



Journal of the
Faculty of Divinity
of Ankara University

İçindekiler / Content

Araştırma Makaleleri / Research Articles

18. Yüzyıl Osmanlı Coğrafyasında Tütünün Sosyo-Kültürel Zeminine Dair Bir Metin:
Ebü Sehl Nu'mân Efendi ve *Tahliu'd-Duḥān* Adlı Risâlesi
(A Text on the Socio-Cultural Ground of Tobacco in the 18th Century Ottoman Land:
Abū Sahl Nu'mān Efendi's Epistle Tahlil al-Duḥān)
MEHMET KALAYCI & EYÜP ÖZTÜRK

Yahudi Âlim Sa'd b. Maşûr İbn Kammüne'nin *Beşâ'iru'n-nubuvve* ile İlgili Görüşleri
(The Jewish Scholar Sa'd b. Maşûr Ibn Kammūna's Thoughts on *Bashā'ir al-nubuwwah*)
FATIMA BETÜL TAŞ

Surelerin Mekkîliği ve Medenîliği: 22/el-Hacc Suresi Örneği
(On Determining the Qur'anic Suras as Meccan or Medinan: *Sūrat al-Ḥajj* as a Case Study)
ESRA GÖZELER

'Danışma'dan 'Dayanışma'ya: Bireysel ve Sosyal Potansiyellerin Aktivasyon Kodu Olarak Şûrâ
(From Consultation to Solidarity: *Shūrā* as an Activation Code of Individual and Social Potentials)
HACER ŞAHİNALP

أثر الدراسات الصوتية في الدلالة الشعرية
(Ses Araştırmalarının Şiirsel Anlama Etkisi)
(Effects of Phonetic Studies on Poetic Significance)
محمد رزق شعير (MOHAMED RIZK SHOEIR)

Kamu Hukuku-Özel Hukuk Ayrımı ve İslami Cezalar
(Punishments in Islam with Regard to Public and Private Laws)
SUAT ERDOĞAN

Araştırma Notları / Research Notes

58 : 1 (2017)

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi



ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

ANKARA



ÜNİVERSİTESİ



İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN: 1301-0522 / Cilt: 58 • Sayı: 1 • Yıl: 2017

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY OF ANKARA UNIVERSITY
(ISSN: 1301-0522 e-ISSN: 1309-2057)

Cilt: **58** Sayı: **1** (Mart / March 2017)

YAYINLAYAN KURUM VE SAHİBİ/ PUBLISHING INSTITUTION

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına / on behalf of Ankara University Faculty of Divinity
Dekan Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal

EDİTÖR/ EDITOR

Fehrullah Terkan

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Muhammet Emin Eren

Esra Gözeler

Mehmet Kalaycı

Yasin Meral

Tuğba Öztürk

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Rahim Acar (*Marmara Üniversitesi*)

Mehmet Akkuş (*Ankara Üniversitesi*)

Halis Albayrak (*Ankara Üniversitesi*)

Yaşar Aydınlı (*Uludağ Üniversitesi*)

Eyüp Baş (*Ankara Üniversitesi*)

Christoph Boehinger (*Universität Bayreuth*)

Ahmet Hikmet Eroğlu (*Ankara Üniversitesi*)

Frank Griffel (*Yale University*)

İlhami Güler (*Ankara Üniversitesi*)

Wael Hallaq (*Columbia University*)

Ömer Faruk Harman (*Marmara Üniversitesi*)

Jules Janssens (*Louvain University*)

İsmail Kara (*Marmara Üniversitesi*)

Sönmez Kutlu (*Ankara Üniversitesi*)

Oliver Leaman (*University of Kentucky*)

Jon McGinnis (*Univ. of Missouri-St. Louis*)

Yahya Michot (*Hartford Seminary*)

Peter Müller (*Pädagogische Hochschule Karlsruhe*)

Üzeyir Ok (*Cumhuriyet Üniversitesi*)

Ejder Okumuş (*Eskişehir Osmangazi Üniversitesi*)

Mehmet Özdemir (*Ankara Üniversitesi*)

Osman Taştan (*Ankara Üniversitesi*)

Ömer Özsoy (*Goethe-Universität Frankfurt*)

Mustafa Öztürk (*Marmara Üniversitesi*)

İsmail Hakkı Ünal (*Ankara Üniversitesi*)

AÜİF Dergisi ULAK-BİM, Index Islamicus ve ASOS Sosyal Bilimler İndeksi tarafından taranmaktadır.

AÜİF Dergisi (ISSN 1301-0522) hakemli akademik bir dergidir ve yılda iki defa yayınlanır. Bu dergide yayınlanan makalelerin ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Fikirlerden editörler sorumlu tutulamazlar. Makalelerde belirtilen görüşler, zorunlu olarak *AÜİF Dergisi*'nin görüşlerini yansıtmazlar. Dergide yayınlanan makalelerin tüm yayın hakları *AÜİF Dergisi*'ne aittir. Makaleler, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Ancak ilmi amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

AUIF Dergisi (*Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University*) is a peer-reviewed scholarly journal and is published twice a year. Opinions expressed in the Journal belong solely to the authors and do not necessarily represent those of the Journal. All that is published in this Journal is copyrighted and all rights reserved. Neither as a whole nor in part may the articles published in this Journal be reproduced or distributed in any way or through any digital storage and retrieval system without permission. We allow, however, brief quotations and abstracts for scholarly purposes.

İLETİŞİM ADRESİ / CORRESPONDENCE

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi 06500 Beşevler, Ankara

Telefon: (312) 212-6800 dah.1242

Fax: (312) 213-0003

E-posta: iladergi@divinity.ankara.edu.tr

URL: <http://ilahiyatdergi.ankara.edu.tr>

BASKI / PRESS

Ankara Üniversitesi Basımevi, A.Ü. Tandoğan Kampüsü, Beşevler, Ankara. Tel: 0(312) 213-6665

Online Yayın Tarihi: Haziran 2017

İçindekiler / Content

Araştırma Makaleleri / Research Articles

18. Yüzyıl Osmanlı Coğrafyasında Tütünün Sosyo-Kültürel Zeminine Dair Bir Metin: Ebū Sehl Nu'mān Efendi ve *Tahlīlu 'd-Duḥān* Adlı Risālesi
(*A Text on the Socio-Cultural Ground of Tobacco in the 18th Century Ottoman Land: Abū Sahl Nu'mān Efendi's Epistle Tahlīl al-Duḥān*)
MEHMET KALAYCI & EYÜP ÖZTÜRK 1-45
- Yahudi Âlim Sa'd b. Manşūr İbn Kemmūne'nin *Beṣā'iru 'n-nubuvve* ile İlgili Görüşleri
(*The Jewish Scholar Sa'd b. Manşūr Ibn Kammūna's Thoughts on Bashā'ir al-nubuwwah*)
FATİMA BETÜL TAŞ 47-67
- Surelerin Mekkîliği ve Medenîliği: 22/el-Ḥacc Suresi Örneği
(*On Determining the Qur'anic Suras as Meccan or Medinan: Sūrat al-Ḥajj as a Case Study*)
ESRA GÖZELER 69-108
- 'Danışma'dan 'Dayanışma'ya: Bireysel ve Sosyal Potansiyellerin Aktivasyon Kodu Olarak Şūrâ
(*From Consultation to Solidarity: Shūrâ as an Activation Code of Individual and Social Potentials*)
HACER ŞAHİNALP 109-146
- أثر الدراسات الصوتية في الدلالة الشعرية
(*Ses Araştırmalarının Şiirsel Anlama Etkisi*)
(*Effects of Phonetic Studies on Poetic Significance*)
محمد رزق شعير (MOHAMED RIZK SHOEIR) 147-184
- Kamu Hukuku-Özel Hukuk Ayrımı ve İslami Cezalar
(*Punishments in Islam with Regard to Public and Private Laws*)
SUAT ERDOĞAN 185-203

Araştırma Notu ve Yorumlar / Research Notes and Comments

- Yazıcıoğlu'nun Muhammediyye'si Hakkında Bir Osmanlı Fetvası
(*An Ottoman Fatwa on the Muhammediyye of Yazıcıoğlu Mehmed Efendi*)
RECEP GÜRKAN GÖKTAŞ 205-212
- "Biz Yahya ismini daha önce kimseye vermedik!" (19/Meryem:7)
(*We have never given this name [Yahyā] to anyone before him!*) (19/Maryam:7))
YASİN MERAL 213-223
- Mekkî-Medenî Sure Tertipleri: Hz. 'Ā'îşe, İbn 'Abbās-Kurayb, Mucâhid ve Katâde Rivayetleri
(*Organizations of Mekkân-Medinân Sūras: Reports of 'Ā'isha, Ibn 'Abbās-Kurayb, Mujāhid, and Qatāda*)
ESRA GÖZELER 225-238
- Et-Tuḥfetu 'l-Kādirīyye* Adlı Eserin Elyazma Nüshası ve Yayınlanması Üzerine
(*Notes on the Manuscript of al-Tuḥfa al-Qādirīyya and Its Publication*)
SİNAN İLHAN 239-244

18. Yüzyıl Osmanlı Coğrafyasında Tütünün Sosyo-Kültürel Zeminine Dair Bir Metin: Ebū Sehl Nu'mān Efendi ve *Taḥlīlu'd-Duḥān* Adlı Risālesi*

MEHMET KALAYCI

Ankara Üniv. İlahiyat Fak.

mehkala@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-9016-3123>

EYÜP ÖZTÜRK

Karadeniz Teknik Üniv. İlahiyat Fak.

eyupozturk@ktu.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0003-1779-5519>

Öz

Ebū Sehl Nu'mān Efendi, 18. yüzyılda yaşamış önemli bir Osmanlı tarihçisidir. Yaşadığı dönemde çokça tartışılan, lehte ve aleyhte pek çok risālenin yazıldığı tütün konusunda kaleme aldığı risāle kendi döneminden izler taşıyan bir sosyal tarih metni niteliğindedir. Genellikle tütünün dinî ve şer'î hükmünün mevzu bahis edildiği diğer risālelerle kıyaslandığında Nu'mān Efendi'nin risālesi bunu aşan bir muhtevaya sahiptir. Risālede tütünün ilgili dönemde Anadolu coğrafyasında nasıl karşılık bulduğuna, hangi tütünlerin tercihe şayan olduğuna dair Nu'mān Efendi'nin şahsi tecrübelerine dayanan anlamlı tespitler yer almaktadır. Biz bu makalede onun tütün hakkındaki bu risālesini inceledik, muhtevasını analiz ettik ve Osmanlı Türkçesiyle kaleme alınmış metnin transkripsiyonunu yaptık. Ayrıca Nu'mān Efendi'nin hayatına ve tütünün Avrupa ve Osmanlı'daki tarihsel seyrine yer vererek Osmanlı coğrafyasında tütün konusunda yazılan diğer risālelerin muhtevasını ana hatlarıyla sunduk.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Tütün, Nu'mān Efendi, Duḥān, Sosyal Tarih, Helal

Abstract

A Text on the Socio-Cultural Ground of Tobacco in the 18th Century Ottoman Land: Abū Sahl Nu'mān Efendi's Epistle *Taḥlīl al-Duḥān*

Abū Sahl Nu'mān Efendi is a significant Ottoman historian of the 18th century. His epistle on tobacco, *Taḥlīl al-Duḥān*, provoked much discussion in its time and the composition of many epistles for and against it. It's a text of social history bearing significant traces of its time. When compared to other epistles on religious legitimacy of tobacco, *Taḥlīl al-Duḥān* has a content that goes beyond them. It contains interesting additional remarks reflecting Nu'mān Efendi's personal experience about various points such as the reception of tobacco in Anatolia and the kinds of tobacco preferred there. This article offers a textual examination of the aforesaid epistle on tobacco, and an analysis of its content. It also gives information about Nu'mān Efendi's life, the historical journey of tobacco in Europe and the Ottoman land, and the contents of other epistles on tobacco in the Ottoman geography. Included finally in the study is also the transliteration of the text originally composed in Ottoman Turkish.

Keywords: Ottoman, Tobacco, Nu'mān Efendi, Smoking, Social History, Ḥalāl

Giriş

Ebū Sehl Nu'mān Efendi, daha çok *Tedbīrāt-ı Pesendīde* adlı tarih eseriyle tanınmış bir 18. yüzyıl Osmanlı âlimi ve diplomatıdır. Yaklaşık elli beş yıllık ömrüne çok sayıda görev ve eser sığdırmıştır. Devlet-i 'Aliyye için birçok kez yararlılık gösteren ve pek çok meseleyi suhûletle çözüme bağlayan sağlam bir bürokratik geçmişe sahip olmasına karşın hakkı teslim edilmemiş ve tarihin gadrine uğramış birisidir. Dönemin tarih ve biyografi kitaplarında hakkında herhangi bir malumat bulunmamaktadır. Hal böyle iken günümüzden bakınca 18. yüzyılın en önemli tarihçilerinden olmasının tek sebebi yazdığı eserlerdir. Bugün Nu'mān Efendi diye birisinin varlığından haberdar isek bu tümüyle kendi eserleri sayesinde. *Tedbīrāt-ı Pesendīde* bu övgünün merkezinde yer almaktadır. Esere yansıyan sosyal tarih içerikli ve Nu'mān Efendi'nin muhayyile süzgecinden geçmiş muhteva, aynı dönemde yazılan ve ağırlıklı olarak siyasi tarih odaklı diğer tarih eserleriyle kıyaslandığında onu farklı bir noktaya taşımaktadır.

Nu'mān Efendi aslında tarihçi değildir ve söz konusu eseri yazarken bu amaçla yola çıkmış da değildir. O aslında günlük tutmuş, başından geçen olayları satırlara dökmüş ve nihayet bunları yeniden elden geçirerek bir kitaba dönüştürmüştür. Bu yüzden de diğer eserlere yansımayan ve belki dönemin tarih yazıcılığı açısından bakıldığında gereksiz ve ayrıntı niteliği taşıyan sıra dışı bilgiler Nu'mān Efendi'nin tasvir yeteneği ile birleşince sonraki süreçte oldukça değerli hale gelmiştir. Üstelik bu, yalnızca *Tedbīrāt-ı Pesendīde* adlı eserine özgü bir özellik değildir. Yazdığı diğer eserlerde de aynı tavır ve tutumun güçlü yansımalarını görebilmek mümkündür. Hangi meseleyi ele alırsa alsın, kendi tanıklığını ve tecrübelerini merkeze almak suretiyle meselenin dönemin toplumsal belleğindeki karşılığına dair güçlü tasvirler ortaya koymaktadır. Tütün konusunda kaleme aldığı ve yakın bir zamana kadar varlığından dahi haber olmadığımız *Tahlīlu'd-Duḥān* adlı risâle de bundan hâlf değildir. Tütünün dinî ve şerî hükmünün genellikle mevzu bahis edildiği diğer risalelerle kıyaslandığında Nu'mān Efendi'nin risâlesi farklıdır. Öyle ki söz konusu risâlede tütünün sadece dinî açıdan hükmü tartışılmamakta, yanı sıra ilgili dönemde Anadolu coğrafyasında nasıl karşılık bulduğuna, nerelerde hangi tütünlerin tüketildiğine, hangi tütünlerin tercihe şayan olduğuna dair Nu'mān Efendi'nin kendi tecrübelerine dayanan önemli tespitler yer almaktadır. Bu da onun risâlesini, toplum ve kültür tarihi açısından önemli bir vesikaya dönüştürmektedir. Bu makalede onun tütün hakkındaki bu risâlesi ele alınmış, muhtevası analiz edilmiş ve Osmanlı Türkçesiyle kaleme alınmış metni transkribe edilmiştir.

Ebü Sehl Nu'mân Efendi

Nu'mân Efendi'nin eserleri, kendisi hakkında bilgi sunan, ancak kendisi hakkında bütüncül bir tasavvura sahip olunmadan da yeterince anlaşılamayacak türden metinlerdir. Metinlere yansıyan içerik, onun hayatının daha önceki kesitlerinden ve tecrübelerinden izler taşımaktadır. Bu durum tütün risâlesi için de geçerlidir. Bu nedenle tütün risâlesine geçmeden önce onun hayatını *Destân*¹ ve *Tedbîrât-ı Pesendîde*² adlı eserlerine yansıyan muhteva üzerinden ana hatlarıyla özetlemek gerekir. Nu'mân Efendi'nin hayat hikâyesi, Sivas eyaletine bağlı bir kasaba olan Eğin'de³ muhtemelen 1700 yılında başlamıştır.⁴ Kendi kasabasında başladığı tahsil hayatına Divriği'deki abisinin yanında, daha sonra da Diyarbekir vilayetindeki çeşitli medreselerde devam etmiştir.⁵ Burada kısa zamanda medrese öğrencilerinin en gözdesi hâline gelmiş, maaşlı bir görev talebiyle 1726 yılının sonlarında İstanbul'a gitmiş ve Şeyhülislâm 'Abdullâh Efendi'yle (ö.1743)⁶ görüşmüştür. Şeyhülislâm'ın sunduğu mülâzemetlik teklifini bir kenar âdemi olduğu ve İstanbul'da yapamayacağı gerekçesiyle geri çevirmiş;⁷ dokuz ay kadar İstanbul'da bekledikten sonra da Hekimoğlu 'Alî Paşa (ö.1758)⁸ tarafından tekrar Osmanlı hâkimiyetine alınan Tebrîz'e

* Katkılarından dolayı Muhammet Emin Eren'e ve Muzaffer Tan'a teşekkür ederiz.

¹ Nu'mân Efendi'nin Tebrîz'deki müftülük görevi ile başlayan dokuz yıllık hayatını ve yaşadıklarını manzum olarak kaleme aldığı 254 beyitten oluşan bu destan müellif hattı olarak tek nüsha halinde günümüze ulaşabilmiştir. Bkz. *Destân* (Yazma), Süleymaniye Ktp.-Reşid Efendi, no.667, vv.1b-9a; Bu destan, Mehmet Kalaycı ve İsmail Alper Kumsar tarafından neşredilmiştir. Bkz. *Bir Osmanlı Aliminin Çileli Yılları: Ebü Sehl Nu'mân Efendi* (Ankara: Hitabevi Yay., 2017).

² Günümüze intikal eden iki yazma nüshasından birisi, Reşid Efendi koleksiyonunda ve müellif hattı olarak, diğeri ise Avusturya Milli Kütüphanesi'nde 1106 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. Kıırım, Macaristan ve İran'daki görevlerine tahsis edilmiş üç bölümden oluşan eserin ikinci bölümü Erich Prokosch tarafından Almanca'ya çevrilmiştir. Bkz. *Molla und Diplomat Der Bericht des Ebü Sehl Nu'man Efendi über die österreichisch-osmanische Grenzziehung nach dem Belgrader Frieden 1740/41* (Graz/Wien/Köln: Verlag Styria, 1972); Eserin tamamı ise A. İbrahim Savaş tarafından transkribe edilerek yayımlanmıştır. Bkz. *Tedbîrât-ı Pesendîde (Beğenilmiş Tedbirler)* (Ankara: TTK Yay., 1999).

³ Eğin, Cumhuriyet kurulduktan sonra Kemaliye adını alarak Erzincan'a bağlanmıştır. Bkz. Erdoğan Akkan-Metin Tuncel, "Kemaliye," *DİA*, c.25, s.236.

⁴ Nu'mân Efendi, *Tedbîrât-ı Pesendîde*, hazırlayanın girişi, s.1.

⁵ Nu'mân Efendi, *Tedbîrât-ı Pesendîde*, s.27.

⁶ Bu kişi, Yenişehirli lakabıyla meşhur 'Abdullâh Efendi'dir ve Lale Devri sürecinde on iki yıl kesintisiz şeyhülislâmlık yapmış bir kimsedir. Bkz. Mehmet İpşirli, "Abdullah Efendi, Yenişehirli," *DİA*, c.1, s.100.

⁷ Nu'mân Efendi, *Tedbîrât-ı Pesendîde*, s.28.

⁸ Tebrîz'in fethi sırasındaki başarılarından dolayı 1725 vezirlikle Anadolu beylerbeyliğine getirilen 'Alî Paşa ertesı yıl, hastalanan 'Abdullâh Paşa'nın yerine Şark seraskeri ve Tebrîz muhafızı olarak görevlendirilir. Başta kethüdâsı olmak üzere bazı adamlarının halka zulmetmesi yüzünden buradan uzaklaştırılarak önce Şehrizöl, hemen ardından da Sivas valiliğine tayin edilir. Nâdir Şâh zamanında İran savaşlarının tekrar başlaması üzerine Diyarbekir valiliğine nakledilir. 1730'da Bağdâd Valisi Ahmed Paşa'nın maiyetinde Hemedân muhafızlığı ile görevlendirilir. İstanbul'da çıkan Patrona İsyanı yüzünden devletin şark seferiyle yeterince ilgilenememesi, Tebrîz'in yeniden el değiştirmesine yol açar. Erzurum valiliğiyle Revân bölgesi seraskerliğine getirilen 'Alî Paşa, önce Rûmiye'yi (Urmıye), ardından da

müftü olarak atanmıştır.⁹ Tebriz’de zorluklarla geçen bu ilk görevi sırasında şehrin Safevîlerin istilasına maruz kalmasına tanıklık etmiş ve gizlice kaçmak durumunda kalmıştır.¹⁰ Hekimoğlu ‘Alî Paşa’nın Erzurum seraskerliğine atanması sonrasında maiyyetinde çalışmaya başlamıştır.¹¹ Tebriz’in yeniden ele geçirilmesi üzerine hiç istememesine rağmen, şehirde vuku bulan arazi anlaşmazlığını çözmek üzere ‘Alî Paşa tarafından tekrar müftü olarak görevlendirilmiştir.¹²

‘Alî Paşa’nın vezir olmasıyla işler değişmeye başlamış ve Nu‘mân Efendi’nin onun katındaki itibarı gün geçtikçe azalmıştır. Bunda ‘Alî Paşa’nın kapıcı kethüdâsının doğrudan etkisi olmuştur.¹³ Üst üste yaşadığı ve hep içine attığı talihsizliklere dost bildiği kapıların yüzüne kapanması da eklenince Nu‘mân Efendi, üzüntüsünden *şir-pençe* (kan çibani) hastalığına yakalanmış ve uzunca bir müddet tek başına bu hastalıkla baş etmek durumunda kalmıştır.¹⁴ Halini arz etmek için gittiği ‘Alî Paşa tarafından da hasta halinde sürgüne yollanmıştır. İzmit’te bir han köşesinde aylarca tek başına iyileşmeyi beklemiş, bir müddet şehrin valisi olan Seyyid Muştafâ Efendi’nin yardımını görmüş, onun görevinden azli sonrasında ise ahaliden birinin getirdiği ekmeğe ve suyla idare etmek durumunda kalmıştır. İyileştikten sonra İstanbul’a dönmek istemişse de izin alamamış ve güneydoğu Anadolu şehirlerine gitmiştir.

İzmit’te bir müddet yardımını gördüğü Seyyid Muştafâ Efendi’nin 1736 yılında şeyhülislâmlık makamına getirilmesi üzerine kendisini ziyarete gitmiş; başından geçenleri anlatıp yaşadıklarının tafelsi niteliğinde bir görev talebinde bulunmuştur. Şeyhülislâm tarafından mülâzemet kırklısı olarak boş bir medreseye atanmıştır.¹⁵ Nu‘mân Efendi, yedi senelik mülâzemet süresinin dolmasını beklerken şeyhülislam Seyyid Muştafâ Efendi tarafından önceki mutasarrıf Seyyid ‘Abdulmu‘min Efendi’nin mülkiyeti altındaki hazinenin kayıt altına alınması amacıyla Kefe şehrine ordu kadısı olarak görevlendirilmiştir.¹⁶ Burada göstermiş olduğu başarı ve devletin menfaati

1731’de Tebriz’i alır ve Dârussa‘âde Ağası Hâcî Beşîr Ağa’nın girişimiyle başarılarının mülkâfatı olarak sadrazamlığa getirilir. Bkz. M. Münir Aktepe, “Hekimoğlu Ali Paşa,” *DİA*, c.17, s.166.

⁹ Nu‘mân Efendi, *Tedbîrât-ı Pesendide*, s.28.

¹⁰ Nu‘mân Efendi, *Destân*, v.3a.

¹¹ Nu‘mân Efendi, *Destân*, v.4a.

¹² Nu‘mân Efendi, *Destân*, v.4b-5b.

¹³ Nu‘mân Efendi, *Destân*, v.5b-6a.

¹⁴ Nu‘mân Efendi, *Destân*, v.5b-6a; Onun detaylıca anlattığı bu hastalık, *Destân* metni içerisinde sanki müstakil bir sıhhatnâme metni gibidir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Kalaycı & Kumsar, *Bir Osmanlı Âliminin Çileli Yılları*, ss.80-87, 98-102.

¹⁵ Nu‘mân Efendi, *Tedbîrât-ı Pesendide*, s.29

¹⁶ Nu‘mân Efendi, *Tedbîrât-ı Pesendide*, s.28-29.

uĝruna gösterdiği diplomatik çabalar sayesinde yöneticiler nezdinde itibar kazanmıştır. Bu yüzden de Belgrad anlaşmasının ardından Osmanlı'nın Macaristan ve Belgrad sınırlarını belirleme görevine tayin edilen Mevkûfâtî el-Hâc Mehmed Efendi'nin¹⁷ maiyetine sınır mollası olarak tayin edilmiştir.¹⁸ Yaklaşık iki yıl süren bu görev sırasında maddi açıdan ciddi zorluklar yaşamış, neticede Devlet-i 'Aliyye'nin lehine olacak bir antlaşmanın akdedilmesinde önemli yararlılıklar göstermiştir.¹⁹

Mülâzemet süresinin dolmasına beş ay kalmışken Pîrîzâde Mehmed Efendi'nin arpalığı konumundaki Tokat'ta çıkan ve iki yıldır devam eden karışıklığı ortadan kaldırması, bu zaman diliminde terettüp eden vergilerin hesaplanması ve şehrin tekrar eski düzenine kavuşturulması amacıyla, döndüğünde de rûsuna kavuşacağı taahhüdüyle, bu şehre molla olarak tayin edilmiştir.²⁰ Dönüşte şeyhülislâm tarafından müstakillen müderris yapılmış ve Keşfi 'Osmân Efendi Medresesi kendisine tahsis edilmiştir. Böylelikle Nu'mân Efendi, yıllardır hayalini kurduğu müderrislik pâyesine 1742 yılında ulaşmıştır.²¹

Nu'mân Efendi uzun yıllar beklediği müderrislik unvanını nihayet elde etmiştir. Ne var ki halli zor ictimâî ve siyasî olayları çözüme bağlaması noktasında hem şeyhülislâmlar hem de yöneticiler nezdindeki şöhreti onun peşini bırakmamıştır. Bu yüzden Osmanlı sınırları içerisinde nerede çözümünü zor bir problem ortaya çıkarsa akla ilk gelen isimlerden olmuştur. Bu minvalde İzmir'de²² ve buraya yakın bir konumda bulunan Endre (Andros) adasında meydana gelen anlaşmazlıkları çözmek için görevlendirilmiş, İstanbul'a döndüğünde ise Kıbrıs'ta çıkan bir ayaklanmayı bertaraf için tekrardan görevlendirilmiştir. Nu'mân Efendi, bir aylık zorlu bir müzakere süreci neticesinde ayaklanmayı bertaraf etmiş, durumu tamamen kontrol altına alması amacıyla da hükümet merkezi olan Lefkoşa'da vekil olarak yöneticilikle görevlendirilmiştir.²³

¹⁷ Bu tarihte mevkûfatçı olarak görev yapan Tiryâkî Hâcî Mehmed Paşa sonraları Yeniçeri kâtipliği, sadaret kethüdalığı vazifelerinde bulunmuş 1745 yılında da sadrazamlık uhdesine verilmiştir. Bir yıl sonra sadâretten azledilmiş akabinde çeşitli valilik görevlerinde bulunmuş ve son olarak kendisine tevdi edilen Cidde Valiliği görevini kabul etmeyerek istifa etmiştir. İstifası üzerine kendisinden vezaret alınmış ve Girit'e sürgün edilerek emekliye sevk edilmiştir. 1751 yılında Girit'e bağlı Resmo'da vefat etmiştir. Bkz. Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî yahut Tezkire-i Meşâhîri Osmâniyye*, nşr. M. Keskin ve diğerleri (İstanbul: Sebil Yay., 1997), c.5:1, ss.280-281.

¹⁸ Nu'mân Efendi, *Tedbîrât-ı Pesendide*, s.54.

¹⁹ Nu'mân Efendi, *Tedbîrât-ı Pesendide*, s.139.

²⁰ Nu'mân Efendi, *Tedbîrât-ı Pesendide*, s.141.

²¹ Nu'mân Efendi, *Tedbîrât-ı Pesendide*, s.141.

²² Nu'mân Efendi, *Tedbîrât-ı Pesendide*, s.142.

²³ Nu'mân Efendi, *Tedbîrât-ı Pesendide*, s.142.

Bu görevler Nu'mân Efendi'yi hem yormuş hem de bezdirmiştir. Zira her defasında kendisini belki canına mâl olacak muhataralı bir ortamın içerisinde bulmuş ve gözü korkmuştur. Bu yüzden İstanbul'a döndüğünde Rumeli Kazaskeri Es'ad Efendi'ye (ö.1753)²⁴ gidip bir süreliğine gözden ırak olmak yönündeki isteğini bildirmiştir.²⁵ Nu'mân Efendi, bu talep üzerine Es'ad Efendi'nin arpalığında bulunan Birgi'ye nâiplikle²⁶ görevlendirilmiştir. Birgi'deki görevinin beşinci ayında iken sadrazamlık makamından gelen bir fermâna istinaden İstanbul'a gelmek durumunda kalmıştır. Sadrazâm daha önce Belgrad hududunun tayini sırasında birlikte görev yaptığı Mevkûfâtî Mehmed Efendi'dir. Nâdir Şâh ile imzalanacak bir barış anlaşması için İran'dan elçiler gelmiş, Osmanlı tarafından ise Kesreli Ahmed Efendi'nin başkanlığında bir heyet oluşturulmuş ve Nu'mân Efendi Sadrazâm'ın isteğiyle bu heyete dâhil edilmiştir.²⁷ 1747 yılında padişah huzurunda gerçekleştirilen çok büyük merasimlerle ve beklentilerle çıkılan bu görev seferi, Nâdir Şâh'ın öldüğüne dair fısıltıların arasında oldukça sıkıntılı geçmiştir. Nâdir Şâh öldüğü için anlaşmanın bir hükmü kalmamış ve heyet görevini yerine getirememiştir. Ancak gelişmelerin seyri, anlaşmanın kendisinden ziyade, bir kaosun ortasında kalmış elçi heyetinin sağ salim tekrar geri dönmesini önemli hâle getirmiştir. Nu'mân Efendi, öngörülerini ve aldığı tedbirler sayesinde heyetin Osmanlı topraklarına ulaşabilmesinde önemli rol oynamıştır.²⁸

Nu'mân Efendi devlet için gösterdiği yararlılıklara karşın bunun karşılığını alamamaktan yakınmaktadır. Ömrünün sonlarında nâiblik görevine muhtaç hâle gelmiş, bir şehirden diğerine dolaşıp durmuştur. O, önce Es'ad Efendi'nin arpalığına dâhil edilmiş olan Karahisâr-ı Sâhib'e (Afyonkarahisar), Es'ad Efendi'nin şeyhülislâm olması üzerine de onun asıl

²⁴ Henüz küçük yaşta iken Şeyhülislâm Ebûsâ'îdzâde Feyzullâh Efendi'den mülâzemet almış, babasının şeyhülislâmlığı sırasında *müşîla-i şahın* derecesindeki 'Abdusselâm Medresesi'ne, Yenişehirli 'Abdullâh Efendi'nin meşihati esnasında da *şahın-ı semândan* birine müderris tayin edilmiştir. Belgrad Antlaşması'nın akdi sırasında kendisine Rumeli kazaskerliği pâyesi verilen Es'ad Efendi, 1157/1744'te bu makama bilfiil tayin edilmiştir. On yedi ay kadar sonra azledilmişse de aynı göreve ikinci defa getirilmiştir. 1161/1748'de Ak Maḥmûd Efendizâde'nin yerine şeyhülislâmlık makamına getirilmiş ve bu görevini yaklaşık bir yıl sürdürmüştür. Bkz. *İlmiyye Salnamesi: Osmanlı İlmiyye Teşkilatı ve Şeyhülislâmlar*, nşr. S. A. Kahraman, A. N. Galitekin & C. Dadaş (İstanbul: Şüret Yay., 1998), s.423; Ayrıca bkz. M. Nur Doğan, "Esad Efendi, Ebûishakzâde," *DİA*, c.11, ss.338-339.

²⁵ Nu'mân Efendi, *Tedbîrât-ı Pesendide*, s.142.

²⁶ Kadı yerine de kullanılan bir unvan olan nâib tabiri, esasen Anadolu ve Rumeli kazaskerlerinin vekilliği anlamına gelmektedir. İstanbul'da oturan kazaskerler, kendilerine vekâlet suretiyle kadılık görevinde bulunmak üzere zaman zaman taşraya vekiller gönderirlerdi. Bkz. M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: MEB Yay., 1993), c.2, s.644.

²⁷ Nu'mân Efendi, *Tedbîrât-ı Pesendide*, s.143.

²⁸ Nu'mân Efendi, *Tedbîrât-ı Pesendide*, s.249.

arपालığı olan Konya'ya nâib olarak görevlendirilmiş ve 1749 yılında şeyhülislâmlıktan azline kadar yaklaşık bir yıl burada görev yapmıştır.²⁹ Daha sonra İstanbul'a gelmiş ve bir müddet burada geçim sıkıntısı yaşamıştır. Bilahare Es'ad Efendi'nin yeğeni olan ve Diyarbekir'e molla olarak tayin edilen Şerîf Yaḥyâ Efendi'nin yardımcısı olarak bu şehre görevlendirilmiş, burada da çok sıkıntı çekmiştir. Nu'mân Efendi'nin çektiği çilelerden bütünüyle haberdar olan Es'ad Efendi'nin aracı olması ile Kütahya'ya yine nâiblikle görevlendirilmiştir.³⁰ Ömrünün sonlarında Şeyhülislâm Murtaẓâ Efendi tarafından *müşıla-i şahın* statüsünde olan Kâsım Paşa Medresesi'ne tayin edilmiştir. Nu'mân Efendi'nin son görevi ise 1753'te atandığı Manisa kadılığı olmuştur.³¹ Ölüm tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte buradaki mahkemede verdiği son kararın 1755 tarihli olmasından hareketle bu tarihten sonra ölmüş olabileceği öngörülmektedir.³²

Tütünün Avrupa ve Osmanlı'daki Varlık Zemini

16. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı coğrafyasında kullanılmaya başlanan tütün, 17. yüzyılda iyice yaygınlaşmış ve Nu'mân Efendi'nin yaşadığı 18. yüzyıla gelindiğinde artık toplumsal hayatın fiilî bir gerçeği haline gelmiştir. Özellikle 17. yüzyılın Osmanlı'da dinî açıdan bir ıslah ve arınma taleplerinin tavan yaptığı bir zaman dilimi olması; yeni bir olgu olan, ne şer'î ne de örfî hukukta karşılığı bulunan tütün olgusunun bu bağlamdaki tartışmaların odağına yerleşmesine ve dinî açıdan hükmünün tartışılmasına yol açmıştır. Nu'mân Efendi'ye gelene kadar ki süreçte bu bağlamda çok sayıda risâle kaleme alınmış ve genellikle haramlığı yönünde kanaatler ortaya konmuştur.

Tütünle ilgili bu gelişim seyri sadece Osmanlı'ya özgü de değildir; Avrupa'da da benzer bir durum söz konusudur. Tütün coğrafi keşifler sonrasında Avrupa'nın gündemine girmeye başlamış ve zamanla kalıcılaştırmıştır. İki asırlık bir zaman diliminde oldukça hızlı bir yayılım göstermiş, lehte ve aleyhte çok sayıda değerlendirmeyi ve gerilimi beraberinde getirmiştir. Aslında tütünün ana vatanı Amerika kıtasıdır ve buradaki geçmişi epeyce eskidir; bundan yaklaşık sekiz bin yıl önce Güney Amerika'da ortaya çıktığı kabul edilmektedir. İlk zamanlarda keyif verici bir maddeden ziyade dinî törenlerde bir çeşit tütsü olarak kullanıldığı

²⁹ Nu'mân Efendi, *Tedbîrât-ı Pesendide*, s.249.

³⁰ Nu'mân Efendi, *Tedbîrât-ı Pesendide*, s.249.

³¹ Nu'mân Efendi, *Tedbîrât-ı Pesendide*, ss.251-252.

³² Nu'mân Efendi, *Tedbîrât-ı Pesendide*, hazırlayanın girişi, s.5

bilinmektedir.³³ Tütün kullanımı, coğrafi keşiflerden önce Amerika kıtasında neredeyse bütün toplumlarda karşılığı olan bir olgudur. Kanada'dan Arjantin'e kadar tüm kıtada tütün kullanımı yaygındır ve diğer tarım ürünlerinden farklı olarak müstakil bahçelerde kendine has yöntemlerle tütün yetiştirilmektedir.³⁴ Avrupalı seyyahlar bölgeye vardıklarında, kıta insanı tütünün her türlü kullanımını hâlihazırda tecrübe etmiş ve buna dair teknikleri geliştirmiş durumdadır.³⁵ Bu toplumlarda tütünün temel işlevi, şamanistik ritüellerin yerine getirilebilmesi için gerekli olan halüsinasyona aracılık etmesidir. Öyle ki doğaüstü güçlere sahip olduğu düşünüldüğünden, kutsal ruhlarla temasa geçme vesilesi olarak dinî dörenlerde yoğun bir şekilde kullanılmıştır.³⁶ Ayrıca tütün, şamanlar tarafından hastalıkların tedavisinde de bir araç olarak kullanılmıştır. Kıtada insanların en fazla muztarip olduğu hastalıklardan olan diş çürüğünün tedavisinde asırlar boyunca neredeyse tek tedavi yöntemi, dişin önce tütün yaprağı suyuyla yıkanması sonra da bir tütün parçasının dişin üzerine konulması olmuştur. Tütün veya yaprağı başta diş çürüğü olmak üzere çeşitli ağrıların dindirilmesinde bir ağrı kesici olarak kullanılmıştır.³⁷

Tütün, Amerika'nın keşfinden yaklaşık yarım yüzyıl sonra Avrupa'da kullanılmaya başlanmıştır. Yeni keşfedilen kıtadan Avrupa'ya intikalinin tacirler eliyle gerçekleşmesi, hem Avrupa hem de Osmanlı coğrafyasında tütüne dair olumlu bir havanın estirilmesinde etkili olmuştur. Bir pazar oluşturma gayretinin yön verdiği ticarî kaygılar, tütünün sadece keyif veren bir madde değil, aynı zamanda belirli hastalıklarla da mücadelede etkin bir yöntem olarak pazarlanmasına zemin hazırlamış; bu da Avrupa'da tütün lehinde güçlü bir kamuoyunun oluşmasını ve tütün kullanımının hızla yayılmasını beraberinde getirmiştir. Öyle ki dumanının tütürülmesinin veya kurutulmuş yaprakların ufalanıp buruna çekilmesinin öksürüğe, astıma, baş ağrısına, mide hastalıkları ve kadın hastalıklarına iyi geldiği yönünde tütün lehine genel bir algı oluşmuştur.³⁸ Tütünün şifa kaynağı olduğu yönündeki bu algının şekillenmesinde sadece tacirler değil, aynı zamanda dönemin hekimlerinin de önemli rolü söz konusudur. Örneğin İspanya kraliyet

³³ Fehmi Yılmaz, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Tütün: Sosyal, Siyasi ve Ekonomik Tahlili" (yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2005), s.2.

