

Karabük İslami İlimler Dergisi

Journal of Islamic Sciences in Karabuk University

MUTALAA



KARABÜK ÜNİVERSİTESİ - KARABUK UNIVERSITY



mutalaa

ISSN: 2791-8025

Cilt: 1 Sayı: 1 (Ağustos, 2021) **Volume: 1 Issue: 1** (August, 2021)

Kuruluş Tarihi: 2021 **Founded In: 2021**

Kapsam: Dini Araştırmalar, İslam Araştırmaları **Scope:** Religious Studies, Islamic Studies

Periyot: Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık) **Period:** Biannually (June & December)

Yayın Dili: Türkçe & İngilizce & Arapça **L. Publication:** Turkish & English & Arabic

Mutalaa ulusal ve hakemli bir dergidir.

The Journal of Mutalaa is an national peer reviewed journal.

Yayın Politikası | Publishing Policy

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve [İSNAD Atıf Sistemi](#)'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir. Dergi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemini uygulamaktadır. Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dekanlığı'na, hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts) and a bibliography prepared with [The ISNAD Citation Style](#). The journal uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers. Copyrights of the articles published in the journal belongs to the Dean of the Faculty of Islamic Studies of Karabük University; and the legal responsibility belongs to the authors.

İrtibat | Contact

Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, 78050, Karabük

Karabük Univ. Fac. of Islamic Studies, 78050, Karabük/Turkey

mutalaa@karabuk.edu.tr

Tel: (90 370) 418 67 00 Fax: (90 370) 418 93 17

<http://mutalaa.karabuk.edu.tr/>

Sahibi | Owner
Prof. Dr. Murat Şimşek

Baş Editör | Editor in-Chief
Doç. Dr. Şükrü Maden

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager
Mehmet Yılmaz Balcı

Alan Editörleri | Field Editors

Arş. Gör. Ayşenur Kumaş aysenurkumas@karabuk.edu.tr
Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey
Arş. Gör. Büşra Bahadır busraozaslan@karabuk.edu.tr
Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey
Arş. Gör. Hacer Gergin hacergergin@karabuk.edu.tr
Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey
Arş. Gör. Hanifi Laçin hanifilacin@karabuk.edu.tr
Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey
Öğr. Gör. Kamuran Karahamza kkarahamza@karabuk.edu.tr
Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey
Arş. Gör. Oğuz Bozoğlu oguzbozoglu@karabuk.edu.tr
Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey
Arş. Gör. Şevket Enes Samancıoğlu s.enessamancioglu@karabuk.edu.tr
Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey
Arş. Gör. Yusuf Karatay yusufkaratay@karabuk.edu.tr
Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Fahrettin Atar fahrettinatar@karabuk.edu.tr
Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey
Doç. Dr. Abdulcebbar Kavak akavak@karabuk.edu.tr
Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey
Doç. Dr. Alaeddin Gültekin aladdingultekin@karabuk.edu.tr
Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey
Doç. Dr. Eşref Altaş esref.altas@medeniyet.edu.tr
Istanbul Medeniyet University, Faculty of Arts and Humanities, Istanbul/Turkey
Doç. Dr. Halim Gül ayhanisik@karabuk.edu.tr
Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey
Doç. Dr. Hamdi Kıziler hamdikiziler@karabuk.edu.tr
Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey
Doç. Dr. Mahmut Kelpetin mahmut.kelpetin@marmara.edu.tr
Marmara University, Faculty of Theology, Istanbul/Turkey
Doç. Dr. Mahmut Samar mahmut.samar@asbu.edu.tr
Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara/Turkey
Doç. Dr. Mustafa Selim Yılmaz msyilmaz@karabuk.edu.tr
Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey
Doç. Dr. Mustafa Yiğitoğlu mustafayigitoglu@karabuk.edu.tr
Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey
Doç. Dr. Nevzat Sağlam nevzatsaglam@karabuk.edu.tr
Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey
Doç. Dr. Ömer Faruk Habergetiren ofhabergetiren@karabuk.edu.tr
Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey
Doç. Dr. Tuğrul Tezcan ttezcan@karabuk.edu.tr
Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey
Doç. Dr. Zeynep Özcan zeynepozcan@karabuk.edu.tr
Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Ayhan Işık ayhanisik@karabuk.edu.tr
Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Şimşek ayse.simsek@karabuk.edu.tr
Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Turay fatihaturay@karabuk.edu.tr
Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Hakkı İmamoğlu ibrahimimamoglu@karabuk.edu.tr
Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Sami Çöllüoğlu mscolluoglu@karabuk.edu.tr
Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Naim Naimi naimnaimi@karabuk.edu.tr
Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Göregen mustafagoregen@karabuk.edu.tr
Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Yıldız mustafayildiz@karabuk.edu.tr
Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Nurgül Karayazı nurgulkarayazi@karabuk.edu.tr
Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Tuğba Aydeniz tugbaaydeniz@karabuk.edu.tr
Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Uğur Gözel ugurgozel@karabuk.edu.tr
Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Yakup Koçyiğit yakupkocyyigit@karabuk.edu.tr
Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Zekeriya Yılmaz zekeriyayilmaz@karabuk.edu.tr
Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy

Mutalaa, içeriğine anında ücretsiz açık erişim imkânı sunmaktadır.
Mutalaa, offers immediate free open access to its content.

Dizgi ve Tasarım | Typesetting and Design

Oğuz Bozoğlu



İçindekiler / Contents*

*(Dergide yayımlanan yazılar, kabul tarihlerine göre sıralanmaktadır.)

ii-iv	Jenerik
v-vi	İçindekiler
Araştırma Makaleleri - Research Articles	
1-12	Yusuf Deveci Hz. Hasan'ın Hilafeti Bırakmasının Nedenleri ves Bu Süreçte Yaşanan Olaylar <i>The Reasons for Hasan's Leaving the Caliphate and the Events During This Process</i>
13-35	Müberra Taşkan <i>Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb bi-tefsîri dekâiki Ümmi'l-Kitâb</i> Adlı Fâtîha Süresi Tefsiri'nde Nûh b. Mustafa el-Konevî'nin (ö. 1070/1660) Tefsir Anlayışı <i>The Exegetical Understanding of Nuh b. Mustafa al-Qunawî (D. 1070/1660) as in Tanwir basair uli al-albab bi-Tafsir Daqaiq Umm Al-Kitab, His Work on The Chapter of Fatiha</i>
36-55	Şükrü Maden Tefsir Hâşiye Edebiyatının Karakteristik Bir Özelliği Olarak Eleştiri: Sa'dî Çelebi'nin İbn Kemâl Paşa'ya Yönelik Bazı Eleştirilerinin Tahlili <i>Criticism as a Characteristic Feature of The Exegetical Hashiya Literature: An Analysis of Some Criticims Levelled by Sadi Chalabi at Ibn Kamal Pasha</i>
56-72	Şevket Enes Samancıoğlu Derleyeni Bilinmeyen Bir Şiir Mecmûası: Mecma'-ı Gevher-i Esrâr <i>A Majmua (Collection) of Poems Whose Compiler is Unknown: Majma' Gawhar Asrar</i>
73-87	Mehmet Uslu & Murat Şimşek Karakolda doğru söyler, mahkemede şaşar! Bereketzâde'nin Tenâkuz-ı Fikhî Adlı Eseri Bağlamında Mahkemede Çelişkili Beyan <i>Contradictory Statement in Court in the Context of Bereketzade's Tenâkud-ı Fikhî</i>

- 88-103 | **Sehil Derşevi & Hatice Aydın**
Nebe' Suresinin Belagat Açısından Tahlili ve Tefsire Yansıması
An Analysis of the Chapter of al-Naba' in terms of the Rhetoric and its Evaluation in the Qur'anic exegesis

Tercüme Makaleler – Translations

- 104-121 | **Komisyon (Tercüme: Ayşe Betül Algül)**
İslam Fıkıh Akademisi 24. Toplantı Kararları (4-6 Kasım 2019)
Resolutions of The 24th Meeting of The Academy of Islamic Fiqh (4-6 November 2019)
- 122-140 | **Fahrî Resûl Gerevî - Sohrab Fâzıl - Abbas Muhammediyân (Tercüme: İpek Şengül)**
Molla Câmî ve İbn-i Arabî'ye Göre İnsân-ı Kâmil
Human-ı Kamil According to Molla Cami and Ibn-i Arabi

Kitap Kritikleri – Book Reviews

- 141-144 | **Cemal Kafadar (İnceleyen: Ayşe Şimşek)**
Kim var imiş biz burada yağ iken? Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun
- 145-149 | **Françoise Dastur (İnceleyen: Mahmut Esat Özcan)**
Ölümlle Yüzleşmek & Felsefî Bir Soruşturma
- 150-153 | **Nuri Kahveci (İnceleyen: İshak Yalnız)**
İslam Hukuku (Eşya-Borçlar-Şirketler). 1. Cilt
- 154-158 | **Yusuf Erdem Gezgin (İnceleyen: Ramazan Araz)**
Altın Mübadele İşlemleri: İslam Hukuku Açısından Bir Değerlendirme
- 159-162 | **Fahrettin Atar (İnceleyen: Eyüp Ertan)**
İslâm Adliye Teşkilâtı Ortaya Çıkışı ve İşleyişi

Hız. Hasan'ın Hilafeti Bırakmasının Nedenleri ve Bu Süreçte Yaşanan Olaylar

Yusuf Deveci

Öz

Konu ve Amaç: Iraklılar, Hz. Ali'nin bir harici tarafından öldürülmesinin ardından Hz. Hasan'a biat etmişlerdi. Hz. Hasan hilafet görevini oldukça sorunlu şartlarda üzerine almıştı. Onun karşısında halifelik makamını elde etmek için mücadele etmekte olan Muaviye, Hz. Hasan'a göre birçok yönden avantajlı konumdaydı. Rakibine karşı içinde bulunduğu olumsuz şartların farkında olan Hz. Hasan, biat aldığı andan itibaren savaş ortamında kontrolü elden kaçırınca kadar ihtiyatla hareket etmiş, halifeliği elinde tutmak için her şeyi feda etmeyi göze almak istememiştir. Yaşanan gelişmeler sonunda Hz. Hasan, halifeliği bir anlaşma karşılığında Muaviye'ye devretmiştir. Makalede Hz. Hasan'ın halifeliği devretmesine sebep olan gelişmeler ve halifeliği devrederken yaptığı anlaşmanın içeriği tespit edilmeye çalışılmıştır.

Yöntem: Çalışmada kaynaklarda yer alan bilgiler ve çağdaş araştırmacıların yorumları karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir.

Bulgular: Hz. Hasan halife olduğunda, askeri, ekonomik ve siyasi şartlar bakımından hilafet rakibi olan Muaviye'ye nazaran dezavantajlı konumdaydı. Hz. Hasan'ın öncü birlikleri komutanı Ubeydullah'ın saf değiştirmesi ve kendi ordusu içinde karışıklık çıkması hilafeti Muaviye lehine bırakmasına sebep olan en önemli gelişmeler olmuştur. Hz. Hasan hilafeti devrederken yaptığı anlaşmada Muaviye'den maddi menfaat temin etmiştir.

Sonuç: Hz. Hasan, hilafetteki güçlü rakibi Muaviye ile mücadele etmiş, ancak yaşanan gelişmeler sonucunda rakibine yenileceğini anlayınca anlaşma karşılığında halifeliği Muaviye'ye devretmek zorunda kalmıştır. Muaviye'nin halife olduğu yıl *Birlik Yılı* olarak anılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Hilafet, Hasan, Muaviye, Medain.

The Reasons for Hasan's Leaving the Caliphate and the Events During This Process

Abstract

Subject and Purpose: Iraqis, After Ali was killed by an Khariji, they paid allegiance to Hasan. Hasan assumed the caliphate duty under very problematic conditions. Muaviye According to Hasan, he was in an advantageous position in many ways. Being aware of the negative conditions he was in against his opponent, Hz. From the moment he received allegiance, Hasan acted cautiously until he lost control in the war environment and did not want to risk sacrificing everything to keep the caliphate. After the developments, Hasan handed over the caliphate to Muawiya in return for an agreement. In the article,



Arş. Gör., Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, yusufdeveci@karabuk.edu.tr
Res. Asst., Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences



*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.
Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.*



Deveci, Yusuf. "Hz. Hasan'ın Hilafeti Bırakmasının Nedenleri ve Bu Süreçte Yaşanan Olaylar".
Mutalaa 1/1 (Ağustos 2021), 1-12.



ORC ID: orcid.org/0000-0002-4259-085X
ROR ID: ror.org/04wy7gp54
DOI: doi.org/10.5281/zenodo.5245038



Geliş tarihi: 26.06.2021
Kabul tarihi: 04.07.2021

The developments that caused Hasan to hand over the caliphate and the content of the agreement he made when he handed over the caliphate were tried to be determined.

Method: In the study, the information in the sources and the comments of contemporary researchers were analyzed comparatively.

Results: When Hasan became the caliph, he was at a disadvantage compared to Muawiya, who was the rival of the caliphate, in terms of military, economic and political conditions. The most important developments that caused Hasan's leader of the vanguard, Ubeydullah, to change sides and to leave the caliphate in favor of Muawiya, were the most important developments in his own army. Hasan obtained financial benefit from Muawiya in the agreement he made while transferring the caliphate.

Conclusions: Hasan fought against Muawiya, his strong rival in the caliphate, but when he realized that he would be defeated by his opponent as a result of the developments, he had to hand over the caliphate to Muawiya in return for an agreement. The year Muawiya became the caliph was called the Year of Unity.

Keywords: *Islamic History, Caliphate, Hasan, Muaviye, Madain.*

Giriş

İslam Tarihi'nde fitne hadisesi olarak adlandırılan Hz. Osman'ın katledilmesinin ardından Müslümanlar Hz. Ali'ye halife olarak biat ettiler. Hz. Ali'nin hilafeti, Müslümanların kendisinin liderliğinde birleşmesini sağlama çabalarıyla geçti. Çünkü Hz. Osman'ın katillerinin kanını talep eden iki grup Hz. Ali'nin karşısında yer almıştı. Bunlar Muaviye liderliğindeki Şam eyaleti ile Hz. Ayşe, Talha ve Zübeyr üçlüsünün liderliğinde Basra'da toplanmış olan Cemel Ashabıdır. Hz. Ali Cemel Ashabını bertaraf etmeyi başarmış olsa da Siffin'de karşılaştığı Muaviye cephesini itaati altına almayı başaramamıştır. Hz. Ali – Muaviye mücadelesinde Siffin Savaşı'ndan sonra gerçekleşen tahkim hadisesi önemli bir dönüm noktası olmuştur. Tahkimden sonra Muaviye Hz. Osman'ın kanını talep etmek davasını bir adım ileriye taşımış, halife olarak halktan biat almaya başlamıştır. Siyasi pozisyonunu güçlendiren Muaviye, o sırada harici sorunuyla meşgul olan Hz. Ali'nin idaresindeki Mısır, Irak, Hicaz ve Yemen'i birkaç yıl içinde ele geçirdi.¹ Hz. Ali daha sonra Mısır hariç bu yerleri tekrar hakimiyeti altına alabilmiştir. Hz. Ali, Muaviye'yi nihai bir saldırı ile etkisiz hale getirmek istiyordu. Bunun için büyük gayretlerle 40 bin kişilik büyük bir ordu kurup sefere hazırlandı. Ancak Hz. Ali, bu orduyla sefere çıkma imkânı bulamadan Nehrevan Savaşı'nda yaşananların intikamını almak isteyen Hâricî Abdurrahman b. Mülcem tarafından şehit edildi.²

Cüde b. Abdullah, Hz. Ali ölüm döşeğindeyken ona kendisini kaybetmeleri durumunda Hz. Hasan'a biat edip etmemeleri konusundaki görüşünü sordu. Hz. Ali bu soruya cevap olarak "Bunu size ne emrederim ne de yasaklarım" demiş ve insanları bu konuda muhayyer bırakmıştır.³ Adnan Demircan Hz. Ali'nin bu tutumunu Hz. Ömer'in tavrı ile Muaviye'nin oğlu Yezid'i veliaht tayin ederken sergilediği tutum arasında orta bir yol olarak nitelemiştir.⁴ Şii kaynaklarda ise Hz. Ali'nin Hz. Hasan'ı veliaht tayin ettiği aktarılmıştır.⁵

¹ İrfan Aycan, "Muaviye b. Ebü Süfyân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/333.

² Ethem Ruhi Fiğlalı, "Hâricîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/170.

³ Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târîhu'r-rusûli ve'l-mülûk* (Dârü'l-meârif: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, 1967), 5/146-147.

⁴ Adnan Demircan, *İslam Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 40.

⁵ Taha Hüseyin, *el-Fitnetü'l-Kübrâ* (Kahire: Müessetü Hindawi, 2012), 2/193; Halil İbrahim Hançabay, "Tarihî Rivayetlere Göre Hz. Hasan'ın Halifeliği", *İslâmî İlimler Dergisi* 14/2 (2019), 235.

Bu makalede Hz. Hasan'ın halifeliği bırakmasına neden olan olayları ve bu süreçte yaşanan gelişmeleri ortaya çıkarmaya çalışacağız. Bu sebeple öncelikle Hz. Hasan'ın hangi şartlarda hilafet görevini devraldığını irdeleyeceğiz. Çünkü onun hilafeti bırakmasına sebep olan gelişmelerin hilafete gelişindeki şartlarla da ilişkili olduğunu düşünüyoruz. Sonrasında Hz. Hasan'ın hilafeti bırakmasına sebep olan olayları inceleyecek ve hilafeti devrederken neler talep ettiği hakkında kaynaklardaki bilgileri karşılaştırmalı olarak değerlendireceğiz.

Makalenin konusuyla bağlantılı olarak şimdiye kadar birçok çalışma yapılmıştır: Halil İbrahim Hançabay'ın *Tarihî Rivayetlere Göre Hz. Hasan'ın Halifeliği*, M. Ali Kapat'ın *Hz. Hasan'ın Halifeliği ve Hasan-Muaviye Andlaşması*, M. Mahfuz Söylemez'in *Hz. Hasan'ın Hilafeti Muaviye'ye Devrinin Arkaplanı* makaleleri; Alim Yıldız'ın editörlüğünde düzenlenen *Çeşitli Yönleriyle Hz. Hasan Sempozyumu* bunlara örnek olarak zikredilebilir.

1. Hz. Hasan'ın Hangi Şartlarda Halife Olduğu

Hicri 40 yılında Hz. Ali'nin vefat etmesinden iki gün sonra 21 Ramazan 40 tarihinde Kûfeliler halife olarak Hz. Hasan'a biat etmişlerdir.⁶ Hz. Hasan'a ilk biat eden kişi Kays b. Sa'd el-Ensârî olmuştur. İbnü'l-Esîr'in bildirdiğine göre Kays biat ederken "Uzat elini, sana Allah'ın kitabı, Rasûlünün sünneti ve dinde fesat çıkaranlarla savaşma konusunda bey'at edeyim" demiş, Hz. Hasan da şöyle cevap vermiştir: "Allah'ın kitabı, Rasûlünün sünneti her türlü şartı içine almaktadır. Başka bir şarta gerek yok." Bunun ardından diğer insanlar da Hz. Hasan'a biat etmişlerdir. Hz. Hasan biat alırken, insanlardan teslim olarak biat etmelerini, barış yaptığıyla barış yapmalarını, savaştığıyla da savaşmalarını istemiştir.⁷

Hz. Hasan'ın biat alırken Sa'd b. Ubade'nin savaşmak konusundaki girişken tutumunu kendi istediği çizgiye getirmesi ve insanlardan biat alırken, alacağı kararlara kayıtsız şartsız teslim olmalarını istemesi onun tedbirli bir idareci olduğunu göstermektedir. Zira babasının yaşadığı sorunları bizzat müşahede eden Hz. Hasan kendi idareciliği döneminde şartları gözetererek hareket etmek istemiş görünmektedir. Nitekim Taberî'nin bildirdiğine göre Hz. Hasan henüz halifelik görevini üstlendiğinde dahi savaşmak konusunda istekli değildir. Taberî'ye göre Hz. Hasan Muaviye'den kendisi için koparabildiğini koparıp bu işi sonlandırmak istemektedir.⁸ Ancak Hz. Hasan'ın biat aldıktan sonra halifeliği boyunca yaşadıklarına bakıldığında, onun en baştan sadece kendi istikbalini düşünerek hareket etmediği, yalnızca tedbirli ve ihtiyatlı davranmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

Kûfeliler Hz. Hasan'a biat ettiklerinde Şam ve Mısır Muaviye'nin hakimiyeti altındaydı. Bu sebeple Hz. Hasan Şam ve Mısır dışındaki bölgelerden biat alabilmişti.⁹ Hz. Hasan Suriye'de bulunan Muaviye'ye de biat etmesi için mektup gönderdiyse de Muaviye bu daveti kabul etmemiş hatta cevap olarak Hz. Hasan'ın Irak beytümâli ve talep edeceği şeyler karşılığında kendisine biat etmesini istediği cevabi mektubunu göndermişti.¹⁰ Hz.

⁶ Demircan, *İktidar Mücadelesi*, 41.

⁷ Taberî, *Târihu'r-rusûli ve'l-mülûk*, 5/158; Ebü'l-Hasen İzzüddin Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil Fi't-Târih* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1991), 3/410.

⁸ Taberî, *Târihu'r-rusûli ve'l-mülûk*, 5/158.

⁹ M. Mahfuz Söylemez, "Hz. Hasan'ın Hilafeti Muaviye'ye Devrinin Arkaplanı", *Journal of Islamic Research* 14/3-4 (2001), 461; Adem Apak, "Hz. Hasan'ın Halife Seçilmesi ve İlk İcraatları", *Çeşitli Yönleriyle Hz. Hasan Sempozyumu*, ed. Alim Yıldız (Sivas, 2014), 29.

¹⁰ Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Esrâf* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1996), 3/30.

Hasan biat konusunda Muaviye'den olumsuz yanıt almasının üzerine savaş hazırlıklarına başlamıştı.

Hiz. Hasan halife olduğunda, babasının Muaviye üzerine sefer düzenlemek için hazırladığı 40 bin kişilik bir ordu Kûfe'de hazır bulunuyordu. Ancak onun Muaviye üzerine harekete geçebilmek için ordu toplamaya yönelik girişimleri, babasının hazırladığı bu ordunun Hiz. Hasan'ın emrinde sefere çıkmak konusunda isteksiz davrandığını göstermektedir. Nitekim Hiz. Hasan halife olarak biat aldıktan sonra orduyu teşvik edebilmek için askerlerin maaşını 100 dirhem artırdı¹¹ ve hutbelerinde insanları cihada teşvik ederek ordusuna katılmaya davet etti.¹² Bu gelişmeler Hiz. Hasan'a savaş başlayıp şartlar zorlaştığında yanında duracak sebatkâr bir orduya sahip olmadığını hissettirmiş olmalıdır.

2. Hiz. Hasan'ın Halifeliği Bırakmasına Sebep Olan Gelişmeler

Muaviye Hiz. Ali'nin ölüm haberini alınca Kudüs'te emirü'l-mü'minîn unvanıyla insanlardan biat aldı.¹³ O böylece, Hiz. Ali ile savaşırken halifeye itaatten ayrılmış bir vali konumundayken, Hiz. Hasan ile savaşırken meşru idareci pozisyonunu elde etmişti. Hiz. Hasan halktan biat alıp ordusunu hazırlamaya çalışırken Muaviye harekete geçmiş, Aynu't-temr ve Enbar'a saldırılar düzenleyip buraları ele geçirmiştir. Bu iki şehrin ardından Medâin'i de idaresi altına alan Muaviye, halife olduktan sonra iki veya dört ay boyunca savaş için harekete geçmemiş olan Hiz. Hasan'ı¹⁴ bir an önce sefere çıkmak zorunda bırakmıştır. Yaşanan gelişmeler üzerine Hiz. Hasan toplayabildiği 12 bin kişilik ordunun başına Ubeydullah b. Abbas'ı görevlendirmiş¹⁵ ve onu Muaviye ordusunun üzerine göndermiştir. Hiz. Hasan Ubeydullah'a Fırat'ı geçmesini, Muaviye ordusunu orada sıkıştırmasını ve kendisi ordusuyla gelinceye kadar beklemelerini emretmiştir. Eğer kendi ordusuyla yetişmeden önce Muaviye ordusu saldırırsa kendisinin de saldırmasını, alacağı her kararda Kays b. Sa'd ile istişare etmesini, eğer kendisi ölürse Kays'ın komutan olmasını istediğini bildirmiştir.¹⁶ M. Ali Kapar Hiz. Hasan'ın Kays yerine Ubeydullah'ı komutan olarak tayin etmesini barış yanlısı olduğunun bir göstergesi olarak zikretmiş olsa da¹⁷ Hiz. Hasan'ın savaş için attığı kararlı adımlardan böyle bir düşüncesinin olmadığını söylememiz mümkündür. Kanımızca Hiz. Hasan Söylemez'in dediği gibi savaş hazırlıkları ve sefer sırasında yaşadığı olumsuz gelişmeler sebebiyle barış yapmak mecburiyetinde kalmıştır.¹⁸

Buraya kadar şartların Hiz. Hasan'ı savaşmak zorunda bırakmasını ve onun bu şartlar karşısında attığı adımları inceledik. Şimdi ise Muaviye'nin karşısına hiç de ona denk olmayan bir güçle çıkmaya hazırlanan Hiz. Hasan'ın kurduğu ordunun durumunu Hiz.

¹¹ Adnan Demircan, *İktidar Mücadelesi*, 43.

¹² Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 3/32.

¹³ Aycan, "Muâviye b. Ebû Süfyân", 30/333.

¹⁴ Ebû Ya'kûb Ahmed b. İshâk el-Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî* (Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 2010), 2/121.

¹⁵ Hiz. Hasan'ın Ubeydullah b. Abbas'ı değil de Abdullah b. Abbas'ı görevlendirdiğine dair rivayet ve yorumlar da bulunmaktadır. Makalemizin konusu Hiz. Hasan'ın hilafeti bırakmasına neden olan gelişmelerin tespiti olduğundan komutanın kimliği makalemizin yazım amacına yönelik doğrudan bir katkı sağlamamaktadır. Bu nedenle makaleyi kaynaklarda çoğunlukla tercih edilmiş olan Ubeydullah b. Abbas rivayeti üzerinden işleyeceğiz. Bu konudaki tartışmalar hakkında bkz. Halil İbrahim Hançabay. "Tarihi Rivayetlere Göre Hiz. Hasan'ın Halifeliği" *İslâmi İlimler Dergisi* 14/2 (2019), 227-255.

¹⁶ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 3/33.

¹⁷ M. Ali Kapar, "Hiz. Hasan'ın Halifeliği ve Hasan-Muaviye Andlaşması", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 7 (1997), 70.

¹⁸ Söylemez, "Hiz. Hasan'ın Hilafeti Muaviye'ye Devrinin Arkaplanı", 461.

Hz. Hasan'ın Hilafeti Bırakmasının Nedenleri ve Bu Süreçte Yaşanan Olaylar

Ali'nin Siffin ordusuyla karşılaştıracamız. Zira Hz. Ali'nin ordusu Hz. Hasan'ın ordusuna kıyasla askeri bakımdan daha güçlü, siyasi bakımdan daha fazla birlik halinde hareket edebilen bir orduydü. Ayrıca stratejik önemi haiz olan Mısır, Siffin Savaşı sırasında Hz. Ali'nin hakimiyetindeydi. Tüm bunlara rağmen Hz. Ali Siffin Savaşı'nda Muaviye'nin ordusunu mağlup edememişti. Hz. Hasan'ın ordusu ise babasının sahip olduğu ordudan sayı bakımından daha azdı. Bu ordunun kendi içindeki görüş ayrılıkları daha fazlaydı. Ayrıca Mısır Muaviye'nin hakimiyeti altındaydı. Bu tablo onun halifeliği Muaviye'ye devretmesine sebep olan önemli gelişmelerdendir.

2.1. Muaviye'nin Ordusuyla Mücadelede Hz. Ali'nin ve Hz. Hasan'ın Ordularının Mukayesesi

Malumdur ki Hz. Ali'nin ordusu Muaviye ordusuna denk bir güçteydi. Ancak bu ordu galip gelmek üzere iken, düşman tarafından gelen tahkim talebi karşısında kararsız bir tutum sergilemiş, bunu sonucunda da Siffin Savaşı'ndan nihai bir zaferle ayrılamamıştı. Siffin Savaşı'nda Hz. Ali'nin ordusu ve Muaviye'nin ordusu yaklaşık 90 bin kişiden oluşmaktaydı. Dolayısıyla ordu sayıları birbirine yakın idi. Hz. Hasan ise halife olduktan sonra büyük gayret göstererek kurmaya çalıştığı orduya ilk etapta 12 bin kişi toplayabilmişti. Ulaşabildiğimiz kaynakların çoğuna göre Ubeydullah'ın emrine verilen ordunun sayısı 12 bin kişidir.¹⁹ Yalnızca İbn A'şem bu sayıyı bin olarak vermiştir.²⁰ Hz. Hasan'ın ordusunun toplam sayısı hakkında bilgi bulabildiğimiz tek kaynak olan İbn A'şem'e göre bu ordu 40 bin kişiden oluşmaktadır.²¹ Taha Hüseyin, Hz. Hasan'ın kalabalık bir ordu ile hareket ettiğini söylemiş fakat sayı belirtmediği gibi kaynak da zikretmemiştir.²² Ulaşabildiğimiz diğer kaynaklar Hz. Hasan'ın öncü kuvvetleri dışındaki ana ordusunun sayısı hakkında bilgi vermemişlerdir. İbn A'şem'in verdiği sayı Hz. Ali'nin ölmeden önce kurduğu orduyla aynı olsa da Hz. Hasan'ın halife olmasının ardından orduyu toplama girişimleri ve insanlardan aldığı tepkiler, bize babasının kurduğu ordunun tamamını emri altına alamadığı, dolayısıyla daha küçük bir orduyla harekete geçmek zorunda kaldığı izlenimini vermektedir. M. Mahfuz Söylemez de Hz. Hasan'ın Küfe'den yeterli askeri destek alamayıp civar bölgelerden asker topladığını ve bunlarla birlikte ordu sayısının en fazla 40 bini bulabildiğini ifade etmiştir.²³ Yine Muaviye ordusunun sayısı hakkında bilgi bulabildiğimiz tek kaynak İbn A'şem olmuştur ki o, Muaviye'nin ordusunun 60 bin kişi olduğunu söylemiştir.²⁴ İbn A'şem iki ordunun sayıları hakkında bilgi vermiş olmakla birlikte Hz. Hasan'ın öncü birliklerinin bin kişiden ibaret olduğunu söyleyerek diğer kaynaklarda yer alan 12 bin sayısıyla çelişmiştir. Bu da bizi İbn A'şem'in Muaviye ve Hasan'ın ordusunda yer alan askerlerin toplam sayıları için verdiği bilgilerin sıhhati hakkında şüpheye sevk etmektedir.

Hz. Ali Irak ordusuna komutan olarak Kays b. Sa'd'ı görevlendirmişti. Hz. Hasan ise Kays'ın yerine Ubeydullah b. Abbas'ı komutan tayin etti.²⁵ Taberî'ye göre Hz. Hasan'ın yaptığı bu komutan değişikliğinin sebebi barış şartları oluşması durumunda

¹⁹ Ebü 'Abdullâh Muḥammed İbn Sa'd, *et-Tabakât* (Kahire: Mektebetü'l-Ḥancî, 2001), 6/380; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 3/33; Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/121; Taberî, *Târîhu'r-rusûli ve'l-mülûk*, 5/159.

²⁰ Aḥmed b. A'şem el-Kûfi İbn A'şem, *Kitâbu'l-Futûḥ* (Beyrut: Dâru'l-Eḍvâ', 1411), 2/286.

²¹ İbn A'şem, *Kitâbu'l-Futûḥ*, 2/286.

²² Hüseyin, *el-Fitnetü'l-Kübrâ*, 2/193.

²³ Söylemez, "Hz. Hasan'ın Hilafeti Muaviye'ye Devrinin Arkaplanı", 462.

²⁴ İbn A'şem, *Kitâbu'l-Futûḥ*, 2/286. Ayrıca Bkz. Söylemez, "Hz. Hasan'ın Hilafeti Muaviye'ye Devrinin Arkaplanı", 461.

²⁵ Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/121; Taberî, *Târîhu'r-rusûli ve'l-mülûk*, 5/158.

Ubeydullah'ın buna hiç yanaşmayacağını ve savaştan yana tutum sergileyeceğini bilmesiydi. Bu komutan değişikliğinin ordu içerisinde en azından savaşıma istekli kesim tarafından hoş karşılanmamış olması mümkündür.

Hız. Ali'nin Sıffin ordusunda henüz Haricilik diye bir hareket ortaya çıkmamıştı. Dolayısıyla Hız. Ali'nin ordusu Hız. Hasan'ın ordusuna nispetle toplumsal bakımdan daha homojen bir yapı arz ediyordu. Tabidir ki bir ordunun mensuplarının savaşa katılma nedenleri arasında birlik ne kadar iyi sağlanırsa o kadar tutarlı bir hareket tarzı mümkün olabilir. Hız. Hasan'ın ordusunda ise Haricilerle yapılan savaşlarda öldürülen insanların akrabaları bulunmaktaydı. Fığlalı'nın belirttiğine göre Hız. Ali'ye isyan eden Hariciler Temim kabilesindendi.²⁶ Temim kabilesi de Adnânilere mensup bir kabiledir.²⁷ Hız. Ömer zamanında Kûfe'ye yerleştirilen kabilelerden Sakif, Becile, Tağlib, Esed ve Müzeyne²⁸ kabileleri de Adnânîdir.²⁹ Bu insanlar şimdi akrabalarını öldüren kişilerle aynı safta savaşmak üzere sefere çıkmışlardı. Bu karışıklığın ordunun iç düzeninde sorunlara yol açabileceği izahtan vareste bir durumdur.

Hız. Ali'nin Hız. Hasan'a nazaran sahip olduğu bir de stratejik üstünlük vardı. Bu da Mısır'ın Hız. Ali'nin emrinde olmasıydı. Mısır Şam'ın batısında bulunduğu için Hız. Ali'nin vereceği bir emirle Şam ordusu arkadan sıkıştırılabilir, Muaviye iki cepheyle mücadele etmek zorunda kalabilirdi. Muaviye'nin Mısır'a yönelik girişimleri Hız. Ali'nin buradaki dahi komutanı Kays b. Sa'd'ı azletmesiyle sonuçlanmış, buradan gelecek tehdidi bertaraf etmeyi başarmıştı. Hız. Ali Mısır'daki gücünü Muaviye ile mücadelesinde etkin kullanamamış olsa da Sıffin Savaşı (37/657) sırasında Mısır'ın Hız. Ali kontrolünde olması onun için stratejik bir üstünlük ve Muaviye için bir tehdit unsuruydu. Amr b. el-Âs'ın 38/658 yılında Mısır'ı ele geçirmesiyle³⁰ burası Muaviye'nin hakimiyeti altına girmiştir. Hız. Hasan'ın halifelîği döneminde Mısır Muaviye'nin hakimiyetinde olduğundan Hız. Hasan babasının sahip olduğu stratejik üstünlüğe sahip değildi.

Hız. Ali'nin Sıffin Savaşı'na katıldığı ordu ile Hız. Hasan'ın Muaviye'nin karşısına çıkmak için hazırladığı ordu arasında daha başka farklılıklar da bulunmaktadır. Hız. Ali Sıffin Savaşı'nda rakip orduya denk bir güce sahip olmasına rağmen nihai bir zafer kazanamamıştır. Buna karşılık Hız. Hasan'ın hilafeti döneminde Muaviye'nin Sıffin Savaşı'nda sahip olduğu güç ve nüfuz azalmamış bilakis artmıştır. Hız. Hasan'ın ordusu ise Sıffin Savaşı'nda babasının ordusuna kıyasla daha güçsüz bir vaziyettedir. Öyleyse şartlar büyük bir savaşa girilmesi durumunda Muaviye'nin lehinde görünmektedir. Şartlar iki ordu arasındaki güç dengesizliğinin farkında olan Hız. Hasan'ı ihtiyatla hareket etmeye sevk etmiş olmalıdır.

2.2. Hız. Hasan'ın Ordusu İçinde Yaşanan Sorunlar

Kaynakların bildirdiğine göre Hız. Hasan'ın Ubeydullah b. Abbas komutasında gönderdiği öncü kuvvetler Meskin, Enbâr ve bu bölgelerin köylerine ulaştı. Hız. Hasan da başında bulunduğu orduyla Medâin'e gitti.³¹ Şam ordusunu komuta eden Muaviye, Ubeydullah'ın

²⁶ Fığlalı, "Hâriciler", 16/169.

²⁷ İrfan Aycan, "Temim (Benî Temim)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/418.

²⁸ Casim Avcı, "Kûfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 339.

²⁹ Muhammet Fatih Duman, *Kureyş Kabilesi İslam Öncesi Etnik, Siyasi ve Ekonomik Yapı* (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2017), 101.

³⁰ Cengiz Tomar, "Mısır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/559.

³¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/380.

Hz. Hasan'ın Hilafeti Bırakmasının Nedenleri ve Bu Süreçte Yaşanan Olaylar

ordusuyla Meskin'de karşılaştı. Taberî'nin bildirdiğine göre Ubeydullah b. Abbas bu karşılaşmada Hz. Hasan'ın barıştan yana tutumunu bildiği için kendini riske atmak istememiş ve Muaviye'nin saflarına katılmıştır.³² Yakûbî Ubeydullah'ın Muaviye'ye 1 milyon dirhem karşılığında ordusundan 8 bin askerle birlikte katıldığını kaydetmiştir.³³ Ubeydullah Muaviye ile anlaşınca öncü kuvvetlerden geriye kalan 4 bin askerın başına Kays b. Sa'd geçti.³⁴ Taha Hüseyin Ubeydullah'ın Hz. Hasan'ın sulh yaptığını öğrendiği zaman Muaviye'nin saflarına geçtiğini söylemişse de³⁵ kaynaklarda bu bilgiyi destekleyici bir ifadeye rastlayamadık. Müellifin Ubeydullah'ı tarihi sorumluluktan kurtarmak ister gibi bir tutum içerisinde olduğu izlenimi uyanmaktadır. Söylemez, Meclisî'nin Kûfe'den savaşa katılmayan kişilerin de Muaviye'ye mektuplar yazarak onu şehre davet ettiğini bildirdiğini aktarmıştır.³⁶ Bu durum da Hz. Hasan'ı barış yapmaya sevk eden amiller arasında zikredilmelidir.

Hz. Hasan ordusuyla Medâin'de karargâh kurmuşken ordu içinde karışıklık çıkmış, bazı askerler taşkınlık yapıp Hz. Hasan'ı yaralamış ve bulunduğu çadırı yağmalamıştır. Bu kargaşanın nedenini bildiren iki rivayet vardır. Bunlardan birincisine göre karışıklık, Hz. Hasan'ın ordusunda bulunan bir adamın kalkıp bir anda Kays b. Sa'd'ın öldürüldüğü şayiasını yaymasıyla olmuştur.³⁷ Kays'ın öldürüldüğü haberi duyulunca karargâh bir anda karışmış, askerler Hz. Hasan'ın meclisini dağıtarak, eşyasını talan etmişler, üzerinde oturduğu kilimi ve sırtındaki elbisesini çekip almışlardır. Hatta Benî Esed'den İbn Ukaysır denilen bir adam elindeki zehirli hançeri Hz. Hasan'ın baldırına saplamıştır.³⁸ Yakûbî bu şayiayı Muaviye'nin planladığını söylemiştir.³⁹

Ordu içinde kargaşa çıkmasına neden olan olayı Belâzürî farklı aktarmıştır. Buna göre Hz. Hasan Medâin'de kamp kurduğunda orduya bir konuşma yaptı: "Ben Allah'ın kullarına karşı iyilikle muamele etmeyi ümit ediyorum. Hiç kimseye karşı kin ve düşmanlığım yoktur. Dolayısıyla hiçbir kötülük ve kargaşa olmasını istemiyorum. Dikkat edin! Cemaat olmakta sevmediğiniz şey, bölünmekte sevdiğiniz şeyden hayırlıdır. Dikkat edin! Ben sizi, iyiliğiniz için kendinizi düşündüğünüzden çok düşünüyorum. Emrime muhalefet etmeyin ve bana karşı çıkmayın. Allah beni de sizleri de affetsin." Belâzürî'de bildirildiğine göre bu konuşmayı dinleyen askerler kendi aralarında galeyana geldiler ve "Hasan ne yapacağını şaşırды, zaafa düştü ve Muaviye ile anlaşmaya karar verdi!" diyerek Hz. Hasan'ın çadırını bastılar. Askerlerin bir kısmı Hz. Hasan'ı korumaya çalışırken bir kısmı da ona zarar vermeye çalıştılar. Esed b. Huzeyme kabilesinden el-Cerrah b. Sinan denilen harici zihniyetli bir adam Hz. Hasan'a "sen de baban gibi şirk koştun" diyerek elindeki kazmayla Hz. Hasan'ın baldırına vurdu. Vurulan bu kazma Hz. Hasan'ın baldırının kemiğine kadar ulaştı. Hz. Hasan adamın yüzüne vurarak karşılık verince birbirinin üzerine yere kapaklandılar. Ardından Temimli biri yetişip baltayı eline geçirdi ve Cerrah'ı orada öldürdü.⁴⁰

³² Taberî, *Târîhu'r-rusûli ve'l-mülûk*, 5/158.

³³ Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/121,122.

³⁴ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 3/33.

³⁵ Hüseyin, *el-Fitnetü'l-Kübrâ*, 2/194.

³⁶ Söylemez, "Hz. Hasan'ın Hilafeti Muaviye'ye Devrinin Arkaplanı", 464.

³⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/380; Taberî, *Târîhu'r-rusûli ve'l-mülûk*, 5/159; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil Fi't-Tarih*, 3/412.

³⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/380.

³⁹ Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/122.

⁴⁰ el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 3/34-35.

Hız. Hasan'ın ordusunda, harici oldukları için öldürülen Temim kabilesinin akrabaları olan insanların bu orduda yer aldığından yukarıda bahsetmiştik. Hız. Hasan'ı yaralayan kişinin ismi rivayetlerde farklı geçse de tespit ettiğimiz kaynaklar onun Esed kabilesinden olduğunu söylemiştir. Benî Esed de Adnânî bir kabiledir.⁴¹ İlginç olanı şu ki Belâzürî'nin rivayetindeki Hız. Hasan'ı kurtaran kişi de Temim kabilesindedir. Bu durum akraba kabilelerin dahi kendi içlerinde farklı görüşlere sahip olduğunu, hareketlerinde bir birlik sağlamadığını gösterir. Nitekim Hız. Hasan da halifeliği Muaviye'ye devrettikten sonra şöyle söylemiştir: "Ben dünya hayatını terk etmeyi tercih ettim ve Küfelilerin kendilerine asla inanılmayacak kimseler olduğunu ve onlara inanan kimsenin mutlaka yenilgiye uğradığını gördüm. Onların ne bir iyilikte ne de bir kötülükte asla bir birlikleri yoktur."⁴² Rivayetlerde bundan sonrası için aktarılan gelişmeler birbirine yakın seyretmektedir.

Ordu düzeni bozulduktan sonra Hız. Hasan Medain'deki el-Maksûratü'l-beydâ denilen saraya gitti. Bu sırada Muhtâr b. Ebu Ubeyd es-Sekafî'nin amcası olan Sa'd b. Mes'ûd Medâin valisiydi. Onu buraya Hız. Ali görevlendirmişti. Muhtâr amcasına Hız. Hasan'ı tutuklayıp Muaviye'ye teslim etmesini, böylece zenginlik ve şerefe nail olmasını tavsiye etti. Sa'd ise yeğenin bu teklifini sert bir şekilde reddetmiş, sahip olduğu şerefin Hız. Hasan'ın babasından kaynaklandığını, ona vefasızlık edemeyeceğini ifade etmiştir.⁴³ Daha sonra Sa'd, Hız. Hasan'a bir doktor getirmiş ve onun başında bekleyip ihtiyaçlarıyla ilgilenmiştir.⁴⁴

3. Hız. Hasan'ın Hilafeti Bırakması Karşılığında Muaviye ile Yaptığı Anlaşma

Hız. Hasan yaşadığı bunca badirenin ardından kendisini bu duruma düşürenlere öfkelenip şöyle söylemiştir: "Bu yöre halkı, Allah sizi kahretsin! Sizden bir hayır beklenmeyeceğini iyice anladım. Dün babamı öldürdünüz bugün de bana bunları yaptınız."⁴⁵ Hız. Hasan yaşanan olayların ardından Irak ordusuyla bir zafer elde edilemeyeceğini anlamış, halifeliği Muaviye lehine bırakmaya karar vermişti. Bu sebeple Amr b. Seleme el-Merhabî'yi sulh karşılığında hilafeti ona teslim edeceğini bildirmek amacıyla Muaviye'ye elçi olarak gönderdi.⁴⁶ Bu durumu kardeşi Hız. Hüseyin'e ve Abdullah b. Cafer' bildirdi. Hız. Hüseyin Hız. Hasan'a sitem edip "Allah seni affetsin, sen Muaviye'nin yaptıklarını doğruluyorsun da babanın şimdiye kadar yaptıklarının yanlış olduğunu mu düşünüyorsun?" demiş, Hız. Hasan da ona "Sen sus! Ben bu işleri senden daha iyi bilirim" diye yanıt vermişti.⁴⁷ Ardından Muaviye Abdullah b. Âmir'i ve Abdurrahman b. Semure'yi Hız. Hasan'a elçi olarak Medâin'e göndermiştir. Bu iki elçi Hız. Hasan'a gelip dilediği her şeyin ona verileceği konusunda teminat vermiştir.⁴⁸ İbnü'l-Esîr Muaviye'nin Hız. Hasan'a altı mühürlü bir boş sayfa gönderdiğini Hız. Hasan'ın bu sayfaya dilediğini yazabileceğini söylediğini rivayet etmiştir.⁴⁹ Hız. Hasan'ın hilafeti devretmek karşılığında ne istediği

⁴¹ Muhammet Fatih Duman, *Kureyş Kabilesi*, 101.

⁴² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil Fi't-Târih*, 3/415.

⁴³ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 3/36; Taberî, *Târihu'r-rusûli ve'l-mülûk*, 5/159; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil Fi't-Târih*, 3/412.

⁴⁴ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 3/36.

⁴⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/380.

⁴⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/381.

⁴⁷ Taberî, *Târihu'r-rusûli ve'l-mülûk*, 5/160; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil Fi't-Târih*, 3/413.

⁴⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/381; Taberî, *Târihu'r-rusûli ve'l-mülûk*, 5/159.

⁴⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil Fi't-Târih*, 3/413.

Hz. Hasan'ın Hilafeti Bırakmasının Nedenleri ve Bu Süreçte Yaşanan Olaylar

hakkında kaynaklarda farklı bilgiler bulunmaktadır. Şimdi bu bilgileri sırayla verip değerlendireceğiz. İbn Sa'd'ın rivayetinde Hz. Hasan'ın sunduğu teslim şartları:⁵⁰

1. Borcunu ödeyebilmesi ve verdiği sözleri tutabilmesi için beytümâl kendisine teslim edilecek.⁵¹ Bu beytümâlden kendisi; babasının ailesinden, çocuklarından ve ehl-i beytinden kendisiyle birlikte olanlar istifade edebilecek.
2. Kendisinin duyacağı yerde Hz. Ali'ye sövülmeyecek.
3. Fars illerinde bulunan Fesâ ve Derâbicerd'in haracı her yıl kendisine verilecek.

Dîneverî'nin rivayetinde Hz. Hasan'ın sunduğu teslim şartları:⁵²

1. Iraklılardan hiç kimse intikam için cezalandırılmayacak.
2. Esmer veya kızıl olmasına bakılmaksızın çeşitli hatalar da yapmış olsalar herkes emniyet içinde olacak.⁵³
3. Ahvaz'ın haracı yıllık olarak kendisine ödenecek.
4. Her yıl kardeşi Hz. Hüseyin'e iki milyon verilecek.
5. Atâ ve duada Haşimoğulları Abdüşemsoğullarına üstün tutulacak.

Taberî iki ayrı rivayette Hz. Hasan'ın Kûfe beytümâlinde beş milyon istediğini belirtmiş başka bir şart zikretmemiştir.⁵⁴ İbn A'şem'in rivayetinde Hz. Hasan'ın sunduğu teslim şartları:

1. Hz. Hasan Muaviye'den sonra halife olacak
2. Her yıl beytümâlden Hz. Hasan'a beş milyon dirhem verilecek.
3. Fars illerindeki Derâbicerd şehrinin haracı verilecek.
4. İnsanların hepsi birbirine karşı güven içinde olacak.

İbnü'l-esîr'in rivayetinde Hz. Hasan'ın sunduğu teslim şartları:⁵⁵

1. Kûfe'deki beytümâl kendisine teslim edilecek.
2. Beş milyon dirhem verilecek.
3. Fars illerindeki Derâbicerd şehrinin haracı verilecek.

⁵⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/381.

⁵¹ İbn Sa'd'da hangi şehrin beytümâlinin teslim edileceği belirtilmemiştir.

⁵² Ebû Hânîfe Ahmed b. Dâvûd ed-Dîneverî, *el-Ahbarü't-Tıvâl* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabî, 1960), 218.

⁵³ Fığlalı bu maddeyi iki ayrı madde olarak listelemiş olsa da Dîneverî'de yer alan metne göre bunun tek madde içerisinde yazılmasının daha uygun olacağına kanaat ettik. Bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, "Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/283. Ayrıca maddelerin yazımında Fığlalı'nın tercümesinden de istifade edilmiştir.

⁵⁴ Taberî, bu miktarın dirhem veya dinar olduğuna dair bir bilgi vermemiş yalnızca beş milyon demiştir. Taberî, *Târîhu'r-rusûli ve'l-mülûk*, 5/159 ve 160.

⁵⁵ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil Fi't-Târih*, 3/413.

4. Hz. Ali'ye küfredilmeyecek.

İbnü'l-esîr Hz. Hasan'ın sunduğu şartları tespit ederken Kûfe beytümâli maddesini Taberî'den almış olmalıdır. Oysa Taberî Kûfe beytümâlini ve beş milyonu (dirhem veya dinar olduğunu belirtmeden) birlikte saymış, bunları ayrı şartlar olarak zikretmemiştir. İbnü'l-esîr beş milyonun dirhem olduğu rivayetini ibn A'sem'den almış olabilir. Derâbicerd haracını ibn Sa'd ve ibn A'sem, Hz. Ali'ye sövülmemesi şartını ise yalnızca İbn Sa'd zikretmiştir. Rivayetlerin hepsinde ortak olan tek nokta Hz. Hasan'ın hilafeti teslim ederken karşılığında bir miktar para istemiş olduğudur. Öyleyse Hz. Hasan'ın hilafeti devretmek karşılığında Muaviye'den birtakım maddi menfaatler sağladığını söylememiz mümkün görünmektedir.

Anlaşma şartlarında Hz. Hasan'ın Muaviye'den sonra halife olması şartını incelediğimiz kaynaklar içerisinde yalnızca İbn A'sem zikretmiştir. Akdes Nimet Kurat'a göre ibn A'sem'in Kitâbu'l-Futûh adlı eseri bariz bir Şii etkisi taşımaktadır.⁵⁶ Yakut el-Hamevî de İbn A'sem'in Şii bir tarihçi olduğunu söylemiştir.⁵⁷ Bu müellifin Şii olduğunu kabul etmemiz durumunda Hz. Hasan'ın anlaşma şartlarına Muaviye'den sonra halife olmak şartını eklemiş olduğu rivayetine ihtiyatla yaklaşmak gerektiği ortaya çıkar.

Hz. Hasan halifeliği Muaviye'ye devretme kararını Iraklılara bir hutbe irad ederek duyurmuştur. Daha sonra Muaviye Kûfe'ye gelmiş, Hz. Hasan'dan sonra tüm şehir halkı ona biat etmiştir. Hz. Hasan'ın öncü birliklerinin komutanı olan Kays b. Sa'd, ordusundan Muaviye'ye biat etmek isteyenleri serbest bırakmış ancak kendisi biat etmeye yanaşmamış ayrılıp gitmiştir.⁵⁸ İbnü'l-Esîr'in bildirdiğine göre Hz. Hasan hilafeti 41 yılının rebiülevvel, rebiülâhir veya cemaziyevvel ayında Muaviye'ye devretmiştir.⁵⁹

Sonuç

Hz. Hasan halifelik görevini üstlendiğinde halifeliği elinde tutabilmek için, rakibi Muaviye'yi bertaraf etmek zorundaydı. Hz. Hasan bunu sağlamak için öncelikle Muaviye'yi biate davet etmiş; ancak olumlu bir netice elde edememiştir. Muaviye'nin ısrarlı askeri girişimleri Hz. Hasan'ı bir karar vermeye zorlamış ve Hz. Hasan halifelik makamını koruyabilmek için mücadele yolunu seçmiştir. Hz. Hasan, hazırlayabildiği 12 bin kişilik kuvveti Ubeydullah b. Abbas'ın komutasında önden göndermiş, kendisi de sayısını tam olarak tespit edemediğimiz ancak öncü kuvvetleriyle birlikte 40 binden daha az olduğunu tahmin ettiğimiz ordusuyla Medâin'de konuşlanmıştır.

Hz. Hasan'ın Medâin'de Muaviye karşısına çıkmaya hazırlanan ordusu, babasının Siffin'de Muaviye ile savaştan ordusuna nazaran sayıca daha az, ordu içindeki görüş ayrılıkları bakımından ise daha fazlaydı. Hz. Hasan ya babasının daha avantajlı şartlarda yenemediği orduyu yenecek, ya da bu mücadeleden vazgeçecekti. Rakip ordu ile kendi ordusunun güç bakımından denk olmadığını farkında olan Hz. Hasan, savaşmak konusunda kararlı bir tutum izlememişti. Ubeydullah b. Abbas'ın öncü birliklerin

⁵⁶ Akdes Nimet Kurat, *Türk Tarih Kurumu Yayınları*, "Abû Muhammad Ahmad Bin A'sam Al-Kûfi'nin Kitâb Al-Futûhu", *Makaleler* 1/2 (2015), 435.

⁵⁷ Mustafa Fayda, "İbn A'sem el-Kûfi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/326.

⁵⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil Fi't-Tarih*, 3/415.

⁵⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil Fi't-Tarih*, 3/414.

Hz. Hasan'ın Hilafeti Bırakmasının Nedenleri ve Bu Süreçte Yaşanan Olaylar

çoğunluğunu yanına alıp saf değiştirmesi Hz. Hasan'ın ve ordusunun üzerinde ciddi anlamda olumsuz bir etki oluşturmuştu.

Hz. Hasan'ın Medâin'de ordusuyla kamp kurduğu sırada -gerek Kays'ın ölüm şayiasının yayılmasıyla, gerek Hz. Hasan'ın konuşmalarından kaynaklanan sebeplerle- ordu içinde karışıklık çıkması ve bazı askerlerin gelip kendisine zarar vermesi onun bu işi savaşıarak çözmek yönündeki tüm ümitlerini de yok etmiş olmalıdır. Bundan sonra Hz. Hasan artık daha fazla insanın kanının akmasının önüne geçmek yolunu tercih ederek kendisini eleştirenlere rağmen Muaviye ile sulh yapma kararı almıştır. Hz. Hasan'ın sulh için öne sürdüğü şartlar incelendiğinde kaynaklarda farklı bilgilerin yer aldığı görülmüştür. Bu sulh maddelerinin tek ortak yönü Hz. Hasan'ın hilafeti Muaviye'ye devretmek karşılığında belli bir miktar para istemiş olduğudur.

Kaynakça

- Apak, Adem. "Hz. Hasan'ın Halife Seçilmesi ve İlk İcraatları". *Çeşitli Yönleriyle Hz. Hasan Sempozyumu*. ed. Alim Yıldız. Sivas, 2014.
- Avcı, Casim. "Küfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 339-342. Ankara: TDV Yayınları, 2002. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kufe>
- Aycan, İrfan. "Muâviye b. Ebû Süfyan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/332-334. İstanbul: TDV Yayınları, 2005. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muaviye-b-ebu-sufyan>
- Aycan, İrfan. "Temîm (Benî Temîm)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 40. İstanbul: TDV Yayınları, 2011. <https://islamansiklopedisi.org.tr/temim-beni-temim>
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-. *Ensâbü'l-Eşraf*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Demircan, Adnan. *İslam Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Dineverî, Ebû Hânîfe Ahmed b. Dâvûd ed-. *el-Ahbârü't-Tivâl*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabî, 1960.
- Duman, Muhammet Fatih. *Kureyş Kabilesi İslam Öncesi Etnik, Siyasi ve Ekonomik Yapı*. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Fayda, Mustafa. "İbn A'sem el-Küfi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 19. İstanbul: TDV Yayınları, 1999. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-ase-el-kufi>
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. "Hâriciler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/169-175. İstanbul: TDV Yayınları, 1997. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hariciler>
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. "Hasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 16. İstanbul: TDV Yayınları, 1997. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hasan>
- Hançabay, Halil İbrahim. "Tarihî Rivayetlere Göre Hz. Hasan'ın Halifeligi". *İslâmî İlimler Dergisi* 14/2 (2019), 227-255.
- Hüseyn, Taha. *el-Fitnetü'l-Kübrâ*. 2 Cilt. Kahire: Müessesetü Hindawi, 2012.
- İbn A'sem, Ahmed b. A'sem el-Küfi. *Kitâbu'l-Futûh*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Edvâ', 1411.
- İbn Sa'd, Ebû 'Abdullâh Muhammed. *et-Tabakât*. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.
- İbnü'l-Esir, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed. *el-Kâmil Fi't-Târih*. 12 Cilt. İstanbul: Bahar Yayınları, 1991.
- Kapar, M. Ali. "Hz. Hasan'ın Halifeligi ve Hasan-Muaviye Andlaşması". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 7 (1997), 67-80.
- Kurat, Akdes Nimet. *Türk Tarih Kurumu Yayınları*. "Abû Muhammad Ahmad Bin A'sam Al-Küfi'nin Kitâb Al-Futûhu". *Makaleler* 1/2 (2015), 453-464.
- Söylemez, M. Mahfuz. "Hz. Hasan'ın Hilafeti Muaviye'ye Devrinin Arkaplanı". *Journal of Islamic Research* 14/3-4 (2001), 456-468.
- Taberî, Muhammed b. Cerir et-. *Târihu'r-rusûli ve'l-mülûk*. 11 Cilt. Dâru'l-meârif: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, 2. Baskı., 1967.
- Tomar, Cengiz. "Mısır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/559-563. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Ya'kûbî, Ebû Ya'kûb Ahmed b. İshâk el-. *Târihu'l-Ya'kûbî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 2010.

Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb bi-tefsîri dekâiki Ümmî'l-Kitâb Adlı Fâtîha Sûresi Tefsiri'nde Nûh b. Mustafa el-Konevî'nin (ö. 1070/1660) Tefsir Anlayışı*

Müberra Taşkan

Öz

Konu ve Amaç: Fâtîha sûresi tefsirleri, Osmanlı dönemi tefsir birikimini büyük oranda etkisi altına almıştır. XVI. yüzyıl sonlarıyla XVII. yüzyıl başlarında yaşayan Nûh b. Mustafa el-Konevî'nin *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb bi-tefsîri dekâiki Ümmî'l-Kitâb* isimli eseri de bu dönem Fâtîha sûresi tefsirlerindedir. Çalışmada, kaleme aldığı Fâtîha sûresi tefsiri özelinde Konevî'nin nasıl bir üslûp ve anlayışa sahip olduğu tespit edilmeye çalışılmış, böylelikle Osmanlı dönemi Fâtîha tefsirlerinin özellik ve anlayışlarına katkı sunulması amaçlanmıştır.

Yöntem: Çalışmada metin analiz yöntemiyle *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb bi-tefsîri dekâiki Ümmî'l-Kitâb* incelenmiş, elde edilen bilgi ve örneklerle Konevî'nin tefsir anlayışı tespit edilmiştir.

Bulgular: Konevî'nin en önemli özelliklerinden biri istitrâd üslûbunu kullanarak tefsiriyle münasebeti bulunan dilbilimsel konulara yönelmesi, bu konuları nahiv kitabı gibi örneklendirerek açıklaması ve ardından tefsirine devam etmesidir. Ayet, hadis, sahâbe ve tâbiîn kavli gibi rivayet kaynaklarını çeşitli şekilde kullanan müfessir, tefsirinde dirayete ağırlık vermiştir. Ayetleri lûgat, iştikâk, sarf, nahiv ve belâgat ilimleri ekseninde izah ederek dirayet uygulamalarını büyük ölçüde dilbilimsel izahlarında göstermiştir. Kelâmî konularda Eş'ariyye ve Hanefiyye'yi ehl-i kelim olarak takdim etmiştir. Fikhî görüşlerde genellikle Hanefî, Şâfiî ve Mâlikî mezheplerine değinmiş, yer yer Hanefî mezhebi âlimlerinin konu hakkındaki farklı görüşlerine temas ettiği de olmuştur. Bunlarla birlikte Mekki-Medenî, fezâilü'l-Kur'ân ve tekrâru'l-Kur'ân gibi bazı ulûmu'l-Kur'ân konularıyla ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur.

Sonuç: Konevî lûgat, iştikâk, sarf, nahiv ve belâgat gibi ilimlerle ilgili açıklamalarıyla dirayetine büyük ölçüde dilbilimsel izahlarında göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Osmanlı, Sûre, Fâtîha, Nûh b. Mustafa, Konevî.*

* Bu makale "Nûh b. Mustafa el-Konevî'nin *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb bi-tefsîri dekâiki Ümmî'l-Kitâb* adlı Fâtîha Sûresi Tefsiri (İnceleme ve Metin)" isimli yüksek lisans tezimizden yararlanılarak hazırlanmıştır.



Yüksek lisans, Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, muberrataskan@hotmail.com
Graduate student, Karabuk University, Institute of Postgraduate Education, Basic Islamic Sciences



*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.
Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.*



Taşkan, Müberra. "Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb bi-tefsîri dekâiki Ümmî'l-Kitâb Adlı Fâtîha Sûresi Tefsiri'nde Nûh b. Mustafa el-Konevî'nin (ö. 1070/1660) Tefsir Anlayışı". *Mutalaa* 1/1 (Ağustos 2021), 13-35.



ORC ID: orcid.org/0000-0002-3499-9647
ROR ID:
DOI: doi.org/10.5281/zenodo.5245116



Geliş tarihi: 24.05.2021
Kabul tarihi: 05.07.2021

The Exegetical Understanding of Nuh b. Mustafa al-Qunawî (D. 1070/1660) as in *Tanwir basair uli al-albab bi-Tafsir Daqaiq Umm Al-Kitab*, His Work on The Chapter of Fatiha

Abstract

Subject and Purpose: The commentaries on the chapter of al-Fatiha hold an important place in the Ottoman exegetical literature. '*Tanwir basair uli al-albab bi-tafsir daqaiq Umm al-Kitab*', a work by Nuh b. Mustafa al-Qunawî, a scholar born in the late 16th century, is one of the said commentaries in the Ottoman period. The current article endeavors to determine what kind of style and understanding al-Qunawî has in this work, thus contributing to studies on the characteristics of the tafsir literature in the period he lived.

Method: In the study, '*Tanwir basair uli al-albab bi-tafsir daqaiq Umm al-Kitab*' was examined with the text analysis method, and Konevî's understanding of tafsir was determined with the obtained information and examples.

Results: One of the most important features al-Qunawî is that he used the style of digression to focus on linguistic issues related to his exegesis, explain these issues by exemplifying them like a syntax book, and then continue with his tafsir. Although he diversely makes use of the sources of narration such as Qur'anic verses, hadith, words of the companions and the successors in the work, he mainly interprets the verses based on knowledge (*diraya*). Explaining the verses with reference to various language sciences such as lexicology, morphology, syntax, etymology, the author follows the methodology of knowledge to a great extent in his linguistic comments. He introduces the Ash'arites and Hanafites as the scholars of kalam in theological topics. As for jurisprudential issues, he generally refers to Hanafi, Shafii and Malikî sects, and occasionally quotes different views of Hanafi scholars on the subject. In addition, al-Qunawî makes evaluations on some themes regarding the Qur'anic sciences such as Meccan and Medeni verses, the excellences of the Qur'an, and the repetitions in the Qur'an.

Conclusions: al-Qunawî has shown the methodology of knowledge, largely in her linguistic explanations, by referring to linguistics such as lexicology, morphology, syntax, and etymology.

Key Words: *Tafsir, Ottoman, Qur'anic Chapters, Fatiha, Nuh b. Mustafa, al-Qunawî.*

Giriş

Sûre tefsirleri ile meşguliyet, Osmanlı dönemi tefsir birikimini büyük oranda etkisi altına almıştır. Fâtiha, Fetih, Yâsîn, Yûsuf ve İhlâs gibi sûrelerin tefsirleri bu dönemde kaleme alınmıştır.¹ Bu sûrelerden Fâtiha faziletine dair beyânların bulunması, müfessirine ve okuyana sınırsız sevap kazandıracığı inancı ve şifa olarak görülmesi gibi sebeplerle² âlimleri cezbetmiş, dönemin en fazla tefsir edilen sûrelerinden biri olmuştur. Bu sûreye dair tefsirler dil, tür ve içerik gibi birçok açıdan farklı özelliklere sahiptir. Dil açısından çoğu Arapça kaleme alınmış bununla birlikte İsmâil Ankaravî (öl. 1041/1631) ve Abdülmecid Sivâsî (öl. 1049/1639) gibi âlimler tefsirlerini Türk diliyle yazmışlardır. Ebussuûd Efendi'nin (öl. 982/1574) *Envârü't-tenzîl*'in Fâtiha tefsiri kısmına hâşiye yazması gibi şerh ve hâşiye türüne sahip eserler de bu dönemde mevcuttur. Yine pek çoğunun Molla Fenârî (öl. 834/1431) ve Azîz Mahmud Hüdâyî (öl. 1038/1628) gibi

¹ Osmanlı tefsir literatüründeki bazı sûre tefsirleri için bk. Muhammed Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası", *Divân: İlmi Araştırmalar*, 1/6 (1999), 258-299; Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları (Kuruluştan X/XVI. Asrın Sonuna Kadar)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 165-319; Mustafa Öztürk, *Osmanlı Tefsir Mirası* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 81-84.

² Fâtiha sûresi tefsirlerinin diğer telif sebepleri için bk. Ziya Demir, *İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Matbu ve Yazma Fatiha Tefsirleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1987), 1-182 (Giriş kısmı).

mutasavvıf kimliğe sahip âlimlerin kalemiyle telif edilmesi Fâtîha sûresi üzerine yazılan tefsirlerin özelliklerindedir.³

XVI. yüzyıl sonlarıyla XVII. yüzyıl başlarında yaşayan, bir süre Konya müftüsü olarak görev yapan, Halvetî tarikatı müntesibi Amasyalı Nûh b. Mustafa'nın kaleme aldığı Fâtîha sûresi tefsiri de öne çıkan üslûp özellikleri, dilbilimsel, kelâmî ve fikhî yorumlarıyla incelenmeyi hak etmektedir. Çalışmada *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb bi-tefsîri dekâiki Ümmî'l-Kitâb* isimli Fâtîha sûresi tefsiri özelinde Nûh Efendi'nin nasıl bir üslûp ve anlayışa sahip olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Böylelikle elde edilen sonuçlarla Osmanlı dönemi Fâtîha tefsirlerinin özellik ve anlayışlarına katkı sunulması amaçlanmıştır. Öncelikle ana hatlarıyla müfessirin hayatı ve eserlerine değinilip tefsiri hakkında tanıtıcı bilgiler verilmiş, ardından Fâtîha sûresi tefsir anlayışı örnekleriyle ortaya çıkarılmıştır. Nûh Efendi'nin, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb bi-tefsîri dekâiki Ümmî'l-Kitâb* isimli Fâtîha tefsiri üzerinde, tefsir ve Kur'ân ilimleri perspektifinden inceleyip takdim ettiğimiz yüksek lisans çalışmamız bulunmaktadır.⁴ Bu makale, yüksek lisans çalışmamızdaki Nûh Efendi ve tefsir anlayışının yeniden gözden geçirilmiş, bir nebze de olsa geliştirilmiş ve veciz bir şekilde ele alınmış şeklindedir.

1. Nûh b. Mustafa el-Konevî ve Fâtîha Süresi Tefsiri

1.1. Hayatı

Nûh b. Mustafa'nın hayatı hakkında tabakat eserlerinde detaylı bilgi mevcut değildir. XVI. yüzyıl sonlarıyla XVII. yüzyıl başlarında yaşayan Nûh Efendi'nin doğum tarihi bilinmemektedir. Amasya'da dünyaya gelmiş⁵ ve ilk tahsilini burada görmüştür. Bir dönem Konya müftülüğü yapmıştır.⁶ Ne zaman ve kaç kere gittiği bilinemese de Amasyalı Ömer Paşa'nın Mısır Valiliği'ne atanmasıyla Mısır'a göç ettiği⁷ zikredilmiştir.⁸ Burada Mısırlı Hanefî mezhebi âlimlerinden İbn Gânim el-Makdisî'nin (öl. 1004/1596) talebesi Abdülkerim es-Sûsî'den fıkıh ilmini, Mısır muhaddisi Muhammed el-Hicâzî'den (öl.

³ Şükrü Maden, "Öne Çıkan Konuları İtibariyle Osmanlı Dönemi Fâtîha Süresi Tefsir Literatürü", *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın vd. (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 559-561.

⁴ Müberra Taşkan, *Nûh b. Mustafa el-Konevî'nin Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb bi-tefsîri dekâiki Ümmî'l-Kitâb Adlı Fâtîha Süresi Tefsiri (İnceleme ve Metin)* (Karabük: Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

⁵ Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, çev. Ali Fikri Yavuz - İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, ts.), 1/416; Hayreddin ez-Zirikli, *el-A'lâm* (Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), "Nûh er-Rûmî", 8/51; Ali Rıza Karabulut - Ahmed Turan Karabulut, *Mu'cemü't-târih: et-Türâsü'l-İslâmî fi mektebâti'l-âlem* (Kayseri: Dârü'l-Akabe, 1422/2001), "Nûh b. Mustafa er-Rûmî el-Hanefî", 5/3857; Ömer Türker, "Nûh b. Mustafa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/230.

⁶ Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, 1/416; Zirikli, "Nûh er-Rûmî", 8/51; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.), "Nûh er-Rûmî", 13/119; Karabulut - Karabulut, "Nûh b. Mustafa er-Rûmî el-Hanefî", 5/3857; Türker, "Nûh b. Mustafa", 33/230.

⁷ Konevî'nin Mısır'da tahsilini tamamladığını, Konya'da bir müddet müftülük yapıp Kahire'de vefat ettiğini zikreden kaynaklar da mevcuttur. Bu durumda müfessir, Mısır valisi Amasyalı Ömer Paşa'yla ikinci kez Mısır'a gitmiş olmalıdır. Bk. Ekmeleddin İhsanoğlu (ed.), *Osmanlı Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü Tarihi*, haz. Ekmeleddin İhsanoğlu, Ramazan Şeşen, M. Serdar Bekar (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2006), 1/86. Osmanlı Arşivinde de Ömer Paşa'nın Mısır valisi olarak zikredildiği 1066/1656 tarihli bir vesika bulunmaktadır. Nûh Efendi'nin vefatından dört yıl öncesine tekabül eden belgedeki bu şahsın, Amasyalı Ömer Paşa olması ihtimal dâhilindedir. Bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet [C.ADL]*, No. 9, Gömlek No. 570.

⁸ Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, 1/416; Türker, "Nûh b. Mustafa", 33/230.

1035/1625) de hadis ilmini tahsil etmiştir.⁹ Bu eğitiminin bir neticesi olmalıdır ki İshâ Seâlibî (öl. 1080/1669) kendisinden hadis dinlemiş ve icâzet almıştır.¹⁰ Yine Mısır'da Hasan b. Ali el-Halvetî aracılığıyla Halvetî tarikatı müntesibi olmuş ve ömrünün son zamanlarına dek burada ilmî çalışmalarda bulunmuştur.¹¹ 22 Zilkade 1070 (30 Temmuz 1660)¹² tarihinde Kahire'de vefat etmiş¹³ ve Karâfetü'l-Kübrâ hazîresine defnedilmiştir.¹⁴

1.2. Eserleri

Fıkıh, kelam, tefsir, hadis, tasavvuf, tarih ve edebiyat gibi muhtelif sahalarda çalışmaya imza atmış çok yönlü bir âlim olan Nûh b. Mustafa'nın yüze yakın eser kaleme aldığı belirtilmiştir.¹⁵ Gerek Türk gerek Arap diliyle kaleme aldığı bu çalışmaların büyük kısmı küçük hacimli risale mahiyetinde olup nüshaları İstanbul'daki Süleymaniye ve Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Tespit edebildiğimiz eserleri, ait oldukları ilim dallarına göre aşağıda zikredilmiştir:¹⁶

Fıkıh: *Netâicü'n-nazar fî havâşî'd-Dürer ve'l-gurer, Umdetü'r-rağîbin fî ma'rifeti ahkâmi imâdi'd-dîn, el-Kelâmü'l-mesûk li-beyâni mesâilî'l-mesbûk, Fethu'l-celil alâ abdihi'z-zelil fî beyâni mâ verade fî'l-istihlâf fî'l-cum'ati mine'l-ekâvil, el-Lüm'a fî âhiri zuhri'l-cum'a, el-İktidâ bi'ş-Şâfi ve ademi cevâzih, Eşrafü'l-mesâlik fî'l-menâsik, es-Seyfü'l-mücezzem li kitâli men heteke hurmete'l-haremi'l-muharrem, Zübdetü'l-keâm fî mâ yehtâcu ileyhi'l-hâs ve'l-âm, el-Fevâidü's-seniyye fî'l-mesâilî'd-diniyye, el-Fevâidü's-sitte aşera fî beyâni'l-mes'eleli'l-mülakkabeti bi's-semâniyye, es-Silâtü'r-rabbâniyye fî hükmi men edrake rek'aten mine's-sülâsiyye ve'r-rubâ'iyye, Risâle fi's-salavâti'l-hams, el-Kelimâtü'ş-şerife fî tenzihi'l-İmâm Ebî Hanife ani't-türrâhâti's-sehîfe, el-Kavlü'l-ezher fî beyâni'l-haccî'l-ekber, el-Makâlâtü'l-kerime fî mâ yecübü ale'l-müteneffil bi't-tahrîme, Hulâsatü'l-keâm fî binâi beytillâhi'l-harâm, Fezâil-i*

⁹ Muhammed el-Emin el-Muhibbi, *Hulâsatü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdi aşer* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), "Nûh b. Mustafa er-Rûmî el-Hanefî", 4/458-459.

¹⁰ Mustafa Celil Altuntaş, *Osmanlı Döneminde Hadis İlmi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 88.

¹¹ Muhibbi, "Nûh b. Mustafa er-Rûmî el-Hanefî", 4/459; Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, 1/416; Türker, "Nûh b. Mustafa", 33/230.

¹² Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, 1/416; Kehhâle, "Nûh er-Rûmî", 13/119; Türker, "Nûh b. Mustafa", 33/230.

¹³ Muhibbi, "Nûh b. Mustafa er-Rûmî el-Hanefî", 4/459; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin: Esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), "el-Konevî Nûh b. Mustafa", 2/498; Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, 1/416; Zirikli, "Nûh er-Rûmî", 8/51; Kehhâle, "Nûh er-Rûmî", 13/119; Karabulut - Karabulut, "Nûh b. Mustafa er-Rûmî el-Hanefî", 5/3857; Türker, "Nûh b. Mustafa", 33/230.

¹⁴ Muhibbi, "Nûh b. Mustafa er-Rûmî el-Hanefî", 4/459; Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, 1/416.

¹⁵ Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, 1/416.

¹⁶ Eserler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hayati Yılmaz, "Nûh b. Mustafa el-Konevî'nin er-Risâle fi'l-fark beyne'l-hadîsi'l-kudsî ve'l-Kur'ân ve'l-hadîsi'n-nebevî Adlı Risâlesi", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003), 168-170; Türker, "Nûh b. Mustafa", 33/230-231; Hafsa Şenses, *Nuh b. Mustafa ve el-Kelimâtü'ş-Şerife Fi Tenzihî Ebî Hanife İsimli Eserinin Tahlil ve Tahkiki* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 10-37; Mehmet Ali Aytekin, *Nuh b. Mustafa'nın "el-Kelimâtü'ş-Şerife Fi Tenzihî Ebî Hanife" Adlı Eserinin Edisyon Kritiği* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 8-22; Murat Şimşek, "Nûh b. Mustafâ'nın (v. 1070/1660) ed-Dürrü'l-Münazzam Fi Menâkibi'l-İmâmi'l-A'zam Adlı Eserinin Tahkiki Neşri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 417-440; Mustafa Aktaş, *Nuh b. Mustafa el-Konevî'nin "el-Fevâidü's-Seniyye fî'l-Mesâilî'd-Diniyye" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 5-12; Şükrü Koç, *Osmanlı Âlimlerinden Nuh b. Mustafa'ya Göre Risâlet ve Nübüvvet Arasındaki Farklar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 10-24; Taşkan, *Nuh b. Mustafa el-Konevî'nin Tenvîru besâiri uli'l-elbâb bi-tefsiri dekâiki Ümmi'l-Kitâb Adlı Fâtîha Süresi Tefsiri (İnceleme ve Metin)*, 23-35.

Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb bi-tefsîri dekâiki Ümmi'l-Kitâb Adlı Fâtîha Sûresi Tefsiri'nde Nûh B. Mustafa El-Konevî'nin (ö. 1070/1660) Tefsir Anlayışı

cihâd, Risâle fi şerhi'l-Kunût, Matla'u'l-bedr fi fazli leyleti'l-Kadr, Risâle fi men edrake rek'aten mine'z-zuhri evi'l-'asri evi'l-'işâ, el-Kelimâtü'l-edille fi isbâti'l-ehille.

Kelam: Eşrafü'l-makâle fi ma'ne'n-nübüvve ve'r-risâle, Risâle fi elfâzi'l-küfr, el-Makâsîdü'l-hasene, el-Fevâidü'l-mühimme fi beyâni iştirâti't-teberrî fi İslâmi ehli'z-zimme, Risâle-i Nûh Efendi, Tercüme-i 'Akâid, Risâle fi beyâni'l-eşbâh alâ kabri Mûsa, el-Hulâsa fi beyâni'r-rûh, Risâle fi sebebi'l-vücûbi'l-mukâteleti'r-ravâfid.

Hadis: Şerhu'l-Câmi's-sağîr, Risâle fi'l-fark beyne'l-hadîsi'l-kudsî ve'l-Kur'ân ve'l-hadîsi'n-nebevî, Risâletü'l-esbâh, Risâle fi'l-hadîsi'l-kudsî, 'İkdü'l-mercân fi fazli leyleti'n-nısf mine'ş-Şa'bân.

Tasavvuf: el-Kavlü'd-dâl alâ hayâti'l-Hızır ve vücûdi'l-Abdâl, Tuhfetü'z-zâkirîn.

Tarih: Mürşidü'l-hüdâ fi hakkı ebeveyni'r-resûl, Tercüme-i Milel ve'n-nihal.

Edebiyat: Dîvân, Mecmû'a-i gazeliyyât, Bustân-ı kudsî ve gülistân-ı ünsî.

Tefsir: Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb bi-tefsîri dekâiki Ümmi'l-Kitâb.

