarıdır.

Bu ayetteki manayı, Süddî, Mücâhid ve Mukâtil b. Süleymân'ın dediği gibi "vasfetme"²⁵² manasında anlamak mümkündür. Çünkü âyetin haber verdiği şekliyle onlar, Allah'ın kullarından bir kısmını, Allah'ın bir cüzü olarak nitelemekte ve tasvîr etmektedirler. Fakat bunların hepsini, kendi zihin ve inanç dünyalarında yapmaktadırlar. Çünkü hakikatte böyle bir şey yapmalarına imkân yoktur. Mesela melekleri kadın cinsiyetine çevirmeye veyahut kullardan bazıalarını Allah'ın çocukları yapmaya güçleri asla yetmez. Dolayısıyla buradaki fiili "vasfetme/tasvîr etme" manasında anlamak mümkün olacaktır.

Zuhruf 19

"Ca'l" fiilinin "vasfetme" manasında kullanıldığı başka bir âyet de yine Zuhruf sûresinde geçmektedir: *وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا أشهدوا خلقهم سكتب شهداتهم و يستلون* "Onlar, Rabmân'ın kulları olan melekleri dişi olarak nitelediler. Yoksa onlar meleklerin yaratılışlarına mı şahit olmuşlar? Onların bu şahitlikleri yazılacak ve sorguya çekileceklerdir."²⁵³

Bu âyette geçen "ca'l" fiiline, "tasyîr"²⁵⁴, "hüküm verme"²⁵⁵, "vasfetme"²⁵⁶, "söyleme"²⁵⁷, "tesmiye"²⁵⁸, "kavlî tasyîr"²⁵⁹, "inanma"²⁶⁰ ve "haber verme"²⁶¹ gibi muhtelif manalar verilmiştir.

Mesela İbn Zemenîn'in aktardığına göre es-Süddî bu âyette geçen "ca'l" fiilinin "vas-

244 el-Kurtubî, *a.g.e.*, I, 227-228; el-Halebî, *ed-Durru'l-Masûn*, IX, 577.

245 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, III, 187 ve *el-Vucûh ve'n-Nezâir*, s. 69; Semerkandî, *a.g.e.*, III, 204; Mekki b. Ebî Tâlib, *a.g.e.*, X, 6638; Okuyan, *a.g.e.*, s. 179.

246 et-Tabersî, *a.g.e.*, IX, 55; el-Hâzin, *a.g.e.*, IV, 107.

247 el-Halebî, *ed-Durru'l-Masûn*, IX, 577.

248 er-Râzî, *a.g.e.*, XXVII, 178.

249 el-Halebî, *ed-Durru'l-Masûn*, IX, 577.

250 er-Râzî, *a.g.e.*, XXVII, 178; el-Hâzin, *a.g.e.*, IV, 107.

251 Mekki b. Ebî Tâlib, *a.g.e.*, X, 6638.

252 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, III, 187 ve *el-Vucûh ve'n-Nezâir*, s. 69.

253 43. Zuhruf, 19.

254 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 3; el-Kâsimî, *a.g.e.*, VII, 2235.

255 ez-Zeccâc, *a.g.e.*, IV, 310; er-Râzî, *a.g.e.*, XXII, 95 ve XXVII, 180; el-Merâğî, *a.g.e.*, XXV, 77.

256 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, III, 187; el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XIII, 234; es-Semerkandî, *a.g.e.*, III, 205; İbn Ebî Zemenîn, *a.g.e.*, II, 287; es-Sa'lebi, *a.g.e.*, VIII, 327-328; el-Herevî, *a.g.e.*, I, 345; el-Begavî, *a.g.e.*, s. 1164; Okuyan, *a.g.e.*, s. 179.

257 ez-Zeccâc, *a.g.e.*, IV, 310; el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XIII, 234; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 237.

258 el-Cevherî, *a.g.e.*, IV, 1656; el-Askerî, *el-Vucûh ve'n-Nezâir*, s. 159 vd; es-Sa'lebi, *a.g.e.*, VIII, 327-328; es-Sem'ânî, *a.g.e.*, V, 95-96; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 237; el-Begavî, *a.g.e.*, s. 1164; İbn Manzûr, *a.g.e.*, II, 147; el-Firûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 977; en-Nisâbüri, *a.g.e.*, VI, 88.

259 el-Halebî, *ed-Durru'l-Masûn*, IX, 579.

260 el-Halebî, *ed-Durru'l-Masûn*, IX, 579; es-Sebt, *a.g.e.*, III, 571 ve V, 2185-2186.

261 el-Askerî, *el-Furûku'l-Lugaviyye*, s. 154.

fetmek/nitelemek” manasına geldiğini söylemiştir.²⁶² Mukâtil b. Süleyman ve es-Semerkandî de aynı manayı vermişlerdir.²⁶³ Mâturîdî ise hem “vasfetmek” hem de “söylemek” manasına gelebileceğini ifade etmiştir.²⁶⁴ Askerî ve Cevherî’ye göre ise “tesmiye” manasına gelmektedir.²⁶⁵

Mekki b. Ebî Tâlib de, bu âyette geçen fiilin *الناس جعلت فلانا أعلم* “*Falancıyı insanların en bilgisi olarak niteledin*” örneğinde olduğu gibi “vasfetme” manasına geldiğini söylemiştir.²⁶⁶

Görüldüğü gibi bu âyetteki “ca’l” fiiline müfessirler farklı manalar vermekle birlikte birçoğu “vasfetme/niteleme” ve “tesmiye” manası vermiştir. İnanmayanların meleklere gerçekten kadın cinsine çevirmeye güç yetiremeyeceklerine göre buradaki fiile doğrudan “tasâyîr” manasını vermek mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla bu fiile yukarıda müfessirlerin bazılarının dediği gibi “vasfetme” ve “tesmiye” manası vermek mümkün olabilir. Fakat meleklere kadın olduğunu ifade etmek, “isimlendirme” manasından ziyade “vasfetme/niteleme” manasına daha uygundur. Çünkü onlara bir cinsiyet atfetmek, onları bu şekilde “isimlendirmek”ten ziyade “nitelemek” manasına daha yakındır. Dolayısıyla onların kadın olduklarını söylediklerinde, onları kadınlıkla isimlendirmemekte, aksine bu vasıfla nitelemiş olmaktadır. Bu yüzden bu ayetteki fiile *الناس جعلت فلانا أعلم* “*Falancıyı insanların en bilgisi olarak niteledin*”²⁶⁷ ve *جعل فلان زيدا أعلم الناس* “*Falanca Zeyd’i insanların en bilgisi olarak niteledi*”²⁶⁸ örneklerinde olduğu gibi “vasfetme/niteleme” manasını vermek uygun olacaktır. Zeccâc ise “kavl-söylemek” manası ile “vasfetme” manasını benzer bir şekilde kullanmıştır. Bu âyetteki fiilin bir manasının da “söylemek” olduğunu ifade etmiş ve daha sonra *الناس جعلت فلانا أعلم* örneğini vermiş ve bu örnekteki fiili *أي قد وصفته بذلك* “yani onu bu şekilde vasfettin” şeklinde açıklamıştır.²⁶⁹

2.4. Hüküm Koyma Manasında Kullanımı

“Ca’l” fiilinin Kur’ân-ı Kerîm’de kullanılan manalarından birisi de “hüküm koymak/vaz’ etmek” ve “şer’î hüküm koymak”tır.²⁷⁰ Aşağıda zikredilecek âyetteki “ca’l” fiili bu manaya gelmektedir.

262 İbn Ebî Zemenin, *a.g.e.*, II, 287.

263 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, III, 187 ve *el-Vucûb ve’n-Nezâir*, s. 69; es-Semerkandî, *a.g.e.*, III, 205.

264 el-Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, XIII, 234.

265 el-Askerî, *el-Vucûb ve’n-Nezâir*, s. 159 vd; el-Cevherî, *a.g.e.*, IV, 1656.

266 Mekki b. Ebî Tâlib, *a.g.e.*, X, 6643.

267 İbn Ebî Zemenin, *a.g.e.*, II, 287.

268 es-Sem’ânî, *a.g.e.*, V, 95-96.

269 ez-Zeccâc, *a.g.e.*, IV, 310.

270 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 670; İbn Atiyye, *a.g.e.*, s. 586; el-Beydâvî, *a.g.e.*, I, 288; er-Râzi, *a.g.e.*, XXII, 95; en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 346; el-Halebî, *Umdetu’l-Huffâz*, I, 328; Ebu’s-Suûd, *a.g.e.*, II, 556; Ebu’l-Bekâ, *a.g.e.*, s. 347-348; el-Âlûsî, *a.g.e.*, VII, 59; el-Kâsımî, *a.g.e.*, VI, 2183; İbn Aşûr, *a.g.e.*, VII, 71.

Mâide 103

Mâide 103’üncü âyette geçen “ca’l” fiili bu manada kullanılmıştır: ما جعل الله من بحيرة و لا سائبة و لا وصيلة و لا حام و لكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب و أكثرهم لا يعقلون *“Allah bahîra, sâibe, vasîle ve hâm diye bir şey meşrû kilmamıştır. Fakat kâfirler, yalan yere Allah’a iftira etmektedirler ve onların çoğu da akletmezler.”*²⁷¹

Görüldüğü gibi bu âyette, “bahîra”, “sâibe”, “vasîle” ve “hâm”²⁷² gibi şeylerin bir şer’î hüküm olarak vaz’ edilmemelerine rağmen kâfirlerin Allah hakkında iftira uydurdukları ifade edilmiştir.

Bu âyette bulunan “ca’l” fiilinin manası hakkında çeşitli görüşler belirtilmiştir. Müfessirlerin çoğuna göre bu âyetteki fiil, “hüküm koyma, hüküm verme, şer’î olarak emretme ve meşru kılma”²⁷³ manalarına gelmektedir. Bazılarına göre ise “tesmiye”,²⁷⁴ “tasyîr”,²⁷⁵ ve “yaratma”²⁷⁶ manalarına gelmektedir.

Mesela, bu ayetteki fiili Zemahşerî, “emretmek ve hüküm koymak”,²⁷⁷ Râzî “hüküm verme”,²⁷⁸ Beydâvî “hüküm vaz’ etmek ve hüküm koymak” manalarında anlamıştır. Beydâvî’ye göre bu manaya geldiği için bir mef’ûl almıştır.²⁷⁹

Ebu’s-Suûd, Ebu’l-Bekâ ve Âlûsî de “vaz’ etmek ve hüküm koymak” manasına geldiğini, bu sebepten dolayı bir mef’ûl aldığını, bu mef’ûlün de “bahîra ve ona atfedilenler” olduğunu ifade etmişlerdir.²⁸⁰

271 5. Mâide, 103.

272 Cahiliye döneminde Araplar, bazı özelliklere sahip evcil hayvanları putları adına serbest bırakır, bunların kesilmesini ve kullanılmasını yasak olarak kabul ederlerdi. Fakat bu hayvanların hangi özelliklerden dolayı hangi ismi aldıkları hususunda müfessirler ve ulema arasında tam bir ittifak yoktur. Fakat bu hayvanlarla ilgili yaygın olan tanımlamalar şu şekildedir:

Bahîra: Cahiliye Arapları, bir dişi deve beş batın doğurur ve beşincisi erkek (bazı kaynaklarda dişi) olursa kulağını yarar ve salverirlerdi. Bundan sonra bu hayvanı ne sağar, ne biner ne de kullanırlardı. Bu hayvana kulağının yarılmasından dolayı bahîra ismi verilmiştir. **Sâibe:** Bir kişinin başına hastalık ve benzeri sıkıntılar geldiğinde “bu sıkıntıdan kurtulursam devam sâibe olsun” der, sonra bu deveyi de bahîra gibi salverir ve ondan faydalanmayı yasaklardı. İşte bu hayvana sâibe denirdi. **Vasîle:** Koyun yedi batın doğurduğunda yedinciye bakarlardı. Şayet yedinci erkekse onu keserlerdi. Kadınlar da erkekler de ondan yerd. Şayet bu yedinci dişi ise sürünün içinde bırakırlardı. Fakat bu yedinci batında doğanlar erkekli dişili ikiz iseler, buna vasîle derler ve dişi sebebiyle erkeği de kurban etmezlerdi. Dişinin sütü kadınlara haram olurdu. Şayet onlardan biri ölürse hem kadınlar hem de erkekler ondan yerlerdi. **Hâm:** On nesli dölleyen erkek deveye hâm adını verir, onu serbest bırakır ve bütün su ve meralardan faydalanmasına imkân verirlerdi. Ayrıntılı bilgi ve ilgili rivayetler için bkz., et-Taberî, *a.g.e.*, VII, 94-101; el-Begavî, *a.g.e.*, s. 402; er-Râzî, *a.g.e.*, XII, 95-96; İbn Kesîr, el-Hâfız İmâdu’d-Dîn Ebu’l-Fidâ İsmâil, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm, Tefsîru İbn Kesîr, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye*, Beyrût, 2012, (I-IV), II, 99-100; Yazır, *a.g.e.*, II, 1823; Komisyon, *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007, (I, V), II, 349.

273 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 670; İbn Atiyye, *a.g.e.*, s. 586; el-Beydâvî, *a.g.e.*, I, 288; er-Râzî, *a.g.e.*, XII, 95; en-Neseî, *a.g.e.*, I, 346; el-Halebî, *Umdetu’l-Huffâz*, I, 328; Ebu’s-Suûd, *a.g.e.*, II, 556; Ebu’l-Bekâ, *a.g.e.*, s. 347-348; el-Âlûsî, *a.g.e.*, VII, 59; İbn Âşûr, *a.g.e.*, VII, 71; Ebû Zehra, *a.g.e.*, V, 2375.

274 el-Kurtubî, *a.g.e.*, VI, 293; eş-Şevkânî, *a.g.e.*, s. 496.

275 Ebû Hayyân, *a.g.e.*, IV, 38 vd.

276 el-Kurtubî, *a.g.e.*, I, 227; Ebû Zehra, *a.g.e.*, I, 158.

277 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 670.

278 er-Râzî, *a.g.e.*, XXII, 95.

279 el-Beydâvî, *a.g.e.*, I, 288.

280 Ebu’s-Suûd, *a.g.e.*, II, 556; Ebu’l-Bekâ, *a.g.e.*, s. 347-348; el-Âlûsî, *a.g.e.*, VII, 59.

Kurtubî ve Şevkânî ise bu ayette geçen “ca’l” fiilinin Zuhruf 3’üncü ayette olduğu gibi “tesmiye” manasına geldiğini söylemişlerdir.²⁸¹ Ebû Hayyân’a göre ise “tasyîr” manasına gelmektedir. Ona göre ikinci mef’ûl hazfedilmiştir.²⁸²

Hâlbuki İbn Atiyye’nin dediği gibi bu âyetteki fiil, ne “yaratma” manasına ne de “tasyîr” manasına gelmektedir. Allah Teâlâ bu varlıkların hepsini yaratmıştır. Bu yüzden “yaratma” manasına gelmemektedir. İkinci mef’ûlünün olmamasından dolayı²⁸³ “tasyîr” manasına da gelmemektedir. Bu yüzden “hüküm koyma” manasına gelmesi daha uygundur.²⁸⁴ Diğer taraftan bu âyetteki maksat, bu tür hayvanların böyle bir hükme medar olma hususiyetlerini nefyettir. Yani onlar hakkında Allah tarafından böyle bir hüküm koyma faaliyetinin olmadığını göstermektir. Çünkü bu hayvanlar hakikatte mevcutturlar. O halde bu hayvanların ca’l’ının nefyinden maksat, onların nitelik ve kullanımlarıyla alakalı olarak böyle bir “emr”in ve “hüküm koyma”nın nefy edilmesi ve böyle bir şeyin olmadığı bildirilmesidir. İşte ayette geçen bu ifadeler, bu işe razı olunmamasını ve bu şekilde hüküm veren kimseye olan gazabı göstermektedir.²⁸⁵ Buna göre ayetin manası, “Allah, ‘bahîra’, ‘vasîla’, ‘sâibe’ ve ‘hâm’ gibi şeyleri haram kılma hususunda herhangi bir kanun koymamış, bunlarla ilgili özel bir ahkâm vaz’ etmemiştir” şeklinde olmaktadır.²⁸⁶

2.5. Vaz’/Koyma Manasında Kullanımı

“Ca’l” fiilinin Kur’ân-ı Kerîm’de kullanılan bir diğer manası ise “vaz’/bir şeyi bir yere koyma” manasıdır.²⁸⁷ Bu fiil aşağıdaki âyetlerde bu manada kullanılmıştır.

Mü’minûn 13

“Ca’l” fiili, Mü’minûn sûresi on üçüncü âyette bu manada kullanılmıştır: *“Sonra onu nutfe olarak sağlam bir karargâha koyduk.”*²⁸⁸

Bu âyette geçen fiile, “tasyîr”,²⁸⁹ “yaratma”²⁹⁰ ve “vaz’/koyma”²⁹¹ manaları verilmiştir. Bu fiile “yaratma” ve “tasyîr” manası vermek mümkün olmakla birlikte, “vaz’ etme/koyma” manasını vermek de mümkündür. Çünkü bir önceki âyette insanın çamurdan yaratılışı anlatılırken “halk” fiili kullanılmışken, yaratılan bu şeyin “karâr-ı mekîn”e konulması

281 el-Kurtubî, *a.g.e.*, VI, 293; eş-Şevkânî, *a.g.e.*, s. 496.

282 Ebû Hayyân, *a.g.e.*, IV, 38 vd.

283 İbn Atiyye, *a.g.e.*, s. 586; el-Beydâvî, *a.g.e.*, I, 288; Ebu’s-Suûd, *a.g.e.*, II, 556; Ebu’l-Bekâ, *a.g.e.*, s. 347-348; el-Âlûsî, *a.g.e.*, VII, 59.

284 İbn Atiyye, *a.g.e.*, s. 586.

285 İbn Âşûr, *a.g.e.*, VII, 71.

286 Ebû Zehra, *a.g.e.*, V, 2375.

287 Ebû Hayyân, *a.g.e.*, I, 22; el-Âlûsî, *a.g.e.*, I, 252; İbn Âşûr, *a.g.e.*, XVIII, 23.

288 23. Mü’minûn, 13.

289 el-Âlûsî, *a.g.e.*, XVII, 289-290; Ebû Zehra, *a.g.e.*, IX, 5052.

290 el-Âlûsî, *a.g.e.*, XVII, 289-290.

291 İbn Âşûr, *a.g.e.*, XVIII, 23.

ifade edilirken "ca'l" fiili kullanılmıştır. Devamında bu "karar-ı mekîn" de geçirilen safhalar anlatılırken ise tekrar "halk" fiili kullanılmıştır. Şayet buradaki "ca'l" fiiline yaratma manası verilecekse, "halk"dan farklı olarak hangi manaya geldiği", ya da "sonraki âyette niçin "ca'l" fiilinin kullanılmadığı" soruları akla gelebilir. Şayet "tasyîr" manası verilecek olursa, "sonraki safhalarda da bir tür dönüşümden bahsedildiği halde orada niçin "ca'l" fiilinin kullanılmadığı" sorusu sorulabilir. Dolayısıyla, bu âyette kullanılan "ca'l" fiilinden, diğer âyetlerde anlatılanlardan farklı bir mananın kastedildiği anlaşılmaktadır. Bu mananın ise "vaz' /koyma" manası olması mümkündür.²⁹² Çünkü âyetlerde, önce çamurdan yaratılma anlatılmış, sonra yaratılan şeyin başka bir yer olan "karâr-ı mekîn"e konulmasından bahsedilmiştir. Daha sonra ise o sağlam yerde farklı hallerde geçiş anlatılmıştır. İşte bu âyette, daha önce yaratılan şeyin başka bir yere intikali anlatıldığı için "vaz' / koyma" manası vermek uygun olacaktır.

"Halk" fiilinin "tasyîr"e yakın bir manada kullanılması ise yukarıda anlatıldığı gibi mümkündür. Ebû Zehra'nın dediği gibi "halk" her ne kadar "ilk inşâ" manasına gelse de, her hangi bir karineyle, "bir şeyin bir ya da iki şeyden meydana getirilmesi manasına gelen "ca'l" manasında da kullanılabilir.²⁹³

"Vaz' etme" manası verildiğinde "نطفة" kelimesi hâl üzere mansûb olur. "ني قرار مكين" ifadesi ise ikinci mef'ûl olur.²⁹⁴

Bu âyet dışında Bakara, 2/19²⁹⁵ ve Fetih, 48/26²⁹⁶ âyetlerinde geçen "ca'l" fiilleri de "vaz' / koyma" manasına gelmektedir.

2.6. İlkâ/Atma Manasında Kullanımı

"Ca'l" fiilinin Kur'ân-ı Kerîm'de kullanılan manalarından birisi de "ilkâ/atma" dır.²⁹⁷ Aşağıdaki âyetlerde bu manada kullanılmıştır.

Bakara 260

"Ca'l" fiilinin "ilkâ" manasında kullanıldığı âyetlerden birisi Bakara sûresinde geçmektedir: "Dört tane kuş yakala, onları kendine alıştır, sonra her dağın başına onlardan bir parça at. Sonra da onları kendine çağır; koşarak sana gelirler."²⁹⁸

Bu âyette geçen fiile "ilkâ/atma" ve "tasyîr" manaları verilmiştir. Ebû Hayyân, Halebî ve Âlûsî, buradaki fiilin her iki manaya da gelebileceğini söylemişlerdir.²⁹⁹ "İlkâ/ atma"

292 İbn Âşûr, a.g.e., XVIII, 23.

293 Ebû Zehra, a.g.e., V, 2431.

294 İbn Âşûr, a.g.e., XVIII, 23.

295 Ebû Hayyân, a.g.e., I, 22; el-Âlûsî, a.g.e., I, 252.

296 İbn Âşûr, a.g.e., XXVI, 193.

297 İbn Atiyye, a.g.e., s. 798; Ebû Hayyân, a.g.e., IV, 488; el-Halebî, ed-Durru'l-Masûn, V, 603.

298 2. Bakara, 260.

299 Ebû Hayyân, a.g.e., II, 311; el-Halebî, ed-Durru'l-Masûn, II, 577; el-Âlûsî, a.g.e., III, 39.

manasına geldiğinde bir mef’ûl, “tasyîr” manasına geldiğinde ise iki mef’ûl alır.³⁰⁰ Fakat buradaki fiilin “ilkâ” manasına gelmesi daha uygun olacaktır. Çünkü Hz. İbrahim’den kuşları yanına alması istendikten sonra onları parçalayıp her dağın başına birer parça koyması emredilmiştir. Her dağa bir parça ya da bir tane konulması istendiği için bu fiile “ilkâ” manasını vermek uygun olacaktır.

Enfâl 37

“Ca’l” fiilinin “ilkâ” manasında kullanıldığı âyetlerden birisi de Enfâl sûresinde geçmektedir: *ليميز الله الخبيث من الطيب و يجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا فيجعله في جهنم أولئك هم الخاسرون* “Allah’ın murdarı temizden ayıklaması ve bütün murdarların bir kısmını diğer bir kısmının üstüne atıp hepsini yığarak cehenneme atması içindir. İşte onlar ziyana uğrayanların kendileridir.”³⁰¹

Bu âyetteki “ca’l” fiiline hem birinci geçtiği³⁰² yerde hem de ikinci geçtiği yerde “ilkâ” manası,³⁰³ verilmiştir. Aynı zamanda her iki yerde “tasyîr” manası verenler de olmuştur.³⁰⁴ Fakat her iki yerde de “ilkâ” manasının verilmesi daha uygun olacaktır. Çünkü “ca’l” fiilinin geçtiği birinci ifadede pis olan şeylerin birbiri üzerine atılmasından, ikinci ifadede ise bu üst üste yığılan murdarların cehenneme atılmasından bahsedilmektedir.

Yusuf 15

“Ca’l” fiilinin “ilkâ” manasında kullanıldığı âyetlerden birisi de Yusuf sûresinde geçmektedir: *فلما ذهبوا به و أجمعوا أن يجعلوه في غيابة الجب و أوحينا إليه لتبينهم بأمرهم هذا و هم لا يشعرون* “Onu götürüp de kuyunun dibine atmaya ittifakla karar verdikleri zaman, biz Yusuf’a: *Andolsun ki sen onların bu işlerini onlar farkına varmadan, kendilerine haber vereceksin, diye vahyettik.*”³⁰⁵

Bu âyetteki “ca’l” fiiline de müfessirler tarafından “ilkâ”³⁰⁶ ve “tasyîr”³⁰⁷ manaları verilmekle birlikte “ilkâ” manasına gelmesi daha uygun olacaktır. Çünkü onuncu âyette kardeşlerden birisi Hz. Yusuf’u öldürme yerine kuyuya atmaya teklif ederken “ilkâ” fiilini kullanmıştır: *الجب في غيابة الجب* “Onlardan biri: *Yusuf’u öldürmeyin, eğer mutlaka yaparsanız onun kuyunun dibine atın.*”³⁰⁸ Görüldüğü gibi Hz. Yusuf’un kardeşi bu teklifi yaparken “ilkâ” fiilini kullanmıştır. Sadedinde olduğumuz âyette ise Hz. Yusuf’u götürüp kuyuya atma hususunda ittifaklarından bahsedilirken,

300 Ebû Hayyân, *a.g.e.*, II, 311; el-Halebi, *ed-Durru’l-Masûn*, II, 577.

301 8. Enfâl, 37.

302 Sibeveyhi, *a.g.e.*, I, 209-210; İbn Atiyye, *a.g.e.*, s. 798; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, IV, 488; el-Halebi, *ed-Durru’l-Masûn*, V, 603.

303 İbn Atiyye, *a.g.e.*, s. 798; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, IV, 488; el-Halebi, *ed-Durru’l-Masûn*, V, 603.

304 Ebû Hayyân, *a.g.e.*, IV, 488; el-Halebi, *ed-Durru’l-Masûn*, V, 603.

305 12. Yusuf, 15.

306 el-Begavî, *a.g.e.*, s. 638; el-Hâzin, *a.g.e.*, II, 516; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, V, 287; el-Halebi, *ed-Durru’l-Masûn*, VI, 454.

307 Ebû Hayyân, *a.g.e.*, V, 287; el-Halebi, *ed-Durru’l-Masûn*, VI, 454.

308 12. Yusuf, 10.

kuyuya atma fiili olarak “ca'l” kullanılmıştır. Bundan dolayı buradaki “ca'l” fiiline “ilkâ/atma” manası vermek uygun olacaktır.

Sonuç

“Ca'l” kökünden gelen isim ve fiiller, daha önce de belirtildiği gibi, Kur'ân-ı Kerîm'de üç yüz kırk altı yerde geçmektedir. Bundan da bu kökün, Kur'ân'ın kelime hazinesinde önemli bir konuma haiz olduğu anlaşılmaktadır.

Bu fiil, Kur'ân'da farklı şekillerde kullanılmıştır. Daha çok sülâsî fiil formunda kullanılmakla birlikte az da olsa isim şeklinde de kullanılmıştır. İki yüz otuz dört yerde sülâsî mâzî fiilin malum formunda; bir yerde sülâsî mazi fiilin meçhul formunda; seksen üç yerde sülâsî muzâri fiilin malum formunda; yirmi iki yerde emir sigası şeklinde; dört yerde tekil ism-i fail; iki yerde ise ism-i failin çoğulu şeklinde gelmiştir.

Bu kök sözlükte birçok manaya gelmektedir. Ayrıca bu kökten gelen “ca'l” fiili, Ef'âl-ı Şurû', Ef'âl-ı Kulûb ve Ef'âl-ı Kulûb'un bir bölümü sayılan Ef'âl-ı Tahvîl'den de sayılmaktadır.

Bu araştırma sonucunda, “ca'l” kökünün bütün sözlük manalarının Kur'ân-ı Kerîm'de kullanılmadığı görülmüştür. Kur'ân'da sıkça kullanıldığı tespit edilen manalardan birisi, “bir şeyden başka bir şey oluşturma, yapma” manasındaki “tasyîr”dir. “Tasyîr” manası, “ca'l” kökünün temel anlamlarındandır. Bu yüzden bu mana, hem sözlükte hem de Kur'ân-ı Kerîm'de bu kökün en çok kullanılan manalarındandır.

Bu kökün Kur'ân'da kullanıldığı tespit edilen diğer bir manası ise “yaratma”dır. Fakat “ca'l” ile anlatılan “yaratma” ile “halk” ile anlatılan “yaratma” arasında fark vardır. “Halk” daha çok varlıkların ve zatların ilk yaratılışları için kullanılırken, “ca'l”, varlıkların yaratılmasının neticesi olan keyfiyet, eser ve özellikleriyle alakalıdır. Yani mec'ûl, başka bir şey dolayısıyla yaratılan veya başkasına müntesip olandır.

Bu kökün Kur'ân-ı Kerîm'de kullanılan diğer bir manası ise “vasfetme/niteleme”dir. Bu mana ile insanların kendi zihin dünyalarındaki tasavvur ve tasvirleri anlatılmaktadır. Yine bu araştırmanın vardığı sonuçlara göre bu kök Kur'ân'da, “hüküm koyma”, “vaz/koyma” ve “ilkâ/atma” manalarında da kullanılmıştır.

Bu araştırmada, âyetlerde geçen “ca'l” köküne yukarıdaki mezkûr manalar verilmekle birlikte, özellikle bir kısım âyetlerde, bazı müfessirlerin işaret ettiği “inanmak”, “isimlendirmek”, “söylemek” vb. manaları vermek de mümkündür.

Kaynakça

- Abdurbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Müfrehes li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2001.
- el-Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbu'd-Dîn es-Seyyid Mahmûd, *Rûbu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, (Thk. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid, Seyyid İbrahim İmrân), Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2005, (I-XXX).
- el-Askerî, Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdillâh b. Sehl, *el-Furûku'l-Lugaviyye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2013.
- _____, *el-Vucûh ve'n-Nezâir*, (Thk. Muhammed Osman), Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire, 2007.
- el-Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer, *Hizânetu'l-Edeb, Lübb-u Lübb-i Lisâni'l-Arab*, (Thk. Abdusselâm Muhammed Harun), Mektebetu'l-Hancı, Kahire, 1997, (I-XIII).
- el-Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Meâlimu't-Tenzîl*, Dâru İbn-i Hazm, Beyrût, 2002.
- el-Beydâvî, Nâsîru'd-Dîn Ebû Saîd Abdullâh İbn Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâru Sâder, Beyrût, 2001, (I-II).
- el-Bikâî, Burhâneddin Ebu'l-Hasan İbrahim b. Ömer, *Nazmu'd-Dürer fi Tenâsubi'l-Âyâti ve's-Suver*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire, ts., (I-XXII).
- Bilgin, Abdulcelîl, "Ceâle Fîili: Anlam Alanı ve Çevirisinde Karşılaşılan Problemler", *EKEV Akademi Dergisi*, S. 45, Güz 2010, 265-270.
- Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Yye., 1999.
- Çerîr b. Atiyye el-Hatafâ, *Dîvânu Cerîr*, Dâru Beyrût, Beyrût, 1986.
- el-Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*, (Thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1990, (I-VII).
- el-Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Dâru'r-Reyyân li't-Turâs, Medînetu Sitte Oktober, ts.
- Çağrı, Mustafa, "Yaratma", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2013, XLIII, 324-329.
- Çörtü, Mustafa Meral, *Sarf-Nahiv Edatlar*, İfav, İstanbul, 2014.

- ed-Dâmegâni, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Muhammed, *el-Vucûh ve'n-Nezâir li-Elfâz-i Kitâbillâhi'l-Azîz*, (Thk. Muhammed Hasan Ebu'l-Azm ez-Zefitî), Vizâretu'l-Evkâf, Kahire, 1992, (I-II).
- Dâvud, Muhammed Muhammed, *Mu'cemu'l-Furûki'd-Dilâliyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru Garîb, Kahire, 2008.
- ed-Dervîş, Muhyiddîn, *Îrâbu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânub*, Dâru İbn Kesîr-el-Yemâme, Beyrût-Dimeşk, 1999, (I-IX).
- Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyât, Mu'cemun fi'l-Mustalabât ve'l-Furûki'l-Lugaviyye*, (Thk. Adnan Dervîş-Muhammed el-Mısri), Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrût, 1998.
- Ebû Hayyân el-Endülüsî, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-Mubît*, (Thk. Komisyon), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2010, (I-IX).
- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa, *Îrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm (Tefsîru Ebi's-Suûd)*, (Thk. Muhammed Subhî Hasan Hallâf), Dâru'l-Fikr, Beyrût, 2011, (I-VII).
- Ebû Zehra, Muhammed, *Zehrâtu't-Tefâsîr*, Dâru'l-Fikr, Yye. ts., (I-X).
- el-Ensârî, Şeyhulislâm Ebû Yahya Zekerîyya, *Fethu'r-Rahmân bi-Keşfi Mâ Yeltebisu fi'l-Kur'ân*, (Thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî), Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, Beyrût, 1983.
- el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luga*, (Thk. Abdusselâm Muhammed Harun), ed-Dâru'l-Mısri li't-Telif ve't-Terceme ve el-Müessesetu'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'n-Neşr ve'l-Enbâ ve'n-Neşr, Kahire 1964-1966, (I-XV).
- el-Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Yakûb, *el-Kâmûsu'l-Mubît*, (Thk. Komisyon), Müessesetu'r-Risâle, Beyrût, 2005.
- Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, (Thk. Abdulhamit Hindâvî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2003, (I-IV).
- el-Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî, *Tefsîru'l-Hâzin, Lübbâbu't-Te'vîl fi Meâni't-Tenzîl*, (Thk. Abdusselâm Muhammed Ali Şahin), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2010, (I-IV).
- el-Hamevî, Yâkût er-Rûmî, *Mu'cemu'l-Udebâ, Îrşâdu'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*, (Thk. İhsân Abbâs), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût, 1993, (I-VI).
- el-Herevî, Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed, *el-Garîbeyn fi'l-Kur'ân ve's-Sünne*, (Thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke, 1999, (I-VI).

- Humeydî, Halit Kazım ve Hüseyin, Tûmân Gâzi, “Meânî Ceale fi’l-İfrâd ve’l-İsnâd ve’l-İsti’mâli’l-Kur’ânî”, *Mecelletu’l-Lugati’l-Arabiyye ve Adâbihâ*, sayı: 12, yıl: 2011, 278-310.
- İbn Akîl, Bahâuddîn Abdullah, *Şerhu İbn Akîl alâ Elfıyyet-i İbn Mâlik*, Mektebetu Dârî’t-Turâs, Kahire, 2005.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *et-Tabrîr ve’t-Tenvîr*, Dâru Suhnûn, Tunus, 1997, (I-XXX).
- İbn Atiyye el-Endülüsî, Ebû Muhammed Abdu’l-Hak, *el-Muharreru’l-Veciz fi Tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz*, Dâru İbn Hazm, Beyrût, 2002.
- İbn Cemâa, Ebû Abdillâh Bedreddîn Muhammed b. İbrahim b. Sa’dillâh, *Keşfu’l-Meânî fi Müteşâbihî’l-Mesânî*, (Thk. Muhammed Muhammed Davud), Dâru’l-Menâr, Yye., 2008.
- İbn Cüzey, Ebu’l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. el-Kelbî, *et-Teshîl li-Ulûmi’t-Tenzîl*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût, 1995, (I-II).
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan, *Cemheretu’l-Luga*, (Thk. Remzî Münîr Ba’lebekî), Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, Beyrût, 1987, (I-III).
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İsa, *Tefsîru İbn Ebî Zemenîn*, (Thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût, 2003, (I-II).
- İbn Fâris, Ebu’l- Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ, *Mekâyîsu’l-Luga*, Dâru’l-Hadîs, Kahire, 2008.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah Cemâluddîn b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî el-Mısırî, *Muğni’l-Lebîb an Kutubi’l-Eârîb*, (Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd), Dâru’t-Talâî’, Kahire, ts.
- _____, *Şerhu Şuzûri’z-Zeheb fi Marifet-i Kelâmi’l-Arab*, el-Mektebetu’l-Asriyye, Beyrût, 1999.
- İbn Kesîr, el-Hâfız İmâdu’d-Dîn Ebu’l-Fidâ İsmâil, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Azîm*, *Tefsîru İbn Kesîr*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût, 2012, (I-IV).
- _____, *Muhtasar Tefsîr İbn-i Kesîr*, (Thk. ve ihtisâr, Muhammed Ali es-Sâbûnî) Dâru’l-Kalem-Mektebetu Cidde, Beyrût, ts., (I-III).
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî*, (Thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî-Abdulfettâh Muhammed el-Halû), Dâru Âlemi’l-Kutub, Riyad, 1997, (I-XV).

- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Hadis, Kahire, 2003, (I-IX).
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasan Alî b. İsmâil el-Mursî, *el-Muhkem ve'l- Muhîtu'l-A'zam*, (Thk. Abdulhamit Hindâvî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2000, (I-XI).
- İbnu'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, *Abkâmu'l-Kur'ân*, (Thk. Rıza Ferec el-Hümâmî) el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrût, 2009, (I-IV).
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Dâru İbn Hazm – el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrût, 2002.
- _____, *Tezkiretu'l-Erîb fî Tefsîri'l-Garîb*, (Thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb), Mektebetu'l-Meârif, Riyâd, 1986, (I-II).
- Ebu'l-Berekât İbnu'l-Enbârî, *el-Beyân fî Garîb-i İ'râbi'l-Kur'ân*, (Thk. Tâhâ Abdulhamîd Tâhâ), el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme, Kahire, 2006, (I-II).
- el-İsfehânî, er-Râgîb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 2001.
- el-Kâsımî, Muhammed Cemâluddîn, *Tefsîru'l-Kâsımî, Mehâsinu't-Te'vîl*, (Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî), Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Yye. 1957, (I-XVII).
- Kaşgarlı Muhmud, *Divânu Lugatu't-Türk*, (Hazırlayan, Suat Batur), İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2008.
- el-Kirmânî, Tâcu'l-Kurrâ Mahmûd b. Hamza, *Esrâru't-Tekrâr fî'l-Kur'ân*, (Thk. Abdulkadir Ahmed Atâ), Dâru'l-Fadîle, Kahire, ts.
- _____, *Garâibu't-Tefsîr ve Acâibu't-Te'vîl*, (Thk. Şumran Sirkal Yunus el-Acelî), Dâru'l-Kible-Müessesetu Ulûmi'l-Kur'ân, ts.
- Komisyon, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2009.
- Komisyon, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007, (I, V).
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensâri, *el-Câmi' li Abkâmi'l-Kur'ân*, (Thk. İmâd Zeki el-Bârûdî, Hayrî Saîd) el-Mektebetu't-Tevfikîyye, Kahire, 2008, (I-XX).
- Ma'mer b. el-Müsennâ, Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, (Thk. Fuat Sezgin), Mektebetu'l-Hancî, Kahire, ts., (I-II).
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, (Thk. ve İlmi Kontrol, Bekir Topaloğlu, Abdullah Başak), Mizan Yayınevi, İstanbul, 2007-2010, (I-XVII).

- _____, *Kitâbu't-Tevhîd*, (Thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi), İSAM Yayınları, Ankara, 2005.
- el-Mazharî, el-Kâdi Muhammed Senâullah el-Osmânî, *Tefsîru'l-Mazharî*, (Thk. Ahmed İzzü İnâye), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût, 2004, (I-X).
- el-Mâverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, (Thk. es-Seyyid Abdulmaksûd b. Abdurrahim), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye-Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrût, ts., (I-VI).
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed, *el-Hidâye ilâ Bulûği'n-Nihâye*, (Thk. Komisyon Külliyyetu'd-Dirâsâti'l-Ulyâ, BAE., 2008, (I-XIII).
- el-Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, Şeriketu Mektebe ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî, 1946, (I-XXX).
- el-Merginânî, Burhaneddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Ebû Bekr el-Fergânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, Dâru'l-Erkam, Beyrût, ts., (I-II).
- el-Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1996, (I-V).
- Mukâtil b. Süleyman el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, (Thk. Ahmed Ferîd), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2003, (I-III).
- _____, *el-Vucûb ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2008.
- en-Nesefî, Abdullah İbn Ahmed İbn Mahmûd, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, (Thk., Zekeriyâ Umeyrât), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2008, (I-II).
- en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebsiratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, (Thk. Hüseyin Atay), Ankara, 1993, (I-II).
- en-Nisâbü'rî, el-Allame Nizamuddin el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî, *Garrâibu'l-Kur'ân ve Ragâibu'l-Furkân*, (Thk. Zekeriyâ Umeyrât), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1996, (I-VI).
- Okuyan, Mehmet, *Kur'ân-ı Kerîm'de Çok Anlamlılık*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- Peterson, Daniel Carl, "Creation", *Encyclopaedia of the Qur'ân*, Editör: Jane Dammen McAuliffe, Brill, Leiden–Boston–Köln, 2001, (I-VI).
- er-Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Gayb*, (Thk. İmâd Zeki el-Bârudi) el-Mektebetü't-Tevfikiyye, Kahire, 2003, (I-XXXII).

- Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsîru'l-Menâr*, Dâru'l-Menâr, Kahire, 1947, (I-XII).
- es-Sa'lebî, Ebû İshâk, *el-Keşf ve'l-Beyân*, (*Tefsîru's-Sa'lebî*), (Thk. Ebû Muhammed İbn Âşûr), Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrût, 2002, (I-X).
- es-Sâmerrâî, Fâdıl Salih, *Meâni'n-Nabv*, Dâru'l-Fikr li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Ammân, 2000, (I-IV).
- Sâmî, Şemseddin, *Kâmûs-i Türkî*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 2007.
- es-Seâlibî, Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muhammed, *Fıkhu'l-Luga ve Sırru'l-Arabiyye*, (Thk. Muhammed Salih Musa Hüseyin), Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrût, 2013.
- es-Seâlibî, eş-Şeyh Abdurrahman, *el-Cevâhiru'l-Hisân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, (Thk. Ebû Muhammed el-Ğumârî el-İdrîsî el-Hasenî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1996, (I-III).
- es-Sebt, Hâlid b. Osman, *el-Azbu'n-Nemîr min Mecâlisi's-Şinkîti fi't-Tefsîr*, Dâru İbn Affân-Dâru İbni'l-Kayyim, Yy., 2003, (I-V).
- es-Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdulcebbar et-Temîmî el-Mervezî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, (Thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim), Dâru'l-Vatan, Riyâd, 1997, (I-VI).
- es-Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim, *Tefsîru's-Semerkandî*, (Thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdu'l-Mevcut), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1993, (I-III).
- es-Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yusuf, *ed-Durru'l-Masûn fi Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, (Thk. Ahmed Muhammed el-Harrât), Dâru'l-Kalem, Şam, ts., (I-XI).
- _____, *Umdetu'l-Huffâz fi Tefsîr-i Eşrafi'l-Elfâz*, (Thk. Muhammed Basel Uyûnu's-Sûd), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1996, (I-IV).
- es-Serahsî, Şemsuddîn, *Kitâbu'l-Mebsût*, (Thk. Komisyon), Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, ts., (I-XXXI).
- Sibeveyhi, Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitâb*, (Thk. İmîl Bedî' Yakûb), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2009, (I-V).
- eş-Şa'râvî, Muhammed Mütevellî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, Dâru Ahbârî'l-Yevm, ts., (I-XXIV).
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, (Tsh. Ahmed Fehmî Muhammed), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2009.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr, el-Câmi' Beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsîr*, Dâru İbn Hazm, Beyrût, 2000.

- eş-Şirâzî, eş-Şeyh Nâsır Mekârim, *el-Emsel fi Tefsîr-i Kitâbillahi'l-Münezzel*, Dâru'n-Neşr li-Medreseti'l-İmâm Ali b. Ebî Tâlib, Kum, H. 1426, (I-XV).
- eş-Şirbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *es-Sirâcu'l-Munîr fi'l-Îâneti alâ Ma'rifeti Ba'di Meânî Kelâmi Rabbina'l-Hakîmi'l-Habîr*, (Thk. İbrahim Şemsüddîn), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2004, (I-IV).
- et-Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mîzân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Müessesetu'l-A'lamî li'l-Matbûât, Beyrût, 1997, (I-XXII).
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed İbn Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*, *Tefsîru't-Taberî*, (Thk. Komisyon), el-Mektebetu't-Tevfikîyye, Kahire, 2004, (I-XXX).
- et-Tabersî, Emînu'l-İslâm Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan, *Mecmeu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ulûm, Beyrût, 2005, (I-X).
- Tefsîru'l-Celâleyn*, Dâru'l-Menâr, Kahire, ts.
- et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan, *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût, ts.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Matbaai Ebuuzziya, İstanbul, 1935-1939, (I-IX).
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseynî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (Thk. Komisyon), Matbaatu Hükûmet-i Kuveyt, Kuveyt, 1965-2001, (I-XL).
- ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî, *Meânî'l-Kur'ân ve İrâbuh*, (Thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî), Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2004, (I-V).
- ez-Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *Tefsîru'l-Keşşâf an Hakâik-i Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*, (Nşr. Muhammed Abdusselam Şahin), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1995, (I-IV).
- _____, *Esâsu'l-Belâga*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 2006.
- Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuh*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 2012, (I-X).

İbn-i Kemâl'in et-Ta'rîb Risâlesinde Kur'ân'da Mu'arreb Konusuna Bakışı

İsmail BAYER*

ÖZ

Kemal Paşazâde (873-940/1468-1534) "fi Tabkiki Ta'rîbi'l-Kelîmeti'l-A'cemiyye" adlı risalesinde "ta'rîb" yani "yabancı kelimelerin Arapçalaştırılması" konusunu teorik ve pratik olarak inceler. Müellif verdiği çok sayıda örnekle neredeyse alanında küçük bir sözlük telif etmiştir. Arap dünyasında iki kez tabkik edilen ve karşılaştırmalı çalışmaları yapılan risalede incelenen kelimelerin yaklaşık beşte biri, özel isimlerin büyük çoğunluğunu oluşturduğu Kur'ân-ı Kerîm kelimelerinden seçilmiştir. Eser, bu yönleriyle Kur'ân'da Arapça dışı kelimelerin varlığı üzerine yapılan tartışmalara önemli katkılar sağlamaktadır.

Anabtar Kelimeler: Kemal Paşazade, Ta'rîb, Arapça, Dil, Kur'ân.

ABSTRACT

Ibn-i Kemal's View on the Subject of Arabization in Quran in his Treatises et-Ta'rîb

Ahmad b. Suleyman ibn Kamal Pasha, known also as Kamal Pasha Zadeh (873-940 h/ 1468-1533) aimed in his treatise named "Risala fi Tabkiki Ta'rîb al-Kalima al-A'cemiyyâ (On Verification of the Arabization of Foreign Words)" to explain origins of some Arabic words. One fifth of these words consist of the words of Quran. The treatise by these aspects become related with the Qur'anic sciences. The work provides an important contribution to the debate on the existence of non-Arabic words in the Quran.

Keywords: Kemal Paşazade, Arabization, Arabic, language, Qur'an.

* Yrd. Doç. Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati, ismailbayeri@gmail.com

Giriş

a. Diller Arası Etkileşim

Tabii olarak tüm diller ilişkide oldukları dillerle etkileşim halindedirler. Bu etkileşim siyasal, kültürel, bilimsel, ekonomik ve demografik temellere dayanır.¹ Sâmî dil ailesine² mensup en kadim dillerden³ olan Arap Dili bu olgunun etkisinde olmakla birlikte diğer dillerle kıyas edildiğinde sınırlı sayıda kelime girdisine maruz kalmıştır. Çünkü Arap Yarımadası Hz. Peygamber'den önce de ekonomik ilişkilere, abitleri okuyanların mevcudiyetine ve etkin olan Hacc seferlerine rağmen dil ve kültür etkilenimlerine oldukça kapalı olmuştur. Buna ilaveten kelime türetme imkân ve pratiğinin zenginliği sayesinde diğer dillerden nakillere pek ihtiyaç duymamıştır. Dolayısıyla Arapça kelimelere, yabancı dillerden köken aramakta oldukça rahat bir tavır sergilemek büyük bir haksızlık olur ve Ebû Bekr b. es-Serrâc'ın (v. 316 h.) ifadesiyle, kuşa balıktan baba ihdas etmeye benzer.⁴ Öte taraftan bir abartı olarak algılanabilecek Arapça'nın asla diğer dillerden kelime almadığı iddiasını da kaydetmek gerekir.⁵

Kur'ân'da 3547 kök kelime olduğu⁶ düşünüldüğünde iddia edilen muarreblik (yabancı kelimelerin Arapçalaştırılması) oranının düşük olduğu görülecektir. Örneğin Tâceddîn es-Subkî (v. 771/1370) yirmi yedi, İbn-i Hacer el-Askalânî (v. 852/1372) elli bir, es-Suyûtî (849-911 h.) yüz yirmi'nin biraz üzerinde (121-125), Jeffery (1892-1959) üç yüz civarında (275-320) muarreb kelimedenden söz eder.⁷ Görüldüğü gibi zaman sürecinde İslâm ulemâsı sayıyı kabartmış, oryantalist bakış ise çığırından çıkarmıştır.

b. Kur'ân'da Muarreb Kelimelerin Varlığı İle İlgili Görüşler

Kur'ân-ı Kerîm'de muarreb kelimelerin varlığı hususunda üç yönelim görmekteyiz.

1. Kur'ân-ı Kerîm'de muarreb kelime bulunmadığını kabul edenler:

es-Suyûtî'nin kaydına göre bunlar; Mucâhid, İkrime, İmâm eş-Şâfî,⁸ İbn-i Cerîr et-Ta-berî, Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ ve İbn-i Fâris'in içinde bulunduğu gruptur.⁹ Bu

1 Geniş bilgi için bakınız: Muhammed es-Seyyid Ali Belâsî, *el-Muarreb fi'l-Kur'âni'l-Kerîm Dirâse Te'sîliyye Delâliyye*, Dâru'l-Kutubi'l-Vataniyye, 1. Baskı, Bingâzi, 2001, s. 21-53.

2 Sâmî diller: Arapça, Âramca, İbrânce ile Fenike, Yemen, Babil ve Asur-Akad dilleri. Bu tasnif 18. yy. sonlarında Schlozer tarafından yapılmıştır.

3 Bkz. ez-Zeyyât, Ahmed Hasan, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, 25. Baskı, Dâru Nahda, Mısır, ts. s. 13-14.

4 Bkz. el-Cevâlîkî, Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed b. el-Hadir, *el-Muarreb min Kelâmî'l-A'cemî*, talik: F. Abdurrahîm, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1990, s. 91.

5 Bkz. el-Cemîlî, Hâlid Reşid *Ekbâsu'r-Rahmân fi Edilleti Nefyi'l-Ucmeti ani'l-Kur'ân*, 1. Baskı, Vizâretu's-Sekâfe, Bağdâd, 2002, s. 32-75.

6 Söz konusu sayı, Muhammed Zekî Muhammed Hıdr'ın, *Mu'cemu Kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm* (2012) adlı iki ciltlik kitabının mukaddimelerinde verdiği sayıların toplamıdır.

7 es-Suyûtî, Celâleddîn, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Matbaatu Hicâzi, Kahire, 1, 136 vd.; Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of The Qur'ân*, Baroda, 1938, (indeks ve içerik taraması sonucu).

8 Bkz. eş-Şâfî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1. Baskı, 1358, s. 41, 42, 47.

9 es-Suyûtî, Celâleddîn, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Matbaatu Hicâzi, Kahire, 1, 136 vd.; es-Suyûtî, *el-Mubezzeb fî mâ Vekaa fi'l-Kur'ân mine'l-Muarreb*, thk., er-Râcî el-Hâşimî et-Tihâmî, Sundûku İhyâit-Turâsî'l-İslâmî yayınları, s. 57-59.

görüş esas itibarla bazı Kur'ân ayetlerine¹⁰ dayanmaktadır. Şunu ifade etmek gerekir ki, bilimsel ve kültürel mirasa hâkim olan bu isimler bir takım Kur'ân kelimelerinin diğer dillerde de mevcut olduklarını tabii olarak görmüşlerdir. Ancak burada esas aldıkları nokta muarreblik değil; sınırlı sayıdaki kelimelerde görülen diller arası muvâfakat veya ittifâk/iştirâk olmuştur.¹¹ Bir diğer husus ise isimlendirmeden kaynaklanmaktadır. Asıl itibarıyla yabancı kabul edilen bir kelimeye ucme (yabancı), muarreb (arapçalaştırılmış) veya Arapça hükümlerinin tümünün verilebildiği görülmektedir.

2. Kur'ân-ı Kerîm'de muarreb kelime bulunduğunu kabul edenler:

es-Suyûtî, İbn-i Cinnî, İbn-i Abbâs, el-Cüveynî, İbnü'n-Nakîb, Ebû Meysere, ed-Dahhâk ve Saîd İbnü'l-Cübeyr'in içinde bulunduğu grup.¹² Bu yaklaşım dünyadaki tüm dillerin Kur'ân'da mevcut olduğunu ileri sürmeye kadar uzanmakta ve bir yönüyle Kur'ân'ın evrenselliğine vurgu yapmaktadır.¹³ Kur'ân'da yabancı kelimelerin varlığının bir vakta olduğu ve aksi yönde istişhat edilen ayetlerin kesin bir yargı oluşturacak delaletler içermediği iddiası söz konusu görüşün dayanaklarını oluşturur.

3. Her iki görüşü birleştirenler:

Ebû Ubeyde el-Kâsım b. Sellâm yabancı dildeki bir kelimenin fonetik olarak Arapçaya uygun hale getirilip kullanılması ile artık Arapça olduğunu ve böyle bir kelimeye “yabancıdır” veya “Arapçadır” hükümlerinin her ikisini vermenin doğru olduğunu belirtir. Örneğin bir kelimeye kökü itibarıyla Farsça, Arapçalaşma süreci itibarıyla muarreb, Arapçada kalıcı hale gelmesi itibarıyla Arapça hükümleri verilerek taraflar arasındaki ihtilafın giderilebileceği ifade edilmektedir. el-Cevâlikî'nin (465-540 h.) meylettiği¹⁴ söz konusu yaklaşıma İbn-i Cerîr tamamen katılmaktadır.¹⁵ ez-Zemahşerî de bu tarz bir düşüncenin muarreb ile ilgili önemli sorunları giderebileceğine işaret ederek ta'rib sürecinden geçen bir kelimenin artık Arapça olduğunu ifade etmektedir.¹⁶ Elbette bu görüş kelimelerin bugün üzerinde söz söylemekle ilgilidir ve tartışmaları nispeten azaltır. Ancak kelimenin dün ve kökeni üzerindeki ihtilafları sonlandırmaktan uzaktır.

c. Muarreblikleri Tartışmalı Kelimelerin Kur'ân'da Bulunma Hikmeti

Kur'ân'ın Arapça oldukları tartışmasız kelimeleri kullanması çoğu kere mümkünken sınırlı sayıda da olsa kökeni tartışmalı kelimeleri tercih etmesinin sebebi veya hikmeti çözümlenmesi gibidir. Bu sebepler şöyle sıralanabilir.

10 Yûsuf, 12/2; Fussilet, 41/3, 44; eş-Şuarâ, 26/193-195; en-Nahl, 16/103.

11 Bkz. eş-Şafîî, *er-Risâle*, s.44-45; İbn-i Fâris, *es-Sâhibî*, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâyâ, Ta'lik: Ahmed Hasan Besc, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrût, 1997.

12 Bkz. es-Suyûtî, *el-Muhezzeb*, s. 31, 62; Belâsî, s. 109.

13 Bkz. es-Suyûtî, *el-Muhezzeb*, s. 60, 61.

14 el-Cevâlikî, s. 92.

15 es-Suyûtî, *el-Muhezzeb*, s. 65.

16 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 318 (ez-Zümer, 39/63 tefsirinde).

1. Söz konusu kelimenin Arapçada başka bir karşılığı yoktur. Örneğin Arapçada Ten-nûr (tandır) anlamını karşılayacak başka bir kelime olmadığı için Kur’ân-ı Kerîm’de de bu şekliyle kullanılmıştır.¹⁷ Tennûr kelimesi ilgili başlık altında değerlendirilecektir.

2. Yerine kullanılacak kelime, ayrıntular itibarıyla aynı anlamı ifade etmediği için birden fazla kelime kullanılması gerekecektir. Bu ise fesâhat ve belâğat ile ilgili kusurlar doğurabilir.¹⁸ Örneğin Farsça kökenli olduğu genel olarak kabul edilen ve “kalın ipek” anlamındaki “istebak” kelimesini karşılamak için Arapçada başka bir kelime yoktur. Dolayısıyla iki kelime kullanmak gerekir. Bu ise fesâhat ve belâğat açısından “istebak” ile yarışamaz.

3. Kur’ân tüm hayat alanlarına dair önemli esaslar belirler veya dolaylı göndermeler yapar. Toplumların tarih sürecinde edindikleri bilgi ve tecrübeleri ile konuştukları diller bu kabildendir. Binaenaleyh böylesi bir kitabın köken itibarıyla pek çok farklı dile ait kelimeler içermesi hikmetin gereğidir.¹⁹

4. Kur’ân evrensel bir kitaptır ve diğer dillerden kelimeler taşıması bu özelliğinin bir yansımasıdır.²⁰

5. Kur’ân’da kullanılan ve muarreb olduğu genel olarak kabul edilen kelimelerin büyük bölümünün eşanlamlısı Arapçada mevcut iken kullanılmamaları yukarıda ifade edilen sebepleri farklı oranlarda yansıtmakla birlikte ilişkili olduğu zaman-mekân-kültür belirlemedeki katkıları ihmal edilmez. Bu husus değerlendirilirken garip kelimeler de dikkate alınarak bazı dolaylı verilere ulaşılabilir. er-Râfî’nin bu çerçevede değerlendirilebilecek ifadeleri dikkat çekmektedir: “Kur’ân-ı Kerîm’de alimlerin garîb olarak isimlendirdikleri bazı kelimeler vardır. Bu isimlendirmenin amacı; bilinmeyen, uzak durulan veya kural dışı olduklarını belirtmek değildir. Çünkü Kur’ân-ı Kerîm tüm bu özelliklerden münezzehtir. Buradaki asıl amaç, konunun uzmanları ve diğer insanlar arasında bilgi eşitliğinin olamayacağı bir düzeyde, te’vîldeki güzelliklerini ve hayrette bırakan olağan dışı yönlerini ortaya koymaktır.”²¹ Bu tarz yaklaşımların îcâz ekseninde değerlendirilebileceğini daha önceki ulemâda da görmek mümkündür.

Yûsuf anlatılırken “derâhim”, Ashâb-ı Kehf anlatılırken “verik”, cennet nimetleri ve para hırsı anlatılırken altın ve gümüş, Peygamber Aleyhisselam’a dürüst olmayan çağdaşları anlatılırken dinar kelimelerinin seçimi elbette bir takım alt veriler taşıyor olmalıdır. Çağımızda modern bilimlerin gelişmesi muarreb veya garîb oldukları ifade edilen kelimeler üzerinde daha kapsamlı durulmasını zorunlu kılmaktadır. Bizatihi Kur’ân’dan edinilecek dolaylı bilginin yanı sıra İslam karşıtlarının ciddi eleştiri ve itirazlarına cevap verebilmek

17 Bkz. İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Cemberetu'l-Luga*, thk. Remzi Ba'lbeki, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1. Baskı, Beyrût, 1997, s. 395; el-Cevâlikî, s. 213.

18 es-Suyûtî, *el-Mubezzeb*, s. 65; er-Rafîî, Muhammed es-Sâdık, *İcâzu'l-Kur'ân ve'l-Belâğatu'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 9. Baskı, Beyrut, 1973, s. 72, 73.

19 Bkz. es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 136, 137.

20 Bkz. es-Suyûtî, *el-Mubezzeb*, s. 60, 61; *el-İtkân*, s. 137.

21 er-Rafîî, s. 71.

için bu husus kaçınılmazdır. Örneğin “dirhem (gümüş para)” kelimesinin Kur’ân’da Yûsuf Peygamberin Mısır’da bir köle olarak satımında kullanılan para birimi olarak geçmesi ansiklopedik bilgilere dayanılarak eleştirilmekte ve o dönemde “dirhem”in kullanılmadığı öne sürülmektedir. Şu halde problemin çözümü kadim tefsir kitaplarından daha fazla tarih, arkeoloji ve nümizmatikte aranmalıdır. Hâsılı üzerine soruların sorulduğu veya tartışmaların yapıldığı her bir kelimenin mubîn olan Kur’ân’ın açıklığına perde değil aksine onun ayrıntılarda sunduğu açıklayıcılığına birer rehber oldukları bilimsel gerçeklere dayanarak işlenmelidir.

İbn-i Kemâl’in Ta’rîb, Muvâfakat ve İştirâk ile İlgili Görüşleri

Kemâl Paşazâde risalesinde, öncelikle “ta’rîb” yani “yabancı kelimelerin Arapçalaştırılması” konusunu teorik olarak inceler. Buna ek olarak verdiği çok sayıda örnekle neredeyse alanında küçük bir sözlük telif etmiştir. Örnek olarak verdiği yaklaşık yetmiş kelimenin beşte birini, özel isimlerin büyük çoğunluğunu oluşturduğu Kur’ân-ı Kerîm kelimelerinden seçmiştir. Risale, bu yönleriyle Kur’ân ilimleriyle de ilişkili hale gelmektedir.

Ta’rîb Türleri

Kemal Paşazâde Arap dilinde genel olarak yabancı kelimelerin dört şekilde kullanıldığını nakil ve ifade eder.²²

1. Harf ve hareke değişikliği yapılmadan ve Arapça’ya özgü kalıplara uygun hale getirilmeden kelimenin arapçalaştırılması. Örnek: Horâsân.

2. Herhangi bir değişiklik yapılmamasına rağmen Arapça kalıplara uygunluk arz eden kelimelerin Arapçalaştırılması. Örnek: Hurrem (Bollukla dolu yaşam, karamuk bitkisi/si-râcu’l-kutrub).

3. Kelimelerin Arapçaya özgü kalıplara dönüştürme dışında değerlendirilebilecek bir değişimle Arapçalaştırılması. Örnek: İbrâhîm.²³

4. Harf veya hareke değişimi yanında Arapçaya uygun kalıplara getirmenin söz konusu olduğu Arapçalaştırma. Örnek: Dirhem.

İbn-i Kemâl ta’rîb sürecinde Arapçadaki anlamın kaynak dildeki anlamdan farklılaşabileceğini ifade ederek önemli bir hususa dikkat çekmektedir.²⁴ Yukarıda değinilen hurrem kelimesi bu kabildendir. Arapçaya ait ses özelliklerine de değinen müellif örnek olarak cim-sad ve cim-kaf harflerinin bir kelimedede birlikte var olamayacağını belirtir.²⁵

22 İbn-i Kemâl, s. 47,48.

23 İbn-i Kemâl, s. 59, 119.

24 İbn-i Kemâl, s. 52.

25 İbn-i Kemâl, s. 102.

Kur'an-ı Kerim'de esas itibarıyla Arapçalaştırılmış kelimelerin varlığını kabul eden Kemâl Paşazâde, tefsîr ıstılahâtında “muarreb”in anlamını, özel ve cins isimlerin bu kategorideki yerini özellikle ez-Zemahşerî, et-Taftâzânî el-Cevherî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed el-Vâhidî (v. 468 h.), Ebû Muhammed el-Kâsım b. Alî el-Harîrî (446-516 h.), Nâsiruddîn b. Abdi's-Seyyid Ebi'l-Mekârim el-Mutarrizî (538-610 h.), ve Cemâleddîn Abdullâh b. Hişâm (708-761 h.) gibi ulemadan yaptığı nakillerle tartışır. ez-Zemahşerî yabancı bir kelimenin aslı yapısı üzerinde değişiklik yapılarak ve i'râba göre hareke verilerek Arapçalaştığını kaydeder.²⁶ el-Cevherî ve el-Harîrî bu süreçte kalıp değişikliği şartını aramaktadır.²⁷ Muarreb alanının sınırlarını daha geniş tutan Sîbeveyh²⁸ harf değişikliği yapılan muarreb kelimelerde Arapçaya uygun kalıba getirme şartını aramaz. İbn-i Kemâl tüm görüşleri inceledikten sonra kendi görüşünü sunar. Buna göre:

1. Yabancı menşeli bir kelime Araplarca kullanılıyor ve zaten Arapça kalıplara uygun ise binâ ve usûl (fonetik uyum) itibarıyla değişiklik söz konusu olmadan muarreb kabul edilmesi gerekir.

2. Söz konusu uygunluk yoksa mutlaka ya binâ veya usûl itibarıyla değişiklik şartı aranmalıdır.

3. Bazen de binâ ve usûl amaçlarına bağlı olmayan bir değişiklik söz konusu olur.

Müellif hurrem kelimesini birinci türe, “mühendiz”den dönüştüğü için mühendis kelimesini ikinci türe, “âcurr (pişmiş kerpiç/tuğla) kelimesini ise üçüncü türün örnekleri arasında gösterir.²⁹

İştirâk

Müellif ayrıca oldukça hassas müştereklik yani diller arası ortak kelimeler konusu üzerinde durur.³⁰ Bir kelimenin iki dil arasında ortak olması için etimolojik yapılarının uygun olmasını, lafız ve anlam olarak tam örtüşmesini savunan İbn-i Kemâl, örneğin tennûr (tandır) kelimesinin müşterek olduğu yönündeki görüşlere itiraz etmezken gerekli şartları taşımadığı gerekçesiyle bostan kelimesinin diller arası müşterekliğinin kabul edilemeyeceğini şöyle delillendirir: Farsçadaki bustân (bostan), bû (koku) ve stân (nâhiye/mekân) kelimelerinden oluşmuş bûstândır (koku yeri) ve vâv harfi telaffuz hafifliği için düşürülmüştür. Arapçada ise içinde ağaçlar olan duvarla çevrili toprak parçasıdır. Şu halde bu kelime müştereklikten bahsedilemez.³¹ Kanaatimizce müellif bu konuda sınırlı bir bakış açısı sergilemektedir. Aynı dil içerisinde bile lafız ve anlamların zaman ve mekân değişimi sürecinde bazı farklılaşmalara uğradığı gerçeğini göz önünde bulundurmamak vakia itibarıyla daha isabetli olacaktır.

26 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 477 (Duhân, 44/53 tefsirinde).

27 el-Harîrî, *Durru'tt-Ğavâss fî Evhâmi'l-Havâss*, thk., Thorbecje, H., Laybzigh, 1871, s. 131 (es-Sevâ'i'den naklen).

28 İbn-i Kemâl, s. 60.

29 İbn-i Kemâl, s. 67 vd.

30 İbn-i Kemâl, s. 133-136.

31 İbn-i Kemâl, s. 126, 133, 134.

Muvâfakat

İbn-i Kemâl'in üzerinde durduğu gibi bir özel ismin yabancı olması Arapçada bir takım uygun anlamlara denk düşmeyeceği anlamına gelmez. Örneğin meşhûr kıraatlerdeki telaffuzuyla “Yûsuf” isminin gayr-ı munsarîf olması özel isim ve “ucme (yabancı kaynaklı)”lık sebebiyledir. Bu durum Yûsuf'un Arapçada üzüntü anlamındaki “esef” ve kul/köle anlamındaki “esîf” kelimeleriyle muvafakat etmesine mani değildir. Kaldı ki bu denk düşme İbn-i Kemâl'in letâîf-i ittîfakiye dediği ince ve güzel çağrışımları da bünyesinde barındırır.³² Yûsuf dendiğinde inanıyoruz ki her Müslüman ayrılık acısını, kardeş gadrını, pazarda satılan bir çocuğu, iftiranın kor ateşini, zindanı, idarecilerin elinde kalışı hatırlar. Kanaatimizce Kur'ân'daki özel isimlerin anlam kaybına uğramaması veya azami oranda istifade edilebilmesi için etimolojileri üzerinde özenle durulmalı, bu meyanda ortak aileye mensup diller arası muvafakat veya iştirak dikkate alınmalıdır. Hiç değilse bu durum dilsel çağrışım açısından değerlendirilmelidir. “İdrîs” isminin İbrânice veya Süryânice'de kökünün bulunamaması, böylece “Uhnûh” isminin tercümesi olduğu ihtimalini düşündürmesi³³ dikkat çekicidir. Bu yaklaşımın reddedilebilmesi de mümkündür.³⁴ Ancak burada asıl önemli olan bu detay bilginin doğruluğu değil, söz konusu özel isim olsa bile anlamın asla ihmal edilemeyeceği vurgusudur.

İbn-i Kemâl'in İlgili Kur'ân Kelimelerine Bakışı

Özel İsimler

İbn-i Kemâl risâlesinde, Kur'ân'da geçen Dâvûd, İbrâhîm, İdrîs, İsrâîl, Ya'kûb, Yûsuf, Yûnus, Tâlût, Câlût ve İblîs kelimelerine değinmektedir. Müellifin de belirttiği gibi Arapçada kullanılan bir özel ismin esas itibarıyla yabancı dilden nakledildiğinin en objektif ölçütü nahivdeki gayr-ı munsarîf olma konusudur. Kural gereği yabancı kökenli özel isimler gayr-ı munsarîf olurlar. Risâleden ve diğer kaynaklardan edindiğimiz intibaya göre Nahivde verilen ucme hükmü, tamamen kelimenin Arapçaya girmeden önce başka bir dilde mevcûdiyetiyle ilgilidir.³⁵ Dolayısıyla bir kelimenin nahivde ucme kabul edilmesi muarreb olarak nitelenmesine engel değildir. Hatta bu kelime mevcut kullanımı dikkate alınarak Arapça olarak ta nitelenebilir. Aynı durum bütün diller için geçerlidir. Örneğin “çarmıh” kelimesinin etimolojik olarak Farsça olması onu Türkçe olmaktan çıkarmaz.

Kur'ân Kelimelerinden Özel İsim Olmayanlar

Risalede özel isim dışında verilen örneklerde İbn-i Kemâl'in Farsça yönelimi dikkat çekmektedir. Aşağıda örneklerde görüleceği gibi Farsçanın dışında Ârâmice, İbrânice ve Yunanca ihtimalleri de mevcutken bu hususlara hiç değinilmemesi İbn-i Kemâl'in bu konuda bir miktar tarafgirlik yaptığını düşündürüyor. Müellifin Kur'ân kelimeleri dışında

32 İbn-i Kemâl, s. 122-124

33 el-Cevâlikî, s. 102.

34 bkz. İbn-i Kemâl, s. 124.

35 bkz. İbn-i Kemâl, s. 119,120, 121, 124.

değindiği kelimelerden olan “siyâset” kelimesi hakkında yaptığı nakil, bir örnek olması açısından ilginçtir.³⁶ Nitekim en-Nihâlî (1133-1185 h.) İbn-i Kemâl’in bu tarz nakillerinin dil eleştirmenleri tarafından şaşkınlıkla karşılandığını ifade etmektedir.³⁷

Yaptığımız incelemeye göre İbn-i Kemal, risalesinde Kur’ân kelimelerinden özel isimler dışında yalnızca üç kelime üzerinde durmuştur. Elbette küçük hacimli planlanan bu risalenin asıl hedefi genel anlamda ta’rîb olduğu için müellifin Kur’ân’da muarreb kabul ettiği kelimeleri üçle sınırladığı tabii olarak düşünülemez. Ancak müellifin örnek kelimelere baktığı, onun konuyla ilgili düşüncelerini ve uygulama yöntemlerini anlamamız için önemli veriler sunmaktadır.

Tennûr³⁸

Çoğulu tenânîr gelen bu kelime hakkında Hz. Ali’den iki görüş nakledilmektedir. Bunlardan daha az nakledilene sabah aydınlığı (tenvîru’s-subh),³⁹ diğeri ise hemen hemen ilgili tüm kaynaklarda nakledilen “*Yeryüzü tennûrdur. Her su fıskıran yer tennûrdur*”⁴⁰ rivayetidir. es-Suyûtî *el-Muhezzeb*’inde ibni Dureyd, el-Cevâlikî ve es-Seâlibî’nin “tennûr Arapçalaştırılmış Farsça kökenli bir kelimedir” yönündeki düşüncelerini nakletmekle yetinerek değerlendirme yapmaz, *el-Muzbir* kitabında ise konuyla ilgili bütün görüşleri kaydederek, tef’ûl veznini ihtimaller arasına katar.⁴¹ Kelimenin ateş evi anlamında Âramca “beytonuro”dan dönüştüğü de ileri sürülmektedir.⁴² İbn-i Cinnî bu kelimenin tenîr/tennîr şekliyle bütün diller arasında ortak olduğunu Arapçada hâlihazırdaki kalıbının ise fe’ûl veya fe’lûl olabileceğini belirtir.⁴³ el-Mustafavî (1336-1426 h.) kelimenin Arapça, Farsça, Türkçe ve İbrânicede küçük farklarla ortak kullanıma sahip olduğunu ifade eder.⁴⁴ Daha geniş bakış açısıyla denebilir ki, aralarında küçük telaffuz farkları olmakla birlikte Arapça, İbrânicede, Âramca, Süryânca, Pehlevîce, Urduca,⁴⁵ Türkçe, Farsça ve Kürtçe gibi pek çok dil arasında müşterek bir kelimedir. Dolayısıyla Sâmi ve Hint-Avrupa dillerinin tarihi derinliklerine kadar uzanması mümkündür.⁴⁶ İbn-i Abbâs’ın da bu görüşte olduğu rivayetler arasındadır.⁴⁷ en-Nihâlî ise, ihtimaller arasında muvâfakat üzerinde düşünülmesi gerektiğini ifade ederek benzer bir yaklaşım serdeder.⁴⁸

36 İbn-i Kemâl’in siyaset kelimesinin Farsça “se (üç)” ve Moğolca “yasa (yasa/tertib)” kelimelerinden mürekkep olduğu naklini yaparak işi Cengiz Han’ın mülkünü paylaşırma vasiyetine dayandırması oldukça ilginçtir. Bu görüş el-Hafâcî tarafından eleştirilerek, siyâset kelimesinin Araplar arasında Cengiz yaratılmadan da var olduğu gerçeğine dikkat çekilmiştir. (el-Hafâcî, *Şifâu’l-Galîl*, s. 121)

37 Muhammed b. Yusuf en-Nihâlî, *et-Tirâzu’l-Muzehheb fi’l-Dabîli ve’l-Muarreb*, v. 58. (*Risâletân*’dan naklen, s. 55).

38 Hûd, 11/40; el-Mu’minûn, 23/27.

39 el-Hafâcî, s. 59.

40 İbn-i Kuteybe, *Edebu’l-Kâtib*, thk. Muhammed ed-Dâli, Muessesetu’r-Risâle, Beyrût, s. 496; el-Cevâlikî, s. 213.

41 es-Suyûtî, *el-Muhezzeb*, 80.

42 et-Tihâmî er-Râcî el-Hâşimî’nin, *el-Muhezzeb’deki* ta’lîki s. 80.

43 İbn-i Cinnî, Ebû’l-Feth Usmân, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Âlemu’l-Kutub, Beyrût, II, 50; III, 285.

44 Bkz. el-Mustafavî, *et-Tabkîk fi Kelimâti l-Kur’ân I-XX*, Merkezu Neşri Âsâri’l-Allâme el-Mustafavî, Kum, 1408. 429-430.

45 Muhakkik notu, el-Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 214. thk. F. Abdurrahîm.

46 Geniş bilgi için bkz. Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of The Qur’ân*, 1938, Baroda, s. 92-95.

47 İbn-i Kuteybe (213-276), *Edebu’l-Kâtib*, thk. Muhammed ed-Dâli, Muessesetu’r-Risâle, Beyrût, 496; el-Cevâlikî, 213.

48 en-Nihâlî, Muhammed b. Yusuf el-Halebî, *et-Tirâzu’l-Muzehheb I-II*, thk. Sabah Tayyib, Câmiatu Ummi’l-Kurâ, Basılmamış Y. Lisans Tezi, Mekke 1991, II, 371.

İbn-i Kemâl risalesinde kelimeyle ilgili üç ihtimal kaydeder. 1. Arapça değildir (Görüş sahibi: Ebû Hâtîm⁴⁹).⁵⁰ 2. Arapçadır. (Görüş sahibi: Ebu'l-Feth el-Hemedânî⁵¹).⁵² Bu görüşte kelimenin aslı “nevvûr” kabul edilmekte ve i'lâl kuralları gereği “tennûr”a dönüştüğü ileri sürülmektedir. 3. İkinci görüşten hareketle ve iki dilde de aynı anlamı taşımak şartıyla Farsça ve Arapça arasında müşterektir.⁵³

Burada asıl sorulması gereken soru tufan ve tandır ilişkisinin boyutu nedir ve niçin olayın anlatımında tennûr kelimesi öne çıkarılmıştır. Klasik kaynaklarda zikredilen hikmetlerin yanında kanaatimizce en tatminkâr cevap jeoloji, tarih ve ilahiyat alanlarının ortak ürünü olacaktır. Tûfânın müşterekliği tennûrun müşterekliğine yansırken, daha hassas bir bilgiye ulaşmak için bu kelimenin tarih-mekân belirleyiciliği ve şayet temsili bir anlatımla ilgisi varsa yerkürede ne tür bir değişime işaret ettiği incelenmelidir.

Dirhem

Dirhem (ç. derâhim), dirhim, dirhâm, dirhum.⁵⁴ Asıl itibarıyla dört dânik ağırlığında gümüş paradır. Dânik ise sekiz veya 8,2 orta ölçekli arpa danesi ağırlığıdır. Dînârın onda yedisidir.⁵⁵ Ancak bu ağırlık zaman ve mekânlara göre değişiklik göstermiştir. Örneğin câhili dönemde daha hafif olan dirhemlere “taberiyye” denirdi. Şer'î hesaplarda esas olduğu kabul edilen birim günümüzde 3.2 grama tekabül eder.

el-Cevâlikî, dirhemini çok eskiden beri kullanıldığını ancak Farsçadan muarreb olduğunu kaydeder.⁵⁶ İbn-i Kemâl dirhem kelimesinin aslında Farsça olduğunu fi'lîl vezniyle Arapçaya girdiğini naklederken⁵⁷ araştırmacılar ve Farslar kelimenin Farsçaya Yunancadan (drachme) girdiğini kabul ederler.⁵⁸ Bu geçiş önce gümüş ağırlık birimi şeklinde olmuş daha sonra ise madeni gümüş para anlamına dönüşmüştür.⁵⁹

Kur'ân-ı Kerîm'deki kaynağı tartışmalı kelimelerin zaman, mekan ve süreç belirlemedeki olası etkisi düşünüldüğünde Yunanca köküne denk düşecek “derâhim” kalıbıyla kullanımı belli-belirsiz bir çağrışım yapmaktadır. Âyetteki derâhim kelimesi Yûsuf Paygamber'in Mısır'da satıldığı sınırlı sayıda az ederli ücreti anlatır. Şu halde o dönemde geçerli olan Mısır parasının veya tedavüldeki paralardan birinin dirhem/derâhim olması

49 Sehl b. Muhammed el-Cuşemî es-Sicistânî (172-248 h.).

50 İbn-i Kemâl, s. 131; İbn Dureyd, *Cemheretu'l-Luga*, s. 395.

51 Ebu'l-Feth Muhammed b. Ca'fer el-Hemedânî el-Merâğî (v. 371 veya 376).

52 İbn-i Kemâl, 132; ez-Zemahşerî, *el-Fâik*, I, 155.

53 İbn-i Kemâl, s. 133.

54 İbn-i Manzûr, Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, 1. Baskı, Beyrût, XII, 199.

55 en-Nihâli, II, 520, 526.

56 el-Cevâlikî, s. 307.

57 İbn-i Kemâl, s. 49, Farsça olan “direm” kelimesinin “fi'lîl” veznine getirilerek Arapçalaştırılmış halidir. (Görüş sahibi: Şerbu'l-Elfiyye sahibi Hasen b. Kasım el-Murâdi.)

58 Bargstrasser, G., *et-Tatavvuru'n-Nabviyyu ll'l-Lugati'l-Arabiyye*, (Notlarla yayınlayan: Ramadân Abdu'ttevvâb), el-Meccd, 1402h., s. 228; *Ferbeng-i Emîd*.

59 Jeffery, s. 130.

ağırlıklı ihtimaldir. Kur’ân, arkeoloji ve ilgili bilim dallarında yapılacak günümüz çalışmaları bu ihtimalleri sınırlayarak daha net yargılara ulaşmada bir etken olabilir.

Surâdik⁶⁰

Kelimenin Arapçaya Farsçadan geçtiğini kabul edenlere göre surâdik kelimesinin aslı “serâd(t)âk, serâdar veya serâperde”dir. el-Hafâcî (977-1069 h.), serâperde anlamını önceler.⁶¹ Bu ise daha çok görkemli binalarda eyvanı veya otağın tamamını kaplamak için kullanılan perdenin ismidir. Bir başka ihtimalde ise evin tamamını kaplayan örtüdür. es-Suyûtî el-Cevâlikî’nin kelimenin Arapçalaştırılmış Farsça bir kelime olduğu yönündeki görüşünü kaydeder. Buna göre kelimenin orjinali dehlîz (dihlîz: bahçe kapısı ve ev arasındaki bölüm, koridor, geçit, evin ön cephesindeki dış bölüm⁶²) anlamındaki serâdâr’dır.⁶³ Meâcîm sahipleri ise genellikle bu kelimenin ucmeliğine değinmezler.

İbn-i Kemâl “surâdik”in “serâperde”den muarreb olduğunu iddia eden görüşleri ve el-Cevherî’nin kelimenin muarrebliğine değinmemesini eleştirir. İbn-i Kemâl kelimenin “tâk-ı serâ”dan maktûb (surâdâk) bir isim tamlaması olduğunu Farsça dil kuralları çerçevesinde kanıtlamaya gayret eder.⁶⁴ el-Munşî (v. 1001 h.)⁶⁵ ise kelimenin kökünün “sitru’d-dâr” anlamında “serâperde” olduğunu çoğunluğun görüşü olması gerekçesine dayanarak önceler. Ona göre kelimenin “serâdâk/surâdâk” kelimesiyle ilişkilendirilmesi yalnızca ses benzerliğinden kaynaklanır. Dolayısıyla el-Munşî, İbn-i Kemâl’den farklı bir yönelim sergiler.⁶⁶

Burada dikkat çeken husus mezkûr kelimeye Farsçada bir kök arama gayretinin baskın olmasıdır. Bir oryantalist olan Jeffery’nin söz konusu kelimenin menşeiini İrân ve Ârâm köklerinden hangisine indirgemek hususunda karar verecek bilgiye sahip olmadığını belirtmesi⁶⁷ ve meâcîm sahiplerinin Arapça dışında bir menşe’ aramamaları, içlerinde İbn-i Kemâl’in de olduğu bazı Müslüman müelliflerce Farsça lehinde objektiflik sınırlarının bir miktar zorlandığı kanaatini uyandırıyor.

Sonuç

Netice olarak İbn-i Kemâl Kur’ân’da muarreb kelimelerin bulunduğunu kabul etmektedir. Ancak onun Kur’ân’daki ta’rîb meselesine bakışında Farsçanın gereğinden fazla gö-

60 el-Kehf, 18/29

61 el-Hafâcî, s. 121.

62 el-Hafâcî, s. 99.

63 el-Cevâlikî, 398; es-Suyûtî, el-Muhezzeb, s. 98.

64 İbn-i Kemâl, es-Semerkindî’nin *Şerbu’l-Metâli* üzerine yaptığı talikatta kelimenin aslında Farsça “serâperde” olduğu yönündeki görüşünü naklederek eleştirir. İbn-i Kemâl, *Risâletun fi Tabkiki Ta’rîbi’l-Kelime’l-Arabiyye*, Muhakkik dipnotu, s. 90.

65 el-Abdu’n-Nâsi Muhammed b. Bedreddin el-Munşî (v. 1001h.)

66 *Risâletâni fi’l-Muarreb li İbn-i Kemâl ve el-Munşî*, thk. Süleymân İbrâhîm el-Âyid, 164. Câmiatu Ummi’l-Kurâ Ma’he-di’l-Luğati’l-Arabiyye Yayınları 17,

67 Jeffery, s. 168.

zetildiğini ifade etmek mümkündür. Bu husus müellifin Fars dili, kültürü ve tarihindeki hazakatine bağlanabilir. Kanaatimizce muarreb olduğu tartışmalı olan bir kelimenin kökünün öncelikle Arapçada aranması ve bu yönde bir sonuç alınamaması durumunda, İbn-i Kemâl'in de bazı uygulama örneklerine değindiği gibi sırasıyla iştirak, ittifâk veya muvâfakatın değerlendirilmeye alınması gerekir. Böylece Kur'ân kelimelerinin aydınlığı ve derinliği daha fazla korunmuş olur. Son olarak muarreb olduğu ifade edilen kelimelerin, modern dilbilim, tarih, arkeoloji ve diğer ilgili bilim dalları marifetiyle zaman-mekân-bilimsel veri olarak belirleyiciliğinin yeniden değerlendirilmesi Kur'ân tefsirine önemli katkılar sağlayacaktır.

Kaynakça

- Bargstrasser, G., *et-Tatavvuru'n-Nahviyyu fil'l-Lugati'l-Arabiyye*, (Notlarla Yayınlayan: Ramadân Abdu'ttevâb), el-Mecd, 1402.
- Belâsî, Muhammed es-Seyyid Ali, *el-Muarreb fi'l-Kur'âni'l-Kerîm Dirâse Te'sîliyye De-lâliyye*, Dâru'l-Kutubi'l-Vataniyye, 1.Baskı, Bingâzî, 2001.
- el-Cemîlî, Hâlid Reşîd, *Ekbâsu'r-Rahmân fi Edilleti Nefyi'l-Ucmeti ani'l-Kur'ân*, 1. Baskı, Vizâretu's-Sekâfe, Bağdâd, 2002.
- el-Cevâlikî, Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed b. el-Hadir, *el-Muarreb min Kelâmi'l-A'cemî*, talik: F. Abdurrahîm, Dâru'l-Kalem, Dımeşk, 1990.
- el-Hafâcî, Şihabuddin Ahmed, *Şifâu'l-Galîl fima fi Kelami'l-Arab mine'd-Dehil*, el-Mektebetu'l-Vehbiyye, 1282.
- el-Harîrî, Ebû Muhammed el-Kâsım b. Ali, *Durretu'l-Gavâss fi Evhâmi'l-Havâss*, Thk., Thorbecje, H., Laybzigh, 1871.
- İbn-i Cinnî, Ebû'l-Feth Usmân, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Âlemu'l-Kutub, Beyrût.
- İbn-i Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Cemheretu'l-Luga*, thk. Remzî Ba'lbekî, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1. Baskı, Beyrût, 1997.
- İbn-i Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *es-Sâhibî*, ta'lîk: Ahmed Hasan Besc, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1. Baskı, 1997.
- İbn-i Kemâl, Ahmed b. Suleymân, *Risâletun fi Tabkîki Ta'rîbi'l-Kelîmeti'l-Arabiyye*, thk. Muhammed Sevâî, el-Ma'hedu'l-İlmiyyi'l-Fransî, Dımeşk, 1991.
- _____, *Risâletâni fi'l-Muarreb li İbn-i Kemâl ve el-Munşî*, thk. Süleymân İbrâhîm el-Âyid, Câmîatu Ummi'l-Kurâ Ma'hedi'l-Luğati'l-Arabiyye Yay.

İbn-i Kuteybe, *Edebu'l-Kâtib*, Muessesetu'r-Risâle, thk. Muhammed ed-Dâlî, Beyrût.

İbn-i Manzûr, Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, 1. Baskı, Beyrût.

Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of The Qur'ân*, Baroda, 1938.

el-Munşî, el-Abdu'n-Nâsî Muhammed b. Bedreddîn es-Sârûhânî el-Akhisârî, *Risâletâni fi'l-Muarreb li İbn-i Kemâl ve el-Munşî*, thk. Süleymân İbrâhîm el-Âyid, 164. Câmiatu Ummi'l-Kurâ Ma'hedi'l-Luğati'l-Arabiyye Yay., 17.

el-Mustafavî, *et-Tabkîk fi Kelimâti'l-Kur'ân I-XX*, Merkezu Neşri Âsârî'l-Allâme el-Mustafavî, Kum, 1408.

en-Nihâlî, Muhammed b. Yusuf, *et-Tirazul Muzehheb fi'd-Dehili ve'l-Muarreb I-II*, tah. Sabâh et-Tayyib, Câmiatu Ummi'l-Kurâ, Yayınlanmamış Y. Lisans tezi, 1991.

er-Rafî, Muhammed es-Sâdık, *İ'câzu'l-Kur'ân ve'l-Belâğatu'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 9. Baskı, Beyrut, 1973.

es-Suyûtî, Celâleddîn, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Matbaatu Hicâzî, Kahire.

_____, *el-Muhezzeb fimâ Vekaa fi'l-Kur'ân mine'l-Muarreb*, thk.et-Tihâmî, el-Hâşimî, er-Râcî Sundûku İhyâit-Turâsi'l-İslâmî Yayınları

eş-Şafî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, thk.Ahmed Muhammed Şâkir, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1. Baskı, 1358.

ez-Zemaşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâik-i Gavâmidi't-Tenzîli ve Uyûni'l-Ekâvîli fi Vucûhi't-Te'vîl I-VI*, thk.: Âdil Ahmed, Ali Muhammed, Mektebetu'l-Ubeykân, 1. Baskı, er-Riyâd, 1998.

_____, *el-Fâik fi Garîbi'l-Hadîs I-IV*, thk. A. El-Becâvî, M. İbrâhîm, Dâru'l-Ma'rife, 2. Baskı, Lubnân.

ez-Zeyyât, Ahmed Hasan, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, Dâru Nahda, 25. Baskı, Mısır, tsz.

Ömer Nasuhî Bilmen’in *Hikmet Gonceleri* Adlı Eserinde Fars Edebiyatından Yapılan Alıntılar ve Kaynakları

Orhan BAŞARAN*

ÖZ

Ömer Nasuhî Bilmen, daha çok dinî ilimler alanındaki eserleriyle temayüz etmiş bir din âlimi olmakla birlikte, edebiyat alanında da çeşitli eserler telif etmiş bir ediptir. Arap, Fars ve Türk edebiyatları alanlarında derin bir birikime sahip olan Bilmen, dinî ilimler ile ilgili eserlerinde de bu birikimini değerlendirmiş ve dinî konuları açıklarken zaman zaman Arap, Fars ve Türk edebiyatlarından bazı alıntılara yer vermiştir. Dinî ilimlere dair olan eserleri arasında edebî birikimini en çok yansıttığı kitabı hadis alanında kaleme aldığı Hikmet Gonceleri’dir. Çalışmamızda Ömer Nasuhî Bilmen’in bu eserinde hadisleri açıklarken Fars edebiyatından yaptığı alıntılar ele alınmıştır. Bu alıntıların Farsça metinleri Fars alfabesiyle, okunuşları da transkripsiyon alfabesiyle verildikten sonra Türkçe çevirilerine yer verilmiş ve bunların kaynakları önemli ölçüde tespit edilerek belirtilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ömer Nasuhî Bilmen, Hikmet Gonceleri, Hadis, Fars edebiyatı, Farsça şiir.

ABSTRACT

Quotations From Persian Literature in The Work of “Hikmet Gonceleri” (Buds of Wisdom) of Umar Nasubi Bilmen and their Sources

Although Umar Nasubi Bilmen was distinguished as a scholar of religious sciences, he is at the same time the author of several literary works. He has a broad repertoire in the fields of Arabic, Persian and Turkish literatures and thus he benefited from this broad knowledge in his religious writings. In this regard, some quotations from Arabic, Persian and Turkish literatures occasionally appear in his works while explaining religious matters. Among his works concerning religious sciences, “Hikmet Gonceleri” (Buds of Wisdom) is his book on Hadith in which he reflected his literary repertoire to the utmost degree. In our study, we have dealt with the quotations from Persian literature that he utilized while explaining the hadiths. The Persian texts of these quotations were given in Persian alphabet and their pronunciations were displayed with transcriptional alphabet, and also Turkish translations of them were added. In this study we stated sources of these Persian quotations detected to a great extent.

Keywords: Umar Nasuhî Bilmen, Hikmet Gonceleri, Hadith, Persian literature, Persian poem.

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü öğretim üyesi (obasaran@atauni.edu.tr)

Giriş

Ömer Nasuhî Bilmen (1883-1971) fıkıh, tefsir ve hadis başta olmak üzere dinî ilimlerin değişik alanlarında çok sayıda eser telif etmiş bir din âlimi ve aynı zamanda Arap, Fars ve Türk edebiyatlarıyla ilgilenmiş, bu sahada derin bir birikim kesbetmiş ve her üç dilde şiirler kaleme almış bir edip ve şair vasfıyla dikkat çeken bir kişiliktir.¹

Gençlik yıllarından itibaren edebiyata büyük bir ilgi duyan, bu alanda kendisini yetiştiren ve eserler kaleme alan Ömer Nasuhî Bilmen, İstanbul'a göç ederken, orada şairler arasında yer almayı arzulamıştır. İstanbul'a gittikten sonra daha çok dinî ilimler alanında yoğunlaşan ve bu alanda birçok eser telif eden Ömer Nasuhî Bilmen, edebiyata olan ilgisini kaybetmemiş, dinî ilimler ile ilgili eserlerini yazarken edebî birikimini de kullanmıştır. O, eserlerinde dinî konuları açıklarken yeri geldikçe anlatımlarını desteklemek ya da onlara bir zenginlik katmak üzere bazen kendisine ait şiirlere yer verdiği gibi, bazen de Arap, Fars ve Türk edebiyatlarının tanınmış edip ve şairlerinden çeşitli alıntılar yapmıştır.²

Ömer Nasuhî Bilmen'in dinî ilimler ile ilgili çalışmaları içerisinde edebî birikimini en çok yansıttığı eserlerinden biri hadis alanında kaleme aldığı *Hikmet Gonceleri 500 Hadis-i Şerif Tercümesi ve İzhahı* adlı kitabıdır³. Ömer Nasuhî Bilmen'in bu eserinde hadis-i şerifleri açıklarken, çoğu manzum olan Arapça, Farsça ve Türkçe birçok edebî unsura yer verdiği görülmektedir. Fars edebiyatından ihtiva ettiği alıntılar açısından bu eser üzerinde yaptığımız incelemede, genellikle şiir mahiyetinde olan bu alıntılarının çoğunun Farsça metin ve tercümelerinin birlikte verildiği, bazılarının tercümelerinin verilip Farsça metinlerinin verilmemesi, bir kısmının ise Farsça metinlerinin verilip tercümelerine yer verilmemesi görülmüştür. Diğer taraftan eserin genel metninde olduğu gibi, Latin alfabesiyle yazılan Farsça metinlerin yazımında da fazla miktarda baskı, dizgi ve redaksiyon hatalarının bulunduğu müşahede edilmiştir⁴. Öte yandan eserdeki Farsça alıntılarının bir kısmının kaynağının yazar ya da eser adı zikredilerek belirtildiği hâlde, bir kısmının kaynağının ise hiçbir şekilde verilmemesi görülmüştür. Eserin sadeleştirme suretiyle yapılan son neşrinde⁵ ise asıl eserde anlamları verilmeyen Farsça alıntılarının –kismî

1 Ömer Nasuhî Bilmen'in hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Bilmen, Ömer Nasuhî, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1974, II, 797-798; Revnakoglu, Cemâleddin Server, "Erzurum'un Büyük Kıymetlerinden: Yeni Diyânet Reisimiz", *Tarih Yolunda Erzurum*, yıl: 2, sayı: 7-8 (Ocak 1961), s. 8-9, 27; Bilmen, Ahmet Selim, *Ömer Nasuhî Bilmen Hayatı-Eserleri-Anılar*, İstanbul 1975, s. 13-96; Vakkasoğlu, Vehbi, *Osmanlıdan Cumhuriyete İslâm Alimleri*, İstanbul 1987, s. 79-110; Yavuz, Hulûsi, *Siyaset ve Kültür Tarihi Açısından Osmanlı Devleti ve İslâm*, İstanbul 1991, s. 207-218; Yaran, Rahmi, "Bilmen, Ömer Nasuhî", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 162-163.

2 Ömer Nasuhî Bilmen'in eserlerindeki Türkçe şiirler ile ilgili bazı çalışmalar yapılmıştır. Bkz. Elmalı, Hüseyin, "Şiirleriyle Ömer Nasuhî Bilmen", *Diyanet İlmî Dergi*, c. XXXIV, sayı: 2 (Nisan-Haziran 1998), s. 73-98; Kemikli, Bilal, "Ömer Nasuhî Bilmen'in Beyânü'l-Hak'taki Şiirleri", *Dinî Araştırmalar*, c. II, sayı: 4 (Mayıs-Ağustos 1999), s. 47-58.

3 Ömer Nasuhî Bilmen bu çalışmasını önce tefrika ederek *İslam* mecmuasının 18-48. sayılarında (Ankara, Haziran 1958-Eylül 1961) kısmen yayınlamış, daha sonra da kitap olarak basmıştır (Cevat Şen Kitabevi, İstanbul 1961, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1963).

4 Eserin *İslam* mecmuasında tefrika edilen kısımlarındaki Farsça metinler daha doğru bir şekilde verilmiştir.

5 Bilmen, Ömer Nasuhî, *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Gonceleri* (sad. Bilal Aksoy), Semerkand, İstanbul 2013.

hatalarla birlikte- tercüme edilmeye çalışıldığı, ancak Farsça metinlerdeki hataların hemen hemen hiç düzeltilmediği ve alıntılarının kaynağı konusunda da herhangi bir katkı sağlama yoluna gidilmediği görülmüştür. Bunun üzerine adı geçen eserde Fars edebiyatından yapılan alıntılar ile ilgili bir çalışmaya ihtiyaç duyulacağı kanaatine varılarak bu çalışma yapılmıştır.

Çalışmamızda *Hikmet Gonceleri*'nde tespit edilen Farsça alıntılar önce Fars alfabesiyle yazılmış, ardından da transkribe edilerek verilmiştir. Bu alıntılarının metinlerinde *-Hikmet Gonceleri*'ndeki hatalara değinilmeden- gerekli düzeltmeler yapılmış⁶, nüsha farkı olarak değerlendirilebilecek olan yerlerde Ömer Nasuhî Bilmen'in verdiği metin esas alınmış ve kaynak eserlerin matbu metinlerindeki farklar dipnotlarda belirtilmiştir. Çalışmada ayrıca Farsça alıntılarının tarafımızca yapılan çevirilerine yer verilmiş⁷ ve tarama ve araştırmalarımız sonucunda⁸ bunların tespit edilebilen kaynakları dipnotlarda gösterilmiştir.

Hikmet Gonceleri'ndeki Farsça Alıntılar

Hikmet Gonceleri'nde gerek manzum ve gerekse mensur olarak Farsça metniyle yer alan kırk sekiz alıntının yanı sıra, Farsça metnine yer verilmeyip sadece tercüme yoluyla yapılan iki alıntı da bulunmaktadır. Bunlar ait oldukları edip ve eserlere göre tasnif edilerek aşağıda verilmiştir.

I. Sa'dî-i Şîrâzî'nin Eserlerinden Yapılan Alıntılar

Ömer Nasuhî Bilmen'in Fars edebiyatı alanında eserlerinden en çok yararlandığı zatların başında Sa'dî-i Şîrâzî (ö. 691/1292) gelmektedir. Sa'dî-i Şîrâzî'den; on üçü *Bûstân*'dan, beşi *Gülistân*'dan, biri de *Dîvân*'dan olmak üzere toplam on dokuz alıntı yapılmıştır. Bu alıntılarının on birinde müellif adı, birinde müellif ve eser adı birlikte zikredilerek kaynak belirtilmiş, yedisinde ise hiçbir şekilde kaynak verilmemiştir.

I.A. *Bûstân*'dan Yapılan Alıntılar

Bûstân'dan yapılan alıntılar *Hikmet Gonceleri*'ndeki sırasıyla aşağıda verilmiştir:

6 *Hikmet Gonceleri*'nde Farsça alıntılarının Latin alfabesiyle verilen metinlerinde çok hata bulunmaktadır. Çalışmamızda bu hataların belirtilmesine lüzum görülmemiştir. Zira bu çalışmanın amacı, üzerinde çalışılan eserin hatalarını tek tek ortaya koymak değil, ondan daha iyi istifade edilmesine yardımcı olmaktır. Bununla birlikte söz konusu hatalar hakkında bir fikir vermek üzere birkaç misal verelim:

Hikmet Gonceleri'ndeki Metin

Murd Muhsin leyk İhsaneş **Nemrud** (s. 57)

Kıra nakd başed **bizzat büzed** (s. 122)

Rahm hâbi ber zaifân rahm **gûn** (s. 134)

Heme tuhmî **namerdi** kâştî (s. 220)

Bibin lâcerem **ber çi** daştî (s. 220)

Doğrusu

Murd muhsin lik ihsaneş **nemrud**

Kirâ nakd başed **bizâ'at bered**

Rahm h'âhî ber za'ifân rahm **âr**

Heme tohm-i **nâ-merdumî** kâştî

Bebîn lâ-cerem **ber ki ber**-daştî

7 Farsça alıntılarının çoğunun Ömer Nasuhî Bilmen tarafından Türkçeye çevrilmiş olmakla birlikte bir kısmının çevirisiz bırakıldığı ve yapılan çeviriler içerisinde de bazen özet çeviri, bazen meâlen çeviri ya da şerh mahiyetindeki çevirilerin bulunduğu göz önüne alınarak, hem çevirilerdeki eksikleri gidermek hem de dil ve üslupta birlik ve bütünlük sağlamak açısından bu alıntılar yeniden ele alınarak Türkçeye çevrilmiştir.

8 Alıntılarının kaynaklarının tespiti çalışmasında önemli ölçüde Mihr Erkâm-ı Râyâne tarafından neşredilen Dorc 4 (Tahran 1390) adlı dijital kaynaktan yararlanılmıştır.

a. 81 nolu hadisin izahında Şeyh Sa'dî'ye nispet edilerek verilen aşağıdaki beyitler⁹ *Bûstân*'ın farklı bölümlerinden seçilerek alınmıştır:

گرت نهی منکر بر آید ز دست نشاید چو بی دست و پایان نشست^{۱۰}
 بگو آنکه دانی شود سودمند و گر هیچ کس را نیاید پسند^{۱۱}
 چو دست و زبان را نماند مجال به همت نمایند مردی رجال^{۱۲}

Geret nehy-i munker ber-âyed zi dest
 Neşâyed çu bî-dest u pâyân nişest
 Begû ânki dâni şevend sûdmend
 Veger hiç kes râ neyâyed pesend
 Çu dest u zebân râ nemâned mecâl
 Be himmet numâyend merdî ricâl

Bir münkeri menetme imkânı varken, elsiz ayaksızlar gibi oturmak uygun olmaz. Faydalı olacağını bildiğin bir şey varsa, kimsenin hoşuna gitmeyecek olsa da, söyle. Elde ve dilde mecal kalmadığında, büyükler gönül himmetleriyle yiğitlik gösterirler.

b. 121 nolu hadisin şerhinde yer alan ve kaynağı belirtilmeyen aşağıdaki beyit¹³ *Bûstân*'ın bazı nüshalarında bulunmaktadır:

ترا بنده از من به افتد هزار مرا چون تو نبود خداوندگار^{۱۴}
 Turâ bende ez men bih ufted hezâr
 Merâ çun tu nebved hudâvendgâr

Sana benden daha iyi binlerce kul bulunur, ama bana senin gibi bir rab bulunmaz.

c. 136 nolu hadisin açıklamasında Şeyh Sa'dî'ye atfedilerek bir hikâye nakledilmiş, ilk beyitleri tercüme yoluyla aktarıldıktan sonra bu hikâyenin iki beytinin Farsça metni ve çevirisine yer verilmiştir¹⁵. *Bûstân*'da yer alan söz konusu hikâyenin alıntı yapılan beyitleri şunlardır:

- 9 Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1963, s. 58-59; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 90-91. Ömer Nasuhi Bilmen *Kur'an-ı Kerimden Dersler ve Öğütler* (Bilmen Yayınevi, İstanbul 1964) adlı eserinde de bu beyitlere yer vermiştir (bkz. s. 44).
- 10 Sa'dî-i Şirâzi, Muslih b. Abdillâh, *Külliyât-ı Sa'dî* (nşr. Nizâmüddin Nûri Kûtnâi), İntişârât-ı Kitâb-ı Âbân, Tahran 1386 hş., s. 231.
- 11 Kırş. Sa'dî-i Şirâzi, s. 271: آنچه دانی سخن سودمند
- 12 Sa'dî-i Şirâzi, s. 232.
- 13 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 93; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 141. Ayrıca bkz. Bilmen, *Kur'an-ı Kerimden Dersler ve Öğütler*, s. 204.
- 14 Sa'dî-i Şirâzi, s. 217, 8. dipnot.
- 15 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 102; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 155. Ömer Nasuhi Bilmen *Kur'an-ı Kerimden Dersler ve Öğütler* adlı eserinde de bu hikâyeyi aynı şekilde zikretmiştir (bkz. s. 203-204).

فرو بست پایِ دویدن به قید	شبی خوابم اندر بیابانِ فید
زمام شتر بر سرم زد که خیز	شتربانی آمد به هول و ستیز
که بر می نخیزی به بانگِ جرس	مگر دل نهادی به مردن ز پس
ولیکن بیابان به پیش اندر است	مرا هم چو تو خوابِ خوش در سر است
نخیزی دگر کی رسی در سیل	تو کز خوابِ نوشین به بانگِ رحیل
...	...
نبینند از رفتگان جز اثر	به ره خفتگان تا بر آرند سر
پس از مرگ بیدار بودن چه سود ^{۱۶}	سبق برد رهرو که بر خاست زود

Şebî h^vābem ender biyābān-i Feyd
Furū best pāy-i devīden be kayd
Şuturbānī āmed be hovl u sitīz
Zimām-i şutur ber serem zed ki hīz
Meger dil nihādī be murden zi pes
Ki ber mī neḥīzī be bāng-i ceres
Merā hem çu tu h^vāb-i huş der serest
Velīken biyābān be pīş enderest
Tu k'ez h^vāb-i nūşīn be bāng-i raḥīl
Neḥīzī digər key resī der sebīl

Be reh huftegān tā ber-ārend ser
Nebīnend ez reftegān cuz eser
Sebağ burd reh-rov ki ber-ḥāst zūd
Pes ez merg bīdār būden çī sūd

Feyd çölünde bir gece uykusuzluk üzerime çökmüş, yürüyemez olmuşum.

*Devecinin biri öfke ve hiddetle gelip devenin yularını kafama vurdu ve dedi ki:
"Kalk!*

Çan sesiyle bile kalkmıyorsun; arkada kalıp ölmek mi istiyorsun yoksa?

*Senin gibi benim de tatlı bir uykuya ihtiyacım var; ama önümüzde kat edilecek çöl
var.*

Kalkış çanı çaldığı hâlde tatlı uykudan kalkmazsan yolda kervana nasıl yetişirsin?"

...

Yolda uyuyakalanlar uyandıklarında, gitmiş olanların izinden başka bir şey göremezler.

Erken kalkan yolcu diğerlerini geride bırakır. Ölümden sonra uyanmanın ne faydası var?

d. 153 nolu hadisin izahında kaynağı belirtilmeden bir hikâyeden alıntı yapılmış, bu hikâyenin ilk beyitleri kısaca meâlen aktarıldıktan sonra, bir beytinin Farsça metni ve çevirisi verilmiştir¹⁷. *Bûstân*'da yer alan bu hikâyenin ilgili beyitleri şunlardır:

گذر کرد بر وی نکومحضری	یکی متفق بود بر منکری
که آیا خجل گشتم از شیخ کوی	نشست از خجالت عرق کرده روی
بر او بر بشورید و گفت ای جوان	شنید این سخن پیر روشن‌روان
که حق حاضر و شرم داری ز من؟ ¹⁸	نیامد همی شرمت از خویشتن

Yekî muttefik bûd ber munkeri
Guzer kerd ber vey nikû-maḥzari
Nişest ez hacâlet 'arak kerde rūy
Ki âyâ hacil geştem ez şeyh-i kūy
Şenid in suhen pîr-i rûşen-revân
Ber ū ber-beşûrid u goft ey cuvân
Neyâmed hemî şermet ez h'ışten
Ki Ḥaḫ ḥâzır u şerm dâri zi men?

Birisi uygun olmayan bir iş işlemek üzereyken, iyi huylu bir insan onun yanından geçti.

Eyvah! Köyün şeyhine rezil oldum, diyerek, utancından kan ter içinde yere yığıldı.

Kalp gözü açık olan şeyh bu sözü duyunca ona kızarak dedi ki: "Hey delikanlı!

Hak Teâlâ hazır ve nazırken kendinden utanmıyorsun da benden mi utanıyorsun?"

e. 173 nolu hadis şerh edilirken yararlanılan ve Sa'dî'ye atfedilerek verilen şu beyitler¹⁹ *Bûstân*'da yer almaktadır:

17 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 113; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 172.

18 Krş. Sa'dî-i Şirâzi, s. 300: نیاید همی شرمت از خویشتن

19 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 122; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 186.

گل آلوده ای راه مسجد گرفت ! ز بختِ نگون طالع اندر شگفت
 یکی منع کردش که تَبَّتْ يَدَاكَ مرو دامن آلوده بر جای پاک
 مرا رقتی در دل آمد بر این که پاک است و خرم بهشت برین
 در آن جای پاکان امیدوار گل آلوده معصیت را چه کار
 بهشت آن ستاند که طاعت برد کرا نقد باشد بضاعت برد²⁰

Gil-ālūdeī rāh-i mescid girift
 Zi baht-i nigūn ṭālī' ender şigift
 Yekī men' kerdeş ki tebbet yedāk
 Merov dāmen-ālūde ber cāy-i pāk
 Merā riḳḳatī der dil āmed ber in
 Ki pākest u ḥurrem behişt-i berin
 Der ān cāy-i pākān-i ummīdvār
 Gil-ālūde-i ma'şiyet rā çī kār
 Behişt ān sitāned ki ṭā'at bered
 Kirā naḳd bāşed bizā'at bered!

Çamura bulaşmış biri mescidin yolunu tuttu. Öyle şanssızdı ki talihi bile buna şaşırmıştı.

Biri ona engel oldu ve “Kahrolası herif! O temiz yere böyle kirli etekle gitme” dedi.

Bunu duyunca içim sızladı. Düşündüm ki yüce cennet temizdir ve mutluluk yeridir.

Temiz ve umut dolu insanların yeri olan o makamda günah çamuruna bulaşmış birinin ne işi var?

Cenneti, itaat eden alır ancak. Kimin akçesi varsa malı o alıp götürür.

f. 188 nolu hadis açıklanırken Şeyh Sa'dî'ye ait olduğu belirtilerek Farsça metinleri verilmeden sadece tercümelerine yer verilen beyitler²¹ *Bûstân*'da şöyle yer almaktadır:

بود خار و گل با هم ای هوشمند چه در بندِ خاری تو گل دسته بند
 کرا زشت خویی بود در سرشت نبیند ز طاووس جز پایِ زشت²²

Buved hār u gul bā-hem ey hūşmend
 Çi der bend-i hārī tu gul-deste bend
 Kirā zişt ḥūyī buved der sirişt
 Nebined zi ṭāvūs cuz pāy-i zişt

20 Krş. Sa'dî-i Şîrâzî, s. 298: کرا نقد باید بضاعت برد

21 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzbahı*, s. 131; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 200.

22 Sa'dî-i Şîrâzî, s. 277.

Ey akıllı! Gül ile diken hep bir arada olur. Neden dikene takılıp kalıyorsun? Sen gül demeti toplasana.

Kimin tabiatında kötü bir huy varsa, tavusa baktığında onun çirkin ayağından başka bir şey görmez.

g. 188 nolu hadis şerh edilirken yine Sa'dî'ye nispet edilerek başka bir hikâye özet tercüme şeklinde aktarılmış ve hikâyenin son beytinin Farsça metni ve çevirisi verilmiştir²³. *Bûstân*'da yer alan ve tamamı altı beyitten ibaret olan söz konusu manzum hikâye şudur:

شب و روز تلقین و تکرار بود	مرآ در نظامیه ادرار بود
فلان یار بر من حسد می برد	مر استاد را گفتم ای پرخرد
بر آید به هم اندرون خبیث	چو من داد معنی دهم در حدیث
به تندی بر آشفت و گفت ای عجب	شنید این سخن پیشوای ادب
چه معلوم کردت که غیبت نکوست؟	حسودی پسندت نیامد ز دوست
از این راه دیگر تو در وی رسی ^{۲۴}	گر او راه دوزخ گرفت از خسی

Merā der Nizāmiyye idrār būd
 Şeb u rüz telkīn u tekrār būd
 Mer ustād rā goftem ey pur-ħired
 Fulān yār ber men ħased mī bered
 Çu men dād-i ma‘nī dihem der ħadīs
 Ber-āyed be-hem enderūn-i ħabīs
 Şenīd īn suħen pişvā-yi edeb
 Be-tundī ber-āşuft u goft ey ‘aceb
 Ĥasūdī pesendet neyāmed zi dūst
 Çi ma‘lūm kerdet ki ġybet nikūst?
Ger ū rāh-i dūzeh girift ez ħesī
Ez īn rāh-i dīger tu der vey resī

Nizamiye Medresesi'nde bir vazifem vardı, gece gündüz dersi müzakere ve tekrar etmekle meşguldüm.