³⁴ Jordan Goodman, *Tobacco in History: The Cultures of Dependence* (London: Routledge, 1993), s.22.

³⁵ Goodman, *Tobacco in History*, s.32.

³⁶ Goodman, *Tobacco in History*, ss.23-25.

³⁷ Goodman, *Tobacco in History*, ss.27-28.

³⁸ Nurettin Muhtar Acar, "Sigara Hakkında İki Yazma Risale: Abdülmelik el-İsâmi'nin 'Risale Celile fî Şurbi'd-Duhân' ve Mustafa b. Ali el-Âmâsi'nin 'Risale fî Tahrimi'd-Duhân' Adlı Risaleleri" (yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2010), ss.1-5.

doktorlarından Nicolás Monardes'in (ö.1588) 1571 yılında kaleme aldığı eserinde, tütünün diş ağrısından kansere, susuzluktan açlığa kadar yirmiden fazla hastalığa deva olduğunu belirtmiştir. Onun eseri kısa sürede diğer Avrupa dillerine de çevrilmiş, çok geçmeden Avrupalı başka doktorlar veya botanikçiler tarafından tütünün faydaları veya tütün yapraklarının nasıl yetiştirileceğine dair geniş bir literatür kaleme alınmıştır.³⁹

16. yüzyıl, tüm Akdeniz coğrafyasında tütün propagandasının yapıldığı yıllar olmuştur. 17. ve 18. yüzyıllar ise bu propagandanın sonuçlarının alındığı ve tütünün keyif verici bir madde olarak hem bu bölgeye hem de uzak ve güney Asya'ya yayıldığı süreçtir.⁴⁰ Bu yaygınlaşma süreci, tütüne yönelik tepkilerin de kademeli bir şekilde artmasını beraberinde getirmiştir. Bu dönemdeki tıbbî imkânlar ile zararlarının boyutları tam olarak tespit edilemese bile, muhtemelen uzun süre kullanan kişiler üzerindeki gözlemlere dayanılarak tütünün zararlı olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Zaman zaman yangınlara sebep olması da tütüne karşı olumsuz düşüncelerin oluşumunda etkili olmuştur. Avrupa'da tütüne yöneltilen eleştirilerden biri, çoğu rahibin tütün tiryakisi olması sebebiyle kötü koktukları ve dinî ayinleri yönetirken tütünden kaynaklanan sebeplerle sık sık hapsirip tükürme ihtiyacı hissettikleri; bu gibi hususların da din adamlarının ayinleri yönetirken taşımaları gereken heybete zarar verdiği düşüncesidir. Bu ve benzeri gerekçeler nedeniyle, bazı ülkelerde tütün yasaklanmıştır.⁴¹ 1575'de Meksika'da Roman Katolik Kilisesi tarafından İspanya kolonisindeki kiliselerde tütün içilmesini yasaklayan bir yasa çıkarılmıştır. 1606'da İspanya kralı 2. Philip tütünün sadece Küba, Santo Domingo, Venezüella ve Portoriko gibi belirli yerlerde yetiştirilebileceğine ve yabancılara tütün satanların cezalandırılacağına dair bir kararname yayınlamıştır. 1612'de Çin'de imparatorluk fermanıyla tütünün tarımı ve tüketimini yasaklanmış, 1613'te de Rusya'da Romanof idaresi sırasında tütüne yasak getirilmiştir. 1617'de Moğol hükümdarı tütün kullanmayı ölüm cezası için bir gerekçe saymış, 1620'de Japonya'da da tütüne yasak getirilmiştir. 1628'de İran'da Şah 1. Şâfi, tütün satan iki taciri boğazlarından aşağıya kaynar su dökerek cezalandırmıştır. 1632'de Massachusetts idaresi toplu alanlarda tütün içimine yasak getirmiştir. 1634'te Rusya'da Çar Alexis tütün kullananlara

³⁹ Monardes'in söz konusu eserinin muhteva analizi için bkz. Goodman, *Tobacco in History*, ss.43-47; Tütünün tedavi amaçlı kullanımına dair Avrupa'da üretilen literatürün genel bir dökümü ve tasviri için bkz. Grace G. Stewart, "A History of the Medicinal Use of Tobacco, 1492-1860," *Medical History* 11 (1967), ss.228-268.

⁴⁰ Yılmaz, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Tütün*, s.5.

⁴¹ Yılmaz, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Tütün*, s.5; Acar, *Sigara Hakkında İki Yazma Risale*, s.2.

yönelik biri kamçılama, burnunu kesme veya Sibirya'ya sürgün diğeri ise idam şeklinde iki farklı ceza uygulamaya koymuştur. 1634'te Yunan Kilisesi tütünün Nuh'un zehirlendiği duman olduğunu iddia etmiş ve tütün kullanımını yasaklamıştır. 1635'te Fransa kralı tütünün sadece bilimsel araştırmalarda kullanılabileceği, bunun dışında ise kullanımının yasaklandığı yönünde bir düzenleme getirmiştir. 1639'da New York City valisi Kieft açık alanlarda tütün kullanımını yasaklamıştır. 1647'de Connecticut kolonisinde açık alanda tütün kullanımı yasaklanmış ve vatandaşların sadece haftada bir gün içebileceği kurala bağlanmıştır. 1650'de Papa Roma'da tütüne karşı çıkmış, 1657'de İsviçre'de tütün tüketimine yasak getirilmiştir.⁴²

Osmanlı kroniklerinde tütünün Osmanlı topraklarına İngilizler tarafından sokulduğu belirtilmekte ve giriş tarihi için 1007 (1598)⁴³ ile 1009 (1600) ve 1010 (1601)⁴⁴ yılları verilmektedir.⁴⁵ 'Abdulğani en-Nablusi (ö.1731), bu durumu ülke ve tarih bazında ortaya koymaktadır. Buna göre tütünün İslam coğrafyasında kullanılmaya başlanması 16. yüzyılın sonlarında İngilizler eliyle gerçekleşmiştir. Mağrib bölgesinde tütünü ilk gündeme getiren kimse, Yahudi bir hekimdir. Sonra Mısır'a, Hicaz'a, Yemen'e, Hind'e ve diğer İslam ülkelerine taşınmıştır. Sudan'da ilk defa Tinbukt bölgesinde 1005 (1596) yılında, Şam bölgesinde 1115 (1606) yılında kullanılmaya başlanmıştır.⁴⁶ Tütün bütün dünyadaki yayılma hızını Osmanlı topraklarında da göstermiştir. 1045 (1636) yılına gelindiğinde tütünün ulaştığı yaygınlık, Osmanlı kroniklerinde "*şüyü-ı şöhreti ol mertebe idi ki, kâbil-i tahrîr ta'bîr degildir.*" şeklinde ifade edilmiştir.⁴⁷ Hezarfen Hüseyin Efendi, tütün Osmanlı topraklarına ilk geldiğinde bazı hastalıklara şifa olduğu vurgusuyla dolaşıma sokulduğunu bildirmektedir.⁴⁸ Onunla hemen hemen aynı dönemlerde yaşamış Peçevî İbrâhîm Efendi ise tütüne karşı daha katı bir dil kullanmıştır. İsrâf oluşundan kötü kokusuna kadar Avrupa'da tütüne dair

⁴² http://archive.tobacco.org/History/Tobacco_History.html (08.06.2017)

⁴³ Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhisü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân*, nşr. Sevim İlgürel (Ankara: TTK Yay., 1998), ss.274-275.

⁴⁴ Kâtip Çelebi, *Mfzânü'l-Hak fî İhtiyâri'l-Ehakk*, çev. Orhan Şaik Gökyay (İstanbul: Kabcacı Yay., 2008), s.39.

⁴⁵ Peçevî İbrâhîm Efendi, *Peçevî Tarihi*, nşr. Bekir Sıtkı Baykal (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1999), c.1, s.351-352; Na'imâ Muştâfâ Efendi, 1014/1605-1606 yılına dair olayları anlattığı bölümün son kısmında şu ifadeleri kullanmaktadır: "*Hill ü hürmetinde nice kıl ü kâl olan duhân Frengistan'dan zuhûr ve bu sâlde diyâr-ı İslâm'da iş'âl-i nâ'ire-i şûr edip gittikçe şüyü' u iştihâr bulup bâ'is-i ibtilâ-i zürefâ-i diyâr oldu.*" Bkz. Na'imâ Muştâfâ Efendi, *Târih-i Na'imâ: Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati Ahbâri'l-Hâfikayn*, nşr. Mehmet İpşirli (Ankara: TTK Yay., 2007), c.1, s.310.

⁴⁶ 'Abdulğani en-Nablusi, *eş-Şulh beyne'l-İhyan fî Hukmi İbâhâti'd-Duħan* (Yazma), Nuruosmaniye Ktp., no.2404, vv.13-14a.

⁴⁷ Peçevî, *Peçevî Tarihi*, c.1, s.352; Hezarfen, *Telhisü'l-Beyân*, s.275.

⁴⁸ Hezarfen, *Telhisü'l-Beyân*, s.275.

dile getirilen olumsuz düşüncelerin hemen hemen hepsini Peçevî de eserinde dile getirmiştir.⁴⁹

Tütüne karşı sürdürülen eleştirel yaklaşım bir süre sonra devlet tarafından vaz edilen yasakları beraberinde getirmiştir. Osmanlı'da tütüne dair ilk yasak Sultân 1. Aḥmed döneminde 1609 yılındaki bir fermandan yürürlüğe konmuştur. Tütünün ekiminin, ticaretinin ve tüketilmesinin yasaklandığı bu fermanla yasağa uymayanların da şiddetle cezalandırılacağı belirtilmiştir. Bu tarihten 1620 yılına kadar aralıklarla Osmanlı Devleti'nin çeşitli bölgelerine benzer hükümleri içeren emirler gönderilmiştir. Ancak tütün içenlere şiddetli cezaların tatbik edilmesi 4. Murâd döneminde gerçekleşmiştir. Bu dönemde 1630 yılında Saruhan bölgesine gönderilen yasaklama bir yıl sonra bütün ülkeye şâmil kılınmış, bundan kısa bir süre sonra 1633 yılında vuku bulan büyük İstanbul yangınının tütün ateşine hamedilmesi sonucunda da tütün yasağının sıkı bir şekilde takip edildiği yeni bir dönem başlamıştır.⁵⁰ Sultân 4. Murâd tarafından uygulamaya konan tütün yasağına uymamak, siyaseten katil sebebi sayılmıştır. Ancak dönemin kaynaklarında şiddetli cezalandırmalara rağmen halkın tütüne rağbetinin sürdüğü, hatta yasaklar sebebi ile daha da arttığı nakledilmiştir.⁵¹ Sultân 4. Murâd'ın 1640 yılında ölümüne kadar yasaklar aynı şiddette sürmüş, onun ölümünden sonra ise yasakların uygulanmasında bir gevşeme dönemine girilmiştir. Kendisi de tütün içen ve bu sebeple 1633 yılında Halep Kadılığı'ndan azledilen Bahâî Efendi'nin 1649 yılında şeyhülislâm olması ve onun tütünün mübah olduğuna dair fetva vermesi ile tütün yasağı fiilen göz ardı edilmeye başlanmıştır.⁵² Meselenin artık ticarî boyutunun öne çıkması, Osmanlı yöneticilerinin meseleye bakışını değiştirmiş ve 2. Süleymân döneminde tütün ekiminin devlet gözetiminde ve denetiminde gerçekleştirilmesi amacıyla bir ferman yayımlanmıştır.⁵³ Bu sayede tütünün hem tarımından hem de ticaretinden yüksek miktarda yıllık vergi elde edilmiştir.⁵⁴ Ancak tütün etrafındaki tartışmalar yasağın fiilen kaldırılması

⁴⁹ Peçevî, *Peçevî Tarihi*, c.1, s.351-352.

⁵⁰ Yılmaz, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Tütün*, ss.17-18.

⁵¹ Na'imâ, *Târih-i Na'imâ*, c.2, s.756; Kâtip Çelebi, *Mizânu'l-Hak*, s.39.

⁵² Kâtip Çelebi, *Mizânu'l-Hak*, ss.39, 42; Ayrıca bkz. Mehmet İpşirli-Mustafa Uzun, "Bahâî Mehmed Efendi," *DİA*, c.4, ss.463-464; Yılmaz, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Tütün*, ss.19.

⁵³ Sultan II. Süleymân'ın fermanıyla Makedonya'da Yenice, Kırcaali, Drama ve Serez ile Suriye Lazkiye bölgesinde tütün tarımının başladığı kaydedilmektedir. Bkz. Filiz Dıġıroġlu, "Selanik Ekonomisinde Unutulmuş Bir Alan: Tütün Üretimi, Ticareti ve Rejî (1883-1912)," *Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 43 (2014), ss.229.

⁵⁴ En-Nâblusî, tütün ekiminin en fazla yapıldığı yerleri örneklerken Haleb'in yakınlarında bulunan Cebeliyye ve Lazkiye bölgelerini de sıralamakta ve burada yetiştirilen tütünün yıllık üretiminden ve

ile sona ermemiş; sonraki asırlarda da⁵⁵ hatta günümüzde bile bir tartışması konusu olarak varlığını sürdürmüştür.

Tütünle İlgili Tartışmalar ve Nu'mân Efendi'nin Risâlesinin Yeri

Tütün hakkındaki tartışmanın merkezinde esasında ulema yer almaktadır. Özellikle 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlayan, ancak 17. yüzyıl boyunca daha da belirginleşen dinî ıslah talepleri bu noktada belirleyici bir etkiye sahiptir. Yaşanan sosyo-politik ve ekonomik olumsuzlukların tetiklediği ve bu olumsuzlukların dine yeterince tabi olmamakla ilişkilendirildiği bu ıslah süreci genellikle ulema tarafından sahiplenilmiştir. Tütün bu bağlamda tartışılan çok sayıda husustan yalnızca biridir. Benzer şekilde kahve; cehrî zıkr, rakş, semâ', deverân gibi tasavvuf ehline özgü uygulamalar ile yine bu kimseler tarafından meşreplerine uygun olarak giyilen başlık ve kıyafetler, Kur'ân-ı Kerîm tilaveti ile ezân ve kâmet icrası sırasında teğannîye başvurulması, bir gelenek haline gelen mevlîd, taşliye, tarziye ve te'mine gibi uygulamalar, müneccimlik ve falcılık, muşâfaha gibi hususlar tıpkı tütün gibi tartışılan konular arasındadır.⁵⁶

Bunlar içerisinde tütün ve kahvenin ayrı bir yeri söz konusudur. Zira bu ikisi, belli bir kesime indirgenemeyecek ölçüde geniş bir varlık zemini elde etmiş ve toplumsal yaşamın bir parçası haline gelmiş uygulamalardır. Yöneticisinden ticaret erbabına, şeyhülislâmından tarikat ehline kadar farklı sınıflar arasında bu ikisinin müdavimleri söz konusudur. Bu durum, bu ikisiyle ilgili fikhî değerlendirmelerin muhtevasına da doğrudan etkide bulunmuştur. Diğerleri daha çok bid'at kavramı etrafında tartışılırken, tütün ve kahve aynı zamanda insan vücudunda oluşturdukları etkiler üzerinden ve ağırlıklı olarak fikhî bir çerçevede muhakeme edilmiştir. Bu nedenle tütün ve kahve ile ilgili tartışmaların tümüyle Kadızâdeliler-Sivâsîler gerilimine hapsedilmesinin doğru bir değerlendirme niteliği taşımadığını belirtmek gerekir. Bu iki kesim arasındaki gerilimin bu noktada önemli bir kaldıraç işlevi gördüğü kesindir; fakat gerek tütün gerekse kahve konusundaki oluşan literatür bu gerilimin çerçevesini fazlasıyla aşan bir görüntü vermektedir. Özellikle tütün konusunda mübahlığı yönünde kanaat bildiren ulema olduğu

satışından Osmanlı yönetiminin yüklü miktarda vergi aldığından bahsetmektedir. Bkz. *eş-Şulh beyne'l-İhvân*, v.19b.

⁵⁵ Örneğin, 17.-18. Yüzyıl Osmanlı âlimlerinden 'Âlim Muhammed Güzelhisârî, tütün veya tütünle ilgili nesnelere alim veya satımın dinî açıdan batıl olduğunu ve bundan uzak durulması gerektiğini belirtmiştir. Bkz. *Risâle fî Bey'î'd-Duḥân* (Yazma), Süleymaniye Ktp. A. Tekelioğlu, no.870, v.15a.

⁵⁶ Na'imâ dönemindeki bu tartışmaları bir liste halinde eserinde zikretmiştir. Bkz. *Târih-i Naimâ*, c.4, ss.1705-1706.

gibi, haramlığı yönünde kanaat izhar eden tasavvuf erbabı da söz konusudur. Bu da meseleyi Kadızâdeliler-Sivâsîler gerilimi çerçevesinde ve belli bir kesim özelinde mütalaa etmeyi zorlaştırmaktadır.

Tütün hakkında yaklaşık elli civarında müellif tarafından irili ufaklı çok sayıda risâle kaleme alınmıştır. Bu tartışmaların, özellikle taklîdin hâkim olduğu ileri sürülen bir dönemde fikhî düşünceye belli bir canlılık getirdiği, gerek uşûl gerek furûc açısından birçok kavramın yeniden ele alınmasına yol açtığı kaydedilmektedir.⁵⁷ Ele alınan ana konular değişmemekle birlikte mesele ele alınırken delil olarak öne sürülen deliller risâlelerin çoğunda farklılık arz etmektedir. Bu durum tütün risâlelerini oldukça renkli ama zaman zaman son derece sert ifadelerin kullanıldığı ve ileri derecede dışlayıcı fikhî hükümler içeren bir fikir alanı haline getirmiştir. Bu sert ve keskin dile hem tütüne haram diyen müelliflerin hem de mübah olarak hüküm verenlerin risâlelerinde rastlanabilmektedir.⁵⁸

Değişik tarihlerde yazılmış bu risâleler içerikleri itibarı ile tütünü haram kabul edenler, mekrûh kabul edenler ve mübah kabul edenler olmak üzere üç gruba ayrılmaktadır. Risâlelerin pek çoğu tütünü olumsuz göstermeye ve kötülemeye ayrılmıştır. Tütüne olumsuz bakan risâle müelliflerinin bir kısmı tütüne doğrudan haram demektedir; diğer bir kısmı da tütünü kötü görmekle birlikte, doğrudan yasaklayan bir naşş bulamadıkları için mekrûh hükmünü vermekle iktifa etmektedirler. Tütünü kötüleyen risâlelerde tütün hakkında genelde *isrâf*, *'abes*, *ĥabîs*, sarhoş edici, *bid'at*, zararlı, eziyet verici, kötülöklere sebep olan gibi suçlamalar yapılmış ve bu genel hükümler âyet ve hadislerle temellendirilmeye çalışılmıştır.⁵⁹ Osmanlı muhitinde tütünü

⁵⁷ Şükrü Özen, "Tütün: Fıkıh," *DİA*, c.42, s.5.

⁵⁸ Akdağlı Muştafâ Efendi'nin tütünün haramlığı konusunda çok sert ifadeler içeren risâlesine aynı sert ifadelerle bir şerh ve reddiye yazarak tütünün mübahlığını savunan Mehmed Medenî et-Trabzonî'nin risâlesi buna iyi bir örnektir. Bkz. *Hâdi'l-Umyî ilâ Câddeti't-Tariĥ (Risâle fi'd-Duĥân)* (Yazma), Süleymaniye Ktp.-Süleymaniye, no.1041, vv.177-195; Risâlenin neşrini de içeren bir tahlili için bkz. Yılmaz Fidan, "Trabzonî Mehmed Medenî'ye Nispet Edilen Arapça Duhan Risalesi," Şenol Saylan & Betül Saylan (ed.), *I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dini Hayat Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul: Değişim Yayınları, 2015) içinde, ss.441-457.

⁵⁹ Ahmed er-Rûmî el-Akhisârî, tütün konusuna *Mecâlisu'l-Ebrâr* isimli hacimli eserinin *mâ-lâ ya'nî* ile meşgul olmanın mekrûh olması konulu doksan dördüncü başlık altında yer vermektedir. Kokulu şeyler yiyerek mescide gelmenin mekrûh olması konulu bir önceki başlıkta tütün konusuna genel olarak değinmekte ve tütün kullananların mescitlere yaklaşımdan kesinlikle men edilmesi gerektiği vurgulamaktadır. Toplumdaki yaygınlığı nedeniyle bu konuya muhtemelen ayrıca yer vermek isteyen el-Akhisârî, tütünün kâfirlerden ve düşmanlardan iman ehline intikal ettiğini kaydetmekte, çok geçmeden 'avâm-ĥavâş bütün insanların mütelası oldukları bir alışkanlık haline geldiğine dikkat çekmektedir. Bkz. *Mecâlisu'l-Ebrâr ve Mesâliku'l-Aĥyâr* (Yazma), Nuruosmaniye Ktp., no.2574, vv.290a, 292b-295a; el-Akhisârî'nin ilgili eser içerisinde bir bölüm halinde yer verdiği bu değerlendirmeler, sonradan müstakil risâleler şeklinde istinsah edilmiştir. Örneğin bkz. *er-Risâletu't-Duĥâniyye* (Yazma), Süleymaniye Ktp.-Harpur, no.429, vv.194-199; Bu risale Yahya Michot tarafından geniş bir mukaddime ile birlikte tahkik edilerek yayımlanmış ve bilahare Türkçeye tercüme edilmiştir. Bkz. Ahmed er-Rumi el-Akhisari, *Tütün*

haram sayanlar arasında Cerrāhī şeyhi İbrāhīm Efendi, Aḥmed er-Rūmī el-Akhisārī, Şeyhülislām ‘Aṭā’ullāh Mehmed Efendi, İsmā’īl Ḥaḫḫı Bursevī, Vānī Mehmed Efendi, Şeyhülislām Seyyid Feyzullāh Efendi, Muḫammed Fıkhī el-‘Aynī, Saçaklızāde Mehmed Efendi gibi isimler bulunmaktadır. Ayrıca Arap ulemasından Sālīh b. ‘Umar el-Bulḫīnī, ‘Abdalmelik el-‘İşāmī, Şihābuddīn el-Ḳalyūbī, Necmuddīn el-Ġazzī, İbn ‘Allān, Ḥaṭīb eṣ-Şirbīnī, Ebū’l-Ġays el-Ḳuşāşī el-Maġribī, Sālīm b. Muḫammed es-Senhūrī, Muḫammed et-Tinbukṭī, İbrāhīm el-Lekḫānī gibi âlimler de haramlığı yönünde risaleler yazmışlardır. Tütün, Ebū Sa’īd el-Ḥādīmī ve Buḫūṭī gibi âlimler tarafından *taḥrīmen mekrūh*, Mer’ī b. Yūsuf, Aḥmed b. Muḫammed eṭ-Taḫṭāvī, İbn ‘Ābidīn Muḫammed Emīn, Muṣṭafā es-Suyūṭī gibi âlimler tarafından ise *tenzīhen mekrūh* kabul etmiştir.⁶⁰

Tütünün mübahlığını savunanlar ise hakkında herhangi bir dinî naşsın olmadığı ve eşyada ibāhanın esas kabul edilmesi gerektiği ilkesi çerçevesinde buna hükmetmişlerdir. Mübahlığı savunanların ileri sürdüğü deliller, öncelikle haramlığını ve mekrūhluğunu ileri sürenlerin delillerinin çürütülmesi şeklindedir. Buna göre iddia edildiği gibi tütünde sarhoşluk, uyuşukluk ve aklî melekelerin ortadan kalkması gibi haramlığı gerektirecek

İçmek Haram mıdır? Bir Osmanlı Risalesi, haz. Y. Michot, İng. çev. Ayşe Anadol, Arp. çev. Mehmet Yavuz (İstanbul: Kitap Yay., 2015); Vānī Mehmed Efendi, tütün konusunda fetva sadedinde yaptığı değerlendirmelerde el-Akhisārī’ye benzer tarzda fakat ondan daha ağır olan şu ifadelerle tütün içenlere yüklenmektedir: “*Dāru’l-ḥarb-i ḥarābdan nuḫas-ı necīs-i caḫīm mişāl zuhūr idüp bid’a-i ḳabīha-i ehl-i küfr-i ‘udvāndan ve ‘amel-i muḫmel-i şeyṭān olan duḫān-ı meḫānīn ta’m u rāyihası ittifaḳ-ı ebrār-ı saḫīhati’l-ezvāk ile akbeḫ-i ḳabāyih ve aḫbes-i ravāyih olduğundan ğayri ebdān-ı beşeriyet ve emzāc-ı insāniyyeyi mu’rız-i helāka ta’rız u i’dādde ve dimāġ u ḳalbi ve ḫavāss u ḫayeli kat’ u ifşādda semm-i muvaḳḳat olduğına ḫuzzaḳ-ı āfāk ittifaḳı eyleyüp mesācid u ma’ābedede duḫān içen muteḫetikkīnūn tütün duḫānlarından muslimīn u muttakīn ve melā’ike-i kirām-ı kātībīn mute’ezzīler olup ḫaḫḫ-ı ‘ālemi laġv u lehve ve itlāf-ı māl ve taḫyī-i evḳāt ile ġalaṭ u sehve muḫtelā eyleyüp evşāf-ı mezkūreniñ ba’zı ḫarām li-‘aynīhi ve ba’zı ḫarām li-ġayrihi olmağı muktezī olduğına uşul-i şer’ ve ḳavā’id-i fer’ delālet eylemek ile...*” Bkz. *Risāle-i Duḫān* (Yazma), Süleymaniye Ktp. Manisa, no.2932, v.134b; Tütün kullanmayı *fişk* bir eylem olarak niteleyen Saçaklızāde, bu konudaki ısrarını tütünün iki kesim arasında bir alāmet-i farika olmasına dayandırmaktadır. Ona göre tütün, şairlerin ve gavurların alışkanlık haline getirdikleri bir eylemdir. Bunun yanı sıra o, sultanın yasaklamış olmasını önemli bir değerlendirme ölçütü olarak almakta ve bu emre itaat edilmemesini naşsa karşı çıkma olarak değerlendirmektedir. Bkz. *Risāle fi Mesā’ili’ d-Duḫān* (Yazma), Süleymaniye Ktp. A. Tekelioġlu, no.870, v.12a-b; Her ne kadar haramlığı konusunda Saçaklızāde kadar keskin olmasa da Ebū Sa’īd el-Ḥādīmī de benzer bir tavır sergilemiş, *fişk* ve *fuḫūr* ehlinin bir alışkanlığı olması nedeniyle tütüne mesafeli yaklaşmıştır. Bkz. *Risāle fi Ḥaḫḫi’ d-Duḫān* (Yazma), Süleymaniye Ktp. Denizli, no.389, v.143a; Molla Beyşehrī, Saçaklızāde ve Ḥādīmī’ye atıfta bulunmakta ve onların yaklaşımlarını önemsemektedir. Özellikle de Saçaklızāde’nin sultanın emrine itaat noktasındaki mütalaasını öne çıkarmaktadır. Bkz. Molla Beyşehrī, *er-Risāletu’ d-Duḫāniyye ve’l-Enfiyye ve’l-Ḳahviyye* (Yazma), Süleymaniye Ktp. Giresun Yazmalar, no.73, v.103a-b; Tütün hakkında menfī bir yaklaşımın ortaya konduğu diğer risaleler için bkz. Akdaġlı Muṣṭafā Efendi, *Risāle fi Ḥurmeti’ d-Duḫān* (Yazma), Manisa Yazma Eser Ktp. Akhisar Zeynelzade, no.5740, v.72b-76a; el-Ḥāc Mehmed Emīn b. Ḥasen el-‘Öfī, *Murşidu’l-İḫvān fi Ḥaḫḫi’ d-Duḫān* (İstanbul,1309); ‘Abdalmelik el-‘İşāmī, *Risāletun Celīletun fi Şurbi’ d-Duḫān* (Yazma), Millî Kütüphane, no.A 233/2; Muḫammed Fıkhī el-‘Aynī, *Risāle fi’ d-Duḫān ve’l-Ḳahve* (Yazma), Beyazıt Devlet Ktp. Beyazıt, no.790, vv.107-111.

⁶⁰ Özen, “Tütün: Fıkıh,” s.6.

bir durum söz konusu değildir. Benzer şekilde mübah mallar için yapılan harcamalar isrâf kapsamında değerlendirilemeyeceğinden, tütüne para ayırmanın da isrâflık üzerinden haram kapsamına dâhil edilmesi doğru değildir. Mübahlığı savunan âlimlerin belki de en önemli dayanakları tütünün birçok hastalığa iyi geldiği yönündeki kanaatleridir. Bu kanaatin şekillenmesinde Avrupa'daki hekimlerin değerlendirmeleri doğrudan rol oynamıştır. Öyleki bu değerlendirmeler, Müslüman âlimler tarafından da haramlığı yönündeki delillerin çürütülmesi ve mübahlığının temellendirilmesi bağlamında kullanılmıştır.⁶¹ Tütünün mübahlığını savunanlar arasında Altıparmak Mehmed Efendi, Şeyhülislâm Bahâî Mehmed Efendi, Aĥmed b. Muĥammed el-Ĥamevî, Murteĥâ ez-Zebîdî, 'Abdulĥay el-Leknevî, Aĥmed Bâbâ et-Tinbukî, Nûreddîn el-Uĥurî, Muĥammed b. Aĥmed ed-Desûkî, Aĥmed b. Muĥammed eġ-Şâvî, İbn 'Âbidîn Muĥammed Emîn, Mer'î b. Yûsuf, Zeynuddîn 'Abdulĥâdir el-Ĥarîrî ile Emîr eġ-Şan'ânî, Şevkânî gibi âlimler bulunmaktadır.⁶²

Tütünün mübahlığını merkeze alan ve bu çerçevede konuyu temellendirmeye çalışan isimlerden birisi Nu'mân Efendi'dir. Nu'mân Efendi'nin ömrünün sonlarında kaleme aldığı *Tahlılu'd-Duĥân* isimli risâlesi, 1164 (1751) tarihlidir ve müellif hattı olan tek nüsha halinde günümüze ulaşabilmiştir.⁶³ Bu tarih, kadı naipliği görevi kapsamında şehirden şehire dolaştığı yıllara denk düşmektedir. Ancak risâlenin yazılış sürecini geniş bir tarihsel arka planla birlikte sunmasına bakılırsa, Nu'mân Efendi'nin tütün konusundaki görüşlerinin birden şekillenmediği anlaşılmaktadır. Tebrîz'de müftü olduğu yıllarda ulema ve avam arasında bir örf haline getirilerek kullanılan tütün hakkında kendisine defalarca fetva talebinde bulunulmuş, haram veya helalliği yönünde pek çok dedikodu

⁶¹ Örneğin 'Abdulĥanî en-Nâblusî bu bağlamda, Frenk memleketlerindeki kâfir doktorların tıp ilmindeki yetkinliklerine dikkat çekmekte ve onların eşyanın sırrını bilmede Müslümanlardan ileri olduklarını belirtmektedir. En-Nâblusî bunu, onların dinî bilgilerinin kitaplarda kayıtlı olmamasına, neyin helal neyin haram olduğu hususunda ise ruhbanlarının ağızlarından çıkanlara teslim olmalarına bağlamaktadır. Dinî bilgi alanının ruhbanların tekelinde olması, onları tıp, astronomi, hendese ve ölçüm gibi alanlarla daha fazla ilgilenmeye sevk etmiş, böylelikle de insan tabiatının işleyişi konusunda maharet kazanmışlardır. En-Nâblusî, tecrübe yoluyla söylediklerinin doğruluğuna kani olduğu sürece onların bu gibi konulardaki görüşlerine müracaat edilebileceğini, zira bunun diyanât değil muamelât kabilinden bir olgu olduğunu belirtmektedir. Ardından da bu türden durumlarda bir kâfirin sözüne müracaatın mümkün oluşuna dair dört fıkıh mezhebinden deliller getirmektedir. Bkz. *eġ-Şulĥ beyne'l-İĥvân*, v.12b.

⁶² Özen, "Tütün: Fıkıh," s.5; Bunlar içerisinde meseleyi en geniş ele alan isim 'Abdulĥanî en-Nâblusî'dir. O, eserinde tütünün mübahlığını savunan ve bu yönde fetva veren kimselerin isimlerine yer vermekte ve bunların değerlendirmelerinden kısaca alıntıda bulunmaktadır. Bu çerçevede kendisine atfta bulunduğu isimler arasında 'Umer b. Nuceym'in öğrencisi olan Aĥmed eġ-Şevberî, Bahâî Efendi, en-Nâblusî'nin babası, Kâsim el-'Abbâdî, 'Alî eġ-Şibrâmlisî, 'Alî el-Ĥalebî, Nûreddîn ez-Ziyâdî, 'Alî el-Uĥurî, Şeyĥ Sultân Muĥammed, Vefâ el-Ĥalebî, Mer'î b. Yûsuf bulunmaktadır. Bkz. *eġ-Şulĥ beyne'l-İĥvân*, vv.7b-8b.

⁶³ Ebü Sehl Nu'mân Efendi, *Tahlılu'd-Duĥân* (Yazma), Süleymaniye Ktp. Özel, no.874, vv.1-16.

ortaya atılmıştır.⁶⁴ Kendisi, başta bunu hiç kullanmadığından haram veya mekrûh olduğuna yönelik fetvalar vermiş, halk arasındaki yaygınlığını ortadan kaldırmak için de şer'î açıdan bunun yasaklanmış bir davranış olduğu yönünde değerlendirmelerde bulunmuştur. Fakat bir helale haram ya da bir harama helal demenin vebali sürekli olarak zihnini kemirip durmuş, bu yüzden haramlığı veya helalliği yönünde yazılan risâleleri ve kitapları elden geçirmiştir. Bununla birlikte bunlardan hiçbirinin delillerini inandırıcı ve ikna edici bulmamış, bu yüzden bu mesele hakkında hep tevakkuf etmeyi yeğlemiştir.⁶⁵

1143 (1730) yılında Tebrîz'in istilasını sırasında bütün kitapları, malı ve eşyasını geride bırakıp hiçbir şeyi olmadan oradan ayrılıp yollara düştüğü ve güney doğu Anadolu şehirlerinde bir dilenci gibi tek başına dolaştığı zaman diliminde tütünle ilgili daha yakından tanışma imkânı bulmuştur. Çektiği sıkıntılar nedeniyle çok defa hastalanmıştır; fakat bu süreçte en fazla canının yandığı rahatsızlıklardan biri dışındaki çürüktür. Civarda bulunan ve tütün kullanmakta bir beis görmeyen ulema, tütünün zifirine pamuğu batırıp çürüğe koyması durumunda ağrının hafifleyeceğini ve bilahare iyileşeceğini öğütlemişler; ancak uzun yıllar tütünün haramlığı veya helalliğinde tereddüt eden bununla birlikte haramlığı yönündeki iddialara daha yakın duran Nu'mân Efendi buna yanaşmamıştır. Fakat ağrıların dayanılmaz hale gelmesi ve sonuçta bir hastalıktan kurtulacak olmasının verdiği ruhsatla ulemanın tavsiyesine uyup tütünün zifirini dışındaki çürüğe koymuş, gerçekten de ağrısından kurtulmuştur.

Yaşadığı bu tecrübe, Nu'mân Efendi'nin tütünle ilgili kanaatlerinin değişmesi açısından bir dönüm noktası olmuştur. Öyle ki bu tecrübe, ona Hz. Peygamber'in "ümmetim dalâlet üzere birleşmez." sözünü hatırlatmış ve tütün kullanmayı helal olarak gören çok sayıda insanın boş yere aynı kanaatte olmadığını fark ettirmiştir.⁶⁶ Bunu 1146 (1733) yılında güncellediği *Kevâşifu's-Şubuhât* adlı eserinin⁶⁷ yirmi dokuzuncu bahsinde ele almıştır.

⁶⁴ Nu'mân Efendi, *Tahlîlu'd-Duḥān*, v.1b.

⁶⁵ Nu'mân Efendi, *Tahlîlu'd-Duḥān*, v.2a.

⁶⁶ Nu'mân Efendi, *Tahlîlu'd-Duḥān*, v.2b.