Biyografi: ed-Dürri'l-munazzam fi menâkıbi'l-İmâmi'l-A'zam.

Yönetim ve Siyaset: Kevkebü'l-mülk ve mevâkibi't-Türk.

Psikoloji: Risâle fi beyâni hakîkati'n-nevm ve'r-rü'yâ.

Botanik: Muhtasar fi'l-filâha.

Hukuk: Kanunnâme.

Sarf: Sarf Risâlesi.

1.3. Eserin İsmi ve Nûh b. Mustafa el-Konevî'ye Âidiyeti

“Fâtîha sûresi inceliklerinin tefsiriyle akıl sahiplerinin basîretlerini aydınlatma” anlamındaki tefsirin ismi, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb bi-tefsîri dekâiki Ümmi'l-Kitâb*’dır. Nûh Efendi’nin “Ve anı *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb bi-tefsîri dekâiki Ümmi'l-Kitâb* ismi ile müsemma kılam.”¹⁷ şeklindeki beyanı bu ismi bizzat kendisinin verdiğini göstermektedir. Ayrıca, “Bu abd-i hakîr ve bende-i pür-taksîr Nûh b. Mustafa el-Hanefî”¹⁸ şeklindeki sözleriyle eserin kendisine âidiyetini dile getirmektedir. Yine ferağ kaydındaki müstensih beyanları,¹⁹ Ali Rıza ve Ahmet Turan Karabulut’un dünyadaki yazma kitap ve yazarları incelediği ansiklopedideki bilgiler²⁰ ve yazma eser kütüphanelerindeki kayıtlar²¹ tefsirin Nûh Efendi’ye âidiyetini doğrulamaktadır.

1.4. Telifi

¹⁷ Nûh b. Mustafa el-Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb bi-tefsîri dekâiki Ümmi'l-Kitâb* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 115), 1b.

¹⁸ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 1b.

¹⁹ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 77a.

²⁰ Karabulut - Karabulut, “Nûh b. Mustafa er-Rûmî el-Hanefî”, 5/3858.

²¹ Bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 115; Mısır Millî Kütüphanesi, Mecâmi Türki Talat 102.

Konevî, ömründe iki defa Fâtiha sûresi tefsiri kaleme almıştır. İncelediğimiz eser ise kaleme aldığı ikinci tefsiridir. *Mevâhibü'l-Vehhâb bi-tefsîri Fâtihati'l-Kitâb*²² ismini verdiği ilk tefsirinden²³ yirmi beş yılı geçmiş bir zaman sonrasında eksik bıraktığı hususları da ikmâl ederek²⁴ *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb bi-tefsîri dekâiki Ümmi'l-Kitâb* ismini verdiği yeni, ikinci tefsirini oluşturmuştur. Eserlerinin yazılması ve okunmasında elinden gelen çabayı göstermesi²⁵ sebebiyle tefsirini “dostların en sadığından ve arkadaşların en şefkatlisinden ihsan ve cömertlik sahibi” gibi vasıflarla andığı Musa Efendi’ye²⁶ ithâf etmiştir. Nüshada telif tarihi zikredilmemiştir. Fakat müfessirin ilk yazdığı Fâtiha tefsiri üzerinden yirmi beş yılı aşkın bir zamanın geçtiğinin ifade edilmesi, tefsirini ömrünün ileri dönemlerinde kaleme aldığını göstermektedir.

1.5. Nüshaları ve Tavsîfi

Görebildiğimiz kadarıyla biri Süleymaniye ve diğeri de Mısır Milli Kütüphanesi’nde olmak üzere tefsirin toplamda iki adet yazma nüshası²⁷ bulunmaktadır. Mısır’daki nüshası, Mecâmi Türkî Talat koleksiyonu 102 numarada kayıtlıdır. 140×210 milimetre boyutundadır. 25 satırdan oluşup 57 yapraktır. Nesih hattı kullanılarak telif edilmiştir.²⁸ Süleymaniye’deki nüshası ise Bağdatlı Vehbi koleksiyonu 115 numarada kayıtlıdır. 915×685 milimetre boyutundadır. Her bir sayfası 19 satırdan oluşup 76 varaktır. Müellif hattından istinsâh edilmiştir.²⁹

Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki esas aldığımız nüshasına göre tefsir, Nûh Efendi’nin risâlelerini ihtiva eden bir mecmuanın baş tarafında bulunmaktadır. Besmele, hamdele, salvele ve ba’diye kalıplarıyla varak 1b sayfasından başlamaktadır. Ayetler mebhas,³⁰ fâide,³¹ latife,³² tenbih,³³ vech³⁴ ve teznîb³⁵ gibi fasıl başlıklarına ayrılmış, varakların doğru bir şekilde dizilmesi ve düzenlenmesi amacıyla her bir arka sayfanın (b) son satırında, karşıdaki sayfanın (a) ilk kelimesini oluşturan müş’irler yer almıştır. Genel

²² AYTEKİN, çalışmasında Nûh Efendi’nin ilk tefsirini “*Fevâhibü'l-Vehhâb bi-tefsîri Fâtihati'l-Kitâb*” şeklinde isimlendirmiştir. “Mevâhib” kelimesindeki mîm harfinin üzerinde mürekkep kaynaklı nokta görünümü şeklin bulunması sebebiyle kelime bu şekilde okunmuş olmalıdır. Ayrıca müfessirin ilk tefsirini 25 yıldan fazla bir sürede yazdığını söylemiştir. Fakat yukarıda da izah ettiğimiz gibi bu süreç ilk eserin yazım zamanını değil iki tefsir arasındaki zaman dilimini ifade etmektedir. Bk. AYTEKİN, *Nuh b. Mustafa’nın “el-Kelimâtü’s-Şerîfe Fi Tenzihî Ebi Hanîfe” Adlı Eserinin Edisyon Kritiği*, 17.

²³ *Mevâhibü'l-Vehhâb bi-tefsîri Fâtihati'l-Kitâb* isimli ilk tefsirin, herhangi bir nüshası tespit edilememiştir.

²⁴ Nûh Efendi’nin ilk tefsirini belli bir süre sonrasında güncelleyerek yeniden oluşturması, müelliflerin teliflerinde kullandığı bir durumdur. Sadreddinzâde Şîrvânî (öl. 1036/1627) de *Envârü't-tenzîl*’in Fâtiha sûresiyle ilgili kısmına bir hâşiye yazmış fakat 20 yıl sonrasında metninde değişikliğe giderek bu metni yeni bir esere dönüştürmüştür. Bk. ŞÜKRÜ MADEN, “Sadreddinzâde Şîrvânî’ye Göre Bir İlim Olarak Tefsir ve Değeri”, *Osmanlı’da İlm-i Tefsir*, ed. Taha Boyalık - Harun Abacı (İstanbul: İSAR Yayınları, 2019), 363.

²⁵ KONEVÎ, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 2a.

²⁶ Musa Efendi’nin hayatı hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamamıştır.

²⁷ Şenses, çalışmasında Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa, 121 numarada tefsirin bir nüshasının daha kayıtlı olduğunu belirtmiştir. Fakat eser talep edilip incelendiğinde içerisinde tefsirin mevcut olmadığı fark edilmiştir. Bk. ŞENSES, *Nuh b. Mustafa ve el-Kelimâtü’s-Şerîfe Fi Tenzihî Ebi Hanîfe İsimli Eserinin Tahlil ve Tahkiki*, 28.

²⁸ Yazma Eserler Portalı, “Aranan: Tenvîru Basâiri Üli'l-Elbâb bi-Tefsîri Dekâiki Ümmi'l-Kitâb” (Erişim 27 Mayıs 2020).

²⁹ KONEVÎ, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 1b-77a.

³⁰ KONEVÎ, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 3b, 37b, 56a.

³¹ KONEVÎ, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 15b, 72a, 76b.

³² KONEVÎ, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 35b, 51a, 51b.

³³ KONEVÎ, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 47b, 75b.

³⁴ KONEVÎ, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 62b, 63a, 73a.

³⁵ KONEVÎ, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 64a.

hatlarıyla okunaklı olan metnin bazı kısımlarında, mürekkep kaynaklı bozulmalar sebebiyle yıpranan, okumayı zorlaştıran yerler de mevcuttur.³⁶

Nüshanın bazı ön sayfalarının (a) sol üst köşesinde, ara ara rastlanılan kataloğu hazırlayan tarafından eklendiği tahmin edilen varak numaraları görülmektedir.³⁷ Tefsirin müstensih tarafından intikalinde birtakım hatalar oluşmuş ve bunlar da tashih edilmiştir. Bu hataların bir çeşidi, kelime harflerinin yer değişimidir. Mesela, “nefsi hulk-ı buhlden tahlîs” olması gereken ibaredeki “tahlîs” kelimesinin harflerinin yeri değişmiş ve tamamen farklı bir anlama sahip olan “tahsîl” şeklinde yazılmıştır.³⁸ Metinle olan ilgisi sebebiyle nüshanın sayfa kenarlarına aşağıdan yukarıya veya yukarıdan aşağıya doğru meyilli bir şekilde yazılmış haşiyeler³⁹ eklenmiştir. Ferağ kaydına ise Osman b. İbrahim el-Bosnevî el-Modricî tarafından 3 Zilkade 1126 (10 Kasım 1714) tarihi düşülmüştür.⁴⁰ Dolayısıyla esas aldığımız nüshanın, Nûh Efendi'nin vefatının elli dördüncü yılında istinsâh edildiği söylenebilir.

1.6. Üslûbu

Konevî, Fâtîha sûresini anlaşılır bir tarzla tefsir etmek amacıyla ayetlerin tefsirinde düzeni göz önünde bulundurmuş, “mebhas-ı evvel/mebhas-ı sâni”⁴¹ ve “fâide/fâide-i uhrâ/fâide-i ûlâ/fâide-i sâniye”⁴² gibi kümelenmelere gitmiştir.

Tefsirin en bariz ve özgün yönü müfessirin eserde istitrâd⁴³ üslûbunu kullanmasıdır. Nitekim Nûh Efendi, sık sık tefsir ettiği ayetle münasebeti bulunan dilbilimsel konulara yönelmiş, bu konuları bir nahiv kitabı vasfıyla örneklendirerek açıklamış, ardından tefsirine devam etmiştir. “بِسْمِ اللَّهِ” terkinde değindiği izafet konusu sebebiyle Arap dilindeki izafetin anlamı, çeşitleri ve örneklerine değinmesi bu üslûbunun örneklerindedir.⁴⁴

Risalede dikkat çeken bir başka ifade şekli devrik cümlelerin bulunmasıdır. Bu cümlelerin büyük bir kısmı Arapça alıntıların Türk diline aktarılması esnasında kullanılmıştır:

Vech-i evvel oldur ki medh hayye ve gayr-ı hayye hâsıl olur... Ve hamd hâsıl olmaz illâ fâil-i muhtâra hâsıl olur. Vech-i sâni oldur ki medh gâh olur ihsândan evvel olur ve gâh olur ihsândan sonra olur. Ve hamd olmaz illâ ihsândan sonra olur... Ve hamd ile şükr beyninde fark oldur ki hamd şâmil olur hâmide vâsıl olan en'âma ve gayra vâsıl olan en'âma. Ve şükr muhtasdır şâkire vâsıl olan en'âma.⁴⁵

³⁶ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 60b, 61a, 61b.

³⁷ Bk. Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 4a, 8a, 20a.

³⁸ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 44a.

³⁹ Yazıların veya kitap sayfalarının kenarları, satır araları ve aralarına yazılan açıklayıcı notlardır. Bk. Maden, *Tefsirde Hâşiyeye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzîl Hâşiyesi*, 35.

⁴⁰ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 77a.

⁴¹ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 3b, 8a, 8b, 13a, 19b, 23b, 25a, 30b, 37b, 39b, 47b, 49a, 49b, 51b, 55a, 56a, 57a, 57b, 59b, 60a, 61a, 63a, 66a, 67b, 68a, 68b, 69a, 69b, 70b.

⁴² Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 15b, 22b, 24a, 24b, 39a, 42a, 42b, 43a, 43b, 44a, 44b, 45b, 46a, 46b, 47a, 54a, 72b, 73a, 73b, 74a, 74b, 75a, 76a.

⁴³ Beklenmedik zamanda bir münasebet sebebiyle konu dışına çıkıp tekrar asıl konuya dönmeye denilmiştir. Bk. İsmail Durmuş, “İstitrât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/401.

⁴⁴ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 23b-25a.

⁴⁵ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 42a.

Müfessir birleşik cümleleri genellikle “meğerki”,⁴⁶ “illâ”⁴⁷ ve “vaktâ kim”⁴⁸ edatlarıyla kullanmıştır: “Zira **vaktâ kim** mütekellim ibâdeti kendi nefesine nisbet etdi ol nisbet andan sudûr eden nesneye anın i’tibâr ve i’tidâdını ihâm eyledi.”⁴⁹

Muhtemel şüphe ve tereddütlerin giderilmesi gayesiyle eserde “Eğer denirse kim”, “denirse”, “dense olmaz mıydı?”, “Cevabında dendi ki”, “dediler” ve “Cevap odur ki” kalıplarıyla mukadder soru ve cevapların bulunması Konevî’nin bir diğer üslup özelliklerindedir.⁵⁰

Tefsir olması hasebiyle “delâlet” ve “işâret” ibarelerini sıkça zikretmesi; Arapça ibareleri Türk diline aktarırken, nahvî tanımlar ve icmâlî manaları açıklarken de “ya’nî” edatını kullanması da müfessirin anlatım özelliklerindedir.

1.7. Tefsir Kaynakları

Eserde tefsir, hadis, fıkıh, kelim, kırâat, sarf, nahiv ve belagat gibi ilimlerle ilgili muhtelif kaynaktan istifade edilmiştir. Beyzâvî’nin (öl. 685/1286) *Envârü’t-tenzîl*’i Nûh Efendi’nin temel tefsir kaynaklarından birini oluşturmaktadır. Yine Fahreddin er-Râzî’nin (öl. 606/1209) *Mefâtihu’l-gayb* olarak da bilinen *et-Tefsîrû’l-kebîr*’i,⁵¹ Zemahşerî’nin (öl. 538/1144) *el-Keşşâf* adlı tefsiri, Süleimî’nin (öl. 412/1021) *Hakâiku’t-tefsîr*’i,⁵² Vâhidî’nin (öl. 468/1076) *el-Basît fî tefsîri’l-Kur’ân*’ı,⁵³ Tâcülkurrâ el-Kirmânî’nin (öl. 500/1106’dan sonra) *Garâibü’t-tefsîr ve acâibü’t-tevîl*’i,⁵⁴ ve Kurtubî’nin (öl. 671/1273) *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*’ı⁵⁵ müellifin kaynak gösterdiği tefsirlere aittir.

Tefsir kaynakları haricinde tefsirlere yazılmış haşiyeler de eserin kaynakları arasında gösterilebilir. Tîbî’nin (öl. 743/1343) *Fütûhu’l-gayb fî’l-keşf an kanâir-rayb*’ı (*Hâşiye ale’l-Keşşâf*),⁵⁶ Teftâzânî’nin (öl. 792/1390) *Hâşiye ale’l-Keşşâf*’ı,⁵⁷ Seyyid Şerîf el-Cürçânî’nin (öl. 816/1413) *Hâşiye ale’l-Keşşâf*’ı,⁵⁸ Süyûtî’nin (öl. 911/1505) *Nevâhidü’l-ebkâr ve şevâridü’l-efkâr*’ı (*Hâşiyetü’s-Süyûtî alâ tefsîri’l-Beyzâvî*),⁵⁹ Kâzerûnî’nin (öl. 945/1539) *Hâşiye alâ tefsîri’l-Beyzâvî*⁶⁰ isimli haşiyesi bunlardandır.

2. Tefsir Anlayışı

2.1. Kur’ân Ayetleriyle Tefsir

Kur’ân ayetleri ve bu ayetlerle gerçekleştirilen tefsir faaliyetine usulcüler ayrı bir önem vermiş, bu faaliyeti rivayet konusunda değerlendirmişlerdir. Zira, “*Sonra onu açıklamak da*

⁴⁶ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî’l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 5b, 18b, 45a.

⁴⁷ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî’l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 25a, 34b, 42a, 44b, 53a, 60a.

⁴⁸ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî’l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 14a, 24a, 44b, 63a, 66a, 73a.

⁴⁹ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî’l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 63a.

⁵⁰ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî’l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 19a.

⁵¹ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî’l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 36a.

⁵² Konevî, *Tenvîru besâiri ulî’l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 49b.

⁵³ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî’l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 13b.

⁵⁴ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî’l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 13a.

⁵⁵ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî’l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 15a.

⁵⁶ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî’l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 13b, 15b, 57a, 67a.

⁵⁷ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî’l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 16b.

⁵⁸ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî’l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 18a, 31a, 52a.

⁵⁹ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî’l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 21b, 22b.

⁶⁰ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî’l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 16b.

bize aittir”⁶¹ anlamındaki ayette Kur’ân’ın herhangi bir ayetinin, bir başka ayetle tefsirine temas edilmiştir.⁶² Konevî de sûredeki harf-i cerlere mana vermek,⁶³ mübhemi tafsîl etmek,⁶⁴ kavramların önemine vurgu yapmak,⁶⁵ kelimenin îrâb durumuna göre delâletini⁶⁶ ve nahvî kullanımını belirtmek⁶⁷ gibi amaçlarla ayetleri, Kur’ân ayetleriyle tefsir etmiştir.

Konevî, *صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ* ayetindeki mübhem ifade olan Allah’ın nimet verdiği kimselerin kimler olduğunu, Allah’ın nimetlerine mazhar olanların sayıldığı *فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ* ayetiyle peygamberler, siddîkler, şehitler ve salihler olarak açıklığa kavuşturmuştur.⁶⁸

Yine “الْحَمْدُ لِلَّهِ” ibaresinin cümle içerisindeki konumu ve anlamının nasıl olduğu noktasındaki tevilde de ayetlerden destek almıştır. İbarenin aslının “حَمْدًا لِلَّهِ” iken hamdin sabitlik ve devamlılık için merfuya çevrildiğini öne sürmüş, bu durumun meleklerin Hz. İbrahim’e ve Hz. İbrahim’in de meleklerle selam vermesinin aktarıldığı *قَالُوا سَلَامًا* “Selam sana’ dediler. O ‘Size de selam’ dedi”⁶⁹ ayetinde de aşikâr olduğunu beyan etmiştir. Ona göre bu ayetteki selamın mansub olması yenilenme ve sonradan olmaya, merfu olması ise devamlılık ve sabitliğe delalet etmektedir.⁷⁰

2.2. Hz. Peygamber’in Beyanıyla Tefsir

Hz. Peygamber’in tebliğ ve beyan olmak üzere iki önemli görevi bulunmaktadır.⁷¹ Nûh Efendi de Hz. Peygamber’in beyanını bağlayıcı kabul ederek ayetlerin tefsirinde zaman zaman bu türden beyanlara başvurmuştur. İhtilafı konulara çözüm getirmek,⁷² kelimelerin anlamına açıklık getirmek,⁷³ tevili teyit etmek ve mensubu olduğu mezhebine delil oluşturmak⁷⁴ gibi amaçlarla hadislerle yönelmiştir.

Müfessirin Besmele’nin Fâtiha ya da Kur’ân’dan bir ayet olup olmaması konusunda kutsî hadise⁷⁵ yönelmesi, Hz. Peygamber’in beyanıyla tefsire bir örnek oluşturmaktadır.

⁶¹ el-Kiyâmet 75/19.

⁶² Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İFAV, 2011), 126.

⁶³ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 48a, 48b.

⁶⁴ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 69a.

⁶⁵ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 60b.

⁶⁶ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 54a.

⁶⁷ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 66b.

⁶⁸ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 69a.

⁶⁹ Hüd 11/69.

⁷⁰ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 54a.

⁷¹ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur’ân* (Mısır: Matbaatü İsâ el-Bâbî, ts.), 2/13; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr, 2015), 39; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 62.

⁷² Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 7a-7b.

⁷³ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 72a.

⁷⁴ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 72a.

⁷⁵ “Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: Namazı (Fâtiha’yı) kulumla kendi aramda iki eşit kısma ayırdım, yarısı benim yarısı da kulum içindir. Kulum istediğini alacaktır. Hz. Peygamber şöyle devam etti: (Fâtiha’yı) okuyoruz. Kul: (namazda süreyi okurken) ‘Hamd, âlemlerin Rabbi Allah’a mahsustur’ der, Allah: ‘Kulum bana hamdetti’ buyurur. Kul: ‘O, Rahmân ve Rahîm’dir’ der, Allah: ‘Kulum beni övdü’ buyurur. Kul: ‘Din gününün tek sahibidir’ der, Allah: ‘Kulum beni yüceltti’ buyurur. Kul: ‘Ancak sana ibadet eder ve ancak senden yardım dileriz’ der, Allah: ‘Bu ayet, benimle kulum arasındadır, kulum istediğini alacaktır’ buyurur. Kul: ‘Bizi doğru yola, nimet verdiklerinin yoluna ilet, gazaba uğrayanların ve sapıkların yoluna değil’ der,

Âlimlerin bu konuda ihtilaf ettiklerini belirten müellife göre bu ve bunun gibi hadisler hamd ile başlanılıp Besmele ile başlanılmaması, Besmele'nin Fâtiha ve diğer sûrelerden bir ayet olmayıp teberrük ve fasl için nazil olduğunun en büyük delilidir.⁷⁶

Nûh Efendi, mezhebî görüşlerine değinirken de hadislerden istişhâdda bulunmuştur. İmam, muktedi veya münferidin namaz esnasında sûrenin son kısmında gizli bir şekilde "âmîn" demesinin Hanefî mezhebinde sünnet olduğunu belirtmiş, Hz. Peygamber'in "İmam, 'gayri'l-mağdûbü aleyhim vele'd-dâllîn' dediğinde "âmîn" deyiniz. Çünkü kimin sözü meleklerin sözüne rastlar ise onun geçmiş günahları affolunur." hadisiyle⁷⁷ görüşünü desteklemiştir.⁷⁸

2.3. Sahâbe ve Tâbiîn Kavliyle Tefsir

Müslüman olarak Hz. Peygamber'le karşılaşmış Müslüman olarak ölen⁷⁹ sahâbeyle onlarla görüşen⁸⁰ tâbiîn kavli, Kur'an tefsirinin kaynakları arasında zikredilmektedir.⁸¹ Nûh Efendi de ayetteki belagat sanatını ortaya çıkarırken,⁸² ism-i A'zam hakkındaki rivayetlerden bahsederken⁸³ ve Besmele ayetinin sûreden bir parça teşkil edip etmediği⁸⁴ gibi konuları açıklarken sahâbe ve tâbiîn kavline başvurmuştur.

Müfessirin "إِيَّاكَ نَعْبُدُ" ibaresindeki hasr⁸⁵ sanatını açıklarken İbn Abbâs'ın (öl. 68/687-88) sözlerini nakletmesi, Kur'an'ın sahâbe kavliyle tefsirine örnek olarak gösterilebilir. İbn Abbâs'a göre "إِيَّاكَ نَعْبُدُ" ibaresi "نعبدك ولا نعبد غيرك" "Sana ibâdet ederiz, başkasına ibâdet

Allah: 'İşte bu, kulum içindir ve istediğini alacaktır' buyurur." Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmâm Mâlik, *el-Muvatta'*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1406/1985), "Salât", 39; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1416/1995), 7/121-123; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'ü's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), "Salât", 38; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr. Şuayb el-Arnâvût vd. (Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Edeb", 52; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, nşr. Şuayb el-Arnâvût - Muhammed Kâmil Karabellî (Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Salât", 135; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'ü's-sahîh*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), "Tefsîru'l-Kur'an", 2; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1406/1986), "İftitâh", 23.

⁷⁶ Konevî, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 7a-7b.

⁷⁷ İmâm Mâlik, *el-Muvatta'*, "Salât", 45; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmi'ü's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nâsır en-Nâsır (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), "Tefsîru'l-Kur'an", 2; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Salât", 171; Nesâî, *es-Sünen*, "İftitâh", 34.

⁷⁸ Konevî, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 72a.

⁷⁹ Ebû'l-Fazl İbn Hacer Askalânî, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmecûd - Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/8.

⁸⁰ Osmân b. Abdirrahmân İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, nşr. Nüreddin İtr (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1406/1986), 302.

⁸¹ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 83, 101.

⁸² Konevî, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 63a-63b.

⁸³ Konevî, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 23a-23b.

⁸⁴ Konevî, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 4a-4b.

⁸⁵ Meânî terimi olan hasr, bir şeyi belli bir sayıda zikretmekten ibarettir. Veya bir lafzın veya lafızların diğer lafza veya lafızlara özel şekilde tahsis edilmesidir. Bk. Ebû'l-Hasen es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 88; İsmail Durmuş, "Hasr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/392.

etmeyiz.” anlamındadır. Burada mef'ûl olan “ıyyâ”nın ayetin baş tarafında yer alması hasr sanatını göstermek içindir.⁸⁶

Nûh Efendi'nin hem sahâbî hem de tâbiîn kavline verdiği örnek ise “الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ” ayetindeki Allah lafzının tefsirinde değindiği ism-i A'zam'ın ne olduğu konusundadır. Sahâbeden Abdullâh b. Abbâs ve tâbiînden Câbir b. Zeyd'e (öl. 93/711-12) göre ism-i A'zam “Allah” lafzı, Şa'bi'ye (öl. 104/722) göre ise “Yâ Allah” lafzıdır.⁸⁷

2.4. Kıraatlerden Yararlanma

Kıraat ilmi, Kur'ân kelimelerinin okunma keyfiyetini ve bu kelimelerdeki çeşitlilikleri nakledene dayandırarak incelemektedir.⁸⁸ Nûh Efendi de tefsirinde kıraat vecihlerini muhtasar bir şekilde zikretmiş,⁸⁹ zaman zaman bu vecihlere göre ayetleri i'râb etmiştir.⁹⁰ Besmele ayetini sûreye dahil edip etmemeleri konusunda da kıraat-ı seb'â âlimlerinin görüşlerini zikretmeyi ihmal etmemiştir.⁹¹

Müfessirin “صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ” ayetinde bulunan “sırât” ibaresindeki okuyuş şekillerine dair beyanları bu konunun bir örneğini oluşturmaktadır. Kunbül (öl. 291/904) rivayetine göre İbn Kesîr (öl. 120/738), Ruveys (öl. 238/852) rivayetine göre Ya'kûb el-Hadramî (öl. 205/821) ibareyi aslı ile “sirât” (سراط) okumuşlardır. Hamza (öl. 156/773), “sad” harfini “zây” harfine (ج) işmâm yaparak okumuştur. Diğer kıraat âlimleri ise Kureyş lehçesiyle, “sîn” harfini “sâd” harfine dönüştürerek kelimenin sonunda bulunan “tâ” harfindeki (ط) itbâk sıfatıyla uyumlu olması için “sırât” (صراط) olarak okumuşlardır.⁹²

Tefsirin temel kaynaklarından birini oluşturan Beyzâvî'nin, mütevatir kıraatler arasında tercihe gitmesini müfessirin kabul etmemesi, kıraat konusunda dikkat çekici izahlarından biridir. Nitekim Beyzâvî, “مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ” ayetindeki “melik” vechinin Haremeyn ehlinin kıraati olması sebebiyle tercihe şayan olduğunu söylemiştir.⁹³ Nûh Efendi ise “melik” kıraatinin tercihe şayan olmasının, “mâlik” kıraatinin tercih edilmediğini vehmettirdiği gerekçesiyle mütevatir bir kıraatin diğerine tercih edilmesini münasip bulmamıştır.⁹⁴

2.5. Arap Şiiriyle İstişhâd

Kur'ân tefsirinde Arap şiiriyle istişhâd, ekseriyetin kabulüne dayanmaktadır.⁹⁵ Bu konuyu dirayet türü tefsir kapsamında kabul edenlerle birlikte⁹⁶ rivayet tefsirini açıklarken

⁸⁶ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 63a-63b.

⁸⁷ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 23a-23b.

⁸⁸ Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *Mündicü'l-mukriîn ve mürsidü't-tâlibîn* (Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999), 9.

⁸⁹ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 55a-56a.

⁹⁰ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 71a.

⁹¹ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 3b.

⁹² Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 67b.

⁹³ Nâsirüddin Ebû Saïd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, nşr. Muhammed Abdu'r-Rahmân el-Mar'aşlı (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418), 1/28.

⁹⁴ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 55a-55b.

⁹⁵ Harun Öğmüş, “Tefsirde Şiirle İstişhâd Açısından Hicri 2. Asrın Önemi”, *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, ed. Bilal Gökkr vd. (Ankara: Özkan Matbaacılık, 2009), 352; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 214-215; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 127.

⁹⁶ Harun Öğmüş, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri (II./VIII. Asır Çerçevesinde)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 132-133. Cerrahoğlu da rivayet tefsiri kaynaklarını Kur'ân'ın Kur'ân, sünnet, sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-

zikredenler⁹⁷ de olmuştur. Nûh Efendi kelimenin türediği kökü ortaya çıkarmak,⁹⁸ kullanımı hakkında bilgi vermek⁹⁹ ve ayetteki muhtemel i'râblara değinmek¹⁰⁰ suretleriyle şiirle istişhâd etmiştir.

Nûh Efendi, Besmele ayetindeki Allah lafzını türemiş kabul edenlerin, hangi kökten türediğine dair görüşlerini bazen Arap şiirindeki kullanımlarıyla zikretmiştir. Kabul edilen bir görüşe göre Allah lafzı, “اِحْتَجَبَ” (gizlenmek) manasında “لاه” fiilinden türemiştir. Bu anlamdaki kullanım لا هـ ربي عن الخلاق طرا “Rabbim, bütün yaratıklardan gizlenmiştir” dizesinde de mevcuttur. Dolayısıyla Allah, gözlerin idrakinden ve akılların kavrayışından gizlenmiştir.¹⁰¹

Müfessir, kelimenin kullanımı hakkında bilgi verirken de şiirle istişhâd etmiştir. Örneğin, “اسم” kelimesi bazı durumlarda cümle içerisinde zaid olabileceğini ve bu durumun anlama hiçbir zararının olmadığından bahsetmiş, şiirinde isim kelimesini zaid olarak kullanan şairin, “الى الحول ثم اسم سلام عليكما” “Gelecek seneye kadar, sonrasında selam ismi üzerinize olsun” anlamındaki dizesini bu kullanıma örnek vermiştir.¹⁰²

2.6. Dilbilimsel İzahlar

Lügat, sarf, iştikâk, nahiv, meânî, beyân ve bedî' ilimleri müfessirlerin bilmeleri gereken ilimlerdenir.¹⁰³ Nûh Efendi de tefsirini, zikredilen ilimler çerçevesinde ağırlıklı olarak dil perspektifinden ele almıştır. Bu başlıkta müellifin tefsirdeki dilbilimsel izahları üzerinde durulmuştur.

2.6.1. Lügat

Lügat, toplumların kendisiyle amaçlarını zikrettikleri lisandır.¹⁰⁴ Müfessirimiz Nûh Efendi de bu konu üzerinde önemle durmuş, her bir kelimenin lügat anlamını vermeye çalışmıştır. Bu anlamları lügat¹⁰⁵ ve tefsir ilmindeki kaynaklar,¹⁰⁶ ayetler,¹⁰⁷ Arap meselleri,¹⁰⁸ eş¹⁰⁹ ve zıt¹¹⁰ anlamlarıyla birlikte açıklamıştır.

tâbiîn kavliyle tefsiri şeklinde zikretmiş, Arap şiirini ise dirâyet tefsirinin konusunda değerlendirmiştir. Bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 36.

⁹⁷ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 126-128.

⁹⁸ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 14b.

⁹⁹ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 16a.

¹⁰⁰ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 70b-71a.

¹⁰¹ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 21a.

¹⁰² Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 16a.

¹⁰³ Ebu Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1376/1957), 2/173-174; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme, 1394/1974), 4/213-214; Şükrü Maden, “Kur'ân'ın Lafızlarını İnceleyen İlimler”, *Tefsir Usulü*, ed. Ali Rıza Gül - Ali Karataş (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019), 58-61.

¹⁰⁴ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 192.

¹⁰⁵ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 66a-66b.

¹⁰⁶ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 49b.

¹⁰⁷ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 70b.

¹⁰⁸ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 57a.

¹⁰⁹ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 67b.

¹¹⁰ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 70b.

Nûh Efendi, son ayetteki “غير” lafzının manasını ayetle iştişhâdda bulunarak açıklamıştır. Lafzın, “lâ” manasında isim olduğunu aktaran müfessir, dinen yenilmesi haram yiyeceklerin hangi durumda haram olmadığını beyan edildiği “فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا”¹¹¹ ayetinde de lafzın bu anlamda kullanımının mevcut olduğunu zikretmiştir.¹¹²

Konevî “dîn” kelimesinin “karşılık” anlamını, Arap dilinde meşhur olmuş sözle birlikte vermiştir. Müfessire göre bu anlamdaki benzer kullanım “كما تدين تدان” (Ne yaparsan karşılığını görürsün) sözünde de bulunmaktadır.¹¹³

Nûh Efendi, bazen kelimelerin lügat anlamlarına kısaca temas etmiştir. Örneğin “müstekîm” lafzının “düz” anlamında olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁴ “Dalâl” ve “dalâlet” kelimelerini ise “hidayetin zıddı”¹¹⁵ olarak tanımlayarak kelimeleri zıt anlamıyla izah ettiği de olmuştur.

Yine Nûh Efendi'ye göre “Rab” kelimesi asıl itibarıyla terbiye etmek¹¹⁶ manasındadır. Süleimî'nin *Hakâiku't-tefsir* isimli eserine müracaatla kelimenin mâlik, seyyid, mürebbî, müdebbir, mün'im, muslih ve ma'bûd¹¹⁷ anlamları da mevcuttur.

2.6.2. İştikâk

Mana ve terkip açısından ilişkili, sîga açısından aralarında farklılık bulunan iki kelimeden bir tanesinin diğerdan alınıp türetilmesine iştikâk denmektedir.¹¹⁸ Nûh Efendi'nin de özellikle Bismele ayetindeki “Allah”,¹¹⁹ “isim”,¹²⁰ “Rahmân” ve “Rahîm”¹²¹ kelimelerinde bu ilme dair açıklamalar yaptığı görülmektedir. Ayrıca bu konudaki tercihlerinde Halîl b. Ahmed (öl. 175/791) ve talebesi Sîbeveyhî'nin (öl. 180/796) görüşlerini benimsemesi, Basra dil mektebi âlimlerinin çizgisini takip ettiğini göstermektedir.

Basra ve Kûfe âlimlerince kökünde ihtilafın söz konusu olduğu “isim” kelimesi bu konuya verilebilecek örneklerden birisidir. Müfessir, kelimenin Basra ekolünce yükseklik manasındaki “sümüvv” kökünden, Kûfe ekolünce ise alâmet manasındaki “vesem” kökünden müştak olduğunu belirtmiş, çoğulunun “اسماء” ve ism-i tasğîrinin “سمي” olması gibi birçok delille “sümüvv” kökünden türediğini tercih etmiştir.¹²²

Bir başka örnekte, “Rahmân” ve “Rahîm” kelimelerinin tıpkı, “gadbân” (kızgın) kelimesinin “gadîbe”den (kızdı), “alîm” (bilgin) kelimesinin “alîme”den (bildi) alınması gibi mübâlağa ifade etmesi için “rahime” maddesinin masdarından alındığını açıklamıştır.¹²³

¹¹¹ el-Bakara 2/173.

¹¹² Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 70b.

¹¹³ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 57a.

¹¹⁴ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 67b.

¹¹⁵ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 70b.

¹¹⁶ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 49a.

¹¹⁷ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 49b.

¹¹⁸ Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 27; Hulûsi Kılıç, “İştikak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/439.

¹¹⁹ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 20a-22a.

¹²⁰ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 13a-14a.

¹²¹ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 25b.

¹²² Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 13a-14a.

¹²³ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 25b.

2.6.3. Sarf

Nûh Efendi'nin dilbilimsel izahlarının bir kısmı, kelimelerin i'lâl bakımından hallerini bildiren¹²⁴ sarf ilmiyle ilgilidir. Konuyla ilgili müfessir kelimelerin hangi vezin, fiil, sîga ya da bâbda¹²⁵ yer aldığından bahsetmektedir.

Konevî'ye göre “إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ” ayetindeki “نَعْبُدُ”, muzari fiil olup nefsi mütekellim meal gayr “birinci çoğul kişi” sîgasındadır.¹²⁶ “الْعَالَمِينَ” kelimesi ise “âlem”in çoğulu olup “fâal” (فَاعِلٌ) vezindedir. Bu vezinle “âlem”, kendisiyle bilinen yani bilmeye vesile olan nesnenin ismidir. Mana, daha sonra genelden kaydırılarak yaratıcının kendisiyle bilineceği cevherler ve a'râzlara verilmiştir.¹²⁷

Nûh Efendi, “أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ” ayetindeki “أَهْدِ”nin, “صَرَبَ يَصْرِبُ” çekimindeki örnek gibi sülâsî mücerredlerin ikinci bâbından olduğunu açıklamıştır. Ayrıca fiilin, sonunda yâ illet harfi bulunan nâkis fiillerden olduğunu, emir şeklinde meczûm olduklarında muzâriindeki (يَهْدِي) lâmül'l-fiil olan yâ illet harfinin düşerek “أَهْدِ”ye dönüştüğünü, buradaki fâilin de gizli zamir ente olup muhâtabın Allah olduğunu belirtmiştir.¹²⁸

2.6.4. Nahiv

Kelimelerin cümle içerisindeki görevleri ve bunlara göre sonlarının aldığı durumu inceleyen bilim dalı nahiv olarak tanımlanmıştır.¹²⁹ Konevî'nin üzerinde önemle durduğu konulardan biri i'râb tahlilleridir. “Âyet-i 26arihidir” ya da ‘Âyet-i mezkûrenin i'râbı 26arihidir26ır”¹³⁰ diyerek metodu gereği açmış olduğu mebhas başlıklarının sonuncusunu bu konuya ayırmış, burada her bir ayetin i'râbını yapmıştır. Zemahşerî¹³¹ ve Beyzâvî'nin¹³² tercihlerini ve Sibeveyhî,¹³³ Ahfeş¹³⁴ (öl. 215/830 [?]) ve İbn Mâlik¹³⁵ (öl. 672/1274) gibi dil âlimlerinin görüşlerini önemsemiştir. Ayrıca i'râb tahlillerinde muhtemel vecihleri tespit etmiş, bazen de bunlar üzerinde tercihlerde bulunmuştur.¹³⁶ İ'râbdan sonra gerekli takdirleri yapmış,¹³⁷ zamirlerin merciini göstermiştir.¹³⁸ Yine harf-

¹²⁴ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 133.

¹²⁵ Konevî, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 20a.

¹²⁶ Konevî, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 63b.

¹²⁷ Konevî, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 49b-50a.

¹²⁸ Konevî, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 68a.

¹²⁹ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 240; Hayreddin Karaman - Bekir Topaloğlu, *Arapça Dil Bilgisi IV (Sarf-Nahiv)* (İstanbul: Elif Ofset, 1982), 1.

¹³⁰ Konevî, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 51b, 57b, 63a, 68a, 69b, 70b.

¹³¹ Konevî, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 52b.

¹³² Konevî, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 70b.

¹³³ Konevî, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 35a.

¹³⁴ Konevî, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 35a.

¹³⁵ Konevî, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 52b.

¹³⁶ Konevî, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 63a.

¹³⁷ Konevî, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 51b-52a.

¹³⁸ Konevî, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 63b.

i tarif,¹³⁹ harf-i cer ve manaları,¹⁴⁰ izafet ve çeşitleri,¹⁴¹ gayr-ı munsarif,¹⁴² müteaddî¹⁴³ ve zamir¹⁴⁴ gibi konularda da nahvî beyanlarda bulunmuştur.

Müfessirin “غَيْرَ” lafzındaki beyanları muhtemel i'râb şekillerini göstermesinin bir örneğidir. Söz gelimi “غَيْرَ”, “الَّذِينَ”den bedel ya da “الَّذِينَ”yi beyan eden, kayıtlayan sıfattır. “غَيْرَ” lafzı sıfat kabul edildiğinde iki şekilde yorumlanırsa doğru olmaktadır. İlkine göre ism-i mevsûl nekre konumuna getirilmelidir. Diğerine göre ise “gayr” lafzının marifelik kazanması gereklidir. Bundan dolayı “kendilerine nimet verilenler”e muzâf olursa izâfetle marife olabilmektedir. İbn Kesîr'den, “gayr” lafzının mansûb okunduğu rivayet edilmiştir. O zaman “gayr”, “aleyhim” lafzındaki zamirden hâl olmuştur. Ya da “e'nî” (demek istiyorum ki) takdiriyle mansûb olmuştur. İstisnâ olarak mansûb olma ihtimali de vardır.¹⁴⁵

Nûh b. Mustafa, i'râb tahlilinde zamirlerin merciini de ortaya çıkarmıştır. Mesela, (نَعْبُدُ) fiil-i muzâri nefsi mütekellim meal gayrdır. Kendisinde vücûben gizlenmiş zamir “nehnü” i'râbda ref mahallinde olup fâildir. Bu zamir, kırâat edene, hafaza meleklerine ve namazda hazır olan cemaate râcidir. Ya da kırâat edene ve diğer tevhid ehline râcidir.¹⁴⁶

Konevî, her kelimenin i'râbına ayrı ayrı değinmiştir. Nitekim “صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ” ayetindeki “صِرَاطَ”, mansûb bir önceki ayette yer alan “الصِّرَاطَ”dan bedelü'l-kül mine'l-küldür. “الَّذِينَ” ism-i mevsûlû mahallen mecrûr, “صِرَاطَ”nın muzâfun ileyhidir. “أَنْعَمَ”, if'âl bâbindan fiil-i mâzî binâ-i ma'lûmdur. “تَ”, muhâtab zamiri olup mahallen merfû “أَنْعَمَ” fiilinin fâilidir. “عَلَى”, harf-i cer “هِنَ”, cem-i müzekker gâib zamiri, “عَلَى” ile mahallen mecrûrdur. Câr ve mecrûr mahallen mansûb “أَنْعَمَ” fiilinin mef'ûlün bih gayr-i 27arihidir. “أَنْعَمْتَ” cümlesi ise fiil cümlesi olup i'râbda mahalli olmayıp ism-i mevsûlün sılasıdır.¹⁴⁷

2.6.5. Belâgat

Konevî sûredeki iltifât,¹⁴⁸ takdîm-te'hîr,¹⁴⁹ tağlîb,¹⁵⁰ itnâb¹⁵¹ ve mübâlağa¹⁵² gibi sanatlara değinerek Kur'ân'ın erişilmez edebî üstünlüğünü okuyucuya göstermeye gayret etmiştir. Müfessir, “iltifât” konusunun ayetteki örneğinden hareket ederek tanımı, çeşitleri ve Kur'ân'daki örneklerine değinmiş, sûredeki diğer sanatlara nazaran bu konuda daha detaylı bilgiler vermiştir.

¹³⁹ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 39a-39b.

¹⁴⁰ Diğer manalar için bk. Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 48a-49a.

¹⁴¹ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 24a.

¹⁴² Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 29b.

¹⁴³ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 66b.

¹⁴⁴ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 59b-60a.

¹⁴⁵ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 70b-71a.

¹⁴⁶ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 63b.

¹⁴⁷ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 69b-70a.

¹⁴⁸ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 64a-64b.

¹⁴⁹ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 62b-63a.

¹⁵⁰ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 49b-50a.

¹⁵¹ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 69b-70a.

¹⁵² Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 25b.

İltifât, sözü bir üslûptan başka bir üslûba nakletmek ya da beyitte veya sözde ansızın şahıs, zaman ve üslûp bakımından değışiklik yapmaktır.¹⁵³ Müellif, “الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ” ayetlerinde hitabın gâib sîgasıyken peşi sıra gelen “إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ” ayetiyle gâib sîgasından muhâtaba dönüştüğünü belirtmiş ve ayette gaybdan hitâba iltifât yapıldığını ifade etmiştir.¹⁵⁴

Tağlîb, aralarında anlamca benzerlik, yakınlık, ilgiden dolayı iki ma'mûlden birinin diğerine tercih edilmesi ve onun ikisine ıtlâk edilmesidir.¹⁵⁵ Konevî, “الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ” ayetindeki “âlemîn” kelimesinde, tağlîb sanatı olduğundan bahsetmiştir. Buna göre ibare, akıl sahiplerine diğer varlıkların katılmasıyla (tağlîb edilmesiyle) akıl sahiplerine has çoğul sîga ile çoğul yapılmıştır.¹⁵⁶

İtnâb, bir düşünce ya da maksadın gereğinden daha fazla sözle ifade edilmesidir.¹⁵⁷ Nûh Efendi de sûredeki “اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ” ayetlerinde sözün itnâb edilip mananın tekrarının oluştuğunu açıklamış, sûrede “اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ” şeklinde kısa bir ifadenin kullanılmamasını tekit olarak belirlemiştir. Aynı zamanda istikametın Müslümanların yolu olduğunu pekiştirme ve duyurmakla aktarmak olduğunu söylemiştir. Çünkü ayet, önceki ayete tefsir ve beyan gibi kılınmıştır.¹⁵⁸

2.7. Kelâmî Açıklamalar

Konevî tefsirinin ağırlık noktalarından biri kelâmî konulardır. Müfessir, Allah'ın varlığı,¹⁵⁹ birliği,¹⁶⁰ isim ve sıfatları,¹⁶¹ Fâil-i Muhtâr olması,¹⁶² ahiret günü,¹⁶³ kulların fiilleri¹⁶⁴ ve Hz. Ebu Bekir'in (öl. 13/634) hak imam olması¹⁶⁵ gibi konulara temas etmiştir. Bu konuları genellikle Ehl-i Sünnet görüşleriyle anlatmaya çalışmıştır.

Nûh Efendi'ye göre “الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ” ayetindeki “لِلَّهِ” lafzının başında yer alan “li” harf-i cerrinin “kudret” ve “isti'lâ” manasına hamledilmesi Allah'ın vâcibü'l-vücûd (zorunlu varlık) olduğunu göstermektedir. Allah'ın dışındaki varlıklar ise mümkün varlıklardır ve vâcibü'l-vücûdun idaresi altındadırlar.¹⁶⁶

Besmele ayetindeki “isim” kelimesinin türediğı kök, Allah'ın isim ve sıfatlarının ezeli veya mahlûk olduğuna dair görüşleri de ortaya çıkarmaktadır. Buna göre kelimenin “yücelmek” manasından türediğini kabul edenler, mahlûkat yaratılmadan önce ve sonra Allah'ın isim

¹⁵³ Süyûtî, *el-İtkân*, 3/289; İsmail Durmuş, “İltifât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/152; Ali Bulut, *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî* (İstanbul: İFAV, 2013), 114.

¹⁵⁴ Konevî, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 64a-64b.

¹⁵⁵ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 63; Bulut, *Belâgat*, 117; İsmail Durmuş, “Tağlîb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/372-373.

¹⁵⁶ Konevî, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 49b-50a.

¹⁵⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, 3/179; İsmail Durmuş, “İtnâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/215; Bulut, *Belâgat*, 153.

¹⁵⁸ Konevî, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 69b-70a.

¹⁵⁹ Konevî, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 50a-50b.

¹⁶⁰ Konevî, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 60a.

¹⁶¹ Konevî, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 23a.

¹⁶² Konevî, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 47b.

¹⁶³ Konevî, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 74b.

¹⁶⁴ Konevî, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 61b-62a.

¹⁶⁵ Konevî, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 75b.

¹⁶⁶ Konevî, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 43b.

ve sıfatları ile ezeli olduğunu düşünürken, “âlâmet” manasından türediğini kabul edenler ise Allah'ın ezelde isim ve sıfatlarının bulunmadığını, mahlûkat yaratıldıktan sonra isim ve sıfatlarla vasıflandığını benimsemektedirler.¹⁶⁷

Nûh Efendi, Eş'ariyye ve Hanefiyye'yi kelim ehlinin iki temsilcisi olarak takdim etmiş, Mâtürîdiyye kavramını kelâmî düzlemde müstakil bir mezhebi aidiyet olarak kullanmamıştır. Nitekim Ehl-i Sünnet'in iki büyük imamı Eş'arî (öl. 324/936) ve Matürîdî (öl. 333/944) arasında görüş ayrılığı bulunan fiilî sıfatların ezeli olup olmadıkları konusunu, Eş'ariyye ve Hanefiyye kavramlarıyla işlemiştir. Buna göre, Eş'ariyye bu sıfatları hâdis, Hanefiyye ise kadîm kabul etmektedir.¹⁶⁸

2.8. Fikhî Görüş ve Hükümler

Nûh Efendi Besmele'nin sûreden bir parça teşkil edip etmemesi,¹⁶⁹ namazlarda okunması,¹⁷⁰ abdest alırken, yemek yerken, kurban keserken çekilmesi¹⁷¹ ve namazlarda sûre sonunda “âmîn” denmesi¹⁷² gibi konulara dair mezheplerin benimsedikleri fikhî görüş ve hükümleri nakletmiştir. Bu konularda genellikle Hanefî, Şâfiî ve Mâlikî mezheplerinin görüşlerine yer vermiş, bazen de sadece Hanefî mezhebi âlimlerinin konu hakkındaki farklı görüşlerine temas etmiştir. Bu durum onun bir dönem Konya müftüsü olarak görev alması sebebiyle mezhebi hakkında detay bilgiye sahip olmasının sonucu olarak görülebilir.

Besmele ayetinin namazda okunması konusunu Hanefî mezhebi âlimlerinden Zeylaî (öl. 743/1343) ve İbn Vehbân'ın (öl. 768/1367) farklı görüşleriyle işlemesi Nûh Efendi'nin fikhî yorumlarından biridir. Buna göre çoğunluk namazda Besmele okumayı sünnet kabul ederken vacip kabul edenler de vardır. Zeylaî, vacip olduğunu doğrulamış, İbn Vehbân da Besmele'yi unutarak terk edene sehiv secdesini gerekli görmüştür.¹⁷³

Şâfiî ve Hanefî mezheblerince sûrenin ayet taksiminin farklı olmasından bahsedilmesi de tefsirin fikhî yorumları arasında sayılabilir. Sûre, *وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ* “Andolsun biz sana tekrarlanan yedi ayeti ve büyük Kur'an'ı verdik.”¹⁷⁴ ayeti gereğince yedi ayettir. Şâfiî mezhebince Besmele ilk ayetken, *وَلَا صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا* صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ayeti ise yedinci ayettir. Hanefî mezhebince ise *الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ* ayeti ilk ayetken, *وَلَا صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ* ayeti altıncı, *وَلَا الصَّالِينَ* ayeti de yedinci ayettir.

2.9. Aklî İstidlâller

Konevî; hulûl düşüncesi, Allah'a hamd ve şükretme, Allah'ın zaman ve mekândan yüce olması gibi konularda akıl yürütmelerde bulunarak Allah'ın yaratıklarla birleşmesinin temelsizliği,¹⁷⁵ insanın kendisine hamd ve şükretmedeki acizliği,¹⁷⁶ kendisinden başka

¹⁶⁷ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 15a.

¹⁶⁸ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 15b, 30a.

¹⁶⁹ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 3a-3b.

¹⁷⁰ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 8a.

¹⁷¹ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 8b.

¹⁷² Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 72a.

¹⁷³ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 8a.

¹⁷⁴ el-Hicr 15/87.

¹⁷⁵ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 51b.

¹⁷⁶ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 72b-73a.

hiçbir varlığın hamde layık olmadığı,¹⁷⁷ zaman ve mekânın rabbi, düzenleyicisi, yaratıcısı ve mucidi olduğunu¹⁷⁸ ifade etmiştir. Bu türden akıl yürütmelere hem karşı fikirleri çürütmek hem de kendi düşüncelerini savunmak amacıyla gitmiştir.

Örneğin kişi, bir başkasına nimet verdiğinde sevap kazanmak, övülmek ve nefsi cimrilikten kurtarmak gibi belli başlı karşılıklar talep etmektedir. Karşılığı talep eden kişi ise hakikatte hamde layık değildir. Allah, zatıyla kâmdir. Kâmil olan herhangi bir karşılık ve talepte bulunmaz. Verdikleri yalnız cömertlik ve ihsan olması sebebiyle Allah'ın hamde layık olmasında herhangi bir şüphe yoktur.¹⁷⁹

Bir başka çıkarım, insanın Allah'a hamd ve şükretmekten aciz olduğudur. Buna göre Allah'ın insan üzerinde nimetleri çoktur. İnsan aklının ise bunlara vakıf olmaya mecali yoktur. Bu konuya işaretlerle Allah, kendisinin nimetinin sayılamayacağı konusunda “وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا”¹⁸⁰ buyurmuştur. Çok olan bu nimetlere insanın vakıf olması imkânsız olduğundan Allah'ın hamd ve şükürünü yerine getirmesi de mümkün değildir.¹⁸¹

Allah'ın zatı veya sıfatlarının yaratıklara intikal edip onlarla birleşmesine hulûl denilmiştir.¹⁸² Nûh b. Mustafa'ya göre “رَبِّ الْعَالَمِينَ” terkibi, Allah'ın zatının hulûlden münezzehe olduğunun delilidir. Çünkü bu terkip Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğuna işaret etmektedir. Yaratıcının, mahlûkatın varlığından önce var olması, mahallin varlığından sonra da mahalle ihtiyacını imkânsız hale getirmektedir.¹⁸³

2.10. Tıp ve Botanik Bilimlerine Dayalı Değerlendirmeler

Konevî, Allah'ın kulu üzerinde terbiyesi konusunda tıp ve botaniğe dair bir takım ilmi açıklamalarda bulunmuştur. Anne rahmindeki ceninin şekillenme aşamaları ve bitkinin oluşum sürecini ihtiva eden bu yorumlarını okuyucunun gözünde canlanacak şekilde merhale merhale aktarmıştır. Bu yorumlar diğer konular arasında kaybolacak mahiyette olup kaynağı, bilimsel tefsirin ilk uygulayıcılarından Fahreddin er-Râzî'dir.

Müfessire göre anne karnındaki insanın oluşum evresi, Allah'ın kul üzerindeki terbiyesinin örneklerinden biridir. Buna göre, babanın sulbünden anne rahmine nutfe damlası düşerek önce alaka sonra mudga olmaktadır. Mudgadan çeşitli organlar oluşmakta ve bazısı bazısına bağlanmaktadır. Sonrasında onlardan her birinde özel bir kuvvet hâsıl olup gözde görme, kulakta duyma, dilde konuşma kuvveti ortaya çıkmaktadır.¹⁸⁴

Bitkinin oluşumu da Konevî'ye göre yaratıcının terbiyesinin bir göstergesidir. Buna göre, tohum yere düştüğünde şişmekte, üstünden ve altından yarılmaktadır. Üstünden bitkinin yükselen parçası, altından kökleri ve damarları çıkmaktadır. Bitkinin yükselen parçasından köksap çıkmakta birçok dallara ayrılarak önce yapraklar sonra meyveler oluşmaktadır. Bu meyvelerde kabuklar ve iç kısımlar meydana gelmektedir. Bitkinin kökleri ve damarları ise bitkinin etrafına kadar gitmektedir. Allah onlarda topraktan

¹⁷⁷ Konevî, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 44a.

¹⁷⁸ Konevî, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 51b.

¹⁷⁹ Konevî, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 44a.

¹⁸⁰ en-Nahl 16/18.

¹⁸¹ Konevî, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 45a.

¹⁸² Kürşat Demirci, “Hulûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/340.

¹⁸³ Konevî, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 51b.

¹⁸⁴ Konevî, *Tenvîru besâiri uli'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 73b.

çeşitli güzellikleri kendilerine çekmek için kuvvet yaratmıştır. Bunlardaki hikmet, kulun muhtaç olduğu nesneden faydalanmasıdır. Nitekim *أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا وَعَبَبًا وَقَضَبًا وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا وَحَدَائِقَ غُلْبًا وَفَاكِهَةً وَأَبًّا مَنَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ* “Gerçekten biz yağmuru bol bol yağdırdık. Sonra toprağı iyiden iyiye yarıdık. Böylece sizin ve hayvanlarınızın yararlanması için orada taneler, üzüm, yoncalar, zeytinler, hurmalıklar, sık ağaçlı bahçeler, meyveler ve otlaklar ortaya çıkardık.”¹⁸⁵ ayeti de bunun göstergesidir.¹⁸⁶

2.11. Eserde Temas Edilen Bazı Kur’ân İlimleri

Bu başlıkta Konevî'nin tefsirinde tespit edebildiğimiz Kur’ân ilimleriyle ilgili açıklamalar yer almaktadır.

2.11.1. Mekki-Medenî

Nûh Efendi, Fâtîha sûresinin vahyin başlangıcında ilk indirilen sûre olma özelliğini zikrederek bu sûrenin indirilişiyile ilgili iki görüşten bahsetmektedir. Nitekim bazı âlimler sûrenin Mekke ve Medîne’de olmak üzere iki defa, sahâbe ve tâbiînün çoğunluğu ise sadece Mekke’de olmak üzere tek seferde inzal edildiğini benimsemişlerdir. “es-Seb’u’l-mesânî” şeklinde zikredilerek Fâtîha sûresinden bahseden *وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ* “Andolsun ki, biz sana tekrarlanan yedi ayeti ve yüce Kur’ân’ı verdik”¹⁸⁷ ayetinin yer aldığı el-Hicr sûresinin Mekki olması da, sahâbe ve tâbiînün çoğunluğuna göre Fâtîha sûresinin Mekki olduğunu göstermektedir.¹⁸⁸

2.11.2. Fezâilü’l-Kur’ân

Konevî, Fâtîha sûresinin faziletlerine pek yer vermemiş, sadece Besmele ayeti ve “Elhamdülillâh” ifadesiyle ilgili rivayetlere değinmiştir. Bu rivayetler, onları okuyanların dünya ve ahirette kazanç sağlamasıyla ilgilidir.

Besmele ayetinin kişiyi cehennem zebanilerinden kurtarması hakkındaki rivayet bunlardan biridir. Buna göre Besmele ayeti on dokuz harftir, cehennem zebanileri de on dokuz melektir. Halis bir kalple okunan Besmele, Allah tarafından kişiyi cehennem zebanilerinden kurtaracaktır.¹⁸⁹

Yine Konevî, “الْحَمْدُ لِلَّهِ” ifadesinin sekiz harf olduğunu, bununla birlikte cennet kapılarının da sekiz adet olduğunu belirtmiş, temiz bir kalple söylenen “الْحَمْدُ لِلَّهِ” in cennetin sekiz kapısından girmeye hak kazandıracağını açıklamıştır.¹⁹⁰

2.11.3. Tekrâru’l-Kur’ân

Nûh Efendi, “الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ” ibaresinin tekrar edip etmediği konusunda herhangi bir tercihe gitmemiş, konu hakkındaki her yaklaşıma tefsirinde yer vermeyi uygun görmüştür. Besmele ayeti, teberrük ve fasl için nazil olduğunda tekrarın oluşmadığını, sûrenin ilk ayeti kabul edildiğinde ise tekrarın oluştuğunu ve tekrarın faydasının Allah’ın hamde layık

¹⁸⁵ Abese 80/25-32.

¹⁸⁶ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 73b-74a.

¹⁸⁷ el-Hicr 15/87.

¹⁸⁸ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 2b-3a.

¹⁸⁹ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 36a.

¹⁹⁰ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdath Vehbi, 115), 43b.

olma sebebi olduğunu ifade etmiştir. Daha açık bir ifadeyle Allah'ın hamdi hak etmesinin sebebi, O'nun görünen görünmeyen, büyük küçük, dünyada ve sonrasında olan nimetlerin tamamının nimet vereni olduğu içindir.¹⁹¹ Bu düşünceden hareketle “er-Rahmâni'r-Rahîm”, Besmele'de yer alan lafızla birebir uyumlu olması sebebiyle lafzî tekrar kapsamına girmektedir. Müellif tekrarın kullanım amacını içinde bulunduğu ayet grubunun bağlamı doğrultusunda değerlendirmiş ve Allah'ın hamdi hak etmesinin sebebi olarak göstermiştir.

Sonuç

Amasya'da dünyaya gelen Nûh b. Mustafa el-Konevî, Konya'da bir dönem müftülük vazifesinde bulunmuş daha sonra Mısır'a göçmüş ve son zamanlarını burada geçirmiştir. Fıkıh ve hadis gibi ilimlere dair eğitim almış, Halvetî tarikatı müntesibi olmuştur. Konevî fıkıh, kelam, hadis, tasavvuf, tarih, edebiyat ve tefsir gibi muhtelif sahalarda eser kaleme almıştır. Bu durum müfessirin velûd ve mütebahhir kişiliğini göstermektedir. Bugün tespit edebildiklerimiz dışında da eserleri mevcut olmalıdır ki kendisinin yüze yakın eser kaleme aldığı kaynaklarda ifade edilmektedir.

Konevî, tefsirine *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb bi-tefsîri dekâiki Ümmi'l-Kitâb* ismini vermiştir. Yirmi beş yılı geçmiş bir süre öncesinde yazdığı ilk Fâtîha sûresi tefsirinde eksik bıraktığı hususları tamamlamak suretiyle bu eserini oluşturmuştur. Sûreyi belli bir tertibe tabi tutarak herkesin anlayacağı bir üslûpta tefsir etmiştir. En önemli özelliklerinden biri istitrâd üslûbunu kullanarak tefsir ettiği ayetle münasebeti bulunan dilbilimsel konulara yönelmesi, bu konuları bir nahiv kitabı vasfıyla örneklendirerek açıklamasının -tefsirde değindiği izafet konusu sebebiyle Arap dilindeki izafetin anlam, çeşit ve örneklerine yönelmesinde olduğu gibi- ardından tefsirine devam etmesidir. Bu özelliğiyle tefsiri, gramer kitabı vasfına da sahip olmuştur. Tefsir, hadis, fıkıh, kelam, kırâat, sarf, nahiv ve belâgat gibi kaynaklardan istifade ederek oluşturduğu eserinin temel tefsir kaynakları *el-Keşşâf*, *Mefâtîhu'l-gayb* ve *Envârü't-tenzil*'dir.

Dirayet metoduna ağırlık veren Nûh Efendi ayet, hadis, sahâbe ve tâbiîn kavli gibi rivayet kaynaklarını da çeşitli maksatlarla eserde kullanmıştır. Mübhemi tafsîl etmek, harf-i cerre mana vermek ve nahvî kullanımı belirtmek gibi amaçlarla Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri metoduna başvurmuştur. İhtilaflı konulara çözüm getirmek, kelime anlamlarını zikretmek ve Hanefî mezhebine delil oluşturmak gibi amaçlarla da hadisler nakletmiştir. Konevî, kırâat vecihlerini âlimleriyle birlikte muhtasar bir şekilde göstermeye gayret etmiş, bu vecihlere göre ortaya çıkan îrâb değişikliklerine de temas etmiştir. Kırâat konusunda dikkat çeken izahlarından biri, yararlandığı müfessirlerden Beyzâvî'nin, mütevatir kırâatler arasında tercihe gitmesini kabul etmemesi olmuştur. Konevî, bu yorumuyla rivayet olgusuna önem verdiğini okuyucuya göstermiştir. Şiirle istişhâd da müellifin tefsir yöntemlerinden biri olmuştur. Kelime köklerinde, kullanımlarında ve ayetlerdeki muhtemel îrâblarda Arapça şiirlerden istişhâdda bulunmuştur. Konevî'nin tefsirinde hassasiyetle durduğu husus, ayetlerin dilbilimsel yönleridir. Bu açıdan ayetleri lûgat, iştikâk, sarf, nahiv ve belâgat ilimleri ekseninde izah etmiştir. Ayrıca bu izahlarını, istitrâd üslûbu gereğince konuyu Arap dilindeki tanım, çeşit ve örnekleriyle birlikte gramer kitabı gibi aktarmasıyla da göstermiştir. Her bir kelimenin anlamını lûgat ve tefsir ilmindeki kaynaklar, ayetler, eş ve zıt anlamlı kelimelerle Arap mesellerine değinmek suretiyle vermeye çalışmıştır. İrâb tahlilleri üzerinde önemle durmuş, ayetlerin

¹⁹¹ Konevî, *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb* (Bağdatlı Vehbi, 115), 54b.

tamamının i'râbını yapmıştır. Bu konuda muhtemel vecihleri göstermiş, bazen bunlar üzerinde tercihler yapmıştır. Yine i'râbdan sonra gerekli takdirleri yapmış ve zamirlerin merciini göstermiştir. Nûh Efendi iltifât, takdîm-te'hîr, tağlîb ve itnâb gibi sanatlarla sûrenin edebî üstünlüğünü okuyucuya göstermeye gayret etmiştir. Kelâmî konulara da oldukça sık yer vermiş, Allah'ın varlığı, birliği, isim ve sıfatları, Fâil-i Muhtâr olması, ahiret günü, kulların fiilleri ve Hz. Ebu Bekir'in hak imam olması gibi konulara temas etmiştir. Genellikle bu konuları Ehl-i Sünnet görüşleriyle anlatmaya çalışmıştır. Eş'ariyye ve Hanefiyye'yi ehl-i kelim olarak takdim etmiş, Mâtürîdiyye kavramını kelâmî düzlemde müstakil bir mezhebi aidiyet olarak kullanmamıştır. Fıkhî görüş ve hükümlere değinirken genellikle Hanefî, Şâfiî ve Mâlikî mezheplerinin görüşlerini zikretmiş, Hanefî mezhebi âlimlerinin konu hakkındaki farklı görüşlerine temas ettiği de olmuştur. Bu durum bir dönem Konya müftüsü olarak görev almasının sonucu olarak görülebilir. Hem karşı fikirleri çürütmek hem de kendi düşüncelerini savunmak amacıyla akıl yürütmelere giderek Allah'ın yaratıklarla birleşmesinin temelsizliği, insanın Allah'a layıkıyla hamd ve şükretmedeki acizliği, Allah'tan başka hiçbir varlığın hamde layık olmadığı, O'nun zaman ve mekânın rabbi, düzenleyicisi, yaratıcısı ve mucidi olması gibi kelâmî konularda çıkarımlarda bulunmuştur. Anne rahmindeki ceninin şekillenme aşamaları ve bitkinin oluşum sürecine dair ilmi açıklamalara yer vermiştir. Mekkî-Medenî, fezâilü'l-Kur'ân ve tekrâru'l-Kur'ân gibi bazı ulûmu'l-Kur'ân konularını da ele almıştır. Halvetî tarikatına mensub olan Konevî'nin tefsirinde kayda değer işârî tefsir örneği görülmemektedir.

Kaynakça

- Abay, Muhammed. "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir İle İlgili Eserler Bibliyografyası". *Divân: İlmî Araştırmalar* 1/6 (1999), 249-303.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ahmed Muhammed Şakir. 8 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Hadis, 1. Basım, 1416/1995.
- Aktaş, Mustafa. "Nuh b. Mustafa el-Konevî'nin 'el-Fevâidü's-Seniyye fi'l-Mesâilî'd-Diniyye' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili". Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Altuntaş, Mustafa Celil. "Osmanlı Döneminde Hadis İlmî". İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Askalânî, Ebû'l-Fazl İbn Hacer. *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*. nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Aytekin, Mehmet Ali. "Nuh b. Mustafa'nın 'el-Kelimâtüş-Şerife Fi Tenzihî Ebi Hanife' Adlı Eserinin Edisyon Kritiği". Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Bağdath İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifin: Esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Bezzâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzil ve esrârü't-tevil*. nşr. Muhammed Abdü'r-Rahmân el-Mar'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1. Basım, 1418.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet [C.ADL]*. No. 9, Gömlek No. 570. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi. *el-Câmi'u's-sahih*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1. Basım, 1422.
- Bulut, Ali. *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî*. İstanbul: İFAV, 1. Basım, 2013.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr, 7. Basım, 2015.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rifât*. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1403/1983.
- Demir, Ziya. "İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Matbu ve Yazma Fatihâ Tefsirleri". İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1987.
- Demir, Ziya. *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları (Kuruluştan X/XVI. Asrın Sonuna Kadar)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2006.
- Demirci, Kürşat. "Hulûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/340-341. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İFAV, 10. Basım, 2011.
- Durmuş, İsmail. "Hasr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/392-393. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Durmuş, İsmail. "İtnâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/215-219. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Durmuş, İsmail. "İltifât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/152-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Durmuş, İsmail. "İstitrat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/401-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Durmuş, İsmail. "Tağlîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/372-374. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el- Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. nşr. Şuayb el-Arnâvût - Muhammed Kâmil Karabellî. 7 Cilt. Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1. Basım, 1430/2009.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid. *es-Sünen*. nşr. Şuayb el-Arnâvût vd. 5 Cilt. Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1. Basım, 1430/2009.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf. *Mündicü'l-mukriin ve mürsidü't-tâlibin*. 1 Cilt. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999.
- İbnü's-Salâh, Osmân b. Abdirrahmân. *Mukaddimetü İbni's-Salâh*. nşr. Nüreddin İtr. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1406/1986.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin (ed.). *Osmanlı Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü Tarihi*. haz. Ekmeleddin İhsanoğlu, Ramazan Şeşen, M. Serdar Bekar. 2 Cilt. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2006.
- İmâm Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta'*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1. Basım, 1406/1985.
- Karabulut, Ali Ruza - Karabulut, Ahmed Turan. *Mu'cemüt-târih: et-Türâsü'l-İslâmî fi mektebâti'l-âlem*. 6 Cilt. Kayseri: Dârü'l-Akabe, 1422/2001.
- Karaman, Hayreddin - Topaloğlu, Bekir. *Arapça Dil Bilgisi IV (Sarf-Nahiv)*. İstanbul: Elif Ofset, 1982.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.
- Kılıç, Hulûsi. "İştikak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/439-440. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Koç, Şükrü. "Osmanlı Âlimlerinden Nuh b. Mustafa'ya Göre Risâlet ve Nübüvvet Arasındaki Farklar". İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

**Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb bi-tefsîri dekâiki Ümmî'l-Kitâb Adlı Fâtîha Sûresi Tefsiri'nde Nûh B.
Mustafa El-Konevî'nin (ö. 1070/1660) Tefsir Anlayışı**

- Konevî, Nûh b. Mustafa. *Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb bi-tefsîri dekâiki Ümmî'l-Kitâb*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 115, 76.
- Maden, Şükrü. "Kur'an'ın Lafızlarını İnceleyen İlimler". *Tefsir Usulü*. ed. Ali Rıza Gül - Ali Karataş. 49-90. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 1. Basım, 2019.
- Maden, Şükrü. "Öne Çıkan Konuları İtibariyle Osmanlı Dönemi Fâtîha Sûresi Tefsir Literatürü". *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*. ed. Fuat Aydın vd. 559-582. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.
- Maden, Şükrü. "Sadreddinzâde Şîrvânî'ye Göre Bir İlim Olarak Tefsir ve Değeri". *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*. ed. Taha Boyalık - Harun Abacı. 357-390. İstanbul: İSAR Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Maden, Şükrü. *Tefsirde Hâşîye Gelenegi ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzil Hâşîyesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Mehmed Tâhir Efendi, Bursalı. *Osmanlı Müellifleri*. çev. Ali Fikri Yavuz - İsmail Özen. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, ts.
- Muhıbbî, Muhammed el-Emîn. *Hulâsatü'l-esser fi a'yânî'l-karnî'l-hâdî aşer*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Nesâî, Ebü Abdırrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *es-Sünen*. nşr. Abdülfettâh Ebü Gudde. 9 Cilt. Haleb: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- ÖğmüŖ, Harun. *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri (II./VIII. Asır Çerçevesinde)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- ÖğmüŖ, Harun. "Tefsirde Şiirle İstiŖhad Açısından Hicrî 2. Asrın Önemi". *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü*. ed. Bilal Gökkr. Ankara: Özkan Matbaacılık, 2009.
- Öztürk, Mustafa. *Osmanlı Tefsir Mirası*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Süyütî, Ebü'l-Fazl Celâüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi ulûmî'l-Kur'an*. nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme, 1394/1974.
- Şenses, Hafsa. "Nuh b. Mustafa ve el-Kelimâtü'ş-Şerîfe Fi Tenzîhi Ebî Hanîfe İsimli Eserinin Tahlil ve Tahkiki". Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- ŞimŖek, Murat. "Nûh b. Mustafâ'nın (v. 1070/1660) ed-Dürü'l-Münazzam Fi Menâkibi'l-İmâmi'l-A'zam Adlı Eserinin Tahkikli NeŖri". *İslam Hukuku AraŖtırmaları Dergisi* 19 (2012), 417-440.
- Taşkan, Müberra. "Nûh b. Mustafa el-Konevî'nin Tenvîru besâiri ulî'l-elbâb bi-tefsîri dekâiki Ümmî'l-Kitâb Adlı Fâtîha Sûresi Tefsiri (İnceleme ve Metin)". Karabük: Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-sahih*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1395/1975.
- Türker, Ömer. "Nûh b. Mustafa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/230-231. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Yazma Eserler Portalı. "Aranan: Tenvîru Basâ'iri Üli'l-Elbâb bi-Tefsîri Dekâ'iki Ümmî'l-Kitâb". EriŖim 27 Mayıs 2020. <http://yazmalar.gov.tr/katalog-tarama>
- Yılmaz, Hayati. "Nûh b. Mustafa el-Konevî'nin er-Risâle fi'l-fark beyne'l-hadîsi'l-kudsî ve'l-Kur'an ve'l-hadîsi'n-nebevî Adlı Risâlesi". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003), 167-178.
- ZerkeŖî, Ebu Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-. *el-Burhân fi ulûmî'l-Kur'an*. nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1. Basım, 1376/1957.
- Zirikî, Hayreddîn. *el-A'lâm*. Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 2002.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fi ulûmî'l-Kur'an*. 2 Cilt. Mısır: Matbaatü İsâ el-Bâbî, ts.

Tefsir Hâşiyeye Edebiyatının Karakteristik Bir Özelliği Olarak Eleştiri: Sa'dî Çelebi'nin İbn Kemâl Paşa'ya Yönelik Bazı Eleştirilerinin Tahlili

Şükrü Maden

Öz

Konu ve Amaç: Muhaşşilerin yaklaşımına göre farklılık arz etse de 'eleştiri' tefsir hâşiyeye literatürünün hemen hepsinde az veya çok bir yer işgal eder. Bu eserlerde takip edilen müfessire, önceki şârih ve muhaşşilere ya da ilgili konuda görüş serdeden herhangi bir müellife eleştiriler yöneltilir. Sa'dî Çelebi tarafından Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzil*'i üzerine yazılan hâşiyeye literatürü arasında etkili olmuş eseri, bu hususun önemli örneklerinden addedilebilir. Sa'dî Çelebi'nin bu eserinde müfessir Beyzâvî ile diğer müfessir ve muhaşşilere pek çok konuda itirazları olmuştur. Onun yoğun bir şekilde eleştirdiği müfessirlerden biri şeyhülislâmlık makamından selefi olan İbn Kemâl Paşa'dır. İbn Kemâl'in tefsirinde Beyzâvî'ye açıktan veya zımnen yönelttiği tenkitler, Sa'dî Çelebi tarafından tartışılmıştır. Çalışmanın amacı tefsir hâşiyelerindeki eleştirilerin bu eserlere nasıl bir işlev kazandırdığına dair tespitlere ulaşmaktır.

Yöntem: Çalışmada deskriptif yöntem ile metinler analiz edilmiş, müfessir ve muhaşşilerin görüşleri karşılaştırılarak öne sürülen fikirlerin sebep ve keyfiyetleri araştırılmıştır.

Bulgular: Sa'dî Çelebi'nin İbn Kemâl'e yönelik bu eleştirileri belirli bir alana yoğunlaşmaktan ziyade İbn Kemâl'in tefsir tevcihleriyle ilgilidir. Sa'dî Çelebi âyetin muhatabının kimler olduğu, bazı lafızların kavramsal içeriği ve kelâmî bir meselenin izahı gibi hususlarda İbn Kemâl'in bir takım açıklamalarını isabetli bulmamıştır. Kanaatimizce Sa'dî Çelebi, İbn Kemâl'i eleştirirken bazı durumlarda haklı olmakla birlikte bazen de İbn Kemâl'in maksadı tam anlaşılamamıştır.

Sonuç: Son tahlilde tefsir hâşiyelerindeki eleştiri olgusunun, bu eserlere hem âyetlerin kastının hem de tefsirle ilişkili olarak diğer ilimlerin çeşitli meselelerinin derinliğine incelenmesine yönelik bir işlev kazandırdığı söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Hâşiyeye, Eleştiri, Sadi Çelebi, İbn Kemal Paşa (Kemalpaşazade).

Criticism as a Characteristic Feature of The Exegetical Hashiya Literature: An Analysis of Some Criticisms Levelled by Sadi Chalabi at Ibn Kamal Pasha

Abstract

Subject and Purpose: Although it differs according to the approach of the annotator (*muhashshi*), criticism may be more or less found in almost the entire exegetical *hashiya* literature. In these works, criticisms are directed against the exegete (*mufasssir*), the



Doç. Dr., Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, sukrumaden@karabuk.edu.tr
Assoc. Prof. Dr., Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences



*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.
Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.*



Maden, Şükrü. "Tefsir Hâşiyeye Edebiyatının Karakteristik Bir Özelliği Olarak Eleştiri: Sa'dî Çelebi'nin İbn Kemâl Paşa'ya Yönelik Bazı Eleştirilerinin Tahlili". *Mutalaa* 1/1 (Ağustos 2021), 36-55.



ORCID ID: orcid.org/0000-0002-7165-6299
ROR ID: ror.org/04wy7gp54
DOI: doi.org/10.5281/zenodo.5245147



Geliş tarihi: 26.05.2021
Kabul tarihi: 08.07.2021

previous commentators and annotators or any author who has expressed an opinion on the matter. Being influential among the *hashiya* literature on al-Baidawi's *tafsir*, *Anwar al-Tanzil*, the work of Sadi Chalabi can be considered as an important example in this regard. On numerous issues, Sadi Chalabi disagrees with al-Baidawi, other exegetes and annotators. One of the exegetes he criticizes heavily in that work is Ibn Kemal Pasha, his predecessor as Sheikh al-Islam. Criticisms explicitly or implicitly directed to al-Baidawi in Ibn Kemal Pasha's *tafsir* are discussed by Sadi Chalabi. The aim of the study is to reach the definitions of how the criticisms in exegetical *hashiya* literature give these works a function.

Method: In the study, texts were analyzed by deskriptive method, the opinions of mufessir and muhashshis were compared and the reasons for the ideas put forward were investigated.

Results: Sadi Chalabi's criticisms of Ibn Kemal are, rather than concentrating on a specific point, pertinent to Ibn Kemal exegetical connotations. Explanations offered by Ibn Kemal in various instances including identifying the addressees of the verses, specifying the conceptual content of some words and interpreting a theological issue are deemed inaccurate by Sadi Chalabi. It may be said that while Sadi Chalabi is in some cases right in criticizing Ibn Kemal, at times what Ibn Kemal means is not fully understood.

Conclusions: In the final analysis the phenomenon of criticism in the exegetical *hashiya* literature provides these works with a function oriented towards in-depth study of the miscellaneous issues of other sciences in relation to *tafsir* as well as the meanings of the verses.