Bir gün hocama dedim ki: “Değerli Hocam! Filan arkadaş beni kıskanıyor;

Ben ne zaman bir hadisin manasını hakkıyla versem, o habis rahatsız oluyor.”

Edeph timsali hocam bu sözümü duyunca hiddetle kızdı ve dedi ki: “Tuhaf!

Arkadaşının kıskançlığı diyelim ki hoşuna gitmedi; peki ama, gıybetin iyi olduğunu nereden çıkardın?

23 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 131; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 200.

24 Sa'dî-i Şirāzî, s. 267.

O, yaptığı alçaklıkla cehennemini yolunu tuttuysa, sen de şu diğer yoldan ona kavuşmuş oluyorsun.”

h. 225 nolu hadisin şerhinde yararlanılan ve Sa'dî'ye ait olduğu belirtilen aşağıdaki beyitler²⁵ *Bûstân*'ın iki farklı hikâyesinden seçilerek alınmıştır:

دریغا که فصلِ جوانی گذشت	به لهو و لعب زندگانی گذشت
دریغا چنان روح پرور زمان	که بگذشت بر ما چو برقِ یمان
دریغا که مشغولِ باطل شدیم	ز حق دور ماندیم و غافل شدیم ^{۲۶}
دریغا که بگذشت عمرِ عزیز	بخواهد گذشت این دمی چند نیز ^{۲۷}

Dirîgâ ki faşl-i cuvânî guzeşt
Be lehv u la'ib zindegânî guzeşt
Dirîgâ çunân rûh-perver zemân
Ki bugzeşt ber mâ çu berq-i yemân
Dirîgâ ki meşgûl-i bâtıl şodîm
Zi Hâk dūr mândîm u gâfil şodîm
Dirîgâ ki bugzeşt 'umr-i 'azîz
Beh'âhed guzeşt in dem-i çend nîz

Yazık! Gençlik çağı geçip gitti. Hayat oyun ve eğlence ile geçip gitti.

Yazık! Öyle cana can katan bir zaman, üzerimizden Yemen şimşegi gibi geçip gitti.

Yazıklar olsun bize! Boş ve batıl işlerle meşgul olduk, Hak'tan uzak kalıp gafil olduk.

Yazık! Kıymetli ömür geçip gitti. Kalan şu sayılı günler de geçip gidecektir.

i. 321 nolu hadis izah edilirken kaynak belirtilmeden alıntı yapılan aşağıdaki beyitler²⁸ *Bûstân*'da yer almaktadır:

کسی را که پندار در سر بود	مپندار هرگز که حق بشنود
ز علمش ملال آید از وعظ ننگ	شقایق به باران نروید ز سنگ ^{۲۹}

25 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 152; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 231. Ömer Nasuhî Bilmen bu seçme beyitlere *Kur'an-ı Kerimden Dersler ve Öğütler* adlı eserinde de aynı şekilde yer vermiştir (bkz. s. 62-63).

26 Krş. Sa'dî-i Şirâzî, s. 292: بلهو و لعب زندگانی برفت دریغا که فصل جوانی برفت

27 Sa'dî-i Şirâzî, s. 293.

28 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 205; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 304.

29 Krş. Sa'dî-i Şirâzî, s. 244: یکی را که پندار در سر بود

Kesî rā ki pindār der ser buved
 Mepindār hergiz ki ḥaḳ beşneved
 Zi ‘ılmeş melāl āyed ez va‘z neng
 Şakāyîḳ be bārān nerūyed zi seng

Kendini kibir ve gurura kaptıran kişinin hakkı dinleyip kabul edeceğini sanma asla.

İlmî şeyler onu usandırır, vaaz da ona ağır gelir. Yağmur ile taştan çiçek bitmez.

j. 345 nolu hadis açıklanırken kaynağı zikredilmeden bir hikâyenin başı meâlen aktarıldıktan sonra üç beytinin Farsça metni ve tercümesine yer verilmiştir³⁰. *Bûstân*'da yer alan bu hikâyenin meâlen aktarılan ilk üç beyti ile Farsça metin ve tercümesi verilen beyitleri şunlardır:

که از هولِ او شیرِ نر ماده بود	گزیری به چاهی در افتاده بود
بیفتاد و عاجزتر از خود ندید	بد اندیشِ مردم بجز بد ندید
یکی بر سرش کوفت سنگی و گفت	همه شب ز فریاد و زاری نخفت
که می خواهی امروز فریادرس	تو هرگز رسیدی به فریادِ کس
بین لاجرم بر که برداشتی	همه تخمِ نامردمی کاشتی
...	...
که هرگز نیارد گز انگور بار ³¹	اگر بد کنی چشمِ نیکی مدار

Gezîrî be çāhî der-uftāde bûd
 Ki ez hovl-i ū şîr-i ner mādē bûd
 Bed-endîş-i merdum be-cuz bed nedîd
 Beyuftād u ‘ācizter ez ḥod nedîd
 Heme şeb zi feryād u zārî neḥuft
 Yekî ber sereş kûft sengî vu goft
 Tu hergiz resîdî be feryād-i kes
 Ki mî ḥvāhî imrûz feryād-res
 Heme toḥm-i nā-merdumî kâştî
 Bebîn lâ-cerem ber ki ber-dāştî
 ...
 Eger bed konî çeşm-i nîkî medār
 Ki hergiz neyāred gez engūr bār

30 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 220; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 324-325.

31 Sa'dî-i Şirâzî, s. 174.

Kâhyanın biri bir kuyuya düşmüştü. Belâlı bir herifti, onun korkusundan erkek aslan dişi aslana dönerdi.

İnsanlar hakkında hep kötü düşünen bu adam, kötülükten başka bir şey görmedi. Kuyuya düşünce ne kadar âciz olduğunu anladı.

Feryat ve zırlıtısından bütün gece uyuyamayan biri başına bir taş attı ve dedi ki:

“Sen kimsenin imdadına yetiştin mi ki bugün feryadına yetiyecek birini istiyorsun.

Hep namertlik tohumları ektin durdun, şimdi gözünü aç da aldığın mahsule bir bak.

...

Eğer kötülük yaparsan iyilik umma; çünkü ilgin ağacı asla üzüm vermez.”

k. 401 nolu hadisin şerhinde Şeyh Sa’dî’ye ait olduğu belirtilerek yer verilen aşağıdaki beyitler³² *Bûstân*’da yer alan bir hikâyeden alınmıştır:

نخورد از عبادت بر آن بی‌خرد که با حق نکو بود با خلق بد
سخن ماند از عاقلان یادگار ز سعدی همین یک سخن یاد دار
گنهکار اندیشناک از خدا بسی بهتر از عابدِ خودنما³³

Neḥord ez ‘ibâdet ber ân bî-ḥıred
Ki bâ Ḥaḫ nikû bûd bâ ḥalḫ bed
Suḥen mâned ez ‘âḫilân yâdgâr
Zi Sa’dî hemîn yek suḥen yâd dâr
Gunehkâr-i endîšnâk ez Ḥudâ
Besî bihter ez ‘âbid-i ḥod-numâ

Hakk’a karşı iyi olup halka karşı kötü olan o akılsız, ibadetinden bir fayda görmedi. Akıllı zatların sözleri yadigâr olarak kalır. Sen de Sa’dî’nin şu sözünü hatırında tut.

Allah’tan korkan bir günahkâr, riyakâr bir âbiden çok daha iyidir.

l. 417 nolu hadis açıklanırken Şeyh Sa’dî’nin *Bûstân*’ına atıfta bulunularak ondaki bir hikâye nakledilmiş; önce hikâyenin baş kısmı meâlen aktarılmış, sonra bir beytinin Farsça metnine ve çevirisine yer verilmiştir³⁴. Söz konusu hikâyenin ilgili beyitleri şunlardır:

32 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzabı*, s. 251-252; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 371-372. Ayrıca bkz. Bilmen, *Kur’an-ı Kerimden Dersler ve Öğütler*, s. 47.

33 Sa’dî-i Şîrâzî, s. 229.

34 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzabı*, s. 261; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 385-386.

طریقست شناسانِ ثابت قدم
 یکی ز آن میان غیبت آغاز کرد
 کسی گفتش ای یارِ شوریده رنگ
 بگفت از پسِ چار دیوارِ خویش
 به خلوت نشستند چندی به هم
 در ذکرِ بی چاره‌ای باز کرد
 تو هرگز غزا کرده‌ای در فرنگ
 همه عمر نهاده‌ام پایِ خویش
 ندیدم چنین بخت برگشته کس
 که کافر ز پیکارش ایمن نشست
 مسلمان ز جورِ زبانش نرسد^{۳۵}

Tarīkat-şināsān-i şābit-ka-dem
 Be ḥalvet nişestend çendī be-hem
 Yekī z'ān miyān gıybet āgāz kerd
 Der-i zıkr-i bī-çāreī bāz kerd
 Kesī gofteş ey yār-i şūrīde-reng
 Tu hergiz gāzā kerdeī der Freng
 Begoft ez pes-i çār dīvār-i ḥ'īş
 Heme 'umr nenhādeem pāy-i ḥ'īş
 Çunīn goft dervīş-i şādık- nefes
 Nedīdem çunīn baḥt-ber-geşte kes
 Ki kāfir zi peykāreş eymen nişest
 Muselmān zi covr-i zebāneş nerest

Tarikatı bilen ve bu yolda sebat edenlerden birkaç kişi birlikte halvete girdiler.

İçlerinden biri zavallı birinden söz açarak gıybet etmeye başladı.

Bir diğeri ona dedi ki: "Ey divane arkadaşım! Sen hiç Frenklerle savaştın mı?"

Dedi ki: "Hayatım boyunca dört duvarımın dışına adımımı atmış değilim."

Doğru sözlü derviş şöyle dedi adama: "Böyle talihsiz kimse görmedim."

Kâfir, kavgasından emin bir şekilde otururken, Müslüman, dilinin ezasından kurtulamamış."

m. 421 nolu hadis şerh edilirken kaynak belirtilmeden verilen aşağıdaki beyit³⁶ *Bûstân*'da yer almaktadır:

ندارند تن‌پروران آگهی
 که پرمعه باشد ز حکمت تهی^{۳۷}

Nedārend ten-perverān āgehī
 Ki pur-mi'de bāşed zi ḥikmet tehī

35 Sa'di-i Şirazi, s. 268-269.

36 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 266; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 393. Ayrıca bkz. Bilmen, *Kur'an-ı Kerimden Dersler ve Öğütler*, s. 20.

37 Sa'di-i Şirazi, s. 255.

Bedenlerine düşkün olanlarda irfan olmaz. Zira midesi dolu olanlar hikmetten nasipsiz olur.

I. B. *Gülistân*'dan Yapılan Alıntılar

Hikmet Gonceleri'nde *Gülistân*'dan yapılmış olan alıntılar sırasıyla şunlardır:

a. 105 nolu hadisin izahında kaynağı zikredilmeden verilen aşağıdaki söz³⁸ *Gülistân*'da yer almaktadır:

دروغِ مصلحتِ آمیزِ به از راستِ فتنه‌انگیز^{۳۹}

Durūg-i maşlahat-āmīz bih ez rāst-i fitne-engīz

Maslahat gözetilerek söylenen yalan, fitneye sebebiyet veren doğrudan daha iyidir.

b. 344 nolu hadisin izahında Sa'di'ye nispet edilerek verilen aşağıdaki beyitler⁴⁰ *Gülistân*'da yer almaktadır:

شِنیدم که مردانِ راهِ خدا دلِ دشمنان را نکردند تنگی
ترا کی میسر شود این مقام که با دوستانت خلاف است و جنگ^{۴۱}

Şenīdem ki merdān-i rāh-i Hudā
Dil-i duşmenān rā nekerdend teng
Turā key muyesser şevēd īn maḳām
Ki bā dūstānet ḫilāfest u ceng

İşittim ki Allah yolunun erleri düşmanlarının canlarını sıkmamışlardır.

Sen dostlarına bile muhalif ve onlarla kavgalıyken, bu makama nasıl erişebilirsin ki?

c. 408 nolu hadis açıklanırken kaynağı belirtilmeden verilen aşağıdaki kıta⁴² *Gülistân*'da yer almaktadır:

دوستِ مشمار آنکه در نعمتِ زند لافِ یاری و برادرخواندگی
دوستِ آن باشد که گیرد دستِ دوست در پریشان‌حالی و درماندگی^{۴۳}

Dūst meşmār ānki der ni'met zened
Lāf-i yārī vu birāder-ḫvāndegī
Dūst ān bāşed ki gīred dest-i dūst
Der perişān-hālī vu der-māndegī

38 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 78; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 119.

39 Sa'di-i Şirazi, s. 24.

40 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 219; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 324. Ömer Nasuhi Bilmen diğer bazı eserlerinde de bu beyidire yer vermiştir (bkz. *Nasâyih-i Kur'âniyye*, Ahmed Kâmil ve Şeriki Matbaası, İstanbul 1347/1928, s. 112; *Kur'an-ı Kerimden Dersler ve Öğütler*, s. 118).

41 Sa'di-i Şirazi, s. 49.

42 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 257; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 379.

43 Sa'di-i Şirazi, s. 35.

Bolluk zamanında dostluk ve kardeşlikten dem vuranları dost sayma.

Perişanlık ve çaresizlik anında dostun elinden tutandır dost.

d. 420 nolu hadisin şerhinde Sa'dî'ye atfedilerek verilen aşağıdaki beyitler⁴⁴ *Gülîstân*'da yer almaktadır:

صاحب‌دلی به مدرسه آمد ز خاتقاه	بشکست عهدِ صحبتِ اهلِ طریق را
گفتم میانِ عابد و عالم چه فرق بود	تا اختیار کردی از آن این فریق را
گفت آن گلیم خویشت برون می برد ز جوی	وین جهد می کند که بگیرد غریق را ⁴⁵

Şāhib-dilī be medrese āmed zi hūnqāh
Beşkest 'ahd-i şuhbet-i ehl-i tarîk rā
Goftem miyān-i 'ābid u 'ālim çi fark būd
Tâ ihtiyār kerdī ez ān in ferîk rā
Goft ān gilīm-i hviş burūn mī bered zi cūy
V'in cehd mī koned ki begired garîk rā

Gönül ehli bir zat, ehl-i tarîk ile sobbeti bırakıp tekmeden medreseye geldi.

Dedim ki ona: "Âbidler ile âlimler arasında ne fark vardı ki onlardansa bu grubu tercih ettin?"

Dedi ki: "Onlar nehirden kendi kilimlerini kurtarıyor; bunlar ise boğulmak üzere olanları kurtarmaya çalışıyor."

e. 457 nolu hadis izah edilirken Sa'dî'ye ait olduğu belirtilerek verilen aşağıdaki beyitler⁴⁶ *Gülîstân*'da yer almaktadır:

بنی آدم اعضای یکدیگرند	که در آفرینش ز یک گوهرند
چو عضوی به درد آورد روزگار	دگر عضوها را نماند قرار
تو کز محنت دیگران بی‌غمی	نشاید که نامت دهند آدمی ⁴⁷

Benī Âdem a'zā-yi yek-dīgerend
Ki der āferīniş zi yek govherend
Çu 'uzvī be derd āvered rūzgār
Dīger 'uzvhā rā nemāned qarār
Tu k'ez miḥnet-i dīgerān bī-ğamī
Neşāyed ki nāmet dihend ādemī

44 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 263-264; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 389.

45 Krş. Sa'di-i Şirâzi, s. 64: گفت آن گلیم خویشت بدر می برد ز موج / گفتم میان عالم و عابد چه فرق بود

46 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 287-288; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 426.

47 Krş. Sa'di-i Şirâzi, s. 31: نشاید که نامت نهند آدمی

*Âdemoğulları birbirlerinin uzuvları gibidirler. Çünkü yaratılıştta tek cevberdendirler.
Felek bir uzvu derde müptela kıldığında diğer uzuvlarda da huzur ve sükûn kalmaz.
Sen başkalarının sıkıntısı karşısında gamsız olursan, sana insan demek uygun olmaz.*

I. C. Gazeliyyât'tan Yapılan Alıntı

Ömer Nasuhî Bilmen 202 nolu hadisi açıklarken Sa'dî'ye atfederek onun mahlasını da içeren ve bir gazelinde yer alan aşağıdaki beyte yer vermiştir⁴⁸:

سعدی! بشوی لوح دل از نقشِ غیرِ دوست علمی که ره به حق ننماید جهالت است⁴⁹

Sa'dî! Beşûy lovḥ-i dil ez naqş-i gayr-i dūst
'İlmî ki reh be Ḥaḡ nenumâyed cehâletest

Ey Sa'dî! Gönül levhanı dostun dışındaki nakışlardan tamamen temizle. Hakk'a giden yolu göstermeyen ilim cehalettir.

II. Mevlânâ'nın Eserlerinden Yapılan Alıntılar

Ömer Nasuhî Bilmen'in *Hikmet Gonceleri*'nde Sa'dî-i Şîrâzî'den sonra eserlerinden en çok alıntı yaptığı zat Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'dir (ö. 672/1273). On ikisi *Mesnevî*'den ve ikisi de *Dîvân*'dan olmak üzere Mevlânâ'dan toplam on dört alıntı yapılmıştır. *Dîvân*'dan yapılan alıntılarda aynı şiir iki ayrı hadisin şerhinde mükerreren kullanılmıştır. Mevlânâ'dan yapılan alıntılarının birinde şair adı, yedisinde eser adı verilerek kaynak gösterilmiş, altısında ise herhangi bir şekilde kaynak belirtilmemiştir.

II.A. *Mesnevî*'den Yapılan Alıntılar

Mesnevî'den yapılan alıntılar *Hikmet Gonceleri*'ndeki sırasıyla şunlardır:

a. 80 nolu hadisin izahında *Mesnevî* kaynak gösterilmek suretiyle aşağıdaki beyitlere yer verilmiştir⁵⁰:

مرد محسن لیک احسانش نمرد نزد یزدان دین و احسان نیست خرد
وای آن کو مرد و عصیانش نمرد تا نپنداری به مرگ او جان ببرد⁵¹

Murd muhsin lîk ihsâneş nemurd
Nezd-i Yezdân dîn u ihsân nîst ḥurd
Vây-i ân k'û murd u 'işyâneş nemurd
Tâ nepindârî be merg ü cân beburd

48 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 140; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 213. Ömer Nasuhî Bilmen *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri* (Haşim Ofset, İstanbul ts.) adlı eserinde de bu beyte yer vermiştir (bkz. I, 403).

49 Sa'dî-i Şîrâzî, s. 340.

50 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 57; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 88.

51 Mevlânâ, Celâleddîn Muhammed, *Mesnevî-i Ma'nevî* (haz. Adnan Karaismailoğlu, Derya Örs), Akçağ Yayınları, Ankara 2007, IV, 318 (IV/1203-1204. beyitler).

İhsanda bulunan kimse ölür; fakat ibsanı ölmez. Allah katında din ile ibsan küçük şeyler değildir.

Kendisi ölüp de isyanı ölmeyenin vay hâline. Onun ölmekle canını kurtarmış olacağını sanmayasın.

b. 97 nolu hadisin açıklamasında kaynak zikredilmeden verilen aşağıdaki beyitler⁵² Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinden alınmıştır:

از خدا جویم توفیقِ ادب بی ادب محروم گشت از لطفِ رب
بی ادب تنها نه خود را داشت بد بلکه آتش بر همه آفاق زد⁵³

Ez Hudā cüyīm tovfıq-i edeb
Bî-edeb maħrûm geşt ez luṭf-i Rab
Bî-edeb tenhâ ne ĥod râ dâşt bed
Belki âteş ber heme âfâk zed

Edebe riayette muvaffak olmayı Allah'tan dileyelim. Zira edepsiz olan, Allah'ın lütfundan mahrum olur.

Edepsiz sadece kendisine kötülük etmiş olmakla kalmaz, bütün dünyayı ateşe vermiş olur.

c. 107 nolu hadis şerh edilirken *Mesnevî*'den alındığı belirtilerek aşağıdaki beyitlere yer verilmiştir⁵⁴:

چیست جبل الله رها کردن هوا کین هوا شد صرصری مر عاد را
خلق در زندان نشسته از هواست روح را در غیب خود اشکنجه هاست⁵⁵

Çişt ĥablu'llāh rehâ kerden hevâ
K'în hevâ şod şarşarî mer 'Ād râ
Ĥalk der zindân nişeste ez hevâst
Rûĥ râ der ġayb ĥod işkenchâst

Allah'ın ipi nedir? Heva ve hevesi bırakmaktır. Bu heva ve heves Âd için belâk edici bir kasırğa olmuştur.

52 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzabı*, s. 71; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 108-109. Ömer Nasuhi Bilmen *Kur'an-ı Kerimden Dersler ve Öğütler*'de de bu beyitlere yer vermiş (bkz. s. 152), ayrıca bu beyitlerden ilkinin "Mahâsin-i Edeb" başlıklı makalesinde de kullanmıştır (bkz. Ömer Nasuhi, "Mahâsin-i Edeb", *Be-yânü'l-hak*, C. IV, Sa. 96, s. 1800).

53 Krş. Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, I, 24 (1/78-79. beyitler): بلکه آتش در همه آفاق زد

54 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzabı*, s. 79; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 121.

55 Krş. Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, VI, 411 (VI/3491-3492, 3496. beyitler). İkinci beytin mısraları, *Mesnevî*'nin kaynak olarak kullandığımız matbu metninde iki ayrı beytin ilk mısraları olarak yer almaktadır. Söz konusu beyitler şunlardır:

(3492. beyit) خلق در زندان نشسته از هواست مرغ را پرها بیسته از هواست
(3496. beyit) روح را در غیب خود اشکنجه هاست لیک تا نجهی شکنجه در خفاست

Heva ve heves yüzünden halk zindanda oturup kalmış, ruh da gayb âleminde işkenceler içinde.

d. 108 nolu hadisin açıklamasında yararlanılan ve kaynağının *Mesnevî* olduğu belirtilen bazı beyitlere verilmiştir⁵⁶. Bir bölümden seçme yapılarak alındığı anlaşılan söz konusu beyitler şunlardır:

amr کردن سنگ و مرمر را که دید	جمله قرآن امر و نهی است و وعید
امر و نهی جاهلانہ چون کند	خالقی کہ اختر و گردون کند
خشم چون می آیدت بر جرم دار	گر نباشد غیر حق را اختیار
بر تو افتد سخت مجروحیت کند	گر ز سقف خانه چوبی بشکند
هیچ اندر کین او باشی تو وقف ⁵⁷	هیچ خشمی آیدت بر چوبِ سقف

Cumle Qur'ân emr u nehyest u va'îd
Emr kerden seng u mermer rā ki dîd
Hâlikî ki ahter u gerdün koned
Emr u nehy-i cāhilāne çun koned
Ger nebāşed ğayr-i Haq rā ihtiyār
Hışm çun mî āyedet ber curmdār
Ger zi saqf-i hāne çübî beşkened
Ber tu ufted saht mecrūhat koned
Hiç hışmî āyedet ber çüb-i saqf
Hiç ender kin-i ū bāşî tu vaqf

Kur'ân baştan sona emir, nehiy ve korkutmadır. Taşa ve mermere emredildiğini kim görmüş?

Yıldızları ve göğü yaratan yaratıcı nasıl cabilce emir ve nehiye bulunabilir?

Eğer Hak'tan başkasının ihtiyarı yoksa o zaman suçluya neden öfkeleniyorsun?

Evin tavanından bir tahta kırılıp senin üzerine düşse ve seni ağır bir şekilde yaralasa,

Tavandan düşen tahtaya hiç kızar mısın? Ona kin besleyip durur musun hiç?

e. 182 nolu hadisin izahında kaynağı belirtilmeden Hz. Musa (a.s.) ile ilgili bir hikâye nakledilmiş, hikâyenin başı özet tercüme olarak aktarıldıktan sonra üç beytinin Farsça metni tercümesiyle birlikte verilmiştir⁵⁸. Söz konusu hikâyenin alıntı yapılan beyitleri şunlardır:

56 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 85-86; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 130-131.

57 Krş. Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, V, 184-185 (V/3026, 3031, 3039, 3041-3042. beyitler):

amr کردن سنگ مرمر را که دید (V/3026. beyit), غیر حق را گر نباشد اختیار (V/3039. beyit)

58 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 127; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 193-194.

نقش کردی باز چون کردی خراب
و آنگهان ویران کنی این را چرا

...

چون پیرسیدی بیبا بشنو جواب
تا تو خود هم وا دهی انصاف این
خوشه‌هایش یافت خوبی و نظام
پس ندا از غیب در گوشش رسید
چون کمالی یافت آن را می‌بری
که در اینجا دانه هست و گاه هست
گاه در انبار گندم هم تباه
فرق واجب می‌کند در بیختن
که به دانش بیدری بر ساختی
گفت پس تمیز چون نبود مرا
روحهای تیره و گلناک هست

...

همچنانک اظهار گندمها ز گاه^{۵۹}

گفت موسی ای خداوند حساب
نرّ و ماده نقش کردی جان‌فزا

...

پس بفرمودش خدا ای ذو لباب
موسیا تخمی بکار اندر زمین
چونکه موسی کشت و شد کشتش تمام
داس بگرفت و مر آن را می‌برید
که چرا کشتی کنی و پروری
گفت یارب ز آن کنم ویران و پست
دانه لایق نیست در انبار گاه
نیست حکمت این دو را آمیختن
گفت این دانش تو از کی یافتی
گفت تمیزم تو دادی ای خدا
در خلایق روحهای پاک هست

...

واجب است اظهار این نیک و تباه

Goft Mūsī ey Ḥudāvend-i ḥisāb
Naqş kerdī bāz çun kerdī ḥarāb
Nerr u māde naqş kerdī cān-fezā
V'ānehān vīrān konī īn rā çirā

...

Pes befermūdeş Ḥudā ey zū-lubāb
Çun bepursidī biyā beşnov cevāb
Mūsiyā toḥmī bekār ender zemīn
Tā tu ḥod hem vā dihī inşāf-i īn
Çunki Mūsī kişt u şod kişteş tamām
Ḥūşhāyeş yāft ḥūbī vu nizām
Dās begrift u mer ān rā mī burid
Pes nidā ez gayb der gūşeş resid
Ki çirā kiştī konī vu perverī
Çun kemālī yāft ān rā mī burī
Goft yā Rab z'ān konem vīrān u pest
Ki der incā dāne hest u kāh hest

Dāne lāyik nīst der enbār-i kāh
Kāh der enbār-i gendum hem tebāh
Nīst hikmet īn du rā āmīhten
Farq vācib mī koned der bīhten
Goft īn dāniş tu ez kī yāftī
Ki be dāniş beyderī ber-sāhtī
Goft temyīzem tu dādī ey Hūdā
Goft pes temyīz çun nebved merā
Der ḥalāyik rūḥhā-yi pāk hest
Rūḥhā-yi tīre vu gilnāk hest
...
Vācibest izhār-i īn nīk u tebāh
Hem-çunānk izhār-i gendumhā zi kāh

*Musa dedi ki: "Ey hikmet sahibi! Mahlûkatı yarattın, sonra da harap ettin, niçin?
Erkeği ve dişiye cana can katacak şekilde yarattın, sonra da viran ediyorsun, neden?"*

...

Sonra Allah şöyle buyurdu ona: "Ey akıl sahibi! Madem sordun, gel cevabını dinle.

Ey Musa! Toprağa bir tohum ek; ta ki sen kendin de bu konuda hakkı teslim edesin."

Musa tohumu ekti. Ekini yetiştirip, başakları güzelleşip olgunlaştıktan sonra,

Orağı alıp onu biçiyordu ki o anda gaybdan kulağına şöyle bir ses geldi:

"Ekini ekip yetiştiriyorsun da neden tam olgunlaşınca onu kesiyorsun?"

Dedi ki: "Ya Rab! Şu nedenle onu biçip bozuyorum: Burada tane de var, saman da.

Tane saman ambarında olsa uygun olmaz; saman da buğday ambarında olsa yersiz olur.

Bu ikisini birbirine karıştırmak makul değil, bunları eleyip birbirinden ayırmak gerek."

Allah buyurdu ki: "Sayesinde harman kurduğun bu ilmi kimden öğrendin sen?"

Musa, "Allahım! Ayırt etme kabiliyetini bana sen verdin", dedi. Allah da buyurdu ki: "Öyleyse benim ayırt etme gücüm neden olmasın?"

Yaratılmışlar içinde temiz ruhlar da var, karanlık ve kirlenmiş ruhlar da.

...

Buğdayları samandan ayırmak gerektiği gibi, bu iyi ve bozukları da ortaya çıkarmak gereklidir."

f. 194 nolu hadisin şerhinde *Mesnevî*'den alındığı belirtilerek aşağıdaki beyte yer verilmiştir⁶⁰:

اشک خواهی رحم کن بر اشکبار رحم خواهی بر ضعیفان رحم آر⁶¹

Eşk h^vāhī raḥm kon ber eşk-bār
Raḥm h^vāhī ber za'īfān raḥm ār

Senin için bir gözyaşı dökene olsun istiyorsan, gözyaşı dökenlere merhamet et. Sana merhamet edilmesini istiyorsan güçsüzlere merhamet et.

g. 223 nolu hadis açıklanırken *Mesnevî*'deki bir hikâyeden bir parça olduğu ifade edilerek hikâyenin başı kısaca meâlen verildikten sonra üç beyti tercümesiyle birlikte nakledilmiştir⁶². Hikâyenin söz konusu beyitleri şunlardır:

اندر آن ساحل شتابیدم بدان	هفت شمع از دور دیدم ناگهان
بر شده خوش تا عنان آسمان	نور شعله هر یکی شمعی از آن
موج حیرت عقل را از سر گذشت	خیره گشتم خیرگی هم خیره گشت
و این دو دیده خلق از آنها دوختست	کاین چگونه شمعها فروختست
پیش آن شمعی که بر مه می فزود	خلق جویان چراغی گشته بود
بندشان می کرد یهدی من یشا ⁶³	چشم بندی بد عجب بر دیدهها

Heft şem' ez dūr dīdem nāgehān
Ender ān sāhīl şitābīdem bedān
Nūr-i şu'le-i her yekī şem'ī ez ān
Ber-şode ḥuş tā 'anān-i āsmān
Ḥīre geştem ḥīregī hem ḥīre geşt
Mowc-i ḥayret 'aql rā ez ser guzeşt
K'īn çigūne şem'hā efrūḥtest
V'īn du dīde-i ḥalḫ ez ānhā dūḥtest
Ḥalḫ cūyān-i çerāgī geşte būd
Pîş-i ān şem'ī ki ber meh mī fuzūd
Çeşm-bendī bud 'aceb ber dīdehā
Bendişān mī kerd "yehdī men yeşā"

60 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 133-134; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 204.

61 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, I, 61 (I/823. beyit).

62 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 150-151; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 228-229.

63 Krş. Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, III, 120 (III/1984-1989. beyitler):

کین دو دیده خلق از اینها دوختست این چگونه شمعها فروختست (III/1987. beyit)

*Birdenbire uzaktan o sahilde yedi mum gördüm ve ona doğru koştum.
Her bir mumun alevinin ışığı oradan göklerin zirvelerine kadar yükselmişti.
Şaşakaldım, şaşkınlığım da şaştı kaldı. Hayret dalgası aklımı baştan aldı götürdü:
Nasıl oluyor acaba, mumlar böyle parlamışken halkın gözleri onları görmemekte;
Halk, aydan daha fazla ışık veren mumun önünde bir kandil aramaktaydı?*

*Gözlerin önünde garip bir perde vardı ve o gözleri bağlıyordu. “Allah dilediğini
hidayete erdirir.”*

h. 267 nolu hadisin izahında Mevlânâ'ya ait olduğu belirtilerek verilen aşağıdaki beyitler⁶⁴ *Mesnevî*'nin farklı yerlerinden seçilerek alınmıştır:

تا نگرید ابر کی خندد چمن ⁶⁵	تا نگرید طفل کی جوشد لبن
عاقبت ز آن در برون آید سری ⁶⁶	گفت پیغمبر که چون کوبی دری
کشت کن پس تکیه بر جبار کن ⁶⁷	گر توکل می کنی در کار کن

Tā negiryed tıfl key cūşed leben
Tā negiryed ebr key hāned çemen
Goft peygām-ber ki çun kûbî derî
'Âķibet z'ān der burūn āyed serî
Ger tevekkul mî konî der kār kon
Kışt kon pes tekye ber Cebbār kon

Çocuk ağlamadıkça süt nasıl kaynar? Bulut ağlamadıkça çimen nasıl güler?

*Peygamber buyurdu ki: “Bir kapıyı çalmaya devam edersen, sonunda o kapıdan bir
baş çıkar.”*

Eğer tevekkül edeceksen çalışarak et; ekinini ek, sonra Cebbâr olan Allah'a dayan.

i. 277 nolu hadisin şerhinde kaynağı verilmeden zikredilen aşağıdaki beyit⁶⁸ *Mesnevî*'de yer almaktadır:

الله الله پامنه از حد پیش ⁶⁹	نازنینی گرچه اندر حد خویش
Nāzeninî gerçi ender hadd-i hviş	
Allah Allah pā menih ez hadd pîş	

Gerçi sen de kendi haddinde bir nazlısın, ama Allah aşkına, haddini aşma.

64 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 179; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 269-270. Ömer Nasuhî Bilmen başka eserlerinde de bu beyitlere yer vermiştir (bkz. *Nasâyih-i Kur'âniyye*, s. 210; *Kur'an-ı Kerimden Dersler ve Öğütler*, s. 218).

65 Krş. Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, V, 37 (V/134. beyit): تا نگرید طفل کی جوشد لبن

66 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, III, 254 (III/4780. beyit).

67 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, I, 68 (I/948. beyit).

68 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 183; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 275.

69 Krş. Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, I, 185 (I/3304. beyit): نازنینی تو ولی در حد خویش الله الله پامنه از حد پیش

j. 383 nolu hadis izah edilirken *Mesnevî*'den naklen şu beyitlere yer verilmiştir⁷⁰:

جزء از کل قطع شد بی کار شد عضو از تن قطع شد مردار شد
تا نپوندد به کل بارِ دگر مرده باشد نبودش از جان خبر^{۷۱}

Cuz' ez kul kaç' şod bî-kār şod
'Uzv ez ten kaç' şod murdār şod
Tā nepeyvented be kul bār-i diger
Murde bāşed nebvedeş ez cān haber

Parça bütünden kopunca işe yaramaz, organ bedenden ayrılınca murdar olur;

Tekrar bütüne bağlanmadıkça candan haberi olmaz ve ölüür.

k. 384 nolu hadisin açıklamasında kaynağı verilmeden alıntılanan aşağıdaki beyit⁷² *Mesnevî*'de yer almaktadır:

عارفان که جام حق نوشیده‌اند عیبه‌ها دانسته و پوشیده‌اند^{۷۳}

'Ārifān ki cām-i Hāk nūşideend
'Aybhā dāniste vu pūşideend

İlâhî aşk kadehini içmiş olan arifler ayıp ve kusurları bilmiş, ama örtmüşlerdir.

l. 394 nolu hadisin şerhinde *Mesnevî*'den alındığı belirtilerek şu beyte yer verilmiştir⁷⁴:

چيست دنیا از خدا غافل بدن نی قماش و نقره و فرزند و زن^{۷۵}

Çişt dünyā ez Hudā gāfil buden
Ney kumāş u nuqre vu ferzend u zen

Nedir dünya? Allah'tan gafil olmaktır; yoksa kumaş, para, oğul ve kadın değildir.

II.B. *Dîvân*'dan Yapılan Alıntılar

Ömer Nasuhî Bilmen'in 213 ve 396 nolu hadisleri açıklarken kaynağını vermeden alıntı yaptığı aşağıdaki beyitler⁷⁶ Mevlânâ'nın bir gazelinde yer almaktadır:

70 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 240; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 353-354.

71 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, III, 117 (III/1935-1936. beyitler).

72 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 241; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 355.

73 Krş. Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, V, 142 (V/2239. beyit): رازها دانسته و پوشیده‌اند.

74 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 246; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 364. Ayrıca bkz. Bilmen, *Nasâyib-i Kur'âniyye*, s. 48; a.mlf., *Kur'an-ı Kerimden Dersler ve Öğütler*, s. 53.

75 Krş. Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, I, 70 (I/984. beyit): نی قماش و نقره و میزان و زن.

76 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 145, 248; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 220, 366 (396 nolu hadisin izahında bu şiirin sadece ikinci beyti geçmektedir). Ayrıca bkz. Bilmen, *Kur'an-ı Kerimden Dersler ve Öğütler*, s. 35.

دلا برخیز طاعت کن که طاعت به زهر کار است
سعادت آن کسی دارد که وقتِ صبح بیدار است
...

خروسان در سحر گویند: فُمْ يَا أَيُّهَا الْعَافِلُ
تو از مستی نمی دانی کسی داند که هشیار است^{۷۷}

Dilā ber-ḥīz tā‘at kon ki tā‘at bih zi her kārest
Se‘ādet ān kesī dāred ki vaqt-i şubḥ bīdārest

...
Ḥurūsān der seḥer gūyend: Ḳum yā eyyuhe’l-gāfil
Tu ez mestī nemī dānī, kesī dāned ki huşyārest

*Canım, kalk da ibadet et; zira ibadet etmek her işten daha iyidir.
Sabah vakti uyanık olan kişi saadete nail olur, mutlu olur.*

...

Seher vaktinde horozlar, “ey gafıl, uyan, kalk” diye seslenirler.

Gafletle mest olduğun için bilmiyorsun sen, ama akli başında olanlar bilir

III. Sâib-i Tebrîzî'nin Şiirlerinden Yapılan Alıntılar

Ömer Nasuhî Bilmen'in Fars edebiyatı alanında şiirlerinden alıntı yaptığı zatlardan biri de Sâib-i Tebrîzî'dir (ö. 1087/1676 [?]). Her ne kadar Ömer Nasuhî Bilmen *Hikmet Gonceleri*'nde Sâib-i Tebrîzî adını zikretmemiş ise de yaptığımız taramalar sonucunda, onun kaynak belirtmeden alıntı yaptığı beyitlerden üçünün Sâib-i Tebrîzî'nin *Dîvân*'ında bulunduğu tespit edilmiş, bu *Dîvân*'da olmayan bir beytin ise Ziya Paşa'nın (ö. 1880) *Harâbât* adlı eserinde Sâib adına kayıtlı olduğu görülmüştür. Söz konusu beyitler şunlardır:

a. 140 nolu hadisin izahında yer alan şu beyit⁷⁸:

بزرگ اوست که بر خاک همچو سایهٔ ابر
چنان رود که دلِ مور را نیازد^{۷۹}

Bozorg üst ki ber ḥāk hem-çu sāye-i ebr
Çunān reved ki dil-i mūr rā neyāzāred

Büyük insan, tıpkı bir bulut gölgesi gibi, yeryüzünde bir karıncanın bile gönlünü incitmeden gidendir.

77 Vincenz von Rosenzweig, *Auswahl aus den Dîwanen des Grössten Mystischen Dichters Persiens Mewlana Dschelaleddin Rumi*, Wien 1838, s. 42.

78 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 105; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 160. Ömer Nasuhî Bilmen diğer bazı eserlerinde bu beyti naklederken şairini de belirtmiştir (bkz. *Nasâyih-i Kur'âniyye*, s. 142; *Kur'an-ı Kerimden Dersler ve Öğütler*, s. 147).

79 Sâib-i Tebrîzî, *Dîvân* (nşr. Muhammed-i Kahraman), Tahran 1367 ḥş., IV, 1788.

b. 183 nolu hadisin şerhinde verilen aşağıdaki beyit⁸⁰:

بر سنگ خاره زد گهرِ آبدارِ خویش هر کاملی که کرد به ناقص عیار بحث⁸¹

Ber seng-i hāre zed guher-i ābdār-i hviş
Her kāmīlī ki kerd be nākis-ıvār bahs

Edeph ve erkān bilmeyen kıt akıllı biriyle tartışan kāmīl, parlak cevherini kaba taşa çarpmış olur.

c. 376 nolu hadisin izahında zikredilen řu beyit⁸²:

صحبتِ پاکیزه رویان نوبهارِ دولت است جامهٔ بادِ صبا از گل معطر می شود⁸³

Şuĥbet-i pākīze-rūyān nov-behār-i devletest
Cāme-i bād-i řabā ez gul mu‘aţtar mī şevēd

Temiz yüzlü zatların sohbetleri bir devlet baharı gibidir. Saba rüzgārının elbisesi güle temas edince hoş kokulu olur.

d. 184 nolu hadisin açıklamasında yer alan aşağıdaki beyit⁸⁴, yukarıda da belirtildiği gibi Ziya Paşa'nın *Harābāt* adlı eserinde Sâib adına kayıtlıdır⁸⁵, ancak Sâib-i Tebrîzî'nin *Dîvân*'ının ulaşabildiğimiz altı ciltlik baskısında bulunmamaktadır:

سبچه بر دست ذکر بر لب دل پر از شوقِ گناه

معصیت را خنده می آید ز استغفارِ ماء⁸⁶

Subĥa ber dest zikr ber leb dil pur ez řovĥ-i gunāh
Ma‘şiyet rā ĥande mī āyed zi istiġfār-i mā

Elde tesbih, dudakta zikir, gönül ise günah şevkiyle dopdolu. Bizim istiġfarımıza günahın bile gülesi var.

IV. Hâfız-ı Şîrâzî'nin *Dîvân*'ından Yapılan Alıntılar

Ömer Nasuhî Bilmen Hâfız-ı Şîrâzî'nin (ö. 792/1390 [?]) *Dîvân*'ından da yararlanmıştır. Onun kaynak vermeden alıntı yaptığı beyitlerden üçünün Hâfız-ı Şîrâzî'ye ait olduğu tespit edilmiştir. Bunlardan Hâfız mahlasını içeren bir beyit iki ayrı hadisin şerhinde mükerreren zikredilmiştir. Dolayısıyla Hâfız-ı Şîrâzî'den dört kez alıntı yapılmış olmaktadır. Söz konusu alıntılar şunlardır:

80 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 128; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 195.

81 Sâib-i Tebrîzî, II, 1107.

82 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 236; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 346-347. Ömer Nasuhî Bilmen diğer bazı eserlerinde de bu beyte yer vermiştir (bkz. *Nasâyib-i Kur'ânîyye*, s. 66; "Ma-hâsin-i Edeb", s. 1801; *Kur'an-ı Kerimden Dersler ve Öğütler*, s. 71).

83 Sâib-i Tebrîzî, III, 1318.

84 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 128; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 195.

85 Ziya Paşa, *Harābāt*, İstanbul 1292, II, 275.

86 Krş. Ziya Paşa, II, 275: سبچه بر کف توبه بر لب دل پر از شوقِ گناه

a. 74 nolu hadis açıklanırken verilen aşağıdaki beyit⁸⁷:

دختران را همه جنگ است و جدل با مادر
پسران را همه بدخواه پدر می بینم^{۸۸}

Duhterān rā heme cengest u cedel bā māder
Puserān rā heme bed-ḥvāh-i peder mī binem

Kızlar hep anneleriyle kavgalı. Erkek çocukları ise hep babalarının kötülüğünü düşünür görmekteyim.

b. 110 ve 484 nolu hadislerin izahında mükerreren zikredilen ve şairin mahlasını içeren şu beyit⁸⁹:

حافظ وصال می طلبد از ره دعا
یا رب! دعای خسته دلان مستجاب کن^{۹۰}

Hâfız vişāl mī talebed ez reh-i du‘ā
Yā Rab! Du‘ā-yi ḥaste-dilān mustecāb kon

Hâfız dua edip senden vuslat diler. Ya Rab! Gönlü yaralıların duasını kabul buyur.

c. 491 nolu hadisin şerhinde yer alan şu beyit⁹¹:

آسایشِ دو گیتی تفسیرِ این دو حرف است
با دوستان تطف با دشمنان مدارا^{۹۲}

Āsāyiş-i du giti tefsîr-i in du ḥarfest
Bā dūstān telatṭuf bā duşmenān mudārā

İki cihanın asayışı şu iki sözün yorumunda saklıdır: Dostlara iltifat, düşmanla geçinmek.

V. Nizâmî'nin Hamse'sinden Yapılan Alıntılar

Ömer Nasuhî Bilmen'in eserlerinden yararlandığı zatlardan biri de Nizâmî-i Gencevî'dir (ö. 611/1214 [?]). Onun kaynak belirtmeden alıntı yaptığı beyitlerden birinin Nizâmî'nin Hamse'sini oluşturan mesnevilerden *Husrev ü Şîrîn*'de yer aldığı tespit edilmiştir. 309 ve 380 nolu hadislerin izahında iki kez alıntılanan bu beyit şudur⁹³:

کند هر جنس با همجنس پرواز
کبوتر با کبوتر باز با باز^{۹۴}

Koned her cins bā hem-cins pervāz
Kebüter bā kebüter bāz bā bāz

87 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 49-50; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 77-78. Ayrıca bkz. Bilmen, *Kur'an-ı Kerimden Dersler ve Öğütler*, s. 237.

88 Hâfız-ı Şîrâzi, *Dîvân-ı Hâce Hâfız-ı Şîrâzi* (nşr. Ebu'l-Kâsım İncü-yi Şîrâzi), Tahran 1367 hş., s. 306.

89 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 87, 299; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 443. Ayrıca bkz. Bilmen, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, I, 180.

90 Hâfız-ı Şîrâzi, s. 216.

91 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 302; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 447.

92 Krş. Hâfız-ı Şîrâzi, s. 3: *با دوستان مروت با دشمنان مدارا*

93 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 200, 238; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 297, 351.

Kuşların her bir türü kendi hemcinsiyle uçar; güvercin güvercinle, şahin şahinle.

VI. Senâî'nin *Hadîkatü'l-bakîka*'sından Yapılan Alıntı

Ömer Nasuhî Bilmen'e eserleriyle ilham kaynağı olan zatlardan bir diğeri Senâî-i Gaznevî'dir (ö. 525/1131 [?]). Onun *Hikmet Gonceleri*'nde kaynağını vermeden alıntı yaptığı beyitlerden birinin Senâî'nin *Hadîkatü'l-bakîka* adlı eserinde geçtiği tespit edilmiştir. 301 nolu hadisin izahında yer alan söz konusu beyit şudur⁹⁵:

جهد بر تست و بر خدا توفیق هست توفیق و جهد هر دو رفیق⁹⁶
Cehd ber tust u ber Hüdā tovfîk
Hest tovfîk u cehd her du refîk

Çalışmak sana, muvaffakiyet vermek ise Cenab-ı Hakk'a aittir. Çalışma ve tevfiğ-i ilahî iki arkadaş gibidir.

VII. Âsif-i Necefâbâdî'den Yapılan Alıntı

Ömer Nasuhî Bilmen'in kaynak göstermeden zikrettiği beyitlerden biri de⁹⁷ Âsif-i Necefâbâdî'nin (ö. 1270/1854) şiirlerinde geçmektedir. 367 nolu hadisin açıklamasında yer alan söz konusu beyit şudur:

هر گیاهی که از زمین روید ! وحده لا شریک له گوید⁹⁸
Her giyâhî ki ez zemîn rüyed
Vaḥdehū lâ-şerîke leh gūyed

Yerden biten her bir bitki, "Allah birdir, şeriki yoktur" der.

VIII. Abdurrahmân-ı Câmî'nin Şiirlerinden Yapılan Alıntı

Ömer Nasuhî Bilmen, Abdurrahmân-ı Câmî'nin (ö. 898/1492) şiirlerinden de yararlanmıştı. Bilmen 491 nolu hadisi açıklarken, Câmî'ye ait olduğunu belirterek bir beyte yer vermiştir⁹⁹. Ancak bu beyit Abdurrahmân-ı Câmî'nin *Dîvân*'ının taradığımız baskısında¹⁰⁰ bulunamamıştır. Söz konusu beyit şudur:

94 Nizâmî, İlyâs b. Yûsuf, *Hamse-i Nizâmî* (nşr. Sâmîye Basır-i Mujdehî, Bahâuddîn-i Hurremşâhî), Tahran 1383 hş., s. 217. Krş.: کند همجنس با همجنس پرواز!

95 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 195; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 291.

96 Senâî-i Gaznevî, Ebu'l-Mecd Mecdûd b. Âdem, *Hadîkatü'l-bakîka ve Şerî'atu't-tarîka* (nşr. Müderris-i Razavî), Tahran 1374 hş., s. 287.

97 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 232; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 341; a.mlf., *Kur'an-ı Kerimden Dersler ve Öğütler*, s. 134. a.mlf., *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, II, 1120. Ömer Nasuhî Bilmen *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri* adlı eserinde bu beyti Sa'dî'ye isnat ederek vermiş ise de Sa'dî'nin eserlerinde bulunamamıştır.

98 Mansûr Fâzîl, "Şerh-i Hâl-i Âsif", <http://andishe.ir/page.php?31>

99 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 302; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 447.

100 Câmî, Nûreddin Abdurrahmân b. Ahmed, *Dîvân-ı Câmî I-II* (nşr. A'lâhân-ı Efsahzâd), Defter-i Neşr-i Mîrâs-i Mektûb, Tahran 1378 hş.

آسایشِ دو گیتی گیریم که این دو حرفاست
با دشمنِ بداندیش مشکل بود مدارا
Āsāyiṣ-i du gitī girīm ki īn du ḥarfest
Bā duṣmen-i bed-endīṣ muṣkil buved mudārā

İki cibanın asayışı farz edelim ki bu iki sözdendir, ama kötü düşünceli düşmanla geçinmek de pek zordur.

IX. *Enîsü'l-vahde ve Celîsü'l-balve* Adlı Eserden Yapılan Alıntı

Ömer Nasuhî Bilmen 79 nolu hadisin şerhinde *Enîsü'l-vahde ve Celîsü'l-balve* adlı eserde geçtiğini belirttiği bir hikâyeyi Farsça metnine yer vermeden meâlen aktarmıştır¹⁰¹. Bilmen'in, adını zikrederek kaynak verdiği eser Mahmûd-i Gülistâne (ö. 801/1398-99) tarafından telif edilmiş bir kitap olup¹⁰² burada geçen hikâyenin Farsça metni ve çevirisi şöyledir:

وقتی پادشاهی بود او را به کفر و زندقه میلی بود. وزیرى داشت عاقل و مسلمان.
خواست که پادشاه را از ان باز آورد و عادتِ وزیر آنچنان بود که هر سال پادشاه را
یکبار ضیافت کردی. چون وقتِ ضیافت در رسید پادشاه را دعوت کرد به زمینِ
شورستان. گفت: آن جای چه جای میزبانست؟ وزیر گفت: آنجا بوستانهای خوش
و انهار دلکش روان و عمارت‌های گران ظاهر شده است بی آنکه کسی مباشرت و
اقدام نموده. پادشاه چون این سخن دور از عقل شنید بخندید و گفت: در عقل چگونه
گنجد که بنا بی بنا کننده ظاهر شود؟ وزیر گفت: ظاهر شدنِ عالمِ علوی و سفلیست
با چندین عجائب و غرائب بی آفریدگاری چگونه معقول بود؟ پادشاه را این سخن
عظیم خوش آمد و او را سعادت و هدایت روی نمود. ۱۰۳

Bir zamanlar küfür ve dinsizliğe meyli olan bir padişah ile akıllı ve müslüman bir veziri vardı. Vezir padişahı küfürden vaz geçirmek istiyordu. Yılda bir defa padişaha ziyafet vermeyi gelenek hâline getirmişti. Bir defasında ziyafet zamanı geldiğinde padişahı çorak bir yere davet etti. Padişah "orada misafir ağırlandı mı hiç" deyince vezir şöyle cevap verdi: "Orada şimdi nefis bostanlar var, güzel ırmaklar akıyor ve

101 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzbahı*, s. 55; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 86.

102 Mahmûd-i Gülistâne, İbn Mahmûd b. Ali el-Hasenî el-İsfehânî, *Enîsü'l-vahde ve Celîsü'l-balve* (nşr. Muctebâ Mutahharî), Tahran 1391 hş.

103 İsmail Hakkı Bursevî *Rûhu'l-beyân*'da bu hikâyenin Farsça metnini aynı eserden naklen vermiştir. Buradaki Farsça metin de *Rûhu'l-beyân*'dan alınmıştır. Bkz. Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 2009, VII, 394.

değerli konaklar inşa edilmiş, hem de kimsenin eli değmeden, kimsenin teşebbüsü olmadan.” Padişah makul olmayan bu sözü duyunca güldü ve “Yapan biri olmadan bir binanın meydana gelmesi nasıl akla sığar” dedi. Vezir dedi ki: “Peki bunca acayıplikleri ve tuhafliklarıyla ulvî ve süflî âlemin bir yaratıcı olmadan meydana gelmesi nasıl akla sığar?” Bu söz padişahın çok hoşuna gitti ve hidayete erip mesut oldu.

X. Bâkî'nin Dîvân'ından Yapılan Alıntı

Ömer Nasuhî Bilmen *Hikmet Gonceleri*'nde Türk edebiyatının ünlü şairlerinden Bâkî'nin (ö. 1008/1600) Kanûnî Sultan Süleyman (ö. 974/1566) için yazdığı Türkçe mersiye'nin Farsça olan matla beytine de yer vermiştir. 2 nolu hadisin izahında kaynağı verilmeden alıntı yapılan söz konusu beyit şudur¹⁰⁴:

ای پای بندِ دامگه قیدِ نام و ننگِ تا کی هوای مشغله دهر بی درنگ^{۱۰۵}

Ey pây-bend-i dâm-geh-i kayd-i nâm u neng
Tâ key hevâ-yi meşgale-i dehr-i bî-direng

Ey şan ve şeref bağının tuzağına düşmüş olan kişi! Fani dünyanın işleriyle uğraşma hevesin daha ne kadar sürecektir?

XI. Kaynağı Tespit Edilemeyen Alıntılar

Ömer Nasuhî Bilmen'in kaynağını belirtmeden alıntı yapmış olduğu bazı mısra ve beyitler değişik eserlerde geçmekle birlikte bunların asıl kaynakları tespit edilememiştir. Bunlar *Hikmet Gonceleri*'ndeki sıraları itibarıyla aşağıda verilmiştir:

a. 33 nolu hadisin izahında “bir şairimizin sözü” diye nakledilen aşağıdaki şiir¹⁰⁶:

از نسب آدمیانی که تفاخر ورزند از ره دانش و انصاف چه دور افتادند
نرسد فخر کسی را به نسب بر دگری چونکه در اصل ز یک آدم و حوا زادند

Ez neseb âdemiyanî ki tefâhur verzend
Ez reh-i dâniş u inşâf çi dûr uftâdend
Neresed fahr kesî râ be neseb ber digerî
Çunki der aşl zi yek Âdem u Havvâ zâdend

Soylarıyla övünen insanlar ilim ve insaf dairesinden ne uzak düşmüşlerdir.

Kimse soy ile başkasına karşı bir övünç vesilesi elde edemez. Çünkü aslında herkes bir Âdem ile bir Havva'dan doğmuştur.

Bu şiir İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) *Rûhu'l-beyân* adlı tefsirinde de geçmektedir¹⁰⁷, ancak şiirin kime ait olduğu tespit edilememiştir.

104 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 6; a.m.f., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 13.

105 Bâkî, *Bâkî Dîvânı Tenkitli Basım* (haz. Sabahattin Küçük), Ankara 2011, s. 75.

106 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 24; a.m.f., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 39.

107 Bursevî, IX, 90.

b. 36 nolu hadisin izahında yer alan aşağıdaki beyit¹⁰⁸:

اسلام به ذاتِ خود ندارد عیبی هر عیب که هست از مسلمانی ماست

İslâm be zât-i ḥod nedâred ‘aybî
Her ‘ayb ki hest ez muselmânî-i mâst

İslâm’ın kendisinde herhangi bir kusur yoktur. Her ne kusur varsa bizim Müslümanlığımızdandır.

Bu beyit,

آبادی میخانه ز ویرانی ماست جمعیت کفر از پریشانی ماست

Ābādî-i meyḥâne zi vîrânî-i mâst
Cem‘iyyet-i kufr ez perişânî-i mâst

şeklinde başlayan rubaînin devamı mahiyetinde olup Ali Ekber-i Dihhudâ (ö. 1955) tarafından Hayyâm’a (ö. 526/1132 [?]) isnat edilmiştir¹⁰⁹. Ancak hem Hayyâm’ın rubaîlerinin derlendiği eserlerde yer almaması hem de muhteva olarak Hayyâm’ın şiirlerinden farklı olması nedeniyle bu şiirin Hayyâm’a ait olma ihtimalini zayıf görmekteyiz. Şiirin gerçekte kime ait olduğu tespit edilememiştir.

c. 209 nolu hadisin şerhinde yer alan mısra¹¹⁰:

اگر که وزن ندارد ولیک بی معنی است

Egerki vezn nedâred velîk bî-ma ‘nîst

Vezni olmadığı gibi anlamı da yok!

d. 218 nolu hadisin şerhinde zikredilen söz¹¹¹:

به بها ندهند به بهانه دهند

Be behâ nedihend, be behâne dihend

(Cenneti) bir paha karşılığında değil, bahane ile veriyorlar.

e. 478 nolu hadisin şerhinde yer alan mısra¹¹²:

یار بد از مار بد بدتر بود

Yâr-i bed ez mâr-î bed bedter buved

Kötü dost, kötü yulandan daha kötüdür.

108 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 26; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 43.

109 Dihhudâ, Ali Ekber, *Emsâl ve Hikem*, İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, Tahran 1391 hş., I, 177.

110 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 143.

111 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 147; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 223. Bu alıntı Ömer Nasuhî Bilmen’in *Büyük İslâm İlmihali* (Bilmen Yayınevi, İstanbul, ts.) adlı eserinde de geçmektedir (bkz. s. 238).

112 Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 296; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 439.

Mısra bu şekilde herhangi bir kaynakta bulunamamış olmakla birlikte Ali Ekber-i Dihhudâ, Mevlânâ'ya atfettiği bir beyti şöyle kaydetmiştir:

یارِ بد بدتر بود از مارِ بد تا توانی می گریز از یارِ بد^{۱۱۳}

Yār-i bed bedter buved ez mār-i bed
Tā tevānī mī guríz ez yār-i bed

Kötü dost, kötü yılandan daha kötüdür. Kötü arkadaştan kaçabildiğince kaç.

Ancak Mevlânâ'nın eserlerinde bu beyit bulunamamıştır.

Sonuç

Ömer Nasuhî Bilmen *Hikmet Gonceleri*'nde Fars edebiyatından çokça alıntı yapmıştır. O, hadislerle ilgili yaptığı açıklamalarda bazen hadislerle doğrudan ilgili olan, bazen de kendisinin dolaylı olarak irtibat kurduğu birtakım alıntılara yer vermiştir. Eserde Fars edebiyatından yapılan alıntılarının yanında Türk edebiyatının önemli simalarından olan Bâkî'den de bir Farsça beyit alıntısı yer almaktadır.

Bilmen, eserinde Fars edebiyatından alıntı yaparken, bazen yazar adını (Şeyh Sa'dî, Celâleddîn-i Rûmî, Câmî gibi), bazen eser adını (*Mesnevî*, *Enîsü'l-vahde ve Celîsü'l-halve* gibi) ve nadiren de yazar ve eser adını birlikte (Sa'dî *Bûstân* gibi) zikrederek alıntılarının kaynağını belirtmiş, bazen de hiçbir şekilde kaynak verme yoluna gitmemiştir. Eserde Fars edebiyatından elli üç defa alıntı yapılmış olup bunlardan üçü mükerrer alıntılardır. Bu alıntılardan yirmi birinin yazar ve/veya eser adı verilmek suretiyle kaynağı gösterilmiş, otuz ikisinin ise kaynağı belirtilmemiştir. Çalışmamızda, Ömer Nasuhî Bilmen tarafından kaynağı verilenler de dâhil olmak üzere bütün Farsça alıntılarının kaynaklarına ulaşılmaya çalışılmış, yapılan taramalar sonucunda altısı dışında bu alıntılarının kaynakları belirlenmiş ve dipnotlarda verilmiştir. Yapılan tespitler çerçevesinde *Hikmet Gonceleri*'nde yer alan Farsça alıntılarının Sa'dî-i Şîrâzî'nin *Gülistân*, *Bûstân* ve *Gazeliyyât*'ı; Mevlânâ'nın *Mesnevî* ve *Dîvân*'ı; Sâib-i Tebrîzî, Hâfız-ı Şîrâzî ve Bâkî'nin *Dîvân*ları; Nîzâmî-i Gencevî'nin *Hamse*'si, Senâî-i Gaznevî'nin *Hadîkatü'l-hakîka*'sı, Mahmûd-i Gülistâne'nin *Enîsü'l-vahde ve Celîsü'l-halve*'si ve Âsif-i Necefâbâdî'nin şiirlerinden alındığı anlaşılmış ve ayrıca Ömer Nasuhî Bilmen'in bu alıntılar için yazar ve/veya eser adı şeklinde verdiği kaynakların da doğru olduğu görülmüştür.

Kaynakça

- Bâkî, *Bâkî Dîvânı Tenkitli Basım* (haz. Sabahattin Küçük), Ankara 2011.
- Bilmen, Ahmet Selim, *Ömer Nasuhi Bilmen Hayatı-Eserleri-Anılar*, İstanbul 1975.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları* (sad. Bilal Aksoy), Semerkand, İstanbul 2013.
- _____, *Büyük İslâm İlmihali*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, ts.
- _____, *Büyük Tefsir Tarihi I-II*, İstanbul 1974
- _____, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1963.
- _____, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri I-VIII*, Haşim Ofset, İstanbul, ts.
- _____, *Kur'an-ı Kerimden Dersler ve Öğütler*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1964.
- _____, “Mahâsin-i Edeb”, *Beyânü'l-hak*, C. IV, Sa. 96, s. 1800-1801.
- _____, *Nasâyih-i Kur'âniyye*, Ahmed Kâmil ve Şerîki Matbaası, İstanbul 1347/1928.
- Bursevî, İsmail Hakki, *Rûhu'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân I-X*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 2009.
- Câmî, Nüreddîn Abdurrahmân b. Ahmed, *Dîvân-ı Câmî I-II* (nşr. A'lâhân-ı Efsahzâd), Defter-i Neşr-i Mirâs-i Mektûb, Tahran 1378 hş.
- Dihhudâ, Alî Ekber, *Emsâl ve Hikem I-IV*, İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, Tahran 1391 hş.
- Dorc 4* (nşr. Mihr Erkâm-ı Râyâne), Tahran 1390 hş.
- Elmalî, Hüseyin, “Şiirleriyle Ömer Nasuhî Bilmen”, *Diyanet İlmi Dergi*, c. XXXIV, sayı: 2 (Nisan-Haziran 1998), s. 73-98.
- Hâfız-ı Şîrâzî, *Dîvân-ı Hâce Hâfız-ı Şîrâzî* (nşr. Ebu'l-Kâsım İncû-yi Şîrâzî), Tahran 1367 hş.
- Kemikli, Bilal, “Ömer Nasuhî Bilmen'in Beyânü'l-Hak'taki Şiirleri”, *Dinî Araştırmalar*, c. II, sayı: 4 (Mayıs-Ağustos 1999), s. 47-58.
- Mansûr Fâzıl, “Şerh-i Hâl-i Âsif”, <http://andishe.ir/page.php?31>
- Mevlânâ, Celâleddîn Muhammed, *Mesnevî-i Ma'nevî I-VI* (haz. Adnan Karaismailoğlu, Derya Örs), Akçağ Yayınları, Ankara 2007.

- Nizâmî, İlyâs b. Yûsuf, *Hamse-i Nizâmî* (nşr. Sâmiye Basîr-i Mujdehî, Bahâuddîn-i Hurremşâhî), Tahran 1383 hş.
- Revnakoğlu, Cemâleddîn Server, “Erzurum’un Büyük Kıymetlerinden: Yeni Diyânet Reisimiz”, *Tarih Yolunda Erzurum*, yıl: 2, sayı: 7-8 (Ocak 1961), s. 8-9, 27.
- Sa’dî-i Şîrâzî, Muslih b. Abdillâh, *Küllîyyât-ı Sa’dî* (nşr. Nizâmüddîn Nûrî Kûtnâî), İntişârât-ı Kitâb-ı Âbân, Tahran 1386 hş.
- Sâib-i Tebrîzî, *Dîvân I-VI* (nşr. Muhammed-i Kahraman), Tahran 1367 hş.
- Senâî-i Gaznevî, Ebu’l-Mecd Mecdûd b. Âdem, *Hadîkatü’l-hakîka ve Şerî’atu’t-tarîka* (nşr. Müderris-i Razavî), Tahran 1374 hş.
- Vakkasoğlu, Vehbi, *Osmanlıdan Cumhuriyete İslâm Alimleri*, İstanbul 1987, s. 79-110.
- Vincenz von Rosenzweig, *Auswahl aus den Diwanen des Grössten Mystischen Dichters Persiens Mewlana Dschelaleddin Rumi*, Wien 1838.
- Yaran, Rahmi, “Bilmen, Ömer Nasuhi”, *DİA*, İstanbul 1992, VI, 162-163.
- Yavuz, Hulûsi, *Siyaset ve Kültür Tarihi Açısından Osmanlı Devleti ve İslâm*, İstanbul 1991.
- Ziya Paşa, *Harâbât I-III*, İstanbul 1291-1292.

Bosnalı Sâbit'in (ö. 1124/1712) Mî'râciyesine Hasan Servet'in (ö. 1285/1868) Yazdığı Tahmîs

Reyhan KELEŞ*

ÖZ

Hız Peygamber ile ilgili edebî türlerden biri mî'râciyelerdir. Hz. Peygamber'in Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya gelmesini ve ardından Sidre-i Müntehâ'ya yükselip Cenab-ı Allah ile görüşmesini konu edinen mî'râciyeler manzum ve mensur olarak kaleme alınmışlardır. Arap ve Fars edebiyatında da örnekleri olan bu tür, Türk edebiyatında en çok işlenen mevzulardan biri olmuştur. Farklı nazım şekilleri ile müstakil mî'râciyeler yazıldığı gibi divanlarda ve mesnevîlerde de bu mevzuya yer verildiği görülmüştür. Özellikle XVII. ve XVIII. yüzyıllarda bu türe ilgi artmış, pek çok şair bu türde bir manzume kaleme almıştır.

Bu geleneğe iştirak eden şairlerden biri XVII. asrın sonu XVIII. asrın başlarında yaşamış olan Bosnalı Sâbit, biri de XIX. yüzyılda yaşamış olan İzmirli Hasan Servet'tir. Sâbit, Divanında kaside nazım şekli ile bir mî'râciye yazmış, Hasan Servet de Sâbit'in Mî'râciyesine tahmîs yazmıştır. Bu çalışma Hasan Servet'in, Sâbit'in Mî'râciyesine yazdığı ve müstakil olarak yayımladığı tahmîsi ihtiva etmektedir.

Anabtar Kelimeler: *Divan edebiyatı, mî'râciye, tahmîs, Bosnalı Sâbit, İzmirli Hasan Servet*

ABSTRACT

Hasan Servet's (d. 1285/1868) Tabmis on Bosnian Sabit's (d. 1124/1712) Mirajiyah

Mirajiyahs are one of the literary genres written about Muhammad. Mirajiyahs are written in verse and in prose. They describe Prophet Muhammad's night journey from Masjid al-Haram to Masjid al-Aqsa and then his ascend to Sidrat al-Muntaha in the Miraj journey where he speaks to God. Examples of this genre in Arabic and Persian literature are one of the most common topics of Turkish literature. Mirajiyahs can not only be written separately in various verse types, but they also can be seen in collected poems and mathnawis. There was an increased interest in this genre particularly in XVIIth and XVIIIth centuries and many poets wrote such poems.

One of the poets who participated in this tradition in late XVIIth century and early XVIIIth century was Bosnian Sabit, while the other was Hasan Servet from Izmir who lived in XIXth century. Sabit wrote a mirajiyah with eulogy versification in his Collected Poems. Hasan Servet made tahmîs on Sabit's Mirajiyah. This study includes tahmîs, which was written by Hasan Servet on Sabit's Mirajiyah and published separately.

Keywords: *Classical Ottoman poetry, mirajiyah, tahmîs, Bosnian Sabit, Hasan Servet from Izmir*

* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü, reyhankeles@atauni.edu.tr

I- Giriş

Bu çalışma Hz. Peygamber ile ilgili dinî muhtevalı türlerden olan ve Hz. Peygamber'in mi'râc mucizesini konu alan mi'râciye türü ile ilgili bir çalışma olup, XVII-XVIII. yüzyılda yaşamış Bosnalı Sâbit ile XIX. yüzyılda yaşamış İzmirli Hasan Servet adlı iki şairin katkılarıyla ortaya çıkan bir mi'râciye hakkındadır. Hatta Bosnalı Sâbit'in mi'râciyesinin XVII. yüzyıl şairi Ganizâde Nâdirî'nin yazdığı mi'râciyeye nazire olduğu bilgisini paylaşırsak ortaya bir mi'râciye, 3 şair çıkmaktadır. Bu mi'râciyeye diğer iki şairin katkısı şu şekilde olmuştur: Bosnalı Sâbit, Divanında kaside nazım şekli ile Hz. Peygamber'in mi'râc mucizesini konu alan ve Ganizâde Nâdirî'nin mi'râciyesine de nazire olan bir mi'râciye yazmıştır. Bosnalı Sâbit'ten yaklaşık bir asır sonra yaşamış olan İzmirli Hasan Servet ise Bosnalı Sâbit'in yazdığı kasideye aynı vezin ve kafiyede, her bir beyti beşlemek suretiyle tahmis yazmıştır. Böylece farklı asırların şairleri olmakla birlikte üç şair bir mi'râciyeye hayat vermişlerdir. Burada Ganizâde Nâdirî'nin mi'râciyesine yer verilmeyecek olup Bosnalı Sâbit'in kasidesine yazılan tahmis üzerinde durulacaktır.

1. Mi'râc ve Mi'râciye

Arapçada “yukarı çıkmak, yükselmek” anlamlarındaki “arece (عرج)” kökünden ismi-âlet olarak türeyen “mi'râc (معراج)” kelimesi “merdiven” anlamına gelmektedir.¹ Terim olarak Hz. Peygamber'in göğe yükselişini ve Allah katına çıkışını ifade eden “mi'rac”² kelimesine Farsça -nâme kelimesi eklenmek suretiyle mi'racnâme veya nisbet yâ'sı getirilerek oluşturulan mi'râciye kelimeleri Hz. Peygamber'in mi'râcını konu alan, mi'râc hadisesini anlatan kaside ve manzumelere denmektedir.³ Mi'râciye ve mi'râc-nâme arasındaki fark şu şekilde izah edilmektedir: “Mi'râc mevzuunu ele alan manzum eserlere mi'râcnâme; divan ve mesnevîlerde mi'râc konusunu anlatan kaside ve manzumelere ise mi'râciye denilmektedir.”⁴ Mi'râciye konusuna sîret gibi Hz. Peygamber vasfında yazılmış eserlerde, mesnevîlerde, divanlarda ve bağımsız eserlerde rastlanmaktadır.⁵

Hz. Peygamber'in M. 621 yılı Receb ayınının 27. veya Ramazan ayınının 17. gecesinde Mekke'deki Mescid-i Harâm'dan Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'ya gelmesi ve oradan da Sidre-i Müntehâ'ya yükselerek yaptığı yolculuğu anlatan mi'râc hadisesi iki aşamada gerçekleşmiştir. İlki Mekke'den Kudüs'e kadar olan yolculuk ki, gece yapılması nedeniyle İsrâ denilmektedir; ikincisi ise Kudüs'ten Sidretü'l-müntehâ'ya yapılan yolculuk ki, o da mi'râc adını almaktadır.⁶ Bu hadisenin hak olduğu Kur'ân-ı Kerim'de İsrâ, 1 ve Necm 1-

1 Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yay., İstanbul 1995, s. 559.

2 Salih Sabri Yavuz, “Mi'râc”, *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 132.

3 H. İbrahim Şener ve Alim Yıldız, *Türk İslâm Edebiyatı*, Rağbet Yay., İstanbul 2003, s. 185.

4 Alim Yıldız, “Hz. Peygamber ile İlgili Edebi Türler”, *Türk-İslâm Edebiyatı El Kitabı*, ed. Ali Yılmaz, Grafiker Yay., Ankara 2012, s. 216.

5 Metin Akkuş, *Klasik Türk Şiirinin Anlam Dünyası: Edebî Türler ve Tarzlar*, Fenomen Yay., Erzurum 2008, s. 160.

6 Yıldız, a.g.m., s. 215; Şener ve Yıldız, a.g.e., s. 185.

18. âyetlerde anlatılmakla birlikte en geniş malumat hadis kaynaklarından temin edilmektedir.⁷

Mi'râciye olarak bilinen ilk şiir Arap edebiyatında Ka'b b. Zühre (ö. 24/645 [?])'nin *Kasîdetü'l-Bürde*'sinde yer alan on bir beyitlik kısımdır. Bunun dışındaki Arap edebiyatına ait diğer eserler edebî olmaktan çok mensur dinî kitaplardır.⁸ Arap edebiyatının aksine İran edebiyatında çok sayıda manzum mi'râciyeler olup bunların müstakil yazılanları olduğu gibi mesnevîlerin içinde bir bölüm olarak yazılanları da vardır. Nizâmî (ö. 600/1203)'nin *Hamse*'sinde, Attar (ö. 637/1293)'ın *İlâhînâme* ve *Esrarnâme*'sinde, Molla Câmî (ö. 898/1492)'nin *Mirkadü'l-Akâid*'inde, Hüseyin Vâiz Kâşîfî (ö. 910/1504-1505)'nin *Lübb-i Lübb-ı Ma'nevî*'sinde mi'râciye bölümleri mevcuttur.

2- İslâmî Türk Edebiyatında Mi'râciye

Türk edebiyatında mi'rac, ilk defa bir motif olarak *Satuk Buğra Han Destanı*'nda görülmüş, Çağatay sahasında XII. yüzyılda Hakîm Süleyman Ata (ö. 582/1186) tarafından yazıldığı kabul edilen 122 beyitlik *Mi'râcnâmetü'l-hazret* de türün ilk müstakil örneğini teşkil etmiştir. Anadolu sahasında ilk müstakil mi'râciye XV. yüzyılın başında (808/1405) *Tabkîk-i Mi'râc-ı Resûl* başlıklı 497 beyitlik eser olup Ahmedî (ö. 815/1412-13) tarafından yazılmıştır. Ayrıca Abdülvâsi Çelebi (ö. 817/1414-15)'nin 567 beyitlik *Mi'râcnâme-i Seyyidü'l-beşer Hazret-i Resûlullah aleyhi efdalü's-salavât*'ı da 817 (1414) yılında kaleme alınmış olup türün ilk örneklerinden sayılır.⁹

Dinî-tasavvufî manzum eserlerin içinde mi'rac hadisesine bölüm ayrılması XV. yüzyılda yaygınlık kazanmıştır. XIV. yüzyıla ait Âşık Paşa (ö. 733/1332)'nin *Garibnâme*'si, XV. yüzyılda Yazıcıoğlu (ö. 855/1451)'nin *Muhammediyye*'si, Süleyman Çelebi (ö. 825/1422)'nin *Vesîletü'n-necât*'ı, Hamdullah Hamdi (ö. 909/1503)'nin *Ahmediyye*'si, Hâkânî (ö. 1015/1606)'nin *Hilye*'si mi'râciyeye bölüm ayıran eserlerdendir.¹⁰ Ayrıca Hamdullah Hamdi (ö. 909/1503)'nin *Leylâ vü Mecnûn*, Lâmiî Çelebi (ö. 938/1532)'nin *Ferhad u Şirin*, Fuzûlî (ö. 963/1556)'nin *Leylâ vü Mecnûn*, Kara Fazlî (ö. 971/1564)'nin *Gül ü Bülbül*, Taşlıcalı Yahyâ (ö. 990/1582)'nin *Gencîne-i Râz* ve *Yûsuf u Züleyhâ*, Kafzâde Fâizî (ö. 1031/1621)'nin *Leylâ vü Mecnûn*, Nev'îzâde Atâî (ö. 1045/1635)'nin *Âlem-nümâ*, *Nefhatü'l-Ezhâr*, *Sohbetü'l-Ebkâr*, *Heft-hân*, Arayıcızâde Ferdî Hüseyin (ö. 1121/1709)'in *Şâpur-nâme*, Nâbî (ö. 1124/1712)'nin *Hayriyye*, Şeyh Gâlib (ö. 1213/1799)'in *Hüsni ü Aşk* adlı mesnevîleri mi'râciye bölümüne yer veren mesnevîlerdendir.¹¹

7 Neclâ Pekolcay v. dğr., *İslâmî Türk Edebiyatında Şekil ve Nev'ilere Giriş*, Kitabevi Yay., İstanbul 1994, s. 193.

8 Geniş bilgi için bkz. Metin Akar, *Türk Edebiyatında Manzum Mi'râc-nâmeler*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1987, s. 91-93.

9 Mustafa Uzun, "Mi'râciyye", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 136.

10 Uzun, a.g.md., s. 136.

11 Akar, a.g.e., s. 125-127.

XVI. yüzyıldan itibaren divanların içinde mi'râciyeler artmaya başlamış, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda ise pek çok şairin eserlerinde bir veya birkaç mi'râciyenin yer aldığı görülmüştür. Bu konuda en eski örnek XVI. yüzyılda Lâmiî Çelebi'ye aittir.¹² Divanlarında mi'râciye bulunan şairlerden bazıları şunlardır: Ganîzâde Nâdirî (ö.1036/1627), Azmizâde Hâletî (ö. 1040/1630), Nev'izâde Atâî (ö. 1045/1635), Riyâzî (ö. 1054/1644), Nâilî-i Kadîm (ö. 1077/1666), Neşâtî (ö. 1085/1674), Nâlî (ö. 1086/1675), Vâdî Muhammed Çelebi (ö. 1093/1682), Fasih Ahmed Dede (ö. 1111/1699), Sâbit (ö. 1124/1714), Nazîm Yahyâ (ö. 1140/1727), Seyyid Vehbî (ö. 1149/1793), Dürri Ahmed Dede (ö. 1135/1722), Sâlim (ö. 1157/1743), Hâzık (ö. 1177/1764), Ali Nutkî Dede (ö. 1762-1804), İzzet Molla (ö. 1245/1829), Fâik Ömer (ö. 1254/1838) ve Âdile Sultan (ö. 1826-1899).¹³

Mi'râciye mevzuuna çağdaş şairlerin eserlerinde rastlamak da mümkündür. Nitekim Mehmed Bahâeddin, Alvarlı Hâce Muhammed Lutfî (ö. 1956), Ali Genceli, Necip Fazıl Kısakürek (ö. 1983), Enver Tuncalp (ö. 1992) ve Mustafa Âsım Köksal (ö. 1998) mi'râc konulu yeni tarz şiirler kaleme alan şairlerden bazılarıdır.¹⁴

3- Bosnalı Sâbit

Divanında mi'râciye manzumesi bulunan şairlerimizden biri de Bosnalı Sâbit'tir. XVII. asrın sonu XVIII. asrın başlarında yaşamış olan Sâbit'in asıl adı Alâeddin olup Bosna'nın Uziçe kasabasında doğmuştur.¹⁵ Sâbit tahsilini ilerletmek için İstanbul'a geldikten sonra yazdığı birçok kaside ile dikkat çekmiş ve Kaptan-ı Deryâ Seydizâde Mehmed Paşa'nın dairesine imam olmuştur. Paşa'nın ricasıyla 1678'de Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi (ö. 1103/1692)'den mülazım olmuş, Çorlu, Burgaz, Kefe gibi kazalarda da kadılık yapmıştır. Daha yüksek mevkiiler elde etmeyi amaçlayan Sâbit, sekiz yıl Tekirdağ müftülüğü yapmış, 1700 yılında Bosna'da, 1705'te Konya'da ve 1708'de Diyarbakır'da kadılık yapmıştır. Bir yıl sonra bu görevden azledilince İstanbul'a gelen Sâbit ömrünün sonuna kadar burada kalmıştır. 5 Eylül 1702 tarihinde dizanteriden vefat eden Sâbit'in mezarı Maltepe'de meşhur *Mesnevî* şârihi Sarı Abdullah (ö. 1071/1660)'ın ayak ucundadır.¹⁶

Divan'ından başka *Zafernâme*, *Ethem ü Hümmâ*, *Derenâme* ve *Berbernâme* gibi mesnevîleri olan şair, manzumelerinin bir kısmını vazife almak veya çektiği sıkıntıları

12 Uzun, a.g.md., s. 136; ayrıca geniş bilgi bkz. Akar, a.g.e., s. 112-130.

13 Akar, a.g.e., s. 131-132.

14 Uzun, a.g.md., s. 137.

15 Mustafa Safâiyî Efendi, *Tezkire-i Safâiyî (Nubbetü'l-Âsâr min Fevâidi'l-Eş'âr)*, *İnceleme-Metin-İndeks*, haz. Pervin Çapan, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara 2005, s. 125; Sâlim Efendi, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, haz. Adnan İnce, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 2005, s. 261; İsmail Belîğ, *Nubbetü'l-Âsâr li-Zeyli Zübdeti'l-Eş'âr*, haz. Abdülkerim Abdulkadiroğlu, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara 1999, s. 39; Mehmed Tevfik, *Kâfile-i Şu'arâ*, haz. Fatma Sabiha Kutlar Oğuz v. dğr., Doğu Kütüphanesi [Yay.], İstanbul 2012, s. 137; Ömer Faruk Akün, "Sâbit", *İslâm Ansiklopedisi*, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1967, X, 10; Bosnalı Alaeddin Sabit, *Divan*, haz. Turgut Karacan, Cumhuriyet Üniversitesi Yay., Sivas 1991, s. 1; Turgut Karacan, "Sâbit", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 349.

16 Sâbit'in hayatı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Akün, a.g.m., s. 10-14; Bosnalı Alaeddin Sabit, a.g.e., s. 1-9.

ortaya koymak için kaleme almış olmakla birlikte *Mi'râciye*'si son derece samimi ve şairane olup türün önemli örneklerinden sayılmaktadır.¹⁷ Sâbit'in *Mi'râciye*'si, Ganizâde Nâdirî (ö.1036/1627)'nin *Mi'râciye*'sine naziredir.¹⁸ XIX. yüzyılda yaşamış olan İzmirli Hasan Servet'in müstakil olarak kaleme aldığı *Mi'râciye* de Sâbit'in kaside nazım şekliyle yazdığı *Mi'râciye*'ye tahmistir.

4- İzmirli Hasan Servet

Hasan Servet Efendi 1809 (h.1224)'da İzmir'de doğmuştur. Babasının adı Sâdık Efendi'dir. Hayatı hakkında fazla malumat olmamakla birlikte İzmir gümrüğü başkâtibi olmuş, daha sonra İstanbul'a yerleşerek 1868 (h.1285)'de burada vefat etmiştir.¹⁹ Kaynaklarda iyi bir şair oluşu ve bir divan teşkil edecek kadar şiirinin olduğu söylenmekle birlikte bu şiirlere ulaşılammıştır. Yalnız "Aydın" redifli bir manzumesi Fatin tezkiresinde yer almaktadır.²⁰ Hasan Servet'in şairliğine Bosnalı Sabit'in beyne'-ş-şuarâ meşhur olan *Mi'râciye*'sine yazdığı ve 1265 tarihinde İzmir'de tab olunan *Tahmîs-i Servet ber-Mi'râciyye-yi Sâbit* adlı eser şahit gösterilebilir.²¹

Biz bu çalışmada Hasan Servet'in, Sâbit'in *Mi'râciye*'sine yazdığı bu tahmisi transkripsiyon alfabesiyle edebiyat camiasına tanıtmayı amaçlıyoruz. Sâbit'in kaside nazım şekli ile yazdığı *Mi'râciye*, Turgut Karacan tarafından sekiz yazma nüsha karşılaştırılmak suretiyle edisyon kritiği yapılan eserde 110 beyitten müteşekkil görülmektedir. Karacan'ın kurduğu metin ile Hasan Servet'in tahmisinde esas aldığı nüsha arasında beyitlerin sırasında farklılıklar olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca Karacan'ın onuncu beyitte verdiği,

*Ne âteş-bâz ü çâpük-dest olur gerdün ki encümnden
Şerer-pâş âsümân-peymâ çiçekler eylemiş peydâ*

beyti tahmiste yoktur. Tahminin 29. bendinde yer alan,

*Meh-i çarh-ı leâfet mihr-i hürşid-efser-i behcet
Şeh-i mülk-i kanâ'at şehryâr-ı kenz-i lâ-yefnâ*

ile 38. bendinde yer alan,

*O mihr-i maşrık-ı evc-i nübüvvet toğdığı sâ'at
Mecûsuñ nâr-ı cehlin âb-ı tîğ-i eyledi itfâ*

17 Karacan, a.g.m., s. 349.

18 Mehmed Tefvik., a.g.e., s. 137.

19 Fatin Davud, *Hâtimetü'l-Eşâr (Fatin Tezkiresi)*, haz. Ömer Çiftçi, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., s. 83, (e-kitap); Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî Yahud Tezkire-i Meşâbir-i Osmâniyye*, haz. Mustafa Keskin v. dğr., Sebil Yay., İstanbul 1997, II, 68; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, Bizim Büro Basımevi, Ankara 2009, II, 120; Mehmet Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nailî, Divân Şairlerinin Muhtasar Biyografileri*, haz. Cemâl Kurnaz-Mustafa Tatçı, Bizim Büro Yay., Ankara 2001, I, 140.

20 Bkz. Fatin, a.g.e., s. 82-83.

21 Bursalı Mehmed Tâhir, a.g.e., s. 120.

beyitleri de Karacan'ın kurduğu metinde yoktur. Yaptığımız araştırmalar neticesinde nüshalar farklılaştıkça kasidedeki beyit sayısının da değiştiği görülmüştür. 95²², 90²³ hatta 89²⁴ beyte kadar düştüğünü gördüğümüz şiir, Hasan Servet'in eserinde 111 bentten oluşmaktadır.

5- Tahmîs-i Servet ber-Mi'râciyye-yi Sâbit

Eser, h. 1265, m. 1849 yılında Muhammed Fikri tarafından İzmir'de basılmıştır. Hatta Ö. Faruk Huyugüzel, *İzmir Fikir ve Sanat Adamları* adlı eserinde Hasan Servet'in bu eserinin İzmir'de basılan ilk Türkçe eser olduğunu söylemiştir.²⁵ Eser, Mukaddime ile birlikte toplam 25 sayfadan müteşekkil olup aruzun mefâ'ilün/mefâ'ilün/ mefâ'ilün/mefâ'ilün vezni ile yazılmıştır.

Konu bütünlüğü ve dil açısından baktığımızda XVII. yüzyıl şairi Sâbit'in üslubu ile XIX. yüzyılda yaşamış Hasan Servet'in üslubu arasında çok ciddi bir farklılık göze çarpmamaktadır. Sâbit, devrinin güçlü bir şairi sayılmasına rağmen Hasan Servet de ondan aşağı kalmamış, Arapça ve Farsça kelimeleri tercih edişinde dahi bu dillere yatkınlığını ortaya koymuştur.

Mi'râciyeler, genelde gece ve gökyüzü tasvirleriyle başlar. Ümmü Hânî'nin evinden başlayan yolculuk Cebrail'in Burak'ı cennetten getirişi ile devam eder. Özellikle Burak'ın uzun uzadıya tasviri mi'râciyelerin en önemli konularından sayılır. Daha sonra mi'râciyelerde Hz. Peygamber'in Mescid-i Aksa'ya gidişi, orada diğer peygamberlere namaz kıldırması, gökyüzünde dolaşması, sema katlarında diğer peygamberlerle tanışması, cennet, Tûbâ, hûriler, köşkler, ırmaklar ve cehennem hayatı tasvirlerine yer verilir. Ayrıca Hz. Peygamber'in "kabe kavseyn" makamına ulaşması, Allah ile görüşmesi, namazın mi'râcda farz kılınması, dönüşte hadiseyi ashabına müjdelemesi, müminlerin kabulü ve müşriklerin inkarı gibi hususların da işlendiği görülür.²⁶

Tahmîs-i Servet ber-Mi'râciyye-yi Sâbit de gece ve feleklerin tasviri ile başlamış, Cenâb-ı Allah'ın Hz. Peygamber'i İsrâ'ya davet edişi, feleklerin bu geceye adeta düğün gecesi gibi hazırlanışı, güneş, ay ve yıldızların tasviri ile devam etmiştir. Hz. Peygamber'in Hak ile mülakatının gerçek olduğu, onun geceleyin siyah nura vasıl olmuş bir Hak yolcusu olduğu, daha cihana gelmeden mi'râcın müjdelendiği ve Hakk'ın lütfedip Habibini yerden göğe yükselttiği gibi mevzular 25. bende kadar anlatılmıştır.

22 Bkz. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, Bel_Yz_K.001460/02, 124a-127a.

23 Bkz. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, Bel_Yz_K.000680, 1b-3b.

24 Bkz. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Yazmaları, MC_Yz_K.000195, 1b-4b. *Mi'râciyye*'nin adı *Na't-ı Sultân-ı Resûlû's-sakaleyn* olarak verilmiştir.

25 Bkz. Ö. Faruk Huyugüzel, *İzmir Fikir ve Sanat adamları (1850-1950)*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 2000, s. XI.

26 Uzun, a.g.m., s. 135-136.

25. bentten 38. bende kadar Hz. Peygamber'in peygamberlik vasfına yer verilmiş, benzerinin cihana gelmediği, evliya ve enbiyada onun gibisinin bulunmadığı vurgulanmıştır. Ayrıca vahdet aynasının tutisi, vuslat meclisinin nedimi, hakikat bağının gülü, gül bahçesinin bülbülü, rahmet hazinesinin bekçisi gibi tasvirlerin ardından ayı ikiye yarma mucizesi, günahkâr ümmetine şefaathçi oluşu, dünya ve içindekilerin onun hükmü altında oluşu, yüce şanı karşısında arşın alçaktan alçak oluşu gibi hususlarla vasıfları aktarılmıştır.

38-45. bentler Hz. Peygamber'in doğum menkıbesine ayrılmıştır. Hz. Peygamber'in doğumunda meydana gelen Mecusilerin ateşlerinin sönmesi, Kısra'nın revaklarının çökmesi gibi mucizelere yer verildikten sonra onun zuhuruyla cehaletin ortadan kalktığı, millet-i küfrün yok olduğu, Nasranilerin putlarının kırıldığı, Save'nin utancından kuruduğu anlatılmıştır.

45. bentten 54. bende kadar Hz. Peygamber'in parmaklarından su akıtması; ayı ikiye yarması; bir bulutun onu güneşten koruması; örümceğin, ağı ile Sevr mağarasının kapısına kafesten bir perde çekmesi; Kur'ân-ı Kerîm gibi mucizelerine yer verilmiştir. Yine onun Mevlâ tarafından eşsiz ve benzersiz olarak yaratıldığı; Mevlâ'nın esen yelden, doğan güneşten ve her türlü afetten Habibini koruduğu, onun mucizelerini anlatmaya güzel kokulu kaleminin dahi güç yetiremeyeceği anlatılmıştır.

54. bentte kısaca mi'râc bahsine girileceği ifade edildikten sonra 55. bentten 60. bende kadar mi'râcın medhine yer verilmiştir. Yine bu bentler arasında Hz. Peygamber'in Ümmü Hânî'nin evinde olduğu, bu işe memur kılınan Cebrâil'e diğer meleklerin gıpta ettiği, hizmetine Rıdvan'ın verildiği, bu yolculukta cenneti ve cehennemi seyrettiği bilgisi verilmiştir.

60-75. bentler Burak'ın tasvirleri ile Hz. Peygamber'in güzel ahlâkın tamamlayıcısı olduğu babında yazılmıştır. Kudüs'ün dilrubâsı, mehlİKası, rehnüması olan Burak'a eşsiz bir binicinin yaşattığını söyleyen şair, Hz. Peygamber'i göz açıp kapayıncaya kadar Mekke'den Kudüs'e getiren Burak'ın bu eyleminin nass ile sabit olduğunu, ona inanmayanların dalalette kaldıklarını vurgulamıştır. 67. bentte Cenab-ı Hakk'ın didarını görmeye ondan başkasının nail olmadığını ifade eden şair 75. bende kadar Hz. Peygamber'in vasıflarını övmeye devam etmiştir.

75-102. bentlerde felek tasvirleri ile Zühre ve Behram gibi yıldızlardan, Müşteri (Jüpiter), Keyvan (Satürn) gibi gezegenlerden bahsedilmiştir. 87. bentte Cebrâil'in Sidre'ye kadar ona eşlik ettiğini söyleyen şair, daha sonra bu kutlu vazifenin Refref'e verildiğini haber vermiş, ancak bir noktadan sonra yola Hz. Peygamber'in yalnız devam ettiğini, orada ne hava, ateş, su, toprak; ne kuzey, güney, doğu, batı bulunduğunu söylemiştir. Hz. Peygamber artık kâb-ı kavseyn makamından ev ednâ'ya ermiştir ve şairin de dediği gibi o

makamda çok sual ve çok cevap olmuş, ancak o sohbeti idrake akıllar kâfi gelmemiştir. Son olarak Rabbinden aldığı hediyelerle yeryüzüne nüzul eden Hz. Peygamber'in yaşadıklarının gerçek olduğu, buna inanmayanların sonunun hüsrana olacağı anlatılmıştır.

Şairlerin mahlaslarının yer aldığı 102. bentten son bende kadar münacâta yer verilmiş, hem Sâbit, hem Hasan Servet şefaât kâni Hz. Peygamber'den günahkâr hâllerine inayet istemişler ve salât ü selâmla şiiri noktalamışlardır.

Dinî muhtevalı metinlerde şairlerin Kur'ân-ı Kerîm ve Hadîs-i Şerîflerden bol miktarda iktibas yaptıkları bilinmektedir. Nitekim mi'râc konulu bu manzumede de gerek Sâbit'in gerekse Hasan Servet'in yaptığı iktibaslar eserde dikkat çekmektedir. Necm Sûresi'nin 9. âyetindeki *kâb-ı kavseyn* ve *ev ednâ* lafızları ile 10. âyetteki *mâ evhâ*, 17. âyetteki *mâ zâga'l-basar* lafızları özellikle tasavvufî çevrelerce mi'râc ile ilişkilendirilerek tevil edildiğinden, mi'râc konulu metinlerde bu lafızların çokça iktibas edildiği görülmüştür. Bu manzumede Sâbit'e ait olan kısımda *kâb-ı kavseyn* lafzı 2 kez, *ev ednâ* lafzı 2 kez, *mâ evhâ* lafzı 1 kez, *mâ zâga'l-basar* lafzı 1 kez; Hasan Servet'e ait kısımlarda ise *kâb-ı kavseyn* lafzı 6 kez, *kâbe kavseyni ev ednâ* lafzı ise 1 kez iktibas edilmiştir. Âyetlerin yanı sıra *lî me'allâh*, *kenz-i lâ yefnâ*, *levlâke* hadislerini Sâbit'in; *bî yubsirû* hadisini de Hasan Servet'in iktibas ettiği görülmüştür. Yine Sâbit sûre adlarından İsrâ ve Tâhâ Sûrelerine telmihte bulunurken, Hasan Servet, Şems ve Duhâ sûrelerine yer vermiştir.

Muhtevalarını yukarıda özetlediğimiz *Tahmîs-i Servet ber-Mi'râciyye-yi Sâbit*'in transkripsiyonlu metnine aşağıda yer verilecektir. Metin kurulurken tahmîsin bentlerinin son iki mısraını oluşturan Sâbit'e ait beyitler Karacan'ın kurduğu metin ile karşılaştırılmış ve farklar dipnotlarda gösterilmiştir.

- 33 Cemāl-i âfîtabı maṭla'ı'l-envār-ı ḳuddūsi
Zāmîri gevher-i gencîne-i âşār-ı ḳuddūsi
Ḥayālî şayḳal-i âyine-i dîdâr-ı ḳuddūsi
Dehānîdür-i gevher-dāne-i esrār-ı ḳuddūsi
Zebānî tūṭî-i mu'ciz-beyân-ı rāz-ı evḫaynâ⁵⁸
- 34 Ḥecil eyler furûġ-ı ḫüsni mihr-i 'ālem-ārāyı
O vech-i pāke kim teşbîh ider bedr olsa da ayı
'İzārî Süre-i **Şems** ü **Ḍuḫā** dan itmiş ĩmāyı
Cemālî maṭla'ı'l-ıṣrāk-ı nūr-ı mihr-i ġarrāyı
Cebînî maşrıḳu'l-envār-ı şems-i burc-i istişnâ
- 35 O sultân-ı Rusûl kim 'āleme meb'ūs-ı bi'l-Ḥaḳ'dır
Şenākâr-ı ḳadîmi ol kerîmin Ḥazret-i Ḥaḳ'dır
Refî'-i şânına nisbetle 'arş alçaḳdan alçaḳdır
Semend-i ḳadrine eflāk altun pullı yancıḳdır
Ḳuṫâsıdır o necm-i ṫurra-dâr-ı evc-i isti'lâ⁵⁹
- 36 Risâletle ezelden şöhret-ārâ-yı besâletdir
Daḫî şanma o dem Âdem şeref-baḫş-ı ḫilâfetdir
Muḳaddem hem muahḫar gevher-i kân-ı risâletdir
Sırışt-i zāt-ı pākî ṫıyn-ı maḫtûm-ı nübüvvetdir⁶⁰
Aña şâhid yeter zâhırındaki ol ḫâtem-i zîbâ⁶¹
- 37 Füyüzât-ı Ḥudâ'ya mazhar olmuş nürdur ol kim
Müfâd-ı âyet-i menşûş ile meşhûrdur ol kim
Müeyyedle virilmiş zâtına menşûrdur ol kim
Ya ḫod bir ḫüccet-i zahriyye-i memhûrdur ol kim⁶²
Aña ḳâdi-i ḳuds-i ḳudret urmuş ḫatm ile imzâ
- 38 Nice biñ yıl muḳaddem sıyıtı virdi 'āleme şöhret
Zuḫûr itdi ḳudûmundan muḳaddem şad hezâr âyet
Vücûdıyla 'adîm olsa n'ola âşār-ı necdiyyet
O mihr-i maşrıḳ-ı evc-i nübüvvet toġdıġı sâ'at
Mecûsuñ nâr-ı cehlin âb-ı tîġı eyledi itfâ

!!

⁵⁸ Vahyettik” anlamına gelen bu lafız Kur’ân-ı Kerîm’de 22 yerde geçmekle birlikte bunlardan 9 tanesi Hz. Peygamber’e vahyedilen Kur’ân ile ilgilidir. Bkz. Nisâ Sûresi, 4/163; Yûsuf Sûresi, 12/3, Ra’d Sûresi, 13/30; Nahl Sûresi, 16/123; İsrâ Sûresi, 17/73, 86; Fâtır Sûresi, 35/31; Şûrâ Sûresi, 42/7, 52.

⁵⁹ evc-i isti'lâ: âstümân-pîrâ

⁶⁰ maḫtûm-ı: maḫtûl-ı

⁶¹ Aña şâhid yeter zâhırındaki ol: Nişâmdır mübârek arkasında

⁶² memhûrdur: maḫbüledür

- 51 Alınca yār-ı gārın buldılar yol kehf-i pür-ünse
Melek gönderdi Hâk bekletdi ol ol kehf-i pür-ünse
Hücüm itdikde a‘dâ ağ ile ol kehf-i pür-ünse
*Kafesli perde çekdi ‘ankebüť ol kehf-i pür-ünse*⁷³
*N’ola görmezse eım-i aıma dümü ağı idi güyā*⁷⁴
- 52 Heman nuť-ı hümāyūn ile reftār itdi bi’l-cümle
Bilüp Hâk oldığın İmānın izhār itdi bi’l-cümle
Gelüp bī-ek lisān-ı āle güftār itdi bi’l-cümle
Cemādat ü bahāyim sıdın ikrār itdi bi’l-cümle
Hāā vü nāa vü āhū vü zi’b ü żabb ü ejderhā
- 53 Anıñ hul-ı ‘azīmın Hāzret-i ur’ān mübeyyindir
Kemāl-i evket ü ānın hāıat üzre mu’lindir
Kitāb-ı vafını tav-ı beer anma müdevvindir
*Hābīb-i Kibrıyā’nuñ mu’cizātın hadd ne mümkindir*⁷⁵
*Ne deñlü*⁷⁶ *hāme-i mu’ciz-beyānım eylese ıtrā*
- 54 Fezā-yı med-i sultān-ı Rusül’dür unki bī-āyet
Kümeyt-i hāme cevlan idemez bī-tāb olur elbet
Virirse feyz-i ades müdrik-i endieme udret
ıup kürsi-i vālā-yı beyāna rāvi-i fikret
Biraz mi’rācınıñ tafılın itsün imdi icmālā
- 55 Viriüp bir gün ziyā ol nūr-ı Hâk beyte ‘azimetle
Tevākuf eylemiş ārām-ārā-yı fehāmetle
Ezā-yı müşrikīn-i Mekke’den āziürde ‘avdetle
Hārīm-i Ka’be-i ‘ulyāda devletle sa’ādetle
*Sarāy-ı Ūmmihānī idi ol eb Hāzret’e mevā*⁷⁷
- 56 Bekām oldı ‘ayān olduğda me’mürıyyet-i Cibril
Degil mi ğıbtā-fermā-yı melāyik idmet-i Cibril
Bu idmetle pür itdi āsımānı evket-i Cibril
Gelüp nā-geh berid-i Rabb-i ‘izzet Hāzret-i Cibril
*Didi ey ‘illet-i icād-ı un’-ı cümle-i eyā*⁷⁸

!!

⁷³afesli perde çekdi ‘ankebüť ol kehf-i pür-ünse: ‘Anākib perde-i zenbūri çekdi bāb-ı gār üzre!

⁷⁴aıma dümü ağı idi güyā: dümene bir ağı idi güyā

⁷⁵Hābīb-i Kibrıyā’nuñ mu’cizātın hadd: Resül-i Kibrıyā’nuñ mu’cizātın add

⁷⁶Ne deñlü: Ne rütbe

⁷⁷mevā: me’vā

⁷⁸‘illet-i: bāi-i

- 75 Nehârîñ şemsi leylîñ mâhitâb-ı pür-fürûğıdır
Anıñ nûrundan almışlar fûrûğı az u çoğıdır
Cemî'-i ahterân ol âfîtabıñ nûr-ı şûğıdır
Muqaddem menzile gitmiş bir altun tōblu tūğıdır
O rahşân kevkeb-i dūnbāle-dār-ı āsūmān-pūrā
- 76 Felekde kehkeşânı şanma cem'-i ahterân itmiş
O şāhenşāha ta'zīm ile ferş-i perniyān itmiş
Yolunda bir muraşsa' cısır idüp peydā 'ayān itmiş
Değil kıavs-i kızağ çarğ üzre dāmen der-miyān itmiş
Kemer-bend-i 'ubūdiyyet kıuşanmış hıdmete Cevzā
- 77 Anıñ 'aşkıyla devr eyler felek tā ibtidāsından
'Aceb mi bî-karar olsa dem-ā-dem ibtilāsından
Semāda hālet-i vecde gelüp hū-yi hevāsından
*Şafağ zann itme rakķāş-ı kazā fart-ı şafāsından*⁸⁷
*Semā' u rakş için bir al eteklik eylemiş peydā*⁸⁸
- 78 Görünce nûr-ı vechi kim ziyā-bağş-ı semā oldı
Hemān hūrşid-i rahşân küşe-gür-i ihtifā oldı
İlā yevmi'l-kıyām āşarı işte rû-nümā oldı
*Türāb-ı mağdem-i fahr-i cihāna çehre-sā oldı*⁸⁹
Gübārı şafha-i rüy-ı kamerde bellidir hālā
- 79 Müşerref eyleyince taht-gāh-ı 'arş-ı a'lāyı
Berātıyla meh-i Şa'bān'a virdi şān-ı vālāyı
'İnāyetle çeküp fermān-ı 'āl-i şāna tuğrāyı
Sipāriş kıldı defter-hāne-i icmāl-i bālāyı
Debîr-i vāridāt-ı çarğın itdi rütbesin i'lā
- 80 Giyüp hoş-āmedi resmin yakışdırmış gibi Zühre
Tezeyyün eylemiş kendin beğendirmiş gibi Zühre
Kuşürin südde-i 'ulyāya bildirmiş gibi Zühre
Nihān oldı pes-i çenginde tel kırmış gibi Zühre
*Bilür ol bezm-i hāşşa çeşneci lāzım değil zūrā*⁹⁰

#####

⁸⁷ Şafağ zann itme rakķāş-ı kazā fart-ı şafāsından: Hāyāl itme şafağ rakķāş-ı gerdün fart-ı şevkinden

⁸⁸ Semā' u: Felekde

⁸⁹ sā: sāy

⁹⁰ çeşneci: çeşteci

- 93 Sa‘âdetle qarīb-i kurb-ı Hâyy-ı Vâhid olduğca
 Hużūr-ı pâke envâ‘-ı kerâmet ‘âid olduğca
 Tecelliyyât-ı Hâk ânen-fe-ânen zâid olduğca
Hıtâb-ı müstetâb-ı üdnü minnî vârid olduğca
Geçerdi her kademde şad hezârân ‘arşa-i pehnâ
- 94 Merâhil muntehâ oldı kasım-i **ķāb-ı ķavseyne**
 Sülük itdi şırât-ı müstakīm-i **ķāb-ı ķavseyne**
 O dem reh-yâb olup dârü’n-na‘ım-i **ķāb-ı ķavseyne**
Bu hâletle duḡûl itdi harīm-i ķāb-ı ķavseyne
Olup ser-menzili ol ķadd-i tîriñ kurb-ı ev ednâ
- 95 Müşerref oldu ol sâ‘at cemâl-i câvidân ile
 Ki Mûsâ nâ-ümîd olmuşdı güş-ı **len terânîle**¹⁰¹
 Mülâkât itdi söyleşdi Hudâ-yı müste‘ân ile
Cenâb-ı Aḡmed-i mürsel şimâḡ-ı güş-ı cân ile
*Kelâm-ı ķudret-i bî-kemm ü keyfî eyledi ıḡḡâ*¹⁰²
- 96 Sa‘âdetler o bezm-i hâşa çün kim râh-yâb oldu
 Görüp güş itdigi zât-ı cemîli kâm-yâb oldu
 Şeref-yâb u şafâ-yâb-ı hıtâb-ı müstetâb oldu
O bezm-i pür-şafâda çok su ‘âl ü çok cevâb oldu
Tekellüm bî-ḡurûf ü bî-şadâ vü şavt idi ammâ
- 97 Kelâm-ı sırr-ı Bârî çâre-sâz-ı ‘aşķ idi cümle
 O vaḡy-i lâ yezâlî dil-nevâz-ı ‘aşķ idi cümle
 Edâ-yı dil-pezîri işte râz-ı ‘aşķ idi cümle
Mezâyâ-yı suḡen nâz ü niyâz-ı ‘aşķ idi cümle
Me ‘âl-i ḡüft u ḡû râz-ı muḡabbet idi ser-tâ-pâ
- 98 Kim idrâk eyler ol sırrı kelâm-ı Rabb-ı ‘izzetdir
 Cenâb-ı Muştafâ‘ya cânib-i Hâk‘dan ‘inâyetdir
 ḡulâşâ ķîl ü ķâle gelmez ol hâlet ne hâletdir
Bilinmez hâşılı añlanmaz ol şöḡbet ne şöḡbetdir
*Anıñ keyfiyyet ü kemmiyyetin ‘akl idemez îfâ*¹⁰³

|||||

¹⁰¹ “Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte (Tûr’a) gelip de Rabbi onunla konuştuğunda o, ‘Rabbim! Bana görün; sana bakayım’ dedi. Rabbi, ‘Sen beni asla göremezsin buyurdu...’ A‘râf Sûresi, 7/143.

¹⁰² ķudret-i-ḡizzet-i

¹⁰³ Anıñ keyfiyyet ü kemmiyyetin ‘akl idemez îfâ: O şöḡbetden ne mümkin ‘akl ide bir behre istifâ

- 99 O rütbe muzhir oldı luṭf-ı Ḥaḳḳ'a bâṭın u zâhir
Anı taḳrîrden olmaz mı nuṭḳ-ı merdümân kâşır
Rücü' itdi 'aṭâyâ-yı Ḥudâ'dan ḥaz alup vâfir
Bulup maḳşûd-ı mâ-fi'l-bâlini yâ Hü diyüp âḫir
Nüzûl itdi zemîne âsmândan nûr idi maḥzâ¹⁰⁴
- 100 Olup dil-sîr-i cûd-ı ḥân-ı nâ'mâ-yı ulûhiyyet
Çalışdı ümmet-içün eyleyüp Ḥaḳ'dan 'aṭâ minnet
İrüp maṭlûba ber-vefḳ-ı **feterdâ** eyledi da'vet¹⁰⁵
Getürdi ümmete ol zayf-ı mihmân-ḥâne-i 'izzet
Ziyâfet-gâh-ı rahmetden firâvân ni'met-i 'uzmâ
- 101 O gice gördi müştâḳ oldığı cânânı gerçektir
Anı inkâr iden bâṭıllarıñ ḥüsrânı bî-şekdir
Getürdigi hedâyâya sülûk it ḥayr-ı meslektir
*Birisi işte **Bismi'llâh** ile ḥams-i mübârekdir*
O şeb ol pençe-i mühr-i nübüvvet eyledi ihdâ
- 102 Kerem kıl Şervet-i zâre Ḥidivâ merḥamet eyle
Emân ey pâdişâh-ı dâd-fermâ merḥamet eyle
Raḥîmâ **rahmeten li'l-âlemînâ** merḥamet eyle¹⁰⁶
Ḥudâvendâ şeft'ü'l-müznibînâ merḥamet eyle¹⁰⁷
Siyeh-rû bir kuluñdur Şâbit-i âşüfte vü şeydâ
- 103 Yaman-ender-yamandır 'abd-i bî-dermân u sâmândır
Zebûn-ı pençe-i dest-i hevâ vü nefis ü şeytândır
Terahḥum kıl kapuñdan sürme zirâ pek perîşândır
Esîr-i çâh-ı cürm ü gavṭa-kâr-ı baḫr-ı 'işyândır¹⁰⁸
*Yed-i tûlâ-yı luṭfuñ kıl fakîre '**urve-i vüşkâ**¹⁰⁹*
- 104 Efendim dest-gürim çâre-sâzım merḥâmet-kânım
Zelîlim müznibim bir 'âciz-i pür-cürm ü 'işyanım
Zebâniler elinde ḳalmasun ḳurtar girîbânım
Fakîrîndir kuluñdur ḫâline raḫm eyle sulṭânım
Ḥaṭâyâ-yı nihânın kâ'inâta eyleme ifşâ



¹⁰⁴ âsmândan nûr idi maḥzâ: âyet-i rahmet idi Ḥaḳḳâ

¹⁰⁵ "Rabbin sana mutlaka lütuflarda bulunacak, sen de memnun olacaksın." Duhâ Süresi, 93/5.

¹⁰⁶ "Ve seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik." Enbiyâ Süresi, 21/107.

¹⁰⁷ merḥamet: rahmet

¹⁰⁸ gavṭa-kâr-ı: güṭa-ḫâr-ı

¹⁰⁹ 'urve-i vüşkâ: İr veti'l-vüşkâ. "Dinde zorlama yoktur. Doğru eğriden açığca ayrılmıştır. Artık kim sahte tanrıları reddeder de Allah'a inanırsa kopmayan sağlam bir kulpa yapmıştır." Bakara Süresi, 2/256.