⁶⁷ Bu iki eserin ismine, Tebrîz müftülüğü ve sonrasındaki yaşananları manzum olarak ele aldığı *Destân*'ında atıfta bulunur. İlkini altına tarih olarak 1138/1726 ikincisinin altına ise 1139/1727 tarihi not düşülmüştür. İki ayrı kitapmış gibi görünse de ikinci kitabın öncekinin biraz daha genişletilmiş hâli olduğu tahmin edilebilmektedir. Bunları yazdığı tarihte yirmi altı, yirmi yedi yaşlarındadır. Bu yaş, Osmanlı ilim ve medrese geleneğinde telif yaşı noktasındaki genel eğilim dikkate alındığında erken olarak değerlendirilebilecek bir yaştır. Bu nedenle de çevresindeki ilim öğrencileri içerisinde kabiliyetiyle temayüz eder. Öyle ki Nu'mân Efendi, bu eserleri nedeniyle çevresinde bir atamıyla ödüllendirilebileceği yönünde bir kanaat oluştuğunu paylaşır. Hatta bunun verdiği özgüvenle İstanbul'un yolunu tutar ve Şeyhülislâm Yenişehirli 'Abdullah Efendi'yle görüşür. Şeyhülislâm'ın kendisini takdir etmesinde ve

Fakat 1164 (1750) yılında kadı nâibi olarak görevlendirildiği Diyarbekir'de bulunduğu sıralarda, Harput'taki ulema arasında tütünün haramlığı ya da helalliği konusunda çetin bir tartışma baş göstermiş, önde gelen ulema ve müderrisler bunun hükmü konusunda kendisinden fetva talebinde bulunmuşlardır. O da buna helalliği yönünde Arapça bir cevap vermiştir. Lakin tartışmanın pek çok kimseyi ilgilendirmesi ve üzerinde oluşan soru işaretleri meselenin hem bütün yönleriyle ve herkesin anlayabileceği bir dilde ele alınmasını gerektirmiştir. Nu'mân Efendi, verdiği fetvayı akli ve naklî deliller bakımından daha da genişletmiş ve Türkçe müstakil bir risaleye dönüştürmüştür.⁶⁸

Nu'mân Efendi, risalesini yedi muḳaddime, bir maḳşad ve bir ḥātime şeklinde bölümlendirmiş ve öncelikle tütünün haram veya mekruh olduğuna dair hüküm verenlerin iddialarını ele almıştır. Aslında onun temel amacı, tütünün haramlığı veya mekruhluğuyla ilgili iddiaların geçersizliğini ortaya koymaya çalışmaktır. Fakat meseleye belki gereğinden geniş bir zaviyeden bakmakta ve “ümmetim hata üzerine birleşmez.” şeklinde Hz. Peygamber'e nispet edilen hadis-i şerifi yaklaşımının merkezine yerleştirmektedir. Ona göre bu hadis dikkate alındığında gerek halk gerekse ulema tarafından oldukça yaygın bir şekilde tüketilen tütünün haramlığına kolayca hükmedilmesi mümkün değildir. Zira Müslüman ahali tütün içmeyi bütün yasaklara rağmen bırakmıyorsa ve buna her hâlükârda devam ediyorsa, bu durum çoğunluğun bunu helal kabul ettiği anlamına gelmektedir. Nu'mân Efendi fiiliyattaki bu genel tutumu, tütünün mübahlığına dair sükûtî bir icma olarak yorumlamaktadır. Toplumsal mutabakatı dikkate alan ve buna özel bir anlam atfeden bu yaklaşım aslında kendi içinde de sıkıntılıdır. Zira aksi istikamette, yani haramlığı veya mekruhluğu bağlamında da ulema arasında hiç de yabana atılmayacak ölçüde genel ve ortak bir kabul söz konusudur. Bu durumda bu kimselerin tutumunun da bir icma olarak nitelendirilmesi gerekir. Üstelik bu tutum, çok sayıda risâleye konu olacak şekilde ve en açık biçimiyle yazıya dökülmüştür. Bu husus, Nu'mân Efendi'nin yaklaşım tarzını anlamaya imkân tanınması bakımından önemlidir. Muhtemelen onun temel çabası, halkın çok rağbet ettiği tütünün haram veya mekruh sayılması durumunda ortaya çıkabilecek sıkıntıları önlemeye çalışmak ve halkın toptan günahkâr olarak nitelenmesinin önüne geçmektedir. Nitekim buna benzer bir

Diyarbekir'de bir görev talebi karşısında İstanbul'da bir pâye önermesinde bu eserin payı olsa gerektir. Bkz. Nu'mân Efendi, *Destân*, v.1b; Nu'mân Efendi, *Tedbirât-ı Pesendide*, s.28; Nu'mân Efendi, bu eseri yeni bazı ilavelerde bulunarak muhtemelen daha da genişletmiş ve 1146/1733 tarihinde *Kevâşifu's-Şubuhât* adıyla yeni bir esere dönüştürmüştür. Bkz. Nu'mân Efendi, *Tahlîlu'd-Duḥān*, v.3a.

⁶⁸ Nu'mân Efendi, *Tahlîlu'd-Duḥān*, vv.3a-3b.

mutedil tavra Kâtip Çelebi de dikkat çekmekte ve tütünün mübahlığı ya da helallığı yönünde fetva veren bazı ulemanın bunu “halkı vebalden korumak” şeklinde bir maslahata binaen meşrulaştırdıklarını belirtmektedir. Aksi takdirde insanların haram veya mekrûh kabul edilen bir işte ısrarları, bile bile vebale girmek anlamına gelecektir. Ona göre tütünü mübah kabul eden müftüler, bu tercihleriyle halka şefkat göstermiş ve böylece onların vebalden kurtulmasını sağlamış olmaktadır.⁶⁹ Onun dikkat çektiği bu ortayolcu bakışın, Nu'mân Efendi tarafından daha da ileri taşındığı, halkın yapmayı adet haline getirdiği bir eylemin halkın vebalden kurtarılmasından hareketle meşruiyetine hükmedildiği görülmektedir.

Nu'mân Efendi'ye göre tütün hakkında yasaklayıcı yolu benimseyenlerin üç temel savı bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, konunun Allah'ın habîs şeyleri haram kıldığını bildiren ayetle ilişkilendirilmesi ve bu çerçevede tütünün habîs olduğunun ileri sürülmesi; ikincisi hiçbir faydası olmaması sebebi ile tütünün isrâf kapsamında değerlendirilmesi ve nihayet üçüncüsü de tütünün örf-i sulţânî ile yasaklanmış olmasıdır.⁷⁰ Nu'mân Efendi, bu üç temel hususu merkeze almakta ve öncelikle bu iddialardan hareketle tütünün haramlığına ya da mekrûhluğuna hükmeden ulemanın delillerini tartışmaya açmaktadır. İlk husus, tütünün tabiat itibariyle habîs bir madde olduğu şeklindeki iddiadır. Nu'mân Efendi, tütünü önce tabiattan çıktığı haliyle, yani bir bitki ve bu bitkinin yaprağı olarak ele almaktadır. Bu açıdan bakıldığında tütün, tıpkı ispanak ve pancar gibi bir bitkidir, nebâtâtandır ve aslen pis (*necis*) değil, temizdir (*tâhir*). Aslen temiz olan bir şey yakıldığında ortaya çıkan duman da temizdir. Bu noktada hiçbir tereddütün söz konusu olmadığını belirten Nu'mân Efendi'ye göre duhan bir yiyecek ve içecek niteliği taşımamaktadır; bilakis sadece dumandan ibarettir. Duman ise yiyecek ve içecek gibi vücutta kalmamakta, vücuda girip hemen çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında duman niteliği taşıyan duhanın haram olan yiyecek ve içeceklere kıyası doğru değildir.

Nu'mân Efendi yakılan şeylerden çıkan dumanı üç kısma ayırarak incelemektedir:

- Tayyibâttan olanlar (yakıldığında 'anber gibi insanların hoşuna giden güzel konu çıkaranlar)
- Kerîh olanlar (kıl ve deri gibi yakıldığında insanların hazzetmediği kötü koku çıkaranlar)

⁶⁹ Kâtip Çelebi, *Mizânu'l-Hak*, s.43.

⁷⁰ Nu'mân Efendi, *Tahlîlu'd-Duĥân*, v.9b.

- Ne tayyib ne de kerîh olanlar (ağaç ve bitkilerin dumanları gibi)

Tütün, bunlar içerisinde üçüncü kategoride yer almaktadır. Buna göre tütün aslen nebâtâtandır ve zâtında helallik vardır. Haram olduğunu söyleyenlerin kesin ve kat'î bir delile ihtiyaçları vardır. Zira eşyada aslanan ibâhâdır. Ancak tütünün haramlığını iddia edenler bu delili öne sürmedikleri için verdikleri hükmün dinen dayanağı yoktur. Nu'mân Efendi, hal böyleyken tütüne haram diye hüküm veren kimselerin, şâri'e iftira atmak, bu nedenle de küfre düşmek gibi bir ihtimalle karşı karşıya bulduklarını kaydetmektedir.⁷¹

Nu'mân Efendi'ye göre tütün konusunda olumsuz hüküm verenler, “ḥabîs şeyleri haram kıldı” ayetini yanlış tefsir etmişlerdir. Zira müfessirler “ḥabâ'îs” tabirini kan, domuz eti, rüşvet gibi hususlar şeklinde yorumlamışlardır. Bunların içerisine duhanın katılabilmesi için Kur'ân ve Sünnet'te en ufak bir delil bulunmamaktadır. Burada ancak bir re'y metodu olan kıyâs ile hüküm verilebilir ki, Nu'mân Efendi re'y ile tefsir yolunun yanlış olduğunu söylemekte ve hatta Hz. Muhammed'e dayandırılan bir hadisi delil getirerek Kur'ân'ı re'y ile tefsir edenlerin küfre girdiğini öne sürmektedir.⁷² Esasında Nu'mân Efendi tütün konusunda yeni bir icthad faaliyetinde bulunulmasına karşıdır. Daha doğrusu o icthad yapılmasına bütünüyle karşıdır; zira ona göre icthad kapısı kapanmıştır.⁷³ Hz. Muhammed'in “en hayırlı asır benim asırdır...” diye başlayan hadisiyle öncekiler tebcil edilip sonrakiler onlara nispetle geride bırakılmışlardır. Buna göre önceki müctehidler ile sonraki müctehidlerin hükümleri arasında bir ihtilaf vuku bulduğunda öncekiler tercih edilmelidir. Zira ona göre evvelkilerin icthadları yaşanacak bütün olayları şâmilidir.⁷⁴ Nu'mân Efendi önceki ulemanın yaşadıkları dönemde var olmadığı için tütün hakkında bir hüküm vermemelerini mübahlığına bir yol olarak değerlendirmekte ve benimsediği akıl yürütmesiyle kendi zamanında verilen olumsuz fetvaların anlamsızlığına vurgu yapmaktadır. Tütünün kötü kokmasının, Hafaza ve Kirâmen Kâtibîn meleklerine eza olup olmayacağı yönünde insanların

⁷¹ Nu'mân Efendi, *Tahlîlu'd-Duḥān*, v.7b-8a.

⁷² Nu'mân Efendi, *Tahlîlu'd-Duḥān*, vv.11a-11b.

⁷³ Nu'mân Efendi'nin icthadla ilgili bu kanaati, aslında onun *İşbātu'l-Hukûk li-Mezâhibi'l-E'immeti Zevi'l-Vusûk* isimli risalesine dayanmaktadır ve Nâdir Şâh tarafından Ca'ferîliğin beşinci mezhep olarak kabul ettirilme istemesi yönündeki çabalara bir tepki olarak gelişmiştir. Nâdir Şâh'ın Ca'ferîliği hak mezhepler içerisine sokma girişimlerine Nu'mân Efendi 1149/1736 yılında yazdığı bu eserle tepki göstermiş, hak mezheplerin dört olduğunu ve buna herhangi bir ilavenin veya ilaveye imkân tanyacak bir içtihadî faaliyetin söz konusu olamayacağını dile getirmiştir. İctihadın çerçevesini ilk nesillerle sınırlamış ve konunun ayrıntılarını bu eserde ele aldığını belirtmiştir. Bkz. *Tahlîlu'd-Duḥān*, v.4b.

⁷⁴ Nu'mân Efendi, *Tahlîlu'd-Duḥān*, v.3b-4a.

zihninde oluşan sorulara dikkat çekmekte ve böyle bir soruyu farazî olarak kendisine yöneltmekte ve cevaplamaya çalışmaktadır. Bunun daha önce Vānī Meḥmed Efendi'nin konuyla ilgili risalesine de yansıdığını ve tütünün haramlığının temellendirilmesi bağlamında kullanıldığını belirtmek gerekir.⁷⁵ Nu'mān Efendi, meleklerin insanlar gibi koku duyusuna sahip olmadıklarını, dolayısıyla böylesi bir yorumun dayanaksız olduğunu belirtmektedir.⁷⁶

Nu'mān Efendi'nin tütüne karşı yasaklayıcı bir dil benimseyen risâlelerde öne sürülen bir diğer hususa, tütünün hiçbir faydasının olmadığı bu sebeple isrâf addedildiği şeklindeki delile yönelik değerlendirmeleri de oldukça ilginçtir. Buna göre tütün yararsız bir madde değildir. Bilakis dış ağrılarını gideren, nezleye karşı fayda sağlayan, insanda var olan rutubeti azaltan, yorgun olduğunda insanın beynini toparlamasına yardımcı olan, yalnız ve kederli olan insanın kederini giden bir maddedir. Bu yüzden de faydasız olduğu savından hareketle tütünün isrâf oluşunu ileri sürmek doğru bir yaklaşım değildir.⁷⁷

Nu'mān Efendi'nin risalesinde vurgulanması gereken önemli bir husus örfün öne çıkarılmasıdır. Örf onun risalesinde iki şekilde ele alınmaktadır. Birincisi halkın yapmayı adet edindiği davranış anlamında olup bu davranışın hukukî değeri söz konusudur. İkincisi ise Osmanlı hukukunda padişaha verilen kanun koyma yetkisi yani örf-i sultânîdir. Nu'mān Efendi'ye göre, onun zamanında tütün artık bir itibar nesnesi hâline gelmiştir; bir misafir geldiğinde ona önce tütün ikram edilerek önemsendiği hissettirilmiş olmaktadır. Tütün kullanmayan birisi bile kendisine tütün ikram edilmesi durumunda mutlu olmakta ve önemsendiğini düşünmektedir; buna karşın bir misafire tütün ikrâm edilmemesi ise bir istiskâl olarak algılanmaktadır. Nu'mān Efendi buradan tütünün bir örf unsuru hâline geldiği sonucunu çıkarmaktadır. O, böyle yaparak esasında fıkıh kitaplarında yazan “örf ile şart koşulan şer'an şart koşulmuş (örf ile sabit kılınan şer'an sabit kılınmış gibidir)” ilkesini kullanmaya zemin hazırlamaktadır. Böylece tütünün hiçbir faydası olmasa bile halkın benimsediği bir örf hâline gelmesi sebebiyle mübah ve helal kabul edilmesi gerektiği sonucuna ulaşmaktadır. Nu'mān Efendi görüşünü desteklemek için örnek sadedinde kırmızı ve sarı elbise giymenin dinî hükmüne atıfta bulunmaktadır. Başlangıçta bu renklerde elbise giymek kâfirlere benzemekten sakındırmak için mekrûh

⁷⁵ Vānī, *Risāle-i Duḥān*, v.134b.

⁷⁶ Nu'mān Efendi, *Taḥlīlu 'd-Duḥān*, v.9a.

⁷⁷ Nu'mān Efendi, *Taḥlīlu 'd-Duḥān*, v.7b.

sayılmışken sonraları Müslümanlar arasında da bu renklerde elbise giymek yaygınlaşmış ve böylece kâfirlere has olma özelliğini yitirerek artık Müslümanlar için de bir örf-e dönüşmüştür.⁷⁸ Buradan çıkarılan sonuç tütünün de halk içindeki yaygınlığı sebebiyle mübah kabul edilmesi gerektiğidir.

Nu'mân Efendi'nin örfü konu edişinin diğer ayağı örf-i sultânî meselesidir. Zira tütün önceki hükümdarlar tarafından yasaklanmıştır ve bu yasaklama tütünü haram veya mekruh kılmak isteyenler tarafından aleyhlerinde kullanılmaktadır. Bilindiği gibi örf-i sultânî, Müslüman devletlerde hükümdarın kamu hayatına ilişkin kanun koyma yetkisine işaret etmektedir. Bu yetkinin yine özünde İslam hukukundaki istihsân/istişlâh gibi prensiplere dayanılarak meşrulaştırıldığı da bilinmektedir.⁷⁹ Ayrıca İslâm hukuk geleneğinde örfün öne çıkması Müslüman-Türk devletlerinin kuruluşu ile aynı zamana rastlamaktadır.⁸⁰ Öyle ki, Türk devlet geleneğindeki yargı, yasak ve kanun gibi kavramlar İslâmlaşma ile beraber örf adı altında kendisine varlık alanı bulmuştur. Nu'mân Efendi'nin tütüne yöneltilen örfî yasaklamalara cevabı yine Osmanlı hukuku çerçevesindedir. Bilindiği üzere Osmanlı hukukunda bir padişahın verdiği hükümler kendi dönemlerinde geçerli olup sonraki padişahlar için bağlayıcı değildir.⁸¹ Nu'mân Efendi de bu ilkeye dikkat çekmektedir. Padişahın buyruğuna boyun eğmek gerekir ama tütün hakkındaki yasaklama önceki padişahlar zamanında vaki olmuştur. Mevcut padişah bu emri tekrarlamadığı müddetçe bu emre ittiba etmek zorunlu değildir.⁸²

Risâlede Öne Çıkan Bazı Bilgiler

Nu'mân Efendi'nin yazmış olduğu tütün risâlesi ihtiva ettiği bilgiler itibariyle kendisinden önce yazılan risâlelerden farklıdır. Bu farklılığın oluşumunda en büyük etken Nu'mân Efendi'nin yazım üslubu ile alakalı gözükmektedir. Nu'mân Efendi diğer eserlerinde de görüleceği üzere oldukça rahat ve akıcı bir dil kullanan, tasvir yeteneği güçlü bir kimsedir. Her şeyden önce kullandığı dil çok sadedir. Dönemin çoğu kaleminin tercih ettiği süslü bir dili değil, gayet açık ve kolay anlaşılır bir üslubu benimsemiştir. Nu'mân Efendi güçlü tasvir yeteneği ile öne çıkmakta; içinde bulunduğu ortamı ve

⁷⁸ Nu'mân Efendi, *Tahtlîlu 'd-Duḥān*, v.13a-13b.

⁷⁹ Halil İnalçık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet* (İstanbul: Eren Yay., 2000), s.45; Ayrıca bkz. Colin Imber, *Osmanlı İmparatorluğu 1300-1650*, çev. Şiar Yalçın (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2006), s.326.

⁸⁰ İnalçık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, s.28.

⁸¹ İnalçık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, s.34.

⁸² Nu'mân Efendi, *Tahtlîlu 'd-Duḥān*, vv.14a-14b.

kendi tecrübelerini adeta metni okuyan kişi ile konuşuyormuşçasına metne yansıtmaktadır.⁸³ Bu durum onun metnini, bir tütün risalesi olmanın ötesine taşımakta ve yazıldığı dönemin toplum ve kültür hayatına dair önemli gözlemlerin ve değerlendirmelerin yer aldığı bir tarih vesikasına dönüştürmektedir.

Risâleye serpiştirilmiş parantez arası bilgilere göre Nu'mân Efendi, ilk başlarda karşı çıkırsa da özellikle Tebrîz'den kaçıışı sonrasındaki süreçte tütün kullanmaya başlamıştır. Önce dışındaki çürüğün tedavisinde tütünün zifirini tatbik etmiş, bunun işe yaraması neticesinde ise tütünün kendisine karşı olan tutumu değişmiştir. Artık kullanmakta da bir beis görmemektedir. Dahası bu durum, ilerleyen süreçte onun için bir tiryakilik boyutuna varmış ve kendisine tütünün kaliteli ve makbulü olanını ayırt edebilecek bir meleke kazandırmıştır. Üstelik o bu durumu gizlememektedir; kendisini tütün kullanan ancak kahveden uzak duran biri olarak nitelemektedir.⁸⁴ Risalede ilgili dönemde hangi tütünün makbul hangi tütünün işe yaramaz olduğuna veya hangi tütünün hangi durumlarda makbul ya da işe yaramaz olduğuna dair kendi tecrübelerine dayanan dikkat çekici gözlemler söz konusudur.

Nu'mân Efendi'nin rayihasını en çok beğendiği tütünlerden birisi Bidlis şehrinin Şetek bölgesinde yetiştirilen tütündür. Ona göre bu tütünün, tütün kullanmayanların yanında, özellikle de hamamdan çıktıklarında veya yorgun olduklarında kullanılması durumunda kokusundan rahatsızlık duyulmamakta, bilakis kokusu haz vermektedir. Nu'mân Efendi, çok kıymet verdiği bu tütünün azlığından yakınmakta, Bidlis ahalisinin bunu sadece Ramazan ayında iftar sonrasında tüketmek amacıyla kendileri için ürettiklerini ve başkalarına vermediklerini kaydetmektedir. Şetek bölgesinde sırf bu tütünün üretimi ayrılmış birkaç özel ekim alanı bulunduğunu belirtmektedir.⁸⁵

Nu'mân Efendi'nin kokusunu ve aromasını en fazla beğendiği diğer iki tütünden biri Rumeli'ndeki Ermiye⁸⁶ tütününü, diğeri Kıbrıs'ın Evdim⁸⁷

⁸³ Kalaycı & Kumsar, *Bir Osmanlı Âliminin Çileli Yılları*, ss.43-44.

⁸⁴ Nu'mân Efendi, tütün kullandığını gizlememektedir; risalede kendisini tütün kullanan ancak kahveden uzak duran biri olarak nitelemektedir. Bkz. *Taḥlîlû 'd-Duḥān*, v.13a.

⁸⁵ *Taḥlîlû 'd-Duḥān*, v.7a; Nu'mân Efendi'nin bahsettiği bu tütünün Bitlis'te günümüze kadar üretimi sürmüştür. Kalitesi iyi, tok içimli, tatlı, güzel kokulu olduğundan diğer tütünleri harmanlamak ve aroma vermek için kullanılmaktadır. Bkz. Cihan Yapıştıran, *19. Yüzyıl İkinci Yarısında Bitlis ve Tütün* (yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2013), ss.71-72.

⁸⁶ Osmanlı'da Kaza-i Ermiye diye anılan Alymros bölgesi ise bugün Yunanistan'ın Teselya bölgesi içerisinde yer almaktadır. Bkz. Machiel Kiel, "Velestin," *DIA*, c.43, s.23.

⁸⁷ Evdim bölgesi bugün Kıbrıs adasının Rum tarafında yer almaktadır. Bkz. Mustafa Kemal Kasapoğlu, "BAF'taki Türk Camileri," Soyalp Tamçelik (ed.), *2013 Kuzay Kıbrıs: Geleceğin Planlanması* (Ankara: EkoAvrasya Yay., 2014) içinde, ss.281, 282, 300.

mahallinde Paramal köyünde yetiştirilen tütündür. Bunlardan ilki şöret bulmuş ve müdavimleri tarafından iyi bilinen bir tütündür. Ancak Nu'mân Efendi'ye göre üretildiği mekânda içildiği müddetçe ikincisinin bir benzeri yoktur. Kendi mahallinde enfes olan tadı ve rayıhası, başka mahallerde veya şehirlerde çok kötü bir hal almakta ve insanda nefret hissi uyandırmaktadır.⁸⁸ Nu'mân Efendi, bunu bizzat tecrübe etmiştir. 1158 (1745) yılında meydana gelen anlaşmazlığın çözüme bağlanması amacıyla Kıbrıs'a molla olarak görevlendirildiğinde meseleyi kısa sürede sulhe kavuşturmuş ve bölgedeki düzenin kalıcı hale gelmesi amacıyla da yaklaşık yedi ay burada geçici yönetici olarak görev yapmıştır.⁸⁹ Bu sırada kendisinin tütün kullandığını bilen kimseler, Payramal köyünde üretilen tütünün eşi benzeri olmadığını bildirmişler ve tavsiye etmişlerdir. Nu'mân Efendi, söz konusu tütünü getirip tecrübe etmiş; gerçekten de hem tadından hem de kokusundan son derece hoşnut kalmıştır. Hatta böylesine güzel bir tütüne sahip olmalarına karşın niçin bunu İstanbul'daki devlet ricaline hediye olarak göndermediklerini sormuştur. Onun bu şaşkınlıkla karışık sorusundan, devlet ricalinden çok sayıda kimsenin tütün kullandığı, hatta bunda fazlasıyla seçici davrandığı anlaşılmaktadır. Nu'mân Efendi, muhataplarından söz konusu tütünün Kıbrıs dışına çıkarıldığında tadını ve kokusunu kaybettiği yanıtını almıştır. Fakat o bu yanıtla tatmin olmamıştır. Görevini tamamlayıp İstanbul'a dönerken dört batman nemli tütünü de yanında getirmiştir. İstanbul'a geldiğinde gerçekten de o kaliteli tütünün son derece kötü kokan saman gibi bir maddeye dönüştüğünü bizzat gözlemlemiş ve yöre halkına hak vermiştir.⁹⁰

Nu'mân Efendi'nin tütünün kullanım alanının önemine dikkat çekmesi ve her tütünün her yerde aynı lezzeti ve keyifi vermediğini dile getirmesi anlamlıdır. Ona göre Cebeliye tütünlerinin⁹¹ pek çok çeşidi ne İstanbul'da ne de Rumeli'de makbul değildir. Yenice tütünleri⁹² pek makbul bir tütün olmasına karşın Arabistan'da veya benzer sıcak ülkelerde adeta samana dönüşmektedir. Nu'mân Efendi, bir görev sırasında buna kendisi şahit olmuştur. 1160 (1747) yılında pay-i taht tarafından Kesreli Ahmed Paşa'nın

⁸⁸ Nu'mân Efendi, *Taḥlîlu'd-Duḥân*, v.7a.

⁸⁹ Bu olayın detayı için bkz. Nu'mân Efendi, *Tedbîrât-ı Pesendide*, s.142.

⁹⁰ Nu'mân Efendi, *Taḥlîlu'd-Duḥân*, v.8a.

⁹¹ Bu tütün Şam ve Halep bölgesinin iki meşhur tütün çeşidinden biridir. Bkz. Fehmi Yılmaz, "Tütün," *DİA*, c.42, s.1; En-Nâblusî, tütün tarımının gerçekleştirildiği yerleri örneklerken Haleb'in yakınlarında bulunan Cebeliyye ve Lazkiyye bölgelerine de atıfta bulunmaktadır. Bkz. *eş-Şulḥ beyne'l-İḥvân*, v.19b.

⁹² Yenice Makedonya bölgesinde yetiştirilen bir tütün çeşididir. Bkz. Yılmaz, "Tütün," s.1; Osmanlı'da tütün tarımının ilk olarak Yenice ve İskeçe taraflarında yapıldığı belirtilmektedir. Bkz. Metin Ünal, "Tütünün Dört Yüz Yılı," E. G. Naskali (ed.), *Tütün Kitabı* (İstanbul: Kitabevi Yay., 2003) içinde, s.17.

önderliğinde Nâdir Şâh'a yollanan elçi heyetinde molla başı olarak görevlendirilmiş, uzun süren bu sefer sırasında Yenice ve Cebeliye tütünleri arasında gidip gelmiştir. Onun yol güzergâhı boyunca bu iki tütünden hangisinin nerelerde keyif verdiğine dair tecrübeye dayalı tespitleri önemlidir. İstanbul'dan çıktıklarında yanına aldığı Yenice tütününü Antakya'ya kadar tadında ve kokusunda herhangi bir bozulma olmaksızın tüketebilmiş, ancak Antakya'yı geçtikleri anda aynı tadı alamamıştır. Haleb, Rakka, Musul ve Bağdâd'a kadarki güzergâhta Cebeliye tütününü kullanmış ve epeyce memnun kalmıştır. Acem hududuna vardıklarında Cebeliye tütünün tadı ve kokusu azalmış, bu yüzden de Kirmân ve Hemedân'a giderken, dönüşte de Sîn, ülke-i Bâbân ve Serçınar isimli bölgelerde Yenice tütününden verim almıştır. Bağdâd'a kadar da bu tütününü kullanmıştır. Bağdâd'da ve buradan Diyarbekir ve Harput'a yöneldiklerinde Cebeliye tütününün tadı ve kokusunun keyif verdiğini gözlemlemiştir.⁹³

Nu'mân Efendi'nin kendi gözlemlerine ve tecrübelerine dayanarak vermiş olduğu bu bilgiler birkaç bakımdan önemlidir. Belli bir görev kastyyla İstanbul dışına çıkan devlet ricalinin tütününü yanında taşıdığı anlaşılmaktadır. Bu bilgiler aynı zamanda Nu'mân Efendi'nin ne kadar seçici bir tütün kullanıcısı olduğunu da gözler önüne sermektedir. Öyle ki onun her tütünün her yerde aynı tadı vermediği ve mümkünse kendi mahallinde tüketilmesi gerektiği, böylelikle de hem kötü kokusunun önüne geçileceği hem de tadının insanı rahatlatacağı yönündeki değerlendirmelerinin birden şekillenmediği ve tecrübeye dayalı uzunca bir geçmişi olduğu görülmektedir.

Nu'mân Efendi'nin risâlesine yansıyan bir başka önemli husus ise tütün kullanımının, yaşadığı dönemde ne kadar yaygınlaştığı ve toplumsal yaşama nasıl derin bir şekilde nüfuz ettiğiidir. Onun verdiği bilgilere bakılırsa bunun birkaç zemini söz konusudur. İlki tıbbî açıdan kullanımınıdır; nezle ve soğuk algınlığı gibi durumlarda nefes açıcı ve balgam söktürücü olarak kullanılmaktadır. Ayrıca zifirine batırılan pamuk, dişlerdeki çürüğün ağrısını dindirmek ve nihai olarak da tümünden iyileştirmek tütüne başvurulmaktadır. Nu'mân Efendi bunu bizzat tecrübe etmiş ve kendisi için bir eziyete dönüşen dişindeki çürükten bu sayede kurtulmuştur. İkincisi tütünün sosyal ve kültürel açıdan elde ettiği kullanım alanıdır. Buna göre tütün, kullanan için de kullanmayan için de bir itibar nesnesine dönüşmüştür. Öyle ki ziyaretlerde en önemli misafir ağırlama kalemidir. İçmeyen bir kimse bile bir ziyaret sırasında kendisine tütün ikram edilmesini beklemekte, ikram

⁹³ Nu'mân Efendi, *Tahlîlu'd-Duhân*, v.7b.

edilmediği takdirde de bunu kendisine yönelik olumsuz bir tavır olarak değerlendirmektedir. Üçüncüsü ise tütünün dönemin insan psikolojisine yönelik etkisine yapılan vurgudur. Öyle ki Nu'mân Efendi tütünü tek başına ve kimsesiz bir kimsenin eğlencesi ve dert ortağı olarak nitelendirmektedir. Aslında bununla yalnız geçen kendi yaşamına yönelik bir göndermede bulunmaktadır.

Risâlenin Fiziksel Vasfı ve Trankripsiyonu Hakkında Teknik Bazı Bilgiler

Nu'mân Efendi'nin *Taḥlîlu'd-Duḥān* adlı risalesi müellif hattı olarak tek nüsha halinde günümüze ulaşabilmiştir ve halen Süleymaniye Kütüphanesi Özel Koleksiyonu'nda 874 demirbaş numaralı mecmuada kayıtlıdır. Bu koleksiyon, muhtemelen bağış yoluyla geç dönemde gerçekleşmiş bir koleksiyondur ve Süleymaniye Kütüphanesi'nin dijital kataloglarında yer almamaktadır. Risâle, düzgün bir nesih hattıyla kaleme alınmış 17 varaktan (1b-17a) oluşmaktadır. Sayfalarda herhangi bir numaralandırma söz konusu değildir; bu nedenle numaralandırma zahriye sayfasından başlatmak suretiyle tarafımızdan gerçekleştirilmiştir. Metinde sayfa geçişlerinde reddâde uygulaması bulunmaktadır. İlk sayfa 14, son sayfa 9, diğer sayfalar ise 17 satır şeklinde ve satırlar arasında en az bir satırlık bir boşluk olacak şekilde istiflenmiştir. Söz başları, ayet ve hadisler ve yer isimleri kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Risâlede müellifin kendi eserleri dışında herhangi bir esere atıfta bulunulmamış, kendi eserleri ise altına tarih düşürülmek suretiyle kırmızı mürekkeple kayda geçirilmiştir.

Esasen Nu'mân Efendi, eserlerinde daha önce yazdıklarına bir şekilde atıfta bulunmayı ve eserlerin yazım tarihini belirtmek üzere de ebced hesabına göre altlarına tarih düşmeyi âdet haline getirmiş bir kimsedir. Zamanımıza ulaşmamış olsa bile bu referanslar sayesinde onun hangi eserleri, ömrünün hangi döneminde yazdığı tespit edilebilmektedir.⁹⁴ Onun telif ettiği eserler çoğunlukla *Tedbîrât-ı Pesendîde* adlı eserinde atıfta bulunması sayesinde bilinmektedir. Zira 1152/1739'da yazmaya başladığı bu eseri, aslında kendi hayatına dair bir kayıt cihazı gibidir ve bu cihaz 1167/1753'e dek kesintisiz sürmüştür. Bununla birlikte *Tedbîrât-ı Pesendîde*'de 1164/1751'te yazdığı *Taḥlîlu'd-Duḥān*'a yönelik bir atıf söz konusu değildir. Buna karşın *Taḥlîlu'd-Duḥān*'da daha önceki eserlerinden *Kevâşifu'ş-Şubuhât*, *İşbâtu'l-Hukûk*, *Mevâridü Cemî'i'l-Mezâhib*, *Tedbîrât-ı*

⁹⁴ Kalaycı & Kumsar, *Bir Osmanlı Âliminin Çileli Yılları*, s.44.

*Pesendide, Nâzır ve Hevâdimu'r-Ravâfiz'*a atıfta bulunmuş, her birinin altına da yazıldığı tarihi not etmiştir.⁹⁵

Risâlenin bazı satırları muhtelemeden neme maruz kalmış ve mürekkep silikleşmiştir. Transkripsiyonda bu türden olan kısımlar, akış doğrultusunda tarafımızdan takdir edilerek okunmaya çalışılmış, takdir ve tahmin edilemeyen ifadeler ise üç nokta ile belirtilmek suretiyle boş bırakılmıştır. Takdir edilen ancak yine de emin olunamayan kelimelerin akabinde soru işareti kullanılmıştır. Nu'mân Efendi'nin eser isimlerinin altına düştüğü notlara, miladi karşılıkları da gösterilmek suretiyle metinde yer verilmiştir. Risâlede 4b'de yer alan kenar notu dışında ilave bir not bulunmamaktadır. Söz konusu kenar notu da dipnota taşınmak suretiyle transkribe edilmiştir. Risâlede sayfa numarası bulunmadığından, zahriye sayfasından başlatılmak suretiyle numaralandırma tarafımızdan takdir edilmiş, sayfaların bitiş noktasına transkripsiyonda köşeli parantez içerisinde ve bold karakterle yer verilmiştir. Risâle içerisinde geçen ayetler tespit edilmiş, hadislerin birebir olmasa bile yakın versiyonları temel hadis eserlerinden gösterilmeye çalışılmış, ayet, hadis veya fikhî değerlendirme türünden Arapça ibarelerin yine dipnotta çevirisine yer verilmiştir.

Arapça kökenli kelimelerde genelde tam transkripsiyon tercih edilirken, aslen Arapça olmakla birlikte Osmanlı Türkçesi'nde fonetiği değişerek yerleşik hale gelmiş kimi kelimelerin transkripsiyonunda farklı karakterler kullanılmıştır. Örneğin aslen Arapça bir kelime olan ve Osmanlı fonetiğinde "bazı" şeklinde karşılık bulan بعض kelimesinde ع harfi transkripsiyon alfabesindeki ters kesme işareti ile olarak gösterilirken, normalde đ şeklinde gösterilmesi gereken ض harfi ž şeklinde gösterilmiştir. Buna karşın ظ harfi ise normal transkripsiyon çerçevesinde z harfi ile karşılanmıştır. Osmanlı Türkçesiyle kaleme alınmış metinlerde sıklıkla karşılaşılan nün-ı kâfi ise ñ karakteriyle karşılanmıştır. Transkripsiyonda kelime bağlantı noktalarında standart kesme işareti ile tire işaretleri, Türkçe kökenli kelimelerin uzatmasında ise standart şapka işareti kullanılmıştır.

⁹⁵ Nu'mân Efendi'nin eserlerinin kronolojik sırayla genel bir içerik tahlili için bkz. Kalaycı & Kumsar, *Bir Osmanlı Âliminin Çileli Yılları*, s.44-61.

***Tahtlīlu'd-Duḥān* Risālesinin Transkribe Edilmiş Metni**

Bismillāhirrahmānirrahīm

El-Ḥamdu li'llāhi'l-lezī ebāḥa li-'ibādihī mā ebāḥa ve ḥarrama 'aleyhim mā ḥarrama. Ve'ş-şalātu ve's-selāmu 'alā rasūlihī ve ḥabībihī Muḥammed şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem ve kerram. Ve 'alā ālihī ve ehl-i beytiḥi ve aşḥābihī'l-lezīne hum nucūmu'l-hudā fi'z-zulmi. Ve 'ale't-tābi'ine ve'l-muctehidīne'l-muştahricīn. Uşūlu'l-aḥkāmi fi vaktin lev fāte le-ceffe'l-kalem.⁹⁶

Emmā ba'd; bu 'abd-i faḳīr-i zū'l-hicrān, el-ğarıḳu fi biḫāri'l-'isyān, Ebū Sehl Nu'mān el-Ḥanefī el-meşḫūr bi-kādı-yı ordu fi'l-Ḳırīm ve'l-İrān şöyle baş-tı merām ve rabt-tı kelām ider ki, hicret-i nebevıyyeniñ biñ yüz kırk senesinde İrān'da vākī' medīne-'i Tebrīz'de devlet-i 'aliyye-'i 'Osmāniyye tarafından bu faḳīr-i pūr-taḳşır müftī iken ba'de'l-muctehidīne'l-'izām muḥdeş ve muḫteri' ve müştehir ve ḥālā beyne'l-'ulemā ve'l-'avām 'orf ve müsta'mel ve müstemirr olan duḥān ḥaḳḳında kerāran ve mirāran istiftā ve su'āl, ve ḥıll ü ḥurmetinde ḳatī çok ḳıl ü ḳāl vaḳı' olup (1b) bu faḳīr duḥān-ı mezbūrı kat'ā istīmāl itmedigimden ḥurmetine ve kerāhetine istidlāl ve beyne'l-'ämme i'tibārını ibtāl için teşmīr-i sāk-ı iḳdām ve şer'an men'ine edille-'i şer'iyye tedārikine ihtimām-ı tām idüp lākin bir ḥelāle ḥarām dimek, bir ḥarāma ḥelāl dimek ḥarām ve iddi'ā vü işbātı delīl-i şer'iy-yi kat'ī irādına mevḳūf ve ekşer-i 'ulemā ve 'avām duḥān-ı mezbūr ile me'lūf olmağın ḥıllı ve ibāḫati ḥaḳḳında niçe risāleler te'lif ve ḥurmet ü kerāheti ḥaḳḳında daḫi niçe ḳabāleler⁹⁷ taşnif olunup rü'yet ü mütālā'alarına muvaffaḳ olduğım risāleler ve ḳabālelerde edille deyü başt olunan ekşer-i aḳvāl ke-beyti'l-'ankebūt⁹⁸ olmağla ḫarafeynden birini tercīḫ idemeyüp süḳūt idüp kırk üç senesinde vākī' olan Tebrīz istilāsında cemī-'i kütüb ü emvāl ü eşyām ve yanımda olan etbā' ü ḥuddām esīr-i dest-i a'cām-ı bed-encām ve yalınızca kendüm bir ḫidmetkār ile (...) ve bīrūn 'uryān vāşıl-ı Kürdistan olup ekrād-ı bī-dād içinde dem-i beste ve ḫayrān kalup ḫücūm-ı ḡumūm ve ekdār-ı bī-şumārdan ḡünā-ḡün emrāz-ı heyecān ve ḫareket (2a) ve dendānelerime⁹⁹

⁹⁶ Kullarına dilediğini mübah dilediğini haram kılan Allah'a hamd olsun. Salat ve selam O'nun elçisi ve habibi Muhammed'e (sav); onun âline, ehl-i beytine ve karanlıkta hidayet yıldızları olan ashâbına; tâbi'ine ve müçtehidine olsun.