Key Words: *Tafsir*, *Hashiya*, Criticism, Sadi Chalabi, Ibn Kemal Pasha (Kemal-pasha-zada)

Giriş

Tefsirde eleştiri kültürünün zengin örneklerini şerh ve hâşiye formunda yazılan eserler içinde görmek mümkündür. Muhaşşiler yaptıkları açıklamalarla tefsirlerin daha doğru ve kolayca anlaşılmasını hedeflerken bir yandan da gerek takip ettikleri tefsirin müellifine ve gerekse diğer müfessir ve muhaşşilere çeşitli açılardan tenkitler yöneltmişlerdir. Bazılarında yoğun bazılarında kısmî de olsa itiraz ve tenkit olgusu tefsir hâşiye literatürünün ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirilebilir. Bilhassa *el-Keşşâf* müellifi Zemahşerî (öl. 538/1144),¹ i'tizâlî fikirlerinden dolayı tefsirine yazılan şerh, hâşiye ve ta'lîklerde yoğun eleştirilere uğramıştır. Tefsir hâşiyelerinin büyük çoğunluğunu ise Beyzâvî'nin (öl. 691/1291-1292)² *Envârü't-tenzil*'i üzerine yazılanlar oluşturur.³ Bu geniş literatür içinde de tenkitlerin önemli bir yer işgal ettiği söylenebilir. Pek çok muhaşşî Beyzâvî'ye Zemahşerî'den yararlanırken onun bazı i'tizâlî fikirlerini fark edememesi, zayıf hadislerle istihâd etmesi, felsefî görüşlere yer vermesi ve bazı tefsir tercihlerinin isabetli olmaması gibi eleştiriler getirmişlerdir.⁴

¹ Çalışma içinde yer verilen müelliflerin vefat tarihlerinde genel itibariyle *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nden yararlanılmıştır.

² Beyzâvî'nin vefat tarihi için bk. Mustakim Arıcı, "Bir Biyografinin Yeniden İnşası: Kâdi Beyzâvî, İlişki Ağları ve Eserleri", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdi Beyzâvî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 65.

³ Şükrü Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzil Hâşiyesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 58-59.

⁴ Tefsir hâşiyelerindeki eleştiri olgusuna vurgu yapan çalışmalar için bk. Fethi Ahmet Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler: Mu'tezilî Zemahşerî'ye Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 123-465; Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzil Hâşiyesi*, 112-116; a.mlf., "Şeyhzâde Muhyiddin Kocevî'nin Beyzâvî'ye Eleştirilerinin Değerlendirilmesi", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2020), 33-55; Mesut Kaya, *Şerh ve Hâşiyeleri Bağlamında el-Keşşâfın Tefsirlere Etkileri -Tefsir Tarihine Bibliyografik Bir Katkı-* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2015), 77; Nihat Uzun, *İslâm Tefsir Geleneğinde Muhalefet ve Eleştiri: Şihâbuddîn el-Hafâcî'nin el-Beydâvî'ye Eleştirileri* (Ankara: Ankara Okulu, 2016), 99-229; Mehmet Kaya, "Müellifi ve Kendisinde Hata Edilen Bir Eser Olarak Cemâleddin Aksarâyî (ö. 791/188)'nin Hâşiye Ale'l-Keşşâfı ve Mutezilî Düşünce sistemi ile Zemahşerî'ye Eleştirileri", *I. Uluslararası Aksaray Sempozyumu* (Aksaray: Aksaray Üniversitesi Somuncu

Tefsir Hâşiye Edebiyatının Karakteristik Bir Özelliği Olarak Eleştirisi: Sa'dî Çelebi'nin İbn Kemâl Paşa'ya Yönelik Bazı Eleştirilerinin Tahlili

Şeyhülislâm Sa'dî Çelebi'nin (öl. 945/1539) *Envâru't-tenzîl* üzerine yazdığı hâşiye bu eleştiri olgusunun önemli örneklerinden biridir. Sa'dî Çelebi hâşiyesinde *Envâru't-tenzîl*'in daha iyi anlaşılması için Beyzâvî'nin maksadını izah etmeye yoğunlaşsa da diğer muhaşşî, müfessir ve müelliflere yönelik eleştiriler yönelmekten geri durmamıştır. Onlara gerek tefsir tercihleri ve gerekse diğer ilimlerin çeşitli meselelerine dair itirazlar yönelmiştir.⁵ Sa'dî Çelebi'nin bu eserinde kendisine sık sık atıf yapıp eleştirdiği müfessirlerden biri şeyhülislâmlık makamındaki selefi İbn Kemâl Paşa'dır (öl. 940/1534). Zira Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl*'i İbn Kemâl Paşa'nın tefsirindeki en önemli kaynaklarından biridir.⁶ Sa'dî Çelebi de bu durumun çok iyi farkında olarak *Envâru't-tenzîl*'e yazdığı hâşiyede pek çok kez İbn Kemâl Paşa'nın tefsirinden iktibaslarla bulunmuştur. Bununla birlikte İbn Kemâl Paşa tefsirinde, Beyzâvî'den sadece yararlanmamakta, pek çok kez isim vermeden onu tenkit etmektedir.⁷ Sa'dî Çelebi ise İbn Kemâl'in Beyzâvî'ye yönelik bu itirazlarını hâşiyesine taşıyarak, müfessirin iddialarını tartışmaya açmıştır. Bu yönüyle Sa'dî Çelebi'nin hâşiyesi İbn Kemâl'in isim vermeden Beyzâvî'ye müracaat ettiği yerlerin takip edilebilmesi açısından da önemli bir kaynaktır. Bu münasebetle çalışmamızda bir kısım örneklerle sınırlı olarak Sa'dî Çelebi'nin İbn Kemâl Paşa'ya yönelttiği eleştirileri incelenecektir. Makalede konu edinilen eleştiriler İbn Kemâl Paşa'nın bazı tefsir tercihleri ile lügavî ve kelâmî meselelerle ilgili açıklamaları hakkındadır. Esasında Sa'dî Çelebi'nin hâşiyesinde İbn Kemâl'e çok daha fazla eleştirisi bulunmaktadır. Zira Sa'dî Çelebi, bir iki sayfada bir İbn Kemâl'e atıf yapar ve bunların çoğunda da muhalif bir tutum sergiler. Ancak bunların hepsinin değerlendirilmesinin tez veya kitap hacminde bir çalışmaya ihtiyaç duyduğunu belirtmek isteriz. Görebildiğimiz kadarıyla akademik çalışmalarda Sa'dî Çelebi'nin İbn Kemâl'e yönelik bu eleştirileri henüz gündeme gelmemiştir. İncelemede her iki müellifin görüşleri bazı önemli *Envâru't-tenzîl* hâşiyeleri ve genel tefsir literatürü ile karşılaştırılarak ele alınacaktır. Çalışmanın amacı tefsir hâşiye literatüründeki eleştiri kültürüne işaret etmenin yanında bu eserlerin esasında Kur'an'ın anlaşılması ve diğer dinî ilimlerin çeşitli meselelerinin tartışılması noktasında da doğrudan işlev gördüklerine dikkat çekmektir.

1. İbn Kemâl Paşa ve Tefsiri

İbn Kemâl Paşa (Kemâlpaşazâde) 873/1469'da doğmuş olup Osmanlı padişahlarından II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman dönemlerini idrak etmiştir.

Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayını, 2017), 507-531; Celil Kiraz, "Envâru't-Tenzil Eleştirileri ve Tahlili", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdi Beyzâvî*, ed. Mustakim Arıcı (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 659-705; a.mlf., "Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin Beyzâvî'ye Yönelik Eleştirileri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 319-367; Muhammet Sacit Kurt, *Mu'tezile'ye Karşı Bir Ehl-i Sünnet Müdafî'i -et Tibî'nin (743/1343) 'Futûhu'l-Gayb' Adlı el-Keşşâf Hâşiyesi ve Eserinde ez-Zemahşeri'ye (538/1144) Yöneltilmiş Eleştiriler-* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2018), 101-108; Sultan Ümmügülsüm Gündüzalp, "Atûfî'nin Mir'âtü't-Te'vil Adlı Envâru't-Tenzil Hâşiyesinde Beyzâvî'ye Yönelik Eleştirileri", *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, ed. M. Taha Boyalık - Harun Abacı (İstanbul: İSAR Yayınları, 2019), 283-316; Taha Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü -Zemahşeri'nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi-* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 52, 59, 67, 71, 79, 83-84; Yusuf Memük, *Taşköprizâde'nin Kemalpaşazâde'ye Yöneltilmiş Eleştiriler: Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî Bağlamında* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 77-164.

⁵ Ersin Çelik, *Şeyhu'l-İslâm Sa'dî Çelebi ve 'el-Fevâidü'l-behiyye: Hâşiye 'alâ Tefsiri'l-Beyzâvî' Adlı Eserinin Tahlili* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), 17, 57, 95-96, 101, 134-135.

⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirin* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 2/637.

⁷ İbn Kemâl'in tefsiri üzerine bir doktora tezi hazırlayan Mustafa Kılıç bu eleştirilerinin çoğu zaman zımnî olduğu tespitini yapmış, İbn Kemâl'in bu itirazlarını bazı örneklerle izah etmiştir. (Mustafa Kılıç, *İbn-i Kemâl Hayatı Tefsire Dair Eserleri ve Tefsirindeki Metodu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Doktora Tezi, 1981), 276-284.)

Yetişkinliğinin ilk zamanlarında askerî sınıfta sipahi olarak seferlere katılırken daha sonra ilmiye sınıfına geçmiştir. Sultan Yavuz Selim ile birlikte Mısır seferine katılmıştır. Edirne, Üsküp ve İstanbul medreselerinde müderrislik yapmıştır. Edirne kadılığı ve Anadolu kazaskerliği görevlerini ifa ettikten sonra 932/1526 yılında şeyhülislâmlık makamına getirilmiştir. Bu görevde iken 940/1534 yılında vefat etmiştir. Tefsir, fıkıh, hadis, tarih, felsefe, dil ve edebiyat gibi alanlarda çok sayıda eser ortaya koymuştur. Yüksek ilmi gücü ile Osmanlı döneminin en mümtaz âlimlerinden biri sayılmıştır.⁸

İbn Kemâl Paşa'nın tefsiri Kur'ân-ı Kerim'in Fâtîha'dan Saffât sûresine kadarki bölümünü kapsamaktadır. Taşköprülüzâde Ahmed Efendi (öl. 999/1591), müfessirin ömrü izin vermediği için bu eserin eksik kaldığını belirtmiştir.⁹ Eser müfessirin Mülk, Nebe', Nâziât ve Târik sûrelerinin tefsirleriyle ilgili risaleleri de ilave edilerek yakın dönemde 9 cilt halinde basılmıştır.¹⁰ İbn Kemâl Paşa'nın bu tefsiri lügat, nahiv ve belâgat konularındaki güçlü tahlilleri, âyetlerin muhtasar bir üslupla tefsir edilmesi, özgün yorumları, meseleler üzerinde müfessirin derin tetkiklerini ve dikkate değer tasarruflarını içermesi, Zemahşerî ve Beyzâvî'ye eleştirileri, âyetler arasındaki irtibata vurgusu gibi özellikleriyle öne çıkar. En önemli kaynakları Zemahşerî, Beyzâvî ve Neseî'nin (öl. 710/1310) tefsirleridir. Üslubu ve değindiği meseleler itibarıyla bu üç tefsirle benzerliği söz konusudur. Bunların yanında İmâm Mâtürîdî (öl. 333/944), Râgıb el-İsfehânî (öl. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), Vâhidî (öl. 468/1076), Necmeddîn en-Neseî'nin (öl. 537/1142), İbn Atiyye el-Endelûsî (öl. 541/1147), Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210), Kurtubî (öl. 671/1273), Kevâşî (öl. 680/1281), Ebû Hayyân el-Endelûsî (öl. 745/1344), Teftâzânî (öl. 792/1390) ve Seâlibî (öl. 875/1470) gibi müfessirlerin tefsirlerinden istifade edilmiştir. Âyetler tefsir edilirken Kur'ân'ın diğer âyetlerine, hadis-i şerîflere, sahâbe ve tâbiînün görüşlerine müracaat edilmiştir. Akâdevî konularda Mu'tezile, Haşviyye, Muattıla, Dehriyye ve Cebriyye gibi fırkalar eleştirilmiş, Ehl-i Sünnet'in görüşleri tercih edilmiştir. İbn Kemâl Paşa fikhî konularda ise çoğunlukla Hanefî ve Şâfiîlerin görüşlerine yer vermiş, bazı durumlarda Hanefîlerin görüşünü tercih etmiştir.¹¹

⁸ Hakkında bk. Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî 'ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, haz. Muhammet Hekimoğlu, ed. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 509-601; Müstakimzâde Süleymân Sa'deddîn Efendi, *Devhatü'l-meşâyih* (İstanbul, ts.), 16-18; Cevdet Bey, *Tefsir Târîhi* (İstanbul: Ahmed Kâmil Matbaası, 1927), 139-140; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirin*, 635-639; Kılıç, *İbn-i Kemâl Hayatı Tefsire Dair Eserleri ve Tefsirindeki Metodu*, 1-88; Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Süleymân b. Sâlih Hazzî (Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1997/1417), 373-374; Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemül-müfessirîn min şadri'l-İslâm hatta'l-aşri'l-hâdir* (Beyrut: Müessesetü Nuveyhizi's-Sekafiyye, 1403/1983), 1/39-40; Abdülhay el-Leknevî el-Hindî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, tashih ve ta'lik: Muhammed Bedreddîn Ebû Firâs en-Na'sânî (Kahire: Matbaatü's-saâde, 1324), 21-22; Şerafettin Turan, "Kemalpaşazâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/238-240.

⁹ Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 601.

¹⁰ Şemseddîn Ahmed b. Süleymân b. Kemâl Paşa er-Rûmî el-Hanefî, *Tefsiru İbn Kemâl Paşa*, tahkik ve ta'lik: Mâhir Edîb Habbûş (İstanbul: Mektebetü'l-irşâd, 1439/2018).

¹¹ Tefsir hakkında daha geniş bilgi için bk. Mustafa b. Abdullâh Hacı Halife Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütûbi ve'l-fünûn* (Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 1/439; Cevdet Bey, *Tefsir Târîhi*, 140; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirin*, 637; Kılıç, *İbn-i Kemâl Hayatı Tefsire Dair Eserleri ve Tefsirindeki Metodu*, 114-296; Ziya Demir, *XIII-XVI. y.y. Arası Osmanlı Müfessirleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 245-246; Enver Arpa, "Şeyhülislam Kemal Paşazade ve Tefsir Anlayışı", *Tokat'ta Kur'an Günleri X. Kur'an Sempozyumu: Kur'an ve Eğitim, 12-13 Mayıs 2007* (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 206-214; Mâhir Edîb Habbûş, "Mukaddime", *Tefsiru İbn Kemâl Paşa*, mlf. İbn Kemâl (İstanbul: Mektebetü'l-irşâd, 1439/2018), 1/18-111.

Tefsir Hâşiyeye Edebiyatının Karakteristik Bir Özelliği Olarak Eleştirisi: Sa'dî Çelebi'nin İbn Kemâl Paşa'ya Yönelik Bazı Eleştirilerinin Tahlili

Bu çalışmanın konusuyla ilgisi dolayısıyla tekrar belirtmekte yarar vardır ki; İbn Kemâl Paşa'nın Zemaşşerî'nin *el-Keşşâf*'ı ile Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl*'ine bazı noktalarda açık veya zımnî olarak eleştiriler getirmesi dikkate değer bir durumdur. İbn Kemâl Paşa bu tefsirlere müracaat ederken müfessirlerin görüşlerini tahkik etmiş, çoğu yerde de seleflerine itirazlar yöneltmiştir.¹²

2. Sa'dî Çelebi ve Envâru't-Tenzîl Hâşiyesi

Kastamonu'da doğan Sa'dî Çelebi, küçük yaşta babasıyla beraber İstanbul'a gelmiş, ilim tahsilini burada tamamlamıştır. Bursa, Edirne ve İstanbul medreselerinde müderrislik yapmıştır. Semân medreseleri müderrisi iken 930/1524'te İstanbul'a kadı tayin edilmiştir. Bu görevini on bir yıl sürdürdükten sonra 940/1533'te azledilerek Semân medreselerinden birine geri gönderilmiştir. İbn Kemâl Paşa'nın vefatı üzerine 940/1534'te şeyhülislâmlık makamına getirilmiştir. Vefat edinceye kadar beş yıl süreyle bu görevi ifa etmiştir. Şeyhülislâm Sa'dî Efendi, 945/1539 yılında vefat etmiştir. İstanbul'un Fatih ilçesinde bir Dâru'l-Kurrâ yaptırmıştır. Sa'dî Çelebi'nin Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl*'ine yazdığı hâşiyesi, fetvaları ve çoğunluğu fıkıhla ilgili olmak üzere dini ilimlerle ilgili pek çok şerh, hâşiyeye ve ta'lik formunda eseri bulunmaktadır.¹³

Sa'dî Çelebi'nin ulemânın itimad ile müracaat ettiği en meşhur eseri Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl*'ine yazdığı hâşiyesidir.¹⁴ *Hâşiyeye*'nin tefsirin ne kadarını kapsadığı konusu ihtilaflıdır. Mevcut nüshaların bazıları tam, bazıları da Hûd sûresinden Kur'an'ın sonuna kadardır. Kâtip Çelebi, eserin aslının Hûd sûresinin başından Kur'an'ın sonuna kadar olduğunu, baş kısmının ise oğlu Pîr Muhammed tarafından çeşitli eserlerden cem' edilerek kendi ilaveleriyle birlikte metne dahil edildiği görüşündedir.¹⁵ Sonradan metne eklendiği belirtilen bu kısmın Hûd sûresi ve devamındaki kısma göre daha muhtasar olduğu dikkat çekmektedir.

Eserde Teftâzânî, Seyyid Şerîf el-Cürçânî (öl. 816/1413), Tîbî (öl. 743/1343) ve Bâbertî (öl. 786/1384) gibi *el-Keşşâf* muhaşşilerinden istifade edilmiş;¹⁶ Taberî (öl. 310/923), Mâtürîdî, Sa'lebî (öl. 427/1035), Mâverdî (öl. 450/1058), Vâhidî (öl. 468/1076), Necmeddîn en-Nesefî, Zemaşşerî, İbn Atıyye (öl. 541/1147), Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210), Kurtubî, Kevâşî (öl. 680/1281), Nesefî, Ebû Hayyân, Bikâî (öl. 885/1480),

¹² Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirin*, 637; Kılıç, *İbn-i Kemâl Hayatı Tefsire Dair Eserleri ve Tefsirindeki Metodu*, 276; Rabia Hacer Bahçeci, *İbn Kemal Tefsirinin el-Keşşâf Geleneğindeki Yeri: Dil ve Belâgat İlimleri Çerçevesinde Mukayeseli Bir İnceleme* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 112, 115.

¹³ Hakkında bk. Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâikü'n-nu'mâniyye*, 701-703; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/191; Necmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâira bi-a'yâni'l-mieti'l-âşira* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, 1418/1997), 2/233-235; Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 377; Müstakimzâde, *Devhatü'l-meşâyih*, 18-19; Hayreddîn Zirikli, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2002), 3/88; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 206; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 78; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirin*, 641-642; Recep Akkuş, "Şeyhülislâm Sa'dî Çelebi ve Dâru'l-Kurrası", *Diyânet Dergisi* 25/2 (1989), 95-108; Mehmet İpşirli - Ziya Demir, "Sâdi Çelebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/404-405.

¹⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/191; Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 377; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirin*, 642.

¹⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/191.

¹⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/191; Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 329-330; Ersin Çelik, "Şeyhülislâm Sa'dî Çelebi ve Kâdi Beyzâvî Hâşiyesinin Değerlendirilmesi", *Kastamonu Üniversitesi II. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Kastamonu'nun Manevi Mimarları-* 4-6 Mayıs 2014 (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2014), 648-649.

Süyûtî (öl. 911/1505) ve İbn Kemâl Paşa gibi müfessirlere atıflar yapılmıştır.¹⁷ Sa'dî Çelebi, Beyzâvî metninin doğru ve kolay anlaşılması için yaptığı açıklamalar yanında müfessirin eksik bıraktığı noktalara işaret etmiş, yer yer müfessire itirazlar dile getirmiştir.¹⁸ Kendi özgün mütalaalarını ortaya koymuştur.¹⁹ Sa'dî Çelebi'nin hâşiyesi *Envâru't-tenzîl* hâşiyeleri arasında daha kapsamlı, derinlikli ve geniş kitlelerce okunmuş olması gibi yönleriyle öne çıkar.²⁰ Ayrıca bu hâşiyeye üzerine Abdullâh b. Muhammed (öl. 1064/1654), Mustafa b. Süleymân (öl. 1073/1663), Muhammed b. Hasan el-Kevâkibî (öl. 1096/1685), Burhânüddîn İbrâhîm b. Hasan el-Gürânî (öl. 1101/1690), Kara Halîl b. Hasan el-Boyabadî (öl. 1123/1711), Debbağ Müftü Ahmed el-Mar'aşî (öl. 1165/1751), Balîzâde Mustafa ve Mahmûd b. Hasan el-Mağnisavî gibi müelliflerce hâşiyeye ve ta'lîkler²¹ yazılmış olması Sa'dî Çelebi'nin *Envâru't-tenzîl* hâşiyeye literatürüne önemli etkisinin göstergesidir.

Hâşiyeye'nin dikkat çeken bir başka yönü Beyzâvî ve diğer müelliflere yöneltilen eleştirilerin yoğunluğudur. Sa'dî Çelebi, Beyzâvî'yi Zemahşerî'nin etkisinde kalarak yer yer itirazlı fikirlere yer vermekle eleştirmiş, onun bazı tefsir, fıkıh ve dil tercihlerini isabetli bulmamıştır.²² Yine Ebû Hayyân'a da benzer eleştiriler getirmiştir.²³

Sa'dî Çelebi'nin hâşiyesinde çok sayıda eleştiri yönelttiği diğer bir müellif ise şeyhülislâmlik makamından selefi İbn Kemâl Paşa'dır. Sa'dî Çelebi, ismini tasrih etmeksizin "Mevlânâ el-Allâme" diye hitap ederek İbn Kemâl Paşa'nın tefsirinden alıntılar yapmış, çoğu kez de ona itirazlar getirmiştir. Daha önce de belirtildiği gibi İbn Kemâl Paşa tefsirinde açık veya zımnî olarak Beyzâvî tefsirinden iktibaslarda bulunmuş, ona tenkitler yönelmiştir. Sa'dî Çelebi'nin de hâşiyesini kaleme alırken bu durumun farkında olarak İbn Kemâl Paşa'nın tefsirini sıkı bir şekilde takip ettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Sa'dî Çelebi'nin İbn Kemâl'e itirazları cevapsız kalmamıştır. Bilhassa Muhammed b. Hasan el-Kevâkibî, Sa'dî Çelebi'nin hâşiyesi üzerine kaleme aldığı hâşiyede Sa'dî Çelebi'nin itirazlarını cevaplamış, başta Beyzâvî olmak üzere eleştirdiği müfessirleri savunmuştur.²⁴ Kevâkibî'nin bu çalışması, Sa'dî Çelebi'nin hâşiyesinde yer verdiği eleştirilerin takibi açısından önem arz eder.

3. Sa'dî Çelebi'nin İbn Kemâl Paşa'ya Bazı Eleştirileri ve Tahlili

Aşağıda Şeyhülislâm Sa'dî Çelebi'nin selefi İbn Kemâl Paşa'ya Hac sûresinin 49 ve 53. âyetlerindeki bazı ifadelerin kastı, Nûr sûresinin 11 ve Meryem sûresinin 23. âyetlerindeki bazı lafızların lügavî içeriği ile Furkân sûresinin 20 ve Enbiyâ sûresinin 30. âyetlerindeki iki kelâmî mülahasasına dair itirazları tahlil edilmiştir. Konuyla ilgili diğer

¹⁷ Şükrü Maden, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Hâşiyeciliğin Önemi -Şeyhülislam Sa'dî Çelebi'nin (ö. 945/1539) Hâşiyeye-i Süre-i Mülk 'ale'l-Kâdî el-Beyzâvî İsimli Hâşiyesi Örneğinde Bir Değerlendirme-", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları*, ed. Bilal Gökçür v.dğr. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2013), 2/84; Çelik, *Şeyhu'l-İslâm Sa'dî Çelebi ve 'el-Fevâidü'l-behiyye: Hâşiyeye 'alâ Tefsiri'l-Beyzâvî' Adlı Eserinin Tahlili*, 57-59.

¹⁸ Maden, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Hâşiyeciliğin Önemi", 2/74-84.

¹⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/191.

²⁰ Maden, *Tefsirde Hâşiyeye Geleneği*, 50.

²¹ Eserler için bk. Maden, *Tefsirde Hâşiyeye Geleneği*, 372.

²² Çelik, *Şeyhu'l-İslâm Sa'dî Çelebi ve 'el-Fevâidü'l-behiyye: Hâşiyeye 'alâ Tefsiri'l-Beyzâvî' Adlı Eserinin Tahlili*, 101, 134.

²³ Çelik, *Şeyhu'l-İslâm Sa'dî Çelebi ve 'el-Fevâidü'l-behiyye: Hâşiyeye 'alâ Tefsiri'l-Beyzâvî' Adlı Eserinin Tahlili*, 17, 57, 95-96, 135.

²⁴ Muhammed b. Hasan el-Kevâkibî, *Hâşiyeye 'alâ Hâşiyeti Sa'dî Efendi* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, 80), 1b.

**Tefsir Hâşiye Edebiyatının Karakteristik Bir Özelliği Olarak Eleştirisi: Sa'dî Çelebi'nin İbn
Kemâl Paşa'ya Yönelik Bazı Eleştirilerinin Tahlili**

müfessir ve muhaşşilerin görüşleri ile karşılaştırmalar yapılmış, kendi kanaatimiz paylaşılmıştır.

3.1. Tefsir Tercihlerine Dair Eleştiriler

3.1.1. Resûlullâh'ın Hac Sûresinin 49. Âyetinde İfade edilen “Uyarıcı” (Nezîr) Olma Vasfı Kimlere Yöneliktir?

Hac sûresindeki “قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ فَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ”²⁵ (De ki: “Ey insanlar! Ben sizin için sadece apaçık bir uyarıcıyım.” İman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlara bağışlanma ve çok değerli nimetler vardır.)²⁶ âyetlerinin tefsiriyle ilgili olarak Beyzâvî, 49. âyetin hitabının mü'min ve kafirleri kapsayacak şekilde genel olmasına rağmen âyette Resûlullâh'ın uyarıcı (*nezîr*) olduğunun belirtilmesi ile yetinilmesinin sebebini şöyle açıklar: “Çünkü kelâmın başı²⁷ ve bağlamı müşriklere aittir. Allah mü'minleri ve sevaplarını ise kafirlerin öfkesini artırmak için zikretmiştir.”²⁸ Bu ifadelerinden Beyzâvî'nin 49. âyette asıl uyarılan kimseler ile müşriklerin kastedildiği kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır.

Bu âyeti *Envâru't-tenzîl*'i dikkate alarak tefsir ettiği anlaşılan İbn Kemâl Paşa ise Beyzâvî'den farklı düşünmektedir. Ona göre hitap mü'mini de kafiri de kapsamaktadır. Çünkü yapılan uyarı kıyametin kopacağına yöneliktir. Nitekim Hz. Peygamber (as), hem hâl diliyle hem de sözleriyle kıyametin bir alameti olarak gönderilmiş apaçık bir uyarıcı olmuştur. Âyetteki “أَنَا لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ” (Ben sizin için apaçık bir uyarıcıyım) ifadesi, Resûlullâh'ın “أَنَا النَّذِيرُ الْعُرْيَانُ”²⁹ (Ben çıplak bir uyarıcıyım) hadisi gibidir. İbn Kemâl Paşa ayrıca sözün devamında³⁰ her iki kesimin (mü'minler ve kafirler) kıyametle uyarılmış olmalarını da âyetin manasının umûmî olduğuna delil göstermektedir.³¹

Sa'dî Çelebi ise *Envâru't-tenzîl*'e yazdığı hâşiyede İbn Kemâl Paşa'nın bu açıklamalarını iktibas ettikten sonra ona itiraz etmiştir. Sa'dî Çelebi'ye göre âyetin bağlamı, hitabı açık bir şekilde müşriklere mahsus kılmaktadır. Ayrıca burada mü'minler İbn Kemâl Paşa'nın

²⁵ el-Hac 22/49-50.

²⁶ Çalışma içinde yer verilen âyet meâllerinde Hayrettin Karaman - Mustafa Çağrırcı - İbrahim Kâfi Dönmez - Sadrettin Gümüş'ün kaleme aldıkları *Kur'an Yolu* tefsirinden alınarak hazırlanan *Kur'an-ı Kerim Meâli* (Ankara: DİB Yayınları, 2015) adlı eserden yararlanılmıştır.

²⁷ Beyzâvî burada Hac sûresinin 47. âyetini kastediyor olmalıdır: وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ “Onlar senden azabın çabuk gelmesini istiyorlar. Allah vaadinden asla dönmez. Bilinmeli ki, rabbinin katındaki bir gün sizin saymakta olduklarınızın bin yılı gibidir.”

²⁸ Kâdi Nâsiruddîn Ebû Said Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî eş-Şâfiî el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Subhî Hasan Hallâk - Muhammed Ahmed el-Atraş (Dimeşk-Beyrut: Dâru'r-reşîd, 1421/2000), 2/452.

²⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-saħîh*, nşr. Muhibbüddîn el-Hatîb - Muhammed Fuâd Abdülbâkî - Kusay Muhibbüddîn el-Hatîb (Kahire: Mektebetü's-selefiyye, 1400), “Rikâk”, 26 (No. 6117).

³⁰ İbn Kemâl Paşa, sûrenin devamındaki وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي مِزْيَةٍ مِنْهُ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً أَوْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ “İnkâr edenler ise, kıyamet kendilerine ansızın gelinceye veya sonu olmayan günün azabı kendilerini yakalayınca kadar Kur'an hakkında hep şüphe içinde kalacaklardır.” (Hac 22/55) âyetini kastediyor olmalıdır.

³¹ İbn Kemâl Paşa, *Tefsîru İbn Kemâl Paşa*, 7/137; Sa'dî Çelebi, *Hâşiye ale'l-Beydâvî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 168), 131a.

dediği gibi kıyamet ile uyarılmış da değildir. Yine devam eden ifadelerde mü'minlerin ve kafirlerin hallerinin açıklanmış olması buradaki hitabın umûmî olduğuna delalet etmez.³²

İbn Kemâl Paşa'nın eleştirisine Sa'dî Çelebi'nin verdiği tepki böyle olmakla beraber, esasında Beyzâvî'nin bu âyetin tefsirine dair yaptığı açıklamanın kaynağı Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'idir.³³ Yine burada müşriklere hitap edildiği Zemahşerî dışındaki müfessirlerce de ifade edilmiştir.³⁴ Örneğin Fahreddîn er-Râzî'ye göre âyetteki "Ben apaçık bir uyarıcıyım" ifadesi "Ben uyarılmak için gönderildim. Sizin bununla alay etmeniz bana bu konuda engel olmaz." anlamında Hz. Peygamber'in müşriklere bir tepkisidir.³⁵ Yine Nesefî, Ebû Hayyân ve Ebussuûd Efendi (öl. 982/1574) de *el-Keşşâf*'a tabi olarak âyetin müşriklere hitaben sevk edildiğini belirtmişlerdir.³⁶ İbn Kesîr de bu âyette kâfirlerin azap ile korkutuldukları kanaatinde.³⁷ *el-Keşşâf* şârihi Tîbî ise âyete kısmen farklı mana vermektedir. Ona göre âyet, uyarıyı kabul edenlerin bunun faydasını göreceklarını, reddedenlerin ise helâk olacaklarını anlatmaktadır.³⁸ Ancak Tîbî'nin bu açıklamasına göre de hitap yine müşriklere yöneliktir.

Bu hususta İbn Kemâl Paşa'ya en açık destek Beyzâvî muhaşşî İsmâil Konevî (öl. 1195/1781) ve Sa'dî Çelebi'nin *Envâru't-tenzîl* hâşiyesi üzerine eleştirel içerikli bir hâşîye kaleme alan Muhammed b. Hasan el-Kevâkibî'den gelmiştir. Konevî, âyetin hitabının açık bir şekilde hem mü'minleri hem kafirleri kapsadığını söylerken³⁹ Kevâkibî de "إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ" ⁴⁰(Sen ancak ondan korkanları uyarırsın.), "وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ" ⁴¹(Yakın akrabana uyar) âyetlerini ve Hz. Peygamber'in Hz. Âişe, kızı Fâtıma, halası Safiyye gibi ehl-i beytine cehennem ateşinden kendilerini sakınmaları konusunda uyarılarda bulunduğunu delil getirerek âyetin anlamının genel olduğunu söylemiştir.⁴²

³² Sa'dî Çelebi, *Hâşîye ale'l-Beydâvi* (Süleymaniye, 168), 131a.

³³ Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an haikâik't-tenzîl ve 'uyûni'l-eşkâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şahin (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003), 3/160.

³⁴ Örneğin bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türki (Kahire: Hecl, 1422/2001), 16/600.

³⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir: Mefâtihu'l-ğayb* (Beirut: Dâru'l-fıkr, 1401/1981), 23/47-48. Ayrıca bk. Şihâbüddîn es-Seyyid el-Bağdâdî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'îl-meşânî* (Beirut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 17/171.

³⁶ Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve haikâiku't-te'vil* (Beirut: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1419/1998), 2/447; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muht*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1993), 6/351; Ebussuûd b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-kerîm* (Beirut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 6/112.

³⁷ Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Kesîr ed-Dimeşki, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr. (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1421/2000), 10/82-83. Ayrıca bk. Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-neşr, 1984), 17/293-294; Hayrettin Karaman - Mustafa Çağrıncı - İbrahim Kâfi Dönmez - Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2017), 3/741.

³⁸ Şerefüddîn el-Hüseyin b. Abdillâh et-Tîbî, *Futûhu'l-ğayb fi'l-keşf an kunâi'r-rayb*, thk. İyad Ahmed el-Gavc v.dğr. (Dübey: Câizetü Dübey ed-devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013/1434), 10/156.

³⁹ İsmâbüddîn İsmâil b. Muhammed el-Hanefî el-Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî 'alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvi ve me'âhü Hâşiyetü İbni't-Temcid*, nşr. Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422/2001), 13/89.

⁴⁰ en-Nâziât 79/45.

⁴¹ eş-Şuarâ 26/214.

⁴² Kevâkibî, *Hâşîye 'alâ Hâşiyeti Sa'dî Efendi* (Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, 80), 171a.

**Tefsir Hâşîye Edebiyatının Karakteristik Bir Özelliği Olarak Eleştiri: Sa'dî Çelebi'nin İbn
Kemâl Paşa'ya Yönelik Bazı Eleştirilerinin Tahlili**

Anlaşıldığı üzere iki şeyhülislâm arasındaki ihtilaf, delil farklılığına dayanmaktadır. Sa'dî Çelebi daha husûsî olarak âyetin siyak ve sibak bağlamını esas almış ve âyette müşriklerin uyarıldıklarını belirtmiştir. İbn Kemâl Paşa ise âyetin mü'min ve kâfir herkese hitap ettiğini söylerken Kur'ân ve sünnetin genelini dikkate alan bir yorum yapmıştır. Onun "nezîr" in (uyarıcı) Hz. Peygamber'in kâfir ve mü'min herkes için öne çıkan bir vasfı olmasını gözettiği anlaşılmaktadır. Kanaatimizce bu tartışmada Sa'dî Çelebi haklıdır. Müfessirlerin çoğunluğunun belirttiği üzere Hac sûresinin 49. âyetindeki hitabın müşriklerle ilgili olması bize göre daha kuvvetli bir ihtimaldir. Çünkü sûrenin 48. âyetinde müşriklerin Resûlullâh'ın onları uyardığı azabın acele olarak başlarına getirilmesini isteyerek Resûlullâh'ı alaya aldıkları anlatılmaktadır. 49. âyette de Resûlullâh'tan kendisinin sadece apaçık bir uyarıcı olduğunu bu inkarcılara ifade etmesi istenmiştir. Âyetin bu bağlamı, hitabın müşriklerle olmasını gerektiren önemli bir karinedir. Ayrıca bu âyetdeki "إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ" ifadesi kısmî farklılıklarla başka âyetlerde⁴³ de yer almıştır. Bu âyetlerin de siyakları itibariyle inkâr ehline yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Bununla beraber bu âyette uyarının müşriklerle tahsis edilmesi durumunda lafzın mefhûm-ı muhâlifî düşünülerek mü'minlerin hiçbir uyarı ile muhatap olmadıklarına dair bir mananın doğacağına dair bir itiraz isabetli olmayacaktır. Zira Kur'ân'ın bütünü buna açık bir şekilde karşıdır.⁴⁴ Son tahlilde ise Hz. Peygamber'in "nezîr" vasfının kâfir, mü'min herkese genel olduğu, bununla birlikte bu âyette müşriklerle hitaben yer aldığı söylenebilir.

3.1.2. Hac Sûresinin 53. Âyetindeki "Kalplerinde Hastalık Bulunanlar" ve "Kalpleri Kaskatı Kesilenler" İfadeleri ile Kimler Kastedilmektedir?

Hac sûresinin 52. âyetinde şeytanın peygamberlerin temennilerine bir şeyler karıştırma çabası içinde olduğu, lakin Allah'ın onun kattığı şeyi iptal edip âyetlerini sağlam bir şekilde yerleştirdiği ifade edilir. 53. âyette de önceki âyette bahsedilen bu durumun kalplerinde hastalık bulunanlar ve kalpleri kaskatı kesilmiş kimseler için bir imtihan olduğu belirtilir. Beyzâvî bu âyetdeki "لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ" (Kalplerinde hastalık bulunanlar) ifadesindeki hastalığın "şek ve nifak" olduğunu, "الْفَاسِيَةَ قُلُوبُهُمْ" (kalpleri kaskatı kesilenler) ile de "müşrikler" in kastedildiğini ifade etmiştir.⁴⁵

İbn Kemâl Paşa ise bu âyetin tefsirinde kalbin hastalığını şek ve tereddüd, kalbi katılaştıranları da gizlice veya açıktan batıl bir itikada kesin olarak bağlananlar olarak tefsir etmiştir. Bununla beraber o, kalplerinde hastalık bulunanların münafıklar olduğunu iddia edenleri münafıkların, inkarını açıkça ortaya koyan kâfirlerden daha katı bir kalbe sahip olduklarından habersiz olmakla eleştirmiştir.⁴⁶

⁴³ el-Ankebût 29/50; Sâd 38/70; el-Mülk 67/26. Ayrıca bk. el-A'râf 7/184; Hüd 11/25; eş-Şuarâ 26/115; Sâd 38/65; Ahkâf 46/9.

⁴⁴ Bk. el-A'râf 7/188; Hüd 11/2; Furkân 25/1; Ahzâb 33/45; Sebe' 34/28; Fâtır 35/24; Fetih 48/8.

⁴⁵ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/454.

⁴⁶ İbn Kemâl Paşa, *Tefsiri İbn Kemâl Paşa*, 7/140. Benzer bir açıklama Hafâcî'nin (öl. 1069/1659) hâşiyesinde de yer almaktadır. Burada münafıkların mü'minlerle beraber yaşayarak İslâm dinin hakikatlerini yakından tanıma imkanına sahip oldukları halde iman etmemelerinin, müşriklerden daha katı bir kalbe sahip olduklarını gösteren bir durum olduğu ifade edilmiştir. (Şihâbüddin el-Hafâcî, *Hâşiyetü's-Şihâb: İnâyetü'l-kâdî ve kifâyetü'r-râdî 'alâ Tefsiri'l-Beydâvî* (Beyrut: Dâru sâdir, ts.), 6/307).

Sa'dî Çelebi, *Envâru't-tenzil*'in bu kısmına düştüğü hâşiyede Bakara sûresinin 10. âyetine⁴⁷ işaret ederek Beyzâvî'nin hastalık için zikrettiği "nifak" kelimesinin münafıklar için kullanılmasının uygun olacağını belirttiikten sonra İbn Kemâl'in bu eleştirisini gündeme taşımış ama ona katılmamıştır. Zira ona göre İbn Kemâl'in dediği gibi münafıkların müşriklerden daha katı kalpli oldukları kabul edilse bile Beyzâvî'nin tefsirinde bu manayı engelleyecek bir şey yoktur. Çünkü kalbin hastalıklı olması, yumuşak kalpli olmayı gerektirecek değildir. Yani Beyzâvî burada kalplerinde hastalık bulunanları şek ve nifak ehli olarak açıklarken onların kalplerinin yumuşak olduğunu, kalplerinin katılaştığını kastetmiş değildir.⁴⁸

Kanaatimizce Sa'dî Çelebi, her ne kadar Beyzâvî'nin İbn Kemâl'in itiraz ettiği manayı kastetmemiş olduğunu söylese de her iki taraf arasında dikkate değer bir ihtilaf bulunmaktadır. Beyzâvî ve onun yanında yer alan Sa'dî Çelebi kalplerinde hastalık bulunanları "münafıklar", kalpleri kaskatı kesilenleri ise "müşrikler" olarak yorumlama taraftarıdır. İbn Kemâl ise bu tahsise karşı çıkmıştır. Ona göre ilkinde şüphe ve tereddüt içinde olanlar, ikincisinde ise ister müşrik gibi açıktan inkâr yolunu tutsun ister münafık gibi gizliden gizliye inkârı seçsin genel olarak küfürde ısrarcı olan bütün kafirler kastedilmiştir. Nitekim Kevâkibî de haklı olarak, İbn Kemâl'in itirazının iyi anlaşılmadığına dikkat çekmiştir. İbn Kemâl'i savunduğu anlaşılana Kevâkibî'ye göre burada münafıkları da kalbi katılaştıranların arasına dahil etmek ve kalbi hastalıklı olanları şüphe içinde olanlarla açıklamak daha evlâdır.⁴⁹

Beyzâvî öncesi tefsir literatüründe bu âyette kalplerinde hastalık bulunmakla nitelenen kimselerin ekseriyetle münafıklar olarak açıklandığı söylenebilir.⁵⁰ Bununla beraber müfessirler âyetin ikinci kısmındaki "الْفَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ" (kalpleri kaskatı kesilenler) ifadesini daha genel manada Allah'ın emirlerine karşı kalpleri yumuşamayan, inkarda ısrar eden kafirler olarak açıklamışlardır.⁵¹ Bize göre de âyetin ikinci kısmındaki kalpleri katılaştıran kimselerden kastın müşriklere tahsis edilmeksizin küfürde ısrar edenler olarak açıklanması daha uygundur. Zira nüzül döneminin müşrikleri de münafıkları da çoğunlukla İslâm dinine karşı büyük bir düşmanlık içinde olmuşlardır. Aynı şekilde kalplerinde hastalık bulunanların "şüphe içinde olanlar" diye açıklanması kanaatimizce âyetin siyaki açısından bu kişilerin Resûlullâh'a ve mü'minlere karşı düşmanca tavırlarını yansıtmak bakımından yumuşak bir ifade olacaktır. Nitekim Kur'ân'da "فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ" ifadesi pek çok âyette yer almıştır. Âyetlerin bağlamlarına bakıldığında ilgili ifadenin

⁴⁷ "Kalplerinde bir hastalık vardır, Allah da onlardaki hastalığı arttırmıştır. Yalan söylemeleri yüzünden, onlar için acı veren bir azap da vardır." (el-Bakara 2/10)

⁴⁸ Sa'dî Çelebi, *Hâşiye ale'l-Beydâvi* (Süleymaniye, 168), 131b.

⁴⁹ Kevâkibî, *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti Sa'dî Efendi* (Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, 80), 172b.

⁵⁰ Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/612; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Murat Sülün, mürâca: Bekir Topaloğlu (İstanbul: Dâru'l-mizân, 2005), 9/397; Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, nşr. es-Seyyid Abdülmaksûd b. Abdîrahîm (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), 4/36; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, thk. Muhammed Abdullâh en-Nemr - Osman Cum'a Damîriyye - Süleyman Müslim el-Harş (Riyâd: Dâru Taybe, 1411), 5/395; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/162; Ebû'l-Ferec Celâleddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed b. el-Cevzî el-Kuraşî el-Bağdâdî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr* (Beirut - Dımeşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1404/1984), 5/443; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 10/87; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 23/56.

⁵¹ Bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdurrahmân Mahmûd Şehhâte (Beirut: Müessesetü't-târîhi'l-Arabî, 1423/2002), 3/133; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/397-398; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 5/443.

**Tefsir Hâşiye Edebiyatının Karakteristik Bir Özelliği Olarak Eleştiri: Sa'dî Çelebi'nin İbn
Kemâl Paşa'ya Yönelik Bazı Eleştirilerinin Tahlili**

mü'minlere ve İslâm dinine karşı düşmanca duygu ve tavırlar içinde olanlar için kullanıldığı anlaşılmaktadır.⁵² Dolayısı ile burada bahsedilen manevî hastalığın sadece şek veya nifaka tahsis edilmeksizin kafirlerin bir inanç bozukluğu olarak ifade edilebilecek inkâr, şek, nifak, inananlara karşı kin, öfke ve düşmanlık gibi durumlarını anlatması bize göre daha uygundur. Yine bu noktada Âlûsî'nin tefsirinde yer verdiği bir görüşe de işaret edilebilir. Bu yoruma göre kalplerinde hastalık bulunanlardan kasıt kafirlerin geneli, kalpleri katılmış olanlar ise İslâm'a karşı daha fazla düşmanlık içinde olan kafirlerdir.⁵³

3.2. Dilbilimsel Konulardaki Eleştiriler

3.2.1. Nûr Sûresinin 11. Âyetindeki “Usbe” Kelimesi Kaç Kişiden Oluşan Topluluklar İçin Kullanılır?

Nûr sûresinin 11. âyetinde “عُضْبَةٌ مِنْكُمْ” ifadesi ile Hz. Âişe'ye zina iftirası atanların o toplum içindeki “bir topluluk” olduğu ifade edilmiştir. Beyzâvî ilgili ifadenin tefsirinde “عُضْبَةٌ” kelimesinin 10'dan 40'a kadar kişiden oluşan topluluklar için kullanıldığını belirtmiş ve burada Abdullâh b. Übey, Zeyd b. Rifâa, Hassan b. Sâbit, Mistah b. Üsâse, Hamne bint. Cahş ve onlara katılanların murad edildiğini ifade etmiştir.⁵⁴ İbn Kemâl Paşa da tefsirinde “عُضْبَةٌ” kelimesinin 10'dan 40'a kadar kişiden oluştuğunun söylendiğini, ancak Hafsa Mushafı'ndaki⁵⁵ “عُضْبَةٌ أَرْبَعَةٌ” ifadesinin bu bilgiye karşı olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte İbn Kemâl bu kimselerin Abdullâh b. Übey, Zeyd b. Rifâa, Hassan b. Sâbit, Mistah b. Üsâse, Hamne bint. Cahş ve onlara yardım edenler olduğunu ifade eder.⁵⁶ Sa'dî Çelebi ise *Envâru't-tenzîl*'in bu kısmıyla ilgili yaptığı açıklamada İbn Kemâl'in bu ifadesini hâşiyesine taşımış ve onu eleştirmiştir. Sa'dî Çelebi'ye göre “عُضْبَةٌ”nin 10'dan 40'a kadar kişiden oluşan topluluğu ifade etmek için Arap diline konulmuş bir kelime olduğu dil âlimlerinin önde gelenlerince sabittir, bunun inkârı mümkün değildir. Hz. Hafsa Mushafı'ndaki bilgi ise mecaza hamledilmelidir. Sa'dî Çelebi'nin bu noktada İbn Kemâl'e bir de çelişki eleştirisi bulunmaktadır. Zira İbn Kemâl Paşa da aslında Hz. Âişe'ye iftira atanların “Abdullâh b. Übey, Zeyd b. Rifâa, Hassan b. Sâbit, Mistah b. Üsâse, Hamne bint. Cahş ve onlara yardım edenler”den oluştuğunu söylerken bunu itiraf etmiştir.⁵⁷ Ancak Kevâkibî'nin de dikkat çektiği üzere İbn Kemâl'in kastının Sa'dî Çelebi tarafından yanlış anlaşıldığı görülmektedir. İbn Kemâl bu kıraati “عُضْبَةٌ” kelimesini 4 kişiden oluşan topluluklara tahsis etmek niyetiyle zikretmemiştir. O burada *usbe* denilen grubun 10'dan 40'a kadar kişilerle sınırlanamayacağını kastetmektedir. Dolayısı ile İbn Kemâl'in bu kıraati delil olarak zikretmesi ile ifk hadisesine katılanlar için 4'ten fazla kişiyi zikretmesi bir çelişki değildir.⁵⁸

⁵² el-Bakara 2/10; el-Mâide 5/52; el-Enfâl 8/49; et-Tevbe 9/125; el-Hac 22/53; en-Nûr 24/50; el-Ahzâb 33/12, 60; Muhammed 47/20, 29; el-Müddessir 74/31.

⁵³ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 17/174.

⁵⁴ Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 2/488

⁵⁵ Hz. Ömer'in kızı ve Peygamber Efendimizin de hanımı olan Hz. Hafsa, nüzul döneminde kendine mahsus bir mushaf oluşturmuş sahâbilerden biridir. Söz konusu mushaf hakkındaki bir çalışma için bk. Nesrişah Saylan, “Hz. Hafsa'ya Nispet Edilen Kıraat Vecihlerinin Mâtürîdî Tefsiri Bağlamında İncelenmesi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (2020), 397-420.

⁵⁶ İbn Kemâl Paşa, *Tefsîru İbn Kemâl Paşa*, 7/247. Bu kıraat için ayrıca bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türki v.dğr. (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1427/2006), 15/166.

⁵⁷ Sa'dî Çelebi, *Hâşiye ale'l-Beydâvî* (Süleymaniye, 168), 141a.

⁵⁸ Kevâkibî, *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti Sa'dî Efendi* (Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, 80), 185a-185b

Görüldüğü üzere burada İbn Kemâl Paşa'nın Beyzâvî'ye eleştirisi ve Sa'dî Çelebi'nin de Beyzâvî'yi savunusu söz konusu olmakla birlikte her iki şeyhülislâmın açıklamalarında bazı problemler bulunmaktadır. Öncelikle İbn Kemâl'in zikrettiği "عُضْبَةٌ أَرْبَعَةٌ" kıraatine dair rivayet yaygınlık kazanmamıştır. İbn Kemâl'den önceki müfessirler de nadiren bu kıraatle istidlâl etmişlerdir.⁵⁹ Sonraki süreçte de bu rivayet yine istidlâl için pek kullanılmamış, Âlûsî ve İbn Âşûr gibi az sayıdaki müfessirin dikkatini çekmiştir.⁶⁰ Sa'dî Çelebi'nin açıklamalarındaki sorun ise "عُضْبَةٌ" kelimesinin anlamına dair kullandığı kesin dildir. O, Arap dili âlimlerinin önde gelenlerince bu kelimenin 10'dan 40'a kadar kişiden oluşan cemaatler için kullanıldığının inkârı mümkün olmayan kesin bir bilgi olduğunu ifade etmiştir. Sa'dî Çelebi'nin dediği gibi bazı önemli dil âlimleri kelimenin anlamını sadece 10'dan 40'a kadar kişilerden oluşan topluluk ile açıklasalar⁶¹ da bu kelimenin anlamında ciddi bir ihtilaf olduğu görülmektedir. İbn Abbâs (öl. 68/688) "عُضْبَةٌ" kelimesinin 10'dan fazla, Saîd b. Cübeyr (öl. 94/713) 6 veya 7, Mücâhid (öl. 103/721) 10'dan 15'e kadar, Katâde (öl. 117/735) 10'dan 40'a kadar, Mukâtil (öl. 150/767) ve Zeccâc (öl. 311/923) 10 kişiden oluşan topluluklar için kullanıldığını ifade etmiştir. Yine bu kelimenin 1'den 10'a kadar, 1'den 15'e kadar, 3'ten 10'a kadar, 10'dan 15'e kadar kişileri ya da belli bir sayıyı değil *nefer ve rahd* kelimeleri gibi genel manada bir cemaati anlattığı da belirtilmiştir.⁶² Dolayısı ile bu kavramın içeriğine dair Sa'dî Çelebi'nin dediği gibi bir görüş birliği bulunmamaktadır. Kanaatimizce böyle geniş bir ihtilaf karşısında bu kelimenin anlamını belli bir sayıdaki kişilerden oluşan gruplara indirgemek yerine *usbe'*yi Râgıb el-İsfehânî'nin belirttiği gibi kendi içinde dayanışma içinde olan bir topluluk⁶³ manasına hamletmek daha uygundur.

3.2.2. Meryem Sûresinin 23. Âyetinde Yer Alan "en-Nahle" Kelimesindeki Harf-i Tarif Ahd İçin Olabilir mi?

Meryem sûresinin 23. âyetindeki "فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ" ifadesi ile Hz. İsa'ya hamile olan Hz. Meryem'i doğum sancısının bir hurma ağacının gövdesine dayanmaya yönelttiği anlatılır. Beyzâvî âyetteki "النَّخْلَةَ" (hurma ağacının) kelimesinin başındaki harf-i tarifi cins veya ahd için olduğunu ifade etmiştir. Ahd için olması durumunda daha önceden bu ağacın bilinen bir hurma ağacı olması gereklidir. Beyzâvî, bu hususta ise orada başka bir

⁵⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 15/166.

⁶⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, 18/114; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12/222, 18/171.

⁶¹ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe, *Ğarîbü'l-Kur'an*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakar (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1978), 335; Ebû Bekir Muhammed b. Aziz es-Sicistânî, *Ğarîbü'l-Kur'an: Nüzhetü'l-kulûb* (Kahire: Mektebetü ve matbaaatü Muhammed Ali Sabih ve evlâdihî, ts.), 145; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Şihâh: Tâcü'l-lüğa ve sıhâhu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1404/1984), 1/182; Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muħît* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle), 1426/2005, 115.

⁶² Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003), 3/167; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 4/217; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 3/10; Ebû Muhammed Abdülhak b. Atyye el-Endelûsî, *el-Muħarrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azîz* (Doha: Vizâretü'l-evkâfi ve's-şu'ûni'l-İslâmîyye, 1428/2007), 5/44; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/183; Ebû Hayyan, *el-Baħru'l-muħît*, 5/283-284; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 11/261, 15/163-164; Ahmed b. Yûsuf es-Semîn el-Halebî, *ed-Dürrul-meşûn fi 'ulûmi'l-Kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed Harrâd (Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1406/1986), 6/443; Hafâcî, *Hâşiyetü'ş-Şihâb*, 6/362; Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, 18/114; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve'r-tenvîr*, 12/222, 18/171.

⁶³ Ebü'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.), 336.

Tefsir Hâşiye Edebiyatının Karakteristik Bir Özelliği Olarak Eleştirisi: Sa'dî Çelebi'nin İbn Kemâl Paşa'ya Yönelik Bazı Eleştirilerinin Tahlili

ağaç olmadığı için söz konusu hurma ağacının insanlar tarafından bilindiğini veya Allah'ın Hz. Meryem'e bunu ilham etmiş olabileceğini söylemiştir.⁶⁴

İbn Kemâl Paşa da tefsirinde kelimenin mârifeye olması hususuna değinerek harf-i tarif'in cins için olduğunu ifade etmiştir. Bununla beraber o, ahd için olmasını mümkün görmemiştir. Çünkü ona göre ahd için olursa muhatap tarafından ağacın bilinen bir ağaç olması şarttır, bu ise bilinen bir ağaç değildir.⁶⁵ Sa'dî Çelebi ise selefine bu hususta eleştiriyi yöneltmektedir. Zira ona göre Allah'ın Mi'râc'da Resûlullâh'a bu ağacı göstermesi veya bilgisini haber vermiş olması mümkündür. Yine Beyzâvî'nin işaret ettiği gibi oradaki tek ağacın bu hurma ağacı olmasından dolayı da bu ağaç halkça mâlum olabilir.⁶⁶ Bu tartışmada Sa'dî Çelebi'nin sonraki muhaşşilerce de haklı bulunduğu görülmektedir. Kâzerûnî (öl. 945/1539), Hafâcî (öl. 1069/1659), Kevâkibi ve Konevî de genel itibarıyla Beyzâvî ve Sa'dî Çelebi'nin sundukları izahları naklederek kelimenin "ma'hûd" (bilinen) olabileceğini söylemişlerdir.⁶⁷ Bu noktada Konevî'nin açıklamasındaki bir ayrıntı önemlidir. Zira onun dikkat çektiği üzere Beyzâvî'nin burada asıl benimsediği görüş, "النَّخْلَةَ" kelimesinin başındaki harf-i tarif'in cins için olmasıdır. Beyzâvî öncelikle bunu zikretmiş, ahd'i ondan sonra bir ihtimal olarak belirtmiştir.⁶⁸ Konevî'nin de belirttiği gibi buradaki mârifeliğin cins ifade ettiği yani diğer ağaç türleri değil, özellikle bu ağaç türünün zikredildiği hususunda hem her iki müfessir hem de Beyzâvî muhaşşileri hemfikirdir. Diğer taraftan bu mana esas alındığında doğum sancısı çeken Hz. Meryem'in bu ağaca yönlendirilmesindeki özel fayda da açığa çıkmaktadır. Zira sonraki âyetlerde Hz. Meryem'e bu ağacın hurmalarından yemesi için seslenildiği ifade edilmiştir.⁶⁹ Nitekim lohusa kadınlar için özellikle hurma meyvesinin faydalı bir yiyecek olduğu belirtilmektedir.⁷⁰

3.3. Kelâmî Konulardaki Eleştiriler

3.3.1. Furkân Sûresinin 20. Âyeti Kaza ve Kader'e Delil Olur mu?

Beyzâvî, " وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً " (Senden önce gönderdiğimiz peygamberler de hiç şüphesiz yemek yerler, çarşıda pazarda dolaşırlardı. Biz kiminizi kiminiz için imtihan vesilesi yaptık ki bakalım sabredecek misiniz! Rabbin her şeyi görüp gözetlemektedir.) âyetindeki " وَجَعَلْنَا " ifadesinin kaza ve kadere delil olduğunu ifade etmiştir.⁷² İbn Kemâl Paşa ise -Beyzâvî'den bahsetmeksizin- burada kaza ve kadere delalet olmadığını

⁶⁴ Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 2/364.

⁶⁵ İbn Kemâl Paşa, *Tefsîru İbn Kemâl Paşa*, 7/256.

⁶⁶ Sa'dî Çelebi, *Hâşiye ale'l-Beydâvî* (Süleymaniye, 168), 99b.

⁶⁷ Ebü'l-Fazl el-Kuraşî es-Sıddîkî el-Kâzerûnî, *Hâşiye 'alâ Envâri't-tenzîl*, Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Arabiyyeti'l-kübrâ, ts., 4/5; Hafâcî, *Hâşiyetü'ş-Şihâb*, 6/152; Kevâkibi, *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti Sa'dî Efendi* (Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, 80), 116a-116b; Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî*, 12/215.

⁶⁸ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî*, 12/215. Beyzâvî'nin ilgili ibaresi şöyledir: " والتعريف إما للجنس " (Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 2/364.)

⁶⁹ Bk. Meryem 19/24-26.

⁷⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/11; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 21/204; Ebü Hayyân, *el-Bahru'l-muht*, 6/172; Burhâneddîn Ebü'l-Hasan İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî, *Naẓmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyâti ve's-süver* (Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, ts.), 12/187.

⁷¹ el-Furkân 25/20.

⁷² Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 2/518.

söylemektedir. Çünkü ona göre âyetteki “أَنْصِبُونَ” (sabredecek misiniz?) ifadesi “takdîr” için değil, “ca’l” için bir illettir.⁷³

Sa’dî Çelebi, İbn Kemâl Paşa’nın bu açıklamasının bir izahının olmadığını düşünmektedir. Çünkü o, konuyu kulların fiilleri ile ilişkilendirmektedir. Mu‘tezile kulların ihtiyarî fiillerindeki kaza ve kaderi reddetmekte ama Allah’ın bu fiillere dair ilmîni kabul etmektedir. Bununla birlikte bu fiillerin varlığını bu ilme isnad etmemekte, aksine kulların seçimine ve kudretlerine bağlamaktadır. Sa’dî Çelebi’ye göre işte bu âyet onların aleyhine bir delildir. Âyette insanların Allah tarafından birbiri için imtihan vesilesi kılındıklarının belirtilmiş olması, kafirlerin peygamberlere düşmanlıkları ve eziyetleri gibi fiillerin Allah tarafından yaratıldığını (ca’l) göstermektedir.⁷⁴

Kevâkibî ise Sa’dî Çelebi’nin bu itirazına katılmamaktadır. Çünkü ona göre İbn Kemâl Paşa burada “أَنْصِبُونَ” ifadesinin ezeli olan “takdîr” için değil, hâdis olan “ca’l” için bir illet olduğunu söylemiştir. Âyette de “وَجَعَلْنَا” denildiği için bu, kaza ve kadere delil olmaz.⁷⁵

Diğer bazı Beyzâvî muhaşşileri de Beyzâvî ile aynı kanaate sahiptir. Söz gelimi Beyzâvî’nin ilgili ifadesini şerh eden Şeyhzâde’ye göre âyetteki “وَجَعَلْنَا” ifadesi kainattaki her şeyin Allah’ın kaza ve kaderi üzere olduğuna delildir. İnsanların birbirleri için imtihan olması ezelde verilmiş bir hükümdür. Yüce Allah buna hükmetmiş ve bu, O’nun bilgisi dahilindedir, Levh-i Mahfûz’da da sabittir. Gerçekleşme vakti gelince meleklerini onu ezeli ilmindekine göre yerine getirmeleri için bu bilgiye muttali kılmaktadır.⁷⁶

Konevî de kâfirlerin mü’minlere eziyetlerinin Yüce Allah’ın ezeldeki kaza ve kaderi çerçevesinde olduğunu söylemiştir. O da burada kaza ve kaderi inkar eden Mu‘tezile’ye bir karşı çıkış olduğuna değinmiş, söz konusu âyetin onların aleyhine bir hüccet olduğunu belirtmiştir.⁷⁷

Muhaşşiler tarafından konunun i’tizâl boyutu gündeme getirildiği için Zemahşerî’nin de ilgili âyeti nasıl tefsir ettiği önem arz etmektedir. Zemahşerî ise âyeti mezhebî görüşüyle çelişmeyecek bir anlam içinde yorumlamamıştır. Âyette bahsedilen imtihanı ne kaza ve kader ne de Allah’ın irade ve meşîeti ile ilişkilendirmiştir. Allah’ın peygamberlerini, gönderdikleri insanların düşmanca tavırları ve eziyetleri ile imtihan ettiğini ve bunlara sabretmelerini istediğini haber verdiğini söylemiştir.⁷⁸ Çünkü Mu‘tezile sadece dinen sorumluluk doğurmayan rızık ve hastalık gibi durumları Allah’ın iradesi ile ilişkilendirmekte, beşerî fiilleri kader ve kazanın dışında tutmaktadır.⁷⁹

Sonuç olarak Beyzâvî ve muhaşşiler âyette “جَعَلْنَا” kelimesinde fâilin Allah olmasına vurgu yapmaktadırlar. Zira âyette insanların bazılarını diğerleri ile imtihan edenin Allah olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Halbuki Mu‘tezile beşerî fiilleri kaza ve kaderin dışında

⁷³ İbn Kemâl Paşa, *Tefsîru İbn Kemâl Paşa*, 7/323.

⁷⁴ Sa’dî Çelebi, *Hâşiye ale’l-Beydâvî* (Süleymaniye, 168), 150a.

⁷⁵ Kevâkibî, *Hâşiye ‘alâ Hâşiyeti Sa’dî Efendi* (Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, 80), 207b.

⁷⁶ Şeyhzâde Muhammed b. Muslihiddin Mustafa el-Kocevî el-Hanefî, *Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde ‘alâ Tefsîri’l-Kâdî el-Beydâvî*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Şahin (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmiyye, 1419/1999), 6/279.

⁷⁷ Konevî, *Hâşiyetü’l-Konevî ‘alâ Tefsîri’l-Beydâvî*, 14/58-59.

⁷⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/264.

⁷⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Kader”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/58, 61.

Tefsir Hâşîye Edebiyatının Karakteristik Bir Özelliği Olarak Eleştiri: Sa'dî Çelebi'nin İbn Kemâl Paşa'ya Yönelik Bazı Eleştirilerinin Tahlili

değerlendirmektedir. İbn Kemâl'in ise burada meseleye daha dakik yaklaşılmaya çalışıldığı söylenebilir. O, Mu'tezile'ye yöneltilen bu eleştirinin dil (ca'l'in delaleti) bakımından sağlam bir temele oturmadığı kanaatindedir. İbn Kemâl'in gerekçesi ona göre "ca'l'in ezelde takdir etme anlamı taşımasıdır. Ancak kanaatimizce her halükarda bu âyet Mu'tezile'nin görüşünün aksine beşerî fiillerin tamamen kulların tasarrufunda olmadığını gösteren önemli bir delildir. Diğer taraftan âyetteki "ce'alnâ" ifadesi; ister "ihdâs" ister "takdîr" anlamında olsun Allah'ın kudretini anlatmaktadır. Zira Allah'ın kullarını birbiriyle imtihan etmesi onun kudretinin bir eseridir. Allah'ın kudreti ise iradesine, iradesi de ezeli ilmüne bağlıdır.⁸⁰

3.3.2. Akıl, Sadece Göklerin ve Yerin Bitişikken Birbirinden Ayrılmış Olmasına Bakararak Allah'ın Varlığına Ulaşabilir mi?

Bezzâvî "أولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون"⁸¹ (İnkâr edenler, gökler ve yer bitişik iken onları ayırdığımızı ve her canlıyı sudan yarattığımızı görmezler mi? Hâlâ inanmayacaklar mı?) âyetinin tefsirinde kafirlerin bitişik haldeki gökleri ve yeri birbirinden koparanın Allah olduğunu bakıp anlayarak bilmelerinin mümkün olduğunu ifade etmiştir. Çünkü ona göre "birbirinden koparmak" (فتق) ârizî olup doğrudan veya dolaylı olarak varlığı zorunlu bir müessire muhtaçtır. Yine kafirler bunu âlimlerden sorarak veya kitapları okuyarak bilebilirler.⁸²

İbn Kemâl ise Bezzâvî'nin açıklamasını "kîle" tarîki ile naklettikten sonra bunun göklerin ve yerin bitişik olmasının asıl, birbirlerinden koparılmasının ise ârizî olması anlamına geldiğini söyleyerek, aklın sadece göklerin ve yeryüzünün bu durumuna bakarak Allah'ın varlığına ulaşamayacağını ifade etmiştir.⁸³

Sa'dî Çelebi ise İbn Kemâl Paşa'nın bu ifadelerini Bezzâvî'ye itiraz olarak anlamış ve ona cevap vermiştir. Ona göre -bitişik iken sonradan ayrılmış olsalar bile- gök ve yerin neticede bir cisim olmaları hasebiyle bir yaratıcıya muhtaç olduklarını akıl tek başına idrak edebilir. Akıl bu konuda sem'î bir delilin yardımına ihtiyaç duymaz. Nitekim felsefeciler de kâinatı yaratanın varlığını aklî delillerle açıklamışlardır. Kelam ilminde de bu istidlal kullanılmaktadır. Bundan dolayı Sadi Çelebi, İbn Kemâl Paşa'nın itirazını yadırgamıştır.⁸⁴ Ancak burada Sa'dî Çelebi'nin İbn Kemâl Paşa'nın kastını tam anlayamadığı söylenebilir. Zira İbn Kemâl -Kevâkibî'nin de dikkat çektiği gibi-⁸⁵ gök ve yerin önceden bitişik olup sonradan yaratılmasının bir zamansal tertibe bağlı olmasından dolayı aklın bu hâdiseye dayanarak tek başına Allah'ın varlığına ulaşmasını mümkün görmemektedir. Çünkü öncelikle yer ve göğün bitişik hallerini bilmeye ihtiyaç vardır.

İbn Kemâl'in itirazına Konevî de hâşiyesinde yer vermiş ama bu itirazı reddetmiştir. Çünkü Konevî'ye göre Bezzâvî, "fetc" in (koparma, ayırma) ârizî bir durum olması ile "hâdis" (sonradan yaratılmış) olmayı kastetmiştir. Bezzâvî'nin kastı, yer ve göğün bitişik olmasının asıl, ayrılmasının ise ârizî olması değildir. Çünkü âlem bütün cüzleriyle birlikte hâdistir. Yok iken sonradan yaratılmıştır. Bu ise mümkün ve hâdis varlıkların

⁸⁰ Allah'ın kudreti, iradesi ve ilmi arasındaki ilişki için bk. Taşköprizade Ahme Efendi, *Sûretu'l-Hâlâs fi tefsiri sûretü'l-İhlâs*, thk. ve terc. Ahmet Süruri - Ahmet Faruk Güney (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 85, 87.

⁸¹ el-Enbiyâ 21/30.

⁸² Bezzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 2/418-419.

⁸³ İbn Kemâl Paşa, *Tefsiru İbn Kemâl Paşa*, 7/30.

⁸⁴ Sa'dî Çelebi, *Hâşîye ale'l-Beydâvi* (Süleymaniye, 168), 119b.

⁸⁵ Kevâkibî, *Hâşîye 'alâ Hâşiyeti Sa'dî Efendi* (Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, 80), 153b-154a.

varlığı zorunlu bir varlığa muhtaç oldukları konusunda akıl yürütülebilecek bir durumdur.⁸⁶

Bu noktada İbn Kemâl'in dakik itirazının tam olarak cevaplanamadığı görülmektedir. Nitekim Beyzâvî'nin de aslında bu ihtimali gözettiği söylenebilir. Çünkü o, insanların bunu gök ve yerin durumuna bakarak bilebileceklerini söyledikten sonra "veya âlimlerden sormak ve kitapları incelemekle" de bilinebileceğini belirtmiştir.⁸⁷

Sonuç

Allah'ın muradına delalet etmesi itibarıyla Kelâmullâh'ı konu edinen bir faaliyet alanı olarak işlev gören tefsir literatürü gerek yararlanmak ve gerekse eleştiri yöneltmek suretiyle birbirleriyle irtibatlanmıştır. Sonraki müfessirler bu alanda kendilerinden önceki birikimden istifade ederek, meseleleri bir üst noktaya çıkarmaya gayret etmişlerdir. Bu noktada eserler arasındaki ihtilaf, tenkit ve itiraz ilişkileri kaçınılmaz olmuştur. Bu hususun zengin ve dikkate değer örnekleri ise tefsir hâşiye literatüründe gözlemlenmektedir. Zira muhaşşiler eserlerini doğrudan bir tefsir eseri üzerine kaleme aldıkları için ana metnin ibarelerini her açıdan tetkike tabi tutmuşlar, kendilerince gördükleri eksiklik veya hataları eleştirmişlerdir.

İbn Kemâl Paşa Kur'ân-ı Kerîm'in başından Saffât sûresinin sonuna kadar ulaşan tefsirinde Tefsir şerh, hâşiye ve ta'lik edebiyatının çoğunluğunun ana metnini oluşturan *el-Keşşâf* ve *Envâru't-tenzîl*'den hem istifade etmiş hem de bu eserlerdeki çeşitli açıklamalara itiraz etmiştir. İbn Kemâl Paşa'nın tefsirinin bu iki tefsirle sıkı irtibatı, *Envâru't-tenzîl* üzerine önemli bir hâşiye kaleme alan Sa'dî Çelebi'nin dikkatini çekmiştir. Bu münasebetle Sa'dî Çelebi, hâşiyesinde "Mevlânâ Allâme" diye andığı şeyhülislâmlık makamından selefi İbn Kemâl Paşa'ya sık sık atıf yapmıştır.

Sa'dî Çelebi, İbn Kemâl Paşa'nın tefsirinden hem yararlanmış hem de onun görüşlerine pek çok defa itiraz etmiştir. Sa'dî Çelebi'nin bu itirazları ise genellikle İbn Kemâl Paşa'nın tefsir tevcihleriyle ilgilidir. Sa'dî Çelebi'nin bu çalışmada örnek olarak tahlil ettiğimiz tefsir eleştirilerinin bir kısmı âyetin muhatabının kimler olduğu noktasındaki ihtilafa dayanır. Sa'dî Çelebi, İbn Kemâl'in açıklamalarını âyetin sibakıyla uyumsuz olmak ve Beyzâvî'nin kastını doğru anlamamak gibi gerekçelerle eleştirmiştir. Sa'dî Çelebi'nin dilbilimsel konulardaki itirazları ise âyetlerdeki bazı lafızların ilm-i vaz' ve meânî ilimleri çerçevesindeki incelemesi olarak değerlendirilebilir. Bu noktada Sa'dî Çelebi'nin bazı iddialarını çok keskin ifadelerle ortaya koyduğu görülür. Söz gelimi o, "عُضْبَةٌ" kelimesinin 10'dan 40'a kadar kişiden oluşan bir topluluğu ifade ettiğinin inkarının mümkün olmadığını belirtir. Ancak durum, onun dediği gibi değildir. Kavramın kapsamı konusunda dil ve tefsir âlimleri arasında ciddi bir ihtilaf söz konusudur. Sa'dî Çelebi ve İbn Kemâl Paşa kelâmî konularda ise âyette bahsedilen bir durumun itikadî bir esasa delil olup olmayacağı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Konuların ayrıntısı makale içeriğinde bulunmakla birlikte, bu noktada müelliflerin âyetteki ilgili ifadeleri kelâmî bir mesele olarak daha derin bir şekilde tartışma taraftarı oldukları belirtilebilir.

Sa'dî Çelebi'nin hâşiyesinin eleştiri bakımından zengin olması, *Envâru't-tenzîl* hâşiye literatürüne yeni eserlerin katılmasına vesile olmuştur. Zira onun hâşiyesi üzerine de hâşiye veya ta'lik çalışmaları yapılmıştır. Özellikle Kevâkibî, Sa'dî Çelebi'nin hâşiyesine

⁸⁶ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî 'alâ Tefsiri'l-Beydâvî*, 12/510.

⁸⁷ Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 2/419.

**Tefsir Hâşîye Edebiyatının Karakteristik Bir Özelliği Olarak Eleştiri: Sa'di Çelebi'nin İbn
Kemâl Paşa'ya Yönelik Bazı Eleştirilerinin Tahlili**

yoğun itirazlar içeren kapsamlı bir hâşîye yazmış, Sa'di Çelebi'ye karşı diğer müfessirleri savunmuştur. Son tahlilde tefsir hâşîye edebiyatının bu içerikleri itibariyle âyetlerin anlamlarını ve yine tefsirle ilişkileri bağlamında çeşitli ilmî meseleleri derinliğine incelemeye çalıştıkları söylenebilir. Son olarak belirtmek isteriz ki; Sa'di Çelebi'nin hâşîyesinde selefi İbn Kemâl Paşa'ya yaptığı itirazlar, bu makalede zikredilenlerden çok daha fazladır. Geniş bir akademik çalışmada incelenmesi faydalı olacaktır.

Kaynakça

- Akkuş, Recep. “Şeyhülislâm Sa’dî Çelebi ve Dâru’l-Kurrası”. *Diyânet Dergisi* 25/2 (1989), 95-108.
- Âlûsî, Şihâbüddîn es-Seyyid el-Bağdâdî. *Rûhu’l-me’âni fi tefsiri’l-Kur’âni’l-‘azîm ve’s-seb’i’l-mesâni*. Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, ts.
- Arıcı, Mustakim. “Bir Biyografinin Yeniden İnşası: Kâdi Beyzâvî, İlişki Ağları ve Eserleri”. *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdi Beyzâvî*. 23-103. Ed. Mustakim Arıcı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Arpa, Enver. “Şeyhülislam Kemal Paşazade ve Tefsir Anlayışı”. *Tokat’ta Kur’an Günleri X. Kur’an Sempozyumu: Kur’an ve Eğitim, 12-13 Mayıs 2007*. 195-214. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.
- Bahçeci, Rabia Hacer. *İbn Kemal Tefsirinin el-Keşşâf Geleneğindeki Yeri: Dil ve Belâgat İlimleri Çerçevesinde Mukayeseli Bir İnceleme*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ûd. *Me’âlimü’t-tenzil*. Thk. Muhammed Abdullâh en-Nemr - Osman Cum’a Damiriyye - Süleyman Müslim el-Harş. Riyâd: Dâru Taybe, 1411.
- Beyzâvî, Kâdi Nâsirüddîn Ebû Said Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî eş-Şâfiî. *Envârü’t-tenzil ve esrâru’t-te’vîl*. Thk. Subhî Hasan Hallâk - Muhammed Ahmed el-Atraş. Dîmeşk-Beyrut: Dâru’r-reşid, 1421/2000.
- Bikâi, Burhâneddîn Ebû’l-Hasan İbrâhîm b. Ömer. *Nazmü’d-dürer fi tenâsübi’l-âyâti ve’s-süver*. Kahire: Dâru’l-kitâbi’l-İslâmî, ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü’l-Müfessirin*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- Boyalık, Taha. *el-Keşşâf Literatürü - Zemahşeri’nin Tefsir Klasiğinin Etki Tarihi-*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi’u’s-sahîh*. Nşr. Muhibbüddîn el-Hatîb - Muhammed Fuâd Abdülbâkî - Kusay Muhibbüddîn el-Hatîb. Kahire: Mektebetü’s-selefiyye, 1400.
- Cevdet Bey. *Tefsir Târîhi*. İstanbul: Ahmed Kâmil Matbaası, 1927.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Şihâh: Tâcü’l-lüga ve sıhâhu’l-Arabîyye*. Thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. Beyrut: Dâru’l-ilm li’l-melâyîn, 1404/1984.
- Çelik, Ersin. “Şeyhülislâm Sa’dî Çelebi ve Kâdi Beyzâvî Hâşiyesinin Değerlendirilmesi”. *Kastamonu Üniversitesi II. Uluslararası Şeyh Şa’bân-ı Veli Sempozyumu -Kastamonu’nun Manevi Mimarları- 4-6 Mayıs 2014*. 637-651. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2014.
- Çelik, Ersin. *Şeyhu’l-İslâm Sa’dî Çelebi ve ‘el-Fevâidü’l-behiyye: Hâşiye ‘alâ Tefsiri’l-Beyzâvî’ Adlı Eserinin Tahlili*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Demir, Ziya. *XIII.-XVI. y.y. Arası Osmanlı Müfessirleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Ebû Hayyân el-Endelûsî. *el-Baḥru’l-muḥîṭ*. Nşr. Âdil Ahmed Abdülmecûd-Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1993.
- Ebussuûd b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-kerîm*. Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, ts.
- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü’l-müfessirin*. Thk. Süleymân b. Sâlih Hazzî. Medine: Mektebetü’l-ülûm ve’l-hikem, 1997/1417.
- Fahreiddin er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin. *et-Tefsîru’l-kebir: Mefâtiḥu’l-ğayb*. Beyrut: Dâru’l-fıkr, 1401/1981.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb. *el-Ķâmüsü’l-muḥîṭ*. Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1426/2005.
- Gazzî, Necmüddîn Muhammed b. Muhammed. *el-Kevâkibü’s-sâira bi-a’yâni’l-mietî’l-âşira*. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiye, 1418/1997.
- Gündüzalp, Sultan Ümmügülsüm. “Atûfî’nin Mir’âtü’t-Te’vîl Adlı Envârü’t-Tenzil Hâşiyesinde Beyzâvî’ye Yönelik Eleştirileri”. *Osmanlı’da İlm-i Tefsir*. 283-316. ed. M. Taha Boyalık - Harun Abacı. İstanbul: İSAR Yayınları, 2019.
- Habbûş, Mâhir Edîb. “Mukaddime”. *Tefsîru İbn Kemâl Paşa*. 1/5-167. Mlf. İbn Kemâl. İstanbul: Mektebetü’l-irşâd, 1439/2018.
- Hafâcî, Şihâbüddîn. *Hâşiyetü’s-Şihâb: İnâyetü’l-kâdî ve kifâyetü’r-râdî ‘alâ Tefsiri’l-Beyzâvî*. Beyrut: Dâru sâdır, ts.
- Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî. *Kitâbü’l-‘ayn*. Thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1424/2003.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak el-Endelûsî. *el-Muḥarrerü’l-vecîz fi tefsiri’l-Kur’âni’l-azîz*. Doha: Vizâretü’l-evkâfi ve’s-şu’ûni’l-İslâmiyye, 1428/2007.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân er-Rûmî el-Hanefî. *Tefsîru İbn Kemâl Paşa*. Tahkîk ve ta’lik: Mâhir Edîb Habbûş. İstanbul: Mektebetü’l-irşâd, 1439/2018.
- İbn Kesîr, Ebû’l-Fidâ İsmâil ed-Dîmeşkî. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*. Thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1421/2000.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Ġarîbü’l-Kur’ân*. Thk. es-Seyyid Ahmed Sakar. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1978.