- 111 Mübârek medfen-i mağfûruña her rûz u şeb gelsün
 Revân-ı zinde-i mesrûruña her rûz u şeb gelsün
 Muṭayyeb münteḥab maḳbûruña her rûz u şeb gelsün
*Ḥudâdan ravza-i pür-nûruña her rûz u şeb gelsün*¹¹⁵
*Şalât-ı bî-ḥad ü ğāyet selām-ı bî-'ad ü yühşâ*¹¹⁶

Ḥarrerehu'l-faḳîrû'l-ḥaḳîr ellezî sākinun fî benderi'l-İzmir es-Seyyîd Muḥam-med Fikri Ğafera'llāhu zunūbehü.

Sonuç

İzmirli Muhammed Fikri tarafından yayına hazırlanan *Tahmîs-i Servet ber-Mi'râciyye-yi Sâbit* adlı eser 1265'te İzmir'de tab' edilmiştir. Eser, Bosnalı Sâbit'in mi'râciye türünde yazdığı kasideye Hasan Servet tarafından yazılan tahmisi ihtiva etmektedir. Bu eser, daha çok mesnevî ve kaside nazım şekli ile yazılan, hatta müstezâd ve tercî-i bend örnekleri de bulunan mi'râciyelerden farklı olarak tahmis nazım şekli ile yazılmıştır. Mi'râciye türü üzerinde hususi araştırmalarda bulunacak olanlara bir miktar katkı sağlayacağını umduğumuz bu çalışmada mi'râcın tanımı, tür olarak mi'râciye, Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında mi'râciyer, kaside şairi Bosnalı Sâbit ve bu kasideye tahmis yazan Hasan Servet hakkında bilgi verilmiştir. Ayrıca transkripsiyon alfabesi ile metnini verdiğimiz şiirde işlenen mevzulara değinilmiştir. Buna göre genel olarak feleklerin tasviri ile başlayan şiir, Hz. Peygamber'in vasıfları, doğumu, mucizeleri, m'râc bahsi, mi'râcın medhi, Cebrâil ve Rıdvan'ın vazifeleri, Burak'ın tasviri, Sidre-i müntehâ, Refref'in vazifesi, *kâb-ı kavseyn* ve *ev ednâ* makamları gibi mevzularla devam etmiş ve münacât ile de şiir sonlandırılmıştır.

Gazel veya kasidelere yazılan tahmislerde aynı vezin ve kafiye şartı aranırken aynı zamanda tahmis edilen beyitle bu beyte eklenen mısralar arasında anlam birliğinin olması şartı da aranmaktadır. Nitekim Bosnalı Sâbit'in kasidesine yazılan tahmiste bu üç şarta riayet edildiği, özellikle anlam kaynaşmasının her bir bentte sağlandığı görülmüştür. Yalnız, tahmisin Hasan Servet'e ait olan kısımlarında, üç yerde (7., 65. ve 92. bentlerin 2. mısralarında) vezin noktasında sıkıntı yaşanmıştır. Ki bu durum eserin baskısından kaynaklı bir sıkıntı olması göz önüne alındığında kusur olarak görülmemelidir.

Vezin, kafiye ve anlam birliğinin yanı sıra eserde her iki şairin iktibas ettiği âyet ve hadisler karşılaştırıldığında şu sonuçlara varılmıştır: Sâbit, kasidede Necm Sûresi'nde yer alan kâb-ı kavseyn (2 kez), ev ednâ (2 kez), *mâ evhâ* ve *mâ zâğa'l-basar* lafızlarının yanı

|||||

¹¹⁵ gelsün: olsun

¹¹⁶ yühşâ: ihşâ

sıra Sâffât Sûresi'nden *mâ minnâ* lafzı ile Kur'an'da Hz. Peygamber ile ilgili olarak dokuz yerde geçen *evhaynâ* lafzını iktibas etmiş, hadislerden de *lî-me'allâh*, *kenz-i lâ yefnâ* ve *levlâk* lafızlarını iktibas etmiştir. Hasan Servet ise *kâb-ı kavseyn* (7 kez) lafzına ilaveten A'râf Sûresi'nde geçen *len terânî* lafzını, Enbiyâ Sûresi'nde yer alan *rahmeten li'l-âlemîn* lafzını ve Duhâ Sûresi'nde geçen *feterdâ* lafzını, hadis olarak da *bî yubsirû* lafzını iktibas etmiştir. Buna göre Sâbit ve Hasan Servet toplamda 11'er âyet ve hadis iktibasında bulunmuşlardır. İktibas edilen âyetler incelendiğinde Necm Sûresi dikkat çekmektedir ki bu sûrede yer alan 9, 10 ve 17. âyetler divan şairlerince mi'râcla ilişkilendirilerek şiirlerde iktibas edilmişlerdir. Bu çalışmanın konusu mi'râc olunca Necm sûresinden yapılan iktibaslar da hâliyle fazla olmaktadır. Diğer âyet ve hadisler incelendiğinde de mi'râcın muhatabı olan Hz. Peygamber'in vasıfları ile ilişkili konularda iktibaslar yapılmıştır. Hz. Peygamber âlemlere rahmet bir peygamberdir (rahmeten li'l-âlemîn âyeti), âlemler o yaratıldığı için yaratılmıştır (levlâke hadisi) gibi.

Kaynakça

- el-Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*, I-II, Beyrut 1351.
- Akar, Metin, *Türk Edebiyatında Manzum Mi'râc-nâmeler*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1987.
- Akkuş, Metin, *Klasik Türk Şiirinin Anlam Dünyası: Edebî Türler ve Tarzlar*, 2. baskı, Fenomen Yay., Erzurum 2008.
- Akün, Ömer Faruk, "Sâbit", *İslâm Ansiklopedisi*, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1967, X, 10-14.
- Bosnalı Alaeddin Sabit, *Divan*, haz. Turgut Karacan, Cumhuriyet Üniversitesi Yay., Sivas 1991.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *es-Sahîh*, Mektebetü Dâri's-Selâm, Riyad 1999.
- Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I-III, Bizim Büro Basımevi, Ankara 2009.
- Fatîm Davud, *Hâtimetü'l-Eş'âr (Fatin Tezkiresi)*, haz. Ömer Çiftçi, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. (e-kitap).
- Hasan Servet, *Tahmîs-i Servet ber-Mi'râciyye-yi Sâbit*, İzmir 1265.
- Huyugüzel, Ö. Faruk, *İzmir Fikir ve Sanat adamları (1850-1950)*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 2000.

- İsmail Belîğ, *Nubbetü'l-Âsâr li-Zeyli Zübdeti'l-Eş'âr*, haz. Abdülkerim Abdulkadiroğlu, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara 1999.
- Karacan, Turgut, "Sâbit", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 349-350.
- Kaya, Mahmut, *Kasîde-i Bürde'yi Türkçe Söyleyiş*, Damla Yay., İstanbul 2011.
- Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî Yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye*, I-IV/II, haz. Mustafa Keskin v. dğr., Sebil Yay., İstanbul 1997.
- Mehmed Tevfîk, *Kâfile-i Şu'arâ*, haz. Fatma Sabiha Kutlar Oğuz v. dğr., Doğu Kütüphanesi [Yay.], İstanbul 2012.
- Mustafa Safâyî Efendi, *Tezkire-i Safâyî (Nubbetü'l-Âsâr min Fevâidi'l-Eş'âr)*, *İnceleme-Metin-İndeks*, haz. Pervin Çapan, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara 2005.
- Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yay., İstanbul 1995.
- el-Münâvî, Abdürraûf, *Künûzü'l-hakâik fi hadîsi Hayri'l-balâik [el-Câmi'u's-sagîr'in kenarında]* (nşr. Abdülhamîd Ahmed Hanifi), Mısır, ts.
- Pekolcay, Neclâ v. dğr., *İslâmî Türk Edebiyatında Şekil ve Nev'ilere Giriş*, Kitabevi Yay., İstanbul 1994.
- Sâlim Efendi, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, haz. Adnan İnce, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 2005.
- Şener, H. İbrahim ve Yıldız, Alim, *Türk İslâm Edebiyatı*, Rağbet Yay., İstanbul 2003.
- Tuman, Mehmet Nâil, *Tuhfe-i Nailî, Divân Şairlerinin Muhtasar Biyografileri*, I-II, haz. Cemâl Kurnaz-Mustafa Tatçı, Bizim Büro Yay., Ankara 2001.
- Uzun, Mustafa, "Mi'râciyye", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 135-140.
- Yavuz, Salih Sabri, "Mi'râc", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 132-135.
- Yıldız, Alim, "Hz. Peygamber ile İlgili Edebî Türler", *Türk-İslâm Edebiyatı El Kitabı*, ed. Ali Yılmaz, Grafiker Yay., Ankara 2012.

Abdullah el-Hâdimî'nin (ö. 1192/1778) Şerhu Dîbâceti'n-Netâic Adlı Eserinin Değerlendirilmesi

Mustafa İsmail DÖNMEZ*

ÖZ

Abdullah b. Ebî Saîd el-Hâdimî 18. yy'da yaşamış bir âlimdir. Hâdim'de müftülük yapmıştır. En önemli eserlerinden biri, Kuşadalı Mustafa b. Hamza'nın Netâicü'l-Efkâr adlı İzhar şerhinin giriş kısmına yazdığı şerhtir. Bu makalede Abdullah b. Ebî Saîd el-Hâdimî ve onun Şerhu Dîbâceti'n-Netâic adlı eseri değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Abdullah b. Ebî Saîd el-Hâdimî, Netâicü'l-Efkâr, Şerhu Dîbâceti'n-Netâic, Nabv.

ABSTRACT

Abdullah el-Hâdimî (d. 1192/1778) and Analysis of his Work Titled "Şerhu Dîbâceti'n-Netâic"

Abdullah b. Ebî Saîd el-Khadimî was a scholar who lived in the 18th century. He served as a mufti in Khadim. One of his significant works is the commentary he did for the introductory part of İzhar, an explanatory work done for Netâicü'l-Efkâr by Mustafa b. Hamza of Kuşadası. In this article we have tried to introduce Ebî Saîd el-Khadimi and his "Şerhu Dîbâceti'n-Netâic"

Keywords: Abdullah b. Ebî Saîd el-Hâdimî, Netâicü'l-Efkâr, Şerhu Dîbâceti'n-Netâic, Nabw.

* Yrd. Doç.Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fak. Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı, e-posta: mismaildonmez@gmail.com

Giriş

Dibâcenin, “sevgilinin yüzü” anlamına gelen dibâhın Arapçalaşmış şekli olan ve “dallı çiçekli bir cins ipek kumaş; bir yazı türü” manalarında kullanılan dibâc (deybâc) kelimesinden geldiği kaydedilmektedir.¹ Farsça’dan Arapça’ya geçen dibâce, yazma eserlerin genellikle tezhip ve yıldızlarla süslü ilk sayfaları için kullanılarak buradan hareketle “kitap mukaddimesi” anlamını kazanarak yaygınlaşmıştır.² Mukaddime “hutbetü’l-kitab” adı verilen başlangıç kısmı ile asıl kısım ve bitiş (hatime) olmak üzere üç bölümden meydana gelir. Hutbetü’l-kitab besmele, Allah’a hamdü senâ (hamdele), Hz. Peygamber ile onun soyuna ve ashabına salâtü selam (salvele) kısmından oluşur. Mukaddimenin asıl kısmına “emmâ ba’d / ve ba’d” şeklindeki bir ibareyle geçilir. Bu ibare çok eski zamanlardan beri konuşma, hutbe, hitabe ve mektupların hamdele ve salvele kısmından asıl konuya geçişte kullanılagelen bir klişedir. Mukaddimenin asıl kısmında yazar telif sebebini açıklar; zamanın devlet reisinin övülmesine, eserin adıyla muhtevasına ve bazen kaynaklarına ilişkin bilgilere yer verilir. Bitiş kısmında Allah’a hamdü sena, Peygamber’e salâtü selamdan sonra ilahi yardım ve başarı talebinde bulunmak âdettir. Mukaddimelerin özellikle birinci ve üçüncü bölümleri olan dua kısımlarında secili kelimeler kullanılarak sanatlı nesrin en güzel örnekleri ortaya konmuştur.³

XVI. asır Osmanlı âlimlerinden olan İmam Birgivi’nin⁴ (ö.981/1573) nahiv ilmine dair telif ettiği *İzhâru’l-esrâr*’a dair yazılan şerhlerin en meşhuru Kuşadalı Mustafa b. Hamza (ö.1085/1674’den sonra) tarafından yazılan *Netâicü’l-efkâr* adlı eserdir. Bu şerh telifinden kısa bir süre sonra medreselerde *İzhâru’l-esrâr* ile beraber ders kitabı olarak okutulmuş, uzun yıllar medrese müfredatındaki yerini kaybetmemiştir. *Netâicü’l-efkâr*, *İzhar*’ın birçok şerhi arasında en önemli yere sahip olmuştur. Adı *İzhar* ile birlikte anıla gelmiştir. Bu şöhretin bir sonucu olarak şerh üzerine birçok haşiye ve ta’likât yazılmıştır. Mustafa b. Mehmed Efendi’nin *Menâfiu’l-abyâr*’ı, Mustafa b. Dede’nin *Gâyetü’l-enzâr*’ı, Hasan el-Mısıri’nin haşiyesi, Hâfızzâde Muhammed Emîn en-Niğdevî’nin *Ta’likât ale’n-Netâic*’i, Ahmed Cevdet Paşa’nın *Ta’likât alâ Netâicü’l-Efkâr*’ı, Sipâhizâde Ali’nin *Sirâcu basireti zâti’l-ebâr*’ı, Abdulhamîd el-Harbûtî’nin *Nesâyicu’l-ebkâr alâ Netâicü’l-efkâr*’ı, Burdurlu Halil Efendi’nin *Gunyetü’l-ebâr*’ı, Hafız Mustafa el-Mihalici’nin *Şerhu şevâhidi Netâicü’l-efkâr maa İzhârî’l-esrâr*’ı, Vakfıkebirli Ali Rıza’nın *Adalı Cedîd*’i, Eğimli Rahmi Efendi’nin *Galiyetu’n-Nevâfic ale’n-Netâic*’i, Hasan el-Geredevî’nin haşiyesi, Ömer Fazlı el-Çorûmî’nin haşiyesi, *Haşiyetu ba’di’l-fudalâ alâ Netâicü’l-Efkâr*,

1 Üzgör, Tahir, “Dibâce”, *DİA*, IX, 277-278.

2 Durmuş, İsmail, “Mukaddime”, *DİA*, XXXI, 115-117; Pakalın, Mehmet Zeki, *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Basımevi, İstanbul, 1983, I, 449.

3 Durmuş, “Mukaddime”, *DİA*, XXXI, 116.; Kara, İsmail, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, Dergah Yay., İstanbul, 2013, s. 114.

4 Hayatı ve eserleri için bkz. Arslan, Ahmet Turan, *İmam Birgivi, Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, İstanbul: 1992, Seha Neşriyat.

Veliyyuddîn el-Abanavî'nin haşiyesi, Seyyid Mustafa Nuri'nin haşiyesi bunlardan bazılarıdır.⁵

Bu çalışmalardan birisi de *Netâicü'l-efkâr*'ın telifinden sonraki asır içerisinde Abdullah b. Ebî Saîd Muhammed el-Hâdimî'nin (ö. 1192/1778) *Netâicü'l-efkâr*'ın mukaddimesini şerhettiği *Şerhu dîbâceti'n-Netâic* adlı eserdir. Eser telifinin gerekçelerinden birisi de ibaresi ve meseleleri muğlak olan bir kitap için şerh yazmaktır.⁶ Hâdimî, *Netâic*'in mukaddimesindeki ibarelerdeki kapalılıkları gidermek için bu eseri yazmıştır. Hâdimî'nin bu eseri, çeşitli müelliflerin risalelerinin bulunduğu *Mecmûatu'r-resâil* içinde 1302 senesinde Matbaa-i âmire'de basılmıştır.

Müellifin Hayatı ve Eserleri

Ebû Saîd el-Hâdimî'nin (ö.1176/1762) oğludur. Konya'nın Hâdim kasabasında doğmuştur. Babasının medresesinde ilim tahsil etmiş, hacca gitmiş ve babasının vefatından sonra Hâdim müftüsü olmuştur. Tasavvufla da meşgul olmuştur. Hâdim'de vefat etmiştir.⁷ Müellife nispet edilen eserler şunlardır:

1. *Şerhu dîbâceti'n-Netâic*: Kuşadalı Mustafa b. Hamza'nın *Netâicü'l-efkâr* adlı eserinin giriş kısmına yazdığı şerhtir. Şârih eserinin giriş bölümünde eseri kaleme alışı nedenine ve müellif olarak kendisine dair herhangi bir bilgiye yer vermemiştir. Keza ferağ kaydında da bu anlamda bilgiler bulunmamaktadır. Ancak müellifin biyografisini veren kaynaklarda bu eser ona nispet edilmektedir. Ayrıca şerhin basıldığı *Mecmûatu'r-resâil*'in giriş bölümünde ve şerhin başlangıç kısmında müellifin adı açıkça yer almaktadır.

2. *Şerhu Mecâmi'i'l-hakâik*: Babası Ebû Saîd Hâdimî'nin fıkıh usulüne dair yazmış olduğu *Mecâmi'u'l-hakâik* adlı eserin şerhidir.

3. *Şerh ale'l-vesâyâ'l-Hâdimiyye*: Babasının *el-Vesâyâ* adlı eserinin şerhidir.

4. *Şerhu'l-Kasîdeti'l-hemziyye*: *Bûsiri'nin el-Kasîdetü'l-hemziyye*'sinin şerhidir.

5. *Hâşiye ale'd-dürer*: Molla Hüsrev'in *fıkha dair Dürerü'l-bükkâm* adlı eserinin haşiyesidir.

6. *Hâşiye alâ Şerhi'l-besmele*: Babasının *Şerhu'l-besmele*'sine yazdığı haşiyedir.

7. *Hâşiye alâ bâşiyeti Mîr Ebi'l-Feth*

8. *Risâle fi'z-zikr*

9. *Risâle fi'l-hurûf ve'l-mukatta'ât fi evâli's-suver*.⁸

5 Dönmez, Mustafa İsmail, *Kuşadalı Mustafa bin Hamza ve "Netâicü'l-Efkâr fi Şerhi'l-İzbâr" Adlı Eseri (İnceleme ve Tabkik)*, Doktora Tezi, Danışman: Galip Yavuz, Marmara Ün.v., 2013, s. 91.

6 Kara, s. 114.

7 Koca, Ferhat, "Hâdimî, Abdullah", *DİA*, XV, 24.

8 Koca, a.g.m., s. 24; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 298; Bağdatlı, İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifin Es-mâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, Vekâletü'l-Maarif Matbaası, İstanbul, 1951, I, 485; Kehhâle, Ömer Ridâ, *Mu'ce-mü'l-Müellifin Terâcimü Musannifi'l-Kütübü'l-Arabiyye*, Dâru lhyâi't-Turâsî'l-Arabi, Beyrut, ts., VI, 141.

Şerhte İzlediği Metod

Şârih, *Netâicu'l-efkâr*'ın mukaddimesini şerh ederken birçok unsuru göz önünde bulundurmıştır. Nahiv ilmine dair bir eserin mukaddimesini şerh etmesine rağmen eserinde belâgat, kelâm, fıkıh usulü, mantık gibi farklı bilim dalları ile bilgiler aktarmış, tartışmalara girmiştir. *Netâicu'l-efkâr* metni üzerinde çalışma yapan öğrenci ve okuyucuya metni kolaylaştırma amacı güttüğü de açık bir şekilde görülmektedir.

a) Metinde geçen harf-i cerlerin müteallaklarına işaret etmiştir. Ayrıca metindeki harf-i cerlerin hangi anlamda olduklarını belirtmiştir.⁹

b) Metindeki kelimelerin lügat anlamlarına temas etmiştir. Fiillerin hangi babdan olduklarını belirtmiştir.¹⁰

c) Metinde yer alan izafetlerin türlerine dair bilgiler vermiştir.¹¹

d) Kelime ve cümlelerin i'rablarını yapmıştır.¹²

e) 'Fâide' 'tenbîh' 'teznîb'¹³ 'tezyîl' gibi başlıklar açıp burada lüzumlu gördüğü konularda bilgiler vermiştir. Örneğin tazmin konusunda bilgiler vermiş, Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerif Cürçânî'nin (ö. 816/1413) görüşlerine değinmiştir.¹⁴

f) Bazı garip kelimelerin Türkçe ve Farsça karşılıklarını verip örneklerle açıklamıştır.¹⁵

g) Kelimelerin luğavî ve ıstılâhî anlamlarını zikretmiştir.¹⁶ Terimlerin tanımlarını yapmıştır.¹⁷

h) Kıyâs-ı iktirânî, kıyâs-ı istisnâî, kazıyye-i hamliyye gibi mantık ilmi konularına değinmiştir.¹⁸

i) Tefsirlerden alıntılar yapmıştır. Beyzâvî,¹⁹ Keşşâf,²⁰ Ebu's-Suud ve *Hâşiyetü'ş-Şihâb*²¹ tefsirleri bunlardandır. Ayrıca Arap dili kaynaklarından da yararlanmıştır. Örneğin Suyûtî'nin (ö. 911/1505) el-*Müzhir*'inden alıntılar yapmıştır.

j) Darb-ı mesellerin anlamına ve kullanım yerlerine dair açıklamalar yapmıştır.²²

k) Zamirlerin mercilerine işaret etmiştir.²³

9 Abdullah b. Ebi Saïd Muhammed el-Hâmîdî, *Şerhu Dîbâceti'n-Netâic*, Matbaayı Âmire, İstanbul, 1302, s. 3.

10 Hâdimî, s. 3.

11 Hâdimî, s. 3.

12 Hâdimî, s. 7.

13 Hâdimî, s. 8.

14 Hâdimî, s. 10.

15 Hâdimî, s. 16.

16 Hâdimî, s. 17.

17 Hâdimî, s. 3.

18 Hâdimî, s. 17, 28.

19 Hâdimî, s. 14, 31.

20 Hâdimî, s. 30.

21 Hâdimî, s. 5.

22 Hâdimî, s. 20, 29.

23 Hâdimî, s. 29.

l) Okuyucuya/öğrenciye kolaylık olması için metinde geçen bazı karıştırılması muhtemel kelimelerin hareketlerinin nasıl olması gerektiğine dikkat çekmiştir.²⁴

m) Metindeki kapalı ifadelerle dair tenkitlerde bulunmuş, kendi görüşlerini ortaya koymuştur.²⁵

n) Müzekker ve müennes olarak kullanılan sözcüklere dair açıklamalar yapmıştır.²⁶

o) Metinde geçen cemi kelimelerin müfredlerini zikretmiştir.²⁷

p) Metinde geçen fiillerin bablarını, mâzi-muzâri, mâlum veya meçhul oluşlarını belirtmiştir.²⁸

q) Şerhte metne ait ifadeler kopuk olduğu için okuyucuya/öğrenciye kolaylık sağlamak adına ma'tûfun, nereye atf edildiğine işaret etmiştir.²⁹

r) Basra ve Kûfe nahiv ekollerinin görüşlerine yer vermiştir.³⁰

s) Bazı kelimelerin etimolojisine dair bilgiler vermiştir.³¹

t) Açıklamalarını ayetler, hadisler ve Arap şiiirinden örnekler ile desteklemiştir.

2. Şerhinde ilim dallarına ait değerlendirmeleri

Hâdimî dibâcenin şerhinde yeri geldikçe farklı ilimlerle alakalı değerlendirmeler yapmıştır. Bu değerlendirmeler başlıca şunlardır:

2.1. Nahiv

قَوَالِبِ الْمَعَانِي جعل الالفاظ جَعَلَ fiilinin خلق anlamında bir mef'ule müteaddî, تصيير anlamında ise iki mef'ule müteaddî olduğunu belirtmiştir. Bu ibarede صَيَّرْ anlamında olup, birinci mef'ulü الالفاظ ikinci mef'ulü ise قَوَالِبِ dir. Fiilin bu anlamlarda kullanımına dair Kur'an-ı Kerim'den ayetler zikretmiştir. Fiilin bir mef'ule müteaddî olduğuna: وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ "karanlıkları ve aydınlığı var eden"³² iki mef'ule müteaddî olduğuna: وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا "Uykunuzu bir dinlenme (sebebi) kıldık."³³ ayetlerini örnek vermiştir.

Netâicü'l-efkâr'ın ibaresinde vaki olan, İzhar metninde zikredilmeyen İbn-i Hâcib'in Kâfiye'sinde ele aldığı 'tenâzû' gibi konuları tespit etmiş, başlıklar açarak bu gibi konularla

24 Hâdimî, s. 31.

25 Hâdimî, s. 31.

26 Hâdimî, s. 29.

27 Hâdimî, s. 3.

28 Hâdimî, s. 7, 8.

29 Hâdimî, s. 10.

30 Hâdimî, s. 11.

31 Hâdimî, s. 13.

32 En'âm, 6/1.

33 Nebe', 78/9.

ilgili meseleleri detaylı bir şekilde ortaya koymuştur. Bu gibi konular metinde tekrar ettikçe ilgili konuya işaret etmiştir.³⁴ Metinde geçen ceza cümlelerini belirterek, şart cümlelerini de tespit etmiştir.³⁵ Metinde geçen edatlara dair değerlendirmeler yapmıştır. Örneğin أَنْ edatının masdariyye mi tefsir edati mi? olduğunu örneklerle açıklamıştır.³⁶ Fillerin farklı harf-i cerlerle kullanıldıklarında hangi anlamlara geldiklerine dair bilgiler vermiştir. Örneğin نظر fiilinin بين اللام، في، على، إلى gibi cer edicilerle kullanıldığında hangi anlamlara geldiğini açıklamış ve örnek cümleler içerisinde kullanmıştır.³⁷

2.2. Belâgat

Belâgat ilminin beyân, meânî ve bedî disiplinlerine dair değerlendirmeler yapmıştır.

“Hâtîme” adında bir başlık açıp, Kinâye, *hakikat*, *mecâz-ı mürsel*, *müşâbehet*, *zikru'l-mahâl irâdetu'l-hâl* alâkası, *istiâre-i musarraha-i asliyye*, *istiâre-i musarraha-i tebeyye*, *istiâre-i mekniyye*, *istiâre-i tabyîliyye* gibi konuları tanımlarıyla ve örnekler vererek açıklamıştır. *Telbîsu'l-miftâh* müellifi Hatîb Kazvîni ve es-Sekkâkî'nin görüşlerine yer vermiştir.³⁸ Yeri geldikçe metinde geçen istiarelere,³⁹ teşbih-i müekkedlere,⁴⁰ İcâz-ı kısara ve İcâz-ı hazfe⁴¹ işaret etmiştir. Metindeki bazı ifadelerin lüzumsuz ve fazlalık (haşiv) olmadığını örneklerle açıklamıştır.⁴² *Netâicu'l-efkâr* metninde Muktezây-ı zâhir, muktezây-ı hâl ve iltifat bulunan ifadeleri açıklamıştır.⁴³ Şârih Netâicu'l-efkâr metninde yeri geldikçe farklı ilim dallarına dair açıklamalar yapmıştır. Bu açıklama ve değerlendirmeleri şu şekildedir:

2.2.1. Meânî ilmüne dair değerlendirmeleri

2.2.1.1. Müsnedün ileyh'in ism-i mevsul olarak marife olması

Müsnedün ileyh'in ism-i mevsul olarak marife yapılması muhatabın zihninde daha iyi yer etmesi içindir.⁴⁴ Metinde geçen takdim ve te'hirlere dair değerlendirmeler yapmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: وَرَأَوْدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ

“Evinde bulunduğu kadın (gönlünü ona kaptırıp) ondan arzuladığı şeyi elde etmek istedi”⁴⁵

Ayet-i kerimede الَّتِي olan müsnedün ileyh muhatapların zihninde daha iyi yer etmesi için ism-i mevsûl olarak marife yapılmıştır. Kadının arzu ettiği şey konusunda Yusuf'un

34 Hâdimî, s. 10-11, 16.

35 Hâdimî, s. 29.

36 Hâdimî, s. 30.

37 Hâdimî, s. 29.

38 Hâdimî, s. 12.

39 Hâdimî, s. 11, 15, 18, 19, 20, 22, 26, 27.

40 Hâdimî, s. 20.

41 Hâdimî, s. 23.

42 Hâdimî, s. 23.

43 Hâdimî, s. 14.

44 Hâdimî, s. 8.

45 Yusuf, 12/23.

(a.s.) nezahetine dikkat çekmek için onu arzulayan kadının ismi alem olarak marife yapılmamış, “*evinde bulunduğu kadın*” şeklinde ism-i mevsûl olarak marife yapılmıştır.

والصلاة والسلام على من أوتي جوامع الكلم “*Salât ve selâm veciz ifadeler kendisine verilmiş olan zata olsun*” ibaresinde aslında kastedilen Hz. Peygamberdir. Müsnedun ileyh, okuyucunun zihninde daha iyi yer etmesi ve başkaları ile karıştırılmaması için ism-i mevsûl olarak (مَرْئ) marife yapılmıştır.⁴⁶

2.2.1.2. Müsnedun ileyh’in Takdimi

Hâdimî, *Netâicu’l-Efkâr*’ın ibaresinde başta müsnedun ileyh olmak üzere tahsis ve ihtimam ifade etmek için yapılan takdimlere temas etmiştir.

Metindeki *وبفضله رفع* ibaresinde *مفعول* bih olan *بفضله*, âmili olan *رفع*’nın önüne geçirilmiştir. Bu takdim tahsis için yapılmıştır. Bu durumda anlam “ancak Allah’ın fazlıyla” olmaktadır. Aynı durum şu ayette de bulunmaktadır:

“*And olsun ki, ölseniz de öldürülseniz de Allah’ın huzurunda mutlaka toplanacaksınız.*”⁴⁷ Ayette *مفعول*, âmili üzerine takdim edildiği için tahsis ifade etmektedir. Burada takdim aynı zamanda ihtimam ve Allah’ı tazim için yapılmıştır. Keza *بسم الله* de âmil sonda takdir edilmiştir. Burada da Allah’ın ismine ihtimam gösterilmiştir.

“*Yaratan Rabbinin adıyla oku!*”⁴⁸ ayetinde ise “*oku!*” emri daha önemli olduğu için takdim edilmiştir. *بسم ربك* *مفعول*’ünün âmili kendisinden sonra gelen ikinci *اقرأ* fiilidir.⁴⁹

ويتكوينه كان ibaresinde de hasr, ihtimam ve Allah’ı tazim gibi gayelerle mâmulün âmili üzerine takdim edildiğini beyan etmiştir.⁵⁰

2.2.1.3. Kalb

Sözün lafız veya manaca ters çevrilmesi olarak tanımlanmıştır.⁵¹ Müellif kalbin tanımını yaptıktan sonra örnekler vermiş ve bu konudaki tartışmalara değinmiştir.

الحوض ve *الناقة* cümlesinde *الحوض* arasında kalb yapılmıştır. *Netâicu’l-ef-kâr* metnindeki *الكلم* *على من أوتي جوامع الكلم* ibaresinde de kalb yapılmıştır. Aslına *إياه* denmeli iken mübalağa nüktesiyle Hz. Peygamber’e (s.a.v.) raci zamir naib-i fail yapmış ve *مفعول* üzerine takdim edilmiştir.⁵² Meâni ulemasının çoğuna göre

46 Hâdimî, s. 8.

47 Âl-i İmrân, 3/158.

48 Alak, 96/1.

49 Hâdimî, s. 4.

50 Hâdimî, s. 5.

51 Durmuş, “Kalb”, *DİA*, XXIV, 232, 233.

52 Hâdimî, s. 8.

talep edilenin aksi ve maksadın zıttı olduğu için kalb makbul değildir. Sekkâkî ise söze güzellik kattığı için kalbi mutlak manada makbul görmüştür. Bir kısım ulemaya göre “kalb” söze güzellik katmanın haricinde bir nükteye sahipse makbul, değilse makbul değildir. Makbul olanın örneği şairin şu beytidir:

وَمَهْمَهٍ مُعْبَرَةٌ أُرْحَاؤُهُ
كَأَنَّ لَوْنَ أَرْضِهِ سَمَاؤُهُ
“Nice çöller geçtim ben, toz duman içerisinde,
Gök kubbe yerin rengine bürünmüştü âdeti”

Hâdimî, beyitte geçen kelimelerin anlamını vermiştir. Beyitte *أَرْضُهُ* ve *سَمَاؤُهُ* kelimelerinde kalb yapılmıştır. Burada kalbi makbul hale getiren nükte, göğün renginde yapılan mübalağadır. Aslında kalkan toz nedeniyle göğün rengi yere benzetilmiş iken, kalb yapılarak sanki yerin rengini gökten aldığı ifade edilmiştir.⁵⁴

2.2.1.4. İltifât

İltifât, bir ifadede sözün yönünü birden bire değiştirerek üslûp farklılığı meydana getirme anlamında edebî sanattır.⁵⁵ Şârih, metinde geçen iltifatlarla dair açıklamalar yapmıştır. Buna göre müellifin *أقول العبد* demek yerine *فيقول العبد* ifadesini tercih etmesinde Sekkâkî’ye göre iltifât-ı hâs vardır. Buradaki iltifât mütakellimden gâibe olmuştur. Şairin şu sözünde de gâibten muhataba iltifât vardır.

تَطَاوَلَ لَيْلُكَ بِالْإِثْمِ
“Gecem bitmek bilmedi İsmud denen yerde”

Şair kendisinden bahsettiği için aslında *ليلي* demeli idi. Hâdimî iltifata ilişkin Kuran’dan âyetler de zikretmiştir.⁵⁷

2.2.1.5. İcâz

Sözlükte “sözü kısaltmak” anlamına gelen *icâz*, terim olarak meânî ilminde “bir maksat ve fikrin en az sözle açıklanması” demektir.⁵⁸ Şârih, *إيجاز بلا إحلال*, *ibaresinde icâza dair açıklamalar yer vermiştir. İcâzın sözlükte sözün kısa olması, terim olarak ise “meramı daha az sözlerle ifade etmek” anlamına geldiğini belirtmiştir. İcâzın kısımları olan icâz-ı kısırı ve hazîfi tanımlayarak örneklerle açıklamıştır. İcâz-ı kısıra şu ayeti örnek vermiştir:*

ولكم في القصص حياء
“Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır.”⁵⁹

İcâz-ı hazîfe ise şu ayeti örnek vermiştir: *واسئل القرية “Kent halkına sor”*⁶⁰

53 Beyit Ru’be b. el-Accâc’a aittir. Bkz. el-Abbâsî, Şeyh Abdurrahman b. Ahmed, *Meâhidü’t-Tensîs* âla Şevâhidü’t-Telhis, (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Âlemu’l-kutub, 1947, I, 178.

54 Hâdimî, s. 9.

55 Durmuş, İsmail, “İltifât” *DİA*, XXII, 152-153.

56 Beyit İmruu’l-Kays’a aittir. Bkz. el-Abbâsî, I, 170.

57 Hâdimî, s. 14-15.

58 Saraç, M. A. Yekta, “İcâz”, *DİA*, XXI, 392-393.

59 Bakara, 2/179.

60 Yûsuf, 12/82.

2.2.2. Beyân ilmine dair değerlendirmeleri

2.2.2.1. Mecâz-ı mürsel

قوالب المعاني جعل الالفاظ قوالب ile ilgili şu tespitlerde bulunmuştur:

قال kelimesi zikru'l-melzûm, irâdetü'l-lâzım kabilinden mecâz-ı mürseldir. Buradaki قال kelimesinin gerçek anlamı zanaatkârların kullandığı kalıp aletidir. Ancak burada kalıp gerçek anlamında kullanılmayıp, bu anlamın lâzımı olan مأخذ manası kastedilmiştir.⁶¹

2.2.2.2. Kinâye

Sözlükte “bir şeyi bir şeyle örtmek” anlamına gelen kinâye kelimesi edebî sanat olarak “örtülü anlatım” demektir. Beyân âlimlerine göre kinaye, söz içinde geçen asıl anlamın yanında bir başka lâzımî mânanın anlatıldığı kelime veya terkiptir.⁶² Şârih, kinâyeyi “gerçek anlamı kastetmeye mani bir karine bulunarak, aralarındaki ilgiden dolayı gerçek anlamı dışından kullanılan lafız” şeklinde tanımlamıştır. *فَلَانٌ طَوِيلُ النَّجَادِ “Falan- canın kılıç bağı (boyu) uzundur”* örneğinde gerçek anlamı kastetmeye engel karîne-i mânia yoktur. Bu örnek kılıç bağı uzun kişi anlamında veya dolaylı olarak boyu uzun kişi anlamında kullanılabilir. Karîne-i mânia'ya ve kinaye ile mecaz arasındaki farklılıklara dair açıklamalar yapmıştır.⁶³

2.2.2.3. Teşbih

Teşbih-i müekked: Benzetme edatının hazfedilmesiyle yapılan teşbih türüdür.⁶⁴ Bu teşbihe Kur'an'dan şu örneği vermiştir:

تَمْرٌ مِّثْلَ مَرِّ السَّحَابِ “Halbuki onlar bulutların geçişi gibi hareket ederler.”⁶⁵

Âyette benzetme edatı hazfedilmiştir. Âyet, تَمْرٌ مِّثْلَ مَرِّ السَّحَابِ takdirindedir.

تَمْرٌ مِّثْلَ مَرِّ السَّحَابِ جعل الالفاظ كقوالب للمعاني جعل الالفاظ قوالب المعاني hazfedilmiştir.⁶⁶

Müşebbehün bih'in müşebbehe muzaf olduğu benzetmeler de müekked teşbihtir.⁶⁷ Hâdimî المباني حروف درر ibaresinde درر kelimesinin حروف'a izafetinin bu türden olduğunu belirtmiştir.⁶⁸ Aynı şekilde تعريف موصولات نعمائه ظروف ولا يسع ظروف kelimesinin لكنائيات'a izafeti müşebbehün bih'in müşebbehe izafeti türünden olup, müekked teşbihtir.⁶⁹

61 Hâdimî, s. 2.

62 Durmuş, İsmail, “Kinâye”, *DİA*, XXVI, 36, 37.

63 Hâdimî, s. 12, 23.

64 Bkz. Durmuş, İsmail, “Teşbih”, *DİA*, XL, 555.

65 Neml, 27/88.

66 Hâdimî, s. 2, 3.

67 Durmuş, İsmail, “Teşbih”, *DİA*, XL, 555.

68 Hâdimî, s. 3.

69 Hâdimî, s. 6.

2.2.2.4. İstiâre

Sözlükte “ödünç istemek, ödünç almak” anlamına gelen istiâreyi belâgat âlimleri, “bir kelime veya terkinin, teşbihe mübalağa ve yorum gücü sağlamak için benzeşme ilgisiyle ve bir karîneye dayalı olarak gerçek anlamı dışında kullanılması” şeklinde tarif etmişlerdir.⁷⁰ Şârih, istiârenin tanımını yaparak kısımlarını zikretmiş ve onların da tanımlarını yapmıştır. İstiâre-i Musarraha’yı tanımlayarak Asliyye ve Tebeiyye kısımlarının da tanımlarını yaparak örneklerle açıklamıştır. Tebeiyyede müsteâr sözcüğün isim, fiil ve harf olabileceğini örneklerle açıklamıştır. Ardından İstiâre-i Mekniyye’nin tanımını yaparak örneklerle açıklamıştır. İstiâre-i Tahyîliyye’nin Mekniyye’ye gerekli olduğunu ifade etmiş ve bu konuda *Telbîsu’l-miftâh* müellifi Hatîb Kazvîni ile Sekkâkî arasındaki görüş ayrılıklarını zikretmiştir.⁷¹

2.2.3. Bedî ilmine dair değerlendirmeleri

2.2.3.1. Muhassinât-ı Lafziyye

2.2.3.1.1. Cinâs (Tecnîs)

Anlamları farklı, yazılış veya söylenişleri aynı yahut benzer olan kelimelerin nazım ve nesirde bir arada kullanılması yoluyla yapılan söz sanatıdır.⁷² Cinâs, tâm ve gayr-i tâm olmak üzere iki ana bölüme ayrılır. Bunlar daha sonra alt bölümlere ayrılmaktadır.

Hâdimî, cinâs-ı gayr-i tâmmın alt kısmı olan cinâs-ı lâhik’in tanımını yapmış ve kısımlarına örnekler vermiştir. Cinâs-ı lâhik’i “*Kelimeler arasındaki farklılığın harflerin türlerinde olmasıdır*” şeklinde tanımlamıştır. Farklılığın kelimenin başında, ortasında ve sonunda olmasına göre üçe ayrılır. Farklılığın kelimenin ilk harfinde olduğuna şu örneği vermiştir:

وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ

“İnsanları arkadan çekiştiren, kaş göz işaretiyle alay eden her kişinin vay haline!”⁷³

Ayette *هُمَزَةٍ* ve *لُّمَزَةٍ* kelimeleri arasında cinâs-ı lâhik vardır. Farklılık kelimenin ilk harfinde olmuştur.

Farklılığın kelimenin ortasındaki bir harfte olduğuna şu örneği vermiştir:

ذَلِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بِعَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُونَ

“Bu, sizin yeryüzünde haksız yere şımarmanızdan ve böbürlenmenizden ötürüdür.”⁷⁴

Ayette *تَفْرَحُونَ* ve *تَمْرَحُونَ* kelimeleri arasında cinâs-ı lâhik vardır. Farklılık kelimenin ortasındaki harflerde olmuştur.

70 Durmuş, İsmail, “İstiâre”, *DİA*, XXIII, 315-318.

71 Hâdimî, s. 12, 18, 19.

72 Kılıç, Hulusi, Yetiş, Kazım, “Cinas”, *DİA*, XVIII, 12-14.

73 Hümeze, 104/1.

74 Ğâfir, 40/75.

Farklılığın kelimenin son harfinde olduğuna şu örneği vermiştir:

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ

“Kendilerine güvenlik (barış) veya korku (savaş) ile ilgili bir haber geldiğinde”⁷⁵

Ayette *أَمْرٌ* ve *الْأَمْنِ* kelimeleri arasında cinâs-ı lâhik vardır. Farklılık kelimenin son harflerinde olmuştur.

والمعاني بنظم درر حروف المباني جعل الالفاظ قوالب المعاني ve *المعاني* kelimeleri arasında ikinci türden bir cinâs-ı lâhik olduğuna değinmiştir. Zira değişiklik iki kelimenin ortasındaki harflerde olmuştur.⁷⁶

2.2.3.1.2. Seci

Seci “*Daha çok nesir halindeki metinlerde ifade bölüklerinin sonlarının aynı kafiye veya aynı vezinde ya da her ikisinde aynı olması*” diye tanımlanmıştır.⁷⁷ Hâdimî, secinin üç kısmı olduğunu belirtmiştir. Mütevâzî seciyi “*İki fâsulada vezin birliği olup, diğer lafızların çoğu arasında bu birliğin bulunmaması*” olarak tanımlamıştır.

والمعاني بنظم درر حروف المباني وفضلها على سائر الاصوات جعل الالفاظ قوالب المعاني ve *المعاني* kelimelerinde mütevâzî seci vardır. Zira bu iki arasında vezin birliği varken *جعل* ile *فضل* kelimesi ve *الفاظ* ile *سائر* arasında birlik bulunmamaktadır.⁷⁸

2.2.3.1.3. İktibas

Kur’an ve hadisten alınmış bir ibareyi cümleye yerleştirmek anlamında edebi sanattır.⁷⁹ Hâdimî, *Netâici’l-efkâr* metnindeki iktibaslara dair bilgiler vermiştir. Örneğin Kuşadalı’nın ibaresinde hadislerden ve ayetlerden yapılan iktibaslara işaret etmiş, ilgili hadisleri yazmıştır. Ayrıca Kuşadalı’nın ibaresinde bazı hadislere işaret olduğunu ve bunların neler olduğunu zikretmiştir.⁸⁰

Örneğin: *رفع عن أمي الخطأ والنسيان* ibaresi *رفع عن أمي الخطأ والنسيان* *وميفضله رفع الخطأ عن الأمة عامة* *“Ümmetimin metimden hata, unutmama, zorlama ile işlenen fiillerden sorumluluk kaldırılmıştır”*⁸¹ hadisinden iktibas edilmiştir. Bu ibarede aynı zamanda *اتفاق أمي حجة قاطعة* *“Ümmetimin ittifaki kesin bir delildir”*⁸² hadisine de işaret vardır.

Şairin *لقد أنزلت حاجاتي بواد غير ذي زرع* *“İhtiyaç duyduğum şeyler ekin bitmez bir vadiye konulmuş”* kavlinde de iktibas olduğunu belirtmiştir.⁸³ Burada şu ayetten iktibas vardır.

75 Nisâ, 4/83.

76 Hâdimî, s. 4.

77 Durmuş, “Seci”, *DİA*, XXXVI, 273-275.

78 Hâdimî, s. 3, 4.

79 Durmuş, “İktibas”, *DİA*, XXII, 52.

80 Hâdimî, s. 5, 24.

81 Ebû Hafs, İbnu’l-Mulakkın Sirâcuddin, *el-Bedru’l-Munîr fi Tahrîci’l-Ehâdisi’l-Vâkiati fi Şerhi’l-Kebîr*, (nşr. Mustafa Ebu’l-ğayt, Abdullah b. Süleyman, Yasir b. Kemal), Dâru’l-Hicre, Riyad, 2004, IV, 177.

82 Kaynaklarda hadis olarak tespit edemedik.

83 Hâdimî, s. 5.

رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ *“Rabbimiz! Ben çocuklarımdan bazısını, senin kutsal evinin (Kâbe'nin) yanında ekin bitmez bir vadiye yerleştirdim.”*⁸⁴

أوتيت جوامع الكلم والبصيرة والسلام على من أوتي جوامع الكلم *“Bana cevâmiu'l-kelim (az sözle çok şey ifade etme kabiliyeti) verildi”*⁸⁵ hadisinden iktibas edilmiştir.⁸⁶ İktibasa dair başka örnekler de zikretmiştir.⁸⁷

2.2.3.1.4. Telmih

Bir âyete, bir hadise, kıssa, olay vecize, atasözü vb.ne gönderme yapma sanattır.⁸⁸ Müellif ibaredeki telmihlere dikkat çekmiştir.

وإن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيُحْيَىٰ وَيُزَيْنَةَ وَيُحْيَىٰ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيُحْيَىٰ وَنُوحًا وَآلَهُمْ إِذْ حَمَلْنَا إِلَيْنَا الْكُتُبَ وَجَعَلْنَا لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا *“Halbuki Allah'ın nimetini saymaya kalksanız onu sayamazsınız”*⁸⁹ ayetine telmih olduğunu ifade etmiştir.⁹⁰

2.2.3.1.4. Reddü'l-acüz ale's-sadr

Beyit veya fıkra sonundaki kelimenin aynısının yahut benzerinin başta tekrar edilmesi anlamındaki sanattır. Bu sanat hem şiirde hem de nesirde olur. Şârih, metinde geçen فلاح ليس فيهم فلاح لي أن ليس فيهم فلاح ifadesinden sonra bu sanata dair açıklamalar yapmıştır. Ayetlerden ve şiirlerden şahitler zikretmiştir.⁹¹

2.2.3.1.5. Berâat-i istihlâl (Husn-i ibtidâ)

Berâat-i istihlâl nazım ve nesirde maksada ve muhtevaya işaret eden kelime ve deyimlerin yardımıyla konuya ilgi çekici güzel bir üslupla başlama sanattır.⁹² Müellif, Seyyid Şerif Cürçânî'nin bu terim için yaptığı şu tanıma yer vermiştir: *“Kelamın baş tarafının maksada uygun olmasıdır.”*⁹³ *Netâicü'l-efkâr*'ın metninde berâat-i istihlâl olan yerlere dair açıklamalarda bulunmuştur. Berâat-i istihlâl olan yerler şunlardır:

جعل الالفاظ قوال المعاني *Netâicü'l-efkâr*'da lafızlara ait hallerden bahsedildiği için maksada işaret eden bu tabirde berâat-i istihlâl vardır.

بنظم درر حروف المباني *Netâicü'l-efkâr*'da harflerden bahsedildiği için maksada işaret eden berâat-i istihlâl vardır.⁹⁴

84 İbrâhim, 14/37.

85 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (nşr. Ahmed Muhammed Şakir), Dâru'l-Hadis, Kahire, 1995, VIII, 209.

86 Hâdimî, s. 8.

87 Hâdimî, s. 24.

88 Durmuş, İsmail, “Telmih”, *DİA*, XL, 407- 408.

89 Nahl, 16/18.

90 Hâdimî, s. 7.

91 Hâdimî, s. 30.

92 Hacımüftüoğlu, Nasrullah, “Berâat-i istihlâl”, *DİA*, V, 470.

93 Seyyid Şerif Cürçânî, *et-Ta'rifât*, (nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlı), Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2003, s.104; Hâdimî, s. 3.

94 Hâdimî, s. 3.

Kuşadalı'nın الجازمين وعلى آله ibaresinde Şia'ya ret vardır. Şia'nın على آلى وبينى وبينى من فرق بينى وبينى وعلى آلى بعلى Şia'nın "Kim benim ile ehl-i beytim arasında "alâ" ile ayırırsa şefaati nail olamaz"¹⁰³ şeklinde bir hadis rivayet ettiklerini ve bu yüzden آل kelimesini على harf-i cerri ile kullanmadıklarını belirtmiştir. Ehl-i sünnete göre bu hadis sahih değildir. Onlara göre sahih kabul edilse bile hadisteki bu kelime على olup harf-i cer olan على değildir; onunla Ali (r.a.) kastedilmiştir.

Allah lafzının Arapça ve Süryanice oluşu hakkındaki ihtilafları açıklamış, Allâme-i Taftazânî'nin bu konudaki tercihini söylemiştir. Ayrıca bu konudaki kelami ayrıntılara da girmiştir.¹⁰⁴ Müctehidin isabeti ve hatası, husün, kubuh, irâde gibi kelâmî konulara ilişkin açıklamalar yapmıştır. Allah'ın sıfatları konusunda Eş'ar'iler, Hanefiler ve diğer Kalam âlimlerinin görüşleri arasındaki farklılıkları zikretmiştir.¹⁰⁵ Ehl-i sünnet ve Şia arasındaki tartışmalara yer vermiş, delil olarak kullandıkları hadisleri zikretmiştir.¹⁰⁶ Allâme Taftazânî ve Seyyid-i Şerîf Cürçânî arasındaki görüş farklılıklarını ortaya koymuştur.¹⁰⁷

Sonuç

Eser telifinde güdülen amaçlardan birisi de daha önce yazılan, ibaresi zor ve muğlak meseleler içeren bir kitap için şerh yazılmasıdır. Bu çalışmada da Birgivi'nin *İzbâru'l-esrâr*'ı üzerine yazılan ve en meşhur şerhlerinden olan *Netâicü'l-efkâr*'ın dibâce kısmının şerh edildiği Hâdimî'nin eserini inceledik. Şârih Hâdimî eserini *Netâicü'l-efkâr*'ın telifinden sonraki ilk asır dilimi içerisinde yazmıştır. Bu durum *Netâicü'l-efkâr*'ın yazıldığı andan itibaren ulemâ nezdinde kabul gördüğünü ve eğitim-öğretimdeki yerini aldığını göstermesi açısından önemlidir. Şârih, eserinde metnin anlaşılmasını öğrenciye/okuyucuya kolaylaştıracak bir yol izlemiştir. Metinde yer alan zamirlerin merciine işaret etmek, atıf yapılan yerleri tespit etmek, fiillerin mâlûm veya meçhul olduklarına dikkat çekmek gibi öğrenciye yararlı birçok pedagojik unsura yer vermiştir. Şerh bu yönüyle öğrenciler için faydalıdır. Ayrıca metinde yeri geldikçe başta nahiv, sarf ve lügat ilmi olmak üzere öğrencilere katkı sağlayacak açıklamalara yer vermiştir. Dibâcede edebi sanatlarla ve belagete dair unsurlara çokça yer vermek müelliflerin âdetidir. Kuşadalı da mukaddimedede edebî bir üslup kullandığı için şârih, metinde yer alan bu sanatlarla dair detaylı açıklamalar yapmıştır. Yine şârih, metni destekleyici anlamda belagat ilminden tespitler, tanımlar ve açıklamalar yapmış; Kuran, hadis ve Arap şiirinden örnekler zikretmiştir. Nahve dair bir eserin şerhi olmasına rağmen, metinde geçen sözcüklerden veya terkiplerden hareketle fıkıh usulü, kalam, mantık gibi ilimlerle ilgili değerlendirmelerde bulunmuş; bu ilimlere dair kaynaklardan alıntılar yapmıştır.

103 Aclûnî bunun Şia'nın uydurması olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1405, II, 369.

104 Hâdimî, s. 2.

105 Hâdimî, s. 5, 6.

106 Hâdimî, s. 10.

107 Hâdimî, s. 10.

Kaynakça

- el-Abbâsî, Şeyh Abdurrahman b. Ahmed, *Meâhidü't-tensîs alâ şevâhidi't-telhîs*, (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd), Âlemu'l-kutub, 1947.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1405.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Dâru'l-hadîs, Kahire, 1995.
- Arslan, Ahmet Turan, *İmam Birgivî, Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, İstanbul: 1992, Seha Neşriyat.
- Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedîyyetü'l-'ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, Ve-kâletu'l-Maarif Matbaası, İstanbul, 1951.
- Dönmez, Mustafa İsmail, *Kuşadalı Mustafa bin Hamza ve "Netâciu'l-Efkâr fî Şerhi'l-İzhâr" Adlı Eseri (İnceleme ve Tabkik)*, Doktora Tezi, Danışman: Galip Yavuz, Marmara Üniv., 2013
- Durmuş, İsmail, "Mukaddime", *DİA*, XXXI, 115-117.
- _____, "Kalb", *DİA*, XXIV, 232, 233.
- _____, "Teşbih", *DİA*, XL, 555.
- _____, "Secî", *DİA*, XXXVI, 273-275.
- _____, "İktibas", *DİA*, XXII, 52.
- _____, "Telmih", *DİA*, XI, 407, 408.
- _____, "Tezat", *DİA*, XLI, 58-60.
- _____, "İltifât", *DİA*, XXII, 152-153.
- _____, "İtilâf", *DİA*, XXIII, 459, 460.
- Ebû Hafs, İbnu'l-Mulakkîn Sirâcuddîn, *el-Bedru'l-Munîr fî Tahrîci'l-Ehâdîsi'l-Vâkiati fî Şerhi'l-Kebîr*, (nşr. Mustafa Ebu'l-ğayt, Abdullah b. Süleyman, Yasir b. Kemal), Dâru'l-Hicre, Riyad, 2004.
- Hacımuftüoğlu, Nasrullah, "Berâat-i istihlâl", *DİA*, V, 470.
- el-Hâdimî, Abdullah b. Ebî Saîd Muhammed, *Şerhu Dîbâceti'n-Netâic*, Matbaa-ı Âmire, İstanbul, 1302.

Kara, İsmail, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, Dergah Yay., İstanbul, 2013.

Kehhâle, Ömer Rıdâ, *Mu'cemu'l-Muellifin Terâcimu Musannifi'l-Kutubi'l-Arabiyye*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Kılıç, Hulusi, Yetiş, Kazım, "Cinas", *DİA*, XVIII, 12-14.

Koca, Ferhat, "Hâdimî, Abdullah", *DİA*, XV, 24.

Pakalın, Mehmet Zeki, *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Basımevi, İstanbul, 1983.

Saraç, M. A. Yekta, "İcâz", *DİA*, XXI, 392-393.

Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rifât*, (thk.) Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2003.

Üzgör, Tahir, "Dîbâce", *DİA*, IX, 277-278.

تأملات في دفن الصحابي حجاج بن علاط في ارضروم/ قاليقلا

مجاهد جمال الحوت

الملخص

إن وفيات الصحابة الكرام رضي الله عنهم محل خلاف بين المؤرخين، وهذا في المشهورين من الصحابة فما بالك بالباقي الصحابة لا شك أنه محل خلاف، إلا النادر ما ثبتت وفاته ودفنه في مكان معين، ومن هؤلاء الذين وقع الخلاف في وفاته ودفنه الصحابي حجاج بن علاط، اختلف في مكان دفنه وتاريخ وفاته، لذلك جمعت هنا أقوال العلماء وناقشتها للوصول إلى جواب عن مكان أو تاريخ دفنه.

ÖZ

Sahabî Haccâc b. İllât'ın Erzurum/Kalikala'da Defni Hususunda Mülahazalar

Sahabe-i Kiram (r.a.)'ın vefat tarihleri tarihçiler arasında ihtilafıdır. Bu, meşhur sahabeler için de böyledir. Diğer sahabeler için ise şüphesiz konu hayli ihtilafıdır. Az sayıda vefat tarihi sabit olan ve defin yeri malum olan sahabe hariç durum böyledir. Vefat tarihi ve defin yeri ile ilgili ihtilaf vaki olan sahabelerden biri büyük sahabi Haccac bin İllat'dır. Vefat tarihi ve yeri ile ilgili ihtilaf edilmiştir. Bu makalede ulemanın bu konudaki görüşlerini topladım ve onları değerlendirirdim. Nereye ve ne zaman defnedildiği cevabına ulaştım.

Anahtar Kelimeler: Sahabe, Haccac bin İllat, Erzurum

ABSTRACT

Considerations whether Hajjâj b. İllât had been buried in Erzurum/Kalikala

It was a point of debate among his to rivas about the date of death and place of burial of many of the Sahaba followers of the prophet Muhammad (pbh) This for the famous sahaba my god be pleased with them how about those who were less known or being famous No doubt it is more question able except for the rare ones of sahaba whose deaths and place of burie were well known and decided in time and place Among those whose date of death and place of burie lwas al sababi Hajjaj ibn ilat i gathered and discussed all that said by the Islamic historians to come to a result that he wasn't buried in Qaliqala without defining the real place because of the difference in texts in their views about that.

Keywords: Sahaba, Hajjaj bin İllat, Erzurum

المقدمة

إن حب البلاد الإسلامية لصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم نابع من حب رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن قوله صلى الله عليه وسلم وحضه على حبهم حيث قال: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُعْقِلٍ الْمُزَنِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اللَّهُ فِي أَصْحَابِي، لَا تَتَّخِذُوهُمْ غَرَضًا بَعْدِي، فَمَنْ أَحَبَّهُمْ فَيُحِبِّي أَحَبَّهُمْ، وَمَنْ أَبْغَضَهُمْ فَيُبْغِضِي أَبْغَضَهُمْ، وَمَنْ آذَاهُمْ فَقَدْ آذَانِي، وَمَنْ آذَانِي فَقَدْ آذَى اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ، وَمَنْ آذَى اللَّهَ يُوشِكُ أَنْ يَأْخُذَهُ»¹

ولم يتوقف الحد عند الحب لهم بل تعدى ذلك إلى الافتخار بأن أحدهم كان فاتحاً لهذا البلد أو ذاك أو أنه دفن في هذا البلد أو ذاك أو حتى أقام في بلادهم ومن تطوف في البلاد الإسلامية يجد اعتناء عاماً في البلاد في قبور الصحابة ومقاماتهم بل من شدة ولع الأمة بأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم نجد في أكثر من بلد مختلف الاتجاه أحيانا قبرا لصحابي واحد على خلاف عند المؤرخين، وربما لهذا الأمر علاقة دينية عقدية النابعة من قول النبي صلى الله عليه وسلم: عن عبد الله بن بريدة عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ما من أحد من أصحابي يموت بأرض إلا بعث قائدا ونورا لهم يوم القيامة»²

ومن هذه البلاد التي اهتمت بقبور الصحابة والاعتناء بها الجمهورية التركية بكل جهاتها، ومن هذه المدن أرض روم - قاليقلا، أرزن الروم- وقد أورد بعض العلماء أن من بين الصحابة الكرام الذين دفنوا بهذه المدينة هو الصحابي الجليل حجاج بن علاط رضي الله عنه ورحمه.

ومن الذي دعاني لهذا البحث وإعادة النظر فيه أن بعض الأساتذة الأتراك نقلوا النقول عن دفنه بقاليقلا/أرضروم/ ولكن لم أجد التحليل لهذه النصوص والمقارنة بينها، بل البعض أخذ نصوص الاثبات لدفنه بقاليقلا وتغافل عن النصوص الأخرى، فأحببت هنا الجمع بين هذه الأقوال والتحليل والدراسة لها على قدر وسعي.

¹ أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ) فضائل الصحابة - المحقق: د. وصي

الله محمد عباس الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة: الأولى، 1403 - 1983 - 47/1

² محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي - الجامع الصحيح سنن الترمذي - تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون -

الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت - 697/5 رقم 3865

فوجد عند الاستاذ عبد الله آيدنلي / Prof.Dr.Abdullah AYDINLI / في حديثه عن الصحابة في شرق الأناضول يثبت اسم الصحابي حجاج بينهم دون أي نقل للقول الآخر الذي يقول بعدم مجيئه،³ وكذا الأستاذ رضا سواش / Prof.Dr.Rıza SAVAŞ / والذي كان مقاله خاصا عن حياة الصحابي الجليل حجاج بن علاط والذي نحى فيه منحى اثبات الدفن فقط مع تساؤله عن سبب قدمه للفتح او للتجارة او... إلخ دون ان يجد الجواب وكذا دون التعرض للتحقيق من القول الآخر الذي قال بوفاته بأول عهد سيدنا عمر رضي الله عنه رغم كونه ذكره،⁴ فأردت هنا التعرض للقولين بشيء من التحليل التاريخي والعقلي.

وقبل البدء بالحديث عن هذه الأقوال دراسة وتحقيقا لوفاة أو دفن الصحابي الجليل حجاج بن علاط بمدينة ارض روم أذكر الترجمة الشاملة لهذا الصحابي كما وردت عند المترجمين لحياة الصحابة، ثم أنقل الأقوال مختصرة من الكتب التي تحدثت عن وفاته او دفنه مرتبها حسب منهج من قال بدفنه بمدينة ارض روم ومن قال بدفنه خارجها أو وفاته خارجها، ثم أقوم بدراسة كل قول وفي النهاية أذكر الخلاصة التي توصلت إليها في نهاية هذا البحث الصغير المتعلق بوفاة ودفن الصحابي الجليل حجاج بن علاط.

الصحابي حجاج بن علاط

حجاج بن علاط بن خالد بن ثويرة بن حنثر بن هلال بن عبيد بن ظفر بن سعد بن عمرو بن تيم بن بهز بن امرئ القيس بن بهثة بن سليم بن منصور السلمي ثم البهزي يكنى أبا كلاب وقيل أبا محمد وقيل أبا عبد الله سكن المدينة، وهو معدود من أهلها، وبنى بها مسجدا ودارا تعرف به، وهو والد نصر بن حجاج الذي نفاه عمر بن الخطاب رضي الله عنه، حين سمع المرأة تنشد:

هل من سبيل إلى خمر فأشربها أم هل سبيل إلى نصر بن حجاج

³ Abdullah Aydınli, "Sahabe Coğrafyasının Bir Parçası Olarak Doğu Anadolu", *Türk-İslâm Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum, 2007, I/3.

⁴ Rıza Savaş, "el-Haccac b. 'İlat: Kabri Erzurum'da Bulunan Bir Sahabî", *Türk-İslâm Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum, 2007, I/499

وكان جميلاً-أي نصر بن الحجاج-⁵.

وأسلم الحجاج، وحسن إسلامه، وشهد مع النبي صلى الله عليه وسلم خبير، وكان سبب إسلامه أنه خرج في ركب من قومه إلى مكة، فلما جن عليه الليل، وهو في واد وحش مخوف قعد، فقال له أصحابه: قم يا أبا كلاب، فخذ لنفسك ولأصحابك أماناً، فقام الحجاج بن علاط يطفو حولهم يكلوهم، ويقول:

أعيذ نفسي وأعيذ صحبي من كل جني بهذا النقب حتى أأوب سالماً وركبي

فسمع قائلاً يقول: {يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السماوات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان}، فلما قدم مكة خبر بذلك في نادي قريش، فقالوا له: صبأت والله يا أبا كلاب، إن هذا فيما يزعم محمد أنه نزل عليه، فقال: والله لقد سمعته، وسمعه هؤلاء معي، ثم أسلم. ولما افتتح رسول الله صلى الله عليه وسلم خبير، قال الحجاج بن علاط: يا رسول الله، إن لي بمكة مالا، وإن لي بها أهلاً، وإني أريد أن آتيهم، فأنا في حل إن أنا نلت منك أو قلت شيئاً؟⁶

(278) أخبرنا عبيد الله بن أحمد بن علي، بإسناده إلى يونس بن بكير، عن محمد بن إسحاق، قال: حدثني بعض أهل المدينة، قال: لما أسلم الحجاج بن علاط السلمى شهد خبير مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله، إن لي بمكة مالا على التجار، ومالا عند صاحبتى أم شيبية بنت أبي طلحة، أخت بني عبد الدار، وأنا أتخوف إن علموا بإسلامي أن يذهبوا بمالي، فائذن لي بالحقوق به، لعلي أتخلصه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: قد فعلت، فقال: يا رسول الله، إنه لا بد لي من أن أقول، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: قل وأنت في حل، فخرج الحجاج، قال: فلما انتهيت إلى ثنية البيضاء إذا بها نفر من قريش يتجسسون الأخبار، فلما رأوني قالوا: هذا الحجاج وعنده الخير، قلت: هزم الرجل أقيح هزيمة سمعتم بها، وقتل أصحابه، وأخذ محمد أسيراً، فقالوا: لا نقتله حتى نبعث به إلى أهل مكة،

⁵ أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير (المتوفى: 630هـ) *أسد الغابة في معرفة الصحابة* - المحقق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود - الناشر: دار الكتب العلمية - الطبعة: الأولى 1415هـ - 1994م - 690/1 رقم 1083

⁶ عز الدين ابن الأثير - *أسد الغابة في معرفة الصحابة* - 691/1

فيقتل بين أظهرهم. ثم جننا مكة، فصاحوا بمكة، وقالوا: هذا الحجاج قد جاءكم بالخبر أن محمدا قد أسر، وإنما تنتظرون أن توتوا به، فيقتل بين أظهركم، فقلت: أعينوني على جمع مالي، فإني أريد أن ألحق بخيبر، فأشترى مما أصيب من محمد قبل أن يأتهم التجار، فجمعوا مالي أحت جمع، وقلت لصاحبي: مالي مالي، لعلي ألحق، فأصيب من فرص البيع، فدفعت إليّ مالي. فلما استفاض ذكر ذلك بمكة أتاني العباس، وأنا قائم في خيمة تاجر، فقام إلى جانبي منكسرا مهموما، فقال: يا حجاج، ما هذا الخبر؟ فقلت: استأخر عني حتى تلقاني خاليا ففعل، ثم قصد إليّ فقال: يا حجاج، ما عندك من الخبر؟ فقلت: الذي والله يسرك، تركت والله ابن أخيك قد فتح الله عليه خيبر، وقتل من قتل من أهلها، وصارت أموالها له ولأصحابه، وتركته عروسا على ابنة ملكهم، ولقد أسلمت، وما جئت إلا لأخذ مالي، ثم ألحق برسول الله صلى الله عليه وسلم فاكنتم على الخبر ثلاثا، فإني أخشى الطلب، وانطلقت. فلما كان اليوم الثالث لبس العباس حلة، وتخلق، ثم أخذ عصاه، وخرج إلى المسجد، واستلم الركن، فنظر إليه رجال من قريش، فقالوا: يا أبا الفضل، هذا والله التجلد على حر المصيبة، فقال: كلا، والذي حلفت به، ولكنه قد فتح خيبر، وصارت له ولأصحابه، وترك عروسا على ابنة ملكها، قالوا: من أنباك بهذا الخبر؟ قال: الحجاج بن علاط، ولقد أسلم، وتابع محمدا على دينه، وما جاء إلا ليأخذ ماله، ثم يلحق به، فقالوا: أي عباد الله، خدعنا عدو الله، فلم يلبثوا أن جاءهم الخبر. أخرجه الثلاثة.⁷

وكما هو واضح من ترجمة ابن الأثير أنه لم يذكر شيئا عن وفاته أو دفنه مع أن غالب من سيردون في البحث كانوا قبل ابن الأثير فلربما عدم ثبوت شيء عنده.

القول الأول: أن الصحابي الجليل حجاج بن علاط دفن في مدينة قاليقلا من أرض

الروم.

ومدار هذا القول على العلامة عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي (ت 327) عندما أورد

في كتابه الجرح والتعديل قوله:

حجاج بن علاط السلمي حجازي له صحبة قدم على النبي صلى الله عليه وسلم وهو بخيبر فأسلم وسكن المدينة وبنى بها دارا ومسجدا يعرف به، روى عنه فلان بن الحجاج سمعت ابي يقول ذلك. قال أبو محمد هو مدفون [بقاليقلا -3].⁸

ومن هذه الرواية نستفيد:

- 1- أن صيغة ابن أبي حاتم جاءت بصيغة الجزم مع إغفال سبب الوفاة وتاريخها.
 - 2- ورد في حاشية كتاب الجرح والتعديل للمحقق (3) سقط من م أي سقط من النسخة م (سقط من م) أعنى انها زيادة من النسخة الاخرى أو النسختين من التقدمة. ولا يعني ذلك الشك في أن اللفظ غير صحيح طالما أورده من بعده نقلا عنه كما سيرد ولكن يمكن أن نقول هذا يعطينا بأن اللفظ وقع خلاف فيه في بعض النسخ مع أن نسخ الكتاب ثلاثة فقط فإن سقط من واحدة أو اثنتين كما أورد المحقق فهذا يعطينا عدم الثقة التامة كما إذا كان اللفظ مثبتا في النسخ الثلاث.
 - 3- وخلال عودتي للكتاب - الجرح والتعديل- المطبوع بناء على النسخ المذكورة في مقدمة المحقق للكتاب وجدت أن العديد من التراجم وجد فيها نفس العبارة سقط من م - وهذا ليس خاص بهذا الصحابي في ترجمته فلعلها من الناسخ سقطت او ذكرها فعلا الإمام مرة ولم يذكرها أخرى وكما قلت سابقا يقويها روايتها عنه في كتب من جاء بعده كما سيرم.
- وأیضا ممن نقل عن ابن أبي حاتم الرازي القول بدفن الصحابي الجليل بقاليقلا ابن عساكر(ت571) في كتابه تاريخ دمشق ما نصه:

((حجاج بن علاط بن خالد أبو كلاب ويقال أبو محمد وأبو عبد الله السلمي ثم البهزي أسلم عام خيبر وهو الذي قدم مكة بفتح خيبر وأخبر به العباس سرا وأخبر قريشا بضده علانية حتى جمع ماله بها وخرج عنها وسكن المدينة وبنى بها دارا ومسجدا يعرف به ثم تحول إلى دمشق وكان له بها دار عرفت بعده بدار الخالدين وصارت بعده إلى ابنه خالد بن الحجاج وكان خالد ابنه أمير دمشق من قبل بعض بني أمية وقيل إن الحجاج نزل حمص وعقبه بها وله دار تعرف بدار الخالدين واستعمل معاوية ابنه عبيد الله ونصر بن حجاج وهو أول من بعث

⁸ الرازي ابن أبي حاتم الامام الحافظ شيخ الاسلام ابي محمد عبد الرحمن بن ابي حاتم محمد بن ادريس بن المنذر التميمي

بصدقته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من معدن بني سليم وكانت معه يوم حنين إحدى الرايات الثلاث لبني سليم وقيل إنه مدفون بقاليقلا بأرض الروم وهو أبو نصر بن حجاج المشهور وأنبأنا أبو طاهر أنبأنا أبو الحسين قالا أنبأنا أبو محمد بن أبي حاتم قال (2) حجاج بن علاط السلمي حجازي له صحبة هو مدفون بقاليقلا (3) من أرض الروم))⁹

فمن النص السابق يظهر لنا:

1- أن الحديث عن دفنه بقاليقلا جاء خاليا عن تاريخ الوفاة والسبب ونحو ذلك وخاصة أن المشهور عند ذكر تنقل صحابي إلى بلد والوفاة فيها ذكر سبب ما، كما ذكر سبب أخذ ماله من مكة ونحوه من رحيله إلى دمشق وبنائه دارا بها.

2- جاءت الصيغة التي تدل على وفاته بقاليقلا مرتين مرة بصيغة التضعيف فقط وهي وقيل إنه مدفون بقاليقلا بأرض الروم وصيغة مسندة إلى ابن أبي حاتم الرازي، فهل قصد من هذا أنه ليس عنده الجزم بذلك بدفنه بقاليقلا فذكره بصيغة التضعيف وأحال الخبر عمن ورد عنه بسنده دون تأكيد أو نفي. الله اعلم.

وكذا نقل القول بدفن الصحابي الجليل حجاج بن علاط بقاليقلا صلاح الدين الصفدي (ت 764) في كتابه الوافي بالوفيات بقوله:

((حجاج بن علاط بن خالد أبو كلاب ويقال أبو محمد وأبو عبد الله السلمي ثم البهزي أسلم عام خيبر

وقيل إنه مدفون بقاليقلا قلا بأرض الروم وهو أبو نصر بن حجاج المشهور))¹⁰

ومن هذه العبارة يظهر لنا:

⁹ ابن عساكر أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف (المتوفى: 571هـ) تاريخ دمشق - المحقق: عمرو بن غرامة العمري - الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - عام النشر: 1415 هـ - 1995 م 111/12

¹⁰ الصفدي صلاح الدين خليل بن أيبك - الوافي بالوفيات - دار النشر: دار إحياء التراث - بيروت - 1420هـ - 2000م، تحقيق:

1- ان صيغة الصفدي جاءت بلفظ التضعيف فقط دون اسناد إلى ابن ابي حاتم مع ان العبارة تكاد تكون مطابقة لعبارة ابن أبي حاتم لكن لا يمكن تحميلها على أنها نقلًا عنه ما لم يرد ما يثبت ذلك.

2- أيضا جاءت الصيغة عارية عن السبب أو التاريخ لدفعه بقايقلا.

القول الثاني: أن الصحابي الجليل حجاج بن علاط مات في خلافة سيدنا عمر رضي الله عنهما وهذا القول مداره على ابن حبان رحمه الله وقد ذكره ابن حجر في الاصابة وغيره، وأبدأ بكتاب الإصابة لابن حجر رغم أنه ليس الأقدم، لكن لكون كتاب الإصابة مختص بالحديث عن حياة الصحابة حيث قال:

((الحجاج بن علاط بكسر المهملة وتخفيف اللام بن خالد بن ثويرة بالمثلثة مصغرا بن هلال بن عبيد بن ظفر بن سعد السلمي ثم الفهري يكنى أبا كلاب ويقال كنيته أبو محمد وأبو عبد الله قال بن سعد قدم على النبي صلى الله عليه و سلم وهو بخيبر فأسلم وسكن المدينة واختط بها دارا ومسجدا وقال عبد الرزاق أخبرنا معمر عن ثابت عن أنس لما افتتح رسول الله صلى الله عليه و سلم خيبر قال الحجاج بن علاط يا رسول الله إن لي بمكة أهلا ومالا وإني أريد أن آتيهم فأنا في حل إن قلت فيك شيئا فأذن له، الحديث بطوله رواه أحمد وأبو إسحاق عن عبد الرزاق ورواه النسائي عن إسحاق وأبي يعلى والطبراني وابن منده من طريق عبد الرزاق . وقال بن إسحاق في السيرة حدثني بعض أهل المدينة قال لما أسلم الحجاج بن علاط شهد مع رسول الله صلى الله عليه و سلم خيبر فذكر القصة نحو حديث أنس بطولها ، وروى بن أبي الدنيا في هواتف الجن من طريق واثلة بن الأسقع قال كان سبب إسلام الحجاج بن علاط أنه خرج في ركب من قومه إلى مكة فلما جن عليه الليل استوحش، فقام يحرس أصحابه ويقول ... أعيد نفسي وأعيد صحبي ... حتى أعود سالما وركبي فسمع قائلا يقول { يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السماوات والأرض فانفذوا } الآية فلما قدم مكة أخبر بذلك قريشا فقالوا له يا أبا كلاب إن هذا فيما يزعم محمد أنه أنزل عليه قال فسأل عن النبي صلى الله عليه و سلم فقيل له هو بالمدينة ، قال فأسلم الحجاج وحسن إسلامه. وذكر موسى بن عقبة عن بن شهاب أنه أول من بعث إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بصدقة من معدن بني سليم. وقال ابن السكن نزل الحجاج حمص واستعمل معاوية ابنه عبد الله بن الحجاج على حمص وروى من طريق مجاهد عن الشعبي قال كتب عمر إلى أهل الشام أن ابغثوا إلي برجل

من أشرفكم فبعثوا إليه الحجاج بن علاط، ويأتي له ذكر في ترجمة أبي الأعور السلمي، وقال بن حبان إنه مات في أول خلافة عمر وروى يعقوب بن شيبه من طريق جرير بن حازم قال قتل المعرض بن علاط يوم الجمل فقال أخوه الحجاج يرثيه فذكر الشعر قلت فهذا يدل على أنه بقى إلى خلافة عمر. لكن سيأتي في ترجمة ولده نصر بن الحجاج ما يدل على أن أباه مات في خلافة علي. وذكر الدارقطني أن الذي قتل بالجمل ولده معرض بن الحجاج بن علاط وأن الذي رثاه أخوه نصر فكان هذا أصوب وللحجاج بن علاط أخ اسمه صالح أظنه مات في الجاهلية ذكره حسان بن ثابت في قصيدته الطائفة التي يقول فيها ...

لكميت كأنها دم جوف ... عتقت من سلافة الأنباط

فاحتواها فتى يهين لها المال ... ونادمت صالح بن علاط

وأنشده له المرزباني - أي للحجاج بن علاط - في معجم الشعراء أبياتا يمدح فيها عليا يوم أحد يقول فيها

وعللت سيفك بالدماء ولم تكن ... لترده حران حتى ينهلا.¹¹

وكما مر من ترجمة الصحابي حجاج بن علاط قبل قليل عبارة انه سيأتي في ترجمة ولده نصر تمة بيان وفاته في عهد سيدنا عمر ، ولذا أنقل ترجمة ولده نصر كما أوردها ابن حجر رحمه الله.

نصر بن حجاج بن علاط السلمي من أولاد الصحابة وقد تقدم ذكر والده وله مع عمر قصة وكان في زمانه رجلا فدل ذلك على أنه ولد في عهد النبي صلى الله عليه و سلم وقد ذكر ابن فتحون في ذيل الاستيعاب سبب ذلك وقال ذكر قصته فتادة فساقها مختصرة ولم يذكر من أخرجها من المصنفين وقد أخرج ابن سعد والخرائطي بسند صحيح عن عبد الله بن بريدة قال بينما عمر بن الخطاب يعس ذات ليلة في خلافته فإذا امرأة تقول هل من سبيل إلى خمر فأشربها أو من سبيل الى نصر بن حجاج فلما أصبح سأل عنه فأرسل إليه فإذا هو من أحسن الناس شَعرا وأصبحهم وجها فأمره عمر أن يطم شعره ففعل فخرجت جبهته فازداد حسنا فأمره أن

¹¹ أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي -الإصابة في تمييز الصحابة - الناشر : دار الجيل - بيروت - الطبعة

يعتم فازداد حسنا فقال عمر لا والذي نفسي بيده لا تجماعني ببلد فأمر له بما يصلحه وصيره إلى البصرة ، زاد الخرائطي بسند لين من طريق محمد بن سيرين أنه لما دخل البصرة كان يدخل على مجاشع بن مسعود لكونه من قومه ولمجاشع امرأة جميلة يقال لها الخضراء فكان يتحدث مع مجاشع فكتب نصر في الأرض إني أحبك حبا لو كان فوقك لأظلك أو كان تحتك لأفلك وكانت المرأة تقرأ ومجاشع لا يقرأ فرأت المرأة الكتابة فقالت وأنا فعلم مجاشع أن هذا الكلام جواب فدعا بإناء فكبّه على الكتابة ودعا كاتباً فقرأه فعلم نصر بذلك فاستحيا وانقطع في منزله فضنى حتى صار كالفرخ فبلغ ذلك مجاشعا فعلم سبب ذلك فقال لامرأته إذهبي فأسنديه إلى صدرك وأطعميه الطعام فعزم عليها ففعلت فتحامل نصر قليلا وخرج من البصرة. وذكر الهيثم بن عدي أن مجاشعا كان خليفة أبي موسى، ان أبا موسى لما علم بقصته أمره أن يخرج إلى فارس فخرج إليها وعليها عثمان بن أبي العاص فجرت له قصة مع دهقانه فقال له اخرج عنا فقال والله لئن فعلتم هذا بي لألحقن بأرض الشرك فكتب بذلك إلى عمر فكتب احلقوا شعره وشمروا قميصه وألزموه المسجد¹²

فمن خلال النصين السابقين يظهر لنا ما يلي:

- 1- أن وفاة الصحابي حجاج بن علاط في اول عهد سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه.
- 2- صيغة التي ذكرها ابن حجر عن ابن حبان جاءت بصيغة الجزم لكن دون ذكر المكان الذي دفن فيه مع التصريح بأنه سكن في المدينة وبنى بها دارا عرفت باسمه.
- 3- لم أجد الأصل الذي ذكر عن ابن حبان فقول ابن حجر قال ابن حبان أين قال مع أن ابن حجر المحقق المحدث الذي لا يشك بنقله.
- 4- وقول ابن حجر سيأتي في ترجمة ولده نصر ما يدل على وفاته في عهد عمر ذكرت الترجمة كاملة في الأعلى وليس فيها ما يشير إلى ذلك ولربما نسي ابن حجر ذكر ذلك ولكن مع أن ابن حجر قال إنه سيذكر وفاة الحجاج بن علاط حين الترجمة لابنه نصر مفصلا ولم يذكرها فيه نوع من التأكيد بأن ابن حجر على ثقة تامة بوفاته بعهد سيدنا عمر والا لما أحال بأنه سيذكر ذلك مفصلا.

وكذا ابن حجر أعاد في كتابه (تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة) تكرار أن الحجاج بن علاط مات في عهد سيدنا عمر رضي الله عنهما.

الحجاج بن علاط بن خالد بن ثويرة السلمي حجازي له صُحْبَةٌ وَرَوَايَةٌ وَعَنْهُ أَنْسُ بِقِصَّةِ فَتْحِ حَيْبَرَ اسْتَلِمَ يَوْمَ حَنِينٍ وَقَالَ بَنُ حَبَانَ مَاتَ فِي خِلَافَةِ عُمَرَ وَكَانَ يَسْكُنُ الْمَدِينَةَ وَبَنَى بِهَا مَسْجِدًا فِي بَنِي أُمَيَّةٍ فَنَسَبَ إِلَيْهِ وَهُوَ الَّذِي جَاءَ بِفَتْحِ حَيْبَرَ إِلَى مَكَّةَ فَأُخْبِرَ بِهِ الْعَبَّاسُ سِرًّا وَأُخْبِرَ قُرَيْشًا بِضَدِّهِ عِلَاقِيَّةً حَتَّى جَمَعَ مَالَهُ بِمَكَّةَ وَخَرَجَ عَنْهَا وَلَهُ وَابْنُهُ نَصْرٌ أَخْبَارٌ مَعْرُوفَةٌ، قُلْتُ -ابن حجر- كَذَا قَرَأْتُ بِحِطِّ الْحُسَيْنِيِّ اسْتَلِمَ يَوْمَ حَنِينٍ وَهُوَ تَصْغِيرٌ وَإِنَّمَا اسْتَلِمَ بِحَيْبَرَ وَسِيَّاقُ حَدِيثِهِ يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ وَقَدْ أَخْرَجَهُ أَيْضًا أَحْمَدُ وَالتَّسَائِي وَابْنُ حَبَانَ مِنْ حَدِيثِ أَنْسٍ وَلَمْ يَتْرَجِمْ لَهُ الْمَرْيَ وَهُوَ عَلَى شَرْطِهِ، فَانْ أَنْسَا رَوَى عَنْهُ مِنْ كَلَامِهِ فِي الْحَدِيثِ الطَّوِيلِ أَشْيَاءٌ وَهُوَ بِنِ عِلَاقِ بِكَسْرِ الْمُهْمَلَةِ وَتَخْفِيفِ اللَّامِ ثُمَّ مُهْمَلَةٌ بِنِ خَالِدِ بِنِ ثَوِيرَةَ بِمَثَلَةِ مُصْغَرًا بِنِ حَبِيرٍ بِمُهْمَلَةٍ وَمَوْحِدَةٌ مُصْغَرٍ بِنِ هِلَالِ السَّلْمِيِّ ثُمَّ الْبُهْرِيِّ قَالَ بِنِ عَسَاكِرٍ رَوَى عَنْهُ أَنْسٌ وَأَمْرَاتُهُ وَلَمْ تُسَمَّ، وَنَزَلَ دِمَشْقَ وَكَانَتْ لَهُ بِهَا دَارٌ وَكَانَ لَهُ ابْنَانِ نَصْرٌ صَاحِبُ الْقِصَّةِ الْمَشْهُورَةِ مَعَ عُمَرَ، وَخَالِدٌ وَقَدْ وُلِيَ إِمْرَةَ دِمَشْقَ لِبَعْضِ بَنِي أُمَيَّةٍ ثُمَّ سَاقَ مِنْ طَرِيقِ الْعِلَاطِيِّ وَلَمْ يَسْمَعْ حَدِيثِي جَدَّتِي عَنْ أَمِّهَا إِنَّهَا سَمِعَتْ حَجَّاجَ بِنِ عِلَاطٍ يَقُولُ اذْنِ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَ طَرَفًا مِنْ قِصَّتِهِ وَذَكَرَ قِصَّتَهُ أَيْضًا مُحَمَّدُ بِنِ إِسْحَاقَ فِي السِّيَرَةِ عَنْ بَعْضِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ قَالَ لَمَّا اسْتَلِمَ الْحَجَّاجُ بِنِ عِلَاطٍ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ انِ لِي بِمَكَّةَ مَالًا وَاهِلًا. الْحَدِيثُ¹³

والمستفاد من هذا اللفظ التأكيد من ابن حجر على وفاة الصحابي حجاج بن علاط في عهد سيدنا عمر رضي الله عنه دون الذكر بأنها في اول خلافته.

وإذا تابعنا البحث عن حياة الصحابي الجليل حجاج بن علاط نجد ترجمة له عند أبي المحاسن محمد بن علي الحسيني الدمشقي (ت 765) في كتابه (الإكمال في ذكر من له رواية في مسند الإمام أحمد من الرجال سوى من ذكر في تهذيب الكمال) وهي تصرح أيضا نقلا عن ابن حبان بأن وفاته كانت في خلافة سيدنا عمر رضي الله عنهما حيث قال:

¹³ ابن حجر العسقلاني أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ) *تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة* - المحقق: د. إكرام الله إمداد الحق - دار البشائر. بيروت - الطبعة: الأولى. 1996م/429/1

حجاج بن علاط بن خالد بن ثويرة السلمي حجازي له صحيفة ورواية أسلم يؤم حبيب روى عنه أنس بن مالك قصة فتح حبيب قال بن حبان في خلافة عمر وكان يسكن المدينة وبنى بها مسجدا في بني أمية فنسب إليه وقال بن منده وغيره وهو والد نصر بن حجاج الذي نفاه عمر حين سمع المرأة تنشد هل من سبيل إلى خمر فأشربها أم هل سبيل إلى نصر بن حجاج وكان عنده - أي عند سيدنا عمر بالمدينة المنورة-، وله ولأبيه أخبار معروفة¹⁴

والمستفاد من هذه الترجمة لحياة الصحابي نجد:

- 1- أن الصيغة أيضا وردت بصيغة الجزم ولكن مختلفة بلفظ واحد وهي قال ابن حبان في خلافة عمر ولم يذكر انه مات ولكن المعلوم عند علماء التراجم أن هذه العبارة يراد بها الوفاة.
- 2- عبارته تكاد تطابق عبارة ابن حجر في الكتابين السابقين لكن دون ذكر أيضا المصدر الذي ذكر فيه قول ابن حبان.

وكذا ممن ترجم لحجاج بن علاط الإمام الصغاني (ت 650) في كتابه در السحابة في بيان مواضع وفيات الصحابة بقوله:

الحجاج بن علاط السهمي مات بالمدينة¹⁵

ومن هذه الترجمة يظهر لنا:

- 1- أن الترجمة مقتضبة جدا وليس فيها تاريخ الوفاة إنما فقط مكانها وربما بسبب تسمية الكتاب أنه فقط لبيان مواضع الوفيات.
- 2- لو نظرنا إلى مصادر المؤلف في الحاشية لوجدناها هي: الاستيعاب وأسد الغابة والإصابة نجد أن صاحب الاستيعاب: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: 463هـ) الذي هو فقط أقدم من مؤلف هذا الكتاب ولم يذكر

¹⁴ شمس الدين أبو المحاسن محمد بن علي بن الحسن بن حمزة الحسيني الدمشقي الشافعي (المتوفى: 765هـ) الإكمال في ذكر من له رواية في مسند الإمام أحمد من الرجال سوى من ذكر في تهذيب الكمال - حققه ووثقه: د عبد المعطي أمين قلعي - الناشر: منشورات جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي - باكستان (يطبع لأول مرة عن نسختين خطيتين مع استدراقات الحافظ ابن حجر عليه) 86/1

¹⁵ ابن محمد الصغاني 577-650 در السحابة في بيان مواضع وفيات الصحابة - تحقيق طارق الطنطاوي - مكتبة القران

في مؤلفه أي من ترجمة للصحابي حجاج بن علاط أو ما يدل علا وفاته بالمدينة. وأما صاحب أسد الغابة فهو من معاصري الصغاني أيضا ولم يذكر أنه توفي في أي عهد ولا أين كما مر في الأعلى في بداية المقال من ترجمة للصحابي حجاج نقلتها بكاملها من اسد الغابة وأما صاحب الإصابة فهو بعد زمن الصغاني بزمن ولا يعقل أن يكون نقل عنه. وإن كان عملا من المحقق فهو خطأ واضح لأن الكتب الثلاث لم تصرح بوفاته في المدينة المنورة.

المناقشة بين القولين:

مما سردت سابقا من الأقوال والتعليق عليها في وفاة ودفن سيدنا حجاج بن علاط رضي الله عنه يظهر لنا جليا ما يلي:

1- أن القول الأول الذي مداره على ابن أبي حاتم الرازي: فيه أمران الأول هو أقدم الأقوال الواردة في حق حجاج بن علاط وهذا القسم الايجابي في الرواية وأما الأمر الثاني وهو السليبي أن الرواية كانت خالية عن التاريخ أو ذكر السبب للارتحال إلى قاليقلا هل هو للفتح أو للتجارة أو لأمر آخر وهو على خلاف عادة المؤرخين.

2- رواية ابن أبي حاتم وقع فيها الضعف إن لم نقل الشك وذلك بعدم ذكر دفن حجاج بن علاط في قاليقلا في بعض النسخ، ومما زاد الشبهة أو الضعف في النفس أن الذين رووا عن ابن أبي حاتم وهما ابن عساكر والصفدي رووا عنه بصيغة النقل بالتضعيف بقولهم وقيل وان كان ابن عساكر ساق سندا إلى ابن أبي حاتم انه دفن بقاليقلا.

3- وأما رواية ابن حبان فهي أيضا جاءت مؤكدة وليس فيها ما يثير الضعف والشك إلا أنني لم أجد مصدرها عند ابن حبان فقد كانت مجرد روايات عنه من ابن حجر وكذا أبي المحاسن الدمشقي.

4- رواية ابن حبان من كونه ذكر التاريخ ولم يذكر المكان وان ذكر الصغاني المكان لا تورث في القلب ريبة لكون الصحابة كان معظم تجمعهم هو المدينة ومما يزيد ثباتها في النفس أن ابن حجر كررها في كتابيه الإصابة وتعجيل المنفعة وتنويهه بأنه سيذكر الوفاة مفصلا عند الترجمة لنصر بن الحجاج وان لم يذكر سبب الوفاة وتاريخها في ترجمة نصر يدل على أنه متأكد من خبره وسيفصل فيه ولكن لا ندري سبب عدم الذكر، وكذا أبي المحاسن لم يذكر ما

يضعفها أو يورث الشك بها فكل الصيغ جاءت مؤكدة مطابقة للمعلومة عدا أن ابن حجر مرة ذكر بأنها في خلافة عمر ومرة بأول خلافة سيدنا عمر ولا تناقض في ذلك.

وبناء عليه: إن صح القول في وفاته في أول عهد سيدنا عمر رضي الله عنه بطل القول بدفنه بقاليقلا حكما وذلك: أن فتح قاليقلا كان في عهد سيدنا عثمان لا في عهد سيدنا عمر كما وردت بذلك الأدلة عند مؤرخي المسلمين حيث قالوا:

● قال البلاذري في فتوح البلدان: قَالُوا: ولما استخلف عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانٍ كَتَبَ إِلَى معاوية وهو عامله عَلَى الشام والجزيرة وتغورها يأمره أن يوجه حبيب بن مسلمة الفهري إِلَى أرمينية وكان حبيب ذا أثر جميل في فتوح الشام وغزو الروم. قَدْ علم ذلك منه عُمَرُ ثُمَّ عُثْمَانُ رضي الله عنهما ثُمَّ من بعده.

ويقال: بل كتب عُثْمَانُ إِلَى حبيب يأمره بغزو أرمينية وذلك أثبت، فنهض إليها في ستة آلاف ويقال في ثمانية آلاف من أهل الشام والجزيرة فَأَتَى قَالِيقْلًا فَأَنَاحَ عَلَيْهَا وخرج إليه أهلها فقاتلهم ثُمَّ أَلْجَأَهُمْ إِلَى المدينة فطلبوا الأمان عَلَى الجلاء والجزيرة فجلا كثير منهم فلحقوا ببلاذ الروم، وأقام حبيب بها فيمن معه أشهراً.¹⁶

● وقال ابن خلدون في تاريخه: ومضوا إلى الشام ودخلوا أرض الروم مع حبيب بن مسلمة فشنوا عليهم الغارات واستفتحوا الحصون وقيل ان الذي أمد حبيب بن مسلمة بسلمان بن ربيعة هو سعيد بن العاصي وذلك أن عثمان كتب إلى معاوية أن يغزو حبيب بن مسلمة في أهل الشام أرمينية فبعثه وحاصر قاليقلا حتى نزلوا على الجلاء أو الجزيرة فجلى كثيرا إلى بلاد الروم وأقام فيها فيمن معه أشهراً¹⁷

فإن ثبوت فتحها بعهد سيدنا عثمان عام خمسة وعشرين يخالف كما هو ظاهر القول بوفاته في عهد سيدنا عمر رضي الله عنه.

¹⁶ البلاذري أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البلاذري (المتوفى: 279هـ) **فتوح البلدان** - الناشر: دار ومكتبة الهلال - بيروت 196/1

¹⁷ ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (المتوفى: 808هـ) **ديوان المستند والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر** - المحقق: خليل شحادة - الناشر: دار الفكر، بيروت الطبعة: الثانية، 1408 هـ - 1988 م - 572/2

الخلاصة

ومما مر سابقا من الأقوال ومناقشتها نستنتج أنه مع ورود قول ابن أبي حاتم دفنه بقاليقلا كقول وإن كان واردا، لكن كما هو الظاهر لم يذكر ابن أبي حاتم سبب الرحلة أو الوفاة ولا أي شيء يوضح المراد من العبارة إنما قال فقط دفن بقاليقلا هل كان مجاهدا فاتحا لها هل كان للتجارة هل؟ ولا يوجد شيء يثبت شيئا من ذلك حتى في تراجم أولاده، أو فتوح البلدان، إضافة إلى الضعف الذي أشرت إليه في البحث من عدم وجوده في إحدى نسخ الجرح والتعديل، وكذا التضعيف بأسلوب الرواية ممن جاء بعده حيث ذكرها بقوله وقيل.

وكذلك الخلاف الذي لا يمكن الجمع معه بوجه من الوجوه وهو قول ابن حبان وفاته بأول عهد سيدنا عمر رضي الله عنه أو بعهد سيدنا عمر وفتح قاليقلا الذي كان في عهد سيدنا عثمان رضي الله عنهما.

وإن افترضنا تساوي القولين قوة وهو دفنه بقاليقلا ووفاته بعهد سيدنا عمر فكيف لنا الجمع وفتح قاليقلا كان في عهد سيدنا عثمان رضي الله.

ومما يجب التنبيه إليه ونحن نحاول استقصاء حياة الصحابي حجاج بن علاط والبحث في سيرته أو سيرة عائلته ما يدل على تاريخ وفاته أو مكان دفنه ذكر حادثة شفاة والده ابنه نصر عند امير المؤمنين عمر بن الخطاب في قصته المشهورة والتي مر طرفا منها في ترجمة نصر السابقة واذكر هنا محل الشاهد المراد:

أَنْ عَمْرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَبِينَا هُوَ يَطُوفُ فِي سَكَّةٍ مِنْ سَكَّاتِ الْمَدِينَةِ إِذْ سَمِعَ امْرَأَةً تَهْتَفُ فِي خَدْرِهَا وَهِيَ تَقُولُ: وَلِلْأَبْيَاتِ بَقِيَّةٌ وَكَذَا الْقِصَّةُ وَلَكِنْ اكْتَفَيْتُ بِمَوْضِعِ الشَّاهِدِ فِيهَا لِأَهْمِيَّتِهِ.

(هَلْ مِنْ سَبِيلٍ إِلَى خَمْرٍ فَأَشْرِبُهَا ... أَمْ مِنْ سَبِيلٍ إِلَى نَصْرِ بْنِ حِجَّاجٍ)

(إِلَى فِتْنَى مَا جَدَّ الْأَعْرَاقَ مَقْتَبِلٍ ... سَهْلَ الْمُحْيَا كَرِيمٍ غَيْرِ مَلْجَأِ)

فَقَالَ عَمْرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَرَى مَعِيَ فِي الْمَصْرِ مِنْ تَهْتَفٍ بِهِ الْعَوَاقِبُ فِي خَدْرِهَا، عَلِيٍّ (اجلبوا) بنصر بن حجاج وهو نصر بن حجاج بن علاط كان والده من الصحابة فأتى به فإذا هو من أحسن الناس وجهها وعينا وشعرا فأمر بشعره فجز فخرجت له جبهة كأنها شقة قمر فأمره أن

يعتم فاعتم فَأَفْتِنْتِ النَّسَاءَ بِعَيْنِيهِ فَقَالَ عمر: وَالله لَا تَسَاكِنِي ببلدة أَنَا بهَا، قَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ
وَلَمْ؟ قَالَ هُوَ مَا أَقُولُ لَكَ، فسيره.

وقد تدخلت زوجة حجاج بن علاط للشفاعة لولدها نصر، ولو كان الحجاج حيا لكان هو اولى بالتدخل وذلك كما ورد بالخبر: (وأتى على نصر حين واشتد ألم أمه فعرضت لعمر بين الأذان والإقامة فلما خرج يريد الصلاة قالت يا أمير المؤمنين لأجاثينك بين يدي الله سبحانه وتعالى ثم لأخصمناك أبيت عبد الله وعاصم إلى جنبك وبين يدي الفياضي والمفاوز فقال لها يا أم نصر إن عبد الله وعاصم لم تهتف بهما العواتق في خدورهن فانصرفت ومضى عمر إلى الصلاة.)¹⁸

وفي الختام: بعد المرور على كافة الأقوال التي تحدثت عن ترجمة الصحابي حجاج بن علاط والاختلاف الواقع بها بين القول بدفنه بقاليقلا نقلا عن ابن ابي حاتم وكذا قول ابن حبان بوفاته بالمدينة المنورة في عهد سيدنا عمر.

أرجح قول ابن حبان لما مر سابقا من الثبوت لقول ابن حبان وخلوه من الضعف او الشك وكذا خلوه عن المعارضة لتاريخ آخر.

أي احتمال حصوله بينما قول ابن ابي حاتم لا يحتمل كونه دفن بقاليقلا وفتح قاليقلا الذي كان بعد ذلك بأعوام.

والذي قوى لديّ القول بوفاة الحجاج بن علاط بأول عهد سيدنا عمر رضي الله عنه وهو الذي ينافي دفنه بقاليقلا انقطاع خبر الصحابي الجليل حجاج بن علاط في حال لا يحسن السكوت عليها، في حادثة شفاعة ام نصر عند أمير المؤمنين التي ذكرتها أعلاه، فهذا النص يؤكد قول ابن حبان بوفاته في اول عهد سيدنا عمر رضي الله عنه.

أما المكان فهو متوقع في المدينة المنورة، وهو أرجحها لدي، لأن الكثير من الصحابة رضوان الله عليهم آثروا البقاء بمدينة رسول الله صلى الله عليه وسلم حبا بجوار رسول الله حيا

18 السبكي تاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي - طبقات الشافعية الكبرى . دار النشر : هجر للطباعة والنشر والتوزيع

وميتنا، سوى من ثبتت رحلته، وقد ثبت أن حجاج بن علاط كان له دارا بالمدينة، وكما أورد ذلك الصغاني أنه توفي بالمدينة، ورجحت قول الصغاني لعدم وجود معارض له لا لقوة القول.

وكذا يحتمل الدفن في الشام، لكون أنه ورد أنه رحل إليها لكن لم يذكر في تاريخ الرحلة الوفاة فيها، كما لم أجد في ذكر من دفن بالشام ان الحجاج بن علاط بينهم، وقول ابن السكن الذي مر في التراجم سابقا أن الحجاج رحل في أول عهد سيدنا عمر إلى حمص والإقامة فيها يحتمل الوفاة هناك ولكن لم يرد ما يقوي هذا القول ولوروده عند ابن عساکر أيضا بالتضعيف وقيل إنه نزل حمص. والله أعلم.

المراجع:

Abdullah Aydınli, “Sahabe Coğrafyasının Bir Parçası Olarak Doğu Anadolu”, *Türk-İslâm Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum, 2007.

Rıza Savaş, “el-Haccac b. 'İlat: Kabri Erzurum'da Bulunan Bir Sahabî”, *Türk-İslâm Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum, 2007

ابن الأثير أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير (المتوفى: 630هـ) *أسد الغابة في معرفة الصحابة* - المحقق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود - الناشر: دار الكتب العلمية - الطبعة: الأولى 1415 هـ - 1994 م

ابن حجر العسقلاني أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ) - *الإصابة في تمييز الصحابة* - تحقيق: علي محمد البجاوي الناشر: دار الجيل - بيروت - الطبعة الأولى، 1412

..... *تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة* - المحقق: د. إكرام الله إمداد الحق - دار البشائر . بيروت الطبعة: الأولى . 1996م

ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (المتوفى: 808هـ) *ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصره من ذوي*

الشأن الأكبر -المحقق: خليل شحادة -الناشر: دار الفكر، بيروت الطبعة: الثانية، 1408 هـ -1988 م

ابن عساكر أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله (المتوفى: 571هـ) **تاريخ دمشق** -المحقق: عمرو بن غرامة العمري -الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع -عام النشر: 1415 هـ - 1995 م

البلاذري أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البلاذري (المتوفى: 279هـ) **فتوح البلدان** -الناشر: دار ومكتبة الهلال-بيروت

الترمذي محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي -الجامع **الصحيح سنن الترمذي** -تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون -الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت

الرازي ابن أبي حاتم الامام الحافظ شيخ الاسلام ابي محمد عبد الرحمن بن ابي حاتم محمد بن ادريس بن المنذر التميمي الحنظلي الرازي (المتوفى 327 هـ) **تقدمة المعرفة لكتاب الجرح والتعديل**

السبكي تاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي -**طبقات الشافعية الكبرى** - تحقيق: د. محمود محمد الطناحي -د. عبد الفتاح محمد الحلو -دار النشر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع - الطبعة: الثانية : 1413هـ

شمس الدين دمشقي أبو المحاسن محمد بن علي بن الحسن بن حمزة الحسيني الدمشقي الشافعي (المتوفى: 765هـ) **الإكمال في ذكر من له رواية في مسند الإمام أحمد من الرجال سوى من ذكر في تهذيب الكمال** -حققه ووثقه: د عبد المعطي أمين قلعجي -الناشر: منشورات جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي -باكستان (يطبع لأول مرة عن نسختين خطيتين مع استدراكات الحافظ ابن حجر عليه)

الشيباني أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ) **فضائل الصحابة** المحقق: د. وصي الله محمد عباس الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة: الأولى، 1403 - 1983

الصغاني أبو الفضائل الحسن بن محمد بن الحسن بن حيدر بن علي، العدوي العمري الصغاني
الأصل. 577-650 در السحابة في بيان مواضع وفيات الصحابة - تحقيق طارق
الطنطاوي - مكتبة القران بالقاهرة

الصفدي صلاح الدين خليل بن أيبك - الوافي بالوفيات - تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركبي مصطفى
دار النشر: دار إحياء التراث - بيروت - 1420هـ - 2000م

Kaynakça

- Askalânî, İbn Hacer Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Muhammed. *el-İsâbe fi temyîzi's-Sahâbe*. Thk. Ali Muhammed el-Becavî. Beyrut: Dârü'l-Cil, h. 1412.
- Askalânî, İbn Hacer Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Muhammed. *Tâ'cilül-menfe'a bi ze-vaidi ricâlil'eimmetil'erba'a*. Thk. İkrâmillah İmdadu'l-Hak. Beyrut: Dârü'l-Beşair, 1996.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Cabir b. Davud. *Fütuhu'l-Büldân*. Beyrut: Dârü ve Mektebetü Hilal, ts.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kasım Ali b. Hasan b. Hibetillah. *Târihu Dimaşk*. Thk. Amr. b. Ğarame el-Amrevî. b.y. Dârü'l-Fikr, 1995.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed. *Divânül-mübtedâi vel-haber fi târihi'l-Arab vel-Berber ve men âsârahum min zevi's-senni'l-ekber*. Thk. Halil Şehade. 2. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1988.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim b. Abdülvahid eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdül-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. Thk. Ali Muhammed Muavvid - Adil Ahmed Abdulmevcud. b.y. Dârü'l-kütübîl-ilmiyye, 1994.
- Râzî, İbn Ebi Hatim Ebü Muhammed Abdurrahman b. Ebi Hatim Muhammed b. İdris b. Münzir et-Temimî el-Hanzalî. *Tekaddümetü'l-mâ rife li Kitabi'c-cerh ve't-ta'dil*. b.y. y.y. ts.
- Safedî, Salahaddin Halil b. Eybek b. Abdillah. *el-Vâfi vel-vefeyât*. Thk. Ahmed el-Arnâvut - Türkî Mustafa, Beyrut: Dârü İhyai't-turas, 2000.
- Sağânî, Ebü'l-Fedail Hasan b. Muhammed b. Haydar b. Ali. *Durru's-sehâbe fi beyâni mevâdi'ı vefeyâti's-sahâbe*. b.y. ts.
- Sübki, Tacüddin b. Ali b. Abdülkafi. *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*. Thk. Mahmud Muhammed et-Tenahi, Abdulfettah Muhammed Helv. 2. Baskı. b.y. Hicr li't-tibaa ve'n-neşr ve't-tevzi, h. 1413.
- Şemsüddin Dimaşkî, Muhammed b. Ali b. Hasan b. Hamza el-Hüseynî. *el-İkmâl fi zikri men lehu rivâye fi Müsnedil-İmâm Ahmed min'er-ricâl sivâ men zükira fi Tezbîbi'l-Kemâl*. Thk. Abdulmutî Emin Kalacı. Karaçi: Menşuratü Camiatî'd-dirasatî'l-İslamiyye, ts.
- Şeybânî, Ebü Abdillah Ahmed b. Muhammed b Hanbel b. Hilal b. Esed. *Fedâilüs-Sahâbe*, Thk. Vasyullah Muhammed Abbas. Beyrut: y.y. 1983.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa Ebü İsa. *es-Sahîh Sünen-i Tirmizî*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir, vd. Beyrut: Dârü İhyai't-türası'l-Arabî, ts.

Anne-Babanın Mesleğine ve Ekonomik Düzeyine Göre Gençlerde Ahlakî Olgunluk

Mustafa ŞENGÜN**

ÖZ

Bu araştırmada, lise öğrencilerinin ahlakî olgunluk düzeylerini etkilediği düşünülen bazı ekonomik değişkenler ele alınmıştır. Alan araştırması, Samsun il sınırları içinde faaliyet gösteren liselerden, random yöntemiyle seçilen öğrenciler üzerinde yapılmıştır. Araştırmanın sonucunda, anne mesleğinin ve ailenin ekonomik düzeyinin lise öğrencilerinin ahlakî olgunluk düzeylerini etkileyen önemli faktörler oldukları sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ahlak Eğitimi, Ahlakî Olgunluk, Ailenin Ekonomik Düzeyi.

ABSTRACT

Moral Maturity of High School Students in terms of Some Economic Variables

This study tries to analyze terms of some economic variables, which may affect moral maturity levels of high school students. Field research was carried out on the students selected randomly from some high schools took place in Samsun. Lastly, it was found that profession of mothers and economical level of the families were the prominent factors affecting the moral maturity levels of high school students.

Keywords: Moral Education, Moral Maturity, Economical Level of the Families.

* Doktora çalışmasından uyarlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., İDKAB Eğitimi Bölümü İlahiyat Fakültesi, msengun@bayburt.edu.tr

Giriş

İnsanın doğup büyüdüğü, yetiştiği, bakım ve korunmasının sağlandığı ilk sosyal yapı olan aile, aynı zamanda, toplumun kültürel ve ahlaki değerlerini, gelenek ve göreneklerini nesilden nesile aktaran ve çocukları topluma hazırlayan en temel kurumdur. Çocuk ve gençlerin, ahlaki gelişim sürecinde ilk ve en önemli ahlaki otorite kaynağı ailedir. Çocuk, ilk ahlaki deneyimlerini aile ortamında kazanmaktadır.

Çocuk ve gençlerin istenilen ahlaki niteliklere sahip olabilmeleri için anne-baba tutumlarının rolü ve etkisi önemlidir. Anne-babayı model alan çocuk, gelecekte kendisinden beklenen rolleri, görevleri, tutum ve davranışları anne-babasından öğrenmektedir. Çocuk, anne-babasından aldığı değerlerle iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan, onaylanan davranışları onaylanmayanlarından ayırmayı ilk defa aile ortamında öğrenmeye başlamaktadır. Böylece, çocuğun ahlaki duygular, düşünce ve davranışlarının temeli aile ortamında oluşmaktadır.¹

Bunun yanı sıra, çocukların ve gençlerin ahlaki yeteneklerinin gelişmesine yardımcı olacak ekonomik yapı önemlidir. Ekonomi ve ahlak, karşılıklı olarak birbirini etkileyen iki sistemdir. Ekonominin arka planında kendine has tavır ve davranışlarıyla insan gerçeği, insanların davranış biçimleri, tercihleri, yaşayış normları ve iç dünyası yatar. Bu da insanın yaşadığı dış kalıpların basit bir fonksiyonu olmasından çok, çevreye ve eşyaya karşı olan bakış açısını yansıtır.² Ekonomi, ahlak normlarının gelişmesine katkıda bulunur. Üretim-tüketim, mal ve hizmet alış-verişi, işbirliği ve işbölümü gibi ekonomik ilişkiler, bireylere farklı ahlaki amaç ve ilkeler arasında seçim imkânı sunarak daha kalıcı ve daha işlevsel ahlaki değerlerin oluşmasına zemin hazırlar.³

Ayrıca, ekonomik sistem içinde aynı mesleğe sahip bireylerin, meslektaşları arasında ortak bir tutum ve davranış birliği sağlamaya yönelik kurallar oluşturmaları, onların ortak bir mesleki kimlikte buluşmalarını kolaylaştıracağı gibi, meslek mensuplarının davranışlarını da düzenleyecektir. Aynı mesleğe sahip olanların benzer tutum ve ahlaki yargıları geliştirmeleri ahlak eğitimi de sağlayabilir. Böylelikle bireyler ahlaki değerler üzerinde düşünerek bunları düzenleyebilir.⁴

Bu araştırmada, bireyin ahlaki olgunluk gelişimi sürecinde etkili olduğu düşünülen, anne-baba mesleği ve ailenin ekonomik düzeyi ile bireyin ahlaki olgunluk düzeyleri arasında önemli bir ilişkinin olup-olmadığı lise öğrencileri üzerinde alan araştırması ile incelenmiştir.