⁹⁷ Kadı hücceti

⁹⁸ Örumcek ağı

⁹⁹ Dişler

nezle nüzül ü sirāyet idüp dīde-’i ğamkīn (1144) hāb-ı rāhatdan maħrūm ve dil-ġamnāk (1145) ekdār-ı bī-şumār ile mehmūm olup dīş çeker bir er degil, ustura ile baş tıraş ider bir berber bulunmaz diyār-ı idtīrāra dūşūp ruħānī vü cismānī kevnān-ı emrāz-ı muħtelife-’i müterākime ile ħasta ve feryādım rüz-şeb eflāka peyveste olup ol diyārda bulunan ‘amme-’i ‘ulemā isti’māl-i duħāna mübtelā olmaları ile isti’māl-i duħān ekdār u aħzānı def ve envā-’ı nezleyi ref ider deyü bu faķīre iħbār u inbā ve bu faķīr daħi ħurmetinde bu kadar ebħāş ü aķvāl vardır deyü ihtiyāten ihtirāz ü ibā’ idüp duħānıñ çirki¹⁰⁰ penbe¹⁰¹ ile dīş çürüğine vaz’ olunsa aġrısını def ider deyü ħaber virdiklerinde ħurmet olunca ol çirk-i kerīhde olıcak iken ta’aşşub ile duħān isti’mālinden ictināb ve ħarām ile müdavāt ca’izdir deyü çirk-i kerīhi ile müdāvātı istişvāb idüp ol müdāvāt ile dīş aġrılarında ħalāş olup ‘amme-’i ‘ulemā ve ‘avām isti’māl-i duħāna mübtelālar olmaġın “*lā tectemi’u ummetī ‘alā’ d-dalāle*”¹⁰² hadīs-i şerīf-i nebevī muķtezāsınca duħānı isti’māl ħarām ü dālāl olsa bu ümmet-i merħūmeniñ (2b) ekşeri buña mübtelā olmaları vaķi’ olmamalı idi deyü “*subħāne men lā yecrī fī mulkiħi illā mā yeşā’u*”¹⁰³ kelāmı ile tefekkür ve tarafeyn edilmesini cerħ ve ta’dil ile tedebbür ve şürü-’ı tārīhi ile müsem mā *Kevāşifu’ş-Şubuhāt* (1146) nām emālimiñ yigirmi dokuzuncı keşfinde duħān-ı mezbüriñ tahlilini a’nī ‘adem-i tahrīmini taħkīk ve uşul-i şer’a tevfiķ ve taṭbīķ idüp altmış dört senesinde diyāru’l-’ilm ve’l-’ulemā olan Diyārbekir’in maķarr-ı ħükümeti olan medīne-’i Āmid’de ħükümet-i şer’iyyede iken eyāletinde vāķi’ medīne-’i Ĥarput’da isti’māl-i duħān ħaķķında katī çok kīl ü kāl ve müfti vü müderrisleriniñ mübāhaşelerini müşātemeye ve müşātemelerini muḍāddeye işāl idüp bu faķīrden su’al olındıkda tahrīmi uşul-i şer’a muħālif ve taħlīli sār mübāħatıñ vücūh-ı ibāhatına muvāfaķata muşādif deyü cevāb virüp lākin işbāt-ı müdde’ā ve ref-’i kīl ü kāl baştı muḍaddemāt-ı iķnā’iyye vü istidlāl itmege mütevaķķıf olup keşf-i merkūmiñ ‘Arabī ibāretinden herkese intifa’ ve infihām müyesser olmamaġla fehm-i tām olmak için keşf-i mezbürı ber-vech-i tafşil (3a) lisān-ı Türkī ile terceme vü tebdil ve bir risāle taħrīr ve nāmını sār mü’ellesātım gibi tārīh-i te’lifī olmak üzere *Taħlīlu’ d-Duħān* (1164) deyü tesmiye vü ta’bīr eyledim ki anıñla ref-’i şübhe idenler bu faķīr-i pūr-taķşiri ħayātında oldukça ħayırla yād ve ba’de’l-memāt fātīħa ve şalavāt ile imdād ideler.

¹⁰⁰ Zifir

¹⁰¹ Pamuk

¹⁰² “Ümmetim yanlıta ittifak etmez.” Hadis için bkz. İbn Hanel, *Musned* (İstanbul: Çaġrı Yay., 1992), c.6, s.396.

¹⁰³ “Mülkünde dilediġi dışında bir şey gerçekteşmeyen (Allah’ın) şanı yücedir.”

İşbu risâle yedi muĥaddime ve bir maĥsad ve bir hâtime üzere tertîb olunmuştır.

Muĥaddime-'î Ūlâ: Allâh-ı 'azîmu'ş-şân hâzretleri hâtemu'r-rusul olan efdal-i enbiyâ' Muĥammedi'l-Muştafâ 'aleyhi's-selâm-ı bi-lâ intihâ' hâzretlerini irsâl ve cemî-'i aĥkâm ve ĥelâl ü ĥarâmı müştemil ve mübeyyin-i nûr deyü vaşf eylediği kitâb-ı furĥânı âña inzâl ve kıyâmete deġin şer'ini ibkâ ve aĥkâm-ı şer'iyyesini şarâĥaten ve işâreten ihbâr ü inbâ ve “*el-yevme ekmeltu lekum dînekum*”¹⁰⁴ naşşı üzere dîn ü şer'atı ikmâl ü itmâm ve “*radîtu lekumu'l-İslâm'e dînen*”¹⁰⁵ ve “*inne'd-dîne 'inde'llâhi'l-İslâm*”¹⁰⁶ buyurup zamân-ı sa'âdetlerinde ve nücüm-ı hüdâ olan aşĥâbınıñ evân-ı 'adâletlerinde kitâb-ı mübîn ve eĥâdîs-i nebîy-yi emîn ile 'amel olunup inkîrâz-ı aşĥâb iktirâb eyledikte aĥkâm-ı şer'iyyede ihtilâf ve uşul-i şer'iyye ve ĥavâ'id-i mer'iyye zabt olunmaz (3b) ba'de-zîn aĥkâm-ı nebeviyyeye indirâs ve inşırâf vâkı' olacağı ĥayru'l-ĥurûnıñ hâtimeleri olan e'imme-'î tâbî'ne 'ayân olmaġın dâmen-i ictihâd-ı der-miyân ve uşul ü ĥavâ'id-i şer'iyyeyi vaĥti fevt olmadan zabt ü beyân idüp ânlardan soñra bâb-ı ictihâda insidâd vâkı' olmuştır ilâ yevmi'l-ĥıyâm vâkı'a vü hâdişe olıcaĥ 'amme-'î aĥkâm cümle vaĥt ictihâdda zabt olunan uşul-i şer'iyyede dâhile ve ol uşul-i şer'iyye vü ĥavâ'id-i mer'iyye envâ-'ı ve ecnâs-ı eşyâniñ ve ĥadâyâniñ cümlesine şâmiledir. Lâkin ânları ol uşulden istiĥrâc ictihâd-ı uşulde edille-'î şer'iyyeniñ cümlesini istiĥzâr ü tedebbür ü tefekküre muĥtâc olduġı gibi ol uşulden aĥkâm-ı maĥşûşa istintâc olunmak ol uşul-ı müctehede-'î müstaĥreceniñ cümlesini istiĥzâr ve mîzân-ı şer' ve 'aĥl ile merraten ba'de uĥrâ vezn ü 'ayâr ve ba'dehü beyân ü ihbâr itmege mevĥûf ü muĥtâcdır. İmdî ma'lûm ola ki “*ĥayru'l-ĥurûni ĥarnî, summe'llezîne yelûnehum summe'llezîne yelûnehum summe'yefşû'l-kizb*”¹⁰⁷ ĥadîs-i şerîf-i müttefekun 'aleyh mücebince ĥavâtım-i ĥayru'l-ĥurûn olan müctehidinden soñra vâkı' olan ictihâd ânlarıñ ictihâdlarına (4a) muvâfıĥ ise ictihâd evvelkidir, soñraki tevârüd 'atıldır. Muĥâlîf ise evvelki ictihâda mu'âdil olmamaġla bâtıldır. Bu baĥşın taĥĥîki Nâdir Şâh-ı güm-râh ile mezĥeb-i ĥâmis nizâ'ı senelerinde târiĥ-i te'lîfleri ile müsemmâ olan *İşbâtu'l-Ĥuĥûĥ (1149) li-Mezĥebi'l-*

¹⁰⁴ “[Yine bilin ki] artık dininizin hükümlerini kemale erdirdim ...” 5/el-Mâ'ide:3.

¹⁰⁵ “... Bundan böyle sizden isteġim, bütün bu hükümlerim ve emirlerim hususunda tam bir itaatle teslimiyet göstermenizdir ...” 5/el-Mâ'ide:3.

¹⁰⁶ “Hiç şüphesiz Allah katında tek gerçek ve makbul din [Allah'a teslimiyetin ifadesi olan] İslam'dır.” 3/Âlu 'İmrân:19.

¹⁰⁷ “Zamanların en hayırlısı benim asırdır. Sonra onları takip edenlerdir. Ondan sonra onları takip edenlerdir. [Bu üç nesilden] sonra, yalancılık yayılır.” Bazı lafız farklılıklarıyla gelen bu hadis için mesela bkz. el-Buĥârî, *el-Câmi'u's-Şâĥih*, K. eş-Şehâdât 9, h.no. 2652, c.2, s.251 (Kahire: Mektebetu's-Selefiyye, 1403).

E'immeti Zevî'l-Vuṣūḳ nâm risâlemizde icmâlen ve *Mevâridü Cemî'î'l-Mezâhib*¹⁰⁸ ft *Târîh-i Subûti'l-Huḳûḳ* (1153) bi'l-Mevâhib nâm kitabımızda tafsîlen beyân olunmuşdır.

Muḳaddime-'i Sâniye: Cemî'u milel-i İslâmiyye'niñ uşûliyyünü ittifaḳları ile her şey ki cinsi mübâh ola, ol cinsiñ tahtında olan her nev' ve ol her nev'in tahtında olan her ferd cümle mübâh olur ve her şey ki cinsi ḥarâm ola, ol cinsiñ tahtında olan her nev' ve ol her nev'in tahtında olan her ferd cümle ḥarâm olur. Cinsi ḥelâl olanlardan meşelâ hınta ki buğday cinsiniñ ismidir, ḥelâldir. Hınta muṭlaḳa ḥelâl olmağla tahtında dâhil olan her nev'in yazlığı ve güzligi ve ağı ve kırmızısı ve irisi ve ufağı cemî-'i envâ'i ve her bir dânesi ḥelâldir. Şa'ir¹⁰⁹ ve pirinç ve 'ineb¹¹⁰ ve zeytün ve elma ve amrūd¹¹¹ ve gerek yerde ve gerek ağaçda biten ḥubûbât ve meyveler daḫi (4b) cümle hınta gibidir ve cinsi ḥarâm olanlardan meşelâ ḥamr ki mey cinsiniñ ismidir. Ḥamr muṭlaḳa ḥarâm olmağla tahtında dâhil olan her nev'i üzümünden ve tütünden ve ḥurmadan ve 'aselden¹¹² vesâ'ir ḥamr ittiḥâz ü ihdâs olunur şeylerden ittiḥâz olunan ḥamrlarıñ her nev'i ve her biriniñ her bir ḳatresi ḥarâmdır.

¹⁰⁸ Târîh-i mezbûrda Nâdir Şâh-ı bî-intibâh eşâbî beşdir, mezâhib daḫi beş olmalıdır. Mezheb-i ma'sûm didikleri İmâmiyye-'i Şî'a mezhebine ḥak didiririm ve baş mezheb itdiririm deyü iddi'âya düşüp Devlet-i 'Aliyye'ye nâ-bercâ teklifler idüp Dağistan'a ikinci defa seferinde büyük oğlunuñ ta'lim ü tenbîhi ile bir tüfeng-endâz âdem ile ormanda Şâh-ı merḳûme tüfeng atup bi-emri Ḥudâ bir eliniñ başparmağını alup, ol mezhebe delîl itdigi başparmağı gidüp, mezâhib-i erba'aya muḳâbil tutdığı dört parmak ile kalup, ittikâdına göre mezâhibiñ dörde inhişâri şübüt bulup, bu faḳiriñ ḥâriṛına *Subûtu'l-Huḳûḳ* târiḫ vâkı' olduğu sünüñ itmekle şübüt ba'de'l-isbât olmağın *İsbâtu'l-Huḳûḳ* nâm risâlemi bast ü tafsîl ile *Mevâridü Cemî'î'l-Mezâhib* nâm kitabı Belğrad'da Nemçe ḥudûdî ḳat'ına molla ve kıslamağa me'mûr iken te'lif eyledim. Sebeb-i te'lifi bu oldu ki rü'yâmda göririm ki bir camî'de cum'a günü minber ötünde ḳubbeye müteveccihen oturuyorum. Pâdişâh-ı 'âlem-penâh ḥazretleri ol camî'e gelüp bu faḳir daḫi yüzimi nev'an şarka doğrı çevirüp şavt-ı bülend ile süre-'i Kefh okuyorum. "*Fe men ezlemu mim-men'ifîerâ 'alâ'llâhi keziben*" [Uydurma inanç ve iddialarını Allah'a isnat eden ve/veya O'nun ayetlerini yalan sayan kimseden daha zalim/kafir biri olabilir mi? 10/Yûnus:17] âyet-i kerîmesine geldikde mahfilde cümle mü'ezzinler ve devirḥânlar benim ile ma'an şavt-ı bülend ile ol âyet-i kerîmeyi tekmil eylediler. Uyanup ta'bîr itdirildikte bu faḳire "sen Aşḫâb-ı Kefh'in melikleri olan Melik Dikyânus gibi teğallüb iden şark cânibinde Nâdir Şâh'a me'mûr olırsın. Aşḫâb-ı Kefh ol melikiñ mekrinden ḥalâş olup ânlar gârlarında iken helâk olduğu gibi sen daḫi Şâh-ı merḳûmiñ mekrinden ḥalâş ve belki helâkına muşâdif olup "sen selâmet bulırsın" deyü ta'bîr olunmuş idi. Çünkü ḳat'ına me'mûr olduğumuz ḥudûdîñ muşâlaḫasına Nemçe Çâsarı nâdim olup naḳd-ı şulḫa vesîle-cü iken helâk olmuş idi. "*Ve min ḥakki'l-kerîmi en lâ yuḥayyibe men et'amehu*" [doyurduğu kişiyi hüsrana uğratmamak cömert bir kişinin üzerine vazifedir] fahvâsı üzere Şâh-ı merḳûm daḫi inşâ'a'llâhu te'âlâ helâk olur deyü ümîdde olup lâkin me'mûriyetim olursa hele elimde bulırsın deyü kitab-ı merḳûmi tesvîd idüp vâkı'a'n-nâdir ma'dûm senesinde Şâh-ı merḳûma meb'ûs olup vasat-ı İrân'da helâki ile mübeşşer ve selâmet ile 'avdet müyesser oldu. Târîh-i şurû'i ile müsemmâ *Tedbîrât-ı Pesendide* (1152 [1739]) nâm veḳâyî'-nâmemiziñ maḳâle-'i sâniyesinde Çâsar-ı mesfûrñ mürd olması ve maḳâle-'i sâlişesinde Şâh-ı merḳûmiñ helâk olması ḫikâyât ü ḫavâdişi ve tedbîrâtı beyân olunmuşdır.

¹⁰⁹ Arpa

¹¹⁰ Üzüm

¹¹¹ Armud

¹¹² Bal

Muĥaddime-'î *Sâliĥe*: Ecnâs-ı me'kûlât ü meşrûbât ü müsta'melâtîñ cümlesi üç kısımdır. Bir kısım muṭlaĥa helâldir ve bir kısım muṭlaĥa ĥarâmdır ve bir kısmınıñ ba'zısı helâl ve ba'zısı ĥarâmdır. Muṭlaĥa helâl olan ecnâs ĥıñta ve emşâli gibi muṭlaĥa ĥarâm olan ecnâs ĥamr ve emşâli gibi ve ba'zısı helâl ve ba'zısı ĥarâm olan laĥm ve emşâli gibi. Laĥm-ı semek-i muşṭâd¹¹³ helâldir ve laĥm-ı ģanem ü bakara¹¹⁴ ve emşâli besmele ile zebĥ olunursa helâldir ve laĥm-ı ĥıñzîr ve laĥm-ı âdemî ve laĥm-ı metrûku't-tesmiye¹¹⁵ ve luĥûm-ı meyte ĥarâmdır ve meşrûbâtıñ bunlarıñ yağları ve müsta'melâtdan deri ve kemikleri laĥımları gibidir.

Muĥaddime-'î *Râbî'a*: Duĥân ki muĥterik nesnelere ĥîn-i ihtirâklarında ĥâşıl olup hebâya gider ĥıñta ve şâ'ir gibi ism-i cinsdir. 'Öd ve 'anber ve envâ-'ı buĥûrât ve muṭayyebâtîñ duĥânlarına ve eşcâr ü evrâĥ (5a) u nebâtâtîñ envâ'ınıñ duĥânlarına ve 'azm¹¹⁶ ve ĥarn¹¹⁷ ve kılıñ duĥânlarına şâmildir.

Muĥaddime-'î *Ĥâmise*: Necis ve 'aynî ĥarâm olmyan mübâĥ ve tâhir şeyleriñ ĥarĥla ĥâşıl olan duĥânları tâhir u helâl olduĥında şübhe yoktur. Zîrâ ĥarĥla helâlden ĥarâm ve tâhirden necis ĥâşıl olmaz. Nitekim taĥṭîr ile helâlden ve tâhirden ĥarâm ü necis ĥâşıl olmadıĥı gibi. İmdî necisden ve 'azm-i ĥıñzîrden ĥarĥla ĥâşıl olan duĥân necis ü ĥarâmdır. Nitekim bevlden ve ĥamrdan taĥṭîr olunan 'araĥ¹¹⁸ necis ü ĥarâm olduĥı gibi. Fî zemâninâ diyâr-ı küffârdan gelen ĥırâl suyu dimekle ma'rûf su, ĥamr ve ba'zı eczâdan muĥaṭṭar olmaĥla ol suyu def-'î nezle ve ba'zı mu'âlece için başa ve ebdâna sürdüklerinde maĥalli mütenecces olur, taṭhîr olunmadıkca namâz kılınmaz. *Kevâşifu'ş-Şubuhât* nâm emâlîmiziñ yigirmi üçüncü keşfinde beyân olınmıştır.

Muĥaddime-'î *Sâdis*: Fî zemâninâ isti'mâl ve ĥıll ü ĥurmetinde ĥîl ü ĥâl olan duĥân ism-i cinsdir. Aşlı varaĥ-ı nebâtdır. Aşlına fer'iniñ ismi itlâk olınmıştır. Vechi budur ki varaĥ-ı mezbûr ancak duĥânı için zer' u terbiye ve duĥânınıñ (5b) râyiha vü itîbarı ile kıymete bey' u şîrâ olunur. Duĥân-ı mezbûrîñ envâ-'ı keşîresi vardır. Cemî-'î envâ-'ı sebzevât-ı me'kûle gibi zer' ve vaĥti geldikde aĥz ü terbiye olunur. İsfenâĥ¹¹⁹ ve pâncâr varaĥı gibi varaĥtır. Necâset ü ĥurmetîñ varaĥ-ı mezbûrda şâ'ibe vü şübhesi yoktur. Bir

¹¹³ Avlanmış balık eti

¹¹⁴ Koyun ve inek eti

¹¹⁵ Besmele çekilmeden kesilmiş hayvanın eti

¹¹⁶ Kemik

¹¹⁷ Boynuz

¹¹⁸ Rakı

¹¹⁹ Ispanak

âdem âni ekl eylese veya bir muşallî âni üstünde götürüp namâz kılsa şer'an kat'â men' u dahl olunmaz.

Muqaddime-'i Sâbi'a: İsti'mâl-i duḡân-ı mezbûr şürble meşhûr olmuştur. Lâkin ġalaṭ-ı meşhûrdur, zîrâ şürb iġtirâf ü ibtilâ' ve cevfe idḡâl olunan miyâh ü eşribe ve edḡâna maḡşûşdur. Duḡân-ı mezbûr maşş ile feme¹²⁰ cezb ve yine femden taşra iḡrâc ve ekşerler femden ve enfden¹²¹ taşra iḡrâc iderler ve ba'zılar cevflerine irsâl ve idḡâl iderler ve her şüretde duḡân olmaġla me'külât ü meşrûbât gibi bir maḡalde kalmaz taşra ḡurûc ider. Feme ve cevfe idḡâline şürb ta'bîr idince ḡurûcuna kay¹²² dinmelüdür. Ma'a hâzâ ki aşla ḡurûcına kay dinilmez. İmdî ḡaḡîkatde isti'mâl-i duḡân bir isti'mâl-i maḡşûşdur, şürb degildir.

el-Maḡşad: Maḡşad-ı risâle fî zemâninâ isti'mâl olunan duḡânın ḡıll ü ḡurmetinde ve kerâhetinde vâkı' olan (6a) istidlâl ve kıl ü kâlîñ mu'teber ü eşaḡhı beyânındadır. Ma'lûm ola ki muqaddime-'i aḡîrada beyân olunduġı üzere münâza'un fih olan duḡân ḡaḡîkatde me'külât ü meşrûbâtdan degildir. Böyle olunca me'külât ü meşrûbât-ı muḡarremelere kıyâsı şaḡîḡ degildir ve muqaddime-'i râbî'ada beyân olunduġı üzere muṭlakâ duḡân ism-i cinsdir. Her muḡterik nesneden ḡîn-i iḡtirâkında ḡâşıl olan tütündür ve üç nev'dir: Bir nev'î ṭayyibâtdandır ve şer'an memdûḡ ve müstaḡsendir. Duḡân-ı 'öd ve 'anber ve şandal vesâ'ir buḡurât gibi ki ḡuvve-'i şâmm¹²³ ândan ḡaz ve istişmâm eyleyen kimesne telezzüz ider. Ve bir nev'î kerîhdır ḡuvve-'i şâmm ândan ḡaz itmeyüp teneffür ü şemm iden kimesne müte'ezzî olur. Boynuz ve kemik ve kıl ve yaġ ve deri duḡânları gibi bunlar ṭâhir u ḡelâl olıcak duḡânları daḡi ṭâhir u ḡelâldir. Lâkin râyiḡa-'i kerîhesi olmaġla şemmi mekrûḡ 'add olunur müstekreḡâta kıyâs ile. Ve bir nev'î ne ṭayyibdir ve ne kerîhdır. Eşcâr ü evrâḡ u nebâtât-ı ṭâhireniñ duḡânları gibi isti'mâl olunan duḡânlarıñ pek alçaġı ve pek fenâsı bu nev'dendir. Zîrâ nebâtât ṭâhiredendir. Bu nev'îñ zâtında ḡıllinde şübhe yoktur, (6b) duḡânı daḡi kendüye tâbî'dir.

İmdî duḡân-ı mezbûr râyiḡası ve ṭa'mı ḡasebi ile üç nev' olmak lâzım gelür: ṭayyib ve kerîh ve müsâviyü't-ṭarafeyndir. ṭayyib olan râyiḡasından ḡaz olunan duḡânların envâ'idir. Kürdistân'da vâkı' Bidlis'de Şetek¹²⁴ duḡânı

¹²⁰ Aġız

¹²¹ Burun

¹²² Kusma

¹²³ Koku

¹²⁴ Şetek, ġünümüzde Bitlis'e baġlı Ortakapı ve Sarıkonak köylerinin eski yerleşim adıdır. Bkz. Orhan Cezmi Tuncer, "Diyarbakır-Bitlis Kervan Yolu ve Üzerindeki Hanlarımız," *Vakıflar Dergisi* 25 (1995), ss. 11, 15: dn.25, 17, 20; Ayrıca bkz. Tahir Sezen, *Osmanlı Yer Adları* (Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yay., 2006), ss.434, 470, 637.

ki rāyihası gāyet eyüdü. Duḥān isti'māl itmeyen kimesneniñ yanında huşuşan ḥammāmdan çıkdığında ve yorgun olduğında yanında isti'māl olınsa ol kimesneniñ tab'ı āndan ḥaz ider ve ister; Bidlīs ḥaneleri ol duḥānı kendüler için alurlar āharlara virdirmezler ve Ramazān-ı şeriflerde terbiye vü isti'māl iderler. Şetek-i Bidlīs'de birkaç tarla olan maḥal maḥşuşdur. Ve Rüm ilinde Ermiyā duḥānı ki meşhürdür ve Kıbrıs ceziresinde vākı' Evdim nāhiyesine tābī Payramāl nām ḳarye¹²⁵ duḥānı ki maḥallinde nazīri yokdur. Lākin maḥallinde olan tā'm ü rāyihası sā'ir maḥallerde olan tā'm ü rāyihāsından a'lādır ve belki ba'zı maḥallerde hiç isti'māl olunmaz ve tabi'at āndan nefret ider. Cebelī duḥānlarıñ envā'ı İslambol'da ve Rüm ili tarafında maḳbūl degildir. Yenice duḥānları 'Arabistan'da ve bilād-ı ḥārrede saman gibi bir şey olur, isti'mālinden (7a) ḥaz olunmaz.

Nādīr Şāh'ın istidrāc-ı temām (1160) olan biñ yüz altmış senesinde Devlet-i 'Aliyye ile muşālahası ḥitāmı ve istiḥkāmı için ba'is ve irsāl eylediği ilçileri ma'ıyyetinde mollā başısı a'nī müftisi vekili muḳābelesinde bu fakīr Devlet-i 'Aliyye'den Şāh-ı merḳūma meb'ūs Kesreli Ḥācī Aḥmed Paşa ma'ıyyeti ile ta'yın ve irsāl olındığımızda cümle me'murlar ile Āsitāne-i 'Aliyye'den aldığımız ıslah Yenice duḥānlarını Antakya'ya varınca isti'māl idüp ol ḥudūda tā'mı ve rāyihası bozulup āndan öte Ḥaleb'e ve Raḳqa'ya ve Müşul'a ve Bağdād'a ve Pāy-i ṭāk'a degin Cebeliye duḥānınıñ tā'm ve rāyihası eyü olmağla Cebeliye duḥānı isti'māl idüp Pāy-i ṭāk'dan 'Acem ḥudūduna çıkdıkda Cebeliye duḥānınıñ tā'm ve rāyihası alçak olup Kırmān-ı Şāhāne ve Hemedān'a ve āndan 'avdetde Sīne ve ūlke-i Bābān¹²⁶ ver Serçınar¹²⁷ nām maḥallerde Yenice duḥānınıñ tā'mı ve rāyihası eyü olup āndan yine Bağdād'a ve Bağdād'dan 'avdetde Diyārbekir ve Ḥarput'a¹²⁸ gelince yine Cebeliye duḥānınıñ tā'mı ve rāyihası eyü olduğu mücerreb ve ma'lūmlarımız olmuştır.

Biñ yüz elli sekiz (7b) senesinde cezire-i Kıbrıs'ın ḥudūs iden iḥtilālını def u ref ve nizām-ı ḳadīmine ircā'a me'mūr olduğumuzda zıkr-i mesbūk

¹²⁵ Evdim'e bağılı Paramal köyü günümüzde Çayönü olarak bilinmektedir. Bkz. Kasapoğlu, "BAF'taki Türk Camileri," s.281. İsmiñ okunuşu için bkz. *Osmanlı İdaresinde Kıbrıs (Nüfusu-Arazi Dağılımı ve Türk Vakıfları)*, Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yay., tsz., s.195.

¹²⁶ Bābān, 17.-19. yy. arasında Irak'ın kuzeyinde Süleymaniye merkezli olarak İran'ın batısına kadar uzanan bir bölgede hākimiyet kurmuş bir emirliğin adıdır. Bkz. <http://www.iranicaonline.org/articles/baban-2> (01.06.2017)

¹²⁷ 1855'te Süleymaniye şehri ile birlikte kaza yapılmış bir yerleşim yeridir. Bkz. Sezen, *Osmanlı Yer Adları*, s.442. Günümüzde Kuzey Irak'ın önemli şehirlerindedir.

¹²⁸ Günümüzde Elazığ belediye sınırları içinde bulunan tarihî bir beldedir. Bkz. Mehmet Ali Ünal, "Harput," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 1997), c.16, s.232.

Payramāl nām kı̄rye duḡānı bī-naẓīr duḡān olduğına vākıf olup getürdüp isti'māl ve bu mişillü maḡbül duḡān Āsitāne'de ba'zı kibāra niçün hediyye irsāl eylemezler deyü su'āl eyledigimizde Āsitāne'ye varınca ta'mı ve rāyiḡası bozulur deyü cevāb virdiklerinde i'timād itmeyüp dört batman ıslah duḡān kı̄rye-i merkūmeden getürdüp Āsitāne'ye getürdigimizde vākı'a saman gibi bir fenā duḡān olmağla isti'māl olunmamışdır.

Ve dağı duḡān mīzāc-ı insān ve dimağının şıḡhat ü selāmetine mīzāndır. Mīzāc ve dimāđı¹²⁹ muḡtell oldukca ol-kadar duḡāndan ḡaz itmez. Ve'l-ḡāşıl duḡān maḡall ve müsta'miliniñ iḡtilāfı ile muḡtelef olur. İmdī duḡānıñ a'lāsını maḡall-i mu'teberinde şāḡihu'l-mīzāc ve sālīmü'd-dimāđ olan kimesneler isti'māl itmek ḡayyib isti'māl itmek gibidir. Ḥurmetini iddi'ā maḡzā taḡakküm ve belki ḡurmetine ḡükm iden kimesne küfürden ḡavf olunur. Zīrā ḡarām, şāri'den ḡurmetine nehy ve delīl-i şer'iy-yi ḡaḡı vārid ve şābit olandır. Delīl-i ḡurmeti (8a) vü nehyi vārid olmıyan şey ḡarāmdır deyü iddi'ā şāri'a iftirādır. Şāri'a iftirā küfürdür. Uşūl-ı şer'iyye-i muḡarraradandır ki eşyāda lā-siyyemā nebātātda aşl ibāḡātdır. Ḥurmete delīl-i şer'iy-yi ḡaḡı lāzımdır. Ḥurmetine delīl-i şer'iy-yi ḡaḡı olmıyan ibāḡātda kalur.

Ḥuşuşān duḡān-ı mezbūrıñ aşlı nebātāt ecnāsındandır ve nebātāt 'ale'l-ıḡlāḡ ḡāhire ve mubāḡadır. Bir şey'in cinsi ḡelāl ve ḡāhir olıcak ānıñ envā'ından veya efrādından biri ḡarāmdır veya necisdir deyü istiḡnā olunmak delīl-i şer'iy-yi ḡaḡıye muḡtācdır. Nitekim bir şey'in cinsi ḡarām ve necis olıcak ānıñ envā'ından veya efrādından biri ḡelāl ve ḡāhirdir deyü iddi'ā ve istiḡnā olunmak delīl-i şer'iy-yi ḡaḡıye muḡtāc olduğı gibi. İmdī duḡān-ı mezbūrıñ aşlı olan nebāt mübāḡ ve ḡāhir olıcak ol nebātıñ iḡtirākından ḡāşıl olan duḡān mübāḡ ve ḡāhir olduğında ḡaḡā şübhe yokdur. Ḥuşuşān duḡān a'nī tütün cinsinden 'öd ve 'anber ve sār buḡūrātıñ tütünleri ḡayyibātadan ve şer'an ve 'aḡlen memdüḡātdan olup sār muḡterikāt-ı mübāḡa ve ḡāhireden ḡāşıl olan tütünlerin envā'ından ve efrādından biri istiḡnā ve ḡurmeti iddi'ā (8b) olunmak delīl-i şer'iy-yi ḡaḡıye muḡtācdır. Lā-siyyemā muḡterikāt-ı mübāḡa-i ḡāhireniñ ekşeriniñ duḡānları ya (...) veya müsāviyü't-ḡarafeyn mübāḡdır. Kerīhu'r-rāyiḡa olanları cümleye nisbet ile ḡalīldir. Yağlı kemik ve boynuz ve kıl ve deri ve laḡm duḡānları gibi. Bunlarıñ duḡānları dağı kerīh olmakdan şer'an ḡarām olmak lāzım gelmez. Ğāyetu mā fi'l-bāb mekrūh ola. Münāza'un fiḡ olan duḡān-ı mezbūrıñ pek fenā ve alçağının rāyiḡası bunlarıñ duḡānlarıñ rāyiḡalarından ekreh ve bedter degildir.

¹²⁹ Zihin

Ma'lûm oldu ki; isti'mâl olunan duĥân-ı ma'rûf üç nev'dir. Bir nev'i tayyibâtdan olup memdûh ve müstaĥsendir. 'Ale'l-ĥuşûş âletleri olan çubuk ve lüle pâk ola. Ve bir nev'i kerîhdir ammâ her taĥî'ata göre kerîh degildir. Taĥâyî-'i insân muĥtelife olmaĥla ba'zı taĥî'ata kerîh olan ba'zı taĥî'ata tayyib olur. Ve bir nev'i müsâviyü't-ĥarafeyndir. Tayyib de degildir, kerîh de degildir. Ve'l-ĥâşıl her nev'i taĥî'atı kabûl ve ĥaz iden kimesne isti'mâl itmekde kendüye göre kerâhiyyet yokdır. Ammâ yanında ĥaz itmeyen kimesneye îzâ iderse ânîñ yanında isti'mâl ile âna îzâ itmesi mekrûhdır ve belki me'lûf¹³⁰ olmıyan mü'min ândan (9a) müte'ezzî olursa âna îzâ kaşdı ile isti'mâl itmek menhîdir. Bu menhîlik duĥânîñ zâtında ĥurmetini müstelzim degildir. Soĥan ve sarmısak gibi ekileri ĥelâldir. Ve-lâkin râyiĥalarından istikrâh iden mü'mine îzâ kaşdı ile ekl itmek câ'iz degildir.

Su'âl olunursa ki; isti'mâl-i duĥân iden kimesneniñ yemîn ve şimâlinde olan Kirâm-ı Kâtibîn ve Ĥafaza melâ'ikesine îzâ olmaz mı? Cevâb olunur ki; melâ'ike-'i kirâm ecsâm-ı laĥîfedirler, ĥandîl nûrina teşbîh olınmışlardır. Bir ĥücrede bir 'aded ĥandîl nûrı ile yüz 'aded ĥanâdîl envârı sığışurlar. Melâ'ike-'i kirâm daĥi böyledirler. "*Tenezzelu'l-melâ'iketu ve'r-rûĥu fihâ*"¹³¹ âyet-i kerîmesi tafşilinde zıkr u beyân olınmışdır. Ânlar insân ve sâ'ir ĥayevân gibi aĥız ve burun ve 'azâ-'i sâ'ire aşĥâbı degillerdir. Öyle olunca ânlar da ĥuvve-'i lâmise ve ĥuvve-'i zâ'ika ve ekl ü şurb olmadıĥı gibi ânlar da ĥuvve-'i şâmme daĥi olduĥı ve insân-ı keşîf gibi râyiĥa-'i kerîhelerden müte'ezzî olmaları müsellemedir. Sübûtü delîl-i ĥat'îye muĥtâcdır. Eĥâdîs-i za'ife ile bir şey sâbit ve âna binâ'en ĥurmet-i duĥâna ĥükm câ'iz olmaz. Zîrâ ki ibâĥâtı zâhire olan şey'e (9b) ĥadîs-i za'ife binâ'en (...) ĥükm olur ol ĥükm şahîĥ olmadıĥından başka ĥâkimi ictihâd-ı nâ istinâd ve belki bâĥıl ictihâd itmiş olur. Velev süllim ânlar daĥi muĥâfazasına [ta'yîn?] olındıkları mü'min gibi alışub me'lûf ü maĥzûz olmak (...) müsteb'ad degildir püşide¹³² degildir kim muĥaddime-'i Ülä'da ve *İsbâtu'l-Ĥukûk* nâm risâlemiz ile *Mevârid-i Cem'i'l-Mezâhib* nâm kitâbımızda icmâlen ve tafşilen beyân ü taĥkîk u 'ayân olındıĥı üzere uşûl-ı şer'iyye-yi muĥallile-'i mübâĥa ve muĥarrime-'i mükriheden ĥâric olmuş ve olıcak bir şey yokdır.

İmdi isti'mâl olunan duĥânîñ aşlı nebât-ı tâhire-'i mübâĥadan olmaĥla ol nebâtdan ĥâşıl olan duĥân daĥi tâhir-i mübâĥ olmaĥın duĥân-ı mezbûrîñ aşlı ve fer'i uşûl-ı muĥallile-'i mübâĥada dâĥildir. Ĥurûcına ve uşûl-i muĥarreme-

¹³⁰ Alışık

¹³¹ "O gece melekler ve Cebrail rablerinin izniyle her türlü iş için, [kendilerine verilen her görevi yerine getirmek için] yücelerden iner dururlar." 97/el-Ĥadr:4.

¹³² Örtülü, gizli

'i mükriheye duhūlüne delīl-i şer'ī lāzımdır. Bi-lā delīl-i şer'ī bir şey ve bir 'amel için harām veya mekrūhdur demek cā'iz degildir. Kaldı ki, duhān hakkında hürmet ve kerāhiyyet iddī'ā idenler üç delīl irād iderler: Biri “ve yuharrimu 'aleyhimu'l-ḥabā'ise”¹³³ āyet-i kerīmesi ve biri isrāf ü itlāf olması ve biri selāṭīn-i māziye men' eyledikleri, mübāḥ olsa itā'at (10a) ve imtinā' şer'an lāzım olması.

Evvelen duhān-ı mezbūrīñ aşlı nebāt-ı tāhire-ḡi mübāḥādan olmağla āndan tevellūd ü zuhūr iden duhān ḥabā'is-i muharremeden oldıgını muşarriḥ delīl-i kaṭ'iy-yi şer'īye muhtācdır. Zīrā tāhir-i mübāḥdan ihtirākla necis ü harām zuhūr itmek muḳtezā-yı nuḳūl ve 'ukūle muḥālifdir. Mesbūḳ bi'l-mişl degildir. “Ferteḳib yevme te'ti's-semā'u bi duhānin mubtīn. Yağşa'n-nāsu ḥāzā 'azābun elīmun”¹³⁴ āyet-i kerīmesiyle cins-i duhān-ı mezbūrīñ ḥabāsetine istidlāl şer'an ve 'aklen ḡāyet müsteb'addir ve belki bātıldır. Zīrā ki, āyet-i kerīmede zıkr olunan duhān, cins-i duhān degildir, belki duhāna müşābih ḡaym u ḡubār ve zulmet-i ebsārdır deyü müfessirūn beyān eylemişlerdir. Ve cins-i duhāndır diyenler daḡi dünyā duhānı degildir dimişler ve dünyā duhānı oldıgı müsellemler olsa daḡi nebātāt-ı tāhire duhānı olmadıgı ve insāna ḡaşy ve 'azāb-ı elīm virir duhān oldıgı “yağşa'n-nāsu ḥāzā 'azābun elīmun” āyet-i kerīmesinden mefhūm ve ma'lūmdur.