**Tefsir Hâşiye Edebiyatının Karakteristik Bir Özelliği Olarak Eleştirisi: Sa'dî Çelebi'nin İbn
Kemâl Paşa'ya Yönelik Bazı Eleştirilerinin Tahlili**

- İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Celâleddin Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Kuraşi el-Bağdâdi. *Zâdü'l-mesir fi 'ilmi't-tefsir*. Beyrut - Dimeşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1404/1984.
- İpşirli, Mehmet - Ziya Demir. "Sâdi Çelebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/404-405. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Karaman, Hayrettin - Mustafa Çağrı - İbrahim Kâfi Dönmez - Sadrettin Gümüş. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- Karaman, Hayrettin - Mustafa Çağrı - İbrahim Kâfi Dönmez - Sadrettin Gümüş. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 6. Baskı. Ankara: DİB Yayınları, 2017.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullâh Hacı Halife. *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru'ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Kaya, Mehmet. "Müellifi ve Kendisinde Hata Edilen Bir Eser Olarak Cemâleddin Aksarâyî (ö. 791/188)'nin Hâşiye Ale'l-Keşşâfı ve Mutezili Düşünce sistemi ile Zemahşeri'ye Eleştirileri". *I. Uluslararası Aksaray Sempozyumu*. 507-531. Aksaray: Aksaray Üniversitesi Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayını, 2017.
- Kaya, Mesut. *Şerh ve Hâşiyeleri Bağlamında el-Keşşâf'ın Tefsirlere Etkileri - Tefsir Tarihine Bibliyografik Bir Katkı*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2015.
- Kâzerûni, Ebü'l-Fazl el-Kuraşi es-Siddiki. *Hâşiye 'alâ Envâri't-tenzil*. Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Arabiyyeti'l-kubrâ, ts.
- Kevalikibi, Muhammed b. Hasan. *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti Sa'dî Efendi*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, 80.
- Kılıç, Mustafa. *İbn-i Kemâl Hayatı Tefsire Dair Eserleri ve Tefsirindeki Metodu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Doktora Tezi, 1981.
- Kurt, Muhammed Sacit. *Mu'tezile'ye Karşı Bir Ehl-i Sünnet Müdafî'i -et Tibî'nin (743/1343) 'Futûhu'l-Gayb' Adlı el-Keşşâf Hâşiyesi ve Eserinde ez-Zemahşeri'ye (538/1144) Yöneltilmiş Eleştiriler-*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2018.
- Celil Kiraz, "Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin Beyzâvi'ye Yönelik Eleştirileri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 319-367.
- Kiraz, Celil. "Envârü't-Tenzil Eleştirileri ve Tahlili". *İslâm İlim ve Düşünce Gelenğinde Kâdi Beyzâvi*. 659-705. Ed. Mustakim Arıcı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Konevi, İsmâüddin İsmâil b. Muhammed el-Hanefi. *Hâşiyetü'l-Konevi 'alâ Tefsiri'l-İmâmi'l-Beydâvi ve me'ahü Hâşiyetü İbni't-Temcid*. Nşr. Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1422/2001.
- Kurtubî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. Thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türki v.dğr. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1427/2006.
- Leknevi, Abdülhay el-Hindî. *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. Tashih ve ta'lik: Muhammed Bedreddin Ebü Firâs en-Na'sânî. Kahire: Matbaatü's-saâde, 1324.
- Maden, Şükrü. "Osmanlı Tefsir Gelenğinde Hâşiyeciliğin Önemi -Şeyhülislam Sa'dî Çelebi'nin (ö. 945/1539) Hâşiye-i Süre-i Mülk 'ale'l-Kâdi el-Beyzâvi İsimli Hâşiyesi Örneğinde Bir Değerlendirme-". *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları*. 2/57-89. Ed. Bilal Gökkr v.dğr. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2013.
- Maden, Şükrü. "Şeyhzâde Muhyiddin Kocevî'nin Beyzâvi'ye Eleştirilerinin Değerlendirilmesi". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2020), 33-55.
- Maden, Şükrü. *Tefsirde Hâşiye Geleniği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzil Hâşiyesi*. İstanbul İSAM Yayınları, 2015.
- Mâtürîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. Thk. Ahmet Vanlıoğlu v.dğr., mürâca: Bekir Topaloğlu. İstanbul: Dâru'l-mizân, 2005-2007.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-uyûn*. Nşr. es-Seyyid Abdülmaksûd b. Abdirrahîm. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye, ts.
- Memük, Yusuf. *Taşköprizâde'nin Kemalpaşazâde'ye Yöneltilmiş Eleştiriler: Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcâni Bağlamında*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*. Thk. Abdurrahmân Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-Arabî, 1423/2002.
- Müstakimzâde, Süleymân Sa'deddin Efendi. *Devhâtü'l-meşâyih*. İstanbul, ts.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*. Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1419/1998.
- Nüveyhiz, Âdil. *Mu'cemü'l-müfessirin min şadri'l-İslâm hatta'l-aşri'l-hâdir*. Beyrut: Müessesetü Nuveyhizi's-Sekafiyye, 1403/1983.
- Polat, Fethi Ahmet. *İslâm Tefsir Gelenğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler: Mu'tezili Zemahşeri'ye Eş'ari İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Râğb el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Seyyid Geylânî. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.

Şükürü Maden

- Sa'di Çelebi. *Hâşiye ale'l-Beydâvi*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 168.
- Saylan, Nesrişah. "Hz. Hafsa'ya Nispet Edilen Kıraat Vecihlerinin Mâtürîdî Tefsiri Bağlamında İncelenmesi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (2020), 397-420.
- Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf. *ed-Dürrul-meşûn fî 'ulûmi'l-Kitâbi'l-meknûn*. Thk. Ahmed Muhammed Harrâd. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1406/1986.
- Sicistânî, Ebû Bekir Muhammed b. Aziz. *Ġaribü'l-Kur'ân: Nüzhetü'l-kulûb*. Kahire: Mektebetü ve matbaaatü Muhammed Ali Sabih ve evlâdihî, ts.
- Şeyhzâde, Muhammed b. Muslihiddin Mustafa el-Kocevî el-Hanefî. *Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde 'alâ Tefsiri'l-Kâdi el-Beydâvi*. Nşr. Muhammed Abdülkâdir Şahin. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419/1999.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türki. Kahire: Hechr, 1422/2001.
- Tâhir b. Âşûr, Muhammed. *Tefsîru't-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-neşr, 1984.
- Taşköprizade, Ahme Efendi. *Sûretü'l-Halâs fî tefsîri sûreti'l-İhlâs*. Thk. ve terc. Ahmet Süruri - Ahmet Faruk Güney. Ankara: DİB Yayınları, 2014.
- Taşköprülüzâde, Ahmed Efendi. *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî 'ulemâi'd-devleti'l-Oşmâniyye*. Haz. Muhammed Hekimoğlu. Ed. Derya Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Tibi, Şerefüddin el-Hüseyn b. Abdillâh. *Futûhu'l-ğayb fî'l-keşf an kınâi'r-rayb*. Thk. İyad Ahmed el-Gavc v.dğr. Dübey: Câizetü Dübey ed-devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013/1434.
- Turan, Şerafettin. "Kemalpaşazâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/238-240. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Uzun, Nihat. *İslam Tefsir Geleneğinde Muhalefet ve Eleştiri: Şihâbuddîn el-Hafâci'nin el-Beydâvi'ye Eleştirileri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kader". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/58-63. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil*. Thk. Muhammed Abdüsselâm Şahin. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003.
- Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2002.

Derleyeni Bilinmeyen Bir Şiir Mecmûası: Mecma'-ı Gevher-i Esrâr*

Şevket Enes Samancıoğlu

Öz

Konu ve Amaç: Mecmûalar, Türk Edebiyatında ilk olarak XV. yüzyılda görülmeye başlanmıştır. Edebiyat araştırmacıları için önemli kaynaklar arasında yer alan mecmûalar ve özellikle de şiir mecmûaları üzerine yapılan araştırmalar, mecmûaların hem yapılan araştırmalara kaynaklık ettiğini hem de araştırmaları çeşitli yönlerden tamamladığını göstermektedir. *Mecma'ı Gevher-i Esrâr* isimli şiir mecmûası herhangi bir kütüphane katoloğunda yer almayıp şahsi kitaplığımızda bulunmaktadır. İçerisinde bulunan manzûmeleri ve şâirleri tanıtmak, divanlarda yer almayan manzûmeleri gün yüzüne çıkarmak çalışmanın amacıdır.

Yöntem: Çalışmada, metin analizi yöntemiyle *Mecma'-ı Gevher-i Esrâr* isimli şiir mecmûası incelenmiş, tanıtımı yapılmış ve içerisinde kaynaklarda ilk kez rastlanan manzumelere yer verilmiştir.

Bulgular: Araştırmamıza konu olan *Mecma'-ı Gevher-i Esrâr* isimli şiir mecmûası cönk şeklinde derlenen mecmûalardandır. Muğla'nın Ula ilçesinde h. 1 Şevval 1331/ m. 3 Eylül 1913 tarihinde yazılmıştır. Kim tarafından derlendiği belli olmayan mecmûada, 41 şâirin 147 manzûmesi bulunmaktadır.

Sonuç: Bu çalışmada; mecmûalar hakkında kısa bilgiler verildikten sonra *Mecma'-ı Gevher-i Esrâr*'in tavsifi ve incelemesi yapılmış, mecmûada şiiri bulunan şâirler tablo halinde verilmiş, şâirlerin ilgili mecmûada bulunan ama bu zamana kadar yayınlanmış kaynaklarda bulunmayan şiirleri aktarılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Edebiyat, Mecmûa, Cönk, Şiir Mecmûası.

A Majmua (Collection) of Poems Whose Compiler is Unknown: Majma' Gawhar Asrar**

Abstract

Subject and Purpose: Mecmuas (compilations), first in Turkish Literature, began to appear in the XV. century. Researches on compilations and especially poetry compilations, which are among the important sources for literature researchers, show that compilations both serve as a source for research and as complementary object of study in various ways. Poetry compilation called *Mecma'-ı Gawhar Asrar* is not included in any library catalogue

* Bu makale, "Türk Edebiyatında Mecmûa ve Mecma'-ı Gevher-i Esrâr (İnceleme-Metin)" adlı yüksek lisans tezimizden yararlanılarak hazırlanmıştır.

** This article has been prepared, based on author's thesis titled "Türk Edebiyatında Mecmûa ve Mecma'-ı Gevher-i Esrâr (İnceleme-Metin)"



Arş Gör, Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, s.enessamancioglu@karabuk.edu.tr
Res. Asst., Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences



This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.
Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.



Samancıoğlu, Şevket Enes. "Derleyeni Bilinmeyen Bir Şiir Mecmûası: Mecma'-ı Gevher-i Esrâr".
Mutalaa 1/1 (Ağustos 2021), 56-72.



ORC ID: orcid.org/0000-0003-1554-3780
ROR ID: ror.org/04wy7gp54
DOI: doi.org/10.5281/zenodo.5245160



Geliş tarihi: 20.06.2021
Kabul tarihi: 09.07.2021

but is in our personal library. The aim of the study is to introduce the poems and poets mecmua included and to bring to light the poems that are not presented in the divans.

Method: In the study, the poetry compilation named *Mecma'-ı Gawhar Asrar* was examined by text analysis method, its introduction was made and the poems that were found for the first time in the sources were included.

Results: The poetry compilation named *Mecma'-ı Gawhar Asrâr*, which is the subject of our research, is one of the compilations compiled in the form of junk. In the Ula district of Muğla, the junk was written on September 3, 1913. (Shawwal 1, 1331). There are 147 poems of 41 poets in the mecmua whose compiler is unknown.

Conclusions: In this study; after giving brief information about the mecmuas, the description and analysis of *Mecma'-ı Gawhar Asrar* was made, the poets who had poems in the mecmua were given in table, and the poems of the poets that were in the relevant compilation but not in the published sources until this time were conveyed.

Keywords: Literature, Mecmua, Junk, Poetry Compilation

Giriş

“Toplanılmış, biriktirilmiş, tanzim ve tertip edilmiş şeyler heyeti” manasına gelen mecmûa kelimesi, Arapça جمع kökünden gelmektedir. Seçme yazı ve şiirlerin kaydıyla hasıl olmuş ve bu gibi âsâr-ı müntahabenin kaydıyla oluşmuş risalelere mecmûa adı verilir.¹ Türkiye başta olmak üzere, Balkanlar ve Ortadoğu’da bulunan kütüphanelerde ve şahsî koleksiyonlarda *mecmûa* adı verilen binlerce yazma eser bulunmaktadır. Son dönemde mevcut *dîvân* türü eserlerin çalışılması ve yeni eserlerin gün yüzüne çıkmaması dolayısıyla araştırmacılar *mecmûa* türüne yönelmiştir.

Mecmûalar, bir ya da daha fazla yazar veya derleyen tarafından toplanılan, dinî ya da lâ-dînî mensur ve manzum eserlerden oluşan el yazması defterlerdir.² Şekil yönünden bir defterden ibaret olan bu eserler bir çeşit antoloji niteliğindedir.³ Farsçada “keşkûl”, Arapçada “sefine” isimleriyle kullanılan mecmûalara Türkçede “cönk” adı verilse de aşağıdan yukarıya tûlânî biçimde açılanlara cönk denmiştir.

Mecmûalar, daha çok şiir yazmasa da edebî zevk sahibi kimseler tarafından derlenir. Toplumun her kesimine hitap eden, tertip edildiği dönem içerisinde ve sonrasında okuyucu için içerisinde birçok bilgi barındıran ansiklopedi niteliği taşır. Derleyen tarafından kişisel zevklere göre derlenmiş farklı tür ve şekildeki şiirleri içinde barındıran bu eserlerin en belirgin özelliği “derleme” faaliyeti ile oluşturulmuş olmalarıdır.⁴

Hz. Peygamber’in hadis yazımına müsaade etmesiyle sahâbilerden bazıları Peygamber’den işittikleri sözleri kendi seçimlerine, ihtiyaç ve değerlendirmelerine göre derleyip bir araya getirmeye başlamış, bununla birlikte hadis literatüründe sahîfe, cüz ve kitap adı verilen ilk derlemeler meydana gelmiştir. Bunların en bilinenlerinden biri, Türkçeye ilk hadis mecmûalarından “Hemmam b. Münebbih’in Sahifesi” adıyla tercüme edilmiş bir mecmûadır.⁵

Arap edebiyatında derleme faaliyetinin ilk örnekleri hadis derlemelerinden önce ortaya çıkmış, cahiliyye döneminde görülmeye başlanmıştır. Arap edebiyatında önemli bir yere

¹ Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2015), “Mecmûa”, 1293.

² Mustafa Uzun, “Mecmûa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 28/265.

³ İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), “Mecmûa”, 300.

⁴ Mehmet Gürbüz, *Kâbilî’nin “Sultân-ı Hûbâna Münâsib Eşâr” Adlı Şiir Mecmûası* (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 1.

⁵ Uzun, “Mecmûa”, 28/266.

sahip olan şiir, tutucu kabile anlayışı ile yazılı ve sözlü olarak kayda geçirilmiş, mecmûa oluşturma geleneğini meydana getirmiştir. Kâbe'nin duvarına asılan, Ukaz vb. panayırarda düzenlenen şiir yarışmalarında en güzel kasidelerden seçilmiş olan *el-Muallakât* bilinen ilk derlemedir.⁶

Kısaca ifade etmek gerekirse mecmûalar; cahiliyye döneminde ortaya çıkmış, hadis derleme faaliyetleri ile genel çerçevesi belirlenmiş, Fars ve Türk edebiyatlarıyla değişip gelişerek kendi formunu oluşturmuştur. XV. yüzyılda Türk edebiyatında ilk örnekleri görülen mecmûalar, XVI. yüzyılda şâirler ve derleyiciler içerisinde bir moda haline gelerek bu dönemde birçok örneği verilmiştir. Tanzimat dönemine gelindiğinde mecmûa derleme faaliyetleri önce müntahabata daha sonra da antolojiye doğru evrilen bir sürece girmiştir.⁷

Mecmûaları şekil olarak incelediğimizde iki çeşit mecmûa türü karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan biri uzunlamasına açılan uzun yazma mecmûalardır ki “cönk” olarak isimlendirilmiştir. Mecmûanın belli konularda seçilmiş yazma ve basma kitaplar için kullanıldığı söylenerek cönkle mecmûa arasında bir ayırım yapılmamıştır. Aslı “gemi” manasında, Arapçası “sefine” olan cönkler, rahat taşınabilmesi amacıyla tûlânî biçimde yapılı ve kolların yenleri içinde taşınırlarmış.⁸ Kütüphanelerdeki yazmalar arasında bulunan cönkler, birer mecmûa olarak değerlendirildikleri için *mecmû'a-i eş'âr* adıyla fişlenerek, fişin bir köşesine gerek görülürse “cönktür” notu konulmuştur.⁹ Görüldüğü üzere, mecmûaların uzunlamasına açılanlarına cönk¹⁰ denilmiş, sadece biçim yönünden bir ayırma gidilerek cönkler de birer mecmûa kabul edilmiştir. Çalışmamızda incelediğimiz *Mecma'-ı Gevher-i Esrâr* da cönk şeklinde uzunlamasına açılan bir mecmûadır.

Mecmûa derleyicileri, yeni bir eser ya da bilgi ortaya koyan kişiler değil, daha önce yazılmış bilgileri seçip bir araya toplayan kişilerdir. Ortaya çıkan eserin derleyiciye ait orijinal bir eser olmaması nedeniyle mecmûalar müstakil bir telif eser olarak kabul edilemez.¹¹ Bu nedenle derleyenin mecmûayı yazma amacına göre değişik türlerde mecmûalar karşımıza çıkabilmektedir. Yapılan araştırmalar neticesinde ortaya çıkan mecmûalar arasında çok dağınık, hiçbir tertip ve düzeni olmayan mecmûalar olduğu gibi tek bir derleyenin kaleminden çıkan, cildi, süslemesi, yazısı ile tamamen bir düzen ve tertip içinde yazılmış mecmûalar da mevcuttur. Bazı mecmûalar sadece bir not defteri görevi görmüş, derleyen sevdiği şiirlerden ilaç tariflerine kadar her türlü bilgiyi defterine kaydetmiştir. Bu şekilde oluşan mecmûalar, derleyenin kişisel zevk ve isteklerine göre şekillenir. Kişisel ihtiyaçlardan dolayı düzenlenen mecmûalar gelişigüzel bir biçimde kaleme alınmış, tertip ve düzeni olmayan mecmûalardır. Yazısı ve yazı düzeni genelde bozuktur. Toplumsal bir hedefi gaye edinerek yazılan mecmûaların ise düzen ve tertip açısından kayda değer güzellikte olduğu, bu tip mecmûaların araştırmacılar tarafından

⁶ Gürbüz, *Kâbilî'nin "Sultân-ı Hübâna Münâsib Eşâr" Adlı Şiir Mecmûası*, 4. Ayrıntılı bilgi için bk. Nihat Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1971), 25-31.

⁷ Gürbüz, *Kâbilî'nin "Sultân-ı Hübâna Münâsib Eşâr" Adlı Şiir Mecmûası*, 5.

⁸ Ahmet Talay Onay, *Açıklamalı Divân Şiiri Sözlüğü*, Haz. Cemal Kurnaz (Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları, 2013), 109. Şu beyit mecmûa ve cönklerin kol yenleri içinde taşındığını göstermektedir:

*Gülistân meclis-i erbâb-ı dildir anda gül sanma
Çıkardı gonce-i ra'nâ kitâbın âstîninden / Fâzî*

⁹ Orhan Şaik Gökyay, “Cönk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989) 8/74.

¹⁰ Cönkler hakkında detaylı bilgi için bk. Sabri Koz, “Cönk”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1988), 2/83-85 ; Gökyay, “Cönk”, 8/73-75.

¹¹ Gürbüz, *Kâbilî'nin "Sultân-ı Hübâna Münâsib Eşâr" Adlı Şiir Mecmûası*, 3.

daha çok ilgi gördüğü söylenebilir. Mecmûanın ne şekilde olacağı, içerisinde hangi bilgilerin yazılı olacağı hususunda tek belirleyici derleyen kendisidir. Kalınlıkları, yaprak sayısına ve kalınlığına göre farklılık gösteren mecmûalar, çeşitli malzemelerle aharlanmış renkli kâğıtlardan oluşurlar. Yaprakları birbirine sağlam bir şekilde bağlanmış, şirazesini sağlam ve kuvvetli mecmûaların olduğu gibi şirazesiz dağınık bir biçimde oluşturulmuş mecmûalara da rastlamak mümkündür. İçerisindeki yazının güzelliği derleyen kabiliyetine göre farklılık arz eder. Çok düzgün ve güzel, ta'lik, nesih, rik'a ve diğer yazı türü çeşitleri ile yazılan mecmûa ve cönkler olduğu gibi eğri bir şekilde okunamayacak derecede kötü yazılmışlarına da rastlamak mümkündür.¹²

XX. yüzyılın başından itibaren Ali Canip Yöntem, Ali Nihat Tarlan gibi araştırmacılar, mecmûaların edebiyat tarihimiz açısından önemini vurgulamışlardır. Ali Canip Yöntem, "Kanaatimce eski bir şâiri hayatındaki mevkii ile tanımak için, o devir esnasında kaleme alınmış mecmûalar, en doğru fikir veren vasıtalarındandır." ifadesi ile bu öneme işaret etmiştir.¹³ Âşık Çelebi Meşâirü'ş-Şu'arâ'sında Keşfi'den bahsederken şöyle demektedir:

"Aceb budur ki cönklerde vü mecmûalarda rişte-i mistar üzre ipe uracak göze tokunacak yâran içinde okınacak bir gazeli belki bir beyti belki bir mısra'ı yokdur amma, hurûş-i cüy-bâr ve in'ikâs-i sadâda küh-sâr gibi meşâhir-i şu'arâdan oldığı için zikr olındı."

Bu ifade bize cönk ve mecmûaların, meşhur şâirlerin sevilen şiirlerini bulduran şiir mecmûaları olduğunu, bunlara girmenin şiir ve şâirin şöhreti bakımından önem arz ettiğini söylemektedir.¹⁴

Yapılan ve yapılacak çalışmalarla edebiyat tarihimizde büyük boşlukları dolduracak olan mecmûalar, zaman zaman asıl kaynak işlevi gördüğü gibi asıl kaynağı tamamlamada yardımcı da olabilirler. Örneğin Mehmet Çavuşoğlu, Amrî mahlaslı şâirin elde hiçbir divan nüshası bulunmadığı halde şiir mecmûalarında bulunan şiirlerle divan metnini oluşturmuştur. Yine Mehmet Çavuşoğlu, *Vasfi Dîvani*'ni oluştururken, elde bulunan iki eksik divan nüshasını şiir mecmûaları ile tamamlamıştır. Örnekleri çoğaltmak gerekirse *Kanuni Sultan Süleyman Çağı Şâirlerinden Figani ve Divançesi*, *Basîri ve Türkçe Şiirleri*, *Deniz Ali Baba Dergâhı Postnişini Haydar Cemil Baba (Haydarî) ve Şiirleri*, *Osmanlı Şiirinde Mevlânâ Övgüleri ve Mevlevîlik Unsurları*, *Türkî-i Basit ve Aydınlı Visâlî'nin Şiirleri*, *On Altıncı Yüzyıl Şâiri Selîki ve Şiirleri* gibi eserler şiir mecmûalarından yola çıkarak ya elde hiçbir divan nüshası yokken ya da eksik olan şiirler ve nüshalar mecmûalardan tamamlanarak oluşturulmuştur.¹⁵

1. Mecma'-ı Gevher-i Esrâr, Mürettibi ve Telif Tarihi

Çalışmamızda konu edindiğimiz mecmûa, değişik şâirlerden şiirlerin toplandığı, antoloji niteliğindeki şiir mecmûaları arasında gösterilebilir. Mecmûa şahsi kütüphanemizde bulunmaktadır. Mecmûayı derleyen mürettibin kim olduğu belli değildir. Derleyen tertip ettiği mecmûaya *Mecma'-ı Gevher-i Esrâr* adını vermiştir. Muğla'nın Ula ilçesinde kaleme

¹² Dursun Yıldırım, *El Yazması Bir Kitap Türü: CÖNK/CÖNG* (Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü, 2013), 27.

¹³ Hanife Koncu – Müjgan Çakır, "Şâirleri Yetiştiren Bir Kaynak Olarak Mecmûa", *Mecmûa: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*, Haz. Hatice Aynur – vd. (İstanbul: Turkuaz), 119. Ali Canip Yöntem, "Edebiyat Tedkiklerinde Mecmûaların Rolü", *Prof. Dr. Ali Canip Yöntem'in Eski Türk Edebiyatı Üzerine Makaleleri*, Haz. Ahmet Sevgi – Mustafa Özcan (Sözler Yayınları, 1996), 487.

¹⁴ Ahmet Atilla Şentürk, *Osmanlı Şiir Kılavuzu* (İstanbul: OSEDAM, 2017), "Cönk", 2/421.

¹⁵ Kamil Ali Gıynaş, "Şiir Mecmûaları Hakkında Yapılan Çalışmalar Bibliyografyası", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 25 (Konya: 2011), 248–249.

alınan mecmûanın nerede ve ne zaman yazıldığını ilk sayfada bulunan *Medîne-i Ula fi 1 Şevval 1331 ve fi 20 Ağustos 1329* tarih kaydından öğreniyoruz. Miladî tarihe çevirdiğimizde 3 Eylül 1913 tarihinde yazılan mecmûamızın derleyeni, tevazuundan ismini belirtmeyerek tarih kaydının alt tarafına *faķir* ifâdesiyle imzasını atmıştır. Bu tarihten yola çıkarak mürettibin XIX. yüzyıl sonları ile XX. yüzyıl başlarında Ege bölgesinde yaşayan bir derviş olduğunu anlıyoruz. Bektâşi şâirlerin mecmûada ağırlıklı olarak yer alması, Hz. Ali, Hz. Hasan-Hüseyn ve on iki imamla ilgili şiirlere yer verilmesi nedeniyle derleyenin Alevî-Bektâşi tarikatına müntesip bir derviş olduğunu söyleyebiliriz. 1907 yılında vefat eden ve derleyenle aynı tarihlerde yaşayan Mehmed Ali Hilmi Dede Baba'nın 44 adet şiirinin mecmûada yer alması, derleyenin Mehmed Ali Hilmi Dede Baba'ya müntesip bir derviş olabileceğini aklımıza getirmektedir.

Mecmûanın ilk sayfasında yer alan, bir nevî mecmûanın derlenme sebebini açıklayan dörtlüğün derleyene ait olduğunu düşünmekteyiz:

“Küntü kenz'in cem' eyledim Gevher-i Esrâr'ını

Ol vechile yâd eyledim ism-i güher bârını

Bulur Mevlâsını 'uşşâķ-ı Hüdâ bî-iştibâh

Her kim okur cân u dilden ehlu'l-lâh âşârını”

Allâh'ın sevgili kullarının eserlerini, cân u dilden içinde hiçbir şüphe barındırmadan okuyanların Mevlâsına kavuşacağını ifade eden derleyen, “*Küntü kenzen mahfiyyen fe-ahbebtü en-u'rife fe'halaktü'l-halka li ya'rifuni*”, “*Ben gizli bir hazine idim. Bilinmeyi sevdim, bilinmem için halkı (yaratılmış bütün şeyleri) yarattım.*” mealindeki kudsî hadise telmihte bulunarak mecmûanın adını herkeşçe bilinmeyen gizli mücevher manasına gelen *Gevher-i Esrâr* koyduğunu söylemektedir.

2. Nüsha Tavsîfi ve Mecmûanın Şekil Özellikleri

15x11 cm. boyutlarında, uzunlamasına tûlânî açılan mecmûanın cildi kalın mukavvadır. Cildin üzerine herhangi bir işleme veya süsleme yapılmayan mecmûanın sayfaları açık gri renginde ve karelidir. Başından sonuna kadar rik'a hattı ile yazılan yazı oldukça düzgün ve okunaklıdır. Şiirlerin neredeyse tamamında mavi mürekkep kullanılmış, sadece yedi şiir siyah mürekkeple yazılmıştır. Eksik ya da yırtılmış bir parçası yoktur. Sadece bazı sayfalar mürekkep akmasından dolayı hafif zarar görmüşse de bunun metni okumaya bir engeli yoktur. Mecmûanın başında, mecmûada şiiri bulunan şâirlerin isimleri ve bu şiirlerin hangi sayfalarda yer aldığı yazılmaktadır. İlk sayfada, mecmûanın müellif tarafından verilen ismi bulunmaktadır. İsmi altında da derleyenin sebeb-i te'lif mahiyetinde yukarıda bahsettiğimiz dörtlüğü yer almaktadır. Mecmûa daha sonra Zekâyî'nin gazel şeklindeki na'tı ile başlar. İlk beyti şu şekildedir:

Ey nübüvvet tahtının şâhı Hâbib-i Kibriyâ

V'ey risâlet evciniñ mâhı Hâbib-i Kibriyâ

Mecmûa'nın son manzûmesi, Hilmi Dede'ye ait *Kasîde der na't-ı Resûl 'aleyhi's-selâm'* dir. Bu kasidenin de son beyti şu şekildedir:

Olmaya zürriyyetinden bir zamân hâli cihân

Şöyle-kim şâbit ola bu kâ'inâtın bihteri

Mecmûanın en son sayfasında, kapağın hemen arkasında nefsin mertebelerinin resmedildiği bir tablo vardır. 86 varaktan oluşan mecmûanın varak numaraları ve şiirler derleyen tarafından numaralandırılmıştır. En son şiir 148 numara olarak yazılmıştır. Ancak derleyen 117'den 119'a atladığı için mecmûamızda 147 adet manzume vardır.

3. Muhteva Özellikleri

Mecmûada 41 şâirin toplamda 147 adet manzumesi bulunmaktadır. Bazı sayfalarda boşluğu doldurmak amacı ile birer ikişer beyitler yazıldığı ve bu şekilde olan müfred beyitlerin toplamda 30 adet olduğu tespit edilmiştir. Manzumeler yazılırken herhangi bir alfabetik sıra veya düzen takip edilmemiş, derleyen kendi zevkine göre şiirleri sıralamıştır. Mecmûada en çok şiiri bulunan ilk üç şâir sırasıyla Hilmî, Hâkî ve Sa'dî'dir. Mecmûada Hilmî'nin 44, Hâkî'nin 31 ve Sa'dî'nin 8 şiiri bulunmaktadır. 147 adet manzumenin 115'i gazel nazım şekli ile yazılmış, geri kalan 32 manzume; 13 murabba', 4 muhammes, 3 kaside, 1 müsemmen, 1 müseddes, 1 tahmis, 5 ilahi ve 4 adet nefesten oluşmaktadır.

Mecmûada bulunan şiirlerin tamamı Türkçe'dir. Yalnızca [68a]'da *Marifetnâme*'de yer alan Arapça bir beyit bulunmaktadır.

Mecmûada bulunan manzumeler genel olarak vahdet-i vücûd düşüncesi ile yazılmış şiirlerden oluşmaktadır. Bunun yanında peygamber ve ehl-i beyt sevgisini konu edinen na'tlar ve on iki imamla ilgili manzumeler de bulunmaktadır. Alevî-Bektâşî şâirlerin yazmış olduğu manzumelerin çokluğu dikkat çekmektedir. Tasavvufi neşve ile yazılan manzumelerde şâirlerin asıl amacı sanat yapmak olmadığı için birçok yerde vezin kusurları ile karşılaşmak mümkündür.

4. Mecmûada Yer Alan Şâirler¹⁶

Mecmûada yer alan şâirler, doğum ve ölüm tarihleri, mecmûada bulunan şiir sayıları, doğum yerleri ve mensubiyetleri aşağıdaki tabloda gösterilmiştir. Şâirler tabloda alfabetik sıra ile yazılmıştır.

Nu.	Mahlas	Doğum ve Ölüm Tarihleri	Asıl Adı/Nâmı	Şiir Sayısı	Doğum Yeri/ Mensubiyet
1.	Ahmed	?/1545	Sârbân Ahmed	1	Hayrabolu/Bayrâmî
2.	Âkif	1787/1844	Âkif	1	Bozok/Halvetî
3.	'Arşî	1562/1620	?	5	?/Bektâşî

¹⁶ Mecmûada yer alan şâirlerin kısa biyografileri için bk. Şevket Enes Samancıoğlu, *Türk Edebiyatında Mecmûa ve Mecma'-ı Gevher-i Esrâr* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 19–40.

Derleyeni Bilinmeyen Bir Şiir Mecmûası: Mecma'-ı Gevher-i Esrâr

4.	Bosnevi ¹⁷	?	?	1	?
5.	Dertli	1772/1845	Karahasanoğlu Ali oğlu İbrahim (Aşık Dertli)	1	Gerede/Bektâşî
6.	Ġaybi	1615/1676	Kalburcuzade Sun'ullah Gaybî el-Kütahyevî	1	Kütahya/Bayrâmî
7.	Hâfız / Sa'dî ¹⁸	1841/1882	Edremitli Hâfız Ahmed Sa'dî	8	Edremit/ Nakşibendîyye/ Hâlidî
8.	İbrâhim Hakki	1703/1780	İbrahim Hakki Erzurumî	2	Hasankale/ Nakşibendî
9.	İsmâil Hakki	1653/1725	İsmâil Hakki Bursevî	31	Aydos/Celvetî
10.	Halil	?	Hoca Halil Ağa	1	?
11.	Hâşim	1718/1783	Bandırmalızâde Mustafa Hâşim	3	Üsküdar/Bektâşî
12.	Hilmi	1842/1907	Mehmed Ali Hilmi Dedebaba	44	Bektâşî
13.	Hüdâyî	1541/1628	Aziz Mahmud Hüdâyî	1	Şereflikoçhisar/ Bayrâmî
14.	İbrâhim	1774/1847	Kuşadalı İbrahim Halvetî	1	Kuşadası/Halvetî
15.	Kâmil	?/1894	Hoca-zâde Ahmed Kâmil Efendi	1	?/Nakşibendî
16.	Kâzım	1821/1890	Musa Kâzım	1	Koniçe/Bayrâmî- Celvetî
17.	Mısri	1618/1694	Muhammed Niyâzî-i Mısri	1	Malatya/Halvetî
18.	Mir'ât ¹⁹	XIX. yy.	Kalecikli Mir'âtî	3	Kalecik/Bektâşî

¹⁷ Mecmûamızda bulunan Bosnevi mahlaslı bir adet manzûme, ulaşabildiğimiz divân ve akademik çalışmalarda yaptığımız taramalarda bulunamamıştır. Bu nedenle şâir hakkında bilgi aktaramıyoruz.

¹⁸ Mecmûamızdaki 8 manzumeden birinde "Hâfız", kalan yedisinde "Sa'dî" mahlası kullanılmıştır.

¹⁹ Mecmûamızda bulunan "Mir'âtî" mahlaslı şâirin 3 adet şiirinden yalnızca biri Hayrettin İvgin, Ali Esad Bozyiğit'in hazırladığı *Kalecikli Aşık Mir'âtî* kitabında bulunabilmiştir. Kalan 2 şiiri kaynaklarda bulamadık. Hayrettin İvgin ve Ali Esad Bozyiğit, hazırlamış oldukları çalışmada şimdye kadar Mir'âtî'nin

19.	Muhyi ²⁰	?	?	1	?
20.	Murād	1546/1595	Sultan III. Murad	1	Manisa
21.	Müştak	1759/1832	Muhammed Mustafa Müştak	1	Bitlis/Kādirī
22.	Nādir	1830/1889'dan sonra	Hasan Nādir Efendi	1	Maraş
23.	Nakşī	?/1655	Nakşī Ali Akkirmānī	3	Divriği/Halvetī
24.	Pir Sultan Abdal	XVI. yy.	?	2	Bektāşī
25.	Remzi	1872/1944	Ahmed Remzi Akyürek	1	Kayseri/Mevlevī
26.	Rüşdi ²¹	?	?	1	?
27.	Sefil Abdal	XIX. yy.	?	1	?/Bektāşī
28.	Selāmī	?/1813	Şeyh Selāmī Mustafa Efendi	5	İzmir/Nakşibendī
29.	Sersem Abdal (Sersem Ali)	XVI. yy.	?	1	Bektāşī
30.	Seyfullāh/ Seyfī	?/1601	Seyfullah Kasım Nizamoğlu	2	İstanbul/Halvetī
31.	Sezāyi	1669/1738	Hasan Sezāyi Efendi	2	Mora/Halvetī
32.	Şıdkı ²²	?	?	1	?
33.	Süzī	1765/1830	Ahmed Süzī	1	Sivas/Halvetī

tespit edilen bütün şiirlerini topladıklarını söylemektedir. Bu nedenle mecmûamızda bulunan iki şiir Mir'âti'nin gün yüzüne çıkarılmış yeni şiirleridir.

²⁰ Muhyi mahlaslı şiir ulaşılabildiğimiz divân ve akademik çalışmalarda yaptığımız taramalarda bulunamamıştır. Şiirin üslubu bakımından Bezciâde Mehmed Muhyiddin Efendi'ye ait olabileceğini düşünüyoruz.

²¹ Mecmûamızda bulunan Rüşdi mahlaslı bir adet şiir, ulaşılabildiğimiz divân ve akademik çalışmalarda yaptığımız taramalarda bulunamamıştır. Bu nedenle şâir hakkında bilgi aktaramıyoruz.

²² Mecmûamızda bulunan Sıdkı mahlaslı bir adet manzume, ulaşılabildiğimiz divân ve akademik çalışmalarda yaptığımız taramalarda bulunamamıştır. Bu nedenle şâir hakkında bilgi aktaramıyoruz.

34.	Şemsi	1520/1597	Şemseddin Sivâsî	2	Zile/Halvetî
35.	Şevkî	1852/1907	Hüseyin	4	Bektâşî
36.	Turâbî	1786/1868	Hacı Ali Turâbî Dede-baba	1	Yanbolu/Bektâşî
37.	Virâni	XVI. yy.	?	1	?/Bektâşî
38.	Vuslat	?/1768	eş-Şeyh Hasan Efendi el-Kastamonî	1	Kastamonu/Halvetî
39.	Yünus	1240-1/1320-1	Yunus Emre	3	?
40.	Zekâi	?/1812	Mustafa Zekâyî (Oruç Baba)	3	Üsküdar/Halvetî
41.	Zikrî ²³	?	?	1	?

5. Divân ve Çalışmalarda Bulunamayan Manzûmeler

Mecmûada yer alan manzumeler, şâirlerin divânları ve onlar üzerine yapılan akademik çalışmalarla karşılaştırılmıştır. Bazı manzumelerin ulaşabildiğimiz çalışmalarda bulunamamış olması nedeniyle bunların şâirleri tam olarak tespit edilememiştir. Rüşdî, Zikrî, Bosnevî, Mir'âtî, Şıdkî, Muhyî, Hâşim mahlaslı şâirlerin tamamının eserleri ve üzerine yapılan çalışmalar taranmaya gayret gösterilmiş, aşağıda bulunan şiirler taranan eserler arasında bulunamamıştır. Bu manzumeler mecmûada yer aldıkları sıra ile başına varak numaraları yazılarak aşağıda belirtilmiştir. Çalışmamızın bu bölümünde yer alan manzumelerin ilk kez yayınlandığını söyleyebiliriz.

[3a/3b]

[Rüşdî]

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

Sırr-ı Hâk'da nokta-i vahdetten enhâdır vücüd

'Alleme'l-esmâ yemi fülk-i müsemmadır vücüd

²³ Mecmûamızda bulunan Zikrî mahlaslı bir adet manzume, ulaşabildiğimiz divân ve akademik çalışmalarda yaptığımız taramalarda bulunamamıştır. Bu nedenle şâir hakkında bilgi aktaramıyoruz.

Mevzi'-i sırr-ı velâyet dâr-ı evhâdır vücûd
Sâcidine kıble-i nûr-ı muşallâdır vücûd
Maẓhar-ı vech-i Muḥammed sırr-ı Tâhâ'dır vücûd
Ķâbe kavseyn belki *ev ednâya* ma'nâdır vücûd
Vech-i Ḥaḳḳ'ı görmeğe mir'ât-ı iclâdır vücûd
Eş-şalâ ey ehl-i aşḳ esrâr-ı illâdır vücûd

Âdem isen âdeme et secdeden etme nükûl
Olmamak maḳşûduñ ise iblis-âsâ kim süfûl
Cânını maḳhûr edip cismiñ içinde etme ğûl
Ḥazret-i Ḥaḳḳ'a dilerseñ olsun a'mâliñ ḳabûl
Men raânî remzini bu sır için söyler Resûl
Ger taleb var ise sende sırr-ı zâta bi'l-vuşûl
Vech-i Ḥaḳḳ'ı görmeğe mir'ât-ı iclâdır vücûd
Eş-şalâ ey ehl-i aşḳ esrâr-ı illâdır vücûd

Bâğ-ı hikmettir vücûdun bâbını etme ğuşâ
Ķüntü kenziñ maḳzeni hem 'âlem-i sırr-ı 'amâ
Şeş cihet ḳaydıñdan ıtlâḳ olmak isterseñ dilâ
Şayḳal ur mir'ât-ı ḳalbe 'aşḳ ile et incilâ
Gör seni sende ne sırsıñ sendedir kenz-i ḥafâ
Yer u göğe şıĝmayan ḳalb-i muvaḥḥidde şehâ
Vech-i Ḥaḳḳ'ı görmeğe mir'ât-ı iclâdır vücûd
Eş-şalâ ey ehl-i aşḳ esrâr-ı illâdır vücûd

Bu vücûd için ḳılındı hep ḳıyâm ile ḳu'ûd
Va'ḳterib remziñ bilen etti vücûduna sücûd
'Ârif iseñ er vücûduñ şehrine ol bî-ḳuyûd
Hep vücûduñ şemmesidir büy-ı 'anber şâh-ı 'ud
Noḳtayı fehm eylemek maḳşûd-ı bi'z-zâta şühûd

Seyr-i fi'llâh 'âlemine irmekse maķşûd bā-su'ûd
Vech-i Hâķķ'ı görmeĝe mir'ât-ı iclâdır vücûd
Eş-şalâ ey ehl-i aşķ esrâr-ı illâdır vücûd

Rüşdiyâ bu sırrı sulb-i nûr-ı akdemde ara
Cevher-i ferd-i mu'in naķd-i Meryem'de ara
Ĝayra bakma zâhidâ bu vaşfı maķremde ara
Mâye-i pîre teşebbüs ile ol demde ara
Farķ u farķu'llâhı ańla cem'ile cem'de ara
Cüst-cü etme gözüm bu sırrı âdemde ara
Vech-i Hâķķ'ı görmeĝe mir'ât-ı iclâdır vücûd
Eş-şalâ ey ehl-i aşķ esrâr-ı illâdır vücûd

[4b]

[Zikri]

Mef'ûlü / mefâ'îlü / mefâ'îlü / fe'ûlün
İrşâd olur insân olan insân yüzümüzden
Ĝandân olarak dîde-i giryân yüzümüzden

Biñ mâhla hezâr şemsi hacil eyleriz ol dem
Rüşen olacak şem'-i şebistân yüzümüzden

Bir âyinedir şüretimiz sîretimiz Hâķ
'İbret alır insân olan insân yüzümüzden

Bizden görünür şüret-i erbâb-ı temâşâ
Ma'kûs görünür küfr ile imân yüzümüzden

Didârimıza yazdı ezelden yed-i ķudret
Şimdi okunur âyet-i Ķur'an yüzümüzden

Zikrî gözün aç kavlı-i Muħammed buña kâfi
İsbât olunur şüret-i Raħmân yüzümüzden

[5a]

[Bosnevî]

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün
Ey cemâliñ âfitâb-ı pertev-i dârü's-selâm
Kevşer-i şîrin lebleriñ mevtâya *yuhyi'l-'izâm*²⁴

Pâs-bân ebrûların olmuş o bâğ-ı ħüsnüne
Gözleriñ cellâd-ı a'dâ her gören eyler kıyâm

Ėiblegâh-ı ins ü cinniñ hem *şırâta'l-mustekîm*
Cümle eşyâ çün seniñ Ėadriñle bulmuştur nizâm

Sâķiyâ sun bâdeyi fazl-ı na'imiñ 'aşķına
Çün nidâ geldi bize *lâ taknetü mâ fi'l-keâm*

Ėamdü lillâh Bosnevî gördü cemâliñ şübhesiz
Kenz-i lâ yefnâya erdi ħâşıl-ı yevmü'l-enâm

[6b]

[Mir'at]

Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün
Yine sâlûs oturup şavm u şalâtiñ söyler
Cenneti ħalkâ şatıp sîm u berâtiñ söyler

²⁴ Bu mısradâ vezin aksamaktadır.

Bizi Hâk eyledi didâr-ı müştâk-ı ezel²⁵

Diñlemem vâ'izi ol hür-i ruvâtın söyler

El-Kelâm çünki şıfât'ül-Mütekellim oldu

Her ne söylerse kişi kendi şıfâtın söyler

Bizlere Râfizi ta'bir eder şüfi-i ħar

Kendi zu'munca şanır fısķ u livâtın söyler

Şad-hezâr mu'ciz-i peygamberi görse kıanmaz

Hele ol kâfiri gör Lât u Menât'ın söyler

Lâ fetâ baħrine daldı yine göñlüm Mir'ât

Heme işnâ 'aşeriñ remzile zâtın söyler

[7a]

[Mir'ât]

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

Bir memerr-i 'âlemim 'âlem baña bir kerredir

'Aynıma nüh tāk-ı eflāk bir vücūd-ı zerreder

Āyet-i seb'u'l-meşāni ħaṭṭ-ı vechimdir benim

Dâniş-i 'aql-ı kelâm çün 'aşķ baña zü-merredir

Geçmişiz zâhid eğer ħavfiñ şırâṭ ise seniñ

Seng-i ta'nıñ zümre-i 'uşşāka kaç biñ kerredir

Zâhidâ zühdün riyâsı eylemez pāk-i zâmîr

Zann eder şürette seyrim lik sîret ħurreder

²⁵ Bu musrada vezin aksamaktadır.

Mazhar-ı Mir'ât *men mâte mine'l-'aşk* sırrına
Kıl teveccüh mihr-i mâha sâl-i 'ömrüm güredir

[73a]

[Şıdkı]

Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün
Resül-i Ekrem'in dâ'im gönülde feyz ü hâlâtı
Eder 'aşıkları taḥşil çü nür-ı vahdet-i zâtı

Bilirler bâ'ış-i icâd-ı 'âlem olduđuñ anıñ
Buyurdu ḥaḳḳına *levlak* zâhirdür(ür) rivâyâtı

Ḥabibiñ sevmek Allâh'ın hemân Allâh'ı sevmekdir
Anıñla buldu 'ârifler o hâlâtı maḳâmâtı

Ṭulû'-ı pertev-i zâtı ziyâ-baḥşâ-yı 'âlemdir
Nümâyân oldu tâbında velilerde kerâmâtı

Günâhkârân ümid eder dü 'âlemde şefâ'âtiñ
Ki va'd oldu 'uşât-ı ümmete 'âfv u 'inâyâtı

Eren esrâr-ı tevḥide gider râh-ı vişâl içre
Temennide olup dâ'im eder Ḥaḳḳ'a münâcâtı

O'dur memdüh-ı Yezdânı O'dur maḥbûb-ı Sulṭânı
Anıñ evşâfıdır Şıdkı Cenâb-ı Ḥaḳḳ'ın âyâtı

[78a]

[Muḥyi]

Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün

Küntü kenziñ ser-te-ser sırr-ı nihâni sendedir

Lî me'allâh'ın rumûzı hem 'ayânı sendedir

Sen seni bildiñ ise bildiñ nedir cümle cihân

Zâhir u Bâtin kamu 'aşkıñ beyânı sendedir

Seniñ için devr eder bu kâ'inât leyl ü nehâr

On sekiz biñ 'âlemiñ muṭlaḡ nişânı sendedir

Zâhidâ gitme yabâna iste bul sende seni

Nüşha-i Hâḡḡ'ın bugün cümle me'ânı sendedir

Sen seni bil ger dilerseñ âdem-i ma'nâyı sen

Cümle 'ilmin Muḡyiyâ sırr-ı 'ayânı sendedir

[79b]

[Hâşim]

Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün

Maşrıḡ-ı şems-i nübüvettir Muḡammed Muştafâ

Maṭla'-ı mâh-ı velâyettir 'Aliyyü'l-Mürteza

Şem'-i mihrâb-ı imâmettir Ḥasan sırr-ı velî

Nür-ı mişbâḡ-ı şehâdetdir Ḥüseyn-i Kerbelâ

Ġavs-ı 'âlem-zâde-i mazlûm-ı deşt-i Kerbelâ

Ol 'Alî Zeyn'el-'abâ kim maḡzen-i cûd u 'aṭâ

Bâkır u Ca'fer'dir el-Ḥaḡ menba'ı luṭf u kerem

Hem İmâm Mûsâ-i Kâzım şu'le-i Ṭür-ı cilâ

Hem Rızâ ol vâriş-i ‘ilm-i Nebiyyi Hâşimî

Hem Takî’dir hem Naķi’dir her ikisi nûr ziyâ

Sonuç

Üzerinde çalıştığımız *Mecma’-ı Gevher-i Esrâr* isimli mecmûa, 1913 yılında derlenmiştir. İçerisinde çoğunlukla Bektâşî şâirlerin şiirlerinin bulunduğu mecmûanın derleyeni belli değildir. Mecmûa içerisinde şiiri bulunan 41 şâirden, en çok şiir Hilmî mahlaslı Mehmed Ali Hilmi Dedebara’ya aittir. 1907 yılında vefat eden Mehmet Ali Hilmi Dedebara’nın derleyenle aynı yıllarda yaşamış olması ve mecmûada en çok kendisine yer verilmesi, mecmûayı derleyen mürettibin Hilmi Dedebara’nın müridi olabileceğini aklımıza getirmektedir. Yazısından ve derlediği şiirlerden anladığımız kadarıyla iyi bir eğitim alan mürettib, şâir kişiliği ve şiir zevki ile ön plana çıkmaktadır.

Çalışmamızda yakın tarihe ait bir şiir mecmûasının tanıtımı yapılmış, yayınlanan kaynaklarda bulunamayan manzumeler aktarılmıştır. Mir’âtî mahlaslı Kalecikli Aşık Mir’âtî’nin iki şiiri, Bandırmalizâde Mustafa Hâşim’in bir şiiri yayınlanan kaynaklarda bulunamamıştır. Yine mecmûamızda bulunan Rüşdî, Bosnevî, Sıdkî, Muhyî mahlaslı şiirler için, adı geçen mahlaslarla ilgili ulaşabildiğimiz tüm dîvânlara ve akademik çalışmalara bakılmış ama herhangi birinde mecmûamızda bulunan bu şiirlere rastlanılamamıştır.

Mecmûada bulunan şiirlerin büyük bir kısmı vahdet-i vücûd düşüncesi ile yazılmış şiirlerdir. Derleyenin mecmûaya verdiği *Mecma’-ı Gevher-i Esrâr* isminden, mecmûa girişindeki sebep-i telif mahiyetinde yazdığı dörtlükten ve de mecmûa içerisindeki şiirlerden gördüğümüz kadarıyla elimizde bulunan mecmûayı vahdet-i vücûd nazariyesinin motif olarak işlendiği bir mecmûa olarak kabul edebiliriz.

Mecma’-ı Gevher-i Esrâr isimli mecmûa, herhangi bir kütüphane kataloğunda yer almayıp tek nüshası şahsi kütüphanemizde bulunmaktadır. Mecmûa üzerine yapılan bu çalışma ile söz konusu eser ilim dünyasına tanıtılmış ve içerisinde daha önce kaynaklarda yer almayan manzumeler gün yüzüne çıkarılmıştır. Aynı zamanda XIX. yüzyılda yaşamış bir dervişin şiir zevki, kendi hayat görüşüne göre takip ettiği, sevdiği şâirler ve onların şiirleri tespit edilmiştir. Bu da çalışmamızın ve mecmûanın önemini göstermektedir.

Kaynakça

- Çetin, Nihat. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1971.
- Gynaş, Kamil Ali. "Şiir Mecmûaları Hakkında Yapılan Çalışmalar Bibliyografyası". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2011), 246-260.
- Gökyay, Orhan Şaik. "Cönk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/73-75. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Gürbüz, Mehmet. *Kâbil'nin "Sultân-ı Hübâna Münâsib Eşâr" Adlı Şiir Mecmûası*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- İvgin, Hayrettin - Bozyiğit, A. Esad. *Kalecikli Âşık Mir'âtî*, Ankara: Kültür Ajans Yayınları, 2016.
- Koncu, Hanife - Çakır, Müjgan. "Şâirleri Yetiştiren Bir Kaynak Olarak Mecmûa". *Mecmûa: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*. Haz. Hatice Aynur - vd. 117-134. İstanbul: Turkuaz, 2012.
- Koz, Sabri. "Cönk". *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. 2/83-85. İstanbul: Dergah Yayınları, 1988.
- Onay, Ahmet Talay. *Açıklamalı Divân Şiiri Sözlüğü*. Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları, 2013.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Samancıoğlu, Şevket Enes. *Türk Edebiyatında Mecmûa ve Mecma'-ı Gevher-i Esrâr*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Şemseddin Sami. *Kâmûs-ı Türki*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2015.
- Şentürk, Ahmet Atilla. *Osmanlı Şiir Kılavuzu*. İstanbul: OSEDAM, 2017.
- Uzun, Mustafa. "Mecmûa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/265-268. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Yıldırım, Dursun. *El Yazması Bir Kitap Türü: CÖNK/CÖNG*. Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü, 2013.
- Yöntem, Ali Canip. "Edebiyat Tedkiklerinde Mecmûaların Rolü". *Prof. Dr. Ali Canip Yöntem'in Eski Türk Edebiyatı Üzerine Makaleleri*. Haz. Ahmet Sevgi - Mustafa Özcan. Sözler Yayınları, 1996.

Karakolda doğru söyler, mahkemede şaşar! Bereketzâde'nin Tenâkuz-ı Fıkhî Adlı Eseri Bağlamında Mahkemede Çelişkili Beyan*

Mehmet Uslu & Murat Şimşek

Öz

Konu ve Amaç: Bereketzâde İsmail Hakkı (1851-1918) yaşadığı dönemin siyasi ve sosyal olaylarını edebi ve hukuki kimliğiyle yakından takip etmiş ve bunları mümkün olduğunca eserlerine yansıtmış bir Osmanlı alimi ve hukukçusudur. Bereketzâde hukukçu kimliğinin de etkisiyle o günün şartlarında bütün adliye memurları için istifade edilebilecek bir kaynak olması düşüncesiyle *Tenâkuz-ı Fıkhî* adıyla tercüme-telif tarzı bir eser kaleme almıştır. O, tenakuzu lugavî, usûlî, mantıkî ve fıkhî olmak üzere dört kısımda incelemiştir. Fıkhî tenakuzu ise sarîh veya zımnî olarak iki sözün diğer kişi aleyhine çelişmesi olarak tanımlamıştır. Çalışmanın amacı yargılama hukukunda tenakuzun yerini ve Bereketzâde'nin bu konudaki görüşlerini değerlendirmektir.

Yöntem: Çalışmada tasviri yöntemle Bereketzâde'nin eseri üzerinden tenakuz konusunun analizi yapılmıştır. Tenakuzun hangi durumlarda davaya mâni olduğu bazı örneklerden hareketle araştırılmıştır.


Bulgular: Bu makalede hangi durumlarda tenakuzun mahkemece geçerli sayılacağı, her meselede tenakuzun cari olup olmadığı, hangi tür tenakuzun davanın sıhhatine mâni olacağı, dava sürecinde yapılan şahitliğin davaya muvafık olup olmaması açısından tenakuz durumları, şahitler arasındaki ve şahitlikle dava arasındaki tenakuzun davanın sıhhatine etkisi gibi konularda hukuki durumlar örnekleriyle tespit edilmiştir.


Sonuç: Genel bir hukuk prensibi olarak mahkemede kişinin kendi aleyhine çelişkili beyanı davanın sıhhatine mâni değilken diğer şahsın aleyhine olan tenakuzu davanın sıhhatine mâni olur. Sadece bazı tenakuz türleri davanın sıhhatine mânidir. Dava sürecinde şahitliğin davaya muvafık olmaması tenakuzdur ve hükme mânidir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Tenakuz, Bereketzâde, Mahmûd Hamza, Tenâkuz-ı Fıkhî, Dava

* Bu makale Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Bereketzâde'nin Tenâkuz-ı Fıkhî Adlı Eseri Bağlamında Osmanlı Son Dönem Yargılama Hukukunda Tenâkuz" adıyla hazırlanan yüksek lisans tezinden istifadeyle kaleme alınmıştır.

M. A., Vaiz, DİB., Konya Müftülüğü, mehmetuslukonya@gmail.com
Preacher, Presidency of Religious Affairs, Konya Mufti Office
Prof. Dr., Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, muratsimsek@karabuk.edu.tr
Prof. Dr. Karabük University, Faculty of Islamic Sciences

 This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.
Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.

 Uslu, Mehmet-Şimşek, Murat. "Karakolda doğru söyler, mahkemede şaşar! Bereketzâde'nin Tenâkuz-ı Fıkhî Adlı Eseri Bağlamında Mahkemede Çelişkili Beyan". *Mutalaa* 1/1 (Ağustos 2021), 73-87.

ORC ID: orcid.org/0000-0002-4031-5950

ROR ID: ror.org/007x4cq57

ORC ID: orcid.org/0000-0002-3496-7872

ROR ID: ror.org/04wy7gp54

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.5245237



Geliş tarihi: 01.07.2021

Kabul tarihi: 16.07.2021

Contradictory Statement in Court in the Context of Bereketzade's Tenākud-ı Fıkhî

Abstract

Subject and Purpose: Bereketzâde İsmail Hakki is an Ottoman scholar and lawyer. He closely followed the political and social events of the period he lived in with his literary and legal identity and reflected them in his works as much as possible. With the influence of his jurist identity, he wrote a translation-copyright work under the name Tenākud-ı Fıkhî, with the thought of being a resource that could be used by all court officials in the conditions of that day. In this study, the place of tenākud in judicial law and Bereketzâde's views on this subject are included. Bereketzâde examined the tenākud in four parts: lexically (lugavî), methodically (usûlî), logical and fiqh. Fiqh conflict is defined as the contradiction of two words, either explicitly or implicitly, against the other person. The aim of this study is to evaluate the place of conflict in judicial law and Bereketzâde's views on this issue.

Method: In the study, the analysis of the subject of tenākud was made through the work of Bereketzâde with the descriptive method. In which cases the tenākud prevented the lawsuit has been investigated based on some examples.

Results: In this article, issues such as in which cases the tenākud will be considered valid by the court, whether the tenākud is valid in every case, which type of tenākud will prevent the proper of the lawsuit, the tenākud situations in terms of whether the testimony made during the trial is compatible with the lawsuit, the effect of the tenākud between the witnesses and between the witness and the lawsuit on the proper of the case etc. has been determined with examples.

Conclusions: As a general principle of law, contradictory statements against oneself in court do not hinder the soundness of the case. However, tenākud against the other person will hinder the soundness of the case. Only some types of tenākud impede the soundness of the case. In the litigation process, the fact that the testimony is not compatible with the case is a tenākud and prevents the judgment.

Keywords: Islamic Law, *Tenākud*, Bereketzâde, Mahmud Hamza, *Tenākud-ı Fıkhî*, Courts

Giriş

İslâm hukukunda dâvaların mahkemede nasıl görüleceği, davacı ve davalılara yöneltilecek sorular, deliller arası öncelik, tarafların çelişkili beyanları gibi konularda çok zengin bir literatür mevcuttur. Dâva esnasında tarafların, iddia ve delillerini iptal edecek şekilde paradoks içeren beyan ve talepte bulunmaları (tenakuz) davanın reddine sebeptir. Hangi tür iddia ve taleplerin tenakuz içerdiği, hangilerinin uzlaştırılmasının mümkün olacağı konusunda ayrıntılı örneklendirmeler ve tartışmalar vardır. Bu konuda *Mecelle*'de bazı hükümler bulunmaktadır (md. 1647-1659). Bu araştırmanın konusu fikhî tenakuzdur. Bunun doğrudan tanımını klasik eserlerde bulmak güçtür. Fıkıh metinlerinde genelde lugavî tenakuz kastedilmiştir. Tanımlamaya yönelik bazı çabalar da olmuştur. Örneğin davacının davasında önce ikrar ettikten sonra inkarını içermesi şeklinde tanımlanmıştır. *Mecelle*'de tenakuz, davacının davasına aykırı bir sözün önceden söylenmiş olması (müddeiden kendi davasına münâkız, yani davasının butlanını mucib bir söz sebkât eylemiş olmaktır) şeklinde tarif edilmiştir (*Mecelle*, md. 1615).

Bereketzâde İsmail Hakki Bey'in *Tenakuz-ı Fıkhî* adlı eseri bu konuda müstakil nadir eserlerdendir. Bu araştırma tenakuz meselesini Bereketzâde'nin bu eseri çerçevesinde incelemeyi konu edinmiştir. Bu eser özelinde davalarda tarafların kendi iddia ve delillerini çürütecek şekilde çelişkili beyan ve talepte bulunmaları (*tenakuz*) konusuna değinilecektir. Şam müftüsü Mahmûd Hamza'nın davalardaki çelişkiyi konu edinen *et-Tefâvuz/d fi't-tenākuz/d* adlı eseri Bereketzâde İsmâil Hakki tarafından *Tenākuz-ı Fıkhî* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir (İstanbul 1307). Eser sadece bir tercüme olmayıp Bereketzâde tarafından bazı önemli fikhî konuların ve mantık ilmine ait kaidelerin de

ilavesiyle telif edilmiş bir İslam hukuku kitabıdır.¹ Bereketzâde'nin eseri hazırlamasındaki amaçlarından biri de hukukçu kimliğinin de etkisiyle, o günkü adli teşkilatta görev yapan hakimler için istifade edilebilecek bir kaynak olması düşüncesidir.²

Eser tenakuz meselesini fıkıh penceresinden ele alır. Ayrıca zâhiru'r-rivâye, istihsan, mütevâtir, şahitlerin ihtilafı durumunda davanın devamı gibi konular esere Bereketzâde tarafından ilave edilmiştir. Eserin başında "İhtar" başlığıyla noktalama işaretlerinin önemine yer verilmiştir. Dibâce'nin ardından gelen önsöz "A'cezu'l-ibâd İsmail Hakkı, Ankara 1890 (1307 Ramazan)" olarak imzalanmıştır. Tenakuz-ı Fikhî yazarın "Reis-i Mahkeme-i İstinâf-ı Beyrut" imzasıyla neşredilmiştir. İstanbul'da Nişan Berberyan Matbaası'nda H. 1308 (M. 1890) yılında basılmıştır.

Yazar eserini Sultan II. Abdülhamid Han'a sunduğunu söyler. Daha sonra Bereketzâde'nin el yazısıyla yazılmış dibâce bölümü gelir. Yazar burada tenakuz fikhî hakkındaki tereddütleri giderecek bir eser yazılmadığından muzdarip olduğunu, sonunda Şam müftülerinden Mahmûd Hamza'nın eserini bulup tercüme ettiğini anlatır.

Matbu nüshasında doksan altı sayfa süren eserin sonunda Çorum Müftüsü Ahmet Fevzi Efendi ve Beyazıt Dersiâmlarından Ankaravî Abdulhalim Efendi'ye ait birer takriz yazısıyla hata ve savab cetveli bulunur. Eserin müellifi olan Şam Müftüsü Mahmûd Hamza, *Mecelle*'nin hazırlanması sürecinde ihtiyaç duyuldukları kendilerine başvuru heyet dışındaki hukukçulardan biridir. *Mecelle*'yle ilgili bazı hususlarda Ahmet Cevdet Paşa'yla yazıştığı bilinmektedir.³ Tenakuz konusunda muasır bir araştırma olarak Muhammed Abdullah Muhammed eş-Şinkî'nin *Te'âruzu'l-beyyinât fi'l-fikhî'l-İslâmî: Dirâse mukârene beyne'l-mezâhibi'l-erba'a*'sı anılabilir (Riyad 1412/1992). Bu eser tenakuz meselesini dört mezhep açısından ele alarak geniş bir şekilde incelemiştir.

1. Bereketzâde İsmail Hakkı (1851-1918)

7 Receb 1267/8 Mayıs 1851'de İstanbul Zincirlikuyu'da Atık Ali Paşa Mahallesi'nde doğdu. Babası el-Hâc Hasan Basri, dedesi Dersaadette Ayasofya Camii dersiâmlarından İsmail Hakkı b. Mehmed'dir. Babası sarayda çuhadarlık yapmıştır ve Şâbânî şeyhi Kuşadalı'nın halifelerinden biridir. Ailesi Mamûretu'l-Azîz vilayetine bağlı Eğin (Kemâliye) nahiyesinde Bereketoğulları sülalesine mensuptur.⁴ Bereketzâde bir yaşında iken babası vefat etti. Üvey babası Masalı Mehmet Efendi ise Şeyh Abdulaziz Efendi'ye bağlı türbedar bir şeyhtir. Üvey babası ümmî olmasına rağmen Türkçe dışında iyi derecede Rumca ile Mora isyanı sonrası dağılan ailesini bulmak için gittiği Şam'da öğrendiği Arapça ve Farsça dahil üç yabancı dil bilmekteydi. Bereketzâde ile ilgilendi ve iyi bir eğitim almasını sağladı.⁵

Bereketzâde İsmail Hakkı kısa bir süre Canfedâ Hatun Mektebi'nde okudu. Ardından Fatih'teki Hâfız Paşa Sıbyan Mektebi'nde hafızlık yaptı.⁶ O, eğitim hayatına geleneksel yöntemler uygulayan medreselerde başladı, daha sonra Batılı anlamda eğitim yapan

¹ Mahmud Hamza, *et-Tefâvuz fi't-Tenâkuz*, çev. Bereketzâde İsmail Hakkı, *Tenâkuz-ı Fikhî* (İstanbul: Nişan Berberyan Matbaası, h. 1308, m. 1890-91).

² Osman Yiğitoğlu, *Bereketzâde İsmail Hakkı ve Anılarına Göre Son Dönem Osmanlı Toplumuna* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 56-57.

³ Ekrem Buğra Ekinci, "Mecelle Hakkında Değerlendirmeler", *Adalet Dergisi* 62 (2019/1), 347.

⁴ Bereketzâde İsmail Hakkı, *Yâd-ı Mâzî*, haz. Mümtaz Habib Güven (İstanbul: Nehir Yayınları, 1997), 10.

⁵ Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, 9-14.

⁶ Mehmet Okuyan, "Bereketzâde İsmail Hakkı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5/490.

okullarda öğrenimine devam etti. Bu okullarda Şeyh Ahmed Temîmî, Arnavut Tahsîn Efendi, muhaddis ve edip Bingazili Ahmed Şetvan Efendi, Edîb Abdî Bey (Abdullâh er-Rûmî), Hâfız İsmâil Efendi, Basriyyûn Ahmed Efendi gibi dönemin ünlü isimlerinden Arap dili, felsefe ve İslami ilimlerin birçok alanında dersler aldı. Ayrıca kıraat ilminde icazet aldı.⁷

Bereketzâde hatıratında eğitim hayatında iz bırakan bazı hocalarıyla ilgili bilgiler verir. İlk olarak kendisine Kur'an-ı Kerim ve talim ilmini öğreten Hafız İsmail Efendi'den "abid, zahid, hulûs-u kalbe sahip övülecek vasıflı bir zat" olarak bahseder. Daha sonra Basriyyûn Ahmed Efendi'ye Arapça gramer derslerine devam etmiştir. Önce misafir olarak derslerini dinlediği ve daha sonra talebesi olduğu Mustafa Şevket Efendi'yi "cihânın allâmesi" göreyerek ona fevkalâde kıymet vermektedir.⁸ Bir gün Mustafa Şevket Efendi'nin kendisinden övgüyle söz etmesi onun hayatında bir dönüm noktası olmuştur. Hocasının bu sözlerinden cesaret alarak genellikle son sınıf talebelerinin katıldığı "Tarîk Kadılığı" imtihanına girip kazanmıştır. Derslerini çok beğendiği Abdi Bey'i⁹ de şükranla anmaktadır. Yaşadığı dönemde çok eleştirilen ve hakkıyla tanınmadığı için itiraz oklarına maruz kaldığını düşündüğü hocası Arnavut Tahsîn Efendi'nin de onun eğitim hayatında önemli yeri vardır. "Dünyanın alayışını ilim sevgisine feda eden, hakikatşinas bir feylesof" olarak tanımladığı Tahsîn Efendi'den hassaten istifade ettiğini belirtmektedir.¹⁰

Medrese tahsilini tamamladıktan sonra Mülkiye Mektebi'ne girmiştir. Buraya girme sebebinin kaymakam olma sevdasından değil, o zaman orada okutulan derslerden yararlanmak olduğunu ifade etmektedir ki¹¹ bir buçuk yıl devam ettikten sonra Dârülfünun'a geçmesi bu sözlerini doğrulamaktadır. Dârülfünun'da Vidinli Tevfik Paşa'dan riyaziye, Münif Paşa'dan ilm-i servet, Hilmi Efendi'den tarih ve coğrafya, Aziz Bey'den hikmet-i tabiiyye dersleri almıştır. Dârülfünun'un kendi ifadeleriyle "devlete ait bazı düşüncelere dayanarak" 1871'de kapatılmasıyla buradaki tahsili de yarıda kalmıştır.¹²

Bereketzâde'nin hangi dilleri bildiğini tam olarak tespit etmek güçtür. Ancak eserlerinde bu konuda yer alan ipuçlarından Fransızca, Arapça ve Farsçayı bildiği hususunda kanıtlar vardır. Örneğin Arapça konuşmayı bilmeyen medreselilerden muzdariptir.¹³ Fransızca bir eserde şahit olduğu hatalara binaen ise bir eser kaleme almıştır.¹⁴ Ayrıca hatıratındaki bazı bilgilere istinaden Mora doğumlu olan üvey babası Mehmet Efendi'den dolayı Rumca bilmesi ihtimal dahilindedir.¹⁵

⁷ Okuyan, "Bereketzâde İsmail Hakkı", 5/490.

⁸ Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, 26-27, 52. Bereketzâde, hatıratının sonunda bu hocaya dair bir hal tercümesi de yazmıştır (331-335).

⁹ İsmail Taşpınar, *Hacı Abdullah Petrici'nin Hıristiyanlık Eleştirisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 8-9. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Fikri Yavuz - İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, t.y.), 1/333. Okuyan, "Bereketzâde İsmail Hakkı", 5/490; Rûveyda Tezel, *Bereketzâde İsmail Hakkı'nın Metâlib-i Âliye Adlı Eserinin Çeviri Yazısı ve Eserin Teleolojik Delil Bağlamında Tahlihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹⁰ Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, 36.

¹¹ Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, 37.

¹² Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, 37.

¹³ Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, 31.

¹⁴ Bkz. Bereketzâde İsmail Hakkı, *Necâib-i Kur'aniyye*, haz. Ertuğrul Özalp (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2002), 7, 8.

¹⁵ Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, 15, 247.

**Karakolda doğru söyler, mahkemede şaşar! Bereketzâde'nin Tenâkuz-ı Fikhî Adlı Eseri
Bağlamında Mahkemede Çelişkili Beyan**

Bereketzâde'nin yazı hayatı Namık Kemal'in çıkarmakta olduğu *İbret* gazetesiyle başlar. Bu gazetede Ahmet Mithat Efendi, Ebuzziya Tevfik, Mustafa Nuri gibi dönemin tanınmış isimleriyle çalışma fırsatı bulur. Namık Kemal ve ekibinin, Sultan Abdülaziz'e karşı yeğeni Şehzade Murad'a yakınlığı, 1873'te *İbret* Gazetesinin kapatılmasına, Namık Kemal ile yakın temas içinde bulunan Ebuzziya Tevfik, Ahmed Midhat, Mustafa Nuri ve Bereketzâde'nin tutuklanmasına yol açmıştır.¹⁶ Bir müddet sonra zikredilen isimlerle birlikte sürgüne gönderilmiştir. Ahmet Mithat ve Ebuzziya Tevfik Rodos'a, Nâmık Kemâl Kıbrıs'a, Bereketzâde ve Mustafa Nuri ise Akka'ya sürülmüştür.¹⁷ Sürgüne gittiğinde 22 yaşında olan Bereketzâde, cezayı makul bulmayışının sebeplerini bizzat hatıratında paylaşır. Hatta Namık Kemal'in *İbret* Gazetesi'nin kapatılma kararı üzerine kaleme aldığı savunma niteliğindeki veda yazısına hatıratında yer verir.¹⁸

Her ne kadar aynı kaderi paylaşıp sürgüne gönderilse de Bereketzâde'nin Yeni Osmanlılar Cemiyeti'ne mensup olmama ihtimali yüksektir. Cemiyetin üyelerinin yazarlığını yaptığı *İbret* Gazetesi'ndeki kısa süreli yazarlığı ve yazarlarıyla tanışıklığı hatıralarından anlaşıldığına göre kaderin bir cilvesi olarak gelişmiştir. Çalıştığı matbaa sayesinde birçok gazeteye yazılar gönderme fırsatı bulmuştur. *İbret*'e gönderdiği makalelerin Nâmık Kemâl tarafından beğenilip, gazeteye davet edilmesi başına gelen olayların sebebi olmuştur.¹⁹ Nitekim Nâmık Kemâl de sürgün mektuplarında, Bereketzâde'nin maddi ihtiyacını hatırlatarak, onun risalelerinin parasının peşin olarak Akka'ya gönderilmesi lüzumunu belirtmesi de tanışıklığında maddi sebeplerin ön planda olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Ayrıca hatıratının hiçbir yerinde Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nden söz etmemektedir.²⁰

Bereketzâde, Akka'da üç yıl süren sürgün hayatının ilk dönemlerinde doğrudan cezaevine girmese de bir nevi hapis hayatı yaşamıştır. Daha sonra kısa bir süre kalebent olarak çalıştıktan sonra sürgünün kalan bölümünde daha rahat bir hayat sürmüştür. Bir müddet sonra kale içinde kalmasına gerek olmadığına karar verilerek dışarıda ev tutma hakkı verilmesiyle rahata kavuşmuştur. Hatta bu sırada ihtiyaç üzerine birkaç ay öğretmenlik yapmıştır.²¹ 1876 yılının haziran ayında sürgün hayatı sona ermiş ve İstanbul'a dönmüştür. Hatıratında diğerleri daha yakın ve güzel yerlere sürgün edilirken, kendilerinin Akka'ya sürgün edilmelerine ilk başlarda üzülmelerine rağmen daha sonra yaşanan gelişmelerin buraya gelmelerinin kendileri için daha hayırlı sonuçlar doğurduğunu belirtmektedir.²² Sürgünde *Muhsin* ismiyle yazılar yazmış, bazı Arapça eserleri Türkçe'ye çevirmiş, *Tefsir-i Kâdî*, Kastalânî'nin *Buhârî Şerhi*'ni, *İhyâ'u'l-Ulûm* ve *Mesnevî-i Şerîfî* mütalaa etmiştir.²³

Bereketzâde'nin sürgün hayatı 1876'da Sultan V. Murat'ın tahta geçmesiyle son buldu. İstanbul'a döndükten sonra çeşitli devlet görevlerinde bulundu. Kaymakamlık, defterdarlık, mahkeme reisliği, başsavcılık, temyiz mahkemesi üyeliği gibi vazifeler aldı.²⁴

¹⁶ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 80.

¹⁷ Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, 41-61

¹⁸ Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, 42-55, 73.

¹⁹ Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, 39-40.

²⁰ Bkz. Ebuzziya Tevfik, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, haz. Şemsettin Kutlu (İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973), 520, 539.

²¹ Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, 145-146.

²² Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, 54.

²³ Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, 31.

²⁴ Mehmet Okuyan, "Bereketzâde İsmail Hakkı", 490.

Sürgün dönüşü bir müddet bekleyen İsmail Hakkı'nın Meclis-i Maarif'e aza olarak atanması gündeme geldiyse de Mithat Paşa'nın Avrupa'ya sürülmesiyle akim kaldı.²⁵

Bereketzâde İsmail Hakkı'nın ilk resmi görevi Akşehir kaymakamlığıydı. Memuriyete başlamasında o tarihte Dahiliye Nâzırı olan Ahmet Cevdet Paşa'nın büyük katkısı oldu.²⁶ Memuriyet hayatında önemli yeri olan bir diğer kişi kendisi Akşehir kaymakamı iken Konya valisi olan Ziya Paşa'dır. Bazı meselelerde onunla beraber çalıştı, özellikle tefecilerle mücadelede büyük gayret gösterdi.²⁷ Ayrıca kaymakam olarak görev yaptığı Akşehir'de, müslüman çocukların eğitimini üstlendi, okul açtı, küçük çocukları okula, büyük çocukları sanat erbabının yanına çıraklığa gönderdi.²⁸ Bereketzâde'nin halkın sorunlarıyla yakından ilgilenmesi Ziyâ Paşa'nın dikkatini çekti.²⁹ Ziya Paşa'nın Adana valiliğine atanmasının ardından Akşehir'de onun faaliyetleri nedeniyle düzenleri bozulan bir kısım şahıslar yeni Vali Akif Paşa'ya büyük hediyeler sunup başka bir yere atanmasını rica ettiler. Ancak bu teşebbüsleri karşılık bulmadı, bilakis yeni vali, Bereketzâde'ye daha fazla iltifat ve teveccüh gösterdi ve vilayetin resmi gazetesinde kendisi hakkında takdirnamelerini sunarak diğer kaymakamlara örnek olarak gösterdi.³⁰

1878 yılından itibaren yargı alanında çeşitli görevler aldı. Sırasıyla Halep, Diyarbakır ve Sivas İstinaf Mahkemeleri Savcılığı, Kastamonu, Ankara Bidayet Mahkemeleri Birinci Reisliği, Beyrut İstinaf Mahkemesi Ceza Dairesi Reisliği, Yanya ve İşkodra Vilayetleri Adliye Müfettişliği, İstanbul Bidayet Mahkemesi Azalığı, İstinaf Mahkemesi Azalığı, İstinaf Mahkemesi Cunha Kısmı Reisliği, İstinaf Mahkemesi Hukuk Kısmı Reisliği görevlerinde bulundu. II. Meşrutiyet'ten sonra Yargıtay üyeliği, başsavcılık ve Temyiz Mahkemesi üyesi oldu. Başsavcılık görevini sürdürmekte iken, 1918 (1337) yılında, İstanbul'da vefat etti.³¹

Bereketzâde, tefsir, fıkıh, siyer, kelâm-felsefe, mantık, dil gibi birçok alanda eserler verdi. Eserlerinde dikkat çeken en önemli özellik edebi kişiliğine rağmen bu yetkinliğini ön plana çıkarmak için değil, sosyal veya siyasal ihtiyaçlara cevap vermek için yazılan eserler olmasıdır. Bereketzâde özgüvenle geleneğe dayanmakta, birçok ilim ve fikir adamının görüşlerinden yararlanmaktadır.³² Aynı zamanda onun farklı görüşlere önyargısız yaklaştığı söylenebilir.³³ Tespit edilebilen on dört eseri mevcuttur.³⁴ Yayımlanan kitapları yanında, *İbret*, *Sırât-ı Müstakîm*, *Sebîlü'r-Reşâd*, *Kelime-i Tayyibe*, *İstikbâl* ve *Basîret* gibi çeşitli dergi ve gazetelerde siyasî ve ilmî makaleleri ve şiir denemeleri bulunmaktadır.