Araştırmanın hipotezleri aşağıdaki şekilde düzenlenmiştir:

- 1 Temel, Z. Fulya, *Yetiştirme Yurdunda ve Ailesi Yanında Kalan 14-18 Yaş Grubundaki Gençlerin Cinsiyet Rolü Kimlikleri İle Moral Gelişimlerinin Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 1991, s. 107; Peker, Hüseyin, *Din ve Ahlak Eğitiminin Psikolojik ve Metodik Esasları*, Eser Matbaası, Samsun, 1991, s. 35; Yavuzer, Haluk, "Yaygın Ana-baba Tutumları", *Ana-Baba Okulu*, ed.: Haluk Yavuzer, 5.b., Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995, s. 111.
- 2 Fehmi Ülgener, Sabri, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*,. Der Yayınları, İstanbul, 1981, ss.12-13.
- 3 Demir, Ömer, *İktisat ve Ahlak*, Liberte Yayınları, Ankara, 2003, ss. 223, 243
- 4 Kulaksızoğlu, Adnan, "Öğretmenlik Mesleğinin Ahlak İlkeleri Konusunda Bir Deneme", *Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, İstanbul, 1995, sayı: 7, s. 185.

1. Anne-babası memur/memur emeklisi olan lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri, anne-babası diğer mesleklere sahip olan lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerinden daha yüksektir.

2. Ailesinin ekonomik düzeyini orta olarak algılayan lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri, ailelerinin ekonomik düzeylerini zengin, ortanın üstü, ortanın altı ve fakir olarak algılayan lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerinden daha yüksektir.

Yöntem

Araştırmanın Evreni ve Örnekleme; araştırmanın evrenini, Samsun il merkezi sınırları içinde faaliyet gösteren resmi liselere devam eden 14.057'si erkek ve 12.075'i kız olmak üzere toplam 26.132 lise öğrencisi oluşturmuştur. Bu öğrencilerin içinden random yöntemiyle 830 lise öğrencisi, araştırmanın örnekleme olarak seçilmiştir.

Tablo 1: Cinsiyete Göre Dağılım

Cinsiyet	Evren		Örneklem	
	N	%	N	%
Erkek	14.057	53,8	413	49,8
Kız	12.075	46,2	417	50,2
Genel Toplam	26.132	100,0	830	100,0

Tablo 2: Lise Türüne Göre Dağılım

Lise Türü	Evren		Örneklem	
	N	%	N	%
Genel ve Anadolu L.	17.556	67,2	535	64,5
İmam-Hatip Lisesi	1.098	4,2	111	13,4
Diğer Meslek Liseleri	7.478	28,6	184	22,2
Genel Toplam	26.132	100,0	830	100,0

Tablo 3: Sınıf Düzeyine Göre Dağılım

Sınıf Düzeyi	Evren		Örneklem	
	N	%	N	%
9. Sınıf	9.163	35,1	274	33,0
10. Sınıf	9.883	37,8	339	40,8
11. Sınıf	7.086	27,1	217	26,1
Genel Toplam	26.132	100,0	830	100,0

Veri Toplama Araçları; bu araştırmada, veri toplama amacı ile araştırmacının kendisi tarafından geliştirilen *Kişisel Bilgi Anketi* ve *Ahlaki Olgunluk Ölçeği* kullanılmıştır.⁵

Verilerin Toplanması; verilerin toplanabilmesi için, gerekli izinler alındıktan sonra, örneklem olarak seçilen liselerde araştırmacının kendisi tarafından anketler uygulanmıştır.

Verilerin Analizi ve Yorumlanması; anketler uygulandıktan sonra tek tek incelenmiş, eksik ve yanlış cevaplanıp cevaplanmadıkları kontrol edilmiştir. Anketlerden elde edilen verilerin istatistiksel işlemleri için *SPSS programı* kullanılmıştır. Verilerin analizinde, bağımlı ve bağımsız değişkenler arasında önemli bir ilişkinin bulunup bulunmadığına *varyans analizi* ile bakılmıştır. Ayrıca, grup ortalamalarının çoklu karşılaştırılmasında *LSD* ve *Scheffe testleri* kullanılmıştır. Bulgular bölümündeki tablolarda, çoklu karşılaştırmalar sonucunda ortalamalar farkı önemli bulunanlar, iki grubun kesişim hücrelerinde (*) işareti ile belirtilmiştir.

Bulgular ve Yorum

Bu bölümde, araştırmamızda elde edilen bulgular sunulmuş ve bunlara dayalı olarak bazı yorumlar yapılmıştır.

1. Anne-Baba Mesleğine Göre Gençlerde Ahlaki Olgunluk

Tablo 4: Annelerinin Mesleğine Göre Lise Öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk Puanları

Anne Mesleği	N	\bar{X}	S	1	2	3	4	5	6
1. Memur/Memur Emeklisi	90	265,77	32,85		-	-	-	-	*
2. İşçi/İşçi Emeklisi	32	274,63	20,28	-		-	-	-	-
3. Serbest Meslek	17	259,06	28,27	-	-		-	-	*
4. Esnaf/Tüccar	14	274,36	28,83	-	-	-		-	-
5. Çiftçi	5	280,00	6,40	-	-	-	-		-
6. İşsiz/Ev hanımı	672	274,30	27,95	*	-	*	-	-	
Genel Toplam	830	273,11	28,35	*p<0,05					
Sd=5/824	F=2,38	p=0,037	p<0,05	Önemli					

Tablo 4 için varyans analizi sonucu; annelerinin mesleğine göre lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri arasında ($p<0,05$) düzeyinde önemli bir farkın olduğu ortaya çıkmıştır. Grupların puan ortalamaları arasında ortaya çıkan bu önemli farkın, hangi gruplar arasında önemli olduğuna bakmak için LSD testi kullanılmıştır. Yapılan LSD testi sonucuna göre, annesi işsiz/ev hanımı olan lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk puan ortalaması, annesinin mesleği memur/memur emeklisi ve serbest meslek olan lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk puan ortalamasına göre daha yüksek olduğu sonucuna varılmıştır.

5 Şengün, Mustafa ve Mevlüt Kaya, "Ahlaki Olgunluk Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun, 2007, sayı: 24-25, ss.51-64.

Tablo 5: Babalarının Mesleğine Göre Lise Öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk Puanları

Baba Mesleği	N	\bar{X}	S	
1. Memur/Memur Emeklisi	245	274,25	29,86	
2. İşçi/İşçi Emeklisi	237	273,30	26,73	
3. Serbest Meslek	131	270,72	28,00	
4. Esnaf/Tüccar	154	270,77	30,74	
5. Çiftçi	43	278,91	20,59	
6. İşsiz	13	281,08	27,03	
Genel Toplam	823	273,13	28,41	
Sd=5/817	F=1,04	p=0,39	p>0,05	Önemsiz

Tablo 5 için varyans analizi sonucu; babalarının mesleğine göre lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri arasında 0,05 düzeyinde önemli bir fark olmadığı sonucuna varılmıştır. Lise öğrencilerinin anne-babalarının mesleğine göre elde edilen bu sonuçlara göre, *Anne-babası memur/memur emeklisi olan lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri, anne-babası diğer mesleklere sahip olan lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerinden daha yüksektir* şeklinde ifade edilen hipotez, istatistiksel olarak doğrulanmamıştır.

Hipotez-1 kurulurken, anne-babaların sahip olduğu mesleğin kendi ahlaki nitelikleri üzerinde etkili olduğu ve bu etkinin çocuklarının ahlaki olgunluk düzeylerine de yansıdığı düşünülmüştür. Çünkü aynı meslek gruplarına mensup insanlar, aynı işi yapmaları nedeniyle aynı problemlerle karşı karşıya bulunmalarından dolayı aralarında gelişen bir yakınlık duygusunun etkisinde kalırlar, dünyayı aynı biçimde tasavvur ederler ve olaylara benzer şekilde yorumlar getirirler. Zira iş çevresi ve meslek, insanın kişiliğini etkiler.⁶ Bu etki, insanların ahlakına ve ahlaki olgunluğuna da yansır. Nitekim aynı meslek grubunda olanların benzer ahlaki düşünce, tutum ve yargıları geliştirmeleri, benzer ahlaki değerlere sahip olmaları söz konusudur.⁷

Anne-babaların ahlaki nitelikleri üzerindeki mesleklerine ilişkin etkilerin, çocukların ahlaki olgunluk düzeyleri üzerinde de görülmesi beklenir. Fakat araştırmamızın istatistiksel sonuçlarına göre; annelerinin mesleği, lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerini etkilemesine rağmen, babalarının mesleğinin lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri üzerinde herhangi bir etkisinin olmadığı ortaya çıkmıştır. Bu iki farklı sonucun, anne mesleğinin lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerini etkilemesinden ziyade, annenin çalışıp-çalışmamasının, çocuğuyla birlikte geçirdiği zamanın ve onunla kurduğu duygusal yakınlığın lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerini daha çok etkilediği düşünülebilir. Zira annelerinin mesleğine göre lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerinin istatistiksel

6 Dönmezer, Sulhi, *Toplumbilim*, Beta Yayınları, İstanbul, 1994, s. 116.

7 Kulaksızoğlu, a.g.m., s.185.

analizinin sonuçları (Tablo 4) dikkatli incelendiğinde, annesi işsiz/ev hanımı olan lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri ile annesinin mesleği memur/memur emeklisi ve serbest meslek olan lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri arasında -annesiz/ev hanımı olan lise öğrencilerinin lehine- önemli bir fark olduğu görülmektedir. Bu sonucun, annesi çalışan ile annesi çalışmayan lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri arasında önemli bir fark olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Çocuğun ahlaki gelişimi ve kazanacağı ahlaki nitelikler üzerinde, annenin rolü ve etkisi büyüktür. Hiç kimse, çocuğa annesi kadar sıcak bir ilgi, sevgi ve şefkat gösteremez. Dolayısıyla literatürde, çocuğa annesi kadar sevgiyi, şefkati ve ahlaki değerleri hiç kimsenin öğretemeyeceğini ortaya koyan bulgular vardır.⁸ Bu nedenle, anne ile çocuğu arasında kurulan duygusal yakınlık ve birlikte geçirdikleri zaman çok önemlidir. Fakat çalışan annenin çocuğunun ruhsal gelişimi aksayabilir. Eve yorgun gelen anne, ev işleriyle uğraşırken çocuğa yeterince zaman ayıramayabilir. Çocuğun ise, ilgi ve özene ihtiyacı vardır. Çocuk kendini ihmal edilmiş hissedebilir. Oysaki annenin gösterdiği ilgi ve şefkat, çocuğuna karşı tutumu, çocuk yetiştirme ideali ve disiplin anlayışı, çocuğun gelişimini ve kişiliğini etkiler. Annenin çalışması, çocukta kaygı, karamsarlık ve güvensizlik yaratabileceği gibi, saldırganlık ve suçluluğa da yol açabilir.⁹ Böyle bir durumda, işsiz/ev hanımı olan anneler, çocuklarının ahlaki olgunluk düzeyleri üzerinde, çalışan annelere göre olumlu yönde etkili olacaklardır. Çünkü çocuklarıyla daha fazla zaman geçirebilecek, onların karşılaştıkları sorunlarıyla daha iyi ilgilenebilecek, onlarla yakın ve duygusal ilişkiler kurmak için daha fazla fırsatları olacaktır. Aynı zamanda, içinde buldukları gelişim dönemi özellikleri itibarıyla lise öğrencilerinin davranışlarını yönlendirmede etkili olan ihtiyaçların karşılanması bakımından hâlâ anne-babaya bağlı oldukları dikkate alınacak olursa, -işsiz/ev hanımı annelerin daha uzun süre çocuklarıyla beraber olmalarına bağlı olarak- ahlaki davranışları hususunda lise öğrencileri, annelerini yanlarında birer ahlaki otorite ve kontrol gücü olarak hissedeceklerdir. Böylece daha olgun ahlaki davranışlar sergilemeleri söz konusu olabilecektir.

Bununla birlikte Tablo 4'te verilen araştırmamızın sonucunda, annesinin mesleği işçi/işçi emeklisi, esnaf/tüccar ve çiftçi olan lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri ile annesi işsiz/ev hanımı olan lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri arasında önemli bir fark ortaya çıkmamıştır. Anne mesleğine göre bu dört grupta yer alan lise öğrencilerinin, Ahlaki Olgunluk Ölçeğine cevap verirken, annelerinin mesleklerini ya da çalışıp-çalışmama durumlarını dikkate almadıkları ve bu öğrencilerin, ölçeğe, örnekleme oluşturan diğer öğrencilerle benzer nitelikte cevaplar verdikleri anlaşılmaktadır.

Ayrıca, araştırmamızın sonucunda, baba mesleğine göre lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri arasında önemli bir fark ortaya çıkmamıştır. Bunun nedeni konusunda şöyle düşünülebilir: Annenin, çocuğun ahlaki gelişimi üzerindeki etkisinin yanı sıra, babanın sevgi ile birlikte disiplini sağlayan otoritesi de çocuğu sosyal hayata hazırlayan etkenler ara-

8 Güngör, Erol, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, Ötügen Yayınları, İstanbul, 1997, s. 50; Bilgin, Beyza, *İslam ve Çocuk*, 2.b., DİB Yayınları, Ankara, 1991, s. 95.

9 Tezcan, Mahmut, *Eğitim Sosyolojisi*, 10.b., Feryal Matbaası, Ankara, 1996, ss. 159-169.

sındadır.¹⁰ Fakat çocukları yetiştirme konusunda babanın önemi ve etkisi, anneye oranla daha düşüktür. Çünkü baba, gün boyu çalıştığından genellikle evde yoktur ve çocuğun yetiştirilmesiyle ilgili ortaya çıkan sorunlarla anneye oranla daha az karşılaşmaktadır.¹¹ Babanın bu durumu, lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerini etkilememiş olabilir.

Bu alanda, Saylağ'ın yapmış olduğu araştırmanın sonucu, anne-baba mesleği ile öğrencilerin ahlaki gelişim düzeyleri arasında önemli bir ilişki olduğunu ortaya koyarken,¹² Özcan ve Kaya'nın yaptıkları araştırmalarda önemli bir ilişki bulunmamıştır.¹³ Saylağ'ın araştırmasının sonucu ile bu araştırmanın sonucunun anne mesleği bakımından tutarlı olduğu görülürken,¹⁴ Özcan ve Kaya'nın araştırmalarının sonuçları ile bu araştırmanın sonucunun baba mesleği bakımından tutarlı olduğu anlaşılmaktadır.¹⁵

2. Ailenin Ekonomik Düzeyine Göre Gençlerde Ahlaki Olgunluk

Tablo 6: Ailelerinin Ekonomik Düzeylerini Algılamalarına Göre Lise Öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk Puanları

Ailenin Ekonomik Düzeyi	N	\bar{X}	S	1	2	3	4	5
1. Zengin	12	251,17	42,36		-	-	*	-
2. Ortanın Üstü	219	272,54	27,33	-		-	-	-
3. Orta	497	273,32	28,03	-	-		-	-
4. Ortanın Altı	80	278,70	29,74	*	-	-		-
5. Fakir	22	265,68	26,30	-	-	-	-	
Genel Toplam	830	273,11	28,35	*p<0,05				
Sd=4/825		F=3,01	p=0,02	p<0,05	Önemli			

Tablo 6 için varyans analizi sonucu; ailelerinin ekonomik düzeylerini algılamalarına göre lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri arasında ($p<0,05$) düzeyinde önemli bir fark olduğu sonucuna varılmıştır. Grupların puan ortalamaları arasında ortaya çıkan bu önemli farkın, hangi gruplar arasında önemli olduğuna bakmak için Scheffe testi kullanılmıştır. Yapılan Scheffe testi sonucuna göre, ailesinin ekonomik düzeyini ortanın altı olarak algılayan lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk puan ortalaması, ailesinin ekonomik düzeyini zengin

10 Güngör, a.g.e., s. 50.

11 Sandström, Carl İvor, *Çocuk ve Gençlik Psikolojisi*, çev.: Refia Uğurel Şemin, 2.b., İÜEF Yayınları, İstanbul, 1982, s. 250.

12 Saylağ, Şenay, *Liselerin Birinci Sınıfında Öğrenim Gören Çocukların Ahlaki Değerleri Algılama Düzeylerinin İncelenmesi*, Yayınlanmamış Bilim Uzmanlığı Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 2001, ss. 69, 74.

13 Özcan, Raif, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarındaki Ahlaki Davranışların Gerçekleşme Düzeylerini Etkileyen Sosyo-Kültürel Faktörlerin İncelenmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun, 2006, ss. 124-125; Kaya, Mevlüt, *Bazı Kişisel Değişkenlere Göre Üniversite Öğrencilerinin Ahlaki Yargıları*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun, 1993, ss. 116-118.

14 Saylağ, a.g.e., ss. 69, 74.

15 Kaya, a.g.e., ss. 116-118.

olarak algılayan lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk puan ortalamasına göre daha yüksek olduğu ortaya çıkmıştır.

Bu sonuca göre, *Ailesinin ekonomik düzeyini orta olarak algılayan lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri, ailelerinin ekonomik düzeylerini zengin, ortanın üstü, ortanın altı ve fakir olarak algılayan lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerinden daha yüksektir* şeklinde kurulan hipotez, istatistiksel olarak doğrulanmamıştır.

Ahlaki gelişim konusunda yapılan araştırmalar, sosyo-ekonomik düzeyi orta olan bireylerin ahlaki olgunluk düzeyinin, sosyo-ekonomik düzeyi düşük olan bireylere göre daha yüksek olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁶ Hipotez-2 kurulurken, bu teorik bilgiler doğrultusunda hareket edilmiş ve ailelerin ekonomik düzeylerinin çocuk ve gençlerin ahlaki olgunluk düzeylerini etkileyeceği düşünülmüştür. Fakat araştırmamızın sonucunda hipotezimiz doğrulanmamış ve ailesinin ekonomik düzeyini zengin olarak algılayan lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri ile ailesinin ekonomik düzeyini ortanın altı olarak algılayan lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri arasında -ailesinin ekonomik düzeyini ortanın altı olarak algılayan lise öğrencilerinin lehine- önemli bir fark ortaya çıkmıştır.

Araştırmamızın sonuçları, ileri sürdüğümüz hipotezi istatistiksel olarak doğrulamamakla birlikte, aralarında önemli bir fark ortaya çıkmayan diğer gruplar arasındaki sonuçların literatürde yer alan teorik bilgiler ile tutarlı olduğu görülmektedir. Literatürde, zengin ve fakirlerin ahlaki olgunluk düzeylerinin düşük olduğu ifade edilmektedir.¹⁷ Tablo 6 dikkatlice incelendiğinde, ailesinin ekonomik düzeyini zengin ve fakir olarak algılayan lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerinin sırasıyla en düşük ahlaki olgunluk düzeyleri olmasına karşın, ailesinin ekonomik düzeyini ortanın altı olarak algılayan lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyinin en yüksek düzey olduğu görülmektedir. Bununla birlikte, ailesinin ekonomik düzeyini ortanın üstü ve orta olarak algılayan lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerinin ise birbirine oldukça yakın olduğu anlaşılmaktadır.

Hayatta yaşanan ekonomik sıkıntılar, ihtiyaç ve isteklerin sınırlandırılması, insanların ahlaki yeteneklerini geliştiren etkenler arasında sayılabilir. Ancak bu etkenler, ailelerin ekonomik düzeylerine göre, gençlerin ahlaki niteliklerini farklı şekillerde etkilemektedir. Bu etkenler, ekonomik düzeyi orta olan ailelerde yetişen gençlerin ahlaki gelişimlerine pozitif yönde etki yapmasına karşın, ekonomik düzeyi zengin ve fakir olan ailelerde yetişen gençlerin ahlaki gelişimlerine negatif yönde etki yaptığı görülmektedir.¹⁸

16 Snarey, John R, "Cross-Cultural Universality of Social-Moral Development: A Critical Review of Kohlbergian Research", *Psychological Bulletin*, 1985, vol.: 97, no: 2, pp. 202-232, ss. 217-225.

17 İbn Miskeveyh, *Ahlaki Olgunlaştırma*, çev.: Abdulkadir Şener ve diğerleri, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1983, ss. 58-60; Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *İnsan ve İnsanlar*, 7.b., Evrim Yayınları, İstanbul, 1988, ss. 8-9; Köknel, Özcan, *Kimliğini Arayan Gençliğimiz*, Altın Kitaplar Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 358-362; Ergene, Tuncay. "Ergen Suçluluğunun Önlenmesi ve Tedavi Yöntemleri", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1992, sayı: 7, ss. 210-213; Erkal, Mustafa E., *Sosyoloji*, Der Yayınları, İstanbul, 1999, ss. 80-81.

18 İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, ss. 58-60.

Ekonomik düzeyi orta olan ailelerde; istek ve ihtiyaçların sınırlı da olsa karşılanması, gençlere az olanla yetinme, sabretme, empati kurma gibi ahlaki yetenekler kazandırdığı ve onların ahlaki olgunluk düzeylerinin yükselmesine katkıda bulunduğu anlaşılmaktadır. Ekonomik düzeyi zengin olan ailelerde, istek ve ihtiyaçlarının fazlasıyla karşılanması, ekonomik sıkıntılardan uzak, bolluk ve refah içinde bir yaşam, gençlere çıkarıcı, bencil, sabırsız, uyumsuz, sorumsuz, umursamaz gibi olumsuz karakter özellikleri kazandırdığı ve onların ahlaki olgunluk düzeylerinin düşmesine neden olduğu görülmektedir. Ekonomik düzeyi fakir olan ailelerde ise, en temel ihtiyaçların karşılanmaması ve açlık gibi temel güdülerin bile doyuma ulaşmaması, gençlerde hırsızlık, yankesicilik, kapkaç, gasp, saldırganlık vb. suça yönelik ve ahlaki olgunluk düzeylerini düşürücü davranışlara yol açtığı görülmektedir.¹⁹

Zengin ve fakir ailelerde yetişen gençlerin ahlaki olgunluk düzeyleri, birbirlerine benzer şekilde, düşük olmasına rağmen, bu gençlerin sahip oldukları olumsuz ahlaki nitelikler, yol açtıkları davranışlar bakımından dikkat edilmesi gereken birbirinden oldukça farklı niteliklerdir. Şöyle ki;

Ekonomik düzeyi zengin ailelerde; yetişen gençlerin sahip oldukları olumsuz ahlaki nitelikler onları genellikle suçtan uzaklaştırmasına karşın, fakir ailelerde yetişen gençlerin sahip oldukları olumsuz ahlaki nitelikler onları çoğunlukla suça itmektedir. Zira suç konusunda yapılan araştırmalar, suçlu gençlerin büyük oranda fakir ailelerde yetişmiş gençler olduğunu göstermektedir. Gençlerin ahlaki nitelikleri arasında ortaya çıkan bu farklılık, toplumun huzuru, güveni ve mutluluğu için dikkate alınması gereken önemli bir özelliktir.²⁰

Ekonomik düzeyi düşük ailelerde; fakir ailelerin olumsuz ekonomik şartları ve imkânsızlıkları nedeniyle, toplumda ahlaki değerlerin zayıflaması, kural dışılığın özendirilmesi, hırsızlık-fuhuş-rüşvet gibi suçların artması, kültürel normların aşınması, uzlaşma yerine çatışmanın öne çıkması, maddeci ve çıkarıcı davranışların artması, kötümserliğin yaygınlaşması, saldırgan davranışların artması, sorumluluk duygusunun zayıflaması, eğitim görme talebinin azalması, gelir dağılımındaki dengesizliğin artması, meşru ve gayri meşru şeyler arasındaki mesafenin kapanması, şans oyunlarına ilginin artması, kara para ve kayıt dışı ekonominin artması, sosyal barışın zedelenmesi... gibi sayabileceğimiz daha birçok ahlak dışı düşünce, tutum ve davranışlar ortaya çıkabilmektedir. Tüm bunlar toplumun, aile bireylerinin ve gençlerin ahlaki olgunluk düzeylerini oldukça düşürmektedir.²¹

C. C. Aktan'a göre, toplumdaki rüşvet, sahtecilik, dolandırıcılık, hırsızlık, gasp gibi suçların, terörizmin, uyuşturucu belasının vs. en önemli nedenlerinden biri, ailelerin ekonomik düzeyinin düşüklüğü ve fakirliktir. Sosyal ve ekonomik imkânlar arasındaki aşırı farklılıklar ve zengin ile fakir arasındaki uçurum, fakir insanın suça yönelmesini kolaylaştır-

19 Kağıtçıbaşı, a.g.e., ss. 8-9.

20 Köknel, a.g.e., ss. 358-362.; Ergene, a.g.m., ss. 210-213.

21 Erkal, a.g.e., ss. 80-81.

maktadır. Bu nedenle fakir insanın, başka insanların en temel kişilik haklarına, ekonomik özgürlüklerine ve mülkiyet haklarına tecavüzde bulunma ihtimali her zaman daha yüksektir.²²

Ekonomi-ahlak ilişkisinde değerlendirilmesi gereken bir diğer konu, işsizliktir. İşsizlik, ailenin ekonomik düzeyini olumsuz yönde etkileyen, aileleri fakirleştiren önemli bir faktördür. Bu alanda yapılan araştırmalar, işsizliğin gerek gençleri, gerekse anne-babaları suça ve ahlak dışı davranışlara yönelten bir etken olduğunu ortaya koymaktadır. Örneğin, Allen'ın ve Carmichael ve Ward'ın genç ve yetişkinler üzerinde yaptıkları işsizliği konu alan araştırmalarında, işsizlik oranı ile sahtekarlık, dolandırıcılık, soygun, yankesicilik gibi suç oranları arasında önemli bir ilişki olduğu sonucuna varılmıştır.²³

Ailelerin ekonomik düzeylerinin düşük olmasının lise öğrencileri üzerindeki bir diğer etkisi de, aile ekonomisine katkı sağlaması için öğrencilerin okuldan alınmasıdır. Bu durum, hem gençlerin eğitim yoluyla ahlaki olgunluk düzeylerini geliştirmelerine engel olmakta, hem de gençler arasında önemli eğitim ve öğretim farklılıklarının ortaya çıkmasına zemin hazırlayarak ülkenin eğitimli birey sayısının yükselmesine engel olmaktadır.

Aile, sadece bir ekonomik menfaat birliği değildir. Aileyi bir şirket gibi görmek yanlıştır, bu onun devamlılığını engeller. Aile içinde karşılıklı sevgi, saygı, bağlılık, dayanışma ve işbölümü esastır. Ailenin varlığını ve bütünlüğünü devam ettirebilmesi için aile üyelerinin her birinin taşıdıkları sorumlulukları yerine getirmeleri son derece önemlidir.²⁴

Anne-babalar ve gençler, ekonomik hayatlarındaki davranışlarını, nefislerini tatmin etme ve çıkarlarını ön plana alarak davranma yerine, toplumdaki diğer bireylerin de faydasını dikkate alarak, dinî ve ahlaki değerlere uygun bir şekilde davranışlarını düzenlemeye çalışmaları gerektiği anlaşılmaktadır.²⁵

Ayrıca araştırmamızın sonucunda, ailelerin ekonomik düzeylerini ortanın üstü, orta ve fakir olarak algılayan lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri arasındaki farkın önemli olmadığı ortaya çıkmıştır. Buna göre, ailelerinin ekonomik düzeylerini ortanın üstü, orta ve fakir olarak algılayan lise öğrencilerinin, Ahlaki Olgunluk Ölçeğine, örnekleme oluşturan diğer öğrenciler ile benzer nitelikte cevaplar verdikleri düşünülebilir.

22 Aktan, Coşkun Can, *Paternalizm Yoksulluk Sorununa Çözüm mü?*, 09.25.2007. http://www.canaktan.org/canaktan_personal/canaktan-arastirmalari/yoksulluk/aktan-paternalizm-yoksulluk-sorunu.pdf .s.10.

23 Allen, Ralph C., "Socioeconomic Conditions and Property Crime: A Comprehensive Review and Test of the Professional Literature", *American Journal of Economics and Sociology*, vol. 55, no: 3, 1996, pp.302-306; Carmichael, Fiona and Robert Ward, "Male Unemployment and Crime in England and Wales", *Economics Letters*, vol: 73, no: 1, 2001, pp.112-114.

24 Erkal, *a.g.e.*, s. 101.

25 Zaim, Sabahattin, *İslam-İnsan-Ekonomi*, Yeni Asya Yay., İstanbul,1992, s. 59.

Bu alanda, Şemin ve Saylağ'ın yaptıkları araştırmaların sonucunda, ailenin ekonomik düzeyleri ile öğrencilerin ahlaki gelişim düzeyleri arasında önemli bir ilişki olduğu ortaya çıkarken,²⁶ Kaya'nın araştırmasında önemli bir ilişki bulunmamıştır.²⁷ Şemin ve Saylağ'ın araştırmalarının sonuçları ile bu araştırmanın sonucunun tutarlı olduğu görülmektedir.²⁸

Sonuç ve Öneriler

Bu alan araştırmasında, elde edilen verilere dayalı olarak şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1- Annelerinin mesleğine göre lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri arasında önemli bir fark ortaya çıkmıştır. Bu önemli farkın annesi işsiz/ev hanımı olan lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri ile annesinin mesleği memur/memur emeklisi ve serbest meslek olan lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri arasında -annesiz/ev hanımı olan lise öğrencilerinin lehine- olduğu anlaşılmıştır. Babalarının mesleğine göre ise, lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri arasında önemli bir fark ortaya çıkmamıştır. Neticede, anne mesleğinin, lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerini etkileyen önemli bir faktör olduğu sonucuna varılırken; baba mesleğinin, lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerini etkileyen önemli bir faktör olmadığı sonucuna varılmıştır.

2- Ailelerinin ekonomik düzeylerini algılamalarına göre lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri arasında önemli bir fark ortaya çıkmıştır. Bu önemli farkın, ailesinin ekonomik düzeyini zengin olarak algılayan lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri ile ailesinin ekonomik düzeyini ortanın altı olarak algılayan lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri arasında -ailesinin ekonomik düzeyini ortanın altı olarak algılayan lise öğrencilerinin lehine- olduğu anlaşılmıştır. Neticede, ailenin ekonomik düzeyinin, lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerini etkileyen önemli bir faktör olduğu sonucuna varılmıştır.

Yukarıda varılan sonuçlara bağlı olarak şu önerilerde bulunulabilir:

Aile içinde karşılıklı sevgi, saygı, bağlılık, dayanışma ve işbölümü esastır. Ailenin varlığını ve bütünlüğünü devam ettirebilmesi için aile üyelerinin her biri taşıdığı sorumlulukları yerine getirmelidir.

Gençlerin sahip oldukları ahlakî nitelikler, anne-baba tutumlarının bir yansımasıdır. Anne-babalar bu bilinç düzeyinde olmalıdır.

Anne-babalar ve gençler, ekonomik hayatlarındaki davranışlarını, dinî ve ahlaki değerlere uygun bir şekilde düzenlemeye çalışmalıdırlar.

Gençlerin ekonomik özgürlük ve sorumluluk kazanmaları desteklenmelidir. Gençlerin ahlakî olgunluk düzeyleri eğitim yoluyla yükseltilmeli ve suça yönelmeleri engellenmelidir.

26 Şemin, Refia, *Çocukta Ahlakî Davranış ve Ahlakî Yargı*, İÜEF Yay., 2.b., İstanbul, 1979, s. 28; Saylağ, a.g.e., ss. 70, 75.

27 Kaya, a.g.e., ss. 124-128.

28 Şemin, a.g.e., s. 28.; Saylağ, a.g.e., ss. 70, 75..

Kaynakça

- Aktan, Coşkun Can, *Paternalizm Yoksulluk Sorununa Çözüm mü?*, 09.25.2007. http://www.canaktan.org/canaktan_personal/canaktan-arastirmalari/yoksulluk/aktan-paternalizm-yoksulluk-sorunu.pdf .ss.1-11.
- Allen, Ralph C., “Socioeconomic Conditions and Property Crime: A Comprehensive Review and Test of the Professional Literature”, *American Journal of Economics and Sociology*, Vol.: 55, No: 3, 1996, pp. 293-308.
- Bilgin, Beyza, *İslam ve Çocuk*, 2.b., DİB Yayınları, Ankara, 1991.
- Carmichael, Fiona and Robert Ward, “Male Unemployment and Crime in England and Wales”, *Economics Letters*, Vol.: 73, No: 1, 2001, pp.111-115.
- Demir, Ömer, *İktisat ve Ahlak*, Liberte Yayınları., Ankara, 2003.
- Dönmezer, Sulhi, *Toplumbilim*, Beta Yayınları, İstanbul, 1994.
- Ergene, Tuncay. “Ergen Suçluluğunun Önlenmesi ve Tedavi Yöntemleri”, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1992, sayı: 7, ss. 209-215.
- Erkal, Mustafa E., *Sosyoloji*, Der Yayınları, İstanbul, 1999.
- Güngör, Erol, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1997.
- İbn Miskeveyh, *Ahlakı Olgunlaştırma*, çev.: Abdulkadir Şener ve diğerleri, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1983.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *İnsan ve İnsanlar*, 7.b., Evrim Yayınları, İstanbul, 1988.
- Kaya, Mevlüt, *Bazı Kişisel Değişkenlere Göre Üniversite Öğrencilerinin Ahlaki Yargıları*, Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun,1993.
- Köknel, Özcan, *Kimliğini Arayan Gençliğimiz*, Altın Kitaplar Yayınları, İstanbul, 2001.
- Kulaksızoğlu, Adnan, “Öğretmenlik Mesleğinin Ahlak İlkeleri Konusunda Bir Deneme”. *Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, İstanbul, 1995, sayı: 7.
- Özcan, Raif, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarındaki Ahlaki Davranışların Gerçekleşme Düzeylerini Etkileyen Sosyo-Kültürel Faktörlerin İncelenmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun, 2006.
- Peker, Hüseyin, *Din ve Ahlak Eğitiminin Psikolojik ve Metodik Esasları*, Eser Matbaası, Samsun, 1991.

- Sandström, Carl İvor, *Çocuk ve Gençlik Psikolojisi*. çev.: Refia Uğurel Şemin, 2.b., İÜEF Yayınları, İstanbul, 1982.
- Saylağ, Şenay, *Liselerin Birinci Sınıfında Öğrenim Gören Çocukların Ahlaki Değerleri Algılama Düzeylerinin İncelenmesi*, Yayınlanmamış Bilim Uzmanlığı Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 2001.
- Snarey, John R, “Cross-Cultural Universality of Social-Moral Development: A Critical Review of Kohlbergian Research”, *Psychological Bulletin*, 1985, Vol.: 97, No: 2, pp. 202-232.
- Şemin, Refia, *Çocukta Ahlaki Davranış ve Ahlaki Yargı*, İÜEF Yay., 2.b., İstanbul, 1979.
- Temel, Z. Fulya, *Yetiştirme Yurdunda ve Ailesi Yanında Kalan 14-18 Yaş Grubundaki Gençlerin Cinsiyet Rolü Kimlikleri İle Moral Gelişimlerinin Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 1991.
- Tezcan, Mahmut, *Eğitim Sosyolojisi*, 10.b., Feryal Matbaası, Ankara, 1996.
- Ülgener, Sabri Fehmi, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, Der Yayınları, İstanbul, 1981.
- Yavuzer, Haluk, “Yaygın Ana-baba Tutumları”, *Ana-Baba Okulu*, ed.: Haluk Yavuzer, 5.b., Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995, ss.111-127.
- Zaim, Sabahattin, *İslam-İnsan-Ekonomi*, Yeni Asya Yay., İstanbul, 1992.

Sovyet Rejiminin Müslümanlar Üzerindeki İnanç, Ahlak ve Aile Politikası

Ali Yıldız MUSAHAN*

ÖZ

Sovyetler Birliği rejimi kendi topraklarında yaşayan insanların sosyalist düşüncüyü benimsemelerini, komünizm idealini bedeflemelerini istemiş, daha doğrusu buna mecbur etmişti. Bu doğrultuda Sovyetler Birliğinde yaşayan Müslümanların inancına, ahlakına ve aile yapısına müdahale eden rejim tarafından dinsizlik, tanrı tanımazlık zorla kabul ettirilmeye çalışıldı. Sovyet rejiminin bedefi, istisnasız her Sovyet vatandaşının Tanrı inancından, dini ablaktan ve aile kültüründen yoksun birer "Sovyet İnsanı" modeline yetiştirmekten ibaretti. Bu amaç doğrultusunda okul öncesi eğitimden Üniversite eğitimine kadar hiçbir manevi ve dini altyapıya dayanmayan beşer ürünü moral ve etik öğretilerine dayalı ahlak ve eğitim sistemi hayata geçirildi.

Ateizmi, tanrı tanımazlığı rejimin ana ideolojisi olarak benimseyen Sovyetler Birliği döneminde, başta Hıristiyanlar ve Müslümanlar olmak üzere diğer din mensupları da inançlarını ve dini yaşantılarını asgari boyutta, gizlice yaşamaya çalışmıştır. Ateist olan Sovyet bireylerinin birçoğunun yaşam tarzı incelendiğinde onların dürüst, sade, medeni, devlete sadık, disiplinli, hak ve hukuka riayet eden bireyler olduğu gözlemlenmiştir. Acaba bu özelliklere sahip olan Sovyet insanı rejimin baskısından korktuğu için mi dürüst ve ahlaklı idi, ya da sosyalist eğitim sisteminin başarısından dolayı mı, yoksul toplumda ve aile içinde devam eden dini inancın ve bilincin var olmasından mı kaynaklanıyordu? Sorusu özellikle bağımsızlık sonrası akla gelen soruların başında gelmekteydi. Ayrıca SSCB'nin inancsız ama ahlaklı, eğitilmiş toplum yetiştirmeye çalışırken ahlak sınırlarını, ahlak ilkelerini belirlemede neyi ölçü alacağına tam olarak karar veremediği, belirli bir dönemden sonra inancından vazgeçmediği Müslümanların dini eğitim almasına izin verdiği ancak dini eğitimi de sıkı takip altına aldığı görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: SSCB, İnanç, Ahlak, Aile, Toplum, Ateizm

ABSTRACT

The Soviet Union's Politics of Belief, Moral and Family on Muslims

The Soviet Union regime demanded from people who resided in its land to embrace socialist sentiments, and asked them to follow the communist ideology. Actually, it enforced people for that. For that reason, belief, moral and family structure of Muslims who lived in the Soviet Union was intervened; Irreligiousness and atheism were imposed by the Soviet regime to Muslims. The aim of the Soviet regime was consisting of that to growing a model of "the Soviet people," without any exceptions, depriving all Soviet Union's citizens from belief of God, religious morals, and family culture. In the direction of this purpose, from kindergarten to higher education, a human made moral and ethics principles were strived to infuse into individuals which were not based on any spiritual or religious belief.

The atheism, the belief in the non existence of God, was adopted as the main ideology in the Soviet Union's era, primarily Muslims and Christians, and members of the other religions tried to live their religious lifes secretly and kept it as minimal. When the life style of individuals who were atheist in the Soviet Union was examined; it was seen that these individuals were honest, simple, civil, loyal to the state, disciplined, observer of the rights in law. They abided by the rules. However, these Soviet people were honest and of moral principles, generally because of fear and being oppressed by the regime or it is because of socialist education system's achievement, or its because the religious beliefs and consciousness were still surviving in the family and the society? Especially after independence, this question was the first question which comes to minds. Furthermore, it can be seen that while the USSR was struggling to create an unbeliever but a moral society, and a educated society, it (the USSR) could not decide exactly what kind of criterions should be used to decide as the limits of moral and principles of moral. After a certain time, the USSR allowed to Muslims who insisted in their beliefs to get religious education, but this religious education was also watched closely the regime.

Keywords: USSR, Belief, Moral, Family, Society, Atheism

* Yrd. Doç. Dr., İğdir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, e-mail: aliyildiz.musahan@igdir.edu.tr

Giriş

Sovyetler Birliği, 1917 yılında Ekim Devrimi ile Rus Çarlığı devirerek iktidara gelen Bolşevikler tarafından aynı topraklar üzerinde kurulan ve 1991'e değin varlığını koruyan dev bir devlettir. Avrupa'nın doğu kesimiyle, Asya'nın kuzey kesimi boyunca yayılan Sovyetler Birliği 22.403.000 km²lik yüzölçümüyle dünyanın en büyük ülkesiydi. Nüfus bakımından da 293.047.571 (Haziran 1991) kişiyle 3. sırada yer alıyordu ve aynı zamanda dünyanın başlıca siyasî ve askerî güçlerinden de biriydi. Sovyetler Birliği 15 birlik cumhuriyeti, 20 muhtar cumhuriyet, (16'sı Rusya Federatif Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nde, 2'si Gürcistan SSC'inde, 1'i Özbek SSC'inde ve 1'i de Azerbaycan SSC'indedir), on muhtar bölge (oblastı) ve 8 muhtar eyaletten (okrug) meydana gelmiş bir coğrafyaya sahipti.¹

Çarlık döneminde toprakları işgal edilen Müslüman halkların, kendi geleneklerini ve inançlarını yaşamaları engellendi. Müslümanların ilerleyebilmeleri ve “medenileşmeleri” için dine ihtiyaçları olmadığı empoze edildi. Emperyalizm aleyhtarı söylemlerle yönetime gelen sosyalist-komünistlerin (Bolşevikler) toplum üzerinde kurdukları baskı kapitalist Batı'nın yaptığından farklı değildi. Örneğin sloganları milliyetçilik karşıtı olan Bolşevikler, önce Sovyet Müslümanlarının yaşadıkları bölgeleri parçalara ayırdılar, bu ayrılan bölgelerde de mikro milliyetçiliği yayarak ayrılık ve fitne tohumlarını ektiler.²

Çarlık Rusya'sının yıkılışından sonra dinler içerisinde özellikle de İslamiyet, rejime karşı tehdit olarak algılandı. Çarlık Rusya'sının Müslümanlar üzerindeki baskılarını kaldırmak vaadiyle Müslümanları yanına çeken Bolşevikler bu vaatlerine ancak devrime kadar sadık kalabilmişlerdir. Asıl Sovyet politikası ise 1917 devriminden sonra oluşturulmaya başlanmıştır. Müslümanları oyalama amacıyla 1917 Ekim Devrimi'nin hemen ardından 3 Aralık 1917'de imzalanan “Rusya ve Doğu'daki Müslüman Emekçilerine Çağrı” bildirisini, Yeni Sovyet Yönetimi'nin Çarlık rejiminin aksine bu bölgede yaşayan Müslümanların ulusal ve dinsel kimliklerini tanıdıklarına dair güya bir kanıt niteliği taşımıştır. Bu bildiri ile inançlar, adetler ve ulusal her türlü kurum ve kuruluşlar özgür olarak değerlendirilmiş, bütün bu olguların güvence altına alınacağı bildirilmiştir. Yine bu bildiriye belirtilen bir başka husus ise farklı etnik grupların milli yaşantılarının herhangi bir baskıya maruz bırakılmadan özgürce yaşatılacağından bahsedilmesi olmuştur. Fakat Sovyet politikasının o gün için bu kadar ılımlı bir tavır sergilemesinin esas nedeni devrim esnasında oluşan

1 Bu ülkenin sınırları dahilinde yaşayan müslümanlar siyasal bakımdan 6 birlik cumhuriyeti, 10 muhtar cumhuriyet ile 4 muhtar bölge şeklinde örgütlenmiş bulunmaktadır. Birlik cumhuriyetleri: Özbek SSC, Kırgız SSC, Tacik SSC, Türkmenistan SSC ile Azerbaycan SSC'dir. Muhtar cumhuriyetleri ise şunlardır: Rusya Federasyonu içinde Başkurt Muhtar SSC, Çeçen-İnguş MSSC, Çuvaş MSSC, Acara MSSC; Özbek SSC'nde Karakalpak MSSC; Azerbaycan SSC'inde Nahçıvan MSSC. Muhtar eyaletler de şunlardır: Tacik SSC'nde Dağlık Badahşan Muhtar Eyaleti; Gürcistan SSC'de Güney Osetya Muhtar Eyaleti; Azerbaycan SSC'nde de Dağlık Karabağ Muhtar Eyaletlerinden ibarettir.

2 Muhammet Savaş Kafkasyalı, *Tanrısız Bir Düzen Kurgusu: Uluslar Arası İlişkiler ve Orta Asya'ya Yansımaları, Orta Asya'da İslam*, cilt: I, Ankara, 2012, s. 38

kaotik durumdan, düzene hakim güçlü bir devlet olarak çıkmaktı.³ Daha sonraki aşamada ise Sovyet yönetimi milletler politikasında Çarlık döneminden kalma “böl ve yönet” metodunu kullanmaya devam etti.⁴

Sovyetler döneminde hükümetin gerçekleştirdiği dine karşı propaganda doğrultusunda tüm ülke çapında din eğitimi ve öğretimi yok denecek kadar azaltıldı. Sovyetler Birliği döneminde eğitim sistemi, “Sovyet İnsanı Yetiştirme” amacına yönelik olarak şekillendirildi.⁵ Sovyet insanı, hükümetin belirttiği standart özelliklere sahip, din ve milli geleneklerden arınmış, Komünizmi amaç edinen, yüksek ahlaklı, devlete ve Sovyet ideolojisine bağlı insan olmalıydı. İşte Sovyet rejiminin genel eğitim ve ideolojik yapılanması bu gibi amaçlara hizmet ediyordu.

Sovyetler Birliği’nin idealize ettiği komünist sistem uzun yıllar boyunca materyalist felsefeye dayanan bir toplum düzeni kurmaya çalıştı. İnsanı maddeden ibaret gören materyalizm, Komünist rejimin Müslümanlar üzerindeki siyasetini belirleyen unsur oldu. Dinsizliği esas alan ateist sistem Müslümanlardan dinsiz insanlar yaratmak ve İslam’ı Müslümanların hayatından çıkarmak istedi.

Aslında Sovyet komünizminin kaynağı olan ve materyalizmin bir yorumu olan Marksizm; dine dayalı ahlak kavramlarını yok sayarak, maddi etkenlere dayalı ahlaki unsurlar geliştirmeye çalışmıştır. Ancak burada karşılaşılan sorun şuydu, dine dayanmayan ahlaki ilkeler kendine neyi kaynak edinecekti? Sovyet komünizminin oluşturduğu ahlaki erdemler manzumesinin aslında dine dayalı ahlaki ilkelerden hiçbir farkı yoktu. Örneğin dürüstlük, rüşvetten uzak durmak, rüşvet ile ilgilenenleri ihbar etmek, yolsuzluk yapanları hemen uyarmak suretiyle devlete haber vermek, sade bir hayat sürmek, alın teri ile her şeyi elde etmek, yasalara ve kurallara uymak vs. gibi.

Sovyetler Birliğinin İslam’ı Müslümanların hayatından tamamen çıkarma yolundaki stratejisini aşama aşama gerçekleştirdiğini görebilmekteyiz. İlk aşamada İslam’ı Müslümanların hayatından tamamen çıkarmak ve dinsiz insanlar yaratmak isteyen Sovyetler Birliği, 30.000 civarında cami yıktırılmış, emekçi ve işçi sınıfının dışındaki alim, molla, din adamı, toprak ağası, dükkan sahibi vb. emekçi kesimden olmayan herkesi basit suçlamalar ile ya öldürmüş, ya da mal varlığına el koyup Sibiryaya sürgün etmiştir. Aynı zamanda din eğitimi de engellemek için camilerin yanında yer alan medreseler Sovyet yetkilileri tarafından kapatılmıştır.

İkinci aşamada 1924 yılında Sovyet kanunlarında dinle ilgili çeşitli stratejiler belirlenmiş, bu stratejilere göre dinî kuruluşlar ortadan kaldırılmıştı. Devletin din üzerinde kontrolünü

3 Braker, Hans; *İslamiyet Sorununun Sovyetlerin İç ve Dış Politikasındaki Yeri*, Çev: Prof. Dr. Yuluğ Tekin Kurat, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Asya – Afrika Araştırmaları Grubu Yayınları, No:7, Ankara, 1984, s. 5.

4 Benningsen Alexandre, *Chantal Quequejay, Sultan Galiyev ve Sovyet Müslümanları*, Çev: Nezih Uzel, Elips Kitap Yayınları, Ankara 2005, s. 218.

5 Ринат Шигабдинов, *Неофициальный Ислам В Средней Азии В 1940-1980-е годы (по материалам архивов)*, Ислам В Центральной Азии: От Представительство К Фобии, том 3, Анкара, 2012, s. 1685.

sağlamak için en az yirmi üyesi olan “*dvatsatki*” adında bölgesel dini idareler kurulmuştu. Bu kuruluşlar Sovyet Rusya’sında dini faaliyetlerin yapıldığı tek meşru kuruluşlardı. Yine bu kuruluşlar yerel idarelere bildirmek suretiyle çeşitli ibadet yerleri kiralayabiliyor ve burada görev yapacak din hizmetlilerinin de resmi makamlarca tescil edilmesi görevini de yürütüyordu.⁶

Sovyet rejimi, İslam dinini sadece dinsel değerlerden ibaret görmeyip aynı zamanda siyaset ve adalet olgularını da içermesinden dolayı rejime karşı bir tehdit olarak algıladığından, İslam dinine yönelik sert ve acımasız politikalarını uygulamaya koydu.⁷ Böyle bir siyaset izleyen Moskova’nın devlet politikasındaki temel hedefi dinsel kurumların gücünü diskalifiye etmek olmuştu. Daha sonra ise İslam’ı Müslümanların hayatından tamamen çıkarmak, Sovyet cemiyetinden⁸ kovmak ve Müslümanlardan dinsiz insanlar yaratmak Sovyet Rusya’nın resmî devlet politikası haline gelmiştir.⁹ Böylece din eğitimi tamamen devlet kontrolüne geçti.

Üçüncü aşamada ise belki de Sovyetlerin, Müslümanlara indirdiği en büyük darbe alfabeyi önce 1929 yılında Latinceye, ardından 1939 yılında ise Kiril alfabesine dönüştürmek oldu. Devrimden sonra Müslümanların alfabelerinde gerçekleştirilen değişiklikler, bu toplumların hafızalarına bir bakıma kilit vurmuş oldu. Böyle bir uygulama ile Sovyetler Birliği’nde yaşayan Müslüman halk İslam medeniyetlerinden tamamen izole edilmiş oldu. Neticede 1928 ve 1945 yılları arasında uygulamaya konulan alfabe değişikliğiyle Kuran ve ibadet dili olarak kullanılan Arap alfabesi bu yöntemle İslam toplumuna unutturuldu ve böylece İslami eğitimin tamamen ortadan kaldırılması sağlandı. Böylelikle Arapça yazan, Latince öğrenen ve son olarak Kiril alfabesini kullanan üç farklı nesil ortaya çıktı. Neticede Sovyet rejimi bu üç kuşak arasında hem yazılı hem kültürel anlamda bir kopukluk yaratmayı başarmış oldu.

I. Ateist Eğitim Sisteminin Ana Hedefleri

A) İnançsız Birey Yetiştirmeye Yönelik Örgün ve Yaygın Eğitim Politikası

Sovyet yönetimi, insanların hayatından dini çıkarmak için ‘ateistler üniversitesi’ gibi eğitim kurumları açmıştır. Din aleyhinde konferanslar, yayınlar, camiye giden Müslümanlara herkesin önünde hakaret, oruç aleyhinde propaganda, gençleri dinsizlik esaslarına göre yetiştirme ve dinî özel gün ve bayramları ortadan kaldırma gibi faaliyetler, uygulanan metotların bazılarını teşkil ediyordu. Komünist ideoloji güdümlü ve dinsizliği prensip

6 Azade–Ayşe Rorlich, *Komünist İdaresinde Volga–Ural Müslümanları*, Çev: Prof. Ahmet E. Uysal, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Asya – Afrika Araştırmaları Grubu Yayınları, No: 9, Ankara 1984, s. 17.

7 Hans, *İslamiyet Sorununun Sovyetlerin İç ve Dış Politikasındaki Yeri*, s. 6.

8 Rus Hükümeti, ilk olarak din adamlarını en tehlikeli düşman olarak seçmiş ve din adamlarını zor duruma düşürmeye çalışmıştır. Ziyayev Hamid, *Türkistan’da Rus Hâkimiyetine Karşı Mücadele*, çev: Ayhan Çelikkbay, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2000, s. 343.

9 Baymirza Hayit, *Sovyetlerde Türklüğün ve İslam’ın Bazı Meseleleri*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, s. 73.

edinmiş bu eğitim sistemi aslında toplumu kolektifleştirme ve rejime karşı her türlü aykırı davranışın bastırılmasını hedefliyordu. Bu nedenle rejim, kitlesel göçe zorlama, katliamlar ve manevi hayatın makineleştirilmesi üzerine kurulmuştu.

Sovyet eğitim sisteminin belirlenen ateist hedefler doğrultusunda, ilk ve ortaöğretim okullarında sürekli din aleyhinde yayınlar, broşürler dağıtılıyor, ateizme ikna odaları ve sergi köşeleri, öğrencileri sorgulama gibi faaliyetler her zaman uygulamada olan din karşıtı propaganda yöntemleriydi. Aile içinde bir şekilde dinle bağlantılı ahlaki öğretiler öğrenen bir öğrenci, okula geldiğinde tamamen din karşıtı propagandaya tabi olmakta, bir Müslüman evladı devletin baskısıyla tabiri caiz ise ikiyüzlü bir hayat sürmeyi daha çocukluğundan öğrenmekteydi. Bazen okullara teftiş amaçlı gelen uzmanlar rastgele bir sınıfa girip dinle ilgili sorular sorar ve kimin ailesinde İslami ibadetlerin yapıldığı hakkında sinsice yöntemler kullanarak bilgi almaya çalışırdı. Böylece okul öncesi eğitim kurumlarında, ilk ve ortaöğretim okullarında çocuklar ve gençler tamamen dinden soyutlanmış ateist eğitim sistemine tabi tutulmuştur. Eğitimciler çocukların ve gençlerin tam manasıyla ateist olması için bu yöndeki bilimsel ve deneysel çalışmalarını, araştırmalarını devlet desteğiyle düzenli bir şekilde yayınladılar.¹⁰

Ortaöğretim ve liselerde özel “Tanrısızlar” odası oluşturulur, bu odada din aleyhinde ve dindarları küçümseyen resimler, görsel nesnelere sergilenir, karikatür ve resimler kullanılarak dini unsurlarla alay edilirdi. Rejim bu tür yöntemleriyle bir nevi Tanrı’ya karşı savaş açmış, başka bir ifadeyle “Tanrı’yı öldürdüğünü” ispat etmek istiyordu. Her şeyin insan eliyle meydana geldiğini, insanın kendisinin ise evrimle bugünlere kadar gelişerek ulaştığını tüm derslerde öğrencilerin beynine aşılanıyordu.¹¹

10 Вкз. Крупская Н. К., *Вопросы атеистического воспитания*, Москва, 1961; *Основы научного атеизма*, 2 изд., Москва, 1962; *Спутник атеиста*, 2 изд., Москва, 1961; Алексеев А. Н., *Атеистическое воспитание в школе*, Москва, 1958; Беляев К. И., *Что несет детям религия*, Москва, 1961; *Об атеистическом воспитании школьников*, Пермь, 1961; *Воспитание атеизма на уроках в средней школе*, Сб. ст., Архангельск, 1961; Борисов И. Н., *Химия и научно-атеистическое воспитание*, Москва, 1958; Гончаров Н. К., *Вопросы педагогики*, Москва, 1960, с. 144-78; Зверев И. Д., *Научно-атеистическое воспитание на уроках биологии*, Москва, 1961; Радина К. Д., *Атеистическое воспитание детей в семье*, Ленинград, 1955; Эльманович С. С., *Научно-атеистическое воспитание на уроках физики*, Москва, 1959; Виравовский А. С., *Научно-атеистическое воспитание учащихся при изучении основных законов и теорий химии*, “Химия в школе”, 1955, № 3; Воробьев П. Г., *Атеистическое воспитание учащихся при изучении русских дореволюционных писателей*, “Литература в школе”, 1955, № 1; Дапри Н. Г., *Материалистическое объяснение религии на уроках новой истории в VIII - IX классах*, “Преподавание истории в школе”, 1955, № 1; *На усиление научно-атеистической работы в процессе преподавания физики и астрономии*, “Физика в школе”, 1955, № 1; Масленникова Т. В., *Научно-атеистическое воспитание учащихся при обучении ботанике*, “Биология в школе”, 1958, № 5; Недопекина Е. Т., *Об атеистической работе в детском саду*, “Дошкольное воспитание”, 1960, № 4; Шеенко С. Д., *Атеистическое воспитание на уроках экономической географии зарубежных стран*, “География в школе”, 1960, № 3; Нетьлько А. М., *Вопросы атеистического воспитания во внеклассной работе*, Сыктывкар, 1960; *Новая советская и иностранная литература по вопросам религии и атеизма*, ФБОН АН СССР, 12 вып. в год с 1959 г.; Перовский Е. И., *Атеистическое воспитание детей в школе и семье*, Москва, 1955.

11 Вкз. Дмитрий Павлович Сажин, *Атеизм В Теории И Практике Советской Школы 1950-1960-х гг.*, Вестник православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия, № 47 (3) / 2013, s.112-124.

Kayda değer bir diğer husus ise Marx'ın “Din halk için bir afyondur” öğretisini hayata geçirmek amacıyla 1921’de Moskova’da “Tanrısızlar Cemiyeti” tesis edilmesidir. Bu cemiyet, Sivil Toplum Kuruluşu maskesi altında faaliyette bulunan bir parti ve devlet kuruluşuydu. “Bezbojnik” [Tanrısız] (1921–1941), “Ateist” (1923–1930), “Antireligioznik” [Din karşıtı] (1926–1941), “Voinstvuyuşiy Ateizm” [Savaşçı ateizm] (1931) gibi dergiler, adı geçen cemiyetin resmi yayın organlarıydı. Cemiyet Özbekistan’da “Hudasızlar” (Tanrısızlar) dergisini çıkarıyor ve birçok öğrenci, yazar, idareci, aydın şahıslar bu yayın organlarına üye oluyorlardı. Bu tür yayın ve basılı propaganda yöntemiyle, ilk, ortaöğretim ve üniversite öğrencileri yoğun bir şekilde kendi kültürü ve dinine yönelik dezenformasyona maruz kalıyordu.

Evrim ile bugünlere ulaşan insanın hangi inanç ve değerlere göre, ne tür ahlaki ilkelerle göre eğitileceği son derece anlaşılması zor bir mefhum idi. Rejimin dayattığı, tamamen beşeri değerlere dayalı ahlaki ilkeler insanları ne kadar bağlayabilirdi? Sovyet insanı gerçekten ahlaklı idi ise bunun temelini beşeri bilime mi dayandırmak gerekiyordu, yoksa aşırı derecede katı ve acımasız olan devlet korkusuna mı?

Dini edebiyatın ortadan kaldırılması ve din eğitiminin suç sayılması Müslümanların manevi yönünü mahvetmişti. Ülkeden çıkma ve ülkeye girme yasağı, hac farizalarını yerine getirme imkânını ortadan kaldırdı ve bu durum aynı zamanda diğer Müslüman halklarla ilişkileri kopardı. Camilerin kapatılması, dini bayramların ve orucun yasaklanması gibi baskılar Müslümanları bir araya getiren ve dini anlamda sosyalleştiren faaliyetlerden yoksun etti.¹²

Rejim, yasal dayanaklarla bazen propagandayla bazen de zorla¹³, dinsiz yaşamı hayata geçirme amacıyla geniş din aleyhtarı propaganda yürüttü. Özellikle Eğitim alanında okul öncesi eğitimden üniversiteye, hatta doktora kurslarına kadar mevcut kurumları kapsayan ateist eğitim sistemini yerleştirdi. Sovyet yetkililerinin tamamı, topyekun bir şekilde din aleyhtarı propaganda kurallarını öğretmek için mevcut olan beyin gücünü etkili bir şekilde kullandılar.

Örneğin yüksek öğretim kuruluşlarında sosyal ve fen bilimleri alanında uzman olan bilim insanları, tarih, dil eğitimi, tıp ve ekonomi alanında bilimsel araştırma yapan enstitü üyeleri, teknik üniversite profesörleri ve diğer öğretim elemanları bu propaganda çalışmalarına dahil edilmiş, bu profesyonel kişilerin teorik ve metodolojik din aleyhtarı dersler vermeleri zorunlu hale getirilmişti. Yine bu kişiler bilimsel olarak ateizm üzerine makale yazıp broşürler oluşturarak birçok propaganda aracı hazırladılar. Ancak bu alanda ateizmi savunan ve hummalı çalışma yapan uzmanların bir şekilde yine dine inanmaya devam ettiği, özellikle Müslüman uzmanların tanrısızlık bilincini yaymalarından rahatsız olmaları her platformda görülmekte ve hissedilmekteydi.

12 P. Балгин, *Деловая Неделья*, Казахстан, No 1/ s. 679.

13 Политбюро ЦК РКП (б) - ВКП (б). *Повестки Дня Заседаний*. 1919 - 1952. М.: 2000. Т. 1. s. 664.

Sovyetler Birliği'nin dine bakış açısı altında Marksizm'in dinlere yaklaşımı çerçevesinde şekillenmiştir. Marksist ideolojiye göre din, kitleleri burjuva ve yönetici kesime karşı isyan etmekten alıkoyan, "öbür dünya"ya yönelik vaatlerle kitlelerin dünyevi taleplerini azaltmaya, ellerinde olanla yetinmeye iten bir baskı aracı olarak görülür. Bu nedenle din, toplumdaki sınıf farklılıkları ortadan kalktıkça yok olacağı tahmin edilen, yok olması arzu edilen bir kurumdur. Ancak eğitim kurumlarında yoğun ateist eğitim alan bir öğrenci evine geldiğinde aile ortamında dinî ritüellerle karşılaştığında yaşadığı ikilem devletin inanç ve ahlak politikasının çelişkili bir mahsulüydü.

Devlet eliyle ateizm anlamına gelen "*Gosateizm*" politikasının uzun bir süre aynı kararlılıkta sürdürüldüğünü söylemek mümkün değildir. 2. Dünya Savaşı'nın Sovyet topraklarına sızması ile birlikte yumuşatılan din karşıtı politika, kısa süre içinde dinlerin sıkı devlet denetiminde ve güdümünde tutulduğu Sovyet rejiminin, dini kendi çıkarları doğrultusunda, kitlelerin sadakatini sağlamak için kullanıldığı bir siyasete dönüştü. Bu çerçevede, Sovyet Müslümanlarını temsilen dört müftülük kuruldu. Her bir müftülük, Müslümanların yoğun olduğu bölgelerde (Kuzey Kafkasya, Güney Kafkasya, Orta Asya ve Volga bölgesi) görev yapıyordu. Orta Asya'da Müslümanları yönlendirebilmek ve Sovyet yönetiminin kontrolünde tutabilmek amacıyla, kısa adı SADUM olan Orta Asya ve Kazakistan Müftülüğü 1943 yılında kuruldu.¹⁴ Müftülük, belirlenen sınırlar dahilinde dini eğitim veriyor ve açılmasına izin verilen az sayıdaki cami ve medresede görev yapacak din adamlarını yetiştiriyordu. Böylece Sovyet rejimi 20 yılı aşkın bir süre amansız biçimde savaş ortamını kaldıramadığı dinlerle yeni bir mücadele yöntemi bulmuş oldu. İbadet yerlerini, burada görev yapacak olan din adamlarını ve en önemlisi, bu din adamlarının sahip olacağı bilgi sistemini kontrol etmeyi hedefleyen Sovyet yönetimi, böylelikle dini cemaatleri kontrolü altında tutma ve cemaatlerin sadakatini dini propaganda yoluyla sağlama amacını güdüyordu. Bu politikanın en önemli sonucu Sovyet Müslümanlarının bir yandan "ümme't"ten soyutlanması, bir yandan da seküler bir İslam anlayışını benimsemesi oldu. Sovyet Müslümanları arasında İslam bir dizi ritüel ve inançtan çok, bir gelenek olarak algılanmaya başlandı. Sovyet Müslümanları için İslamiyet vahye dayanan birtakım dünyevi ve uhrevi değerler ve davranışlar bütünü olmaktan çıkarak, tebaası oldukları Ruslardan kendilerini ayırt etmeye yarayan bir kültürel/etnik kimlik işareti halini aldı. Tamamen sekülerleşmiş, hayatını İslam'ı temel almadan sürdüren bir Müslüman, Ruslardan farkını uhrevi içeriği tamamen boşaltılmış bir İslam kimliği ile iddia eder oldu.¹⁵ Bu dönemde Kırgız, Özbek, Tatar, Kazak, Azeri, Başkurt vs. olmak, Müslüman olmakla eşdeğer oldu; tıpkı sekülerleşmiş Ortodoksluk'un, Rus olmakla eşdeğer tutulması gibi.¹⁶

14 Kanatbek Murakhilov, Kanybek Mamataliev, Omurzak Mamaiusupov, "Islam in the Democratic Context of Kyrgyzstan: Comparative Analysis", *Central Asia and the Caucasus*, cilt: 3, sayı: 33, 2005, s. 46.

15 Julie McBrien & Mathijs Pelkmans, "Turning Marx on his Head: Missionaries, "Extremists" and Archaic Secularists in Post-Soviet Kyrgyzstan, ss. 90-91.

16 Adeeb Khalid "A Secular Islam: Nation, State and Religion in Uzbekistan", *International Journal of Middle East Studies*, cilt: 35, sayı: 4, 2003, ss. 573-598.

Devlet tarafından dayatılan ve akademik çalışmalarda “resmi İslam” olarak adlandırılan tek tip İslam anlayışı, toplumun bütününe kayıtsız şartsız egemen olmayı ve alternatif İslam anlayışlarını ortadan kaldırmayı hedefliyordu.¹⁷ Sınırlarını devletin belirlediği resmi İslam kurumları, tüm çabalara rağmen yok edemediği, “gerici” ve “batıl” gördüğü İslami inanışları “Halk İslamı” (folk İslam) olarak adlandırıyordu.¹⁸

Her biri sıkı devlet kontrolünde bulunan müftülük, ilahiyat okulları, cami ve medreselerde resmi İslam hakimken, halk İslamı ise Sovyet denetiminden kaçabilmiş ve yerel Sovyet yetkililerince göz yumulan türbe, mezar ve yeraltı kurslarında Müslümanlara hitap eden İslam türünü niteliyordu.

Halk İslamı yada folk İslam, Sovyet öncesi dönemde büyük ilgi gören evliyanın ve din büyüklerinin hatırasına saygı duymak, mezarlarda adak adamak ve dua etmekten ibaret olmuştu. Bu tür dini inanışlara sahip olan halkın temel dini bilgiler bakımından fazla bir derinliğe sahip olmadığı rahatlıkla anlaşılır, ancak bu tarz dini ritüeller daha cazip, kutsal ve makbul kabul edilirdi.¹⁹

Din eğitimi ve öğretimi devlet tarafından yasaklanmış olmakla birlikte, sayısı son derece az olan mescitlerde çalışan din görevlileri, halkın din hizmeti alma ihtiyacını sınırlı da olsa karşılamaya çalışıyorlardı. Devlet yetkilileri ve üst düzey memurlar da cenaze, sünnet ve nikah gibi merasimlerde din görevlilerine ihtiyaç duyduklarından mescitlerdeki gizli ibadetlere göz yumuyorlardı.²⁰

Sovyet rejiminin ilk ve orta öğretim okulları dışında işyerlerinde, mahallelerde ve halk eğitimi merkezlerinde uyguladığı her türlü “ateist insan yetiştirme” çabasına rağmen, insanlar aksine, kendi inanç ve kültürlerine daha fazla sahip çıkmışlardır. Sovyet rejimi geç de olsa Müslümanların gelenek-göreneklerinin din ile ayrılmaz bir bütün olduğunu fark etti. Örneğin, Sovyetler Birliği’nde yapılan incelemeler ışığında; Müslüman erkek çocuklarının hala sünnet edilmesi, Şeker Bayramı kutlamalarının yapılması, resmi nikâhın yanı sıra dini nikâhın kısılması ve yine toplumun büyük bir kesiminin Müslüman kabristanlarını tercih edip İslamî biçimde cenaze törenleri düzenlemesi, bütün çabalara

17 T. Jeremy Gunn, “Shaping an Islamic Identity: Religion, Islamism, and the State in Central Asia”, *Sociology of Religion*, cilt: 64, sayı: 3, 2003, s. 390.

18 Geniş bilgi için bkz. Ринаг Шигабдинов, *Неофициальный Ислам В Средней Азии В 1940-1980-е годы (по материалам архивов)*, *Ислам В Центральной Азии: От Представительство К Фобии*, том 3, Анкара, 2012, s. 1677-1699.

19 T. Jeremy Gunn, “Shaping an Islamic Identity: Religion, Islamism, and the State in Central Asia”, s. 390.

20 Köylerde bulunan ve “Damulla”, “Mulla” veya “Molla” adı verilen din görevlileri her ne kadar resmi bir eğitim kurumuna devam etme fırsatı bulamamış olsalar da Kuran okuyabilecek seviyede idiler. Din görevlileri aynı zamanda çocukların din eğitimi ihtiyaçlarını da karşılamaya çalışıyorlardı. Din görevlileri çocuklara öncelikle Kuran okumasını öğretirdiler. Bu çerçevede genellikle “Muallimi Sani” adı verilen “Kuran okumaya Giriş” niteliğindeki alfabe okutulurdu. Son sayfalarında on iki küçük sürenin de bulunduğu kitabı bitiren öğrenciler Kuran okuyabilmekteydiler. Kuran’ın yarısına geldiğinde medreselerde okutulan “Muhtasarul’-Vikaye” isimli Fıkıh kitabı okumaya başlanırdı. Kuranı Kerim baştan sonra molla ile okunup bitirildikten sonra hatim töreni yapılırdı. Daha üst düzeyde din eğitimi almak isteyenler ise bölgede yaşayan ünlü bir molladan eğitim almaya devam ediyordu.

rağmen Müslümanların İslam dininden uzaklaşmadığını gösterir. Aslında bu durum gelenek ve görenek sayesinde halkın dini ibadetlerden uzaklaşmadığının da kanıtıdır.²¹

B) Aile Bilincinin ve Kültürünün Sistemik Şekilde Yok Edilmeye Çalışılması

Sovyetler Birliği'nin üzerinde durduğu en önemli konulardan birisi de Sovyet toplumundaki bireylerin aileye olan bağlılığını yok etme ve aile kavramından uzaklaştırma projesidir. Bunun temel sebebi de bir insan aile kurduğunda eşine, çocuklarına mal-mülk, ev vs. almak istemesi ve bunun neticesinde toplumcu bilinç yerine bencil bilincin bireyin üzerinde hakim olmasında yatmaktadır. Böylesi bencil bilincin hakim olduğu topluluktan ise hiçbir zaman çoğulcu komünist toplum ortaya çıkmaz. Bununla hedeflenen nokta toplumdaki bireylerin “ben” merkezli değil, daha çok “biz” merkezli olmasıdır. Rejimin ideolojisine göre insan ilk önce kendi ailesini değil toplumu ve dolayısıyla devleti düşünmeli, ön plana çıkartmalıdır. Ayrıca ailelerin birleşmesiyle aile yapısı içinde hem din, hem örf-adet hayat bulacağından ve dolayısıyla öz kültürün hakim olduğu bir topluluk oluşacağından aile yapısının şekli ve altyapısı bozulmalıydı.

Tanrı'yı yendiğini ya da Tanrı olmadan insanın her şeyi başarabildiğini ispat etme vehmine kapılan rejim, bireylerden oluşan sürüleri ve dolayısıyla özeli olmayan toplum için var olan bireyleri yetiştirmeyi hedef alıyordu. Bunun için okullarda ve işyerlerinde “Ben toplum için varım”, “Hedefimiz komünizm”, ya da “bir insan herkes için, herkes bir insan için” v.b. konulu büyük pankartlar sürekli büyük panolarda asılı duruyordu.

Aile özün ve özelin kaynağı olduğundan dolayı aile müessesesine karşı savaş açan Sovyet yönetimi gizli bir plan-projeyi uygulamaya koydu. İlk önce anne-baba kültüründen yoksun, hatta kendi ecdadının kim olduğunu dahi bilmeyen tam anlamıyla sadece devlete bağlı insanlar topluluğu yaratmayı planladı. Bunun için öncelikle meslek yüksek okulları ve üniversite yurtları kızılı-erkekli karma bir düzene dönüştürüldü.²² Bir-birleriyle kaynaşarak yaşayan inançsız gençlerin gayri meşru çocuklarının doğmasına göz yumuldu. Bu doğrultuda Sovyet rejimi öncelikli olarak yetimhaneleri ve bakıma muhtaç, sorunlu, çok çocuklu ailelerin çocuklarının yetiştirildiği “İnternat” adındaki yatılı bölge okullarını yaygınlaştırdı. Hem yetimhanede hem de İnternat'ta yetişen çocuklar kendisini özel hissetmiyor, kendini ailesinden daha çok, devlete ve topluma ait hissediyordu. Burada yetişen çocuklar özenle başarılı kılınmaya, topluma örnek gösterilmeye çalışılıyordu. Dolayısıyla herhangi bir geleneksel altyapıya ve inanca sahip olmayan ancak başarılı, topluma örnek bu gençler her tarafta methediliyordu.²³ Müslümanlar arasında, yurtlardaki

21 Hans Braker, *İslamiyet Sorununun Sovyetlerin İç ve Dış Politikasındaki Yeri*, s. 8.

22 Kampus şeklinde yapılan yurtların içinde birinci oda bayanlar odası, ikinci oda erkekler odası şeklinde düzenlenmiş olup bu tür yurt sistemi uygulaması eski Sovyet ülkelerinin neredeyse tamamında hâla devam etmektedir.

23 Bu konuya en bariz örnek olarak eski Sovyet Cumhuriyetlerindeki cumhurbaşkanlarının çoğunun bu tür yetiştirme yurtlarında yetişmiş olduğu gösterilebilir. Yetiştirme yurtlarında değil de normal aile ortamında yetişenlerin ise Sovyet Rus kültürünü benimseyen ailelerden olması, iyi bir Rusça eğitim almış olması gerektiği eski Sovyet ülkelerinde herkesçe bilinen bir gerçektir.

kızılı-erkekli sistem pek kabul görmese de, İnternat yetiştirme yurtları özellikle köylü aileler tarafından bayağı ilgi görmüştü. Aileye olan ilgi ve yuva duygusu insanın fitratında olduğundan Sovyet rejimi bu konuda başarılı olamadı ama yetiştirme yurtlarında ve İnternat'larda yetişen çocuk sayısında bir hayli artış oldu.

II. Sovyet Rejiminin İnançsız Ama Eğitimli Toplum Yaratma Çabası

Sovyetler Birliği'ndeki Müslüman topluluklar arasında, okuma ve yazma oranının zaman içerisinde önemli gelişmeler gösterdiğini açıkça görmek mümkündür. Müslümanlar arasında 1920'lerde %7-10 olan okuryazarlık oranı, 1980'lerde %99'lara yükselmiş bulunmaktaydı. Ne var ki, genel eğitimdeki bu gelişme ile İslam kültürünün kitlelere ulaştırılması arasında ters bir orantının varlığı dikkat çekmektedir. Birlik cumhuriyetlerinde bulunan, en yüksek düzeyde eğitim ve öğretim kurumları olan üniversiteler ile bilim akademilerinde, önemli kent merkezlerinde öğretmen yetiştiren eğitim enstitülerinde, Marksist-Leninist felsefeye dayalı ateist eğitim hakimdi. Bu eğitim kurumlarında genel olarak ideolojik eğitim sistemi yürütülmekte ve İslam, feodal yapının bir ürünü olarak görülmekte ve gösterilmektedir.

Sovyet yönetiminin 1925'lerden itibaren 1965'lere kadar uyguladıkları din karşıtı mücadele Müslümanları dini ve manevi yönden büyük zarara uğrattı. Bu politika çerçevesinde "Allahsız Militanlar Birliği" ve "Ateist Kulüpler" adı altında kurulan örgütler her zaman aktif olmuş ve sürekli rejim tarafından desteklenmişti. Dine karşı başlatılan bu mücadele; okullar, parti kuruluşları, kulüpler ve Tanrısız Militan Birlikleri (Soyuz Voinstvuyushih Bezbojnikov)²⁴ tarafından yürütülmüştür. İlki 1925 yılında kurulan Tanrısız Militan Birlikleri'nin üye sayısında ilgi çekici artışlar gözlenmektedir. Bilhassa Müslüman cumhuriyetlerde faaliyet gösteren bu birliklerin üyelerindeki artış aşağıdaki tablodan izlenebilir.

Tanrısız Militan Birlikleri Üyelerinin Artış Durumu

Cumhuriyetler	1930	1931	1932	1938
Azerbaycan	3.000	67.000	70.000	85.638
Kazak	4.480	-	23.000	25.916
Özbek	13.115	60.000	90.000	41.767
Kırgız	?	?	?	1.266
Başkurt	12.000	29.000	43.000	35.329
Dağıstan	10.030	30.200	49.000	?
Çeçen-İnguş	4.000	?	?	6.000

Tablodan anlaşılacağı üzere bu ateist birliğin üye sayısında kısa zamanda büyük artışlar olmuştur. Böyle bir politika Müslüman toplumlarının geleneksel, dinsel ve sosyo-

24 Устав ЦБ СССР. М., 1925. с. 3.

kültürel yapısını değiştirmeye yönelik ciddi bir gayretten başka bir şey değildir. Yönetim ve kamu kurumlarının ciddi şekilde estirdikleri dinsizlik havası, geleneksel ve sosyal yapının bozulması ve değişmesinde önemli bir rol oynamış olabilir.

Bu birliklerin yanında üniversitelerde de “Ateist Kulüpler” kurulmuştur. Sovyetler Birliği’ndeki Müslüman bölgelerde gerçekleştirilmiş olan bazı din sosyolojisi araştırmaları, özellikle gençler arasında ateizmin yayılmış olduğunu ortaya koymaktadır ki, bu sonucun alınmasında sözü edilen Ateist Kulüplerin rolünün büyük olduğu anlaşılmaktadır.²⁵

Üzerinde durulması gereken diğer bir husus ise insanoğlunun her zaman yüce ve üstün bir yaratıcıya, dolayısıyla dine ihtiyaç duymasıdır ki Sovyet rejimi bu ihtiyacı sanatla kapatmaya çalışmıştır. Öyle ki özellikle Orta Asya ve Kafkaslarda sanat, resim, müzik, tiyatro, spor, her türlü müzikal ve tiyatral merasim ve etkinlikler, bayramlar, törenler aralıksız düzenleniyordu. Sovyetler dağıldıktan sonra bile Orta Asya ülkelerinin ne kadar sanat, tiyatro, edebiyat ve şiire düşkün olduğu açıkça gözlemlenebilmektedir.

III. Dinsiz Rejimin Din Eğitimi Politikası ve Dini Müesseseler

Sovyetler Birliği’nin İslam’ı yok etme politikalarından bir diğerini ise 1928 yılında İslam inanç esaslarıyla birlikte, dini eğitim veren kurum ve kuruluşları yok etmekle başlayan süreç oluşturmuştu. Bu süreç dâhilinde yukarıda söylediğimiz gibi on binlerce cami yıkılırken, birçok din adamı da öldürülmüştü.²⁶ Örnek vermek gerekirse Sovyet topraklarında 1917’den önce tahminen 26.000 cami mevcutken (yedi sekiz bin kadar da Buhara Emirliği’nde²⁷ ve Hive Hanlığı’nda), 1942 yılında bu rakam Sovyet istatistiklerine göre 1312’ye inmişti. Bu sayı 1980’lerde 400 civarına kadar düşmüştü. 1944–1978 yılları arasında Azerbaycan’da 6 milyondan fazla Müslüman yaşamasına rağmen 16 cami bulunurken; bunlardan 14’ü Şii, diğer 2’si ise Sünni camiydi.²⁸

Türkmenistan’da 2 milyonu aşkın nüfusa rağmen sadece 4 tane küçük köy camisi; Dağıstan’da 1.5 milyondan fazla Müslüman nüfus için 12 cami bulunuyordu. Yine Çeçen–İnguş Cumhuriyeti’nde 1 milyonu aşkın nüfusa karşın tek bir cami yoktu.²⁹ Çünkü Sovyet rejimi İslam dinini yok etmek için Müslümanların dini eğitim ve manevi merkezi olan bütün camileri ortadan kaldıran bir yöntem izlemişti. Bu yok etme faaliyetlerini

25 Bennigsen-Lemercier, *Quel-quejay, Sufi ve Komiser*, trc. Osman Türer, İstanbul, 1988, s.70-72.

26 S.Enders Wimbush, *Sovyet Orta Asyası’nda Soysuzlaştırma Politikası*, Çev: Dr Yasin Ceylan, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Asya – Afrika Araştırmaları Grubu Yayınları, No: 34, Ankara, 1984, s. 4.

27 “Türkistan” adının kaldırılmasında tıpkı Buhara ve Harezm Halk Cumhuriyetleri’nin yok edilmesinde olduğu gibi “Sovyetleştirme Politikası” temel gerekçe olmuştur. Baymirza Hayit; *Türkistan Devletleri’nin Milli Mücadeleleri Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1995, s. 348–349.

28 1935 yılında Sünni ve Şii camilerin sistemli bir şekilde kapatılmaya başlandığı görülmektedir. 1920 yılında Azerbaycan’da 2000 kadar Sünni ve Şii cami bulunurken, 786 tane medrese ve mektep bulunmaktaydı. Chantal Lemercier–Ouelquejay, *Azerbaycan’da İslamiyet’in Durumu*, Çev: Nursel İçöz; Orta Doğu Teknik Üniversitesi Asya–Afrika Araştırmaları Grubu Yayınları, No: 32, Ankara 1986, s. 10.

29 Alexandre Bennigsen, *İslam in Soviet Union General Presentation*, Middle East Technical University Asian African Research Group Yayınları, No: 27, Ankara 1985, s. 7.

yoğun olarak Türkmenistan ve Kuzey Kafkasya'daki Çeçen-İnguş Cumhuriyeti olmak üzere iki bölgede gerçekleştirdi. Çeçen-İnguş Cumhuriyeti'nde, Çeçen halkın isyan edip 1943 yılında Sibirya'ya sürgün edilmesinden sonra burada tek bir cami bile kalmamıştı.³⁰ Daha sonraki dönemde tahminen 200 cami ayakta kalmış, bu camilerden 146 tanesi Orta Asya ve Kazakistan'da bulunurken, Kırgızistan'da 33 cami mevcut idi. Bu camilerden 13'ü Çeçen ve Dağıstan bölgesinde iken, 13'ü de Tatar bölgesinde idi. Verilen rakamlara göre 1917'de Rus İmparatorluğu'nda sayısı 26.000 kadar olan camilerde, yaklaşık 45.000 din görevlisi faaliyet gösteriyordu. Yine çoğu insan özel ibadet yerlerinde olduğu gibi ibadetlerini yapabilmek için birbirlerinin evlerinde de toplanabiliyorlardı.³¹

Sovyet rejimi din eğitimini de kökünden yok etmeye çalıştığı gözlemlenmektedir. Sovyet yönetimi 1928 yılında ülkedeki bütün mektep ve medreseleri kapatmış ve dini eğitim veren hiçbir kurum bırakmamıştır.³² Devlet okullarında dinî eğitim kesinlikle yasaklanmıştır. Ancak halkın fikriyatından dini itikadı ve ibadetleri söküp atamayan rejim, bu defa dini kontrol etmek ve Müslümanları istediği şekilde eğtebilmek, şekillendirebilmek için kendi kontrolünde, sadece din adamı yetiştirmeye yönelik, dinî karakteri titizlikle korunan okulların varlığını kanunla belirlemeye mecbur kaldı ve bu doğrultuda tüm Sovyetler Birliği için din adamı yetiştiren iki İslami eğitim kurumunun faaliyete geçmesine izin verdi. Bunlardan birincisi, 1945'ten beri faaliyette olan Buhara'daki Mîr-i Arab Medresesidir. Orta düzeyde beş ve yedi yıl süreli din eğitimi veren Mîr-i Arab Medresesi, 1535 yılında kurulmuş olup Ekim ihtilalinden sonra kapatılmış, 1952 yılında ise yeniden faaliyete açılmıştır. Mîr-i Arab Medresesi'nde elli kadar öğrenci öğrenim görmekte olup, her yıl buradan on kadar öğrenci mezun olabilmekteydi. Medrese mezunlarından bazılarının Kahire'de bulunan El-Ezher Üniversitesi'ne kabul edildikleri de görülmüştür. Çeşitli müşahedeler göstermiştir ki, bu okulda eğitim pek yüksek seviyeli olmayıp, medrese ne İslâm hukukuna vâkıf kadı ve müftüler, ne de dini en ince noktalarına kadar bilecek ulemâ sınıfı yetiştirecek güçte idi. Medresede eğitim almak isteyen öğrencinin her şeyden önce Sovyet İstihbarat Teşkilatı KGB'dan onay alması zorunluydu. İkinci dini eğitim kurumu ise, yüksek düzeyli İslami Medrese olan Taşkent'teki İmam İsmail el-Buharî medresesidir (Barak Han Medresesi de denir). Yüksek okul düzeyinde ve bir İslam enstitüsü seviyesinde olan İmam İsmail el-Buhari medresesi 1958 yılında faaliyete geçmiştir.³³ Açıldıktan iki yıl sonra 1960 yılında öğrenime ara veren ve 1972 yılında yeniden eğitim-öğretime başlayan İmam İsmail el-Buhari Medresesi'nde öğrenim süresi dört yıl olup, otuz kadar öğrenci eğitim görüyordu. Buradan mezun olanlardan bazıları Mısır, Suriye ve Libya gibi ülkelerdeki İslami İlimler fakültelerine gönderiliyor orada ihtisas eğitimi görüyorlardı. İmam İsmail el-Buhari medresesi mezunları Sovyetlerdeki

30 Aynı eser, s. 9.

31 Vincet Monteil, *Sovyet Müslümanları*, Pınar Yayınları, İstanbul 1992, s. 194; Fatma Tombak, *20. Yüzyıl Sovyet Rusya'sında Din, İslamiyet ve Nüfus Üzerine Bir Değerlendirme*, History Studies, Volume 3/2, 2011, s. 363.

32 Ринат Шигабдинов, *a.g.e.*, cilt 3, s. 1685.

33 Jo-Ann Gross, "Resmî ve Resmî Olmayan İslâm Tartışması: Sovyet Orta Asyasında Tasavvuf", çev. Abdurrezzak Tek, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 13, sayı: 1, 2004, s. 282.

diyanet işleri başkanlıklarında istihdam edilmiş ve müftülük seviyesindeki din görevlisi olarak hizmet vermiştir.

Ayrıca din alanında hizmet veren kuruluşlara örnek olarak, 1943 yılında İç Rusya ve Sibirya Baş Dini İdaresinin yanı sıra üç Diyanet Başkanlığı; 1) Kuzey Kafkasya (merkez-Mahaçkale), 2) Kafkas ardı (merkez-Bakü), 3) Orta Asya ve Kazakistan (merkez-Taşkent) Dini İdareleri gösterilebilir. Zamanla merkezi Taşkent olan Orta Asya ve Kazakistan Dini İdaresi en nüfuzlu dini müessese haline geldi, çünkü o tarihlerde SSCB'deki tek İslami yüksek okul olan "Mîr-i Arab Medresesi" o idarenin yönetimindeydi.

Dinî idarelerin listelerinde görünen din adamlarının sayılarına bakıldığında, resmî olarak faaliyet gösteren İslâmî kurumların durumu oldukça vahim olduğu kolayca anlaşılır. Çünkü, Ekim İhtilalı öncesinde Rus Çarlığı topraklarında, Hive ve Buhara dışında 26.279 cami ve mescit, 24.321 İslam cemaati, 45.339 hatip, imam, molla ve müezzin bulunduğu belirtilirken, bu din adamlarının çoğunun 1932/1938 yılları arasındaki kargaşalarda kayb olduğu tahmin edilmektedir. Bu konuda hiçbir resmî rakam yayınlanmış değildir.

1924 yılında şeriat mahkemelerinin kapatılmasıyla başlayan hareket sonucu, 1928'de bütün dinî okullar ve medreselerin yanında cami ve mescitler kapatılmış, yıkılmış ya da başka amaçlar için kullanılmak üzere tahsis edilmiştir. 1929-1939 yılları arasındaki on yıllık dönemde Orta Asya'daki şehirlerde 14.000, Ural-Volga bölgesinde 6000, Kuzey Kafkasya'da 4000, Kırım ve Kazan'da 1000 kadar caminin kapatıldığı bilinmektedir.³⁴

Sovyetler Birliği rejimi tarafından camilerden pek çoğunun yıkılması sonucunda, resmen ibadete açık cami sayısı net olmamakla beraber, 1970'de Sovyetler Birliği Bakanlar Konseyi Din İşleri Konseyi Başkanı V.Furov, ülke genelinde resmen kayıtlı 300, kayıtlı olmayan 7.000 cami bulunduğunu "Velikaya Sovetskaya Ensiklopediya"nın yazı işleri müdürüne gönderdiği bir yazıda açıklamıştır. Bu tarihten itibaren camiler konusunda kesin bilgimiz yoksa da 1985'ten sonra bazı bölgelerde yeni camiler açıldı. Konsomolets Uzbekistana'nın 10 Ocak 1986 tarihli sayısında çıkan bir yazıda Harezmi'de üç cami olduğu belirtilmiştir. Harezmi'nin 1986 yılındaki nüfusu aşağı yukarı 840 bin olduğuna göre 280 bin kişiye bir cami düşmektedir. Türkmenistan'da ise sadece 4 cami ibadete açık olup 625 bin kişiye bir cami düşmüştü. Diğer taraftan Kırgızistan'ın Talas şehrinde sadece bir cami ibadete açık iken, ülkenin tamamında 34 cami ibadete açık tutulmuştur. Dağıstan'da devrimden önce 2.100 cami varken, 1985 yıllarında sadece 27 cami ibadete açıktı. Azerbaycan'da 1980 yılında 16 cami ibadete açık bulunuyordu ve 280 bin kişiye 1 cami düşmekteydi. Tacikistan'da ibadete açık sadece 18 cami varken, diğer yandan Leninabad bölgesinde 400 tarihî cami ibadete kapalıydı.³⁵

34 Davut Dursun, "Sovyetlerdeki Müslüman Türklerin Sosyal Yapısı Üzerine Bir Araştırma", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Konferansları Dergisi*, sayı: 24, 1993, s. 180; Fazlur Rahman, "Evolution of Soviet Policy Toward Muslims in Russia: 1917-1965", *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, 11 (1), London 1980, s. 28-46.

35 Davut Dursun, "Sovyetlerdeki Müslüman Türklerin Sosyal Yapısı Üzerine Bir Araştırma", s. 181.

Orta Asya ve Kazakistan Din İşleri Başkanlığınca yayınlanan “Muslims of the Soviet East”da yayımlanan bilgilere göre (No:3, 1986) Volgograd, Krasnoyarsk, Kazan, Tyumen, Tobolsk ve İbragimov gibi Orenburg bölgesindeki köylerde yeni camiler açılmıştır. 15 Mayıs 1989 tarihinde Mahaçkale’nin Lenin Meydanında bir grup halk, büyük bir cami inşa etmek için yönetimin bir yer göstermesi amacıyla bir gösteri yapmış ve polis müdahale etmemiştir. Benzer şekilde Gubeden, Paraul ve Kadar kasabalarında da cami yeri talebiyle gösteriler yapıldığı belirtilmektedir. 1989’dan önce Dağıstan’da 28 resmi cami varken, yıl sonunda bu sayının 200’e varacağı bildirilmiştir. Yine gazetelere yansıyan haberlere göre 1980-1988 yılları arasında Orta Asya’da ibadete açık olan cami sayısı 200’ü bulurken, Sibiryâ bölgesinde 20’ye yükselmiştir.³⁶

IV. Sovyet Rejiminin Dini İbadetler Politikası

Sovyet rejimi yukarıda söylediğimiz şekilde ateizmin ve dinsizliğin altyapısını ve eğitim sisteminde gerekli programları, propagandaları hayata geçirmenin dışında, sivil vatandaşların dini yaşantısına da müdahale edebilmekteydi. Örneğin ailesinde namaz kılan, oruç tutan birisi varsa, o şahsın kariyerinde yükselmesi ya da komünist partiye üye olması neredeyse mümkün değildi. Bir Müslüman Sovyet vatandaşı komünist partiye üye olduktan sonra, ailesinde birilerinin dindar olduğu veya bazı dini ibadetleri yerine getirdiği anlaşılırsa hemen parti üyeliği silinir, takip, baskı başlar ve gerektiğinde sorguya çekilirdi. Dindarların ve yaşlı emeklilerin beş vakit namaz kıldığı anlaşılırsa hemen takip etme ve fişleme yöntemi uygulamaya konmuştu. Bir tek İlah bulunduğuna ve Hz. Muhammed’in O’nun elçisi olduğuna dair mü’minlerin ‘Şahadette bulunması’ ibadeti üzerinde Sovyet rejiminin kontrol sağlaması mümkün olmadı. Çünkü her evde mutlaka dede, nine ya da büyük amca vs. gibi dinden haberi olan birileri, genç nesli bir şekilde şahadet getirmeye, Allah’ı ve İslam’ı tanıtmaya vesile oluyordu.

‘Namaz’ ibadeti için devlet baskısı söz konusuydu. Genç Müslüman neslin neredeyse tamamına yakını namaz kılmıyordu. Belli bir zaman sonra namaz artık yaşlıların gelenek göreneği ve yaşlı olmanın bir belirtisi şeklinde algılandı. Ancak şu da bir gerçektir ki bütün Sovyetler dönemi boyunca, imam ve din âlimleri halk tarafından saygı ve itibar görür, sözü dinlenen mübarek bir insan kabul edilirdi.

Diğer yandan ‘Ramazan Orucu’ açıkça yasak edilmişti. İş ortamı, okul vb. yerlerde mevcut olan bazı engeller sonucu, Müslümanlar oruç tutamaz hâle gelmekte ve özellikle sıkı çalışma şartlarının bulunduğu iş yerlerinde bu görevini yerine getirememekteydiler. Ayrıca psikolojik baskıları da göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Sovyetler Birliği döneminde bilhassa Ramazan ayı içinde din karşıtı propaganda en ileri seviyeye ulaşmaktaydı. Bu sırada rejim oruç ibadetine: ‘Barbar geleneği, çirkin ve gerici; emekçilerin sosyalizmi yüceltmesinde etkin rol almaktan alıkoyan...’ deyimleriyle, karikatür ve

hicivlerle hücum edilmekteydi. Ramazan ayına karşı girişilen şiddetli hücumların sonuçları halk cephesinde açıkça hissedilmekteydi, bu nedenle büyük şehirlerde dinî otoriteler, Ramazan ayının sadece 1'i ile 15'i arasında oruç tutmayı halka tavsiye etmişlerdi. Buna rağmen Müslüman evlerinde yaşlı kesim yine oruç tutuyor ve bu vesileyle oruç ibadeti genç nesil tarafından az çok biliniyordu.

'Zekat'a gelince, zaten ülke içinde zengin kesim olmadığından ve herkes gelir bakımından birbirine eşit bulunduğundan zekat doğal olarak ortadan kalkmış, belli bir zaman sonra zekat unutulmuş ibadetler arasına girmişti. Zekât bir nevi kapitalist düzenin simgesi haline geldi, yani Sovyet insanı zekâtı, zenginlerin fakirlere bahşettiği sadaka şeklinde algılıyordu.

Maddi durumu yerinde olan Müslümanların hayatta bir defa yerine getirmekle yükümlü oldukları 'Hac farızası', 1920'den sonra Sovyetler Birliği sınırlarının kapanmasıyla imkânsız hâle gelmişti. Ancak 1945'de hac ibadetini yerine getirmeye müsaade edildi, ama ferdi yolculuklara izin verilmemekte, ancak resmi makamların izniyle gruplar hâlinde hacca gidilmekteydi. Her yıl dinî idare tarafından seçilen 20 yahut 30 kişi Suudi Arabistan'a giderdi, böylece 1945'den son zamanlara kadar birkaç yüz Müslüman Sovyet vatandaşının hac ibadetini yerine getirdiği söylenebilir. Hacı adayları az-çok Arapça bilenler arasından seçilmekte ve İslâm dininin esas şartlarından haberdar olduğunu ispat edecek kişiler olmalarına dikkat edilmekteydi. Ayrıca hacca giden her kabilede mutlaka devlet ajanları da bulunurdu, bunu bilen hacı adayları yurtdışında yabancı ülke vatandaşlarıyla görüşmemeye ve konuşmamaya gayret ederdi.

Yukarıda söylediğimiz ibadetlerin dışında diğer ibadetler zaten yapılamıyordu ve belli bir zaman sonra gerçekten dini anlayış insanların hayatından uzaklaşmış durumdaydı. 1985 yılında Mihail Gorbacev'in SSCB'nin başına gelmesiyle "Perestroyka" (yeniden yapılanma) ve "Glasnost" (şeffaflık) programı hayata geçirildikten sonra, Sovyetler Birliğinde Müslüman halklar arasında aniden İslamî canlanma göze çarptı.

Sonuç

Sovyetler Birliği dendiğinde ilk akla gelen algı: ateizm ve komünizm ideolojisinin hâkim olduğu, demir perdeyle sınırları korunan ateist ama aynı zamanda güçlü bir birlik devleti olduğudur. Sovyetler Birliği 17 Ekim 1917 tarihinde Rus Çarlığının yıkılmasının ardından genellikle Müslümanların hâkim olduğu bölgelerde kendi hâkimiyetini kurmak için her türlü acımasız ve sert yöntemlerini, politikalarını hayata geçirdi. Özellikle Müslümanların dinine sadık olması Sovyetler Birliğinin insanlık dışı yöntemler kullanmaya itmiş, Müslümanların dinî inancı, ahlakı ve aile yapısına yönelik uzun süreli politika uyguladığı gözlemlenmektedir.

Sovyet rejiminin dinsiz, inançsız ama aynı zamanda eğitilmiş, ahlaklı ve medeni insan yetiştirme hedefindeki bariz bir çelişki şuydu: Dini inancına bağlı olan insanlar ahlâk³⁷ kurallarının temelini, Allah'ın veya dinin koyduğu hükümlere dayandırdığına göre, inançsızlar ne düzeyde ve neyi temel alarak ahlaklı, eğitilmiş ve inançlı olabilir? Başka bir ifadeyle gerçekten inançsız bir insan, ahlakın en üst seviyesini ve kemalini temsil eden İslam'a inanmadan tam manasıyla ahlaklı olabilir mi? İnanç ve ahlak, inanç ve ahlaki bilinç arasındaki ilişkinin boyutu, birbiriyle olan bağının ölçüsü nedir? gibi sorular konumuzun aradığı sorularından birisi olmaktadır.

Bize göre insanoğlu vicdaniyla, hissiyatıyla, aklıyla, çabasıyla, bilimsel veri ve hayat tecrübesiyle bazı ahlâki erdemleri, etik davranışları bilebilir, bulabilir, keşfedebilir. İnançsız bir insan da gerçekten birçok konuda dürüst olabilir, işini ve görevini en kaliteli bir şekilde yapabilir, ikili ilişkilerde saygın ve itibar sahibi olabilir. Bu durumu biz, hem hayatta hem tarih sayfalarında görebiliyoruz.

Marksizm'in ve Sovyetlerin üst aklının bulamadığı ve yanıtlayamadığı konu, inançsız bir toplumun ahlak dediğimiz içi fazilet ve erdem dolu olan bilinç, sorumluluk, güven, inanç, karşılıksız sevme, karşılıksız infak etme vs. gibi özelliklerin tamamına sahip olup olamayacağıydı. Kanaatimizce inançsız bireylerin ve toplumun dini temele dayanmadan tam manasıyla ahlaklı ve doğru inançlı olamayacağı yönündedir. Çünkü insanoğlunun kendi başına bulduğu ahlaki erdemler kendi menfaati doğrultusunda olmaktadır, kendine menfaati olmayan ahlaki erdemleri bulamaz, belki de duyguları, düşünceleri buna müsaade etmez. İnsanlara, hayvanlara, çevreye olan ahlaki davranış ölçülerinin ve merhametin sınırlarının nerede biteceğini bilemez, herkes aklına uyanı yapmaya kalkışır, günah diye sorumluluk bilinci olmaz, insanoğlu davranışlarında vicdanı ve duygusu ile değil de sadece aklıyla, menfaat duygusuyla hareket edecektir. Örnek vermek gerekirse: içkinin, kumarın, gayri meşru ilişkinin, gayri ahlaki olduğunu insanoğlunun bilemediğini tarih tecrübesinde bariz bir şekilde görebiliyoruz. İçkinin, insan vücuduna, iradesine, ailesine, bütçesine, çevresine verdiği zararları, kumarın haksız yere başkasının hakkını yemek olduğunu, hakiki emeğin karşılığı olmadığını, dolayısıyla toplumdaki adalet ve çalışma sistemine darbe vurduğunu, gayri meşru ilişkinin çocuk psikolojine, toplum psikolojisi ve aile yapısına, toplumsal yozlaşmaya, neslin devamına ne kadar zarar verdiğini insanoğlu tam olarak bilemeyebilir, bilse bile nefsi duygu ve menfaatleri insan düşüncesini frenleyebilir. Örneğin günümüzde Batı ülkelerinin birçoğunda aile yapısının gittikçe sarsılmakta olduğuna şahit oluyoruz ki, bunların tamamının gayri meşru ilişkinin yaygınlaşması sonucunda ortaya çıkmakta olduğu söylenebilir.

İnsanoğlunun “iyi” veya “doğru” dediği şey, insanın akıl ve sağduyuya dayanarak gerçekleştirdiği ve toplum tarafından genel kabul gören kurallardır. Ferdin yöneldiği şeyleri elde etmede akıl, sağduyu ve vicdan ölçü olmaktan çıkar da zevk, arzu ve hazzın kendisi

ölçü alınır veya iradi olarak bunlara uyulursa bu da ahlaki anlamda “kötü” ve “yanlış” kategorisinde olur. Allah’a inanma-iman neticesinde meydana gelen O’na minnettarlık duyma, O’na saygı gösterme, O’nu sevmeye, O’ndan korkma, O’na güvenme, ve sığınma gibi duygusal yaşantı sonucunda inanan insan Allah’ın ipine kalbinden sarılır, insanlara ve dolayısıyla topluma karşı ahlaki davranır, bu yolla bile O’na kulluk ve ibadet etmiş sayılmaktadır.³⁸

Zaten Allah tarafından insanlara sürekli peygamberler gönderilmesinin nedenlerinden birisi de: Aklın ahlak yasalarını belirleme gücü olduğu halde, insanoğlu bunu tam manasıyla yerine getiremediğindedir. Başka bir ifadeyle insanın düştüğü hata ve eksiklerini gidermek, davranışları düzeltmek eksiksiz olarak ancak bir elçi vasıtasıyla sağlanabilir. Bu durumda Allah’ın ve peygamberin çizdiği sınırlar, koyduğu kurallar, tavsiyeler, emirler, yönlendirmeler insanoğluna bir ışık olmakta, bunun öncelikle bu dünyadaki sosyal ve bireysel istikrar için, düzen için ne kadar faydalı olduğu görülmektedir. Hz. Muhammed’in “*Ben ahlaki değerleri tamamlamak üzere gönderildim*”³⁹ hadisindeki “ahlaki değerleri tamamlama” kelimesinin üzerinde dikkatle durmak gerekiyor. Çünkü son peygamber Hz. Muhammed, insanoğlunun dini inanç ve peygamber olmadan keşfettiği ahlaki değer ve erdemlerin eksik ve hatalı olabileceğine işaret etmektedir. Bilindiği gibi yarım olan, eksik olan şey tamamlanır. Hiç varlığından söz edilmeyen bir şeyin tamamlanması da bahis konusu olmaz.

Kurân’ın ve İslam’ın nefis ve arzulara uyularak oluşturulan ahlaki rölativizm düşüncesini ortadan kaldırma amacının yanında, ahlaki doğruyu davranışa dönüştürmede insanın gösterdiği kayıtsızlığı ortadan kaldırmak gibi bir amacı da vardır. Bu amaca boyun eğen insan, ahlaki doğrunun, iyinin ve ahsenin, maksimum düzeyde sürekli fiile dönüştürür.

Dine dayalı inanç, insanın mantıki ve ahlaki yanını ortaya çıkararak, insanın zarar, acı ve sıkıntıdan kaçıp fayda, haz ve mutluluğa yönelme duygusuna hitap eder, ahiret inancını sürekli ayakta tutar.⁴⁰

Sovyet rejiminin yaratmak istediği inançsız bir topluma veya insana: “Komşusu açken tok yatan bizden değildir”, “Kendisi için istediğini kardeşi için istemeyen bizden değildir”, “Gülmek sadakadır” gibi peygamberimizin sosyal adaleti, birliği ve diriliği temin eden tavsiyelerinin mahiyetini anlatmak bir hayli güç olacaktır. İnançsız insanın “Yaratılanı severiz Yaratandan ötürü” mantığını ve önemini kavraya bile, kalbiyle bu tavsiyeye bağlanması son derece zordur. İnançsız bir insanın “Allah’ın ahlakı ile”⁴¹ ahlaklanması ise imkansızdır, denilebilir.

38 İlhami Güler, *İman-Ahlak İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010, s. 109.

39 Beyhaki, *es-Sünenü'l-Kübra*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, K. Şehadet, hadis no: 20782, b.40, cilt 10, Darul-Kutubil İlmîyye, Beyrut, 2003, s. 323; Begavi, *Şerhu’s-Sunne*, Kitabu’l-Fedail, hadis no: 30622, b. 1, cilt 13, Mek-tubu’l-İslami, Şam-Beyrut, 1983, s. 202.

40 İlhami Güler, *a.g.e.*, s. 108.

41 Fahrettin Razi, *Mefatihü'l-Gayb*, Daru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, Beyrut, 1999, cilt: 7, s. 58.

Sovyet rejimi 1917 yılının Ekim ayında kurulduğundan itibaren 1990'lı yıllara kadar Müslümanların dini inancı, ahlakı ve aile yapısı üzerinde her çeşit yöntemi hayata geçirip ne kadar strateji izlediyse, hangi yöntemleri kullandıysa da kalıcı bir sonuç elde edemedi. Sovyetler Birliğinde yaşayan Müslümanların büyük çoğunluğunu belli bir seviyede yozlaştırmayı başarmakla beraber, Müslümanların kalbine, vicdan ve gönlüne yerleştirdiği, yaşadığı inancını ve ahlakını, aile yapısını yok edemedi, ortadan kaldıramadı.

Kaynakça

- Begavi, *Şerhu's-Sunne*, Kitabı'l-Fedail, hadis no: 30622, b. 1, cilt: 13, Mektubu'l-İslami, Şam-Beyrut, 1983.
- Benningsen-Lemercier, Quel-quejay, *Sufi ve Komiser*, trc. Osman Türer, İstanbul, 1988.
- Benningsen, Alexandre, Chantal Quequejay, *Sultan Galiyev ve Sovyet Müslümanları*, Çev: Nezhir Uzel, Elips Kitap Yayınları, Ankara, 2005.
- Benningsen, Alexandre; *İslam in Soviet Union General Presentation*, Middle East Technical University Asian African Research Group Yayınları, No: 27, Ankara, 1985.
- Beyhaki, *es-Sünenu'l-Kübra*, thk. Muhammet Abdulkadir Ata, K. Şehadet, hadis no: 20782, b. 40, cilt 10, Darul- Kutubil İlmiyye, Beyrut, 2003.
- Braker, Hans, *İslamiyet Sorununun Sovyetlerin İç ve Dış Politikasındaki Yeri*, çev: Yuluğ Tekin Kurat, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Asya-Afrika Araştırmaları Grubu Yayınları, No: 7, Ankara, 1984.
- Chantal, Lemercier-Ouelquejay, *Azerbaycan'da İslamiyet'in Durumu*, çev: Nursel İçöz, ODTÜ Asya-Afrika Araştırmaları Grubu Yayınları, No: 32, Ankara 1986.
- Dursun, Davut, "Sovyetlerdeki Müslüman Türklerin Sosyal Yapısı Üzerine Bir Araştırma", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Konferansları Dergisi*, sayı: 24, 1993.
- Fazlur, Rahman, "Evolution of Soviet Policy Toward Muslims in Russia: 1917-1965", *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, 11 (1), London 1980.
- Gross, Jo-Ann, "Resmî ve Resmî Olmayan İslâm Tartışması: Sovyet Orta Asyasında Tasavvuf", çev. Abdurrezzak Tek, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 13, sayı: 1, 2004.
- Gunn, T. Jeremy, "Shaping an Islamic Identity: Religion, Islamism, and the State in Central Asia", *Sociology of Religion*, cilt: 64, sayı: 3, 2003.
- Güler, İlhami, *İman-Ahlak İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010.
- Hayit, Baymirza, *Sovyetlerde Türklüğün ve İslam'ın Bazı Meseleleri*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000.

- Hayit, Baymirza, *Türkistan Devletleri'nin Milli Mücadeleleri Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1995.
- Kafkasyalı, Muhammet Savaş, *Tanrısız bir düzen kurgusu: Uluslar Arası İlişkiler ve Orta Asya'ya Yansıması, Orta Asya'da İslam*, cilt: 1, Ankara, 2012.
- McBrien Julie, Mathijs Pelkmans, “Turning Marx on his Head: Missionaries, “Extremists” and Archaic Secularists in Post-Soviet Kyrgyzstan Aadeb Khalid “A Secular Islam: Nation, State and Religion in Uzbekistan”, *International Journal of Middle East Studies*, cilt: 35, sayı: 4, 2003.
- Monteil, Vincet, *Sovyet Müslümanları*, Pınar Yayınları, İstanbul, 1992.
- Murkhalilov Kanatbek, Kanybek Mamataliev, Omurzak Mamaiusupov, “Islam in the Democratic Context of Kyrgyzstan: Comparative Analysis”, *Central Asia and the Caucasus*, cilt: 3, sayı: 33, 2005.
- Razi, Fahrettin, *Mefatihü'l-Gayb*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, 1999.
- Rorlich, Azade-Ayşe, *Komünist İdaresinde Volga-Ural Müslümanları*, çev: Prof. Ahmet E. Uysal, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Asya – Afrika Araştırmaları Grubu Yayınları, No: 9, Ankara 1984.
- Tombak, Fatma, “20. Yüzyıl Sovyet Rusya'sında Din, İslamiyet ve Nüfus Üzerine Bir Değerlendirme”, *History Studies*, Volume 3/2, 2011.
- Wimbush, S.Enders, *Sovyet Orta Asyası'nda Soysuzlaştırma Politikası*, çev: Dr Yasin Ceylan, ODTÜ Asya – Afrika Araştırmaları Grubu Yayınları, No: 34, Ankara, 1984.
- Ziyayev, Hamid, *Türkistan'da Rus Hâkimiyetine Karşı Mücadele*, çev: Ayhan Çelikbay, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2000.
- Ринат, Шигабдинов, Неофициальный Ислам В Средней Азии В 1940-1980-е годы (по материалам архивов), Ислам В Центральной Азии: От Представительство К Фобии, том 3, Анкара, 2012.
- Крупская Н. К., Вопросы атеистического воспитания, Москва, 1961.
- Алексеев А. Н., Атеистическое воспитание в школе, Москва, 1958.
- Беляев К. И., Что несет детям религия, Москва, 1961.
- Борисов И. Н., Химия и научно-атеистическое воспитание, Москва, 1958.
- Гончаров Н. К., Вопросы педагогики, Москва, 1960.
- Зверев И. Д., Научно-атеистическое воспитание на уроках биологии, Москва, 1961.
- Радина К. Д., Атеистическое воспитание детей в семье, Ленинград, 1955.

- Эльманович С. С., Научно-атеистическое воспитание на уроках физики, Москва, 1959.
- Виравовсий А. С., Научно-атеистическое воспитание учащихся при изучении основных законов и теорий химии, “Химия в школе”, 1955.
- Воробьев П. Г., Атеистическое воспитание учащихся при изучении русских дореволюционных писателей, “Литература в школе”, 1955.
- Даири Н. Г., Материалистическое объяснение религии на уроках новой истории в VIII - IX классах, “Преподавание истории в школе”, 1955.
- Масленникова Т. В., Научно-атеистическое воспитание учащихся при обучении ботанике, “Биология в школе”. 1958, № 5.
- Недопекина Е. Т., Об атеистической работе в детском саду, “Дошкольное воспитание”, 1960, №4.
- Шеенко С. Д., Атеистическое воспитание на уроках экономической географии зарубежных стран, “География в школе”, 1960, № 3.
- Нетьлько А. М., Вопросы атеистического воспитания во внеклассной работе, Сыктывкар, 1960.
- Перовский Е. И., Атеистическое воспитание детей в школе и семье, Москва, 1955.
- Дмитрий Павлович Сажин, Атеизм В Теории И Практике Советской Школы 1950–1960-Х Гг., Вестник православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия, № 47 (3) / 2013.
- Р. Балгин, Деловая Неделья, Казахстан, No 1.
- Политбюро ЦК РКП (б) - ВКП (б). Повестки дня заседаний. 1919 - 1952. М.: 2000. Т. 1.
- Устав СБ СССР. М.,1925.
- Основы научного атеизма, 2 изд., Москва, 1962.
- Спутник атеиста, 2 изд.. Москва, 1961.
- Об атеистическом воспитании школьников, Пермь, 1961.
- Воспитание атеизма на уроках в средней школе, Сб. ст., Архангельск, 1961.
- На усиление научно-атеистической работы в процессе преподавания физики и астрономии, “Физика в школе”, 1955, № 1.
- Новая советская и иностранная литература по вопросам религии и атеизма, ФБОН АН СССР, 12 вып. в год с 1959 г.