Ecnās-ı duhāndan insānıñ dimāḡına kuvvet ü şafā ve lezzet virir duhānlar 'öd ve 'anber ve ecnās-ı buḡūrāt duhānları kaṭī çokdur. Mādde-ḡi naḳz olmağla bir mādde kifāyet ider iken edḡineniñ ekşer u aḡleb envā'ı (10b) ṭayyibāt kabīlinden oldıgı inkārına mecāl ve ḳīl u ḳāl olmıyan bedihiyyāttandır. “Ve yuharrimu 'aleyhimu'l-ḥabā'ise” āyet-i kerīmesinin mā kabli ve evveli bilüp tezekkür ü tefekkür ü tedebbür itmiyen cūhelā' ol āyet-i kerīme (...) hürmet-i duhāna istidlāl ve izḡār u cehl u ḡalāl iderler. Ol āyet-i kerīmeniñ mā kablinde ve evvelinde “ellezīne yettebi'üne'r-rasūle'n-nebiyye'l-ummiyy'illezī yecidūnehū mektūben 'indehum fi't-tevrāti ve'l-incīli ye'muruhum bi'l-ma'rūfi ve yenḡāhum 'ani'l-munkerı ve yuḡillu lehumu't-ṭayyibātu ve yuharrimu 'aleyhimu'l-ḥabā'ise”¹³⁵ buyrılmışdır. Ya'nī ol kimesneler tebe'ıyyet iderler şol resūl-i ekreme ki Allāh-ı 'azīmü'ş-şān irsāl

¹³³ “[Bu peygamber] ... kötü ve çirkin şeyleri de haram kılacak ...” 7/el-A'rāf:157.

¹³⁴ “[Ey Peygamber!] Şimdi sen gökyüzünü yoğun bir dumanın kaplayacağı günü bekle. O duman [kıtlık, açlık] bütün halkı kuşatacaktır. İşte elem verici bir azap/felaket olacaktır.” 44/ed-Duhān:10-11.

¹³⁵ “İşte o kimseler [vakti geldiğinde] ellerinin altındaki Tevrat'a ve İncil'de kendisinden söz edilmiş olduğunu görecekları [yani geçmişte vahiy kültürüne sahip olmayan ve çoğu okuma yazma bilmeyen Arap milletine mensup] peygambere uyacak kimselerdir. Bu peygamber onlara iyiliği emredip kötülüğü yasaklayacak; yine onlara temiz ve hoş şeyleri helal, kötü ve çirkin şeyleri de haram kılacak ...” 7/el-A'rāf:157.

eylemiş şöyle resûl ki, nebî ya'nî Allâh-ı 'azîmü's-şân ḥazretlerinden ḥaber virici şöyle nebî ki, ümmî ya'nî okumaz yazmaz ve kimesneden telaḳḳî itmez. Ümmîliği kendüniñ nübüvvetine mu'cize-'i bâhiredir ki, okuyup yazup 'allâmelik da'vâsında olanları mülzim ü müskit kelâm-ı mu'ciz nizâmî okur ve kendüye vaḥy olundukca vaḥy ile ḥaber virir. Resûl-i nebî oldığını kendü yanlarında olan tevrât ü incilde ketb olunmuş bulurlar. Ol resûl-i nebî bi'l-vaḥyi'r-rabbânî ma'rûf olan ḳavl ü fi'il ile Allâh-ı 'azîmü's-şân ḥazretlerinden kendülere emr ve bi'l-vaḥyi'r-rabbânî münker olan ḳavl (11a) ü fi'ilden kezâlik neyh ider. Ya'nî kendüliginden bir şey ile emr ve bir şeyden nehy itmez. Ve kezâlik bi'l-vaḥyi'r-rabbânî ṭayyib olanları ânlara ḥelâl ve bi'l-vaḥyi'r-rabbânî ḥabîs olanları ânlara ḥarâm kılar. Ya'nî nebî ümmîdir. Ancak kendüye vaḥy nice olursa öylece ḥaber virir ve kendüliginden bir şey ḥelâldir ve bir şey ḥarâmdır dimez. Âḥar âyet-i kerîmede “*ḳul innemâ ettebi'û mâ yūḥâ ileyye*”¹³⁶ deyü buyrılmışdır. Ya'nî yâ Muḥammed sen di ki, ben ancak baña vaḥy olana tâbî olurum. Ya'nî kendü yanımdan bir şey söyleyemem. “*Ve mâ yentıḳu 'ani'l-hevâ in huve illâ vaḥyun yūḥâ*”¹³⁷ âyet-i kerîmeniñ naşsı üzere her ne ki nuṭḳ iderse vaḥy ile nuṭḳ ider. “*Ve yuḥarrimu 'aleyhimu'l-ḥabâ'ise*” âyet-i kerîmesinde müfessirün ke'd-demi ve laḥmi'l-ḥınzîri ve ke'r-ribâ ve'r-rüşveti deyü temsîl eylemişlerdir ki, bunlarıñ her birleri âḥar âyet-i kerîme ve ḥadîs-i şerîf ile nehy ve ḥarâm kılınmışlardır.

İmdi ḥabâ'is her 'aḳl-ı kâşır ve re'y-i fâtir ile ḥabîs 'add olınan şeyler degildir. Belki âyât-ı kerîme ve eḥādîs-i nebeviyye ile nehy ü taḥrîm olanlar ile tefsîr olınmalıdır. Âyât-ı beyyinât ve eḥādîs-i nebeviyyât ile nehy ü taḥrîmi sâbit olmıyan duḥân ile tefsîri re'y ile tefsîrdir. “*Men fessere'l-Ḳurâne bi-ra'yihî fe-ḳad kefera*”¹³⁸ (11b) faḥvâsı üzere re'y ile tefsîr küfüdür ne'uzu bi'llâh.

Ma'a hâzâ ki duḥân ecnâsından olan 'öd ve 'anber ve sâ'ir buḥûrât-ı müstetâbeniñ duḥânları âyet-i kerîmede olan ṭayyibât-ı muḥallelede dâḥil iken ḥabâ'isde dâḥildir ve ḥarâmdır demek olur. Zîrâ taḥşîşa delîl yok ḥelâl-ı müstetâba ḥarâm demek küfr olduğu gibi duḥân-ı ma'rûfdan ṭayyibâtta dâḥil

¹³⁶ “De ki: Ben ancak Rabbim tarafından bana vayhedilene uyarım.” 7/el-A'râf:203.

¹³⁷ “O heva ve hevesine göre de konuşmuyor. Onun konuştuıkları, kendisine indirilen vahiyden başka bir şey değildir.” 53/en-Necm:3.

¹³⁸ “Kim Kur'an'ı kendi re'yi ile tefsir ederse kafir olur.” Bu lafızla gelen rivayet için bkz. 'Abduḥayy el-Leknevî, *el-Âsârü'l-Marfû'a fi Aḥbârî'l-Mevdû'a*, tah. Muḥammed Sa'îd b. Besyûni Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984), s.13. “*Men ḳâle fi'l-Ḳurâni fi ra'yihî fe'l-yetebevve' maḳ'adehü mine'n-nâ'*” şeklinde gelen daha yaygın bir versiyonu için bkz. et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-Şaḥîḥ*, tah. İbrâḥîm 'Atve 'İvaḍ (Kahire: Muştafâ el-Bâbî el-Ḥalebî, 1975), K. Tefsîri'l-Kur'an I, h.no. 2951, c.5, s.199.

olanları ḥabā'ış-i muḥarremeye bi-lā delīl-i şer'ī idhālde küfürden ḥavf olunur.

Su'āl olırsa ki, āyet-i kerīmenīn ba'zı tefsīrlerinde uşul-ı şer'iyeden olmak üzere “*kullu mā yestaḳbihuhū eṭ-ṭab'u's-selīm fe-huve ḥabīsun*”¹³⁹ demişler, duḥānı ṭab-ı selīm istiḳbāh ider. İmdī ḥabā'ışde dāḥil ve ḥarām olmak lāzım gelür. Cevāb olunur ki; aşl-ı mezbūr uşul-ı Şāfi'yye'den menḳül iken 'ulemā'-i Şāfi'yye, duḥānı ṭab-ı selīm istiḳbāh itdigi şeylerden degildir deyü ḥillinde nīçe resā'il te'lif eylemişlerdir. Ve 'āmmesi duḥān isti'māline me'lūflardır. Velev süllim uşul-ı Ḥanefiyye'den oldığı şüretde ṭab-ı selīmden murād mīzācında ve ḥavāssında bir türlü 'ilel ve ḥalel olmıyan kimesneniñ ṭab'ıdır. Ve bir iki selīm ādemiñ ṭab'ı degil, ṭab-ı selīm olanlarıñ (12a) ekşeriniñ ṭab'ıdır. Bir nesneyi ṭab-ı selīm olanlarıñ ekşerleri ḳabīḥ 'add itmeyince bāḳīleriniñ ḳabīḥ 'add itmelerine i'tibār olunmaz. İmdī ṭab-ı selīm 'ilel ve emrāzdan sālīm olan ṭab-ı insān olıcak isti'māl olınan duḥānı ṭab-ı insāna mī'yār ve mīzāndır. Zīrā bir ādemiñ ṭab'ında 'ilel ve ḥalelden bir şey olsa āniñ ṭab'atı duḥānı istemez. Duḥāndan teneffür ü istiḳrāh ider. Ḳahveden ve luḥūmdan ve rāyihalarından teneffür ü istiḳrāh ittigi gibi.

Ma'lūm u meczūm oldı ki, duḥānı ṭab-ı saḳīm teneffür ü tecennüb eyledigi nesnelereindir. Öyle olıcak ṭab-ı selīm teneffür itmedigi ve belki ḥaz ittigi şeylerden olup ḥabā'ışde dāḥil olmayup tayyibātde dāḥil olmak lāzım geldi. Ve ba'zılar ṭab-ı selīmden murād ol duḥāndan sālīm ya'nī āniñla me'lūf olmıyan kimesneleriñ ṭab'ıdır demişler. Bu ḳavl *mu'teddun bihī* olmadığından ḳat-ı naẓar āndan sālīm ya'nī āniñla me'lūf olmıyan kimesnelere ānı istiḳbāh eyleseler bu kadar 'āmmesi 'i ḥalḳ duḥāna me'lūf degiller iken soñradan āña mübtelā ve me'lūf olmazlar idi.

Ḥuşūşan ṭabāyi-'i insānı muḥtelifedir. Ba'zılarınıñ ṭab'atı ḥaz ittigi şeyleri ba'zılarınıñ ṭab'ı istemez (12b) ve istiḳbāh ider. Ādem var ki meyve yimez, ādem var ki 'asel yimez, ādem var ki bişmiş soğan yimez, ādem var ki ḳahve içmez. Bu faḳīr (...?) duḥānı içer ḳahve içmez. Ādem var ki zeytūn ve zeytūnyağı yimez ve belki ekşer-i-nās zeytūnyağı ve şīruḡan¹⁴⁰ yağı yimege çok zamān alışamazlar ve ba'zılar ḳaṭ'ā alışamaz. Bir ḥelāl şeyden ṭab'at teneffür itmeden ḥarām olmak lāzım gelmez. Ḥurmet-i ḥarāma ṭab'atıñ teneffürü şart degildir. Belki delīl-i şer'ī ile şer'an ḳabīḥ 'add itmesi şartdır. “*Kullu mā yestaḳbihuhu'ṭ-ṭab'u's-selīm*” demişler, “*kullu mā yestenfiruhu'ṭ-ṭab'u*”¹⁴¹ dimemişler.

¹³⁹ “Sağduyunun (selim tabiatın) tiksindiği her şey pisdir.”

¹⁴⁰ Susam yağı

¹⁴¹ “İnsan tabiatının nefret ettiği her şey”

Delîl-i sâni ki, duĥânı isti'mâl isrâf-ı mâldır deyü ĥurmetine istidlâl iderler. İsrâf beyhüde ve bî-fâ'ide itlâfa itlâk olunur. Evvelâ duĥân ruĥûbeti def ve nezle vü dendân aĥrılarını ref itdiği tecrübe ile ma'lûm olmuştur. Sâniyen yorĥun olup veya ĥammâmdan çıkup kuvâ¹⁴² vü dimâĥına za'af gelen kimesneleriñ yorĥunluĥunu def ve dimâĥına kuvvet irâş ider. Sâlişen yalıñız olan âdeme eĥlencedir, efkâr u âlâmı olan âdem âniñla efkâr u âlâmını ref u def ider. Râbi'an ĥalk beyninde âniñla ikrâm-ı züvvâr (13a) 'örf olmuş misâfire âniñla ikrâm olunur. İsti'mâl iden kimesne bir yere misâfir oldıkda âña duĥân virmeseler münkesir olur, virirler ise muĥayyebü'l-ĥâtır olur. Züvvâr-ı kibârdan ĥaz ve istişkâl olınanlara mi'yâr u 'alâmet-i itibâr olmuştur. Ĥatta duĥân isti'mâl itmez kimesne bir yere gittikde duĥân teklîf olinsa benden ĥaz ve baña ikrâm kaşd ittiler deyü feraĥ-nâk olur. Duĥân ile me'lûf olan kimesneye duĥân virmeseler beni istişkâl itdiler deyü istidlâl ider. Ĥaşılı isti'mâl-i duĥân aşlında maĥzâ isrâf ve mekrûh olsa da fi zemâninâ mübâĥ 'add olunarak zâyfe ikrâm olunmaĥa 'alâmet ü ibâĥat ile 'örf-i bilâd ve belki şart-ı ikrâm-ı 'ibâd olmuştur. Fetavâ-yı Bezzâziyye'de "*el-meşrûtu 'urfen ke'l-meşrûti şer'an*"¹⁴³ deyü taşriĥ olunmuştur.

Tenzîr: Lebs-i aĥmer ve aşfar aşlında küffâra maĥşûş olmaları ile küffâra teşebbühdan ihtirâzen mekrûh idiler. Soñra ehl-i İslâm lebs itmeleri tekeşşür ve tegallüb idüp küffâra maĥşûşiyetleri mürtefi'a olup "*izâ zâle'l-mâni'u 'ade'l-memnû'u*"¹⁴⁴ aşlı üzere lebsleri ibâĥatla 'örf olmuştur. "*el-Aĥkâmu (13b) teĥtelifu bi-iĥtilâfi'l-ârâ'i ve'l-izmâni*"¹⁴⁵ kavli böyle 'örf olan şeyleriñ daĥi aşlında 'örf-i 'ibâd ü bilâda besti (?) bir mes'eledede bir beldenîñ ĥükmi belde-'i uhârâ ĥükmine ve bir zamânîñ ĥükmi zamân-ı âĥarîñ ĥükmine şer'an muĥâlîf olmak iktizâ ittigi çok vardır.

Hâdişe-'i ĥarîbe: Mor çaĥşûri¹⁴⁶ fi zemâninâ Yahûdiler giymek 'örf olmuş iken ba'zı muta'aşşib şüfiler 'amme-'i ehl-i İslâm'ın giydikleri kırmızı çaĥşûri giymeyüp Yahûdiler giydikleri mor çaĥşûri giyerler ve sarı mest ve pâbüş ve cizme giyerler. Ma'a hâzâ ki, aşlında kırmızının kerâhetinde iĥtilâf ve za'af ve sarının kerâhetinde ittifaĥ u kuvvet vardır.

Delîl-i sâliş ki, isti'mâl-i duĥândan selâtin-i mâziye – raĥimeĥümü'llâhu te'âlâ - men' eyledikleridir. Ma'lûm ola ki, isti'mâl-i duĥân şürbe müşâbih ü

¹⁴² Kuvvetler

¹⁴³ "Örf ile şart koşulan şer'an şart koşulmuş gibidir."

¹⁴⁴ "Engel ortadan kalktığında yasak geri gelir."

¹⁴⁵ "Hükümler, fikirlerin ve zamanın farklılaşması ile değişir."

¹⁴⁶ Çakşır/çakşur: Erkeklerin iç donu üzerine giydikleri, belden uçkurlu, diz kapağının altında birden darlaşıp bacağı saran, bâzan paçalarına birlikte giyilen bir mest dikilmiş olan, çuhadan yapılmış üst giyeceği, bir tür pantolon.

mülhāk ve şürb ta'bīr olunmağla esāfil ü erāzil-i küberā yanlarında ve beyne'n-nās esvākda isti'māl-i duḥān itmek 'örfen terk-i edeb olmağla esvākda isti'māl-i duḥānı selāṭīn-i İslām men' eylemişler. Lākin menzillerinde ve mahfī mahallerde men' itdikleri s̄abit degildir. Velew süllim men-ı selāṭīn men-ı ilāhī gibi degildir. Selāṭīn-i İslām'ın (14a) mübāḥdan men'lerine körce itā'at şer'an lāzım ve muḥalefet iden kimesne ta'zīre müstehāk olur. Lākin ol selāṭīnıñ vaqt-i salṭanatında lāzım ḥattā ānıñ ḥalefī daḥi men' eylemez ise ānıñ eyyām-ı salṭanatında isti'māl idene lāzım gelmez. Kavānīn-i mülūke ḥalefleri mürā'āt ile emr itmedikce mürā'āt lāzım gelmez. Ḥattā mülūkıñ ḥalefleri selefleriniñ niçe k̄anūnlarını li-maṣlahatin tağyīr iderler. Ve nīçeleri kendü emr ittiğini nehy ve nehy itdiği ile emr itmeleri çok vākī' olmuştır. “*Taşarrufu'l-imāmi 'ale'r-ra'ıyyeti menūṭun bi'l-maṣlahati*”¹⁴⁷ aṣlına mebnīdir.

Ve ba'zılar bu duḥān bid'attir, zamān-ı nübüvvetten soñra ḥudūs itdi, “*kullu bid'atin ḍalāletun ve kullu ḍalāletun fi'n-nārī*”¹⁴⁸ ḥadīs-i şerīfī mücebince ḥarāmıdır dirler. Buña cevāb oldır ki; bu ḥadīs-i şerīf ancak a'māl ü 'ibādātta bid'at ü ihdās olınanlar içündür. Sā'ir şeylerde degildir. Serāvīl ve caḥşūr ve kaşık ḥālā taḥḥ olınan¹⁴⁹ eṭ'ime-ı mütenevvī'aniñ ve tertīb ü icād olınan eşribe-ı ğayr-i müskire-ı muṭayyebeniñ envā'ı katı çokdur. Ümmet-i Muḥammed'in ekşerleri isti'mālde ittifāk ü ictimāc (14b) itmişlerdir. Ve eğer bunlar (?) ḥarām ü ḍalālet olursa “*Lā tectemi'u ummeti 'ale'd-ḍalāleti*” ḥadīs-i şerīfīniñ naşşına muḥālif olur.

Ḥātime: Ḥātemü'l-enbiyā' ve'l-mürselīn ve resülü's-şekaleyn Peyğamberimiz Muḥammedü'l-Muṣṭafā 'aleyhi's-şalātu ve's-selāmi'l-evfā ḥazretlerinden soñra nebī ve kitāb gelmeyüp şer'i ilā yevmi'l-kıyām bākī ve mer'ī ve kıyām-ı kıyāmete vāşıl olıncaya deġin ḥudūs idecek her şey ve her aḥkām şer-ı şerīfinde dāḥil olmak lāzım gelmiştir. Ve eger bir ḥudūs iden şey ve ḥüküm dāḥil olmasa ānıñ ḥıll u ḥurmeti meḥül olup fi'il ve terkinde yevmü'l-kıyāme kimesne mes'ül olmamak lāzım gelür. Zīrā “*ve mā kunnā mu'azzibīne ḥattā neb'ase rasūlen*”¹⁵⁰ deyü naşş-ı Qur'ānī ve ḥüküm-ī Rabbānī nāzil olmuştır.

İmdī muḥaddime-ı üla'da zıkr olındığı üzere ḥātemü'l-enbiyā' ḥazretleriniñ ḥātemü ḥayri'l-kurūn olmak üzere işāret buyurdıkları ḳarn-ı

¹⁴⁷ “İmam'ın reyaya taşarrufu maṣlahata dayalıdır.”

¹⁴⁸ “Her bid'at ḍalālettir ve her ḍalālet ateştedir.” Bu rivayetin “*ve kullu ḍalāletun fi'n-nārī*” kısmı olmaksızın daha uzun bir versiyonu için bkz. Ebū 'Abdillāh el-Mervezī, *es-Sunne*, tah. Sālim Aḥmed es-Selefi (Beyrut: Mu'essesetu'l-Kutubi's-Şekāfiyye, 1408), c.1, s.27, h.no:74.

¹⁴⁹ Pişirilen

¹⁵⁰ “Biz peygamber göndermedikçe hiçbir topluma azap etmeyiz.” 17/el-İsrā':15.

sâlişde e'imme-'i müctehidiniñ vaĥtı ile ictihād ve zāyi' olmadan zabı ve i'tidād buyırdıkları uşûl-ı şer'iyye ve kavā'id-i mer'iyyede elbette duĥân-ı (15a) mezbûr dâhıldir. Lâ cereme ya uşûli muĥallile-'i mübîhâda veya uşûl-i muĥarreme-'i mekrûhada duĥûlünde şübhe ve raybe yokdur. Muĥarrime-'i mükrihede dâhil olmayup ĥâric olduĝı aşlı nebâtât-ı tâhire-'i mübâhadan olduĝından ma'lûm ü meczûm oldu ki uşûl-ı muĥallile-'i mübîhâda dâhıldir. Böyle olıcak aña ĥurmet-i ĥudûs itmek iddi'âsı delîl-i şer'iy-yi kat'ıye muhtâcdır. Şer'iyyâtda bi-lâ delîl-i şer'î iddi'â bâtıldır. Ĥâlbuki aşlı olan ibâĥât üzere kaldıĝına bu ümmet-i merĥûmeniñ ekşeri aña ülfet ve raĝbet üzere ictimâ' itdikleri bir delîl-i bi-'adıldir. Zîrâ "*lâ tectemi'ü ummeti 'ale'd-dalâleti*" ĥadîs-i şerîfinde olan "*lâ tectemi'ü*" kelimesiniñ binâsı muţâva'at içündür. Her muţâva'ata bir muţâvî' ve sebep lâzımdır. Bi-lâ sebep ve bi-ğayr-i muţâvî' muţâva'at olmaz. Meşelâ "*ceme'ü'l-ibile fecteme'a zâlike'l-ibilu*"¹⁵¹ denildiginde ictimâ'ları cem' ile olmuş olur. Bu bâbda cem' iden ve sebebine müsebbib olan Allâh-ı 'azîmü's-şân ĥazretleri olmak iktizâ itdiginden "*lâ tectemi'ü ummeti 'ale'd-dalâleti*" ĥadîs-i şerîfiniñ muĥtezâ-yı mefhûmı budır ki Allâh-ı 'azîmü's-şân ĥazretleri benim ümmetimiñ (15b) ekşerini dâlelet üzere cem' ve (...) itmez. Ve ekşer için ĥükm-i küll olmaĝla ekşeriniñ kavlen ve fi'ilen dâleletleri vâkı' olmaz.

Ve daĥı ma'lûm ola ki, ümmet-i Muĥammed'iñ ekşerleri ictimâ' itdikleri şeylere dâlelet ü ĥarâm dimek dâlelet ü ĥarâmdır. Zîrâ 'ibād-ı mü'minini mehmâ emken küfürden taĥlîş için kavlı ü fi'ilini te'vîl ve ehl-i kıbleyi tekfirden ictinâb lâzım olduĝı gibi ĥarâm ve dâlâlden daĥı mehmâ emken taĥlîşe sa'y lâzım ü mühimmdir. Lâ siyyemâ 'ibād bi'l-ibtılâ mu'tad itdikleri 'amelleri ĥarâm ü mekrûh i'tikād iderek irtikâb itdikce i'tikâdlarına göre defter-i a'mâllerine ĥarâm yazılır. Zîrâ "*inneme'l-a'mâlu bi'n-niyyâti ve innemâ li-kulli'mri'in mâ nevâ*"¹⁵² ĥadîs-i şerîfi mücebince insân ĥalbi ile kaşd ve 'azm-i muşammem itdiği ĥayr 'amel ile müşâb ve şerr 'amel ile mu'âkâb olurlar. "*Niyyetu'l-mu'mini ĥayrun min 'amelihî ve niyyetu'l-fâsiki şerrun min 'amelihî*"¹⁵³ aşılları üzere insân ĥayır 'ameli şerre vesîle için şerr niyeti ile itdikde mu'âkâb ve şerr 'ameli ĥayra vesîle için ĥayr niyeti ile itdikde müşâb olur. Ĥalb sâ'ir cevâriĥ gibi degildir. Ânı ĥayra isti'mâl sâ'ir

¹⁵¹ "Deveyi (sürüstünü) topladım böylece deve toplandı."

¹⁵² "Ameller niyetlere göredir. Herkes sadece niyet ettiğinin karşılığını alır" Ĥadis için bkz. el-Buĥârî, *Şaĥîhu'l-Buĥârî*, tah. 'Abdul'azîz b. 'Abdillâh b. Bâz (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), Kitâbu Bed'ül-Vaĥy 1, h.no.1, c.1, s.3.

¹⁵³ "Müminin niyeti amelinden hayırlıdır, fâsıkın niyeti de amelinden şerlidir." Ĥadis, doğrudan bu ifadelerle tespit edilememiştir. "Müminin niyeti amelinden hayırlıdır, münafıkın da ameli niyetinden hayırlıdır" şeklinde benzer ama biraz farklı bir versiyonu için bkz. et-Taberânî, *Mu'cemu'l-Kebîr*, tah. Ĥamdî 'Abdulmecîd Selefî (Beyrut: Dâru İĥyâ'it-Turâşî'l-'Arabî, 1984), h.no.5942, c.6, s.185.

cevārihi isti'mālden ziyāde (16a) hayırdır. Ve şerre isti'māl sā'ir cevārihi şerre isti'mālden ziyāde şerrdir. Her insān i'tikadına göre mücāzāt olunur. Bu bahşin taḥkīki ef'āl-i 'ibādda mezheb-i cebr ve istiklālī ibtāl ve mezheb-i ehli's-sünne'yi ta'yīn üzere istidlāl ve beyne'l-mezhebeyni'l-bāṭıleyn ṭarīk-i müstakīm ve ḥaḳḳ-ı kavīm olan ehli's-sünne ṭarīkini ğabere-'i aḳdām-ı fecereden taḥḥire vakf eyledigimiz aḳvālī ḥıfz ve ziyā'dan şıyānet ü nezāret için tārihi ile müsem mā *Nāzır* (1151)¹⁵⁴ nām kitabımız ve *Hevādīm-i Ravāfiż* (1143)¹⁵⁵ nām risālemizde tafşil olunmuşdır.

İmdī duḥān isti'māl iden kimesneler bi-lā delīl-i şer'ī ḥarām ve mekrūh i'tikād itdikce i'tikādına göre defter-i a'māllerine her nefes duḥānda ḥarām ü mekrūh yazıldığından başka kaşāvet-i ḳalblerine ve raḥmetu'llāhiden ye'slerine bādī olur. Huşūşān "*subḥāne men lā yecrī fi mülkihi illā mā yeşā'u*"¹⁵⁶ uşūl-i 'āḳāyidimizdendir. Eger ekşer ümmet-i merḥūmeniñ ictimā' itdikleri şeyler dālālet olsa ümmet-i merḥūmeniñ ekşeriniñ dālāletlerine meşıyyet-i ilāhī ta'alluḳ itmek lāzım gelür. Ḥāşā şümme ḥāşā ki, (16b) Allāh-ı 'azīmü'ş-şān ḥazretleri ümmet-i merḥūmeniñ ekşeriniñ dālāletlerini murād eyleye. Ümmīd budur ki, hidāyet ve 'afvlerini murād buyurur. Ḥadīş-i kudīsinde buyurmuş ki "*ene 'inde zānni 'abdī fel-yezunn bī mā şā'e*."¹⁵⁷

İlāhī ente zū faḍlin ve mennī. Ve innī zū'l-ḥatāyā, fa'fu ānnī. Yezunnu'n-nāsu bī hayran. Ve ennī le-şerru'n-nāsi in-lem ta'fu 'annī. Ve zānnī fike ya Rabbī cemīlun. Fe-ḥaḳḳıḳ yā ilāhī ḥusne zānnī. Āmīn bi-ḥurmeti'n-nebiyyi'l-emīn. Temme.¹⁵⁸

¹⁵⁴ M. 1738; Nu'mān Efendi'nin günümüze ulamış tek Arapça eseridir. Kullanın fiilleri konusuna tahsis edilmiş olan bu eserin, her ikisi de müellif hattı olan günümüze ulaşmış iki nüshası bulunmaktadır. Bkz. *Nāzır* (Yazma), Nuruosmaniye Ktp., no.2225, vv.51-75; Süleymaniye Ktp. Laleli, no.3677, vv.55-73.

¹⁵⁵ M. 1730; Nu'mān Efendi'nin Tebriz'deki müftülüğü sırasında Şi' bir alimin kendisine yönelttiği alaycı bir soruya fetva sadedinde genişçe verdiği cevaptır. Nu'mān Efendi'nin, aslının Arapça olduğunu ancak faydasının umumi olması niyetiyle bilahare Türkçe kaleme aldığını belirttiği bu eserin üç nüshası günümüze ulaşabilmiştir. Bkz. *Hevādīm-i Ravāfiż* (Yazma), Millet Ktp.-Ali Emiri Arabi, no.370, vv.1-23; Konya Bölge Yazma Eserler Ktp.-Burdur İl Halk, no.425, vv.125-142; İBB Atatürk Kitaplığı-Osman Ergin, no.157, vv.1-12.

¹⁵⁶ "Mülkünde dilediği gibi tasarruf edenin şanı ne yücedir."

¹⁵⁷ "Ben kulumun zannı üzereyim. Artık beni dilediği gibi düşünsün." Bu kudsi hadis için bkz. İbn Hanbel, *el-Musned*, tah. Şu'ayb el-Arna'ut (Beirut: Mu'essesetu'r-Risāle, 2001), c.25, s.398, no:16016.

¹⁵⁸ "Allah'ım! Sen lütuf ve kerem sahibisin, benimse çokça hatam var; o yüzden beni affet. İnsanlar beni iyi sanırlar; hâlbuki sen beni affetmediğin takdirde ben insanların en kötüsü olurum. Ey Rabbim! Benim senin hakkındaki zannım güzeldir. Bunun için, ey Allah'ım, zannımı güzel eyle!"

KAYNAKÇA

- Acar, Nurettin Muhtar. “*Sigara Hakkında İki Yazma Risale: Abdülmelik el-İsâmî'nin ‘Risale Celile fî Şurbi'd-Duhân’ ve Mustafa b. Ali el-Âmâsî'nin ‘Risale fî Tahrîmî'd-Duhân’ Adlı Risaleleri.*” Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2010.
- Akdağlı Muştafâ Efendi. *Risâle fî Hürmeti'd-Duhân* (Yazma). Manisa Yazma Eser Kütüphanesi-Akhisar Zeynelzade, no.5740, vv.72b-76a.
- el-Akhisârî, Aḥmed er-Rûmî. *er-Risâletu't-Duhâniyye* (Yazma). Süleymaniye Kütüphanesi-Harput, no.429, vv.194-199.
- Bu risale, Yahya Michot tarafından *Against Smoking: An Ottoman Manifesto* (Leicestershire, UK: Kube Publishing, 2010) adıyla neşredilmiştir. Michot'nun bu eserinin Türkçe çevirisi için bkz. *Tütün İçmek Haram mıdır? Bir Osmanlı Risalesi*. Nşr. Yahya Michot. Çev. Mehmet Yavuz (İstanbul: Kitap Yayınları, 2015).
- . *Mecâlisu'l-Ebrâr ve Mesâliku'l-Aḥyâr* (Yazma). Nuruosmaniye Kütüphanesi, no.2574, v.290a, 292b-295a.
- Akkan, Erdoğan & Metin Tuncel. “Kemaliye,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.25, s.236-237.
- Aktepe, M. Münir. “Hekimoğlu Ali Paşa,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.17, ss.166-168.
- ‘Âlim Muḥammed, Hâcî Emirzâde Güzelhisârî. *Risâle fî Bey’î'd-Duhân* (Yazma). Süleymaniye Kütüphanesi. A. Tekelioğlu, no.870, v.15a-b.
- el-‘Aynî, Muḥammed Fikḥî. *Risâle fî'd-Duhân ve'l-Ḳahve* (Yazma). Beyazıt Devlet Kütüphanesi-Beyazıt, no.790, vv.107-111.
- el-Buḥârî, Ebü ‘Abdillâh Muḥammed b. İsmâ’îl. *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*. Tah. ‘Abdul’azîz b. ‘Abdillâh b. Bâz. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994; Kahire: Mektebetu’s-Selefiyye, 1403.
- Dığıroğlu, Filiz. “Selanik Ekonomisinde Unutulmuş Bir Alan: Tütün Üretimi, Ticareti ve Reji (1883-1912),” *Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 43 (2014), ss.227-272.
- Doğan, M. Nur. “Esad Efendi, Ebuishakzâde,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.11, ss.338-340.
- Fidan, Yılmaz. “Trabzonî Mehmed Medeni’ye Nispet Edilen Arapça Duhan Risalesi,” Şenol Saylan-Betül Saylan (ed.), *I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon’da Dini Hayat Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul: Değişim Yayınları, 2015) içinde, ss.441-457.
- Goodman, Jordan. *Tobacco in History: The Cultures of Dependence*. London: Routledge, 1993.
- el-Hâdimî, Ebü Sa’îd Mehmed b. Muştafâ. *Risâle fî Hakkî'd-Duhân* (Yazma). Süleymaniye Kütüphanesi, Denizli, no.389, v.143a.
- Hezarfen, Hüseyin Efendi. *Telhîşu'l-Beyân fî Ḳavânin Âl ‘Uşmân*. Nşr. Sevim İlgürel. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998.
- İbn Ḥanbel, Ebü ‘Abdillâh Aḥmed b. Muḥammed. *el-Musned*. Tah. Şu’ayb el-Arna’ût, Beyrut: Mu’essesetu’r-Risâle, 2001; İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

- Imber, Colin. *Osmanlı İmparatorluğu 1300-1650*. Çev. Şiar Yalçın. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- İlmiyye Salnamesi: Osmanlı İlmiyye Teşkilatı ve Şeyhülislâmlar*. Nşr. S. A. Kahraman, A. N. Galitekin, C. Dadaş. İstanbul: İşaret Yayınları, 1998.
- İnalçık, Halil. *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*. İstanbul: Eren yayıncılık, 2000.
- İpşirli, Mehmet. "Abdullah Efendi, Yenişehirli," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.1, ss.100-101.
- İpşirli, Mehmet & Mustafa Uzun. "Bahâî Mehmed Efendi," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.4, ss.463-464.
- el-İşâmî, 'Abdumelik. *Risâle Celîle fî Şurbi'd-Duḥān* (Yazma). Milli Kütüphane, no.A 233/2.
- Kalaycı, Mehmet & İsmail Alper Kumsar. *Bir Osmanlı Âliminin Çileli Yılları: Ebû Sehl Nu'mân Efendi*. Ankara: Hitabevi Yayınları, 2017.
- Kasapoğlu, Mustafa Kemal. "BAF'taki Türk Camileri," Soyalp Tamçelik (ed.), *2013 Kuzey Kıbrıs: Geleceğin Planlanması* (Ankara: EkoAvrasya Yayınları, 2014) içinde, s.265-304.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife. *Mizānu'l-Haḳḳ fî İhtiyāri'l-Eḥaḳḳ*. Türkçe terc. Orhan Şaik Gökyay. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2008.
- Kiel, Machiel. "Velestin," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.43, s.22-24.
- el-Leknevî, 'Abdulḥayy b. Muḥammed. *el-Âṣāru'l-Marfū'a fî Aḥbāri'l-Mevdū'a*. Tah. Muḥammed Sa'îd b. Besyūnî Zaḡlūl. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984.
- el-Mervezî, Ebū 'Abdillāh Muḥammed b. Naşr. *es-Sunne*. Tah. Sâlim Aḥmed es-Selefi. Beyrut: Mu'essesetu'l-Kutubi's-Şekâfiyye, 1408.
- Molla Beyşehrî. *er-Risāletu'd-Duḥāniyye ve'l-Enfiyye ve'l-Ḳahviyye* (Yazma). Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmalar, no.73, vv.102b-105b.
- Muallim Nâcî. *Lugat-i Nâcî*. Nşr. Ahmet Kartal. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.
- en-Nāblusî, 'Abdulḡanî b. İsmā'îl. *eş-Şulḥ beyne'l-İḥvān fî Hukmi İbāḥāti'd-Duḥān* (Yazma). Nuruosmaniye Kütüphanesi, no.2404, vv.1-69.
- Na'imā, Muştafā Efendi. *Tarih-i Na'ima: Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati Aḥbâri'l-Hâfikayn*. Nşr. Mehmet İpşirli. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2007.
- Nu'mân Efendi, Ebū Sehl. *Destân* (Yazma). Süleymaniye Kütüphanesi-Reşid Efendi, no.667, vc.1b-9a.
- *Nâzir* (Yazma), Nuruosmaniye Kütüphanesi, no.2225, vv.51-75; Süleymaniye Kütüphanesi-Laleli, no.3677, vv.55-73
- *Hevâdim-i Ravâfiż* (Yazma). Millet Kütüphanesi. Ali Emiri Arabi, no.370, vv.1-23; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi. Burdur İl Halk, no.425, vv.125-142; İBB Atatürk Kitaplığı-Osman Ergin, no.157, vv.1-12.
- *Tahlîlu'd-Duḥān* (Yazma). Süleymaniye Kütüphanesi-Özel, no.874, vv.1-16.
- *Tedbîrât-ı Pesendide (Beğenilmiş Tedbirler)*. Nşr. A. İbrahim Savaş. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.