Aslen bir hukukçu olan Bereketzâde İsmail Hakkı dönemindeki üslup, belagat, fesahat, sarf ve imla gibi konularda eserler kaleme aldı. Hukukçu kimliğine rağmen kutsal bir değer

²⁵ Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, 209.

²⁶ Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, 212-215.

²⁷ Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, 255-257.

²⁸ Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, 251-252.

²⁹ Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, 257-260.

³⁰ Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, 293.

³¹ Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, 96-208.

³² Bkz. Bereketzâde, *Necâib-i Kur'aniyye*, 28, 107.

³³ Mehmet Okuyan, *Son Dönem Osmanlı'da İki Müfessir: Bereketzâde İsmail Hakkı ve Gazi Ahmet Muhtar Paşa*, Samsun: Etüt Yayınları, 2001), 72-75, 164.

³⁴ Bereketzâde'nin eserleri için bk. Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*; Okuyan, *Son Dönem Osmanlı'da İki Müfessir*, 25-35. Yiğitoğlu, *Bereketzâde İsmail Hakkı*, 50-56; Muhammed Coşkun, *Bereketzâde İsmail Hakkı'nın Envâr-ı Kur'an Tefsiri ve Diğer Tefsir Yazıları* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 35-40; Mehmet Gürbüz, "Esrâr-ı Belâgat'ta Fesahata Dair", *Ulusal Eski Türk Edebiyatı Sempozyumu*, Ankara, 15-16 Mayıs 2009, 333-348.

olarak gördüğü dile sarıldı.³⁵ İsmail Hakkı, imla, noktalama, belagat, dilin kuralları gibi konularda da kitaplar yazdı. Osmanlı Türkçesi'nin imlasıyla yazı dilinin ıslahı konularını işleyen *Meşveret*; *Osmanlı Sarfının Mebadisi*,³⁶ *Esrâr-ı Belâgat* adlı müstakil eserleri yanında *Envar-ı Kur'an* ve *Tenâkuz-ı Fikhî* gibi eserleri içerisinde dilin önemine işaret etti.

Bereketzâde eserlerinde “Hakkı”, “İsmail Hakkı”, “Bereketzâde İsmail Hakkı” adlarıyla beraber “ed’afu’l-ibâd (kulların en zayıfı)”, “a’cezu’l-ibâd (kulların en âcizi)” sıfatlarını kullandı. Bereketzâde'nin eserlerini bu künyeleri kullanarak imzalamasında, içinde yetiştiği tasavvuf terbiyesi etkisinin olduğu görülebilir. Ayrıca sürgündeyken yazdığı eserlerde “Muhsin” künyesini kullandı.³⁷

Bereketzâde İsmail Hakkı eserin önsözünde bu tercümenin ortaya çıkma sebebinin bu konudaki ihtiyaçtan hasıl olduğunu ifade eder. Çünkü tenakuz fıkhı hakkında tereddütleri giderecek bir eser yazamadığından muzdariptir.³⁸ Bu nedenle bu eksikliği gidermeyi kendisine bir vazife olarak edinmiş ve Şam müftülerinden Mahmûd Hamza'nın *et-Tefâvuz fi't-Tenakuz* adlı eserini bulup tercüme etmiştir. Tercüme esnasında eserin aslına sadık kalmakla birlikte tenakuza sebep olan hususlarla ilgili kendi düşüncelerini ve aldığı notları da eserin sonuna eklemiştir.

Tenakuz konusunda çok sayıda dava olmasına rağmen tenakuz fıkhında ehil insan azlığını şu şekilde anlatmaktadır: “*Deâvîde tenakuza dar zamanda suâl ol kadar tekessür etti ki hatta tenakuzun vücûd ve ademine vâkıf olanlar pek az bulundu.*”³⁹ Ona göre bunun sebebi, tenakuzu tarif ve tavsif edenlerin sayıca çok az olması ve olanlarının da tearuzu giderme hususunda gerekli olan rükün, şart ve konulara yeterli ehemmiyeti göstermeyip konu dışına çıkmalarıdır. Hatta kadı veya fetvaya yetkili olan zevatın bu hususta dikkatini çekmek ve faydalanmalarını sağlamak için; “*et-Tefâvuz fi't-tenakuz*” ismini verdiği muhtasar bir makale hazırladığını da söylemektedir.⁴⁰

2. Tenakuz Terimi ve Lugavî, Usûlî, Mantıkî ve Fikhî Tenakuz

Tenakuz sözlükte “çelişki” anlamına gelmektedir. Bereketzâde *Tenâkuz-ı Fikhî* eserinde tenakuz terimini “lugavî kelimelerin anlaşılmasındaki çelişkiler” ve “iki kelimenin birbiriyle zıtlaşması” olarak tarif ettikten sonra bir kimsenin söylediği sözün diğer anlamları bozmasını örnek olarak vermektedir.⁴¹ O, tenakuzu zahirlerindeki görünüşlerinden dolayı aralarında çelişki ve ihtilaf olduğu zannedilen ayetleri inceleyen, gerçekte bu ayetler arasında herhangi bir çelişki olmadığını izah eden ilim olarak tanımlar. Bir sözün diğerine uymaması, çelişmesi, anlam ayrılığı anlamlarına gelen tenakuz kelimesi klasik mantıkta doğru ya da yanlış olma ihtimali taşıyan veya bir hüküm bildiren önermelerden birinin doğru ve diğerinin yanlış olma zorunluluğudur. “Zeyd insandır” ve

³⁵ “Lisân her maksadın mevkûf-ı aleyhidir. Her saâdetin anahtarıdır” [Bereketzâde İsmail Hakkı, *Meşveret* (İstanbul: Tasvir-i Efkâr Matbaası, 1318), 2] ifadesiyle dil meselesinde ne kadar hassas olduğunu açıkça ifade etmiştir. İsmail Hakkı, Türk Dilinin atalardan kalan miras olduğu ve onu konuşan insanların Türkçe'nin varisleri olduğu fikrindedir. Ona göre dilin, ıslah edilerek içinde bulunduğu karmakarışık halinden kurtarılması bir vatan borcudur. Yine “Bir lisânı kaide altına almak, zahirde yalnız o lisânın edebiyatına hizmet etmek gibi görünürse de hakikatte o lisân ahalisinin her cihetle terakkisine hizmet etmektedir.” ifadeleriyle dil hususundaki çalışmaların önemini vurgulamıştır (Bereketzâde, *Meşveret*, 2).

³⁶ Bereketzâde İsmail Hakkı (Muhsin), *Osmanlı Sarfının Mebadisi*, 2.

³⁷ Bereketzâde, *Yâd-ı Mâzî*, 140.

³⁸ Bereketzâde, *Tenâkuz-ı fikhî* (İstanbul: Nişân Berberyan Matbaası, h. 1308, m. 1890-91), 4.

³⁹ Bereketzâde, *Tenâkuz-ı fikhî*, 7.

⁴⁰ Bu makalenin neşriyle ilgili bir kayıt bulunamadı.

⁴¹ Bereketzâde, *Tenâkuz-ı fikhî*, 8.

“Zeyd insan değildir” cümlelerinde olduğu gibi isbat (olumlu) veya nefy (olumsuz) anlamları olan iki önermenin birbirleriyle ihtilafı sonucu çatışmasına “tenakuz” denir.⁴²

Tenakuza en yakın olarak kullanılan terim tearuzdur. Fıkıh usulünde hüküm ve muhteva itibarıyla birbiriyle çelişmeyen iki eşit delilden her birinin diğerinin gereğini (hükümünü) engelleyecek biçimde karşı karşıya gelmesini ifade eder. En kısa tarifıyla tearuz, aynı seviyedeki iki delilden her birinin aynı konuda diğerinin hükmüyle çatışan bir hüküm getirmesidir. İki sözden birinin diğerinin önüne durup onu yöneldiği cihete gitmesini engelleyen iki söze “müteâruz kelam” denir.⁴³ Kaynaklarda *tenakuz*la eş anlamlı olarak *tearuz*, *muâraza*, *teâdül*, *tezâd*, *temânu*, *tedâfu*, *tenâfi*, *ihtilâf* gibi kelimeler de kullanılır.⁴⁴

Fıkıhta genel olarak tenakuz ve tearuz kavramları kaideler, hükümler, ispat vasıtaları ve aynı müçtehide ait içtihatlar arasındaki çelişkiyi ifade edecek şekillerde kullanılmıştır. Bununla birlikte literatürde tenakuz ve tearuz yerine başka terimlerin de kullanıldığı görülmektedir. Örneğin *Mecelle*’de hukuk kaideleri arasındaki çelişki izah edilirken “*tearuz*” (md. 28, 46) terimi kullanılırken, ispat vasıtaları (şahitler) arasındaki çelişkiyi açıklarken “*ihtilâf*” (md. 1706-1715), kelimesi kullanılmıştır. Ayrıca yine *Mecelle*’de bir davacının daha önce davasını geçersiz kılacak şekilde bir söz söylemesi veya davranış sergilemesi ya da sükûtta bulunması “*tenakuz*” terimiyle ifade edilmiştir (md. 1615, 1656).⁴⁵

Bereketzâde tenakuzu lugavî, usûlî, mantikî ve fikhî olmak üzere dört kısımda incelemiştir. Lugavî tenakuz söylenen bir sözün, diğerinin anlamını bozması, aralarında çelişki bulunması durumudur. Bereketzade bunu; “*sanki her biri diğerini bozuyormuş gibi iki sözün tedâfuudur. Bir kimsenin söylediği sözün bazı ciheti; diğer cihetinin iptâlini iktizâ eyledikde ‘sözünde tenakuz var’ denilir*” şeklinde tarif etmiştir.⁴⁶ Usûlî tenakuz, biri doğru farz edildiğinde diğerinin geçersizliği ve de biri geçersiz (yalan) kabul edildiğinde diğerinin doğruluğu gerekecek şekilde iki önermenin çelişmesidir. Bereketzade bunu; “*herhangisinin sıdkı farz olursa diğerinin kizbi ve hangisinin kizbi farz edilse diğerinin sıdkı lâzım gelir sûrette iki kazıyyenin ihtilâflarıdır*”⁴⁷ şeklinde tarif etmiştir. Mantikî tenakuz birinin doğru diğerinin yalan olmasını bizatihi gerektirecek şekilde iki önermenin olumlu ve olumsuzluk açısından çelişmesidir. Bereketzade bunu Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvîni’nin (ö. 675/1277) *Şemsiyye* isimli mantığa dair risâlesinden naklen şöyle açıklar: “*Tenakuz-ı mantikî, birisinin sâdik ve diğerinin kâzib olmasını li-zâtihî iktizâ eder sûrette iki kazıyyenin icâb ve selb ile ihtilâflarıdır.*”⁴⁸ Kısaca doğru olan söz, yalan olan sözün hükmünü geçersiz kılar.

Bereketzade’ye göre yapılan gayretlerin hiçbiri efradını cami ve ağyarını mâni olarak meseleyi tanımlayamamıştır. Çünkü bunlar aceleyle işe girişme (ibtidar) ve sükût gibi söz dışı durumları hariçte bıraktığı gibi konuşanın kendi aleyhine tenakuz içeren sözler söylemesi fakihlere göre davanın sıhhatine mâni bir tenakuz olmadığı halde tanımlara

⁴² Seyyid Şerif Cürçânî, *Ta’rifât: Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar yayınları, 1997), 66.

⁴³ Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) yayınları, 2002), 251.

⁴⁴ Şükrü Özen, “Teâruz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/208.

⁴⁵ Özen, “Teâruz”, 40/211.

⁴⁶ Bereketzâde, *Tenâkuz-ı fikhî*, 7-8.

⁴⁷ Bereketzâde, *Tenâkuz-ı fikhî*, 8.

⁴⁸ Bereketzâde, *Tenâkuz-ı fikhî*, 8.

dahil edilmiştir. Öyleyse fikhî tenakuz sarîh veya zımnî olarak iki sözün diğer kişi aleyhine çelişmesidir (sarîh yahud zımnî iki sözün şahs-ı âhar aleyhine tedâfu'udur) şeklinde tanımlanmalıdır.⁴⁹

Tanımda yer alan çelişme (tedâfu) kelimesiyle fakihler olumsuzluk (nefy) ve olumluluk (isbat), mutlaklık ve mukayyetlik, küllilik ve cüzilik (bazıyet), lazımlık ve melzumiyet veya sarahat ve tazammun yoluyla meydana gelen çelişmelerden daha genel bir anlamı kastetmişlerdir. Ayrıca tanımdaki iki zıt sözün hâkimin huzurunda olmasının şart olup olmadığı konusunda fakihler ihtilaf etmişlerdir. Yine tanımdan anlaşıldığı üzere mütekellimin kendi aleyhine çelişkili beyanı, davanın sıhhatine mâni değildir. Ancak diğer şahsın aleyhine olan tenakuz davanın sıhhatine mâni olur. Örneğin bir kişi miras hakkı iddia ederken “Ölenin benden başka varisi yoktur” dedikten sonra kendisiyle birlikte başka bir varisin daha bulunduğunu ikrar etse bu ikrarı sahih olur. Çünkü evvela mülkün tamamının kendisinin olduğunu iddia edip ardından sadece bir kısmının kendisinin olduğunu iddia ederek kendi aleyhine tenakuz ettiğinden bu durum davanın sıhhatine zarar vermemektedir. Ancak burada şu durum da dikkatten kaçırılmamalıdır. Eğer mütekellimin kendi aleyhine olan ikrarı başkasının hakkını iptalini içeriyorsa o zaman davanın sıhhatine mâni olur. Örneğin bir kişi, diğer kişinin emri/izni olmaksızın onun evini sattıktan sonra evi gasp ettiğini ikrar edip müşteri de inkâr etse, bu ikrarı sahih olmadığı gibi müşteriye de sirayet etmez. Zira ikrar hüccet-i kâsıradır.⁵⁰

Bu tenakuz çeşitleri arasındaki ilişkiye de işaret etmek gerekirse lugavî tenakuz iki kelam arasındaki çelişkiyi gösterirken, usûlî ve mantikî tenakuz iki önerme arasındaki çelişkiyi ifade eder. Fikhî tenakuz ise her bir şekilde olabilir. Örneğin bir kişinin bir gayri menkulün vakıf olduğunu iddia ettikten sonra mülk olduğu iddia etmesi iki kelam arasındaki tenakuzdur. Yine bir kimsenin babası bir gayri menkulü satarken sükût edip sonra da o mülkün kendine ait olduğunu iddia etmesi kelam ve sükût arasındaki çelişkiye; bir kimsenin de terekenin taksimine katıldıktan sonra terekenin hassaten kendine ait olduğunu iddia etmesi fiille kelam arasındaki çelişkiye örnektir. Bir kimsenin bir cariyeyle nikahlanmayı talep ettikten sonra onun mülkiyetinde olduğunu iddia etmesi iki icap arasındaki tenakuza; bir kimsenin kendisinin satın aldığı veya miras kaldığı şeklinde mukayyet olarak kendine ait olduğunu iddia ettiği bir şeyi daha sonra onu mutlak şekilde iddia etmesinde mutlak ve mukayyet arasındaki tenakuza örnektir.⁵¹

Sırf fikhî tenakuz örneklerinden biri şudur. Bir kişinin başlamış olduğu bir işlemin ardından onun hukuken ayrılmaz bir unsurunu nefyeden bir iddiada bulunması bir tenakuzdur. Bu durum usulcüler tarafından tenakuz olarak görülmemişse de fukaha bu tür örnekleri tenakuz çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Örneğin bir kişinin bir alışverişe kefil olduktan sonra onun fasit olduğunu ya da kumar veya şarap satımı olduğunu iddia etmesi bu tür bir tenakuzdur.⁵²

Bazı durumlarda tenakuz mahkemece geçerli sayılmaz. Örneğin mahkemede nizaa konu olmadan önce yapılan ikrar daha sonra mahkemede gündeme gelse ikrarda bulunanın zilyetliği olmadıkça tenakuz sayılmaz. Nitekim bir kişi zilyetliği olmadığı halde zapt ve tasarrufu altında bulunan bir şeyin kendine ait olmadığını ikrar ettikten sonra o şeyin kendine ait olduğunu iddia ederek delil getirmek istese ikrar esnasında olmasa bile bu

⁴⁹ Bereketzâde, *Tenâkuz-ı fikhî*, 16.

⁵⁰ Bereketzâde, *Tenâkuz-ı fikhî*, 16-17.

⁵¹ Bereketzâde, *Tenâkuz-ı fikhî*, 11-12.

⁵² Bereketzâde, *Tenâkuz-ı fikhî*, 12-13.

iddiasında tenakuz bulunduğu için davası dinlenmez ve delili kabul edilmez. Yine bir davacı iddiasında tenakuza düştüğünde davası külliye batıl olmayıp tenakuza yol açan ikinci sözü batıl sayılır. Mesela bir kişi diğer bir kişiden yüz kuruş alacağı olduğunu iddia ettikten sonra dönüp iki yüz kuruş alacağı olduğunu iddia etse ikinci iddiası için delil getirmesi talep edilir.⁵³

3. Tenakuz Cari Olan Bazı Meseleler

Her meselede tenakuz cari olmaz. Fakihler özellikle bazı meselelerde tenakuzun dikkate alınmasını öngörmüşlerdir. Bunlar arasında hürriyet, nesep, talâk, vesâyet, velâyet, tevliyet-i vakf gibi ahval-i hafiye konularında tenakuzu dikkate almışlardır. Mesela bir kişi başka bir kişinin kölesi olduğunu ikrar edip, o kişi de onu sattıktan sonra azatlı veya aslen hür olduğunu iddia etse bu davası istihsanen dinlenir ve delili kabul edilir. Yine bir kimse karısı için “Bu benim süt kardeşimdir” dedikten sonra bu sözünden rücu etse tasdik olunur. Yine bir kadın kocasından muhalaa yoluyla ayrıldıktan sonra kocasının onu bu işlemde önce üç talakla boşadığına dair delil getirirse delili (şahitleri) kabul edilir ve muhalaa bedeli geri verilir. Yine bir vasi, vasiliği gereği bir şey sattıktan sonra o şeyi fahiş aldanmayla (gabn-i fâhiş) sattığını iddia etse veya veli olan baba küçük olan oğlunun malını sattıktan sonra fahiş aldanmayla (gabn-i fâhiş) sattığını iddia etse davası dinlenir. Yine vakfın mütevellisi vakfın gelirini kiraya verdikten sonra onu fahiş aldanmayla (gabn-i fâhiş) kiraya verdiğini iddia etse davası dinlenir.⁵⁴

Bazı tenakuz türleri davanın sıhhatine mânidir. Mesela bir kişinin Ahmet’in elindeki bir malın kendine ait olduğunu iddia edip yemin ettikten sonra yanıldığını söyleyip Mehmet’in elindeki malın kendisine ait olduğunu iddia etmesi durumunda davası kabul edilmez. Çünkü bir hak aynı anda iki kişiden istenemeyeceği gibi tek cihetten neşet eden bir hak için iki kişiye dava açılmaz. Yapılan şahitliğin davaya muvafık olmaması tenakuz olarak kabul edilir. Örneğin bir kimse bir malı gasp etse, iki şahit de bunu yaptığını ikrar ettiğine şahitlik etseler bu şahitlikleri kabul edilir. Eğer şahitlerden biri gaspa diğeri ikrara şahit olduğunu söyleseler kabul edilmez. Ancak şahitlerin davaya muvafık olması önceki davada (sebk-ı davada) şart koşulmuş meselelere münhasırdır. Yani davanın şart koşulmadığı yerlerde şahitlerin birbirine muvafık olmamaları davaya zarar vermez. Örneğin bir kadın kocasının kendisini talakla boşadığını iddia ettiği halde iki şahit muhalaa yaptığına şahitlik etseler kabul edilir.⁵⁵

Meselenin bir parçasında ortak noktada birleşseler bile iki şahitlik arasında muvafakat bulunmadığı sürece dava kabul edilmez. Mesela bir kişi bin liralık borca şahitlik ederken diğeri iki bin liraya şahit olduğunu söylese davacı bu fazlalığı dava etsin veya etmesin Ebu Hanife’ye göre şahitlerin şahitlikleri kabul edilmez. Ancak İmameyn’e göre davacı iki bini iddia etmişse kabul edilir. Burada Arap diline dayalı bazı teknik meseleler de vardır. Mesela şahitlerde biri bin liraya şahitlik yaparken diğeri bin beşyüz liraya şahitlik yapsa bin liralık kısmı ittifakla kabul edilir. Çünkü bin lafzını her iki şahit de kullanmıştır. Artı beş yüz kelimesi diğeri şahit tarafından Arap dili esaslarına göre atıf şeklinde ilave edilmiştir.⁵⁶

⁵³ Bereketzâde, *Tenâkuz-ı fikhî*, 15.

⁵⁴ Bereketzâde, *Tenâkuz-ı fikhî*, 17-18.

⁵⁵ Bereketzâde, *Tenâkuz-ı fikhî*, 20-21.

⁵⁶ Bereketzâde, *Tenâkuz-ı fikhî*, 21-22.

Mahkemede hükme mâni olan tenakuzdan biri şahitlikle dava arasındaki tenakuzdur. Bu da ya mutlak mukayyetlik veya zaman bakımından farklılık sebebiyle ya da bizatihi davanın kendisinde (nefs-i davada) olur. Örneğin Ahmet, Mehmet'in zimmetinde selem olarak bir miktar buğday alacağı olduğunu iddia edip şahitler de Mehmet'in Ahmet'te o miktarda buğday borcu olduğuna şahitlik etseler esah olan kavle göre bu şahitlikleri kabul edilmez. Çünkü Ahmet selem bedeli olan semeni malum bir şahıstan alacağı olarak iddia etmiştir; şayet meçhul bir şahıstan alacağı olduğunu iddia etseydi kabul edilirdi. Yine bir kişi başka birinin elinde olan bir ayn malın bir seneden beri kendisinin olduğunu iddia ettiği halde şahitler on seneden beri onun olduğuna şahitlik etseler kabul edilmez. Tenakuzun bizatihi davanın kendisinde (nefs-i davada) olduğu durumlar da söz konusudur. Örneğin Ahmet, Mehmet'ten bin dirhem alacağı olduğunu iddia etmesine karşın borçlunun "Sen beni ibra etmiştin" diye müdafaada bulunup ardından da borcunu ödemediğine dair iki şahit getirmesi durumunda eğer borçlu davayla şahitlik arasında muvafık hale getirirse (yani iddia edilen miktarla, şahitlik yapılan miktar uyumlu olursa) şahitler kabul edilir, yoksa kabul edilmez. Ancak Mehmet ödemediğini iddia ettiği halde şahitler Ahmet'in ibra ettiğine şahitlik etseler o durumda muvafakat şartı olmaksızın her halükârda şahitlikleri kabul edilirdi.⁵⁷

Hüccetsiz hüküm vermek caiz olmadığından şahitlerin birbiriyle uyumlu şahitlik etmeleri mahkemede hüküm verebilmek için şarttır. İki şahit arasındaki tenakuz hem lafzen ve hem de manada ise şahitlikleri kabul edilmez. Ancak tartışmalı olmakla birlikte sadece lafzen olursa kabul edilir. Örneğin şahitlerden biri hibeye diğeri ise atıyyeye şahitlik etseler buradaki muhalefet manada değil lafızda olduğundan ve de şahitlikte maksat medlul olduğundan şahitlikleri kabul edilir. Binaenaleyh manada muvafakat bulunursa diğer şeylerde muhalefet zarar vermez. Yine şahitler biri noxsana diğeri ziyadeye veya biri kaliteliye diğeri kalitesize şahitlik etseler bu durumda eğer davacı ziyadeyi veya kaliteliyi iddia etmişse en azı ve kalitesizi hakkındaki şahitlikleri kabul edilir. Ancak davacı noxsanı veya kalitesizi dava etmişse şahitlikleri kabul edilmez. Örneğin şahitlerden biri yüze diğeri yüz elliye şahitlik etse davacı da yüzü iddia etse şahitlikleri yüz üzerine kabul edilir. Burada fukahanın ortaya koyduğu genel bir kurala da işaret etmek gerekir. Onlara göre eğer şahitlik davacı tarafından iddia edilenden daha çok miktara ise kabul edilmez. Örneğin bir davacı bir hanenin muşa (şayi) hisse olarak yarısının kendinin olduğunu iddia ettiği halde şahitler muayyen bir kısma şahitlik etseler, iddia edilenden daha çok miktara şahitlik sayıldığı için kabul edilmez.⁵⁸

Davayla şahitlik arasında muvafakat şart olduğu gibi şahitlerin şahitlikleri arasında da muvafakat gereklidir. Bu muvafakatin lafzen mi yoksa manen mi şart olduğu konusunda fakihler ihtilaf etmişlerdir. Ancak kesin olan şudur ki manadaki muvafakatin gerekliliği konusunda ittifak vardır. Bununla birlikte fakihler özellikle vakıf meselelerinde şahitlerin ihtilafının şahitliğin kabulüne mâni olduğu genel prensibinden elli beş meseleyi istisna etmişlerdir.⁵⁹

İki şahitle diğeri iki şahit arasındaki tenakuz da aynı şahitlikle dava arasında ve iki şahit arasındaki tenakuz gibidir. Davada henüz hüküm verilmeden iki şahitle diğeri iki şahidin şahitlikleri arasında tenakuz olursa birbirinin reddini gerektirirler. Örneğin iki şahit bir şahsın Ahmet'i kurban bayramı günü Mekke'de öldürdüğüne, diğeri iki şahit de o şahsın

⁵⁷ Bereketzâde, *Tenâkuz-ı fikhî*, 22-24.

⁵⁸ Bereketzâde, *Tenâkuz-ı fikhî*, 25-26.

⁵⁹ Bereketzâde, *Tenâkuz-ı fikhî*, 28-29.

Ahmet'i kurban bayramı günü Kufe'de öldürdüğüne şahitlik etseler ve bunların dördü hâkimin huzurunda bulunsalar dördünün de şahitlikleri reddedilir. Ancak ilk iki şahidin şahitlikleri önceden dinlenip onunla hüküm verildikten sonra onlara munâkız iki şahit gelse sonra gelenlerin şahitlikleri reddedilir.⁶⁰

Bir davanın sahih olmasının şartlarından biri iddia edilen şeyin sabit olması mümkün bir şey olmasıdır. Nitekim hakikaten ve âdeten imkânsız olan şeyin davası olmaz. Örneğin yaşça büyük olan bir kişi, kendinden küçük bir kişiyi babası diye iddia etse, tenakuzdur. Akranların birbirine baba – oğul olması da imkansızdır. Bu tür davalar dinlenmez. Aynı şekilde bir şeyin zıddı (munâkız ve münâfi) ile birlikte var olması aklen imkansızdır. Örneğin bir kişi elindeki bir malın başka birinin olduğunu ikrar ettikten ve hâkim de onu sahibine iade etmesini emrettikten sonra bu malı o kişiden daha evvel satın aldığını iddia etse davası dinlenmez. Burada iddia ikrara mâni, ikrar da ona mânidir. Dolayısıyla bu iddia sahih olmaz. İsten aklen, ister adeten isterse şer'an olsun imkansız (mümteni / muhal / müstahil) olan bir şeyi dava etmek kabul edilmez. Akranını oğlu diye iddia aklen mümteni, fakirlikle bilinen birinin diğer bir kişiye çok miktarda borç verdiğini iddia etmesi adeten mümtenidir. Bu, haddi zarında mümkün olmakla birlikte o kişinin adeti bunun batıl olduğuna hükmeder. Yine nesebi sabit olan birinin aklen ve adeten mümkün olacak başka birinin oğlu olduğunu iddia etmesi ise şer'an mümtenidir.⁶¹

4. Mecelle'de Tenakuz Meseleleri

Son dönem Osmanlı Hukuku'nda da tearuz ve tenakuz kavramlarının özellikle Hanefi fıkhı çerçevesinde "Mecelle"de yer aldığı görülmektedir. Bu husus Mecelle'nin 28. maddesinde "iki fesâd tearuz etdikde, ehaffi irtikâb ile, a'zâminin çâresine bakılır." şeklinde açıklanmıştır. Yani iki kötülük karşı karşıya geldiğinde hafif olanı işlenerek büyük olanının giderilmesine çalışılır.⁶² Mecelle'nin 46. maddesi'nde "Mâni' ve muktezi tearuz etdikde mâni' takdim olunur. Binâen alâ zâlik bir adam borçlusu yedinde merhûn olan mâlini âhara satamaz." denilmektedir. Mâni, bir işin geçersizliği, muktezi ise geçerliliğini gerektiren şey demektir. Buna göre mâni ile muktezi karşı karşıya geldiğinde mâni öne alınır. Mesela bir kimse borçlusunun elinde rehin olarak bulunan malını başkasına satamaz. Her ne kadar o malın sahibi olmak malda tasarrufu muktezi (gerektirir) ise de rehin verilmiş olması bu malın satılmasına mânidir.⁶³

Mecelle'nin 80. maddesinde ise "Tenakuz ile hüccet kalmaz, lâkin mütenâkızın (çelişenin) aleyhine olan hükme hâlel gelmez. Meselâ, şâhidler şehadetlerinden rücu' ile tenakuz etdiklerinde şehadetleri hüccet olmaz. Lâkin evvelki şehadetleri üzerine kâdî hükmetmiş ise bu hüküm dahi bozulmayıp, mahkûmun bihi şâhidlerin tazmin etmesi lâzım gelir" denilmektedir. "Tenakuz ile hüccet(delil) kalmaz" ifadesi tenakuz sebebiyle hüccet batıl olur demektir. Ancak zikredilen hüccet gereğince sonuçlanan hükme hâlel gelmez. Yani önceki şahitlikleri üzerine hâkim hüküm vermişse bu hüküm bozulmaz. Bu konu fûru fıkhıta şahitlikten rücu halleri konusunda ele alınır. Hüccet tabiri hem beyyine, hem ikrar hem de yeminden nükülü kapsamakla birlikte bu konuda hüccetle beyyine ve şahitlik kastedilir. Nitekim tenakuzun ikrara mâni olmadığı kaidesi de mevcuttur. Örneğin bir kimse bir şeyi inkâr ettikten sonra o şeyi ikrar etse ve bu şekilde tenakuz etse mezkûr ikrarı sahih ve muteberdir. Mecelle'deki "şâhidler şehadetlerinden rücu' ile tenakuz

⁶⁰ Bereketzâde, *Tenâkuz-ı fikhî*, 29-30.

⁶¹ Bereketzâde, *Tenâkuz-ı fikhî*, 34-38.

⁶² Ahmet Şimşirgil - Ekrem Buğra Ekinci, *Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle* (İstanbul: KTB Yayınları, 2008), 112

⁶³ Ahmet Şimşirgil, Ekrem Buğra Ekinci, *Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle*, 154.

etdiklerinde şehadetleri hüccet olmaz" ifadesi artık hâkim onların şahitlikleriyle hüküm veremez demektir. Çünkü şahitlerin her biri şahitliklerinde mütenakız olduğu için hâkim mütenakız kelamla hüküm veremez. Bu durumda bir malın telefine yol açılmadığı için şahitlere bir tazminat lazım gelmez. Çünkü davacının hakkının sabit olmaması onların şahitlikten rücu etmelerinden dolayı değildir, yokluk aslında bakidir ve şahitlik edilecek olan malın telefine sebep olmamıştır. "Lâkin evvelki şehadetleri üzerine kâdî hükmetmiş ise bu hüküm dahi bozulmayıb, mahkûmun bihi şâhidlerin tazmin etmesi lâzım gelir" ifadesi ise şahitlerin rücuu hâkimin hüküm vermesinden sonra olmuşsa şahitlerin hükmedilen malın bedelini vermeleri gerekir demektir. Bu konuda davacının hükmedilen malı kabzedip etmemesine göre hükmün değişeceğiyle ilgili fukaha arasında bir ihtilaf bulunmaktadır.⁶⁴

Tenakuz bahsi *Mecelle*'de özel başlık altında 1647-1659 maddeleri arasında ele alınmıştır. Bu maddeleri özetle burada zikredebiliriz:

"Tenakuz, mülkiyet davasına mâni olur" (md. 1647). Örneğin bir kimse bir mal satın almak isteyip de sonra o malın kendinin olduğunu dava etse, davası dinlenmez. "Bir kimse, bir malı diğer kimsenin olduğunu ikrar ettikten sonra, "benimdir" diye dava etse, sahih olmadığı gibi, âharın tarafından bi'l-vekâle ve bi'l-vesâye dava etmesi dahi sahih olmaz" (md. 1648). "Bir kimse, diğer kimseyi cemi' davadan ibra ettikten sonra, kendisi için, andan bir mal dava etse sahih olmaz. Amma başkası için bi'l-vekâle yahut bi'l-vesâye dava edebilir." (md. 1649). "Bir kimse, bir malı âhar kimse için dava ettikten sonra, kendisi için dava etse sahih olmaz. Amma kendisi için dava ettikten sonra, bi'l-vekâle âhar kimse için dava edebilir. Zirâ dava vekili bazen mülkü nefesine muzaf kılar. Amma bir kimse, inde'l-husûme kendi mülkünü başkasına muzâf kılmaz" (md. 1650). "Hakk-ı vâhid, iki kişiden ayrı ayrı istifa olunamadığı gibi, cihet-i vâhideden dolayı hakk-ı vâhid, iki kişiden iddiâ dahi olunamaz" (md. 1651). "Nasıl ki, mütekellim-i vâhidin davasında tenakuz bulunur ise, vekil ve müvekkil ve vâris ve mevrus gibi, mütekellim-i vâhid hükmünde olan iki kimsenin kelâmalarında dahi, tenakuz tahakkuk eder. Şöyle ki, bir husus hakkında müvekkilden sebk eden davaya münafi, vekili, bir dava dermeyân etse, sahih olmaz" (md. 1652). "Hasmin tasdiğiyle, tenakuz mürtefi olur" (md. 1653). "Hâkimin tekzihiyle dahi, tenakuz mürtefi olur" (md. 1654). "Mahall-i hafa olup da müddeinin mazereti zahir olur ise tenakuz ma'fuv olur" (md. 1655). "Taksim-i terekeye iptidar, maksûmun müşterek olduğunu ikrardır. Binaenaleyh, ba'de't-taksim maksûmu "benimdir" diye dava etmek tenakuzdur" (md. 1656). "Mütenakız görünen iki kelâmin tevfiği mümkün olup da müddei dahi tevfiğ eder ise tenakuz mürtefi olur" (md. 1657). "Bir kimse, bir akdin bâttan ve sahihan kendisinden sâdir olduğunu ikrar ederek, bu ikrarı senede rapt olunduktan sonra, dönüp de ol akdin, vefaen veyahut fasiden münakid olduğunu iddia etse, davası mesmû olmaz" (md. 1658)...

Sonuç

Bereketzâde İsmail Hakkı çok yönlü bir Osmanlı alimi ve yazarıdır. İyi bir eğitim almıştır. İlmi kişiliğinin yanında siyasi ve sosyal yönü de bulunmaktadır. Devlet memuru olarak memleketin dört bir yanında hizmet ederken fikri birikimini fiiliyatına yansıtmiş ve meselelerin halkın ve devletin yararına çözümlenmesi için büyük çaba sarf etmiştir. Bir yandan da eser telifine önem vermiştir. Hukuk alanında en önemli eserlerinden biri *Tenâkuz-ı Fikhî*'dir.

⁶⁴ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: Hukuk matbaası, 1330), 1/171-173.

İslam hukukunun uygulama sahasına yönelik konulardan biri olan yargılama usulü, içerisinde birçok kompleks konuyu barındırmaktadır. Bunlardan biri olan davalı veya davacının murafaa veya muhakeme esnasında çelişkili beyanlarda bulunması önemli bir meseledir. Böyle bir durumda hâkimin beyanı muteber saymama ve delili geçersiz sayma gibi yetkileri bu konu çerçevesinde ele alınır. Bereketzâde, tenakuzu lugavî, usûlî, mantıkî ve fikhî olmak üzere dört kısımda incelemiştir. Eserinde tenakuzu, fikhî bağlamda incelemiştir. Ona göre fikhî tenakuz “sarih veya zımni olarak iki sözün diğer kişi aleyhine çelişmesidir” şeklinde tanımlanmalıdır. Söylenen bir sözün, diğerinin anlamını bozması, aralarında çelişki bulunmasına lugavî tenakuz, biri doğru farz edildiğinde diğerinin geçersizliği ve de biri geçersiz (yalan) kabul edildiğinde diğerinin doğruluğu gerekecek şekilde iki önermenin çelişmesine usûlî tenakuz, birinin doğru diğerinin yalan olmasını bizatihi gerektirecek şekilde iki önermenin olumlu ve olumsuzluk açısından çelişmesine ise mantıkî tenakuz denir. Neticede lugavî tenakuz iki kelam arasındaki çelişkiyi gösterirken, usûlî ve mantıkî tenakuz iki önerme arasındaki çelişkiyi ifade eder. Fikhî tenakuz ise her bir şekilde olabilir.

Fikhî tenakuz açısından bakıldığında mütekellimin kendi aleyhine çelişkili beyanı, davanın sıhhatine mâni değildir. Ancak diğer şahsın aleyhine olan tenakuz davanın sıhhatine mâni olur. Eğer mütekellimin kendi aleyhine olan ikrarı başkasının hakkını iptalini içeriyorsa o zaman davanın sıhhatine mâni olur. Yine bir kişinin başlamış olduğu bir işlemin ardından onun hukuken ayrılmaz bir unsurunu nefyeden bir iddiada bulunması bir tenakuzdur. Tenakuzla ilgili bazı temel prensipler ise şöyledir: Bazı durumlarda tenakuz mahkemece geçerli sayılmaz. Her meselede tenakuz cari olmaz. Ancak bazı tenakuz türleri davanın sıhhatine mânidir. Mahkemede dava sürecinde yapılan şahitliğin davaya muvafık olmaması tenakuz olarak kabul edilir. Nitekim şahitlikle dava arasındaki tenakuz mahkemede hükme mânidir. Tenakuzun bizatihi davanın kendisinde (nefs-i davada) olduğu durumlar da mümkündür. Hüccetsiz hüküm vermek caiz olmadığından şahitlerin birbiriyle uyumlu şahitlik etmeleri mahkemede hüküm verebilmek için şarttır. İki şahit arasındaki tenakuz hem lafızda ve hem de manada ise şahitlikleri kabul edilmez. Ancak tartışmalı olmakla birlikte sadece lafızda olursa kabul edilir. Davayal şahitlik arasında muvafakat şart olduğu gibi şahitlerin şahitlikleri arasında da muvafakat şarttır. Bu muvafakatin lafzen mi yoksa manen mi şart olduğu konusunda fakihler ihtilaf etmişlerdir. Ancak kesin olan şudur ki manadaki muvafakatin gerekliliği konusunda ittifak vardır. Yine iki şahitle diğer iki şahit arasındaki tenakuz da aynı şahitlikle dava arasında ve iki şahit arasındaki tenakuz gibidir. *Mecelle*'deki “Tenakuz ile hüccet kalmaz” (*Mecelle*, md. 80) ifadesi tenakuz sebebiyle hüccet batıl olur manasındadır. Ancak zikredilen hüccet gereğince sonuçlanan hükme hâlel gelmez. Yani önceki şahitlikleri üzerine hâkim hüküm vermişse bu hüküm bozulmaz. Yine *Mecelle*'de “Tenakuz, mülkiyet davasına mâni olur” (md. 1647) ifadesi bir malı önce satın almak isteyip sonra o malın kendinin olduğunu dava etmek batıl olur anlamındadır.

İsmail Hakkı Bereketzâde'nin bundan yaklaşık bir asır önce tespit ettiği İslam hukukundaki tenakuz konusunda ciddi kaynak sıkıntısının günümüzde de nispeten devam ettiği görülmektedir. Bu konuya fıkıh kitapları içerisinde yer verilse de müstakil eserler ve çalışmalar yeterli seviyede değildir. İslam hukukunun hem doktrin hem de uygulama bakımından yargılama hukuk alanıyla ilgili olan tenakuz konusu üzerinde araştırmalar yapılmaya değer bir konudur.

**Karakolda doğru söyley, mahkemede şaşar! Bereketzâde'nin Tenâkuz-ı Fikhî Adlı Eseri
Bağlamında Mahkemede Çelişkili Beyan**

Kaynakça

- Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. İstanbul: Hukuk matbaası, 1330.
- Bereketzâde İsmail Hakkı. *Osmanlı Sarfının Mebâdîsi*. İstanbul h. 1292 (m. 1875-76).
- Bereketzâde İsmail Hakkı. *Necâib-i Kur'aniyye*. Haz. Ertuğrul Özalp. II. Basım, İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2002.
- Bereketzâde İsmail Hakkı. "Mukaddime", *Meşveret*. İstanbul: Tasvir-i Efkâr Matbaası, 1318.
- Bereketzâde İsmail Hakkı. *Yâd-ı Mâzî*. Haz. Mümtaz Habib Güven. İstanbul: Nehir yayınları, 1997.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. Haz. Fikri Yavuz - İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınevi, ts.
- Coşkun, Muhammed. *Bereketzâde İsmail Hakkı'nın Envâr-ı Kur'an Tefsiri ve Diğer Tefsir Yazıları*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008."
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Ta'rifât: Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar yayınları, 1997.
- Ebuzziya Tevfik. *Yeni Osmanlılar Tarihi*. Haz. Şemsettin Kutlu. İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973.
- Ekinci, Ekrem Buğra. "Mecelle Hakkında Değerlendirmeler", *Adalet Dergisi*, 2019/1, Sayı:62, s. 347.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) yayınları, 2002.
- Gürbüz, Mehmet. "Esrâr-ı Belâgat'ta Fesahata Dair", Ankara, *Ulusal Eski Türk Edebiyatı Sempozyumu*, 15-16 Mayıs 2009, s. 333-348.
- Mahmud Hamza. *et-Tefâvuz fi't-Tenâkuz*. Çev. Bereketzâde İsmail Hakkı. *Tenâkuz-ı Fikhî*. İstanbul: Nişân Berberyan Matbaası, h. 1308 (m. 1890-91).
- Mardin, Şerif. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- Okuyan, Mehmet. "Bereketzâde İsmail Hakkı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1992, 5/490.
- Okuyan, Mehmet. *Son Dönem Osmanlı'da İki Müfessir: Bereketzâde İsmail Hakkı ve Gazi Ahmet Muhtar Paşa*. Samsun: Etüt Yayınları, 2001.
- Özen, Şükrü. "Teâruz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2011, 40/208.
- Şimşirgil, Ahmet - Ekinci, Ekrem Buğra. *Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle*. İstanbul: KTB Yayınları, 2008.
- Taşpınar, İsmail. *Hacı Abdullah Petrici'nin Hıristiyanlık Eleştirisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Tezel, Rûveyda. *Bereketzâde İsmail Hakkı'nın Metâlib-i Âliye Adlı Eserinin Çeviri Yazısı ve Eserin Teleolojik Delil Bağlamında Tahlihi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yığıtoğlu, Osman. *Bereketzâde İsmail Hakkı ve Anılarına Göre Son Dönem Osmanlı Toplumunu*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2005.

Nebe' Suresinin Belagat Açısından Tahlili ve Tefsire Yansıması

Sehil Derşevi & Hatice Aydın

Öz

Konu ve Amaç: Kurân-ı Kerim sadelik akıcılık, insicam, nazım, tertib lafız ve mana ahengi yönüyle eşsiz bir kelimeler hasebiyle belagatin zirvesinde yer almaktadır. Kur'an'ın bütün ayet ve sûrelerinde bu benzersiz edebî üslûbu görmek mümkündür. Kur'an'ın icâzını, güzelliğini ve manalarının derinliğini ortaya koymak amacı ile genel olarak edebî ve belâgî yönünü inceleyen çalışmalar yapılmıştır. Son yıllarda Kur'an'ın belagat yönünü müstakil olarak sûre temelli inceleyen akademik çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Nebe' Sûresini belâgât ekseninde ele alan bir çalışma bulunmaması sebebi ile bu yöndeki araştırmalara katkı sunmak için çalışmamızda Nebe' Sûresi belâgat yönünden incelenmeye ve edebî sanatların tefsire yansıması ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Yöntem: Çalışmamız giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde Kur'an belâgat ilişkisine yer verilmiş ve Nebe' Sûresinin genel çerçevesinden bahsedilmiştir. Birinci bölümde Nebe' Sûresi meâni ilmi açısından incelenmiş, ikinci bölümde sûredeki beyan ilmine dair belâgî sanatlar yer verilip anlama etkisi ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise sûrede bedî ilmine ait olan edebî sanatlar yer verilmiştir.

Çalışmamızda Nebe' Sûresi bütünüyle tefsir edilmemiş, belâgat ilmi çerçevesinde ele alınarak sure içindeki edebî sanatlar ve bunların anlama etkisi tahlil edilmeye çalışılmıştır. Kur'an'ın belâgat yönünü Nebe' Sûresindeki edebî sanatlar çerçevesinde incelemeyi amaçlayan bu çalışmada lügât, tefsir ve belagat kaynaklarına müracaat edilmiştir.

Bulgular: Ayetlerdeki edebî sanatların incelenmesi neticesinde sûrede istifham, hazif, takdim, emir, itnâb, tahassür, teşbih, mecâz, sec'î, tîbâk, te'kidü'z-zemm bi-mâ yuşbihu'l-medh, iltifat gibi edebî sanatların var olduğu tespit edilmiştir.

Sonuç: Mana açısından her biri ayrı bir zenginliğe ve değere sahip olan bu edebî sanatların anlam ve yorum etkilerinin incelenmesi surenin anlamını daha iyi ortaya koyabilmek açısından elzemdir. Zira bu edebî sanatların her biri ayetlere farklı anlam ve incelikler kazandırmakta, anlamı metnin fitratına uygun parça ve bütünü gözetken objektif bir biçimde ortaya koymaya katkı sağlamaktadır.

Anahtar Kavramlar: Kur'an, Belagat, Nebe' Sûresi, Edebî Sanatlar, Tefsir.



Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, sahlder@hotmail.com
Asst. Prof. Dr., Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences
Vaiz, DİB., Karabük Müftülüğü, talha-faruk@hotmail.com
Preacher, Presidency of Religious Affairs, Karabük Mufti Office



*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.
Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.*



Derşevi, Sehil – Aydın, Hatice. "Nebe' Suresinin Belagat Açısından Tahlili ve Tefsire Yansıması".
Mutalaa 1/1 (Ağustos 2021), 88-103.

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-1774-2460

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-6761-6980

ROR ID: ror.org/04wy7gp54

ROR ID: ror.org/007x4cq57

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.5245247



Geliş tarihi: 08.06.2021

Kabul tarihi: 19.07.2021

An Analysis of the Chapter of al-Naba' in terms of the Rhetoric and its Evaluation in the Qur'anic exegesis

Abstract

Subject and Purpose: The Holy Qur'an is at the top of the rhetoric because it is a unique word in terms of simplicity, fluency, coherence, verse, composition and harmony of meaning. It is possible to see this unique literary style in all the verses and suras of the Quran. In order to reveal the uniqueness, beauty and depth of its meanings of the Quran, many studies have been carried out to examine its literary and rhetoric aspect. With the aim of making a contribution to the researches in this direction, we tried to examine the Surah Nebe' and reveal the reflection of literary arts in tafsir.

Method: Our work consists of an introduction and three parts. In the introduction, the relation between the Qur'an and rhetoric is given and the general framework of the Surah An-Naba is mentioned. In the first chapter, Surah An-Naba was examined in terms of meaning science. In the second part, rhetorical arts about the science of declaration in the surah are included and their effects on meaning are discussed. In the third part, the literary arts belonging to the science of bedi in the Nebe' Surah are included. In our study, the Nebe' Surah has not been fully interpreted, and the literary arts in the surah and their effects on understanding have been tried to be analyzed by considering it within the framework of the science of rhetoric. In this study, which aims to examine the rhetoric aspect of the Qur'an within the framework of the literary arts in Surah An-Naba, the sources of lexicon, tafsir and rhetoric have been applied.

Findings: As a result of the examination of the literary arts in the verses, the literary arts such as istifham, hazif, teşbih, emir, itnâb, tahassür, metaphor, sec'i, tibak, te'kidu'z-zemm bi-ma yushbihu'l-medh, iltifat found to exist.

Result: Examining the effects of these literary arts, each of which has a different richness and value in terms of meaning, on meaning and interpretation is essential in order to better reveal the meaning of the surah. Because each of these literary arts gives different meanings and subtleties to the verses, and contributes to revealing the meaning in an objective way that takes care of the part and the whole in accordance with the nature of the text.

Keywords: Qur'an, Rhetoric, Surah Nebe', Literary Arts, Tafsir

Giriş

Bir metnin anlaşılmasındaki en temel etken o metnin dilinin bilinmesi, yapısının üslubunun ve özelliklerinin kavranmasıdır. Yüce Allah'ın insanlığa gönderdiği kutsal metin olan Kur'an'ın anlaşılması, mesajlarının kavranması ve hakikatlerine ulaşılması için de indirildiği dil olan Arapçayı bilmek ve bu dilin yapısına özelliklerine inceliklerine vakıf olmak gerekir. Arapça anlam zenginliği, edebî sanatlar ve içerik açısından zengin belagat yönüyle dünya dilleri arasında en köklü geçmişe sahip dillerden biridir. Kur'an-ı Kerim nâzil olmaya başlamadan önce Cahiliye döneminde Arap yarımadasında edebiyat, şiir ve hitabet oldukça yaygındı. Belagat o dönemde müstakil bir ilim dalı halinde olmasa da şair, yazar ve hatipler gibi işin ehli tarafından biliniyordu. Araplar şiirlerini, hitabetteki ustalıklarını, söz sanatına hâkimiyetlerini ortaya koydukları panayırılar düzenliyorlardı. Kur'an-ı Kerim böyle bir çevrede sözün, mananın ve belagatin zirve noktası olarak nazil olundu. İndirildiği dönemin fesâhat ve belâgat erbabı ve söz ustaları ilahi kelamın nazmındaki eşsizlik ve manasındaki derinlik karşısında sarsılmışlar, üslubundaki tatlılık ve edebi zevkin başka hiçbir kelimada mevcut olmadığını anlamışlardı. Fesahat ve belagat açısından yüksek bir donanıma sahip olan bu topluluk Kur'an-ı Kerim'in benzerini getirme konusunda aciz kalmıştı. Belagat, böyle bir ortamda Kur'an-ı Kerim'in îcâzını ortaya koymak, bu eşsiz kelamı doğru anlamaya çalışmak manaların yüceliğine ulaşmak, lafzın letâfet ve halâvetine vakıf olmak gayesi ile filizlenen, tefsir müellefâtı içerisinde gelişip semeresini veren bir ilim dalıdır. Belâgat ilmine hâkim olmayan bir kişinin Kur'an-ı Kerim'i anlaması ve yorumlaması mümkün değildir. İlahi kelamın mana ve gayesinin

doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için, belagat ilmini teşkil eden Me'anî Beyan ve Bedî ilimlerinin bilinmesi bu edebî sanatların anlam ve yoruma etkilerinin incelenmesi gereklidir.

Belagat sözlükte “varmak, ergenliğe ulaşmak, kemâle ermek, özen göstermek, etkili ifade, sözün fasih ve açık seçik olması¹ gibi anlamlara gelmektedir. Kur'ân-ı Kerim'de bu kelimenin kökü türevleri ile beraber yetmiş yedi defa geçmektedir. Kelimenin Kur'ân-ı Kerim'deki bütün formlarında temel anlam olan “varmak, ulaşmak” mânası hâkimdir.²

Belagat ile ilgili olarak birçok tanımlama yapılmıştır. el-Câhiz el-Kinânî (öl. 255/868) “Güzellikte lafzın mânayla, mânanın da lafızla yarışması; lafzın kulağa dokunmasıyla, mânanın da derhal zihne yerleşmesidir.”³ ifadesinin belagatle ilgili yapılan en güzel tanımlamalardan biri olduğunu belirtmektedir. Kudame b. Ca'fer (öl. 337 /948) belagatı “Kelâm seçkinliği, tertip güzelliği ve dil fesâhatıyla birlikte kasdolunan manayı içermesi” şeklinde ifade etmektedir.⁴ Rummânî (öl. 384/994) “Mânanın en güzel lafızlarla, işitenin gönlüne akıtılması,” olarak nitelendirmektedir.⁵ Hatîb Kazvîni (öl. 739/1338) ise belâgatı fasih olmakla birlikte muktezâ-i hâle uygun kelimeler olarak tanımlamaktadır.⁶ Daha genel bir ifadeyle belagat, bir fikrin sözlü veya yazılı olarak yerinde, yeterince ve zamanında ifade edilmesidir.⁷

Bu tanımlamalar incelendiğinde bir kelamın belîğ olabilmesi için kelime ve kelam seçkin, fesâhatı oluşturan şartlara uygun, az ibare ile çok mana ifade eden, hal ve zahirin gereğine mutabık, dil kurallarına uygun, anlamı değişik şekillerde anlatabilen tarzda olmalı kulak ile kalbe hoş ve yumuşak gelecek şekilde tertip edilmelidir.⁸

Kur'ân tertibindeki güzellik, kelimelerdeki uyum ve fesahat, nazımın orijinalliği kendinden önce ve sonra denginin bulunmaması yönünden eşsiz bir belagat sahiptir.⁹

Kur'ân'ın nüzulü başladığı andan itibaren muhalifleri onun ilâhi bir kelam olmadığı kâhin sözü veya şiir olduğu şeklinde iddialar ortaya atınca Hz. Allah bütün bu ithamları reddetmiş, benzeri bir sûre ya da bir söz getirmelerini isteyerek meydan okumuştur. Kur'ân'ın nazmındaki cezalet, lafzındaki fesâhat, mânasındaki belâgat, üslubundaki bedâ'et ve beyanındaki bera'et sebebi ile bu meydan okumaya Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde ve daha sonraki çağlarda hiç kimse tarafından başarılı bir cevap verilememiştir.¹⁰ Her daim Hz. Peygambere düşmanlıktan geri kalmayan en azılı muhaliflerden biri olan Velid b. Muğire Kur'ân ayetlerini duyduğunda kavmine: “Allah'a yemin olsun ki sizin içinizde benden daha güzel şiirden, kasideden ve cin kelamından

¹ İsmâil b. Hammâd Cevherî, *es-Shâh*, thk. Muhammed Tâmir (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2009), 1/111.

² İsmail Güler, *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler* (İSAM Yayınları, 2015), 21.

³ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Kinânî el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Harun Abdusselam (Kahire: Mektebetu'l-Hânicî, 1998), 1/115.

⁴ Nasrullah Hacımüftüoğlu, *İcâz ve Belagat Deyimleri* (Erzurum: Ekev Yayınları, 2001), 11.

⁵ Hacımüftüoğlu, *İcâz ve Belagat Deyimleri*, 14.

⁶ Ebü'l-Meâlî Celâluddin el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahmân b. Ömer b. Ahmed eş-Şâfiî el-Kazvîni, *el-İzâh fi ulûmi'l-belaga el-meâni ve'l-beyân ve'l-bedî* (Beirut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/11.

⁷ Hulusi Kılıç, “Belâgat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/380-387.

⁸ el-Kazvîni, *el-İzâh*, 1/164; Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Belagat İlmi ve Kur'an”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2015), 14.

⁹ Abdurrahman b. Ebi Bekr Suyûtî Celâleddîn, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb Arnavûd (Beirut: Müessesetu'r-Risâle, 2008), 1/651.

¹⁰ Hacımüftüoğlu, *Kur'ân'ın Belagatı ve İcâzı Üzerine*, 170.

anlayan yoktur. Bu adamın okuduğu bunlara benzemez. Allah'a yemin ederim ki bunun okuduğu kelimada bir tatlılık, üzerinde bir parlaklık vardır. Üzeri meyveli, altı bereketli, üste çıkar fakat üstüne çikılmaz, altındakini ezen bir kelim"11 demiştir.

Kur'an'ın benzerini getirme konusunda muhataplarına meydan okuyan tavrı belagat ilminin gelişmesine oldukça önemli katkılar sunmuştur. Fesahat ve belagatin zirvesinde olan bu kelamın sırlarını anlamak için tefsir kelam ve edebiyat alanında önde gelen isimler seferber olmuş çok kıymetli eserler ortaya koymuşlardır.12 Kur'an-ı Kerim'in icazını ve eşsiz yapısını anlayabilmek için belagat sistematik biçimde ele alınmaya başlamıştır.13 İlâhî kelamın yapısını eşsizliğini ve anlam derinliğini ortaya koymak amacı ile edebî ve belâgî yönünü inceleyen çalışmalar yapılmıştır. Son dönemlerde Kur'an'ın belagat yönünü süre temelli inceleyen akademik çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Nebe' Süresini belagât ekseninde ele alıp anlama etkilerini inceleyen bir çalışma bulunmaması sebebi ile bu yöndeki araştırmalara katkı sunmak için çalışmamızda Nebe' Süresi belagat yönünden incelenip edebî sanatların tefsire yansımaları ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Nebe' Süresi Mekke döneminin sonlarına doğru nazil olmuştur kırk ayettir. Kıyamet, öldükten sonra dirilme ve haşr hakkında önemli haber verildiği için Nebe' Süresi denir. Ayrıca Tesâül ve 14. âyetteki Mu'sırât (Yoğunlaşan bulutlar) isimleriyle de anılmıştır.14

Nebe' Süresi Mekkeli müşriklerin öldükten sonra dirilmenin olup olmayacağı konusundaki şüpheleri kendi aralarında tartışıp birbirlerine sormalarının akabinde nazil olmuştur.15 Sürenin ana konusunu, öldükten sonra dirilme ve ahiretteki hayatının tasviri oluşturmaktadır. Kıyamet, öldükten sonra dirilme ve hesaptan haber vererek başlayan süre kozmolojik düzene dair örnekler vermekte yeryüzünün insan hayatına elverişli kılınmasının Allah'ın kudretinin delilleri olduğundan bahsetmektedir. Ardından Kıyametin kopuşu, cehennemın kısaca tasviri buna mukabil müttakilere cennetten verilen ikramlar terğib ve terhib üslubu ile anlatılmaktadır. Süre, kıyamet gününün dehşetini ve inkâr edenlerin yaşayacağı büyük pişmanlığı haber vererek sona ermektedir.16

1. Nebe' Süresinde Meâni İlmine Dair Belagat Sanatları

1.1. İstifham

İstifham "فهيم" kökünden "استفعال" vezninde bir mastardır. Sekkâkî istifhamı "هو طلب حصول صورة الشيء في الذهن" zihinde bir şeyin sûretinin oluşmasını istemek olarak tanımlamaktadır.17

Sual dikkati istenen yöne toplamayı, zihni konuya teksif etmeyi amaçlar. Muhatabın kabul etmekte direndiği konularda istifham yöntemi sayesinde akılda bir gedik açılmak

11 Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 1/64.

12 Hacımüftüoğlu, *İcaz ve Belagat Deyimleri*, 21.

13 Kılıç, "Belâgat", 5/380-387.

14 Bekir Topaloğlu, "Nebe' Süresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,2006), 32/470.

15 İsmâil b. Ömer b. Kesir ed-Dımaşkî Ebu'l-Fidâ İbn Kesir, *Tefsîru İbn Kesir* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1980), 4/463.

16 Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2015), 3/1447.

17 İbn Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Alî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407), 303.

suretiyle ikna sağlar. Kur'an-ı Kerimde soru kökünde türeyen yaklaşık 130 kelime bulunmaktadır. Kur'an'da muarızlarının tutumlarını sorgulamalarını sağlamak için bir eğitim ve öğretim metodu olarak istifham üslubuna başvurulmuştur.¹⁸ Nebe' sûresinde de istifham üslubu kullanılmaktadır.

عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ عَنِ النَّبِئِ الْعَظِيمِ "Birbirlerine neyi soruyorlar? O büyük haber mi?" (en-Nebe' 78/1-2) "عَم" kelimesi aslında "عن ما" idi. Mim, nûna idğam olunup elif tahfif için hazf olunmuştur.¹⁹ Cürcânî (öl. 816/1413) de hazifile ilgili olarak "Arablar, "ما" 'yı istifham için kullandıklarında, ismin arasını ayırmak için elifi hazfederler." demiştir.²⁰ "ما" "Ne'yi" şeklindeki bu soru, durumun azametini ifade etmekte olup âdeti "Hangi durumu soruşturuyorlar?" denmektedir.²¹ 'O 'büyük haber'i (yani kıyameti) mi?' Yeniden dirilmeyi mi? Bu, azametinden söz edilen şeyin açıklamasıdır.²²

Buradaki istifham tefhim içindir. Tefhim bir şeyin şiddetini artırma anlamına gelmektedir. Muhatabın dikkatini sözün üzerine toplamak konunun önem ve azametini vurgulamak ikâz ve terhîb amacı ile kullanılan bir üsluptur. Cevabın soru ile zikredilmesinin sebebi bir sözü soru ve cevapla bir ortamda getirmek onu daha net izah etmeye ve kavranmasına yardımcı olur. Soruyu soran da cevaplayan da bizzat Allah'tır. Allah'tan gelen bu soru bilmek öğrenmek gayesi ile değil, muhatabı ikaz, olayın büyüklüğünü tenbih ve yaptığı hatayı anlayıp daha dikkatli davranmaya teşvik içindir.²³ Aynı durum Mü'min suresinde de mevcuttur. "Bugün hükümler kimindir? Kahhâr olan tek Allah'ındır." (Mü'min 40/16) ayetinde istifham cevap beklenen bir soru değil olayın azamet ve dehşetini muhataba kavratma amaçındadır.²⁴

"ما" eşyanın mahiyetini ve hakikatini sormak için vazedilmiş bir lafızdır. Azamet ve mertebesinin yüksek oluşu sebebi ile aklın derinliğini kuşatmaktan aciz kaldığı bu büyük haber neticede yine de muhatab açısından tam olarak idrak edilemez mahiyeti ve hakikati anlaşılabilir demektir.²⁵

Bu ayet Kur'an'ın icaz ve belâgatının ve muktezâyı hale uygunluğunun en güzel örneklerindedir. Zira hem müşriklerin birbirlerine dirilme ile ilgili soru sormaları Allah tarafından aşikâr edilmekte hem de muhatab ve duruma uygun biçimde soru cevaplanmaktadır.²⁶

¹⁸ Sahip Aktaş, *Kur'an'da İstifham Üslubu* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006), 17.

¹⁹ en-Nesefî, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedîvî - Muhyiddin Dîbstuv (Dımaşk: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 579.

²⁰ Fahrüddîn Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 31/5.

²¹ Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmidî't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*, ed. Murat Sülün (İstanbul: Bilnet Matbaacılık ve Yayıncılık, 2020), 1110.

²² Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 3/1448.

²³ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 31/5.

²⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 31/7.

²⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 31/7.

²⁶ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâti el-Endelüsî İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri Kitabi'l-Azîz*, thk. Abdüşşâfi Muhammed Abdüsselam (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 5/423.

الأَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا "Biz yeryüzünü bir döşek, dağları da birer kazık yapmadık mı?" (en-Nebe' 78/6-7). Bu ayetteki istifham da takrir içindir. Takrir 'muhatabı herhangi bir konuyla ilgili olarak bildiği bir şeyi ikrara sevk etmek' demektir.²⁷ İstifham-ı takriri muhatabı delille yenmeyi ve ona istediği şeyi itiraf ettirmeyi amaçlar.²⁸

(*Senin için her zaman fedakârlık yapmadım mı?*) örneğinde olduğu gibi istifham ile hedeflenen sormak değil bilinen hakikatin ikrar ettirilmesidir. Muhatap olan inkârcılar gürûhu yeryüzünün insanoğlunun emrine sunulduğunu ve kâinatın kendilerine mazhar kılındığını bilmektedir. Bu durumun bilincine varması, kabul ve ikrar etmesi istenmektedir.

Ayrıca "Arz'ı (*hayata elverişli*) bir yatak hâline getirmedi mi?" ayetinin, önceki istifhamla da bir bağlantısı söz konusudur. O yeniden dirilişi inkâr edenlere adeta şöyle söylenmektedir: Diriltme fiilinin kendisine nispet edildiği zât, kudretin kemaline delil olan şu âlemi yaratmadı mı? O hâlde şu eşi görülmemiş harikaları yaratan sizin hizmetinize sunan Hz. Allah'ın yeniden dirilişe güç yetirmesini inkâr etmenin anlamı ne? Surede iki istifham birbiriyle ilişkilendirilerek muhatabın ikrarı talep edilmektedir.²⁹

1.2. Hazif

Meâni terimi olarak hazif söylenilmesine gerek duyulmayan sözün cümlede zikredilmemesidir.³⁰ Manası cümlenin gelişinden anlaşılan lafızları hafızlamak Kur'anda sık başvuru belâgat uygulamalarındandır. Basralıların görüşüne göre "عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ" ifadesi, tam bir cümledir. Ayetin devamında Allah-ü Teâlâ, "عَنِ النَّبِئِ الْعَظِيمِ" diyerek söze başlamıştır ki bu ifadenin takdiri "عَنِ النَّبِئِ الْعَظِيمِ يَتَسَاءَلُونَ" "Büyük haberdan soruşturup duruyorlar" şeklindedir. "يَتَسَاءَلُونَ" fiili, ikinci cümlenin başından hafzedilmiştir. Fiil birinci ayette geçtiğinden dolayı manayı en az ibare ile en veciz şekilde ifade etmek için hazif olunmuştur.³¹

1.3. Takdim

Takdim; normal cümle tertibinde sonra gelmesi gereken bir öğeyi öne almaktır.³² Takdim farklı amaçlara matûf olarak gerçekleşir. Bunlardan biri de ihtimamdır. Örneğin 'Ben Ankaralıyım' demek yerine 'Ankaralıyım ben' demek gibi. Bu cümlede memleketinin Ankara olması öne çıkartılıp önemi vurgulanmak istenmiştir. Veya "إِنَّا نَعْبُدُ وَإِنَّا نَكْسَعُ" "Rabbimiz!) Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz" (Fâtiha 1/5) ayetinde olduğu gibi hasr amacı ile de takdim gerçekleşebilir.

²⁷ Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 2/3.

²⁸ Abdurrahman b. Hasan Habannakî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye usûsuhâ, ulûmuhâ ve funûnuhâ* (Dımaşk: Daru'l-Kalem, 1416), 1/275.

²⁹ Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâti İbn Cüzey, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzil*, thk. Abdullâh el-Hâlidî (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.), 2/444.

³⁰ es-Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga fi'l-meâni ve'l-beyân ve'l-bedî* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), 103.

³¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 31/7.

³² Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, 1414), 12/467.

أَلَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ" ayetinde "فيه" kelimesinin ihtimam veya kasr ifade etmek için takdimi muhtemeldir. Her iki duruma göre mana farklılık arz eder. Takdimin ihtimam ifade etmesi durumunda anlam; kimi inanarak, kimi inkâr ederek, kimileri de tereddüde düşerek o haber hakkında ihtilafa düştüler. Aralarındaki bu ihtilaf bile olayın ihtimamına önemine işaret eder demektir. Takaddümün kasr ifade etmesi durumunda ise, onların ihtilaf ve tartışmalarının sadece o haber verilen şey hakkında olduğu anlamını taşır. "Onlar onda ihtilaf ediyorlar ama ihtilaf etmek bile ilerde bir fayda veya zarar gelebileceği düşüncesiyle olacağından mutlaka bir sorumluluk günü geleceğini hissetmelerinden kaynaklanmaktadır" anlamını ifade eder.³³

1.4. Emir

Bir şeyin yapılmasını buyurgan bir tarzda talep eden emir kipleri, bazı durumlarda bu temel anlamın dışında sözün siyak ve sibakından anlaşılan farklı anlamlarda kullanılır. Bunlardan biri de ihânedir.³⁴ İhâne emir kipinin aşağılama, küçümseme ve hor görme anlamlarında kullanılmasını ifade eder. 'Madem çalışmadın başarısızlığı tat bakalım' örneğinde olduğu gibi. "فَذُوقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا" *"Şimdi tadın! Artık size azabı arttırmaktan başka bir şey yapmayacağız"* cümlesindeki emir, horlama ve tahkir ifade etmektedir.³⁵

1.5. İtnâb

Belagat terminolojisinde bir fayda ve amaç için kelâmı alışılagelmişin dışında uzatmaya itnâb denmektedir. İtnâb birkaç şekilde gerçekleşir. Bunlardan biri özel bir ögeye delalet eden bir kelimedden sonra onun, kapsamına dâhil olduğu umumi lafzı zikretmek sureti ile gerçekleşir.³⁶ 'Ahmet çok çalışkansın. Hepiniz de öylesiniz' örneğinde olduğu gibi hususi olarak zikredilenin önem ve değerini vurgulama amacını taşır. *يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا* "Ruh ve meleklerin saf saf olup durduğu o gün" (en-Nebe' 78/38) ayetinde itnâb mevcuttur. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî'ye (öl. 538/1144) göre ayette geçen Ruh, yaratılış itibariyle meleklerin en büyüğü, en şerefli ve Âlemlerin Rabbine en yakın olanıdır Ruhun Cebrâil a.s. olduğu da rivayet edilmiştir. Cebrail a.s. konum ve değerinin yüceliğini ifade için önce özel olarak sonra da meleklerle birlikte zikredilmiştir.³⁷

1.6. Tahassür

Bazen nidâ temel anlamın dışında siyak ve sibaktan anlaşılan manaları ifade etmek için kullanılır. Bu anlamlardan biri de tahassürdür. Tahassür; Geçen şeyi düzeltme ve geri döndürmenin mümkün olmadığı durumlarda duyulan pişmanlık, hasret, özlem, üzüntü, utanç, hayal kırıklığı gibi duyguları ifade ederken kullanılan bir nidâ türüdür.³⁸

Nebe' suresinde *وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا* (en-Nebe' 78/40) ayetinde kurtuluş ümidini tamamı ile yitiren pişmanlık ve hayal kırıklığı içindeki kâfirlerin "Ah, ne olurdu ben bir toprak olsaydım" diyecekleri ifade edilmektedir. Yeniden dirilme hakkında şüphe içinde

³³ M.Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1972), 9/5531.

³⁴ el-Kazvinî, *el-İzâh fi ulûmi'l-belâga*, 1/241-243.

³⁵ Sâbüni, *Safvetü't-tefâsîr*, 3/1451.

³⁶ Sekkâki, *Miftâhu'l-ulûm*, 272, Nusrettin Bolelli, *Belagat Arap Edebiyatı* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 366.

³⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/1128.

³⁸ Ali Cârîm - Mustafa Emin, *el-Belâgâtü'l-vâdiha* (Mısır: Dar'ul-Maarif, 1959), 212.

olan ve haşrı inkâr ettiği haber verilen kâfirlere yaşayacakları pişmanlık ve çaresizlik bizzat kendi dillerinden haber verilerek surenin tehdit anlamı pekiştirilmiştir.

2. Nebe' Sûresinde Beyan İlmine Dair Belagat Sanatları

2.1. Teşbih

"تشبيه" Kelimesi tef'îl babından mastardır. Teşbih lügatte; "benzetmek, bir şeyin başka bir şeye benzetilmesi" manasına gelmektedir.³⁹ Bir beyân terimi olarak manası ise; aralarında ortak nitelik bulunan iki şeyden birini diğerine benzetmektir.⁴⁰ Ortak yönün kendisine benzetilende daha kuvvetli olması gerekmektedir.⁴¹

Teşbihin unsurları dörttür.

- 1) Muşebbeh (benzeyen)
- 2) Muşebbeh bih (kendisine benzetilen)
- 3) Vech-i Şebeh (benzetme yönü): Teşbihin tarafları arasındaki ortak nitelik.
- 4) Teşbih edatı⁴²

(Bir kuru yaprak misali savrulur insan şu hayatta) cümlesinde müşebbeh insan, muşebbehu bih kuru yaprak, vechi şebeh savrulmak, teşbih edatı ise misal kelimesidir.

Teşbih, ifade edilmek istenen anlamı daha etkin ve net bir biçimde ortaya koymayı soyut bir kavramı daha mücessem hale getirmeyi sağlar. İki şey veya olay arasında benzerliklerin karşılaştırması ve kıyaslanması o kavramın zihinde resmedilmesini sağlar. Müşahhas ve daha somut bir hale gelen kavram insan zihninde daha net biçimde algılanır. Teşbih aynı zamanda mütetekellimin belagatini de ortaya koyar.

Teşbih yoluyla anlatım, benzetme olmayan bir anlatıma nispetle kelâmı daha etkili ve kalıcı hale getirmektedir. Kur'an'da bütün insanlığa hitap eden mesajını aktarırken birçok ayette insanlığın algısını göz önünde bulundurarak teşbihten yararlanmaktadır. Nebe sûresinde de teşbih üslubuna başvurulmaktadır.

أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا "Biz, yeryüzünü bir döşek kılmadık mı?" (Nebe 78/6) âyetinde teşbih-i belîğ vardır. Eğer bir benzetmede teşbih edâtı ve vechi şebeh hafzedilirse teşbih-i belîğ olur.⁴³ Teşbih-i belîğ manayı kuvvetlendirme ve belâgat açısından daha üstündür. Ali aslan gibidir demek yerine Ali aslandır demek benzerliğin daha kuvvetli olduğunu ifade eder. "الأرض" kelimesi müşebbeh "مهَاد" kelimesi muşebbehu bihtir. Teşbih edâtı mahzûftur. Mihâd kelimesi yatak" anlamındadır; mehden "beşik" şeklinde de okunmuştur ki çocuk için "beşik" ne anlama geliyorsa, yeryüzünün de insanlar için o anlama geldiğini ifade etmektedir. Mehd "beşik" çocuk için hazırlanıp, üzerinde uyutulduğu şeydir.⁴⁴ Beşik çocuk

³⁹ el-Firûzâbâdi, *el-Kamûsu'l-muhît* (Beyrut: Mektebu't-Tahkiki't-Turâsi fi Müesseseti'r-Risâle, 2005), 1602.

⁴⁰ el-Kazvini, *el-Îzâh fi ulûmi'l-belâga*, 1/164.

⁴¹ Cârîm - Emin, *el-Belâgâtu'l-vâdiha*, 20.

⁴² Cârîm - Emin, *el-Belâgâtu'l-vâdiha*, 20.

⁴³ Cârîm - Emin, *el-Belâgâtu'l-vâdiha*, 25.

⁴⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/1112.

doğmadan hazır hale getirilen onun gelişimini rahatını huzurla uyumasını sağlayan bir mekân olduğu gibi yeryüzü de insanlar için hazır edilmiştir.

Yeryüzü kâinatta insanoğlunun her türlü yaşamsal ihtiyacını ve gelişimini sağlayacak bir beşik olarak dizayn edilmiştir.⁴⁵ Su, ısı, atmosfer enerji, jeolojik yapı, bitkiler gibi gereksinim duyacağı her şey beşeriyetin önüne bir döşek gibi serilmiştir. İnsanoğlu kendisinin emrine âmâde kılınıp yayılan bu döşekte dünyaya gelmiş bebeğin beşiğinde huzur içinde yaşaması gibi kendisine ikram edilen nimetlerle hayatını idame ettirmektedir. Teşbih ile bütün bu anlamlar belîğ bir biçimde muhataba ifade edilmektedir. Beşik denince şüphesiz akla sallanma özelliği de gelmektedir. Ayeti kerimenin devamında dağlar ile sallanma ve sarsıntının önüne geçildiği anlatılmaktadır.

﴿وَالْجِبَالِ أَوْتَادًا﴾ "Dağları da "yeri tutan" kazıklar yapmadık mı?" (en-Nebe' 78/6) ayetinde de yine teşbih-i belîğ söz konusudur. "جبال" kelimesi müşebbeh "اوتاد" ise müşebbehu bihtir. Teşbih edâtı ve vechi şebah hazf olunmuştur. "اوتاد" kelimesi, "وتد" in çoğulu olup tahta ve benzeri gibi sallanan hareket eden şeyleri sağlamlaştırıp sabitlemek için kullanılan çivi ve kazık gibi cisimlere denir.⁴⁶ Muhammed b. Cüzey el-Kelbî el-Gırnâtî (öl. 741/1340) dağlar yeryüzünün sarsılmasına mâni olduğu için, Yüce Allah onları kazıklara benzetti demektedir.⁴⁷ Arz dağlarla pekiştirilip kararlaştırmış ve böylece beşik gibi olan yeryüzü kumıldamaktan uzaklaşıp üzerindeki sarsmaz olmuştur.⁴⁸

Kazık çakılmadan bir ev kurulmayacağı Araplarda meseldir. Nitekim Efveh beytinde şöyle demiştir:

ولا عماد إذا لم تُرس أوتاد *** وَالْبَيْتُ لَا يُبْنَى إِلَّا لَهُ عُمْدٌ

"Direkleri olmadan bir ev bina edilemez kazıklar sağlam çakılmadan da bir direk dikilemez"

Yeryüzünün kazıkları da dağlardır. Dağların toprak seviyesinin derinliklerinde çok büyük kökleri vardır. Bu özellikleri sayesinde dağlar, yerküre tabakalarının altına doğru uzanarak bu tabakaları çiviler gibi birbirine sabitler ve dengeyi sağlar. Eğer dağlar yeryüzüne oturtulup sabitlenmemiş olsaydı, üzerinde rahatça durabilme mümkün olmayacak sürekli bir çalkantı ve sallantı olacaktı. Dolayısı ile yeryüzünde herhangi bir canlının yaşaması da mümkün olmayacaktı.⁴⁹

Teşbih adeta söylenmeyen sözleri zihne fısıldama sanatıdır. Bu iki ayette teşbih varlığı şükür gerektiren birçok nimetin tefekkürünü insana hatırlatmakta ve derin manaları kısa ve öz biçimde kalbe akıtmaktadır

﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا﴾ "Geceyi sizin için libâs kaldık" (en-Nebe' 78/10) ayetinde "ليل" kelimesi müşebbeh "لباس" müşebbehu bihtir. Teşbih yönü ve edâtı hazf olunduğu için teşbih-i belîğdir. Gece dünyaya göre hazırlanmış bir kudret elbisesidir. Müfessirler gecenin libâsa

⁴⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/5530.

⁴⁶ İsmail Hakkı Bursavî, *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, çev. İbrahim Tüfekçi (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016).

⁴⁷ Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 3/1448.

⁴⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru İbn Kesîr*, 4/463.