Yahudilikte Evlilik ve Cinsellik Anlayışı / Ahlakı*

Cihat ŞEKER**

ÖZ

Yahudilik bütün dünyevî yaşamı kurallara bağlamaya çalışan bir dindir. Buna göre bireyin doğumundan ölümüne kadar hayatının bütün dönemleri, dini gelenek tarafından detaylı bir şekilde belirlenmiş ve onun davranışlarına bazı kısıtlamalar getirilmiştir. Bu çalışmada Yahudi geleneğinde cinsellik algısı, ailenin önemi, aile içi cinsel ahlak ve aile dışında meşru kabul edilmeyen cinsellik anlayışı değerlendirilmiştir. Araştırmanın sonuçları Yahudilik'te erkeğe kıyasla, kadına yönelik olumsuz bir algının varlığını; meşru cinsel ahlak açısından aile hayatının alternatifinin bulunmadığını ve aile haricinde başvurulacak cinsel tatmin yollarının tamamının gay-i meşru kabul edildiğini göstermektedir. Neticede Yahudi hukuku halakhah'a göre bunlara çeşitli oranlarda cezaî yaptırımlar öngörüldüğü tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yahudilik, Aile, Cinsellik, Cinsel ahlak, Yahudi hukuku/ Halakhah.

ABSTRACT

Marriage and The Conception of Sexuality/Sexual Ethics in Judaism

Judaism is a religion which tries to bind the whole life to rules. According to this, the whole stages of the individuals life, from birth to death is determined by the religious tradition and some of his/her actions are restricted. In this work, perception of sexuality, importance of family, sexual ethics within the family and the conception of sexuality which is seen unlawful outside the family in Judaic tradition has been evaluated. The results of the research demonstrates that the existence of an unfavorable perspective towards women compared to men, the family life had no alternative in terms of lawful sexual ethics and all the ways of sexual satisfaction except the one with the family, regarded unlawful in Judaism. Consequently, according to Judaic law Halakhah, there has been projected certain penalties for these in differing amounts.

Keywords: Judaism, Family, Sexuality, Sexual ethic, Jewish law/Halakhah.

* Bu çalışma, 13-14 Mayıs 2015 tarihinde Bartın'da düzenlenen "Geçmişten Geleceğe Ahlak" konulu sempozyumda sunulan tebliğin büyük ölçüde geliştirilmiş halidir.

** Yrd. Doç. Dr., Fatih Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, cihat.seker@fatih.edu.tr

Giriş

Genel itibariyle dinler, dünyada huzurlu bir yaşamın mümkün olduğu iddiasını taşırlar. Bunun elde edilebilmesi için de belirli şartların yerine getirilmesini zorunlu kılarlar. Gerekli hususlar içerisinde cinsel ahlak alanının düzenlenmesi de yer alır. Diğer dinler gibi Yahudi hukukunda da insanların engellenemez cinsel ihtiyaçlarına yönelik temel ilkeler ortaya konularak meşru ve gayr-i meşru alanlar belirlenmiştir.

Bu bağlamda meşru birlikteliğin temeli kabul edilen ailenin hem manevi hem de maddi hayat için önemine vurgu yapılmıştır. Çünkü aile, Yahudi geleneğinde meşru cinsel münasebetin merkezinde yer alır. Onun haricinde cinsel ihtiyacın giderilmesi için başvurulan bütün yolların meşruiyet sınırlarının dışında olduğu ilan edilir. Bu yüzden *Tanrı'nın seçkin kulları oldukları* iddiasının güçlendirilmesi ve bu konunun devamının sağlanmasında aileye çok büyük önem verilir. Aile cinsel güdülerin hem meşru bir şekilde tatmininde hem de Tanrı ile münasebetlerin istenen seviyede yürütülmesinde vazgeçilmez bir kurumdur.

Araştırmanın sorularını aradığı temel konular; öncelikle Yahudilikte kadın asli bir değer mi yoksa erkeğe göre ikincil bir konumda mıdır? İkincisi kadına yönelik Tanah/Talmud ekseni bu yaklaşımın Yahudi aile anlayışı üzerindeki tesirleri nelerdir? Cinsel ilişkilerin düzenlenmesinde evliliğin ne derece hayati bir rol oynadığı ve evlilik haricindeki cinsel tatminlerin meşruiyeti var mıdır? Diğer taraftan cinsellik hem Tanah hem de Talmud'da nasıl anlaşılmalı, aile kurumunun cinsellik anlayışını şekillendirmedeki rolü nedir? gibi sorular çalışmanın çözümünü aradığı temel problemleridir. Bu çerçevede ailenin cinsel ahlakın merkezine oturtulması, Yahudi hukukuna göre hangi cinsel birlikteliklerin meşru, hangilerinin gayr-i meşru olduğu sorunsalını beraberinde getirdiği için bu konuların sınırlarının neler olduğu açıklanmaya muhtaçtır. Aynı şekilde tespit edilen suçların, Yahudi hukuk kodeksi halakhah'ta ne gibi cezalar takdir edilerek çözüme kavuşturulduğu meselesi, makalenin yazılmasının önemli gerekçelerindedir.

1. Kavramsal Çerçeve

Makale çerçevesinde kullanılan bazı kavramların açıklığa kavuşturulması gerekebilir. Buna göre *cinsellik* kavramı, genel olarak tüm kadın erkek ilişkilerini ifade eden bir kelime olsa da çalışmada kullanılan anlamı, kadın-erkek ve hemcinsler arası cinsel ilişkidir. Bu ilişki, cinsel ve duygusal anlamda kendi cinsinden hoşlanma ve münasebet anlamında *homoseksüellik/eşcinsellik*; karşıt cinsle ilişkiler açısından *heteroseksüellik/düz ilişkiler*; her iki türlü yakınlaşma ve cinsel ilişki içinse *biseksüellik* olarak tanımlanır. Erkeklerin kendi aralarındaki cinsel ilişkiler için hem homoseksüel hem *gay*, kadınlarınsı

içinse *lezbiyen* kavramı kullanılır. Heteroseksüel ilişkiler içerisinde evlenilmesi yasak olan yakın akrabalarla cinsel münasebeti tanımlamak için *ensesst* ilişki tabiri kullanılır.¹

Kavramlar bakımından üzerinde durulması gereken bir diğer önemli kelime *zina*dır. Zina, aralarında nikâh bağı olmayan iki yetişkin kimsenin meşru olmayan cinsel ilişkisine verilen isimlendirmedir.² Ancak bu münasebetin zina şeklinde nitelendirilebilmesi için tarafların iyi ile kötüyü fark edebilecek bir yaşa ulaşmaları ve isteyerek bu ilişkiyi yapmış olmaları şarttır. Bazı kültürlerde zina suçunun sabit olması için evli bir kimsenin kendi eşi olmayan birisiyle ya da bekâr olmayan bir kadınla bu ilişkiye girmiş olması gerekir.³ Son olarak değineceğimiz kavram olan *zoofili* ise, insan-hayvan arasındaki cinsel ilişkiyi ya da böyle bir eyleme eğilim göstermeyi nitellemek için kullanılan bir kavramdır.⁴

Kaynaklarla ilgili açıklanması gereken son bir kavram “hareket, yürümek, gitmek” gibi anlamlara gelen İbranice *halakhah* (הלכה) kelimesidir. Halakhah, Yahudiliğin yazılı kay-nağı Tanah ve onun rabbiler tarafından yapılan tefsiri mahiyetindeki sözlü geleneği Talmud’dan elde edilerek oluşturulan Yahudi dinî hukukunu ifade eder. Talmud’da geçen hikâye ve nasihat türü anlatılar *haggadah* şeklinde isimlendirilirken onun haricinde kalanlar hukuk kuralları olarak halakhah’ı oluşturur. Halakhah alanında çalışma özellikle rabbinik dönem ve sonrasında en üstün bir dini görev olarak addedilmiştir.⁵

2. Makalenin İçerik ve Kapsamı

Kısaca makalenin planından bahsetmek gerekirse; ilk bölümde öncelikle kadın-erkek ilişkilerin ana omurgasını oluşturan Yahudilikte evlilik ve ailenin önemine vurgu yapılarak bekârlığın olumsuzluğu ve evliliğin kutsallaştırılmasına dikkat çekilmiştir. Yine devamında cinselliğin dini konumu incelenerek onun sadece beşerî arzuların tatmininden ibaret olmadığına işaret edilmiştir. Yahudilikle kıyas olması açısından diğer dinlerdeki aile ve cinsel ahlak anlayışına değinilmiştir. Daha sonra Yahudi geleneğinde kadına bakışı sorgulanarak olumlu-olumsuz kadın algılarının neler olduğu belirginleştirilmiştir.

İkinci bölümde, Yahudi hukuku bağlamında hem mahremiyet açısından hem de yasaklanan diğer evlilik türleri incelenmiştir. Yahudi hukuku halakhah bağlamında aile içi cinsel ahlaka vurgu yapılarak bunun meşru bir çerçevede tatmininin nasıl sağlanabileceğine işaret edilmiştir. Ailenin cinsel ahlak hususundaki belirleyici rolü üzerinde durulmuştur. Bu bölümün sonunda, kadına eşitlikçi bir yaklaşım sergileme iddiasını taşıyan modern dönemde kibbutz aile yapısı ve onun cinsel ahlak anlayışına yer verilmiştir.

1 *The American Dictionary of The English Language* (3. Baskı), (Ed. Joseph M. Patwell), Boston: Houghton Mifflin, 1992, s. 829, 3033, 3424, 3496, 3675; Chuck Stewart, *Homosexuality and the Law, A Dictionary*, Santa Barbara, California: ABC-CLIO, Inc., 2001, s. 28, 49, 143, 150.

2 *The American Dictionary of The English Language*, s. 182.

3 Konumuz itibarıyla Yahudi geleneğindeki zâni anlayışı, *zina* başlığında incelenmiştir.

4 “Zoophilia”, *Encyclopædia Britannica Online*, Encyclopædia Britannica Inc., 2015, Web. 16 Nov. 2015.

5 Halakhah hakkında detaylı bilgi için bkz. Louis Jacobs, “Halakhah”, *Encyclopaedia Judaica* (2. Baskı), c. 8, s. 251.

Son bölümde ise, meşru cinsel birlikteliğin merkezine konulan aile harici cinsel sapmalar ortaya konulmuştur. Bu çerçevede zina, ensest ilişki, homoseksüellik ve zoofilin bu alanın kapsamına dâhil olduğuna dikkat çekilmiştir. Bu meşru olmayan cinsel tatmin yollarına Yahudi hukuku halakhah'ta öngörülen cezalardan bahsedilmiştir.

Özet olarak çalışmada Yahudi yazılı ve sözlü geleneğinde evlilik ve ailenin önemi, kadına bakış, cinsel ahlak ilkeleri üzerinde durulmuştur. Yahudi hukuku/halakhah'ı açısından insan fitratına uygun görülen ve Tanrı'nın istediği tarzda bir cinsel münasebet nasıl olmalıdır? Sorusuna cevap aranmıştır. Elbette bunun incelemesi beraberinde meşru kabul edilmeyen aile içi cinsel davranışların çerçevesinin belirlenmesini getirmiştir. Aynı şekilde iradi bir şekilde meşru olmayan bir ilişkiye razı olanlarınsa bu davranışlarının halakhah'ta ne şekilde cezalandırıldığı hususu irdelenmiştir.

Çalışmanın sınırlılıkları açısından konu yoğunluklu olarak yazılı ve sözlü temel kaynaklar eksensiz ele alındığı için mezheplerin görüş ayrılıklarına temas edilmemiştir. Çoğunlukla Ortodoks Yahudi mezhebinin görüşleri merkeze alınmış, modern dönem mezheplerin farklı görüşlerine yer verilmemiştir. Mezhepler bağlamında Yahudi cinsel ahlakı farklı bir çalışmada incelenebilir. Ayrıca eş seçimi, evlilik törenleri, evliliğin kadına getirmiş olduğu haklar, nafaka gibi konulara girilmemiştir.

3. Kaynakların Analizi

Ağırlıklı olarak Yahudi geleneğinde cinsel ahlak ilkelerinin analizinin yapıldığı bu metinde kullanılan başlıca kaynak, öncelikle ve yoğunlukla Yahudiliğin kendi yazılı kutsal kitabı Tanah/Tanakh (תנ"ך), (Yazılı Torah/ תורה שבכתב) 'tır. Onun detaylı bahsetmediği ya da hiç değinmediği yerlerde Tanah'ın tefsiri mahiyetindeki Yahudi şifâhî geleneği olan Talmud (Sözlü torah/ תורה שבעל פה) metinlerine sıkça ve olabildiğince müracaat edilmiştir.⁶ Bu konuda Kudüs Talmudu'na göre daha hacimli ve daha detaylı konuları kapsayan Babil Talmud'u/Talmud Bavli esas alınmıştır. Birincil kaynakların yanında özellikle Talmud sonrası dönemde (VII. yüzyıl sonrası) bazı isim ve eserler ön plana çıkmıştır. Bunlardan birisi ve en önemlisi, Mûsâ İbn Meymûn'un/Maimonides (1135-1204), Yahudi şeraitine getirdiği yeni yorumları ihtiva eden *Mishneh Torah* (משנה תורה) adlı *İkinci Tora* diye bilinen eseridir. Maimonides, ortaçağ Yahudi âlimlerinin en meşhuru kabul edilmekte ve eseri *Mishneh Torah* ise Yahudi hukuku/halakhah alanında Tanah ve Talmud'dan sonra temel eser niteliği taşımaktadır.⁷ Yine Mishneh Torah, çalışmada Talmud'dan sonra en sık kullanılan kaynak niteliğindedir.

6 Metin boyunca dipnotlarda Babil Talmudu, Babylonian Talmud'un kısaltılmış şekli BT şeklinde kullanılmıştır.

7 Maimonides ve eserleriyle ilgili detaylı bilgi için bkz. Louis Isaac Rabinowitz, Jacob I. Dienstag, "Moses Maimonides", *Encyclopaedia Judaica*, 2. baskı, c. 13, s. 381-388; Hatice Doğan, *İbn Meymun'un Hayatı, Eserleri ve Delaletü'l-Hâirîn Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2009, s. 36-43.

I- Cinselliğin Dinî Konumu

1. Diğer Dinlerde Aile ve Cinsellik Anlayışı

Yahudilikteki aile kurumu ve ona göre şekillenen cinsel anlayışa geçmeden önce diğer dinlerdeki aile ve cinsellik ahlak anlayışına kısaca değinilecektir. İlk olarak Hinduizm’de evlilik, en önemli ritüellerden birisidir. Buna göre evlilik, bir kurban ritüeli şeklinde kabul edilerek evlenmemiş bir kimse ‘kurban edilmemiş kişi’ şeklinde nitelendirilirdi. Bu kişi ‘yarım adam’ muamelesi görüyor ve diğer yarısının da karısı olduğuna inanılıyordu.⁸ Diğer taraftan cinsel birliktelik sadece bedensel bir eylem değil aynı zamanda dini bir tören özelliğine sahipti. Bu sayede Tanrı’nın tabiatta gerçekleştirdiği faaliyetin bir benzeri, cinsel ilişki sayesinde insanla yerine getirilmiş oluyordu.⁹ Bu kutsallığa zarar gelmemesi için cinsel birleşmenin sınırsız bırakılmadığı, oral seksin ve düşük kastan biriyle evlenmenin yasaklandığı görülür. Aynı şekilde aile yapısının korunmasına yönelik bazı cinsel yasakların getirildiği ve bunlara çeşitli cezaların öngörüldüğü anlaşılır. Hinduizm’in dinî hukuk metni *Manu Yasalarına* göre cinsel sapmalardan tecavüze, iki parmağın kesilmesi; lezbiyenliğe, para cezası ve tarafların dövülmesi; homoseksüelliğe, ya giyinik banyo ya da kasttan atılma; ensest ilişkilere ise, ısıtılmış demir ile yatma gibi cezalar öngörülmüştür.¹⁰

Diğer bir Hint alt kıtası *dini/kültürü* Budizm’de ise din adamı sınıfı olan keşişler için cinsellik, onları *saflık yemininden ve özgürlük arayışlarından* uzaklaştırma ihtimali barındırdığı için yasaklanmıştır.¹¹ Ailede baskın karakter erkektir ve kadın erkeğin malıdır. Ailenin devamı için iffet hem erkek hem de kadın için gereklidir. Budizm’deki *Beş Buyruk*’tan üçüncüsünü oluşturan cinsel kurallara göre zina, mastürbasyon gibi olumsuz cinsel sapmaların cezası, insanın manevî düşüşe maruz kalmasıdır. Bütün bunların yanısıra Budizm’de diğer geleneklerden belki farklı olan bir cinsel ahlak anlayışı, fahişelerin toplumda kendi *karma*¹²sını yaşayan, ayıplanmayan ama saygınlık mertebesi düşük olan bir grup olarak kabul edilmesidir.¹³

Semavi dinler içerisinde Hıristiyanlıkta aile ve cinsel ahlak anlayışı, Yeni Ahit (İncil) temelinde şekillenir. Buna göre erkeğin evlenmemesinin iyi olacağına belirtilmesine rağmen ahlakî bozulmadan dolayı her erkeğin bir karısının, her kadının da bir kocasının olması tavsiye edilir. Kurulan ailede kocanın, karısına hakkını vermesi istenir. Aynı şekilde kocanın bedeninin de karısına ait olduğu belirtilir. Aile içi cinsel ilişkinin karşılıklı rıza ve dua dışında sürekliliği vurgulanır.¹⁴ Bunun yanında cinsel ahlaksızlıklara, kişinin ‘Kutsal Ruhun Tapınağı’ olan bedenine karşı işlediği bir günah olarak bakılır.¹⁵ Bu

8 Johann Jakob Meyer, *Sexual Life in Ancient India: A Study in the Comparative History of Indian Culture*, London: Routledge & K. Paul, 1952, s. 150.

9 *Brihad-aranyaka Upanishad*, 6.4, 22; Chandogya Upanishad, 2.13, (Çev. Jayaram V), Pure Life Vision, 2013.

10 *The Laws of Manu*, 8.364-385; 11.59.104, 175. (Çev. Georg Bühler), New York: Dover Publications, 1969.

11 *Digha Nikaya*, 2.141, (*The long discourses of the Buddha: a translation of the Digha Nikaya*, Çev. Maurice Walshe), Massachusetts: Wisdom Publications, 1987, 1995.

12 Karma, Budizm’de kişinin içinde yer aldığı kast tabakasının üzerine yüklemiş olduğu dini ritüel, tören ve sosyal görevleri yerine getirmesidir.

13 *Digha Nikaya*, 3.190.

14 I. Korintliler 7/1-5; I. Petrus 3/7.

15 I. Korintliler 6/18-20.

düşünceye göre boşanmak, günahdır. Çünkü evlilik, İsa'nın kilise ile manevi birleşmesini sembolize eden ve fertlerin ayrılmaz bir bütün haline geldikleri dinî bir kurumdur. O yüzden o, diğer sosyal kurumların tamamından farklı bir statüde kabul edilir.¹⁶ Bu yüzden karı kocanın boşanma sonrası yaptıkları cinsel birleşmeler zina kabul edilir.¹⁷ Zina edenler için herhangi bir cezanın belirlenmediği ancak bu kimselerin yargılanacakları¹⁸ ve Tanrı'nın egemenliğinde yer bulamayacakları gibi uyarıcı metinlere rastlanır.¹⁹

İslam'da ise aile, Hıristiyanlıktaki gibi dinî bir kurum olarak telakki edilmese de toplumun temelini oluşturan ve neslin sağlıklı devamı için zaruri görülen meşru bir birlikteliktir. Bekârlık hoş karşılanmadığı gibi evlilik de aksi şekilde huzura vesile olması için tavsiye edilir.²⁰ Karı-kocanın karşılıklı hak ve sorumlukları vurgulanır. Zina, homoseksüellik, lezbiyenlik, zoofili gibi nikâh haricindeki cinsel yakınlaşma ve birlikteliklerin yanında kişinin evlenemeyeceği gruplar (muharremât)²¹ da belirlenmiş ve bu tür ilişkiler kesinkes yasaklanmıştır.²² İslam ceza hukukunda bu suçlara farklı türlerde cezalar takdir edilmiştir.²³ Diğer taraftan İslam'da boşanma hoş görülme de helal kabul edilen bir haktır.

2. Yahudilikte Aile ve Cinsellik Anlayışı

Yahudiliğin yazılı kaynağı Tanah'ta Tanrı'nın erkeğe ve kadına doğuştan verdiği cinsellik duygusunun onların neslinin devamlılığını temin etmek için verildiğine dikkat çekilir.²⁴ Bu düşünceye göre cinsel dürtüler, anormal duygular değil, gayet insani hislerdir. O yüzden bastırılması yanlış sonuçlara yol açabileceği için meşru bir çerçevede bunların tatmini esastır. Ancak bu meşruiyetin kaynağı da yine erkeğin kadınla birlikte bir akit bağlamında oluşturdukları aile bağıdır.²⁵ Dolayısıyla gerek bekârlık gerekse ruhbanlık Yahudilik'te arzu edilmeyen yaşam biçimleridir. Soyun korunması ve sağlıklı bir şekilde devamı ancak kutsal kabul edilen aile kurumuyla sağlanabilir.²⁶

“Tanrı'nın topluluğuna girmek” olarak nitelendirilen evliliğin²⁷ temel amacı, insan neslinin çoğalmasıdır.²⁸ Tanrı emri gereği çocuk yapmak,²⁹ evliliğe kutsallık atfedilmesinin temel sebeplerinden birisidir. Bunun yanı sıra bu kurum, cinsel tatminin

16 Efesliler 5/22-33.

17 Luka 16/18.

18 İbraniler 13/4.

19 I. Korintlular 6/9-10.

20 Nur 24/32; Rum 30/21; Nahl 16/72.

21 Detaylı bilgi için bkz. Fahrettin Atar, “Muharremât”, *DİA*, c. 31, s. 6-8.

22 İsra 17/32; Nisa 4/2, 3, 19, 22, 23, 30; Furkan 25/68; Mümtehine 60/12.

23 Detaylı bilgi için bkz. Bilal Esen, “Zina”, *DİA*, c. 44, s. 440-444.

24 Yaratılış 1/28-29; 9/6-7.

25 BT. Yoma 72b, BT. Pesachim 112b; Yahudilikte evlilik ve evlenme törenleri ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Asife Ünal, “Yahudilikte Evlilik Anlayışı ve Evlenme Törenleri”, *Bütün Yönleriyle Yahudilik Sempozyum Bildirileri*, Ankara, 2012, ss. 673-693.

26 Yahudi gelenğinde ailenin yeri, önemi ve korunmasıyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Hakkı Şah Yasdıman, “Yahudi Dininde Ailenin Yeri”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, İzmir, 2001, sayı: XIII-XIV, ss. 241-266.

27 Tesniye 23/1-8.

28 Yeremya 29/5-6; Yaratılış 1/27-28; BT. Yebamoth 65b; BT. Kiddushin 35a.

29 Yahudilikte çocuk yapmanın tek meşru gerekçesi, kıtlık dönemlerinde doğduğu takdirde rızkının karşılanmayacağı endişesidir. Bkz. BT. Ta'anit 11a.

sağlandığı, Tanrı'nın evrensel isteğinin bir sonucu olan insan neslinin devamının temininin yanında kişiyi günahlardan koruyan kutsal bir antlaşmadır. Yahudilik'te ibadet hayatının vazgeçilmezlerinden birisi olan manen temiz bir şekilde Tora üzerinde çalışılması için de evlilik gereklidir.³⁰ Anlayışa göre bu tür manevi faaliyetlerin bekâr bir halde tam olarak yapılması mümkün değildir.³¹ Bu gibi nedenlerden dolayı Talmud'da bekârlık, cinayet ve Tanrı'nın imajından çıkmaya sebep olacak kadar negatif bir niteliğe sahiptir.³² Bekârlığın geciktirilmesi için geçerli tek geçerli mazeret ise, Tora'nın öğrenimidir.³³

Talmud'da bekârlığın, Tanrı'ya ibadet edecek ruhların sayısında azalmaya yol açacağı için, *Cennetin Krallığına* müdahale gibi olumsuz bir düşünceyi barındırdığına inanılır.³⁴ Bundan dolayı genç-yaşlı bütün erkekler için evlilik gereklidir.³⁵ Bu da Yahudi cemaatinin nicel olarak artması anlamına geldiği için sadece karı kocayı değil, bütün bir cemaati ilgilendirir. Bu sayede İsrail neslinin soyu tükenmeyecektir.³⁶

Cemaatin azalmasına neden olabilecek hususlardan doğum kontrolü, belirli zaruri durumlar hariç, Tanah'taki *çoğalın*³⁷ emrine muhalefet olarak kabul edilir.³⁸ Bu yüzden erkeğin üreme imkânlarını boş yere sarf etmesi rabbiler tarafından halakhah'ta büyük suçlardan birisi olarak kabul edilir.³⁹ Bu tutumun bir yansıması olarak Yahudilikte genel olarak cinsellikten uzaklaşarak çileci bir hayat anlayışı hoş karşılanmaz. Evliliğe atfedilen önem o kadar büyüktür ki, Talmud'da çocuğu olan dul bir erkeğin bile yalnız kalmaması, evlenmesi gerektiği belirtilir.⁴⁰

Yazılı kaynak Tanah'ın yanında şifahi gelenek Talmud'da evli olmayan bir erkeğin neşe, iyilik ve kendini koruyacak bir kalkandan, saadet ve Tora'dan mahrum bir hayata sahip olduğu vurgulanır. Bu anlayışın bir sonucu niteliğinde bekâr kimsenin tam bir erkek sayılmayacağına yer verilerek evliliğin, Yahudi cemaatinin geleceği bakımından vazgeçilmezliği vurgulanır.⁴¹ O yüzden evlenmemiş erkeğe *yarım adam* tabiri uygun görülmüş ve sanki bu tanımlama, bekâr erkeği evliliğe zorlayan olumsuz bir sıfat olarak kullanılmıştır.⁴² Kadın ve erkeğin evlilik sayesinde birbirlerini

30 BT. Yoma 72b, BT. Pesachim 112b.

31 BT. Taanith 16a.

32 BT. Yebamoth 63b.

33 BT. Yebamoth 63b; BT. Kethuboth 63a; BT. Sotah 4b.

34 BT. Yebamoth 61b, 64a; Ancak bunun bir istisnası olarak Filistin'deki hahamlar, ekonomik sıkıntılarının yaşadığı dönemlerde evlenme durumunun çok zor olduğunda kişinin kendisini sadece Tora'nın eğitimine vermesinde bir mahzur görmezler. Diğer taraftan bu düşünce Babil'de kabul görmemiştir. Bkz. BT. Kiddushin 29b.

35 BT. Yebamoth 21b.

36 Maimonides, *Mishneh Torah*, Marriage, 15:16; Yaacov Vainstein, *The Cycle of Jewish Life*, Jerusalem, 1990, s. 47.

37 Yaratılış 1/28.

38 TB, Niddah 13a; BT. Hullin 58a.

39 TB, Yebamoth 34b; Kardeşinin ölümü üzerine hanımıyla evlenen Onan'ın üremeyi engelleyici davranışta bulunduğu için Tanrı tarafından cezalandırıldığı aktarılmaktadır. Bkz. Yaratılış, 38/9; Bu şekildeki bir tutuma her ne kadar hahamlar tarafından bir ceza öngörülmesi de doğal olarak bu tutumu devam ettiği sürece cemaatten aforoz edileceği belirtilir. Bkz. BT. Yebamoth 34b.

40 BT. Yebamoth 61b.

41 BT. Yebamoth 62b.

42 BT. Yebamoth 63a; BT. Sanhedrin 22a, 22b.

tamamlamak üzere yaratıldıklarına, bekâr kalmaları halinde bunun mutsuzluk ve huzursuzlukla sonuçlanacağına işaret edilir.⁴³

Tanah'ta, Tanrı'nın bir tezahürü şeklinde kadın-erkek ayırt edilmeksizin, bütün insanlar aslen iyi kabul edilirler.⁴⁴ Buna ilaveten insanlığın devamı için gerekli bir kurum olan ailenin unsurları kadın ve erkeğin birbirleri için yaratıldıkları, ayrıca evlenecek erkeğin anne-babasını bırakıp karısı olacak kadına yapışacağı ve sanki tek bir bedenmiş gibi hayatlarını devam ettirecekleri anlatılır.⁴⁵ Tanah'ın diğer bölümlerinde bu anlayışı destekleyecek mahiyette bir kadınla evlenen adamın savaşa katılmayacağı, kendisini meşgul edecek hiçbir sorumluluk yüklenmeyeceği, bir yıl süreyle serbest kalacağı ve aldığı kadını mutlu edeceği anlatılır.⁴⁶

Diğer taraftan Yahudi geleneğindeki kadın erkek rolleri birbirinden tamamen farklı algılanmış ve ona göre bir cinsellik anlayışı geliştirilmiştir. Bu doğrultuda erkek daha çok dış dünyanın hâkimi olarak değerlendirilirken; kadın kendi evinin önemli bir figürü olarak nitelendirilmiştir. Cinselliğin kalıplarının belirlenmesinde aile eksenli bu anlayış önemli bir etken olmuştur. Bunun sonucunda Yahudi geleneğinde kadın, korunması ve mahremiyet sınırları çok sıkı çizilmesi gereken bir objedir. Bu düşünceye göre erkek süje rolünde aktifken; kadınsa erkeğe göre daha edilgen ve yabancı gözlerin tacizinden sürekli korunması gereken zayıf bir kişilik şeklinde düşünülmüştür.⁴⁷ Sinagoglarda erkeklerden ayrı bir yerde ritüelleri izlemeleri için kadınlara özel bölmeler/mahfil yapılması⁴⁸ ve buralarda dini rehberlik yapmalarına dahi izin verilmemesi gibi hususlar, bu algının bir sonucu ortaya çıkan uygulamalardır.

Hakkındaki bazı olumlu ifadeler yanında Tanah'ta kadın, erkeğin Aden'den/cennet (*gan eden- 177 גן*) kovulmasındaki en önemli fail olarak gösterilerek hakkında olumsuz bir algı oluşturulur.⁴⁹ Bunu destekler mahiyette *kadının ölümden acı olduğu*⁵⁰, *suç işleyenin ona tutulacağı, kadına güvenilmemesi ve sır verilmemesi gerektiği*⁵¹, varlık gayesinin *Âdem'i yalnızlıktan kurtarmak ve ona yardımcı olmak olduğu* şeklinde ifadelerle rastlanır. Cennetten kadın vesilesiyle kovulan Âdem'in şahsında erkeklerin, eşlerinin sözlerini dinledikleri için yaşamı boyunca emek vermeden yiyecek bulamayacakları, alın teri dökmeden ekmeklerini kazanamayacakları belirtilerek bütün bu zorluklar kadına nispet edilir.⁵² Yahudi uygulamaları arasında kadının sakınılması gereken tehlikeli bir

43 BT. Yebamoth 62a.

44 Yaratılış 1/27.

45 Yaratılış 2/21-24.

46 Tesniye 24/5.

47 Kadınla erkeğin başbaşa görüşmelerinde kadına yaşlı tecrübeli bir kadının (şaperon) eşlik etmesi de Yahudi kültüründe kadının mahremiyetini sağlamaya yönelik bir gelenektir. Bkz. BT. Sanhedrin 21b.

48 BT. Sukkah 51b, 4:1.

49 Yaratılış 3/1-6, 23-24.

50 Vaiz 7/26.

51 BT. Mika 7/5.

52 Yaratılış 3/17-19; Midraş'taki Eden'den çıkarılışla ilgili yorum için bkz. Midraş *Rabbah*, Genesis, 19/9, ss. 155-156.

varlık olduğu imajını uyandıran ritüellerden birisi de kadınların, Tanrı'nın iradesiyle bu şekilde yaratıldıkları için şükür duasında bulunmalarına mukabil; erkeklerin her sabahki niyazlarında kendilerini *kadın şeklinde var etmediğinden dolayı Tanrı'ya yaptıkları şükür*⁵³ duasıdır.

Halakhah'taki olumsuz kadın algısının diğer bir yansıması ise onların zekâ bakımından zayıf oldukları gerekçesiyle mahkemelerde şahitlik edemeyecekleri kararıdır. Sağır, dilsiz, deli, kumar oynayan ve uyuşturucu kullanan kimselerle mukayese edilerek kadının da şahitlikte ehliyet sahibi olmadığı belirtilmiştir. Yüz kişi dahi olsalar bir kişi hükmünde kabul edilecekleri ifade edilerek bu konudaki ayrımcı tavır belirginleştirilmiştir.⁵⁴

II- Cinsel Ahlak

Cinsel ahlak üst başlığında önce Yahudi hukuku halakhah'ta meşru ve gayr-i meşru cinsellik durumları ele alınmış, son bölümde ise modern dönemde kadına ve aileye geleneksel bakış açısından farklı bir tutum geliştiren kibbutz aile yapısı ve onun cinsellik anlayışına kısaca değinilmiştir. Yahudilerin yaşamlarının tüm dönemini belirleyen yasalar bütünü halakhah'ta toplanmıştır. Diğer alanlarda olduğu gibi karı-koca arası cinsel münasebetin sınırları da detaylıca halakhah'ta yer almıştır. Bu bağlamda halakhah'ta, meşru cinsel ilişkinin yegâne kaynağı kabul ettiği aile içi cinsel ahlak serbest bırakılmamış ve onun için de bir çerçeve belirlenmiştir. Buna göre gerek ailenin cinselliğinin devamı, gerekse bunun kesintiye uğraması ya da tamamen biterek boşanmayla sonuçlanması gereken durumlar belirlenmiştir. İlk olarak aile için cinsel ahlakta meşru kabul edilenler sonrasında da bu kuruma zarar veren haller ile temelde hoş karşılanmayan boşanma incelenmiştir.

1. Halakhah'a Göre Dinen Meşru Cinsellik Durumu

1.1. Aile İçi Cinsel Ahlak ve Meşruiyeti

Halakhah'ta ailenin kutsallığının yanında karı-koca arasındaki cinsel ilişki iki tarafın keyfi isteklerine bırakılmaz. Aile içi cinsel ahlakın düzenlenmesi için Tanah ve Talmud'da birçok kural vardır. Evlilikten amacın neslin devamı olduğuna yapılan vurgu yüzünden neslin çoğaltılması amacı gütmeyen cinselliğin hoş karşılanmadığına özellikle işaret edilmelidir.⁵⁵ Dolayısıyla aile içi cinsel münasebetin önemi ve sınırlarının belirlenmesi bu açıdan önemlidir.

Öncelikle aile içi sevgi ve bağlılığın güçlendirilmesi adına yapılan cinsel münasebet için en ideal gün, Yahudilere göre haftanın en kıymetli ve *mukaddes* günü kabul edilen, *şabat* gecesidir.⁵⁶ Hatta bu konudaki tavsiyeler, karı kocanın yiyecekleri

53 BT. Menachoth 43b; BT. Menachoth 44a; Samson Raphael Hirsch, *The Hirsch Siddur*, New York: Feldheim Publishers, 1997, s. 13.

54 BT. Shevuoth 42a; BT. Baba Kama 106b; BT. Baba Bathra 155a; BT. Yebamoth 88b, 117b.

55 Maimonides, *Mishneh Torah*, Forbidden Intercourse, 21: 9.

56 Şabat gecesi cinsel ilişkinin önerilmesinin sebeplerinden birisi de Şabat yasaklarına engel olmaması için cinsel ilişkinin gününün ayarlanarak doğumun bu günü denk getirilmemesi olduğu da ifade edilmiştir. Detaylı bilgi için bkz. BT. Niddah 38ab.

gıdaları kapsamış, sperm sayısını ve aradaki muhabbeti artıracakı düşüncesiyle o gün pişmiş sarımsak yenmesi tavsiye edilmiştir.⁵⁷ Yatağın hazırlanması ve kadının, kocası için süslenmesi de yine cinsel ilişkiye verilen önemi gösteren uygulamalardır.⁵⁸ Yahudi hukuku halakhah'ta erkeklerin sahip oldukları mesleklere göre farklı zaman aralıklarında düzenli bir şekilde eşleriyle cinsel ilişkileri emredilmiştir.⁵⁹ Halakhah'a göre erkeğin mesleğinden dolayı bu düzenli cinsel ilişkinin aksama durumu söz konusu olacağı durumlarda erkek, karısından izin almak zorundadır.⁶⁰

Diğer taraftan karı koca arasındaki cinsel münasebette dengeli olmak önemlidir. Kadın, kocasına cinsel ilişkiyle ilgili herhangi bir sınır koy(a)masa da, erkeğin, bir horoz gibi davranarak, sürekli şekilde cinsel ilişki peşinde koşması hoş karşılanmamıştır.⁶¹ Halakhah'ta meşru cinsel münasebetin oruç zamanlarında⁶² ve özellikle cenaze defni sonrası yas günlerinde yapılması yasaklanmıştır. Diğer taraftan erkeklere, zinaya sevk edebileceği endişesinden hareketle yabancı bir kadına bakmaktan veya lüzumundan fazla onunla konuşmaktan kaçınmaları tavsiye edilir.⁶³ Bu tür muhtemel gayr-i meşru cinsel ilişkilerden uzak tutulmaları düşüncesinden dolayı gençler için evlenme yaşı 16-22 veya 18-24 arası gibi erken sayılabilecek bir yaş olarak belirlenmiştir.⁶⁴ Hatta *bir kimse yirmi yaşına geldiği halde evlenmezse Tanrı'nın lanetine uğrayacağı* şeklinde bir düşünce Talmud'da mevcuttur.⁶⁵

1.2. Aile İçi Cinselliğe Zarar Veren Durumlar ve Boşanma

Eşler arası cinsel ilişki belirli dönemlerde kısıtlanmış ve kesinlikle cinsel birleşmeye müsaade edilmemiştir. Örneğin kadınların özel zamanlarında cinsel ilişki yasaklanmakla kalmamış tahrik unsuru taşıyan münasebetler bile en az seviyeye düşürülmüştür.⁶⁶ Yasaklanan günlerde⁶⁷ kadınlarla ilişkiye giren kocanın, ölüm cezasını Tanrı'nın

57 BT. Megillah 4a, 75a; BT. Baba Kamma 82a; BT. Nedarim 63b.

58 BT. Shabbath 25b.

59 Buna göre herhangi bir işte çalışarak enerjisini harcamayan ve genelde vaktini evde geçiren birisi her gece; örneğin terzi, dokuma ve inşaat gibi işlerde çalışan işçiler, eğer işi yaşadığı şehirdeyse haftada iki, başka bir şehirde ise haftada bir; merkez sürücüler haftada bir; deve sürücüler her otuz günde bir; denizci her altı haftada bir; yorucu bir faaliyet olduğun için Torah öğrencileri haftada bir ve genelde cuma geceleri olmak üzere Torah öğreticileri ise haftada bir karısıyla cinsel ilişkide bulunmalıydı. Detaylı bilgi için bkz. Maimonides, *Mishneh Torah*, Marriage, XIV:1; BT. Kethuboth 62b; "cinsel isteğe karşılık verme, evlilikle ilgili, karı-koca hakları" şeklinde açıklanan *Onah* ve bu kuralla ilgili tartışmalar için bkz. David Feldman, *Marital Relations, Birth Control and Abortion in Jewish Law*, New York; New York University Press, 1968, ss. 60-80; and Rachel Biale, *Women and Jewish Law*, New York: Schocken Books, 1984, ss. 121-46.

60 Kethuboth 61b.

61 B. Berakhot 22a; Maimonides, *Mishneh Torah*, Love, IV: V.

62 Bu oruçların bazıları, *Yom Kipur* ve mabedin yıkılışı anısına tutulan İbrani takvimine göre Av ayının 9. günü ile *Tammuz* ayının 17. günü oruçlarıdır. Levililer 16/29-31; Yeremya 52/12-13, 39/2. Yahudilikte oruç ve oruç günleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Moshe David Herr, Jacob Milgrom, "Fasting and Fast Days", *Encyclopaedia Judaica* (2. Baskı), c. 6, 719-723.

63 BT. Nedarim 20a-20b

64 BT. Kiddushin 29b; BT. Avot (Ethics of the Fathers) 5:23.

65 BT. Kiddushin 29b; Maimonides, *Mishneh Torah*, Marriage, 15:2.

66 Levililer 12:2-8, 15:19-30, 18:19, 20:18.

67 Yahudi toplumundaki kadınların özel dönemleri ve sonrasındaki temizlenme ritüellerinin (*taharatha-Mishpabab-* *המשפחה*) ailelerin cinsel hayatı üzerindeki etkilerini kadınlarla yapılan birebir görüşmelerle ortaya koyan bir çalışma için bkz. Michelle Friedman, Ellen Labinsky, Talli Y. Rosenbaum, James Schmeidler, and Rachel Yehuda, "Observant Married Jewish Women and Sexual Life: An Empirical Study", *The Journal of Sexual Medicine*, c. 11 sayı: 7, Temmuz 2014, ss. 1606-1619.

vermesi anlamında *karet* (כַּרֶת) cezasına uğrayacağına inanılarak o kişi, kendi haline terk edilmiş,⁶⁸ eğer mahkeme cezaı hafifletirse o takdirde suçlu koca kırbaçlanmıştır.⁶⁹

Loğusalık hali de kadının özel durumu kabul edilerek cinsel temasın yasaklandığı bir dönemdir. Eğer kadın, erkek çocuk doğurursa kirliliği bir hafta, özel dönemin yanında kanamasından kurtulmak içinse otuz üç gün; çocuk kız ise, bu durumu iki hafta, kanamasından temizlenmek içinse altmış altı gün beklemek zorundadır.⁷⁰ Loğusa kadınla cinsel ilişkinin başlaması için kanamadan temizlenme süresi değil, sadece kirlilik günlerinin bitimi esas alınmıştır. Bu yüzden karı koca arasındaki cinsel ilişki, erkek çocuk doğumunda kirlilik günlerinin bittiği sekizinci günde, kız çocuğunda ise on beşinci günde ancak başlayabilmektedir.⁷¹

Aile içindeki güven, Yahudi cinsel ahlakında çok önemli bir yer tutar. Ailenin kutsallığının devamı noktasında koca, karısının kendisini aldattığı yönünde şüpheye düşerse ya da koca, karısını kıskanırsa ve bunu ispatlayamazsa *kıskançlık ablakı* çerçevesinde karısını mabede getirerek ona *acı su*⁷² içme ritüelini uygular. Bu ritüel sayesinde koca, varsa karısının suçunu ortaya çıkarmış, yoksa kadın bu şekilde temize çıkmış olur.⁷³ Erkeğin çok eşlilik hakkından dolayı böyle bir ritüelin kadın üzerinden yürütülmesi, Yahudilikteki namus anlayışının kadın merkezli olmasının bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

Aile içi cinsel ilişkilerin sürekliliğinde cinsel hazzın varlığı önemlidir. Bunun için bir erkeğin karısını boşaması için karısının cinsel haz almadığını itiraf etmesi yeterlidir.⁷⁴ O nedenle Yahudi hukukunda meşru cinsel ilişki, karı koca arasındaki sevgiyi artıran bir unsurdur. Cinsel beklentilerin karı-koca birlikteliğiyle tatminine, yalnızca fiziksel bir gereksinimin karşılanması olarak değil, bunun yanı sıra iki insan arasında derin ve çok yakın bir ilişkinin sağlanması olarak da bakılır.

Tanah'ın son kitabı Malaki'de erkeklerin gençken evlendikleri hanımlarını boşamaları, boşanmanın Tanrı katındaki olumsuz yerine vurgu yapmak için, getirdikleri

68 Levililer 20:18; Kelime olarak 'yok etme', 'kökünü kazıma' anlamlarına gelen *karet*, kasıtlı olarak puta tapma, şabatın kutsallığını tanımama, Fısh bayramında mayalı ekmeğe yeme, ensest, zina ve yasak gıdaların yenmesi gibi suçlardan dolayı Tanah'ta öngörülen bir ceza türüdür. Yaşam süresi ortalama 60 yıl kabul edilerek elli yaşlardaki ölümlere erken ölüm ismi verilir. Bu suçları işleyenlerin altmışına kadar yaşamayacağı ilahi bir ceza gereği elli-altmış arası bir yaşam süresi içerisinde öleceği varsayılır. Ancak *karet* cezası, tazminatı düşürmez. Sonraki dönemlerde bu cezanın kırbaç cezasına çevrildiği görülür. Rabbinik gelenekte sonucu bu cezaı gerektirecek yaklaşık 36 adet suç zikredilir. Detaylı bilgi için bkz. İsrail Moses Ta-Shma, "Karet", *Encyclopaedia Judaica* (2. Baskı), c. 11, s. 806-807; Kethuboth 30a; Maimonides, *Mishneh Torah*, Sanhedrin, XVIII:1.

69 Maimonides, *Mishneh Torah*, Forbidden Intercourse, 4:2.

70 Levililer 12:2-8.

71 Maimonides, *Mishneh Torah*, Forbidden Intercourse, 4:2-3, 5-6.

72 Muhtemelen içerisine su, toprak, mürekkep ve okunan lanet duasının kâğıdının oluşturduğu bulanık su kastedilmektedir. Bu şekildeki bir karışımın kadının midasını bulandırması, karnını şişmesi veya kalçalarını eritmesi beklenen ve sonuçta eğer gerçekten suçluya itirafa yönlendirmesi için uygulanan bir yöntem. Diğer taraftan herhangi bir olağan dışılık olmadığında ise namusu tescillenmesi için uygundur.

73 Sayılar 5/15-31.

74 BT. Kethuboth 5:7.

sunuların kabul edilmemesi gerekçesi olarak gösterilir. Tanrı'nın karı-koca arasındaki nikâha şahit olduğuna ve karısını terk eden kocanın buna ihanet ettiğine vurgu yapılır. Bu şekilde davrananlardan Tanrı'nın nefret ettiği ifade edilerek ailenin devamına özellikle işaret edilir.⁷⁵ Buna benzer bir şekilde Talmud'da, boşamanın ne kadar dramatik bir sonuca yol açacağına dikkat çekmek için bir adamın ilk karısını boşadığı zaman Bet ha-Mikdaş'ın (Süleyman Mabedi) sunağının bile gözyaşı döküleceği ifade edilir.⁷⁶

Ancak Tanah'ta ailenin kutsallığına ve boşanmanın olumsuzluğuna yapılan vurgunun yanında onun gerektiğinde bozulmasına yönelik ifadeler de rastlanır. Buna göre evlilik kutsal olduğu gibi boşanma da bir haktır. İbranice boşanma anlamına gelen *geruşin* (גרשין) kelimesi, tarafların mahkeme tarafından resmen boşanmalarını ifade eder. Yahudi düşüncesinde mutlak boşama yetkisi kocaya verildiği için istediği takdirde koca, karısını boşayarak onu babasının evine gönderebilir. Tanah'ta memnun kalınmadığında kocanın karısını bırakmasıyla ilgili *şalah* (שלח),⁷⁷ kendilerine has bir evlilik yasağı kapsamında kohenerin boşanmış kadınlarla evlenemeyeceğini ifade için *gruşa*(גרשה)⁷⁸ genel olarak kocanın karısını boşaması anlamında *hotsi* (הוציא)⁷⁹ kelimeleri kullanılır.

Talmud Yahudiliği döneminde (m.s. III-VII. yy.) erkeğin, boşadığı kadına mahkeme kararıyla verdiği belge *get* (גט) olarak isimlendirilir. Belge, boşanmanın geçerli olabilmesi ve kadının başka bir erkekle evlenebilmesi için zorunludur. Belgenin üzerinde “bütün erkeklere müsaitsin” yazısı vardır. Bu sayede kadının evlilik yoluyla kocasına geçen hakları tekrar kendisine iade edilmiş ve zina cezasının uygulanması için gereken şart düşmüş olur.⁸⁰ Ancak Yahudi hukuku halakhah'a göre *get* yetkisi erkeğin elinde olduğu için bu uygulamanın mağduru, çoğu zaman kadınlar olmuştur. Mahkemenin boşanmaya hükmetmesinden sonra erkek *get* belgesini kadına kendi el yazısıyla düzenleyip vermediği sürece kadın, halen evli kabul edildiğinden başka bir evlilik yapması dinen meşru kabul edilmez. Ayrıca halakhah, kocanın bu belgeyi kendi isteğiyle ve baskı olmaksızın vermesini şart koşar.⁸¹

Diğer taraftan ailenin dağılması kadını, erkeğe göre daha çok zor durumda bırakmaktadır. Bunun en belirgin örneği “bağlanmış, düğümlenmiş” anlamlarına gelen ve kocasından herhangi bir nedenle boşandığı halde *get* belgesini alamayan kadının durumunu ifade etmek için kullanılan *agunah* (עגונה) kavramıdır. Bu durumdaki kadının kocası kaçmış, kayıp ya da boşanma sürecindeki birisi olabilir. *Agunah* halindeki

75 Malaki 2/13-16.

76 BT. Gittin 90b.

77 Tesniye 21/14, 24/1,3.

78 Levililer 21/7, 13-14; Hezekiel 44/22.

79 Ezra 10/3, Tesniye 24/2.

80 BT. Gittin 2/5.

81 BT. Yebamoth 112b, BT. Gittin 67b.

kadının yapmış olduğu evlilikler, dinen meşru görülmez ve kadın erkeğin insafına terk edilir. Kadının yapmış olduğu evlilik zina, çocukları ise gayr-i meşru (mamzer)'dur. Diğer yandan kadının *get* belgesini almayı reddettiği durum ise, erkeğin evlenmesinin önünde herhangi bir engel teşkil etmez.⁸²

Tanah'ta boşanmış erkeğe yönelik herhangi bir olumsuz niteleme yer almazken; dul kadınlara *namus lekesinin* vurulduğuna işaret eden ifade ve uygulamalar vardır. Bunu destekler mahiyetteki uygulamalardan birisi kohenerin, bekârlara göre sakıncalı konumundaki dul kadınlarla evlenmelerinin yasaklanmış olmasıdır.⁸³ Her ne kadar bu uygulama, kohenerin kutsallığının ve diğer sıradan Yahudilerden farklılığının bir işareti olarak anlaşılabilirse, bunu kadına yönelik negatif ayrımcılığın bir göstergesi olarak yorumlamak mümkündür.

2. Halakhah'a Göre Dinen Meşru Olmayan Cinsellik Durumları

2.1. Mahremiyet Kapsamında Yasaklananlar

Yahudi hukukunda cinselliği belirleyen esas unsur evlilik olmakla birlikte, hem sıradan bir Yahudi'nin hem de din adamları sınıfının, ayrıca onlara özel yasaklar olmakla birlikte, kesinlikle evlenemeyeceği belirli kişi ve gruplar vardır. Yasağın bir nedenini kan bağı, diğerini de evlilik nedeniyle oluşan ikincil derecedeki akrabalık bağları oluşturur. Diğer taraftan bunların bir bölümü sürekli iken; diğer bir kısmı ise zamana göre değişkenlik gösterir. Birinci ve asli evlilik engeli, her ne kadar Musa öncesi dönemde bazı peygamberlerin bu türden kimi akrabalarıyla evlilikleri olsa da,⁸⁴ mahremiyettir. Tanah'ta yer alan bu gruptaki yasaklara ilerleyen dönemlerde din adamları tarafından yeni ilaveler yapılarak yasağın kapsamı genişletilmiştir. Levililer'in *yasak ilişkiler* bölümünde⁸⁵ detaylı bir şekilde -gerekçeleri de sunularak- *evlenilmesi birinci dereceden yasaklananların*⁸⁶ (arayot-ערייות) anlatıldığı tablo⁸⁷ şu şekildedir:

82 Maimonides, karısına *get* belgesini vermeyi reddeden kocaya "ben onu boşadım" diyene kadar yahudi yüksek mahkemesi *bet din*'in dayak cezası verilebileceğine hükmetmiştir. Maimonides, *Mishneh Torah*, Laws of Divorce 2:20; Zor durumdaki kadının probleminin çözülmesi için rabbiler özel gayret sarf etmişlerdir. BT. Gittin 3a; *Agunah* ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Ben-Zion (Benno) Schereschewsky, "Agunah", *Encyclopaedia Judaica* (2. Baskı), c. 1, ss. 506-509.

83 Örnek için bkz. Hezekiel 44/22, Levililer 21/13-14.

84 Yaratılış 20:12, 29:16-30.

85 Levililer 18:6-18.

86 Maimonides, *Mishneh Torah*, Marriage, 1:5.

87 Tablo oluşturulurken Eldar Hasanov, *İslam Hukuku ile Karşılaştırmalı Olarak Yahudi Hukukunda Zina ve Benzeri Cinsel Suçlar*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, İstanbul, s. 84-85'ten naklen Louis Epstein'in *Marriage Laws in The Bible and The Talmud*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1942, s. 234-235'ten, Hasanov'un ufak değişiklikleriyle beraber, yararlanılmıştır.

I-Usul	II-Füru	III-Yan hısımlar	IV-Eş tarafından mahremler ⁸⁸
Anne	Oğlun eşi	Öz/üvey kız kardeş	Eşin annesi
Teyze	Oğlun kızı	Erkek kardeşin eşi	Eşin kızı
Babanın eşi/üvey anne	Kızın kızı		Eşin kızının kızı
Hala			Eşin kız kardeşi (eş sağken)
Amcanın eşi			

Bu tablonun haricinde her ne kadar Tanah'ta yer almasa da Rabbilerin ona atıf yaparak oluşturdukları *ikinci dereceden yasaklananlar* listesi (שניית-דורות), aynı zamanda önemli bir Yahudi hukukçusu olan Maimonides tarafından şu şekilde belirlenmiştir:⁸⁹

I-Usul	II-Füru	III-Eş tarafından mahremler
Annenin annesi	Oğlun oğlunun eşi	Hanımın oğlunun oğlunun kızı
Annenin babasının annesi	Kızın oğlunun eşi	Hanımın kızının kızının kızı
Babasının annesi	Oğlun kızının kızı	Hanımın babasının annesinin annesi
Babanın babasının annesi	Oğlun oğlunun kızı	Karının babasının babasının annesi
Babanın babasının eşi veya eşleri	Kızın kızının kızı	Karının annesinin annesinin annesi
Annenin babasının eşi veya eşleri	Kızın oğlunun kızı	Karının annesinin babasının annesi
Babanın aynı anneden olan erkek kardeşinin eşi		
Annenin aynı anne veya babadan olan erkek kardeşinin eşi		

88 Maimonides, eş sebebiyle oluşan mahremiyetin şartının nikâh olduğunu belirtir. Bkz. Maimonides, *Mishneh Torah*, Forbidden Intercourse, II:13.

89 Maimonides, *Mishneh Torah*, Marriage, I:6; BT. Yebamoth 20a-22a.

Bunlara ilaveten sıradan Yahudilerin haricinde kohenlere/din adamlarına özel kısıtlamalar halakhah'ta şu şekilde yer alır:⁹⁰

Kadının Durumu	Baş Kohen	Kohen
Dul kadınlar	Evlenemez	Evlenemez
Kohenlerin eski eşleri	Evlenemez	Evlenebilir
Boşanmış kadınlar	Evlenemez	Evlenemez
Fahişeler	Evlenemez	Evlenemez

2.2. Mahremiyet Harici Yasaklananlar

Mahremiyet haricinde evlenilmesi yasaklanan kimseler sınıfında ise, gerek Yahudi bir anneden doğma nedeniyle gerekse Yahudi hukuku *halakhah*'a uygun bir tarzda Yahudi kabul edilen birisinin, Yahudi olmayan birisiyle (goyim-גויים) yaptığı evlilikler yer alır. Tanah'ta bu yasak Edom ve Mısır halkına karşı konulduğu halde, daha sonraki dönemlerde hahamlar tarafından diğer milletleri de kapsayacak şekilde genişletilmiştir.⁹¹ Muhtemelen, yabancılarla yapılan evliliklerin *Kutsal Tohumu* bozarak onları olumsuz tutumlara sevk edeceği ve dini ritüellerin bozulacağı endişesi bu şekildeki bir kararda etkili olmuştur.⁹² Bahse konu yasağın devamı niteliğinde, evlenmeyle sonuçlanmasa bile, Yahudi cemaati haricindekilerle cinsel ilişki yasaklanmıştır.⁹³ O kadar ki halakhah'ta istenmeyen bu ilişkinin insanla hayvan arasındaki menfur ilişkiyle eşdeğerde olduğu kabul edilir.⁹⁴ Yahudi hukukuna göre yasak kapsamındaki kişilerle evliliğin yegâne meşru yolu, onların Yahudi olmalarıdır.⁹⁵

Tanah'ta meşru evliliklerin haricinde doğan kimse şeklinde isimlendirilen *mamzer* (ממזר) ile evlilik, onun onuncu kuşağından biriyle dahi olsa yasaktır.⁹⁶ Bunun yanında cinsel organları doğuştan değil de daha sonraları ezilme ya da kesilme sonucu zarara uğrayan bir kimse ile de evlenmek yasaklanmıştır.⁹⁷ Boşadığı karısıyla başka birisi evlendikten sonra kişinin onunla tekrar evlenmesi de meşru değildir.⁹⁸ Zina yaptığından

90 Levililer 21:1-4, 7,10-21; BT. Sanhedrin 2/1; BT. Horayot 3/5; BT. Yoma 13a; BT. Sanhedrin 22b; Maimonides, *Mishneh Torah*, Forbidden Intercourse, 18:1-3; Hahamların ve başhahamların evliliklerine getirilen bu türden sınırlamaların *Yahudi soyunun kutsallığını* korumanın yanında aslında toplum içerisinde hem otoritelerini sağlamlaştırma hem de insanların cinsel ahlakı hususunda hakimiyetlerini pekiştirme aracı olarak yorumladıklarıyla ilgili bkz. Naomi Koltun-Fromm, *Hermeneutics of Holiness: Ancient Jewish and Christian Notions of Sexuality and Religious Community*, New York: Oxford University Press, Inc., 2010, ss. 239-242.

91 Tesniye 7:4.Maimonides, *Mishneh Torah*, Marriage, 1:7-8, 4:15; Forbidden Intercourse, 12:1; BT. Avodah Zarah 36b.

92 Ezra 9/1-2.

93 Maimonides, *Mishneh Torah*, Forbidden Intercourse, 12:2.

94 Maimonides, *Mishneh Torah*, Forbidden Intercourse, 12:2.

95 Maimonides, *Mishneh Torah*, Forbidden Intercourse, 12:17, 22, 25.

96 Tesniye 23:2

97 Tesniye 23:1

98 Tesniye 24:1-4.

şüphe duyulan kadınla yapılan evlilik de gayr-i meşrudur.⁹⁹ Hür olmayan bir kadınla ile yapılan evlilikten doğan çocuk *mamzer* sayılmasa da Yahudi olarak kabul edilmemekte ve harcanan sperm, israf sayılarak böyle bir evlilik halakah'ta kesinlikle meşru görülmemektedir.¹⁰⁰ Yasakların bir kısmı yalnızca kadınlara hastır. Buna örnek olarak erkek bir çocuğu olmadan kocası ölen bir kadın (yavamah, יבמה), kocasının erkek kardeşinin (yavam/levir- יבם) öncelikli hakkı olarak kabul edilmiş (yibbum- יבום) ve bu dul kadının, kayınbiraderinin izni olmadan başka bir erkekle evliliği gayr-i meşru kabul edilmiştir.¹⁰¹

3- Kibbutz Aile Yapısı ve Cinsellik Anlayışı

“Topluluk, birliktelik, grup” gibi anlamlara gelen kibbutz/kevtzah (קיבוץ-קבוצה), İsrail’de ortak kullanılan yerleşim yerlerinde yaşayan, ziraî alanlar başta olmak üzere özel mülkiyetin olmadığı, bütün üye ve ailelerin tüm ihtiyaçlarının ortaklaşa karşılandığı işbirliğine dayalı gönüllü, kolektif bir ekonomik, sosyal ve ideolojik sosyal yapı modelidir. İlk örneğine 1910 yılında İsrail’in kuzeyinde Taberiye Gölü sahilinde rastlanan kibbutz, sonraki yıllarda özellikle siyonist gençliğin de destekleriyle gelişmiş ve günümüzde, yarısı İsrail devletinin katkısıyla olmak üzere, 273 civarında grubuyla İsrail’in ülke sınırlarına yayılmış ve yüz bini aşkın nüfusuyla önemli bir rakama ulaşmıştır.¹⁰²

Kibbutz tipi örgütlenmenin konumuzla ilgili yönü bu yapıda kadına bakış, aile yapısı ve cinsellik anlayışıdır. Yahudi geleneğindeki geleneksel kadın anlayışının tersine kibbutzlarda kadın-erkek eşitliğini ve kadının özgürlüğünü sağlamak için onun sadece ev işlerine bağlanıp kalmasına müsaade edilmez. “Çocukların toplu eğitimi, kadınların özgürlüğü için ilk adımdır” sloganıyla onların bakımı ve eğitimi, özel görevliler sayesinde çocuk evlerinde ortaklaşa yapıldığı için kadın erkek gibi, özellikle hizmet ve eğitim sektöründe, iş gücüne katkıda bulunur.¹⁰³

Geleneksel Yahudi anlayışında olduğu gibi kibbutzlarda da evlilik ve aile, kibbutzun varlığının devamı ve başarısı için en temel unsurdur. Bu şekildeki bir bakış açısı, bekarlığın bir sorun olarak algılanması ve yetişkinlerin erken yaşlarda evlenmeleri

99 Schereschewsky, Ben-Zion, “Marriage, Prohibited”, *EJ*, c.11, 1051-1054, 1052

100 Maimonides, *Mishneh Torah*, Forbidden Intercourse, 12:13.

101 Tesniye 25:5-10; Levirate evliliğiyle ve ilgili kurallar konusunda detaylı bilgi için bkz. Maimonides, *Mishneh Torah*, Levirate Marriage.

102 İlk kuruluşundan (1910) 2000 yılına kadar hem kibbutzların sayısı hem de nüfus değişimleri için bkz. Ran Abramitzky, “The Limits of Equality: Insights from the Israeli Kibbutz”, *The Quarterly Journal of Economics*, c. 123, sayı: 3 (Ağustos, 2008), s. 1121; Daha etaylı bilgi için kibbutz grupların internet sitelerinden yararlanılabilir. http://www.kibbutz.org.il/eng/081101_kibbutz-eng.htm, online erişim, 19 Kasım 2015; Ayrıca bkz. Moshe Kerem, “Kibbutz Movement”, *Encyclopaedia Judaica* (2. Baskı), c. 12, s. 121-124.

103 John Snarey and Linda Son, “Sex-Identity Development among Kibbutz-Born Males: A Test of the Whiting Hypothesis”, *Ethos*, c. 14, S. 2 (Yaz, 1986), s. 102-104; Paul Rothman, *Full Circle: The Ideal of a Sexually Egalitarian Society on the Kibbutz*, 1995; Yapılan bir alan araştırmasına göre eşitlik üzerine kurulan kibbutzlarda kadınların erkekler kadar mutlu olmadıkları sonucu çıkmıştır. Ayrıntılı araştırma için bkz. Melford E. Spiro, *Kibbutz Venture in Utopia*, Cambridge, Harvard University Press, 1956, sayı: 224-230; 1977 yılında yapılan diğer bir araştırma için bkz. Seymour Parker and Hilda Parker, “Women and the Emerging Family on the Israeli Kibbutz”, *American Ethnologist*, c. 8, sayı: 4 (Kasım, 1981), s. 770.

için onlar üzerinde büyük bir sosyal baskı kurulması sonucunu doğurmuştur. Diğer yandan kibbutz normları yetişkinlerin evlilik öncesi ve aile dışı cinsel ilişki, doğum kontrolü, dinî kibbutzlar hariç, kürtaj gibi cinselliği ilgilendiren konularda seküler Yahudilerden ayrı düşünmemektedirler. Aynı şekilde hem erkekler hem de kadınlar arası homoseksüel ilişkilerin çok yaygın olduğuna ilişkin tezler reddedilmektedir.¹⁰⁴

III- Cinsel Sapmalar ve Halakhah'taki Cezaları

Yahudilik'te kutsal bir kurum niteliğine sahip aile yapısı, cinsel ilişkiler için tek meşru birliktelik aracı kabul edilirken; diğer yandan aile yapısının sarsılmaması için gayr-i meşru ilişkilerin alanı belirlenmiş ve aile kurumuna yönelik tehlikelere karşı önlemler alınmıştır. Meşru sayılmayan bu tür cinsel sapmalar içinse, Yahudi hukuku halakhah'ta hem maddi hem de manevi bazı cezalar belirlenmiştir. Cinsel sapmalara sırasıyla değinecek olursak bunları zina, ensest, homoseksüellik ve zoofili şeklinde sınıflandırmak mümkündür.

1. Zina

İffetsizliğe karşı hiç bir bekçilik sistemi olamayacağını ileri süren Talmud rabbilerinin görüşlerine¹⁰⁵ rağmen Tanah'ta aile birliğini zedeleyici cinsel sapmalar şiddetle men edilir. Bunların başında nikâhsız cinsel ilişki olan zina/niuf(ניאוף)gelmektedir.¹⁰⁶ En büyük cinsel suçlardan biri kabul edilen zina,¹⁰⁷ meşru birlikteliklerin önündeki en büyük engellerden birisidir. Zinaya ve cezasına ait detaylı hükümler, Yahudi yazılı geleneği Tanah'ta yer almaz. Ancak cezasına ilişkin kurallar, detaylı bir şekilde Yahudi sözlü geleneği Talmud'da anlatılır. Halakhah'a göre zina; evli erkeğin sadece nişanlı veya evli kadınla yapmış olduğu nikâhsız ilişkidir. Diğer taraftan bekâr bir kızla kurulan cinsel ilişkinin zina tanımına dâhil edilmemesi, Tanah'ta çok eşliliğin meşru; bu ilişkilerden doğacak çocuklara nispet edilecek soyun belirli ve bu yüzden mirasın belirlenmesinde bir güçlüğü olmaması sebebiyledir.¹⁰⁸ Ancak kadına yönelik zina suçunun tespiti için gereken bir diğer şart, kadının rızasıdır. İsteği dışında zoraki tecavüze maruz kaldığında kadın¹⁰⁹ suçsuz kabul edilir ve ona herhangi bir ceza takdir edilmez.¹¹⁰

Yahudi ceza hukukunda zina suçu kesin delillerle sabit olmuş hem erkek hem de kadına öngörülen ceza, idamdır.¹¹¹ Suçu ve cezası kesinleşmiş zinanın cezası üç türlü icra

104 Judith Buber Agassi, "Theories of Gender Equality: Lessons from the Israeli Kibbutz", *Gender and Society*, c. 3, sayı: 2 (Haziran, 1989), s. 181.

105 BT. Kethuboth 13b.

106 Çıkış, 20/14; Tesniye, 5/18.

107 Yahudi hukukunda zina ve ona benzer suçlarla ilgili detaylı bir inceleme için bkz. Eldar Hasanov, *İslam Hukuku ile Karşılaştırılabilir Olarak Yahudi Hukukunda Zina ve Benzeri Cinsel Suçlar*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, İstanbul, özellikle ss. 10-71 arası.

108 Çıkış 21/10; Tesniye 21/15-17.

109 Yahudi hukuku halakhah'ta tecavüze uğrayan kadının bekâr olması haricinde tazminat talep edemeyeceğine karar verilmiştir. Bkz. BT. Kethuboth, 1:4; Bu durumdaki mağdur kadının tazminat talebi için bkz. BT. Kethuboth 42a, 43b.

110 Tesniye 22/23-27.

111 Levililer 20:10; Tesniye 22:22-25; Sanhedrin 50a, 51a, 51b, 53a, 84b, 89a-90a.

edilir. İlki, her iki tarafın da taşlanarak yani recm¹¹² (ragam-רגם) cezasıyla öldürülmesidir.¹¹³ Recm cezası nişanlı kızların haricindeki cinsel suçlarda uygulanmaz.¹¹⁴ Diğer taraftan evli bir kadınla yapılan zina sebebiyle Tanah'ta belirli bir ölüm şekli belirlenmemiş ve sadece *öldürülecektir, ölümü hak etmiştir*¹¹⁵ şeklinde ifadeler yer almıştır. Bu yüzden evli bir kadınla zinanın cezası hahamların kararıyla bir derece daha düşük cezalandırma olan *boğarak öldürmedir*.¹¹⁶ Bu konu öngörülen diğer bir ceza şekli, evli kâhin kızlarının zina suçu sabit olduğunda yakılarak öldürülecekleridir. Onlara farklı bir kategori belirlenmesinin nedeni, bununla hem kendi hem de haham babasının kutsal konumuna saygısızlıkta bulunulduğu düşünülmüş ve bu şekilde diğerlerine göre daha şiddetli bir ceza takdir edilmiştir.¹¹⁷

2-Ensest

Tanah'ta, İbrahim¹¹⁸ ve Yakup peygamberler¹¹⁹ ile Musa peygamberin babası Amram'ın ve Davud peygamberin¹²⁰ yasak kapsamındaki yakın akrabalarıyla/muharremât evlenmeleri,¹²¹ ensest/*giluy arayot* (גילוי ערויות) ilişkinin meşru olduğuna delil olarak gösterilir.¹²² Ancak Talmud'a göre bu evliliklerin meşruiyet kaynağı, kapsamı Tanah'a göre daha sınırlı olan Nuh kanunlarıdır.¹²³ O yüzden Tanah'ta yer alan enseste benzeyen bu evliliklerin hükmü, Yahudilerin Tanrı'ya bağlılıklarının nihâi simgesi niteliğindeki Sina Ahdi ile nesh edilmiş ve yeni kanunla/Torah birlikte bunlar *rezillik, alçaklık, utanç verici ve kirlilik* olarak nitelendirilmiştir.¹²⁴ Ensest ilişkinin tanımına, daha önce tabloda aktarıldığı gibi, anne (üvey dâhil) ve baba, kız kardeş, kız torun (üvey dâhil), teyze, gelin, baldız ve kişinin eşinin sağ olduğu dönemde onun kız kardeşi dâhildir.¹²⁵

Tanah'ta yasak kapsamındaki kişilerden babasının karısıyla ensest ilişkiye girenlerin kendi babasının yatağını lekeleyeceği ve bu yüzden lanete uğrayacakları belirtilir.¹²⁶

112 Yahudi hukukunda taşlanarak öldürme (recm) cezasıyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Eldar Hasanov, "Yahudi Şeriatında Recm Cezası", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2008, sayı: 12, ss. 183-200.

113 Tesniye 22:24; BT. Sanhedrin 7:1, 49b, 50b.

114 Tesniye 22:24-27.

115 Levililer 20:10-12.

116 Maimonides, *Mishneh Torah*, Forbidden Intercourse, 1: 6.

117 Levililer 21:9; BT. Sanhedrin 50b, 51a.

118 Yaratılış, 20/12.

119 Yaratılış, 29/16-35.

120 II. Samuel 13:13.

121 Çıkış, 6/20.

122 Burada belki değinilmesi gereken diğer bir konu Tanah, Yaratılış 19/30-38'da anlatılan kızlarının mağarada babaları Lut ile o uyurken yaptıkları *cinsel ilişki*dir. Her ne kadar yukarıda söylendiği gibi bunlar Musa öncesi şeriatlar olup nesh edildiği kabul edilse de kimi araştırmacılara göre bu tür metinler, ensest ya da diğer türlü gayr-i meşru cinsel sapmalara zemin hazırlamaktadır. Bu tür konularda detaylı bilgi için bkz. Mehmet Katar, "Tevrat'ın Lut Kıssası Üzerine Bir Araştırma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLVIII (2007), sayı: I, s. 57-76; Kemal Polat, "Lût Kıssasına Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an Perspektifinden Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 24, Erzurum, 2005, s. 158-161.

123 BT. Sanhedrin 58a-b; Maimonides, *Mishneh Torah*, Kings and Wars, 9:5.

124 Levililer 20/12-21.

125 Levililer 18/6-20.

126 Tesniye 27/20-23.

Belirlenen ceza, bu iki kişinin yanında, kendi geliniyle enest ilişki de bulunan erkek ve gelin öldürülmesidir. Bir kimse kadının hem kendi hem de annesiyle cinsel ilişkiye girerse üçü de yakılmak suretiyle cezalandırılacaktır. Bunlara göre daha hafif cezaların takdir edildiği enest ilişki türleri ise, bir kişi üvey kardeşiyle kurduğu cinsel ilişki sonrasında her ikisi de cemaatten dışlanır. Amcasının karısıyla enest ilişkiye girenlerin, ilahi bir ceza olarak, çocuk sahibi olmadan ölmeleri beklenir. Kardeşinin karısıyla bu tür bir ilişki yaşayarak *rezillik içerisine girmiş* kişinin, kardeşinin namusunu kirleteceği ve yine, ilahi bir ceza olarak, çocuk sahibi olamayacağı Tanah'ta açıkça ifade edilir.¹²⁷

Diğer taraftan Yahudi hukuku halakhah'ta ise enest ilişki, ölüm cezasını gerektiren suçlar olan putperestlik ve adam öldürme ile eş kabul edilmiş ve bunun cezası, suçun niteliğine göre belirlenmiştir. Buna göre:

- 1- İnsanın en yakını kabul edilen annesi ve geliniyle kurulan enest ilişkinin cezası taşlanarak öldürülmek,¹²⁸
- 2- Öz ya da üvey kız evlat, torun ve kayınvalide ile enest ilişki, yakılarak öldürülmek,¹²⁹
- 3- Bu kimseler haricindeki bütün enest ilişkilerin cezası ise yerine göre *karet*¹³⁰ (קֶרֶת) yerine göre de kırbaçlamadır.

Öte yandan Rabbinik gelenekte, kendisi ya da bir başkası için hayatı tehlike söz konusu olduğunda kişinin, hayat kurtarma pahasına bile olsa, enest ilişkiye girmesine izin verilmemiştir.¹³¹ Ancak bu konuda Ortaçağ Yahudi âlimleri arasında fikir birliğinin olduğunu söylemek güçtür. Kimine göre kadın pasif taraf olduğu için çaresiz suçu işlemeyi kabul etmeli, diğerlerine göre ise hiçbir şartta bu suç işlenmemelidir. Zaruret karşısında kadının bu suçu işleyebileceğini savunanlara göre bu suçun cezası, ölüm değil kırbaçlamadır.¹³²

3-Homoseksüellik

Yahudi geleneğinde homoseksüel ilişkiler, ilişki iki tarafın karşılıklı rızalarıyla gerçekleşmiş olsa da, meşru görülen bir cinsel tercih biçimi değildir.¹³³ Ancak Tanah'ta kadınlar arası bu tür bir cinsel ilişkiden bahsedilmez ve buna öngörülen bir ceza da yoktur. Diğer taraftan Yahudiler için lezbiyenlik (לְסִבִּית), erkekler arası cinsel münasebet homo/gay (הוֹמוֹ) kadar ağır bir sapkınlık olarak değerlendirilmez.¹³⁴ Kadınlar arasında

127 Levililer 20/11, 12, 14, 17, 18-21.

128 BT. Sanhedrin 7/4.

129 BT. Sanhedrin 9/1.

130 *Karet* için 75 nolu dipnottaki açıklamalara bakılabilir.

131 BT. Sanhedrin 74a; Maimonides, *Mishneh Torah*, Beliefs, 5:2.

132 Haim Hermann Cohn, "Incest", *Encyclopaedia Judaica* (2. Baskı) ed.: Fred Skolnik, New York: Thomson Gale, 2007, c. IX, s. 756.

133 Çalışmanın kapsamına dâhil olmasa da modern mezheplerin homoseksüelliğe ilişkin farklı yaklaşımları için bkz. Süleyman Turan, "Günah Hastalık ya da Alternatif Bir Yaşam Biçimi mi? Modern Yahudi Mezheplerinde Homoseksüellik Konusunda Yaşanan Kırılmalar", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 30, 2004, ss. 141-166.

134 Levililer, 18/3, 22.

gerçek mana-sıyla cinsel bir birlikteliğin yokluğu ve soyun devamı için gerekli unsur spermin israf olmayışı buna gerekçe olarak gösterilir. Bu şekildeki bir cinsel sapmanın bekâreti ortadan kaldırıp kaldırmadığı hususları da bu çerçevede tartışılmıştır. Her ne kadar Tanah ve Talmud'da buna herhangi bir ceza öngörülme de Maimonides, suçluların kırbaçlanması ve kocalarının, bu tür meyli olan kadınlarla fazla görüşmemesi yönünde eşini uyarması gerektiği yönünde mahkemelere kanaat bildirmiştir.¹³⁵ Bununla birlikte bu tür bir ilişki yaşayan kadının, baş kâhin hariç, kâhinlerle evlenebileceği¹³⁶ gibi kocasıyla evliliğinin devamında da sorun olmadığı halakhah'ta belirtilmiştir.¹³⁷

Lezbiyenliğin aksine erkekler arasındaki ilişkilerin sapkınlık kabul edilip cezasının belirlenmesi, Tanah'taki Sodom (*maase sodom*-מַעֲשֵׂה סְדוֹם) hikâyesinde yer alır. Kıssaya göre çok çirkin bir cinsel sapkınlık olarak kabul edilen *rezillik*, ancak tarafların taşlanarak öldürülmeleriyle ortadan kaldırılabilir.¹³⁸ Erkekler arası cinsel sapmaların yasaklandığı ve buna karşı gelenlerin ilahi cezaya maruz kaldıkları Tanah Yaratılış'ta Sodom hikâyesiyle detaylıca anlatılır.¹³⁹

Yaratılış amaçları doğrultusunda kullanılması gereken spermi israf ettikleri ve neslin sürekliliğini aksattıkları gerekçesiyle eşcinsel ilişkiye girenler, yoldan çıkmış ve yolunu şaşırılmış kişiler olarak nitelendirilirler.¹⁴⁰ Bu düşüncenin bir yansıması şeklinde Nuh'un neslinden Kenanlılar'ın babası Ham, çıplak haldeki babasıyla cinsel ilişkisi sebebiyle, lanetlenmiştir.¹⁴¹ Ancak Yahudi hukukunda dini sorumluluğun başlangıç zamanı kabul edilen on üç yaşına ulaşmamış erkek çocuklar (*bar mitzva*-בָּר מצוה) bu ceza kapsamına dâhil değildirler.¹⁴²

Aile kurumu, Yahudi cemaatinin en önemli dini-sosyal kurumlarından birisi olduğundan aile yapısının sağlıklı bir şekilde devamı ve korunması için bu menfur alışkanlığa müptela birisinin ailesini terk etmesi daha uygundur. Nedeni de böyle bir kimse genel olarak toplumun en temel birimi aile yapısına zarar verir. Aynı şekilde spermin boşa harcanmamasına uygun olarak erkeklerin masturbasyon (*onnot*-אוֹנוּת) yaparak kendilerini tatmin etmeleri de meşru kabul edilmemiş¹⁴³ ve erkeği yasaklanan bu tutuma sevk eden nedenlerin de ortadan kaldırılmasının gerekliliğine işaret edilmiştir.¹⁴⁴

135 Maimonides, *Mishneh Torah*, Forbidden Intercourse, 21:8.

136 BT. Shabbath 65a; Maimonides, *Mishneh Torah*, Forbidden Intercourse, 21:8.

137 Maimonides, *Mishneh Torah*, Forbidden Intercourse, 21:8.

138 Yaratılış 13/13, 18/20, Levililer 20/13; 18/21-23.

139 Yaratılış 19/1-13, 24-29.

140 Nedarim 51a.

141 Yaratılış 9/22; BT. Sanhedrin 70a.

142 BT. Sanhedrin 54a, 54b.

143 BT. Niddah 13a-b.

144 Maimonides, *Mishneh Torah*, Forbidden Intercourse, 21:17-25; BT. Niddah 13b.

4- Zoofili

Yahudi sosyal hayatının merkezinde aile yer alınca bütün cinsel hayatın meşruluğu ya da gayr-i meşruluğu buna göre belirlenmiştir. Bu yüzden hayvanlarla yapılan cinsel ilişkinin (zoofili) Kenanlılara ait menfur bir cinsel anlayış olduğuna ve bunun da kendilerine yakışan bir tutum olmadığına vurgu yapılır. Halakhah'ta, *Yahudi milletinin yapı itibariyle istenmeyen bu cinsel sapkınlığa eğilimli olmamasına* karşın,¹⁴⁵ hem erkek hem de kadınların bu çirkinlikten şiddetle sakınmalarının zaruretine dikkat çekilir.¹⁴⁶ Bu suça bulaşanların *Kutsal Topraklardan* kovuldukları gibi, Yahudilerden de benzer şekilde aynı fiili işleyenlerin kovulacakları ve söz konusu ilişkinin tüm taraflarının öldürüleceği belirtilir.¹⁴⁷

Diğer taraftan, zoofiliye bir tedbir olarak, *putperest kimseler Yahudiler gibi güvenilir olmadıkları* için onlara olarak hayvan emanet edilmemelidir.¹⁴⁸ Halakhah'a göre Nuh'un yedi kanununa uyan ve *Nuhiler*¹⁴⁹ şeklinde isimlendirilen gruplar ise putperestler gibi değillerdir ve onlara¹⁵⁰ da hayvanla cinsel ilişki yasaklanmış ve cezasının ölüm olduğu belirtilmiştir. Yahudilerin aksine ilişkiye girilen hayvan öldürülmezken¹⁵¹ Nuhilerin kılıçla kafalarının kesilmek suretiyle öldürülecekleri belirtilir.¹⁵²

Sonuç

Yahudi geleneğinde evlilik ve aile bağlamında cinsellik anlayış ve ahlakının incelendiği bu araştırmada cinselliğin, hem kişisel hem de ailevi ilişkiler açısından olumlu bir etken olduğu, fakat bu duygunun kısıtlanması ve kontrol altına alınmasının zarureti belirgin bir şekilde göze çarpar. Hem Tanah hem de Talmud literatüründe fitrî olarak insana bahşedilen cinsel istek ve arzunun esas gayesi, onun soyunun sürekliliğinin sağlanması ve muhafazasıdır. Buna göre kutsallaştırılan aile kurumu, bu ideali gerçekleştirmenin yegâne yoludur.

Seçilmişlik anlayışının ilelebet devamı için mukaddes aile birlikteliğinin hiçbir şartta sarsılmamasının gerekliliği Yahudi hukukunda ısrarla ifade edilmiştir. Yahudi cemaatini oluşturan en küçük meşru birim ailenin, sağlıklı bir şekilde varlığını

145 BT. Kiddushin 82a; Maimonides, *Mishneh Torah*, Forbidden Intercourse, 22/2.

146 Çıkış 22:19; Levililer 18: 23-29, 20:15-16; Tesniye 27:21, 20:16; Kiddushin 82a.

147 Çıkış 22:19; Levililer 20:15-16: Bu şekildeki bir hayvanın taşlanarak mı yoksa kılıçla öldürüleceği tartışma konusu edilerek hahamlar arasında farklı fikirler ileri sürülmüştür. Bkz. BT. Sanhedrin 54a-b, 57b; Maimonides, *Mishneh Torah*, Kings and Wars, 9:14.

148 Maimonides, *Mishneh Torah*, Forbidden Intercourse, 22/5.

149 Yahudilerin kendileri haricinde Adil hukuk düzeninin oluşturulması, puta tapmama, Tanrı'ya övgüde bulunma, cinsel ah-laksızlıktan sakınma, adam öldürmeme, hırsızlık yapmama, canlı hayvandan et koparıp yememe şeklindeki yedi kanuna riayet eden kimseleri betimlemek için Nuhiler tabirini kullanırlar. Bu gruptakilerin dürüst insanlar oldukları için ahretten nasibi olduklarına inanılır. BT. Sanhedrin 105a; Maimonides, *Mishneh Torah*, Repentance, 3:13.

150 BT. Sanhedrin 58a.

151 Maimonides, *Mishneh Torah*, Kings and Wars, 9:6.

152 Maimonides, *Mishneh Torah*, Kings and Wars, 9:14.

korumasında kadına biçilen rol, erkeğe göre daha büyük ve ağırdır. Erkek, kadını sürekli gözetleyen ve denetleyen etken bir konumdayken; kadın neredeyse ailenin namusunun tek koruyucusu gibidir. Bu konuda kadının pasif bir rolde algılanması sonucunda erkek, aile içi cinsel ahlak hususunda önemli bir otorite haline gelmiştir.

Yahudi geleneği bağlamında Tanah ve rabbinik literatürde kadın; erkeğin diğer bir parçası, ailenin varlığı ve sürdürülmesi için gerekli bir figür; çocukların Yahudi inancına göre büyütülmesi ve terbiye edilmesinde en etkili kişi gibi olumlu atıfların yöneltildiği kişidir. Buna mukabil aklının eksikliğine, Âdem'in cennetten kovulmasındaki baş aktör olmasına ve erkeğin her an aklını alarak onu kötülüğe sevk edecek bir rol sahibi olduğuna vurgu yapılarak o, çoğunlukla olumsuz sıfatlarla anılır. Yazılı kaynak Tanah'ta olumsuz algıya yol açacak bazı ifadeler, rabbinik gelenekte negatif anlayışa sebep olacak şekilde yorumlanmış ve bu şekildeki bir tutum, Yahudiler arasında kadın hakkında olumsuz bir algıya sebep olmuştur.

Cinsellik ahlakının bir sonucu mahiyetinde Yahudi hukuku halakhah'ta kendisiyle aile kurulmasının meşru olmadığı kimseler vardır. Kişinin en yakın akrabaları bu kimselerin başında gelir. Ayrıca meşru bir birliktelik haricinde dünyaya gelmiş kimselerle/mamzer, cinsellik organı doğuştan bozulmuş ya da hasar görmüş şahıslarla ve dini bir kaygıyla Yahudi cemaati haricindekilerle de cinsel ilişkiler gayr-i meşrudur.

Halakhah'a göre cinsel hazzın meşru şekilde elde edilebileceği tek yer, ailedir. Diğer türlü arayışlar, neslin sağlıklı devamına ket vuracağı düşüncesiyle kesinlikle yasaktır ve her türlü durumda rakipsiz merci, aile kurumudur. Bunun sonucunda yasak kapsamındaki aykırı tutum ve davranışlar halakhah'ta ağır cezalar konularak önlenmeye çalışılır. *Tanrı'nın kutsal topluluğuna* girmenin tek yolu kabul edile gelen ve aile kurumuna zarar vereceği düşünülen en tehlikeli suç, kadın-erkek arasındaki nikâh harici cinsel ilişkidir. Buna göre zina, hem olayın tarafları hem de mensup oldukları cemaatin geleceği için en büyük tehdittir. Yahudi hukukunda zinanın önlenmesi için çok ağır cezalar belirlenmiştir. Bunlar taşlayarak, boğarak ve yakarak öldürme gibi yaptırımlardır.

Yasak cinsel eğilimler arasında zina gibi aile kurumunu tahrip edeceği varsayılan diğer bir davranış biçimi ise ensest ilişkilerdir. Talmud'da genişçe ele alınan bu ilişki türü, putperestlik ve cinayet ile aynı şekilde değerlendirilir. Aynı zamanda ensest ilişki alçaklık, rezillik ve aşağılık bir tutum şeklinde nitelendirilerek taraflarına, kendi durumları göz önüne alınarak yakarak öldürme, ayıplama ve dışlama gibi farklı derecede cezalar takdir edilir. Sapkınlık olarak görülen başka bir cinsel davranış olan kadınlar arası cinsel yakınlaşmaların, her ne kadar Yazılı Kaynak Tanah'ta yasaklandığına

dair ifadelere rastlanmasa da, rabbiler bu ilişki biçimine kırbaçlama cezasının verileceğini belirtmişlerdir. Diğer taraftan bunun erkekler arasındaki benzeri olan homoseksüellik, kesin bir şekilde yasaklanmış ve buna ağır cezalar öngörülmüştür. Hayvanlara yönelik cinsel eğilimi tanımlayan zoofilinin, Yahudi milletin mizacıyla asla uyuşmayacağı, bunun Kenanlılar'a ait istenmeyen ve kötü bir ilişki türü olduğuna işaret edilir.

Kaynakça

- Abramitzky, Ran, “The Limits of Equality: Insights from the Israeli Kibbutz”, *The Quarterly Journal of Economics*, c. 123, sayı: 3 (Ağustos, 2008), s. 1111-1159.
- Atar, Fahrettin, “Muharremât”, *DİA*, XXXI, 6-8.
- Biale, Rachel, *Women and Jewish Law*, New York: Schocken Books, 1984.
- Brihad-aranyaka Upanishad, *Chandogya Upanishad*, (Çev. Jayaram V), Pure Life Vision, 2013.
- Cohn, Haim Hermann, “Incest”, *Encyclopaedia Judaica* (2. Baskı), New York: Thomson Gale, 2007, c. 9, s. 756.
- Digha Nikaya, *The long discourses of the Buddha: a translation of the Digha Nihya*, çev. Maurice Walshe, Massachusetts: Wisdom Publications, 1987, 1995.
- Doğan, Hatice, *İbn Meymun'un Hayatı, Eserleri ve Delaletü'l-Hâirîn Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi SBE, Konya, 2009.
- Esen, Bilal, “Zina”, *DİA*, c. 44, s. 440-444.
- Feldman, David M., *Marital Relations, Birth Control and Abortion in Jewish Law*, New York: New York University Press, 1968.
- Friedman, Michelle, Ellen Labinsky, Talli Y. Rosenbaum, James Schmeidler, and Rachel Yehuda, “Observant Married Jewish Women and Sexual Life: An Empirical Study”, *The Journal of Sexual Medicine*, c.11 sayı: 7, Temmuz 2014, ss. 1606-1619.
- Hasanov, Eldar, *İslam Hukuku ile Karşılaştırmalı Olarak Yahudi Hukukunda Zina ve Benzeri Cinsel Suçlar*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, 2007.
- Herr, Moshe David, “Fasting and Fast Days”, *Encyclopaedia Judaica* (2. Baskı), c. 6, s. 722-723.

- Hirsch, Samson Raphael, *The Hirsch Siddur*, New York: Feldheim Publishers, 1997.
- Jacobs, Louis “Halakhah”, *Encyclopaedia Judaica* (2. Baskı), c. 8, s. 251.
- Judith Buber Agassi, “Theories of Gender Equality: Lessons from the Israeli Kibbutz”, *Gender and Society*, c. 3, sayı: 2 (Haziran, 1989), s. 160-186.
- Katar, Mehmet, “Tevrat’ın Lut Kıssası Üzerine Bir Araştırma”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLVIII (2007), sayı: I, s. 57-76.
- Kerem, Moshe, “Kibbutz Movement”, *Encyclopaedia Judaica* (2. Baskı), c. 12, s. 121
- Koltun-Fromm, Naomi, *Hermeneutics of Holiness : Ancient Jewish and Christian Notions of Sexuality and Religious Community*, New York: Oxford University Press, Inc., 2010.
- Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Anlaşma*, İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2001.
- Maimonides, Moses, *The Code of Maimonides: Mishneh Torah*, New Haven: Yale University Press, 1961-2004.
- Meyer, Johann Jakob, *Sexual Life in Ancient India: A Study in the Comparative History of Indian Culture*, London : Routledge & K. Paul, 1952.
- Midrash Rabbah*, (Çev. H. Freedman and Maurice Simon), London: The Sancino Press, 1961.
- Polat, Kemal, “Lût Kıssasına Kitab-ı Mukaddes ve Kur’ân Perspektifinden Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 24, Erzurum, 2005, s. 147-165.
- Rabinowitz, Louis Isaac Jacob I. Dienstag, “Moses Maimonide”, *Encyclopaedia Judaica* (2. Baskı), c. 13, s. 381-388.
- Schereschewsky, Ben-Zion, “Agunah”, *Encyclopaedia Judaica* (2. Baskı), c. 1, ss. 506-509.
- _____, “Marriage, Prohibited”, *Encyclopaedia Judaica* (2. Baskı), c. 11, ss. 1051-1054.
- Snarey, John and Linda Son, “Sex-Identity Development among Kibbutz-Born Males: A Test of the Whiting Hypothesis”, *Ethos*, c. 14, sayı: 2 (Yaz, 1986), s. 99-119.

- Stewart, Chuck, *Homosexuality and the Law, A Dictionary*, Santa Barbara, California: ABC-CLIO, Inc., 2001.
- Talmud Babylonian*, (Ed. Isidore Epstein), London: The Soncino Press, 1978.
- Ta-Shma, Israel Moses, “Karet”, *Encyclopaedia Judaica* (2. Baskı), c. 11, ss. 806-807.
- The American Dictionary of The English Language* (3. Baskı), (Ed. Joseph M. Patwell), Boston: Houghton Mifflin, 1992.
- The Laws of Manu*, (Çev. Georg Böhler), New York: Dover Publications, 1969.
- Turan, Süleyman, “Günah Hastalık ya da Alternatif Bir Yaşam Biçimi mi? Modern Yahudi Mezheplerinde Homoseksüellik Konusunda Yaşanan Kırılmalar”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 30, 2004, ss. 135-172.
- Ünal, Asife, “Yahudilikte Evlilik Anlayışı ve Evlenme Törenleri”, *Bütün Yönleriyle Yahudilik Sempozyum Bildirileri*, Ankara, 2012, ss. 673-693.
- Yaacov Vainstein, *The Cycle of Jewish Life*, Jerusalem, 1990.
- Yasdıman, Hakkı Şah, “Yahudi Dininde Ailenin Yeri”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir, 2001, sayı: 13-14, ss. 241-266.
- “Zoophilia”, *Encyclopædia Britannica. Encyclopædia Britannica Online*, Encyclopædia Britannica Inc., 2015, s. 124.

Pozitif Hukuktaki Asgarî Ücret Uygulamasının İslam Hukuku Bağlamında Analizi

Ayhan AK*

ÖZ

Bu çalışmada asgarî ücret, önce Türkiye’de yürürlükteki şekliyle, ardından da İslam hukukundaki zemini ve farklı boyutları ile ele alınmıştır. Pozitif hukuktaki biçimiyle asgarî ücretin tanımı, hukuksal zemini, asgarî ücret tespitinde belirleyici ölçütler, asgarî ücretin uygulanması ve asgarî ücret tespitinde gözetilen temel amaçlar sunulmuştur. Çalışmanın devamında, İslam hukuku perspektifiyle, temel ihtiyaçların asgarî standartları, nafaka mükellefiyeti, devletin ücret piyasasına müdahalesi, sosyal ve ekonomik şartların ücret tespitindeki rolü ve işçinin korunması meseleleri ele alınmış; ulaşılan sonuçlar ifade edilerek çalışma tamamlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Asgarî ücret, Nafaka, Narkh, İşçi, İşveren

ABSTRACT

The Analysis of the Minimum Wage Implementation in the Context of Islamic Law

In this article, firstly, minimum wage has been discussed by its current form in Turkey, then it's legal background has been addressed with its different dimensions. In this context, the definition of minimum wage, it's legal background, decisive criteria in determining the minimum wage, the implementation of the minimum wage and basic goals in determining the minimum wage have been expressed. Thereafter, minimum standarts of basic needs, alimony liability, government's intervention in the market, the role of the social and economic conditions in wage determination and protection of workers have been analysed with the perspective of Islamic law. This article has finalised by expressing attained results.

Keywords: Minimum Wage, Alimony, Narkh (Limit-pricing), Worker, Employer

* Yrd. Doç. Dr., OMÜ İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, akayhan1@gmail.com

Giriş

Devletin, düzen oluşturma, adaleti sağlama ve ihtiyaçları karşılama şeklinde üç temel fonksiyonu bulunmaktadır.¹ Başta ihtiyaçları karşılama fonksiyonu olmak üzere düzen oluşturma ve adaleti sağlama fonksiyonlarının dengeli bir şekilde işlevselleştirilmesine bağlı olarak, insan onuruna yaraşır asgarî hayat standartlarının sağlanması devletin topluma yönelik temel görevlerindedir.² Devlet bu görevi çerçevesinde asgarî hayat standartlarını temin için gereken oranda piyasaya müdahale etmekte, belirlemeler yapmakta, sosyo-ekonomik süreci yönlendirmekte, toplumsal işleyişe dair bir sosyal siyaset tarzı oluşturmakta; böylece toplumun değişik sosyal kesimlerinde ortaya çıkan farklı problemlerin ortadan kaldırılması, herkesin sosyal refahının temin edilmesi ve refahın yaygınlaştırılması hedeflenmektedir.³ Sosyal politika çerçevesinde ücret piyasasına müdahale ile asgarî limitlerin tayin edilmesi de devletin temel işlevlerine dayalı olarak sosyo-ekonomik süreci yönlendirmesi kapsamında anlam kazanmakta; bu şekilde gelir dağılımındaki adaletsizliğin giderilmesi amaçlanmaktadır.⁴

Belirtilen temel yaklaşımdan hareketle bu çalışmada, asgarî ücret konusunu İslam hukununun temel kavram ve konuları ekseninde analiz etmeyi, böylece İslam hukununun asgarî ücretle ilgili ortaya koyduğu genel çerçeveyi sunmayı hedeflemekteyiz.

Çalışmada, öncelikle asgarî ücret uygulamasının pozitif hukuktaki temelleri ve tahlil biçimi sunulacak, ardından, pozitif hukukta ortaya konan asgarî ücret uygulamasının farklı yönleri İslam hukununun prensiplerine dayalı olarak analiz edilecektir.

Asgari ücretin İslam Hukuku açısından analizinde yöntem olarak, icâre akdine dair bilgilerden sonraki her başlığın altında, ilk olarak pozitif hukuktaki asgari ücret uygulamasına dair tanımlayıcı bir cümle, ilgili yönetmelik ya da bilimsel çalışmalardan alınacak ve bu cümledeki temel yargı İslam hukuku açısından tartışılacaktır. Böylece pozitif hukukla İslam hukuku doğrudan karşılaştırılmış, asgari ücret konusu ekseninde hukuk sistemlerinin muvafık ve muhalif yönleri ortaya konmuş olacaktır.

Çalışmada ikincil iddiaların yanı sıra ortaya konan ve özenle vurgulanması gereken temel iddia, bölgesel asgari ücret sisteminin İslam hukununun ortaya koyduğu ücret yapılanmasına daha uygun olduğudur.

Araştırma ile ulaşılmak istenen temel amaç, günümüzde carî olan asgarî ücret uygulamasını İslam hukununun temel ilkeleri ile değerlendirmek, asgari ücrete dair pozitif hukukta ortaya konan bütünlüğün fikhî kaidelerle muvafakatini tespit etmektir.

1 Aral, Vecdî, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, Filiz Yayınları, İstanbul ty, 15.

2 Gümüş, Tarık, *Sosyal Devlet Anlayışının Gelişimi ve Dönüşümü*, XII Levha Yayıncılık, İstanbul 2010, 188.

3 Köse, Murtaza, "Sosyal Siyaset Kavramı ve Ömer b. Abdulaziz'in Sosyal Siyaseti", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum, 2010, sayı: 34, 76.

4 Ören, Kenan, *Sosyal Politika*, Nobel Yayıncılık, Ankara 2013, 47.

Bu amaçla pozitif hukuktaki temel çerçeve verildikten sonra, asgarî ücretin İslam hukukundaki kavramsal zemini ele alınacak; asgarî ücret uygulamasının gerekçesi olarak ifade edilen insanca yaşayabilmenin asgarî standardı bağlamında, İslam'ın insanca yaşamak bakımından belirlemiş olduğu bir asgarî standardın varlığı tetkik edilecek; daha sonra, Asgari Ücret Yönetmeliği ve yürürlükteki asgari ücret uygulamasıyla ilgili bilimsel çalışmalara dayalı olarak ücret, işçi, işveren ve devlet kesimine dair tespit ettiğimiz sorunlar ekseninde İslam hukukunun çizdiği sınırlar sunularak çalışma tamamlanacaktır. Böylece pozitif hukuktaki asgari ücret tespit uygulaması fikrî arka planı, işleyişi ve amaçları itibariyle İslam hukukunun ilkeleri ışığında tetkik edilmiş olacaktır.

1. Pozitif (Mer'î) Hukukta Asgarî Ücret

1.1. Asgarî Ücretin Tanımı

Asgari ücret, işçilere normal bir çalışma günü karşılığı ödenen ve işçinin, gıda, konut, giyim, sağlık, ulaşım ve kültür gibi zorunlu ihtiyaçlarını günün fiyatları üzerinden asgarî düzeyde karşılamaya yetecek ücrettir.⁵

Asgari ücretin temel mantığı, piyasadaki ücretlerin minimum düzeyine müdahale etmek,⁶ muhtemel en düşük ücreti belirlemektir. Bu anlamda asgarî ücret malî sistem içindeki temel göstergelerden biri olarak görüldüğü gibi, çalışanların ve ailelerinin insan onuruna yaraşır bir hayat seviyesini sağlayan bir gelir tabanı olarak da değerlendirilmektedir.⁷

Bu haliyle asgarî ücret, hem çalışanın gelirini ve yaşam kalitesini hem de maliyet unsuru olarak iş hayatındaki rekabet gücünü etkileyen iki boyutlu bir değişkendir.⁸

Asgari ücret uygulaması diğer sigortalı çalışan kesimlerinin ücretlerinde olduğu gibi, kayıt dışı (sigortasız) istihdam edilen işçilerin ücretlerinde de referans teşkil etmekte, belirlenimlik taşımaktadır.⁹

1.2. Asgarî Ücretin Hukuksal Zemini

Asgari ücret uygulaması 1982 tarihli Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nda 48. Maddeden itibaren açıklanmaya başlanan çalışma ve sözleşme hürriyeti bağlamında ele alınmaktadır. Ücrette Adaletin Sağlanması başlığı altında verilen 55. Maddeye göre ücret emeğin karşılığıdır. Devlet, çalışanların yaptıkları işe uygun adaletli bir ücret elde etmeleri için

5 2004 tarih ve 25540 Sayılı Asgari Ücret Yönetmeliği, Madde 4.

6 Korkmaz, Adem, "Bir Sosyal Politika Aracı Olarak Türkiye'de Asgari Ücret: 1951-2003", *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (7) 2004/1, 53.

7 Korkmaz, Adem, "Türkiye'de Asgari Ücretin Mali Yönü", *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, cilt: 2, sayı: 1, 275.

8 Akgeyik, Tekin, *Asgari Ücrette Esnek Modelleme: Bölgesel Asgari Ücret Yaklaşımı*, İstanbul Ticaret Odası Yayınları, İstanbul 2007, 15; Akgeyik, Tekin, Nilgün Çil Yavuz, "Türkiye'de Asgari Ücret, Milli Gelir ve İşsizlik İlişkisi (Ekonometrik Bir Analiz)", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Maliye Araştırma Merkezi Konferansları*, 2006, 2.

9 *Asgari Ücrete İlişkin Gerçekler* (2006-2010), Disk/Sosyal-İş, 2.

gerekli tedbirleri alır. Asgarî ücretin tespitinde çalışanların geçim şartları ile ülkenin ekonomik durumu göz önünde bulundurulur.¹⁰

Anayasadaki bu maddeye dayalı olarak 2003 tarih ve 4857 sayılı İş Kanununun 39. Maddesinde, asgarî ücretlerin en az iki yılda bir belirleneceği ifade edilmekte, asgari ücret tespit komisyonunun işleyişi ve karar alma biçimine ilişkin kurallar konulmaktadır.¹¹

İş Kanununun 39. Maddesine göre hazırlanan 2004 tarih ve 25540 sayılı Asgari Ücret Yönetmeliğinde ücretin belirlenmesine ilişkin ilke ve esaslar ve diğer hususlar belirtilmektedir.¹²

1.3. Asgarî Ücret Tespitinde Belirleyici Ölçütler

1.3.1. İşçilerin Geçim Şartları

Genel olarak asgari ücret tespitinde, işçilerin geçim şartları belirleyici olmaktadır.¹³ Ancak asgarî ücret tespitinde işçilerin içerisinde buldukları şartların analizi ve bu şartların asgari ücret tespitinde kriter olarak tayini bakımından iki farklı yaklaşım bulunmaktadır. Birinci yaklaşıma göre işçinin geçim şartlarının belirlenmesinde aile ihtiyaçları esas alınmalı, bütün olarak işçi ailesinin ihtiyaçları dikkate alınarak asgari ücret belirlenmelidir. İkinci yaklaşıma göre ise asgari ücretin belirlenmesinde yalnızca işçinin ihtiyaçları esas alınmalı, asgarî ücret işçinin ihtiyaçlarına göre belirlenmelidir.¹⁴

Uygulama tek bir işçinin ihtiyaçları üzerinden ücret tespiti yönünde olmakla birlikte,¹⁵ son dönemde işçi kriterinden ziyade aile kriterinin esas alınması konusunda yoğun bir vurgunun var olduğu ifade edilmelidir.¹⁶

Bunun yanında, işçinin ve hane halkının temel ihtiyaçlarının referans alınması konusunda iki yaklaşım bulunduğu gibi, temel ihtiyaçların¹⁷ kapsamı konusunda da farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bir yaklaşıma göre temel ihtiyaçlar, salt fizyolojik ihtiyaçlardan ibarettir. Diğer bir yaklaşıma göre ise temel ihtiyaçlar beslenme, barınma, sağlık ve eğitim gibi daha geniş bir çerçeveye sahiptir.¹⁸

10 1982 Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, Madde 55.

11 2003 tarih ve 4857 sayılı İş Kanunu, Madde 39.

12 2004 tarih ve 25540 sayılı Asgari Ücret Yönetmeliği, Madde 5-16.

13 Resmi Gazete 31 Aralık 2014 Tarih ve 29222 Sayılı Tebliğ. Günümüzde, Türkiye’de olduğu gibi, dünya ülkelerinin birçoğunda asgari ücret kanunlarla düzenlenmiştir. Asgari ücret düzenlemelerinin yapılmadığı Malezya, Singapur gibi birkaç ülke kalmıştır. Bkz. Akgeyik, *Asgari Ücrette Esnek Modelleme*, 16. Asgari ücretin kanunlarla düzenlenmediği bu ülkelerde ücretler, toplu pazarlık yöntemi ile belirlenmektedir. Bkz. Akgeyik, *Asgari Ücrette Esnek Modelleme*, 56.

14 Türkiye’de işçi ihtiyaçları esas alınmaktadır. Bu sebeple Türkiye, 1989 yılında genel olarak Avrupa Sosyal Şartı’nı onayladığı halde, aile ihtiyaçları kriterini esas almayı gerektirdiği için 4. Maddenin 1. Fıkrasını onaylamamıştır. Bkz. Korkmaz, “Sosyal Politika Aracı Olarak Asgari Ücret”, 54.

15 Korkmaz, Adem, Hüseyin Avsallı, “Türkiye’de Asgari Ücretin Hukuksal Yönü”, *Uluslar arası Alanya İşletme Fakültesi Dergisi*, 2012, cilt 4, sayı 2, 156.

16 Korkmaz, “Sosyal Politika Aracı Olarak Asgari Ücret”, 69.

17 Basic needs. Bkz. Akgeyik, *Asgari Ücrette Esnek Modelleme*, 15.

18 Akgeyik, *Asgari Ücrette Esnek Modelleme*, 15.

1.3.2. Ülkenin Sosyal ve Ekonomik Durumu

Asgari Ücret Yönetmeliğinde belirtildiği üzere, ücret tespitinde belirleyici olan kriterlerden biri, ülkenin içinde bulunduğu sosyal ve ekonomik durumdur.¹⁹ Nitekim Türkiye’de yetmişli yılların ikinci yarısı sosyal açıdan ülkenin son derece hareketli olduğu dönemler olmuş, işçi sınıfı tarihinin en etkin dönemini yaşamış; sosyal yapıdaki bu farklılaşmalar asgarî ücret artışlarına da yansımış, yetmişli yılların sonlarında asgari ücret reel değerler açısından en yüksek düzeylerden birine ulaşmıştır. 1996-2000 yılları arasında asgari ücret altın çağını yaşamış, ancak 2001 krizi ile birlikte asgari ücret reel değerlerinde tekrar erime yaşanmıştır.²⁰

Asgari ücret tespitinde belirleyici olan sosyal faktörler arasında asgari ücretin zorunlu ihtiyaçları karşılama seviyesi, sosyal güvenlik ihtiyaçları, hane halkı büyüklüğü ve yapısı ve diğer sosyal grupların yaşam standartları bulunmaktadır.²¹

Asgari ücret tespitinde belirleyici ekonomik faktörler arasında ise verimliliğin teşvik edilmesi, istihdam düzeyinin korunması ve artırılması, rekabet gücünün desteklenmesi ve fiyat istikrarının korunması bulunmaktadır. Bunların yanında milli gelirdeki değişim oranları, tarım, imalat ve hizmet sektörlerinin milli gelirdeki payı, endüstri üretimindeki büyüme oranları ve işsizlik oranlarındaki değişimler de asgari ücret tespitinde belirleyici faktörlerdir.²²

1.3.3. Takip Eden Dönem İçin Enflasyon Hedefleri

Asgari ücret tespitinde belirleyici olan unsurlardan biri gelecek döneme dair enflasyon hedefleridir.²³ Yüksek enflasyon beklentisinin olduğu bir ortamda, enflasyondaki artışın gerisinde kalan bir ücret tespiti, işçilerin geçim şartlarının dikkate alınmaması veya standartların düşürülmesi anlamına gelecektir.

Genel kurgu böyle olmakla birlikte, işçi temsilcileri, asgari ücretin, işçiler arasındaki nitelik, kıdem, işin mahiyeti gibi ekonomik amaçlı değerlendirmelerin tümünden bağımsız olarak ele alınmasını, ekonomik ölçülerin ötesinde sosyal bir ücret olarak kabul edilmesini talep etmektedirler.²⁴

19 2004 tarih ve 25540 sayılı Asgari Ücret Yönetmeliği, Madde 7. Burada genel manada sosyal durumla kastedilen, işçiler ve ailelerinin ihtiyaçları, yaşam maliyeti, ülkedeki ücret düzeyi, gelir durumu; ekonomik durumla kastedilen ise ekonomik gelişme, verimlilik, istihdam düzeyi, işverenlerin ödeme gücü ve enflasyondur. Bkz. Ar, Kamil Necdet, *Küreselleşme Sürecinde Türkiye’de Ücretlerin Gelişimi*, Başbakanlık Basımevi, Ankara 2007, 93.