- Prokosch, Erich. *Molla und Diplomat Der Bericht des Ebû Sehil Nu'man Efendi über die österreichisch-osmanische Grenzziehung nach dem Belgrader Frieden 1740/41*. Graz/Wien/Köln: Verlag Styria, 1972.
- el-Öfi, el-Hâcc Mehmed Emîn b. Ĥasen. *Murşidu'l-İĥvân fî Ĥakķi'd-Duĥân*. İstanbul, 1309.
- Osmanlı İdaresinde Kıbrıs (Nüfusu-Arazi Daĥılımlı ve Türk Vakıfları)*. Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları, tsz.
- Özen, Şükrü. "Tütün: Fıkıh," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.42, ss.5-9.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Pakalın, M. Zeki. *Osmanlı Tarih ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, 1993.
- Peçevî, İbrâhîm Efendi. *Peçevî Tarihi*. Nşr. Bekir Sıtkı Baykal. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999.
- Saçaklızâde, Mehmed Efendi. *Risâle fî Mesâ'ili'd-Duĥân* (Yazma). Süleymaniye Kütüphanesi, A. Tekelioğlu, no.870, v.12a-b.
- Sezen, Tahir. *Osmanlı Yer Adları*. Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, 2006.
- Stewart, Grace G. "A History of the Medicinal Use of Tobacco, 1492-1860," *Medical History* 11 (1967), ss.228-268.
- Süreyyâ, Mehmed. *Sicill-i Osmânî yahut Tezkire-i Meşâhîri Osmâniyye*. Nşr. M. Keskin ve diğeri. İstanbul: Sebil Yayınları, 1997.
- eĥ-Taberânî, Ebû'l-Kâsim Suleymân b. Aĥmed. *Mu'cemu'l-Kebîr*. Tah. Ĥamdî 'Abdulmecîd Selefî. Beyrut: Dâru İĥyâ'i't-Turâşi'l-'Arabî, 1984.
- eĥ-Tirmizî, Ebû 'İsâ Muĥammed b. 'İsâ. *el-Câmi'u's-Şaĥîĥ*. Tah. İbrâhîm 'Atve 'İvaĥ, Kahire: Muştafâ el-Bâbî el-Ĥalebî, 1975.
- eĥ-Trabzönî, Mehmed Medenî. *Hâdi'l-'Umyi ilâ Câddeti't-Ĥarîķ* (*Risâle fî'd-Duĥân*) (Yazma). Süleymaniye Kütüphanesi-Süleymaniye, no.1041, vv.177-195.
- Tuncer, Orhan Cezmi. "Diyarbakır-Bitlis Kervan Yolu ve Üzerindeki Hanlarımız," *Vakıflar Dergisi* 25 (1995), ss.9-34.
- Ünal, Mehmet Ali. "Harput," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.16, s.232-235.
- Ünal, Metin. "Tütünün Dört Yüz Yılı," Emine Gürsoy Naskali (ed.), *Tütün Kitabı* (İstanbul: Kitabevi Yayınları 2003) içinde, ss.17-33.
- Vânî, Mehmed Efendi, *Risâle-i Duĥân* (Yazma). Süleymaniye Kütüphanesi-Manisa, no.2932, vv.134b-137a.
- Yapıştıran, Cihan. "19. Yüzyıl İkinci Yarısında Bitlis ve Tütün." Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2013.

http://archive.tobacco.org/History/Tobacco_History.html (08.06.2017)

<http://www.iranicaonline.org/articles/baban-2> (01.06.2017)

Yahudi Âlim Sa'd b. Manşür İbn Kemmüne'nin *beşâ'iru'n-nubuvve* ile İlgili Görüşleri

FATIMA BETÜL TAŞ

Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Doktora Öğrencisi

fbetultas@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-0392-6349>

Öz

Orta Çağ'da İslam, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi dinlerin müntesiplerinin bir arada yaşadığı Ortadoğu coğrafyası, birbiriyle etkileşim halinde olan âlimlerin yetişmesine ve ortak bir düşünce birikiminin oluşmasına zemin hazırlamıştır. 13. yüzyılda bilhassa felsefe üzerine yaptığı çalışmalarla bilinen Yahudi âlim İbn Kemmüne İslam'ın tesirinde kalarak kaleme aldığı kimi eserlerle bu birikime çok yönlü bir şekilde katkıda bulunmuştur. Onun, felsefe alanı dışında kaleme aldığı az sayıdaki eserlerinden biri *Tenqīhu'l-Ebhāsi'l-Mileli's-Selās*'tır. Farklı din mensuplarının birbirleri hakkında yazdıkları eserlerin, genellikle reddiye niteliği taşıdığı göz önünde bulundurulduğunda, *Tenqīhu'l-Ebhās* Hıristiyanlık ve İslam hakkında objektif bilgilere yer vermesi bakımından ayrıca dikkat çekici bir eserdir. Ancak Tevrat'tan ve İncillerden Hz. Muhammed'in nübüvvetinin müjdelenmesi olarak kabul edilen pasajlardan belli bölümlere yer veren bu eserin, Tevrat metinlerine Yahudi bakış açısıyla, İncil metinlerine de Hıristiyan gözle cevaplar vermesi bakımından da üç din arasındaki reddiye geleneğinin özeti mahiyetinde görülebilir. Bu çalışmada, bu eser merkeze alınmak suretiyle, Hz. Muhammed'in nübüvveti konusunda Müslüman âlimlerin *beşâ'iru'n-nubuvve* kapsamında ileri sürdükleri deliller incelenmekte ve İbn Kemmüne'nin Müslüman alimlerin iddialarına yönelik cevapları ve eleştirileri değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İbn Kemmüne, *Tenqīhu'l-Ebhās*, *beşâ'iru'n-nubuvve*, Hz. Muhammed'in nübüvveti

Abstract

The Jewish Scholar Sa'd b. Manşür Ibn Kammūna's Thoughts on *Bashā'iru al-nubuwwah*

In medieval times, the Middle East region, where the believers of different religions, Judaism, Christianity, and Islam, lived together, also prepared a setting for the education and training of scholars actively engaged with each other and for the emergence of a shared accumulation of knowledge. In thirteenth century, the Jewish scholar Ibn Kammūna, who was known for his studies on philosophical matters contributed to this knowledge by composing several works under the influence of Islam. One of the rare works outside the scope of philosophy is *Tanqīh al-Abhāth li-l-Milal al-Thalāth*. Even though the interreligious works of that age are often polemical, *Tanqīh al-Abhāth* draws attention with its content that containing objective information about Christianity and Islam. This study offers, based on the content of this particular work, an examination of the proofs of Muslim scholars about the passages in Torah and Bible interpreted to be heralding the advent of the Prophet Muhammad (*bashā'iru'n-nubuvve*) and an evaluation of the responses and criticisms Ibn Kammūna levels against the proofs of Muslim scholars.

Keywords: Ibn Kammūna, *Tanqīh al-Abhāth*, harbingers of the Prophet Muhammed.

Giriş

Sa'd b. Manşūr b. Sa'd ibnu'l-Ḥasan b. Hibetullāh İbn Kemmūne el-Bağdādī, on üçüncü yüzyılda Bağdat ve civarında yaşamış Yahudi filozoftur.¹ Hayatı hakkında çok az bilgiye sahip olduğumuz İbn Kemmūne, daha ziyade eserleri ve çevresine etkileri vasıtasıyla tanınmaktadır.² Genç yaşta Yahudilik ve İslam hakkında iyi eğitim aldığı ve çalışmalarında felsefe (bilhassa İsrak felsefesi) üzerine ağırlık verdiği bilinmektedir. Felsefe konusunda İbn Sīnā (ö.1037), Ebū'l-Berakāt el-Bağdādī (ö.1152?), Şihābuddīn es-Suhraverdī (ö.1191), el-Ġazzālī (ö.1111) ve Faḥruddīn er-Rāzī (ö.1210) gibi Müslüman düşünürlerden etkilendiği tespit edilmiştir. Çalışmalarında Yahudi bilginler Yehuda Halevi (ö.1141) ve İbn Meymūn'un (ö.1204) tesirleri de bulunmaktadır. İlk eserlerini 1259 öncesinde kaleme alan İbn Kemmūne, 1268'den itibaren İlhanlı devlet adamları³ himayesinde çeşitli eserler yazmaya devam etmiştir. Devlet yetkilileriyle yakın ilişkisi sebebiyle muhtemelen bir devlet makamında görev alan bilgin, *İzzu'd-Devle* (devletin şanı) lakabıyla anılmıştır.⁴ Ayrıca döneminin Müslüman bilginleriyle ilmī meseleler hakkında bilgi alışverişinde bulunduğunu gösteren mektuplaşmalar da bulunmaktadır.⁵ Modern araştırmalarda İbn Kemmūne'nin son dönemlerinde Müslüman olduğu iddia edilmişse de bu doğru bir sonuç gibi gözükmemektedir.⁶ İbn Kemmūne, *Tenķīhu'l-Ebhās* (telif tarihi 1280) isimli eseri sebebiyle eleştirileri üzerine çekmiş, 1284 yılında hamisi olan devlet adamlarının idamını takiben de Bağdat'ta saldırıya

¹ Doğum tarihi net olarak bilinmemekle birlikte 1215 yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Bkz. Sa'd b. Manşūr İbn Kemmūne, *Ibn Kammūna's Examination of the Three Faiths. A Thirteenth-Century Essay in the Comparative Study of Religion*, İng. terc. Moshe Perlmann (Berkeley, CA: University of California Press, 1971), s.1.

² Sa'd b. Manşūr İbn Kemmūne, *Sa'd b. Manşūr Ibn Kammūna's Examination of the Inquiries into the Three Faiths. A Thirteenth-Century Essay in Comparative Religion*, ed. Moshe Perlmann (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1967), s.ix; bu eser bundan sonra *Ibn Kammūna's Examination* şeklinde kısaltılacaktır; Barbara Roggema, "Epistemology as Polemics: Ibn Kammūna's Examination of the Apologetics of the Three Faith," Barbara Roggema ve diğerleri (ed.), *The Three Rings Textual Studies in the Historical Dialogue of Judaism, Christianity and Islam* (Leuven-Dudley, MA: Peeters: 2005) içinde, s.48.

³ Şāhibu'd-Dīvān Şemsuddīn el-Cuveynī (ö.1284) ve onun akrabaları.

⁴ İbn Kemmūne, *Ibn Kammūna's Examination*, s.1.

⁵ İbn Kemmūne'nin Naşıruddīn eṭ-Tūsī (ö.1274), Necmuddīn ed-Debīrān el-Kātibī (ö.1277), Meysem b. Meysem el-Bahrānī (ö.1300), Faḥruddīn el-Kāşī ve İbnu'l-Fuvāṭī (ö.1323) ile mektuplaşmaları hakkında bilgi bulunmaktadır. Bkz. Reza Pourjavady & Sabine Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad 'Izz al-Dawla Ibn Kammūna (d.683/1284) and His Writings* (Leiden: Brill, 2006), ss.12-14.

⁶ İbn Kemmūne'nin *Tenķīhu'l-Ebhās* isimli eserinde açıkça İslam'ı eleştirip Yahudilik'i yüceltmesi ve Müslüman bilgin ve müstensihlerin çoğunluğu tarafından "el-İsrā'īlī, el-Yehūdī" gibi künyelerle anılması bunu göstermektedir. Bkz. Pourjavady & Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad*, ss.18-23.

maruz kalmıştır. Gizlice oğlunun görevli olduğu Hille'ye kaçırılan filozof aynı sene içerisinde orada vefat etmiştir.⁷

İbn Kemmüne'nin eserleri ekseriyetle felsefe üzerinedir. En meşhur çalışması, es-Suhraverdî'nin eseri *et-Telvîhât*'a yazdığı *Şerhu't-Telvîhât*'tır (1268). İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* isimli eserine yazdığı *Şerhu'l-İşârât* (1273) diğer önemli şerh çalışmasıdır. Müstakil olarak çeşitli felsefî meselelere dair risaleleri de bulunan filozofun en geniş müstakil eseri *el-Cedîd fî'l-Hikme*'dir (1278). Sonraki dönem Müslüman bilginleri etkileyen *el-Cedîd fî'l-Hikme*, Kuţbuddîn eş-Şîrâzî (ö.1311) tarafından birebir çevirilerle *Durratu't-Tâc* isimli Farsça çalışmada kullanılmıştır. İbn Kemmüne'nin eserlerini yoğun bir biçimde kullanan diğer isim Celâluddîn ed-Devvânî'dir (ö.1502).⁸ İbn Kemmüne, felsefî çalışmalarının dışında karşılaştırmalı iki eser kaleme almıştır. Birincisi Rabbânîler ile Karâîlerin farklılıklarını ele aldığı *el-Fark beyne'r-Rabbâniyyîn ve'l-Karâ'iyîn*, ikincisi ise Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam hakkında çeşitli konulardaki görüşleri topladığı *Tenkîhu'l-Ebhâs li'l-Mileli's-Selâs*'tır.⁹

Tenkîhu'l-Ebhâs li'l-Mileli's-Selâs (Üç Dinle İlgili Araştırmaların Düzenlenmesi) İbn Kemmüne'nin 1280 yılında tamamladığı ve dört yıl sonra Müslüman toplum tarafından tepki görmesine neden olan eseridir. Müellifin bazı müzakereler¹⁰ üzerine yazmaya karar verdiği ve tarafsız olduğunu iddia ettiği *Tenkîhu'l-Ebhâs* dört bölümden oluşmaktadır.¹¹ Genel olarak nübüvvet müessesesinden bahseden ilk bölümün ardından diğer üç bölümde sırasıyla İbn Kemmüne'nin yaşadığı coğrafyanın üç etkin dini olan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam konu edilmektedir. Bu dinlerin mensuplarının inançları, diğer din mensuplarından bu inançlara yapılan

⁷ İbn Kemmüne, *Sa'd b. Mansûr Ibn Kammûna's Examination*, s.ix; Aydın Topaloğlu, "İbn Kemmüne," *DİA*, c.20, s.127; Pourjavady & Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad*, ss.8-23.

⁸ Pourjavady & Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad*, ss.29-44.

⁹ Topaloğlu, "İbn Kemmüne," ss.128-129.

¹⁰ *Tenkîhu'l-Ebhâs*'ta bu müzakereler hakkında açıklayıcı bir bilgi bulunmamaktadır. Ebû'l-Ferec İbnü'l-İbrî'nin (ö.1286) İbn Kemmüne ile müzakere eden şahıslardan biri olabileceği düşünülmektedir. Bkz. Barbara Roggema, "İbn Kammûna's and Ibn al-'İbrî's Responses to Fakhr al-Dîn al-Râzî's Proofs of Muhammad's Prophethood," S. Schmidtke (ed.), *Intellectual History of the Islamic World 2* (Leiden: Brill, 2014) içinde, ss.208-209.

¹¹ *Tenkîhu'l-Ebhâs*'ın elyazmaları, edisyon kritikleri, hakkında yazılan reddiyeler ve hazırlanan modern çalışmaların ayrıntılı listesi için bkz. Pourjavady & Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad*, ss.106-114. *Tenkîhu'l-Ebhâs*'ın ilk edisyon kritiği, İbn Kemmüne ve eserinden bahseden kısa bir girişle birlikte 1967 yılında Moshe Perlmann tarafından yapılmıştır. Perlmann 1971 yılında eserin İngilizce çevirisini de yayınlamıştır. Bir başka edisyon kritik Levis Şaliba tarafından 2013 yılında hazırlanmıştır. Bu çalışmada İbn Kemmüne'nin hayatı, eserleri, etkilendiği şahıslar, *Tenkîhu'l-Ebhâs*'ın içeriği ve ona cevap veren eserler gibi konuları ele alan uzun bir bölüm bulunmaktadır. *Tenkîhu'l-Ebhâs*'ın tanıtımı ve değerlendirmesinin yapıldığı daha erken bir makale Barbara Roggema tarafından yayınlanmıştır. Bkz. Roggema, "Epistemology as Polemics," ss.47-68.

eleştiriler ve bunlara verilen cevaplar sıralanmaktadır.¹² Bazı bölümlerde sadece ulaştığı bilgileri vermekle yetinen müellif, diğer bazı bölümlerde konuyla ilgili kendi düşüncelerini de zikretmektedir.

Tenķīhu'l-Ebhās, yazıldığı dönemde Yahudi bilginler tarafından çok ilgi görmemiştir.¹³ Bununla birlikte bazı Müslüman âlimler esere cevaben reddiye kaleme almıştır. *Tenķīhu'l-Ebhās*'a reddiye olarak yazıldığı bilinen Muzafferuddīn es-Sa'ātī el-Bağdādī'ye ait (ö.1294/1295) *ed-Durru'l-Menđūd fi'r-Reddi 'alā Feylesūf el-Yehūd* ile Zeynuddīn el-Malaṭī'ye ait (ö.1386/1387) *Nuhūdu Haşīsu'n-Nuhūd ilā Duḥūdi Ḥabīsil-Yehūd* adlı eserler kayıptır. Yazarı bilinmeyen on dördüncü yüzyıla ait *Kitābu İsbāti'n-Nubuvve* ile Hıristiyan İbnu'l-Mahrūme'nin 1333'te yaptığı şerhler (*ḥavāşī*), *Tenķīhu'l-Ebhās*'ın günümüze ulaşan reddiyeleridir.¹⁴ Ākā Muḥammed 'Alī Bihbahānī'nin (ö.1801) Yahudilik ve Hıristiyanlık'a karşı kaleme aldığı *Raddi Şubuhāti'l-Kuffār* isimli reddiyesinde *Tenķīhu'l-Ebhās*'tan şekil ve içerik olarak önemli ölçüde faydalandığı ifade edilmektedir.¹⁵ Günümüzde *Tenķīhu'l-Ebhās*, Yahudilik'in savunmasını yaparak Hıristiyanlık ve İslam'ı eleştirmesi sebebiyle reddiye türüne dâhil edilmekle birlikte bütün dinler hakkında objektif bilgiler sunduğu için de karşılaştırmalı dinler tarihi çalışması olarak değerlendirilmektedir.¹⁶

Bu makalede daha önce Türkçe'de hiç detaylı araştırma konusu yapılmamış İbn Kemmüne'nin *beşā'iru'n-nubuvve*¹⁷ ile ilgili görüşleri incelenecektir. Bu yapılırken önce İbn Kemmüne'nin İslam kaynaklarında geçen *beşā'iru'n-nubuvve* örneklerinden hangilerini kullandığı tespit edilecek, ardından da İbn Kemmüne'nin bu örneklerle cevapları değerlendirilecektir. Bu değerlendirme sırasında *beşā'iru'n-nubuvve* örneklerinin İbn Kemmüne öncesinde Müslüman ve Yahudi âlimler tarafından kullanılıp kullanılmadığı araştırılarak benzerlikler tespit edilmeye çalışılacaktır.

¹² İbn Kemmüne, *Ibn Kammūna's Examination*, s.1.

¹³ Yahudi toplumunun İbn Kemmüne'nin eserlerine ilgisizliği çok belirgindir. Müellifin Arapça olarak kaleme aldığı çalışmalarının bazıları İbranice harflerle istinsah edilse de hiçbiri İbranice'ye çevrilmemiştir. Bkz. Tzvi Langerman, "İbn Kammūna, Sa'd al-Dīn," *Encyclopedia of Islam*, s.5. David ben Joshua Maimonides (ö.1410) İbn Kemmüne'nin yazılarını eserlerinde kullanmıştır. Bkz. Pourjavady & Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad*, ss.56-57.

¹⁴ İbn Kemmüne, *Ibn Kammūna's Examination*, s.8.

¹⁵ Pourjavady & Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad*, ss.51-54.

¹⁶ İbn Kemmüne, *Ibn Kammūna's Examination*, ss.2-3.

¹⁷ Önceki kutsal kitaplarda Hz. Muhammed'in peygamberliğini müjdeleyen metinler.

I. İbn Kemmüne'ye Göre Müslümanların *Beşâ'iru'n-nubuvve* Delilleri

Tenkihü'l-Ebhâs'ın İslam'ı konu edinen dördüncü bölümünde, Müslümanların, Hz. Muhammed'in nübüvveti için getirdiği altı delil ele alınmaktadır. Bu altı delil sırasıyla şunlardır: (1) İcâzu'l-*Qur'an*, (2) Hz. Muhammed'in gaybî meseleler hakkında bilgi vermesi, (3) Hz. Muhammed'in mütevâtir olmayan mucizeleri, (4) Hz. Muhammed'in Tevrat ve İncillerde müjdelenmesi, (5) Hz. Muhammed'in davetindeki başarısı sebebiyle diğer peygamberlerden üstün olması ve (6) bir peygamber olarak Hz. Muhammed'e has özellikler.¹⁸ Bu delillerin dördüncüsü "Muhammed'in (a.s.) gelişi hakkında ondan önceki nebilerin kitaplarında yer alan müjdelerdir."¹⁹ İbn Kemmüne'ye göre Müslümanları bu müjdeleri aramaya iten bir takım Kur'an ayetleri bulunmaktadır: "Onlar, yanlarındaki Tevrat'ta ve İncil'de yazılı buldukları Rasûle, o ümmî peygambere uyan kimselerdir,"²⁰ "ve benden sonra gelecek, Ahmed adında bir peygamberi müjdeleyici,"²¹ "Ey Kitap ehli! Şahit olduğunuz halde, niçin Allah'ın ayetlerini inkâr ediyorsunuz?,"²² "Kendilerine kitap verdiklerimiz onu kendi öz oğullarını tanıdıkları gibi tanır." Müslümanlara göre, *beşâ'iru'n-nubuvve* ile ilgili bu iddialar yanlış olsaydı, Yahudilerin ve Hıristiyanların itiraz etmesinden başka bir işe yaramazdı. Hz. Muhammed'in onları karşısına almak pahasına bu ayetleri uydurmuş olabileceğini düşünmek mantıksızdır.

¹⁸ İbn Kemmüne, *Ibn Kammüna's Examination*, ss.69, 86, 91, 94, 98, 103.

¹⁹ İbn Kemmüne, *Ibn Kammüna's Examination*, s.94. Bu tanım İslam geleneğinde *beşâ'iru'n-nubuvve* terimiyle karşılanmaktadır. *Beşâ'iru'n-nubuvve* konusunda Fadıl Aygün tarafından hazırlanan bir doktora tezinde İbn Kemmüne'nin *beşâ'iru'n-nubuvve* hakkındaki söylemlerini ele alan kısa bir bölüm bulunmaktadır; bkz. Fadıl Aygün, "Hz. Peygamber'in Nübüvvetini Kanıtlama Açısından Beşâ'iru'n-Nübüvve" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2011), ss.376-379. Ayrıca Mustafa Göregen tarafından kaleme alınan *Müslüman-Yahudi Polemikleri* isimli eserde de *Tenkihü'l-Ebhâs*'ın kısa bir tanıtımı yapılmakta ve İbn Kemmüne'nin *beşâ'iru'n-nubuvve*yle ilgili görüşleri öz bir biçimde sunulmaktadır. Bkz. Mustafa Göregen, *Müslüman Yahudi Polemikleri* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014), ss.173-174, 183-184. *Beşâ'iru'n-nubuvve* konusunda derli toplu en eski metin olarak kabul edilen 'Alî b. Rabben et-*Taberî*'nin (ö.861'den sonra) *Kitâbu'd-Dîn ve'd-Devle* isimli eserinin gelenekteki yerini ele alan bir çalışma için bkz. Fuat Aydın, "Alî b. Rabben et-*Taberî*'nin *Kitâbu'd-Dîn ve'd-Devle* Adlı Eseri ve İsbat-ı Nübüvve Geleneğindeki Yeri," *Usûl: İslâm Araştırmaları* 6 (2006), ss.27-56. *Kitâbu'd-Dîn ve'd-Devle*'nin Hz. Muhammed (s.a.v.)'in (Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitaplarındaki) *Peygamberliğinin Delilleri* ismiyle Fuat Aydın tarafından Türkçe çevirisi yapılmıştır: 'Alî b. Rabben et-*Taberî*, *Hz. Muhammed'in Yahudi ve Hıristiyan Kutsal Metinlerindeki Peygamberliğinin Delilleri*, terc. Fuat Aydın, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012).

²⁰ Bkz. 7/el-A'râf:157 (Ayet mealleri <http://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf> adresli siteden yararlanılmıştır (21.05.2017). *Ellezî* yerine yanlışlıkla *ellezîne* ifadesi kullanılmış. Bkz. İbn Kemmüne, *Ibn Kammüna's Examination*, s.94.

²¹ Bkz. 61/eş-Şaff:6.

²² Bkz. 3/Âlu İmrân:70.

²³ Bkz. 2/el-Bakara:146; 6/el-En'âm:20.

Dolayısıyla Yahudilerin ve Hıristiyanların karşı çıkması söz konusu olmasına rağmen bu ayetlerin Kur'an'da yer alması, ayetlerdeki iddiaların hakikati için önemli bir delildir.²⁴

İbn Kemmüne, Müslümanların *beşâ'iru'n-nubuvve* konusunda delil olarak Tevrat'tan sekiz ve İncil'den bir metni kullandıklarını zikretmektedir. İbn Kemmüne'nin mealen bahsettiği ilk Tevrat metni Tekvin, 16:10-12'ye tekabül etmektedir. Burada Allah'ın meleği, İsmâ'îl'in insanların kaynağı olacağını, İsmâ'îl'in elinin herkese, herkesin elinin de ona karşı olacağını ve kardeşlerinin toprağının sınırında yaşayacağını Hacer'e bildirmektedir.²⁵ İsmâ'îl'in "herkese karşı" olması iki şekilde yorumlanmaktadır. İsmâ'îl ya herkes üzerinde hâkimiyet kuracaktır ya da herkesle karışacaktır. İsmâ'îl veya evlatları İslamiyetin gelişine kadar bu iki yorumu da gerçekleştirmemişlerdir. Allah'ın meleği yalan söylemeyeceğine göre, bu metindeki ifadeler Hz. Muhammed'e işaret etmektedir.²⁶ İbn Kemmüne'nin verdiği bu Tevrat metni birçok Müslüman âlim tarafından Hz. Muhammed'e işaret olarak anlaşılmıştır. Genel kanaate göre metinde İsmâ'îl hakkında verilen müjde, İsmâ'îl yaşarken gerçekleşmemiştir. İsmâ'îl'in eli herkesten üstün olmamış ve kardeşlerinin sınırında yaşamamıştır. Ayetteki durum, İsmâ'îl soyundan olan Hz. Muhammed'in ve İslam'ın gelişiyile birlikte vuku bulduğu için ilgili ifadeler İslam âlimleri tarafından Hz. Muhammed'e işaret olarak yorumlanmıştır.²⁷

İbn Kemmüne'ye göre Müslümanların bir başka delili, Tesniye, 18:18-19'da yer alan "Onlara kardeşleri arasından senin gibi bir peygamber çıkaracağım. Sözlerimi onun ağzına koyacağım ... Her kim benim isimle konuşanın sözünü dinlemeyecek olursa muhakkak ben ondan intikam alacağım"²⁸ ifadeleridir. Müslümanlara göre, metinde bahsedilen

²⁴ İbn Kemmüne, *Sa'd b. Manşūr Ibn Kammūna's Examination*, s.94.

²⁵ Tekvin, 16:10-12. "Senin soyunu öyle çoğaltacağım ki, kimse sayamayacak. İşte hamilesin, bir oğlun olacak, adını İsmail koyacaksın. Çünkü Rab sıkıntı içindeki yakarışını işitti. Oğlun yaban eşeğine benzer bir adam olacak, O herkese, herkes de ona karşı çıkacak. Kardeşlerinin hepsiyle çekişme içinde yaşayacak."

²⁶ İbn Kemmüne, *Sa'd b. Manşūr Ibn Kammūna's Examination*, s.94.

²⁷ 'Alī b. Rabben et-Taberī, *Kitābu'd-Dīn ve'd-Devle*, tah. 'Ādil Nuveyhad (Beyrut: Dāru'l-Āfāki'l-Cedide, 1973), ss.131-132; Sabine Schmidtke, "The Muslim Reception of Biblical Materials: Ibn Qutayba and His *A'lām al-Nubuwwa*," *Islam and Christian-Muslim Relations* 22:3 (2011), s.254; Ebū Muḥammed 'Alī b. Ahmed b. Sa'īd İbn Ḥazm, *el-Uşūl ve'l-Furū*, tah. 'Abdulḥak et-Turkmānī (Beyrūt: Dāru İbn Ḥazm, 2011), ss.123-124; Muḥammed b. 'Abdullāh İbn Zafer, *Ḥayru'l-Bişer bi-Ḥayri'l-Beşer*, tah. 'Alī Ahmed 'Abdul'āl, (Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), ss.126-127; Ebū 'Abdillāh Muḥammed b. Ahmed b. Ebī Bekr b. Ferḥ el-Kurṭubī, *el-İ'lām*, tah. A. H. es-Sekḳā (Byy: Dāru't-Turāşī'l-'Arabī, tsz.), s.266; Şihābuddīn Ebū'l-'Abbās el-Karāfi, *el-Ecvibetu'l-Fāḫira 'ani'l-Es'ileti'l-Fācira*, tah. Bekr Zekī 'Avd (Byy, 1987), s.421.

²⁸ Kutsal Kitap çevirilerinde <https://incil.info/> (21.5.2017) sitesinden yararlanılmıştır

peygamberin –Yahudilerin iddia ettiği gibi– İsrailoğullarından olması için “kardeşleri arasından” değil “kendileri arasından” denmesi gerekirdi. Ayrıca Tevrat'ta İsrailoğulları arasından Mūsā gibi bir peygamber çıkmayacağı belirtilmektedir.²⁹ Dolayısıyla bu müjde onların dışında bir peygamber içindir, o da Hz. Muhammed'dir.³⁰ İbn Kemmüne'nin bahsettiği bu metin ilk dönemlerden itibaren İslamî reddiyelerde en çok kullanılan delillerden biridir.³¹ Müslüman âlimler birbirini tekrarlar mahiyetteki ifadelerle burada kastedilenin peygamberin İsrailoğullarından biri değil, İsmâ'îl soyundan gelen Hz. Muhammed olduğunu iddia etmektedirler.³²

İbn Kemmüne'nin *beşâ'iru'n-nubuvve* için kullanıldığını ifade ettiği diğer bir metin şudur: “Allah'ın kudreti Sīnâ'dan geldi, onlara Seir'den doğdu ve Paran Dağı'ndan parladı.”³³ Müslümanlar burada yer alan Paran Dağı'nın Hicaz'da olduğunu ve Hz. Muhammed'e işaret ettiğini kabul etmektedirler. Kimilerine göre Paran Dağı'nın Hicaz'da olduğunun delili Kūfî'nin *Menâzilu Mekke* isimli kitabıdır.³⁴ *Tenkihū'l-Ebhās*'ta bahsedildiği gibi Müslüman âlimler sıklıkla bu Tevrat pasajına işaret etmişlerdir.³⁵ İslam geleneğinde metinde geçen Sīnâ, Seir ve Paran kelimelerinin sırasıyla Hz. Mūsā, Hz. 'İsâ ve Hz. Muhammed'e işaret ettiği kabul edilmiştir. *Tenkihū'l-Ebhās*'ta Paran Dağı'nın Hicaz'da olduğuna delil gösterilen *Menâzilu Mekke* isimli kitap, incelediğimiz reddiyelerde ismen zikredilen bir referans değildir. Bunun yerine bazı Müslüman âlimler, Paran Çölü'nün İsmâ'îl'in

²⁹ Tesniye, 34:10.

³⁰ İbn Kemmüne, *Ibn Kammūna's Examination*, s.94.

³¹ Tesniye, 18:15 ve Tesniye, 18:18 çok benzer ifadelere sahiptir. Müslüman âlimler bazen her ikisine de değinmiş bazen de ikisinden birini vermekle yetinmiştir.

³² Ebū'r-Rabī' Muḥammed İbnu'l-Leys, *Risāletu Ebī'r-Rabī'*, tah. Hālid Muḥammed 'Abduh (Giza: Mektebetu'n-Nāfize, 2006), ss.54-55; eṭ-Ṭaberī, *Kitābu'd-Dīn ve'd-Devle*, ss.137-138; Schmidtk, “*A'lām al-Nubuwwa*,” s.254; Ebū Reyhān Muḥammed b. Aḥmed el-Bīrūnī, *el-Āṣāru'l-Bākīye 'ani'l-Ḳurāni'l-Hāliye*, ed. Eduard Sachau (Leipzig: Brockhaus, 1898), s.19; Ebū Muḥammed 'Alī b. Aḥmed b. Sa'īd İbn Ḥazm, *Kitābu'l-Faṣl fī'l-Milel ve'l-Ehvā'i ve'n-Nihāl*, tah. Muḥammed İbrāhīm Naşr-'Abdurrahmān 'Umeyra, (Beyrūt: Dāru'l-Cīl, 1996), s.194; İbn Ḥazm, *el-Uşūl ve'l-Furū'*, s.124; İbn Zafer, *Ḥayru'l-Bişer*, s.130; es-Semev'el b. Yahyā b. 'Abbās el-Mağribī, *İfḥāmu'l-Yehūd ve Kışṣatu İslāmi's-Semev'el ve Ru'yāhu*, ed. Moshe Perlmann, (New York: American Academy for Jewish Research, 1964), ss.29-31; el-Ḳurtubī, *el-İ'lām*, ss.263-264; el-Ḳarāfī, *el-Ecvibetu'l-Fāḫira*, ss.419-421. Ayrıca bkz. Yasin Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), ss.148-159.

³³ Tesniye, 33:2.

³⁴ İbn Kemmüne, *Ibn Kammūna's Examination*, s.94. Perlmann'a göre, burada geçen Kūfī, koleksiyoncu ve hattat İbnu'l-Kūfī olmalıdır; bkz. İbn Kemmüne, *Ibn Kammūna's Examination*, s.139, dn.118.

³⁵ İbnu'l-Leys, *Risāletu Ebī'r-Rabī'*, s.54; eṭ-Ṭaberī, *Kitābu'd-Dīn ve'd-Devle*, ss.138-139; Schmidtk, “*A'lām al-Nubuwwa*,” s.254; Muṭahhar b. Ṭāhir el-Makdisī, *Le livre de la création et de l'histoire (Kitābu'l-Bed' ve't-Tārīḫ)*, ed. Clement Huart (Paris: Ernest Leroux, 1916), s.32; el-Bīrūnī, *el-Āṣāru'l-Bākīye*, s.19; İbn Ḥazm, *Kitābu'l-Faṣl*, s.194; İbn Ḥazm, *el-Uşūl ve'l-Furū'*, s.124; İbn Zafer, *Ḥayru'l-Bişer*, s.129; el-Mağribī, *İfḥāmu'l-Yehūd*, ss.34-36; el-Ḳurtubī, *el-İ'lām*, s.264-265; el-Ḳarāfī, *el-Ecvibetu'l-Fāḫira*, ss.422-423.

ikamet ettiği mekân olduğunu belirten başka Tevrat ifadelerini delil göstermektedirler.³⁶

Tenkīhu'l-Ebhās'ta bahsedilen *beşā'iru'n-nubuvve* delillerinden biri de Allah'ın Tevrat'ta Hz. İbrahim'e hitaben söylediği şu sözdür: "İsmail'e gelince duanı kabul ettim, işte onu mübarek kıldım, onu verimli kılacak ve ziyadesiyle/çok çok (cidden cidden) çoğaltacağım."³⁷ İbn Kemmüne, bu metin hakkındaki yorumları "Önce Yahudi olan ancak Yahudilere karşı çıkıp İslam'ı kabul eden, *İfḥām* kitabının sahibi" diye tanıttığı es-Semev'el b. Yahyā el-Mağribī'den (ö.1175) nakletmektedir. İbn Kemmüne, el-Mağribī'ye atfen şu ifadeleri kullanmaktadır:

"Cidden cidden" lafzı indiriliş dilinde "bim'od me'od"dur. *Cumele*³⁸ göre harflerinin hesabı Muhammed'in (a.s.) harflerinin hesabına eşittir ve doksan ikidir. Şayet bu mübalağa ifadesi İsmā'îl ve evladının şerefine işaret eden böyle bir ayette yer alıyorsa, onların en güçlüsü olana (a.s.) bir işaret içermesinde gariplik yoktur.³⁹

İbn Kemmüne'nin de bahsettiği gibi el-Mağribī, Yahudilik'e reddiye olarak kaleme aldığı *İfḥāmu'l-Yehūd*'da *beşā'iru'n-nubuvve* konusunu ele alan mühtedi bir âlimdir. İbn Kemmüne, el-Mağribī'nin çıkarımlarını benzer ifadelerle nakletmektedir.⁴⁰ Ancak konu *İfḥāmu'l-Yehūd*'da çok daha ayrıntılı ele alınmaktadır. İbn Kemmüne diğer delillerde yaptığı gibi burada da meseleyi kısaca izah etmektedir. Öte yandan *Tenkīhu'l-Ebhās*'ta *beşā'iru'n-nubuvve* konusunda doğrudan bir şahsa atfedilen tek delil bu Tevrat metnidir. Bu durum İbn Kemmüne'nin *İfḥāmu'l-Yehūd*'a birebir cevap verme amacıyla olduğuna işaret etmektedir. Nitekim *Tenkīhu'l-Ebhās*'ın Yahudilikle ilgili bölümünde Yahudilere yöneltilen eleştirilerin önemli bir kısmı el-Mağribī tarafından dile getirilmiş ve İbn Kemmüne bu eleştirilere cevap vermiştir.⁴¹ Diğer taraftan Tekvin, 17:20, el-Mağribī

³⁶ Tekvin, 21:21. Bkz. el-Mağribī, *İfḥāmu'l-Yehūd*, ss.34-36; el-Ḳurṭubī, *el-İ'lām*, s.264-265; el-Ḳarāfī, *el-Ecvibetu'l-Fāḥira*, ss.422-423.

³⁷ Tekvin, 17:20.

³⁸ Harflere rakamsal değerler vererek yapılan bir hesaplama sistemi.

³⁹ İbn Kemmüne, *Ibn Kammūna's Examination*, s.95.

⁴⁰ El-Mağribī'nin konuyla ilgili ifadeleri şu şekildedir: "Şimdi bu "*bim'od meod*" kelimesinin harflerini *cumel* hesabına göre saydığımızda doksan iki çıkar. Bu, Muhammed isminin harflerinin rakamsal değeridir. Zira o da aynı şekilde doksan ikidir ... Şayet bu ayet İsmā'îl ve evlatları hakkındaki ayetlerin en mübalağalı ise ve bu kelime de ayetin diğer kelimelerinin içinde en mübalağalı olanı ise, İsmailoğullarının en şerefli ve kudretlisi (Hz. Muhammed), salat ve selam ona, ailesine ve ashabına olsun, hakkında bir işaret içermesi hiç de şaşırtıcı değildir," el-Mağribī, *İfḥāmu'l-Yehūd*, ss.31-34.