⁴⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/5530.

benzeyen birçok yönü olduğunu ifade etmektedir. Libas bedeni bürüyüp örten giysi veya örtüdür.

Elbisenin, insanın ayıplarını kusurlarını avretini örtmek, soğuktan, sıcaktan ve haşerelerden korumak gibi birçok yararları olduğu gibi gecenin de karanlığıyla başkalarından, düşmandan, yırtıcı hayvanlardan, güneşin yakıcılığından örtüp gizleme özelliği vardır.⁵⁰

Elbise nasıl insan için tabii bir ihtiyaç ise uyku da tabii bir ihtiyaçtır. Gece uykusuyla güç, kuvvet tazelenir, vücut dinlenir ve insan huzur bulur.⁵¹ İnsanın, giyinmesi sebebiyle güzelliği artıp, kuvveti çoğalarak sıcak ve soğğun eziyetlerini bertaraf ettiği gibi gece uykuda meydana gelen vücudun yenilenmesinden dolayı güzellik kuvveti ve tahammülü artar. Bir elbiseyi çıkarıp başka bir elbise giymek insanda bir tazelenme sağladığı gibi gece de maddi, manevi ve zihni yorgunluklardan kurtulup tazelenmeyi sağlar.⁵²

Bazıları ise güneşin doğumu ile gecenin bir elbisenin çıkarıldığı gibi dünyanın üzerinden kolayca sıyrıldığı için libasa benzetildiğini ifade etmektedir.⁵³

Zemahşerî (öl. 538/1144) ve Muhammed Ebussuûd (öl. 982/1574) gibi bazı müfessirler ise gecede örtücülük vasfı sebebi ile libâs kelimesine yorgan ve örtü anlamının verilmesinin daha isabetli olacağı kanaatindedir. Gece düşmandan sıcaktan sıkıntılardan koruyacak sarıp sarmalayacak bir yorgana benzetilmektedir.⁵⁴ Nitekim Zümer sûresinde 'Geceyi gündüzün üzerine sarıyor' (Zümer 39/5) ayetinde gece ve gündüz dünyayı sarmalayan bir örtü gibi tarif edilmektedir.

Gecenin insana verilen çok büyük bir nimet şefkatli bir hediye olduğu gerçeği teşbihin zihinde uyandırdığı anlamlarla ayet-i kerimede oldukça belîğ bir biçimde ifade edilmektedir.

﴿وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا﴾ "Gök açılır ve kapı kapı olur." (en-Nebe' 78/19) Bu ayette de teşbih-i belîğ söz konusudur. "السَّمَاءُ" müşebbeh "أَبْوَابٌ" kelimesi müşebbehu bihtir. Teşbih edâtı ve vechi şebeh mahzûftur. Sûr'un üfürülmesinin akabinde evrenin düzeni değişerek bugün kapalı sağlam bir bina olan gökyüzü çatlama ve yarılp açılma bakımından duvardaki kapılar gibi olmuştur.⁵⁶

Beyzâvi (öl. 685/1286)⁵⁷ ve Zemahşerî⁵⁸ye göre kapıların açılmasından anlaşılan "O gün gök yarılmış, çökmeye yüz tutmuştur." (Hâkka, 69/16) ayetinde olduğu gibi yarıлма ve çatlama durumudur. Râzi (öl. 606/1210) ise gökyüzünün kütlesinde bir yarıлма ve

⁵⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/5530.

⁵¹ Vehb ez-Zuhaylî, *Tefsîru'l-munîr* (Dımaşk: Darü'l-Fikri'l-Muâsır, 1418), 30/15.

⁵² Râzi, *et-Tefsîru'l-kebir*, 31/5.

⁵³ Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî*, thk. Abdülbari Atıyye Ali (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 15/222.

⁵⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/1114.

⁵⁵ Muhammed Ebussuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Daru İhyâi-Turasi'l-Arabi, 1431), 9/86.

⁵⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/5531.

⁵⁷ Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Abdurrahman Maraşlı (Beyrut: Dâru İhyâi-Turâsi'l-Arabi, 1418), 5/279.

⁵⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/1118.

Nebe' Suresinin Belagat Açısından Tahlili ve Tefsire Yansıması

çatlama olmaksızın da bu kapıların açılabilceğini meleklerin inişi için açılan birçok kapıyı ifade edebileceğini söylemektedir.⁵⁹

Diğer bir görüşe göre ise kapılardan murad yollar ve geçitlerdir. Yani gök sıyrılıp da geçiş yerleri açılır ve hiçbir şeyin kapatamadığı yollar haline gelir.⁶⁰

Kıyamet gibi dehşet ve azametini idrak etmekte aklın aciz kaldığı bir husus teşbih yoluyla zihinde daha mücessem hale gelmiştir.

وَسَيَّرَتِ الْجِبَالَ فَكَأَنَّهُ سَرَابٌ "Dağlar yürütülür, serap haline gelir." (en-Nebe' 78/20) "جبال" kelimesi müşebbeh "سراب" ise müşebbehu bihtir. Diğer örneklerdeki gibi teşbih-i belîğ vardır.

Serap; gündüzün ortasında görüp sanki su zannettiğin parlak şeydir. Yani: Dağ, Allah'ın yürütmesiyle serap gibi olur.⁶¹ Dağlar paramparça olup, zerrelere dağılmasıyla hiçbir şey değilmiş gibi olur.⁶²

Râzi'ye göre Kur'ân-ı Kerim'de kıyamet anında dağların yok oluşu altı aşamada anlatılmaktadır⁶³

Birinci aşama: Dağların un ufak olup toz zerresi haline gelmesi (el-Hâkka 69/14)

İkinci aşama: Atılmış (didilmiş) renkli yünler gibi olması (el-Kâria 101/4-5)

Üçüncü aşama: Yün gibi olduktan sonra parçalanıp dağılması (Vâkıa 56/6)

Dördüncü aşama: Ufalanıp toz haline gelen dağların rüzgârın önünde saçılıp savrulması (Tâhâ 20/105)

Beşinci aşama: Dağların yürütülüp yerin dümdüz hale gelmesi (Kehf 18/47)

Altıncı aşama: Hiçbir şey değil" manasında, o dağların sadece bir parlıltı "serap" haline gelmeleridir. (en-Nebe' 78/20)

Nebe' Sûresinde de bu en son aşama tasvir edilmektedir. Dağların seraba teşbihi ile kıyamet in dehşeti muhataba tasvir edilmiştir.

2.2. Mecâz-ı Mürsel

Bir sözcüğün hakiki anlamının kastedilmesine engel olan bir karînenin bulunması halinde benzerlik dışı bir alaka sebebiyle ilk vaz olunduğu anlamdan farklı bir manada kullanılmasına mecaz-ı mürsel denilmektedir. Mecaz-ı mürseli meydana getiren farklı alakalar vardır. Sebebiyyet, müsebbebiyyet, "külliyyet, cüziyyet, 'kevnîyyet/i'tibâru mâ kâne'geçmişteki durumun dikkate alınması, 'evliyyet/i'tibâru mâ yekûn gelecekteki durumun göz önüne alınması, mahalliyet, halliyet ve âliyyet başlıca alakalardır.⁶⁴ Âliyyet; hakiki mananın, Mecâzi mananın bir aleti olmasıdır.⁶⁵ 'Geçimini kalemiyle sağlıyor' örneğinde olduğu gibi. إِنَّ جَهَنَّمَ كَأَن تَمْرَصَاداً "Şüphesiz, azgınlara barınağı olacak cehennem

⁵⁹ Râzi, *Et-Tefsîru'l-kebir*, 31/13.

⁶⁰ Ebussuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 9/90.

⁶¹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 22/660.

⁶² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/1118.

⁶³ Râzi, *et-Tefsîru'l-kebir*, 31/14.

⁶⁴ el-Kazvinî, *el-İzâh fi ulûmi'l-belâga*, 1/203-210.

⁶⁵ el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga fi'l-meâni ve'l-beyân ve'l-bedi*, 253.

pusuda beklemektedir." (en-Nebe' 78/21) ayetinde "مُضَاد" mübâлага sîgasında olmakla beraber mihrab, mizmâr kelimeleri gibi ism-i mekânı ifade için kullanılır. Dolayısıyla mirsâd, dürbün gibi rasad aletinden ziyade rasad yeri, terassud (gözetleme) mahalli ma'nasına kullanılır. Avcının av gözlediği yer gibi gözetme yeri, terassud noktası demek olur. Bu gibi mekânların âlet ve vasıta manasında olmaları ve ismi âlet formunda kullanılması sebebiyle mecaz olarak değerlendirilir.⁶⁶

3. Nebe' Sûresinde Bedî İlmine Dair Belagat Sanatları

3.1. Sec'î

Sözlükte sec'î kelimesi "güvercin, kumru gibi kuşların aynı ses ritimlerini tekrarlayarak ötüşü" anlamına gelmektedir.⁶⁷ Terim olarak ise 'iki mısırda yer alan kelimelerin sonlarının kafiye veya vezin uyumu açısından birbirine denk olmasıdır'.⁶⁸ Sec'î kâfiye ve vezin uyumu açısından farklı gruplara ayrılır. Bunlardan biri de mutarraf sec'îdir. Mutarraf sec'î fâsıla sonunda aynı harflerde kafiye uyumu olmakla beraber vezin açısından denklik olmamasıdır.⁶⁹

الإنسانُ بأدابه *** لا يزِيه وثيابه

'İnsan, kıyafet ve elbiseleriyle değil edebiyatla değerlendirilir'⁷⁰

Beyti buna örnektir. Nebe' Sûresinde أَوْتَادًا وَالْجِبَالَ مَهَادًا (en-Nebe'78/6-7) ayetlerinde mutarraf sec'î vardır.

"مهَاد" kelimesi ile "اوتاد" vezin açısından farklı kalıplardadır. Vezinler farklı fakat son harfler birbirine uygun olduğu için mutarraf sec'îdir.⁷¹ Âyet anlam açısından olanca zenginliği ile zihne hitap ederken ritmik âhengi ile de kalbe hitap etmektedir.

3.2. Tıbâk

(Tıbâk) kısa bir sözde, bir beyit veya mısırda gerçekten veya itibarî olarak aralarında bir tür karşıtlık bulunan iki ögenin zikredilmesidir.⁷² Bir ifadenin zıddıyla birlikte zikredilmesi anlamı daha açık ve güçlü ifade etmeyi sağladığı, güzelliğini ortaya çıkardığı için söz sanatları içerisinde özel bir yeri vardır. Nâbî (öl. 1124) nin beyti tıbâk sanatının güzel örneklerinden biridir.

Bâğ-ı dehrin hem hazânın hem bahârın görmüşüz

Biz neşâtın da gâmin da rûzgârın görmüşüz.⁷³

⁶⁶ Elmalı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/5542.

⁶⁷ Ebü'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, 1414), 8/150; Cevherî, *es-Sihâh*, 3/1228.

⁶⁸ Bolelli, *Belagat Arap Edebiyatı*, 447.

⁶⁹ el-Kazvinî, *el-İzâh fi ulûmi'l-belaga*, 1/163.

⁷⁰ Cârîm - Emin, *el-Belâgâtü'l-vâdiha*, 274.

⁷¹ Sehil Derşevi - Muhammed Raşid Derşevi, *el-Belâgâtü'l-Arabiyye li tullâbi'l-ilâhiyyât (İlahiyat Fakültesi Öğrencilerine Yönelik Arapça Belagati)*(Batman: Mütercim Kitap, 2020), 192.

⁷² es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*,423, İsmail Durmuş, "Tezat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/60.

⁷³ Abdülkadir Karahan, "Nâbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,2006), 32/258.

Zaman bağının baharını da sonbaharını da neşe ve gam rüzgârlarını da gördüğünü ifade eden şâir zıt kelimelerin uyumu ile hem kelimeleri tezyin eden bir âhenk yakalamış hem de anlamı güçlendirmiştir. Nebe' Sûresinde de tîbâk sanatının uygulamalarını görmek mümkündür.

وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا

"Geceyi bir libâs gündüzü meâş yaptı" (en-Nebe' 78/10-11) ayetinde gece ve gündüz kelimeleri birlikte zikredilmektedir.

لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا ﴿٢٤﴾ إِلَّا حَمِيمًا وَعَسَاقًا

"Orada bir serinlik ya da (susuzluk gideren) bir içecek tatmazlar, ancak kaynar su ve irin tadarlar." (en-Nebe' 78/24-25) ayetinde (berd) soğukluk (hamîm) ise kaynar su anlamındadır. Şarâb bir içecek (ğassâk) ise cehennemliklerin vücut ifrazatlarından oluşan bir sıvıdır.⁷⁴ Birbirinin zıddı olan kelimeler kullanılarak anlatım daha etkin hale getirilmiştir.⁷⁵

3.3. Te'kîdu'z-zemm bi-mâ yuşbihu'l-medh

Yergiyi, övgüye benzeyen şeyle te'kîd etmek, pekiştirmek" demektir. Övgü ifade eden bir üslup kullanılan yerde dinleyicinin ters köşe ile birdenbire yergi sıfatıyla karşılaşmasına dayalı bir söz sanatıdır.⁷⁶ (Falanca hayırsızın tekidir, ne var ki çaldığından sadaka verir.) sözünde olduğu gibi

لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا (en-Nebe' 78/24-25) ayetinde "Orada ne bir serinlik ne de içecek tadarlar, ancak" denilince istisna ile birlikte olumlu bir durumun zikredileceği düşünülmektedir ama akabinde "إِلَّا حَمِيمًا وَعَسَاقًا" kaynar su ve irin müstesna lafzı ile olumsuz durum pekiştirilmektedir. "Kaynar su ve iğrenç ifrâzât dışında" ibaresi istisnâ-i munkatı'dır; yani onlar cehennemde hiçbir serinlik, ateşin sıcaklığını ferahlatıp susuzluklarını giderecek bir su tadamayacaklar fakat kaynar su ve irin tadacaklar ifadesi ile yergi sıfatından, başka bir yergi sıfatı istisna edilmiştir.⁷⁷ İbn Âşûr bu ayetteki edebî sanatı Te'kîdu'ş-şey bimâ yuşbihu zıddahü şeklinde tanımlamaktadır.⁷⁸

Yine فَذُوقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا (en-Nebe' 78/30) ayetinde "Tadın artık! Bundan sonra size arttırarak vereceğimiz şey ancak" denildiğinde "إِلَّا" istisna edatı olduğu için olumlu bir ifade beklenirken artacak olanın sadece azap olduğu belirtilmektedir. Cehennemliklere yönelik bir horlama ve küçümseme ifadesi ardır. Bu ayetin cehennem ehline en ağır gelen âyet olduğuna dair Hz. Peygamber'den rivayet bulunmaktadır.⁷⁹

3.4. İltifat

⁷⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/1120.

⁷⁵ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/1120. Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 3/1449, ez-Zuhaylî, *Tefsîru'l-munîr*, 30/15.

⁷⁶ Mustafa Aydın, *Bedî' İlmi ve Sanatları* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2018), 131.

⁷⁷ İsmail Durmuş, "Tekid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/368, Aydın, *Bedî' İlmi ve Sanatları*, 131.

⁷⁸ Ayrıca İbn Âşûr, bu ayette cümle öğelerinin kuruluş ve dizilişle ilgili söz sanatlarından biri olan Leff-ü Neşr-i Müretteb de olduğunu belirtmektedir. Geniş bilgi için bkz. Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. (Tunus: Dâru Sahnûn 1984), 30/30.

⁷⁹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/ 1124.

Belâgat ilmi açısından anlama güzelliği veren edebî sanatlardan biri olan iltifat, manzûm veya mensûr bir kelimde sözü birinci, ikinci veya üçüncü şahıs kiplerinden biri ile ifade ederken beklenmedik şekilde şahıs, zaman ve üslûp bakımından değişimler yapmaktır. Kiplerdeki değişim ile muhatabın ilgisini çekmek, konunun önemini vurgulamak, anlama zenginlik katmak ve sözü monotonluktan kurtarmak amaçlanmaktadır.⁸⁰

Yahya Kemal'in (öl. 1958) Rindlerin Akşamı şiirindeki dizeleri de iltifat sanatının örneklerindedir.

'Dönülmez akşamın ufkundayız. Vakit çok geç;

Bu son fasıldır ey ömrüm nasıl geçersen geç!'⁸¹

Nebe' Sûresinde iltifat sanatına da yer verildiği görülmektedir. فَذُوقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا "Artık size azabı arttırmaktan başka bir şey yapmayacağız" (en-Nebe' 78/30) ayetinde kınamanın çok olması için gâib kipinden mütekellim sığasına geçiş vardır. Cümlenin akışına bakıldığında önceki ayetlerde hep üçüncü şahıs kipi kullanılırken birdenbire birinci çoğul şahsa geçilerek kâfirlerin bizzat kendisine hitap edilmektedir. İltifat ile kâfirlerin ilgisinin çekilmesi ve tehditte mübalağa amaçlanmıştır.⁸²

اَجِئُوا فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا "Sûra üflendiği gün, bölük bölük Allah'a gelirsiniz" (en-Nebe' 78/18) ayetinde fiil, istikbalden bahsedildiği için muzâri kipi ile gelmiştir. Bir sonraki ayette de duruma uygun olarak muzari sığası gelmesi beklenirken "وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا" "Gökyüzü açılır da orada pek çok kapı oluşur" (en- Nebe' 78/19) ayeti mazi formunda gelmiştir. Kıyamet günü vuku bulacak bu olayın gerçekleşmesinin kesinliğine vurgu yapmak amacıyla muzariden mazi sığasına iltifat edilmiştir.⁸³

Sonuç

Kur'an Hz. Allah'ın ilim hikmet ve kudretini yansıtan, zaman ve mekân üstü olan bütün insanlığa hitap eden söz ifade ve anlam bakımından eşsiz bir hitap ve kitaptır. Nazım açısından müthiş bir örüntüye anlam açısından okyanus misali bir derinliğe sahiptir. Kur'an'ın lafız ve mana dengesindeki bu benzersiz güzelliğini anlayabilmek için belâgat ve edebî sanatlar bir anahtar niteliğindedir. Biz bu çalışma ile her bir ayeti bir hazine değerinde olan Nebe' Sûresinin mana derinliklerine ve belâgat inceliklerine bir kapı aralamaya çalıştık.

Nebe' Sûresinde sözü duruma ve yere uygun ifade etme ilkelerini inceleyen meânî ilmine dair istifham, hazif, takdim, emir, itnâb ve tahassür gibi edebî sanatlarla yer verildiği görülmektedir. Surede istifham üslubunun kıyametin dehşet ve azametini muhataba kavratma ve hakikati ikrar ettirme amacına matuf olarak zikredildiği görülmektedir. Manayı en az ibare ile veciz biçimde ifade etmek için hazif, ihtimâmı ve kasrı vurgulamak için de takdime başvurulmuştur. Surede emir kipi, temel anlam olan buyurganlığın dışında küçümseme ve tahkiri ifade etmektedir. Cebrail a.s. konum ve değerinin yüceliğini ifade için önce özel olarak sonra da meleklerle birlikte zikredilerek itnâb üslubu

⁸⁰ Aydın, *Bedî' İlmi ve Sanatları*, 149.

⁸¹ Yahya Kemal Beyatlı, *Kendi Gök Kubbeimiz* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 2020), 53.

⁸² Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 22/677, Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 31/14, ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/1124.

⁸³ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min ilmi't-tefsîr* (Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1998) 5/441.

Nebe' Suresinin Belagat Açısından Tahlili ve Tefsire Yansıması

kullanılmıştır. Dirilme ve haşri inkâr eden kâfirlere yaşayacakları pişmanlık, çaresizlik ve hayal kırıklığı tahassür üslubu ile aktarılmıştır.

Duygu ve düşünceleri farklı biçimlerde ifade etme sanatı olan beyan ilmine dair teşbih ve mecaz sanatı da Nebe' Sûresinde yer almaktadır. Sure içindeki edebi anlatım üslupları içerisinde özellikle teşbîh sanatına daha fazla başvurulduğu göze çarpmaktadır. İnsanoğluna verilen nimetlerin tefekkürünü kısa öz ve veciz biçimde ifade etmek, aklın idrak etmekte aciz kaldığı kıyametin dehşet ve azametini zihinde mücessem hale getirmek için teşbih sanatına başvurulmuştur. Cehennemnin dehşet ve korkunçluğunu, pusuda bekleyişini etkileyici ve veciz biçimde aktarmak için mecaz üslubuna başvurulmuştur.

Edebî sanatlar içeren bir metnin lafız bakımından kusursuz, anlam açısından mâkul ve uyum içerisinde oluşunu inceleyen bedî ilmine ait sec'î, tıbâk, te'kîdu'z-zemm bi-mâ yuşbihu'l-medh ve iltifat sanatlarının surede yer aldığı tesbit edilmiştir. Surenin bir taraftan anlam açısından derinlik ve zenginliği ile zihne hitap ederken diğer taraftan ritmik bir ahengi içerisinde barındırdığı kullanılan sec'î üslubu ile ortaya konulmaktadır. Tıbâk sanatının kullanımıyla karşıt kavramlar, olay ve durumlar bir araya getirilerek kelâm tezyin edilmiş güçlü ve etkileyici bir anlatım sağlanmıştır. Surede övgü ifade eden bir üslup kullanılırken dinleyicinin birdenbire ters köşe bir yergi sıfatıyla karşılaşmasına dayalı bir söz sanatı olan Te'kîdu'z-zemm bi-mâ yuşbihu'l-medh üslubu ile cehennemliklere yönelik tahkir ve küçümseme ifadelerine yer verildiği görülmektedir. Surenin akışında üçüncü şahıs kipi kullanılırken birdenbire iltifat üslubu ile birinci çoğul şahsa geçilerek kâfirlerin bizzat kendisine hitap edilmektedir. İltifat ile kâfirlerin ilgisinin çekilmesi, konunun öneminin vurgulanması ve tehditte mübalağa amaçlanmıştır.

Her biri mana açısından ayrı bir zenginliğe ve değere sahip olan bu sanatların daha iyi anlaşılması surenin anlamını ortaya koyabilmek için önem arz etmektedir. Edebî sanatların anlam ve yoruma etkilerini incelemek Kur'an'ın icazını mümkün olduğunca kavrayabilmek ve manaların yüceliğine ulaşabilmek için elzemdir. Belagat yönünden eşsiz olan bu yüce kelamdaki inceliklere dair zikrettiklerimiz okyanusta damla mesabesindedir.

Kaynakça

- Aktaş, Sahip. *Kur'an'da İstifhâm Üslubu*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. thk. Ali, Abdülbâri Atıyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Aydın, Mustafa. *Bedî' İlmi ve Sanatları*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Beyatlı, Yahya Kemal. *Kendi Gök Kubbemiz*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 49. Basım, 2020.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*. thk. Abdurrahman Maraşlı. Beyrut: Dâru İhyâi-Turâsî'l-Arabi, 1418.
- Bolleli, Nusrettin. *Belagat Arap Edebiyatı*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*. çev. İbrahim Tüfekçi. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Kinânî. *el-Beyân ve't-tebyîn*. nşr. Harun Abdusselam. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998.
- Cârim, Ali - Emin, Mustafa. *el-Belâgâtu'l-vâdîha*. Mısır: Dar'ul-Maarif, 1959.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh*. nşr. Muhammed Tâmir. Kahire: Dâru'l- Hadis, 2009.
- Derşevi, Sehil - Derşevi, Muhammed Raşid. *el-Belâgâtu'l-Arabiyye li tullâbi'l- ilâhiyyât İlahiyat Fakültesi Öğrencilerine Yönelik Arapça Belagati*. Batman: Mütercim Yayınları, 2019.
- Durmuş, İsmail. "Tezat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/60. İstanbul: TDV Yayınları 20212.
- Ebussuûd, Muhammed. *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi-Turâsî'l-Arabi, 1431.
- el-Firûzâbâdî Ebu't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kamûsu'l-muhît*. Beyrut: Mektebu't-tahkîki't-turâs fi müesseseti'r-risâle, 2005.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1972.
- Güler, İsmail. *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*. İSAM Yayınları, 2015.
- Habannakî, Abdurrahman b. Hasan. *el-Belağatu'l-Arabiyye usûsuhâ, ulûmuha ve funûnuha*. Dımaşk: Daru'l-Kalem, 1416.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Belagat İlmi ve Kur'an". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (2015), 9-36.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. *İ'caz ve Belagat Deyimleri*. Erzurum: Ekev Yayınları, 2001.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. *Kur'an'ın Belagati ve İ'cazı Üzerine*. Erzurum: Ekev Yayınları, 2001.
- Hâşimî, es-Seyyid Ahmed. *Cevâhiru'l-belâga fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru Sahnûn 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî. *el-Muharreru'l-veciz fi tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*. thk. Abdüşşâfi Muhammed Abdüsselam. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî. *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzil*. thk. Abdullâh el-Hâlidî. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.
- İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer b. Kesîr ed-Dımaşkı Ebu'l-Fidâ. *Tefsîru ibn Kesîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1980.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfî. *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadr, 1414.
- Karahan, Abdülkadir. "Nâbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/258. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kazvinî, Ebû'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed eş-Şâfiî. *el-İzâh fi ulûmi'l-belâga el-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Kılıç, Hulusi. "Belagat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/384-387. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- en-Nesefî Ebu'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*. thk. Yusuf Ali Bedîvî - Muhyiddin Dîbstuv. Dımaşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Râzî, Fahrüddîn. *et-Tefsîru'l-kebîr*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabi, ts.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetu't-tefâsîr*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2015.
- Sekkâkî, İbn Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1407.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebi Bekr, Celâleddîn. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Şuayb Arnavûd. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2008.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min ilmi't-tefsîr*, Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1998.
- Topaloğlu, Bekir. "Nebe' Süresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/470-471. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf'an hakâ'iki gavâmidü't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*. ed. Murat Sülün. 6 Cilt. İstanbul: Bilnet Matbaacılık ve Yayıncılık, 2020.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.
- Zuhaylî, Vehb. *Tefsîru'l-munîr*. Dımaşk: Daru'l-Fikri'l-Muâsir, 1418.

İslam Fıkıh Akademisi 24. Toplantı Kararları (4-6 Kasım 2019)

Komisyon. “ed-Devratü’r-râbia’tü ve’l-i’şrûn”. *Karârât ve Tavsiyât Mecmai’l-Fıkhî’l-İslâmî ed-Düvelî*. 825-861. Dubai: Mecmau’l-Fıkhî’l-İslâmî, 2020.

<https://www.iifa-aifi.org/ar/القرارات/d24ae>

Ayşe Betül Algül

Öz

Konu ve Amaç: Bu çalışmada, İslam Fıkıh Akademisi’nin 4-6 Kasım 2019 tarihleri arasında Birleşik Arap Emirlikleri’nde gerçekleştirdiği 24. toplantısında aldığı kararlar tercüme edilmeye çalışılmıştır.

Yöntem: Mezkûr toplantıda alınan kararlar üzerinde bir yorum veya tasarruf yapılmaksızın Türkçe’ye tercüme edilmiştir. Gerekli görülen terimler dipnotlarda kısaca açıklanmış, detaylı bilgi alınabilecek kaynaklara işaret edilmiştir.

Bulgular: Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi 1981 yılında İslam İşbirliği Teşkilatına (İslam Konferansı Teşkilatı) bağlı olarak kurulmuştur. Merkezi Cidde’dedir. Amacı, İslam hukuku alanındaki çalışmalara yardımcı olmak, modern hayatın ortaya çıkardığı problemlere İslam hukukuna uygun çözümler üretmektir. Akademi, bu konuda müslümanların başvurdukları uluslararası fikhî bir merci’ olmayı hedeflediğini belirtmektedir. İslam Konferansı Teşkilatı’na üye her devletin akademi meclisinde bir temsilcisi bulunmaktadır. Akademi üye ve uzmanları arasında, İslam hukukçuları yanında tıp, ekonomi, eğitim, sosyoloji vb. alanlarda uzman kişiler de yer almaktadır. Akademi, ilki 19-22 Kasım 1984 tarihleri arasında olmak üzere toplamda 24 toplantı gerçekleştirmiş, bu toplantılarda toplamda 238 karar almıştır. 24. toplantıda alınan dokuz kararın yarıdan fazlası (beş tanesi) iktisadi meseleler hakkındadır. Diğer dört karar, gıda, hoşgörü, tıp ve eğitime dairdir.

Sonuç: Tercümesi yapılan kararlar çoğunlukla modern çağın ve teknolojinin getirdiği yenilikler sonucu oluşan sorulara cevap niteliğindedir. Klasik fıkıh birikimi ile modern çağ verileri bir araya getirilerek ele alınan sorulara cevap verilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, İslam Fıkıh Akademisi, İslam İşbirliği Teşkilatı.

Resolutions of The 24th Meeting of The Academy of Islamic Fiqh (4-6 November 2019)

Abstract

Subject and Purpose: In this study, the decisions taken at the 24th meeting of the Islamic Fiqh Academy held in the United Arab Emirates between 4-6 November 2019 were tried to be translated.

Method: The resolutions taken at the aforementioned meeting have been translated into Turkish without any comments or changes. Terms deemed necessary are briefly explained



Arş. Gör., Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, aysebetulalgul@karabuk.edu.tr
Res. Asst., Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences



*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.
Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.*



Komisyon. “İslam Fıkıh Akademisi 24. Toplantı Kararları (4-6 Kasım 2019)”. çev. Ayşe Betül Algül.
Mutalaa 1/1 (Ağustos 2021), 104-121.



ORC ID: orcid.org/0000-0001-8356-3447
ROR ID: ror.org/04wy7gp54
DOI: doi.org/10.5281/zenodo.5245336



Geliş tarihi: 03.06.2021
Kabul tarihi: 14.07.2021

in the footnotes, and sources from which detailed information can be obtained are pointed out.

Results: The International Islamic Fiqh Academy was established in 1981 as an affiliate of the Organization of Islamic Cooperation (Organization of the Islamic Conference). Its headquarter is in Jeddah. Its aim is to assist studies in the field of Islamic law and to produce solutions in accordance with Islamic law to the problems of modern life. The Academy states that it aims to be an international fiqh authority to which Muslims apply. Each member state of the Organization of the Islamic Conference has a representative in the academy assembly. Among the members and experts of the academy, there are experts in the fields of medicine, economics, education and sociology, as well as Islamic jurists. The Academy held a total of 24 meetings, the first of which was between 19-22 November 1984, and took a total of 238 decisions in these meetings.

Conclusions: The translated decisions are mostly in the nature of answers to the fiqh questions that arise as a result of the innovations brought by modern age and technology. It has been tried to answer the questions discussed by bringing together classical fiqh knowledge and modern age knowledge.

Key Words: *Fiqh, Islamic Fiqh Academy, Organization of the Islamic Cooperation*

230 (1/24) sayılı, “Akıllı sözleşmeler ile bu sözleşmelerin kuruluş ve ikalesinin nasıl yapılacağı/keyfiyetine” ilişkin karar. (Akıllı sözleşmeler ve bunların dijital para birimleri konusuyla alaka düzeyinin incelenmesi)

İslam İşbirliği Teşkilatı Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi Konseyi, Hicrî 7-9 Rabîu'l-Evvel 1441, Miladî 4-6 Kasım 2019 tarihleri arasında Dubai’de düzenlenen 24. toplantısında, “Akıllı sözleşmeler ile bu sözleşmelerin kuruluş ve ikalesinin nasıl yapılacağı meselesi (Akıllı sözleşmeler ve bunların dijital para birimleri konusuyla alaka düzeyinin incelenmesi)” hakkında akademiye sunulan araştırmaları inceledikten ve konuya dair yapılan geniş tartışmaları dinledikten sonra şu karara varmıştır:

İlk olarak;

Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi’nin, Cidde’de H. 1410/M. 1990 yılındaki altıncı toplantısındaki 52 (3/6) numaralı modern iletişim araçları yoluyla sözleşme yapılmasının hükmü hakkındaki kararının tüm maddeleriyle birlikte onaylanması Mezkûr karar akıllı sözleşmelerden farklı olan elektronik sözleşmeler için geçerlidir.

İkinci olarak;

Akıllı sözleşme kavramı: Merkezî olmayan bir dağıtım ağı vasıtasıyla, uçtan uca bağlantı (blok zincir) fikrine dayalı olarak ve Bitcoin vb. kripto para birimleri ile tamamlanan, iki taraf arasında otomatik olarak yapılan bir sözleşmedir.

Üçüncü olarak;

Akıllı sözleşmeler merkezi özel veya merkezi olmayan genel platformlar aracılığıyla gerçekleştirilmekte ve çoğunlukla kripto paralar kullanılmaktadır.

Dördüncü olarak;

Akademi, akıllı sözleşmeler üzerine özel bir çalıştay düzenleninceye ve kripto paralar konusunda bir sonuca varılincaya kadar bu konudaki nihai kararın ertelenmesi konusunda anlaştı. Bu erteleme, ikinci maddede yer alan hususlar üzerine yoğunlaşarak akıllı sözleşmelerin tüm yönleriyle incelenmesi amacına matuftur. Ayrıca block chain, kripto paralar vb. konusunda teknik uzmanların davet edilmesi de önerilir.

En doğrusunu Allah bilir.

231 (2/24) sayılı enflasyon ve para değerinin değişmesine ilişkin karar:

İslam İşbirliği Teşkilatı Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi Konseyi, Hicrî 7-9 Rabîu'l-Evvel 1441, Miladî 4-6 Kasım 2019 tarihleri arasında Dubai'de düzenlenen 24. toplantısında, "Enflasyon ve para değerinin değişmesi" meselesi hakkında akademiye sunulan araştırmaları inceledikten ve konuya dair yapılan geniş tartışmaları dinledikten sonra şu karara varmıştır:

İlk olarak;

Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi'nin, beşinci toplantısında çıkan 42 (4/5) sayılı kararın onaylanması. Akademi bahsi geçen kararın, enflasyon olmaması veya düşük olması durumunda uygulanacağı kanaatindedir.

İkinci olarak;

Değer kaybının belirlenmesi konusunda karşılıklı anlaşmaya gidilir. Bu belirleme de duruma göre mahkeme veya tahkim yoluyla yapılır.

Üçüncü olarak;

Borç alma işleminden sonra enflasyonun yükselmesi durumunda, alacaklı ile borçlunun ödeme esnasında borcu değeri üzerinden ödenmesi veya (yüksek enflasyondan kaynaklanan) zararın taraflar arasında paylaşılması üzerine anlaşmalarında hiçbir engel bulunmamaktadır. Bu anlaşmanın mahkeme veya tahkime götürülmesi caizdir. Ancak enflasyon farkının ödenmesini akit esnasında şart koşturmak caiz değildir.

Dördüncü olarak; Akademi, İslamî hükümlere yönelik 115 (9/12) sayılı kararında yer alan tavsiyesini tekrar etmektedir.

En doğrusunu Allah bilir.

232 (3/24) sayılı FIDIC sözleşmelerine ilişkin karar:

İslam İşbirliği Teşkilatı Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi Konseyi, Hicrî 7-9 Rabîu'l-Evvel 1441, Miladî 4-6 Kasım 2019 tarihleri arasında Dubai'de düzenlenen 24. toplantısında, "FIDIC Sözleşmeleri" hakkında akademiye sunulan araştırmaları inceledikten ve konuya dair yapılan geniş tartışmaları dinledikten sonra şu karara varmıştır:

FIDIC Sözleşmeleri; İş veren veya onun hukuki temsilcisi ile bunu uygulayanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen örnek mühendislik üretim sözleşmeleri dizisidir. Bu sözleşmeler, farklı üretim unsurları içeren bir projenin uygulanması için, alanında kullanıma hazır olarak teslimini içerir.

Akademi, istisna, icare ve şirket akitlerine kıyasen, şer'i hüküm ve kaidelere uygun olduğu takdirde bu tür akitlerin şer'an caiz olduğu kanaatindedir. Anlaşmazlıkların ortaya çıkması durumunda, akademinin 91 (8/9) sayılı kararı gereğince, tahkim yoluyla çözülür. Sözleşme konusu işin belirlenen tarihte bitirilmemesi durumunda cezai yaptırım uygulanması, akademinin 109 (3/12) sayılı kararı gereğince, caizdir.

Uygulama şartlarının değişmesi veya akit konusunun değiştirilmesi sebebiyle fiyatta meydana gelen artışlardan sonra ortaya çıkan zarar tazminata konu olur.

En doğrusunu Allah bilir.

233 (4/24) sayılı İslam'da hoşgörü; toplumsal ve uluslararası gerekliliği ve etkilerine ilişkin karar:

İslam İşbirliği Teşkilatı Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi Konseyi, Hicrî 7-9 Rabîu'l-Evvel 1441, Miladî 4-6 Kasım 2019 tarihleri arasında Dubai'de düzenlenen 24. toplantısında "İslam'da Hoşgörü: Toplumsal ve Uluslararası Gerekliliği ve Etkileri" hususunda akademiye sunulan araştırmaları inceledikten ve konuya dair yapılan geniş tartışmaları dinledikten sonra şu karara varmıştır:

İlk olarak;

Akademi Konseyi'nin barış içinde bir arada yaşama çağrısında bulunan kararları, tavsiyeleri, açıklamaları ve bildirimlerinin onaylanması.

İkinci olarak;

Hoşgörü, Kur'an-ı Kerim ve Sünnet-i Nebevî'de delilleri bulunan temel bir ilkedir. Hz. Peygamber'in hayatında, sahabenin fiillerinde ve İslam tarihinde bunun çok sayıda uygulaması mevcuttur. Hz. Peygamber döneminde gayrimüslimlere gösterilen hoşgörünün en bariz örneklerinden biri Medine Vesikası'nın içeriğidir.

Üçüncü olarak; Hoşgörü, hem müslümanların kendi aralarında birbirlerine karşı hem de müslümanlar ve gayrimüslimler arasında emredilmiştir.

Dördüncü olarak;

Her alanda, söz ve fiillerde hoşgörü ilkesiyle hareket etmek zorunlu bir ihtiyaçtır. Hoşgörü, barış içinde bir arada yaşamının, toplumsal uyumun, sosyal ilişkilerin muhafazasının, tüm bileşenleriyle toplumsal ve ulusal birliğin korunmasının en önemli unsurlarındandır.

Beşinci olarak;

Akademi Konseyi aşağıdaki hususları açıkça takdir etmektedir:

1. Tüm uluslararası girişimler, bildirimler ve devletlerin sarf ettikleri çabalar.

2. Birleşik Arap Emirlikleri'nin insanlar arasında hoşgörü ve bir arada yaşamayı sağlamak için gerçekleştirdiği, İslam'ın bir arada yaşama konusundaki hoşgörüsünün açıkça ortaya koyan çeşitli faaliyetler.

Konsey aşağıdaki hususları tavsiye etmektedir:

- Hoşgörü erdeminin eğitim öğretim müfredatı içerisine yerleştirilmesi.
- Her alanda hoşgörü erdeminin, dini söyleme dahil edilmesi.
- Medyada ve çeşitli sosyal medya platformlarında hoşgörü erdeminin öne çıkarılması.
- Uzmanların ve düşünürlerin hoşgörü erdemini medya aracılığıyla yazma, tercüme etme ve bunları yayınlama konusuna önem vermeye teşvik edilmesi.

- Birleşmiş Milletler ve üye devletlerin ırkçılığı, dışlamayı, fanatizmi ve ırk ayrımcılığını suç sayan yasalar çıkarmaya, uluslararası anlaşmalar imzalamaya ve bunları üye devletlerin yasalarına dahil etmeye çağırılması.

En doğrusunu Allah bilir.

234 (5/24) sayılı gıda ve su güvenliğinin sağlanması: İslam devletlerinin karşılaştığı en önemli sorunlar ve bunların, İslam ümmetinin karşılaştacağı zorlukları üzerindeki etkilerine ilişkin karar:

İslam İşbirliği Teşkilatı Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi Konseyi, Hicrî 7-9 Rabîu'l-Evvel 1441, Miladî 4-6 Kasım 2019 tarihleri arasında Dubai'de düzenlenen 24. toplantısında "Gıda ve su güvenliğinin sağlanması: İslam devletlerinin karşılaştığı en önemli sorunlar ve bunların, İslam ümmetinin gelecekteki zorlukları üzerindeki etkileri" konusunda akademiye sunulan araştırmaları inceledikten ve konuya dair yapılan geniş tartışmaları dinledikten sonra şu karara varmıştı:

İlk olarak;

Su güvenliği, insan kullanımına uygun, ülkenin ihtiyaçlarını karşılamaya yetecek miktar ve kalitede suyun temin edilmesi ve bu teminin herhangi bir etki altında kalmadan devam ettirilmesi anlamına gelir.

İkinci olarak;

Gıda güvenliği, toplumun bütün fertlerinin asgari beslenme gereksinimleri karşılanırken, bireylere sağlıklı, güvenli gıda sağlanması demektir.

Üçüncü olarak tavsiyeler;

İslam su ve gıdayı korumaya, tasarruflu kullanmaya çağırırken her şeyde israf, gereksiz kullanım ile fert ve topluma zararı dokunabilecek her şeyi yasaklar. Konsey şunları tavsiye etmektedir:

1. Müslüman devlet idarecileri su ve gıda güvenliği meselesine öncelik vermeli, su ve gıda maddelerinin tüketimi konusunda rasyonel tüketim program ve politikaları üretmelidir.
2. Müslüman devlet idarecileri su ve gıda güvenliği meselesine öncelik vermeli, su ve gıda maddelerinin tüketimi konusunda halkı tasarrufa teşvik etmek için politika ve programlar yapmalıdır.
3. Su ve gıda tüketiminde tasarruflu davranmak ve bunları gereksiz kullanmamak müslümanların şer'i yükümlülüğüdür.
4. Su, tarım ve çevre bilimlerinde uzman olan bilim adamları, su ve gıda güvenliğini sağlamaya yardımcı olacak çözüm ve araçlar geliştirmek için çaba sarf etmelidir. Ayrıca suyun geri dönüşümü alanlarında Dördüncü Sanayi Devrimi tekniklerinden, İslam şeriatının ilke ve hükümlerinin sınırları içerisinde kalarak, istifade etmelidir.
5. Müslüman devletlerin, su kaynaklarının artırılması, gıda güvenliğinin sağlanması için uygun politika ve planlar yaparak, su ve gıda alanında uzman olan bölgesel ve uluslararası kuruluşlarla da iş birliği yapmak suretiyle kıtlık sorununun üstesinden gelmek için acilen aralarında iş birliği yapmalıdır.

6. Üretim oranlarının yükseltilmesi ve gıda güvenliğinin sağlanması için tohum üretiminde modern tekniklerin kullanılması ve tarımsal kalkınma araçlarının geliştirilmesi.

7. Müslüman devletler, ölü arazilerin ihyası (ihya-i mevat) ilkesini şer'î esaslarına uygun şekilde işletmek suretiyle tarımsal kaynakların artırılması için İslam şeriatında yer alan ilkelerden faydalanmalı, bunun gerçekleşmesinin önündeki engelleri kaldırmalıdır.

En doğrusunu Allah bilir.

235 (6/24) sayılı, insan genomu ve geleceğin biyo-mühendisliği, (Akademi kararlarının gözden geçirilmesi, kullanıcıların geri bildirimlerinin, yeni gelişmelerin ve zorlukların açıklanması) hakkında karar:

İslam İşbirliği Teşkilatı Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi Konseyi, Hicrî 7-9 Rabîu'l-Evvel 1441, Miladî 4-6 Kasım 2019 tarihleri arasında Dubai'de düzenlenen 24. toplantısında "İnsan genomu ve geleceğin biyo-mühendisliği, (Akademi kararlarının gözden geçirilmesi, kullanıcıların geri bildirimlerinin, yeni gelişmelerin ve zorlukların açıklanması)" konusunda akademiye sunulan araştırmaları inceledikten ve konuya dair yapılan geniş tartışmaları dinledikten sonra şu karara varmıştır:

İlk olarak;

Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi'nin miladi 18-22 Kasım 2013 tarihine denk gelen hicri 19-15 Muharrem 1435 tarihinde Birleşik Arap Emirlikleri'nin Riyad şehrinde yapılan 21. toplantısında alınan, 203 (9/21) sayılı genetik, genetik mühendisliği ve insan genomu (genetik şifre) hakkındaki kararında belirtilenlerin onaylanması.

İkinci olarak;

(CRISPR Cas9) vb. gen düzenleme teknikleri: Bilgisayardaki yazım hatalarını onarmada kullanılan değiştirme ve düzeltme fonksiyonunu, genetik modifikasyon ve gen düzenlemede uygulayan modern tekniklerdir. Ancak gen düzenleme teknikleri kelimeleri düzenlemek yerine DNA'yı yeniden yazar. Bu teknikler önceki gen terapisi tekniklerinden daha doğru ve kolaydır. Ayrıca tedavisi olmayan birçok hastalığı tedavi etmeyi hedeflemektedir. Ancak bu tekniklerin güvenliklerini ve etkinliklerini doğrulamak için şu an için daha fazla araştırmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Aşağıdaki şartlar gerçekleştiği takdirde bu tekniklerle gen düzenleme mübah olur:

1. İlgili tıbbi otoritelerin, bu tekniklerin güvenlik ve etkinliğini onaylaması
2. Genetik hastalıkların ortaya çıkmasını önleme ve bunların tedavisin için tıbbi amaçlarla kullanılması ve kozmetik alanında kullanımının kesinlikle yasaklanması.
3. Tedaviye dahil olan kişilerin itibarının korunmasını sağlamak için sıkı prosedürlerin uygulanması ve bu tekniklerin herhangi bir şekilde kötüye kullanımının yasaklanması

Üçüncü olarak;

Mitokondriyal DNA'daki bir hasardan (ki bu hasar tedavisi olmayan bir hastalığa yol açar) muzdarip olan bir kadına, sağlıklı çocuk sahibi olabilmesi amacıyla, sağlıklı bir kadının, DNA'sı olan yumurta hücresinden yapılan mitokondriyal (hücredeki enerji üreticisi) nakil tekniğidir. Bu, nesebin karışmasına yol açması sebebiyle caiz değildir.

En doğrusunu Allah bilir.

236 (7/24) sayılı barışın teşvik edilmesinde dini eğitimin rolü hakkında karar:

İslam İşbirliği Teşkilatı Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi Konseyi, Hicrî 7-9 Rabîu'l-Evvel 1441, Miladî 4-6 Kasım 2019 tarihleri arasında Dubai'de düzenlenen 24. Toplantısında, Akademi'nin, İslamî Eğitim Bilim ve Kültür Organizasyon'unun (ISESCO) desteği ile Hicrî 17-18 Şaban 1440, Miladî 23-24 Nisan 2019 tarihleri arasında Rabat'ta düzenlediği Barışın Teşvik Edilmesinde Dini Eğitimin Rolü konulu uluslararası bilimsel sempozyumda yapılan tavsiyeleri dikkate alarak, konuya dair yapılan tartışmaları dinledikten sonra, şunlara karar vermiştir:

1. Hikmet sahibi ve her şeyi bilen Allah katından inen bir hidayet kitabı olan Kur'an-ı Kerim'e ve Hz. Peygamber'in sünnetine ihtimam gösterilmesi ve bu ikisinden türetilmiş eğitim metotlarından istifadenin artırılması.
2. Dini eğitim ve öğretimin rolünün artırılması konusunda İslam dünyasının içinde ve dışında bölgeler ve alt bölgeler bazında konferanslar, seminerler ve toplantılar düzenlemeye devam edilmesi. Ayrıca seçkin düşünürlerin ve uzmanların katılımıyla İslam'ın orta yol kültürünü tanıtmak amaçlı uluslararası diyalog forumları düzenlenmesi.
3. Üye devletlerin, kendi ülkelerinde dini öğretim müfredatları hakkında detaylı ilmi çalışma yapan uzman komiteler kurmaya davet edilmesi ve bu müfredatların barış, diyalog ve bir arada yaşama erdemlerini içermesi.
4. Üye devletlerdeki yetkili eğitim otoritelerinin, eğitim müfredatına barış üzerine dini öğretiler eklemeye davet edilmesi.
5. Dini eğitim müfredatlarında, Allah'ın insanı değerli kıldığı, sırf insan olması hasebiyle düzgün bir hayat yaşama, eğitim alma, sağlık vb. hayatın zorunlu gereksinimlerinden faydalanma hakkı olduğunun üzerinde durulması.
6. Hoşgörülü dini değerleri, vatanseverliği, toplumdaki olumlu eğilimlerini teşvik eden anlayış ve yaklaşımların öne çıkarılması ve bunların eğitim müfredatları, vaaz ve dini eğitimde kullanılmaya çalışılması.
7. İslam kültürü ve değerleri hakkındaki bilgilerini artırmak amacıyla, ana dili Arapça olmayanlara Arapça öğretmek için gelişmiş programların yaygınlaştırılması.
8. Eğitim müfredatı, en üst düzeye ulaşana ve İslam ve müslümanların imajını düzeltmeye katkı sağlayana kadar modern araçlar kullanılarak müfredatın yaygınlaştırılması.
9. Dini eğitim müfredatlarının, değerleri yücelten ve bu değerlerin gençlerin davranışlarına yerleştirilmesi için çalışan pedagojik yaklaşımlara uygun olacak şekilde hazırlanmasında, din bilginleri ile öğretim ve eğitim bilimleri uzmanlarının yardımlaşmasının ve ortak çalışmalarının önemini vurgulanması.
10. Dini-kültürel kimliğin pekiştirilmesi ve geliştirilmesi ile ulusal kimlik ve başkalarının görüşlerine saygının yerleştirilmesi amacıyla medya ile eğitim, vaaz, kültür ve gençlik kurumları arasında koordinasyon ve iş birliğinin sağlanması.
11. Dini rehberleri ve dini alanda çalışan memurlar için eğitim mekanizmalarının geliştirilmesi.

12. Üye devletlerdeki dini eğitim öğretmenlerinin ilmî ve pedagojik olarak iyi hazırlanması ve görevleri esnasında devam eden eğitimler yoluyla niteliklerinin artırılması.

13. Multimedya nesline uyacak öğretim yöntem ve araçlarının geliştirilmesi, diyalog ve tartışma değerlerinin yerleştirilmesi, öğrenciyi yöntemsel düşünme ve başkalarıyla diyalogda şahsiyetli bir duruş sergilemesi yönünde eğiten eğitim yöntemlerinin kullanımının yaygınlaştırılması.

14. Orta yol ve itidale dayalı eğitimin teşvik edilmesine yönelik özgün çalışma ve araştırmaların hazırlanıp yayınlanması ve bunların güncel dile tercüme edilmesi.

15. Müslümanları yönlendirme ve irşad etme, aşırılık, tekcirlik ve ateizme davet eden gruplara karşı durma ve onların görüş ve delillerinin yanlışlığını şer'î delillerle ortaya koyma görevini yürüten araştırma merkezlerinin kurulması.

16. Barış, orta yol ve itidal değerlerini teşvik edilmesinde sosyal medya araçlarının kullanılması konusunda uluslararası toplantılar düzenlenmesi.

17. Barış kültürü içeriğinin geliştirilmesi, dini eğitim programlarında toplumsal gelişme ve etkileşimi ifade eden yetenek, değer ve tutumların oluşturulması.

18. Şeriatın esnekliği ile farklılık ve çeşitlilik ilkesini ve bunların çoğulculuk, ötekini kabul ve anlayışın genişlemesi ile hükümlerin esnekliği hususundaki rolünü vurgulamaya dayalı bir müfredatla üye devletlerin üniversitelerinde mukayeseli fıkıh ve karşılaştırmalı dinler eğitimine önem verilmesi.

19. Din eğitiminin ve dini eğitim yöntemlerinin geliştirilmesinin vurgulanması.

20. İslam'da kadının konumu hususunda doğru bakış açısının öne çıkarılması ve bu konunun dini eğitim müfredatına dahil edilmesi.

En doğrusunu Allah bilir.

237 (8/24) sayılı elektronik para birimleri hakkında karar:

İslam İşbirliği Teşkilatı Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi Konseyi, Hicrî 7-9 Rabîu'l-Evvel 1441, Miladî 4-6 Kasım 2019 tarihleri arasında Dubai'de düzenlenen 24. Toplantısında, Akademi'nin, Hicrî 10-11 Muharrem 1441, Miladî 9-10 Eylül 2019 tarihleri arasında Cidde'de düzenlediği "Elektronik Paralar" konulu bilimsel sempozyumda yapılan tavsiyeleri dikkate alarak, konuya dair yapılan tartışmaları dinledikten sonra, şunlara karar vermiştir:

İlk olarak;

Kavramsal çerçeve, işlem mekanizmaları ve riskler

1. Elektronik para birimleri kavramı, kredi kartları, ön ödemeli kartlar, elektronik çekler ve diğerlerini içeren genel bir terimdir. Bu nedenle yapılan tartışmalar sonucu dijital kripto (şifreli) para birimleri teriminin kullanılması kararlaştırılmıştır. Aralarında

farklılıklar olsa da bitcoin, ethereum¹ ve ripple² bu para birimlerinin en bilinenlerindedir. Şifreli olmaları, maddi-somut varlıklarının bulunmaması, fiziken mevcut olmamaları ve işlemin tarafları arasında herhangi bir aracı olmadan alınıp satılmaları bu para birimlerinin ayırt edici özelliklerindedir. Bu işleme blockchain (peer-to-peer) adı verilmektedir.

Sunulan araştırmalara göre bu para birimleri üç kısma ayrılır:

Birincisi: Bitcoin gibi paralar (coin),

İkincisi: light coin, bitcoin cash, ethereum ve ripple gibi alternatif para birimleri (altcoin).

Üçüncüsü: Tokenlar. Bunlar, ticaret malları ve kripto para birimleriyle takas edilebilir ve ticareti yapılabilir mal varlıklardır.

Birinci türün en belirgin özelliklerinden biri adem-i merkeziyettir. Yani, diğer türlerin aksine çıkarılmasını denetleyen kamusal veya özel bir kuruluşun bulunmamasıdır. Kripto paraların büyük çoğunluğu block chain tekniğine dayanmaktadır. Bu teknik, para birimini üreten ve bu para birimiyle yapılan işlemlerin tam bir kaydını tutan bir teknolojidir. Bitcoinin özelliklerinden biri de ilk kullanıcısının kimliği hakkında tartışmaların bulunmasıdır.

2. Kripto paralarla yapılan işlemler ya doğrudan internetteki çevrimiçi platformlar yoluyla veya komisyoncular aracılığıyla gerçekleştirilmektedir. Bu araçlara komisyon ödenmektedir. Her kullanıcının kendi kişisel bilgisayarında, o kripto paranın sahibi olduğunu ve bu para üzerinde tasarruf yetkisinin bulunduğunu belgeleyen özel elektronik cüzdanının bulunması gerekmektedir. Elektronik platformlar ve cüzdanlarla işlem yapmanın en belirgin özelliklerinden biri, işlemleri takma isimlerle yapma imkanının bulunmasıdır. Bu, muhatabın bilinmemesi durumudur.

3. Malezya gibi bazı devletler elektronik platformların kurulması için ilgili makamlardan gerekli izinlerin alınmasını zorunlu kılmıştır. Bu platformlarda işlem yapacak kullanıcılar için birtakım düzenlemeler getirmiştir. Öne çıkan düzenlemelerden biri, işlem yapanların kimliğini göstermek suretiyle kaydedilmesidir.

4. Ulusal para birimleriyle takas edilmesi yanında birçok ülkede binlerce ticari alanda yaygınlaşmasına, bazı devlet kurumları tarafından kabul edilmesine rağmen, çok sayıda çalışma genel olarak kripto paralarla işlem yapmanın risklerine işaret etmektedir. Bu risklerin en öne çıkanlarından biri fiyat dalgalanmalarıdır.

İkinci olarak; Şer'i hüküm

1. Konu üzerine yapılan araştırmalar ve tartışmalar göstermektedir ki meselenin şer'i hükmünü etkileyen ve henüz açıklığa kavuşmamış/araştırılması gereken hususlar bulunmaktadır. Bunlar:

1.1. Kripto paraların mahiyeti nedir? Bir ticaret malı mı, menfaat mi, bir yatırım aracı mı veya dijital mal varlığı mıdır?

¹ Ethereum, halka açık ve merkezi olmayan ethereum platformunun kripto para birimidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ethereum, "Ethereum", *ethereum.org* (Erişim 03 Haziran 2021).

² Ripple, merkezi olan bir kripto para birimidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Betül Üzer, *Sanal Para Birimleri* (Ankara: TCMB Ödeme Sistemleri Genel Müdürlüğü, Uzmanlık Yeterlik Tezi, 2017), 47-66.

1.2. Kripto paralar şer'an mütekavvim sayılır mı ve mal edinilebilir mi?

Üçüncü olarak;

Yukarıda yapılan açıklamalar ile içerdiği büyük riskler ve bu para birimleriyle yapılan işlemlerdeki istikrarsızlığa dayanarak, Akademi konunun hükmüne etki eden hususlar üzerine daha fazla araştırma ve çalışma yapılmasını tavsiye etmektedir.

En doğrusunu Allah bilir.

238 (9/24) sayılı İslami finans kurumlarının riskten korunma işlemleri hakkında karar:

İslam İşbirliği Teşkilatı Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi Konseyi, Hicrî 7-9 Rabîu'l-Evvel 1441, Miladî 4-6 Kasım 2019 tarihleri arasında Dubai'de düzenlenen 24. toplantısında, Akademi'nin, Hicrî 24-25 Receb 1440, Miladî 31 Mart-1 Nisan 2019 tarihleri arasında İkra' Kalkınma ve İstihdam Vakfı (وقف اقرأ للإنماء والتشغيل) ile Cidde'de düzenlediği "İslami finans kurumlarının riskten korunma işlemleri" konulu bilimsel sempozyumda yapılan tavsiyeleri dikkate alarak, konuya dair yapılan tartışmaları dinledikten sonra, şunlara karar vermiştir:

İlk olarak;

İslam İşbirliği Teşkilatına bağlı Akademi'nin ekonomik işlemlerde riskten korunma hususunda yayınladığı kararların onaylanması. Özellikle Akademi'nin, Hicri 23-19 Safer 1440, Miladi 28 Ekim-1 Kasım 2018 tarihleri arasında Medine-i Münevvere'de düzenlenen 23. toplantısında çıkan, 224 (8/23) sayılı "Ekonomik işlemlerde oluşabilecek riskten korunma: Düzenlemeler ve hükümler" hakkındaki kararının aşağıdaki tüm maddeleriyle birlikte onaylanması:

1. Riskten korunma kavramı.
2. Risk kavramı.
3. Koruma kavramı.
4. Riskten korunma karşısında İslam şeriatının tutumu.
5. Şeriatın riskten korunma formül ve yöntemlerine ilişkin düzenlemeleri.

İkinci olarak; Şer'an caiz olan riskten korunma işlemleri

Genel anlamda riskten kaçınma ve korunma formüllerine temel oluşturabilecek bir dizi işlem vardır. Bunlar finans kurumlarının çalışma alanlarından olup şer'an caizdirler. Bu işlemlerden bazıları şunlardır:

1. Ekonomik riskten korunma işlemi: Mal varlıkları, yatırım portföyleri ve formüllerin çeşitlendirilmesine dayanır. Bu uygulama kaynakların iyi yönetilebilmesi için şer'an gereklidir.

2. Yardımlaşmaya dayalı riskten korunma işlemi: İslami finans kurumunun karşılaşılabileceği zarar ve kayıpların tazmin edilmesi amacıyla tekafül sigorta sözleşmeleri yapmak suretiyle oluşturulan tekafül formüllerine dayanır. Aynî ve finansal mal varlıkları ve projeler için yardımlaşma sigortasının caiz olması sebebiyle bu formülde şer'an bir

sorun bulunmamaktadır. 9 (9/2) ve 200 (21/16) sayılı kararlar kooperatif sigortası ve türlerinin caiz olduğunu vurguladı.

3. Paralel sözleşmeye dayalı riskten korunma işlemi: Kurumun, asıl akdin risklerine karşı korumaya alındığı, orijinal sözleşmeyle aynı şart ve özelliklere sahip paralel bir akit yapılmasıdır. Selem ve paralel selem, istisnâ' ve paralel istisnâ' sözleşmeleri buna örnek olarak verilebilir. Ayrıca riskten korunma konusunda Akademi'nin 224 (8/23) sayılı kararının tavsiyeleri mevcuttur. Paralel sözleşmelerin şer'an caiz olabilmesinin en önemli kriterlerinden birisi, birinci akdin değerine bağlı olmamasıdır. Aksine her birinin bütün hak ve yükümlülükleri ile diğerinden bağımsız olması gerekir.

4. Bileşik akitler: Şart koyma veya bir akit içinde diğer bir akit şeklinde olmaksızın, risklerden korunmak amacıyla sözleşmeleri ilişkilendirme yoluyla birkaç akit bir araya getirilerek yapılır. Bey akdi ile bağlayıcı vaat akdi, vekalet ve murabaha akdi bu tür sözleşmelere örnek olarak verilebilir. Bunun en önemli uygulama şekilleri şunlardır:

a. Murabaha ve müşareke akitlerinin birleştirilmesi: Yatırım portföyünün iki kısma ayrılmasıyla gerçekleştirilir. Birinci kısım belirli bir kârı olan kredilendirilebilen varlıklarla birlikte murabahaya ayrılmıştır. İkinci kısım ise hisse senetleri veya gayrimenkul hisseleri vb. ticareti gibi bir müşareke akdine yatırılır. Bu yolla, ikinci kısımda zarar etme ihtimali olmakla birlikte murabaha akdi ile sermaye riske karşı korunmuş olur.

b. İcare ve müşareke akitlerinin birleştirilmesi: Bu yöntemde riskten korunma şekli bir önceki yöntemle aynıdır. Ancak riskten korunma murabaha akdi yerine icare akdi ile gerçekleştirilir. Yatırım portföyünün bir kısmıyla sermayeyi karşılayacak geliri olan icare sukûku³ satın alınması, kalanının müşareke akdine yatırılması gibi.

c. Murabaha ve kaparo (arbûn)⁴ akitlerinin birleştirilmesi: Sermayenin iki kısma ayrılmasıyla gerçekleştirilir. Birinci kısım belirli bir kâr ile krediye değer varlıklarla murabahadadır. İkinci kısım, hisse senedi satın alınırken kaparo olarak kullanılır. Değeri yükseldiğinde satın alma akdi tamamlanarak hisse senedi kabzedilir. Ardından satılarak bedeli ilk satıcıya ödenir. Aradaki kâr fona aktarılır. Eğer hisse senedinin değerinde beklenen artış olmazsa akde devam edilmez ve kaparo kaybedilmiş olur. Murabaha sözleşmesiyle sermaye korunmaya devam eder. Bu yöntemde arabûn akdi yapılırken bazı şer'i kriterlerin göz önünde bulundurulması gerekir. Bunlardan biri, arabûn akdinin mahallinin (kaparo olarak verilen miktarın) akdin tamamlanmasından itibaren taraflar arasında uzlaşma sağlanana kadar ticarete konu edilmemesidir.

5. Müşterinin cayma ihtimalinden korunmak amacıyla şart muhayyerliği kullanarak riskten korunma: Murabaha ve mülkiyetle sonuçlanan kira akitleri gibi. Taahhüt hakkındaki akademi kararları, taraflardan biri veya her ikisi için bu işlemin şart muhayyerliği ile caiz olduğunu teyit etmektedir. Öyle ki muhayyerlik olmadığına bu işlem caiz olmaz. Akademinin, müşterinin caymasından ve kurumun zarar etmesinden korunma amacıyla, akdin taraflarından birinin vadinin bağlayıcılığının caiz olduğuna

³ İcare sukûku: İcare akdine konu olan ayn ve menfaatleri tedavüle elverişli menkul kıymete dönüştürmek suretiyle oluşturulan sukûk çeşidi. Ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Cebeci, "Sukûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), Ek-2/525.

⁴ Türkçe'de kaparo kelimesiyle karşılanan anlaşmadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cengiz Kallek, "Kaparo", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/339.

dair atıfta bulunduğu kararlarında, diğer tarafa da muhayerlik hakkı verdiği hatırd tutulmalıdır.

6. Yatırımda sermayeyi korumak için teminat kullanarak riskten korunma:

Yatırım projelerinde zarar veya kâr edememe riskinden korunmak için, teminat formüllerinde yer alan çeşitli mekanizmalar bulunmaktadır. Akademi, kararlarında bunların caiz olduğunu onayladı. Bu formüllerden bazıları şunlardır:

a. Üçüncü şahıs teminatı: Üçüncü şahıs; belirli bir projede garanti vermeyi taahhüt eden sözleşmenin taraflarından bağımsız gerçek veya tüzel kişidir Akademinin 30 (4/3) sayılı kararı garantörün, müstakil bir teminat olarak, belirli bir projede zararı telafi etmek için karşılıksız bağış yapması, şahsı ve mali sorumluluğu bakımından akdin taraflarından bağımsız olması şartıyla bu teminatın caiz olduğunu onayladı.

b. Zarar iddiasının ispat yükünü mudaribe yüklemek: Akademi 212 (2/28) sayılı kararında, bu konudaki asıl kuralın aksine karar alarak, teaddide bulunmama ilkesinin ihlal edildiğine dair delil olması şartıyla, zarar iddiasında ispat yükünün bankaya (mudarib) nakledilmesini kabul etti.

Üçüncü olarak; Şer'an yasaklanmış olan riskten korunma işlemleri

Genel anlamda şer'an yasaklanmış olan riskten kaçınma (korunma) işlemlerinden bazıları:

1. Farklı para birimlerinde karşılıklı borç vermeyi şart koştirmek suretiyle riskten korunma:

Bu formül, döviz kurlarındaki dalgalanmalardan ve muhabir banka hesaplarındaki zarardan⁵ korunmak için kullanılır. Bir kurumun elinde belli bir para biriminden maliyet fazlası para bulunduğu bu parayı, ihtiyaç duyduğu farklı bir para biriminden kredi vermesi karşılığında başka bir kuruma kredi olarak verir. İşlemin bu şekilde yapılması açıkça, zımnen veya örfen şart koşulur. Bu, borç alma karşılığında borç verme kapsamına girer. Mezkur işlem, iki borç arasındaki (sen bana borç ver ben de sana borç vereyim şeklindeki) bağdan dolayı fıkıh mezheplerinin ittifağıyla caiz değildir. Borçların vadelerinin birbirine denk veya farklı olması da durumu değıştirmez.

2. Hisse senetleri ve sukukta sermayeyi garanti altına almaya yönelik riskten korunma işlemleri:

Sukuk ihracatında, şeriat ilkelerine ve Akademi'nin mukaraza ve yatırım senetlerine ilişkin 30 (3/4) sayılı kararı ile, İslami sukuk konusunun tamamlanmasına ilişkin 188 (3/20) sayılı kararına aykırı bir dizi önlem, koşul ve taahhüt mevcuttur. Bunlardan bazıları şunlardır:

a. İhraç eden (mudarib, yönetici ortak, yatırım temsilcisi) tarafından nominal değerin garanti edilmesi.

⁵ Muhabir banka, yerel bir bankanın yurt dışında bir ülkede kendi adına işlemlere aracılık edebilmesi için yetkilendirmiş olduğu bankadır. Muhabir banka, yerel bir bankanın diğer bir ülkedeki işlemlerine aracılık eder. Bu aracılık işlemleri karşılığında da yerel bankaya bir masraf yansır. Yerel banka da bu masrafı da kendi müşterisine yansır. (Paranya, "Muhabir Banka Nedir?" (Erişim 03 Haziran 2021).

- b. Mudaribin, kâr dağıtımında belli bir oranı garanti etmek için sukuk portföyünü borç vermeyi taahhüt etmesi.
- c. Taksitlerin ödenememesi halinde, kiralanan mülkü kullanamama gibi, sukuk sahiplerinin o mülk üzerinde tasarrufta bulunamamalarının şart koşulması.
- d. Sukuk varlıklarının mülkiyetinin yatırımcılara veya sukuk sahiplerine devredilememesi. Bu, o malın ne zararını tazmin yükümlülüğü ne kârını alma hakkının olmaması anlamına gelir. Zira onlar, kârı alma hakkının mukabili olan zararı karşılama sorumluluğunu yüklenmezler. Bu varlıkların, çoğunlukla ihraç edenin bütçesinde kalması bu durumu kanıtlamaktadır.
- e. Fiili kârın belli bir oranın altına düşmesi halinde yöneticinin sukuk sahiplerine borç vermesi koşulunun ihraç beyannamesinde bulunmasının şart koşulması. Bu şart çoğunlukla kârın belirlenen oranı aşması halinde tüm fazlalığın bir teşvik şeklinde yöneticiye geri dönmesiyle bağlantılıdır.

Dördüncü olarak; Finansal türevler⁶ için alternatif riskten korunma araçları ve bunların şer'i hükmü:

Bu araçların bazı ana türlere ayrılması mümkündür: Bunlar;

Birinci tür: Gelecekteki döviz kuru dalgalanmaları riskinden korunma:

Bu işlemlerin en önemlilerinden bazıları şunlardır:

1. Gelecekte bir sarf akdi yapmak için taraflar arasında bağlayıcı taahhüt yapılması.

Yapılış şekli: Tarafların, gelecekte belirli bir günde, sabit bir döviz kuru ile sarf akdi yapmak üzere bağlayıcı bir taahhüt yapması şeklinde gerçekleştirilir.

Şer'i hükmü:

a. Sarf akitlerinde riskten korunma formülü olarak bağlayıcı sözleşme yapma yönteminin kullanılması caiz değildir. Akademi'nin döviz ticaretine ilişkin 102 (11/5) sayılı kararında, dövizlerin vadeli satışının ve dövizle yapılan sarf akdinde taahhüt yapılmasının şer'an caiz olmadığı belirtilmiştir. Bunun sebebi bağlayıcı taahhüdün akde benzemesidir. Nitekim Akademi'nin vadin yerine getirilmesi ve murabaha bi'ş-şira⁷ konusuna ilişkin 40 (5/2) sayılı kararında ifade edildiği gibi, satış akdinde bağlayıcı vaatte bulunmak bizzat satış yapmak demektir.

b. Bu formül, Akademi'nin akitlerde taahhüt yapma ve anlaşmaya ilişkin 157 (17/6) sayılı kararda belirttiği istisnai durumları kapsamaz. Akademi, bağlayıcı taahhüt yapmaya istisnai durumlarda cevaz verir. Bununla birlikte mezkur karar, bu istisnai hallerdeki bağlayıcı taahhüt işleminin faizi kapsamayacağı hususunu vurgular.

⁶ Finansal türevler, ticarete kullanılan bir tür sözleşme biçimidir. Bir finansal türev, fiziksel bir varlığı ticaretinden ziyade, değerini yalnızca dayanak varlıktan türeten bir sözleşmedir. Başka bir deyişle, varlığı gelecekte bir noktada satın alacağınıza dair bir taahhüt görevi görür. Türev sözleşmesinde belirli tarih ve fiyat belirtilir. ("Finansal Türev Nedir? » Turkau", *Turkau* (blog), 24 Mayıs 2021.)

⁷ Murabaha bi'ş-şira: Alım satımı câiz her türlü mal ihtiyacının finansmanında kullanılan satın alma tâlimatı üzerine murâbaha işlemi yapılmasıdır. Detaylı bilgi için bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, "Murâbaha", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/151.

2. Karşılıklı iki taahhüt: Gelecekte sarf akdi yapmak üzere, belirli şartları olan bağlayıcı bir taahhüt karşılığında farklı şartları olan bağlayıcı bir taahhüt yapmaktır.

Yapılış şekli: Birinci tarafın ikinci tarafa, döviz kurunun yönü kendi çıkarına olmaması halinde, belirli bir fiyattan, belirli bir vakitte bir para biriminden bir miktar satacağına dair bağlayıcı bir vaatte bulunmasıdır. Ancak döviz kurunun yönü kendi lehine olursa herhangi bir vaatte bulunmaz. Aynı şekilde diğer taraf da döviz kurunun yönü kendi çıkarına olmaması halinde aynı fiyatla, aynı vakitte o para birimini satın almayı vaat eder. Döviz kurunun yönünün kendi lehine olması halinde bir vaatte bulunmaz.

Şer'i hükmü:

Döviz kuru dalgalanmaları riskinden korunmak için karşılıklı vaatte bulunmak caiz değildir. Çünkü bu işlem gerçekte, yukarıda Akademi kararlarında belirtildiği üzere, şer'an yasak olan sarf akdi üzerine bağlayıcı taahhüt işlemine benzemektedir.

3. Teklifte bulunanın sarf akdi yapmasını zorunlu kılan belirli bir süre için uzatılmış teklif

Yapılış şekli: Birinci taraf bir para biriminin belirli bir fiyattan belirli bir miktarda satılması üzerine, sarf akdinin gerçekleştirileceği güne kadar uzanan bir akit teklifi yapar. İkinci taraf da üzerinde anlaşılan vakit geldiğinde bu teklifi kabul edeceğine dair bağlayıcı veya bağlayıcı olmayan bir vaatte bulunur.

Şer'i hükmü:

a. Diğer taraf bağlayıcı bir vaatte bulunsa da bulunmasa da akit meclisinde karşılıklı kabz etme şartı bulunması nedeniyle, kabulün ileri bir tarihe uzatılması ilkesinin uygulanması sarf akdinde caiz değildir. Bu konu, Akademi'nin modern iletişim araçları ile akit yapılmasına ilişkin 52 (3/6) sayılı kararında yer almaktadır. (Bkz. Madde 4)

b. Teklifte bulunan için bağlayıcı olan ileri tarihe uzatılmış teklif mukabilinde, diğer taraftan bağlayıcı bir vaatte bulunulduğunda bu işlem bağlayıcı taahhüt yapma gibi olur. Hatta akdin iki rüknünden bir olan icabı da (akit teklifi) içermesi sebebiyle bağlayıcı taahhüt yapmadan daha fazla akde benzer.⁸

4. Karşılıklı teverruk⁹ işlemi gerçekleştirmek:

Yapılış şekli: Sonucu, ödenmesi istenen ilk para birimi miktarında borçluluğu zorunlu kılan, tarafların üzerinde uzlaştığı teverruk işlemidir. Sonucu teslimi istenen ikinci para birimi miktarında borçluluğu zorunlu kılan aksi yönde bir teverruk daha yapılmasıyla karşılıklı teverruk işlemi tamamlanır. Bunun sonucunda işlemin iki tarafının da farklı para birimi ile borçlu olduğu karşılıklı borçlanma durumu ortaya çıkar.

Şer'i hükmü:

Bu işlem ana hatlarıyla şer'an yasaklanmış olan teverruk işlemine benzemesinden dolayı yasaktır. İki teverruk (yapılandırılmış ve aksi yönde) işleminin caiz olmadığı, Akademi'nin teverruk ve türlerine ilişkin 179 (5/19) sayılı kararında vurgulanmıştır. Zira para veren ile teverruk talep eden (mustevrik) arasında, hile yaparak karşılığında daha fazla para

⁸ Yukarıda, bağlayıcı taahhüt yapma işleminin akde benzemesi sebebiyle caiz olmadığı belirtilmişti.

⁹ Teverruk: Nakit para elde etmek amacıyla bir malı vadeli satın alıp daha düşük peşin bir bedel karşılığında satıcıdan başkasına satma işlemi için kullanılan terim. (İsmail Cebeci, "Teverruk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), Ek-2/594.

ödemek suretiyle peşin para elde etmek üzere açıkça, zimnen veya örfen bir anlaşma bulunmaktadır ki bu faizdir.

5. Kârı veya zararı, üzerinde anlaşılan bir endekse göre olacak şekilde gelecekte kârına veya zararına bir satış işlemi yapmak üzerine bağlayıcı taahhüt yapma.

Yapılış şekli: Bu süreç, her iki tarafın da gelecekteki bir günde birinci taraftan ikinci tarafa veya ikinci taraftan birinci tarafa kârına/zararına satış yapma üzerine bağlayıcı taahhüdü ile tamamlanır. Kârı veya zararı, endeksin hesaplanması için kararlaştırılan ileri tarihli gündeki pozitif/negatif fark kadar olur.

Şer'i hükmü:

a. Akademi'nin 40 (5/2) sayılı kararı uyarınca asıl olan, iki taraftan bağlayıcı taahhüt yapılmasının caiz olmamasıdır.

b. Bu formül, dördüncü fıkranın 1/1/b bendinde açıklandığı üzere, Akademi'nin 157 sayılı kararında cevaz verdiği istisnai durumları kapsamaz.

6. Karşılıklı vaatte bulunma: Gelecekte kârına/zararına bir satış işlemi yapmak üzere şartları belirli olan bağlayıcı bir vaat karşılığında diğerinden farklı şartlar içeren bağlayıcı bir vaatte bulunma.

Yapılış şekli: Birinci tarafın ikinci tarafa, döviz kurunun yönü kendi çıkarına olmaması halinde, belirli bir vakitte kârına/zararına bir ticari işlem yapacağına dair bağlayıcı bir vaatte bulunmasıdır. Ancak döviz kurunun yönü kendi lehine olursa bir vaatte bulunmaz. Aynı şekilde diğer taraf da döviz kurunun yönü kendi çıkarına olmaması halinde üzerinde anlaşılan o vakitte kârına/zararına bir ticari işlem yapmayı vaat eder. Döviz kurunun yönünün kendi lehine olması halinde bir vaatte bulunmaz. Kârına satışın kâr oranı ve zararına satışın zarar oranı, üzerinde anlaşılan endekse göre hesaplanır.

Şer'i hükmü: Karşılıklı vaatte bulunma caiz değildir. Çünkü, dördüncü fıkranın beşinci bendindeki açıklamalar uyarınca, bu işlem gerçekte şer'an yasaklanmış olan bağlayıcı taahhüde benzemektedir.

İkinci tür: İslami formüllerde kâr oranlarının belirlenmesiyle ilişkili faiz oranı endekslerindeki dalgalanmalara karşı korunma.

1. Kârı veya zararı, üzerinde anlaşılan bir endekse göre olacak şekilde gelecekte kârına veya zararına bir satış işlemi yapmak üzerine bağlayıcı taahhüt yapma.

Yapılış şekli: Bu süreç, her iki tarafın da gelecekteki bazı günlerde birinci taraftan ikinci tarafa veya ikinci taraftan birinci tarafa kârına/zararına bir dizi işlem yapma üzerine bağlayıcı taahhüdü ile tamamlanır. Her bir işlemin kârı veya zararı, endeksin hesaplanması için kararlaştırılan ileri tarihli her bir gündeki pozitif/negatif fark kadar olur.

Şer'i hükmü:

a. Sabit veya değişken faiz oranlarının takas edilmesinde riskten korunma formülü olarak bağlayıcı taahhüt yapma yönteminin kullanılması caiz değildir. Bunun sebebi bağlayıcı taahhüt işleminin akde benzemesidir. Nitekim Akademi'nin vaadin yerine getirilmesi ve murabaha bi's-şıra konusuna ilişkin 40 (5/2) sayılı kararında yer aldığı gibi, satış akdinde bağlayıcı vaatte bulunmak bizzat satış yapmak demektir.

b. Bu formül, dördüncü fıkranın 1/1/b bendinde açıklandığı üzere, Akademi'nin 157 sayılı kararında cevaz verdiği istisnai durumları kapsamaz.

2. Karşılıklı vaatte bulunma (Gelecekte kârına/zararına bir satış işlemi yapmak üzere muhtelif şartlar içeren bağlayıcı bir vaat karşılığında belirli şartları olan bağlayıcı bir vaatte bulunma.