20 Korkmaz, “Sosyal Politika Aracı Olarak Asgari Ücret”, 64.

21 Akgeyik, *Asgari Ücrette Esnek Modelleme*, 81.

22 Akgeyik, *Asgari Ücrette Esnek Modelleme*, 82, 86.

23 Resmi Gazete 31 Aralık 2014 Tarih ve 29222 Sayılı Tebliğ.

24 Resmi Gazete 31 Aralık 2014 Tarih ve 29222 Sayılı Tebliğ.

1.4. Asgari Ücretin Uygulanması

1.4.1. Ücrette Eşitlik İlkesi

Asgari ücretin belirlenmesinde dil, ırk, cinsiyet, siyasal düşünce, felsefi inanç, din, mezhep ve benzeri sebeplere dayalı herhangi bir ayırım yapılamaz.²⁵

1.4.2. Devlet Sınırları İçerisinde Tek Asgarî Ücretin Uygulanması

Devlet içerisinde tek asgari ücretin uygulanması, asgari ücret sistemleriyle ilgili bir meseledir. Genel olarak asgari ücret sistemlerini dört kategoride ifade etmek mümkündür: ulusal, bölgesel, meslekî ve sektörel (işkolu) bazlı asgari ücret sistemleri.²⁶

Türkiye’de, bazı dönemlerde yerel ekonomik ve sosyal farklılıkların dikkate alınması suretiyle asgari ücretin yerel düzeydeki katılımcılardan oluşan bir komisyon tarafından belirlenmesi şeklindeki (bölgesel asgari ücret) uygulamalar görülmüştür. Ancak bu tür uygulamalarda yerel ücret tespit komisyonları arasında yeterince koordinasyon ve iletişim sağlanamadığından, birbirine çok yakın, benzer ekonomik ve sosyal yapıya sahip yerler arasında, önemli asgari ücret farkları ortaya çıkmıştır. Bu sebeple, sonraki dönemlerde merkezî nitelikteki asgarî ücret komisyonlarının yapılandırıldığı görülmektedir.²⁷

Günümüzde ise Türkiye’de ulusal asgari ücret sistemi uygulanmaktadır. Buna göre, asgarî ücret, bütün işkollarını kapsayacak şekilde belirlenir.²⁸ Millî seviyede tek asgarî ücret tespitine işçi ve işveren temsilcilerinin oybirliği ile karar verilir.²⁹ On altı yaşın üstündekilerle on altı yaşını doldurmamış olanlar için farklı asgari ücret belirlenir.³⁰

Ulusal asgari ücret sisteminin en büyük avantajı, kolay ve pratik bir şekilde uygulanabilmesidir. Denetiminin kolay olması ve kırsal kesimlerden iş imkanlarının yüksel olduğu alanlara göçleri engellemesi de bu sistemin diğer olumlu yanlarıdır. Türkiye’de durum bu olmakla birlikte, asgarî ücret sisteminin esnekleştirilmesi konusunda yoğun talepler ortaya çıkmakta, bölgesel asgari ücret uygulamasının istihdamı, bölgesel gelişmeyi ve yatırımları olumlu yönde etkileyeceği, bunun da bölgeler arasındaki göç eğilimini sınırlayacağı ifade edilmektedir. Bölgesel asgari ücret sisteminde, gelişmişlik ve işgücü piyasası koşulları açısından benzer şehirler aynı bölge altında gruplanarak, her bölge için ayrı bir asgari ücret oranı belirlenmektedir. Böylece bölgesel farklılıklar, ücret tespitinde dikkate alınmaktadır.³¹

Coğrafi büyüklük, asgari ücret sisteminden beklentiler, sosyal aktörlerin endüstri sitesindeki etkinliği, eyalet sistemine dayalı yönetim tarzı, ulusal ücret politikası ve bölgesel kalkınma hedefleri ülkeler arasında asgari ücret konusundaki sistem farklılıklarının gerekçeleri olarak ileri sürülmektedir.³²

25 2004 tarih ve 25540 sayılı Asgari Ücret Yönetmeliği, Madde 5.

26 Akgeyik, *Asgari Ücrette Esnek Modelleme*, 21.

27 Korkmaz, “Sosyal Politika Aracı Olarak Asgari Ücret”, 57, 58.

28 2004 tarih ve 25540 sayılı Asgari Ücret Yönetmeliği, Madde 6.

29 Resmi Gazete 31 Aralık 2014 Tarih ve 29222 Sayılı Tebliğ.

30 2004 tarih ve 25540 sayılı Asgari Ücret Yönetmeliği, Madde 7.

31 Akgeyik, *Asgari Ücrette Esnek Modelleme*, 16, 21, 24.

32 Akgeyik, *Asgari Ücrette Esnek Modelleme*, 22.

1.4.3. Günlük Asgarî Ücretin Belirlenmesi

Asgari ücretin bir günlük olarak belirlenmesi esastır.³³ Asgarî Ücret Tespit komisyonlarında, bir işçinin bir günlük normal çalışması karşılığında elde edeceği asgarî ücret, işçi ve işveren temsilcilerinin karşılıklı müzakereleri ile belirlenmektedir. İşçi lehinde kararların söz konusu olduğu durumlarda, işveren temsilcilerinin muhalefeti sebebiyle, kararlar oy çokluğu ile alınmaktadır.³⁴

1.4.4. Asgarî Ücretin İşçi ve İşveren Arasında Pazarlık Konusu Olmaması

Asgari ücret, işçi, işveren ve hükümet temsilcilerinden oluşan yetkili komisyonun belirlediği, işçi ile işveren arasındaki pazarlıkta daha düşük ücretin teklif edilmesini engelleyen alt limittir. Asgari ücret, pazarlık ücreti değildir. Bilimsel, objektif yöntemler ve güvenilir verilerle tespit edilen taban ücretidir.³⁵

1.5. Asgarî Ücret Tespitinde Gözetilen Temel Amaçlar

1.5.1. İşçinin, Düşük Ücret ve Emek Sömürüsüne Karşı Korunması

Asgari ücret tespitindeki temel amaçlardan biri, işçinin düşük ücretlere karşı korunması ve emek sömürsünün önlenmesidir. İşçilerin emek sömürüsüne karşı korunmasında, asgarî ücret etkin bir sosyal politika aracıdır. Nitekim her bireyin kendisi ve ailesi için, insan onuruna yaraşır adil ve elverişli bir ücret hakkı vardır. Devlet, “sosyal koruma” görevini yerine getirerek, asgari ücret tespiti yoluyla emek sömürüsüne engel olur.³⁶ Asgari ücretle, çalışanların minimum düzeyde yaşam standartları garanti altına alınmış, düşük vasıflı işgücünün istismarı önlenmiş olur.³⁷

1.5.2. Refahtan Pay Verilmesi

Asgari ücret belirlenirken, yalnızca enflasyon göstergeleri dikkate alınmamalı, gelir dağılımında adaleti sağlamaya yönelik olarak işçilere ayrıca refahtan pay verilmelidir.³⁸ Çünkü asgarî ücret, düşük gelirliler için hayat standartlarını yükseltip yaşam kalitelerini artırmanın en etkili yoludur.³⁹

1.5.3. Gelir Eşitsizliğini Düşürmek

Asgari ücret tespiti ile gözetilen amaçlardan biri gelir eşitsizliğini düşürmek, azaltmaktır.⁴⁰ Nitekim düşük gelirliler lehine çeşitli dağıtımsal etkilerin ortaya konulması ve gelirlerin düşük gelirliler lehine yeniden dağılımının sağlanması asgari ücret uygulamasında gözetilen en önemli amaçlardandır.⁴¹

33 2004 tarih ve 25540 sayılı Asgari Ücret Yönetmeliği, Madde 6.

34 Resmi Gazete 31 Aralık 2014 Tarih ve 29222 Sayılı Tebliğ.

35 Resmi Gazete 31 Aralık 2014 Tarih ve 29222 Sayılı Tebliğ.

36 Akgeyik, *Asgari Ücrette Esnek Modelleme*, 16; Resmi Gazete 31 Aralık 2014 Tarih ve 29222 Sayılı Tebliğ.

37 Akgeyik, *Asgari Ücrette Esnek Modelleme*, 80.

38 Resmi Gazete 31 Aralık 2014 Tarih ve 29222 Sayılı Tebliğ; Korkmaz, “Sosyal Politika Aracı Olarak Asgari Ücret”, 69.

39 Akgeyik, “Türkiye’de Asgari Ücret”, 2.

40 Resmi Gazete 31 Aralık 2014 Tarih ve 29222 Sayılı Tebliğ.

41 Korkmaz, “Sosyal Politika Aracı Olarak Asgari Ücret”, 62.

Gelir eşitsizliğini gidermek bakımından işlevsel olduğu ifade edilen asgarî ücret uygulamasına bazı iktisatçılar karşı çıkmaktadırlar. Nitekim ekonomik hayata müdahale edilmesini savunan iktisatçılar, asgarî ücret gibi mekanizmaların kaynak dağılımını olumsuz etkilediğini, gelir eşitsizliğini artırdığını, beklenen sosyal faydanın temini bir yana olumsuz etkilerin ortaya çıktığını ifade etmektedirler. Rekabetçi modeller şeklinde ifade edilen bu yaklaşıma göre emek piyasasındaki ücret artışları, istihdamın azalmasına, işsizliğin artmasına ve kaynakların olumsuz dağılımına sebep olmakta,⁴² böylece gelir eşitsizliği de artmaktadır.

Meseleyi sosyal açıdan değerlendirenler ise ekonomik hayata müdahalenin bazen kaçınılmaz olacağını ve asgarî ücretin dağıtım etkisinin istihdam üzerinde olumsuzluklara yol açmayacağını ifade etmektedirler.⁴³ Bu yaklaşım sahiplerine göre asgarî ücret, gelir eşitsizliğini düşürmenin bir aracı olarak anlam kazanmaktadır. Nitekim asgarî ücretteki artışların ekonomik büyüme üzerinde olumsuz etki ortaya çıkarmadığını gösteren özel araştırmalar da bulunmaktadır.⁴⁴

1.5.4. Kayıt Dışı İstihdamı Önlemek

Asgarî ücret uygulamalarında, en büyük sorunlardan biri, kayıt dışı istihdam konusunda ortaya çıkmaktadır. Çift sektör modeli olarak nitelendirilen yaklaşıma göre asgarî ücret uygulamaları, kayıt dışı sektörlerle olan talebi artırmaktadır.⁴⁵ Buna göre, asgarî ücret miktarının tespitinde işveren kesiminin taleplerine duyarsız kalınması ve ücretlerin beklentilerin üzerinde belirlenmesi, işverenin işçi kapasitesinde daralmaya gitmesine ya da kayıt dışı işçi istihdamına sebep olmaktadır.

Bütün yönleri dikkate alındığında, asgarî ücret uygulaması ile işsizlik sorunu arasında sıkı bir ilişkinin var olduğu, bu sebeple son yıllarda asgarî ücret sistemine yönelik eleştirilerin arttığı ve asgarî ücret sisteminin esnekleştirilmesi yönündeki taleplerin gün geçtikçe güçlendiği görülmektedir.⁴⁶ Nitekim yapılan araştırmalar da asgarî ücretle işsizlik arasında negatif yönlü ilişkinin var olduğunu, asgarî ücret artışlarının işçi istihdamında daralmaya sebep olduğunu ortaya koymaktadır.⁴⁷

2. Asgarî Ücret Uygulamasının İslam Hukuku Açısından Analizi

Asgarî ücret çerçevesinde ortaya çıkan meselelerin İslam hukuku bağlamında analizine geçmeden önce, ücret konusunun temelini teşkil etmesi ve iş akitlerinin icâre konusu

42 Korkmaz, Adem, Orhan Çoban, "Emek Piyasasında Asgarî Ücret, İşsizlik ve Enflasyon Arasındaki İlişkilerin Ekonometrik Bir Analizi: Türkiye Örneği (1969-2006)", *Maliye Dergisi*, 2006, sayı 151, 17; Korkmaz, "Sosyal Politika Aracı Olarak Asgarî Ücret", 64, 65.

43 Korkmaz, "Sosyal Politika Aracı Olarak Asgarî Ücret", 65.

44 Sunal, Onur, Özge Sezgin Alp, "Türkiye'de Reel Asgarî Ücretler ve Reel GSYİH Değişimleri Arasındaki Nedensellik İlişkisi: Enflasyon Oranına Endekslenmiş Bir Nominal Asgarî Ücret Politikası", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt 70, no: 1, 2015, 127.

45 Korkmaz, "Sosyal Politika Aracı Olarak Asgarî Ücret", 61.

46 Akgeyik, *Asgarî Ücrette Esnek Modelleme*, 16.

47 Akgeyik, "Türkiye'de Asgarî Ücret", 14-15; *Asgarî Ücrette Esnek Modelleme*, 15. Nitekim yapılan araştırmalar, özellikle asgarî ücret artışı ile genç işsizlerdeki artışın doğru orantılı olduğunu göstermektedir. Bkz. Akgeyik, *Asgarî Ücrette Esnek Modelleme*, 147.

kapsamında ele alınması⁴⁸ sebebiyle, icare akdini ana hatlarıyla izah etmeyi gerekli görmekteyiz. İcâre akdiyle ilgili izahattan sonra, pozitif hukuktaki uygulamaya ilişkin araştırmada tespit edilen “temel ihtiyaçların asgari standardı”, “asgari ücretin nafaka mükellefiyeti çerçevesinde analizi”, “devletin ücret piyasasına müdahalesi” “sosyal ve ekonomik şartların ücret tespitindeki rolü” ve “işçinin korunması” başlıklarıyla verilen sorunlar üzerinde ayrıntılı olarak durulacaktır. Böylece asgari ücret uygulamasına dair pozitif hukuktaki veriler İslam hukuku açısından tetkik edilmiş, problematik alanlar irdelenmiş olacaktır.

2.1. Ücretin Genel Çerçevesi: İcâre Akdi

Kıyasa aykırı olmakla birlikte, insanların ihtiyaçlarına binaen Kitâb,⁴⁹ sünnet⁵⁰ ve icmâya dayalı olarak caiz görülmüş olan icâre akdi, menfaatin temlikinden ibarettir.⁵¹ İcârede, ücret ve menfaat malum olmalıdır.⁵² Bir çeşit bey’ akdi olması sebebiyle,⁵³ satışta semen (bedel) olabilen şey, icârede de ücret olabilir.⁵⁴ İcâre akdinde görme, şart ve ayıp muhayyerlikleri vardır.⁵⁵ İcâreye konu olan menfaatler,⁵⁶ müddetin ifade edilmesi,⁵⁷ bizzat belirleme (tesmiye) veya işaretle malum hale gelir.⁵⁸

İcâre akdi menfaat ve iş icaresi şeklinde ikiye ayrıldığı gibi,⁵⁹ çalışan işçi de ecîr-i müşterek ve ecîr-i hâs şeklinde ikiye ayrılır.⁶⁰ Müşterek işçi, işi yapınca ücrete hak kazanır. İş konusu mal, işçinin elinde emanet hükmündedir. Mal, yanma, boğulma gibi elinde olmayan kendisinden kaynaklanmayan sebeplerle telef olmuşsa müşterek işçinin bunu tazmin etmesi gerekmez.⁶¹ Ancak işçi, malın telef olmasının sebebi ise, bu durumda tazmin mükellefiyeti vardır.⁶² Ecîr-i hâsın işleri ise belli bir şahıs için bir ay hizmet etmek veya çobanlık yapmak gibidir. Ücreti hak etmesi için, işverenin yanına gidip iş için hazır

48 Karaman, Hayreddin, *Anabatlarıyla İslam Hukuku*, Ensar, İstanbul 2010, III, 285.

49 2. Bakara 233; 9. Tevbe 60; 28. Kasas 26, 27; 43. Zuhruf 32.

50 Buhârî, İcâre, 10.

51 el-Kâsânî, Alaeddin Ebu Bekir b. Mes’ud b. Ahmed, *Bedâiu’s-sanâi’*, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1982, II, 230; İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrahim b. Muhammed, *el-Babru’r-râik şerhu Kenzû’d-dekâik*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut ty, VII, 297.

52 İbn Rüşt, Ebu’l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid*, Matbaatü Mustafa el-Bâbi el-Halebî, Mısır 1975, II, 226.

53 eş-Şâfiî, Ebu Abdullah Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1393, III, 224.

54 el-Meydânî, Abdülğani el-Guneymî, *el-Lübâb fi şerhi’l-kitâb*, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, yy, I, 177.

55 Şeyhî Zâde, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman, *Mecmau’l-enbur fi şerhi Mülteka’l-ebhur*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1998, I, 511. Hanefilerin yaklaşımı böyle olmakla birlikte, diğer mezheplerde bu konuda farklı görüşler bulunmaktadır. Bkz. el-Mâverdi, Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Hâvî fi fikhi’s-Şâfiî*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1994, VII, 394.

56 eş-Şeybânî, Ebü Abdullah Muhammed b. Hasan, *el-Câmiu’s-sâğır ve şerhubû en-Nâfiu’l-kebir*, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1406, 442.

57 Şeyhî Zâde, *Mecmau’l-enbur*, I, 511.

58 el-Mevsilî, Abullah b. Mahmud b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li ta’lîli’l-muhtâr*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1990, II, 50-53; Kurtoglu, Serda, *İslam Hukuku Dersleri (Eşya Hukuku – Borçlar Hukuku)*, Fatih Matbaası, İstanbul 1972, II, 311.

59 es-Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukabâ*, II, 347.

60 Ecîr-i müşterek, ücret karşılığında farklı kişilerin işlerini yapan kişi iken; ecîr-i hâs, ücret karşılığında belli bir şahsın işlerini gören, kişidir. Ayrıntı için bkz. es-Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukabâ*, II, 352; Bardakoglu, Ali, “İcâre”, *DİA*, XXI, 384.

61 es-Serahsî, Şemsüddin Ebu Bekir Muhammed b. Ebi Sehl, *el-Mebsût*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 2000, XV, 148.

62 el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi’l-kitâb*, I, 177.

bulunması yeterlidir, işin yapılmış olması gerekmez.⁶³ Bu kişi, kusuru yoksa kendi fiiliyle olsa bile, iş sırasında telef olan şeyi tazmin etmez.⁶⁴

İşçi, akit konusu işi yapmakla ücrete hak kazanmış olur. Akdin konusunun ortadan kalkmasıyla icare akdi batıl olur.⁶⁵ Akit sırasında ücretin peşin olması şart koşulabileceği gibi işveren tarafından, ücret, herhangi bir şarta bağlı kalmamasının da peşin olarak verilebilir. Yaptığı işle herhangi bir mal üzerinde değişiklik oluşturan kişinin, ücretini tahsil için bu malı alıkoyma (hapis) hakkı vardır. Kişinin mal üzerinde meydana getirdiği herhangi bir değişiklik yoksa alıkoyma hakkı da yoktur. Sözleşmede, bir işin belli bir şahıs tarafından yapılması kararlaştırılmışsa, o kişi, söz konusu işi başkasına yaptıramaz.⁶⁶ İcare akdi bağlayıcı (lâzım) bir akit olmakla birlikte,⁶⁷ haklı bir gerekçenin bulunması durumunda feshedilebilir.⁶⁸

“Bir kişiyle, attar olarak çalışırsan bir dirhem; demirci olarak çalışırsan iki dirhem alırsın” denilerek yapılan icâre akdi geçerlidir. Kişi attar olarak çalışırsa bir dirhem, demirci olarak çalışırsa iki dirhem hak etmiş olur. İcare akdi fasit olduğunda, ecr-i misil gerekir. Ayrıca ibadetleri yerine getirmek üzere icare akdi yapmak caiz değildir.⁶⁹

İslam hukukuna göre ücrete hak kazanmak ancak akitle olur. Bir akit olmaksızın, bir şahıs başkasının işini görse bu, yardım olarak kabul edilir. Bu durumda herhangi bir ücret tahakkuk etmez.⁷⁰ İcâre, lâzım bir akit olduğu için, tek taraflı olarak bozulamaz. Belli müddetle meşrû bir işin yerine getirilmesi için ücret mukabilinde insan kiralınması caizdir.⁷¹ İcarenin temel özelliklerinden biri, süreli (muvakkat) bir sözleşme olmasıdır. Müebbet olması, kira sözleşmesini batıl hale getirir.⁷² İnsan sanatından, işinden ve hizmetinden istifade edilmek üzere kiralınabilir ve buna icâre-i âdemî denir.⁷³

Belli müddetle yapılan insan icaresinde hem iş hem de müddet belli olmalıdır. Bu konudaki belirsizlik akdi fasit hale getirir.⁷⁴ Bir işin görülmesi için yapılan insan icaresinde, sadece o işin belli olması yeterlidir. Hanefilere göre menfaatlerin ücret olabilmesi için ücret olan menfaatle akdin mahalli olan menfaat farklı cinsten olmalıdır.⁷⁵ Bir ev, başka bir evde oturma karşılığında kiralanamaz. Cumhur ise mübadele edilecek menfaatlerin aynı olabileceği görüşündedir. Ayrıca haram şeyler ücret olarak belirlenemez.⁷⁶

63 ez-Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali, *Tebyînü'l-hakâik şerhu kenzi'd-dekâik*, Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, Kahire 1313, V, 137; Karaman, *Anabatlariyla İslam Hukuku*, III, 287.

64 Mevsili, *el-İhtiyâr*, II, 53-54; el-Meydâni, *el-Lübâb fi şerhi'l-kitâb*, I, 177, 181.

65 ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, V, 144.

66 Mevsili, *el-İhtiyâr*, II, 55-56.

67 el-Mâverdi, *el-Hâvî fi fihri's-Şâfi*, III, 307.

68 es-Serahsi, *el-Mebsût*, XV, 221.

69 Mevsili, *el-İhtiyâr*, II, 57, 59.

70 Erdoğan, Mehmet, “İslam Hukuku Nazariyatında ve Tatbikatta Ücret”, *Mukayeseli Hukuk ve Uygulama Açısından İşçi-İşveren Münasebetleri, Tartışmalı İlimi Toplantular Dizisi*, İlimi Neşriyat, İstanbul 1990, 128.

71 es-Serahsi, *el-Mebsût*, XV, 139; XVI, 78.

72 el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, II, 230.

73 el-Gazzâlî, Ebû hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Vasît fi'l-mezheb*, Dâru's-Selâm, Kahire 1417, IV, 166; Karaman, *Anabatlariyla İslam Hukuku*, III, 286.

74 es-Serahsi, *el-Mebsût*, XV, 239.

75 Armağan, Servet, *el-Buhûsu'l-Fikhiyye el-Muâsıra*, Gündönümü Yayınları, İstanbul 2011, I, 27.

76 Çeker, Orhan, *Fıkıh Dersleri I*, Seha Neşriyat, İstanbul 1994, 223, 226, 227.

2.2. İslam Hukukuna Göre Temel İhtiyaçların Asgari Standartları

Asgari ücret, işçinin, gıda, konut, giyim, sağlık, ulaşım ve kültür gibi zorunlu (temel) ihtiyaçlarını asgarî düzeyde karşılamaya yetecek ücret⁷⁷ olarak tanımlanmaktadır.

Bu tanımlama İslam'a göre Müslüman bireyler için ortaya konan objektif asgarî hayat standardının varlığını sorgulamayı gerektirmektedir. Bu yaklaşımla bakıldığında, “örf”ün, asgarî hayat standardı konusunda İslam'ın ortaya koyduğu prensipleri anlamada temel kavram olduğu görülür. Çünkü mesele, toplumların örf ve adetlerine göre çözümlenmek üzere açık uçlu bırakılmıştır. Nitekim temel kaynaklarda ücret meselesinin birçok yönüyle ele alınmasına ve miktarın belirlenmemesinin fesat sebebi olarak zikredilmesine karşılık,⁷⁸ ücret miktarının somut değerler üzerinden ayrıntılarıyla ortaya konmaması, adil ücret miktarının işe, zamana, bölgeye, örf ve adetlere, sosyal ve ekonomik şartlara göre değişkenlik göstermesindedir.⁷⁹

Asgari ücret tespit kriterlerinden biri ücretin mâruf olmasıdır. Bunun anlamı, tespit edilen ücretin toplum içinde insanca yaşama imkanı sağlamasıdır.⁸⁰ Buna göre, İslam, ücret konusunda toplumun standartlarını esas almış, marufa uygun yaşama imkanı sağlayan ücretlendirmeyi teşvik etmiştir.

Asgarî düzeyde temel ihtiyaçların somut olarak tespitinde örfilik esas olmakla birlikte, temel ihtiyaç kalemleri bakımından kısmen belirginlik söz konusudur. Çünkü İslam, kişilerin yiyecek, giyecek, mesken,⁸¹ ulaşım, tedavi ve öğrenim gibi temel ihtiyaçlarını teminat altına almış, bu ihtiyaçların hırsızlık ve dilencilik gibi usullerle karşılanmasına müsaade etmemiştir.⁸²

İslam'da sosyal tabakalaşma yoktur. Sürekli birbiriyle mücadele eden işçi ve işveren sınıfları da yoktur. İslam'da israfın da yasaklanmış olması, Müslümanlar açısından ortalama bir hayat standardından söz etmeyi mümkün hale getirmektedir. Ancak bu durum, İslam'a göre, zenginle fakir arasında harcama eşitliğini gerektirmez. Aslen kölelerle ilgili olan “...*kimin kardeşi eli altında ise ona, yediğinden yedirsin...*”⁸³ hadisine dayanarak işçi ile işverenin eşit seviyede hayat süreceğini söylemek ve bunu İslam'ın emri olarak sunmak isabetli bir yaklaşım değildir.⁸⁴

Hukuk kaynaklarına müracaatla İslam'ın kölelik kurumunu bütünüyle ortadan kaldırmadığı düşünülerek, temel ihtiyaçların asgari standartlarını tespit amacıyla, kölelere yönelik ihtiyaç analizlerine bakıldığında konuyla ilgili yönlendirici fikirler edinmek

77 2004 tarih ve 25540 sayılı Asgari Ücret Yönetmeliği, Madde 4.

78 es-Serahsî, *el-Mebsût*, XV, 286.

79 Karaman, Hayreddin, *İslam'ın İşığında Günün Meseleleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, III, 315.

80 Erdoğan, “İslam Hukuku Nazariyatında ve Tatbikatta Ücret”, 130.

81 el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, II, 333.

82 es-Serahsî, *el-Mebsût*, II, 14; Karaman, *Günün Meseleleri*, III, 344.

83 Buhari, *İtk*, 5; Müslim, *Zühd*, 74.

84 Erdoğan, “İslam Hukuku Nazariyatında ve Tatbikatta Ücret”, 131.

mümkün olmaktadır. Nitekim İslam'ın köleler için ortaya koyduğu standartlar dahi, nafaka mükellefiyeti çerçevesinde onların iâşe, giyim, mesken gibi ihtiyaçlarının karşılanmasını kapsar. Bölge örfü belirleyici olsa da kölenin ihtiyaçlarının karşılanması temel kriterdir.⁸⁵ Sahibi, nafaka mükellefiyetini yerine getirmiyor ve kölenin çalışarak nafakasını temin etmesine de müsaade etmiyorsa, mahkeme kararıyla kölenin nafakası sahibinin malından karşılanır.⁸⁶

Köleler için ortaya konan asgari standartlarda, onların iâşe, giyim, mesken, sağlık ve temizlik ihtiyaçlarının sağlanması yer almaktadır. O halde İslam'ın ortaya koyduğu toplum tasavvurunda aç ve açıkta insanlardan söz etmek mümkün değildir. İnsanların yeme, içme, giyim ve mesken gibi nafaka mükellefiyeti kapsamındaki ihtiyaçlarının karşılanması, İslam'a göre, temel ihtiyaçların asgarî standardını teşkil etmektedir.

2.3. Asgari Ücretin Nafaka Mükellefiyeti Çerçevesinde Analizi

Asgari ücretin tespitinde yalnızca çalışan kişinin ihtiyaçlarının esas alınması yönünde görüşler bulunmakla birlikte, özellikle son zamanlarda çalışan kişi ve ailesinin ihtiyaçlarının esas alınması gerektiği yönündeki görüşler ağırlık kazanmaktadır.⁸⁷ Aile ihtiyaçlarının dikkate alınmasının, İslam hukukundaki kavramsal karşılığı nafaka mükellefiyeti çerçevesinde ortaya çıkmaktadır.

Kişinin temel ihtiyaçlarından, öncelikle kişinin bizzat kendisi sorumludur. Ancak şahsın kendisi temel ihtiyaçlarını temin edemiyorsa, bu durumda sorumluluk o şahsın ailesine intikal eder. Bu durumda temel ihtiyaçları karşılamakla sorumlu olanlar koca,⁸⁸ baba, dede, oğul, torun gibi nafaka temini ile mükellef olan kişilerdir.⁸⁹ Kadının nafakası kocasına ait olduğu gibi, küçük çocukların nafakaları da babalarına aittir.⁹⁰

Bu çerçevede bakıldığında nafaka, insanın hayatını sürdürebilmesi için gerekli olan şeylerin tümüdür⁹¹ ve kişilerin ekonomik durumlarına bağlı olarak miktar bakımından farklılık gösterir.⁹² İâşe maddeleri, giyim eşyaları, mesken, mesken için gerekli eşyalar, hizmetçi masrafları, küçüklerin bakım giderleri, tedavi ve hekim harcamaları, evlendirme giderleri ve ölüm halinde defin masrafları nafaka çerçevesinde mütalaa edilmiştir.⁹³

Nafakanın çerçevesini ortaya koymada bölge örf ve adetleri temel belirleyici niteliğindedir. Mükellefin, örfе uygun olarak temin etmekle sorumlu olduğu nafakayı vaktinde yerine getirmeyip geciktirmesi ise zulümdür.⁹⁴

85 eş-Şâfiî, *el-Ümm*, V, 90.

86 Erbay, Celal, "Nafaka", *DİA*, XXXII, 284.

87 Korkmaz, "Sosyal Politika Aracı Olarak Asgari Ücret", 54.

88 İstisnâî durumlar bulunmakla birlikte koca, karısının nafakasını teminle mükelleftir. Bkz. el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-kitâb*, I, 292.

89 eş-Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan, *el-Hucce alâ eblî'l-Medîne*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1403, III, 150; Karaman, *Günün Meseleleri*, III, 344.

90 el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-kitâb*, I, 292.

91 eş-Şeybânî, *el-Hucce alâ eblî'l-Medîne*, I, 529.

92 el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-kitâb*, I, 294.

93 Erbay, Celal, *İslam Hukukunda Evlilik ve Hisusluk Nafakası*, Rağbet, İstanbul 1998, 14; "Nafaka", *DİA*, XXXII, 282.

94 eş-Şâfiî, *el-Ümm*, V, 86.

Tedavi giderleri ve sağlık harcamaları açısından yapılan değerlendirmede⁹⁵ hastalığın ortaya çıkış zamanı ve yerine itibar edilmekte; kadının, kocasının evinde hastalanması durumunda, tedavi masraflarının kocaya ait olduğu ifade edilmektedir. Nafaka mükellefi varlıklı ise nafaka alacaklısının hizmetçi talep etme hakkı bulunmaktadır. Ayrıca Hanefi mezhebine göre, nafakayı temin edememek, evlilik birliğini sona erdirmeye haklı bir gerekçe olarak kabul edilmemektedir.⁹⁶

Nafaka alacaklısının evlendirilmesi konusu da nafaka mükellefiyeti bağlamında müzakere edilmiş, Hanefiler, bunun, nafaka mükellefiyeti çerçevesinde değerlendirilemeyeceğini ifade etmişlerdir. Şâfiîler ise nafaka borçlusu furûun, imkanı varsa, fakir olan usûlünü evlendirmesinin nafaka mükellefiyeti kapsamında olduğunu ifade etmektedirler. Hanbelîler ise nafaka borçlusunun, eğer imkanı varsa, nafaka alacaklısının evlenme ihtiyacını karşılama sorumluluğu bulunduğunu belirtmektedirler.⁹⁷

Eğer ölenin terekesi yoksa teşhiz ve tekfin masrafları, o kişinin sağken nafakasını teminle mükellef olan kişiye veya kişilere aittir. Eğer bu durumdaki kişi birden fazla ise her birey mirastaki payı oranında mükelleftir.⁹⁸ Diğer üç mezhebin aksine Mâlikîler, bu durumda teşhiz ve tekfin masraflarının devlet tarafından ödeneceğini ifade etmektedirler.⁹⁹ Ayrıca din farkı ebeveyn, dedeler, nineler ve torunların dışındakiler için nafaka mükellefiyetini ortadan kaldırmaktadır.¹⁰⁰

Nafaka çerçevesinde, yukarıda ifade edilenler hakkında ihtilaflar bulunsa da İslam hukukçuları, ihtiyaçların karşılanmasında, genel prensiplere ve özellikle de örfe göre makul bir belirleme yapılması gerektiği görüşünde birleşmektedirler.¹⁰¹

Tanım, kapsam ve çerçeveye bakıldığında İslam toplumu içerisinde kişilerin olağan biçimde, belli bir standarda göre hayatlarını sürdürmelerinin, nafaka mükellefiyeti bağlamında ele alındığı görülmektedir. Asgari ücret uygulamasında da toplum fertlerinin, toplumdaki ortalama standartlarda hayatlarını sürdürmeleri hedeflediği için, nafaka meselesinin arka planı ile asgari ücret meselesinin arka planı ve tartışma zemini büyük oranda benzerlik taşımaktadır.

Nafaka, bireylerin toplum içerisinde belli bir standartta yaşamalarını ifade ettiği için, nafakanın kapsamı ve miktarına dair İslam hukuk literatüründe görülen değerlendirmeler, aynı amaca yönelik olarak ortaya konan asgari ücret uygulamasında da anlamlı olmaktadır.

95 eş-Şirâzi, İbrahim b. Ali b. Yûsuf, *et-Tenbîh fi fıkhî's-Şâfiî*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1403, 207.

96 el-Meydâni, *el-Lübâb fi şerhi'l-kitâb*, I, 292.

97 Erbay, *Evlilik ve Hısmılık Nafakası*, 14-20.

98 İbnü'l-Hümâm, Kemaleddin Muhammed b. Abdulvâhid, *Şerhu Fethu'l-kadîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ty, II, 113.

99 Erbay, *Evlilik ve Hısmılık Nafakası*, 21.

100 el-Meydâni, *el-Lübâb fi şerhi'l-kitâb*, I, 297.

101 Erbay, "Nafaka", *DİA*, XXXII, 284.

2.4. Devletin Ücret Piyasasına Müdahalesi

Asgarî ücretin temel mantığı, piyasadaki ücretlerin minimum düzeyine kamu otoritesi yoluyla müdahale etmek,¹⁰² muhtemel en düşük ücreti belirlemektir. Bu yönüyle bakıldığında, devletin piyasa fiyatlarına müdahalesi İslam hukuku bağlamında ayrıntılı olarak analiz edilmesi gereken bir konudur.

Bu mesele İslam hukukunda, piyasa fiyatlarına doğrudan müdahale edilerek belirli sınırları aşmasını önlemek amacıyla resmî olarak tavan fiyatların belirlenmesi anlamına gelen narh/tes'ir kavramı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu kavram, geniş manada sabit fiyat ve asgari ücret¹⁰³ ve tavan ücreti tespitini de kapsamaktadır.¹⁰⁴

Hz. Peygamber (s.a.s.) fiyatlara müdahale etmemiş,¹⁰⁵ bunun yerine, sürekli olarak malların, fiyat artış zamanına kadar piyasadaki çekilmesi anlamına gelen karaborsacılığa/ihtikâra karşı çıkmış,¹⁰⁶ bu konuda Müslümanları uyarılmış,¹⁰⁷ fiyatların artışı bekleyerek temel ihtiyaç mallarının stoklanmasını yasaklamış;¹⁰⁸ fakat fiyatlara müdahaleyi, isabetli bir iktisat politikası olarak görmemiştir.¹⁰⁹ İhtikârın yasaklanmasının illeti ise fiyatların olağan karşılanamayacak biçimde hızla yükselmesi ve insanların temel ihtiyaçlarını karşılayamaz hale gelmeleridir.¹¹⁰

Akitlerde rıza esasını ifade eden nasslara¹¹¹ aykırı olduğu gerekçesiyle Hanefiler normal piyasa şartlarında narh koymayı tahrimen mekruh olarak nitelendirirler. Mâlikîler narh uygulamasının mekruh ve meşrû çeşitlerinin bulunduğunu ifade ederlerken;¹¹² diğer mezhepler bunu haram olarak nitelendirirler,¹¹³ ancak gerektiği zaman narh konulabileceğini ifade ederler.¹¹⁴ Çünkü narh uygulamasında tarafların rızalarının zedelenme ihtimali vardır. İslam hukukunda kâr oranları sınırlandırılmamış, serbest rekabet piyasası şartlarında oluşan fiyatlar adil sayılmıştır.¹¹⁵ Ancak Saîd b. Müseyyeb gibi bazı hukukçular, kamu yararı gereğince, gerek gördüğünde devletin fiyatlara müdahale edebileceği görüşündedirler. Hanefiler fiyatların haksız ve usulsüzce fahiş düzeyde arttırıldığı durumlarda kamu zararını önlemek için narh konulabileceğini söylemişlerdir. Şâfîiler de işçilerin örgütlenerek

102 Ar, *Türkiye'de Ücretlerin Gelişimi*, 93; Korkmaz, "Türkiye'de Asgari Ücret", 53.

103 Kallek, Cengiz, "Narh", *DİA*, XXXII, 387.

104 Esen, *Sosyal Siyaset Açısından İslam'da Ücret*, 70.

105 el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, V, 129.

106 İbn Mâce, *Ticaret*, 27; Ebu Davud, *Büyü'*, 49.

107 Mevdudî, *Meseleler ve Çözümleri*, çev. Yusuf Karaca, Risale, İstanbul 1999, III, 202.

108 eş-Şirâzî, *et-Tenbih fi fıkhi's-Şâfi'*, 96; el-Gazzâlî, *el-Vasit*, III, 68; el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, V, 129; İbn Kudâme, Ebu Muhammed Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğnâ*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1405, IV, 305; el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-kitâb*, I, 409, 412.

109 Kallek, "Narh", *DİA*, XXXII, 387.

110 İbn Rüşd el-Cedd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsîl*, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1988, XVII, 285.

111 4. Nisâ 29.

112 İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsîl*, IX, 356.

113 eş-Şirâzî, *et-Tenbih fi fıkhi's-Şâfi'*, 96; el-Mâverdi, *el-Hâvi fi fıkhi's-Şâfi'*, V, 408.

114 Esen, *Sosyal Siyaset Açısından İslam'da Ücret*, 65.

115 Esen, Adem, *Sosyal Siyaset Açısından İslam'da Ücret*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, 41.

ücretleri anormal düzeyde yükseltmeleri halinde emsal fiyat üzerinden narh konulmasını vacip görmektedirler. Bununla birlikte, işçi ücretlerine narh konulabileceği yönündeki yaklaşım da Ebu Hanife'nin, kassâmların örgütlenerek ücretleri yükseltmeleri halinde buna engel olunması gerektiği yönündeki içtihadına dayandırılmıştır. Zaruret çerçevesinde narh uygulamasına başvurulabilmesi için yüksek fiyatlar sebebiyle kamu zararı bulunmalı, söz konusu hizmetlere umumi ihtiyaç olmalı, bu ihtiyaçlar narhtan başka yollarla giderilememeli, tarafların menfaatlerinin gözetilmesi, makul bir kar payının bırakılması¹¹⁶ ve narhın bir komisyon tarafından tespit edilmesi gerekmektedir.¹¹⁷

Emeviler'de ve Osmanlı Devleti'nde görüldüğü üzere, ücretler olağan düzeyden büyük oranda saptığında devlet ücret piyasasına müdahale etmiştir.¹¹⁸ Nitekim İslam toplumu adaleti ayakta tutmakla mükelleftir ve devlet de bu konuda İslam toplumunu temsil etmektedir.¹¹⁹ Bu sebeple, toplumun menfaatine olan tasarrufların gerçekleştirilmesi devletin görevleri arasındadır.¹²⁰

Her ne kadar işçi ile işveren arasındaki hak, görev ve şartların tayini, iki tarafın karar ve rızasıyla gerçekleşse de, devletlerin bu konularda bazı prensipler ortaya koymaları ve bu şekilde sürece müdahil olmaları gerekmektedir.¹²¹ Asgari ücret tespitine dair hususlar da bu bağlamda zikredilebilir.¹²²

Hanefi ve Şâfiilere göre, narha riayet etmeyenlere yetkililerin belirleyeceği bir tazir cezası uygulanır. Mâlikîler, fiyat sınırlamalarına uymayanların piyasadan ihraç edilebilecekleri görüşündedirler.¹²³

İslam tarihinde, konulan fiyat sınırlamalarına riyeti kontrol ve denetim görevi, Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminden itibaren varlığı bilinen, ekonomik ve sosyal hayatın düzenlenmesi vazifesini uhdesinde bulunduran hisbe teşkilatına verilmiştir.¹²⁴ Bu teşkilat, İslam'ın ortaya koyduğu sosyal siyasetin icrasında merkezi bir öneme ve role sahip olmuş, iyiliği emretme ve kötülüğü engelleme görevi çerçevesinde iş ve hizmet piyasasında düzeni sağlamıştır.¹²⁵ Hisbe teşkilatında muhtesib adıyla görev yapan kişiler, piyasanın işleyişini denetlemiş, karşılaşılan problemleri çözülmemişlerdir.¹²⁶ Nitekim bu teşkilatın faaliyetlerinin yoğunlaştığı alanlardan biri işçi-işveren anlaşmazlıklarıdır.¹²⁷

116 Kallek, "Narh", *DİA*, XXXII, 388.

117 Esen, *Sosyal Siyaset Açısından İslam'da Ücret*, 66.

118 Dalgın, Nihat, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular 2*, Etüt Yayınları, Samsun 2010, 157; Kallek, "Narh", *DİA*, XXXII, 388.

119 Karaman, *Günün Meseleleri*, III, 316.

120 "Raiyye üzerine tasarruf maslahata menuttur." Mecelle, md. 58.

121 Esen, *Sosyal Siyaset Açısından İslam'da Ücret*, 41.

122 Karaman, *Günün Meseleleri*, III, 339-340.

123 Kallek, "Narh", *DİA*, XXXII, 389.

124 Esen, *Sosyal Siyaset Açısından İslam'da Ücret*, 41; Kazancı, Ziya, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, İFAV, İstanbul 2003, 222, 225; Kallek, "Narh", *DİA*, XXXII, 389.

125 Esen, *Sosyal Siyaset Açısından İslam'da Ücret*, 42.

126 İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tabsîl*, XII, 318.

127 Kallek, Cengiz, "Hisbe", *DİA*, XVIII, 134.

İslam, prensip olarak işçiyi her türlü haksızlıktan korumak ve hak etmiş olduğu ücreti garanti etmek için müdahalede bulunmanın gerekliliğini ortaya koymuştur. Buna göre devlet, işçinin ezilmesine, sömürülmesine imkân vermeyecek adil ücret alabilmesi için müdahalede bulunacak; gerekiyorsa ücretlerin alt ve üst sınırlarını tespit ederek işçiyi asgari seviyede hayat sürebileceği bir ücret miktarı belirleyecektir.¹²⁸

2.4.1. Asgari Ücretin Rekabet Gücünü Etkilemesi

Asgari ücret, çalışanın gelirini ve yaşam kalitesini etkilediği gibi, maliyet unsuru olarak iş hayatındaki rekabet gücünü de etkileyen iki boyutlu bir değişkendir.¹²⁹ Üretim faaliyetinin, birbirini tamamlayan çeşitli faktörlerin toplamı olması,¹³⁰ ücret tespit ederken, işçinin yanı sıra diğer üretim faktörlerinin de dikkate alınmasını gerektirir.

Ulusal asgari ücret sisteminde iç ticarete asgari ücretin etkisi her firma için aynıdır ve bu sebeple haksız rekabet söz konusu değildir. Ancak makro ekonomik düzlemde uluslararası ticarete asgari ücretin düşük olduğu ülkelerdeki firmalar diğerlerine göre avantajlıdır. Firma ya negatif rekabet şartlarına razı olacak ya da işletmesini, asgari ücretin düşük olduğu ülkede kuracaktır. Bu da istihdam sorununu ortaya çıkaracak, işveren, kendi vatandaşlarına değil, başka ülke vatandaşlarına iş imkânı sağlamış olacak; bu durum, ekonomi politik açıdan isabetli bir yaklaşım olarak görülmeyecektir.

2.4.2. Devletin İş İmkânları Oluşturması

Yapılan araştırmalar asgari ücretle işsizlik arasında negatif yönlü ilişkinin var olduğunu, asgari ücret artışlarının işçi istihdamında daralmaya sebep olduğunu ortaya koymaktadır.¹³¹

Bu durumda ortaya çıkan sorun, devletin bütün vatandaşlar için iş bulma görevidir. Nitekim İslam, devlete, herkese iş bulma vazifesi vermemekte, ancak gerekli tedbirlerin alınmasını ve iş bulamayanların geçimlerinin sağlanmasını istemektedir.¹³² Nitekim kendisine bakacak bir hıssımı bulunmayan kimsenin nafakasının devlet tarafından karşılanacağı hususunda İslam hukukçuları ittifak halindedir.¹³³ Böylece bireyin kendisi veya aile fertleri temel ihtiyaçları karşılayamadığında, devlet, bunları üstlenmiş olacaktır.¹³⁴

2.5. Sosyal ve Ekonomik Şartların Ücret Tespitindeki Rolü

Asgari Ücret Yönetmeliğinde belirtildiği üzere, ücret tespitinde belirleyici olan kriterlerden biri, ülkenin içinde bulunduğu sosyal ve ekonomik durumdur.¹³⁵

128 Erdoğan, "İslam Hukuku Nazariyatında ve Tatbikatta Ücret", 134.

129 Akgeyik, *Asgari Ücrette Esnek Modelleme*, 15; Akgeyik, "Türkiye'de Asgari Ücret", 2.

130 Esen, *Sosyal Siyaset Açısından İslam'da Ücret*, 45.

131 Akgeyik, "Türkiye'de Asgari Ücret", 14-15; *Asgari Ücrette Esnek Modelleme*, 15.

132 Karaman, *Günün Meseleleri*, I, 312.

133 Erbay, "Nafaka", *DİA*, XXXII, 283.

134 Karaman, *Günün Meseleleri*, III, 346.

135 2004 tarih ve 25540 sayılı Asgari Ücret Yönetmeliği, Madde 7.

Ayrıca, diğer sosyal grupların yaşam standartları asgari ücret tespitinde belirleyici olan faktörlerden biridir.¹³⁶ Ücretlerle yaşam standartları arasındaki ilişki analiz edildiğinde, İslam tarihinin ilk dönemlerinde halife ve valiler başta olmak üzere, üst düzey yöneticilere statü eksenli değil, kifâyet (yeterlilik) prensibine dayalı olarak kendilerine ve ailelerine yetecek miktarda maaş ödenmesi önemli bir veri olarak anlam kazanmaktadır.¹³⁷ Bulunulan devlet kademesine göre bir yaşam standardı öngörülmek yerine, kifâyet prensibi çerçevesinde yeterli olduğu düşünülen maaşlar takdir edilmiştir.

Toplumda çalışma hayatına ilişkin olarak ortaya çıkan örf ve adetler de, sosyal ve ekonomik şartlar ekseninde anlam kazanmaktadır.¹³⁸ Diğer yandan, işçiye, emeğin miktar ve verimi dışında verilen pay, sosyal şartlar bağlamında ortaya konan düşüncelerden kaynaklanmaktadır.¹³⁹ Çünkü İslam hukukunda sosyal şartlara ve toplumdaki değişmelere itibar edilmiş, hukukun değişime açık alanında şartlardaki farklılaşmalara dayalı olarak hükümlerin değişebileceği kabul edilmiştir. Kaynaklarda, nafakanın tespiti konusunda örfün referans olarak gösterilmesi de bölgesel uygulama farklarının hükme etkisine işaret niteliğindedir.¹⁴⁰ Öyle ki; bölge örflerindeki farklılık, bu bölgelerdeki hukukî uygulamalarda belirleyici ve yönlendirici olmaktadır. Bundan dolayı İslam tarihinde piyasasın düzenlenmesinde mahallî meslek teşkilatları önemli görevler üstlenmiş, bölgedeki cârî örf ve adetlere göre piyasayı düzenlemişlerdir.¹⁴¹ Nitekim “Şartların (ezmânın) değişimi ile hükümlerin değişimi inkar olunamaz”¹⁴² şeklindeki mecelle kaidesi de bu gerçeği ifade etmektedir.¹⁴³ Buna göre ücret tespitinde, nasslara aykırı mahiyet taşımamak¹⁴⁴ ve aksine delil bulunmamak kaydıyla¹⁴⁵ bölge örfüne riayet etmek esastır.¹⁴⁶

Toplumda iktisadi düzlemde ortaya çıkan değişmelerin, hükümlerdeki değişmelere yol açan temel unsurlardan olduğu malumdur. Ölçü ve tartı birimlerinden kullanılan para birimlerine kadar¹⁴⁷ geniş bir yelpazede anlam taşıyan bu durum, iktisadi değişmelere bağlı olarak hükümlerin değişiminin en açık göstergelerindedir. Buna göre, toplumda ekonomik düzlemde ortaya çıkan değişmelerin, asgari ücret tespitinde yeni ücretlerin belirlenmesine ve ücretlerin periyodik olarak güncellenmesine gerekçe olarak sunulması, İslam’ın ortaya koyduğu ilkesel ve iktisadi çerçeve ile bütünüyle uyumludur.

136 Akgeyik, *Asgari Ücrette Esnek Modelleme*, 81.

137 Esen, *Sosyal Siyaset Açısından İslam’da Ücret*, 59, 60; Erdoğan, “İslam Hukuku Nazariyatında ve Tatbikatta Ücret”, 142.

138 Bir bölgede işçilerin yemeklerinin işveren tarafından temin edilmesi şeklinde bir örf varsa, bu örf, asgari ücretin tespiti sırasında bağımsız bir unsur olarak yer alacaktır. Bkz. Çeker, *a.g.e.* 231.

139 Karaman, *Günün Meseleleri*, III, 316.

140 eş-Şâfiî, *el-Ümm*, V, 86.

141 Esen, *Sosyal Siyaset Açısından İslam’da Ücret*, 41.

142 Mecelle, md. 39.

143 Zeydan, Abdulkerim, *el-Medhal li dirâseti ş-şeriatî l-İslâmîyye*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2002, 86.

144 el-Meydânî, *el-Lübâb*, I, 128.

145 es-Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 273.

146 el-Kâsânî, *Bedâi’-s-sanâi’*, II, 193.

147 Erdoğan, Mehmet, *İslam Hukukunda Abkâmın Değişmesi*, İFAV, İstanbul 2007, 205-220.

Asgari ücret tespitinde sosyal şartların belirleyiciliği, Müslüman'ın, komşusu açken tok yatamayacağı,¹⁴⁸ Müslümanların bir vücut gibi¹⁴⁹ ya da bir binanın tuğları gibi¹⁵⁰ oldukları yönündeki nebevî bildirimlerle derinlik kazanmış, hissî ve manevî düzlemde Müslümanlar bir tarağın dişleri gibi nitelendirilmişlerse de İslam hukukunda, ekonomik olarak bütün bireylerin eşitlenmesi şeklindeki anlayış kabul edilmemiştir. İslam'a göre her birey emeği oranında veya meşrû mülkiyeti kazanma yollarıyla özel mülk edinme hakkına sahiptir. Dînî-mâlî sorumluluklarını (zekat, kurban, hac gibi) yerine getiren kişi, hukuken, ekonomik anlamda diğer kişilerle eşit standartlarda yaşama zorunluluğuna tabî olmaksızın hayatını sürdürebilir.

2.5.1. Asgari Ücretin Sosyal Bir Ücret Olarak Kabul Edilmesi

Asgari ücretin, ekonomik kriterlerin ötesinde, sosyal bir ücret olarak kabul edilmesi konusunda yaklaşımlar bulunmaktadır.¹⁵¹ Nitekim kolektivist rejimlerde özel mülkiyet hakkı bulunmadığından, millî gelirin dağılımı basit bir şekilde üretime katılanlar arasında devletin belirlediği miktarla yapılır.¹⁵² Bu sosyalist anlayışı yansıtmakta olup, kişilerin mallarını işletmek suretiyle kişisel kâr elde etmelerini imkansız hale getiren bir sistemdir. Dolayısıyla asgari ücretin emekten bağımsız bir şekilde sosyal ücret olarak tanımlanması ve asgarî ücret mülhazalarında, işçinin emeğinin devre dışı bırakılarak meselenin sosyal ücret bağlamına oturtulması, basit ve masum bir talepten ziyade sosyalist-komünist sistemi talep etmek anlamına gelmektedir. Emek göz ardı edilerek asgarî ücretin sosyal ücret olarak tanımlanması İslam'ın ortaya koyduğu emek-sermaye düzeniyle bağdaşmayıp, sosyalist ekonomi düzeninin¹⁵³ işlevselleştirilmesi anlamı taşımaktadır.

İslam ise herkese emeğinin karşılığı olarak hakkını vermiş, zulmün yollarını tıkayarak, sosyal sınıfların oluşmasını ve sınıflar arası çatışmayı önleyen köklü tedbirler almış; kefaretlar, fitre, kurban, zekât ve infak yoluyla¹⁵⁴ işçisi, köylüsü, tüccarı, idarecisi ve idare edileni birbirini kardeş bilen, çatışma değil, sosyal dayanışma yolunu seçen insanların oluşturduğu bir sosyal ve ekonomik düzen tesis etmiştir.¹⁵⁵ Burada zekât ve infak kurumları, toplumsal dayanışma bağlamındaki işlevleri itibariyle vurgulanmalıdır. Varlıklı Müslümanları için farz olan zekâtın sarf yerlerinin başında ihtiyaç sahipleri gelmektedir. Aynı şekilde infak emrininecessüm etmiş hali olan vakıflar¹⁵⁶ İslam tarihi içerisinde, yoğun olarak, muhtaç kişilerin ihtiyaçlarını giderme amacıyla tesis edilmiştir.

2.5.2. Gelir Eşitsizliğinin Azaltılması

Asgarî ücret tespiti ile gözetilen amaçlardan biri gelir eşitsizliğini düşürmek, azaltmaktır.¹⁵⁷ Böylece toplumun geneli dikkate alındığında bireyler arasında maddi

148 Buhârî, Edeb, 12.

149 Buhârî, Edeb, 27.

150 Müslim, İman, 71.

151 Resmi Gazete 31 Aralık 2014 Tarih ve 29222 Sayılı Tebliğ.

152 Karaman, *Günün Meseleleri*, I, 313.

153 Uluatam, Özhan, *Makro İktisat*, Savaş Yayınları, Ankara 1987, 4.

154 eş-Şeybânî, *el-Hucce alâ ehli'l-Medîne*, I, 398; es-Serahsî, *el-Mebsût*, III, 30; el-Meydânî, *el-Lübâb*, I, 82.

155 Karaman, *Günün Meseleleri*, III, 314.

156 es-Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 47; el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, VI, 218.

157 Resmi Gazete 31 Aralık 2014 Tarih ve 29222 Sayılı Tebliğ.

düzlemde uçurumların olmadığı bir sosyal yapı söz konusu olabilecektir. Ancak bu perspektifle bakıldığında, İslam hukukunun herhangi bir ilke veya kavramını gelir eşitsizliğini giderme çabasının dayanağı olarak ileri sürme imkânı bulunmamaktadır. Çünkü İslam'ın ortaya koyduğu toplum tasavvurunda gelir eşitliği değil, temel ihtiyaçların karşılanması ve adaletin tesisi esas alınmıştır.

Mülkiyetin kazanılması, intikali ve kaybedilmesinin yolları bellidir ve mülk, bu yollarla insanlar arasında tedavül ettirilir. Başka yöntemlere başvurarak mülkiyet dağılımını eşitleme çabası İslam'ın ortaya koyduğu mülkiyet teorisi ile uyumlu değildir.

2.5.3. Bölgesel Asgari Ücret Sisteminin Esas Alınması

Genel olarak asgari ücret sistemlerini dört kategoride ifade etmek mümkündür: ulusal, bölgesel, meslekî ve sektörel (işkolu) bazı asgari ücret sistemleri.¹⁵⁸

Ücret tespitinde, nasslara aykırı mahiyet taşımamakve aksine delil bulunmamak kaydıyla bölge örfüne riayet etmek esastır.¹⁵⁹ Bu yaklaşımla gerek ücret tespitinde gerekse işçi-işveren ilişkilerinde örf ve adetlerin belirleyiciliği¹⁶⁰ dikkate alındığında, İslam hukuku çerçevesinde bölgesel asgarî ücret sisteminin esas olduğunu söylemek mümkündür.

Tarafsız kişilerce belirlenen emsal ücretin tespitinde bilirkişilerin aynı işte, işçiye denk başka bir şahsa, sözleşmenin yapıldığı yer ve zamana bakarak ücret tespiti yapmaları¹⁶¹ da ücret tespitinde bölge şartlarının esas olduğunu gösteren bir örnektir.

Diğer yandan, ücret tespit kriterleri arasında “maruf” olma şartının zikredilmesi de bölgelerde yaygın olan örf ve adetlere göre temel ihtiyaç olarak kabul edilenlerin giderilmesine ve toplum içinde insanca yaşamaya imkân verecek ücreti ifade etmesi bakımından,¹⁶² bölgesel asgarî ücret uygulamasına işaret niteliğindedir.

Bölgesel asgari ücret uygulaması İslam'ın iktisadi yapılanma tasavvuruna daha uygun olmakla birlikte; bu uygulamanın hayata geçirilmesi sırasında ücret tespit kriterlerinin mağduriyete ve haksız rekabete sebep olmayacak biçimde belirlenmesi de önem arz etmektedir.

Bölgesel asgari ücret uygulamasında farklı açılardan büyük oranda birbirine benzerlik gösteren yerlerde oldukça yakın ücretlerin tespit edilmesi gerekmektedir. Birbirine benzer şartlara sahip bölgelerde tespit edilen asgarî ücret miktarları arasında büyük farklar varsa, bölgesel asgari ücret uygulaması gerektiği gibi işletilemiyor ve haksız rekabete sebep oluyor demektir.

158 Akgeyik, *Asgari Ücrette Esnek Modelleme*, 21.

159 es-Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 273; el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, II, 193; el-Meydânî, *el-Lübâb*, I, 128.

160 es-Serahsî, *el-Mebsût*, XV, 256; Karaman, *Günün Meseleleri*, III, 315; Çeker, *a.g.e.* 231.

161 Erdoğan, “İslam Hukuku Nazariyatında ve Tatbikatta Ücret”, 129.

162 Erdoğan, “İslam Hukuku Nazariyatında ve Tatbikatta Ücret”, 130-132.

İslam tarihinde on üçüncü asırdan itibaren Anadolu'da teşkilatlanan ve iktisadî hayatın düzenlenmesinde önemli bir yere sahip olan ahilik teşkilatı, bulunduğu bölgede, fiyatların tespiti konusunda görev icra etmiş, iş ve hizmet sektöründeki ücretleri tayin etmiş;¹⁶³ böylece piyasa mahallî meslek kuruluşları ile düzenlemiştir.¹⁶⁴ On yedinci asırdan sonra ise meslek teşkilatlarının nizamını uygulama, bunları düzenleme ve değiştirme konusunda¹⁶⁵ yetkili kurumlar olarak loncalar ön planda yer almış, farklı bölge ve iş kollarında fiyatların tespit ve kontrolünde denetim mekanizması olmuş; böylece bölgesel düzlemde piyasanın kontrol ve denetimi sağlanmıştır.

Teorik ve tarihi çerçeve, İslam'da bölgesel ücret uygulamasının esas olduğunu göstermektedir. Geniş bir coğrafya için sabit bir fiyat belirlemek yerine ekonomik durum ve geçim şartları bakımından bezerlik taşıyan alt birimler oluşturarak ücret tespiti yapmak işçilerin maruz kalacakları mağduriyetlere mani olmak ve adaleti tesis etmek bakımından daha isabetli görülebilir. Nitekim ortalama kiralardan yarı yarıya fark ettiği iki farklı bölgede aynı asgari ücretin belirlenmesi, işçiler için sunulan yaşam standardı bakımından adaletsizlik ortaya çıkaracaktır. Ayrıca bölgesel asgari ücret uygulaması, bölgedeki işgücünü dikkate alarak tespitler yapma imkanı sağlamaktadır. Dolayısıyla İslam hukukunda, ücretler konusunda örf'e özel olarak vurgu yapılması ve pratikte bölgesel ücret uygulamalarının vakiya muvafık sonuçlar vermesi, bölgesel asgari ücret uygulamasının ön plana çıkarılmasına sebep olmaktadır.

2.6. İşçinin Korunması

Asgari ücret tespitindeki temel amaçlardan biri, işçinin sosyal durumunun göz önünde bulundurulması,¹⁶⁶ düşük ücretlere karşı korunması ve emek sömürsünün önlenmesidir.¹⁶⁷ İslam Hukukuna göre emek üzerine kurulan akitler icâre, musâkât,¹⁶⁸ muğârese,¹⁶⁹ mudârebe,¹⁷⁰ muzâraa¹⁷¹ ve cüâledir¹⁷² ve işçinin emeği, bu hukuksal işlemlerin her birinde özellikle koruma altına alınmıştır. Bu çerçevede, emek üzerine kurulan hukuksal sözleşmelerde bu tür akitlerin teşviki ve yaygınlaştırılması, kısmen garar içermesine müsaade edilmesi, işçiye ağır gelecek şartlardan uzak durulması,¹⁷³ işe fiili olarak başlayınca akdin bağlayıcı hale gelmesi, sadece işçi lehine ve fazladan menfaat

163 Kazıcı, Ziya, "Ahilik", *DİA*, I, 541.

164 Esen, *Sosyal Siyaset Açısından İslam'da Ücret*, 41.

165 Kal'a, Ahmet, "Lonca", *DİA*, XXVII, 211.

166 Afyonkale, Kadir, *Ücret Sistemleri Ücret, Malîyet ve Verim Arasındaki İlişkiler*, Yıldız Üniversitesi Matbaası, İstanbul 1992, 1-2.

167 Akgeyik, *Asgari Ücrette Esnek Modellene*, 16; Resmi Gazete 31 Aralık 2014 Tarih ve 29222 Sayılı Tebliğ.

168 Arazi sahibi ile arazideki bitkileri bakımı ve sulanması görevini üstlenen kişi arasında gerçekleştirilen ortaklık türü. Bkz. eş-Şeybânî, *el-Hucce alâ ehli'l-Medîne*, IV, 147.

169 Arazi sahibi ile araziye ağaç veya başka bitki dikme görevini yerine getirecek olan kişi arasında yapılan ortaklık. Bkz. İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsîl*, XV, 401.

170 Emek-sermaye ortaklığı. Bkz. el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-kitâb*, I, 198.

171 Zirâî ortaklık. Bkz. es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, III, 263.

172 Ödül vaadi. Bir işi yapan kişi veya kişilere mükafat vaadini ihtiva eden ve Malikîler tarafından tek taraflı irade beyanı olarak kabul edilen borç kaynağı. Bilgi için bkz. eş-Şirâzî, *et-Tenbîh*, 126.

173 Esen, *Sosyal Siyaset Açısından İslam'da Ücret*, 45.

şartının ileri sürülebilmesi prensipleri benimsenmiş;¹⁷⁴ akit konusu olan işin yerine getirilmesine bağlı olarak ücretin derhal ödenmesi hükme bağlanmıştır.¹⁷⁵

Ayrıca İslam hukukçuları tarafından, iş akdi geçerli olmasa bile, işçinin emeğinin zayı olmaması için, emsal işlerde çalışanlara verilen ücretin bu kişiye de verileceğine hükmedilmesi,¹⁷⁶ İslamî prensiplerin her aşamada işçinin korunması yönünde hukuksal süreçlerde yer aldığını göstermektedir. İşçiye gücünün yetmeyeceği sorumlulukların verilmesinin yasaklanması da bunun örneklerindedir.¹⁷⁷

İşçi ücreti her ne kadar karşılıklı anlaşma ile tespit edilmekte ve işçinin hâsıl edeceği menfaat esas alınarak ödenmekte ise de işçi ücretleri için belli bir tabanın (asgari ücretin) tespit edilmesi, adil ve doyurucu bir ücret sisteminin kurulması İslam hukukunun prensipleri açısından gerekli olduğu gibi sosyal devlet ve hukuk devleti olmanın da tabii icaplarındandır.¹⁷⁸

2.6.1. Hizmet Eksenli Ücret Tespiti

Asgari ücretin bir günlük olarak belirlenmesi esastır.¹⁷⁹ Çalışanların, yaptıkları işe uygun bir ücret elde etmeleri, adaletli ücret olarak tanımlanmaktadır.¹⁸⁰ Adaletli ücretle, arzu edilen verim elde edilebilecek, işçiler işlerini isteyerek yapacaklardır.¹⁸¹ Bundan dolayı ücret, emeğin verimine uygun olmalı, emeğin vasfına, miktarına ve verimine göre değişmeli, verilen hizmete göre belirlenmelidir.¹⁸² Çünkü İslam'a göre iş ve emek, bir şeyin mülkiyetine sahip olmanın asıl yolu olarak kabul edilmiştir.¹⁸³

Ücretin, emek sahibinin ve ailesinin temel ihtiyaçlarını karşılayacak bir gelir olarak tanımlanması ve asgari ücretin bu şekilde uygulanması, bir kısım mahzurlar ihtiva etmektedir. Bu uygulamada her şeyden önce, “emeğe göre ücret” prensibi ile çelişmektedir. Çünkü kişilerin ve ailelerin ihtiyaçlarının ücrette belirleyici olması, aynı işi yapan farklı kişilerin farklı ücret almaları sonucunu doğuracaktır. Bu ise adalet prensibine uygun değildir. Hâlbuki ücretin âdil olması, ücret tespit kriterlerinin başında gelmektedir.¹⁸⁴ İslam, ücretlerin belirlenmesinde temel ihtiyaçları öncelikli ölçüt olarak ortaya koymamış, ancak kişinin, emeği ile kendisinin ve ailesinin ihtiyaçlarını karşılayamadığı durumlarda zekât ve infak gibi yollarla¹⁸⁵ sorunu çözmüştür.¹⁸⁶ Nitekim bunlar, İslam'ın ihtiyaç

174 Erdoğan, “İslam Hukuku Nazariyatında ve Tatbikatta Ücret”, 126-127.

175 el-Mâverdî, *el-Hâvî fi fihri's-Şâfi'*, VII, 396.

176 es-Serahsî, *el-Mebsût*, XV, 322.

177 Karaman, *Günün Meseleleri*, III, 315, 343.

178 Bardakoğlu, “İcare”, *DİA*, XXI, 387.

179 2004 tarih ve 25540 sayılı Asgari Ücret Yönetmeliği, Madde 6.

180 Şafak, Ali, “Ücret Sistemleri ve Ücretle İlgili Bazı Öneriler”, *Mukayeseli Hukuk ve Uygulama Açısından İşçi-İşveren Münasebetleri, Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi*, İlmî Neşriyat, İstanbul 1990, 165.

181 Çakır, Özlem, *Ücret Adaletinin İş Davranışları Üzerindeki Etkileri*, Başbakanlık Basımevi, Ankara 2006, 140.

182 Esen, *Sosyal Siyaset Açısından İslam'da Ücret*, 68.

183 Karaman, *Günün Meseleleri*, III, 316, 343.

184 Erdoğan, “İslam Hukuku Nazariyatında ve Tatbikatta Ücret”, 130-132.

185 eş-Şeybânî, *el-Hucce alâ ehli'l-Medîne*, I, 398; es-Serahsî, *el-Mebsût*, III, 30; el-Meydânî, *el-Lübâb*, I, 82.

186 Karaman, *Günün Meseleleri*, III, 316.

sahiplerinin korunması yönünde ortaya koyduğu toplum yapısını vurgulayan temel kavramlardır.

Gerçek kişiler arasındaki hizmet sözleşmelerinde ücret belirlerken işverenin işçiden sağladığı menfaatin ötesinde başka ölçütlerle sınırlandırılması adalete uygun sonuçlar vermeyebilir. Ücret menfaatin karşılığı olduğuna göre,¹⁸⁷ gerçek kişiler arasındaki sözleşmelerde, ücret tespitinde, çalışan kişinin ve ailesinin ihtiyaçları temel belirleyici olamaz. Buna göre ücret tahakkuku adalete uygun olmaz. Ancak işveren devletse bu durumda işçinin ihtiyaçlarının göz önünde tutulması mümkün olabilir. Nitekim tarihteki devlet ödeneklerinde (atâ) de kişilerin ihtiyaçlarının göz önünde bulundurulduğu bilinmektedir.¹⁸⁸

2.6.2. Ücrette Eşitlik İlkesi

Asgari Ücret Yönetmeliğine göre, asgari ücretin belirlenmesinde dil, ırk, cinsiyet, siyasal düşünce, felsefi inanç, din, mezhep ve benzeri sebeplere dayalı herhangi bir ayırım yapılamaz.¹⁸⁹

Eşit işe eşit ücret verilmelidir. Eşit işe eşit ücret vermek son derece adaletli bir davranış olduğu gibi, eşit olmayan işe eşit ücret vermek de son derece adaletsiz bir davranıştır. Emek ve değer bakımında her iş ve hizmet aynı değildir. Bu sebeple iş veriminin artırılması ve teşvik unsurunun anlam ifade etmesi için “farklı iş ve emeğe farklı ücret ve karşılık” prensibinin işletilmesi gerekir.¹⁹⁰

Avf b. Mâlik’in rivayetine göre, Hz. Peygamber’e (s.a.s.) fey geldiği zaman, hemen paylaşır, evliye iki, bekâra bir pay verirdi.¹⁹¹

Bu rivayet halkın ihtiyaçlarının karşılanması bağlamında, devlet atâsı ile ilgilidir. Burada doğrudan emeğe dayalı bir bölüşüm söz konusu değildir. Bu rivayetlere dayalı olarak, ücret tespitinde işçinin ihtiyaçlarının göz önünde bulundurulması gerektiğini, eşit işe eşit ücretin gerekmeyeceğini söylemek, isabetli bir yaklaşım değildir. Ancak işveren devlet ise, işveren olarak adil davranmalı, devlet olarak vatandaşın ihtiyaçlarını göz önünde bulundurmalıdır.¹⁹²

Buna göre, prensip olarak eşit işe eşit ücretin verilmesi esastır. Aynı işi yapan iki kişiden birine beş diğerine on vermek zahiri adalet fikriyle bağdaşmaz. Fakat bu konuda da analiz edilmesi gereken bazı ayrıntılar vardır. Emek eksenli tanımlamada, aynı işi yapan kadın ve erkek arasında ücret tespiti bakımından farklılık ortaya çıkaran haklı bir gerekçe bulunmamaktadır. Irk, düşünce ve mezhep farklılığı da ücretlendirmede eşitliği ortadan kaldıracak unsurlar değildir. Ancak din farklılığının, hukukun bütün alanlarında yansımaları olduğu gibi bu alanda da yansımalarının olması kaçınılmazdır. İslam’ın

187 es-Serahsi, *el-Mebsût*, XIII, 97.

188 Erdoğan, “İslam Hukuku Nazariyatında ve Tatbikatta Ücret”, 131.

189 2004 tarih ve 25540 sayılı Asgari Ücret Yönetmeliği, Madde 5.

190 Karaman, *Günün Meseleleri*, III, 314-315; Erdoğan, “İslam Hukuku Nazariyatında ve Tatbikatta Ücret”, 130-132.

191 Ebu Davud, Harâc, 14.

192 Erdoğan, “İslam Hukuku Nazariyatında ve Tatbikatta Ücret”, 132.

ortaya koyduğu ilkesel yapının, aynı işi yapan Müslüman'la gayr-i müslime farklı ücretlerin tespit edilmesini mümkün kıldığı söylenebilir. Nasıl ki aile hukuku, miras hukuku, eşya hukuku ve idare hukuku gibi alanlarda Müslüman'la gayr-i müslim arasında farklılık varsa, aynı şekilde burada ele aldığımız hizmet sözleşmesinin ana başlığı olan borçlar hukuku alanında da Müslüman'la gayr-i müslim arasında farklılık olabilir. Çünkü Müslüman olmak, insan olmaktan kaynaklanan eşitliği, hukukun birçok alanında bozabilecek güç ve nitelikte bir cevherdir.

2.6.3. Refahın Tabana Yayılması ve İşçiye Refah Payı Verilmesi

Refahın ve ekonomik büyüme ile artan servetin dengeli bir şekilde dağıtılması, kökü çok eskilere giden bir tartışma konusu¹⁹³ olduğu gibi günümüzde de önemle özerinde durulan bir meseledir.¹⁹⁴ Bu çerçevede özellikle vurgulanan konu, devletin, sosyal siyaseti çerçevesinde refahı topluma yayması¹⁹⁵ ve vatandaşlarına, insan onuruna yaraşır asgari hayat standardını sağlamasıdır. Nitekim devlet bu amacı yerine getirmek için gelir eşitsizliğini gidermeye ve milli gelirin adil dağılımı sağlamaya çalışmalıdır.¹⁹⁶

Bundan dolayı, asgari ücret belirlenirken, yalnızca enflasyon göstergeleri dikkate alınmamalı, gelir dağılımında adaleti sağlamaya yönelik olarak işçilere ayrıca refahtan pay verilmelidir.¹⁹⁷ Üretim unsurlarından biri sermaye olduğu gibi, bir diğeri de emektir. Emek sahibine sabit bir ücret vererek onu, teşebbüsün dışında tutmak isabetli bir yaklaşım değildir. Teşebbüsün kazancından, emek sahibine de pay ayırmak ve onu da kâra ortak etmek gerekir.¹⁹⁸ Bu da elde edilen kâr ve ulaşılan refahtan işçiye pay verilmesi anlamına gelmektedir. Nitekim Hz. Ömer'in ganimetleri cihada katılanlar arasında paylaştırmayıp sahiplerinde bırakarak haraç uygulamasını başlatmasının arka planında da refahı toplumun bütün kesimlerine yayma düşüncesi bulunmalıdır. Hz. Ömer'in haraç uygulamasına gerekçe olarak gösterdiği ayet,¹⁹⁹ refahın, toplumun bir kesiminde toplanmamasını talep etmektedir.

İşçiye ödenecek ücretin takdirinde belirleyici olan, ondan sağlanan menfaattir. İşçiden sağlanan menfaat arttıkça, ödenen ücret de artmalıdır. Bundan dolayı İslam hukukçuları hem ücretin belli olmasına hem de menfaatin bilinmesine önem vermişler,²⁰⁰ ücret veya menfaatteki bilinmezlik (cehalet) sebebiyle akdin fasit olacağını ifade etmişlerdir.²⁰¹

193 Dilik, Sait, *Servetin Geniş Kitlelere Yayılması*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1976, 17.

194 Ören, *Sosyal Politika*, 118.

195 Köse, "Sosyal Siyaset Kavramı", 79.

196 Gümüş, *Sosyal Devlet Anlayışının Gelişimi ve Dönüşümü*, 204. Ancak küreselleşme ile birlikte günümüz dünyasında işçi ile işveren arasındaki uçurumun daha da arttığı, gelirin artmasıyla doğru orantılı olarak işçinin payının da artırılması şeklindeki yaklaşımın arka planda kaldığı vurgulanmalıdır. Bkz. Ar, *Türkiye'de Ücretlerin Gelişimi*, 396.

197 Resmi Gazete 31 Aralık 2014 Tarih ve 29222 Sayılı Tebliğ; Korkmaz, "Sosyal Politika Aracı Olarak Asgari Ücret", 69.

198 Karaman, *Günün Meseleleri*, III, 316.

199 "...O mallar, içimizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet (ve güç) hâline gelmesin diye (Allah böyle hükmetmiştir)..." 59. Haşr 7.

200 es-Serahsî, *el-Mebsût*, XV, 239; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesud*, II, 226; el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-kitâb*, I, 177.

201 es-Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 290.

Ücretin, işçiden sağlanan menfaatle doğru orantılı olduğu ifade edilmişse de literatürde kârın alt ve üst limitlerine ilişkin kesin rakamlar ortaya konmamıştır. Bey' akdinde, kârın yüzde yüzü geçemeyeceği yönünde yaklaşımlar ortaya konmuşsa²⁰² da icâre akdinde kârın sınırına ilişkin rakamsal tahliller yapılmamıştır. Bunun sebebi, genel olarak İslam hukukunda fiyatlar konusunda serbest piyasa esasının benimsenmiş olmasıdır. İlke olarak işverenin kârı arttıkça, işçinin de bundan pay alması ve gelirinin artması gerekir. Ancak bu konuda bir hukuksal mekanizma yapılandırılmamış, sürecin serbest piyasa koşullarında işletilmesi esası benimsenmiş; bazı durumlarda maslahat gereğince devletin piyasaya müdahale edebileceği benimsenmiştir.²⁰³

2.6.4. Çocukların Çalıştırılması

Asgari ücret yönetmeliğine göre, on altı yaşın üstündekilerle on altı yaşını doldurmamış olanlar için farklı asgari ücret belirlenir.²⁰⁴

Çocukların çalıştırılması meselesi, icare akdinin şartları çerçevesinde analiz edildiğinde, tarafların akit yapmaya ehil olmaları önem arz etmektedir.²⁰⁵ Buna göre, iş akdinin bağlayıcı olabilmesi için tarafların, akit yapma ehliyetine sahip olmaları gerekmektedir.

İş akdi iki taraflı akidlerden olduğu için tarafların tam ehliyetli olmaları zorunlu değildir. Bu konuda akıl ve temyiz yeterli görülmüştür. Buna göre mümeyyiz küçüğün yapacağı iş akdi, velisinin izin veya icazetine bağlı olarak geçerlidir.²⁰⁶

Fakat aynı işi yapan on beş yaşındaki bir gençle on sekiz yaşındaki bir gence farklı ücretlerin takdir edilmesi, İslam hukukunun temel prensipleri bakımından problemler ihtiva etmektedir.

2.6.5. Asgari Ücretin Günlük Olarak Belirlenmesi

Asgari ücretin bir günlük olarak belirlenmesi esastır.²⁰⁷ İslam hukukunda ise akdin mahallinin ve menfaatin malum olması, icare akdinin temel şartlarından biri olup,²⁰⁸ ücretin belirsizliği akdin feshedilme gerekçelerindedir.²⁰⁹ Ücretin farklı şartlar çerçevesinde günlük, aylık veya yıllık belirlenmesi mümkün görülmüştür.²¹⁰ Bu çerçevede günümüzde ücret politikası olarak uygulanan günlük ücret belirleme usulünün ecîr-i hâs için

202 Şafak, Ali, "İslam Hukukunda Alış-Verişte Kâr Haddi", *Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi: İslam Hukukuna Göre Alış Verişte Vâde Farkı ve Kâr Haddi*, İlmî Neşriyat, İstanbul 1989, 109.

203 Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular* 2, 147, 155.

204 2004 tarih ve 25540 sayılı Asgari Ücret Yönetmeliği, Madde 7.

205 Çeker, a.g.e. 216.

206 el-Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, IV, 176. Çocuğun bâliğ olmasını şart koşan alimler de bulunmaktadır. Bkz. Bardakoğlu, "İcare", *DİA*, XXI, 384.

207 2004 tarih ve 25540 sayılı Asgari Ücret Yönetmeliği, Madde 6.

208 el-Meydâni, *el-Lübâb fi şerhi'l-kitâb*, I, 177.

209 es-Serahsî, *el-Mebsût*, XV, 286.

210 es-Semerikandî, Ebu Bekir Alaeddin Muhammed b. Ahmed, *Tuhfetü'l-fukahâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1984, II, 348.

geçerliliğinden söz edilebilir. Nitekim ecir-i hâs, iş zamanı iş yerinde hazır bulunmakla ücreti hak eder.²¹¹ Ancak ecir-i müşterekin ücreti hak etmesi için akde konu olan işi yapıp bitirmesi gerekir.²¹²

Bir iş yerinde asgari ücretle çalışan kişi, ecir-i hâs konumunda olduğundan, asgari ücretin günlük olarak belirlenmesinde herhangi bir meşruiyet sorunu bulunmamaktadır. Şayet asgarî ücretle çalışan işçi ecir-i müşterek olarak kabul edilse, bu durumda yapılacak olan işin de tespit ve tayin edilmesi gerekecektir. Asgari ücretle farklı işlerde çalışan şahıslar dikkate alındığında, asgari ücretle çalışan kişinin ecir-i müşterek olarak kabul edilmesinin birçok sorun ortaya çıkaracağı görülmektedir.

Sonuç

Asgarî ücret konusu ile ilgili olarak yaptığımız çalışma ile ulaştığımız sonuçları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Yönetmelik ve kanunlarda çizilen çerçevesi itibariyle asgarî ücret uygulamasının İslam hukuku bağlamındaki arka planını ve hukukî zeminini teşkil eden temel kavramlar icâre, nafaka ve tes'îrdir.

2. İslam hukukuna göre temel ihtiyaçlar için ortaya konan asgarî standartlar bulunmaktadır ve toplum bireylerinin asgari düzeyde zorunlu ihtiyaçlarının karşılanması, toplum içerisinde aç ve açıkta kişilerin bulunmaması nihâî olarak devletin görevidir. Devlet, bu realiteye dayalı olarak, toplumu ve iktisadî işleyişi organize edebilir.

3. Asgarî ücretin çerçevesini ve asgarî ihtiyaçları ifade eden temel kavram 'nafaka'dır. Gerek hürler ve gerekse hür olmayanlar için ifade edilen nafakanın, o kişilerin gıda, barınma, giyinme ve genel olarak sağlık ihtiyaçlarını kapsadığı düşünüldüğünde, temel ihtiyaçları karşılama fikri çerçevesinde yapılandırılan asgarî ücret uygulamasının da bunları karşılamaya yetecek miktarda olması icap eder.

4. İslam'da genel itibariyle serbest piyasa esası benimsenmiş, fiyatların kendi mecrasında oluşması ve şekillenmesi kabul edilmişse de; tarihi süreçte, yine İslam'ın temel prensiplerine dayalı olarak kamu yararı gereğince, fiyatlara müdahale edilmiş, piyasa kontrol altında tutulmuştur. Günümüz şartlarında da kamu yararı gereğince işçilerin ezilmemesi ve hizmet piyasasının olağan biçimde işletilebilmesi için devletin piyasaya müdahale ederek asgari ücret belirlemesi, İslam'ın temel prensipleri ve tarihi vakıa ile uyumludur.

5. Sosyal ve ekonomik şartlar ve toplumsal değişmelerin, asgari ücret güncellemesini gerektirmesi İslam'ın değişim konusunda ortaya koyduğu çerçeve ile bütünüyle uyumludur. Ayrıca sosyal şartların belirleyiciliği, İslam hukukunda örf ve adetlere itibar edilmesi ve bunlara hukuksal süreçlerde yoğun olarak yer verilmesi ile de anlam kazanmaktadır. Bu

211 ez-Zeylai, *Tebyînü'l-bakâik*, V, 137.

212 Çeker, a.g.e. 229.

sebeple bireyler arasındaki uçurumun kapatılması bakımından sosyal şartların dikkate alınması İslam hukukunun prensipleriyle uyumlu olmakla birlikte, ekonomik düzlemde bireyleri eşitleme eğilimi İslam'ın iktisat tasavvuru ile bağdaşmamaktadır. Çünkü burada esas olan ekonomik düzlemdeki eşitlikten ziyade, ihtiyaç sahiplerinin temel ihtiyaçlarının karşılanmasıdır.

6. Asgari ücret uygulamasında, temel noktalardan biri, işçinin korunmasıdır. İslam hukukunda da işçi ve işçinin emeği bütünüyle korunmuş, hizmet eksensiz ücret tespiti esas alınmış ve emek sömürsüne bütünüyle karşı çıkmıştır. Asgari ücret tespitinde de işçi korunmalı, kendisine refah payı verilmelidir. Ancak işçi gibi işveren de korunmalı ve hizmet eksensiz ücretlendirme sistemi ile ancak emeğinin karşılığı işverenden istenmeli, bu ücret bir kısım işçilerin ve ailelerinin temel ihtiyaçlarını karşılamaya yetmiyorsa; devlet, farklı mekanizmalarla bu kişilerin ihtiyaçlarını karşılamalıdır.

7. İslam hukukunun yapısal analizinde örf ve adetlerin yeri, bölgesel asgari ücret uygulamasının esas alınması gerektiğini ortaya koymaktadır. İslam hukukunda görülen çerçeveye göre, ulusal asgari ücret uygulamasından ziyade, bölgesel asgari ücret uygulaması esas alınmalıdır.

Kaynakça

1982 Tarihli Türkiye Cumhuriyeti Anayasası.

2003 Tarih ve 4857 Sayılı İş Kanunu.

2004 Tarih ve 25540 Sayılı Asgari Ücret Yönetmeliği.

Afyonkale, Kadir, *Ücret Sistemleri Ücret, Maliyet ve Verim Arasındaki İlişkiler*, Yıldız Üniversitesi Matbbası, İstanbul 1992.

Akgeyik, Tekin, *Asgari Ücrette Esnek Modelleme: Bölgesel Asgari Ücret Yaklaşımı*, İstanbul Ticaret Odası Yayınları, İstanbul 2007.

_____, Nilgün Çil Yavuz, "Türkiye'de Asgari Ücret, Milli Gelir ve İşsizlik ilişkisi (Ekonometrik Bir Analiz)", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Maliye Araştırma Merkezi Konferansları*, 2006, ss. 1-17.

Ar, Kamil Necdet, *Küreselleşme Sürecinde Türkiye'de Ücretlerin Gelişimi*, Başbakanlık Basımevi, Ankara 2007.

Aral, Vecdi, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, Filiz Yayınları, İstanbul ty.

Armağan, Servet, *el-Buhûsu'l-Fıkhiyye el-Muâsıra*, Gündönümü Yayınları, İstanbul 2011.

Asgarî Ücrete İlişkin Gerçekler (2006-2010), Disk/Sosyal-İş, 1-9.

Bardakoğlu, Ali, “İcare”, *DİA*, XXI, 379-388.

Çakır, Özlem, *Ücret Adaletinin İş Davranışları Üzerindeki Etkileri*, Başbakanlık Basımevi, Ankara 2006.

Çeker, Orhan, *Fıkıh Dersleri I*, Seha Neşriyat, İstanbul 1994.

Dilik, Sait, *Servetin Geniş Kitlelere Yayılması*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1976.

Erbay, Celal, “Nafaka”, *DİA*, XXXII, 282-285.

_____, *İslam Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, Rağbet, İstanbul 1998.

Erdoğan, Mehmet, “İslam Hukuku Nazariyatında ve Tatbikatta Ücret”, *Mukayeseli Hukuk ve Uygulama Açısından İşçi-İşveren Münasebetleri, Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi*, İlmî Neşriyat, İstanbul 1990, 125-142.

_____, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İFAV, İstanbul 2007.

Esen, Adem, *Sosyal Siyaset Açısından İslam’da Ücret*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993.

el-Gazzâlî, Ebû hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Vasît fi’l-mezheb*, Dâru’s-Selâm, Kahire 1417.

Gümüş, Tarık, *Sosyal Devlet Anlayışının Gelişimi ve Dönüşümü*, XII Levha Yayıncılık, İstanbul 2010.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğnî*, Dâru’l-Fıkr, Beyrut 1405.

İbn Nuceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrahim b. Muhammed, *el-Babru’r-râik şerhu Kenzü’l-dekâik*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut ty.

İbn Rüşd el-Cedd, Ebu’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd, *el-Beyân ve’t-tahsîl*, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut 1988.

İbn Rüşd el-Hafîd, Ebu’l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid*, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1975.

İbnü’l-Hümâm, Kemaleddin Muhammed b. Abdulvâhid, *Şerhu Fethu’l-kadîr*, Dâru’l-Fıkr, Beyrut ty.

Kal’a, Ahmet, “Lonca”, *DİA*, XXVII, 211-212.

Kallek, Cengiz, “Hisbe”, *DİA*, XVIII, 133-143.

- Karaman, Hayreddin, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, Ensar, İstanbul 2010.
- _____, *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.
- el-Kâsânî, Alaeddin Ebu Bekir b. Mes'ud b. Ahmed, *Bedâiu's-sanâi'*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1982.
- KAZIÇI, Ziya, "Ahilik", *DİA*, I, 540-542.
- _____, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, İFAV, İstanbul 2003.
- Korkmaz, Adem, "Bir Sosyal Politika Aracı Olarak Türkiye'de Asgari Ücret: 1951-2003", *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (7) 2004/1, 53-69.
- _____, "Türkiye'de Asgari Ücretin Mali Yönü", *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, cilt: 2, sayı: 1, 275-285.
- _____, Hüseyin Avsallı, "Türkiye'de Asgari Ücretin Hukuksal Yönü", *Uluslararası Alanya İşletme Fakültesi Dergisi*, 2012, cilt: 4, sayı: 2, 151-162.
- _____, Orhan Çoban, "Emek Piyasasında Asgari Ücret, İşsizlik ve Enflasyon Arasındaki İlişkilerin Ekonometrik Bir Analizi: Türkiye Örneği (1969-2006)", *Maliye Dergisi*, 2006, sayı: 151, 16-22.
- Köse, Murtaza, "Sosyal Siyaset Kavramı ve Ömer b. Abdulaziz'in Sosyal Siyaseti", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum, 2010, sayı: 34, 75-98.
- Kurtoğlu, Serda, *İslam Hukuku Dersleri (Eşya Hukuku – Borçlar Hukuku)*, Fatih Matbaası, İstanbul 1972.
- el-Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Hâvî fi fıkhî's-Şâfi'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- Mevdudî, *Meseleler ve Çözümleri*, çev. Yusuf Karaca, Risale, İstanbul 1999.
- el-Meydânî, Abdülganî el-Guneymî, *el-Lübâb fi şerhi'l-kitâb*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, yy.
- Ören, Kenan, *Sosyal Politika*, Nobel Yayıncılık, Ankara 2013.
- Resmi Gazete 31 Aralık 2014 Tarih ve 29222 Sayılı Tebliğ.
- es-Semerkandî, Ebu Bekir Alaeddin Muhammed b. Ahmed, *Tuhfetü'l-fukabâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1984.
- es-Serahsî, Şemsüddin Ebu Bekir Muhammed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2000.

- Sunal, Onur, Özge Sezgin Alp, “Türkiye’de Reel Asgari Ücretler ve Reel GSYİH Değişimleri Arasındaki Nedensellik İlişkisi: Enflasyon Oranına Endekslenmiş Bir Nominal Asgari Ücret Politikası”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, cilt 70, no 1, 2015, 111-129.
- Şafak, Ali, “İslam Hukukunda Alış-Verişte Kâr Haddi”, *Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: İslam Hukukuna Göre Alış Verişte Vâde Farkı ve Kâr Haddi*, İlmî Neşriyat, İstanbul 1989, 109.
- _____, “Ücret Sistemleri ve Ücretle İlgili Bazı Öneriler”, *Mukayeseli Hukuk ve Uygulama Açısından İşçi-İşveren Münasebetleri*, *Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi*, İlmî Neşriyat, İstanbul 1990, 157-168.
- eş-Şâfiî, Ebu Abdullah Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1393.
- eş-Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan, *el-Câmiu’s-sağîr ve şerhubû en-nâfiu’l-kebîr*, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1406.
- _____, *el-Hucce alâ ehli’l-Medîne*, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1403.
- Şeyhîzâde, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman, *Mecmau’l-enhur fî şerhi mülteka’l-ebhur*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- eş-Şîrâzî, İbrahim b. Ali b. Yûsuf, *et-Tenbîh fî fıkhi’s-Şâfiî*, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1403.
- Uluatam, Özhan, *Makro İktisat*, Savaş Yayınları, Ankara 1987.
- Zeydan, Abdülkerim, *el-Medhal li dirâseti’s-şerîati’l-İslâmiyye*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2002.
- ez-Zeylâî, Fahreddin Osman b. Ali, *Tebyînü’l-hakâik şerhu kenzi’d-dekâik*, Dâru’l-Kütübî’l-İslâmî, Kahire 1313.

XVI. Yüzyıl Osmanlı Uleması Arasında Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar (Ebussuûd, İbn Kemal - Çivizâde, Birgivi)*

Emrullah DUMLU**

ÖZ

Bu çalışma, XVI. yüzyıl Osmanlı uleması arasında cereyan eden para vakıfları etrafındaki tartışmaları ele almaktadır. Konu, tartışmaya iştirak eden dönemin önemli fıkıh âlimlerinden Ebussuûd, İbn Kemal, Çivizâde ve Birgivi'nin tez-antitez şeklindeki görüşleri ekseninde incelenmiştir. Çalışma üç bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde genel olarak vakıf ve vakıfla ilgili bazı meseleler, ikinci bölümde para vakıfları etrafındaki tartışmalar incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise konunun genel bir değerlendirilmesi yapılmıştır.

Anabtar Kelimeler: Vakıf, Para Vakfı, İbn Kemal, Ebussuûd, Birgivi, Çivizâde

ABSTRACT

The Discussions Discussed among XVI. Century Ottoman Scholars about the Cash Waqfs (Ebussuûd, İbn Kemal- Çivizâde, Birgivi)

This study tackles the the discussions about the cash waqfs in 16th century among Ottoman scholars. Topic was examined in the perspective thesis-antithesis among significant jurist scholars of the period like Ebussuûd, İbn Kemal, Çivizâde and Birgivi. The study was divided into three sections. In the first section, some general issues related to cash waqfs, in the second part some discussions around cash waqfs trusts it was investigated. In the third section it was made a general evaluation of the subject.

Keywords: Waqf, cash waqfs, İbn Kemal, Ebussuûd, Birgivi, Çivizâde

* Bu makalenin kısa bir özeti, "Osmanlı'da Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar" ismiyle, 8-10 Mayıs 2014 tarihinde Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesince düzenlenen 'Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumunda' sunulmuştur.

** Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. e-mail: edumlu74@gmail.com

Giriş

Vakıf, çok fonksiyonlu bir müessesedir. Vakıf kurumu, tarihsel yürüyüşünde eğitimden sağlığa, altyapı hizmetlerinden sosyal güvenliğe, kültürden finansman desteğine, refahın tabana yayılmasından hayır işlerine kadar pek çok alanda faaliyet göstermiştir. İcra ettiği hizmetler dikkate alındığında günümüz sosyal devlet anlayışında devletin sorumluluğunda bulunan pek çok alanın, sivil bir girişim olan vakıf müessesesinin faaliyet yelpazesini içerisinde yer aldığı görülmektedir.

Oldukça geniş bir alanda faaliyet göstermiş olan vakıf müessesesinin mali kaynağı tamamen gönüllü kişiler tarafından sağlanmıştır. Bu açıdan bakıldığında vakıf, bir anlamda sosyal ve ekonomik faaliyetlere gönüllü iştirakin adı olmaktadır. Vakıf müessesesi, servetin toplumun değişik katmanlarıyla paylaşımına vesile olduğu için İslam dünyasında sermaye karşılığı akımların oluşmasına engel olmuş ve toplumsal barışı teminde bir nevi sigorta görevi görmüştür.

Ortaya çıkışından itibaren faaliyet alanını gittikçe genişleten vakıf müessesesi XV. yüzyıla gelindiğinde yeni bir açılıma gitmiş ve sermayesi para olan vakıflar kurulmaya başlanmıştır. Paranın vakfa konu olup olamayacağı yönündeki teorik tartışmalar daha önce başlamış olmakla birlikte, fiilî olarak para vakıflarının Osmanlı'dan önce uygulandığına dair bir örnek tespit edilebilmiş değildir.¹ Osmanlı'da ne zaman başladığı hususunda farklı tarihler olmakla birlikte² verilen tarihler bu tür kurumların XV. yüzyılda tarih sahnesine çıktığını göstermektedir. Bu veriler, para vakıflarının Osmanlı'ya özgü bir kurum olduğu düşüncesini desteklemektedir.

Para vakıflarının kurulmasıyla birlikte Osmanlı toplumu yeni bir finansman yöntemiyle tanışmıştır. Bir nevi kredi müessesesi³ olan para vakıfları, başlangıçta ailesinin ihtiyacını karşılamakta zorluk çeken muhtaç kişilerin, küçük ve orta ölçekte faaliyet gösteren esnaf ve girişimcinin⁴ finansman talebini karşılarken, ilerleyen yıllarda büyük tacirlerin⁵ de başvurduğu bir kredi kurumu hâline gelmiştir. Hatta çeşitli kamu kuruluşları dahi bu vakıflardan kredi almışlardır.⁶ Para vakıfları, vermiş oldukları tüketim ve ticari kredileriyle bir yandan ihtiyaç duyulan sıcak para ihtiyacını karşılarken, diğer yandan da piyasanın canlanmasına katkıda bulunmuşlardır.

1 Özcan, Tahsin, *Osmanlı Para Vakıfları: Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği*, Ankara, 2003, s. 11.

2 Bkz. Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları: Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği*, s. 11-12.

3 Para vakıflarının adeta bir kredi kurumu olup banka gibi çalıştığı fakat yapısal olarak bankadan farklı olduğu yönündeki bir değerlendirme için bkz. Çizakça, Murat, *İslam Dünyasında ve Batıda İş Ortaklıkları Tarihi*, İstanbul, 1999, s.115-118.

4 Para vakıflarından kredi alan kesimlerin dökümü için bkz. Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları: Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği*, s. 382.

5 İnalçık, Halil, *The Ottoman Empire, The Classical Age, 1300-1600*, London, 1973, s. 162, 319. (Hamdi Döndüren'in *Osmanlı Tarihinde Bazı Faizsiz Kredi Uygulamaları ve Modern Türkiye'de Faizsiz Bankacılık Tecrübesi*, isimli makalesinden naklen. Bkz. *Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, c. 17, s. 1, 2008, s. 4.)

6 Döndüren, Hamdi, "Ebussuûd Efendi'nin Görüşleri", *Altınoluk Dergisi*, 1990, sayı: 55, s. 29.

İcra ettiği fonksiyonlarla önemli bir açığı kapatan para vakıfları, duyulan ihtiyaca binaen kısa sürede çok fazla artmış ve genel vakıflar içerisinde önemli bir orana ulaşmışlardır. Para vakıflarının Osmanlı'daki bu etkinliğine paralel olarak zamanla tartışmalar da ortaya çıkmaya başlamış ve bu tartışmalar XVI. yüzyılda zirveye ulaşmıştır.

Vakıf veya para vakfı üzerine yazılan pek çok kitap ve makalede bu dönemdeki tartışmalar üzerinde durulmuştur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, bu çalışmaların bir kısmında konuya ana hatlarıyla değinilerek serdedilen görüşler özetlenmiş, diğer bir kısmında doğrudan o dönemdeki tartışmalar ele alınmış bazılarında ise tartışmaya iştirak edenlerden birileri seçilerek görüşleri incelenmiştir.⁷

Bu çalışmada ise tartışmaya katılan bilim adamlarından bir seçki yapılarak ortaya koymuş oldukları görüşler tez – antitez şeklinde ele alınmış özellikle de tarafların kullandıkları fikhî dayanaklar ve bunlardan hareketle sonuca varış yöntemlerinin incelenmesi amaçlanmıştır. Böylelikle bu alandaki çalışmalarda eksik kalan yönün tamamlanacağı düşünülmüş bu nedenle de mümkün olduğu ölçüde tarafların görüşlerinin dayanakları üzerinde yoğunlaşmıştır.

Tartışmaya katılan taraflardan her biri konuya ilişkin görüşünü klasik fıkıh mükteşebatında tespit edilen bir ilkeye veya ortaya konmuş olan bir görüşe dayandırdığı için ileri sürülen fikirlerin oturduğu zeminin netleştirilmesi gereği hissedilmiş, bu nedenle de evvela *genel olarak vakıf* ve *vakıf malda aranan şartlar* üzerinde kısaca durulmuştur. Yine vakıfta *ebedîlik şartı* tartışma konularından birini oluşturması hasebiyle konuya zemin teşkil edeceği düşüncesiyle klasik fıkıh mezheplerinin bu alandaki yaklaşımları ana hatlarıyla ifade edilmiştir. İkinci olarak asıl konu olan para vakıfları etrafındaki tartışmalar ele alınmış ve akabinde de genel bir değerlendirme yapılmıştır.

1. Genel Olarak Vakıf ve Vakıfla İlgili Bazı Şartlar

Kelime anlamı itibarıyla vakıf; durmak, alıkoymak, hapsedmek anlamlarına gelmektedir. Klasik fıkıh mükteşebatında *habs*, *hubs* veya *sadaka* kelimeleriyle de ifade edilen vakfın terim anlamı için pek çok tanım yapılmıştır. Hanefî mezhebinde en fazla benimsenen tanıma göre vakıf; bir malın (ayn) menfaatini insanlara tahsis edip aslını (çıplak mülkiyetini) Allah'ın mülkü hükmünde kabul ederek, o malı ebediyen temlik ve temellükten alıkoymak/men etmektir.⁸

7 Birkaç örnek için bkz. Jon E. Mandaville, “Faizli Dindarlık: Osmanlı İmparatorluğunda Para Vakfı Tartışması”, çev.: Fethi Gedikli, *Türkiye Günlüğü*, sayı: 51, Ankara, 1998, ss. 131-144; Şimşek, Mehmet, “Osmanlı Cemiyetinde Para Vakıfları Üzerinde Münakaşalar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 27, sayı: 1, 1986, ss. 207-220. Dönemin önemli âlimlerinden Ebussuud Efendinin konuya ilişkin görüşleri ve bunların değerlendirilmesi hususunda bir başka örnek için bkz. Okur, Kaşif Hamdi, “Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni ve Ebussuud Efendinin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler” *Çorum İlahiyat Fak. Dergisi*, c. IV, s. 7-8, 2005, ss. 33-58.

8 Karşılaştırmalı olarak bkz. Mergînânî, Burhanuddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Ebîbekir b. Adilcelil, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübeddî*, İstanbul, ts. II, 13; Ömer Hilmi Efendi, *İthâfu'l-ahlâf fi ahkâmi'l-evkâf*, Ankara, 1977, s. 13; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuku İslamiyye ve istilâhâtı fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, ts., IV, 284.

Fıkıh literatüründe malın mülkiyetinin Allah'a ait olması ifadesiyle, o malın kamu malı statüsü elde etmesi/kazanması⁹ anlamı kastedilir. Bu duruma göre, bir mal vakfedildikten sonra malikin mülkünden çıkarak kamu malı statüsü kazanmakta,¹⁰ başka bir ifadeyle, ilelebet özel mülkiyete konu olmaksızın hükmî bir şahsiyet kazanmakta, menfaati ise ilgili yerlere tahsis edilmektedir.

Bir vakfın kurulup bağlayıcı hâle gelebilmesi için İmam-ı A'zam'a göre hâkimin hükmüyle tescil edilmesi veya ölüme bağlı bir tasarrufla (vasiyet) kurulması şarttır. Eğer vakıf konusu mal bir mescit ise içinde namaz kılınmaya başlanması¹¹ gerekir.¹² Buna göre, hâkimin hükmüyle tescil edilmeyen, ölüm sonrasına izafe edilmeden kurulan veya vakıf konusu mescit olup da içinde namaz kılınmaya başlanmamış olan vakıf, İmam-ı Azam'a göre bağlayıcı değildir. Bu nitelikte olan vakfın mülkiyeti vakfedende kalmaya devam eder,¹³ vâkıf isterse vakfından dönebilir ve bu mal vâkıfın vefatından sonra varislerine intikal eder.¹⁴ Bu konuda İmam Züfer de imam Ebu Hanife ile aynı görüştedir.¹⁵ Bu yaklaşımıyla İmam-ı Azam, vakfın miras sistemini bertaraf etmek için suistimal edilmesinin önüne geçmek istemiştir.¹⁶

İmam Ebu Yusuf'a göre vakıf, vâkıfın mücerret sözüyle kurulur ve bağlayıcılık ifade eder.¹⁷ İmam-ı Muhammed'e göre ise vakıf ancak teslim ve tesellümlle bağlayıcılık kazanır.¹⁸ İmameyn'e göre vakfın kurulmasıyla birlikte vakfa konu olan mal, vâkıfın mül-

9 Bardakoğlu, Ali, "Vakıf", *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul, 1997, IV, 434.

10 Vakfın mülkiyeti için söz konusu olan bu hukuki durum, İmameyn'in tanımına göredir. Vakfi, "bir malın mülkiyeti sahibinde kalmak üzere menfaatinin bir cihete tasadduk edilmesi" şeklinde tavsif eden İmam-ı Âzâm'a göre vakıf sonrası vakfedilen malın mülkiyeti sahibinde kalmaya devam eder. Bu haliyle vakıf, ariyete benzemektedir ki, fıkıh kitaplarında bu durum için 'âriyet menzilesinde' ifadesi kullanılır. Merğînâni, a.g.e, II, 13. Diğer mezheplerde ise konuya ilişkin farklı yaklaşımlar söz konusudur. Şafii mezhebinde vakıf konusu malın mülkiyetinin Allah'a mı yoksa vakfedilenlere mi intikal edeceği yönünde farklı görüşler vardır. Hanbeli mezhebinde tercih edilen görüşe göre, vakıf konusu malın mülkiyeti vakfedilen kişilere geçer. Maliki mezhebinde ise, vakfedilen malın mülkiyeti vakfedilen kişiye kalmaya devam eder. Geniş bilgi için bkz. Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *el-Hâvî'l-Kebîr*, thk: Ali Muhammed Muavvez- Adil Ahmet Abdulmevcûd, Beyrut, 1994, VII, 515 vd; İbn Kudâme, Muvaffakuddin Ebû Muhammed Abdullah, *el-Muğnî*, thk: Muhammed Şerefu'ddin Hattâb - Seyyid Muhammed Seyyid, Kahire, 1996, VII, 562; Hiraşî, Ebu Abdillâh Muhammed, *Şerbu'l-Hiraşî alâ muhtasar-i Halîl*, b.y.y, 1317, VII, 78.

11 Bu namazın cemaatle olması gerektiği ve sadece tek bir kişinin kılmasının yeterli olduğu yönünde İmam-ı Âzam'dan nakledilen iki farklı görüş vardır. Bkz. Serahsî, Ebubekir Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl, *el-Mebsût*, Beyrut, 2001, XII, 42.

12 Bkz. Merğînâni, a.g.e, II, 13; İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin Muhammed bin Abdilvahid, *Şerbu fethi'l-kadîr*, Beyrut, 2003, VI, 188-189; Bilmen, a.g.e, IV, 329-330.

13 Bu durumda İmam-ı Âzam'a göre vakıf, malın aslını vakfedenin mülkiyetinde bırakarak (hapsederek) menfaatini bir cihete tasadduk etmektedir. Bu haliyle vakıf, İmam-ı Âzam'a âriyet menzilesinde olup onun gibi bağlayıcı değildir. Bkz. Merğînâni, a.g.e, II, 13.

14 Bilmen, a.g.e, IV, 330.

15 Tahâvî, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Seleme b. Abdilmelik b. Seleme, *Şerbu maâni'l-âsâr*, thk: Muhammed Zehra en-Neccâr-Muhammed Seyyid Carullhak, Beyrut, 1994, IV, 95-96.

16 Bardakoğlu, a.g.e, IV, 434. Konuyla ilgili İmam-ı Âzam'ın delilleri için bkz. Tahâvî, a.g.e, IV, 95-96; Merğînâni, a.g.e, II, 13-14; Akgündüz, Ahmet, *İslam hukukunda ve Osmanlı tatbikatında vakıf Müessesesi*, (III. Baskı) İstanbul, 2013, s. 156 vd.

17 Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 43; Merğînâni, II, 13; Bilmen, a.g.e, IV, 330.

18 Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 43; Merğînâni, II, 13; Bilmen, a.g.e, IV, 330. Vakfedilen mal mescit ise bir kere dahi cemaatle namaz kılınması halinde vakıf bağlayıcı hale gelir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 42.

kiyetinden çıkar ve menfaati insanlara tasadduk edilmek üzere Allah'a ait bir mülk hâline gelerek, bağlayıcılık ifade eder.¹⁹

İslam hukukçuları vakfın hukuki altyapısını İbn Ömer'den nakledilen bir rivayete dayandırır. Söz konusu rivayete göre, Hayber ganimetlerinden Hz. Ömer'e çok değerli bir arazi (hurma bahçesi) düşer. Hz. Ömer, bu araziye nasıl değerlendireceği konusunda Hz. Peygamber'e danışır. O da: "Eğer istersen aslını vakf (*habs*) eder, (*gelirini*) tasadduk edersin" tavsiyesinde bulunur. Hz. Ömer de bu tavsiyeye uyarak söz konusu araziye, *satılmaması, hibe edilmemesi ve mirasçılara intikal ettirilmemesi* şartıyla fakirler, akrabalar, köleler, Allah yolunda olanlar, misafir ve yolcular namına tasadduk eder. Bu arazinin mütevellilerinin de söz konusu arazi üzerinden mal sahibi olmaya kalkışmaksızın yemesinde ve dostuna yedirmesinde herhangi bir sakıncanın olmadığını ifade eder.²⁰

Hz. Ömer'in yapmış olduğu bu vakıf, İslam döneminde kurulan ilk vakıf²¹ olarak kabul edilir. Bundan sonra gerek Hz. Peygamber döneminde gerekse râşit halifeler döneminde vakıf yapıldığına dair pek çok örnek²² vardır. Bu örnekleri inceleyen İslam âlimleri vakfın oluşumu ve işleyişine ilişkin pek çok kural tespit ederek vakfı hukukî bir zemine oturtmuşlardır. Konumuzu ilgilendirdiği için biz sadece vakfa konu olan malın (mevkufun) şartları üzerinde kısaca duracağız.

Klasik İslam bilginleri vakfedilecek malla ilgili olarak şu şartlar üzerinde dururlar:

a- Mütekavvim mal olması: Mecelle'de ifade edildiği üzere mütekavvim mal genel olarak iki manada kullanılır. Biri faydalanılması mubah olan mal, ikincisi ise ihraz edilmiş²³ yani zilyedliği bulunan mal demektir. Buna göre kişinin zilyedinde bulunan ve faydalanılması mubah olan mallar vakfa konu olur.

Bu bağlamda olmak üzere vakfa konu olacak malın 'ayn' olması gerekir. Ayn; tayin ve teşhisi bulunan şey demek olup, hem gayrimenkulü hem de hayvan, kumaş, para gibi

19 Merginânî, a.g.e, II, 13.

20 Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail *Sabîhu'l-Buhârî*, İstanbul, 1413/1992, Vasâyâ, 28; Müslim, Müslim b. Haccâc, *Sabîhu'l-Müslim*, İstanbul, 1413/1992, Vasiyye, 15-16; Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as, *Sünenü Ebî Davud*, İst. 1992, Vasâyâ, 13; İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Zeyd, *Sünenü İbn Mâce*, İst. 1992, Sadakât, 4; Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*, İst. 1992, Ahbâs, 1; Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü'l-Tirmizî*, İst. 1992, Ahkâm, 36.

21 Remlî, Şemsüddin Muhammed b. Ebi'l-Abbas Ahmed b. Hamza, *Nihayetü'l-mubtca ilâ şerhi'l-minhâc*, Beyrut, 2003, V, 359.

22 Mesela, Hz. Aîşe'den yapılan bir rivayete göre, Hz. Peygamber kendisine ait Medine'de yedi parça yeri vakfetmiştir. Bkz. Beyhakî, Ebubekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübra*, thk: Muhammed Abdulkadir Ata, Beyrut, 2003, VI, 265, No: 11896. Pek çok sahâbi de vakif işlemi yapmıştır. Mesela, Hz. Ali, Medine'nin 50 fersah batısında bulunan Yenbu' isimli köyedeki arazisini ve çeşmesini vakfetmiştir. Beyhakî, a.g.e, VI, 265, No: 11897, Kübeysi, Muhammed Abid, *Ahkâmü'l-Vakf fi'ş-Şer'iati'l-İslamiyye*, Bağdat, 1977, s. 101-101. Yine Halid b. Velid de zırhlarını ve bir kısım harp aletlerini (at, silah vs.) vakfetmiştir. Buhârî, a.g.e, Zekât, 49; Müslim, a.g.e, Zekât, 11, Hz. Osman da Medine'de bulunan Rûme kuyusunu satın alarak tüm Müslümanların yararına vakfetmiştir. Tirmizî, a.g.e, Menâkıb, 18.

23 Mecelle'de mütekavvim malın metinde ifade edilen anlamlarına işaret edildikten sonra şöyle bir örnek verilir: Balık denizde iken gayr-i mütekavvim bir maldır. Ancak avlanıp ele geçirildiğinde mütekavvim mal olur. Bkz. Mecelle md. 127.

menkul malları içine alır.²⁴ Buna göre, zimmette olan borç, kabzdan önce vakfedilemez. Aynı şekilde bir gayrimenkulün aynı vakfetmeyip sadece menfaatini/gelirini vakfetmek de sahih değildir.²⁵

b. Mülk olması: Vakfedilecek mal, vakıf kuracak kişinin mülkü olmalıdır. Dolayısıyla ödünç alınan, kiralanan, rehin bırakılan veya gasp edilen mal vakfedilemez.²⁶

c. Malın belirli olması: Bir malın vakfedilebilmesi için malum ve muayyen olması gerekir. Bilinmeyen ve belirli olmayan bir malı vakfetmek sahih olmaz. Mesela iki dükkânı olan bir kişi, şu iki dükkândan birini vakfettim dese, vakıf sahih olmaz.²⁷

d. İfraz edilmiş olması ve meşgul olmaması: Mabet, kabristan, hastane, kütüphane gibi bizzat aynıyla faydalanılan vakıfların bağımsız bir birim haline getirilmesi (ifrazi) şarttır. Zira şâyi hisseli gayrimenkuller, bu tür yerler için vakfedilemez. Allah rızası için yapılan bu vakıf çeşitleriyle ortaklık bağdaşmaz. Bir gayrimenkul bir yıl mescit bir ay da han olarak kullanılamaz.²⁸ Dolayısıyla aynıyla faydalanılacak olan bu tür gayrimenkullerin vakfedilebilmesi için bağımsız bir birim haline getirilmesi (ifrazi) şarttır.²⁹

Fiziki varlığı ile (aynıyla) faydalanılan vakıfların dışındaki vakıflarda şâyi' hissenin vakfa etkisi hususunda taksimin mümkün olup olmaması dikkate alınmıştır. Taksim mümkün değilse, bu tür malların vakfedileceğinde ittifak vardır. Taksim mümkünse Ebu Yusuf'a göre caizdir. İmam Muhammed ise vakfin geçerli olabilmesi için vakıf konusu malın müteveliye teslimini şart koştuğu için hisse vakfını caiz görmemektedir.³⁰

Vakfa konu olacak malın, vâkıfın veya bir başkasının malı ile meşgul olması vakfa engel değildir. Mesela, bir kimse içinde kendisine veya başkasına ait mal bulunan evini vakfedebilir. İmam Muhammed, bu konuda da farklı kanaat belirtmiş ve meşgul olan malın vakfını caiz görmemiştir.³¹

e. Vakıf malın ebedî olması: İslam âlimlerinin çoğunluğu vakfin ebedî tarzda kurulması gerektiği kanaatindedirler. Azınlığı teşkil eden İslam âlimleri ise muvakkat

24 Elmalılı, Hamdi Yazır, *İrşâdü'l-ablâf fi abkâmi'l-evkâf*, (Nazif Öztürk, Elmalılı Hamdi Yazır Gözüyle Vakıflar) Ankara, 1995, s. 76.