⁴¹ Krş. İbn Kemmüne, *Ibn Kammūna's Examination*, ss.43-50; El-Mağribī, *İfḥāmu'l-Yehūd*, ss.12-15, 16-21, 24-27.

dışındaki İslam âlimleri tarafından da *beşâ'iru'n-nubuvve* delili olarak kullanılmaktadır.⁴²

İbn Kemmüne'ye göre Müslümanların çıkarım yaptığı bir başka Tevrat pasajı şu mealdedir: “Kutsal Paran'dan geldi, onu yeryüzünde savaşlar ve istila takip etti.”⁴³ İbn Kemmüne'nin ilgili Tevrat metinlerini özet olarak zikrettiği görülmektedir.⁴⁴ Müslüman âlimlerin bu metni *beşâ'iru'n-nubuvve* konusunda delil gösterdikleri bilinmektedir.⁴⁵ Reddiye müellifleri, Tesniye, 33:2'de yer alan ‘Paran Dağı’ndan parladi’ ifadesinde olduğu gibi burada da Paran’ın Hicaz’da bulunduğundan yola çıkarak Hz. Muhammed’e işaret edildiği kanaatindedirler. Ayrıca “onu yeryüzünde savaşlar ve istila takip etti”⁴⁶ sözüyle İslam’ın gelişinden itibaren gerçekleşen savaşların kast edildiği düşünülmektedir.

Tenkîhu'l-Ebhâş' ta bahsedilen *beşâ'iru'n-nubuvve* delillerinden biri de “Kedar toprağının imareti, çölün imareti ve seçilmiş ümmetin ondan içmesi için oralandaki suların çok olduğu”⁴⁷ konularından bahseden İşaya Kitabı’dır.⁴⁸ Reddiye literatüründe bu pasajların da *beşâ'iru'n-nubuvve* delilleri çerçevesinde kullanıldığı görülmektedir.⁴⁹ Müslüman âlimlere göre, Kedar kelimesiyle kast edilen Hz. İsmâ’îl’in soyu, hem Kedar’ı hem de çölü imar edenler İslam ümmetidir. Kedar, Tanah’ta Hz. İsmâ’îl’in ikinci oğlu olarak zikredilmektedir.⁵⁰ Benzer şekilde İbn Meymün da Kedar kelimesiyle Arapları kastetmektedir. Nitekim İslam kaynaklarında Hz. Muhammed’in şeceresi Kedar üzerinden Hz. İsmâ’îl’e ve oradan da Hz. İbrahim’e dayandırılmaktadır.⁵¹

İbn Kemmüne bir diğer delil olarak “çölde Yahudilerin kalanını yok eden bir filiz dikildiği”⁵² şeklindeki metni vermektedir.⁵³ Bazı Müslüman

⁴² Et-Taberî, *Kitābu'd-Dīn ve'd-Devle*, s.131; Schmidtko, “*A'lām al-Nubuwwa*,” s.254; el-Makdisî, *Le livre de la création*, ss.30-31; el-Bîrûnî, *el-İşāru'l-Bâkiye*, s.19; İbn Hâzım, *el-Uşûl ve'l-Furû'*, s.123; İbn Zâfer, *Hayru'l-Bişer*, s.128; el-Çurtubî, *el-İ'lām*, s.265-266; el-Çarâfî, *el-Ecvibetu'l-Fâhira*, ss.417-418.

⁴³ Habakkuk, 3:3-13.

⁴⁴ İbn Kemmüne, *Sa'd b. Mansûr Ibn Kammûna's Examination*, s.95.

⁴⁵ İbnü'l-Leyş, *Risāletu Ebî'r-Rabî'*, ss.52-53; et-Taberî, *Kitābu'd-Dīn ve'd-Devle*, ss.168-170; Schmidtko, “*A'lām al-Nubuwwa*,” s.254; el-Çurtubî, *el-İ'lām*, s.274; el-Çarâfî, *el-Ecvibetu'l-Fâhira*, ss.452-454.

⁴⁶ Habakkuk, 3:3-13.

⁴⁷ İşaya, 35:1-2, 6; 42:11-13. İbn Kemmüne bu şekilde pasajı özetlemektedir.

⁴⁸ İbn Kemmüne, *Ibn Kammûna's Examination*, s.95.

⁴⁹ Et-Taberî, *Kitābu'd-Dīn ve'd-Devle*, ss.143, 153; Schmidtko, “*A'lām al-Nubuwwa*,” ss.255, 258; İbn Hâzım, *el-Uşûl ve'l-Furû'*, s.129; el-Çurtubî, *el-İ'lām*, ss.273, 275; el-Çarâfî, *el-Ecvibetu'l-Fâhira*, ss.436, 447-448.

⁵⁰ Tekvin, 25:13.

⁵¹ Bkz. Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı*, s.127.

⁵² Hezekiel, 19:10-14.

âlimler burada bahsedilen filizin Hz. Muhammed olduğunu düşünmektedirler.⁵⁴ *Tenķihu'l-Ebhās*'ta Müslümanlara atfedilen son Tevrat pasajı, "Allah'ın seçilmiş dili yenilediği"⁵⁵ şeklinde yorumlanan metindir.⁵⁶ Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Kemmüne öncesinde kaleme alınan reddiyeler içerisinde bu metne yer veren tek eser, 'Alī b. Rabben eṭ-Ṭaberī'nin (ö.861'den sonra) *Kitābu'd-Dīn ve'd-Devle*'sidir. Eṭ-Ṭaberī'ye göre seçilen dil Arapça olup bütün milletler onunla yenilenmiştir.⁵⁷

İbn Kemmüne'ye göre Müslümanlar *beṣā'ru'n-nubuvve* konusunda İncil'den de delil getirmektedir. Bunlardan biri "size Faraklit'i"⁵⁸ göndereceğim"⁵⁹ anlamındaki ifadedir.⁶⁰ *Faraklit*, reddiye literatüründe İncillerdeki *beṣā'ru'n-nubuvve* metinleri arasında sıklıkla zikredilen ifadelerden biridir.⁶¹ Müslüman âlimler Yuhanna İncili'nden çeşitli pasajları zikrederek *Faraklit* kelimesinin Aḥmed ismine tekabül ettiğini ve *Faraklit*'in vasıflarının Hz. Muhammed'e uyduğunu iddia etmektedirler.⁶²

İbn Kemmüne öncesinde, *Tenķihu'l-Ebhās*'ta bahsedilen Tevrat ve İncil pasajlarını Hz. Muhammed ve ümmetine delil olarak zikreden çok eser bulunduğu da görülmektedir.⁶³ *Kitābu'd-Dīn ve'd-Devle* isimli eserini müstakil olarak Hz. Muhammed'in peygamberliğinin delillerine hasreden eṭ-Ṭaberī bu metinlerin hepsine değinmektedir. Aynı konuda eser kaleme alan İbn Kuteybe (ö.889) de Hezekiel ve Sefanya kitaplarındaki metinler hariç, İbn Kemmüne'nin bahsettiği bütün delilleri kullanmaktadır. El-Ḳurtubī'nin (ö.1273) *el-İlām* ve el-Ḳarāfī'nin (ö.1285) *el-Ecvibetu'l-Fāhira* isimli reddiyeleri de Sefanya kitabı dışındaki metinlerin hepsini ihtiva etmektedir. Bu durum İbn Kemmüne'nin hem İslam kaynaklarına hâkim olduğunu hem

⁵³ İbn Kemmüne, *Ibn Kammūna's Examination*, s.95.

⁵⁴ Eṭ-Ṭaberī, *Kitābu'd-Dīn ve'd-Devle*, ss.177; el-Ḳurtubī, *el-İlām*, s.276; el-Ḳarāfī, *el-Ecvibetu'l-Fāhira*, ss.454-455.

⁵⁵ Sefanya, 3:8-10.

⁵⁶ İbn Kemmüne, *Sa'd b. Manşūr Ibn Kammūna's Examination*, s.95.

⁵⁷ Eṭ-Ṭaberī, *Kitābu'd-Dīn ve'd-Devle*, s.143, 153.

⁵⁸ *Faraklit* kelimesi günümüz İncil çevirilerinde 'tesellici', 'yardımcı' gibi kelimelerle karşılanmaktadır.

⁵⁹ Yuhanna, 14:16.

⁶⁰ İbn Kemmüne, *Ibn Kammūna's Examination*, s.95.

⁶¹ Eṭ-Ṭaberī, *Kitābu'd-Dīn ve'd-Devle*, ss.184-185; Schmidtke, "A'lām al-Nubuwwa," s.255; İbn Ḥazm, *el-Uşūl ve'l-Furū*, s.127; İbn Zafer, *Ḥayru'l-Biṣer*, ss.132-133; Ebū'l-Bekā Şālih b. el-Huseyn el-Ca'ferī, *er-Red 'ale'n-Naşārā*, tah. M. Muḥammed Ḥasaneyn (Kāhira: Dāru't-Tevfīki'n-Nemūzeciyye, 1988), s.124; el-Ḳurtubī, *el-İlām*, s.268; el-Ḳarāfī, *el-Ecvibetu'l-Fāhira*, ss.424-425.

⁶² İbnu'l-Leyṣ, Yuhanna 15:26-27 ve 16:7, 13'ü zikrederek *Faraklit* kelimesini yorumlamaktadır. Bkz. İbnu'l-Leyṣ, *Risāletu Ebī'r-Rabī*, s.52. El-Maḳdisī de Yuhanna Kitabı'ndan *Faraklit* kelimesinin geçtiği farklı rivayetleri zikretmektedir. Bkz. el-Maḳdisī, *Le livre de la création*, ss.28-29.

⁶³ Erken dönem İslam eserlerinde kullanılan Tevrat metinlerinin listesi için bkz. Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Ḥazm* (Leiden: Brill, 1996), ss.264-266.

de Müslümanların iddialarını objektif bir şekilde dile getirdiğini göstermektedir.

II. İbn Kemmüne'nin *beşâ'iru'n-nubuvve* İddialarına Verdiği Cevaplar

İbn Kemmüne, Müslüman âlimlerin *beşâ'iru'n-nubuvve* hakkındaki delillerini sıraladıktan sonra Müslüman âlim Faḥruddīn er-Rāzī'nin bu konudaki değerlendirmelerini vermektedir. O, er-Rāzī'nin *el-Muḥaşşal* isimli kitabına atfen şu ifadeleri kullanmaktadır:

Siz ya bu kitaplarda Muhammed'in (a.s.) sıfatının/tasvirinin ayrıntılı bir şekilde geldiğini söylersiniz. Mesela, Allah 'falan sene falan yerden şöyle şöyle özellikli bir adam gelecek ve biliniz ki o benim rasûlümdür' diyecektir. Ya da böyle söylemeyip Allah'ın bunu kapalı bir biçimde, zaman, mekân ve özellik belirtmeden haber verdiğini söylersiniz. Şayet birinciyi iddia ediyorsanız bu bâtıldır. Çünkü biz Tevrat ve İncil'de bunun olmadığını görürüz. Yahudiler ve Hıristiyanlar bu iki kitabı tahrif ettiler de denilmez, çünkü biz deriz ki: Bu iki kitap doğuda ve batıda meşhurdu, hal böyleyken, Kur'an'da geçtiği şekilde bir tahrife imkân yoktur. Eğer ikinciyi iddia ediyorsanız, bu mümkün olsa da nübüvvete işaret etmez. Aksine faziletli, şerefli bir insanın zuhuruna işaret eder. Nübüvvete işaret ediyorsa da Muhammed'in (a.s.) nübüvvetine işaret etmez. Çünkü belki de burada bildirilen başka bir insandı.⁶⁴

İbn Kemmüne'nin er-Rāzī'yi referans göstererek verdiği bu yorumlar er-Rāzī'nin *el-Muḥaşşal* isimli eserinde aynı şekilde zikredilmektedir.⁶⁵ İbn Kemmüne'nin burada Müslüman âlimler arasındaki farklı bir fikre yer vermesi dikkat çekicidir. Böylelikle *beşâ'iru'n-nubuvve* konusunda –Kur'an ayetleri bulunmasına rağmen– Müslümanlar arasında ihtilaf olduğunu göstermektedir. Zira er-Rāzī'ye atıfla verilen bu düşünceler, er-Rāzī'den yüzyıllar önce yaşamış Yahudi âlimler tarafından da benzer şekilde dile getirilmektedir.⁶⁶ İbn Kemmüne ise doğrudan bu Yahudi âlimlere başvurmak yerine Müslüman bir âlimden örnek vererek kendi düşüncesine zemin oluşturmaktadır.⁶⁷

⁶⁴ İbn Kemmüne, *Ibn Kammūna's Examination*, s.95.

⁶⁵ Faḥruddīn er-Rāzī, *Muḥaşşalu Efḳāri'l-Mutekaddimīn ve'l-Muteaḥḥirīn* (Kāhira, 1905), ss.153-154.

⁶⁶ Bkz. Ya'qūb el-Kırkīsānī, *Kitāb al-Anwār wal-Marāqib Code of Karaite Law*, ed. Leon Nemoj (New York: The Alexander Kohut Memorial Foundation), c. 1, 1939), s.296. Ayrıca bkz. Yasin Meral, "Orta Çağ Karai Bilginlerinin İslam Eleştirisi: Yakup el-Kirkisānī Örneği," *Dini Araştırmalar* 17:45 (2014) ss.103-104.

⁶⁷ Er-Rāzī'nin Hz. Muhammed'in peygamberliğinin delilleri konusunda yaptığı felsefi eleştirilerin Müslüman ve gayrimüslim pek çok âlimi etkilediği bilinmektedir. İbn Kemmüne'nin yanı sıra çağdaş

Er-Rāzī'nin açıklamasını aktardıktan sonra kendi görüşlerini zikreden İbn Kemmüne, *beşâ'iru'n-nubuvve* ile ilgili ayetlerin durumu hakkında tahminlerde bulunmaktadır. Ancak *el-Muḥaşşal*'da kastedilen manayı aşırp daha da ileri giderek ayetlerin sıhhatini sorgulamaktadır. İbn Kemmüne'ye göre, Müslümanların *beşâ'iru'n-nubuvve* iddiası bâtıldır. Hz. Muhammed Tevrat'ta ve İncil'de kendinden bahsedildiğini bildiren ayetleri okurken muhtemelen yanında bir Yahudi veya Hıristiyan yoktur. O da bu delillerin çürük olduğunun anlaşılmayacağını zannetmiş olabilir. Bir diğer ihtimal, Yahudi ve Hıristiyanların inkârını dikkate almayacak kadar güçlendiği zaman bu ayetleri bildirmiş olabilir. Yahut Ehl-i Kitap'tan bazıları Hz. Muhammed'in güvenini kazanmak için Tevrat ve İncil'den bazı ifadelerin ona işaret ettiğini söylemişlerdir. Peygamber de bu ifadelerin kendisine işaret ettiğini zannedip bunları takipçileriyle paylaşmıştır ve *beşâ'iru'n-nubuvve* oluşmuştur. Nitekim Yahudilerin bu şekilde aldattığı kişilere dair tarihi kayıtlar mevcuttur.⁶⁸ Başka bir ihtimal ise bazı münafıkların bu metinleri Hz. Muhammed'in ölümünden sonra dini karalama amacıyla Kur'an'a eklemiş olabileceğidir. Bu yorum, Kur'an ayetlerinin her ayrıntısının mütevatir olmadığını söyleyenleri de desteklemektedir. Son olarak belki de bu ayetler zikredilenlerin dışında farklı bir amaca binaen söylenmiştir.⁶⁹

İbn Kemmüne, Kur'an ayetlerinin sıhhatini sorguladıktan sonra *beşâ'iru'n-nubuvve* konusunda getirilen delilleri sırasıyla cevaplamaktadır. Ona göre, "İsmâ'îl'in elinin herkese karşı ve herkesin elinin ona karşı olması" ifadesinde "herkes" lafzı diğer milletleri değil, İsmâ'îl'in kardeşleri ve ailesini kapsamaktadır. Nitekim metnin devamındaki "bütün kardeşlerinin toprağının sınırında yaşayacak" ifadesi, bu manayı tasdik eden bir açıklamadır.⁷⁰ Dolayısıyla bu ifadelerin –Müslüman âlimlerin iddia ettiği gibi– Hz. Muhammed ve ümmetinin bütün milletlere üstün geleceğine dair

olan Süryanî din adamı ve âlim Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî (ö.1286) ve İranlı Müslüman filozof Naşıruddîn eṭ-Ṭūsî'nin (ö.1274) er-Rāzî'nin görüşlerinden istifade edip ona eleştiriler yönelttikleri tespit edilmiştir. İbn Kemmüne'ye benzer şekilde İbnü'l-İbrî'nin de Müslüman âlimler arasında Hz. Muhammed'in nübüvvetinin delilleri konusunda ihtilaf olduğunu göstermek üzere er-Rāzî'den iktibaslar yaptığı ifade edilmektedir. Bkz. Roggema, "İbn Kammūna's and Ibn al-'Ibrî's Responses," ss.193-213.

⁶⁸ İbn Kemmüne'ye göre, el-Muhtedî ve el-Mu'temid zamanında bir Yahudi, zenci köle sahibi olan bir kimseye gelmiş, ona secde edip "seni Tevrat'ta buluyoruz" demiştir. Bkz. İbn Kemmüne, *Ibn Kammūna's Examination*, s.96. Bu hikâye *Tārîḫü't-Ṭaberî*'de de anlatılmaktadır. Bkz. Muhammed b. Cerir eṭ-Ṭaberî, *Tārîḫü't-Ṭaberî*, tah. Ebü Suheyb el-Karmî (Riyâd: Beytu'l-Efkâri'd-Devliyye, tsz.), s.1997.

⁶⁹ İbn Kemmüne, *Ibn Kammūna's Examination*, s.96.

⁷⁰ İbn Kemmüne, *Ibn Kammūna's Examination*, s.96.

bir işaret olduğunu düşünmek yanlış olmaktadır. Böylelikle İbn Kemmüne Tevrat metninin bağlamından hareketle Müslümanlara cevap vermektedir.

İbn Kemmüne'nin cevap verdiği *beşâ'iru'n-nubuvve* delillerinden biri de “Onlara kardeşleri arasından senin gibi bir peygamber çıkaracağım” ifadesidir. Ona göre, bu cümle İsrailoğullarının kendileri arasından bir peygamber çıkacağını ifade etmektedir. Çünkü Allah Tevrat'ta İsrailoğullarına hitap ederken ‘kardeşleriniz’ lafzını çokça kullanmakta ve genelinde kendilerini kast etmektedir. Ancak istisnâî olarak “kardeşleriniz Esav oğulları”⁷¹ sözündeki gibi İsrailoğullarının kardeşleri anlamına gelen pasajlar da bulunmaktadır.⁷² Bu bağlamda İbn Kemmüne, Tesniye 18:18'deki “kardeşleri arasından” ifadesinin Tevrat'taki genel kullanıma dâhil olduğunu düşünmektedir. Müslüman âlimlerin bu konuda delil gösterdikleri “İsrailoğulları arasından Mūsâ gibi bir peygamber çıkmadığı” şeklindeki Tevrat metni ise İbn Kemmüne'ye göre Mūsâ'nın başka hiçbir peygamberde görülmeyen bir özelliğine işaret etmektedir: Allah tarafından Mūsâ'ya her konuda doğrudan, vasitasız bir biçimde hitap edilmiştir.⁷³ Neticede İbn Kemmüne iki metni uzlaştırarak, Tevrat'ta “senin gibi bir peygamber çıkaracağım” denilmiş olsa da Allah'ın Mūsâ gibi doğrudan hitap ettiği bir peygamber çıkarmayacağını kabul etmektedir. Yahudi âlimler, İbn Kemmüne'den önce de Tesniye 18:18'de bahsedilen peygamberin Hz. Muhammed olamayacağını ifade etmektedirler.⁷⁴

Tenķīhu'l-Ebhāş'ta cevap verilen *beşâ'iru'n-nubuvve* delillerinden bir diğeri “Paran Dağı'ndan parladı” ifadesidir. Konu hakkında uzun açıklamalar yapan İbn Kemmüne'ye göre Tevrat'ta Mūsâ ve İsrailoğullarının Paran'da durup ikamet ettiği ve orada Mūsâ'ya çok defa hitap edildiği bildirilmektedir. Bunun yanı sıra Tesniye 33:2'deki bu pasajın öncesi ve sonrası dikkatlice okunduğunda bütünüyle İsrailoğullarını ilgilendiren bir anlatım görülmektedir. Dolayısıyla Paran'la ilgili haber Mūsâ ve İsrailoğulları hakkında olmalıdır. Ancak zayıf rivayetlere dayanarak Paran'ın Hicaz'da bir yerin adı olduğunu iddia edenler bulunmaktadır. Bunlardan en

⁷¹ Tesniye, 2:4.

⁷² İbn Kemmüne, *Ibn Kammūna's Examination*, s.96. El-Mağribî bu konuyu ele alırken “kardeşleriniz Esav oğulları” metnini delil getirmekte ve “kardeşleri arasından” sözünün İsrailoğullarının kendileri olamayacağını ifade etmektedir. Bkz. el-Mağribî, *İfhamu'l-Yehūd*, ss.29-30. İbn Kemmüne de kuvvetle muhtemel el-Mağribî'nin bu açıklaması sebebiyle Esav'la ilgili Tevrat ifadesinin istisnâî bir durum olduğunu savunmaktadır.

⁷³ İbn Kemmüne, *Ibn Kammūna's Examination*, s.96.

⁷⁴ Meral, “İbn Meymūn'un Yemen Mektubu,” *AÜİF Dergisi* 54:2 (2013), ss.24-27; Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı*, ss.153-159.

meşhuru *Dīvānu'l-Edeb*⁷⁵ isimli kitaptır. İbn Kemmüne'ye göre bu iddiayı kabul etmek zordur. Çünkü Hicaz dışında bir bölge için de Paran isminin kullanıldığı ve oraya bir cemaatin nispet edildiği bilinmektedir.⁷⁶ İbn Kemmüne'nin açıklamaları, Paran'ın yeri konusuyla özel olarak ilgilendiğini göstermektedir. İslam kaynaklarında Paran'ın İsmâ'îl ve ailesinin yerleştiği mekân olduğuna dair “ve Paran çölünde oturdu”⁷⁷ ifadesi delil getirilmektedir.⁷⁸ İbn Kemmüne de muhtemelen buna cevaben Tevrat'ta Paran'ın Mūsā ve İsrailoğullarıyla ilgili bir yer olduğunu belirtmekte, ancak konuyla ilgili Tevrat metinlerini açıkça zikretmemektedir. Öte yandan Paran'ın Hicaz'da olması konusunda daha önce *Menāzilu Mekke* kitabına atıf yapan İbn Kemmüne, burada da *Dīvānu'l-Edeb* isimli başka bir eseri Müslümanların kaynağı olarak göstermektedir.

İbn Kemmüne'ye göre “Paran Dağı'ndan parladi” ifadesinin Hz. Muhammed'e işaret etmediğinin bir diğer delili, metindeki bütün fiillerin (geldi, doğdu, parladi) geçmiş zaman kipinde olmasıdır. Bu yüzden gelecekte beklenen bir hususa atfedilmesi mümkün görünmemektedir. Çünkü “Allah'ın kudreti Sīnā'dan geldi” sözüyle maziden bir haber verilirken, sonrasında yer alan “doğdu” ve “parladi” fiillerinin gelecek bir şeyden haber vermesi uygun olmamaktadır. Öte yandan “Sīnā'dan geldi” sözünün Mūsā'nın, “Seir'den doğdu” ifadesinin İsa'nın ve “Paran Dağı'ndan parladi” sözünün Muhammed'in nübüvvetine işaret olduğunu söyleyen haklı olsaydı, metnin devamındaki “on binlerce kutsalından geldi” sözünün de dördüncü bir şeriata işaret etmesi gerekirdi. Fakat bu durum Müslümanlar tarafından dile getirilmemektedir.⁷⁹ İbn Kemmüne'den önce, Tesniye 33:2'nin *beşā'iru'n-nubuvve* kapsamında yorumlanmasına karşı fikir beyan eden başka Yahudi âlimler de bulunmaktadır.⁸⁰ Bunlar arasında İbn Meymūn'un görüşlerinin *Tenkihū'l-Ebhāş*'ta yapılan açıklamaların bir bölümüyle örtüştüğü görülmektedir. İbn Meymūn da bu Tevrat metnindeki

⁷⁵ Perlmann'a göre bu kitabın sahibi Ebū İbrāhīm İshāk el-Fārābī (ö.350/961) olabilir. Bkz. İbn Kemmüne, *Ibn Kammūna's Examination*, s.142.

⁷⁶ İbn Kemmüne, *Ibn Kammūna's Examination*, s.97.

⁷⁷ Tekvin, 21:21.

⁷⁸ El-Mağribī, *İfhamu'l-Yehūd*, ss.34-36; el-Kurtubī, *el-İ'lām*, s.264-265; el-Karāfī, *el-Ecvibetu'l-Fāhira*, ss.422-423.

⁷⁹ İbn Kemmüne, *Ibn Kammūna's Examination*, s.97.

⁸⁰ Saadya Gaon, *Kitābu'l-Emānāt ve'l-İ'tikādāt*, ed. S. Landaver (Leiden: Brill, 1880), ss.133-134; Yasin Meral, “Yahudi Bilgin Saadya Gaon'un (ö.942) Eserlerinde İslamî Unsurlar,” *Bellesten* 80:287 (2016), ss.32-33; Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı*, ss.45-46, 145-148. Saadya Gaon bu metni değerlendirirken, Habakkuk 3:3'te geçen “Kutsal Paran'dan gelecek” cümlesindeki fiilin de geçmiş zaman kipinde anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Bkz. Saadya Gaon, *Kitābu'l-Emānāt ve'l-İ'tikādāt*, ss.133-134; Meral, “Yahudi Bilgin Saadya Gaon'un (ö.942) Eserlerinde İslamî Unsurlar,” ss.32-33; Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı*, ss.45-46, 146-147.

fiillerin (geldi, doğdu, parladı) geçmiş zaman kipinde olmasını vurgulayarak geleceğe dair bir işaret taşımadıklarını belirtmektedir.⁸¹

*Tenkihū'l-Ebhāş'*ta cevap verilen bir diğer husus, el-Mağribî'nin *cumel* hesabıyla yaptığı delillendirmedi. Bilindiği üzere el-Mağribî, Tekvin 17:20'de yer alan *bim'od meod* (çok çok) ifadesi ile Muhammed kelimesinin *cumel* hesabında doksan ikiye eşit olmasını ve bu Tevrat pasajının İsmā'îl'e dair bir müjde içermesini *beşā'iru'n-nubuvve* konusunda delil kabul etmektedir.⁸² Bu iddiayı çok sağlıksız bulan İbn Kemmüne, İsmā'îl'le ilgili olmayan pek çok konuda rakamsal değeri doksan iki eden lafız geçtiğini belirtmektedir.⁸³ Ona göre Tevrat'ın *cumel* hesabına göre tefsir edilmesi, hükümlerin gerçek manasından uzaklaşmasına sebep olacağı gibi bunları delil gösteren kimsenin aleyhine olacak daha çok delil çıkacaktır.⁸⁴ Yahudi âlimler İbn Kemmüne öncesinde de Tekvin 17:20 ve *bim'od meod* ifadesi hakkında değerlendirmeler yapmaktadır.⁸⁵ Bunlardan biri olan Tevrat tefsircisi Avraham bin Ezra'nın (ö.1167) yorumunun İbn Kemmüne'nin açıklamaları ile benzer olduğu bilinmektedir. İbn Ezra, Tevrat'ta İsrail halkı için kullanılan başka bir *bim'od meod* ifadesinin⁸⁶ Hz. Muhammed'le bağlantısı olmadığını örnek vererek, *gematria* (Yahudi ebcedi) yoluyla Tevrat'tan delil çıkarmanın sağlıksız olduğunu ifade etmektedir.⁸⁷

İbn Kemmüne Habbakkuk, İşaya, Hezekiel ve Sefanya kitaplarından *beşā'iru'n-nubuvve* delili olarak gösterilen metinler hakkında toplu bir değerlendirme yapmaktadır. Ona göre, bu metinlerin siyaki göz önüne alındığında Müslümanların iddiaları geçersiz olmakta, hatta onların kastî olarak ifadeleri çarpıtıldığı görülmektedir. İbn Kemmüne, Müslümanların Yuhanna İncili'nden getirdikleri delil konusunda Hıristiyan inançları doğrultusunda cevap vermektedir. Bu bağlamda Hz. Muhammed olduğu iddia edilen *Faraklit*, Hıristiyanların tamamına göre 'İsā'nın yükseltilmesinden sonra havarilere gönderilmiştir. Ayrıca İncillerde, 'İsā'nın

⁸¹ Meral, "İbn Meymün'un Yemen Mektubu," ss.23-24; Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı*, ss.146-148.

⁸² El-Mağribî, *İfhamu'l-Yehūd*, ss.31-34.

⁸³ El-Mağribî, özellikle bu pasajın İsmail hakkında müjde içermesi sebebiyle *bim'od meod* ifadesinde *cumel* hesabını uygulamanın abes olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre farklı konulardaki Tevrat metinlerinde Muhammed'e eşit bir kelime aramak zaten manasızdır. Hatta 'Amr, Zeyd, 'Umer gibi hakkında herhangi bir müjde bulunmayan şahısların isimlerine denk sayıdaki Tevrat ifadeleri de aynı şekilde bir anlam taşımamaktadır. Bkz. el-Mağribî, *İfhamu'l-Yehūd*, ss.32-34.

⁸⁴ İbn Kemmüne, *Ibn Kemmüne's Examination*, s.97.

⁸⁵ Meral, "İbn Meymün'un Yemen Mektubu," ss.20-23; Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı*, ss.140-145.

⁸⁶ Çıkış, 1:7.

⁸⁷ Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı*, ss.142-143.

takipçileri Mesîh'ten sonraki dönemlerde nübüvvet iddia eden kimseler tarafından kandırılmamak konusunda uyarılmışlardır.⁸⁸

İbn Kemmüne, cevabının sonunda Müslümanların delil gösterdiği Tevrat ve İncil ifadelerinin aslına sadık kalınmayarak tahrif edildiğini belirtmektedir. Onun kanaati bu delillerin yetersiz olduğu yönündedir. Nitekim Faḥruddīn er-Rāzī de *el-Muḥaṣṣal* kitabında bu müjdelere itimat etmeyip onları, Kur'an'dan çıkarılan delilleri tamamlayıcı olarak görmektedir.⁸⁹ Dolayısıyla İbn Kemmüne, Müslüman âlimler arasında *beşâ'iru'n-nubuvve* iddiaları yaygın olsa da er-Rāzī gibi bu delillere önem atfetmemeyi daha sağlıklı kabul etmektedir. Müslüman bir âlimin *beşâ'iru'n-nubuvve* delillerine itibar etmemesi, İbn Kemmüne'nin bu konudaki tezini daha da güçlendirmiştir.

III. *Tenķīḥu'l-Ebhās'a* Cevap Veren Eserlerde *Beşâ'iru'n-nubuvve* Konusu

Tenķīḥu'l-Ebhās yazıldığı dönemde çok ilgi görmemiş bir eser olarak kabul edilmekle birlikte bazı Müslüman âlimlerin İbn Kemmüne'ye cevap verdikleri bilinmektedir. Bu cevaplardan sadece biri günümüze ulaşım yayımlanabilmiştir.⁹⁰ Yazılış tarihi tam olarak bilinmeyen bu eser,⁹¹ *Kitābu İsbāti'n-Nubuvve* başlığını taşımaktadır.⁹² Müellifi belirsiz olan çalışmanın giriş kısmında açıkça *Tenķīḥu'l-Ebhās*'ta yer alan iddialara yönelik olarak yazıldığı belirtilmektedir.⁹³ Muhteva bakımından çok geniş olmayan *Kitābu İsbāti'n-Nubuvve*'nin, yine girişte ismi zikredilen es-Semev'el el-Mağribi'nin *İfḥāmu'l-Yehūd* isimli eserinden etkilendiği bilinmektedir.⁹⁴

Kitābu İsbāti'n-Nubuvve'nin İbn Kemmüne'ye cevaben ele aldığı konulardan biri *beşâ'iru'n-nubuvve*dir. Müellif bu konuda Tevrat'tan sadece "Allah'ın kudreti Sīnā'dan geldi, onlara Seir'den doğdu ve Paran Dağı'ndan

⁸⁸ Matta, 7:15-20. İbn Kemmüne, *Sa'd b. Maṣūr Ibn Kammūna's Examination*, s.97.

⁸⁹ İbn Kemmüne, *Sa'd b. Maṣūr Ibn Kammūna's Examination*, s.98.

⁹⁰ Kayıp iki eserin künyesi giriş kısmında verilmiştir.

⁹¹ Perlmann, bu eserin İbn Kemmüne ölmeden önce (1280-1284 arasında) yazıldığını tahmin etmektedir. Bkz. Moshe Perlmann, "'Proving Muḥammad's Prophethood', A Muslim Critique of Ibn Kammūna," M. Zohori ve diğerleri (ed.), *Haḡut Ivrit Ba'America. Studies on Jewish Themes by Contemporary American Scholars* (Tel Aviv, 1974) içinde, s.75. Bir başka görüşe göre 1295 ile 1409-1410 arasında bir tarihte kaleme alınmıştır. Bkz. Pourjavady & Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad*, s.52; es-Semev'el b. Yaḥyā b. 'Abbās el-Mağribi, *al-Samaw'al al-Mağribi's (d.570/1175) İfḥām al-Yahūd The Early Recension*, ed. İbrahim Marazka ve diğerleri (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006), s.14.

⁹² Arapça metin için bkz. Perlmann, "Proving Muḥammad's Prophethood," ss.75-97; Pourjavady & Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad*, ss.228-244.

⁹³ Perlmann, "Proving Muḥammad's Prophethood," s.83; Pourjavady & Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad*, s.228.

⁹⁴ Pourjavady & Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad*, s.228; el-Mağribi, *al-Samaw'al al-Mağribi's (d. 570/1175) İfḥām al-Yahūd*, s.14.

parladı ve beraberinde on binlerce kutsal vardı”⁹⁵ metnini delil göstermektedir. Ona göre, Paran Dağı Mekke Dağı’dır ve Tekvin 21:21’de yer alan “İsmâ’îl Paran’da oturdu” ifadesi bunu kanıtlamaktadır. İsmâ’îl soyuna mekân olan bu bölgenin onun soyundan gelen Hz. Muhammed’in nübüvvetine işaret ettiğini düşünen müellif, metinde geçen “Seir’den doğdu” ifadesinin de Hz. ‘İsâ’nın nübüvveti için delil olduğunu ifade etmektedir. Esere göre, bu Tevrat cümlesindeki fiillerden hareketle Hz. Muhammed’in şeriatının Hz. Mūsâ’nın ve Hz. ‘İsâ’nın şeriatlarından üstün olduğunu çıkarmak da mümkündür. Çünkü “طلع” (parladı) fiili “اقب” (geldi) ve “اشرق” (doğdu) fiillerini kapsar ve onların kemale ulaşmış halidir. Dolayısıyla bu Tevrat metni açıkça göstermektedir ki, Hz. Muhammed’in şeriatı en mükemmel şeriat, kendisi de peygamberlerin en şerefliisidir.⁹⁶

Kitābu İşbāti'n-Nubuvve’de *beşâ'iru'n-nubuvve* konusunda zikredilen bu açıklamalar, Müslüman âlimler tarafından ortaya konulmuş görüşlerin tekrarı mahiyetindedir. Bilhassa el-Mağribî’nin açıklamalarıyla oldukça benzer niteliktedir.⁹⁷ Eserde yalnızca bu Tevrat cümlesini ele alan müellifin *Tenkıhu'l-Ebhās*’ta Müslümanlara atfedilen diğer delillere hiç değinmediği görülmektedir. Müellifin Paran’la ilgili ifadeleri ise İbn Kemmüne’nin bahsettiği hususları muhatap alıp cevaplamamakta, Müslümanların genel kanaatini yansıtmaktadır.

Müslüman müelliflerin yanı sıra *Tenkıhu'l-Ebhās*’a reddiye yazan Hıristiyan bir müellif de bulunmaktadır. 13. yüzyıl sonları ile 14. yüzyıl başlarında Mardin civarında yaşamış Hıristiyan bir âlim ve müstensih olan İbnu'l-Mağrûme, *Tenkıhu'l-Ebhās*’ın elyazmalarının birinin kenarına şerhler eklemiştir. *Havāşî* ismiyle bilinen bu çalışma, *Tenkıhu'l-Ebhās*’ın Yahudilik ve Hıristiyanlıkla ilgili kısımlarına yapılmış bir reddiye olup İslam’la ilgili bölümü kapsamamaktadır. Mūsâ şeriatının neshi, Tevrat’ın Ezra’nın derlediği bir kitap olması, Tevrat’ta ahiret hayatının olmaması gibi meseleler üzerine yoğunlaşan İbnu'l-Mağrûme’nin bu konularda Müslüman reddiyelerinden (bilhassa es-Semev’el el-Mağribî’nin *İfhamu'l-Yehūd* undan) etkilendiği tespit edilmiştir. *Havāşî*’de Yahudilik’e reddiyeyle beraber

⁹⁵ Tesniye, 33:2.

⁹⁶ Perlmann, “Proving Muhammad’s Prophethood,” ss.88-89, 91-92; Pourjavady & Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad*, ss.234, 237-238.

⁹⁷ Krş. el-Mağribî, *İfhamu'l-Yehūd*, ss.34-36.

Hıristiyan doktrinlerinin (teslīs, inkarnasyon gibi) savunması da yapılmaktadır.⁹⁸

Sonuç

İslam kaynaklarında sıklıkla konu edilen *beşā'iru'n-nubuvve*, hem Yahudi hem Hıristiyanlarla yapılan tartışmaların temel meselelerinden biri olmuştur. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam müntesiplerinin inançlarını dile getirme gayesinde olan İbn Kemmüne de Müslümanların *beşā'iru'n-nubuvve* iddialarına eserinde yer vermektedir. Tevrat'tan ve İncillerden Hz. Muhammed'e işaret olarak kabul edilen pasajlardan bir bölümünü zikreden müellif, Tevrat metinlerine Yahudi bakış açısıyla İncil metinlerine de Hıristiyan gözüyle cevaplar vermektedir. Bu çerçevede *Tenkīhu'l-Ebhās* üç din arasındaki reddiye geleneğinin özeti mahiyetindedir. *Tenkīhu'l-Ebhās*'ta ismen zikredilerek cevap verilen tek eser mühtedi âlim el-Mağribî'nin *İfhāmu'l-Yehūd*'udur. Muhtemelen bu durum *İfhāmu'l-Yehūd*'un çok yayılmış ve kabul görmüş bir eser olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak İbn Kemmüne'nin tek muhatabı bu eser olmayıp başka Müslüman bilginlerin görüşleri de *Tenkīhu'l-Ebhās*'ta dile getirilmektedir. Bu durum *beşā'iru'n-nubuvvenin* o dönemler itibarıyla diğer din mensuplarının da ilgisini çeken önemli bir gündem olduğunu göstermektedir.