Yapılış şekli: Birinci tarafın ikinci tarafa, faiz oranının yönü kendi çıkarına olmaması halinde, belirlenen vakitlerde kârına/zararına bir dizi ticari işlem yapacağına dair bağlayıcı bir vaatte bulunmasıdır. Ancak faiz oranının yönü kendi lehine olursa herhangi bir vaatte bulunmaz. Aynı şekilde diğer taraf da faiz oranının yönü kendi çıkarına olmaması halinde üzerinde anlaşılan o vakitlerde kârına/zararına bir dizi ticari işlem yapmayı vaat eder. Faiz oranının yönünün kendi lehine olması halinde bir vaatte bulunmaz. Kârına satışın kâr oranı ve zararına satışın zarar oranı, üzerinde anlaşılan endekse göre hesaplanır.

Şer'i hükmü: Karşılıklı vaatte bulunma caiz değildir. Çünkü, altıncı fıkrada açıklandığı üzere bu işlem gerçekte şer'an yasaklanmış olan bağlayıcı taahhüde benzemektedir.

3. Karşılıklı teverrick işlemi gerçekleştirilmek:

Yapılış şekli: Sonucu, ödenmesi istenen sabit faiz oranında borçluluğu zorunlu kılan, tarafların üzerinde uzlaştığı teverrick işlemidir. Sonucu değişken faiz oranında borçluluğu ispat olan aksi yönde bir teverrick işlemi daha yapılır. Böylece her vade gününde borçlar arasında takas gerçekleşir ve bu takas, sadece aradaki farkın ödenmesidir.

Teverrick işleminde değişken faiz oranı elde etmek için şu üç yöntem kullanılabilir:

(1) Değişken oranlı teverrick akdi.

(2) Gelecek her taksit gününde faiz oran endeksindeki fazlalıkları iskonto etme vaadiyle sabit oranlı teverrick üzerine anlaşmak.

(3) Sonunda değişken faizli bir borç oluşturmak için, her biri sabit bir orandan bir dizi kısa vadeli teverrick işlemi gerçekleştirilerek yapılan döngüsel teverrick işlemi.

Şer'i hükmü: Dördüncü fıkranın dördüncü bendinde belirtildiği üzere bu işlem, şer'an yasaklanmış olan bir formüle (teverrick) dayanması sebebiyle caiz değildir.

Üçüncü tür: Opsiyon işlemine alternatif olarak tek taraflı bağlayıcı vaat.

Yapılış şekli: Üzerinde anlaşılan bir günde veya üzerinde anlaşılan müddet içerisinde ikinci tarafın talep ettiği herhangi bir zamanda, pozitif fark ölçüsünde, ikinci tarafla murabaha işlemi yapılacağına dair tek taraflı bağlayıcı vaatte bulunulması şeklinde gerçekleştirilir.

Bu bağlayıcı vaat, başlangıçta ödenecek sabit bir değerden satılır.

Bağlayıcı vaatte bulunan ilk taraf, opsiyonu satan tarafa, vaadi yerine getirme yükümlülüğü olan ikinci taraf da opsiyonu satın alan tarafa eşit olur.

Şer'i hükmü: Bağlayıcı vaatten tazminat almak caiz değildir.

İslam Fıkıh Akademisi'nin finans piyasalarına ilişkin 63 sayılı kararında şu hususlar yer almaktadır:

“İkinci olarak: Seçenekler;

a. Opsiyon sözleşmeleri: Opsiyon sözleşmeleri ile amaçlanan; belirli, tanımlanmış bir ürünü belirli bir süre içinde veya belli bir vakitte doğrudan veya tarafların haklarını garanti eden bir makam aracılığıyla sabit bir fiyattan satma veya satın alma yükümlülüğü karşılığında bedel alınmasıdır.

b. Şer’i hükmü: Opsiyon sözleşmeleri -bugün küresel finans piyasalarında gerçekleştiği şekliyle-şeriatın tanımladığı herhangi bir akdin kapsamına girmeyen çağdaş sözleşmelerdir. Akdin konusunun mal, menfaat veya karşılığında bedel alınabilen bir hak olmaması sebebiyle opsiyon sözleşmeleri şer’an caiz değildir. Bu akitler kuruluş aşaması itibarıyla caiz olmadığından, bunların sürdürülmesi de caiz değildir.”

İslam Fıkıh Akademisi’nin şeriatın izin verdiği riskten korunma yöntemlerini de içeren, riskten korunmaya ilişkin 224 sayılı kararı mevcuttur. Bu karara göre “Riskten korunma formülleri Akademi’nin 63 (1/7) sayılı kararıyla (ikinci fıkranın b bendi) yasak olduğunu vurguladığı, opsiyon satışı gibi soyut hakların satışına yol açmamalıdır. Ayrıca Akademi’nin 12 (2/12) sayılı kararıyla yasakladığı teminat ödemesi gibi yükümlülüğün tazminine de yol açmamalıdır.”

Tavsiyeler:

1. Akademi, şeriat konseyleri, fetva ve şer’i denetleme kurumları ile ilim adamları ve araştırmacılara, genel olarak İslami finans ürünlerinin yapılandırılması hususunda ictihad ederken hem İslam şeriatının makasidini hem de şeriatın akitlerle alakalı cüz’i düzenlemelerini -özellikle riskten korunma akitlerinde- bir arada dikkate almalarını tavsiye eder. Bunlara ek olarak işlemin sonuçları ve etkilerini de göz önünde bulundurmaları gerekir. Zira sonuçların dikkate alınması şeriatın önem verdiği bir esastır.

2. Akademi, kurumlar düzeyinde (yerel ölçekte) yatırım ve hazine departmanlarına ve (küresel düzeyde) ülkelerde para ve finans politikalarının hazırlanmasından sorumlu otoritelere, bir yandan yükümlülük ve borçlar diğer yandan zenginlik ve gerçek işlemler arasında bir denge sağlamaya çalışmalarını ve genel olarak ekonomik hareketliliği etkileyecek şekilde aşırı borç yüklemesinden kaçınmalarını tavsiye eder.

En doğrusunu Allah bilir.

Kaynakça

- Cebeci, İsmail. "Sukûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ek-2/523-527. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Cebeci, İsmail. "Teverruk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ek-2/594-595. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Murâbaha". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/148-152. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ethereum. "Ethereum". *ethereum.org*. Erişim 03 Haziran 2021. <https://ethereum.org>
- Kallek, Cengiz. "Kaparo". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/339-340. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Paranya. "Muhabir Banka Nedir?" Erişim 03 Haziran 2021. <https://paranya.com/muhabir-banka-nedir/>
- Üzer, Betül. *Sanal Para Birimleri*. Ankara: TCMB Ödeme Sistemleri Genel Müdürlüğü, Uzmanlık Yeterlik Tezi, 2017.
- Turkau. "Finansal Türev Nedir? » Turkau", 24 Mayıs 2021. <https://turkau.com/finansal-turev/>

Molla Câmi ve İbn-i Arabî'ye Göre İnsân-ı Kâmil*

Gerevî, Fahrî Resûl - Fâzıl, Sohrab - Muhammediyân, Abbas. "İnsân-ı Kâmil ez Didgâh-ı Câmi u İbn-i Arabî". *Pejûheş der Mesâil-i Ta'lim ve Terbiyet-i İslâmî* 17 (1391), 71-89.

https://journals.ihu.ac.ir/article_200837.html

İpek Şengül

Öz

Bu makale Molla Câmi'nin tasavvufî görüşlerini İbn-i Arabî'nin insân-ı kâmil hakkındaki düşüncelerine dayanarak açıklamayı amaçlamaktadır. İnsân-ı kâmil Allah'tan gelen feyzin insanlara ulaşmasında vasıta konumundadır. Bu sebeple insân-ı kâmilin özelliklerini tanımanın ve yine bu makama ulaşmaya çalışmanın önemi büyüktür. "İnsân" İbn-i Arabî'nin düşüncesinin temel taşlarını oluşturan konulardan biridir. Tasavvufî düşüncelerinde İbn-i Arabî takipçilerinden biri olan Molla Câmi de antropolojiye ve insân-ı kâmile dikkate değer bir yönelimde bulunmuş ve bu konuda çok fazla söz söylemiştir. İnsân-ı kâmil Molla Câmi ve İbn-i Arabî'ye göre halifetullâhtır. İnsân-ı kâmil yaratılışın asıl gayesidir ve varlık âlemi onun için yaratılmıştır. Onlara göre insân-ı kâmil "fenâfillâh" makamında olup Allah'ın bütün esma ve sıfatlarına mazhar olmuştur. İnsân-ı kâmil Allah ve yaratılmışlar arasında bir vasıta. Feyz-i vücûd bu vasıta sayesinde bütün varlıklara ulaşır.

Bu çalışmada "kemâl" kelimesinin anlamı doğrultusunda ekollerin insân-ı kâmil hakkındaki görüşleri ele alınacaktır. Daha sonra ekollerin bu konudaki görüşleri Molla Câmi ve İbn-i Arabî'nin görüşleri ve yine Kur'an ayetleri ile mukayese edilecektir. Böylece "insân-ı kâmilin varlıktaki yeri" konusu genel bir bakış açısı ile ortaya konulmaya çalışılacaktır. [Yazar]

Anahtar Kelimeler: Molla Camî ve İbn-i Arabî, İslam Tasavvuf Düşüncesinde İnsân-ı Kâmil, Tasavvufta Kemâl ve Âlem-i Kebir, Kur'an ve Tasavvufta Halifetullâh.

Human-ı Kamil According to Molla Cami and Ibn-i Arabi

Abstract

This article aims to explain Molla Jami's mystical views based on Ibn Arabi's thoughts on the perfect human being. Perfect human being is in the position of a vehicle for the fayz coming from Allah to reach people. For this reason, it is of great importance to recognize

* Bu makalede tarafımızdan yapılan her türlü açıklama köşeli parantez [] içine alınmıştır. Bunlar gerekli görülen yerde metin içinde bazen de dipnotta belirtilmiştir. Kaynakçada da köşeli parantez içinde verilen eserler, gerekli görülen yerlerde yapılan açıklamalarda tarafımızca kullanılan eserler olup makale yazarlarına ait değildir. Molla Câmi'nin şiirlerini tercümede, metin içinde şiirin içeriğine dair açıklamalar yer aldığı için genel anlam tercümesi yapılmıştır.



Arş. Gör., Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, ipeksengul@karabuk.edu.tr
Res. Asst., Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences



*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.
Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.*



Gerevî, Fahrî Resûlî vd. "Molla Câmi ve İbn-i Arabî'ye Göre İnsân-ı Kâmil". çev. İpek Şengül. *Mutalaa* 1/1 (Ağustos 2021), 122-140.



ORC ID: orcid.org/0000-0002-3886-2015
ROR ID: ror.org/04wy7gp54
DOI: doi.org/10.5281/zenodo.5247273



Geliş tarihi: 24.06.2021
Kabul tarihi: 16.07.2021

the characteristics of the perfect human being and to try to reach this station again. "Human" is one of the subjects that form the cornerstones of Ibn Arabi's thought. Molla Jami, one of the followers of Ibn Arabi in his Sufi thoughts, also made a remarkable orientation towards anthropology and the perfect human being and said a lot about it. According to the perfect human being Molla Jami and Ibn Arabi, he is a khalifetullah. Perfect human being is the main purpose of creation and the realm of existence was created for him. According to them, the perfect human being is in the rank of "fenâfillâh" and is endowed with all the Names and Attributes of Allah. The perfect human being is an intermediary between Allah and His creatures. Feyz-i wujûd reaches all beings through this means.

In this study, the views of the schools about the perfect human being will be discussed in line with the meaning of the word "kemâl". Later, the views of the schools on this subject will be compared with the views of Molla Jami and Ibn Arabi and again with the verses of the Qur'an. Thus, the subject of "perfect human being in existence" will be tried to be put forward with a general point of view. [Translator. | There is no English abstract in the original article.]

Keywords: Molla Jami and Ibn Arabi, Perfect Human Being in Islamic Sufi Thought, Perfection and Realm in Sufism, Khalifetullah in the Qur'an and Sufism.

Giriş

Konunun Arz Edilmesi:

Bu çalışmanın konusu isminden de anlaşıldığı üzere insân-ı kâmilidir. İnsan, varlık düzeninde iki yere sahip olup ruh ve cisimden müteşekkil iki yönlü bir varlıktır. İnsan ruhanî yönüyle, Allah'ın yarattığı ilk varlıktır ve "hakikat-i Muhammediye" olarak adlandırılır. Yarattığı bütün varlıklar ise onun nurunun parıltısından meydana gelmiştir. Bu yönüyle insan; Allah'ın yarattığı en değerli mahluk olup "eşref-i mahlûkât" ve "âlem-i ekber" olarak isimlendirilmiştir. Buna karşılık insan; cismânî yönüyle, ruhi yönünden tam anlamıyla farklı bir yere sahiptir. İnsan cismânî yönüyle varlık zincirinin son halkasını teşkil etmekte ve kendinden önceki tüm varlıkların sahip olduğu özelliklerin özünü içinde barındırmaktadır. İnsana "âlem-i asgar" denmesi de bu sebeptendir. Bu şekilde insan, varlık halkasının iki ucunu birbirine bağlamaktadır. İnsan, kavs-i nüzûl¹ devrinde yol katettiği sırada kendisine emanet edilen istidadlarla kavs-i suûd² devrini de katedebilecek duruma gelir ve böylece "âlem-i zerr"³de kendisine takdir edilen ilk konumuna geri döner. Bu suûdun gerçekleşmesinin şartı öncelikle insanın varlık âlemindeki vücûdî yönünün bilinmesi ardından ise her insanın kendi tekâmül seyrinde ulaşabileceği "insân-ı kâmil" ve "halifetullâh" mertebesi yönüne hareket etmektir. O halde sorulacak soru şudur; insanın varlık olarak yaratılması ve bu âlemde yer alması nasıl olmuştur? İnsan, kendisini hayvanlardan bile daha aciz kılan zayıflıklarıyla beraber nasıl "eşref-i mahlûkât" mertebesine çıkabilir? Bu mertebeye ulaşması neticesinde insanın diğer varlıklardan farklı olarak kazanacağı ayrıcalıklar nelerdir?

¹ [Kavs-i nüzûl: Bazı mutasavvıflarca varlık ve nesnelere meydana gelişi "sudûr" ve "tecelli" teorileri ile açıklanmıştır. Bu düşünceye göre vücûd-ı mutlakdan ayrılan ilâhî bir nur, âlem-i suflî olan dünyaya oradan da toprağa intikal eder. İlâhî nurun bu seyrine "kavs-i nüzûl", "mebde" denilmektedir. Detaylı bilgi için bkz: (Uludağ, 1994, s. 231; Uzun, 1994, s. 251.)]

² [Kavs-i suûd: Kavs-i nüzûlde izah edildiği üzere çeşitli merhalelerden geçip toprağa intikal eden ilâhî nurun; topraktan madene, madenden bitkiye, bitkiden hayvana, hayvandan insana intikal etmesine "kavs-i suûd", "kavs-i urûc" "meâd" denilmektedir. İlâhî nur bu devirde insan sûretinde zuhûr eder ve insan da "insân-ı kâmil" mertebesine yükselerek ilk zuhûr ettiği asıl kaynağına döner. (Uludağ, 1994, s. 231; Uzun, 1994.)]

³ [Âlem-i zerr; Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde geçtiği üzere insanın yaratılış âlemlerinden biridir. "Âlem-i elest", "âlem-i kâlû belâ" olarak da bilinmektedir. Bazı rivâyetlere göre bu âlem, Hz. Âdem'in yaratılmasından önce veya onun yaratılışı ile eşzamanlıdır. Detaylı bilgi için bkz: (Ekberî, 1387, s. 2.)]

Konunun Arka Planı ve Gerekliği:

İnsân-ı kâmil ıstılâhının temelleri İslam tasavvuf ve irfan düşüncesinde hicrî 7. yy'a dayanmaktadır. Ehl-i tasavvuf arasında yaygın olan düşünceye göre bu ıstılâhı ortaya koyan İbn-i Arabî'dir. İbn-i Arabî düşüncesinde insân-ı kâmil ya da kelime-i ilâhiyye "the logos"⁴ ile aynı manadadır ve İslam medeniyetinde tasavvufî düşüncenin en seçkin konusu olarak kabul edilmektedir. İnsân-ı kâmil bu anlamıyla vahyin, ilhamın ve bütün ulûm-ı İlahî'nin kaynağı olan hakikat-i Muhammediyye ve akl-ı evvel ile aynı derecededir.

Bazı modern düşünörlere göre insân-ı kâmil fikrinin ortaya çıkış yeri İslâm dışı kültürlerdir. Örneğin; Ebu'l-Alâ Afîfî'nin İbn-i Arabî'nin insân-ı kâmil ve hakikat-i Muhammediyye hakkındaki görüşleri üzerine yapmış olduğu araştırmasına göre bu nazariyenin temeli Yunan düşüncesine dayanmaktadır. Yine bu araştırmaya göre İslam düşüncesindeki insân-ı kâmil; Avesta'da mitolojik ilk insan olarak geçen ve insân-ı kâmile örnek olarak gösterilen Keyumars⁵ ile mukayese edilebilir. (Nikolson, 1358) **(Ek 1)**

Yukarıda verilen bilgilere ek olarak insân-ı kâmil fikrinin temellerinin Kur'ân-ı Kerîm'e de dayandığı söylenebilir. Kur'ân-ı Kerîm'de insanın yaratılışına vurgu yapıldığı ölçüde başka hiçbir varlığın yaratılışına vurgu yapılmamıştır. Bu da insan konusunun Kur'ân-ı Kerîm'deki önemine işaret etmektedir. İnsan, Kur'ân-ı Kerîm'de "halîfetullâh" olarak tanıtılmış⁶ insân-ı kâmil ise yeryüzünde rehber ve öncü kılınmıştır.⁷

İnsân-ı kâmil fikri düşünce seyrinde inişleri ve çıkışlarıyla beraber VII. yy'a kadar devam etmiştir. Tedricen irfanî düşünceden beslenmiş ve daha önce de belirtildiği üzere İbn-i Arabî ile zirveye ulaşmıştır. Onun aracılığıyla da İslam topluluklarının edebiyatlarında geniş yer almıştır. İbn-i Arabî'den sonra Fahreddin İrâkî, Evhadüddin Kirmânî ve daha sonra Mahmud Şebüsterî İbn-i Arabî'nin düşüncelerinin etkisinde kalmışlar ve bu kavramın anlamını zenginleştirmişlerdir. Böylece insân-ı kâmil tasavvuf edebiyatının en önemli meselesi haline gelmiştir. **(Ek 2)**

Hicrî IX. yy'ın önemli şairlerinden Molla Câmî de eserlerinde insana ve onun varlık boyutlarına dikkate değer bir yönelimde bulunmuştur. Molla Câmî, İbn-i Arabî'nin bu konu hakkındaki fikirlerinden beslenerek kendi fikir dünyasının altyapısını inşa etmiştir. Yine insân-ı kâmil konusunda Münire Seyyid Mazharî'nin yazmış olduğu karşılaştırmalı çalışma "Berres-i Tatbîkî-i Simâ-yı İnsân-ı Kâmil ez Didgâh-ı İbn-i Arabî"⁸, Mühîn Arab'ın yazmış olduğu "İnsân ve İnsân-ı Kâmil ez Manzar-ı İrfân-ı İslâmî bâ Tekiyye ber Âra-yı İbn-i Arabî"⁹, Rukiyye Şenbeî'nin yazmış olduğu "İnsân-ı Kâmil ez Tecellî tâ Hulûl"¹⁰ ve daha pek çok makaleyle işaret edilebilir. Ancak Molla Câmî'nin bu konu hakkındaki

⁴ [Hristiyanlıkta insân-ı kâmil anlamında kullanılan logos kelimesi hakkında detaylı bilgi için bkz: (Bayır, 2007, s. 36-39.)]

⁵ [Gayomart (Keyumars); Mazdean yaratılış mitinde heptad'ın altıncısı, insanın protoplastı ve İran efsanevi tarihindeki ilk kraldır. Gayomart'ın yaşamı ve ölümüyle ilgili ayrıntılar Orta Farsça kitaplarda farklı bir şekilde verilmiştir. Kaynaklarda ilk dürüst insan olarak ifade edilen Keyumars hakkında ana bilgi kaynağı Bundahishn'dir. Detaylı bilgi için bkz: (Mansour Shaki, "GAYÖMART," *Encyclopædia Iranica*, Vol. X, Fasc. 3, pp. 345-47; erişim adresi: <http://www.iranicaonline.org/articles/gayomart-> (accessed on 5 August 2021).]

⁶ el-Bakara 2/30. [Burada metinde âyet numarası yanlışlıkla 13 olarak verilmiş olup tarafımızca düzeltilmiş hali yazılmıştır.]

⁷ el-Bakara 2/12. [Âyette buna dair bir bilgi tespit edemedik.]

⁸ [*İbn-i Arabî ve Molla Sadra Gözünden İnsân-ı Kâmil - Karşılaştırmalı Çalışma*]

⁹ [*İbn-i Arabî'nin Görüşleri Doğrultusunda İslam Tasavvuf Geleneğinde İnsan ve İnsân-ı Kâmil*]

¹⁰ [*Tecelliden Hulûle İnsân-ı Kâmil*]

görüşlerini genel anlamıyla ele alan müstakil bir eserin olmaması bu çalışmanın ortaya konulmasında etkili olmuştur.

Bu çalışmanın hazırlanması aşamasında elde edilen veriler derinlemesine incelenmiş, konuyu açıklayıcı nitelikteki bilgiler derlenip toparlanmak suretiyle araştırılmış ve yorumlanmıştır. Bu sebeple İbn-i Arabî ve Molla Câmî'ye ait pek çok esere ve yine ikisinin görüşlerine yer veren çok sayıda kaynak kitaba başvurulmuştur. Bunun sebebi ise insân-ı kâmil konusunda gerçekleşen fikrî seyri en açık şekilde ortaya koymaktır. Bu çalışmayı meydana getiren araştırmacıların, öncelikle ve çalışmanın sonunda cevabına ulaşılabilecek bazı sorular şunlardır;

- Molla Câmî'nin İbn-i Arabî'nin görüşleri ile ayrışan ve benzeşen tarafları ve bu görüşlerin Kur'ân-ı Kerîm ve hadis rivayetleri ile irtibatı nelerdir?
- İnsan, yaratılış düzeninde ne tür bir konuma sahiptir?
- Molla Câmî ve İbn-i Arabî'ye göre insân-ı kâmil kavramının dış kültürlerdeki kaynağı kimdir?

1. Kemâlin Tanımı

"Kemâl" ve yakın eş anlamlısı olan "olgun/tamam" kelimesi "nâkıs/eksik" kelimesinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. "Tamam" demek ile tamam olan bir şey için gerekli olan tüm unsurların bir arada oluşu kastedilmektedir. Aksi durumda o şey nâkıs/eksiktir. Ancak "kemâl" derken şöyle bir farklılık söz konusudur. Kemâlde bir şey tamam olduktan sonra yani var olabilmesi için gerekli bütün zaviyeler tamamlandıktan sonra bile daha yüksek bir dereceye ulaşabilme durumu söz konusudur. Diğer bir ifade ile "tamam" herbir unsurun ufki/yatay boyutunun, "kemâl" ise umûdi/dikey boyutunun dikkate alınmasıdır. (İbrahimiyyân, 1381; Mutahharî, 1382)

Bazı filozoflara göre kemâl; istidadların fiiliyata geçmesidir ve mevcudâtta yerleşik olan kuvvelerdir. (Nasrî, 1378:93)

Âriflere göre sâlikin kemâli, nihâi maksûda ulaşmak ve Hakk'a vâsıl olmaktır. Bu da yalnızca "fenâ fillâh" ve "bekâ billâh" makâmında mümkün olur. Bazı âriflere göre insanın sahip olduğu hâller ve makâmlar insan yaşadığı sürece devam etmez. Bu sebeple insan daima mükellef konumdadır ve hakikî kemâle ulaşamaz. Ancak diğer bir gruba göre ise ârif olan kişi kemâle ulaştığı zaman ilâhî sıfatlar onda meleke haline gelir. Bu sebeple bu kişi ulaştığı makamdan geriye dönmez. Artık kemâlden nâkıs olana yönelmek bu kişi için söz konusu değildir. Bu düşünceyi savunanlara göre ârif olan bu kişi cem'u'l-cem' mertebesine ulaştığı zaman ilâhî mükellefiyetler ondan kaldırılır ve hakikî kemâle ulaşır. (Mahmud el-Garâb, 1386)

1.1. Farklı Ekollere Göre İnsanın Kemâli

Kemâl ve mutluluğa meyiletme, insanın yaratılıştan sahip olduğu fitrî bir özelliktir. İnsanın tüm çabası bu meyli gerçekleştirerek kemâle ve mutluluğa ulaşmaktır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta; fikrî ve felsefî düşünceye göre farklılık arz eden kemâl ve mutluluktan maksadın ne olduğudur. Hakikî kemâlin ölçütlerini belirleme ve ona nasıl ulaşılacağını ortaya koyma pek çok araştırma ve tartışmaya konu olmuş önemli bir mevzudur. Bir şeyin metafizik boyutunun olduğunu inkâr edip materyalist açıklamaların peşinde olan ekoller bu konuda da dünyevî istek ve meyillere sahip bir tutum sergilemişlerdir. Kemâl mefhumunu maddî durumları dikkate alarak açıklamışlardır. Ancak materyalist olmayıp ilâhî [metafizik düşünceye dayanan] olan

ekoller maddî durumların ötesinde görüşler ortaya koymuşlar ve meseleleri daha geniş bir perspektifle ele almışlardır. Şimdi tek tek bu ekollerin görüşleri ele alınıp incelenecektir.

1.1.1. Materyalist Düşünen Ekollere Göre İnsân-ı Kâmil

1.1.1.1. Materyalist Filozofların Gözünden İnsân-ı Kâmil

Rasyonalist filozoflara göre insanın kemali, akıl yani düşünebilme gücündedir. Buna göre bu filozofların insân-ı kâmilî, aklî kemâlin en üst düzeyinde olan kişidir. Bu kişi tefekkür ve burhanla hareket eder. Filozoflara göre hikmet iki kısma ayrılır; hikmet-i nazarî ve hikmet-i amelî. Hikmet-i nazarîye göre insan, kendi kendine düşünme ve istidlâl yoluyla dünyanın bütün hakikatlerini keşfedebilir. Hikmet-i amelîye göre ise insan, temrin ve riyâzet [perhîz] yoluyla aklını nefsine hâkim bir duruma getirebilir. Filozofların çoğunluğuna göre insân-ı hakîm, hikmet-i nazarî yoluyla kemâle eren insandır. (Mutahharî, 1382)

Bu düşüncenin ise elbette eleştirilecek tarafları vardır. Nitekim bu düşünürlerin ortaya koyduğu kişi “kâmil” değil yalnızca “bilen” kişidir. Bu kişi kemâlin yalnızca akıl ile özetlenebilecek kısmını taşır. Bu sebeple bu kişiye “kâmil” değil “yarı kâmil insan” denebilir. (Mutahharî, 1382)

1.1.2. Sofistlerin Gözünden İnsân-ı Kâmil

Bu ekole göre insân-ı kâmil “güçlü, güç sahibi” kişidir. Hayatın gayesi de yalnızca güçlü ve kudretli olmaktır. Bu sebeple Sofistik ekole göre kemâl, güç ve kudretten ibarettir. Bu düşünceye göre, sahip olunan her şeyin kaynağı güçtür ve adalet bir vehimden ibarettir. (Kerîmiyân, 1380)

Son yüzyılın ünlü Alman filozoflarından Friedrich Nietzsche, sofistlerin yolunu takip edenlerden biridir. Ona göre, insan düşünen bir varlık olmaktan önce bir hayvandır ve bu hayvan [canlı] oluşunun varlığının cevherini teşkil etmektedir. Nietzsche'ye göre, dünyada ve insanda hayata asıl şekil veren şey güç iradesidir. Bu sebeple ona göre iyilik ve kötülüğün ölçüsü de yalnızca güçtür. O halde Nietzsche'nin düşüncesindeki insân-ı kâmil ahlaklı ve dindar insan değil, güç sahibi olmaya çalışan insandır. Bu insan “egosunu” tatmin etme yolunda hiçbir şeyden geri durmayan ve pişmanlık duymayan kişidir. (Kerîmiyân, 1380) **(Ek 3)**

1.1.3. Materyalist Olmayıp Metafizikçi Olan Ekollere Göre İnsân-ı Kâmil

1.1.3.1. Metafizik Düşüncede Olan Filozoflara Göre İnsân-ı Kâmil

Metafizik düşüncede olan filozoflara göre insan iki türlü kemâle sahiptir:

1. Akıl; bütün insanların yaratılıştan idrak edebilme gücüne sahip olduğu ve yine bütün insanlara belli bir ölçüde verilen bir kemâldir. Yine akıl bedeninin bütün uzuvlarının itaat ettiği bir kuvvedir. Aklın terakki halinde bu uzuvlar onunla aynı yönde hareket ederler. İnsanı, kendi kemâlini gerçekleştirmesine yakınlaştırması da aklın sahip olduğu bir kabiliyettir.
2. İnsanların ondan istifade etmeleri yönüyle ikinci kemal türü birinci kemâl türünden farklılık göstermektedir. Zira bu kemâl türü bütün insanları ilgilendirmemektedir. Bu kemâl, vasıtasız bir şekilde feyz-i ilâhîye kavuşmaktır. Vasıtasız olan bu kemâl türünden payına düşeni alan her kişi öyle bir makam ve erdeme ulaşır ki bu ulaştığı makam ona ilm-i ilâhînin hazinelerine ulaşma ve onları anlama imkânı sunar. (Behârî, 1372)

1.1.4. Ariflere Göre İnsân-ı Kâmil

Ariflere göre insanın nihai kemâli onun mutlak varlık ve kevn-i câmi'e¹¹ ulaşmasıdır. Bu da kişinin kendisini dünyevî ve uhrevî bütün bağlardan koparması, mülk ve melekûte dair bütün makamları geçmesi ve fenâ-yı mutlaka ulaşması ile gerçekleşir. Bunun neticesinde Allah bütün esmâ-i hüsnâsi ile onda tecelli eder ve bu kişi bu isimlerin mazharı olur. Böylece bu kişi Hakk'ın takdîr etmesi ile kainatta tasarruf eder ve velâyet-i tekvîni¹² sahibi olur.

Ariflere göre insanı bu makama ulaştıracak şey, aşktır. Ariflerin düşüncesindeki insân-ı kâmil, baştan ayağa zevk, şevk, aşk ve muhabbet ile doludur. Arifin yükseliş seyrinde ortağı aşktır ve aşk onu nâsût âleminde lâhût âlemine sevk eder. Daha sonra ise bu kişi aşk ile mukarrebîn melekleri dahî geride bırakacak bir makama ulaşır.

İrfan ekolu dinamik bir ekoldür. Yani hareket halindedir. Bu hareket soldan sağa ve yüzeysel değil dikey ve yukarı doğru bir harekettir. Bu seyrin başlangıç noktası arifin kendisi, nihai amacı ise Allah'a yaklaşmaktır. Arif bu seyrin sonunda Allah'ın bütün isim ve sıfatlarının mazharı olup O'nun ezeli varlığında fena bulur. Bütün bu kemâlâtın tecelli ettiği yer arifin kalbidir. Sâlikin seyr ü sülûku da kalbî surette olur. Sâlik, bu seyrinin sonunda arş-ı Rahmân'ı kalbinde müşahede edecek bir makama ulaşır. **(Ek 4)**

1.1.4.1. Molla Câmî'nin Görüşü

Yaşadığı dönemin arif kişiliklerinden olan Molla Câmî'ye göre insân-ı kâmil, fenâ fillâh makamına ulaşmış ve Allah'ın bütün esmâ ve sıfatlarına mazhar olmuş kişidir. Bu kişi Allah'ın varlığında gark olmuştur ve mâsivâdan habersizdir. Bu sülûkun nihai noktası ise Allah'a yakınlıktır:

کامل و تام آن بود الحق	که در اسم حق است مستغرق
ساخت حق ز اسم خویش بهره ورش	نیست از حال ماسوا خیرش
وان که ناقص فتاد، اسم خدا	نکندش بی خیر ز غیر و سوا
نشود محو اسم حق اثرش	باشد از غیر اسم حق خیرش

[Molla Câmî'ye göre Allah'ın esma ve sıfatlarında fenâ bulan kişi tâm ve kâmil olur. Böyle olan kişinin mâsivâdan haberi olmaz. Nâkis olanın durumu ise bunun tam tersidir.]

(Câmî, 1361:74)

1.1.4.1.1. Kur'ân-ı Kerîm'e Göre İnsanın Nihai Kemâli

Kur'ân-ı Kerîm, kemâlin nihai kaynağını Allah'a yaklaşmak olarak tarif etmektedir. İnsanın sahip olmak için peşinden koştuğu bütün cismî ve rûhî kemâlât -farkında olsun

¹¹ [Kevn-i câmi'; Hakk'ın bütün görünümüne sahip olan insân-ı kâmidir. Bkz: (Seccâdi İsfehânî, 1380, s. 672.)]

¹² [Velâyet-i tekvîni bazı görüşlere göre varlık üzerinde tasarrufta bulunabilme yetkisidir ve bu yetki insân-ı kâmile de verilmiştir. Detaylı bilgi için bkz: (Üstün, 2013, s. 20.)]

ya da olmasın- bu yüce maksada ulaşmak için yalnızca bir başlangıçtır ve insanlık boyutu ise yalnızca buna ulaşmak ile gerçekleşir. Bu yakınlığın uç noktası olan makam ise insanın zât-ı İlâhî'ye ve O'nun sonsuz rahmetine rehberlik etmesidir. İnsân-ı kâmil, ef'âlî ve sıfâtî fenâdan ya da yok olma makamından sonra bu nihai maksuduna yani "fenâ fillâh" makamına ulaşır. Bu da velâyet-i tekvînî makamıdır. Daha önce belirtildiği üzere arifler velâyet-i tekvînîyi kemâlin nihai noktası olarak kabul etmektedirler. O halde genel olarak ariflerin ve özel olarak da Molla Câmî'nin bu konudaki görüşleri Kur'ân ayetleri ile örtüşmektedir. Kur'ân'da bu hakîkate işaret eden âyet şöyledir;

"إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ فِي مَقْعَدِ صَدَقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ"¹³ [Şüphesiz Allah'a karşı gelmekten sakınanlar cennetlerde, ırmak başlarındadırlar. Muktedir bir hükümdarın katında, doğruluk meclisindedirler.]

1.1.4.1.2. İnsân-ı Kâmilin Sıfatları

1.1.4.1.2.1. İnsân-ı Kâmil, Yaratılışın Gayesi ve Varlığın Sonu

İnsân-ı kâmil yaratılışın nihai amacıdır. Allah'ın diğer varlıklarda ve farklı âlemlerde ayrı ayrı tezâhür eden isim ve sıfatları insân-ı kâmilde tamamen ve bir arada zuhur etmiştir. "اول الفكر آخر العمل"¹⁴ (Dehhuda, 1379: c. 1, 314) kaidesince illet-i gâî de Allah'ın ilim ve iradesinde önce gelmiş ancak varlık ve zuhûrda bütün mevcûdattan sonra gelmiştir. Bu sebeple insân-ı kâmilin mübarek varlığı diğer bir ifade ile hakikat-i Muhammediyye ilm-i İlâhî'de bütün yaratılıştan öncedir. Bu da "لولاك لولاك لما خلقت الافلاك"¹⁵ hadisinin manasını ifade etmektedir. (Aclûnî-i Cerrâhî, 1351, c. 2, 164). Ancak zâhirde Hz. Muhammed diğer peygamberlerden sonra gelmiş ve peygamberlerin sonuncusudur. Buna meyvenin ilim mertebesinde ağaç ve dalından önce, varlık mertebesinde ise onlardan sonra gelmesi örnek verilebilir. Meyve varlık olarak sonra gelse de asıl hedef meyvenin kendisidir. Ağacı eken kişi baştan beri meyve alma düşüncesinde olmasa zaten ağacı ekmeyecektir. İnsân-ı kâmilin diğer âlemler karşısındaki durumu ise buna kıyas edilebilir. İnsân-ı kâmil bu dünyada hatemiyet rolüne sahiptir. Bu sebeple onun yok olması ve ahirete intikal etmesi ile bu dünya da yok olacaktır.

خلق را در ظهور و پیدایی هستی اوست علت غایی

زان که عرفان بود سبب آن را و اوست مظهر کمال عرفان را

[Molla Câmî'ye göre yaratılmışların varlığına illet-i gâî insân-ı kâmilidir ve insân-ı kâmil ile irfân kemâl bulmaktadır.]

(Molla Câmî, 1361:69)

Molla Câmî aşağıdaki beyitlerde insân-ı kâmilin "Düşüncede ilk, fiilde son" oluşuna işaret etmektedir. O göre Kur'ân'ın başı ve sonu, kainatın yaratılışının amacı olan insân-ı kâmilin kemâlâtının şerhidir:

¹³ el-Kamer 54/54-55.

¹⁴ [Düşüncede ilk, fiilde son; yani hakikati itibariyle ilk var olan hakikat, buna karşın tarihsel zuhuru bakımından son var olan.]

¹⁵ [Sen olmasaydın gökleri yaratmazdım.]

Tercüme: İpek Şengül

ابتدا و انتها که قرآن راست هر دو شرح کمال انسان راست
ختم بر ناس و ابتدا از ناس قدر انسان از این میان بشناس
وصف او لا یزال و لم یزل است اوّل الفکر و آخر العمل است
این بود شأن علت غایی جهد کن کاین مقام را شایی

[Molla Câmî burada insân-ı kâmilin insanlığın başı ve sonu olduğunu, onun yok olmayacağını, illet-i gâînin şânının bu olduğunu ve bu makâmın anlaşılması için gayret gösterilmesi gerektiğini ifade etmektedir.]

(Molla Câmî, 1361:82)

İbn-i Arabî'ye göre de alemin yaratılmasının ve devam etmesinin amacı insân-ı kâmilidir. Bu, cismin yaratılmasından maksadın nefis-i nâtikânın olması gibidir. Allah yalnızca insân-ı kâmil vasıtası ile âlemde tecelli etmektedir. Bu sebeple eğer insân-ı kâmil bu dünyadan intikal ederse feyz-i vücûd kesintiye uğrar ve bütün anlam ve kemâlât onunla birlikte ahirete intikal eder. (Molla Câmî, 1381)

Molla Câmî aşağıdaki beyitlerde insân-ı kâmilin yaratılışın gayesi olduğuna, bütün kâinatın onun yaratılışının bir parçası ve hizmetine sunulduğuna işaret etmekte ve insanı Allah'a mahsus olarak ifade etmektedir:

ای گل تازه که از باغ الست به جهان آمده‌ای دست به دست
پرده سبز فلک غنچه توست باشد این جامه به قدش تو چست
باغبان گرچه کند غنچه هوس قصد او جلوه گل باشد و بس
گل تویی زین چمن و غیر تو خار شیوه خارپرستی بگذار
گلبن اندر رهت از خار درشت گه به کف زر کشد و گاه به مشت
غنچه مشتی است زر گل چو کفی پی ایثار تو از هر طرفی
چشم نرگس به تماشای تو باز نای بلبل ز نوای تو به ساز
یاسمن بزم تو را لخلخه‌سای نارون فرق تو را چترکشای

سبزه در آرزوی مفرشیت باد، خرسند به محمل کثیت
محملتراست به هر پیش و پسی لاله از بانگ فتاده جرسی
گر بنفشه نه ز دست سیلی خورده، اعضااش چرا شد نیلی
آینه روی تو را آب زلال شانه کش موی تو را باد شمال
طرفه حالی که ز خیل تو همه و اندرین بزم، طفیل تو همه

[Molla Câmî burada teşbîh sanatını kullanarak insân-ı kâmilî güle benzetmiştir. Ona göre bu gül elest bezminden taze bir şekilde âleme gelmiştir. Bahçe sahibinin bu bahçeyi ekip biçmesindeki asıl amacı güldür. Gül dışında kalan her şey ise ancak dikendir. Âlemde olan her şey bu güle meftûndur ve de bu gülün hizmetine sunulmuştur.]

(Molla Câmî, 1361:490)

1.1.4.1.2.2. İnsân-ı Kâmil, Allah'ın Esmâ ve Sıfatlarının Mazharı

İbn Arabî'ye göre Allah zatı gereği hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. Ancak O'nun ebedî olan her bir ismi kemâlâtını göstermek için bir mazharı gerektirir. Varlık alemindeki mevcûdâtın her biri yalnızca O'nun bir isminin mazharıdır. Bu sebeple Allah, câmî olması yönü ile kendisiyle uygun olacak küllî bir mazharı talep etmektedir. Bu mazhar-ı câmî ve mazhar-ı tâm ise insân-ı kâmilîdir. İbn-i Arabî insân-ı kâmilî en kâmil sûrette yaratılmış varlık olarak görmektedir. Bu sebeple de insân-ı kâmil Hakk'ın tam bir sûreti ve onun ilâhî sıfatlarını kuşatıcıdır. (Mahmûd Ğerâb, 1386)

Molla Câmî de bu konuda İbn-i Arabî gibi düşünmektedir. Ona göre de insân-ı kâmil Allah'ın bütün isimlerinin mazharı ve sırlarının mahzenidir. İnsân-ı kâmil Hakk'ın sûretini yine O'nun esmâ ve sıfatları ile yansıtan bir ayna gibidir. Bu da “وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ”¹⁶ [Ve Âdem'e bütün isimleri öğretti.] ayetinin anlamına işaret etmektedir. Allah insân-ı kâmilî bütün nihai sırlarının ve apaçık ayetlerinin emanetçisi yapmış ve onu kendi sûretinde yaratmıştır.

بود جهان یک به یک آینه‌ها بلکه سراسر همه گنجینه‌ها
بر سر هر گنج، طلسم دگر نقد در او گوهر اسم دگر
لیک، نشانی ز مسما نداشت مظهر جمعیت اسما نداشت

¹⁶ el-Bakara 2/31.

Tercüme: İpek Şengül

شاه ازل خواست چنان مظهري	چيد ز دريای قدم گوهری
ساخت دلش مخزن اسرار خویش	کرد رخس مطلع انوار خویش
هرچه عیان داشت بر او خرج کرد	هر چه نهان داشت در او درج کرد
شد ز ره صورت و معنی به هم	مجمع بحرین حدود و قدم
"علم الاسما" رقم دفترش	"حتمر طینه" صدف گوهرش

[Molla Câmî burada teşbîh yolu ile insân-ı kâmilî cevhere benzetmektedir. Şâh-ı ezelin bu cevheri esmâ ve sıfatlarına mazhar olmak üzere kıdem denizinden seçtiğini, bu cevherin gönlünün O'nun esrârının mahzeni, yüzünün ise envârının tecelli yeri olduğunu, zâhir ve bâtin her şeyin onda derc edildiğini, onun hudûs ve kıdem denizlerine câmî olduğunu ifade etmektedir.]

(Molla Câmî, 1361:397)

1.1.4.1.2.3. İnsân-ı Kâmil, Âlemin Ruhü ve Feyz Vasıtası

Arifler ve filozoflara göre insân-ı kâmilin hakikati, maddi bedeni göz önüne alındığında diğer âlemlere nispetle nefs-i nâtıkânın hükmü altındadır. Bu sebeple âlem; insân-ı kâmilin bedeni, insân-ı kâmil ise bu bedenin yani âlemin ruhudur. Ruhun beden üzerinde tasarrufta bulunma ve bedenin işlerini yönetme gücü olduğu gibi insân-ı kâmilin de kendinde zâhir olan esmâ ve sıfatlarla mümkinât âleminden âlem-i ukûl ve nufûsa kadar diğer âlemlere rûhânî ve cismânî etkisi söz konusudur. Hatta varlık âlemi insân-ı kâmilin hakikati olmadan mâdumdur, denilebilir. Aynı şekilde maddi beden de nefs-i nâtika olmadan hareketsiz ve güçsüzdür. Bedenin zorunlu ve isteğe bağlı bütün hareketleri nefs-i nâtikanın varlığından kaynaklanmaktadır. (Âştiyânî, 1380)

Şebüsterî şöyle demektedir;

جهان چون توست یک شخص معین تو او را گشته چون جان، او تو را تن

[Âlem senin gibi muayyen bir şahıs gibidir, sen ona cân o sana ten misâlidir.]

(Şebüsterî, 1371:424)

İbn-i Arabî'ye göre de âlem hayat sahibidir. Ona göre bu âlem hayat sahibi olup bir ruha ve nefse sahiptir. Nefs-i küllî ya da rûh-ı küllî olarak bilinen bu hayattan maksat ise Hakk'ın kendisi ya da Hakk'ın tecellilerinden biri olan hakikat-i Muhammediyye'dir. (Uludağ, 1384). İlk yaratılan şeyin hakikat-i Muhammedî olması ve bütün mümkün varlıkların onun varlığından meydana gelmesi gibi insân-ı kâmil-i Muhammedî de diğer varlıklara varlık feyzini ulaştırma makamındadır. Rahmanî tecellî ise insân-ı kâmil olmadan hiçbir varlığa ulaşamaz.

Molla Câmî de Allah'ın, insân-ı kâmilin gönül aynasında tecelli ettiğini düşünmektedir. İnsân-ı kâmilin gönül aynasından tecelli eden bu nurların akisleri ise bütün âleme yansır. Âlem ise kendisine yansıyan bu tecelli nurları ile ebedî hale gelir. Molla Câmî daha sonra “بَيْنَهُمَا بَرْزُخٌ لَا يَبْغِيَانِ”¹⁷ [(Fakat) aralarında bir engel vardır, birbirine geçip karışmıyorlar.] ayetinin insân-ı kâmile işaret ettiğini ifade etmektedir. Ona göre bu ayette işaret bulunduğu üzere insân-ı kâmil, yaratıcı ve yaratılmışlar arasında bir perde ve vâsıta'dır. (Câmî, 1381)

دریای امکان و قدم بودند در طغیان به هم او در میانشان از کرم، شد برزخ لا یبغیان

(Molla Câmî, t.y.: 83)

1.1.4.1.2.4. İnsân-ı Kâmil, Halîfetullâh

İnsân-ı kâmil yaratılışın asıl gayesidir ve varlık âlemi onun için yaratılmıştır. İnsanın yaratılmasındaki asıl amaç Hakk'ın onda zuhûr etmesi ve yine Hakk'ın esmâ ve sıfatlarının insanın varlığında müşâhede edilmesidir. Bu müşâhede de yalnızca insân-ı kâmil ile mümkün hale gelir. Nitekim bütün cüzî ve küllî âlemler insân-ı kâmilin varlığında gizlidir. Onun ruhu âlem-i kebir, bedeni ise âlem-i sağırdır. Tüm bu özellikler insân-ı kâmilin halîfetullâh olmasına sebep olmuştur. (İbn-i Arabî, 1367)

Daha önce de ifade edildiği üzere Allah; zât mertebesinde vahdet-i mutlak, sıfât mertebesinde ise galebe-i kesret sahibidir. Allah'ın halifesi olacak kişinin de vahdet ve kesrete biri diğerine üstün gelmeyecek biçimde sahip birinin olması gerekir. Bu kişi sahip olduğu, lâhût ve nâsût âlemlerinde bulunma ve her iki âlemi kuşatma özelliği ile insân-ı kâmilden başkası olamaz. İnsân-ı kâmil birinci ciheti ile yani lâhût âleminin özelliklerini taşımakla kavs-i nüzûl ve kavs-i suûdu geçmiş ve “kurb ilâllâh” makâmına ulaşarak buna layık hale gelmiştir. “فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ”¹⁸ [Sonra (ona) yaklaştı derken sarkıp daha da yakın oldu. (Peygambere olan mesafesi) iki yay aralığı kadar, yahut daha az oldu.] ayeti buna delildir. İkinci ciheti ile yani nâsût âleminin özelliklerini taşımakla da “أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ”¹⁹ [Ben de ancak sizin gibi bir beşerim.] ayetinin işaret etmesiyle âlem-i tabiatta öncülük etmekte ve insanlarla iç içe yaşamaktadır. Bu sebeple o “halîfetullâh” olmaya uygun ve layık olan tek varlıktır. Elbette burada unutulmaması gereken nokta şudur; insân-ı kâmilin hilafeti Allah'ın varlık sahnesinden çekilmesi ve ulûhiyyet makâmını ona bırakması anlamına gelmemektedir. Zira bir taraftan insan için iradenin mutlak özgürlüğü mümkün değil iken diğer taraftan gaybet ve mahdudiyetin Allah için tasavvuru söz konusu değildir. Burada asıl maksat Allah'ın bütün esmâ ve sıfatları ile insân-ı kâmilde zuhur etmesidir. Yani hakikatte Allah her şeyi kuşatıcıdır ve halîfetullah olan insân-ı kâmilin varlık üzerinde olan kuşatıcılığı arazidir. O halde Allah'ın kudretinin eserleri insân-ı kâmil eliyle zuhûr etmekte ve insân-ı kâmil de bu hakîkatın mazharı olduğu için her şeyi kuşatmaktadır. (Kâkûyî, 1378)

Molla Câmî de aşağıdaki beyitlerde Allah'ın bütün esmâsının mazharı olan insân-ı kâmilin “halîfetullâh” makâmına işaret etmektedir. Ona göre insân-ı kâmil Hakk'ın varlığını

¹⁷ er-Rahmân 55/20.

¹⁸ en-Necm 53/8-9.

¹⁹ el-Kehf 18/110.

kainata akseden bir ayna gibidir. Allah da zât ve esmâsını bu aynada müşahede etmektedir:

پیش که از ابر صفا نم نبود	رسته گل صفوت آدم نبود
بود جهان یک به یک آینه‌ها	بلکه سراسر همه گنجینه‌ها
بر سر هر گنج، طلسم دگر	نقد در او گوهر اسم دگر
لیک، نشانی ز مسّی نداشت	مظهر جمعیت اسما نداشت
شاه ازل خواست چنان مظهري	چید ز دریای قدم گوهری
ساخت دلش مخزن اسرار خویش	کرد دلش مطلع انوار خویش
هر چه عیان داشت بر او خرج کرد	هر چه نهان خواست در او درج کرد
[...] سیر وجودش به لطافت رسید	دور کمالش به خلافت کشید
کشور اسمای الهی گرفت	مملکتی نامتناهی گرفت
پرتو او بر زن و بر مرد تافت	هر که ازو هرچه طلب کرد یافت
آینه‌ای شد که بر او چشم کس	چون نظر انداخت، خدا دید و بس
بلکه نبود از دل ظلمت‌زدای	شاهد و مشهود در او جز خدای

[Molla Câmî'ye ait bu şiirin bir kısmı daha önce "İnsân-ı Kâmil, Allah'ın Esmâ ve Sıfatlarının Mazhari" başlığı altında da kullanılmış ve orada izah edilmiştir. Câmî burada devamında insân-ı kâmilin seyrinin letâfetle nihayete erdiğini, onun halifetullah olduğunu, kadın-erkek herkesin onun nûru ile aydınlandığını, onun Hakk'ın âyinesi olduğunu ve bu aynaya bakan herkesin aynada Hakk'ı müşâhede ettiklerini ifade etmektedir.]

(Molla Câmî, 1361: 397-398)

1.1.4.1.2.5. İnsân-ı Kâmil, Âlemin Gözbebeği

Ariflere göre insan âlemin gözbebeğidir. Gözbebeği, gözün iris kısmının ortasında bulunan boşluktur. Işığın göze girmesi gözbebeği aracılığıyla olur. O halde insan nasıl ki gözbebeği vasıtası ile âleme bakıp âlemi görüyorsa Allah da varlık âleminin gözbebeği olan

insân-ı kâmil vasıtası ile âleme nazar etmektedir. O hâlde insân-ı kâmil; âlemin kendisi ile ayakta durduğu ve bekâsının bağlı olduğu kimsedir.

İbn-i Arabî'nin Fusûsu'l-hikem şârihlerinden Dâvûd-ı Kayserî bu konuda şöyle demektedir; insân-ı kâmil; Allah için göze görme imkanı sağlayan gözbebeği gibidir. Bu gözbebeği, aynı zamanda "göz" diye tabir edilen şeydir. Aynı şekilde gözden maksat da gözbebeğidir. Nitekim Hakk'ın mazharı olan zâhir âlemin ve zâhir olan şeylerin müşahedesi gözbebeği vasıtası ile olur. Aynı şekilde âlemin yaratılışının ilk ve aslı maksadı olan insân-ı kâmil de gözbebeği gibidir. (Kayserî, 1382: 1/239). O halde Allah âleme bu göz ile nazar etmektedir. Feyz-i İlahî'nin bu âleme ulaşmasında tek vasıta ise bu gözdür.

Molla Câmî, âlemi insana benzetmektedir. Ona göre insan, kendisine benzeyen bu âlemin gözbebeği konumundadır. Yani insân-ı kâmil âlemin gözbebeği ve Hakk'ın âlemi müşahede etmesine vasıtaadır.

جهان يك سر چه ارواح و چه اجسام بود شخص معین، عالمش نام

بود انسان در این شخص معین چو عین باصره در چشم روشن

(Molla Câmî, 1361: 590)

1.1.4.1.2.6. "اول ما خلق الله" ve İlk Yaratılan

Daha önce de ifade edildiği gibi, bütün arifler ilk yaratılan şeyin hakikat-i Muhammediye olduğu ve Hz. Muhammed'in varlığında tecelli ettiği konusunda görüş birliğindedirler. Allah yaratılan bu ilk şey vasıtası ile varlıkla ilgili bütün kemâlâtı diğer yaratılmışlara ulaştırmaktadır. Hz. Muhammed'in "اول ما خلق الله نوري"²⁰ (Cilânî, 1304: c. 1/9) sözü buna işaret etmektedir. Buna göre insân-ı kâmilin ve hakikat-i Muhammediyye'nin kuşatmadığı hiçbir varlık yoktur.

İbn-i Arabî'ye göre bütün peygamberler ve resuller, vücûdî olan insân-ı kâmilin hakikatinin mazharıdır. Ona göre hakikat-i vücûdî, hakikat-i Muhammediyye'dir. Bu sebeple insanlık tarihinde bu hakikatın en kâmil hali Hz. Muhammed'in şahsında zuhûr etmiştir. Ona göre diğer bütün nebiler ve resuller bu tek hakikatten zuhûr etmiştir. (İbn-i Arabî, 1381)

Molla Câmî de bu düşüncededir. Ona göre de yaratılan ilk şey akıl veya hakikat-i Muhammediyye'dir ve Hz. Muhammed'in varlığında tecelli etmiştir. Molla Câmî bu düşüncesine Hz. Muhammed'in "كنت نبيا وآدم بين الماء والطين"²¹ sözünü dayanak göstermektedir. (Aclûnî-i Cerrâhî, 1351: c. 1/263). Molla Câmî Hz. Muhammed'in sahip olduğu yüce makama en büyük delil olarak O'nun insanlara nispetle önceliğini görmektedir.

اختر برج شرف كاینات گوهر درج صدف كاینات

²⁰ [İlk yaratılan şey benim nurumdur.]

²¹ [Adem toprak ve su arasında iken ben peygamberdim.]

Tercüme: İpek Şengül

جنبش اوّل ز محیط قدم سلسله جنبان وجود از عدم
کلک عنایت چو رقم ساز کرد از همه پیش این رقم آغاز کرد
مطلع دیباچه این ابجد است بیشترین حرف که احمد است
صدرنشین اوست در این پیشگاه "کنت کنزا" بود آن را گواه
بود ز رخ شمع نبوت فروز آب ندیده گل آدم هنوز
رفعت ازو منبر افلاک را رونق ازو خطبه "لولاک" را

[Molla Câmî burada inâyet kaleminin yazdığı ilk şeyin "Ahmed" olduğunu ve O'nun "Âdem toprak ve su arasında iken ben nebî idim" sırrı ile "Sen olmasaydın felekleri yaratmazdım" hakikatinin mazharı olduğunu ifade etmektedir.]

(Molla Câmî, 1361:376)

Molla Câmî aşağıdaki beyitlerde de yaratılan ilk şeyin "kalem" olduğunu ifade etmektedir. Ona göre "kalem" akl-ı evvel ve hakikat-i Muhammediyye'nin diğer bir suretidir. Daha sonra da "kalem"i Hz. Muhammed'e nispet etmektedir. Hz. Muhammed'i "اول الفكر, آخر" (Dehhuda, 1379: 1/314) sözünün dayanağı yapmaktadır. Buna göre Hz. Muhammed zâhirde Hz. Adem'in soyundan gelse de bâtında bütün mevcûdâtın aslı ve hayat kaynağıdır.

اولین زاده قدرت، قلم است که ز نو کش دو جهان یک رقم است
نه قلم، بلکه، یکی تازه نهال رسته از روه اقلیم جمال
گوهر معنی خیر البشر است که مر آن را شده تخم و ثمر است
ملک هستی چو در آید به شمار وی بود اوّل فکر، آخر کار
صورتش گرچه ز آدم زاده معنیش اصل وجودش افتاده

(Molla Câmî, 1361: 451-452)

²² [Düşüncede ilk, fiilde son]

2. İnsân-ı Kâmilin Dayanakları

İnsân-ı kâmil kavramı tasavvuf kitaplarında uzun zamandan beridir sıkça kullanılmaktadır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir nokta vardır. Ârifler ve marifet sahibi kişiler eserlerinde bu kelimenin asıl kökenini açık ve detaylı bir şekilde ifade etseler de insân-ı kâmil kavramı âlim, kâdir vb. diğer pek çok kavram gibi nisbidir ve kâmil sıfatının bir türevi gibi de kullanılabilir.

İbn-i Arabî'ye göre de Allah bütün mevcûdâtta tecelli etmiştir. Ona göre, bir varlığın sahip olduğu kemâl mertebesi ondaki ilâhî tecellinin kemâlini ve çok olmasını da belirler. Tecellinin en kâmil hali de insanda meydana gelmiştir. Bu sebeple insan, diğer varlıklarda görülmeyen birtakım özelliklere sahiptir. Ancak ilâhî tecelli bütün insanlarda aynı şekilde ve aynı mertebede meydana gelmemektedir. Örneğin; ilâhî tecelli enbiyâ ve evliyada üst düzeydedir. Kemâlin nihâî hali ise Hz. Muhammed'de gerçekleşmiştir. Buna göre İbn-i Arabî'nin düşüncesinde insân-ı kâmil Hz. Muhammed'dir. (Uludağ, 1384)

Genel olarak ârifler, Allah'ın bütün isimlerinin varlıkta bir tecellisinin olduğunu düşünmektedirler. O halde ism-i a'zamın da bir tecellisinin olması gerekmektedir. Bu tecelli ise halifetullâh ve veliyullah olan insân-ı kâmidir. İnsân-ı kâmilin somut hali ise hakikat-i Muhammediyye'dir ve hakikat-i Muhammediyye ise yaratılan ilk şeydir ve Allah'ın zâtı onda taayyün etmiştir. Daha önce de ifade edildiği gibi hakikat-i Muhammediyye'nin hâriçteki karşılığı Hz. Muhammed'in mübarek varlığıdır. Bu sebeple diğer bütün varlıklar hakikî insân-ı kâmilin yani Hz. Muhammed'in huzurunda huzû ve huşû halindedirler.

Molla Câmî de diğer ârifler gibi ve de hadis rivayetlerine dayanarak hâtemu'l-enbiyâ olan Hz. Muhammed'in insân-ı kâmil olduğunu düşünmektedir. Molla Câmî'ye göre, Hz. Âdem bu hakikatin hâriçteki ilk mazharıdır. Aslında peygamberlerin her biri Allah'ın bütün isim ve sıfatlarının mazharlarıdır. Ancak bu mazhariyet şiddet ve zayıflığa sahiptir. Bu mazhariyet bazılarında güçlü iken bazılarında zayıf kalmıştır. Bu mazhariyetin varlık âlemindeki tam hali Hz. Muhammed'in sûretinde tecelli etmiştir. Mesele bu şekilde ele alındığında insân-ı kâmil; hakikat-i Muhammediyye, Hz. Muhammed ise onun hâriçteki sûreti olur.

گشته نشانمند هر نبی به نشانی محو نشانها بود نشان محمد
هست به مهمان سرای نعمت هستی عالم و آدم طفیل خوان محمد

(Molla Câmî, t.y.: 98)

Molla Câmî aşağıdaki beyitlerde Hz. Muhammed'i bütün peygamberlerden ve nihayetinde bütün âlemlerden üstün olarak kabul etmekte ve O'nun bütün yaratılmışlara gönderilmiş olduğunu ifade etmektedir:

هست بر مقتضای فضل ازل بعضی از بعضی افضل و اکمل
وز همه افضل، احمد عربی است که ز حق سوی ما رسول و نبی است

Tercüme: İpek Şengül

آن فضایل که انبیا را بود وان شمایل که اصفیا را بود
گر شود جمله مجتمع با هم همه باشد ز فضل احمد کم
هر نبی را که حجتی دادند جانب امتی فرستادند
نیست مبعوث، پیش شرع شناس غیر احمد، کسی به کافه ناس

[Molla Câmî burada fazl-ı ezel gereğince bazılarının bazılarından faziletli ve kemâl sahibi olduğunu, Hz. Muhammed'in herkesten üstün olduğunu, O'nun Hakk'ın resûlü ve nebisi olduğunu, enbiyâ ve asfîyânın sahip olduğu tüm faziletleri câmî olup bu özelliklere sahip başka birinin insanlığa gönderilmediğini ifade etmektedir.]

(Câmî, 1361:175)

3. Kemâl Yolunda Kadın ve Erkeğin Eşitliği

Âriflerin kadın konusuna bakışı genel olarak olumludur. Bu olumlu görüş İbn-i Arabî'nin düşüncelerinde belirgin bir hale gelmektedir. Belki de bu konunun açıklığı kavuşturulması bu makaleyi en doğru şekilde sona erdirmeye şekli olacaktır. İlk olarak şunu ifade etmek gerekir ki insân-ı kâmilin erkek olma zorunluluğu söz konusu değildir. Kadınlar da insân-ı kâmil mertebesine ulaşabilir. Nitekim hilâfet makamı insanlık ile alakalı bir konu olup cinsiyet ile alakalı değildir.

Eğitim ve öğretim, insanın cinsiyetini değil ruhunu sarar. Bu sebeple Allah Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Meryem'i oğlu Hz. İsa gibi âlemlere âyet ve nişane olarak göstermiştir. "وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِّلْعَالَمِينَ"²³ [Kendisini de oğlunu da âlemlere (kudretimizi gösteren) birer delil yapmıştır.]

İbn-i Arabî de kemâl ve insanın Hakk'a vuslatı konusunda kadın ve erkek arasında bir fark görmemektedir. İbn-i Arabî bu konuda Kur'ân âyetlerinden bahsedip Hz. Havva'nın yaratılışının Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden olduğuna işaret ediyor. O, kadının kaburga kemiği gibi eğimli olmasını kadının erkeğe olan meyli olarak yorumlamaktadır. Bu meyletme ise cüz'ün, külle ya da ağaç dalının, köküne olan meyli gibidir. (İbn-i Arabî, 1381)

Molla Câmî genel olarak düşüncelerinde İbn-i Arabî takipçisi olsa da onun kadın konusundaki düşünceleri İbn-i Arabî'nin düşünceleri ile tamamen farklılık göstermektedir. Molla Câmî'nin kadın hakkındaki düşünceleri genel olarak menfidir. Elbette bunda kısmen yaşadığı dönemin sosyal şartlarının da etkisi vardır. Molla Câmî'ye göre kadınlar akıl ve din yönünden eksiktirler. Bu sebeple kadının kemâl yolunu nihayete erdirmesi mümkün değildir. Ona göre kadınlar nimete karşı nankör ve vefasızdırlar. Sol kaburga kemiğinden yaratıldıkları için hilecidirler. Bu sebeple onlardan bir işi doğru yapmaları ve nihayete erdirmeleri beklenmez:

²³ el-Enbiyâ 21/91. [Burada metinde âyet numarası yanlışlıkla 19 olarak verilmiş olup tarafımızca düzeltilmiş hali yazılmıştır.]

زن چه باشد ناقصی در عقل و دین	هیچ ناقص نیست در عالم چنین
دور دان از سیرت اهل کمال	ناقص را سخره بودن ماه و سال
پیش کامل کو به دانش سرور است	سخره ناقص ز ناقص کمتر است
بر سر خوان عطای ذو المنن	نیست کافر نعمتی بدتر ز زن
گر دهی صد سال زن را سیم و زر	پای تا سر گیری او را در گهر
جامه از دیبای ششتر دوزیش	خانه از زرین لگن افروزش
لعل و در آویزه گوشش کنی	شرب زر کش ستر شب پوشش کنی
هم به وقت چاشت هم هنگام شام	خوانش آرابی به گوناگون طعام
چون شود تشنه به جام گوهری	آبش از سرچشمه خضر آوری
میوه چون خواهد ز تو همچون شهان	نار یزد آری و سیب اصفهان
چون فتد از داوری در تاب و پیچ	جمله اینها پیش او هیچ است هیچ

[Molla Câmî burada yukarıda ifade edilen görüşleriyle beraber kadının altın, gümüş, güzel elbise gibi dünya malı ve zineti karşısındaki tutumu ve bunlara olan meyline dair düşüncelerini ifade etmektedir.]

(Câmî, 1361:330)

Sonuç

1. Molla Câmî, insân-ı kâmil konusundaki düşüncelerinde İbn-i Arabî'yi takip etmiş ve ondan etkilenmiştir.
2. Molla Câmî'nin görüşleri Kur'ân ve hadîs rivayetlerine uygundur. Onun bütün tasavvufî düşüncelerinde Kur'ân ve hadîs rivayetlerinden bir iz görmek mümkündür.
3. Molla Câmî'ye göre insân-ı kâmil âlemin ruhu ve halifetullahtır. O, insân-ı kâmile "âlemin gözbebeği" adını vermiştir.
4. Molla Câmî de diğer ârifler gibi yaratılan ilk şeyin hakikat-i Muhammediyye olduğunu ve bu hakikat-i Muhammediyye'nin ise Hz. Muhammed'in varlığında tecelli ettiğini düşünmektedir. Bazen de bu hakikatın, kalem ya da küllî akıl olabileceğini ifade eden görüşleri esas almıştır. Molla Câmî aynı şekilde hakikat-i

Tercüme: İpek Şengül

Muhammediyye'nin âlem-i imkân ve âlem-i kıdem arasında bir vasıta olduğunu ve bu iki âlemi birbirinden ayırdığını düşünmektedir.

5. Ariflerin çoğu insân-ı kâmilin hâriçteki görünümünün Hz. Muhammed (s.a.v)'in olduğu görüşündedirler. Molla Câmî de bu düşüncede olan arifler ve İbn-i Arabî gibi Hz. Muhammed (s.a.v)'in insân-ı kâmil olduğuna inanmaktadır ve ona göre bu hakikatın hâriçteki ilk mazharı Hz. Âdem'dir.
6. Molla Câmî, kemâle ulaşmada kadın ve erkeğin eşit olduğunu düşünen İbn-i Arabî'nin aksine kadın konusunda olumlu düşüncelere sahip değildir. Ona göre kadın nimete şükretmeyen biri olup kemâl yolunu nihayete erdirmeye kâdir değildir.

Ekler

1. Aynı şekilde bkz: İbn-i Arabî, 1376.
2. İnsân-ı kâmil nazariyesinin geçmişi konusunda detaylı bilgi için bkz: Cihangîrî, 1375; Kebîr, 1384.
3. Detaylı bilgi için bkz: Kerîmiyân, 1380; Mutahharî, 1382; Muhammediyân, 1386.
4. Detaylı bilgi için bkz: Mutahharî, 1382; Muhammediyân, 1381; Muhammediyân, 1386.

Kaynakça

- Kur'an-ı Kerim. Abdu'l-Muhammed Âyeti Meali. Tahran: Surûş, , 1374.
- Aclûnî-i Cerrâhî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfu'l-hafâ ve Müzeyyilu'l-elbâs*. 3. Baskı. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, 1351 kamerî.
- Âştîyânî, Seyyid Celaledin. *Şerh-i Mukaddime-i Kayserî ber Fusûsu'l-hikem*. Kum: Defter-i Tebligât-i İslâmî Havze-i İlmiyye-i Kum, 1380.
- [Bayır, Elif. *İnsân-ı Kâmil Anlayışının Metafizik Boyutu*. Elazığ: Fırat Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2007.]
- [Ekberî, Muhammed Rıza, *Âlem-i Zerr: Âğâz-ı Şiğeft-engîzî-yi Zindegî-yi İnsân*, Mescid-i Mukaddes-i Cemkerân, 1387,]
- Fâdilî, Kâdir, Endîşe-i Attâr. Tahran: Talâye, 1374.
- İbrahîmîyân, Seyyid Hüseyin. *İnsân Şinâsi (İslâm, Egzistansiyalizm, Ümanizm)*. Tahran: Defter-i Neşr-i Meârif, 1381.
- İbn-i Arabî, Muhyiddin. *Tercüme-i Resâil-i İbn-i Arabî*. Tashîh-i Necib Mâyil Herevî. Tahran: Mevlâ, 1367.
- İbn-i Arabî, Muhyiddin. *Ferheng-i Istilâhât-i İrfânî*. Tercüme ve Tedvîn Haydar Şucâi ve Kasım Mir Âhûrî, Tahran: Câmi, 1376.
- İbn-i Arabî, Muhyiddin. *Tercüme-i Futûhât-ı Mekkiye*. Bab-ı 5-34, Tercüme ve Ta'lik Muhammed Hâcevî, Tahran: Mevlâ, 1381.
- Behârî, Şehriyâr. *İnsân Şinâsi-i Nazarî*. 6. Baskı. Tahran: Dersâ, 1372.
- Câmî, Nûreddin Abdurrahman b. Ahmed. *Dîvân-ı Kâmil-i Câmi*. Virâste-i Hâşim Rızâ. Tahran: Pirûz, t.y.
- Câmî, Nûreddin Abdurrahman b. Ahmed. *Levâmî' ve Levâyih*. Tahran: Ferheng-i İran Zemîn, 1360.
- Câmî, Nûreddin Abdurrahman b. Ahmed. *Mesnevî-i Heft Evreng*. Tashîh Agâ Murtazâ Muderris-i Gilânî. 3. Baskı. Tahran: Sa'dî, 1361.
- Câmî, Nûreddin Abdurrahman b. Ahmed. *Nakdi'n-nusûs fi Şerh-i Nakşi'n-nusûs*. Mukaddime ve Tashîh William Chittick. 2. Baskı. Tahran: Müessesesi-i Pejûheşi-yi Hikmet ve Felsefe-i İran, 1381.
- Cilânî, Seyyid Abdulkarîm b. İbrahîm. *İnsân-ı Kâmil fi Ma'rifeti'l-evâhir-i ve'l-evâilî*. İki cild tek ciltte. Mısır: y.y., 1304 h. kamerî.
- Cihângîrî, Muhsin. *Muhyiddin İbn-i Arabî*. 4. Baskı. Tahran: Danışgâh-ı Tahran, 1375.
- Dehudâ, Ali Ekber. *Emsâl ve Hikem*. c. 4. 11. Baskı. Tahran: Emîr Kebîr, 1379.
- Kayserî, Dâvûd. *Şerh-i Fusûsi'l-hikem*. c. 2. Tahkik Hasanzâde-i Âmilî. Kum: Büstân-ı Ketâb, 1382.
- Kâşîfî, Muhammed Rezâ. *İmâm Şinâsi*. Kum: Defter-i Neşr-i Meârif, 1385.
- Kâkûyî, Kevkeb-i A'zam. *Nuhustîn Tecellî*. Tahran: Nahl Dâniş, 1378.
- Kebîr, Yahyâ. *İnsân Şinâsi (İnsân-ı Kâmil) der Mekteb-i Felsefi-İrfânî Sâyinüddin ibn Turke*. Tahran: Matbûât-ı Dini, 1384.
- Kerîmîyân, Ali. *Üsve-i Hasene*. Kum: Rûh, 1380.
- Muhammediyân, Abbas. *Hakîm-i Âşık*. Sebzvâr: Dânişgâh-ı Terbiyet-i Muallim Sebzvâr, 1381.
- Muhammediyân, Abbas. *Simâ-yi İnsân der Mesnevî*. Sebzvâr: Dânişgâh-ı Terbiyet-i Muallim Sebzvâr ve Müessesesi-i Ferhengî-Hünerî İntizâr, 1386.
- Mahmûd el-Garrâb, Mahmûd. *İnsân-ı Kâmil*. Tercüme-i Gul Baba Saîdî. Tahran: Câmi, 1386.
- Mutahharî, Murtaza. *İnsân-ı Kâmil*. Virâset-i Sevvum. 29. Baskı. Kum. Sadrâ, 1382.
- Nesefî, Azîzüddin. *İnsân-ı Kâmil*. Virâset-i Duvvum. Tashîh ve Mukaddime Mâjîrân Mule. 4. Baskı. Tahran: Ketâbhâne-i Tuhûrî, 1377.
- Nasrî, Abdullah. *Felsefe-i Hilkat-i İnsân*. Tahran: Kânûn-i Endîşe-i Cevân, 1378.
- Nicholson, Reynold. *Tasavvuf-i İslâmî ve Râbita-i İnsân ve Hudâ*. Tercüme-i Muhammed rezâ Şefî Kedkenî. Tahran: Tûs, 1358.
- Rahîmîyân, Saîd. *Mebânî-i İrfân-ı Nazarî*. Tahran: Semt, 1383.
- Recebî, Mahmud. *İnsân Şinâsi*. Kum: Müessesesi-i Âmûzîşi ve Pejûheşi İmâm Humeynî, 1379.
- Sâdikî, Erzgânî – Emîn, Muhammed. *İnsân-ı Kâmil ez Nigâh-ı İmâm Humeynî ve Ârifân-i Müselmân*. Kum: Büstân-ı Ketâb-ı Kûm, 1382.
- [Seccâdi İsfehânî, Seyyid Cafer. *Ferheng-i Lügât ve Istilâhât u Ta'bîrât-ı İrfânî*. Tahran: İntişârât-ı Tuhûrî, 1380.]
- [Shaki, Mansour. "GAYOMART". *Encyclopædia Iranica*, Vol. X, Fasc. 3, pp. 345-47: erişim adresi: <http://www.iranicaonline.org/articles/gayomart-> (accessed on 5 August 2021).]
- Şebüsterî, Mahmud. *Mecmûa-i Asâr-i Şeyh Mahmud Şebüsterî*. Be ihtimâm-i Samed Muvahhid. 2. Baskı. Tahran: Kitâbhane-i Tahûrî, 1371.
- [Uludağ, Süleyman. "Devir". *DİA*. c. 9/231-232. İstanbul. 1994,]
- Uludağ, Süleyman. *İbn-i Arabî*. Tercüme-i Dâvûd Vefâi. Tahran: Merkez, 1384.
- [Uzun, Mustafa. "Devriyye". *DİA*, c. 9/251-253. İstanbul. 1994.]
- [Üstün, İsmail Safa. "Velâyet-i Fakih". *DİA*. c. 43/19-22. İstanbul. 2013.]

Kim var imiş biz burada yoğ iken? Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun

“Kafadar, Cemal. *Kim var imiş biz burada yoğ iken? Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun*. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.”

Ayşe Şimşek

Arşiv belgeleri, bakmasını ve düşünmesini bilene birtakım veriler sunar. Bu veriler karşılaştırılmalı ve bütüncül bir bakış açısıyla derinlemesine incelendiğinde ve yorumlandığında genel kabul gören, doğruluğu kesin gibi düşünölen ve sorgulamaya gerek duyulmayan bilgilerin aslında tahlilinin gerektiği fark edilir. İnsanlar, tarihe düştükleri birtakım notlarla dönemlerinin siyasi, iktisadi, dini, kültürel ve sosyal yapısı hakkında bilgiler verirler. Yaşadıkları zamana dair anlatılardan döneme ait kaynaklarda bulunamayacak kıymetli veriler öğrenilir.

Yazarın ifadesiyle Osmanlı toplumunda yaşayan mütevazı dört kişi, tanıtımı yapılan eserde yeniden incelenmektedir: Yeniçeri, tüccar, derviş ve kadın. Osmanlı tarihçisi Cemal Kafadar, adı geçen gruplarla alakalı olarak anlatılanın, bilinenin ve kabul görenin dışında delillere dayanarak ufuk açıcı değerlendirmeler yapmaktadır.

Yazar, Cemal Kafadar, yüksek lisans ve doktorasını McGill Üniversitesi’nde tamamladı. Princeton ve Harvard Üniversitesi’nde çalışmalarına devam etti. Yazarın, tanıtımı yapılan eserin dışında eserleri de bulunmaktadır. Örneğin *Osmanlılar ve Avrupa 1400-1600, İki Cihan Âresinde Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu, Kendine Ait Bir Roma Diyâr-ı Rum’da Kültürel Coğrafya ve Kimlik Üzerine* adlı çalışmaları sayılabilir. Son olarak Gülru Necipoğlu Kafadar ve Cornell Fleischer ile birlikte Osmanlı Saray Kütüphanesi üzerine *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace* adıyla bir edit kitap yayınlanmıştır.

Teşekkürler ve Yayın Bilgileri (s. 9-10) kısmında yazar, kitabın serüveni ve kitabın içeriğiyle ilgili bilgiler vermektedir. Kitap, üç İngilizce yazının çevirisinden ve bir Türkçe yazıdan oluşmaktadır. Bu denemeler 1986-94 yılları arasında farklı yerlerde İngilizce ve Türkçe olarak yayınlanmıştır. Burada kitapta yer alan yazıların orijinal isimlerine, ilk olarak yayınlandıkları yerlere değinilmektedir.

Cemal Kafadar’ın “Bir araya getirdiğim dört denemede 16 ve 17’inci yüzyıllar Osmanlı dünyasından olduğa mütevazı dört kişi ve onlarla ilgili bulduğum belgelerin ışığında peşine düştüğüm bazı sorular ele alınıyor” diyerek özetlediği bu kitabı, adını



Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, ayse.simsek@karabuk.edu.tr
Asst. Prof. Dr., Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences



*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.
Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.*



Ayşe, Şimşek. “Kim var imiş biz burada yoğ iken? Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun”.
Mutalaa 1/1 (Ağustos 2021), 141-144.



ORC ID: orcid.org/0000-0001-6006-2746
ROR ID: ror.org/04wy7gp54
DOI: doi.org/10.5281/zenodo.5247532



Geliş tarihi: 20.06.2021
Kabul tarihi: 30.06.2021

Karacaoğlan'ın Viran Oldum Mor Sümbüllü Bağ İken adlı şiirindeki bir mısradan almaktadır.