25 Ömer Hilmi Efendi, *İthâfu'l-ablâf fi abkâmi'l-evkâf*, Ankara, 1977, md: 60 s. 21; Elmalılı, a.g.e, s. 76.

26 Elmalılı, a.g.e., s. 74-75; Bilmen, IV, 314-315.

27 Ömer Hilmi Efendi, a.g.e, md: 65, s. 23.

28 Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 44-45; İbnu'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvahid, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, Ta'lik ve Tahric: Abdurrezzâk Galib el-Mehdi, Beyrut, 1424/2003, VI, 196-197; Kübeysî, a.g.e, s. 384; Akgündüz, a.g.e, s. 198; Döndüren Hamdi, "İslam'da Para Vakfı", *Altınoluk Dergisi*, 1990, sayı: 53, s. 17.

29 Vakfedilen bir mescitten kul hakkının kesilebilmesi için onun altının da üstünün de mescit olması şarttır. Ancak vakfeden kişi mescidin alt katına veya üst katına ev veya dükkân yapmışsa bakılır: Eğer bu yerlerden elde edilen gelir mescide (vakfa) fayda sağlamak amacıyla yapılmışsa caizdir ve o mescit vakıf olur. Aksi halde söz konusu mescidin vakfı geçerli olmaz. Bkz. İbn Âbidin, Muhammed Emin, *Reddül-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*, Beyrut, 1998, VI, 428; Akgündüz, a.g.e, s. 199.

30 Geniş bilgi için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 44-45; İbnu'l-Hümâm, a.g.e, VI, 196; Elmalılı, a.g.e, s. 92-93; Kübeysî, a.g.e, s. 385 vd; Akgündüz, a.g.e, s. 199-202.

31 Ömer Hilmi Efendi, a.g.e, md: 62, s. 22; Elmalılı, a.g.e, s. 92-93.

olarak da kurulabileceğini savunmaktadır. Bu konuya ilişkin mezheplerin yaklaşımları ana hatları ile şu şekildedir:

Şafî mezhebine göre, vakıfta ebedilik/süreklilik şarttır.³² Prensipten olarak, menkul vakfını da gayrimenkul vakfı gibi caiz gören Şafîler, vakfa konu olacak malda, fiziki varlığı (aynı) tüketilmeden kendisinden devamlı surette yararlanılmayı şart koşmaktadırlar.³³ Sahabe tatbikatına dayanarak menkul malların vakfını caiz gören Şafîler, mahiyetleri icabı ebedilik şartını taşımayan bu mallarda, süreli de olsa malın fiziki varlığı mevcut olduğu sürece kendisinden devamlı surette yararlanıldığını³⁴ ileri sürerek söz konusu mallarla ebedilik şartını telif etmeye çalışmışlardır. Netice itibarıyla Şafîler, gayrimenkul dışında havyan, silah, ev eşyası, Kur'an, kitap gibi fiziki varlığı (aynı) tüketilmeden yararlanılan menkul malların vakfını caiz görürlerken, bu nitelikte olmayan yani aslı tüketilerek kullanıldığı için devamlı surette kendisinden yararlanılma imkânı olmayan gıda maddeleri gibi şeylerin vakfını caiz görmemektedirler.³⁵

Hanbelî mezhebinde de vakıf malda ebedilik şarttır.³⁶ Hanbelîler de tıpkı Şafîler gibi gayrimenkul dışında fiziki varlığı (aynı) tüketilmeden kendisinden yararlanılan hayvan, silah, ev eşyası gibi menkul malların vakfını caiz görürler.³⁷ Buna mukabil, fiziki varlığı tüketilerek yararlanılan nakit para,³⁸ yiyecek, içecek gibi şeylerin vakfını ise caiz görmezler.³⁹ Hanbelî bilginler, fiziki varlığı (aynı) baki kaldığı sürece kendisinden devamlı surette yararlanılan menkul malların, tıpkı gayrimenkulde olduğu gibi aslı vakfedilerek getirisi Allah yolunda kullanıldığı için bu malların da vakıf bağlamında gayrimenkul mesabesinde olduğunu⁴⁰ söylemektedirler.

Malikî mezhebi, vakıf konusunda daha geniş bir perspektif benimsemiştir. İmam Malik vakıfla ilgili herhangi özel bir şart ileri sürmemiştir. Vakıf ebedî de olabilir,

32 Bkz. Şirâzi, Ebu İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Firuzabadi, *el-Mübezzeb fi fıkhî'l-imami's-Şafîi*, Beyrut, 1995, II, 324. Şafî mezhebine muvakkat vakfın sahih olacağını savunan âlimler de vardır. Ebu'l-Abbas b. Süreyc bu kanaati taşımaktadır. Zira ona göre, kişinin malının tamamı ve bir kısmı ile Allah'a yaklaşma caiz/mümkün olduğuna göre, bir malla tüm zamanlarda da (ebedi olarak) belirli bir zamanda da Allah'a yaklaşma gerçekleşir. Bkz. Maverdi, a.g.e, VII, 521.

33 Bkz. Şirâzi, a.g.e, II, 322.

34 Karşılaştırmalı olarak bkz. Maverdi, VII, 516-517; Şirâzi, a.g.e, II, 322-323; Remli, a.g.e, V, 360-363.

35 Maverdi, a.g.e, VII, 517-518; Şirâzi, a.g.e, II, 322-323, Nevevi, Ebu Zekeriyâ Yahya b. Şeref, *Ravzatü'l-tâlibîn*, thk: Adil Ahmet Abdulmevcut-Ali Muhammed Muavvez, Beyrut, 2003; IV, 378; Remli, a.g.e, V, 361-362. Ebu Zehra, menkul mal vakfını caiz gören Şafîlerin, yapısı itibarıyla belli bir süre sonra yok olacak *menkul mal ile ebedilik şartını* bağdaştırmaları hususunda iki farklı yaklaşım olduğunu söyler. İlk yaklaşım şöyledir; ebedilik, nisbi bir şeydir ve her malın (ayn) yapısına göre farklılık arz eder. Âdeten yok olması düşünülemeyecek mallarda vakfın ebedî olması, sonsuzluk ifade eder. Buna mukabil, belli bir süre sonra yok olacak mallarda ebedilik o malın ömrü kadar olan süreyi ifade eder. İkinci yaklaşıma göre ise vakfa konu olan menkul malın yok olmasına fırsat verilmeden o mal bir başka malla değiştirilir (istibdal). Bu durumda ikinci mal birinci malın yerine geçerek ebedilik sağlanmış olur. Bkz. Ebu Zehra, Muhammed, *Muhâdarât, fi'l-vakf*, b.y.y., 1959, s. 118-119.

36 İbn Kudâme, a.g.e, VII, 569.

37 İbn Kudâme, a.g.e, VII, 621.

38 Hanbelî mezhebinde nakit paranın vakfını caiz görenler de vardır. Bkz. İbn Kudâme, a.g.e, 618.

39 İbn Kudâme, a.g.e, VII, 618.

40 İbn Kudâme, a.g.e, VII, 619.

muvakkat da olabilir. Aslı tüketilmeden yararlanılan mallar vakıf olabildiği gibi aslı tüketilerek kullanılan mallar da vakıf olabilir. Dolayısıyla Maliki mezhebine göre, gayrimenkul dışında kitap, elbise, hayvan, gıda maddeleri gibi menkul malların da vakfi caizdir.⁴¹

Vakıf malda ebedilik şartını⁴² koşan Hanefiler ise prensip olarak vakfa konu olacak malın gayrimenkul olması gerektiği⁴³ üzerinde dururlar. Nitekim İmam-ı Âzam'a göre mutlak anlamda menkulün vakfi caiz değildir. İmameyn'e göre ise gayrimenkule tabi olan menkulün vakfi caizdir. Mesela bu iki bilginin göre gayrimenkul ile birlikte içinde bulunan hayvanlar ve onların çobanlarını vakfetmek caizdir. Yine arazi ile birlikte o arazinin tarımsal üretimi için gerekli olan alet ve edevatın vakfi caizdir. Zira aslen caiz olmayan bir şey asla tabi olarak caiz olabilir.⁴⁴

Hanefiler, vakıf malda ebediliği genel bir prensip olarak (kıyas) kabul ettikleri için bu şartı en iyi yansıtan malın gayrimenkul olduğunu belirtmiş, gayrimenkulden bağımsız menkul malların vakfını ise kıyasa (genel prensibe) aykırı olduğu gerekçesiyle kabul etmemişlerdir. Ancak İmam Ebu Yusuf, nassa dayanarak at/deve ve silahı, İmam Muhammed ise bunlara ilave olarak örf haline gelmiş olma kriterine binaen balta, kürek, keser, testere, cenaze örtüsü ve Kur'an gibi menkul malların vakfını kıyasa (genel prensibe) aykırı olarak caiz görmüştür.⁴⁵

Sonraki dönemlerde sosyal şartların gerektirmesiyle Hanefiler, vakıf malın gayrimenkul olması kuralını esnetmiş ve bu kurala pek çok istisna getirmişlerdir. Özellikle İmam Muhammed'in 'örf haline gelmiş olma' kriteri işletilerek pek çok menkulün gayrimenkulden bağımsız olarak vakfedebileceği yönünde fetva verilmiştir.

2. Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar

2.1. Para Vakıflarına İlişkin Tartışmalar

Osmanlı'da para vakıfları hakkındaki tartışmalar özellikle XVI. yüzyılda zirve noktasına ulaşmıştır. Söz konusu tartışmaya pek çok önemli şahsiyet iştirak etmiştir. Görüş belirten ilim adamlarından bazıları doğrudan konuya ilişkin risale yazarak, bir kısmı o dönemde

41 Geniş bilgi için bkz. Derdir, Ebu'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Akrebü'l-mesâlik li-mezhebi'l-İmami'l-Malik*, Kano/Nijerya, 1420/2000, s. 124; Desûki, Şemsüddin Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arefe, *Hâşiye't-Desûki ale's-şerbi'l-kebir*, b.y.y., ts. IV, 76-77; Ebu Zehra, a.g.e., s. 118

42 Önemli Hanefi kaynaklarda İmam Ebu Yusuf'un vakıf konusu malda ebedilik şartını aramadığına dair bilgiler yer almaktadır. Ona atfedilen şu hükümler bu konudaki düşüncesinin oldukça net olduğunu göstermektedir: Bir kişi 20 yıllığına vakıf yapsa bu vakıf İmam Ebu Yusuf'a göre sahih olur. Yine belirli bir kişi lehine vakıf yapılırsa Ebu Yusuf'a göre caizdir. Lehtar ölünce de vakıf mal vakfeden kişinin varislerine döner. Geniş bilgi için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 48-49; İbnü'l-Hümâm, a.g.e., VI, 198-199; Ayrıca bkz. Ebu Zehra, a.g.e., s. 77 vd; Kübeysî, a.g.e., s. 420 vd. İmam Ebu Yusuf'un bu görüşünün mezhebin görüşü ile telif edilmesi yönündeki değerlendirmeler için bkz. İbn Âbidin, a.g.e., VI, 418-422.

43 Bkz. Merğînâni, a.g.e., II, 15; Ömer Hilmi Efendi, a.g.e., md: 70, s. 24.

44 Bkz. Merğînâni, a.g.e., II, 15; İbnü'l-Hümâm, VI, 200-201. "Bizzat tecviz olunmayan şey bitteba' tecviz olunabilir." Mecelle, md: 54.

45 Geniş bilgi için bkz. Merğînâni, a.g.e., II, 15; İbnü'l-Hümâm, a.g.e., VI, 200-202.

etkin ve yetkin kişilere mektup yazmak suretiyle, diğer bir kısmı ise kendilerine yazılan mektuplara verdiği cevaplarla tartışmaya katılmışlardır.

Osmanlı'dan önceki dönemlerde konuya ilişkin tartışmalar, vakıf tartışmalarının ana eksenini oluşturmamış, daha ziyade mezheplerin vakfa ilişkin ileri sürdükleri kriterler için örneklem düzeyinde ele alınmıştır.

Örneğin bu durumu İbnü'l-Hümâm'ın (v. 861/1457) şu ifadelerinde görmek mümkündür:

“Velhasıl, akara tabi olarak menkulün vakfı caizdir. Bağımsız olarak menkulün vakfı ise eğer vakıf konusu at ve silah ise caizdir. Bunun dışında kalıp da elbise, hayvan, altın ve gümüş (para) gibi vakfı hususunda teâmül bulunmayan şeylerin vakfı bize göre caiz değildir. Ancak vakfı örf haline gelmiş olan balta, keser, cenaze örtüsü, Kur'an ve ölülerin yıkanmasında ihtiyaç duyulan tencere, kap gibi şeylerin vakfı İmam Ebu Yusuf'a göre caiz değil, İmam Muhammed'e göre ise caizdir. İlk dönem fıkıh üstatlarının (meşâyih) çoğu da İmam-ı Muhammed'in görüşünü paylaşmaktadırlar.”⁴⁶

Benzer bir yaklaşımı Hanbelî İbn Kudâme'de de görüyoruz:

“Özetle, aslı baki kalarak kendisinden yararlanma imkânı olmayan para, yiyecek, içecek, mum gibi şeylerin vakfı ilim ehli ve fukahânın çoğunluğuna göre sahib değildir...”⁴⁷

Aynı durum Şafîî hukukçusu Maverdî'de mevcuttur:

“Tıpkı gıda maddeleri gibi tüketilerek kullanıldıkları için paraların vakfı da caiz değildir...”⁴⁸

Görüleceği üzere, Hanefiler teâmül/teâruf, Hanbelî ve Şafîiler ise aslı baki kalarak yararlanma kriterini örneklendirme bağlamında paraların vakfına değinmişlerdir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Osmanlı'dan önce para vakıflarına genel olarak bu düzeyde değinilmiştir.⁴⁹ Zühri⁵⁰ ve daha sonra görüşünü nakledeceğimiz İmam Züfer gibi bilginlerden nakledilen rivayetlerde doğrudan para vakfına ilişkin açıklamalar var ise de bu görüşler fazla revaç bulmamıştır.

46 İbnü'l-Hümâm, a.g.e, VI, 202.

47 İbn Kudâme, a.g.e, VII, 618

48 Maverdî, a.g.e, VII, 519.

49 Her üç mezhepte de paraların vakfına ilişkin müspet görüşler mevcuttur. Buradaki kastığımız para vakıflarının mezhepler nezdindeki meşruiyetini tespit etmek değil, Osmanlı öncesi bahse konu vakıfların incelenme şekline işaret etmek olduğu için o görüşleri nakletmeye gerek duymamaktayız.

50 İmam Zühri'ye sorulan ve doğrudan para vakfını içeren bir soru ve O'nun bu soruya verdiği cevap şu şekildedir: “Bin dinarı Allah yolunda barcamaya tabsis edip bu parayı kendisinin ticaretle uğraşan kölesine teslim eden ve o paranın kazancını da fakirler ve yakın akrabalara sadaka yapan kişi, bu bin dinarın kazancını fakirlere sadaka yapmaması durumunda ondan yiyebilir mi?” sorusuna Zühri: “Ondan yeme hakkı yoktur” şeklinde cevap vermiştir.” Bkz. Buhâri, Vasâyâ, 31.

Aslında bu tutumun yadırganacak bir tarafı da yoktur. Çünkü para vakıfları Osmanlı'ya özgü bir kurum olarak ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Osmanlı öncesinde para vakıflarının uygulandığına dair bir örnek mevcut değildir.⁵¹ Olmayan bir şeyin tartışılmaması da son derece doğal bir şeydir. Bu dönemde mezhepler arası tartışmalar daha ziyade vakfin diğer konuları üzerinde yoğunlaşmıştır.

Osmanlıyla birlikte tarih sahnesine çıkan para vakıfları, bir nevi kredi müessesesi gibi çalışarak Osmanlı ekonomisi içerisinde bir hayli önem kazanmış ve bu alanda çok sayıda vakıf kurulmuştur. Para vakıflarının gelişip yaygınlık kazanmasıyla birlikte konuya ilişkin tartışmalar da gün yüzüne çıkmaya başlamıştır. Üst düzey bilim adamları arasında cereyan eden bahse konu tartışmalar, karşılıklı risalelerle bilimsel ciddiyete yaraşır bir kıvamda sürüp gitmiştir. Bu alandaki tartışmalar belki de tarihte İslam dünyasında yaşanan en güzel üst düzey bilimsel tartışma örneklerinden birini oluşturmaktadır.

Ancak şurası da bir gerçek ki, tartışmalar sadece bilimsel münakaşa düzeyinde kalmamış, savunulan iddianın resmiyet kazanması yönünde de çaba harcanmıştır. Nitekim tartışmanın taraflarından biri olan ve Osmanlı'da bir dönem şeyhülislamlık görevini deruhte etmiş Çivizâde, padişaha etki ederek para vakıflarının yasaklanmasını sağlamış, fakat daha sonra çıkarılan bir fermanla⁵² bu yasak sona erdirilmiştir. Meselenin resmiyetteki seyrinden bağımsız olarak konuya ilişkin risaleler de yazılmaya devam etmiştir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla o dönemden günümüze ulaşan konuya ilişkin ilk risale, İbn Kemal'e (Kemalpaşazâde) aittir. Oldukça kısa ve özet bilgiler içeren bu risalede İbn Kemal, para vakıflarının caiz olduğunu savunmuştur.

İbn Kemal'den sonra yazılan risalelerin kronolojik seyrini takip etmek biraz zor olmakla birlikte tartışmaya dâhil olan Ebussuûd, İbn Kemal'i destekler nitelikte bir risale kaleme almıştır. Buna mukabil Çivizâde, Ebussuûd'a bir reddiye yazarak para vakıfların meşru olmadığını savunmuştur. Tartışmaya sonradan dâhil olan İmam Birgivi de Ebussuûd'a reddiye tarzında bir risale yazmıştır. Bu arada özellikle Çivizâde'nin girişimiyle para vakıflarının yasaklandığı dönemde devlet yetkililerine ve diğer önemli şahsiyetlere Sofyalı Bali Efendi tarafından mektuplar yazılmıştır. Bali Efendi, mektuplarında ağırlıklı olarak para vakıflarının toplumsal işlevi üzerinde durarak, yasaklanması halinde ortaya çıkabilecek sakıncalardan bahsetmiştir. Bunların dışında çeşitli vesilelerle para vakfı tartışmalarına iştirak eden etkin ve yetkin kişiler vardır. Ancak biz iddiaları 'tez- antitez' şeklinde olduğu için yukarıda ismi geçen İbn Kemal,⁵³ Ebussuûd, Çivizâde⁵⁴ ve

51 Bkz. Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları: Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği*, s. 11

52 Söz konusu ferman için bkz. Özcan, Tahsin, "Para Vakıfları İle İlgili Önemli Bir Belge", *İLAM Araştırma Dergisi*, c. III, sy. 2, 1998, s. 109.

53 İbn Kemal, diğer adıyla Kemalpaşazâde, 1526-1534 yılları arasında Osmanlı'da şeyhülislamlık yapmış önemli bir şahsiyettir. Tefsir, hadis, fıkıh gibi dini ilimler yanında felsefe, tarih, edebiyat, dil ve tıp alanlarında eser vermiş çok yönlü bir âlimdir. İlmi meselelerdeki kudreti ve kanunnameleri şeri hukuka uyarlamadaki başarısından dolayı "*el-muallimü'l-evvel*" ünvanıyla anılmıştır. Daha sonra şeyhülislam olan Ebussuûd da bu yöndeki başarılarından dolayı "*el-muallimü's-sâni*" olarak anılmıştır. Yine bilimsel birikimi, şer'i meseleleri çözmedeki üstün becerisinden dolayı kendisine "*müfti's-sekaleyn*" denmiştir. İbn Kemal'in, bilimsel yetkinliklerine göre fıkıh âlimleri için yapmış olduğu tasnif oldukça ünlüdür. Geniş bilgi için bkz. Turan, Şerafettin-Özen, Şükrü, "Kemalpaşazâde", *DİA*, XXV, 238 vd.

54 Çivizâde Muhyiddin Mehmet Efendi, XVI. Yüzyıl Osmanlı şeyhülislamlarından biridir. 1539 yılında Sa'di Çelebi'den sonra şeyhülislam olmuştur. Üç yıl dokuz ay gibi oldukça kısa sayılacak bir süre bu makamda bulunmuş sonrasında

Birgivi'nin⁵⁵ risalelerindeki görüşleri irdelemeye çalışacağız. Bu alandaki diğer görüşlere ise yeri geldikçe kısaca işaret etmekle yetineceğiz.

Tartışmaya katılan mezkûr bilim adamlarının risalelerindeki tartışma konularını üç ana başlık altında toplamak mümkündür. İlki; para vakfının meşrutiyeti meselesi, ikincisi; ebedilik sorunu üçüncü ise para vakfının bağlayıcılığı için başvurulmuş tescil işlemidir. Bu konular dışında Çivizâde, vakıf paraların işletilme şekillerinden bazılarına ismen değinmiş, Birgivi ise diğerlerinden farklı olarak meseleye faiz ekseninden de yaklaşmıştır.

2.2. Tartışma Konuları

2.2.1. Para Vakfının Meşrutiyeti Üzerindeki tartışmalar

Konuya ilişkin risalesinde İbn Kemal, vakfın meşrutiyetini İmam Züfer'e ait şu görüşle temellendirmektedir: Öğrencisi Ensari'nin naklettiğine göre İmam Züfer, para, gıda maddeleri, ölçü veya tartı ile alınıp satılan menkul malların vakfını caiz görmüştür. Bunun nasıl olacağı Züfer'e sorulduğunda; paranın mudarebeye verilerek elde edilen kârın vakfedilen cihete harcanacağını, ölçü veya tartı ile alım satımı yapılan menkul malların ise satılarak, tıpkı paralarda olduğu gibi bedellerinin mudarebe veya bidâaya⁵⁶ verileceğini söylemiştir.⁵⁷ İbn Kemal, bu içtihatı İmam Züfer'in, senedi 'insanların ihtiyacı' olan istihsan deliline dayanarak sonuca ulaştığını, başka bir ifadeyle, kıyası (genel kural) terk ederek istihsan deliline binaen para vakfına cevaz verdiğini⁵⁸ ifade etmektedir.

İbn Kemal'in para vakfının caiz olduğuna delil getirdiği bu görüş, hem Çivizâde hem de Birgivi tarafından zayıf olduğu gerekçesiyle reddedilmiştir. Her iki musannif de İmam Züfer'den gelen bu rivayetin 'an' (عن) harf-i ceri ile geldiğini ve bu görüşün para vakfının caiz olduğuna dair muteber kitaplarda geçen görüşe aykırılık teşkil ettiğini⁵⁹

azledilmiştir. Azledilme gerekçeleri arasında İslam dünyasında meşhur olmuş önemli mutasavvıfları aşırı şekilde eleştirmesi ve abdest alırken mest üzerine mesh yapma hususundaki sert muhalefeti gösterilir. Çivizâde Osmanlı tarihinde azledilen ilk şeyhülislam olarak tarihe geçmiştir. Geniş bilgi için bkz. İpşirli, Mehmet, "Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi", *DİA*, VIII, 348.

55 İmam Birgivi, 1523-1573 yılları arasında yaşamış önemli bir Osmanlı âlimidir. Günümüzde daha ziyade Arapça üzerine yazmış olduğu kitaplarla tanınıyor olsa da İslami ilimlerin hemen hemen her sahasında eser yazmış çok yönlü bir bilgidir. Yaşadığı dönemde bidatler karşısında sağlam bir duruş sergilemiştir. Kabirler üzerine türbe yapılması, buralarda mum yakılması, para karşılığında Kur'an okunması gibi bidatler ile yargı mensupları arasında yaygınlaşan rüşvet ve zengin çocuklarına parayla ilmi paye verilmesi gibi pek çok yanlış uygulamayla mücadele etmiştir. Bu konularla ilgili eser yazarak hem fikri düzeyde hem camilerde vaaz vererek eylem düzeyinde mücadelesini sürdürmüştür. Bir İstanbul seyahatinde yakalandığı vebaya yenik düşerek ellili yaşlarında hayata veda etmiştir. Geniş bilgi için bkz. Yüksel, Emrullah, "Birgivi", *DİA*, VI, s. 191 vd.

56 "İbda' bir kimsenin kârı tamamen kendisine ait olmak üzere diğer kimesneye sermaye vermesidir ki, sermayeye bidâa ve veren kimesneye mubdî' ve alan kimesneye müstebdî' denilir. Mecelle, md: 1059.

57 İbn Kemal, (Kemalpaşâde) Şemüddin Ahmed b. Süleyman g. Kemal Paşa, *Risâle fi cevazi vakfi'd-derahim ve'd-denanir*, Thk ve trc. Tahsin Özcan, "İbn Kemal'in para vakıflarına dair risalesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, s. 4, 2000, 31-41. Risalenin ismine ilişkin bir tespit için bkz. Özcan, a.g.m, s. 33; İmam Züfer'in görüşü için bkz. İbn Maze el-Buhari, Burhanuddin Ebu'l-Meâli Mahmud b. Ahmed Abdilaziz, *el-Muhidu'l-Burbâni*, thk: Abdulkarim Sâmî el-Cündî, Beyrut, 2003, VI, 119; İbnü'l-Hümâm, a.g.e, VI, 203; Molla Hüsrev, Muhammed b. Feramuz b. Ali, *Düreru'l-bukkâm fi şerhi ğureri'l-abkâm*, İstanbul, 1339, II, 137

58 İbn Kemal, a.g.e, s. 40.

59 Çivizâde, Muhyiddin Muhammed b. İlyas el-Menteşevi, *Risâle fi Vakfi'n-Nukûd*, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü,

ifade etmektedirler. Çivizâde, buradan hareketle muteber kitaplarda önde gelen İslam âlimlerinden⁶⁰ para vakfının caiz olmadığına dair açık ifadeler varken, İmam Züfer'den nakledilen mezkûr zayıf görüşle amel edilemeyeceğini⁶¹ savunmaktadır.

İmam Züfer'in görüşüyle amel edilemeyeceğini savunan Çivizâde, muteber kitaplarda para vakfının caiz olmadığı yönünde çok sayıda görüş bulunduğunu ifade ederek bu konuda ulema arasında ittifak hatta icma olduğunu⁶² iddia etmektedir. Ancak bizatihi kendisinin aynı meselede İmam Züfer'in görüşü olduğunu kabul edip sonra da bu konuda icma var demesi, icma realitesi ile bağdaşmamaktadır. Öyle anlaşılıyor ki bu ifade, icmanın otoritesini kullanarak karşı tarafta bulunanları susturabilmek için söylenmiş bir sözdür.

İbn Kemal gibi para vakfının caiz olduğunu savunan Ebussuûd, konuya daha derin ve etraflıca yaklaşır. Ebussuûd meseleye menkulün vakfıyla başlar ve Hanefi mezhebinde klasikleşmiş şu görüşü nakleder; arsa ile beraber binanın, araziyle beraber öküz ve zirâî aletlerin vakfi, İmam-ı Âzam dışındakilere göre⁶³ caizdir.⁶⁴ Gayrimenkulden bağımsız olarak (asaleten) menkulün vakfında kıyas (genel kural), caiz olmamasıdır. Gerekçe ise bu tür mallarda ebedilik şartının gerçekleşmemesidir. Nasla kıyası (genel kuralı) terk ederek sadece at ve silah vakfını caiz gören İmam Ebu Yusuf bu kuralı benimsemiştir. Teâmülle kıyası (genel kuralı) terk eden İmam Muhammed ise insanların örf haline getirdiği her şeyin vakfını caiz görmüştür. İlk dönem Hanefi âlimleri (meşâyih) de bu görüşü benimsemişlerdir.⁶⁵

Ebussuûd, İmam Şafî'nin nass ve teâmülle kayıtlı olmaksızın 'ayn'ı baki kalarak kendisinden yararlanılan menkullerin vakfını mutlak olarak caiz gördüğünü⁶⁶ bu bağlamda zikretmektedir.

Ebussuûd, düşüncesini desteklemek gayesiyle menkul vakfının cevazına ilişkin İmam Şafî'nin görüşünü nakletmiş olsa da, meseleyi Hanefi mezhebi içerisinde kalarak ve usul kurallarının gereğini yerine getirerek çözmeye itina göstermektedir. Onun bu tutumunu, teâruf kaydı olmaksızın para, ölçü ve tartı ile alınıp satılan menkul malların vakfının cevazına ilişkin İmam Muhammed'den nakledilen görüşü⁶⁷ değerlendirmesinde açık

Arşiv No: BY0009460/18, vr. 275b; *Birgîlî (Birgîvî) Mubyiddîn Muhammed b. Pir Ali, Risale li ibtâlî vakfi'n-nukûd*, b.y.y, ts. s. 175. ("*es-Seyfu's sârim fi ademi cevâzi vakfi'd-derâhim ve'd-denânir*") ismiyle meşhur olan bu risalenin farklı kütüphanelerde pek çok el yazma nüshası mevcuttur. Ayrıca risalenin bir ofset baskısı da bulunmaktadır. Zira Birgîvî'nin farklı konularda yazdığı 9 risalesi topluca basılmıştır. Söz konusu risale, bu mecmua içerisinde 164-195 sayfaları arasında yer almaktadır. Çalışmamızda kullandığımız bu ofset baskı içerisinde maalesef pek çok yazım hatası bulunmaktadır. Risale, kütüphanede "*es-Seyfû's-Sârim...*" ismiyle kayıtlıdır. Risalenin başında ise "*Risâle li ibtâl-i vakfi'n-nukûd*" yazılıdır. Bkz. Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Arşiv no: BB00022212/8).

60 Çivizâde bunlar arasında Ebu Hanife, İmameyn ve diğer mezhep imamlarını saymaktadır. Bkz. Çivizâde, a.g.e, vr. 275b

61 Çivizâde, a.g.e, vr. 275b

62 Bkz. Çivizâde, a.g.e, vr. 275b.

63 İmam-ı Âzam, menkulün vakfının mutlak olarak caiz görmemektedir.

64 Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmâdî, *Risâel fi cevazi vakfi'n-nukûd*, Tahkik ve ta'lik: Ebu'l-Eşbâl Sağır Ahmed Şâgîf el-Pakistani, Beyrut, 1997, s. 17-18.

65 Ebussud, a.g.e, s. 18.

66 Bkz. Ebussuûd, a.g.e, s. 19.

67 "*İmam Muhammed'e göre menkulün vakfi tıpkı gayrimenkulün vakfi gibi örf bulunsun ya da bulunmasın caizdir...*" Bkz. Serahî, Muhammed b. Ahmed, *Şerhu kitabî's-siyerî'l-kebîr*, thk: Ebu Abdillâh Muhammed b. Hasen, Beyrut, 1417/1997, V, 254.

olarak görmek mümkündür. Nitekim Ebussuûd, *Bezzâziye*'den naklettiği ve başka kaynaklarda⁶⁸ da yer alan İmam Muhammed'e ait zikri geçen mutlak cevaz görüşünün teârufla kayıtlı olduğuna hamledilmesi gerektiğini ifade etmekte, akabinde de aksi durumda bu mutlak cevaz görüşün Hanefî imamların usulüne aykırı olacağına⁶⁹ vurgu yapmaktadır. Yine *Kunye* isimli kitapta hasta sûfiler için para vakfetmenin sahih olduğuna dair zikredilen bir başka görüşün de aynı gerekçeyle teârufla kayıtlı olduğuna hamledilmesi gerektiğini⁷⁰ ifade etmektedir.

Ebussuûd, meseleyi çözerken Hanefî imamların benimsediği usulü özellikle ifade ederek, takip ettiği yolun temelsiz olmadığı tezini işlemeye çalışır. Nitekim konunun hemen başında Ebu Yusuf'un nassa, İmam Muhammed'inse teâmülle kıyası (genel kuralı) terk ederek, menkulün vakfını caiz gördüklerini ifade eder. Risalenin ilerleyen bölümlerinde ise İmam Muhammed'in örf kriterine binaen istihsan deliline dayanarak menkulün vakfını caiz gördüğüne dair bolca nakillerde bulunur.

Tüm bu nakillerden sonra Ebussuûd, meselenin çözümünde takip edilecek yolun İmam Muhammed'in yolu olduğu kanaatine varır. Paraların vakfında örf haline gelme kriterini şart koşmayarak alanı genişletmiş olan İmam Züfer'in görüşünü tercih etmemesinin nedeni olarak da, onun tıpkı İmam-ı Âzam gibi vasiyete bağlanmayan ve mahkeme kararı olmadan kurulan vakıfların bağlayıcı olmayacağı yönündeki görüşünü gerekçe gösterir. Ebussuûd, İmam Muhammed'in görüşünün hem hâkimlerin işini kolaylaştıracağını hem de tescil ve diğer hukukî işlemlerde harcanacak para miktarını azaltacağını ifade eder.⁷¹

Menkulün vakfının cevazı hususunda İmam Muhammed'in görüşünü tercih eden Ebussuûd, konuya ilişkin yapmış olduğu uzun nakillerden hareketle işin nirengi noktasını *teârufun yani örf haline gelmiş olma kriterinin* oluşturduğu⁷² çıkarımını yapar. Menkul malların vakfının cevazından para vakfının cevazına varırken de İmam Muhammed'in şu görüşünden⁷³ hareket eder: *Balta, kürek testere, cenaze tabutu ve örtüsü, tencere, kazan ve Kur'an gibi insanların örf haline getirdiği şeylerin vakfı caiz, örf haline gelmemiş olan elbise, hayvan ve diğer emtiyanın vakfı ise caiz değildir.*⁷⁴

Nihayetinde Ebussuûd, derin bir fikhî ferasetle İmam Muhammed'in *insanların örf haline getirdiği şey* ifadesindeki 'şey' (شئ) kelimesinden hareketle para vakfının caiz olduğu sonucuna varır. Nitekim o, bu konuda şöyle akıl yürütür: İmam Muhammed'in ifadesinde geçen 'şey' kelimesi, belirli bir kısım menkullerden; örnek kabilinden zikredilen şeylerden ibaret değildir. Aksine bu ifade, örf ve adet haline gelmiş olan her şeyi kapsayan genel bir ifadedir.⁷⁵ Zira bahse konu içtihatla, var olan örfe binaen caiz olduğu yönünde özel bazı

68 Bkz. Serahsî, *Şerhu kitabı's-siyeri'l-kebîr*, V, 254.

69 Ebussuûd, a.g.e, s. 19-20.

70 Bkz. Ebussuûd, a.g.e, s. 20.

71 Ebussuûd, a.g.e, s. 22

72 Bkz. Ebussuûd, a.g.e, s. 29.

73 İmam Muhammed'e ait görüş için bkz. Merğînânî, a.g.e, II, 16.

74 Bkz. Ebussuûd, a.g.e, s. 27.

75 Ebussuûd, a.g.e, s. 27.

örneklerin sunulması, vakfı caiz olan menkullerin bunlardan ibaret olduğu anlamını ifade etmez. Aynı şekilde örf bulunmadığı için caiz olmadığı söylenen örnekler de vakfı caiz olmayan menkullerin sadece bunlardan ibaret olduğunu asla göstermez. Aksine zikri geçen içtihatla zikredilenler, İmam Muhammed'in kendi döneminde vakfedilmesi örf haline gelmiş olan ve olmayan menkulleri örneklendirme bağlamında serdedilmişlerdir.⁷⁶

Kısaca ifade etmek gerekirse, Ebusuûd, İmam Muhammed'in görüşünde olumlu ve olumsuz istikamette zikredilen örneklerin, sadece kendi döneminde vakfı örf haline gelmiş olan ve olmayan şeyleri örneklendirme bağlamında zikrettiğini ifade etmektedir. Nitekim Ebussuûd, İmam Muhammed'den sonra gelen ve onun görüşünü benimseyen önemli fıkıh üstatlarının (meşâyih) bu görüşün genel muhtevasından hareketle kendi devirlerde menkul mallar arasında ayırım yapmaksızın örf haline gelmiş olma kriterine binaen hüküm verdiklerini hatta bu âlimlerin İmam Muhammed'in caiz olmadığını söylediği elbise, hayvan gibi şeylerin vakfını caiz gördüklerini⁷⁷ beyan etmektedir.

Ebusuûd'un para vakfının caiz olduğunu İmam Muhammed'in örf haline gelmiş olma kriteri ile (teârufu) temellendirmesine karşılık Çivizâde ve Birgivi teârufu/örfü tartışmaya açarak cevap verirler.

Örfün ancak insanların arasında müçtehitlerin bulunması ve onların oluşan örfeye karşı çıkmamaları durumunda delil olabileceğini söyleyen Çivizâde, teârufun icmaya râci olduğunu, icmanın da müçtehitlerin ittifakı ile oluştuğunu ısrarla vurgulamakta, akabinde de müçtehitler devrinde para vakfının örf haline gelmemiş olduğunu⁷⁸ ifade etmektedir.

Aynı gerekçeyle Ebussuûd'a karşı çıkan Birgivi ise, öncelikle teârufu ikiye ayırır. Birincisi *küllî teâruf*; Bu tür teâruf, müçtehitlerin asrında gerçekleşen örf ve adet (teâruf) olup icma niteliği taşıdığı için genel-geçer bir delildir. İkincisi ise *hâs teâruf*; belli bir yerde veya mukallitlerin devrinde oluşan örfdür. Bu ise genel bir delil değildir. Nikâh, talak, kazif gibi konularda kullanılan söz ve fiiller, bu nitelikte olan örf kapsamında olup bazı hükümlere dayanak oluşturabilirler.⁷⁹ Mutlak anlamda şer'î hükmün kendisiyle sabit olduğu, nassın kendisiyle tahsis edildiği, kıyasın (genel kuralın) kendisiyle terkedildiği ve istihsanın senedi olan örfün, birinci kısımda yer alan küllî örf olduğunu⁸⁰ söyleyen Birgivi, bu tür örfün icmaya raci olduğunu, icmanın da müçtehitlere özgü bir olgu olduğunu⁸¹ ifade etmektedir.

Yukarıdaki tespiti yapan Birgivi, İmam Muhammed'in ifadesinde geçen örfün⁸² icmaya râci olduğunu⁸³ ve bunun müçtehitler döneminde gerçekleşmiş olması hasebiyle

76 Ebussuûd, a.g.e, s. 27

77 Ebussuûd, a.g.e, s. 27.

78 Çivizâde, a.g.e. vr, 273a.

79 Birgivi, a.g.e, s. 179,181.

80 Birgivi, a.g.e, s. 179, 181.

81 Birgivi, a.g.e, s. 167.

82 İmam Muhammed'in ifadesi: ما تعارفه الناس

83 Birgivi, a.g.e, s. 179.

te'vile ihtimali olmayan kat'î bir dayanak olduğunu⁸⁴ söylemektedir. Ayrıca İmam Birgivi, Ebussuûd'un İmam Muhammed'in içtihadında yer alan *insanların örf haline getirdiği şey* ifadesindeki 'şey' (شئ) kelimesinin mutlaklık ifade ettiği için para vakfını da kapsadığı şek-lindeki görüşüne ise şöyle cevap vermektedir: Evet sıla cümlesinde geçen teârufun mutlak olması hasebiyle o silanın mevsulü olan 'ل' genel bir anlam ifade eder. Ancak İmam Muhammed, bahse konu içtihadında gelecekteki hatta bizim zamanımızdaki örfü içine alacak şekilde bir örften bahsetmemiştir. Aksine o, Hz. Peygamber döneminden kendi yaşadığı döneme kadar geçen süre içerisinde insanların örf haline getirdiği şeyleri kastetmektedir.⁸⁵

Görüleceği üzere hem Çivizâde hem de Birgivi Ebussuûd'un, İmam Muhammed'in görüşünden hareketle para vakfının cevazına dayanak gösterdiği örfün herhangi bir dönemde oluşmuş örf değil, icmaya raci olan örf olduğunu, bunun da içinde müçtehitlerin bulunduğu bir toplumda meydana geldiğinde bir anlam ifade edeceğini söyleyerek onun delilini çürütmeye çalışmışlardır.

Muhtemelen böyle bir itirazın gelebileceğini hisseden Ebussuûd, risalesinde örf (teârufa) özel bir yer ayırır ve meseleye girişmeden önce şöyle bir soru sorar:⁸⁶ Kıyasın kendisiyle terkedildiği ve vakfın cevazına dayanak oluşturan örfün, müçtehit nezdinde muteber bir örf olması gerekir mi? Zamanımızdaki halkın oluşturduğu örf bunun dışında bir şey midir?

Bu muhtemel soruya Ebussuûd şöyle cevap verir: Örf, oluşması kaçınılmaz olan hissi bir şeydir. Kişinin onu anlaması, bir müçtehidin görüşüne ve kabulüne bağlı değildir. Ancak örfün, şer'î delillerden biri olan istihsana dayanak olması durumunda buna ihtiyaç vardır.⁸⁷ Ebussuûd, bu düşüncesini *Hidâye*'de yer alan karışımli dirhemlerin hukukî işlemlerde kullanılma biçimini, onların dolaşımdaki şekline yani örf haline gelmiş olmasına bağlayan şu görüşe⁸⁸ dayandırır: Eğer karışımli dirhemler piyasada tartılarak işlem görüyorlarsa, satım ve karz akdinde de tartı ile işlem görürler. Eğer sayılarak işlem görüyorlarsa bu takdirde sayı ile işleme tabi tutulurlar. Yok, eğer her iki şekilde de işlem görüyorlarsa her iki şekilde de kullanılabilirler. Çünkü bu konuda nass bulunmadığı için muteber olan, geçerli örf ve adettir.⁸⁹ Ebussuûd, paranın tedavüldeki işlem biçimine ve dolaşımdan kalkma durumuna ilişkin birkaç nakil daha yaptıktan sonra bu konularda hükme dayanak olan şeyin örf olduğuna işaret ederek,⁹⁰ istihsanın dayanağı olan örfün fikhî açıdan üç mertebede değerlendirilebileceğini ifade etmektedir:

84 Birgivi, a.g.e, s. 167.

85 Birgivi, a.g.e, s. 167.

86 Ebussuûd, a.g.e, s. 42.

87 Ebussuûd, a.g.e, s. 43

88 Merğînânî, a.g.e, III, 85.

89 Ebussuûd, a.g.e, s. 43-44.

90 Geniş bilgi için bkz. Ebussuûd, a.g.e, s. 44-46.

Birinci mertebe; küllî nitelikte olan örf/teâmül. Bu tür örf, şu sorulara verilecek cevap düzeyinde inceleme konusu olur: Örfle mutlak anlamda şer'î bir hüküm sabit olur mu olmaz mı? Kıyas (genel kural) ya da nas, örfle terk edilir mi edilmez mi? Bu nitelikteki örf, usul ilminin konusu olup halledilmesi rey ve içtihadta derinleşmiş olan müçtehitlerin uhdesindedir.⁹¹

İkinci mertebe; cüz'î nitelikte olan örf/teâmül. Bu ise şer'î hükümlerin bir türünde örfle itibar edilmesine kıyasla bir başka türünde de itibar etme durumudur. Örneğin istisna' akdinde örfün dikkate alınmasına kıyas ederek menkul vakfında da itibar edilmesi durumunda bu nitelikteki örf söz konusu olmaktadır. Nitekim bahse konu her iki hüküm başlı başına bir hüküm olmakla beraber örfün birinde itibar edilmesine kıyasla diğerinde de itibar edilme durumu söz konusudur. Bu mertebede yer alan örf/teâmül de içtihadî konulardandır. Zira her ne kadar örfün, asıl ve fer'de belirlenmesi ve hükmün ispatında etkisi herhangi bir kişinin bilebileceği nitelikte açık olsa da bunun bizim için malum olması müçtehidin içtihadı sebebiyledir.⁹² Bu mertebeyi İmam Muhammed deruhte etmiş olup insanların örf haline getirdiği menkul vakfını caiz görerek alanı genişletmiş ve kendi döneminde, vakfı örf haline gelen belli bazı örneklerle konuyu vuzuha kavuşturmuştur.⁹³

Üçüncü mertebe ise örfün/teâmülün itibar edildiği bir türün belli bir sınıfına kıyasla o türün bir başka sınıfında da örfle itibar etme durumudur. Daha açık bir ifadeyle, bu mertebe örfün/teâmülün, menkul türünün bir sınıfının vakfında dikkate alınmasına kıyasla bir başka sınıfında da dikkate alınmasıdır.⁹⁴ Bu üçüncü mertebe konumu itibariyle reye/içtihadta ihtiyaç duymaz. Bu işi müçtehit imamların yolundan yürüyen fıkıhçılar (meşâyih) yapmışlardır.⁹⁵ Nitekim onlar menkul türünün pek çok sınıfında teâmüle itibar edildiğine bakarak kendi devirlerde menkul mallar arasında ayırım yapmaksızın örf haline gelmiş olma kriterine binaen pek çok menkulün vakfını caiz görmüş hatta bu âlimler örf oluştuğu için, İmam Muhammed'in caiz olmadığını söylediği elbise, hayvan gibi şeylerin vakfını da caiz görmüşlerdir.⁹⁶

Ebussuûd, bu aşamadan sonra artık hükme dayanak oluşturacak örfün bizzat kendisine bakma dışında herhangi bir şeyin gerekmediğini, örfü bilip anlama hususunda da herkesin eşit olduğunu söyleyerek meselenin hiçbir şüphe ve tartışmaya mahal bırakmayacak düzeyde vuzuha kavuştuğunu⁹⁷ ifade etmektedir.

Görüleceği üzere Ebussuûd, nihai aşamada artık örfün oluştuğunu tespit etmenin yeterli olduğu, ilave bir şeye ihtiyaç olmadığı kanaatine varmaktadır. Zira menkulün bir sınıfında örf oluştuğunda vakfı caiz oluyorsa bir başka sınıfında örfün oluşması durumunda onun vakfını da caiz kabul etmenin önünde herhangi bir engel söz konusu

91 Ebussuûd, a.g.e, s. 46-47.

92 Ebussuûd, a.g.e, s. 47.

93 Ebussuûd, a.g.e, s. 48.

94 Ebussuûd, a.g.e, s. 47.

95 Ebussuûd, a.g.e, s. 48-49.

96 Ebussuûd, a.g.e, s. 27.

97 Ebussuûd, a.g.e, s. 49.

değildir. Dolayısıyla iş sadece para vakıflarında örfün oluşup oluşmadığına kalmış durumdadır.

Kendi döneminde para vakfetmenin örf haline geldiği hususunda herhangi bir şüphesi olmayan Ebussuûd, bu durumu dile getirmeye bile gerek duymamaktadır. Zira Osmanlı'nın ilk dönemlerinden itibaren para vakıflarının kurulmaya başlandığı bilindiğine göre, Ebussuûd'un yaşadığı döneme gelindiğinde aradan geçen 250-300 senelik süreçte kurulan binlerce para vakfı bu alanda örfün varlığı için yeterli delil oluşturmaktadır. Nitekim Çivizâde'nin girişimiyle para vakıflarının yasaklanmasının akabinde padişaha bir mektup yazan Sofyalı Bâli Efendi, Osmanlı'nın kuruluşundan itibaren geçen üç asırlık süreçte para vakıflarının kurularak yayıldığını, bunların yayılmasında geçmiş ulemanın olumlu istikametteki görüşlerinin etkili olduğunu, pek çok hayır kuruluşun kendi adlarına kurulmuş para vakıfları ile ayakta durduklarını⁹⁸ ifade etmektedir.

Son tahlilde Ebussuûd, yukarıda ayrıntılı olarak zikredilen delillerden hareketle kendi döneminde oluşan örf binaen para vakfetmenin caiz olduğu sonucuna varmaktadır.

2.2.2. Ebedilik Sorununa İlişkin Tartışmalar

Para vakfına ilişkin taraflar arasında tartışmaya konu olan bir diğer mesele de Hanefi mezhebince vakıf hukukunda prensip olarak kabul edilen ebedilik/süreklilik şartının vakıf paralarda (para vakfında) gerçekleşip gerçekleşmeyeceği meselesidir.

Yukarıda zikri geçen İmam Muhammed'in içtihadından anlaşılacağı üzere hakkında örf olduğu takdirde menkulün vakfı caizdir. Ancak bu menkul ne tür bir menkuldür? Para bu menkul kapsamına girer mi? Para, vakfın ebedilik şartı ile nasıl bağdaştırılacaktır?

Ebussuûd, gerek dil açısından gerekse örfi ve hukukî açıdan paranın menkul mal kapsamına gireceğini söyler ve bu kanaatini desteklemek üzere fıkıh bilginlerinin para için *menkul* ifadesini kullandıklarına dair nakilde⁹⁹ bulunur. Fakat sorun burada bitmemektedir. Zira gerek İmam Muhammed'in görüşünde örnek kabilinden zikredilen menkul mallarda gerekse ondan sonra onun açtığı yoldan hareketle cevaz verilen hayvan, elbise gibi diğer menkullerde malın *fiziki varlığı* (*'ayn'ı*) *baki kalarak kendisinden faydalanma* durumu söz konusudur. Oysa para tüketilerek kullanılmaktadır. Bu farklılığa rağmen para, hakkında cevaz hükmü bulunan diğer menkullere nasıl ilhak edilecektir?

Ebussuûd bu sorunu şu veziz fikhî kaideyle çözmeye çalışır. *'Paranın mislinin devamı fiziki varlığının (ayn) devamı hükmündedir.*'¹⁰⁰ Bu yaklaşımını temellendirmek amacıyla fıkıh müktesebatından bu kaidenin işletildiği pek çok benzer meseleyi¹⁰¹

98 Bâli Efendi'nin mektubunun içeriği ve mektup hakkında geniş bilgi için bkz. Özcan, Tahsin, "Sofyalı Bâli Efendi'nin Para Vakıflarını İlgili Mektupları", *İslam Araştırmaları Dergisi*, s. 3, 1999, ss.125-155.

99 Ebussuûd, Radiyyuddin Serahsi'nin *Muhîb* adlı eserinde Üstrüşeni'nin *Fusûl'ünden* şöyle bir nakilde bulunduğunu ifade eder. "*Falanca mescide yirmi dirhem vakfettim*" diyen kişiye şöyle cevap verilmiştir: *Bu, sahib değildir. Zira bu menkulün vakfidir. Örf binaen istihsan deliline göre caiz olması dışında menkulün vakfi sahib değildir.* Bkz. Ebussuûd, a.g.e, s. 30.

100 Ebussuûd, a.g.e, s. 30. Aynı kaide şöyle de ifade edilebilir: "*Paranın standart eşdeğerinin devamı fiziki varlığının devamı hükmündedir.*"

101 Bkz. Ebussuûd, a.g.e, s. 30 vd.

nakleden Ebussuûd, paraların mislini temlik ve temellükten alıkoymanın onların fiziki varlıklarını alıkoymak, kullanım esnasında onların mislinin baki olmasının da fiziki varlıklarının baki olması anlamına geldiğini¹⁰² ifade eder.

Ebussuûd'un bu meseleyi desteklemek üzere başvurduğu bir diğer delil de vakıfta istibdal¹⁰³ meselesidir. Zira aynı durum orada da söz konusudur. Şöyle ki, satıma konu olan vakfın bedeli ve onunla satın alınan şey, eski vakfın yerine kaim olarak onun bekası anlamını ifade etmekte ve bu yeni vakıftan faydalanma da eski vakıftan faydalanmanın yerine kaim olmaktadır. Hal böyle olunca paraların misillerinin kendi yerlerine kaim olmasıyla asıl paraların baki sayılmaları ve bu paralardan faydalanmanın da asıl paralarla faydalanma sayılması çok daha anlaşılabilir ve kabul edilebilir bir durumdur.¹⁰⁴

Ebussuûd'dan önce İbn Kemal de, paralarda ebedilik sorununu irdemiş ve meseleyi aynı yöntemle çözmeye çalışmıştır. İbn Kemal, bu soruna selem akdinde akde konu olan malı örnek göstermiştir. Şöyle ki, selem akdinde, akde konu olan malın (müslemün fi) mevcut olması şart olduğu halde, bu malın cinsinin mevcudiyeti akdin geçerli olması için yeterli sayılmıştır. Buna göre para vakıflarında paranın cinsinin ebedî olması, vakıftaki ebedilik şartının gerçekleşmesi için yeterlidir.¹⁰⁵

Görüleceği üzere hem Ebussuûd hem de İbn Kemal *paralarının mislinin daim olmasının fiziki varlıklarının baki olması* anlamına geldiğini ifade ederek, paralarda ebedilik sorununu çözmeye çalışmışlardır. Ancak gerek Çivizâde gerekse Birgivî bu çözüme şiddetle karşı çıkmış ve getirdikleri argümanlarla muhataplarının delillerini çürütmeye çalışmışlardır.

Çivizâde paranın, İmam Muhammed'den sonra gelen fıkıh üstatlarının (meşâyih) onun yolunu takip ederek kendi dönemlerinde örf haline geldiği için cevaz hükmüne ilhak ettikleri hayvan ve elbise ile bir tutulamayacağını söyler. Çünkü söz konusu her iki türde de malın fiziki varlığı baki kalarak yararlanma söz konusudur. Ayrıca *malı başkasının mülkiyetine intikalden alıkoymak* şeklindeki vakfın tarifi, bu iki mal çeşidi için uygundur. Ancak paradan yararlanma, mülkten mülke intikal suretiyle olduğu için tanımda sözü edilen husus paralar için söz konusu olmamaktadır. Zira vakıf paraların, muameleye veya mudarebeye verilerek işletilmeleri yahut da ticaret sermayesi olarak kullanılmaları ancak mülkiyetin intikali ile gerçekleşmektedir.¹⁰⁶

Birgivî de tıpkı Çivizâde gibi aynı gerekçeyle muhaliflerine karşı çıkmaktadır. Ancak o, meseleyi biraz daha derinden incelemekte ve vakfın illetine vurgu yaparak iddiasını ispat etmeye çalışmaktadır. Birgivî bu konuda şöyle bir akıl yürütmektedir: Vakfın caiz olmasının illeti; İmam-ı Âzam'a göre ebedilik; Ebu Yusuf'a göre ebedilik, tabilik ve

102 Ebussuûd, a.g.e, s. 31

103 Vakıf hukukunda *istibdal*, *ihtiyaca binaen vakfın bir mülk veya para ile değiştirilmesidir*. Bkz. Bilmen, a.g.e, IV, 355, Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İst. 1998, s. 207

104 Ebussuûd, a.g.e, s. 32-33.

105 İbn Kemal, a.g.e, s. 40

106 Çivizâde, a.g.e, vr. 273b, vr.274b, 275b.

nastır. İmam Muhammed'e göre icmaya mülhak olan örf/teâmül; Şafî, Malik ve Ahmed b. Hanbel'e göre ise fiziki varlığı ('ayn'ı/aslı) baki kalarak faydalanabilmektir. Bu sıralamada sonrakiler öncekilerden daha umumdur. İlhak asıldan sayılır. Nas ve teâmül, sadece aslı baki kalarak kendisinden yararlanmanın mümkün olduğu şeyler hakkında varit olmuştur. Para ile hakkında nas ve teâmül bulunan şeyler birbirine denk değildir. Dolayısıyla onlara ilhak edilemezler.¹⁰⁷

Birgivi, benzer bir akıl yürütme ile de yine aynı sonuca ulaşmaktadır. O, özetle şöyle demektedir: Vakfın caiz olmasının delili, ya kıyasur ya da istihsan. *Kıyas (genel kural)*; diğer üç imama göre 'ayn'ı baki kalarak kendisinden yararlanma kriteridir. Buna bizim üç imamımız *ebedilik şartını* da eklemiştir. Bu kurala en uygun mal, gayrimenkuldür. Gayrimenkule, ittisal-i karar¹⁰⁸ ile bitişik bulunan ve satımda da ona tabi olan ağaçlar ve binalar da buraya dâhil edilmiştir. Ayrıca İmameyn akardan gelir elde etmede yardımcı olan menkulü de eklemiştir. *İstihsan deliline gelince* bu ya *nasla* sabit olur ki, nasta belirtilen de kura'; (at) ve silahtır. Yahut da *nassa ilhakla* olur ki, bu da devedir. Bu İmameyn'e göredir. Veya icmaya *mülhak olan teâmül* ile olur. Bunu imamı Muhammed eklemiştir ve örneklerini de saymıştır. Yahut da teâmüle *ilhak* ile olur ki, bunu da yukarıdaki üç vasfı kendisinde barındırması hasebiyle sonraki fıkıh üstatları (meşayih) eklemiştir. Bunlar, kitap ve inek/hayvan gibi şeylerdir. Bu delillerin hiçbirini parada bulunmamaktadır. Dolayısıyla sadece intifayı illet yapıp asıldaki diğer müessir iki vasfı –beka ve ebediliği¹⁰⁹ – yok saymak kıyas maal fâriktir.¹¹⁰

Birgivi, Ebussuûd'un istibdal deliline ise şöyle cevap vermektedir: İstibdal; gayrimenkul yani aslı baki kalarak kendisinden yararlanılan ve ebedî olarak hapsi mümkün olan şeyler için caiz görülmüştür. Baki olma hususunda bu şeylerden ikincisi birincisinin yerine kaim olur. Oysa parada durum bunun aksinedir. Çünkü paradan yararlanma sadece mübadele ile gerçekleştiği için onun hapsedilmesi yani temlik ve temellükten alıkonması mümkün değildir.¹¹¹

Serdedilen görüşlerden anlaşılacağı üzere hem Çivizâde hem de Birgivi paranın tüketilerek kullanılması hasebiyle ebedilik şartını taşımadığını söylemektedirler. Başka bir ifadeyle, onlara göre para, aslı baki kalarak yararlanılan bir şey olmaması hasebiyle vakfın temel şartı olan 'malın aslını temlik ve temellükten alıkonarak menfaatinin insanlara aktarılması kriterini' taşımamaktadır.

Eleştiriler mezkûr minvalde olmakla birlikte, İbn Kemal ve Ebussuûd'un bu meseleye ilişkin açıklamaları oldukça tutarlı gözükmektedir. Zira onların dayanakları olan '*bir şeyin mislinin bekası, aslının bekası hükmündedir*' kaidesi paralarda ebedilik sorunu

107 Birgivi, a.g.e, s. 179.

108 *İttisal-i karar*; sonradan insanlar tarafından ayrılmamak üzere konulmuş şeylerin bağlanmasıdır. Ağaç ve binanın araziye bağlılığı bu şekildedir. Bkz. Akgündüz, a.g.e, s. 212.

109 Malın aslı baki kalarak yararlanma ve ebediliği.

110 Birgivi, a.g.e, s. 188-189.

111 Birgivi, a.g.e, s. 174.

çözmektedir. Meseleyi bugün kullandığımız para üzerinden düşündüğümüzde konuyu şöyle resmedebiliriz: Örneğin sermayesi bir milyar TL olan bir para vakfını düşünelim. Bahse konu vakıf, üzerinde belli seri numaraları olan paralarla kurulmuş ve vakfa ait paraların bir kısmı vakfiyede belirtilen alanlarda işletilmek üzere o alanlara aktarılmışlardır. İşlem sonrası mutlaka seri numaraları farklı olan paralar vakfa geri dönecektir. Zira aynı seri numaraları taşıyan paraların yüzde yüzünün geri dönmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu paralar, fiziki olarak vakfa sermaye olarak konulan paraların aynısı değildirler.

Çivizâde ve Birgivî, resmedilen olayda paraların aslı tüketilerek kullanılmaları hasebiyle işlem sonrası geri dönen paraların vakfın kuruluşundaki paralar ile birebir aynı olmadığını gerekçe göstererek vakıf paralarında ebedilik şartının gerçekleşmediğini ileri sürmektedirler. Karşı görüşte olan İbn Kemal ve Ebussuûd ise paraların mislinin bekasının aslının bekası yerine geçeceğini söyleyerek yani paraların standart eşdeğerinin korunmasının aslının korunması demek olduğunu, bu durumun da vakfın ebedilik şartına herhangi bir zarar vermeyeceğini savunmaktadırlar.

Bu meselede fikhî veriler, İbn Kemal ve Ebussuûd'dan yana görünmektedir. Zira bu durum fikhî açıdan herhangi bir sorun oluşturmaz. Çünkü paralar tayinle muayyen hale gelmezler. Bu kaideyi bir misalle açıklamak gerekirse: Örneğin bir alışverişte satıcı müşteriye “alacağımı üzerinde şu şu seri numaraları olan paralardan ödeyeceksin” dese, müşteri de borcunu satıcının bahsettiği seri numaralardan farklı seri numaraları olan paralarla ödese borç ödenmiş sayılır ve satıcının bu paraları kabul etmeme hakkı yoktur. Dolayısıyla sermaye miktarı muhafaza edildiği takdirde kayıtlarda görülen paraların seri numaralarının ilk paralardan farklı olması vakfın ebedilik şartı için her hangi bir sorun oluşturmaz.

2.2.3. Para Vakıflarının Tesciline İlişkin Tartışmalar

Kurulan vakfın ne zaman lüzum ifade edeceği yani hangi aşamada bağlayıcı hale geleceği fıkıh âlimleri arasında tartışmalıdır. Fıkıh literatüründe lüzum/bağlayıcılık genel olarak; bir hukukî muamelenin şartlarına uygun olarak kurulduktan sonra tek tarafı olarak feshedilememesi anlamına gelmektedir.

Bir hukukî muamele olan vakfın geri dönülemez bir şekilde geçerlilik kazanması hususu fukaha arasında tartışmalı bir konudur. İmam ‘Azam ve Züfer’e göre, vakfın bağlayıcı hale gelebilmesi için ya hâkimin hükmüyle tescil edilmesi veya ölüme bağlı bir tasarrufla (vasiyet) kurulması yahut da mescit gibi fiziki varlığı ile faydalanılan mallarda içerisinde namaz kılınmaya başlanması gerekir. Eğer bu şartlar gerçekleşmezse vakıf, istediği takdirde vakfından dönebilir.

İmam Ebu Yusuf’a göre vakıf, vakfeden kişinin irade beyanıyla kurulur ve bağlayıcılık ifade eder. İmam Muhammed’e göre ise vakfedilen malın mütevelliyeye teslimi ile vakıf bağlayıcı hale gelir.

Osmanlı tatbikatında daha ziyade Ebu Hanife'nin görüşü tercih edilerek vakıflar tescil ettirilmiş¹¹² ve mahkemeler kararlarını bu yönde vermişlerdir.¹¹³

Görüşlerini incelemekte olduğumuz fakihlerin eserlerinde tartışma konusu olan meselelerden birisi de işte bu tescil işlemidir. Taraflardan biri olan Ebussuûd, İmam-ı Azam'la aynı kanaatte olan İmam Züfer'in görüşü istikametinde bir tescil yöntemi sunar. Aynı görüşte oldukları halde Ebussuûd'un tescil ameliyesinde sadece İmam Züfer'in ismini zikretmesinin nedeni, İmam-ı Azam'ın gayrimenkul dışında hiçbir şeyin vakfını caiz görmemesine karşın, İmam Züfer'in doğrudan para vakfetmenin caiz olduğuna ilişkin olumlu görüşünün olmasıdır.

Tescil işlemi Ebussuûd'un icat ettiği bir şey değildir. Bu usul öteden beri uygulanmaktadır. Ancak Ebussuûd, konuyla ilgili ihtilafları ve itirazları ortadan kaldıracak bir yol geliştirmiştir.¹¹⁴ Ebussuûd, para vakfının meşruiyetini İmam Muhammed'in teâmül görüşüne dayanarak ispata çalışmış olmakla birlikte muhtemelen karşı eleştirileri bertaraf etmek için tescil işleminde izlenecek yolu İmam Züfer'in görüşü üzerinden hareket ederek ortaya koymuştur. Sunulan yöntem farazî bir yargılamadan ibarettir.

Ebussuûd'un ayrıntılarıyla sunduğu yargılama şu şekildedir: Vakıf kurmak isteyen bir kişi vakıfla ilgili şartları, görevlileri ve vakfın giderlerine ilişkin kuralları belirleyip ilgili işleri tamamladıktan sonra vakfı kurar ve mütevelliyeye teslim eder. Bir süre sonra mütevellî ile birlikte hâkimin huzuruna çıkar ve vakfiyede ifade edilen şeylerin hepsini ayrıntılı bir şekilde hâkimin huzurunda ikrar eder, mütevellî de onu tasdik eder. Sonrasında vâkıf, vakfın sahih olmadığını ve vakfa müteallik şartların batıl olduğunu ileri sürerek vakfın ana sermayesi ve kazancının iade edilmesini ayrıca mütevellinin tevliyet ücreti olarak ecr-i misilden fazla aldığı miktarın tazmin edilmesini ister. Bu iddiaya karşılık mütevellî ise vakfın İmam Züfer'in görüşüne göre sahih olduğunu ve vakıfla ilgili şartların geçerli olduğunu, almış olduğu tevliyet ücretinin de vakıftaki çalışmalarının karşılığı olduğunu söyler. Vâkıf ve mütevelliyeyi dinleyen hâkim, İmam Züfer'in görüşüne binaen vakfın aslının sahih, şartlarının da hukuka uygun olduğuna hükmederek mütevellinin zimmetinin beraatına karar verir.¹¹⁵

Ebussuûd, mezkûr yargılama sonrasında artık vakfın sıhhati konusundaki ihtilafın ortadan kalkarak ittifak oluşacağını ve hiçbir hâkimin bu hükmü bozup hilafına hüküm veremeyeceğini aksine buna göre hareket etmeleri gerektiğini¹¹⁶ ifade eder.

112 Genel uygulama İmam-ı Azam'ın görüşü istikametinde olmakla birlikte zaman zaman Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşleri de tercih edilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Akgündüz, a.g.e, s. 158-159.

113 Akgündüz, a.g.e, s. 159.

114 Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları: Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği*, s. 52

115 Ebussuûd, a.g.e, s. 50-51.

116 Ebussuûd, a.g.e, s. 51-52. Vakfın sıhhat ve lüzumuna ilişkin Ebussuûd'un sunduğu bu tescil yöntemi onun *Maruzât'ında* şu şekilde yer almaktadır: "*Denânir ve derâbime müteallik olan vakf-nâme ile amel olunmağa ve vakfın sıhbatine ve lüzumuna hüküm kimin mezhebi idüğün beyan ve evvela sıhbatine ve sâniyen lüzumuna hükm olunmak lazım olur mu? El-Cevab: Şimdi kudât bu vechile hükme memurlardır (lazımdır)*" Şeyhülislam Ebussud Efendi, *Ma'rûzât*, (Hazırlayan: Behlül Düzenli), İst. 2013, s. 113.

Ebussuûd, tescil işlemi sonrasında vakfın ittifakla bağlayıcı hale geldiği şeklindeki ifadesini şu şekilde açıklamaktadır: İmameyn'e göre mütevelliyeye teslimden sonra artık vakfın sıhhati ile bağlayıcılığı birbirinden ayrılmaz. Zira bu aşamada söz konusu vakıf, tıpkı gayrimenkul vakfı gibi her ne kadar İmam Züfer'e göre henüz bağlayıcılık kazanmamış olsa da, İmameyn'e göre hem sahih olarak kurulmuş hem de bağlayıcı hale gelmiş olur.¹¹⁷ Yargılama esnasında vâkıf, İmam Züfer'in görüşüne¹¹⁸ dayanarak vakfından döndüğünü iddia eder. Buna karşılık mütevellî vakfın İmameyn'in görüşüne göre bağlayıcılık ifade ettiğini söyler. Hâkim İmameyn'in görüşüne göre de vakfın sahih olduğu yönünde hüküm verir. Böylece vakıf ittifakla bağlayıcılık kazanmış olur.¹¹⁹

Bu durumda bir problem ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki, hâkimin para vakfının sıhhati hususunda İmam Züfer'in görüşüne göre, bağlayıcılığı hususunda ise İmameyn'in görüşüne göre hüküm vermesi durumunda bu iki taraftan birinin söylediğini diğeri söylemediği için birbirine muhalif iki farklı görüş bir hükümde cem (tefîk) olmuş olmaktadır. Ebussuûd bu sorunu şöyle çözmektedir: Bu hüküm, iki farklı içtihadattan oluşan mürekkep bir hüküm değildir. Aksine iki (basit) içtihadada dayalı iki hükümdür. Zira hâkim, bu iki görüşün önce biriyle sonra da diğeriyle olmak üzere tek tek hüküm vermektedir. Burada birinci hüküm, İmameyn'e göre vakfın bağlayıcı olması hükmüdür ki, bu hüküm İmameyn'in kendi aralarında ittifakla kabul ettikleri vakfın sıhhatine bina edilmiştir.¹²⁰ Netice itibarıyla, söz konusu hüküm sadece İmam Züfer'in para vakfının sahih olduğu görüşüne dayanmadığı için iki farklı görüşle tek bir hükümde amel meydana gelmemekte ve bu durumda sıhhat ve lüzumun her ikisi iki farklı görüşe dayanmamaktadır.¹²¹

Görüleceği üzere tescil işlemi için Ebussuûd oldukça ayrıntılı bir farazi yargılama sunmaktadır. Öyle ki, muhakeme esnasında tarafların görüşlerini hangi âlimin görüşüne dayandıracıklarını dahi açıklamaktadır. Aslında kendisi para vakfının meşruiyeti hususunda İmam Muhammed'in örf/teâmül kriterini esas almıştır. Fakat vakfın bağlayıcı hale gelmesinde İmam Muhammed'in sunduğu mütevelliyeye teslim kriteri ile yetinmemekte işin içine hem İmam Züfer'i hem de İmam Ebu Yusuf'u sokmaktadır. Nihayetinde de sunduğu yöntemle vakfın her üç âlimin ittifakı ile bağlayıcı hale geldiğini söylemektedir. Ebussuûd, vakfın bağlayıcılık kazanması için sunduğu farazi muhakemeye Hanefî mezhebinde otorite kabul edilen hukukçuları sokarak gelecek eleştirilere karşı kendini sağlama almaktadır. Bu çaba o dönemde para vakfı etrafında cereyan eden tartışmaların ne kadar sert olduğunu ortaya koymaktadır.

117 Malum olduğu üzere vakfın bağlayıcı hale gelmesi için vakfa konu olan malın mütevelliyeye teslimini sadece İmam Muhammed şart koşmaktadır. Ebu Yusuf ise bu konuda vakfetme yönündeki mücerret irade beyanını yeterli görmektedir. İmam Muhammed'in ileri sürdüğü kriter, İmam Ebu Yusuf'un şartının ötesinde bir şey olup onu da içermektedir. Dolayısıyla İmam Muhammed tarafından ileri sürülen mütevelliyeye teslim şartının gerçekleşmesiyle Ebu Yusuf'un şartı da gerçekleşmiş olmaktadır.

118 Tescil ettirilmemiş vakıf, ölüme bağlı bir tasarrufla (vasiyet) kurulmuşsa İmam Züfer'e göre bağlayıcı değildir. Vâkıf isterse vakfından dönebilir.

119 Ebussuûd, a.g.e, s. 52.

120 Zira onlara göre vakıf sahih olarak kurulup mütevelliyeye teslim edilince bağlayıcı hale gelmiş olur.

121 Ebussuûd, a.g.e, s. 54-55.

Tüm bu çabalara rağmen Ebussuûd para vakfının tescili işleminde de eleştirilerden kurtulamamıştır. Nitekim Çivizâde, para vakfının sıhhatine dair İmam Züfer'den gelen zayıf bir rivayet olmakla beraber, bağlayıcılığı ile ilgili ondan nakledilen herhangi bir rivayetin olmadığını gerekçe göstererek, gayrimenkul gibi para vakfının lüzumuna hükmedip tescil edenleri cahillikle¹²² suçlamaktadır. Çivizâde İmam Züfer'den sadece vasiyet yoluyla para vakfının cevazına ilişkin bir zayıf rivayet olduğunu bu yöndeki vasiyetlerin de tıpkı diğer vasiyetler gibi malın üçte biri üzerinde bağlayıcılık ifade edeceğini¹²³ söylemektedir. Çivizâde bu ifadesiyle aslında bu yöntemi öneren Ebussuûd'u İmam Züfer'in konuyla ilgili görüşünü bilmemekle itham etmektedir.

Tıpkı Çivizâde gibi İmam Birgivi de Ebussuûd sunduğu yönetime karşı çıkmıştır. Fakat o eleştirilerini daha ziyade Ebussuûd'un sunduğu muhakeme işlemi sonrasında ortaya çıkan kararda birbirine zıt iki farklı görüşün tek meselede cem edildiği noktasında yoğunlaştırmaktadır. Ona göre kazâî bir meselede farklı görüşlerin cem edilmesi caiz değildir.¹²⁴ Ayrıca söz konusu meselede Ebussuûd'un iddia ettiği herhangi bir ittifakın olmadığını söylemektedir.¹²⁵

Tüm bu iddiaların aksine Ebussuûd, en ince ayrıntısına kadar düşünüp tasarladığı mezkûr muhakeme işleminde iki farklı görüşün bir hükümden cem edildiği, başka bir ifadeyle, telifik'in meydana geldiği iddiasını kabul etmemektedir. Zira yukarıda nakledilen ifadelerinde de görüleceği üzere ona göre bu işlemde telifik meydana gelmemektedir.¹²⁶

Karşı cemahta yer alan İmam Birgivi, Ebussuûd'un görüşlerinin yanlış olduğu yönünde pek çok nakilde bulunup değerlendirmelerini yaptıktan sonra risalesinin sonunda para vakıflarının batıl olduğunun ortaya çıktığını söylemekte ve para vakfının sakıncalarını maddeler halinde sıralamaktadır. İçerisinde önemli ve tutarlı eleştirilerin bulunduğu bu sakıncalar şunlardır:

- a. Vakfın sahih olduğu zannıyla farz olan zekât ödenmez.
- b. Yine vakfın sahih olduğu düşüncesiyle vakfa konu olan mal üzerinde miras ve vasiyet hükümleri icra edilmez. Bu durumda vârisler ve diğer hak sahiplerine zulmedilmiş olur.
- c. Vakıf kuran kişinin pişman olup dönme isteğini hâkimin kabul etmemesi halinde yahut da vâkif vefat edip de vârislerin vakfa razı olmamaları durumunda vakıf görevlileri başkasının malını yemiş olurlar.
- d. Parasını vakfeden kişi fakir düşebilir. Bu durumda kendisine kurban, fitır sadakası ve nafaka gibi yükümlülüklerin düşmediğini ve zekât almasının helal olduğunu zanneder. Böylece büyük bir günaha düşer.

122 Çivizâde, a.g.e, s. vr. 275b

123 Çivizâde, a.g.e, s. vr. 275a

124 Birgivi'nin iddiasının ayrıntıları ve bu iddiasını ispatlamak için getirdiği deliller için bkz. Birgivi, a.g.e, s. 191 vd.

125 Bkz. Birgivi, a.g.e, s. 192 vd.

126 Ayrıca "telifik olsa mezhep içi telifik caizdir." Ebussuûd'un ortaya koyduğu yöntem istikametinde verilen kararların içeriklerine ilişkin bir özet için bkz. Akgündüz, a.g.e, s. 226.

e. Kitaplarda, vakıf paraların mudarebe¹²⁷ ve bidâa¹²⁸ gibi usullerle işletileceği belirtildiği halde günümüzde vakıf paralar beyu'l-ine (muamele-i şer'iyye) usulü ile işletilmektedir. Oysa bu usul, Hz. Peygamber'in zemmettiği bir usul olup ulema kerahiyetini açıkça beyan etmiş ve '*Beyu'l-îmeden uzak durun. Zira o lanetlenmiştir.*' demişlerdir.

f. Mütevellinin çoğunluğu cahil kişilerdir. Kitaplarda zikredilen îne usullerini bilmezler. Vakıf paraları karz veya alım-satım akdiyle işletirler. Oysa menfaat sağlayan her karz faizdir. Bazıları da fâsık kişilerdir. Umursamadan ribâ işlemi yaparlar. Bunu da vakıf görevlilerine verirler ve onlar da faiz yemiş olurlar.¹²⁹

3. Değerlendirme

Karşılaştırmalı olarak incelenen görüşlerden de anlaşılacağı üzere para vakıfları etrafındaki tartışmalar oldukça güçlü bir fikhî zemine dayanmaktadır. Öyle ki, her bir taraf kendi iddiasını ispatlamak karşı tarafın görüşünü de çürütmek için klasik fikhın verilerini ustalıkla kullanmıştır.

Bir seçki şeklinde risalelerini incelediğimiz fıkıh âlimlerinin odaklandıkları ana tema bu vakıfların caiz olup olmadığı, başka bir ifadeyle, bahse konu vakıfların meşruiyeti meselesidir. Tarafların görüşlerini ispat sadedinde ortaya koydukları deliller ve bu delilleri işleme biçimleri, iddia sahiplerinin üst düzey bir entelektüel birikime sahip olduklarını hemen hissettirmektedir. Özellikle de Ebussuûd'un kendi iddiasını ispat sadedinde serdettiği deliller ve bu delillerden hareketle ulaştığı sonuçlar, ince bir hukuk nosyonunu gerektiren ve üst düzey bir hukukçunun gerçekleştirebileceği tahliller olduğu hemen fark edilmektedir. Karşı tarafın Ebussuûd'un görüşlerini çürütme gayesiyle ortaya koyduğu deliller ve bu delilleri işleme biçimleri Ebussuûd'un tahlilleri karşısında oldukça sönük kalmaktadır. Dolayısıyla paradan vakıf kurma yani para vakfı kurmanın caiz olduğu yönünde serdedilen görüşler diğerlerine nispetle daha güçlü görünmektedir.

Ancak kanaatimizce sorun burada bitmemektedir. Zira para vakıfları ile ilgili temelde iki ana sorun söz konusudur. Diğer sorunlar bu iki soruna nispetle daha tali konumdadırlar. Bu sorunlardan biri paradan vakıf kurmanın caiz olup olmadığı yani para vakıflarının meşruiyeti, diğeri ise vakıf paralarının ne şekilde işletildiği/işletileceği meseledir. Risalelerini incelediğimiz fıkıh âlimleri enerjilerini ağırlıklı olarak paradan vakıf kurmanın caiz olup olmadığı meselesine teksif etmişlerdir. Sadece İmam Birgivi doğrudan para vakıflarının işleyişine ilişkin bir takım tespit ve eleştirilerde bulunmaktadır. İbn Kemal ve Ebussuûd, vakıf paraların nasıl işletileceği konusuna hiç girmemektedirler. Aslında para vakıflarının işletilme usullerinden bazıları her ikisinin risalelerinde de ismen yer almaktadır. Ancak bunlar kendi değerlendirmelerinin içinde değil, para vakfının caiz olduğunu ispat etmek

127 Emek-sermaye ortaklığı.

128 Kân tamamen vakfa ait olmak üzere gönüllü bir kişiye vakıf malını çalıştırması için vermek.

129 Birgivi, *Risâle li İbtalî Vakfî'n-nukûd*, s. 194, 195; Ayrıca bkz. Birgivi, Takıyyüddin Muhammed *Risâletü İnkâzû'l bâlikîn*, thk: Hüsameddin b. Musa Afâne?, Kudüs, 2002, s. 124-126.

için yapmış oldukları nakiller içinde yer almaktadır. Dolayısıyla gerek İbn Kemal gerekse Ebussuûd doğrudan bu konuya hiç değinmemektedir.

Çivizâde de doğrudan bu konuya değinmemekte ancak paranın mülkten mülke intikal ederek kullanılması hasebiyle vakfa uygun olmadığını açıklarken bu görüşünü desteklemek için vakıf paraların muamele, mudarebe ve ticaret sermayesi olarak verildiğinden bahsetmektedir.

Birgivi ise yukarıda nakledilen görüşlerinden anlaşılacağı üzere doğrudan para vakıflarının işletilme şekillerinden bahsetmektedir. Ancak İmam Birgivi, eleştirilerini aslında çok haklı olduğu bu alanlarda yoğunlaştırmamakta, asıl enerjisini Ebussuûd'un görüşlerini çürütmeye harcamakta zikri geçen eleştirilerini ise her üç eserin¹³⁰ sonunda ana hatlarıyla ifade etmektedir.

Kanaatimizce Birgivi'nin dile getirdiği eleştirilerden biri olan vakıf paraların fikhın caiz gördüğü mudârebe, bidâa gibi yöntemlerle değil de beyu'l-îne/muamele-i şer'iyye usulü ile işletildiği iddiası üzerinde önemle durulması gereken bir konudur. Zira bu konu para vakıflarının vakıya uygun gerçekliğini tespit etme ve bu gerçekliğe uygun değerlendirmeler yapma hususunda nirengi noktayı oluşturmaktadır. Bu nedenle biz burada Birgivi tarafından dile getirilen iddianın netliğe kavuşması amacıyla muamele-i şer'iyye usulünün mahiyeti, dayanağı ve meşruiyeti konusunu ana hatlarıyla irdelemeye çalışacağız.

Vakfiyeler üzerinde yapılan araştırmalardan vakıf paraların şu usullerle işletildiği tespit edilmiştir: Karz-ı hasen, (faizsiz ödünç) mudârebe (emek sermaye ortaklığı), müşâreke (sermaye ortaklığı), murâbaha (peşin para ile mal satın alıp üzerine bir miktar kâr koyarak vadeli olarak satma), bidâa¹³¹ (vakıf paranın gönüllü biri tarafından işletilerek tüm kârın vakfa verilmesi), bey' bi'l-vefa (bedeli iade edildiğinde geri almak şartıyla satış), bey' bi'l-istiğlal (bir kişinin herhangi bir malını vakfa satıp parasını aldıktan sonra, bedelini iade edip malını geri alıncaya kadar geçen sürede o malı kiralaması) ve muamele-i şer'iyye...¹³²

Tespit edilen bu usuller vakıf paraların oldukça geniş bir işletim sahasına sahip olduğunu düşündürse de vakfa farklı şekilde cereyan etmiş ve bu usullerin pek çoğu teoride kalarak çok fazla uygulama alanı bulamamıştır. Söz konusu işlemlerden en fazla tercih edileni, değişik uygulama şekilleri bulunan ve bir tür 'kredi verme' yöntemi olan muamele-i şer'iyye usulü olmuştur. Bunun altında yatan gerekçe muhtemelen mütevellinin

130 Bkz. Birgivi, *es-Seyfî's-sârim*, s. 194-195; *İnkâzû'l-bâlikîn*, s. 124-16, Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediye* isimli eserinin son bölümünde kendi döneminde para vakıflarının kurulduğu alanlardan bahsetmiş ve bunların batıl bidat uygulamalar olduğunu ifade ederek geniş bilgi almak isteyenleri bu alanda yazmış olduğu risalelere yönlendirmiştir. Bkz. Birgivi, Muhammed b. Pir Ali *et-Tarikatü'l-Muhammediye*, Bombay, ts. s. 224.

131 Mecelle'de bidâa usulü şöyle tanımlanmaktadır: "İbda' bir kimşenin kârı tamamen kendisine ait olmak üzere diğer kimseye sermaye vermesidir ki, sermayeye bidâa ve veren kimseye mubdi' ve alan kimseye müstebdi' denilir. Mecelle, madde, 1059.

132 Karşılaştırmalı olarak bkz. Akgündüz, a.g.e, s. 226-233; Kurt, İsmail, "Kredi Kaynağı Olarak Para Vakıfları", *İslam Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finans Yöntemleri*, İstanbul, 2011, s. 321-324; Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları: Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği*, s. 53-75.

vakıf malının işletilmesinden doğabilecek zarardan çekinmiş olmalarıdır. Zira vakıf malı mütevellinin elinde emanettir. Kusur ve ihmal halinde tazmin sorumluluğu vardır.¹³³ Üstelik mütevellî, vakıf malını bilerek ve zaruret olmaksızın piyasa rayicinden (ecr-i misil) çok düşük bir fiyatla işletmesi durumunda hıyanet etmiş sayılır ve hıyaneti sabit olduğunda da azli gerekli hale gelir.¹³⁴ Bu durum mütevelliyi özellikle risk taşıyan işletme usullerinden uzaklaştırarak kredi yolunu tercih etmeye sevk etmiştir.¹³⁵ Mütevellî, kredi işlemlerinde de vakıf paranın geri dönüşünü sağlamak için rehin veya kefil gibi teminatlarla¹³⁶ paranın batmamasını sağlamaya çalışmıştır.

Kredi usulünde de iki yöntem takip edilmiştir. Birincisi; verilen paranın bizatihi misliyle geri ödenmesi şeklinde, diğeri ise verilen krediye belli oranda ilave bir miktar eklenerek geri ödenmesi şeklindedir.¹³⁷ Birinci usul, Kur'an-ı Kerim'de tavsiye edilen ve karz-ı hasen terimiyle ifade edilen faizsiz ödünç verme işlemidir. Bu usul, dinî literatürde tavsiye edilmiş olmakla birlikte, insanlar arasında karşılıklı güvenin olmaması ve verilen paraların her zaman geriye dönmemesi gibi risklerinden dolayı çok fazla tercih edilmemiştir. Şer'iyye sicilleri üzerinde yapılan araştırmalarda karz-ı hasen tarzı ödünç işlemlerine rastlanılmakla birlikte, bu tür işlemlerin diğeri muameleler arasındaki oranı oldukça azdır.¹³⁸

Para vakıflarında uygulanan kredi usulünün ikinci şekli ise anapara ve kâr/fazlalık garanti olmak üzere verilen kredi usulüdür. İslam hukukunda ödünç işlemlerinde önceden şart koşulmuş her türlü (reel) fazlalık, faiz telakki edilerek reddedildiği için, bahse konu işlemde faize karşı bir çıkış yolu olarak araya bir takım şekli satış işlemleri sokularak yapılan muameleye meşruiyet kazandırma çabasına girilmiştir.¹³⁹

Vakıf paraların bu yöntemle işletilme usullerinden bazıları şu şekildedir: Para vakfından ödünç almak isteyen kişi vakfa müracaat eder. Verilen ödünçten alınacak fazlalık faiz kapsamında olduğu için faize düşmemek adına vakıf o kişinin bir malını mesela yüz liraya peşin olarak satın alır. Sonra vakıf aldığı malı o kişiye bir yıl vadeyle yüz on liraya satar.¹⁴⁰ Bu işlemde mal yine sahibine dönmüş olmakta, ödünç alan kişi de elde ettiği yüz lira karşılığında yüz on lira borçlanmış olmaktadır.

Bir diğeri yöntem ise şöyledir: Örneğin bir yıl vadeyle yüz lira borç almak isteyen kişi vakfa müracaat eder. Vakıf da ona istediği parayı verir. Buna ilave olarak da vakıf, vakfa ait olan bir malı bir yıl vadeyle on liraya o kişiye satar. Daha sonra o kişi vakıftan aldığı

133 Ömer Hilmi Efendi, a.g.e, s. 95; Kübeysî, a.g.e, II, 267-268; Akgündüz, a.g.e, s. 339.

134 Ömer Hilmi Efendi, a.g.e, s. 90.

135 Gözübenli, Beşir, "Türk Hukuk Tarihinde Vakıf Mallarının Faizli İşletilmesi Hakkında Tahlihi Bir Değerlendirme", *XI. Vakıf Haftası Kitabı*, Ankara, 1994, s. 56.

136 Bkz. Ömer Hilmi Efendi, a.g.e, s. 94; Öztürk, Nazif, *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi*, Ankara, 1995, s. 26; Gözübenli, a.g.m, s. 56.

137 Bilmen, a.g.e, V, 47; Gözübenli, a.g.m, s. 56.

138 Bir örnek için bkz. Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları: Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği*, s. 400, ek: 9; Karz-ı hasen işlemlerinin diğeri muameleler arasındaki oranı için ayrıca bkz. Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları: Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği*, s. 373-377, Tablo:126, 127, 128, 129.

139 Gözübenli, a.g.m, s. 56-57

140 Bkz. Bilmen, a.g.e, V, 47.

malı başka bir şahsa hibe edip malı ona teslim eder. Bu ikinci kişi de bahse konu malı götürüp vakfa hibe eder.¹⁴¹ Bu işlem sonucu vakıftan yüz lira borç alan kişi vakfa bir yıl vadeyle yüz on lira borçlanmış olur.

Muamele-i şer'iyye (şer'î/hukuki işlem) olarak adlandırılan mezkûr işlemlerde asıl amacın, ödünç almak olduğu açıktır. Araya sokulan şekli satış işlemleri, yapılan uygulamaya meşruiyet kazandırma amacına matuftur. *'Bir işten maksat ne ise, hüküm de ona göredir.'*¹⁴² *'Ukûd'da itibar makâsîd ve maânîyedir, elfâz ve mebâniye değildir.'*¹⁴³ kaideleri dikkate alındığında, söz konusu şekli satış işlemlerinin icra edilen uygulamaya meşruiyet kazandıracağını söylemek biraz zor görünmektedir.

Muamele-i şer'iyyenin¹⁴⁴ fikhî dayanağı hadislerde¹⁴⁵ ve sahabeden nakledilen rivayetlerde¹⁴⁶ hakkında olumsuz ifadeler bulunan ve adına *beyu'l-îne* denilen işlemidir. En yaygın¹⁴⁷ açıklamaya göre beyu'l-îne: *"Bir malı vadeli olarak satıp, müşteriye teslim ettikten sonra müşteri henüz bedelini ödemediği için o malı daha düşük bir fiyatla peşin olarak geri satın almaktır."*¹⁴⁸

141 Bkz. Bilmen, a.g.e, V, 47; Para vakıflarının kredi verme usulüne ilişkin fetva örnekleri için bkz. Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları: Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği*, s. 54-56.

142 Mecelle, madde 1.

143 Mecelle, madde 2.

144 Muamele-i şer'iyye usulü hakkında geniş bir değerlendirme için bkz. Bayındır, *Abdulaziz, Ticaret ve Faiz*, İstanbul, 2007, s. 226 vd.

145 *"İne satışı yaptığımızda, çiftçiliğe dalıp ziraata razı olarak cihadı terk ettiğinizde Allah size öyle bir zillet/aşağılık musallat eder ki, dininize dönüncüye kadar onu üzerinizden atamazsınız."* Ebu Davud, a.g.e. *Buyü*, 54; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul, 1992, II, 42; Hadisin bir diğer varyantı ise şöyledir: *"İnsanlar dinar ve dirhemler hususunda cimrilik ederek ine satışı yapar ve hayvancılık yaparak cihadı terk ederlerse Allah onlara bir bela indirir. Ve bu belayı yeniden dinlerine dönüncüye kadar kaldırmaz."* Ahmed b. Hanbel, II, 28. (Müsned'de geçen bu son rivayette ine satışı *"تبايعوا بالعينة"* tebâyecu bi'l-ayni" lafızıyla ifade edilmektedir. Buradan alıntı yapan diğer bazı kitaplarda ise *"تبايعوا بالعينة"*: tebâyecu bi'l-ineti ifadesi yer almaktadır. Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlamu'l-muvakkîin an Rabbi'l-alemîn*, Beyrut, 1996, III, 131; Şevkânî, a.g.e, V, 329.

146 İbn Abbas'a; Bir kişinin ipek bir hırkayı yüze satıp elliye geri almasının hükmü sorulmuş, o da: bu işlemin aslında araya ipek hırka sokularak, dirhem in ilave bir getirilme dirhem karşılığında satışı olduğunu söyleyerek, *Allah aldatılmaz, bu satış Allah ve Rasûlünün yasakladığı satışlardandır.* diyerek bu tarz işlemlerden men etmiştir. Aynı ifade, Enes'ten de nakledilmiştir. Bkz. İbn Kayyim, a.g.e, III, 131-132.

147 Metinde en yaygın tanımlaması verilen *ine satışı* için farklı tanımlamalar/açıklamalar da yapılmıştır. Bunlardan biri şöyledir: *Paraya ihtiyacı olan A, B'den borç para ister. B verdiği paradan daha fazlasını kazanmak istediği için A'ya: Getirisi olmayan karz işlemi öyle kolay bir şey değildir. Sana borç veremem. Ancak piyasa değeri 10 lira olan şu malı sana 12 liraya satarım sen de götürür 10 liraya satırsın. Paraya ihtiyacı olan A bu teklife razı olur. Bu işlem sonunda B istediği ilave 2 lirayı, A da ihtiyacı duyduğu 10 lirayı elde etmiş olur.* İne satışı için yapılan bir diğer açıklama da araya üçüncü bir kişinin sokularak yapılması şeklindedir. Şöyle ki: *A, B'den 10 lira borç ister. Verdiği işlemden kâr etmek isteyen B, bir malını A'ya vadeli olarak 12 liraya satar ve malı teslim eder. A da bu malı C'ye 10 liraya peşin olarak satar ve malı teslim eder. Malı alan C, bu malı ilk sahibi ve borç verecek olan B'ye 10 liraya satar ve malı ona teslim ederek karşılığında aldığı 10 lirayı alır ve borç isteyen A'ya verir. Bu işlem sonucunda borç isteyen A, B'den 10 lira almış ve ona 12 lira borçlanmıştır.* Bkz. Buhârî, Burhânüddin Ebi'l-Meâli Mahmud b. Ahmed b. Abdilaziz, *el-Mubîtu'l-Burhânî*, Thk: Abdülkerim Sami el-Cündî, Beyrut, 2004, VII, 139; İbn Âbidîn, a.g.e, VII, 421.

148 *بيع العينة وهو أن يبيع شيئاً من غيره بئمن مؤجل ويسلمه إلى المشتري ثم يشتريه قبل قبضته للئمن بأقل من ذلك نقد* Râfîi, Ebu'l-Kasım Abdülkerim Muhammed b. Abdülkerim, *el-Azîz şerhu'l-veciz, (eş-Şerhu'l-kebir)*, (Thk: Ali Muhammed Muavvaz- Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut, 1997, IV, 135-137. Ayrıca bkz. Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Neylü'l-evtâr min ehâdis-i Seyyidi'l-ahbâr*, Beyrut, 1996, V, 230.

Mezkûr tanıma kaynaklık eden en meşhur rivayet kaynaklarda şu şekilde yer almaktadır: Bir kadın Hz. Âişe'ye gelerek, kölesini Zeyd b. Erkam'a vadeli olarak 800 dirheme sattığını daha sonra da aynı köleyi Zeyd'den peşin olarak 600 dirheme satın aldığını söyler. Bunun üzerine Hz. Âişe, kadına; 'Çok kötü bir alışveriş yapmışsınız. Zeyd'e söyle; eğer tövbe etmezse Rasulüllah ile yapmış olduğu cihadı iptal etmiş olur.' Bunun üzerine kadın da; anaparayı yani 600 dirhemi alıp alamayacağını sorar. Hz. Âişe de: "Bunda bir sakınca yoktur." diyerek, Kur'an'da ribâ ayeti içinde geçen şu bölümü okur.¹⁴⁹ *Kime rabbinden bir öğüt gelir de (o öğüde uyararak ribâdan) vazgeçerse geçmişte olan kendisindedir.*¹⁵⁰

Bu ve benzer rivayetlerden hareket eden klasik fıkıh mezhepleri îne satışının caiz olup olmadığı hususunda farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir.¹⁵¹ Maliki mezhebi, konuya sedd-i zerâi perspektifinden bakmış ve bahse konu işlemi harama/faize götüren bir uygulama sayarak caiz görmemiştir.¹⁵² Hanbeli mezhebinde bazı âlimler meseleyi sedd-i zerâi prensibinden¹⁵³ bazıları ise doğrudan hiyel açısından ele alarak¹⁵⁴ netice itibarıyla söz konusu işlemin caiz olmadığı noktasında buluşmuşlardır. Bu iki mezhep akdın dış görünüşünü hiç dikkate almadan, meseleye tamamen tarafların içteki iradelerini (sübjektif iradeyi) esas alarak baktıkları için arada alıp satılan malın muameleye meşruiyet kazandırma amacına matuf olduğunu¹⁵⁵ ifade etmişlerdir.

İmam Şafî ise îne satışının celî kıyasa uygunluğu noktasından hareket ederek bu işlemi caiz görmüştür.¹⁵⁶ İmam Şafî'ye göre bahse konu işlemde satmak ve almak şeklinde gerçekleşen her iki satım, birbirinden farklı bir işlem olup her iki muamele de akde ilişkin şartlar açısından bir problem taşımamaktadır.¹⁵⁷ Şafî, yukarıda zikri geçen ve Hz. Âişe'ye nispet edilen rivayeti sağlam görmemektedir. Rivayetin sağlam kabul edilmesi halinde ise Şafî, Hz. Âişe ile Zeyd b. Erkam'ın aynı işlem hakkında farklı kanaatlerde oldukları gibi bir sonucun ortaya çıkacağını ifade etmektedir. Zira ona göre her ne kadar Hz. Âişe söz konusu işlemi haram saysa da, Zeyd b. Erkam helal gördüğü için bu işlemi hayata geçirmiştir. İmam Şafî, sahabe arasında herhangi bir konuda farklı kanaatler söz konusu ise kendi yaklaşımlarının bu kanaatlerden kıyasa uygun olanını tercih etmek

149 San'ânî, Ebubekir Abdurrezzâk b. Himmâm, *el-Musannef*, Beyrut, 1970, VIII, 185, No: 14812-14813; Beyhakî, Ebubekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk: Muhammed Abdulkadir Ata, Beyrut, 1424/2003, V, 539, No: 10798-10800.

150 Bakara, 2/275.

151 Hanefî mezhebinde bahse konu işlem hadiste ifade edildiği şekliyle özel olarak 'beyu'l-ine' olarak isimlendirip bu adla irdelenirken, diğer üç mezhep bu işlemi 'beyu'l-âcâl' başlığı altında ele almışlardır.

152 Karâfî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris, *el-Furûk: Envaru'l-burûk fi envâi'l-furûk*, Beyrut, 1998, III, 437-438; İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Bidayetü'l-müctebid ve nihayetü'l-muktesid*, thk: Macit el-Hamevi, Beyrut, 1995, III, 1186-1188.

153 Bkz. İbn Kudâme, a.g.e, V, 627.

154 Bkz. İbn Kayyım, a.g.e, III, 131 vd.

155 İbn Kudâme, a.g.e, V, 627.

156 Şafî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Beyrut, 2001, III, 345-347, 436-438; Zencânî, Şihabuddîn Mahmud b. Ahmed, *Tabricü'l-furu' ale'l-usûl*, thk: Muhammed Edip Salih, Beyrut, 1982, s. 180.

157 Şafî, a.g.e, III, 436-437.

yönünde olduğunu, bahse konu işlemde de Zeyd b. Erkam'ın yaklaşımın kıyasa (genel kural) uygun olduğunu söyleyerek bu işlemi caiz görmektedir.¹⁵⁸ Görüleceği üzere İmam Şâfiî bu işlemde dışa vurulan iradeyi (objektif iradeyi) esas alarak sonuca ulaşmıştır.

Hanefi mezhebi vadeli olarak satılan malın peşin olarak daha düşük fiyattan geri satın alınması şeklinde *beyu'l-ineyi* caiz görmemektedir.¹⁵⁹ Hanefiler, bahse konu şekilde ine satışının kıyasa (yerleşik kurala) uygun olduğunu ancak kendilerinin bu işlemi, Hz. Âişe'den nakledilen rivayet sebebiyle istihsan kuralına binaen caiz görmediklerini¹⁶⁰ ifade etmektedirler.

Şöyle ki, bahse konu işlemde müşterinin malı kabzetmesiyle birlikte akit konusu mal üzerinde mülkiyeti kesinleşmiş olmaktadır. Bundan sonra kişi artık kendisinin olan bu malı, ister aldığı kişiye yahut başka bir kişiye, aldığı fiyattan veya daha düşük fiyattan satabileceği gibi isterse tümünden hibe de edebilir. Bu konuda herhangi bir engel yoktur. Genel kural bu olmakla birlikte, Hz. Âişe'den nakledilen rivayet, aldığı fiyattan daha düşük satamayacağını göstermektedir.¹⁶¹ Hanefiler Hz. Âişe'den nakledilen ifadelerde, ancak dinden çıkma durumunda söz konusu edilebilecek, amellerin boşa gideceği şeklindeki ifadenin, reyile bilinmeyeceğini Hz. Âişe'nin bunu mutlaka Hz. Peygamber'den duymuş olacağını ileri sürerek kıyastan (genel kural) vazgeçip istihsanla göre hüküm vermektedirler.¹⁶²

Bununla beraber, bazı Hanefi âlimler, ine satışının zikredilen şekilde caiz görülmemesini işlemin ribâ şüphesi taşınmasına da bağlamaktadırlar. Bu düşüncüyü şöyle temellendirirler: Söz konusu işlemde ikinci akitteki fiyat, birinci akitteki fiyatın bedeli durumundadır. Böyle olunca ivazlı bir akit olan satım akdinde birinci fiyatın ikinci fiyattan fazla olan kısmına herhangi bir bedel tekabül etmemektedir. Aslında bu fazlalık doğrudan ribâdır. Ancak söz konusu işlem iki akdin toplamından meydana geldiği için aradaki fazlalık doğrudan ribâ değil, ribâ şüphesidir. Böyle durumlarda şüphe de hakikat konumundadır.¹⁶³

Görüleceği üzere hukukî işlemlerde doğrudan içteki iradeyi esas alan Malikî ve Hanbelilere, benzer gerekçelere istinaden de Hanefilere göre, özellikle asıl kastın borç

158 Şâfiî, a.g.e, III, 347, 436, 437.

159 Serahsi, *el-Mebsût*, XIII, 143; Kâsânî, Alâuddin Ebubekir b. Mesud, *Bedâiu's-sanayi fi tertibi ş-şerai*, thk: Ali Muhammed Muavvaz-Adil Ahmed Abdulmevcûl, Beyrut, 2003, VII, 95. Hanefiler, vadeli olarak satılan bir malın bedeli ödenmeden daha yüksek bir fiyata satın alınmasının caiz olduğunu söylemektedirler. Hanbelilerde de bu yönde bir görüş bulunmaktadır. Bkz. Kâsânî, a.g.e, VII, 95; İbn Kudâme, a.g.e, V, 627-628. Ancak söz konusu işlemde taraflar yer değiştirdiğinde yani satıcı konumuna borç isteyen kişi geçerek elindeki bir malı vadeli olarak 100 liraya satıp 120 liraya peşin geri satın alması durumunda da yasak kabul edilen işlemten herhangi bir fark kalmamaktadır. Bkz. Apaydın, H. Yunus, "İne", *DİA*, XXII, 284.

160 Serahsi, *el-Mebsût*, XIII, 143

161 Serahsi, *el-Mebsût*, XIII, 143.

162 Serahsi, *el-Mebsût*, XIII, 143-144; Kâsânî, a.g.e, VII, 95.

163 Kâsânî, a.g.e, VII, 95, Ayrıca bkz. Apaydın, H. Yunus, "İne", *DİA*, XXII, 284.

almak olduğu işlemlerde, araya göstermelik bir satım işlemi sokmanın yapılan işleme meşruiyet sağlamayacağı açıktır. Hatta hukukî işlemlerde dışa yansıyan iradeyi (objektif iradeye) esas alan imam Şafiye göre de böyle bir işlemde faize ulaşma kastı açığa çıkmış olacağından söz konusu işlem meşruiyetini kaybedecektir.¹⁶⁴

Son dönemde bazı araştırmacılar, muamele-i şer'iyeye usulünün başlangıçta daha ziyade para vakıfları ve yetimlere ait malların idaresinde uygulanması, yapılan işlemin faydasının da neticede tüm topluma yahut yetimler gibi toplumun zayıf kesimlerine dönüyor olmasından hareketle, bahse konu işleme istenmeyerek göz yumulduğunun ihtimal dâhilinde olduğunu¹⁶⁵ dile getirmektedirler. Diğer bazı araştırmacılar ise para vakıflarının kurulmasına izin verilmesinin altında, ribâhor denilen ve tefecilik yapıp yüksek faizle kredi vererek halkı sömürenlere karşılık, yasal ve uygun şartlarla alternatif bir kredi sunma gayesinin yattığını ifade etmekte ve para vakfedenlerin genellikle idareci sınıfa mensup olmasını gerekçe göstererek bu işin bilinçli bir şekilde yapıldığını¹⁶⁶ ifade etmektedir.

Kuşkusuz bu tarz tespit ve değerlendirmeler sorunlu bir uygulamaya sosyal ve iktisadî ihtiyaçlar/zaruretler nedeniyle müsaade edildiği gerçeğini tescil eder niteliktedir. Değerlendirme sahiplerini bu tarz bir söyleme sevk eden âmil, muamele-i şer'iyeye usulünün bünyesinde bir takım sıkıntılar taşıyor olmasıdır.

Netice itibariyle tartışmaya iştirak eden âlimlerin ortaya koymuş oldukları deliller dikkatle irdelendiğinde paradan vakıf kurmanın caiz olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Ancak kanaatimizce İmam Birgivi'nin vakıf paraların mudârebe, bidâa gibi fikhın caiz gördüğü yöntemlerle değil de ağırlıklı olarak problemlili bir işletim yöntemi olan muamele-i şer'iyeye usulü ile işletildiği yönündeki tespit ve eleştirileri¹⁶⁷ son derece haklıdır. Buradan hareketle denilebilir ki, paradan vakıf kurmak caiz lakin vakıf paraların işletilme biçimlerinden en çok tercih edilen muamele-i şer'iyeye usulü, tıpkı fikhî dayanağı olan beyu'l-ine gibi problemden hâli bir işlem değildir.

Vakıf paraların işletilmesinde çok da tercih edilmeyen mudârebe, müşâreke, bidâa gibi işletim usullerinin herhangi bir problem taşıyıp taşımadığı meselesi ise izahtan varestedir.

164 Bkz. Apaydın, "İne", *DİA*, XXII, 284.

165 Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları: Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği*, s. 58.

166 Yediyıldız, Bahaeddin, "Vakıf", *MEB İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993, XIII, 159.

167 Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hak* isimli eserinde Ebussuûd ve Birgivi ilişkisine değindiği bölümde, Birgivi'nin tüm gayretlerine rağmen başarısız olmasının gerekçesini, ortaya koyduğu tekliflerin örf ve âdete aykırı olmasına ve bu yüzden de halkla baş edemediğine bağlamaktadır. Kuşkusuz bu tespit meselenin sonucunu açıklamakta lakin sebebinin yani halkın neden bu müesseseleri örf haline getirdikleri gerçeğine cevap teşkil etmemektedir. Bkz. Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hak fi ihtiyârî'l-ehakk*, Sadeleştirilenler: Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, İstanbul, 2001, s. 136.

Sonuç

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren varlığını sürdüren vakıf müessesesi Osmanlıyla birlikte faaliyet alanını daha da genişletmiş ve bu dönemde sermayesi para olan vakıflar ortaya çıkmaya başlamıştır. İcra ettiği fonksiyonlarla kısa sürede yaygınlaşan para vakıfları pek çok tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Bu eksende oluşan tartışmalar, XVI. yüzyılda zirveye çıkmış, karşılıklı risalelerle tez ve anti tezler ortaya konularak mesele en ince ayrıntısına kadar incelenmiştir.

Risalelerini incelediğimiz bilim adamlarından Ebussuûd ve İbn Kemal para vakıflarının caiz olduğunu, Çivizâde ve Birgivi ise caiz olmadığını savunmuşlardır. Tartışma konuları temelde üç ana başlık etrafında cereyan etmiştir: Para vakıflarının meşruiyeti, vakıf paralarda ebedilik sorunu ve vakfın bağlayıcı hale gelmesi için önerilen tescil işlemi. Taraflar, ulaştıkları sonuçları ispat etmek için klasik görüş ve değerlendirmelere dayanmış ve mevcut fikhî birikimi ustalıkla kullanmışlardır.

Tartışmaya iştirak eden taraflar ağırlıklı olarak paradan vakıf kurmanın caiz olup olmadığı sorununa yoğunlaşmış ve bu minvaldeki meseleleri ele almışlardır. Ancak İmam Birgivi diğerlerinden farklı olarak vakıf paraların işleyiş şekillerine de değinmiş ve yaşadığı dönemde vakıf paraların ağırlıklı olarak muamele-i şer'iyeye usulüyle işletildiğine vurgu yapmıştır. Nitekim Birgivi, vakıf paraların mudârebe, bidâa gibi meşru işletim usulleri yerine beyu'l-îne/muamel-i şer'iyeye usulü ile işletildiğini ifade etmiş ve vakıf yönetimini üstlenen kişilerin bilmeden yahut umursamadan faize bulaştıkları tespitini yapmıştır.

İmam Birgivi'nin vakıf paraların işleyişine ilişkin çok haklı olarak dile getirdiği faiz eksenli eleştiriler bu vakıfların tarihî akışını değiştirmemişse de vurgu yaptığı konu para vakıflarına yöneltilen en esaslı eleştiri olarak dikkat çekmektedir.

Kaynaklar

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul, 1992.

Akgündüz, Ahmet, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, İstanbul, 2013.

Apaydın, H. Yunus, "İne", *DİA*, XXII, ss.283-285.

Bayındır, Abdulaziz, *Ticaret ve Faiz*, İstanbul, 2007.

Beyhakî, Ebubekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk: Muhammed Abdulkadir Ata, Beyrut, 2003.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuku İslamiyye ve Istılahâtı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, ts.

- Birgîlî (Birgîvî) Muhyiddîn Muhammed b. Pir Ali, *Risale li İbtâli Vakfi'n-Nukûd*, b.y.y, ts.
- Birgîvî, Muhammed b. Pir Ali, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, Bombay, ts.
- _____, Takıyyüddîn Muhammed, *Risâletü İnkâzû'l-Hâlikîn*, thk: Hüsameddîn b. Musa Afâne?, Kudüs, 2002.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail *Sabîhu'l-Buhârî*, İstanbul, 1992.
- Çivizâde, Muhyiddîn Muhammed b. İlyas el-Menteşevi, *Risâle fi Vakfi'n-Nukûd*, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Arşiv No: BY0009460/18.
- Çizakça, Murat, *İslam Dünyasında ve Batıda İş Ortaklıkları Tarihi*, İstanbul, 1999.
- Derdîr, Ebu'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Akrebü'l-Mesâlik li-Mezhebi'l-İmami'l-Malik*, Kano/Nijerya, 2000.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arefe, *Hâşiye't-Desûkî ale-Şerhi'l-Kebîr*, b.y.y., ts.
- Döndüren Hamdi, "İslam'da Para Vakfı", *Altınoluk Dergisi*, sayı: 53, y. 1990.
- _____, "Osmanlı Tarihinde Bazı Faizsiz Kredi Uygulamaları ve Modern Türkiye'de Faizsiz Bankacılık Tecrübesi", *Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, c. 17, s. 1, 2008.
- _____, "Ebussuûd Efendinin Görüşleri", *Altınoluk Dergisi*, sayı: 55, y. 1990.
- Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as, *Sünenü Ebî Davud*, İstanbul, 1992.
- Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmâdî, *Risâle fi Cevazi Vakfi'n-Nukûd*, Tahkik ve ta'lik: Ebu'l-Eşbâl Sağır Ahmed Şâgîf el-Pakistani, Beyrut, 1997.
- Elmalılı, Hamdi Yazır, *İrşâdû'l-Ahlâf fi Ahkâmi'l-Evkâf*, (Nazif Öztürk, Elmalılı Hamdi Yazır Gözüyle Vakıflar) Ankara, 1995.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1998.
- Gözübenli, Beşir, "Türk Hukuk Tarihinde Vakıf Mallarının Faizli İşletilmesi Hakkında Tahlilî Bir Değerlendirme", *XI. Vakıf Haftası Kitabı*, Ankara, 1994.
- Hıraşî, Ebu Abdillâh Muhammed, *Şerhu'l-Hıraşî alâ Muhtasar-i Halîl*, b.y.y, 1317
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn Ömer b. Abdilaziz, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, Beyrut, 1998.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, *İlamu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn*, Beyrut, 1996.
- İbn Kemal, (Kemalpaşâde) Şemsüddin Ahmed b. Süleyman b. Kemal Paşa, *Risâle fi Cevazi Vakfi'd-Derahim ve'd-Denanir*, Thk ve trc. Tahsin Özcan, "İbn Kemal'in Para Vakıflarına Dair Risalesi," *İslam Araştırmaları Dergisi*, s. 4, y.2000.

- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah, *el-Muğnî*, thk: Muhammed Şerefuddîn Hattâb - Seyyid Muhammed Seyyid, Kahire, 1996.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Zeyd, *Sünenü İbn Mâce*, İstanbul, 1992
- İbn Maze el-Buharî, Burhanuddîn Ebu'l-Meâlî Mahmud b. Ahmed Abdilaziz, *el-Muhâdu'l-Burbânî*, thk: Abdulkerim Sâmî el-Cündî, Beyrut, 2003.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid*, thk: Macit el-Hamevî, Beyrut, 1995.
- İbnü'l-Hümâm, Kemalüddîn Muhammed Abdilvahid es-Sivasî, *Fethu'l-Kadîr*, Beyrut, 2003.
- _____, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, Ta'lik ve Tahrîc: Abdurrezzâk Galib el-Mehdî, Beyrut, 1424/2003.
- İnalcık, Halil, *The Ottomon Empire, The Classial Age, 1300-1600*, London, 1973.
- İpşirli, Mehmet, “Çivizâde Muhyiddîn Mehmed Efendi”, *DİA*, VIII, ss. 348-349.
- Karâfî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris, *el-Furûk: Envaru'l-Burûk fi Envâi'l-Furûk*, Beyrut, 1998.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebubekir b. Mesud, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerai'*, thk: Ali Muhammed Muavvaz-Adil Ahmed Abdulmevcûl, Beyrut, 2003.
- Kâtip Çelebî, *Mîzânü'l-Hak fi İhtiyâri'l-Ehakk*, Sadeleştirilenler: Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, İstanbul, 2001.
- Kurt, İsmail, “Kredi Kaynağı Olarak Para Vakıfları”, *İslam Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finans Yöntemleri*, İstanbul, 2011, ss. 315-339.
- Kübeysî, Muhammed Abîd, *Abkâmu'l-Vakf fi's-Şerâti'l-İslamiyye*, Bağdat, 1977.
- Mandaville, Jon E. “Faizli Dindarlık: Osmanlı İmparatorluğunda Para Vakfı Tartışması”, çev.: Fethi Gedikli, *Türkiye Günlüğü*, sayı: 51, Ankara, 1998, ss. 131-144.
- Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l-Kebîr*, thk: Ali Muhammed Muavvez- Adil Ahmet Abdulmevcûd, Beyrut, 1994.
- Mergînânî, Burhanuddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Ebîbekir b. Adilcelil, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, İstanbul, ts.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Feramuz b. Ali, *Düreru'l-Hukkâm fi Şerhi Ğureri'l-ahkâm*, İstanbul, 1339.
- Müslim, Müslim b. Haccâc, *Sahîbu'l-Müslim*, İstanbul, 1992.

- Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*, İstanbul, 1992.
- Nevevî, Ebu Zekeriya Yahya b. Şeref, *Ravzatü'l-Tâlibîn*, thk: Adil Ahmet Abdulmevcut-Ali Muhammet Muavvez, Beyrut, 2003.
- Okur, Kaşif Hamdi, “Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni ve Ebussuud Efendinin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Çorum İlahiyat Fak. Dergisi*, c. IV, s. 7-8, 2005, ss. 33-58.
- Ömer Hilmi Efendi, *İthâfu'l-Ablâf fi Abkâmi'l-Evkâf*, Ankara, 1977.
- Özcan, Tahsin, “Sofyalı Bâlî Efendi'nin Para Vakıflarını İlgili Mektupları”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, s. 3, 1999, ss. 125-155.
- _____, *Osmanlı Para Vakıfları: Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği*, Ankara, 2003.
- _____, “Para Vakıfları İle İlgili Önemli Bir Belge”, *İLAM Araştırma Dergisi*, c. III, sy. 2, 1998, ss. 107-112
- Öztürk, Nazif, *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi*, Ankara, 1995.
- Râfî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim Muhammed b. Abdülkerim, *el-Azîz Şerhu'l-Veciz, (eş-Şerhu'l-Kebîr)*, (thk: Ali Muhammed Muavvez- Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut, 1997.
- Remlî, Şemsüddin Muhammed b. Ebi'l-Abbas Ahmed b. Hamza, *Nihayetü'l-Muhtac ilâ Şerhi'l-Minhâc*, Beyrut, 2003.
- San'ânî, Ebubekir Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, Beyrut, 1970.
- Serahsî, Ebubekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, Beyrut, 2001.
- Serahsî, Muhammed b. Muhammed, *Şerhu Kitabî's-Siyerî'l-Kebîr*, thk: Kemal Abdulazim el-Anânî, Beyrut, 1997.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Neylû'l-Evtâr min Ehâdîs-i Seyyidi'l-Ahbâr*, Beyrut, 1996.
- Şeyhulislam Ebussud Efendi, *Ma'rûzât*, (Hazırlayan: Behlül Düzenli), İstanbul, 2013.
- Şimşek, Mehmet, “Osmanlı Cemiyetinde Para Vakıfları Üzerinde Münakaşalar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 27, sayı: 1, 1986.
- Şirâzî, Ebu İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Fîruzabadî, *el-Mübezzeb fi Fikhi'l-İmami's-Şafiî*, Beyrut, 1995.
- Tahâvî, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Seleme b. Abdilmelik b. Seleme, *Şerhu Maâni'l-Âsâr*, thk: Muhammed Zehra en-Neccâr-Muhammed Seyyid Carulhak, Beyrut, 1994.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, İstanbul, 1992.

Yediyıldız, Bahaeddin, “Vakıf”, *Meb İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993.

Yüksel, Emrullah, “Birgivi”, *DİA*, VI, ss. 191-194.

Zehra, Muhammed, *Muhâdarât fi'l-Vakf*, b.y.y., 1959.

Zencânî, Şihabuddîn Mahmud b. Ahmed, *Tabrîcü'l-Furu' ale'l-Usûl*, thk: Muhammed Edîp Salih, Beyrut, 1982.

Dört Halife Döneminde Yasama Faaliyetinin İşleyişi ve Bazı Yasama Örnekleri (Hz. Ömer Dönemi)

Muammer VURAL*

ÖZ

Devletin aslı görevi, insanlar arasındaki çeşitli sosyal ilişkileri ve toplumsal kurumları düzenleyen genel nitelikli kurallar koyup bunları uygulayarak toplumsal düzeni sağlamaktır. Devlet, bu görevini, yasama, yürütme ve yargı fonksiyonları ile yerine getirir. Ancak, yasama fonksiyonu devlet hâkimiyetinin en açık olarak ortaya çıktığı fonksiyondur.

Hız Peygamber zamanında temeli atılan her şey dört halife döneminde gelişerek olgunlaşmıştır. Bundan dolayı dört halife dönemi, daha sonraki dönemler için ilham kaynağı olan uygulamaların sergilendiği, her devirde örnek alınması gereken bir dönemdir.

Bu çalışma, dört halife döneminde yasama faaliyeti ve bu dönemdeki bazı yasama örnekleri isminde iki ana başlıktan oluşmaktadır. Dört halife döneminde yasama faaliyeti başlığında; bu dönemdeki kuvvetler arası ilişkiler ve yasama faaliyetinin işleyişi üzerinde durulmuştur. Yasama örnekleri başlığında ise bu dönemdeki önemli bazı yasama faaliyetleri incelenerek tabliller yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dört halife dönemi, yasa/kanun, hukuk, yasama, kanunlaştırma, faaliyet.

ABSTRACT

The Functioning of The Legislation Activity in the Period of Four Caliphs and Some Legislative Examples (The Time of Caliph Omar)

The essential task of the state is to restore the order in the society by establishing and implementing standard rules of quality to govern a variety of social relations between people and social institutions. The state carries this duty through legislation, enforcement, and judiciary. However, the function of legislation is the most emergent function of state's sovereignty.

Everything, of foundation was laid during the Prophet's time, had improved and matured under the term of four caliphs. Therefore, the time period which was governed by four caliphs is a critical period demonstrating the implementations of rules which is a source of inspiration for subsequent periods and an exemplary period for all ages.

This study consists of two main sections named legislative activity in the period of four caliphs and some legislative examples of this period. Under the title of legislative activity in the period of four caliphs; inter-service relations and the focus was on the functioning of legislative activity in this period. Under the title of legislative examples, some important legislative Works in this period were analyzed.

Keywords: The period of four caliphs, Legislation/canon, law, judgment, legislation, activit.

* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, muammer.vural@atauni.edu.tr

Giriş

A. Araştırmanın Konusu ve Önemi

Toplumsal bir varlık olan insanların bir arada yaşamaları birtakım toplumsal kuralların bulunmasını ve bu kurallara uyulmasını zorunlu kılmıştır. Toplumsal yaşamın düzenli bir şekilde sürdürülebilmesi için sosyal ilişkileri düzenleyen çeşitli kurallara ihtiyaç duyulmaktadır. Tarihin değişik dönemlerinde toplumsal ilişkiler; *din kuralları*, *ablâk kuralları*, *örf-âdet kuralları* ve *hukuk kuralları* gibi çeşitli kurallarla düzenlenmiştir. Sosyal yaşamı düzenleyen bu kuralların en önemlilerinden biri olan hukuk kuralları, devlet gücüyle desteklenmeleri açısından diğerlerinden farklılık arz etmektedir. Hukuk kurallarının uygulanabilir hale getirilmesinin en etkili ve kestirme yolu da bu kuralların yasama yetkisini elinde bulunduran güç tarafından yürürlüğe konularak pozitif hukuk/kanun haline getirilmesidir.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra, teşri¹/yasama faaliyetinin kimler tarafından ve nasıl yerine getirileceği meselesi İslâm hukukçuları arasında ciddi tartışma konusu olmuştur.¹ Hz. Ebubekir ile başlayıp Hz. Ali ile biten Dört halife dönemi Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanların vahyin müdahalesi olmaksızın, ama vahyi esas alarak kendi iradeleriyle oluşturdukları tecrübeler dönemi olarak ortaya çıkmaktadır.² Bundan dolayı, bu dönem İslâm hukuk tarihinde çok önemli bir yere sahiptir ve İslâm hukukçuları, genellikle, geliştirdikleri doktrinlerin sonuçlarını bu dönemin uygulamalarına, özellikle ittifak edilen ilkelerine, izlenen yöntemine oturtmaya çalışmaktadırlar.³

B. Araştırmanın Amacı ve Metodu

Bu çalışmanın amacı, yasa ve yasama kavramlarının, pozitif hukuk ile İslam hukuk doktrini açısından ne anlama geldiklerini kısaca belirttikten sonra yasama, kavramını özellikle dört halife dönemi açısından ele alarak, bu dönem itibarıyla yasama yetkisi ve belli başlı yasama örneklerini inceleyip mezkûr dönemdeki yasamanın işleyişi hakkında bir sonuca ulaşmaktır.

Klasik döneme damgasını vuran düşünce metodu, hukuk ve yasama anlayışı her ne kadar kaynağını Hz. Peygamber ve dört halife döneminden alsa da klasik fıkıh dört halife döneminden sonra şekillenmiştir ve aralarında bazı farklar bulunmaktadır. Çalışmamızda yasama konusunu, genelde İslam hukuk düşüncesi özelde dört halife dönemi açısından incelemeyi uygun gördük.

Araştırmamız, bir giriş, iki ana başlık ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Girişte, pozitif hukuk ve İslam hukuku açısından yasama kavramı, yasama yetkisi ve yasamanın kaynağı konularına kısaca yer verilmiştir. Birinci ana başlıkta ise, dört halife dönemindeki yasama

1 Apaydın, H. Yunus, "İctihad", *DİA*, XXI, 433.

2 Bkz. Özçelik, A. Selçuk, "İslâm'da Devlet Müessesesinin İnkişafı", *İÜHFEM*, c. XX, sayı: 1-4 (İstanbul 1955), s. 7.

3 Rayyis, M. Ziyâuddin, *İslâm'da Siyasi Düşünce Tarihi* (çev. İbrahim Sarmış), 2. bs., İstanbul 1995, s. 135.

kavramı, yasama kaynakları ve yasama faaliyetinin işleyişi üzerinde durularak ilgili dönem itibariyle yasama faaliyetinin işleyişi hakkında bir kanaat oluşturulmaya çalışılmıştır. İkinci ana başlıkta ise, büyük çoğunluğu Hz. Ömer döneminde gerçekleşen belli başlı yasama örnekleri incelenerek makale temellendirilmeye çalışılmış, tahliller yapılmış ve bu örneklerden hareketle ilgili dönem itibariyle yasama faaliyetinin işleyişi hakkında bir sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır.

Yasamanın diğer hukuksal faaliyetlerle yakın ilgisi bulunmakla birlikte, her hukuki faaliyet yasama özelliği taşımadığı gibi, bazı yasama faaliyetlerinde de siyasi/idari yön, yasama/teşriî yöne ağır basmaktadır. Konumuzla ilgili örnekleri seçerken ağırlıklı olarak kendisinde *yasama-kanunlaştırma* niteliği ağır basan faaliyetleri tercih ettik. Bununla birlikte Dört halife döneminde gerçekleştirilen yasama faaliyetinin hepsini incelemek bu çalışmanın sınırlarını aşacağı için, yasama niteliğini daha bariz bir şekilde taşıdıklarından dolayı ağırlıklı olarak Hz. Ömer dönemi örneklerine yer verdik.

Dört halife dönemindeki yasama faaliyetini incelemeyen önce hem pozitif hukuk hem de İslam hukukunda, yasama, kanunlaştırma kavramlarına ve yasama yetkisine kısaca değinmek istiyoruz.

C. Yasama ve Kanunlaştırma Kavramları

Pozitif hukukta yasa, yasama ve kanunlaştırma kavramları

Yasa kavramı: Yasa kelimesi kanunla eş anlamlı olarak kullanılır. Kanun ise, bir devlette yetkili kamu organı tarafından çıkarılan uyulması zorunlu, genel, sürekli ve soyut hukuk kuralları anlamında bir hukuk terimidir.⁴

Yasama kavramı: Yasama, devletin, toplum hayatını düzenlemek amacıyla hukuk kuralları koyması anlamına gelmektedir. Ancak kural koyma ve düzenleme yapma işlevinin yasama niteliği taşıyabilmesi için, yasama faaliyeti neticesinde konulan hukuk kuralının genel, objektif ve soyut olmasının yanında devlet otoritesinin maddi yaptırımını yoluyla bağlayıcı olması da gerekmektedir.⁵

Kanunlaştırma kavramı: Kanunlaştırma, herhangi bir konu ile ilgili olarak uyulması gereken normları kanun formu haline koyma, kanun halinde kaideler vazedme demektir.⁶

Yasama ile kanunlaştırma arasında umum-husus açısından şöyle bir fark bulunmaktadır: Yasama, devletin, toplum hayatını düzenlemek amacıyla hukuk kuralları koyması anlamına gelmektedir. Kanunlaştırma ise, herhangi bir konu ile ilgili olarak uyulması gereken normları kanun formuna koyma, kanun halinde kaideler vazedme demektir. Yasama, ilkten kanun vazedme için kullanıldığı gibi; mevcut hukuk normlarının kanun formuna sokularak derlenmesi için de kullanıldığından kanunlaştırmadan daha kapsamlıdır.

4 “Kanun”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 323-324.

İslâm Hukukuna göre yasama/teşrî kavramı

Arapça bir mastar olan *teşrî'* terimi, modern Arapça'da iki anlamı ifade etmektedir. Bunlardan birincisi, bugünkü hukuk anlayışında *bukuk/kanun* yapmak diye isimlendirilen *ibtidaen şeriat/ahkâm koymak*; ikincisi ise, mevcut ilkeler çerçevesinde, yeni karşılaşılan olayların hükmünün, belli ilkelerden hareketle ve belli metotların kullanılmasıyla, bulunması ve ortaya çıkarılmasıdır.⁷ Kısaca yasama, düzenlemeye konu olan olayla ilgili hükmün, İslâm'ın değer kaynaklarından istinbât edilerek normatif kural haline dönüştürülmesidir.⁸ *Kanunlaştırma* ise, mevcut içtihatlardan/hükümlerden birinin kanun formu haline konulması, kanun halinde kaideler vazedilmesi demektir.

D. Yasama Yetkisi

Pozitif Hukukta yasama yetkisi

Devlet, hâkimiyetini, yasama, yürütme ve yargı fonksiyonları vasıtası ile kullanmakta ise de hâkimiyetin en bariz olarak ortaya çıktığı yer yasama fonksiyonudur. Yasama gücü devletin ve milletin tabi olacağı kanunları çıkarma hakkına sahip olan ve devleti ayakta tutan en önemli kuvvettir. Zira iç hukuk sisteminin temellerini ve sınırlarını tayin eden yasama fonksiyonudur.⁹

Yasama faaliyeti, bütün toplumlarda bir devlet fonksiyonudur ve bütün toplumlarda yasama yetkisi, aslî olarak, egemen iradeye aittir. Ancak toplumların yapısına göre egemen irade değiştiği için bu yetkiyi kullanan makamlar da değişmektedir.

İslâm Hukukuna göre yasama/teşrî yetkisi ve Yasamanın kaynağı

İslâm Hukukunda yasamanın kaynağı ifadesiyle bazen *hüküm kaynağı* kastedilmektedir ve buna *hâkim*¹⁰ denilmektedir. Bazen, Allah tarafından konulan hükümlerin içerisinde bulunduğu nasslar ile bu hükümlerin anlaşılmasını ve açığa çıkarılmasını sağlayan yol ve yöntemler¹¹ kastedilmektedir. Bazen de hukuk kurallarını koyan veya mevcut kuralları

5 Sarıca, Ragıp, *Türkiye'de İcra Uzununun Tanzim Salahiyeti*, İstanbul 1943, s. 9-10; Zevkliler, Aydın, *Medeni Hukuk* (Giriş ve Başlangıç Hükümleri, Kişiler Hukuku, Aile Hukuku), Ankara 1992, s. 10-11; Türcan, Talip, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*, Ankara, 2001, s. 167-168; bkz. Mütevellî, Abdülhamid, *Mebâdîü Nizâmî'l-Hüküm fi'l-İslâm ma'a'l-Mukârene bi'd-Düstûriyyeti'l-Hâdise*, İskenderiye, ts., s. 198.

6 Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", *Tanzimat*, İstanbul 1999, I, 141-142.

7 Bkz. Apaydın, "Siyasal Hayat", *İlmihal*, II, 292; a.mlf., "Siyasi Prensipler Açısından Demokrasi (Müzakereler)", *İslâm ve Demokrasi* (Kutlu Doğum Sempozyumu-1998), Ankara 1999, s. 424; Ayrıca bkz. Hallâf, Abdülvehhâb, *Hulâsatü Târîhi't-Teşrî'i'l-İslâmî*, Mısır 1376/1956, (İlmü Usûl'l-Fikh, İstanbul 1984 ile birlikte), s. 281-282; 'Âliye, a.g.e., s. 42.

8 Türcan, a.g.e., s. 179.

9 Kubalı, Hüseyin Nail, "Devlet Hukuk Nizamı ve Hükümet Edenlerle Hükümete Tabi Olanların Bu Nizam İçindeki Zaiyetleri", *Tabir Taner'e Armağan*, İstanbul 1956, s. 460. Bkz. Muhammed Esed, *Minhâcü'l-İslâm fi'l-Hükem*, 3. bs., Beyrut 1967, s. 87.

10 Geleneksel İslâmî anlayışa göre şer'î hükmün kaynağı hakkındaki görüş ve değerlendirmeler için bkz. Bardakoğlu, Ali, "Teorik Açından İslâm ve Demokrasi: Yasama", *İslâm ve Demokrasi Kutlu Doğum Sempozyumu-1988*, 2. bs., Ankara 1999, s. 365-367.

11 Geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Bardakoğlu, Ali, "Delil", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 139-140.

düzenleyerek yasalaştıran irade kastedilmektedir. Bu tür normatif düzenlemelerde bulunma, siyasal açıdan egemen iradenin bir işlevi olduğundan bu faaliyet, İslâm toplumunda da bir devlet fonksiyonudur.¹² Zira cüz'î meselelerin hükmünü açıklayan nassları, her zaman vazetmeyerek çoğunlukla küllî hükümler koymakla yetinen İslâm, ihtiyaç duyulduğunda, yasama faaliyetinde bulunma yetkisini ulü'l-emre¹³ bırakmıştır. Ancak Şâri'in nassa bağladığı küllî hükümler İslam hukukuna hâkim olan genel kurallar olarak kabul edilip *ulü'l-emrin* bu yasama faaliyetini, İslâm'ın getirmiş olduğu ilke ve kurallara bağlı kalarak gerçekleştirmesi gerekir.¹⁴

Yasama ve yasama yetkisi kavramları hakkındaki bu genel girişten sonra Dört Halife Döneminde yasama faaliyetinin nasıl gerçekleştirildiğine geçebiliriz.

1. Dört Halife Döneminde Yasama/Teşrî' Faaliyeti

Resûlullah geride tedvin edilmiş bir fıkıh külliyyatı bırakmayıp, sadece Kitap ve Sünnet'i bırakmıştı.¹⁵ Bu iki kaynakta bazı umumi ve hususi kaideler, prensip ve hükümler bulunmakla birlikte, bunlar bütün hadiseleri teferruatıyla içermemekte idi. Ayrıca Hz. Peygamber'den hemen sonra ortaya çıkan problemler ve fetihler sebebiyle başka milletlerle ilişkilerin ortaya çıkardığı meseleler de yoğun bir içtihat faaliyetini zorunlu kılmaktaydı.¹⁶ Hz. Peygamber'in vefatından sonra, karşılaştıkları yeni meselelerin çözümü için sahabenin önünde Kur'an ve Sünnet'i anlama ve yorumlayarak sonuçlara ulaşmaya gayret etmekten başka yol bulunmamaktaydı. İctihad adı verilen bu faaliyeti Hz. Peygamber, kendi sağlığında özendirmiş ve sahabeye bu melekeyi kazandırmıştı.¹⁷ Sahabe de hemen içtihadı koyulmuş ve bunu başarılı bir şekilde yürütmüştür.¹⁸ Hz. peygamberin çözmüş olduğu meseleleri önlerinde hazır bulan raşit halifeler, kendi dönemlerinde çıkan yeni problemlerin çözümü için de Allah ve Resûlullah'dan gelen malzemeyi göz önüne alarak, yeni meselelere çözüm getiriyorlardı.

Dört Halife Döneminde yasama faaliyetinin nasıl işlediğinin anlaşılabilmesi için kuvvetler arası ilişkilere ve yasamanın organik kaynağına göz atmak gerekmektedir.

1.1. Dört Halife Döneminde Kuvvetler Arası İlişkiler

Dış görünüş itibariyle halifenin yürütme, yargı ve belirli ölçüde yasama yetkilerini elinde bulundurması, ilk bakışta onun mutlak iktidara sahip bir otokrat olduğunu akla

12 Türcan, a.g.e, s. 179. Pozitif hukuk ile İslam hukuku arasında yasama yetkisi arasında mukayese için bkz. Vural, Muammer, "Yasama Kavramı ve Yetkisi Açısından Pozitif Hukuk ile İslam Hukuku Arasında Bir Mukayese", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 36, Erzurum, 2011, ss. 177-200.

13 Bilindiği gibi ulü'l-emr, idarecileri kapsadığı gibi alimleri de kapsamaktadır. Teşrî'in hukuk yapma boyutunu müçtehitler yapmış, kanun yapma boyutunu da idareciler gerçekleştirmiştir. Ama incelediğimiz dönem itibarıyla, idareciler aynı zamanda müçtehit oldukları için kanun yapmanın yanında hukuk ta yapmışlardır.

14 Udeh, Abdülkadir, *İslâm ve Siyasî Durumumuz* (çev. Beşir Eryarsoy), 5. bs., İstanbul 1995, s. 223-224.

15 Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukukunda İctihad*, İstanbul 1996 s. 49.

16 Dönmez, İbrahim Kâfi, "İcmâ", *DİA*, XXI, 418.

17 Dönmez, İbrahim Kâfi, "İcmâ", *DİA*, XXI, 418.

18 Karaman, *İctihad*, s. 49.

getirdiğinden dolayı, dış görünüşe önem veren bazı müsteşrikler halifenin otokrat olduğu yönünde kanaatleri ileri sürmüşlerse de¹⁹ onların bu kanaatlerinin aksine halifenin iktidarı mutlak değil sınırlıdır.²⁰ Zira halifenin yasama hususundaki yetkisi, nassın olduğu yerde naslarla sınırlı olup halife nassa muhalif yasa koyamaz. Yargı ise bazı özel durumların dışında genel yapısı itibariyle başından beri kısmen bağımsızdır. Yürütmeye gelince halifenin bu konudaki yetkisi hem İslâm hukukunun genel prensip ve hükümleriyle hem de maslahatla sınırlıdır.²¹ Hz. Ebubekir'in halife seçildiği gün Allah ve peygamberinin yolundan ayrılması durumunda kimsenin kendisine itaat borcunun bulunmadığını belirtmesi halifenin yürütmedeki sınırlarını çizmesi açısından önemlidir.²²

Prensip olarak, nihai karar yetkisini halife elinde bulundurmakla birlikte onun yanında bir nevi yardımcıları durumundaki danışmanları da bulunmaktaydı. Ayrıca, halifenin yasalarla sınırlı olan uygulamaları, yargı denetimine de açıldı. İslâm tarihi boyunca bunun çokça örnekleri görülmüştür. Mesela Hz. Ömer, mehirin yüksek olmasının fakir insanların evlenmesini imkânsızlaştırdığı düşüncesiyle mehire sınırlama getirmek isteyince; mescitte bulunan yaşlı bir kadının, Hz. Ömer'in, mehir olarak bir kantar verilmesini kabul eden ayete²³ ters bir uygulama yapma yetkisine sahip olmadığını ileri sürerek itirazda bulunması üzerine, Hz. Ömer kararını derhal geri almıştı. Başka bir adli karar sırasında Hz. Ali tarafından hatasına işaret edilmesi üzerine Hz. Ömer, “*Ali olmasaydı Ömer helak olurdu*” demişti.²⁴

Kuvvetler arası ilişkilere genel olarak değindikten sonra şimdi de kuvvetlerin birbiriyle ilişkilerine ve birbirlerinden kısmen ayrılmalarına biraz tafsilatlı olarak yer vermek istiyoruz.

1.1.1. Yargının yürütme ve yasamadan kısmen ayrılması

Hz. Peygamber döneminde münferit örnekleri görülen²⁵ yargı ile yürütmenin²⁶ yahut ta yargının diğer kuvvetlerden (yasama-yürütme) ayrılması²⁷ ve İslâm devletinin çeşitli bölgelerine idarecilerden ayrı bağımsız kadıların atanması²⁸ ilk defa Hz. Ömer döneminde

19 Aydın, M. Akif, “Anayasa”, *DİA*, İstanbul 1991, III, 161, (Arnold, T. W. The Caliphate, London 1965; s. 47-48; Tyan, Emile, *Institutions du droit public musulman (I-II)*, Paris 1954-1956, I, 392-393'den naklen); *Türk Hukuk Tarihi*, 3. bs., İstanbul 1999, s. 123.

20 Aydın, “Anayasa”, *DİA*, III, 161; *Hukuk Tarihi*, s. 123.

21 Mecelle, mad. 58.

22 Krş. Aydın, *Hukuk Tarihi*, s. 120.

23 Nisâ 4/20.

24 Hamidullah, Muhammed, “Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidin Döneminde İslam Devlet Başkanı”, (çev. Abdülaziz Hatip), *İslâm Anayasa Hukuku*, İstanbul 1998, s. 172.

25 Hz. Peygamber'in bazı sahabileri belli merkezlere vali, kâdi, muallim, imam olarak tayin etmiştir. Bkz. Hamidullah, M. *İslâm Peygamberi*, (çev. Salih Tuğ), İstanbul 1993, II, 924.

26 Aydın, *Hukuk Tarihi*, s. 121; Atar, Fahrettin, *İslâm Adliye Teşkilatı*, 3. bs., Ankara 1991, s. 31. Bu hususta geniş bilgi için bkz. Kuraşi, Abdülkâfi, Kuraşi, Abdülkâfi, *Evveliyâtü'l-Fârûk fi'l-Kadâ ve'Idâre* I-II, 1.bs., Beyrut 1410/1990, II, 587 vd.

27 Başgöl, Ali Fuat, *Esas Teşkilat Hukuku I* (Türkiye'nin Siyasi Rejimi ve Prensipleri), İstanbul 1960, s. 70.

28 Bu hususta geniş bilgi için bkz. Kuraşi, *Evveliyâtü'l-Fârûk fi'l-Kadâ ve'Idâre*, II, 587 vd.

yerleşik hale gelmiştir.²⁹ Mesela Hz. Ömer'in hilafetinin ilk yıllarından itibaren Mekke, Taif, Yemame, Şam, Kufe gibi şehirlerde vali ve vergi görevlisi olarak bazı isimlere rastlandığı gibi, özellikle yargı işini yürütmekle görevli kadılara da rastlanmaktadır.³⁰ Hz. Ömer'in, biri Kadı Şureyh'e, diğeri de Ebu Musa el-Eşa'ri'ye olmak üzere gönderdiği ve İslâm yargılama hukukunun şekillenmesinde önemli rol oynamış olan iki mektup ta bu dönemde yargının yürütmeden ayrıldığını gösteren somut örneklerdendir.³¹

Bu örneklerden hareketle söz konusu şehirlerde idari ve adli işlerin ayrı kişiler tarafından yürütüldüğünü dolayısıyla yürütme ile yargının kısmen de olsa ayrıldığını söylemek mümkündür. Ancak, tam bir kuvvetler ayrılığından söz etmek için bu yeterli değildir.

1.1.2. Yürütme yasama ilişkisi

Bazı müelliflere göre, başta dört halife dönemi olmak üzere, İslâm'ın ilk dönemlerinde, bölge valilerini ve hâkimleri atayan, cemaatle kılınan namazda müslümanlara imam olan halife, devlet ve hükümet başkanı olmasının yanında³² o dönem itibarıyla yasamanın da başıdır.³³

İslâm hukuku, genellikle müctehid hukukçuların devletten bağımsız bir şekilde yürüttükleri ilmî çalışmaların sonucu olarak ortaya çıkmakla birlikte,³⁴ ilk dönemlerde devlet başkanı olan ve ilmî yeterliliğe sahip olan halifeler hem hukukçu hem de devlet başkanı konularıyla aktif bir şekilde hareket ederek hem hukuku oluşturma hem de kanun yapma alanında büyük ölçüde fonksiyonel olmuşlardır.³⁵ Bununla birlikte halife, yürütme ile ilgili olarak yapılan bazı istişari toplantılarda *ehlü'l-hall ve'l-akd*'in fikrine de başvurmaktadır. Yargı ise ta başından beri kısmen yürütmeden ayrıdır.³⁶

Kısaca, hulefa-i raşidinin hemen hepsi, müctehid olmaları hasebiyle fikhın gelişmesine aktif olarak katkı sağladıkları gibi, dönemleri itibarıyla yasama faaliyetinde de birinci derecede aktif rol oynamışlardır. Bütün dönemlerde olduğu gibi, bu dönemde de yürütmenin başı olan halife, oluşumunda etkin olduğu kanunların uygulanmasında da en yetkindir.

29 Aydın, *Hukuk Tarihi*, s. 48; Zerkâ, Mustafâ Ahmed, *el-Fikhü'l-İslâmi fi Sevbihî'l-Cedid el-Medbalü'l-Fikhiyyü'l-Âm*, Dımaşk 1387/1968, I, 176. Bkz. Özçelik, a.g.m., s. 7.

30 Bkz. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu't-Taberî* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim), Beyrut, ts., IV, 39, 94-95, 241.

31 Bkz. Aydın, *Hukuk Tarihi*, s. 48. Bu mektupların metni için sırasıyla bkz. Hamidullah, *el-Vesâ'iku's-siyâsiyye*, Beyrut 1405/1985, s. 439-440, 425-436.

32 Hamidullah, "Hristiyanlıkta ve İslâm'da Anayasa", *İslâm Anayasa Hukuku*, İstanbul 1998, s. 144.

33 Bkz. Gözübenli, Beşir, "Ebû Hanîfe'nin İçtihat Sistematğinde Norm Grupları", *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*, Bursa 2003, s. 264.

34 Aydın, "Anayasa", *DİA*, III, 159.

35 Bkz. Apaydın, "Siyasal Hayat", *İlmihal*, II, 293; Aydın, "Anayasa", *DİA*, III, 159; Mansurizade Said, "Cevazın Şeri Ahkâmından Olmadığına Dair", (sad. Ali Bardakoğlu), *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: 1 (Kayseri 1987), s. 81-89; Âliye, a.g.e., s. 43; Barkan, Ömer Lütfi, "Kanunname", *İA*, İstanbul 1993, VI, 185 vd.; İnalçık, Halil, "Örf", *İA*, İstanbul 1993, IX, 180.

36 Atar, a.g.e. s. 31; Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 3. bs., İstanbul 1991, I, 145.

1.1.3.Yürütme yargı ilişkisi

Hâkimlerin uymaları ve uygulamaları gereken ana prensipler, genel hatlarıyla yönetim tarafından belirlenmekle beraber işler mahkemelere intikal ettikten sonra ise kendilerine çok geniş bir hareket alanı bırakılmış olan yargıçlar çok rahat hareket edebilmekteydi. Mahkemeye intikal eden davalarda, Muaz b. Cebel'in Hz. Peygamber'e verdiği cevapta da görüldüğü gibi, Kitap ve Sünnet'e müracaat ettikten sonra, yine de ihtiyaç duyulursa, rahat bir şekilde kendi re'y ve icthadlarıyla hüküm verebiliyorlardı.

Yargı bağımsızlığına sahip olan yargıçlar, gerekirse, bağımsız yargı karşısında hukuki sorumlulukları bulunan halifeyi de yargılayabilirlerdi. Çünkü İslâm'da, hukukun üstünlüğü ve hukuk önünde eşitlik esas olduğu için, devlet başkanı da olsa, hiç kimse, hiçbir zaman hukukun üstünde kabul edilmeyerek gerektiğinde yargılanabilmiştir.³⁷ Herhangi bir kişi halifeden şikâyetçi olduğunda bunu mahkemeye taşıyabilir; bağımsız bir şekilde görevlerini ifa edebilen hâkimler gerektiğinde kendilerini atayan halifeyi dahi yargılayabilirlerdi. Mahkemeye çağrılan halife, bu çağrıya boyun eğerek savunma için mahkeme huzuruna gelir ve kendini savunurdu.³⁸ Nitekim İslâm tarihi boyunca, halifelerin yargılanmak üzere hâkim karşısına çıkarıldığına dair örnekler bulunmaktadır.³⁹ İlginçtir ki, halifelerin yargılandıkları bu davaların pek çoğu kendi aleyhlerine sonuçlanmıştır.⁴⁰

Yine bunun gibi halifenin herhangi bir alacağı olsaydı, halife kendisi hakkında hüküm veremeyeceğinden, bunu doğrudan alamayıp mahkemeye başvurması gerekirdi. Hz. Ebubekir zamanından itibaren bu tür uygulamaların örnekleri görülmüştür.⁴¹

Halifenin alacağını mahkeme yoluyla talep etmesi, suçlu olduğunda yargılanması, hele hele aleyhine hükmedilerek mahkum olması, yargı bağımsızlığını göstermek için yeterlidir.

Zanlı veya suçlu olduğunda mahkemeye çağrılarak, sanık sandalyesine oturtulan halife, gerektiğinde hâkim koltuğuna oturarak, siyasi davalara bakardı.⁴² Hz. Peygamberin, Medine'deki hayatı boyunca müslümanların ve zaman zaman gayrimüslimlerin her türlü cezai ve hukuki ihtilaflarında hâkimlik görevini üstlendiği bilinmektedir. İslâm hukuk tarihinde halifelerde müçtehit olma şartının biraz da bu sebeple arandığı söylenebilir. Ayrıca ilk halifeler, çoğu kere fiili olarak mahalli mahkemelerce verilen bazı kararları da denetlemişlerdir. Nitekim Hz. Ömer, hac mevsiminde, hâkimlerin daha önce vermiş oldukları bazı kararlarını, tarafların isteği üzerine tekrar gözden geçirmişti.⁴³

37 Bkz. Hamidullah, "Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidin Döneminde İslam Devlet Başkanı", s. 172.

38 Hamidullah, "Hristiyanlıkta ve İslâm'da Anayasa", s. 144; Hamidullah, "İslâm Anayasa Hukuku (Anayasa Tarihi- Abbasiler)" (çev. Vecdi Akyüz), *İslâm Anayasa Hukuku*, İstanbul 1998, s. 29-30.

39 Hamidullah, "Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidin Döneminde İslam Devlet Başkanı", s. 172. Ayrıca bkz. Hamidullah, "Hristiyanlıkta ve İslâm'da Anayasa", s. 144.

40 Hamidullah, "Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidin Döneminde İslam Devlet Başkanı", s. 172.

41 Hamidullah, "Hristiyanlıkta ve İslâm'da Anayasa", s. 144.

42 Hamidullah, "Hristiyanlıkta ve İslâm'da Anayasa", s. 144.

43 Aydın, *Hukuk Tarihi*, s. 121.

Çok az bir kısmını verdiğimiz bu örneklerden sonra diyebiliriz ki, raşit halifeler döneminde devletin yürütme fonksiyonu ile yargı fonksiyonu kısmen birbirinden ayrılarak, bu görevler ayrı birimler tarafından yerine getirilmiştir.

1.2. Dört Halife Döneminde Yasamanın Organik Kaynağı ve Yasama Faaliyetinin İşleyişi

İslâm hukukuna göre yasamanın organik kaynağı, düzenlemeye konu olan olayla ilgili hükmün, İslâm'ın değer kaynaklarından istinbât edilerek normatif kural haline dönüştürülmesi faaliyetini gerçekleştiren iradedir.⁴⁴

Dört halife döneminde, biraz da hulefa-i raşidinin özel durumlarından kaynaklanmakla sebeplerle, İslâm hukukunun teşekkülünde devletin etkin bir rolü olmuştur.⁴⁵ Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer zamanlarında yasama yetkisinin sahabe ileri gelenlerinden oluşan bir cemiyete bırakıldığı bazı kaynaklarda bildirilmekle birlikte⁴⁶ bu organın işleyiş şekli, karar alış yöntemi ve çalışmasıyla ilgili bilgi verilmemektedir.⁴⁷ Hz. Ebubekir ile Hz. Ömer her yeni mesele için ashabı toplar ve o meseleyi istişare ile çözerlerdi. Hatta bu iki halifenin gerektiğinde istişare yapmak için Medine'den ayırmadıkları birer istişare heyetleri vardı.⁴⁸

Dört halife döneminde yürütme erkini de elinde bulunduran halife ve şura heyeti başta olmak üzere idareciler doğrudan yasama faaliyetinde bulunmak suretiyle yasamanın organik kaynağını meydana getirmektedirler. Halife ve şura heyetinin yanında bir de, hukukun oluşumuna doğrudan, yasamaya da dolaylı katkı sağlayan faaliyetler bulunmaktadır. Şimdi öncelikle yasama faaliyetini gerçekleştiren halife ve şura heyeti üzerinde durmak istiyoruz. Daha sora da hukukun oluşumuna doğrudan, yasamaya dolaylı katkı sağlayan içtihad ve içtihadların aynı noktada birleşmesi olan icma'a kısaca değineceğiz.

1.2.1. Yasama faaliyetinin devlet başkanı tarafından gerçekleştirilmesi

İhtiyaç ve maslahatın gerektirdiği şekilde yasal düzenlemelerde bulunmak, yönetimin yetkilerindedir. Başta raşit halifeler olmak üzere İslâm hukuk tarihinin her döneminde ilmi yeterliliğe sahip olan halifeler hem hukukçu hem de devlet başkanı konumlarıyla aktif bir şekilde hareket ederek yasama alanında büyük ölçüde etkili olmuşlardır.⁴⁹

44 Bkz. krş. Türcan, *a.g.e.*, s. 179. Pozitif hukuk ile İslâm hukuku arasında organik kaynak açısından mukayese için bkz. Vural, Muammer, "Pozitif Hukuk ile İslâm Hukuku Arasında Menşe ve Organik Kaynak Açısından Bir Mukayese", *Ekev Akademi Dergisi*, yıl: 15, sayı: 48, (Yaz), Erzurum 2011, s. 203-226.

45 Aydın, *Hukuk Tarihi*, s. 119-120; bkz. Hamidullah, "Hz. Peygamber ve Hulefa-i Raşidin Döneminde İslam Devlet Başkanı", s. 171.

46 Hallâf, Abdolvahhâp, *İslâm Teşri Tarihi* (trc. Talat, Koçyiğit), Ankara 1970, s. 27-28.

47 Hallâf, Abdolvahhâp, "es-Sülutâtü's-Selâs fi'l-İslâm", *Mecelletü'l-Kânûn ve'l-İktisâd*, yıl: 6 (1936), II, 440-441, s. 442.

48 Karaman, *İctihad*, s. 53. (İbn Sad, *Tabakat*, II, 350'den nakil)

49 Atar, *a.g.e.*, s. 31; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I, 145; Apaydın, "Siyasal Hayat", *İlmihal*, II, 293; Mansurizade, *a.g.m.*, s. 81-89; Âliye, *a.g.e.*, s. 43; Barkan, "Kanunname", VI, 185 vd.; İnalçık Halil, "Örf", IX, 180.

Devlet başkanının, hukuki hayata ilişkin konularda insanların maslahatına uygunluk, kolaylık, uygulamada birliği sağlamak ve toplumda ayrılıkların oluşmasını önlemek gibi gerekçelerle mevcut icthadî görüşlerden birini tercih edip o doğrultuda hareket edilmesini istemesi⁵⁰ bir yasama faaliyeti olup, İslâm tarihinde yasama yetkisini kullanan halifelerin en çok başvurdukları yöntem de budur.⁵¹

Ayrıca devlet başkanı büyük bir maslahat gereği, caiz olan bazı işlem ve akitleri kanunen yasaklayabilir. Yine bunun gibi, halkın zamanla ortaya çıkan ihtiyaçlarını karşılamak için kesin hükümler ifade eden genel ilkelere ters düşmeyen kanunlar da çıkarabilir.⁵² Hz. Peygamber döneminde geçerli bir uygulama olan müellefe-i kuluba zekât vermek⁵³ dinen caiz ve kanunen yasal iken⁵⁴ Hz. Ebubekir döneminde dinen caiz olduğu halde, yönetim tarafından yasaklanmak suretiyle kanunen yasak hale gelmişti.⁵⁵

Hz. Ömer'in, gayri müslim kadınlarla evlenmeyi yasaklaması, iddeti dolmadan başka bir erkekle evlenen kadını evlendiği erkekten ayırarak, ebediyen birbirleriyle evlenme yasağı getirmesi, haccı temettu'u yasaklaması vb. uygulamalar, bu şekilde devlet başkanının, dinen caiz olduğu halde, maslahat gereği, tasarruf yetkisine sahip olduğu mübah alanında yapmış olduğu bazı düzenlemelerdir. Bu uygulamaların bir kısmı Yasama Örnekleri Başlığında tahlil edilecektir.

İslâm Ceza hukukundaki ta'zir cezalarında olduğu gibi, devlet başkanına hukukun belirli alanlarında oldukça geniş takdir yetkisi verilmesinin yanında, devlet başkanının veya devletin yetkili kurumlarının, hukukun açıkça düzenlemediği alanlarda bu hukukun genel yapısına ters düşmeyecek⁵⁶ bir takım düzenlemeler yapma yetkisi bulunmaktadır. Devletin, ihtiyaç duyması halinde, kamu yararına kullanılmak şartıyla, yeni vergiler koyabildiği mali hukuk alanı buna örnek teşkil eder. Ayrıca İslâm hukukunun düzenlemediği alanlarda devletin, zamanın ihtiyaçlarına uygun düzenleme yetkisi bulunmaktadır.⁵⁷

1.2.2. Yasama faaliyetinin şura heyeti ile birlikte gerçekleştirilmesi

Hakkında, Kur'an-ı Kerim'de iki ayet⁵⁸ ve aynı adla bir de sure bulunan şura ile ilgili olarak Hz. Peygamber'den birçok hadis nakledildiği gibi, siyer ve tarih kitaplarında da

50 Bkz. Ali Haydar, Hoca Emin Efendizade, *Düverü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Abkâm*, İstanbul 1330, I, 7; İnalçık, Halil, "Kanun", *DİA*, XXIV; Mahmasâni, Subhî, *Felsefetü't-Teşri' fi'l-İslâm*, Beyrut 1980, s. 166-177; Karadâvi, *Yûsuf, İslâm Hukuku-Evrensellik-Süreklilik* (çev. Yusuf İçsıcık-Ahmet Yaman), İstanbul 1997, s. 62-64; Fâsi, *Allâl, Makâsüdü'ş-Şer'ati'l-İslâmiyye ve Mekârimuhâ*, yy., 1993, s. 58; Nebhân, Muhammed Fârûk, *Nizâmü'l-Hükûm fi'l-İslâm (İslâm Anayasa ve İdare Hukukunun Genel Esasları)* (çev. Servet Armağan), İstanbul 1980, s. 148-149; Koşum, Adnan, "İslam Hukukunda Siyaset-i Şer'iyye Kavramı", *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. XVI, sa. 3, yıl. 2003, s. 353.

51 Bkz. Mahmasâni, a.g.e., s. 257; Cin-Akgündüz, I, 159-160.

52 Bkz. Nebhân, a.g.e., s. 148-149; Gözübenli, a.g.m., s. 260 vd..

53 Bkz. Tevbe 9/60.

54 Dini hüküm-hukukî hüküm ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Gözübenli, a.g.m., s. 260 vd..

55 İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin Muhammed b. Abdilvahid, *Fethü'l-Kadir*, I-X, 2. bs., Beyrut ts., II, 259-260; Kâsânî, Alaüddin, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertibi'ş-Şerâi'*, II, 45. Ayrıca bkz. Karaman, *İctihad*, s. 67 vd.

56 Bkz. Aydın, "Anayasa", *DİA*, III, 159; Bkz. İnalçık, "Kanun", XXIV, 325; Rayyis, a.g.e., s. 485; Udeh, a.g.e., s. 225.

57 Aydın, *Hukuk Tarihi*, s. 119-120; bkz. Hamidullah, "Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidin Döneminde İslam Devlet Başkanı", s. 171.

58 Al-i İmran/3, 159; Şura/42, 38.

şûra uygulamalarının çok sayıda örnekleri görülmektedir.⁵⁹ Hulefa-i raşidîn döneminde de yaygın bir şekilde kullanılan şûra uygulamasıyla birçok dinî, hukukî ve siyasî problem çözülmüştür.⁶⁰ Ancak şûra ehlinin faaliyet gösterebileceği yasama sahası nasslarla sınırlı olduğundan, şûra heyetinin yasama faaliyetinde bulunması, yeni ortaya çıkan olaylar hakkında, İslâm hukukunun genel ilkeleri doğrultusunda hüküm belirleme çabası ve faaliyeti neticesi ortaya çıkan bir uzlaşma ve ittifakı ifade eder.⁶¹ Öyleyse şûra vasıtasıyla ancak, hakkında nassın varid olmadığı konularda, mesalih-i mürsele çerçevesinde, kanun vaz'edilebileceği gibi, önceki ictihatlardan biri de tercih edilebilir.⁶²

İlk halife Hz. Ebubekir bir hüküm vermek istediğinde, önce Kur'an'a bakar, orada uygulanabilir bir metin bulursa, ona uyardı. Onda bulamazsa Sünnet'e yönelirdi. Burada uygulanabilir bir metin bulursa onu alır, bu da mümkün olmazsa, çevresindekilere, onlardan birinin Peygamber'in böyle durumlarda vermiş olduğu bir hükmün olup olmadığını sorardı. Eğer halifenin bu araştırması da sonuç vermezse, halkın önde gelenlerini çağırır, onlarla istişare ederdi.⁶³ İkinci halife Hz. Ömer bir hüküm vermeden önce o konuda Hz. Ebubekir'in daha önce vermiş olduğu bir hükmü olup olmadığını araştırırdı.⁶⁴ Eğer onda da bulamazsa şûrayı toplayarak çözüm bekleyen meseleleri onlarla istişare ederdi.⁶⁵

Hz. Ömer, bu istişari nitelikteki toplantıları ve bilgi alış-veriş yöntemlerini biraz daha geliştirip kurumsallaştırmak suretiyle, devlet işlerinin düzenlenmesinde rol oynayan müesseseler meyanında milleti temsil eden bir şûra heyeti kurmuştu. Hall ve akd ehlinin teşekkül eden bu şûra heyeti, devlet işleri ile ilgili herhangi bir mesele hakkında bir karar vermek için toplantıya çağırıldığında belirlenmiş esaslar dairesinde gereken kararları alır, halk ile hükümet arasındaki ilişkileri düzenlerdi.⁶⁶ Ancak bu şûra heyeti özel öneme sahip meselelerin görüşülmesi için toplanırdı. Nitekim Suriye, Irak ve İran fethedildikten sonra arazinin taksimi meselesinde anlaşmazlık çıkınca, bu mesele şûrada günlerce tartışılmıştı.⁶⁷ Bunun yanında günlük meseleleri görüşen bir meclis daha vardı. *Muhacir* ve

59 Senhurî, Abdürrezzâk, *Fıkhü'l-bilâfe ve Tetavvürühâ, Kabire*, 1989, s. 225; Karaman, *İctihad*, s. 53; Aydın, "Anayasa", III, 161; Aydın, *Hukuk Tarihi*, s. 125.

60 Senhurî, a.g.e., s. 225; Câbirî, Muhammed Âbid, *İslâm'da Siyasal Akıl* (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul 1997, s. 723; Aydın, "Anayasa", *DİA*, III, 161; a.mlf., *Hukuk Tarihi*, s. 125.

61 Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin, *İslâm'da Siyasi Bir Katılım Vasıtası Olarak Şûrâ*, Konya, 1997, s. 185, 1 ve 2 nolu dipnot.

62 Gökmenoğlu, a.g.e., s. 186.

63 İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-müvakkî'in 'an Rabbi'l-âlemîn*, Beyrut 1973 I, 62; 62; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 47-48; Said Ramazan, *İslam Hukuku*, s. 42-43.

64 İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-müvakkî'in*, I, 62; Aydın, *Hukuk Tarihi*, s. 47-48; Said Ramazan, *İslam Hukuku* (çev. Bayram Can), yy., 1988, s. 42-43.

65 Atar, a.g.e., s. 79; Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Leiden 1917, II/2, 110.

66 Özçelik, a.g.m., s. 8. Geniş bilgi için bkz. Miras, Kamil, "İslâm Amme Velayeti", *Türk Ansiklopedisi Muhtilûl-mearif*, s. 447; Kal'acı, Muhammed Devvas, *Mevsuatu Fıkhî Ömer*, 1.bs, Beyrut, 1401/1981; Kuraşî, Abdülkâfi, *Evveliyatü'l-Fârih's-Siyasiyye*, 1. bs. Beyrut 1410/1990.

67 Özçelik, a.g.m., s. 8; Aydın, *Hukuk Tarihi*, s. 48.

Ensar'dan oluşan bu mecliste halife tarafından her gün vilayetlerden alınıp kendisine havale edilen raporlar ve günlük meseleler görüşülürdü.⁶⁸

Devlet, yasama fonksiyonunu yerine getirirken ona doğrudan katkı sağlayan, fert veya kurumların yanında icthâd ve icma' gibi dolaylı katkı sağlayan faaliyetler de bulunmaktadır. Şimdi onlara kısaca göz atalım.

1.2.3. Yasamaya dolaylı katkı sağlayan faaliyetler

Yasamaya dolaylı katkıda bulunma faaliyetlerden biri bütün çeşitleriyle *ictihâd* amelîyesidir. İslâm hukukunda Kitap ve Sünnet dinî hükümlerin aslî iki kaynağı olmakla birlikte bu hükümlerin anlaşılması ve yorumlanması akılla mümkün olmaktadır. Bundan dolayı genel manası itibariyle akli kullanarak gayret etmek olan icthad, hem hukukun oluşumunda hem de yasama faaliyetlerinde çok önemli bir yere sahiptir.

Devamlı değişmekte olan hayatın akışı içerisinde, yeni problemler ortaya çıkmaktadır. Hukukun ve hukukçunun görevi ise, önüne çıkan bu yeni problemleri çözmektir. İşte bu açıdan icthad, bütün İslâm tarihi boyunca kanun yapma vasıtası olarak değerlendirilmiştir.⁶⁹ Şu kadar var ki, icthadlar tek tek bağlayıcı olmamakla birlikte bu icthadlardan biri kamu otoritesince kanunlaştırıldığında, bağlayıcılık vasfı kazanarak herkes tarafından uyulması zorunlu bir kanun haline gelmiş olur.⁷⁰

Hukukçuların yasamaya dolaylı katkıda bulunmaları ferdi *ictihad*larıyla olabileceği gibi, icthadların aynı noktada birleşmesi/toplanması neticesinde meydana gelen *icma'* suretiyle de olabilir.⁷¹ Kaldı ki, hakkında icma' bulunduğu kabul edilen hususlarda ona aykırı yasa yapılamayacağından icma' ile sabit olan hüküm, hukukî norm şekline sokularak yasa olarak kabul edileceği için icma'ın yasamaya katkısı doğrudan bir katkı olarak ta değerlendirilebilir.

Bütün bunlardan sonra diyebiliriz ki, Dört halife döneminde yasamanın organik kaynağı, yürütmenin de başı olan halife ile onun bu husustaki yardımcıları durumunda olan şûrâ üyeleri başta olmak üzere idarecilerdi. Başka bir ifadeyle yasama faaliyeti bunlar eliyle gerçekleşmekteydi. Diğer müctehidler ise, icthadlarıyla hukukun oluşmasına doğrudan, yasamaya da dolaylı katkı sağlamaktalardı.

2. Dört Halife Döneminde Bazı Yasama Örnekleri

Dört halife döneminde bir kısmına daha önce değindiğimiz doktrin (icthad-fetva-kaza) niteliğinde çok miktarda ilmî-hukukî faaliyet bulunmaktadır. Bunların hepsinin ele

68 Özçelik, a.g.m., s. 8.

69 Hallâf, *İslâm Hukuk Felsefesi*, s. 66-67; Mahmasâni, a.g.e., s. 140; Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, (çev. Baha Arıkan), Ankara, 1955, II, 16; Şelebi, Muhammed Mustafâ, *Ta'lîlül-Abkâm*, Beyrut, 1988, s. 35. Müctehidlerin yasamaya etkisi hakkında bkz. Bardakoğlu, "Teorik Açıdan İslâm ve Demokrasi: Yasama", s. 368.

70 Bkz. Ali Haydar, a.g.e., I, 7; Apaydın, "İctihad", XXI, 435; Cin, Halil-Akgündüz, Ahmet, *Türk Hukuk Tarihi I* (Kamu Hukuku), Konya, 1989, I, 159-160.

71 Bu husustaki Osmanlı uygulamalarına ışık tutması açısından bkz. Akgündüz, Ahmet, *Osmanlı Kanunnameleri*, I, İstanbul, 199, I, 70 vd.

alınıp incelenmesine ne çalışmamızın hacmi elverir ne de buna gerek vardır. Kaldı ki biz, konu başlığında da ifade edildiği gibi, ictihadi faaliyetten daha çok özellikle *teşri-taknin* (yasama-kanunlaştırma) niteliği taşıyan örnekler, bazı müelliflerin deyimleriyle, *kanunî hukukla* ilgili faaliyetler üzerinde durmak istediğimizden dört halife dönemi yasama faaliyeti hakkında bizde bir kanaat oluşturacak örneklerden bir kısmını incelemekle yetineceğiz. Örneklerimizin büyük çoğunluğu Hz. Ömer döneminde olacak.⁷²

2.1. Dedenin Mirası Hakkında Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in Tavrı

Hakkında kesin nass bulunmayan varislerin mirastaki paylarını belirlemek için şûraya başvurulduğu çokça görülmektedir. Resûlullah zamanında, dedenin kardeşlerle birlikte varis olması ile ilgili herhangi bir mesele ortaya çıkmadığından bu konunun hükmü de onun tarafından açıklanmamış ve bunun sonucu olarak konu hakkında sahabeden birçok ihtilaf rivayet olunmuştur.⁷³

Ölünün kardeşleri bulunduğu zaman dedenin, torununun mirasındaki hissesi hakkında değişiklik arz eden ashabın görüşlerinin hepsi mirasın nedeni olan ölüye yakınlık derecesine dayanmaktadır. Hz. Ebubekir dedenin de öz baba gibi olduğunu düşündüğünden, ölünün babası olduğu zaman kardeşlerine bir şey düşmediği gibi, dedesinin bulunması halinde de kardeşlerine bir şey düşmeyeceği görüşündeydi. Hz. Ömer ise, bu konu bir problem olarak ortaya çıkınca, Zeyd b. Sabit, Hz. Ali ve başka birçok sahabî ile istişarede bulunmuş ve muhtemelen önceleri Hz. Ebubekir'in görüşünde iken, sonradan görüşünü değiştirecek dede ile birlikte bulunan kardeşlere de hisse vermiştir.⁷⁴

Hz. Ömer, Zeyd b. Sabit ile bu konu hakkında istişarede bulunurken, Zeyd b. Sabit Hz. Ömer'e şöyle bir örnek vermiştir: *"Dede meselesi, bir gövde üzerinde yeşerip bir tarafta bir dal veren ve o daldan bir dal daha çıkan bir ağaca benzer. Gövde dala su verir. Eğer birinci dal kesilirse su ikinci dala, ikinci dal kesilirse birinci dala geçer, tekrar gövdeye geri dönmez"*.⁷⁵ Yapılan istişarelerden ve Zeyd b. Sabit'in bu ikna edici açıklamasından sonra Hz. Ömer, dedenin ölünün kardeşlerini mirastan düşürdüğü yönündeki kendi görüşünü terk ederek, aralarında Abdullah b. Mesud'un da bulunduğu Zeyd b. Sabit ile Hz. Ali'nin görüşlerine dönmüş ve Zeyd b. Sabit'in yazısını halka okuyarak *"Zeyd'in görüşünü geçerli kıldım"* demiştir.⁷⁶

Bu örnekteki Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Ali ve Hz. Zeyd'in görüşleri, birer *icthab*, birer fetvadır. Ancak bunların halife olarak kendi görüşlerini veya tercih ettikleri

72 Bu dönemde ilgili daha çok yasama örneği için bkz. Vural, Muammer, *İslam Hukuk Düşüncesinde Yasama Yetkisi (Hz. Ömer Dönemi)*, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2005, s. 151-184.

73 Şâfiî, *er-Risâle*, Kahire 1358/1940, s. 591; Biltâci, Muhammed, *Menbecü Ömer ibni'l-Hattâb fi't-Teşri'*, Kahire 1390/1970, s. 323. Bu konudaki değişik rivayetler ve ihtilaflar için bkz. Beyhâki, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VI, 245 vd.

74 Beyhâki, *a.g.e.*, VI, 246; M. Yusuf Musa, *Fıkıh-i İslâm Tarîhi* (cev. Ahmed Meylânî), İstanbul 1973, s. 73-74.

75 Bu ve başka bir rivayet için bkz. M. Yusuf Musa, *a.g.e.*, s. 74-75.

76 Bkz. M. Yusuf Musa, *a.g.e.*, s. 75.

başka bir görüşü uygulamaya koyduktan sonra bu görüşler birer re'y veya fetva olmaktan çıkarak kanun mahiyetini kazanmaktadır. Zeyd b. Sabit ile görüşüp onun görüşünü benimsedikten sonra Hz. Ömer'in, "Zeyd'in görüşünü geçerli kuldım" demesini, bugünkü uygulamaya göre düşünecek ve bugünkü terminolojiyle ifade edecek olursak, tıpkı kanunun çıkarılması veya kanunun vazedilmesi olarak değerlendirebiliriz. Şöyle ki:

Hz. Ömer burada bir nevi devlet otoritesini kullanarak Zeyd b. Sabit'in görüşünü yasa olarak benimsemiş ve ilan etmiştir. Kuvvetler ayrılığına dayanan bugünkü parlamenter sistemlere göre bu yürütme organının bir yasama faaliyetidir. Burada Hz. Ömer, halife sıfatıyla, var olan bir hukuk normunu tercih etmiş ve onu kanun formunda vazederek pozitif hukuktaki kanunlaştırma anlamında bir yasama faaliyeti gerçekleştirmiştir.

2.2. Müellefe-i Kulûba Ayrılan Zekât Fonunun Kaldırılması

İslâm hukukuna göre, zekât verilebilecek yerlerden birisi olan *müellefe-i kulûb*⁷⁷ terimi, gönülleri İslâm'a ısındırılmaya çalışılan kimseler için kullanılmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de zekâtın sarf yerlerinden birisi olarak bildirilip, Hz. Peygamber'in bizzat uygulama sahasına koyarak, kendilerine zekâtın pay verdiği *müellefe-ikulûbun* kimler olduğu konusunda Kur'an-ı Kerim'de bir açıklama bulunmamaktadır. Ancak, Hz. Peygamber'in müellefe-i kulûb olarak zekâtın pay verdiği rivayet edilen kimseler, kavimleri arasında nüfuz sahibi veya kavimlerinin liderleri durumundaki kişiler olup⁷⁸ üç kısımda değerlendirilmektedir.⁷⁹ Bu kişiler, o zaman herkes tarafından tanınan birkaç kişi idi ve bunlara yapılan her türlü bağışın çok önemli müsbet tesirler icra ettiği, yapılan riva-yetlerden anlaşılmaktadır.⁸⁰

Hz. Peygamber'in vefatına kadar kendilerine değişik şekillerde pay verilmeye devam edilen *müellefe-i kulûba*, onun vefatından sonra da pay verilip verilmeyeceği müctehitler arasında tartışmalara sebep olmuştur.⁸¹ Hz. Ebubekir halife olunca, Hz. Peygamber'in vefatı üzerine bazı yerlerde baş gösteren irtidat hadiseleri bastırılarak büyük fütuhât hareketlerine başlanmış, ayrıca müslümanlar sayıca çoğalarak kuvvetleri artmış ve devletleri de güçlenmişti. Bütün bunlar, tabiatıyla, zayıf imanlıların imanlarının kuvvetlenmesini, müslüman olmayanların İslâm'a meylederek müslümanlara eziyet ve kötülük etmekten vazgeçmesini sağlayacak hususlardı.⁸²

77 Tevbe/9, 60.

78 Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-Emvâl*, 2. bs., yy., 1395/1975, s. 721; Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, IV, 325; *Taberî, Câmi'u'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'an*, VI, 399; a.g.e., II, 44-45; *Kurtubî, el-Câmi'u li Abkâmi'l-Kur'an*, VIII, 179 vd.; İbnü'l-Hümâm, a.g.e., II, 259 vd.

79 Bu üç kısım hakkında geniş bilgi için bkz. Cessâs, a.g.e., IV, 324; İbnü'l-Hümâm, a.g.e., II, 259; Koçak, Muhsin, *Hz. Ömer ve Fıkhi* (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir 1987, s. 99-100; a.mlf., *İslâm Hukukunda Hükümlerin Değişmesi Açısından Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları*, Samsun 1997, s. 46.

80 Bkz. Cessâs, a.g.e., IV, 325.

81 Biltâcî, a.g.e., s. 180; Koçak, *Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları*, s. 47.

82 Zeydân, Abdülkerim, *el-Medhal li Dirâseti's-Şer'i'ati'l-İslâmiyye*, Bağdat, 1388/1969, s. 102. Ayrıca bu hususta geniş bilgi için bkz. Kuraşî, Abdülkâfi, *Evveliyatü'l-Fârûk's-Siyasiyye*, s. 110-115.

Hz. Ebubekir zamanında meydana gelen bir hadise, bunlara zekâtтан verilen hissenin durdurulmasına yol açmıştır. Rivayete göre, bir gün Resûlüllah'ın kendilerine hisse verdiği *müellefe-i kulûbtan* Uyeyne b. Hısn ile Akra' b. Habis, Hz. Ebubekir'e gelerek boş bir arazi parçasının kendilerine verilmesini istemişler halife de istedikleri arazi parçasını onlara vermeyi kabul edip ellerine buna dair bir belge vermiş ve orada bulunmayan Hz. Ömer'i buna şahit yapmıştı. İmzalatmak için belgeyi kendisine götürdüklerinde, Hz. Ömer onu ellerinden alıp imha ettikten sonra onlara, "*Resûlüllah zamanında müslümanlar az olduğu için sizin gönlünüzü hoş tutuyordu. Bugün ise Allah, Müslümanlığı sizin gibilere muhtaç olmayan bir duruma getirmiştir. Gidin elinizden geleni yapın. Allah sizi korumayacaktır*" dedi. Onlar da gidip Hz. Ömer'i Hz. Ebubekir'e şikâyet etmişlerse de Hz. Ebubekir, Hz. Ömer'in yaptığını uygun bulmuş ve sahabeden de buna itiraz eden olmamıştı.⁸³

Müellefe-i kulûbun bulunup bulunmaması, müslümanların bunlara yumuşak davranmağa ihtiyaç duymasına bağlı bir durum olduğu için, müslümanların onlara yumuşak davranmağa ihtiyaç duymaları durumunda müellefe-i kulûb mevcut olur; müslümanlar buna ihtiyaç duymazlarsa müellefe-i kulup ortadan kalkar.⁸⁴ Başka bir ifadeyle, onlara bu ismi kazandıran *durum/sebeb* mevcut olunca hüküm de mevcut olur, sebep mevcut olmadığı zaman onlara zekâtтан pay verme hükmü de söz konusu olmaz.⁸⁵ Nitekim fakirlik illetinden dolayı zekâtтан hisse almaya müstahak olan bir kimse zenginleşip bu illet ortadan kalkınca artık zekâtтан hisse alamaz.⁸⁶ İşte bu mesele de onun gibidir. Hz. Ömer de daha önce zikredilen ifadesinde bunu açıkça belirtmiştir.⁸⁷

Hz. Peygamber, müslümanların az ve güçsüz olduklarından dolayı düşmanlarının şerlerinden korunmağa muhtaç oldukları zamanda böylesi kimselere zekâtтан pay vermek suretiyle müslümanları, kâfirlerin şerrinden korumaya ve İslâm'ın yayılmasını temin etmeye çalışıyordu.⁸⁸ Hz. Ömer, nassın illetine bakarak müellefe-i kulûba verilen hisseyi kesmiştir. Onlara hisse verilmesinin illeti, müslümanlar zayıf olduğu zaman onların şerrinden korunmak idi. Müslümanlar güçlenince bu illet ortadan kalkmış ve "*bir illet-i gâiyyeye mübteni olan hüküm, o illetin ortadan kalkması ile müntefi olur*" kaidesinde de belirtildiği gibi, o illete bağlanan hüküm de kalkmıştır.⁸⁹

Netice olarak, illeti ortadan kalkmış hükmün tatbikini bir müddet durdurarak yeni şartlara göre hükmü uyarlamış olan Hz. Ömer, burada, esbab-ı mucibeye (yeni şartlara)

83 Cessâs, *a.g.e.*, IV, 325; İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, II, 260. Başka bir rivayet için bkz. Kâsânî, *a.g.e.*, II, 45.

84 Biltâcî, *a.g.e.*, s. 181; Koçak, *Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları*, s. 52-53.

85 Cessâs, *a.g.e.*, IV, 325 vd.; Koçak, *Hz. Ömer ve Fıkhi*, s. 103.

86 Zeydân, *a.g.e.*, s. 103; Koçak, *Hz. Ömer ve Fıkhi*, s. 102-103.

87 Cessâs, *a.g.e.*, IV, 325 vd.; İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, II, 260; Koçak, *Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları*, s. 53. Başka bir rivayet için bkz. Kâsânî, *a.g.e.*, II, 45.

88 Kâsânî, *a.g.e.*, II, 45. Bkz. M. Yusuf Musa, *a.g.e.*, s. 81; Koçak, *Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları*, s. 54.

89 Kılıçer, Esad, *İslâm Fıkhiğinde Re'y Taraftarları*, s. 43. Bkz. Seyit Bey, *Usûl-i Fıkıh (Medhal)*, İstanbul 1333/1917, I, 17; Zerkâ, *a.g.e.*, I, 171; Karaman, *İctihad*, s. 65.

göre yeni bir içtihatla bulunmuş (yeni bir hukuk normu koymuş) ve bu normu kanun formunda vazederek tam bir yasama faaliyeti gerçekleştirmiştir. Bu tatbikat devlet başkanının cevaz alanında yapmış olduğu bir yasama faaliyetidir.

2.3. Hz. Ömer'in Ehl-i Kitap Kadınlarla Evlenmeyi Yasaklaması

Allah Teâlâ, "...mümin kadınlardan iffetli olanlar ve sizden evvel kitap verilenlerden olan, mehirlerini vermek, onlarla evlenmek, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helaldır..."⁹⁰ buyurarak ehl-i kitap kadınlarla evlenmeye izin vermiştir.

İmamiyye şiası dışındaki İslam hukukçuları Mâide suresinin 5. ayetine dayanarak, müslüman bir erkeğin ehl-i kitap kadınlarla evlenebileceğini kabul etmektedir.⁹¹ Ancak Sünnî mezhepler, mezkûr evliliği haram saymamakla beraber, müslüman kadınların onlara tercih edilmeleri gerektiğini belirtmektedirler.⁹²

Hz. Ömer de bunun caiz olduğunu kabul etmekle birlikte, bazı durumlarda onun müslüman erkeklerin ehl-i kitap kadınlarla evlenmesini hoş görmediği, hatta yasakladığı görülmektedir. Hilafeti döneminde böyle kadınlarla evlenmiş olan Kufe valisi Hz. Huzeyfe ve Talha b. Ubeydillah'tan⁹³ bu hanımlarını boşamalarını istemiş, Hz. Huzeyfe'nin, "haram mı?" sorusuna ise "hayır" cevabı vermiştir.⁹⁴ Hz. Huzeyfe'nin sorduğu "haram mı?" sorusuna karşılık "hayır" cevabı vermesine rağmen yine de ehl-i kitap kadınlarla evlenmeyi yasaklaması hatta evliken boşamalarını istemesi de yine devlet başkanının cevaz alanında tasarrufta bulunma yetkisinden kaynaklanmaktadır.

Ayrıca burada dinen caiz olan bir şeyin kanunen yasaklanma durumu söz konusudur. Hz. Ömer ile Huzeyfe'nin arasında geçen konuşmadan hareketle Hz. Ömer'in *ehl-i kitap* kadınlarla evlenmeyi haram saymayı,⁹⁵ bazı sebeplerden dolayı⁹⁶ bir müddet yasakladığı söylenebilir. Yoksa Hz. Ömer'in bu hükmü *neshettiği* söylenemez.

Hz. Ömer'in bu vb. hususlardaki uygulamaları, devlet başkanının gördüğü lüzum üzerine, bazı mübahları askıya alıp bir müddet uygulamalarını durdurma yetkisine dayanarak yaptığı bir yasama faaliyeti olarak değerlendirilebilir.

2.4. Hz. Ömer'in Hacc-ı Temettu'u Geçici Olarak Yasaklaması

Bilindiği gibi İslâm'daki temel farz ibadetlerden biri olan hac ibadeti yapılış şekillerine göre üç kısma ayrılmaktadır. Bu üç çeşit hacdan biri olan *hacc-ı temettu'* Hz. Ömer

90 Maide/5, 6.

91 Bu husustaki değişik görüş ve rivayetler için bkz. Kurtubî, *a.g.e.*, III, 68; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, IV, 443-449; Cessâs, *a.g.e.*, II, 15 vd.; İbn Kudâme, Muvaffikuddin Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *el-Muğnî* (eş-Şerhu'l-Kebîr ile birlikte), Beyrut 1392/1972, VII, 500.

92 Şeybanî, Muhammed b. Hasan, *Kitabu'l-Âsâr*, I-II, Kuveyt, ts. (Tahkik, Halid 'Avvâd), I, 395.

93 Abdurrezzak, *Musannaf* (nşr. Habîbu'r-Rahmân el-A'zâmî), Beyrut, 1043, VI, 79, 177.

94 Abdurrezzak, *a.g.e.*, VI, 79, VII, 176; Cessâs, *a.g.e.*, II, 16, III, 323; Kurtubî, *a.g.e.*, III, 68. Ayrıca bu hususta geniş bilgi için bkz. Kuraşî, Abdülkâfi, *Evveliyâtü'l-Fârûk's-Siyasiyye*, s. 152-156.

95 Bkz. Kurtubî, *a.g.e.*, III, 68.

96 Bu sebeplerle ilgili olarak bkz. Cessâs, V, II, 16, III, 323; Kurtubî, *a.g.e.*, III, 68; Beyhakî, *a.g.e.*, VII, 172; Abdurrezzak, *a.g.e.*, VII, 178; M. Yusuf Musa, *a.g.e.*, s. 121; Koçak, *Hz. Ömer ve Fıkhi*, s. 131.

zamanında çeşitli sebeplerle yasaklanmıştır. Bu yasaklamanın sebepleri olarak kaynaklarda şunlar yer almaktadır:

a. Hz. Ömer, kolay ve hafif olmasından dolayı müslümanların hacc-ı temettu'ya diğerlerinden daha fazla rağbet ettiklerini görünce, Resûlullah'ın sünneti olan diğer hac çeşitlerinin ihmal edilmesinden korkarak, müslümanları onlara da meylettirmek istemiş ve hacc-ı temettu'yu geçici bir süre yasaklama yoluna gitmiştir.⁹⁷

b. Allah teâlâ Bakara suresinin 196. ayetinde: “*Haccı da umreyi de Allah için tam yapın*” buyururken, 197. ayetinde, “*Hac (ayları) bilinen aylardır...*” buyurmaktadır. Hz. Ömer, ayette buyrulduğu gibi hac ve umrenin daha iyi bir şekilde yapılarak onlardan beklenen sevap ve mükâfatın fazlasıyla elde edilebilmesi için ayrı ayrı yapılmalarının daha uygun olacağını düşünmüş ve bunu uygulamıştır.⁹⁸

c. Hz. Ömer, hac ile umrenin aynı anda yapılması halinde, Kâbe'nin hac ayları dışında ziyaretçisiz kalacağını düşünmüş ve Kâbe'nin hiçbir zaman ziyaretçisiz kalmasını istememiştir.⁹⁹

Bu ve benzeri sebeplerle¹⁰⁰ Hz. Ömer'in müslümanların hacc-ı temettu' yapmalarını yasaklaması, devlet başkanının, gördüğü bir maslahattan dolayı geçici bir süre insanları mübah olan fiillerden birini seçmeğe sevk etme hususundaki yetkisini kullanmasından dolayıdır. Yoksa Hz. Ömer, hacc-ı temettu'yu devamlı olarak yasaklamamıştır. Zaten müslümanlar onun zamanında da, ondan sonra da diğer hac çeşitleri gibi hacc-ı temettu'yu da yapagelmışlerdir.¹⁰¹

Hz. Ömer, burada gördüğü lüzum üzerine devlet başkanının bazı mübahları askıya alma yetkisini kullanarak cevaz alanında yasaklama yapmak suretiyle bir yasama faaliyetinde bulunmuştur.

2.5. Bir Defada/Aynı Anda Verilen Üç Talakın Geçerli Sayılması

Kur'an-ı Kerim, müminlerin eşlerini boşamalarına ancak son çare olarak müsaade ettiği gibi,¹⁰² Bakara suresinin 229. ayetinde¹⁰³ talakın üç ile sınırlı olduğunu bildirmiş ve bu üç talak hakkının da bir defada kullanılarak değil de ayrı ayrı yapılmasına işaret etmiştir.¹⁰⁴ Bu üç talakın ayrı ayrı verilmesi durumunda üçünün de geçerli olup kocanın artık ayrılmasının gerekliliği hususunda İslâm hukukçuları arasında ittifak bulunmasına

97 Kurtubî, *a.g.e.*, II, 388-392. Ayrıca bkz. Cessâs, *a.g.e.*, I, 354 vd.; Serahsî, Bkz. Serahsî, Şemsüddin Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsûr*, Mısır 1324-1331, IV, 27; İbn Rüşd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-Müctehid* ve *Nihâyetü'l-Muktesid*, I-II, Kahire, ts., I, 360.

98 Malik b. Enes, *el-Muvatta* (nşr. M. Fuad Abdulkaki), Mısır, ts., 68; Cessâs, *a.g.e.*, I, 355; Kurtubî, *a.g.e.*, II, 396.

99 Cessâs, *a.g.e.*, I, 355; Serahsî, *a.g.e.*, IV, 27.

100 Bu sebeplerin bir kısmı için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Mısır, ts., I, 49.

101 Bkz. Biltâcî, *a.g.e.*, s. 342; Koçak, *Hz. Ömer ve Fıkhi*, s. 113. Bu hususta benzer değerlendirmeler için Karaman, *İctihad*, s. 68 vd.

102 Nisa/4, 34-35

103 “Talak iki defadır. (Bundan sonrası) ya iyilikle tutmak ya da güzellikle salvermektir...”

104 Bakara/2, 229.

rağmen tek lafızla verilen üç talakın, meşru olup olmaması hususunda görüş birliği bulunmamaktadır. Tek lafızla verilen üç talakın üçünün de geçerli olduğunu kabul eden çoğunluğun yanında¹⁰⁵ bununla bir talak vaki olacağını söyleyenler,¹⁰⁶ hatta bir talak dahi meydana gelmeyeceğini söyleyen hukukçular da bulunmaktadır.¹⁰⁷

Bu şekil boşamayı bir talak sayanlar İbn Abbas'tan gelen şu hadisleri delil getirmektedirler: İbn Abbas'tan, İbn İshak tarikiyle gelen rivayete göre karısını bir mecliste üç talakla boşamış olan Rükâne isimli bir sahabî Hz. Peygamber'e gelerek durumunu arz etmişti. Hz. Peygamber'in, "nasıl boşadın?" sorusuna: "üç talak ile" diye cevap verince, Hz. Peygamber'in, "bir mecliste mi?" diye sorusuna da "evet" demesi üzerine Hz. Peygamber, "bu bir (ric'i) talaktır, istersen karına geri dönebilirsin" demiş ve o da karısına geri dönmüştü.¹⁰⁸

Yine İbn Abbas'tan gelen başka bir rivayete göre ise, Hz. Peygamber ve Hz. Ebubekir devirleri ile Hz. Ömer'in hilafetinin ilk yıllarında bir lafızla verilen üç talak bir sayılırken, bunun yaygınlaştığını gören Hz. Ömer, bunu üç talak olarak kabul etmiştir.¹⁰⁹

Özetle, Hz. Peygamber ve Hz. Ebubekir devirlerindeki titiz gidişatın aksine, Hz. Ömer devrinde talak işi hafife alınmaya başlanmış ve nasların öngördüğü şekle muhalif olduğu için, bid'i olarak kabul edilen bir lafızda verilen üç talak şekli halk arasında fazlaca yaygınlaşmıştı. Hz. Ömer, Allah'ın çizmiş olduğu hududu çiğneyerek, bu şekilde bir lafızda üç talak veren kimselerin vermiş olduğu bu talağı üç talak olarak kabul etmek sureti ile onları bir çeşit cezalandırmak istemiştir.¹¹⁰

Kamu gücünü elinde bulunduran devlet başkanı bu uygulamasıyla, o günün şartlarında bazı kötülükleri engellemek ve aile müessesesi gibi önemli bir meselede laubaliliği engellemek istemiştir. Bunun engellemenin yolunu ise, onları yaptıkları fiilin cinsinden cezalandırmada bulmuştur.

Daha önceki bazı meselelerde de görüldüğü gibi, Hz. Ömer, burada hilafet yetkisini kullanarak, yeni bir yasa koymuştur. Hz. Ömer'in bu meseledeki hareket tarzı, bir nevi doğrudan kanun vazetme şeklinde bir yasama faaliyetidir.

2.6. İçki Cezasının Tespiti

İçkinin haramlığı naslarla sabittir. Mâide süresinin, "Ey iman edenler! Şarap, kumar, (tapmaya mahsus) dikili taşlar, fal okları ancak şeytanın ameli birer pisliktir. Bunlardan kaçının ki iflah olasınız"¹¹¹ mealindeki ayeti ile şarabın şeytan işi bir pislik olduğu bildirildikten sonra ondan kaçınılması emredilmektedir.

105 Bkz. İbn Rüşd, a.g.e., II, 64-65; İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 243; Kurtubî, a.g.e., III, 129; İbnü'l-Hümâm a.g.e., III, 469; 'Aynî, Bedrüddin Ebü Muhammed Mahmûd, 'Umdetü'l-Kârî Şerhu Sabîbi'l-Buhârî, Beyrut, ts., XX, 233..

106 Bkz. Kurtubî, a.g.e., III, 129, 132; 'Aynî, a.g.e., XX, 233; İbn Kayyim, İ'lâmü'l-müvakkî'in, III, 34 vd.; Miras, Kamil, Tecrîd-i Sarîh Tercemesi, XI, 349.

107 Bu hususta geniş bilgi için bkz. Acar, H. İbrahim, İslâm hukukunda Evliliğin Sona Ermesi, Erzurum 2000, s. 99 vd.

108 Ahmed b. Hanbel, Müsned, Mısır, ts., I, 265; Beyhakî, a.g.e., VII, 339.

109 Abdürrezzâk, a.g.e., VI, 391; Müslim, Talâk, 15; Ebü Dâvûd, Talâk, 10; Beyhakî, a.g.e., VII, 336; VI, 258-259.

110 İbn Kayyim, İ'lâmü'l-müvakkî'in, III, 35 vd.; Biltâcî, a.g.e., s. 307 vd.

111 Mâide 5/90.

Hız. Peygamber'den de şarabın haram olduğuna dair çeşitli hadisler rivayet olunmuştur. Bu hadislerden birinde Resûlüllah , *"Allah teâlâ şaraba, içenine, hizmet edenine (servis yapanına), satıcısına, (satın alıcısına), sıkıcısına, imalatçısına, taşıyanına, taşıttıranına lanet eylesin"*¹¹² buyururken; diğere bir hadiste, *"Azırla çoğuyula şarap bizzat (kendisi); her bir içecekten de sarhoşluk veren miktar haram kılınmıştır"*¹¹³ buyrulmaktadır.

Bu delillerden hareketle Kur'an ve Sünnet ile yasaklanmış olan şarabın haramlığı hususunda icma'ın varlığı kabul olunmakla¹¹⁴ birlikte bunu içene verilecek cezanın miktarı hakkındaki görüşler farklılık arz etmektedir.¹¹⁵ Bu konuyla ilgili olarak çeşitli şekillerde rivayet olunan hadislerden Hız. Peygamber'in içki içenlere uyguladığı cezaların hem keyfiyet hem de miktar açısından farklılık arz ettiği görülmektedir. Bu rivayetlerden birkaçını ele alarak konuyu değerlendirmek istiyoruz.

Konuyla ilgili olarak, Müslim, Enes'ten şöyle bir hadis rivayet etmektedir: *"Hız. Peygamber'e şarap içmiş birisi getirildi. Ona iki hurma dalıyla kırk kadar sopa attı. Ebubekir de bunu yaptı. Ömer (halife) olunca insanlarla istişare etti. Abdurrahman b. Araf, 'hadlerin en azı seksendir' dedi. Ömer de bunu emretti"*.¹¹⁶ Muvatta'da yer alan rivayet ise şöyledir: *"Ömer şarap içen erkeğin durumu hakkında istişarede bulundu. Ali b. Ebi Talib, 'seksen sopa vurmanı uygun görüyoruz; çünkü o, içince sarhoş olur, sarhoş olunca hezeyanda bulunur. Hezeyanda bulununca da iftira eder. İftirada bulunana seksen sopa gerekir' dedi"*.¹¹⁷

Başka bir rivayete göre Saib b. Yezid şöyle demektedir: *"Biz, Resûlüllah zamanında, Ebubekir'in hilafeti döneminde ve Ömer'in hilafetinin başlarında içki içeni getirir, ellerimizle, ayakkabılarımızla ve elbiselerimizle cezayı uygulardık. Hız. Ömer, hilafetinin sonlarına kadar kırk sopa attı. (İnsanlar içki ile ilgili yasağa riayet etmeyerek) serkeşlik etmek suretiyle emr-i ilahîden ayrılınca seksen sopa attı"*.¹¹⁸

Başka bir rivayette de Hız. Peygamber'e Huneyn'deyken içki içen bir kişi getirildiğinde, Resûlüllah adamın yüzüne toprak saçtıktan sonra ashabına vurmalarını emrettiği, onların da Resûlüllah durduruncaya kadar, nalınlarıyla ve ellerinde olan şeylerle vurdukları nakledilmiştir.¹¹⁹ Bu rivayetin devamında ise, Resûlüllah vefat ettikten sonra Hız. Ebubekir'in kırk celde; Hız. Ömer'in de hilafetinin ilk dönemlerinde kırk celde vurduktan sonra hilafetinin sonlarına doğru seksen celde vurduğu; Hız. Osman'ın ise her iki haddi de (seksen ve kırk) uyguladığı bildirilmektedir.¹²⁰

112 Ebû Dâvûd, Eşribe, 2.

113 Nesâî, Eşribe, 48. Şarabın veya diğere içeceklerin haram olmasıyla ilgili hadisler için bkz. Müslim, Eşribe, 73; Ebû Dâvûd, Eşribe, 3; Nesâî, Eşribe, 25; İbn Mâce, Eşribe, 10; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 98.

114 Merğınani, Burhanuddin Ebu'l-Hasan Aliİ, *el-Hidaye Şerhu Bidayeti'l-Mübeddi*, (I-IV), İst., ts., IV, 109; Mevsli, Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyar li Ta'li'l-Muhtar*, (I-V), İst., 1980, IV, 99.

115 Merğınani, *a.g.e.*, II, 111; İbn Rüşd, *a.g.e.*, II, 513; Mevsli, *a.g.e.*, IV, 97.

116 Müslim, Hudûd, 35. Bu hadisin Enes b. Mâlik'ten yapılan başka bir rivayeti için bkz. Müslim, Hudûd, 36. Benzer bir rivayet için bkz. Ebû Dâvûd, Hudûd, 36.

117 Mâlik b. Enes, *a.g.e.*, Eşribe, 1. Benzer bir rivayet için bkz. Ebû Dâvûd, Hudûd 37.

118 Buhârî, Hudûd, 4. Benzer bir rivayet için bkz. Ebû Dâvûd, Hudûd, 37.

119 Ebû Dâvûd, Hudûd, 37.

120 Ebû Dâvûd, Hudûd, 37.

Hız. Ali'nin de Hız. Osman zamanında, onun emriyle bir içki haddini uygulaması esnasında celde sayısı kırka ulaşınca, *"Yeter! Zannediyorum; Hız. Peygamber kırk sopa attı. Ebubekir de kırk celde vurdu. Ömer de seksen celde vurmuştur ki, bunların her birisi sünnettir. Bunlardan kırk olanı bana daha uygun gelmektedir"* dediği rivayet olunmaktadır.¹²¹

Buraya kadar nakledilen rivayetler incelendiğinde, şarap içen kimseye verilmiş Hız. Peygamber'e nispet edilen bir ceza bulunduğu görülmekle beraber bu cezanın miktarı hususunda bir netlik yoktur. Zira rivayetlerin çoğunluğunda kırk sayısı belirtilirken bir kısmında miktar belirtilmemektedir. Yine bu rivayetlerde seksen celdenin, Hız. Ömer döneminde tespit edilmiş bir ceza olduğu yer almaktadır.

Bu rivayetlerden hareketle denilebilir ki, Hız. Peygamber zamanında, içki içene ceza verilmekle birlikte, bu ceza her zaman aynı miktarda uygulanmamıştır. Yine Hız. Peygamber zamanında uygulanan cezanın miktarını belirten rivayetlerden hareketle de denilebilir ki, Hız. Ömer, bu cezanın miktarını artırarak yeni bir miktar belirlemiş ve onu uygulamıştır.

Sonuç

Dört halife döneminde, dönemin özelliğinden kaynaklanan sebeplerle hukukî çalışmalarla yasama faaliyeti iç içe yürümüştür. Zira Hulefa-i raşidinin hemen hepsi, müctehid olmaları hasebiyle fikhın gelişmesine aktif olarak katkı sağladıkları gibi, dönemleri itibarıyla yasamanın da başı oldukları için yasama faaliyetinde de birinci derecede aktif rol oynamışlardır.

Dört halife döneminde yasamanın organik kaynağı, yürütme erkini elinde bulunduran ve zaman zaman şura heyetini de devreye sokan halifedir. Dolayısıyla halife ve şura heyeti, doğrudan yasama faaliyetinde bulunarak, İslâm hukukunun genel ilkeleri doğrultusunda birçok di'ni, hukukî ve siyasî problemi çözmüştür.

Halife ve şura heyetinin yanında bir de, hukukun oluşmasını sağlayarak, yasamaya dolaylı katkı sağlayan başta icma olmak üzere çeşitli icthadî faaliyetler bulunmaktadır.

Devlet başkanının, hukukî hayata ilişkin konularda insanların maslahatına uygunluk, kolaylık, uygulamada birliği sağlamak gibi gerekçelerle, mevcut icthadî görüşlerden birini tercih ederek o doğrultuda hareket edilmesini istemesi kanunlaştırma anlamında bir yasama faaliyeti olup, İslâm tarihinde yasama yetkisini kullanan halifelerin en çok başvurdukları yöntem budur. Hız. Ömer'in, dedenin mirastaki payı hususundaki uygulaması böyle bir yasamaya örnek teşkil eder. Şöyle ki, Hız. Ömer'in, dedenin mirastaki payı

121 Özü itibarıyla aynı olan bu hadisin başka bir rivayeti için Bkz. Ebû Dâvûd, Hudûd, 36.

hususunda daha önce sahip olduğu kanaati, diğer sahabilerin kanaati gibi bir içtihat, bir hukuk normudur. Ancak Hz. Ali ve Hz. Zeyd'in, daha önce bir içtihat konumunda olan görüşlerini geçerli kılıp yürürlüğe koyması ise kanunlaştırma anlamında bir yasama faaliyetidir.

Devlet başkanının yaptığı yasama faaliyeti bazen de doğrudan kanun vazetme şeklinde olabilir. Hz. Ömer'in, içki içene verilen cezanın miktarını artırarak, bu cezayı yeniden belirlemesini ve aynı anda/tek lafızla verilen üç talakı geçerli saymasını bu şekil yasamaya örnek verebiliriz. Hz. Ömer'in bu iki meseledeki hareket tarzı, bir nevi doğrudan kanun vazetme şeklinde bir yasama faaliyetidir.

Ayrıca devlet başkanı, caiz olan bazı işlem ve akitleri, büyük bir maslahat gereği kanunen yasaklayabilir. Hz. Ömer'in, müellefe-i kulûba zekâtı verilen payı kesmesi, ehl-i kitap kadınlarla evlenmeyi ve hacc-ı temettu'u yasaklaması gibi uygulamaları devlet başkanının, cevaz alanındaki bazı mübahları askıya alıp bir müddet uygulamalarını durdurma şeklindeki yapmış olduğu yasama faaliyetidir.

Kaynakça

- Abdurrezzak, *Musannaf* (nşr. Habîbu'r-Rahmân el-A'zâmî), Beyrut, 1043.
- Acar, H. İbrahim, *İslâm Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, Erzurum 2000.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Mısır, ts.
- Ali Haydar, Hoca Emin Efendizade, *Dürerü'l- Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Abkâm*, İstanbul 1330.
- 'Âliye, Semîr, *Nazarîyyetü'd-Devle ve Âdabuhâ fi'l-İslâm*, Beyrut 1408/1997.
- Apaydın, H. Yunus, "İctihad", *DİA*, XXI.
- _____, "Siyasal Hayat", *İlmihal*, II, 292.
- Atar, Fahrettin, *İslâm Adliye Teşkilatı*, 3. bs., Ankara 1991.
- Aydın, M. Akif, "Anayasa", *DİA*, İstanbul 1991, III, 159.
- _____, *Türk Hukuk Tarihi*, 3. bs., İstanbul 1999.
- Bardakoğlu, Ali, "Delil", *DİA*, IX, İstanbul 1994.
- _____, "Teorik Açından İslâm ve Demokrasi: Yasama", *İslâm ve Demokrasi Kutlu Doğum Sempozyumu-1988*, 2. bs., Ankara 1999.

Barkan, Ömer Lütfi, “Kanunname”, *İA*, VI, 1986-1993.

Başgil, Ali Fuat, *Esas Teşkilat Hukuku I (Türkiye'nin Siyasi Rejimi ve Prensipleri)*, İstanbul 1960.

Biltâcî, Muhammed, *Menbecü Ömer ibni'l-Hattâb fi't-Teşri'*, Kahire 1390/1970.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *Sabîh* (nşr. Mustafâ el-Buğâ), Beyrut 1987.

Çağıl, Orhan Münir, “Felsefenin Işığında Hürriyet, Adalet, Hukuk Devleti ve Hukuk Kültürü”, *İÜHF*, c. XXVI, sa.1-4, (İstanbul 1961).

Demir, Bayram, *İslam Ceza Hukukunda Kanunilik İlkesi* (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 2001.

Dönmez, İbrahim Kâfi, “İcmâ”, *DİA*, XXI, 428.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as, *Sünen* (nşr. Muhyiddîn Abdulhumejd), Beyrut, ts.

Ebû Ubeyd, , Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-Emvâl*, 2. bs., yy., 1395/1975.

Fâsî, 'Allâl, *Makâsıdu's-Şer'iati'l-İslâmiyye ve Mekarimuha*, yy., 1993.

Fethî Abdülkerîm, *ed-Devletü ve's-Siyâsetü fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Kahire 1404/1984.

Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin, *İslâm'da Siyasi Bir Katılım Vasıtası Olarak Şûrâ*, Konya 1997.

Gören, Zafer, *Anayasa Hukukuna Giriş*, 1. bs., İzmir 1997.

Gözübenli, Beşir, “Ebû Hanîfe'nin İçtihat Sistematiğinde Norm Grupları”, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*, Bursa 2003.

Güriz, Adnan, *Hukuk Başlangıcı*, 5. bs., Ankara 1996.

Hadduri, Macid, *İslâm Hukukunda Savaş ve Barış*, çev. Fethi Gedikli, İstanbul, 1999.

Hallâf Abdülvehhâb, *İslâm Teşrii Tarihi*, trc. Talat, Koçyiğit, Ankara, 1970.

_____, *Hulâsatü Târîhi't-Teşri'i'l-İslâmî*, Mısır 1376/1956, (İlmü Usûli'l-Fıkh, İstanbul 1984 ile birlikte).

_____, *es-Siyâsetü's-Şer'iyyetü ev Nizâmü'd-Devleti'l-İslâmiyyeti fi's-Şüûni'd-Düstûriyyeti ve'l-Hâriciyyeti ve'l-Mâliyyeti*, Beyrut 1407/1987.

_____, “es-Sülutâtü's-Selâs fi'l-İslâm”, *Mecelletü'l-Kânûn ve'l-İktisâd*, yıl: 6 (1936), II, 440-441.

Hamidullah, M., *İslâm Peygamberi*, (çev. Salih Tuğ), İstanbul 1993.

- _____, “Hristiyanlıkta ve İslâm’da Anayasa”, *İslâm Anayasa Hukuku*, İstanbul 1998.
- _____, “Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminde İslam Devlet Başkanı” (çev. Abdülaziz Hatip), *İslâm Anayasa Hukuku*, İstanbul 1998.
- _____, “İslâm Anayasa Hukuku (Anayasa Tarihi-Abbasîler)” (çev. Vecdi Akyüz), *İslâm Anayasa Hukuku*, İstanbul 1998.
- _____, “İslâm’da Anayasa” (çev. Hamza Aktan), *İslâm Anayasa Hukuku*, İstanbul 1998.
- _____, *el-Vesâ’îku’s-siyâsiyye*, Beyrut 1405/1985.
- İbnü’l-Hümâm, Kemalüddin Muhammed b. Abdilvahid, *Fethü’l-Kadir*, I-X, 2. bs., Beyrut ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddîn Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, *et-Turuku’l-Hükmiyye fi’s-Siyâseti’s-Şer’iyye*, Kahire 1961.
- _____, *İlâmü’l-müvakkî’in ‘an Rabbi’l-‘âlemîn*, Beyrut 1973.
- İbn Kudâme, Muvaffiküddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *el-Muğnî* (eş-Şerhu’l-Kebîr ile birlikte), Beyrut 1392/1972.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, Thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, Beyrut, ts.
- İbn Rüşd, Ebü’l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid*, Kahire, ts.
- İnalcık, Halil, “Kanun”, *DİA*, XXIV.
- _____, “Örf”, *İA*, IX, İstanbul, 1986-1993.
- _____, “Kanun”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 323-324.
- Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukukunda İctihad*, İstanbul 1996.
- _____, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 3. bs., İstanbul 1991.
- Kâsânî, Alaüddin, *Bedâi’u’s-Sanâi’ fi Tertîbi’s-Şerâi*, I-V.
- Koçak, Muhsin, *İslâm Hukukunda Hükümlerin Değişmesi Açısından Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları*, Samsun 1997.
- _____, *Hz. Ömer ve Fikhi* (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir 1987.
- Karadâvî, Yûsuf, *İslâm Hukuku-Evrensellik-Süreklilik* (çev. Yusuf Işıcık-Ahmet Yaman), İstanbul 1997.

- Koşum, Adnan, “İslam Hukukunda Siyaset-i Şeri’yye Kavramı”, İslami Araştırmalar Dergisi, c. XVI, sa. 3, yıl. 2003.
- Kubalı, Hüseyin Nail, “Devlet Hukuk Nizamı ve Hükümet Edenlerle Hükümete Tabi Olanların Bu Nizam İçindeki Vaziyetleri”, *Tabir Taner’e Armağan*, İstanbul 1956.
- Kuraşî, Abdülkâfi, *Evveliyâtü’l-Fârûk fi’l-Kadâ ve’-İdâre* I-II, 1.bs., Beyrut 1410/1990
- Kuraşî, Abdülkâfi, *Evveliyâtü’l-Fârûk’s-Siyasiyye*, 1.bs. Beyrut 1410/1990.
- M. Yusuf Musa, *Fıkıh-i İslâm Tarihi* (çev. Ahmed Meylânî), İstanbul 1973.
- Mahmasânî, Subhî, *Felsefetü’t-Teşrî’ fi’l-İslâm*, Beyrut 1980.
- Malik b. Enes, *el-Muvatta* (nşr. M. Fuad Abdalbaki), Mısır, ts.
- Mansurizade Said, “Cevazın Şeri Ahkâmdan Olmadığına Dair”, sad. Ali Bardakoğlu, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sa. 1 (Kayseri 1987), s. 81-89.
- Merğınani, Burhanuddin Ebu’l-Hasan AliI, *el-Hidaye Şerhu Bidayeti’l-Mübtedi*, I-IV, İst., ts.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud, *el-İbtiyar li Ta’lîlî’l-Muhtar*, (I-V), İst., 1980.
- Miras, Kamil, *Sahib-i Buharî Muhtasarı Tecrîd-i Sarih Tercemesi*, 7. bs., Ankara 1983.
- Muhammed Esed, *Minhâcü’l-İslâm fi’l-Hüküm*, 3. bs., Beyrut 1967.
- Mütevellî, Abdülhamîd, *Mebâdiü Nizâmi’l-Hüküm fi’l-İslâm ma’a’l-Mukârene bi’d-Düstûriyyeti’l-Hâdise*, İskenderiye, ts.
- Nebhân, Muhammed Fârûk, *Nizâmü’l-Hüküm fi’l-İslâm (İslâm Anayasa ve İdare Hukukunun Genel Esasları)* (çev. Servet Armağan), İstanbul 1980.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *Sünen* (nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde), Halep 1986.
- Özçelik, A. Selçuk, “İslâmda Devlet Müessesesinin İnkişafı”, *İÜHFİM*, c. XX, sa. 1-4 (İstanbul 1955).
- Rayyis, M. Ziyâuddin, *İslâm’da Siyasi Düşünce Tarihi* (çev. İbrahim Sarmış), 2. bs., İstanbul 1995.
- Rüvey’î, İbn Râcih er-Ruhaylî, *Fıkıhu ‘Ömer ibni’l-Hattâb*, Beyrut 1403.
- Said Ramazan, *İslam Hukuku* (çev. Bayram Can), yy., 1988.
- Sarıca, Ragıp, *Türkiye’de İcra Uzrunun Tanzim Salahiyeti*, İstanbul 1943.

- Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyâtı Hakkında Bir Etüd* (çev. Baha Arıkan), Ankara, 1955.
- Senhuri, Abdürrezzak, *Fıkbu'l-hilafe ve tetavvüruha*, Kahire 1989.
- Serahsî, Şemsüddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, Mısır 1324-1331.
- Seyit Bey, *Usûl-i Fıkıh (Medhal)*, İstanbul 1333/1917.
- Şelebî, Muhammed Mustafâ, *Ta'îlü'l-Abkâm*, Beyrut, 1988.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, Beyrut 1412/1992.
- Türcan, Talip, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*, Ankara 2001.
- Udeh, Abdülkadir, *İslâm ve Siyasî Durumumuz* (çev. Beşir Eryarsoy), 5. bs., İstanbul 1995.
- Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", *Tanzimat*, İstanbul 1999.
- Vural, Muammer, "Pozitif Hukuk ile İslam Hukuku Arasında Menşee ve Organik Kaynak Açısından Bir Mukayese", *Ekev Akademi Dergisi*, yıl: 15, sayı: 48, (Yaz), Erzurum 2011.
- _____, "Yasama Kavramı ve Yetkisi Açısından Pozitif Hukuk ile İslam Hukuku Arasında Bir Mukayese", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 36, Erzurum, 2011.
- _____, *İslam Hukuk Düşüncesinde Yasama Yetkisi (Hz. Ömer Dönemi)*, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2005.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Tezkiretü'l-Huffâz*, Beyrut, ts.
- Zerka, Mustafa Ahmed, *el-Fıkhu'l-İslâmi Fi Sevbihî'l-Cedid el-Medhalü'l-Fıkhiyyü'l-A'm*, I-III, Dımaşk 1387/1968.
- Zevkliler, Aydın, *Medeni Hukuk (Giriş ve Başlangıç Hükümleri, Kişiler Hukuku, Aile Hukuku)*, Ankara 1992.
- Zeydân, Abdülkerîm, *el-Medhal li Dirâseti's-Şer'ati'l-İslâmiyye*, Bağdat 1388/1969.

İlahiyât Tetkikleri Dergisi (İLTED) Yayın İlkeleri

1. İlahiyât Tetkikleri Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayınlamak için ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

2. İlahiyât Tetkikleri Dergisi, Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez yayınlanan hakemli bir dergidir. Haziran sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Mart, Aralık sayısı için ise 15 Eylül olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda *son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay* içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayınlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.

4. Dergide yayınlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap ve sempozyum tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir. Çeviri eserlerin yayınlanması için, eseri yayınlayan kurumdan izin belgesinin ibraz edilmesi mecburidir.

5. Yayınlanması istenen yazıların aşağıdaki yazışma adresine biri isimli diğer ikisi isimsiz 3 çıktı halinde gönderilmesi gerekmektedir. Ayrıca eser, Microsoft Word ve pdf formatında elektronik posta adresine gönderilmelidir. Çeviri veya transkripsiyon çalışmalarında ise söz konusu 3 çıktıya ek olarak orjinal eserin 3 çıktısı gönderilmelidir.

6. Dergiye gönderilen çalışmalar, başka bir yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Bu durumdan kaynaklanacak sorunlarla ilişkili hukuki sorumluluk, yazara aittir.

7. Yayınlanmayan yazıların gönderilen materyalleri, yazara geri iade edilmez.

8. Gönderilen yazılar editorya tarafından incelenir. Editöryanın temelde dikkate alacağı unsurlar, şunlardır:

a. İngilizce ve Türkçe özet ve başlık bulunmalıdır.

b. Makale, başlıklandırma, iç sistematik açısından mantıklı kurgulanmalıdır.

c. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmalıdır.

d. Giriş, Sonuç ve Kaynakçası mutlaka bulunmalıdır.

Bu ve benzeri kurallara uyulmadığı görülen yazılar, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.

9. Ön incelemesi yapılan eser, yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı *iki hakeme* gönderilir. Yazının gönderildiği *her iki hakemden* olumlu rapor gelmesi durumunda yazının yayınlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayınlanacağı çalışma sahibine bildirilir. *İki hakemin* olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayınlanmaz. *Bir* olumlu, bir olumsuz görüş belirtilirse, raporlarının içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından eseri ya 3. hakeme gönderme ya da reddetme şeklinde karar verilir.

10. Gönderilen yazıların hakem raporlarında;

a. “Yayınlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı ilgili sayıda yayınlanır.

b. “Düzeltilmelerden sonra yayınlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkte yapar. Düzeltilmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı yayın kurulunca kontrol edilir. Düzeltilmişse yayınlanır, aksi takdirde reddedilir.

c. “Düzeltilmelerden sonra görmek istiyorum” görüşü belirtilmiş ise, eser yazara geri gönderilir. Düzeltilmelerden sonra yazı hakemlere arz edilir. Bu süreç sonrasında hakem raporları dikkate alınarak yazı yayınlanır.

d. Hakem raporuna gerekçeli olmak kaydı ile yazarın itiraz hakkı vardır. Yayın kurulu, hakem ile itiraz raporunu incelemek suretiyle eserin yayınlanıp yayınlanmaması hakkında karar verir.

e. “Yayınlanamaz” görüşü belirtilmiş ise yazı yayınlanmaz.

11. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla bir çalışma yayınlanabilir.

12. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden yazara bir(1) adet gönderilir.

13. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

14. Yayınlanan çalışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise veya yazı tezden üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.

15. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

16. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

17. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. Maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, İlahiyât Tetkikleri Dergisi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

Makale Yazım Kuralları

1. Her makalenin başlığı ve yazarından sonra Türkçe Öz ve İngilizce Abstract ve Anahtar Kelimeler/Keywords italik olarak, toplamı bir sayfayı aşmamak üzere verilmelidir.

2. Dergide yayımlanması için hazırlanan yazılar Microsoft Office Word programında Sayfa Ebadı: 17x24 olacak şekilde ve içerisi "Book Antiqua" yazı stilinde, "11 punto" ve "Tam: 14,5 nk" satır aralıklı olarak yazılmalıdır. Gerek cd ortamındaki formatta, gerekse çıktısı verilen metnin kenar boşlukları, üstten 3,5 cm., alttan 3,5 cm., soldan 1,75 cm, sağdan 1,75 cm. ve cilt payı 0 cm.; paragraf aralıkları ön ve sonra 0 cm. olarak ayarlanmalıdır. Dipnotlar ise aynı formatta, "8 punto"; "tek" satır aralıklı ve ilk satır "asılı-0.4 cm." olarak ayarlanmalıdır.

3. Metin içerisinde kesinlikle başlık formatı kullanılmamalı ve atılan başlıklar küçük harf punto ile bold ve tüm metinde olduğu gibi yeni yazılmış olarak yazılmalıdır.

4. Metin içindeki ayet mealleri, hadis ve şiir tercümeleri ile dipnottaki eser adları italik olarak yazılmalıdır. Eserlere yapılan atıflarda/dipnotlarda yazar isimleri soyad, ad sırasına göre yazılmalıdır.

5. Dipnotta ilk defa referansta bulunulan kaynağın yazarı (soyad, ad sırasına göre), eserin ismi (italik), yayınevi, yayım yeri, yılı belirtildikten sonra sayfa numarası yazılmalıdır. Daha sonra aynı esere yapılan atıflarda yazarın sadece soyadı ve eser adı yerine "a.g.e." (italik), aynı makaleye yapılan atıflarda ise "a.g.m." (italik değil) kısaltması kullanılmalıdır. Aynı yazarın birden çok eseri kullanıldığında soyadı, eser adı verildikten sonra sayfa numarasına işaret edilmelidir. Ayrıca Kaynakçada makale, ansiklopedi maddesi ve yayımlanmış bildirimlerin sayfa aralıkları tam olarak verilmelidir.

6. "Kaynakça"da yazarların soyadları esas alınarak alfabetik biçimde sıralanmalıdır.

7. Metin ve dipnotta yer alan Arapça ibareler, "Traditional Arabic" yazı stilinde, me-

tinde 14 punto, dipnotta ise 12 punto olarak yazılmalıdır. Ayetlere yapılan atıflar dipnotta gösterilirken sûre no, sûre ismi, ayet numarası (2. Bakara, 15) şeklinde verilmelidir. Hadislere yapılan atıflarda ise, Kütüb-i Sitte’de yer alan kitaplar için yazarın meşhur adı, bölüm adı, bab numarası (Muslim’de hadis numarası) şeklinde verilmelidir (Buhârî, Edeb,17 gibi).

Not: Belirlenen formata uygun olmayan yazılar değerlendirmeye alınmayacaktır.

Uygulamalı Örnekler

Kitap:

Kabaklı, Ahmet, *Şiir İncelemeleri*, Türk Edebiyatı Vakfı Yay., 2. baskı, İstanbul 2003, s. 18.

Editörlü Kitap:

Özler, Mevlüt, “Ehl-i Sünnet”, *Kelam El Kitabı*, editör: Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yay., Ankara 2012, s. 115

Kitap bölümü:

Altuner, Nuran, “Klâsik’te Sebk-i Hindî”, *Sanat ve Klâsik*, haz. Halit Özkan, Klâsik [Yay.], İstanbul 2006, s. 149.

Tez:

Aydın, Abdullah, *Hanyalı Nûrî Osmân Dîvânı*, Doktora Tezi, danışman: İsmail Hakkı Aksoyak, Gazi Üniversitesi, 2009, s. 142-143.

Çeviri kitap:

Babinger, Franz, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, çev. Coşkun Üçok, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1982, s. 347.

Kurum Yayınları:

TÜBİTAK, *21. Yüzyılda Bilimsel Yayıncılık: Hedefler ve Yaklaşımlar*, TÜBİTAK, Ankara 2002.

Yazarı Olmayan Yayın:

The Chicago Manual of Style (14th edition), The University of Chicago Pres, Chicago, 1993.

Makale:

Çağlar, Behçet Kemal, “Eskilere Nazireler: Şeyh Galib’e Nazire”, *Şadırvan*, c. I, sy. 24, 1949 (Eylül), s. 5.

İki yazarlı yayın:

Gökdemir, Sevgi-Gökdemir, Ayvaz, *Lise ve Dengi Okullar İçin Nazım Yönüyle Yardımcı Edebiyat Kitabı 3*, Ötüken Yay., İstanbul 1982, s. 59.

İkiden fazla yazarlı yayın:

Aça, Mehmet, v.dğr., *Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi*, Kriter Yay., İstanbul 2009, s. 5.

Ansiklopedi Maddesi:

Kara, Ömer, “el-Müfredât”, *DİA*, İstanbul 2006, I, 504-505.

Tarihsiz yayın:

Kocatürk, Vasfi Mahir, *Divan Şiiri, Bugünkü Dile Çevrilmişleriyle*, Buluş Yay., Ankara, tsz., s. 178.

Tebliğ:

Kara, Ömer, “Musa Kazım Efendi`nin Hayatı ve Eserleri”, *Erzurumlu Şeyhulislam Musa Kazım Efendi Sempozyumu (22-24 Kasım 2013 Erzurum)*, Tebliğ ve Müzakere-ler, Atatürk Üniversitesi Yay., s. 43-100.

İletişim Adresi:

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İlahiyât Tetkikleri Dergisi Yayın Kurulu

Prof. Dr. Ömer KARA (Editör)

Tlf: 0442 231 21 53

Gsm: 0505 476 09 16

Dergi e-posta adresi: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr

JOURNAL OF
İlâhiyât_{İLTED}
RESEARCHES

YEAR: 2015/2 | VOLUME: 44
ERZURUM

ISSN 2458-7508



9 772458 750806