Karacaoğlan der ki bakın olana
Ömrümün yarısı gitti talana
Sual eylen bizden evvel gelene
Kim var imiş biz burada yoğ iken

Giriş (s. 13-27) kitaba ismini veren bu şiirin ardından başlar. Yazılarının her biri kendi ifadesiyle belirttiği üzere ampirik veriye, arşivlerde ve yazma kütüphanelerinde bulunduğu kaynaklara dayanır. Ona göre Karacaoğlan tarihe, Yunus Emre ise felsefeye işaret eden şiirler yazmıştır. Karacaoğlan'ın geçmişin izini sürdüğü mesajlarından, Yunus Emre'nin ise geleceğe dair gerçeklik arayışından yola çıkarak tarih bilimine dair değerlendirmeler yapar. Tarihle ilgilenmenin amacı tarihte yaşanan ve yaşatılan tüm zulümleri tekrar dile getirmek değildir. Tarih, insanı anlama çabasıdır. Yazar, insanların olaylara karşı takındıkları tavırları bilmenin tarihi olayları değerlendirmedeki rolüne dikkat çeker. Aslında tarih pek çok kaynaktan öğrenilebilir. Fakat bu kitapta örneği verildiği gibi, hakkında çok şey bilinmeyen sıradan insan aracılığıyla da tarih öğrenilebilir. Bu açıdan bakıldığında yazılı belgeler oldukça değerlidir. "Sıradan" insanların hayatına bakarken onları "sıra dışı" hale getiren Cemal Kafadar onların sıradanlığından hareketle tarihi anlamaya çalışmaktadır. Nitekim bu kitaptaki insanlara dair bulunan sınırlı sayıda arşiv belgesi bu kişilerin hayatlarının küçük bir kısmına ışık tutmaktadır. İşte tarihçi bu ışıkta, ilgili döneme ait okumalar yapan kişidir. Tarihçi tekil olanla ilgilenmek zorundadır; aksi takdirde tarihçinin ibresinin sosyolojiye kayma tehlikesi vardır. Giriş bölümünde yazar, tarih ilminin temel meseleleri hakkında ilgili kaynakları işaret ederek ve örnekler vererek geniş bir perspektif çizmektedir. Tarihin sosyal bilimler içerisinde kendine konumlandığı yere ve tercih ettiği metoda değinirken Karacaoğlan'ın şiirinde geçen "biz" ifadesinin güncel kullanımdaki ayırıcı vasfından farkını yani evrensel oluşunu izah ederek modern zamanlardaki bireyselleşmeye dikkat çekmektedir. Bu bireyselleşmenin çizgisel halde gerçekleşmediğini değişik zaman ve şartlarda insanların benlik algılarının ve bireyselliklerini yaşama biçimlerinin farklılaştığını söylemektedir. Tarih duygulara ket vurulmadan yazıldığında diğer anlatılardan kendini ayırır.

Birinci yazı (s. 29-36) "Yeniçeri Nizamının Bozulması Üzerine" ismini taşımaktadır. Bu yazıda Cemal Kafadar, Mustafa isimli bir yeniçeriden bahseder. Mustafa, babasından kalan arazi üzerindeki hakları için Divan-ı Hümayun'a başvurmuştur. Bu olay üzerinden yazar, Osmanlı klasik döneminde bilinen ve kabul gören yeniçeri düzeninin tamamen muntazam olduğu genel kabulünü sorgular ve XVI. yüzyıl sonrası bu düzenin gerilediği iddiası gereği birden bozulması düşüncesine bir tarihçi olarak nasıl bakılması gerektiğini delilleriyle inceler. Yazar arşiv belgesindeki bilgiye (yeniçerilerin miras hakkına sahip olması ve toprak sahibi olabilmesi) dayanarak yeniçerilerin sadece köle oldukları bilgisini sorgulamak gerektiğini ifade eder ve bu soruyu başka bir makaleye bırakır. Makalenin sonunda yazısının kaynağı olan belgenin orijinal hali ve transkripsiyonunu verir.

İkinci yazı (s. 39-71) “Ben ve Başkaları On Yedinci Yüzyıl İstanbul’unda Bir Dervişin Güncesi ve Osmanlı Edebiyatında Birinci Ağzdan Anlatılanlar” adını taşımaktadır. Seyyid Hasan isimli bir dervişin tuttuğu günceden hareketle yazar, insanların bireysel hikâyelerini anlattığı yazı türlerinin Rönesans ve kapitalizm Avrupa’sında ortaya çıktığı iddiasını sorgular. Bireyleşme olgusunun doğulularda bulunmadığı düşüncesini tartışır. Yazar burada, Osmanlı tarihi kaynakları arasında bireylerin doğrudan kendileriyle ilgili yazdığı metinlerin bulunmadığına dair yargının sorgulanmasına neden olacak geniş örnek yelpazesi sunar. Ayrıca bu yazıda, Osmanlı toplum ve kültür tarihini anlama açısından hatırat, rüya defteri (düş-nâme), otobiyografi, esaret anısı, günce ve şahsi mektup gibi yazı türlerinin araştırmalarının yapılmasının önemine değinir. Yazar hatırat, düş-nâme, esaret anılarına somut örnekler ve bunlar hakkında karşılaştırmalı bilgiler verir. Seyyid Hasan’ın güncesi ve diğer örneklerin benzer ve farklı yönleri anlatılırken okuyucu bu tür yazıların nasıl değerlendirilmesi gerektiği konusunda bilgi sahibi olur. Örneğin esaret anıları dârü’l-İslam dışında yaşanan deneyim ve gözlemleri yansıtır. Yazar esaret anılarını örneklerle değerlendirir. Kişisel ve resmi mektupların Osmanlı araştırmacıları için değerine değinir. Otobiyografiyi görmezden gelinemeyecek bir kategori olarak değerlendiren Kafadar, buna dair örnekler, karşılaştırmalar ve bilgilendirmeler yapar. Makalenin son bölümünde günce yazarının sohbet-nâmesinden ve içeriğinden bahseder. Osmanlı güncesi ve batılı otobiyografisi karşılaştırması yaparken sohbet-nâmenin farkına değinir. Birey edebiyatının farklı versiyonları olan bu yazı türlerinin araştırılmasının Osmanlı kültüründe birey ve toplum arasındaki sınırların tarihini belirlemek anlamına geldiğini ifade eder.

Üçüncü yazı (s. 73-122) “Venedik’te Bir Ölüm (1575): Serenissima’da Ticaret Yapan Anadolu Müslüman Tüccarlar” başlığını taşımaktadır. Bu yazıda konunun geçtiği mekânları göstermesi bakımından okuyucu için kolaylık sağlamak üzere haritalar yer alır. Cemal Kafadar, Osmanlı İstanbul’undan gelen, İtalyanca konuşabilen, ticari faaliyetleri nedeniyle Venedik’ten Cava’ya kadar giden ve Venedik’te vefat eden Ayaşlı Hüseyin Çelebi isminde bir tüccardan bahseder. Bir anlamda İmparatorlukta yaşayan Müslüman Türklerin uzak ülkelerde ticaret yapma konusunda pasif oldukları varsayımı sorgular. Yazar, Osmanlı araştırmalarında konuyu ilk defa etraflıca belgelendiren Halil İnalçık’tan başlayarak verdiği örneklerle Osmanlı-Müslümanlarının ve tebaasının memalik dışındaki ticarete katılımları konusunda ezber bozan bilgiler verir. Yazarın bu ve bunun gibi birçok yerli ve batılı arşiv belgesinden hareketle Osmanlı tebaasının dış ticarete katılımı konusunda değerlendirmeleri yer alır.

Yazının son kısmında Kafadar, Osmanlı yetkililerinin dini ya da siyasi olarak ideolojik sebeplerle iç ya da dış ticaret arasında ayırım göttükleri görüşüne değinir ve birçok belge eşliğinde bu konudaki fikirlerine yer verir. Osmanlı devleti dış ticarete dini inancı gereği uzak mı duruyordu? Osmanlı, batının kültürünün ve batıya ait hayat tarzının kendi tebaasına gelmesinden korkuyordu ve bu yüzden mi engel oluyordu? gibi soruları analiz eder. Bu makalede Osmanlı Devleti’nin dış ticarete bakışımı ve Osmanlı tebaasının dış ticarete katılımını belgeler ışığında değerlendirir. Ayaşlı tüccar Hüseyin Efendi’nin terikesinin yazılı olduğu orijinal belge kitapta yer alır.

Dördüncü yazı (s. 123-191) “Mütereddit Bir Mutasavvıf: Üsküplü Asiye Hatun’un Rüya Defteri 1641-1643” ismindedir. Yazara göre yeni tarihçiliğin hedefi önceden araştırma dışı kalmış olan birçok konuyu sahiplenmek ve araştırmaya açmaktır. Yazar, bu hedefi de gerçekleştirmek için olsa gerek Asiye Hatun’un şeyhine yazdığı mektuplar üzerinden o dönemin siyasi, kurumsal, iktisadi ve erkek egemen yapısını analiz eder. Yazının girişinde

Türk tarihinde kadın konusunda yeterince araştırılmadan kabul edilen iki düşünceye ve saraylı veya saraylı olmayan kadın araştırmalarının eksikliğine değinir, kadınların kültürel hayattaki konum ve etkilerine dair araştırmalara ihtiyaç duyulduğunu belirtir. Bu konuda zengin kaynaklar bulunduğuna bu kaynaklara uygun soruların sorularak tahliller yapılması gerektiğine işaret eder. Bu giriş üzerine yazar, arşiv belgesine bakışın nasıl olması ve ne tür soruların sorulması gerektiğini göstermektedir. Yazının sonunda Asiye Hatun'un mektuplarının aslının Latin harfine aktarılmış şekli de yer almaktadır.

Tanıtımını yaptığımız bu kitabın gerek üslup gerekse tarz olarak farklı olduğu görölmektedir. Bu kitabın tarih ilminin yanı sıra edebiyat, tasavvuf gibi birçok alanla da ilgili olduğunu söylenebilir. Toplumun farklı kesimlerinden alınan gerçek (sıradan insan) modeller, ilgili dönem hakkında ekonomik, sosyolojik, kültürel ve tarihsel açıdan değerlendirmeler yapabilmeyi mümkün kılmaktadır. Yazarın eserdeki metodu, spesifik kaynaklardan hareketle sorular sorarak düşüncesini anlatma üzerine kuruludur. Tezini sunmak için seçtiği olaylar arşivlere ve yazma eserlere dayanmaktadır. Yazar arşiv belgelerinde Osmanlı tebaasında yaşayan kesimlerden mütevazı gruplar hakkında bazı bilgilerin sorgulanması gerektiğini fark ederek bu makaleleri yazdığını ifade etmektedir. Eser, uzman bir bakış açısının arşive bakarken hangi metotlarla elindeki kaynağı değerlendirmesi gerektiği konusunda özellikle arşiv araştırmacıları için mühim bir kaynaktır. Eserin eleştiriye açık bir yönü çeviriye bağlı olarak bazı bölümlerin anlaşılması için birkaç kez okunmasının gerekmesidir. Bu açıdan okuyucu yoran bir üslup göze çarpmaktadır. Kaynakça, eserin ne denli geniş bir kaynak taraması sonucunda olduğunu göstermektedir. Eser, Osmanlı araştırmaları yapmak isteyen okuyuculara zengin araştırma konusu seçeneği sunmaktadır.

Ölümle Yüzleşmek & Felsefi Bir Soruşturma

“Dastur, Françoise. *Ölümle Yüzleşmek & Felsefi Bir Soruşturma*. ev. Sinan Oruç. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019, 90s.”

Mahmut Esat Özcan

Fransız filozof ve fenomenolog Françoise Dastur’un üzerinde yoğunlaştığı en temel konu ölümdür. Dastur, ölümlü hayatın olmazsa olmazı ve imkânı olarak tasvir etmektedir. Onu ölüme yaklaşımında özgün kılan husus, günümüz modern insanının tavrında ölüme karşı geliştirilmiş tepkileri incelik ve ustalıkla tespit etmesidir. Dastur, Avrupa ve Amerika’daki çok sayıda prestijli üniversitede dersler vermiş, Fransızca’nın yanı sıra Almanca ve İngilizce dillerinde eserler kaleme almıştır. Dastur’un ölüm ile alakalı yalnızca iki kitabı Türkçe’ye çevrilmiştir. Bunlardan birisi “İnsanlar Neden Ölür” ismiyle, diğeri de bu yazımızda inceleme konusu yapacağımız eser olan “Ölümle Yüzleşmek” başlığıyla yayınlanmıştır.

Françoise Dastur’un “*Comment Affronter la Mort?*” ismiyle 2005 yılında Paris’te yayınlanan çalışması, 2019 yılında Sinan Oruç’un çabalarıyla Türkçe’ye tercüme edilmiş ve Pinhan Yayıncılık tarafından Haziran ve Ekim aylarında okuyucuyla buluşturulmuştur. Yayınlanan ikinci edisyonda Sinan Oruç ile beraber her ikisi de felsefe alanında öğrenimini tamamlamış Kadir Filiz ve Adem Beyaz da çeviride yer almışlardır. Her biri yetkin olan çevirmenlerin gayretiyle olsa gerek, kitabın çevirisi özellikle de felsefi kavramların dilimizdeki karşılıkları gayet yerindedir. Eser yazarla gerçekleştirilen bir röportaj, giriş, üç bölüm ve yazarın “*İnsan Sesi*” isimli kısa bir ilave yazısından oluşmaktadır. Bu son bölümün kitaba dahil edilmesi bizce konu bütünlüğü açısından bir sorun teşkil etmemiş, yazarın fikirleri için bütüncü bir işlev görmüştür.

Röportaj bölümü, çevirmenlerin yazarla birebir yaptıkları bir görüşmenin yazıya aktarımıdır. Yazar verdiği röportajda fenomenoloji ve felsefeye yüklediği anlamı açıklamaktadır. Bu izahatler de okuyucuya, yazarın felsefe anlayışıyla kitap boyunca ölüme getirdiği yorum arasında mukayese yapma imkânı tanımıştır. Yine kitabın genelinde ele alınacak olan ölüm fikrinin kısa ve betimsel izahlarına da burada yer verilmiştir. Röportaj, kitabın konusu açısından iyi bir girizgâh olma özelliği taşımaktadır ki bu durum bizde, pek yaygın olmasa da röportaj tarzının yetkin kalemlerden çıkması durumunda önsöz bölümüne karşılık gelebileceği kanaatini oluşturmuştur.



Arş. Gör., Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, mahmutozcan@karabuk.edu.tr
Res. Asst., Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences



*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.
Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.*



Özcan, Mahmut Esat. “Ölümle Yüzleşmek & Felsefi Bir Soruşturma”. *Mutalaa* 1/1 (Ağustos 2021), 145-149.



ORC ID: orcid.org/0000-0001-6748-2364
ROR ID: ror.org/04wy7gp54
DOI: doi.org/10.5281/zenodo.5247639



Geliş tarihi: 20.05.2021
Kabul tarihi: 05.07.2021

Giriş bölümünde yazar, ölümün toplumdaki algılanma biçimine dair olumsuz tepkileri sorgulamakta, ölümün gerçekten de kötü ve korkulacak bir şey olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Ölüm hem bir fikir hem bir olay hem de bir realitedir ve bir fikir, olay ve gerçeklikle yüzleşmek demek, sadece ona mümkün olduğu müddetçe karşı koymak anlamına gelmemektedir. Bu özelliklere sahip bir fenomenle yüzleşmek demek yüzleşilen fenomeni kabullenmek anlamına da gelebilmekte üstelik bu kabullenme yenilgi anlamına gelmemekte aksine kişiler için çok olumlu sonuçlara yol açabilmektedir. Dastur'un ölüm için savunduğu fikir de budur: Ölümle yüzleşmek, ölümün kabullenilmesini ve bir düşman olarak görülmemesini sağlayarak, insana ruhsal ve mental açıdan bir rahatlama imkânı sağlayacaktır. Böylece yazarın kitap sonunda ulaşmayı planladığı sonuç; ölümün bir mağlubiyet değil, yaşamın temel şartı olarak algılanmasının daha doğru olduğu düşüncesidir.

İlk bölümde yazar, ölümün insan nazarındaki çağrışımını ele almaktadır. İnsanla ölüm arasındaki döngüyü resmetmektedir. Bu döngü, insanın kaçınılmaz olan ölüm gerçeğinin bilincinde olması ama aynı zamanda onu görmezden gelerek yaşaması şeklinde vuku bulmaktadır. İnsanın, ölüme karşı hissizleşme umuduyla verdiği tepkiler aslında ölümü aklından hiç çıkaramadığını göstermektedir. Tarih boyunca insanoğlunun, sadece bireysel anlamda değil toplum bünyesinde de ölüme karşı bilinçli ya da bilinçsiz bir karşı koyması durumu söz konusudur. Dastur, bu tepkinin ilk nüvesini cenaze merasimleriyle açıklamaktadır. Ona göre insanın, insan oluşunu açığa vuran fenomenler ilk önce duygulardır ve cenaze merasimleri duyguların aşikâr edildiği ilk eylemlerdir. Dolayısıyla cenazeler insanın doğasıyla alakalı ilk ipuçlarıdır. Sevdiklerinin ölümüyle karşılaşan ilk insanlar için ceset, canlıyla ölmüş olan arasındaki parazittir, ara formdur. Canlılar dünyasından değildir, bunun yanında tam mahiyeti bilinmese de henüz ölümler dünyasından da değildir. Eğer ölü, uygun bir merasimle kaldırılırsa başka bir boyuta geçmesi sağlanmış olur ki ancak bu şekilde onunla yeni bir irtibat kurulabilir. Artık maddesel bağlantının koptuğu bilinciyle manevi bir bağ aranır, başka bir deyişle kişiler arasındaki ilişki farklı bir boyutta devam eder. Cenaze merasimleri, ölmüş kişiden geriye kalanların peşine düşüştür. Ölen kişinin tamamen yitip gitmesini engelleme çabasıdır. Yani hem bir kabullenme hem de reddetme halidir. İnsan ölümün kaçınılmazlığını, onu reddederken dahi kabul etmektedir. Sözelimi bir aile mezarlığı yaptırmak, yaşayanların dünyasına değil ölenlerin dünyasına hazırlık aşamasıdır. Farkında olmadan ölümü kabullenmektir.

Sonu kabullenme ve sonsuzluğa duyulan özlem, sadece dinlerin konu edindiği bir fenomen değildir. Zira arkaik toplumlarda dini fenomenlerle kuşatılmamış güçlü ve sonsuz bir öte dünya tasavvuru kendini göstermektedir. Yani ölüm ve ölümsüzlük, bizzat ve tek tek insanların daha doğrusu insan olmanın getirdiği bir sorunsal olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak dinlerin ölüm ve ölümsüzlüğe dair sistemleştirilmiş yorumları, ölüm bahsinin dinler bağlamında ele alınmasını bir gelenek haline getirmiş gibidir. Hatta ölümsüzlükle kutsal alan öylesine kaynaştırılmıştır ki pozitivizm ve aydınlanma hareketi ile zuhur eden din karşıtı eğilimler bile dinleri, insanları hayal dünyasına sürükleyen bir disipline indirgemişlerdir ve bu hayal dünyası ölümsüzlükten başka bir şey değildir. Dinin vaatleri sadece ölümsüzlük olarak yansıtılmıştır. Ancak zamanla bu fikirler bir dönüşüm geçirmiş, ölümsüzlük fikrini dinle bağdaştırarak bir hayal dünyası olarak gören zümreler, daha sonra tam tersi bir tutum sergilemiş, ölümsüzlüğü değil ölümü dine hamletmişlerdir. Başka bir deyişle dini, imkânsız olduğunu bildiği halde ölümsüzlüğü müjdeleyen sahtekâr bir kurum olarak niteleyen seküler düzen, artık dini, ölümü hatırlatan bir disiplin olmakla sınırlamıştır. Dine yüklediği bu misyona karşılık olarak da

ölümü unutturma ve bu dünyada kalıcı hissetmeyi sağlayan vasıtalar var etme gayretine girişmiştir. Seküler düzenin gerektirdiği şekliyle modern insan, hayatında ölüm fikrine son derece kısıtlı bir zaman ayırmış, dünyevi işlerin yoğunluğunu ölümü unutturacak kadar artırmıştır. Çeşitli hilelere başvurmuş, mesela hükmetmenin ve güçlü olmanın ölümü hatırlama karşısındaki engelleyici gücüne sığınmıştır. Dünyayı kontrol etmek, küresel çapta etkilerde bulunmak insanın sonluluk karşısındaki aciziyetini dizginleyen temel basamaklardır. İnsanın her şeye hükmetme ve her şeyi kontrol etme tutkusundaki bu aşırı hırsı, doğa ile insanın arasındaki olumlu ve birbirine bağımlı ilişkiyi de bozmuştur. Birbiri ile iç içe olan tabiat ve insan, artık birer hasım olmaya başlamıştır. İnsanın doğayı ötekileyen ve küçük gören yaklaşımının ardında ölümü kabullenmeme dahası onu kendisi dışındaki çevrelere yakıştırma dürtüsü ve başka varlık sahalarının varlık koşullarının kendi elinde olduğu fikrinin cazibesi yer almaktadır. Kısaca ilk bölümde Dastur'un vurguladığı gerçeği bir sahne ile canlandırarak olursak: *"İnsan ölümün soluğunu her an ensesinde hissetmekte ancak dönüp bakmaya cesaret edemediği için kesin olarak önüne geçeceği ana kadar onu arkasında tutmaya gayret etmektedir."*

Dastur ikinci bölümde de, ilk bölümü pekiştirircesine insanın ölüm karşısında geliştirdiği tepkilere değinmektedir. Ancak bu kez insanın ölümsüzlükten kapmaya çalıştığı payeye vurgu yapmaktadır ve bu paye ölümsüzlükten elde edilebilecek nüveler, bir nevi cüz'i ölümsüzlüktür. Ölümü unutmaya gayret eden insan, artık ölümsüzlüğü kendisine taksim etmeye başlamıştır. İnsanın ölümsüzlükten pay almasının ilk imkânı üreme ve kendisini gelecek nesillere aktarmaktır. Kesin olarak bildiği ve her geçen saniye yaklaştığını hissettiği son; benliğini, tecrübelerini, fiziksel özelliklerini ve dünyada elde ettiği her şeyi kısaca kendisini sonraki nesillere aktarma hedefinin doğmasına ve bu vesileyle sonsuzluktan bir parça tatma arayışına sebebiyet vermiştir. Ancak yine de bu özellikleri bütünüyle aktarmak mümkün olmamıştır çünkü insan fiziksel özelliklerini tamamen aktarmayı başarabilse bile tecrübe ve duygularını aktarmayı başaramamıştır. Bunun farkına varan insan tecrübe ve duygularını aktarabileceği bir araç olarak dile ayrı bir önem vermiş, dilin aktarımının sağlamlığını garanti altına almak için yazıyı geliştirmiştir.

Adrenalin ve şöhret tutkusu da insanın ölüme karşı geliştirdiği tepkilerdir. İnsan adrenalin tutkusu ve intihar gibi eylemlerle ölümün aniliğini, ansızın gelişini reddetmekte bir nevi ölümün ürkütücülüğüne galebe çalmaktadır. Ölüme meydan okumaktadır. Dastur bu durumu ölüme meydan okumak olarak değerlendirirse de bize göre bu durum insanın ölüm karşısındaki korkusunun daha da detaylandırılmış bir görüntüsünü ele vermektedir. Şöyle ki başlangıçta ölümü düşünmekle korkan insan artık sadece ölüm düşüncesinden değil, ölümün beraberinde getirdiği diğer duygulardan da korktuğunu belli etmiş, tıpkı genel olarak ölüm düşüncesini unutmak için ortaya koyduğu vasıtalar gibi bu yan duyguları unutmamanın da çaresini aramaya başlamıştır. Bu uğurda insanın peşine düştüğü şöhretin kişiye kazandırdığı duygu, göz önünde olmak ve böylece yaşama hissini güçlendirmekten ibarettir. Dastur, ölüme meydan okumakla ölümü benimsemek arasındaki çelişkiye dikkat çekerek; hem gelecek kuşaklara aktarım hırsı hem adrenalin tutkusu hem de şöhretin, görünenin aksine ölümü reddetmekten çok kabullenmenin dışavurumları olduğuna dikkat çekmektedir. Bir bireyin kendi özelliklerini kanından olan birisine aktarma çabası, kendi sonluluğunun farkında olması demektir. Ölümü ağırlayacak olan bedene adrenalin dolu hazlar yaşatmak, ölümün aniliğini reddetmek olsa bile ölümün kendisini kabullenmek, ölüme hazırlanmak demektir. Şöhret sahibi olmak ise kişinin kendi canlılığına herkesi şahit tutması gibi görünse de aslında henüz ölmediğine emin olma isteğinden ileri gelmektedir. Bu bölümde vurgulanan ana fikir, ölüm fikrinden uzaklaşmak için başvuru olan her yolun, içinde bir yerlerde ölümü

barındırdığı gerçeğidir. Yazarın bu çıkarımını belki de çok alakasız gibi görünen iki tutum özetlemektedir: Unutmak ve endişe. İnsanın ölüm karşısındaki kısır döngüsü bu eylemler üzerinden vuku bulmaktadır. İnsan, ölüm karşısında duyduğu endişe ile onu unutmaya; unutmak için yaptığı her eylemle de onu hatırlayarak endişelenmeye mahkûm gibidir.

Üçüncü bölümde ise yazar, ölümün kaçınılmazlığının anlaşılmasının ardından takınılacak tek tavrın onu kabullenmek olduğu şeklinde bir yargıya varmaktadır. Bireyler, ölümü başkalarına yakıştırdıkları gibi kendilerine de yakıştırdıkları zaman ölümle aralarındaki gerginliği de dindirmiş olacaklardır. Ölüm, varlığın imkânı olarak değerlendirilmelidir. İnsan ölme şartı olmasaydı varlık sahnesinde hiç yer almayacaktı dolayısıyla insanın varlığı ölümün sunmuş olduğu bir fırsattır. Dastur ölüme bu şekilde pozitif bakabilmeye yardımcı olan iki vasıta olduğunu söylemektedir. Bunlardan birisi din diğeri ise felsefedir.

Dinler, ölüme yükledikleri anlam sayesinde müntesiplerinin ölümle barışmalarına katkı sağlamaktadır. Yazarın kitabın geneli boyunca insanlığın ortak endişesi olarak tasvir ettiği ölümün benimsenmesine yardımcı olan dinlerden sadece Hıristiyanlığa yer vermesi bize göre bir eksiklik ve din kapsamını hayli daraltmıştır. Din ve felsefenin insan-ölüm ilişkisinde önemli bir rolü üstlendiğini ifade ettikten sonra yazar, Hıristiyanlık ve felsefenin ölümle yüzleşme noktasında insana sundukları yardımı karşılaştırmaktadır. Hıristiyanlık Batı'daki ölüm algısını değiştirmiş, ölüme olumlu bir hava katmıştır. İsa, insanlıkla yaşıt olan günah ve ölüm çarkını kırmış, ölümü yenmiş ve insanları dirilişe hazırlamıştır. Ortaçağ'da gelişen zühd hayatı ve ölümün eşliğindeyken yapılan son yağlama sakramenti gibi uygulamalar ölüme bakış açısındaki pozitif değişimin kanıtları gibi sunulmaktadır. Ölümü kabullenme noktasında başvurulmuş ikinci bir alan olan felsefe ise daha farklı bir anlamlandırma yoluna gitmektedir. Felsefe, ölümü kabullenmede sağladığı yardımdan öte ölümle benzer özelliklere sahip olduğu için özel bir çabadır. Ölüm nasıl ruhun bedenden ayrılması hadisesi ise, filozofun hayatı boyunca hedeflediği şey de ruhu bedene esir etmemek, ruhun ve varlığın bilincinde olmaktır. Felsefe ölümü Hıristiyanlıktan daha geniş bir kapsam alanına dahil etmektedir. Hıristiyanlık insan yaşamının sonundaki an ile ilgilenirken, felsefe hayatın tamamına ölümün eşlik ettiği kabulünden hareket etmektedir. Bu durumda da Hıristiyanlık insana ölüme hazırlanmayı, felsefe ise ölümle yaşamayı öğretmektedir. Ölüm, insanın var olma imkanının nedenidir. Ölüm var olmanın ön şartıdır. Hiçlikten varlık sahnesine çıkan insan, varlığının hassas bir denge üzerine kurulu olduğunu ve bu dengenin ölüm olduğunu idrak etmelidir. Ölümü başkalarının tecrübesi olarak görmektense kendi imkânı olarak değerlendirmelidir. Dastur; insanın kendisine kusurlu bir varlık gözüyle bakıp, ölümü bir noksanlık olarak değerlendirmek yerine mümkün olanın en iyisi olarak onu benimsemesi gerektiğini söylemektedir.

Dastur, yeni edisyonda kitaba ilave edilen “*İnsan Sesi*” başlıklı yazısında, insana varlığını idrak ettiren gücün kaynağını izah etmektedir ve bu kaynak dildir. Ölümle bağ kurma ve dil insanı diğer canlılardan ayıran en belirgin özelliklerdir. Ölüm nasıl duyguların ilk kez dışavurumunu temsil ediyorsa dil de bu duyguların oluşmasını sağlayan iletişim ve bağın kaynağıdır. Ancak Dastur'un dile yüklediği en önemli işlev isimlendirme ve sestir. İsimlendirme ve ses işlevi ile beraber dil, ölümün ve yaşamın ikisini birden temsil etme kudretine erişmektedir. İsimlendirme, isimlendirilen şey üzerindeki eski anlamı öldürüp ona yeni bir anlam yüklemektir. Bir fenomene bir isim verildiğinde onun sınırları belirlenmiş, bu isimle beraber bir form kazandırılmış ve varlık sahnesindeki yeri belirginleştirilmiş olmaktadır. Ses ise isim ile kazandırılan formların dinamik olması işlevini görmüştür. Bu bağlamda Dastur'a göre sözlü gelenek yani ses, yazıdan çok daha

değerlidir. Çünkü yazı pasiftir ve yüzyıllar sonrasına kalmayı başarabilse bile canlılıktan, kendisine getirilen eleştirilere cevap vermekten uzaktır. Oysa sözlü gelenekteki ses, cümlelerin anlamındaki manayı korumayı mümkün kılmaktadır. Ağıtlar ve destanlar nesiller boyunca sesin sunduğu bu özellik nedeniyle sözlü olarak aktarılmış, böylece anlamlandırma sürekli tazelenmiştir. Başka bir deyişle ses, dile dinamizm kazandıran esas unsurdur. Kitabın bu son bölümü, insana has iki özelliğin ikisini de aynı eserde görme fırsatını sunduğu için akışı bozmamış aksine kitabın bütünlüğünü pekiştirmiştir.

Sonuç olarak Dastur üç aşamada insanın ölümle olan bağını incelemiş ve kanaatini dile getirmiştir. Kısaca özetleyecek olursak yazar çalışmasının ilk bölümünde ölümü aşmanın imkanını sorgulamış; insanın tarih boyunca ölümle bir yüzleşme içinde olduğunu, farkında olarak ya da olmayarak ölümden kaçmaya çalıştığını ancak ölümden uzaklaşmak için attığı her bir adımın onu ölüm fikrine daha da yaklaştırdığı düşüncesini serdetmiştir. İkinci bölümde, ölümden kaçamayacağına kani olan insanın, ölümsüzlükten paye alma amacıyla birtakım yollara başvurduğunu ancak bu yolların da insanı ölüm fikrine daha çok hazırladığı kanaatine varmıştır. Üçüncü ve son bölümde ise insanın ölüme karşı benimseyeceği en doğru tavrın onu kabullenmek ve içerisindeki olumlu yönleri görmek olduğu sonucuna ulaşmıştır. İnsan, ölümü ancak yaşamı mümkün kılan olasılık olarak düşündüğünde ve başkalarına yakıştırdığı gibi kendisine yakıştırdığında kabullenebilecektir. Ölüm, insan için bir kötü son olarak değil, aksine insanın varlığını mümkün kılan bir fenomen olarak değerlendirilmelidir. Yazarın girişte iddia ettiği bu fikre kitap boyunca makul argümanlar sunarak ulaşması, içerik ve sonuç açısından da tutarlı bir eser meydana gelmesini sağlamıştır. Dastur'un bu eseri ölümü kabullenmek ve anlamlandırmak noktasında değerli bir eserdir. Felsefi bir konu oldukça anlaşılır bir şekilde işlenmiştir. Kitap, sadece akademik camiaya değil, ölüme dair felsefi bir soruşturma ve iç hesaplaşma peşine düşen herkese hitap etmektedir.

İslam Hukuku (Eşya-Borçlar-Şirketler) 1. Cilt

“Kahveci, Nuri (ed.). *İslam Hukuku (Eşya-Borçlar-Şirketler)*. 1. Cilt. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 1. Baskı, 2020.”

İshak Yalnız

Bu çalışmada; İslam Muamelat Hukukunun alt dallarından İslam Eşya Hukuku, Mutlak Aynı Haklar, İslam Borçlar Hukuku, Borcun Kaynakları, Akitler/Sözleşmeler, Akitlerle İlgili Hususlar, İhtikar ve Faiz, Akit Çeşitleri, Borçların Hükümleri, Ana Hatlarıyla İslam Şirketler Hukuku konuları; İslam hukukunun asıl kaynakları olan Kur'an ve Sünnet esas alınarak yapılan geçmiş fıkhi yorumlardan hareket edilerek, yer yer güncel yaklaşımlarla konular zenginleştirilerek ve bilgiler derlenip toplanarak bir araya getirilmek suretiyle işlenmiştir.

Tanıtımını yaptığımız bu çalışma giriş hariç on bölümden meydana gelmektedir. Giriş bölümünde sorun, araştırmanın hedefi, önemi, varsayımlar, konunun sınırları, konunun anlaşılması için gerekli olan tanımlar ve açıklamalar yapılarak önemli bilgiler verilmiştir.

Birinci bölümde, Ana Hatlarıyla İslam Eşya Hukuku konusu ele alınmıştır. Bu bölümde; eşya hukukunun tanımı ve konuları, İslam Eşya Hukukunda milk-hukuk-ibaha ayrımı kısmında “milk, hukuk/hak ve ibaha” hususları, aynı haklar kısmında “aynı hak kavramı, sınırlı aynı haklar, irtifak hakları, rehin hakları”, aynı hakların temeli: aynı hususu, aynı hakların konusu: mal başlığı altında “malin tanımı ve malların taksimi kısmında müteakvim-gayri müteakvim, misli-kiyemi, menkul-gayrimenkul, tüketilen-kullanılan, bölünebilen-bölünmeyen, asıl-fer' ve sahipli-sahipsiz konuları tanımlanarak değerlendirilmiş ve konularla ilgili gerekli açıklamalara yer verilmiştir.

Bu bölümde, İslam eşya hukuku ile ilgili tanım ve konulara yer verilmiş, hukuk türleri tanımlanarak izah edilmiş, İslam hukukçularının ele aldıkları irtifak haklarının başlıcaları tanımlanarak açıklanmış, aynı hakların konusu olan mal ve mal konusuna giren alt hususların başlıkları incelenerek tanımlamalarına yer verilmiştir. Konular işlenirken klasik ve güncel kaynaklardan yeterince yararlanılmıştır.

İkinci bölümde, Mutlak Aynı Haklar konusu ele alınmıştır. Bu bölümde, mülkiyet başlığı altında “mülkiyetin hukuki dayanağı, mülkiyetin muhtevası ve mevzuu, mülkiyetin



Doktora Öğrencisi, Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, ishaksultaniyeli@hotmail.com
Ph.D. Student, Karabuk University, Institute of Postgraduate Education, Basic Islamic Sciences



*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.
Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.*



Yalnız, İshak. “İslam Hukuku (Eşya-Borçlar-Şirketler). 1. Cilt”. *Mutalaa* 1/1 (Ağustos 2021), 150-153.



ORC ID: orcid.org/0000-0001-5227-1310
ROR ID: ror.org/007x4cq57
DOI: doi.org/10.5281/zenodo.5247794



Geliş tarihi: 27.06.2021
Kabul tarihi: 13.07.2021

İnceleme: İshak Yalnız

çeşitlerinin konu, şekil, yetkinin kapsamı ve sahipleri bakımından, mülkiyetin kazanılması kısmında aslen ve devren kazanma” başlıkları altında tanımlanarak değerlendirilmiş ve konularla ilgili gerekli açıklamalara yer verilmiştir.

Bu bölümde, yukarıda zikredilen konular temel klasik kaynaklar ve güncel kaynaklardan yararlanılarak sunulmuştur.

Üçüncü bölümde, İslam Borçlar Hukuku konusu ele alınmıştır. Bu bölümde, “İslam borçlar hukukunun tanımı ve önemine değinilmiş, borçlar hukukunun tarihçesinden bahsedilmiş, ana hatlarıyla İslam borçlar hukuku, borçlar hukukunun temel ilkeleri, borç kavramı ve borç ilişkisi, borç ve sorumluluk” konuları ve bu konuların alt başlıkları verilerek değerlendirilmiş ve bu başlıklarla ilgili gerekli açıklamalara yer verilmiştir.

Bu bölümde, ele alınan konular ana hatlarıyla değerlendirilmiş, mezhepler arasındaki farklı görüşlere yer verilmemiş ve temel kaynakların yanı sıra son dönem İslam muameleat hukuku ile ilgili yazılan eserlerden de yararlanılmıştır.

Dördüncü bölümde, Borcun Kaynakları konusu ele alınmıştır. Bu bölümde “hukuki muameleler, haksız fiiller/hukuka aykırı davranışlar, sebepsiz zenginleşme, hukuk nizamı (kanun)” konularına ve bu konulara dahil olan alt hususlara temas edilmiş, bahsedilen konuların anlaşılmasına yönelik önemli açıklamalara yer verilmiş, konular işlenirken yer yer ayet ve hadislerle değinilmiş, konular akıcı ve anlaşılır bir üslupla işlenmiştir.

Bu bölümde, ele alınan konular ana hatlarıyla değerlendirilmiş, mezhepler arasındaki farklı görüşlere yer verilmemiş ve temel kaynakların yanı sıra son dönem İslam muameleat hukuku ile ilgili yazılan eserlerden de yararlanılmıştır.

Beşinci bölümde, Akitler/Sözleşmeler konusu ele alınmıştır. Bu bölümde “akit/sözleşme kavramı, akdin unsurları, akdin mevzuu, akdin rükünleri, sözleşmenin hüküm ifade etmesi, akitlerde meclis, irade ile irade beyanı arasındaki uygunsuzluk, akit/sözleşme benzeri muameleler (tasarruflar)” konularına ve bu konulara dahil olan alt başlıklara değinilmiş, bahsedilen konuların anlaşılmasına yönelik önemli izahlar yapılmış, konular işlenirken yer yer ayet ve hadislerle yer verilmiş, Osmanlı hukuk kaynaklarından olan Mecelle’den de yararlanılmıştır.

Bu bölümde, ele alınan konular değerlendirilmiş, yer yer fakihlerin farklı görüşlerine yer verilmiş ve ilk dönem kaynaklarıyla birlikte son dönem güncel kaynaklardan da yararlanılmıştır. Konular akıcı ve anlaşılır bir üslupla işlenmiştir.

Altıncı bölümde, Akitlerle İlgili Hususlar ele alınmıştır. Bu bölümde “akitlerin in’ikad/kuruluş şartları, akdin sıhhat şartları, akitlerin batıl ve fasid ayrımı, batıl ve fasid akdin hükümleri, akdi bozan şartlar, akdi bozmayan şartlar, akit yapanların ileri sürdüğü şartlar (ta’liki ve izafe), akitlerin taksim ve tasnifi, akitlerde muhayyerlikler, akdin ortadan kalkması, akitlerin doğurduğu sorumluluk” konularına ve bu konulara dahil olan alt başlıklara değinilmiş, yine konular işlenirken yer yer ayet ve hadislerle yer verilmiş, Osmanlı hukuk kaynaklarından olan Mecelle’den de yararlanılmıştır.

Bu bölümde, ele alınan konular değerlendirilmiş, yer yer fıkhî mezheplerin farklı görüşlerine yer verilmiş ve ilk dönem klasik kaynaklarla birlikte son dönem güncel

kaynaklardan da yararlanılmıştır. Gerekli görülen yerlerde konularla ilgili şartlar maddeler halinde sıralanmıştır.

Yedinci bölümde, İhtikar ve Faiz konusu ele alınmıştır. Bu bölümde “ihtikar, faiz/riba başlığı altında; alışveriş faizi, fazlalık faizi (ribe'l fazl/nakd), veresiye faizi (ribe'n-nesie), ribevi mallar ve ribanın illeti, borç (ödünç, deyn veya kredi) faizi” konularına değinilmiş, yine konular işlenirken ayet ve hadislere yer verilmiş, Osmanlı hukuk kaynaklarından olan Mecelle'den de yararlanılmıştır.

Bu bölümde, hem fıkhî mezheplerin farklı görüşlerine hem de aynı mezhep içerisindeki farklı görüşlere yer verilmiş ve ilk dönem klasik kaynaklarına geniş bir şekilde yer verilmiş ve son dönem güncel kaynaklardan da yararlanılmıştır. Ayrıca konuyla ilgili Peygamberimizin (s.a.s.) uygulamalarına ve sahabe dönemindeki uygulamalara yer verilmiştir.

Sekizinci bölümde, Akit Çeşitleri konusu ele alınmıştır. Bu bölümde “bey' akdi, sarf, selem, istisna', karz (borç), icare (kira), vedia (emanet), âriyet (ödünç), rehin, kefalet, havale, hibe, kısmet, tahkim, şüf'a” konularına ve bu konulara dahil olan alt başlıklara değinilmiş, yine konular işlenirken ayet ve hadislere yer verilmiş, Osmanlı hukuk kaynaklarından olan Mecelle'den de yararlanılmıştır.

Bu bölümde, 25 kadar akit ve tasarruf çeşidinin tespit edildiği ifade edilmiştir. Bey' akdi ile ilgili kavramların tanımları yapılmıştır. Akit çeşitlerinden bahsedilmiştir. Bölümde fıkhî mezheplerin farklı görüşlerine yer verilmiştir. Bazı akit türlerinin in'ikad/kuruluş şartları maddeler halinde sıralanmıştır.

Dokuzuncu bölümde, Borçların Hükümleri konusu ele alınmıştır. Bu bölümde “borçlunun borç sebebiyle hapsedilip edilememesi, borçlunun tasarruflarının kısıtlanması, borçların özel durumları, borçların sona ermesi kısmında borcun ifası, borçların ifa edilmemesi, borçlunun temerrüdü ve temerrüd şartları, ifa yerini tutan eda, ibra, yenileme (teccid), takas, birleşme, imkansızlık, sulh, alacaklının temerrüdü” konularına ve bu konulara dahil olan alt başlıklara değinilmiş, yine konular işlenirken ayet ve hadislere yer verilmiş, Osmanlı hukuk kaynaklarından olan Mecelle'den de yararlanılmıştır.

Bu bölümde, ele alınan konular değerlendirilmiş, yer yer fıkhî mezheplerin farklı görüşlerine yer verilmiş ve ilk dönem klasik kaynaklarla birlikte son dönem güncel kaynaklardan da yararlanılmıştır. Bu bölümde konular mezheplerin farklı görüşleri merkeze alınarak detaylı bir şekilde işlenilmiş, kapalı hususlar izah edilmiş, Pey akçesi (el-Urbûn) gibi bazı konular İslam hukuku, Roma hukuku, Türk borçlar kanunu, İsviçre-Türk hukuk sistemleri karşılaştırılarak değerlendirilmiştir. Borcun nakli başlığı içerisinde poliçe uygulamasının İslam hukukçuları tarafından batıdan en az beş asır önce başlatıldığı vurgulanmış ve bu uygulamanın Endülüs Müslümanları ve Haçlı Seferleri aracılığıyla Avrupa'ya ulaştığı belirtilmiştir.

Onuncu bölümde, Ana Hatlarıyla İslam Şirketler Hukuku ele alınmıştır. Bu bölümde “şirketler hukukunun tarihi ve gelişimi, şirket çeşitleri kısmında ibaha şirketi, mülk şirketi (şirketül-eylak), akit şirketi ve çeşitleri, inan şirketi, mufavada şirketi, mudarebe şirketi, mudarebe şirketinin kuruluş ve sıhhat şartları, mudarebe şirketinin sona ermesi, muzaraa şirketi, müsakat şirketi, emval şirketi, a'mal (emek) şirketi, vücuh şirketi, akit

şirketlerinin sona erme halleri” konularına değinilmiş, yine konular işlenirken ayet ve hadislerle yer verilmiş, Osmanlı hukuk kaynaklarından olan Mecelle’den de yararlanılmıştır.

Eserin bu son bölümünde, bahsedilen konularla ilgili tanımlara yer verilmiştir. Fıkhi mezheplerin farklı görüşlerine ve mezhep içi farklı görüşlere yer verilmiş ve ilk dönem klasik kaynaklarla birlikte son dönem güncel kaynaklardan da yararlanılmıştır. Şirketlerle ilgili hukuki düzenlemelerin tarihine atıfta bulunulmuş ve günümüz kolektif şirketleriyle benzerliği açıklanmaya çalışılmış, şirketlerle ilgili kanuni düzenlemelerin tarihine yönelik bilgiler verilmiş, şirket çeşitleri Kur’an-ı Kerim ve sünnetten ayrıca Mecelle ve diğer kaynaklardan yararlanıp zenginleştirilerek daha anlaşılır bir biçimde sunulmuştur. Mudarebe şirketinin hükümleri daha çok Mecelle’den yararlanılarak belirtilmeye çalışılmış, müzaraa akdinde sözleşmeyi fasid kılan durumlar vurgulanmıştır. Akit şirketlerini sona erdiren haller maddeler halinde derlenerek sunulmuştur.

Bu çalışmada yazarların İslam Muamelat hukukunun “eşya, borçlar ve şirketler” konularının İslam hukuku açısından önemini, şart ve sonuçlarını temel ve güncel kaynaklara dayandırdıkları, fıkıh mezheplerinin farklı görüşlerine yer verdikleri görülmektedir. Yazarlar ele aldıkları konuları işlerken Mecelle’den özellikle yararlanmışlardır.

Bu çalışmanın İslam muamelat, İslam hukuku, hukuk, ilahiyat gibi alanlara katkı sağladığı görülmektedir. Kitabın dili ile üslubunun akıcı, sade ve anlaşılır olması, konuların tanımlarla ve örneklerle zenginleştirilerek, gereken şartların maddeler halinde sunulması yazarların temel, pratik ve faydalı bir eser ortaya koyduklarını göstermektedir.

Altın Mübadele İşlemleri: İslam Hukuku Açısından Bir Değerlendirme

“Gezgin, Yusuf Erdem. *Altın Mübadele İşlemleri: İslam Hukuku Açısından Bir Değerlendirme*. İstanbul: İktisat Yayınları, 1. Basım, 2020.”

Ramazan Araz

Altın, tarih boyunca kendisine kıymet atfedilmiş ve önemli bir maden olarak görülmüştür. Para ve süs eşyası olmak üzere birçok farklı versiyonu ile hayatta yerini almıştır. En önemli özelliği ise özü itibariyle bir kıymete sahip olmasıdır. Altının bu özelliği insanlar arasında daha özenli bir şekilde korunmasına ve mübadele edilmesine sebep olmuştur.

Tanıtımını yapacağımız bu eser doktora çalışması olarak hazırlanmıştır. Yazar, Prof. Dr. Murat Şimşek’in bu konuda bir çalışmanın eksikliğinin bulunduğu ve böyle bir çalışmaya ihtiyaç duyulduğu tavsiyesi üzerine bu konuyu tercih ettiğini ifade etmektedir. Çalışma 2019 yılında Prof. Dr. Halit Çalış danışmanlığında ve daha birçok değerli hocalardan istifade edilerek hazırlanmıştır. Eserde yalnızca günümüz spot piyasalarında altın mübadele işlemleri ele alınmış, finansal piyasalarda gerçekleşen altın mübadele işlemleri çalışmanın dışında bırakılmıştır. Çalışmada önce sektör unsurları tanıtılmış sonra fikhî hükümleri açıklanmıştır; altının çıkartılması, rafinerilerde saflaştırılması, atölyelerde işlenmesi, toptancı ve araçlar vasıtasıyla kuyumculara ulaştırılması ve son olarak ise kuyumculardan halka arz edilmesi aşamaları detaylı şekilde fikhî açıdan ele alınmıştır. Bu açıdan sektörde çalışanlar, konuyla ilgilenen ilim talipleri ve araştırmacılar için son derece faydalı konuları ihtiva etmektedir.

Çalışma giriş, beş ana bölüm ve sonuç kısımlarından müteşekkildir. Giriş bölümünde ilk olarak çalışmanın konusu, amacı, önemi ve sınırları açıklanmıştır. Bu bölümde yazar çalışmayı üç ana mesele üzerinde ele aldığını ifade etmektedir: Altının hukuki mahiyeti, altının sarf akdine konu olması ve kuyumculuk sektöründe altın mübadele işlemleri. Daha sonra çalışmanın yöntemi üzerinde durularak, iktisat, fıkıh ve altın sektöründe kullanılan belli başlı kavramlara yer verilmiştir. Çalışmada altının hukuki mahiyetinin başta Hanefî mezhebi olmak üzere dört mezhep, kısmen Zahirî, Caferî ve Zeydî mezhebi bağlamında ele alındığı, bu gerekçeyle klasik kaynaklar ve modern dönem çalışmalarından oldukça fazla istifade edildiği belirtilmiştir. Yazar bu bölümde ayrıca literatür değerlendirmesi



Doktora Öğrencisi, Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, arazrmzn@gmail.com
Ph.D. Student, Karabük University, Institute of Postgraduate Education, Basic Islamic Sciences



*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.
Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.*



Araz, Ramazan. “Altın Mübadele İşlemleri: İslam Hukuku Açısından Bir Değerlendirme”. *Mutalaa* 1/1 (Ağustos 2021), 154-158.



ORCID ID: orcid.org/0000-0002-6818-8914
ROR ID: ror.org/007x4cq57
DOI: doi.org/10.5281/zenodo.5247896



Geliş tarihi: 05.05.2021
Kabul tarihi: 16.07.2021

yaparak, altının işleyişi ile ilgili ve fikhî değerlendirmeye esas teşkil eden kaynakları ayrı ayrı değerlendirmiştir. Çalışmanın fikhî yönüyle beraber teknik yönüyle de ele alınmış olması oldukça önemli bir husustur. Bu sebeple çalışmanın önemli kaynakları arasında kanun, yönetmelik, mevzuatlar, sektörün internet sayfaları ve sektör temsilcileriyle yapılan görüşmeler de zikredilmiştir.

Çalışmanın birinci bölümünü “iktisatta ve fıkıhta para kavramına” tahsis eden yazar, bu bölümde ilk olarak paranın tanımı ve fonksiyonlarını açıklamaktadır. Gezgin para için, “sosyal çerçevede toplumun genelinin ortak değer ölçüsü ve mübadele aracı olarak değer atfettiği nesnenin adıdır” şeklinde bir tanım yapmaktadır. Devamında ise paranın temel fonksiyonlarını gerçekleştirebilmesi için dayanıklı olması, birbirine benzemesi, bölünebilir olması, taklit edilmeye karşı korunaklı olması ve piyasada nadir olması özelliklerini vurgulamaktadır. Ayrıca “para çeşitleri” başlığı altında sırasıyla trampa işlemleri, kağıt paralar ve kaydi paralar hakkında kısa malumatlar veren Gezgin, para sistemlerini de geniş şekilde ele alıp madeni para sistemleri, altının ve gümüşün ayrı ayrı veya beraber kullanıldığı sistemleri açıklayıp devamında altın para sistemi ve bu sistemin olumlu ve olumsuz yönleri gibi birçok konuya yer vermiştir.

Bu bölümün bir diğer önemli konusu “fıkıhta para kavramı”dır. Bu başlık altında paranın genel adının *semen* olduğunu ifade edilmekle beraber *dinar*, *dirhem*, *fels* ve *sikke* hakkında açıklamalar yapılarak parayla alakalı *kıymet*, *fiyat* (*si’r*), *ayn* ve *deyn* kavramları hakkında da gerekli açıklamalar yapıldıktan sonra *semen* ve *mebi’* kavramlarına müstakil başlık altında geniş şekilde yer verilmiştir. *Semenin* alışverişin meydana gelmesi için üzerinde anlaşılabilir mübadele aracı olması özelliği, *mebi’nin* ise alışverişte satıma konu olan malı ifade ettiği belirtilmiş ve daha sonra *semen* ile *mebi’* arasındaki farklar geniş şekilde maddeler halinde ortaya konulmuştur (s. 38-43). Bu bölümde ayrıca para çeşitlerine ayrı bir başlık açılmış ilk olarak altın paralar hakkında bilgi verilmiştir. Altının tarihte neolitik hatta mezolitik (m.ö. 600.000 – m.ö. 5000) dönemlerinden beri kullanıldığı ifade edilerek tarihte altının süs, para ve diğer amaçlarla kullanımları hakkında bilgiler verilmiştir. Peygamberimizin (sas) risaleti döneminde de altın ve gümüşün para ve süs eşyası olarak kullanıldığına değinen yazar, Peygamberimizin (sas) mevcut paranın şeklinde ve cinsinde bir değişiklik yapmadığına vurgu yapmış ancak Hz. Ömer (ra) döneminde altın-gümüş paritesinde 1/10 oranında bir ayarlama getirildiğini ifade etmiştir. Bu dönemde Hz. Ömer’in (ra) deve derisinden para yapmak istemesine karşılık develerin neslinin tükenme tehlikesine dair yapılan itiraz üzerine bundan vazgeçilmiştir ki bu malumat altın dışındaki paralar için önemli bir delil teşkil etmektedir. Gezgin, altın dışındaki paralardan mağşuş paralar ve fülus hakkında önemli bilgiler vererek bu konu hakkında mezheplere ait görüşlere de geniş şekilde yer verilmiştir (s.47-53). Yazar, ayrıca kağıt paralar bahsine temas ederek, kağıt paraların hükmü konusunda *borç senetleri* ve *felslere* atıf yapıldığını ifade etmiştir. Gezgin bu bölümde son olarak kaydi paraları ele almış ve bu konuda geniş değerlendirmelerde bulunmuştur.

Yazar ikinci bölümde “altının para-meta olma niteliği”ne değinmiştir. Bu bölümde altının para mı yolsa meta’ mı olduğunun ortaya konulması gerekliliğine temas eden yazar, bu konuda klasik ve modern dönemde ortaya çıkan farklı görüşler neticesinde altının fikhî mahiyetine değinmiştir. Tabloyla da desteklenen bu görüşlerin klasik dönemde, altının bütün yönleriyle para olduğu ile ziynet eşyası olan altınların meta’ olduğu şeklinde ikiye ayrıldığı; modern dönemde ise altının para olduğu ile altının meta’ olduğu şeklinde ikiye ayrıldığı, bu görüşlerin de kendi içinde tekrar ikiye ayrıldığı ifade edilmiştir. Yazar bu

bölümde ayrıca altının para olma özelliğine değinmiş altının doğada bulunan 118 element arasından tercih edilme nedenini teknik, sosyoekonomik, insan nefsinin kendisine olan meyli gibi farklı açılardan değerlendirmiştir. Daha sonra altının meta' olma niteliğine değinmiş ve bu konuda klasik ve modern görüşlere yer vermiştir. Yazar son olarak bu konuda genel bir değerlendirme yapmış ve yer yer kendi kanaatlerini de ifade etmiştir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde altının sarf akdine konu olması bahsi geniş şekilde ortaya konulmuştur. Bu bölümde ilk olarak sarfın tarifi yapılarak bey' akdi içerisindeki konumu, riba konusuyla ilişkisi, riba gerçekleşen altı çeşit malın illetinin tespiti ve kıyas yoluyla ribanın tahakkuk ettiği diğer maddelerin belirlenmesi üzerinde durulmuş; bu konu hakkında değişik görüşler izah edilmiştir. Bu bölümde ikinci olarak sarf akdinin şartlarına temas edilmiş, ilk önce aynı cinslerde miktar birliği şartına değinilmiş olup bu konuda rivayet edilen bazı hadislere, cumhurun görüşlerine ve cumhura muhalif bazı görüşlere yer verilmiştir. Altının sarfının a) has altınların sarfı, b) mağşuş altınların sarfı, c) miktarı belli olmayan altınların sarfı, d) zimmette bulunan altınların sarfı, e) altının gümüşle sarfı, f) altının felslerle sarfı olmak üzere altı şekilde incelenmesi gerektiğini vurgulayan yazar, ayrıca bedellerin aynı mecliste peşin olarak kabzedilmesi ilkesine de değinmiş olup bu konu hakkında çeşitli görüşlere yer vermiştir. Aynı konu kapsamında günümüzde döviz işlemleriyle sarf akdi arasındaki farka dikkat çekilmekte, sarfın kabz şartı olması yönüyle günümüzdeki döviz işlemlerinden farklılığı vurgulanmakta, kabzın şart olduğu akitler üç madde halinde tasnif edilmekte ve menkul mallar hakkındaki görüşlere yer verilmektedir. Günümüzde kabzın hakiki ve hükmi olarak iki şekilde gerçekleştiğini ifade eden Gezgin, hükmi kabzın şartlarını üç madde halinde oldukça geniş şekilde ele almış ve günümüzde hükmi kabzı hakiki kabz olarak (sahih) kabul etmeyenlerin görüşlerine de temas etmiştir. Yazar, ayrıca sarf akdinde şart muhayyerliğinin olmaması hakkında da bizlere teferruatlı malumatlar sunarak sarf akdinde vekalet, kefalet, havale ve muavâ'ade konularına müstakil başlıklar altında değinmiştir.

Bu bölümün en önemli konularından bir diğeri de "altının sarfı" bahsidir. Yazar bu başlık altında ilk önce altının hemcinsi karşılığında sarfı konusuna temas etmiş, *has altınların sarfı* konusu dahilinde altınlardaki işçilik farkının fiyat farkına etkisi üzerindeki ihtilaflara değinmiş ve ribanın yasaklanma nedenleri, hikmetleri vs. meselelere maddeler halinde yer vermiştir. Daha sonra mağşuş altınların sarfı hususuna değinerek mağşuş altınların içindeki altın miktarının günümüzde tespit edilebildiğini bu sebeple klasik görüşlere ihtiyatla yaklaşılması gerektiği meselesi üzerinde durmuştur. Miktarı belli olmayan altınların sarfı gibi konulara da değinen Gezgin, ayrıca "altının farklı cinsler karşılığında sarfı" başlığı altında *altının gümüşle sarfı*, *altının felsler karşılığı sarfı* mevzularına temas ederek, konu içerisinde piyasa da tedavül eden felslerin ribâya konu olması hususunda farklı görüşlere de ayrıca değinmiştir. Yazar, son olarak ilk üç bölümü kapsayacak şekilde genel bir değerlendirme yapmıştır.

Gezgin, çalışmanın dördüncü bölümünü "altın sektöründe üretici-aracı işlemleri ve fikhî değerlendirilmesi"ne tahsis etmiştir. Bu bölümde ilk olarak iktisat tarihi açısından altının evreleri (altı evre olarak) iktisatçıların isimlendirmeleri esas alınarak maddeler halinde özellikleriyle beraber ele alınmıştır. Ülkemiz açısından ise *organize olmamış altın dönemi* ve *organize olmuş altın dönemi* olarak iki dönem hakkında bilgiler verilerek, ülkemiz iç piyasalarında toptan ve perakende altın sektörleri hakkında gerekli malumatlara ayrıca yer verilmiştir. Bu bilgilere ek olarak *aramadan - tüketime altın döngüsü* şeklinde bir tablo vasıtasıyla konunun anlatım şekli zenginleştirilmiştir (s. 133). Bu bölümüm en dikkat

çeken konuları genelde sektör hakkında teknik bilgileri ihtiva eden “altın sektöründe üretici ve aracı taraftarlar” başlığı altındaki üreticiler, altın madenleri, altın rafineleri, darphane, atölyeler, üretime yardımcı unsurlar, araçlar (toptancı ve çantacılar ve yardımcı aracı kuruluşlar) gibi konulardır. Vermiş olduğu teknik bilgilerden sonra “altın sektöründe üretici-aracı işlemleri ve fikhî değerlendirilmesi” konusuna yer veren müellif, bu işlemlerin sektörün kendi içerisinde gerçekleştirilen işlemler arasında fikhî açıdan en problemliler olduğuna işaret etmekte, devamında ise altın üretici işlemlerine yer vererek madenci işlemleri, rafineri işlemleri, darphane işlemleri ve altın atölyeci işlemleri hakkında fikhî değerlendirmeler yapmaktadır. Ayrıca klasik fıkhîta altın işçiliğine yaklaşımlara da değinilerek, konu şema halinde son derece anlaşılır şekilde okuyucuların dikkatine sunulmuştur.

Müellif, bu bölümde ayrıca altın işçiliğinin icare ve istisna’ akdiyle ilişkisi meselesine değinmiş ve bu konular hakkında farklı görüş ve önerilere yer vermiştir. Devamında ise “altın işçiliğinin sarf akdiyle ilişkisi” başlığı altında altın işçilik ücretlerinin sarf akdinde bedellere yansıtılmasının caiz olup olmadığıyla ilgili farklı görüşlere geniş şekilde yer vermiştir (s.183-1989). (Bu konu daha çok altının semen olmadığıyla ilgili görüşlerin teaddüdü üzerine şekillenmiş ve ayrıca vadeli satım gibi tali birtakım malumatlara da yer verilmiştir.) Yazar, akabinde bölüm girişinden itibaren işlenmiş konular hakkında geniş bir değerlendirme yapmaktadır. Bu değerlendirme arasında en dikkat çekici olanı darphane ve atölyelerdeki altın mübadelerindeki gecikmenin fikhî sonuçları üzerinde olup, yazarın kendi görüşü ise bu gecikmelerin örfen peşin addedileceği, dolayısıyla diğer şartlara dikkat edildiği takdirde bu işlemlerin caiz olacağı şeklindedir. Ayrıca üzerinde tarih bulunan altınlardaki tarih farkının mübadelelerde fiyat farkına sebep teşkil etmesinin fikhî bir dayanağının olmaması, sarf akdinde teknolojinin hususi örfe etkisi vb. konular da son derece fayda arzeden konulardır. Gezgin, bu bölümde son olarak altın toptancı ve çantacı işlemlerine yer verip fikhî değerlendirmesini yapmaktadır. Ayrıca yazar, bağımsız takas merkezlerinin kurulması yönünde bir öneride bulunmaktadır.

Çalışmanın beşinci bölümünü “altın sektöründe kuyumcu işlemleri ve fikhî değerlendirilmesi” konusu oluşturmaktadır. Müellif bu bölümde kuyumculukla ilgili etimolojik ve tarihi birtakım bilgilere yer vermiş, daha sonra ise kuyumcu işlemleri ve daha önce değinilmemiş birtakım konuların fikhî değerlendirmesini yapmıştır. Konunun içeriği genel olarak şu şekildedir: Atölyeci ve araçlarla yapılan fikhî işlemler peşin ve vadeli olmak üzere ayrı ayrı ele alınarak peşin işlemlerde EFT ve SWIFT gibi özü itibarıyla bit takım gecikmelerin yaşandığı hükmi kabz hakkında çeşitli görüşlere yer verilmiştir. Vadeli altın işlemlerinde ise çeşitli görüşlere değinilerek altının para veya meta’ olduğu şeklinde çeşitli görüşlere istinaden bu konu hakkındaki ihtilaflara yer verilmiştir. Ayrıca murabaha yoluyla altın temini konusuna da bu bölümde temas edilmiş ve birtakım farklı finansman önerileri sunulmuştur. Daha sonra kuyumcuların perakende alım satım işlemlerine yer verilerek bu konu peşin ve vadeli olmak üzere iki ayrı başlıkta ele alınmıştır. Peşin işlemlerde yeni ve hurda mübadelesi hakkında hususi örftede cereyan eden uygulamalar doğrultusunda bilgilerle beraber bu işlemlerin bazılarının şartlı olmasına atfen safkateyn yasağıyla ilgili bazı görüşlere zorunlu olarak yer verilmiştir. Kuyumcular arasında kısmen yapılmakta olan bedel olarak verilen hurda altınların milyemlerini düşük gösterme işleminin işçilik ücreti dışında bedel tahsil etmek olacağından caiz olmayacağını belirten yazar, daha sonra sarrafiye ve has altınların satışı konusuna değinmekte ve uygulamadaki bazı problemlere yönelik birtakım öneriler sunmakta, devamında ise

üzerinde taş bulunan altınların satımı konusuna da değinerek bazı olumsuz durumların önüne geçmek için barkot sistemini önermektedir.

Yazar bu bölümde vadeli işlemler başlığı altında çek ve senetle altın satışı, banka kartları havale ve EFT ile altın satışı konularına da değinmektedir. Özellikle banka kartları ve kredi kartları ile ilgili bazı yanlış ön kabullere temas eden müellif, konuyu maddeler halinde okuyucuların dikkatine sunmaktadır. Gezgin, elektronik ortamda altın satışı ve altının siparişle satışı konularına da bu bölümde değinmekte ve konuyu yine maddeler halinde ele almaktadır. Ayrıca “diğer işlemler” başlığı altında altının kiraya verilmesi, altının ödünç verilmesi ve emanet bırakılması, altın mudarebe, altının bey’u’l-ine’ye konu olması ve altına endekslenen para borçlarına yer vermektedir. Müellif bu konuyu genel olarak maddeler halinde izah etmeye çalışmış ve bazı önerilerde bulunmuştur.

“Sonuç” bölümünde ise eser hakkında genel bir değerlendirme yapan Gezgin, konu içerisinde yapmış olduğu bazı teklif ve önerileri yinelemiştir. Yazar son olarak finansal piyasalarda gerçekleştirilen altın işlemleri hakkında hususi bir çalışmaya ihtiyaç duyulduğuna vurgu yaparak eseri sonlandırmıştır.

Çalışma içerisinde bazı konuların tekerrür ettiği dikkatten kaçmamaktadır; ancak bu, çalışmanın farklı şekillerde ele alınmasından kaynaklı olup, konu bütünlüğü açısından atıf yapılması gereken bilgiler olması hasebiyle hasen cinsinden tekrarlardır. Çalışmanın kaynakları *altın işlemlerinin işleyişi ile ilgili kaynaklar ve fikhî değerlendirmeye esas teşkil eden kaynaklar* yönünden oldukça zengin olduğu söylenebilir. *İçindekiler* bölümüyle çalışmanın içeriği son derece muntazam olup, yazarın yapmaya çalıştığı sentezler yönüyle de eserin son derece emek ürünü olduğunu tebellür etmektedir.

Gezgin’in bu eseri saha araştırmasını da içermesi yönüyle teoriyle pratiği birleştiren bir eser olması adına önemlidir. Özellikle altın sektöründe tezgah üstü piyasalarda çalışanlar için son derece müfit bir eser olmaya aday olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ayrıca bu alanda ilim tahsil eden ve araştırma yapanlar için, değişen şartların ve gelişen teknolojinin tüccar örfünde fikhî açıdan ne gibi değişikliklere/yeniliklere sebep teşkil ettiği açısından da dikkate alınması gereken bir çalışma olduğu kanaatindeyiz. Bu açıdan büyük bir boşluğu doldurduğuna ve farklı çalışmalara örnek teşkil edeceğine inanıyoruz. Kendilerine bu konuda teşekkür ediyor ve çalışmalarının devamını diliyoruz.

İslâm Adliye Teşkilâtı Ortaya Çıkışı ve İşleyişi

“Atar, Fahrettin. *İslâm Adliye Teşkilâtı Ortaya Çıkışı ve İşleyişi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 2020.”

Eyüp Ertan

İslâm adliye teşkilâtı Hz. Peygamber’in ortaya koyduğu zamanla gelişen nev-i şahsına münhasır özellikleri olan bir sistemdir. İslâm adliye teşkilâtı mesuliyetin şahsiliğini, insanların yargı önünde eşit olduğunu kabul etmiş, hak ve hürriyetleri dünyevi ve uhrevi müeyyidelerle teminat altına almıştır.

Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi’nde İslam hukuku profesörü olan Fahrettin Atar’ın, yazma eserlerden istifade ederek doktora çalışması olarak hazırlanmış olduğu bu eser daha sonra pek çok araştırmacı tarafından kaynak eser olarak kullanılmıştır. Eser giriş ve yedi bölümden oluşmaktadır. Giriş “Devlet Kavramı”, Birinci bölüm “Adli Teşkilât Tarihi”, ikinci bölüm “Kazâ Fonksiyonunu İfa Eden Hâkimler ve Yardımcıları”, üçüncü bölüm “Kazâ Görevinin İfasında Yardımcı Organlar”, dördüncü bölüm “Mahkemeler, Vazife ve Selahiyet” beşinci bölüm “Mezâlîm, Hisbe, Şurta ve Askerî Kazâ”, altıncı bölüm “Muhakeme Usulü”, ve yedinci bölüm “Kanunlar İhtilâfı ve Gayrimüslimlere Kazâ Selâhiyeti”, başlıklarından müteşekkildir.

Atar, giriş bölümünde ilk olarak çalışmanın konusu, amacı, önemini ele almıştır. Ayrıca bu bölümde devlet konusunu “Umumi Devlet Kavramı” ve “İslâm’da Devlet Kavramı” şeklinde iki başlık olarak incelemiş, “Umumi Devlet Kavramı” bugünkü hukukçuların görüşleriyle, “İslâm’da Devlet Kavramı” başlığı ise tarihi uygulamalar ve dini kaideleri dikkate alarak ele alınırken İslâm’da devlet kelimesinin kökeni ve anlam değışmesi irdelenmiştir. Bununla birlikte İslâm Devleti’nin fonksiyonları ele alınmış, diğer devletlerden farklı olarak İslâm Devleti’nin tebliğ görevi izah edilmiş, konu Kur’an ve Hz. Peygamber’in uygulamalarından hareketle temellendirilmeye çalışılmıştır. İslam Devleti’nin yargı kazâ fonksiyonunun diğer devletlerin yargı fonksiyonlarından farklı yönlerinin olduğunu şu şekilde ifade etmiştir: “İslam’da mahkeme ictheadları hiçbir zaman emsal karar niteliği taşımaz, dolayısıyla bir mahkemenin verdiği karar diğer bir mahkemeyi bağlamaz.”

Birinci bölümde; İslâm adliye teşkilâtının Arap topraklarında kurulması sebebiyle İslâm öncesi Arap yargı sistemi hakkında kısa bilgiler verilmiş, daha sonra Hz. Peygamber



Dr., Öğretmen, MEB, Karabük Bahaddin Gazi İmam Hatip Ortaokulu, eyupertan@gmail.com
Ph.D., Teacher, Ministry of National Education, Karabük Bahaddin Gazi İmam Hatip Middle School



*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.
Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.*



Ertan, Eyüp. “İslâm Adliye Teşkilâtı Ortaya Çıkışı ve İşleyişi”. *Mutalaa* 1/1 (Ağustos 2021), 159-162.



ORC ID: orcid.org/0000-0002-5306-0424
ROR ID: <https://ror.org/00jga9g46>
DOI: doi.org/10.5281/zenodo.5247937



Geliş tarihi: 20.08.2021
Kabul tarihi: 23.08.2021

dönemi, Dört Halife Emeviler ve Abbâsiler gibi İslâm devletlerinde yer alan adliye teşkilatları hakkında ayrıntılı bilgiler verilmiştir. Müellif Adliye teşkilâtının İslâm öncesi dönemde fertlerin haklarının koruma ve elde edilmesi için yeterli olmadığını Hz. Peygamber'in bozuk olan Cahiliye adli sistemine Allah'tan aldığı nasslar istikametinde çeki düz vermek için elinden gelen gayreti harcadığını belirtmiştir. Dolayısıyla yazar Hz. Peygamber'in temellerini attığını bu sistemin fertlerin gönül huzuru içinde yaşayabilecekleri bir hukuk sistemi olduğunu belirtmiştir. Bu bölümde İslam adli teşkilâtının, özellikle Hz. Ömer döneminde büyük tekâmül gösterdiği ifade edilmiştir. Hz. Peygamber döneminden itibaren incelenirken adli teşkilatın ayrılmaz bir parçası olan kazâ selahiyeti üzerinde de durularak konu belgelerle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bazı müsteşriklerin öne sürdüğü gibi İslam hukuku ve adliye teşkilatlarının yabancı hukukların tesiri altında kaldığı iddiasının gerçeği yansıtmadığı, (s. 141) İslam adli teşkilâtının, İslamî nasslar ve nassların hükümleriyle çelişmeyen örf ve âdetler çerçevesinde meydana gelmiş nevi şahsına münhasır bir teşkilat olarak hukuk aleminde yerini aldığı ifade edilmiştir. (s. 152)

Atar ikinci bölümde adliye teşkilatında kazâ fonksiyonunu yerine getiren asıl unsurların kadılar ve yardımcıları olmak üzere iki ana unsurdan oluştuğunu belirtmiş, kadı (hâkim) yardımcıları tabirinin hâkimin dışında mahkeme çalışanları olduğunu belirtmiştir. Yazara göre mahkeme çalışanları: kâtip, mübâşir, kâsım, müzekkî, tercüman gibi görevlilerdir. (s. 157) Bu bölümde mahkemede kazâ fonksiyonunu icra eden başta hakim olmak üzere bütün görevlilerin hukuki statüleri ve bu görevlilerde aranan şartlar ayrıntılı bir şekilde ele alınarak incelenmiştir.

Üçüncü bölümde İslam adliye teşkilatında kazâ görevinin yerine getirilmesinde yardımcı organlar ele alınmış, bu organların görevleri, yetkileri ve bu organların modern hukuktaki karşılıkları mukayeseli bir şekilde ele alınmıştır. Modern hukuk teşkilatında yer alan birtakım görevlilerin -örneğin savcılar gibi- İslam adliye teşkilatında yer almadığı ifade edilmiştir. (s. 231.)

Dördüncü bölümde İslam adliye teşkilâtının en önemli unsurlarından bir tanesi olan "mahkemelerin vazife ve selahiyetleri" ele alınmıştır. Yazar İslam adliye hukukunda yer alan mahkemelerin modern hukuktaki gibi askeri ve sivil yargı kısımlara ayrıldığını belirtmiş, konuyu İslam tarihinden örnekler vererek ayrıntılı bir şekilde ele almıştır.

Beşinci bölümde İslam tarihinde kazâ görevi genellikle kadılar tarafından idare edilen mahkemelerce yürütülürken, bazı İslam devletlerinde kazâ görevinin başka kurumlarca ifa edildiği belirtilmiştir. Yazar tarafından mezâlim, hisbe, şurta ve askerî kazâ gibi kuruluşların fonksiyonları, görev ve yetkileri İslam hukuk tarihinden örnekler sunularak ayrıntılı bir şekilde izah edilmiş, bu kuruluşların modern hukukta karşılığının olup olmadığı tartışılmıştır. Yazar mezâlim mahkemelerinin adli kazadan iki yönden ayrıldığını belirtmiştir. Bunlar: 1. Vazife ve selâhiyet, 2. Muhakeme usulü ve mahkemenin teşkili. (s. 270) Ayrıca yazar Hisbe'nin de İslam adliye teşkilatına münhasır bir kurum olduğunu bu kurumun İslam cemiyetinde iyilikleri emredip kötülüklerden sakındırmak suretiyle sosyal huzuru sağlayan dinî bir kurum olduğunu bu kurumun görevinin modern hukukta tam bir karşılığının olmadığını belirtmiş, Belediyeler, Maliye, Ticaret ve Sağlık Bakanlıklarıyla Diyanet İşleri Başkanlığının hisbe teşkilatının bazı görevlerini yerine getirdiklerini kaydetmiştir. (s. 277)

Altıncı bölümde “Muhakeme usulü” konusunu ele alan Atar, bu bölümde muhakeme usulünün tanımı ve esasları, dâva ve müdâfaa, deliller ve ispat külfet/yükü, muhakeme ve mürâfaa usulü, kanun yolları, hüküm icrası ve tahkim konularına değinmektedir. Yazara göre muhakeme usulünün temel amaç ve hedefi adaleti gerçekleştirmektir. Bu manada yazarın birçok defa tekrar ettiği Hz. Peygamber’in “Bana ihtilaflarınızı getiriyorsunuz. Muhtemeldir ki bir kısmınız diğerine göre delillerini daha güzel ortaya koyabilir ve ben de dinlediğime göre onun lehinde hükmederim. Bu şekilde kime kardeşinin bir parça hakkını alıp vermişsem almasın zira ona ateşten bir parça vermişimdir.” hadisi konunun ana çerçevesini çizmesi açısından önemlidir. Bu amacından ötürü yargı terimi zamanla adalet kelimesiyle özdeşleşmiş ve yargı kurumu tabiri yerine adalet kurumu (adli teşkilat, adliye) tabiri kullanılmıştır. İslami öğretilerde de yargı işi yani adaleti temin işi imandan sonra en faziletli bir ibadet, yargı makamı yüce bir makam, yargı görevi de kutsal bir görev sayılmıştır.

Yedinci bölümde “Kanunlar ihtilafı ve Gayrimüslimlere tanınan kazâ selâhiyeti” konularını ele alan yazar, bu bölümde muhakeme usulünün tanımı ve esasları, dâva ve müdâfaa, deliller ve ispat külfet/yükü, muhakeme ve mürâfaa usulü, kanun yolları, hüküm icrası ve tahkim konularına değinmektedir. Yazar dâr kavramını iki kısımda “Dâru’l-İslam ve Dâru’l-Harb” şeklinde ele almış, gayrimüslimlerin hak ve sorumluluklarını çeşitli örneklerle izah etmiştir. Bu bölümde İslam mahkemelerinin görev ve sorumlulukları ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.

“Sonuç” bölümünde ise eser hakkında genel bir değerlendirme yapan yazar, çalışmada elde ettiği sonuçları “İslam toplumunda kazaî faaliyetler aşağıdaki ilkeler çerçevesinde etkin bir şekilde yürütülmüş ve adaletin mükemmel bir surette dağıtılması sağlanmıştır.” başlığı altında maddeler halinde sunmuştur. Ulaşılan sonuçlar kısaca şunlardır: 1. Mahkemelerde adalet eşitlik ilkesini içeren kanunların uygulanması. 2. Mahkemelere ehil, güvenilir kadıların tayin edilmesi ve onlara bağımsız olarak yargılama faaliyetlerinde bulunma imkanının sağlanması. 3. Yerleşim birimlerinin nüfusuna göre kadı tayin edilmesi. 4. Hakimlerin rüşvet almalarını ve yolsuzluk yapmalarını önleyecek tedbirlerin alınması. 5. Yargı önünde insanlar arasında eşitliğin gözetilmesi. 6. Yargı hizmetlerinin meccanen ve aleni olması.

Yazar son olarak İslam yargılama hukukunun esaslarının Hz. Ömer’in Basra vali-kâdısı Ebû Mûsa’l-Eş’arî’ye gönderdiği yargı ile ilgili risâlesinde tespit edildiğine vurgu yaparak eseri sonlandırmıştır.

İslam yargılama hukuku ve adliye teşkilatını ilgilendiren meselelerin pek çoğunun ele alındığı bu kitap, hicri birinci asırda İslam adliye teşkilatının ortaya çıkışını ve tekevvününü Hz. Peygamber döneminden itibaren ele alıp incelemesi yönüyle temayüz etmiş, alanında kıymetli bir kaynaktır. Kitapta, giderilmesi gerektiğini düşündüğümüz eksiklikler şunlardır:

İçindekiler tablosu ile kitap içeriğindeki sayfa numaralarının uyuşmaması.

Eserde ismi geçen müelliflerin ölüm tarihlerinin ilk geçtiği yerde verilmesi yeterli olabilirdi.

İslâm Adliye Teşkilâtı Ortaya Çıkışı ve İşleyişi

Bazı yerlerde göze çarpan yazım yanlışları ve anlatım bozuklukları bulunmaktadır. (192, 291, 169, 350)

Kitabı okurken gördüğümüz olumlu-olumsuz durumlarla birlikte kitabın gayet başarılı ve İslam Adliye Teşkilâtı ile ilgili çalışma yapanların, genel bilgi edinmek isteyen, bu alana ilgi duyan hukukçu, araştırmacı ve öğrenciler için kaynak bir eser olduğu izahtan varestedir.