Tenkīhu'l-Ebhās'ta dikkat çeken hususlardan biri, Hz. Muhammed ve Müslümanlar hakkında olumsuz ifadeler kullanılmamış olmasıdır. Zira Yahudi literatüründe Hz. Muhammed ve Müslümanlar hakkında hakaret içeren sözlere sıklıkla yer verildiği bilinen bir husustur. İbn Kemmüne'nin nadir görülen saygılı uslubu, günümüzde hem Müslüman olduğu zannına sebep olmuş hem de *Tenkīhu'l-Ebhās*'ın karşılaştırmalı dinler tarihi eseri olarak değerlendirilmesine yol açmıştır. İbn Kemmüne'nin dikkat çeken bir başka özelliği, Müslüman âlim er-Rāzî'nin *beşā'iru'n-nubuvve* metinlerine itibar etmemesini kendisine destek olarak zikretmesidir. İbn Kemmüne'nin çağdaşı olan Hıristiyan âlim İbnü'l-İbrî'nin de benzer bir söylemi

⁹⁸ Moshe Perlmann, "Ibn al-Mağrūma Christian opponent of Ibn Kammūna," *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume on the occasion of his seventy-fifth birthday* (Jerusalem, 1965) içinde, ss.641-665. Barbara Roggema, "Jewish-Christian Debate in a Muslim Context: Ibn al-Mağrūma's Notes to Ibn Kammūna's Examination of the Inquiries into the Three Faiths," H. Vanstiphout (ed.), *All those nations ... Cultural encounters within and with the Near East* (Groningen: Styx, 1999) içinde, ss.131-139; Mark N. Swanson, "Ibn al-Mağrūma," David Thomas, Alex Mallett (ed.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History* (Leiden: E. J. Brill, 2003) içinde, ss.63-66; Sidney Griffith, "Ibn al-Mağrūmah's Notes on Ibn Kammūnah's Examination of the Three Religions: the Issue of the Abrogation of the Mosaic Law," Ryan Szpiech (ed.), *Medieval Exegesis & Religious Difference Commentary, Conflict and Community in the Premodern Mediterranean* (New York: Fordham University Press, 2015) içinde, ss.40-57.

bulunmaktadır. *Beşâ'iru'n-nubuvve* meselesini aklî eleştirilere tabi tutan er-Râzî'nin açıklamalarının Yahudi ve Hıristiyan yazarlar tarafından bu şekilde kullanılması, Müslümanlar arasındaki ihtilafın reddiye malzemesi olarak kullanılmasına neden olmuştur. Öte yandan İbn Kemmüne Yahudi bilginlerin daha evvel zikrettikleri cevapları da kendi yorumuyla dile getirmektedir. *Tenkihü'l-Ebhâs*'ın günümüze ulaşan tek cevabı, *Kitābu İşbāti'n-Nubuvve* ise İbn Kemmüne'nin iddialarına cevap vermekten ziyade Müslüman görüşlerini tekrar etmektedir.

KAYNAKÇA

- Adang, Camilla. *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*. Leiden: Brill, 1996.
- Aygan, Fadil. "Hz. Peygamber'in Nübüvvetini Kanıtlama Açısından Beşâ'irü'n-Nübüvve," Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2011.
- el-Birünî, Ebü Reyhân Muhammed b. Aḥmed. *el-Āsāru'l-Bākiye 'ani'l-Ḳurūni'l-Hāliye*. Ed. Eduard Sachau. Leipzig: Brockhaus, 1898.
- el-Ca'ferî, Ebü'l-Bekā Şālîḥ b. el-Ḥuseyn. *er-Red 'ale'n-Naşārā*. Tah. Muhammed Muhammed Ḥaseneyn. Kahire: Dāru't-Tevfîki'n-Nemüzecciyye, 1988.
- Gaon, Saadya. *Kitābu'l-Emānāt ve'l-İ'tikādāt*. ed. S. Landaver. Leiden: Brill, 1880.
- Göregen, Mustafa. *Müslüman Yahudi Polemikleri*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014.
- Griffith, Sidney. "Ibn al-Mahrūmah's Notes on Ibn Kammūnah's *Examination of the Three Religions: The Issue of the Abrogation of the Mosaic Law*," Ryan Szpiech (ed.), *Medieval Exegesis & Religious Difference Commentary, Conflict and Community in the Premodern Mediterranean* (New York: Fordham University Press, 2015) içinde, ss.40-57.
- İbn Ḥazm, Ebü Muhammed 'Alî b. Aḥmed b. Sa'îd. *Kitābu'l-Faṣl fî'l-Milel ve'l-Ehvā'i ve'n-Niḥal*. tah. Muhammed İbrāhîm Naşr & 'Abdurrahmān 'Umeyra. Beyrüt: Dāru'l-Cil, 1996.
- *el-Uşûl ve'l-Furū'*. Tah. 'Abdulḥakḳ et-Turkmānî. Beyrüt: Dāru İbn Ḥazm, 2011.
- İbn Kemmüne, Sa'd b. Maṣṣūr. *Sa'd bin Maṣṣūr Ibn Kammūna's Examination of the Inquiries into the Three Faiths. A Thirteenth-Century Essay in Comparative Religion*. Ed. Moshe Perlmann. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967.
- *Ibn Kammūna's Examination of the Three Faiths. A Thirteenth-Century Essay in the Comparative Study of Religion*. Trans. with intro. Moshe Perlmann. Berkeley ve diğer yerler: University of California Press, 1971.
- *Kitābun Ḳutile Kātibuhu, Dirāse, Ta'lik ve Tahkik li Tenkihü'l-Ebhâs li'l-Mileli's-Şelâs, Te'lifu Sa'd b. Mansūr İbn Kemmüne (ö.683)*. Tah. Levis Şalîba. Lubnān: Dāru ve Mektebetu Bîbliyūn, 2013.
- İbnu'l-Leyṣ, Ebü'r-Rabf Muhammed. *Risāletu Ebî'r-Rabf*. Tah. Ḥalîd Muhammed 'Abduh. Giza: Mektebetu'n-Nāfize, 2006.

- İbn Zafer, Muḥammed b. ‘Abdullāh. *Ḥayru’l-Biṣer bi-Ḥayri’l-Beṣer*. Tah. ‘Alī Aḥmed ‘Abdul‘āl. Beyrūt: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2010.
- el-Ḳarāfi, Şihābuddīn Ebū’l-‘Abbās. *el-Ecvibetu’l-Fāḥira ‘ani’l-Es’leti’l-Fācira*. tah. Bekr Zekī ‘Avd. Byy, 1987.
- el-Ḳirkisānī, Yaḥḳūb. *Kitāb al-Anwār wa al-Marāqib Code of Karaite Law*. Tah. Leon Nemoy. New York: The Alexander Kohut Memorial Foundation, c. 1: 1939; c.2: 1940.
- el-Ḳurtubī, Ebū ‘Abdillāh Muḥammed b. Aḥmed b. Ebī Bekr b. Ferh. *el-İlām*. Tah. Aḥmed Ḥicāzī es-Sekkā. Byy: Dāru’t-Turāşī’l-‘Arabī, tsz.
- Langerman, Tzvi. “İbn Kammūna, Sa’d al-Dīn,” *Encyclopedia of Islam*, ss.1-8.
- el-Mağribī, es-Semev’el b. Yaḥyā b. ‘Abbās. *İfḥāmu’l-Yehūd ve Kişşatu İslāmi’s-Semev’el ve Ruḃāhu*. Tah. Moshe Perlmann. New York: Proceedings of the American Academy for Jewish Research, 1964.
- . *Samaw’al al-Mağribī’s (d.570/1175) İfḥām al-Yahūd: The Early Recension*. Ed. Ibrahim Marazka, Reza Pourjavady, Sabine Schmidtke. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2006.
- el-Mağdisī, Muṭaḥhar b. Tāḥir. *Le livre de la création et de l’histoire (Kitābu’l-Bed’ ve’t-Tārīḥ)*. Ed. Clement Huart. Paris: Ernest Leroux, 1916.
- Meral, Yasin. “İbn Meymūn’un Yemen Mektubu,” *AÜİFD* 54:2 (2013), ss.1-48.
- . “Orta Çağ Karaī Bilginlerinin İslam Eleştirisi: Yakup el-Kirkisānī Örneği,” *Dini Araştırmalar* 17:45 (2014), ss.93-114.
- . “Yahudî Bilgin Saadya Gaon’un (ö.942) Eserlerinde İslamî Unsurlar,” *Belleten* 80:287 (2016), ss.23-40.
- . *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Perlmann, Moshe. “İbn al-Maḥrūma Christian opponent of Ibn Kammūna,” *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume on the occasion of his seventy-fifth birthday* (Jerusalem: American Academy for Jewish Research, 1965) içinde, ss.641-665.
- . “Proving Muḥammad’s Prophethood, A Muslim Critique of Ibn Kammūna,” ed. M. Zohori, A. Tartakover & H. Ormian. *Hagut Ivrit Ba’Amerika: Studies on Jewish Themes by Contemporary American Scholars* (Tel Aviv: Brit İvrit Olamit, Yavneh Publishing House, 1974) içinde, ss.75-97.
- Pourjavady, Reza & Sabine Schmidtke. *A Jewish Philosopher of Baghdad ‘Izz al-Dawla Ibn Kammūna (d.683/1284) and His Writings*. Leiden: Brill, 2006.
- er-Rāzī, Faḥruddīn. *Muḥaşşalu Efkāri’l-Muteḳaddimīn ve’l-Mute’ahḥirīn*. Kahire, 1905.
- Roggema, Barbara. “Jewish-Christian Debate in a Muslim Context: Ibn al-Maḥrūma’s Notes to Ibn Kammūna’s *Examination of the Inquiries into the Three Faiths*,” H. Vanstiphout (ed.), *All those nations ... Cultural encounters within and with the Near East* (Groningen: Styx, 1999) içinde, ss.131-139.
- . “Epistemology as Polemics: Ibn Kammūna’s Examination of the Apolegetics of the Three Faith,” Barbara Roggema, Marcel Poorthuis, Pim Valkenberg (ed.), *The Three Rings Textual Studies in the Historical*

- Triologue of Judaism, Christianity and Islam* (Leuven-Dudley, MA: Peeters, 2005) içinde, ss.47-68.
- . "İbn Kammūna's and Ibn al-İbrī's Responses to Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Proofs of Muḥammed's Prophethood," Sabine Schmidtke (ed.), *Intellectual History of the Islamicate World 2* (Leiden: Brill: 2014) içinde, ss.193-213.
- Schmidtke, Sabine. "Studies on Sa'd b. Manṣūr Ibn Kammūna (d.683/1284): Beginings, Achievements and Perspectives," *Persica: Annual of the Dutch-Iranian Society* 19 (2003), ss.107-123.
- . "The Muslim Reception of Biblical Materials: Ibn Qutayba and His *A'lām al-Nubuwwa*," *Islam and Christian-Muslim Relations* 22:3 (2011), ss.249-274.
- Swanson, Mark N. "İbn al-Maḥrūma," David Thomas, Alex Mallett (ed.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History* (Leiden: E. J. Brill, 2003) içinde, ss.63-66.
- eṭ-Ṭaberī, 'Alī b. Rabben. *Kitābu'd-Dīn ve 'd-Devle*. Tah. 'Ādil Nuveyḥād. Beyrūt: Dāru'l- Āfāḳi'l-Cedīde, 1973.
- eṭ-Ṭaberī, Muḥammed b. Cerīr. *Ṭāriḫü't-Ṭaberī*. Tah. Ebū Suheyb el-Ḳarmī. Riyāḍ: Beytu'l-Efkāri'd-Devliyye, tsz.
- . *Hız. Muhammed'in (sav) Peygamberliğinin Delilleri (Kitabu'd-Din ve 'd-Devle Çevirisi)*. Terc. Fuat Aydın. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Topaloğlu, Aydın. "İbn Kemmüne," *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.20, ss.127-129.

Surelerin Mekkîliği ve Medenîliği: 22/el-Ḥacc Suresi Örneği

ESRA GÖZELER

Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi

egozeler@divinity.ankara.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0001-5439-9887>

Öz

‘Ulūmu’l-Ḳur’ān konulu kaynaklarda Kur’an surelerinin özellikleri hakkında bilgiler bulunmaktadır. Müfessirler arasında ihtilaf konusu olan bu özelliklerin genel nitelikler olup olmadığının belirlenmesi bu çalışmanın ilk tartışma konusunu oluşturmaktadır. İkinci tartışma konusu, surelerin nuzûl dönemini belirlemede üslup ve içerik özellikleri mi yoksa ayetlerin tarihî bağlamına dair rivayetlerin mi belirleyici olduğudur. Bu makale söz konusu iki hususu, nuzûl dönemi ihtilafı olan 22/el-Ḥacc suresi özelinde ele almakta ve tahlil etmektedir. Bu kapsamda önce on dört temel *‘ulūmu’l-Ḳur’ān* kaynağında surelerin özelliklerine dair bilgilerin nasıl bir tarihsel gelişim gösterdikleri mukayeseli olarak incelenmiş ve bunların ilgili sure bağlamındaki karşılıkları tespit edilmeye çalışılmıştır. Daha sonra da aynı surenin tarihsel bağlamına ışık tutan rivayetler üzerinden bunların geçerliliği sorgulanmıştır. Çalışmada, surelerin nuzûl dönemlerinin tespitinde belirleyici kaynağın, ayetlerin tarihî bağlamına dair rivayetler olduğu tesbit edilmekte ve gerek ‘üslup ve içerik’ eksenli gerek ‘rivayet’ eksenli yapılan inceleme sonucunda, el-Ḥacc suresinin nuzûl şartlarının Medine olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *‘ulūmu’l-Ḳur’ān*, Mekkî, Medenî, surelerin yapısı, el-Ḥacc suresi, üslup, içerik, rivayet, tarihî bağlam

Abstract

On Determining the Qur’anic Suras as Meccan or Medinan: Sūrat al-Ḥajj as a Case Study

This article contains two discussions. The first one is to determine whether or not the features of Meccan and Medinan suras presented in the classical *‘ulūm al-Ḳur’ān* sources are general descriptions. The second one is to examine which source is more decisive in determining the revelation period of a sura (i.e. Meccan or Medinan): is it the stylistic features and the content of the *suras* or the *riwāyas* about the historical contexts of verses? This article tackles these two issues by analyzing the *sūrat* al-Ḥajj as a case in point. To that end, I compare 14 classical sources in *‘ulūm al-Ḳur’ān* with a view to finding out the course of development of the feature of the *suras* over the years in a comparative fashion and to see what this amount to for the *sūrat* al-Ḥajj. After analyzing the stylistic features and the *riwāyas* pertaining to the historical contexts of the verses, I basically conclude that the *riwāyas* are more decisive in determining its revelation period and that *sūrat* al-Ḥajj is Medinan.

Keywords: *‘ulūm al-Ḳur’ān*, Meccan, Medinan, the structure of the suras, *Sūrat* al-Ḥajj, style, content, *riwāya*, historical context

Giriş

'*Ulūmu'l-Kur'ān*' a dair klasik eserlerin Mekkī ve Medenī surelerinin yapısı konusunda sunduğu içerik farklılık göstermektedir. Çağdaş dönem '*ulūmu'l-Kur'ān* veya tefsir usūlü çalışmalarında yer alan Mekkī ve Medenī sure özellikleri, erken/klasik kaynaklarda aynı çeşitlilikte zikredilmemiştir. Temel '*ulūmu'l-Kur'ān* eserlerinde ayet ve surelerin özelliklerine dair rivayetlerin incelenmesi, konunun literatür içerisindeki gelişimini belirlemek bakımından önemlidir. Müelliflerin vefat tarihlerini esas alarak kronolojik bir değerlendirmeye 'Abdullāh b. Vehb'in eseriyle başlanabilir.

'Abdullāh b. Vehb'in (ö.197/812) eseri *el-Cāmi*¹de Kur'an'ın nuzūl tarihine dair rivayetler *el-aḥrufu's-seb'a*, Kur'an'ın yazılması ve cem edilmesi konuları eksenindedir.¹ Mekkī-Medenī bilgisi bu eserde yer almamaktadır. 'Abdullāh b. Vehb, önce ve sonra nāzil olanı belirlemesi bakımından, bir ayetin tarihine ilişkin kayıtları *nesh* konusunda sunmaktadır.²

El-Hāriş el-Muḥāsibī (ö.243/857), '*ulūmu'l-Kur'ān*' a ilişkin konuları içeren eserinde, Mekkī-Medenī bilgisini veya Mekkī-Medenī sureleri ayrı bir başlık altında ele almaz. El-Muḥāsibī, bu konuyu *en-nāsiḥ ve'l-mensūḥ* bağlamında açıklamıştır.³ Eserde surelerin tertibinin *nesh* konusundan önce ele alınması dikkat çekicidir. Zira Mekkī-Medenī bilgisi ve *nesh* konuları, Kur'an ilimleri içerisinde tarih alanı kapsamındadır. El-Muḥāsibī'nin bu iki alanı bu şekilde ilişkilendirmesi, ayetlerin açıklanmasında erken döneme ait yöntemsel bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. El-Muḥāsibī'ye göre emir ve ahkâmın belirlenebilmesi için *nesh* konusunda bilinmesi gereken ilk husus Mekkī-Medenī surelerdir.⁴ İlgili bölümde bu girişi Mekkī-Medenī surelerin yapısına ilişkin nakledilen şu rivayetler takip etmektedir:

'Urve b. ez-Zubeyr (ö.94/713): Allah *ḥadd* (cezaî müeyyide) ve *ferīda* (mehir ve miras payı)⁵ [içeren ayetleri] Medine'de indirmiştir.

¹ Bkz. 'Abdullāh b. Vehb, *el-Cāmi* '*Ulūme'l-Kur'ān* [keẓā], tah. ve ta'lik. Miklos Muranyi (Beyrūt: Dāru'l-Ğarbī'l-İslāmī, 2003), c.3, ss.26-31.

² Bkz. 'Abdullāh b. Vehb, *el-Cāmi*, c.3, ss.64-83 ve ss.84-87.

³ Hüseyin el-Ğuvvetlī, "Şerḥ ve Telḥiṣ," el-Hāriş el-Muḥāsibī, *el-Aḳl ve Fehmu'l-Kur'ān*, tah. Hüseyin el-Ğuvvetlī (Beyrut: Dāru'l-Fikr, 1971), ss.255-256; Krş. Emrullah İşler, "Muhasibi ve Fehmü'l-Kur'an'ı," (yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniv., Ankara, 1989), s.80.

⁴ El-Hāriş el-Muḥāsibī, *el-Aḳl ve Fehmu'l-Kur'ān*, tah. Hüseyin el-Ğuvvetlī (Beyrut: Dāru'l-Fikr, 1971), s.394; Krş. İşler, "Muhasibi ve Fehmü'l-Kur'an'ı," ss.80-81.

⁵ Kur'an'da *ferīda* kelimesi "evlenme akdi gereği kadına ödenmesi gereken mehir ve mirasçılarının terikedeki payları" anlamlarında kullanılmaktadır. Bkz. Ali Bardakoğlu, "Ferāiz," *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi (DİA)*, c.12, s.362.

El-umem (milletlere) ve *el-ḳurūn* (çağlara) dair [ayetler] Mekke'de nâzil olmuştur.⁶

'Alḳame (ö.62/682): Kur'an'da *yā eyyuhā'n-nās* içeren [ayet] Mekkî, *yā eyyuhā'llezîne āmenū* içeren [ayet] Medenîdir.⁷

Eḏ-Ḍaḥḥāk (ö.105/723): *Yā eyyuhā'llezîne āmenū* [şeklinde başlayan] her ayet Medîne'de, *yā eyyuhā'n-nās* [şeklinde başlayan] her ayet Mekke'de inmiştir.⁸

Birinci rivayette surelerin içeriği genel bir çerçeveye sunulmuş olup, 'konu ve tarih' özelinde bir tanımlama yapılmıştır. İkinci ve üçüncü rivayetlerde ise filolojik bir özellik (hitap) surenin nuzûl döneminin tespitinde ölçüt olarak nakledilmiştir. Bu ölçüt, 'dil ve tarih' özelinde bir betimlemedir. Eḏ-Ḍaḥḥāk'a dayanan üçüncü rivayetin, ikinci rivayetten farkı ise 'her ayet' (*kullu āyetin*) kaydını içermesidir. Bu hitapların Mekkî-Medenî olmasına ilişkin bir istisnası zikredilmemektedir. '*Kullu āyetin*' ifadesinin rivayetin nakli sürecinde eklenmiş olması da muhtemeldir.

Klasik dönem '*ulūmu'l-Ḳur'ān* kaynaklarından biri olarak kabul edilen *Muḳaddimetu Cāmi'i't-Tefāsīr*'de er-Rāğib el-İşfehānî (ö.5/11. yüzyılın ilk çeyreği), sureleri Mekkî ve Medenî olmaları açısından ele almaz, müfessirin bilmesi gereken ilimler arasında da bu konuyu zikretmez.⁹ El-İşfehānî'nin ayet ve sureleri tarih alanıyla ilişkilendirdiği alan *neşh* konusu olmuştur.¹⁰

El-Ḳāḏī Ebū Bekr İbnu'l-'Arabî'nin (ö.543/1148) '*ulūmu'l-Ḳur'ān* alanında değerlendirilen eseri *Ḳānūnu't-Te'vīl* ağırlıklı olarak ilim tahsil etmenin önemi, bunun için yapılacak seyahatler, kendi ilmî seyahatleri ve ilim insanlarıyla yaptığı müzakereleri içermektedir.¹¹ Mekkî-Medenî konusu eserde müstakil bir başlık olarak yer almamaktadır. Diğer taraftan *el-ḥurūfu'l-muḳaṭṭa'a* ve *muḥkem-muteşābih* bu eserin konuları arasındadır.¹² İbnu'l-'Arabî, *en-Nāsīḥ ve'l-Mensūḥ* adlı eserinde ise Mekkî-Medenî surelere ilişkin rivayetlere yer vermektedir. Eserde, 2/el-Baḳara suresinin nuzûl dönemine ilişkin açıklamadan sonra "*zikru mā nezele mine'l-Ḳur'āni*

⁶ El-Muḥāsibî, *el-'Aḳl ve Fehmu'l-Ḳur'ān*, s.394.

⁷ El-Muḥāsibî, *el-'Aḳl ve Fehmu'l-Ḳur'ān*, ss.396-397.

⁸ El-Muḥāsibî, *el-'Aḳl ve Fehmu'l-Ḳur'ān*, s.397.

⁹ Er-Rāğib el-İşfehānî, *Muḳaddimetu Cāmi'i't-Tefāsīr ma'a Tefsīri'l-Fātiḥa ve Meṭālî'i'l-Baḳara*, tah. Ahmed Hasan Ferḥāt (El-Kuveyt: Dāru'd-Da've, 1984), ss.94-96.

¹⁰ Er-Rāğib el-İşfehānî, *Muḳaddimetu Cāmi'i't-Tefāsīr*, ss.82-85.

¹¹ Krş. Bilal Gökkır, "Konulu Tefsir: Hedef, İmkân ve Sınırları," Bilal Gökkır ve diğerleri (ed.), *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2010) içinde, ss.463-465.

¹² İbnu'l-'Arabî, *Ḳānūnu't-Te'vīl*, tah. Muhammed Suleymānî (Cidde: Dāru'l-Ḳible li'ş-Şeḳāfeti'l-İslāmiyye & Beyrūt: Mu'essesetu 'Ulūmi'l-Ḳur'ān, 1986), ss.427-428 ve s.663.

bi-Mekke” başlığı altında Mekkî-Medenî sure tertipleri nakledilmektedir.¹³ İbnu'l-‘Arabî, aynı bağlamda surelerin özelliklerine ilişkin şu ölçütü kaydetmektedir: “Müfessirler *yâ eyyuhâ'n-nâs* hitabının Mekkî, *yâ eyyuhâ'lleżîne âmenû* hitabının ise Medenî olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.”¹⁴

İbnu'l-Cevzî (ö.597/1208) Mekkî ve Medenî surelerin ayırımını, *Funûnu'l-Efnân*'da müstakil bir bölümde sunmaktadır.¹⁵ O, bu bölümün girişine, konunun ihtilafı olduğunu belirterek başlamaktadır. Bu kısa bölüm bir sure tertibi ile tamamlanmaktadır.¹⁶ Surelerin özellikleri bu bölümün konusu olmamıştır.

Sistematik *'ulûmu'l-Kur'an* kaynaklarından birinin müellifi eṭ-Ṭüfî (ö.716/1316), Mekkî-Medenî konusuna *el-İksîr fî Kavâ'idî't-Tefsîr*'de yer vermemektedir.¹⁷ *Ma'nevî* ilimler arasında sunduğu *nâsih-mensûh* ayetler,¹⁸ eṭ-Ṭüfî'nin ilgi alanında olmasına rağmen Mekkî-Medenî bilgisi, müfessirin dikkate alması gereken ilimler arasında da zikredilmemektedir. Dolayısıyla ayet ve surelerin özellikleri bağlamında *el-İksîr*, kendinden sonraki eserlere kaynaklık teşkil etmez. Bununla birlikte eṭ-Ṭüfî kendi listesini tamamladıktan sonra bu zorunlu ilimler konusunda farklı tercihlere işaret etmektedir. Örneğin, bazıları tefsir için gerekli ilimleri lafzî ilimler, kıssalar ve fıkıh ile belirlemiştir. Bu tasnifte surelerin temel içeriklerinden biri olan ‘kıssa’ konusunun müfessir için gereken ilimler arasında zikredilmesi dikkat çekmektedir. Eṭ-Ṭüfî, müfessir için bilinmesi zorunlu alanı *esbâbu'n-nuzûl* ve *tefsîr* içeren hadis ilmiyle sınırlayanların olduğunu da nakletmektedir.¹⁹ Bu sınıflandırma *naklî* ilimleri bir araya getirmesi bakımından önemlidir.

İsminde *uşûlu't-tefsîr* ifadesinin kullanıldığı klasik dönem kaynaklardan İbn Teymiyye'nin (ö.728/1316) *Mukaddime*'sinin tefsirin tanımını, kaynaklarını, sınırlarını, ilkelerini belirlemesi, Mu'tezilî ve Şîî tefsirleri değerlendirmesi bakımından ‘tefsir tarihi’ içeriği arz etmektedir.²⁰

¹³ İbnu'l-‘Arabî, *en-Nâsih ve'l-Mensûh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, tah. 'Abdulkebir el-'Alevî el-Medğarî (Kahire: Mektebetu's-Şekâfeti'd-Dînîyye, 1992), c.2, s.9-13.

¹⁴ İbnu'l-‘Arabî, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, c.2, s.13.

¹⁵ İbnu'l-Cevzî, *Funûnu'l-Efnân fî 'Uyûni 'Ulûmi'l-Kur'an*, tah. Hasan Dîyâ'uddîn 'Îṭr (Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1987), ss.335-340.

¹⁶ İbnu'l-Cevzî, *Funûnu'l-Efnân*, s.337-338.

¹⁷ Krş. Mustafa Karagöz, “*el-İksîr fî Kavâ'idî't-Tefsîr* Örneğinde ‘Tefsir Usulü’ Yazımına Bir Katkı,” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9:17 (2010/1), s.190.

¹⁸ Eṭ-Ṭüfî, *el-İksîr fî Kavâ'idî't-Tefsîr*, tah. 'Abdulkâdir Huseyn (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1977), ss.51-54.

¹⁹ Bkz. Eṭ-Ṭüfî, *el-İksîr fî Kavâ'idî't-Tefsîr*, s.54.

²⁰ Bkz. İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Uşûli't-Tefsîr*, tah. 'Adnân Zerzür (El-Kuveyt: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1972).

Dolayısıyla bu eser, ayet ve surelerin tasnifi ve özellikleri bakımından bilgi sunmamaktadır.

Endülüs ulemasından İbn Cuzeyy (ö.741/1340), *et-Teshîl fî 'Ulûmi't-Tenzîl*'in mukaddimesinde *'ulûmu'l-Şur'ân*'a ilişkin 12 ayrı maddeyi (*bâb*) açıklamaktadır. Mekkî-Medenî konusunu, Kur'an'ın nuzûlüne ilişkin meseleleri açıkladıktan sonra, ikinci maddede ele almaktadır. İbn Cuzeyy için Mekkî-Medenî surelerin belirlenmesinde –diğer görüşlere yer verilmeksizin– hicret ölçütü olmuştur.²¹ İbn Cuzeyy, surelerin içeriklerine ilişkin ise şunları nakletmektedir:

Mekkî surelerde *akâ'din* isbatı, müşriklerin [iddialarına] cevap, peygamber kıssaları vardır.

Medenî surelerde ahkâm, Yahudi ve Hıristiyanlara [iddialarına] cevap, münafıklar, fetvalar, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) gazveleri vardır.

Yâ eyyuhâ'llezîne âmenû [hitabı] Medenîdir; *yâ eyyuhâ'n-nâs* [hitabı] Mekkî ve Medenî [surelerde] geçmektedir.²²

İncelediğimiz literatür içerisinde surelerin özelliklerine dair el-Muḥāsibî'nin naklettiği rivayetlerden sonra en detaylı açıklama İbn Cuzeyy'e aittir. İbn Cuzeyy'in bu tanımlamasında Mekke dönemine ilişkin iman; Medine dönemi için Yahudi ve Hıristiyanlar ve gazve konuları ilk kez zikredilmiş olmaktadır. İbn Cuzeyy, Yahudiler ve Hıristiyanları, *ehl-i kitâb* olarak değil, ayrı ayrı muhataplar olarak zikretmektedir. Bu tanımlamada *yâ eyyuhâ'n-nâs* hitabının sadece Mekkî olmadığına belirtilmesi, bu ölçütün Medenî de olabileceğini göstermesi bakımından önemlidir.

'Ulûmu'l-Şur'ân literatürünün çerçevesini belirleyen ez-Zerkeşî (ö.794/1392) Mekkî-Medenî surelerin özelliklerine dair iki rivayete yer vermektedir. Birinci rivayet İbn Mes'ûd'dan (ö.32/652-53) nakledilmektedir:

İçinde *yâ eyyuhâ'n-nâs* [hitabı], *kellâ* [lafzı], başında *tehecci* harfî (el-Bakara, Âlu 'İmrân ve er-Ra'd dışında), Âdem ve İblîs kıssası (el-Bakara dışında), peygamber kıssaları ve geçmiş milletler zikredilen her sure Mekkîdir. Ve içinde *ferîda* (mehir ve miras payı) veya *ḥadd* (cezaî müeyyide) olan her sure Medenîdir.²³

Ez-Zerkeşî'nin, İbn Ebî Şeybe'nin (ö.235/849) *el-Muşannef* adlı eserinden naklettiği ikinci rivayet sadece “içinde *yâ eyyuhâ'n-nâs* ile nâzil

²¹ İbn Cuzeyy, *et-Teshîl fî 'Ulûmi't-Tenzîl*, tah. Muḥammed Sâlim Hâşim (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), c.1, s.7.

²² İbn Cuzeyy, *et-Teshîl*, c.1, s.8.

²³ Ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Şur'ân*, tah. Muḥammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm (Kahire: Mektebetu Dâri't-Turâs, [1957]), c.1, s.189.

olan her ayetin Mekkî, *yâ eyyuhellezîne âmenû* ile nâzil olan her ayetin Medenî” olduğu bilgisini içermektedir.²⁴ Bu rivayet akabinde ez-Zerkeşî, iki farklı hitabın istisnalarını da zikretmektedir.²⁵ Rivayetlerde ‘her (*kull*)’ lafzı dikkat çeker. Birinci rivayette Medenî surelere ilişkin tek bir özellik zikredilir; bu da konu merkezlidir. İbn Cuzeyy’den sonra surelerin özelliklerinin ez-Zerkeşî’nin naklettiği bu rivayetlerle çoğaldığı görülmektedir.

El-Kâfiyecî (ö.879/1474), eserinde sure ve ayet kelimelerini tanımlar;²⁶ ancak Mekkî-Medenî konusuna yer vermez. *Et-Teysîr*’de tefsirin muhtaç olduğu 15 ilim arasında *nâsih* ve *mensûh* ayetler ve *esbâbu’n-nuzûl* yer almakla birlikte Mekkî-Medenî ilmi zikredilmez.²⁷ Bu listede tefsir için gerekli olan ilimlerden biri olarak sunulan *âsâr* ve haberler ilminin tanımı şu şekildedir: “Peygamberlere ve geçmiş zamanlara ait, Kur’an surelerinin ihtiva ettiği kıssaları şerh etmektir.”²⁸ Bu tanım surelerin içerik özelliklerine ilişkin bir bilgi sunar ve konuyu tarih ilmi ile ilişkilendirir. El-Kâfiyecî, ayetlerin tarihî bağlamlarına dair *nesih* ve *esbâbu’n-nuzûl* konularını daha detaylı bir şekilde incelemektedir.²⁹

Es-Suyûtî’nin (ö.911/1505) *el-İtkân*’da çeşitli kaynaklardan rivayetlere dayanarak sunduğu surelerin karakteristikleri şu şekilde tasnif edilebilir:

Yâ eyyuhâ’llezîne âmenû [hitabı bulunan ayetler] Medine’de; *yâ eyyuhâ’n-nâs* veya *yâ benî âdem* [hitabı bulunan ayetler] Mekke’de nâzil olmuştur.

Yâ eyyuhâ’llezîne âmenû [hitabı bulunan ayetler] Medenîdir; ancak *yâ eyyuhâ’n-nâs* [hitabı bulunan ayetler] Medenî de olabilir.

Kellâ lafzını içeren sureler Mekkîdir.

Başında *el-ğurûfu’l-muğaţta’a* bulunan sureler (el-Bakara, Âlu İmrân ve er-Râ’d hariç) Mekkîdir.

Secde ayetini içeren sureler Mekkîdir.

Mufaşşal sureler Mekke’de nâzil olmuştur.

Geçmiş milletlerin, çağların, peygamber kıssalarının zikredildiği [sureler] Mekke’de inmiştir.

²⁴ Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c.1, s.189.

²⁵ Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c.1, ss.190-191.

²⁶ El-Kâfiyecî, *Kitâbu’t-Teysîr fî Kavâ’idi ‘İlmi’t-Tefsîr*, tah. ve terc. İsmail Cerrahoğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), s.16.

²⁷ El-Kâfiyecî, *Kitâbu’t-Teysîr*, s.10-12.

²⁸ El-Kâfiyecî, *Kitâbu’t-Teysîr*, s.11 (aynı eserde Türkçe tercümesi, s.52).

²⁹ El-Kâfiyecî, *Kitâbu’t-Teysîr*, ss.25-26 ve ss.36-41.

El-ferâ'id (mehir ve miras payı), *hadd* (cezaî müeyyide) ve *es-sunen* (ahkâm) Medine'de nâzil olmuştur.

Münafıkları konu edinen sureler Medenîdir.³⁰

Büyük oranda ez-Zerkeşî'yi takip etmesine rağmen es-Suyûfî'nin naklettiği açıklamalarda surelerin özelliklerinde yeni eklemeler görülmektedir. Bu rivayetlerde ilk kez zikredilen ölçütler Mekkî sureler için secde ayetleri; Medenî sureler için *el-ferâ'id*, ahkâm ve münafıklar konuları olmuştur. Ayrıca İbn Cuzeyy'in tanımlamasında geçtiği gibi, es-Suyûfî'nin İbn 'Atiyye (ö.541/1147) ve İbnu'l-Feres'e (ö.599/1203) dayanarak naklettiği *yâ eyyuhâ'n-nâs* hitabının sadece Mekkî olmadığına zikredilmesi, bu özelliğin Medenî surelerde olabileceğini işaret etmesi açısından önemlidir.

Es-Suyûfî 'konu özelinde' ilk nâzil olan ayetleri de nakletmektedir. Bu rivayetlerin muhteva ile nuzûl döneminin ilişkisinin tespit edilebilmesinde değeri söz konusudur. Örneğin içki ile ilgili ilk nâzil olan ayetin, 2/el-Bakara suresi 219. ayet olduğuna dair rivayet, bu konudaki diğer ayetlerin kronolojik sıralamasını belirlemede kaynaklık teşkil eder.³¹ Benzer şekilde, yiyecekler (*el-eṭ'ime*) konusunun önce Mekke (6/En'âm:145 ve 16/Naḥl:114) sonra Medine (2/el-Bakara:173 ve 5/el-Mâ'ide:3) dönemlerinde nâzil olduğuna dair bir rivayet nakledilmiştir.³² Yine "3/Âlu 'İmrân suresinin ilk nâzil olan ayetinin, 138. ayet ve sonra surenin kalanının Uḥud günü nâzil olduğuna (*ṣumme unzilet baḳiyyetuhâ yevme Uḥud*)" ilişkin rivayet³³ ayetin konusu ile nuzûl tarihi arasında bir ilişki oluşturmaktadır.

İbn 'Aḳile el-Mekkî'nin (ö.1150/1737) *ez-Ziyâde ve'l-İḥsân fî 'Ulûmi'l-Ḳur'ân* adlı eserinde Mekkî ve Medenî sure tertipleri ve nuzûl dönemi ihtilafı sureler, ilk ele alınan konulardır.³⁴ Surelerin özelliklerine ilişkin bilgiler, *ez-Ziyâde ve'l-İḥsân*'da "Medenî surelerdeki Mekkî ayetler, Mekkî surelerdeki Medenî ayetler" bölümünde nakledilmiştir. Bu rivayetleri şöyle sıralayabiliriz:

Yâ eyyuhâ'lleẓîne âmenû [hitabı olan ayet] Medine'de, *yâ eyyuhâ'n-nâs* [hitabı olan ayet] Mekke'de nâzil olmuştur.

³⁰ Es-Suyûfî, *el-İḥkân fî 'Ulûmi'l-Ḳur'ân*, tah. Merkezu'd-Dirâsâti'l-Ḳur'âniyye (Medine: Mucemma'u'l-Melik Fehd li-Ṭiba'âti'l-Muṣḥafî'ş-Şerîf, tsz.), c.1, ss.106-109.

³¹ Es-Suyûfî, *el-İḥkân*, c.1, s.173.

³² Es-Suyûfî, *el-İḥkân*, c.1, s.173.

³³ Es-Suyûfî, *el-İḥkân*, c.1, s.175.

³⁴ İbn 'Aḳile el-Mekkî, *ez-Ziyâde ve'l-İḥsân fî 'Ulûmi'l-Ḳur'ân* (eş-Şâriḳa: Câmî'atu'ş-Şâriḳa, 2006), c.1, ss.204-217.

Başında *hurūfu't-teheccī* olan Mekkīdir (el-Bakara, Ālu 'İmrān ve er-Ra'd hariç).

İçinde Ādem ve İblīs kıssası olan Mekkīdir (el-Bakara hariç).

Peygamber kıssaları ve geçmiş milletleri içeren her sure Mekkīdir.

İçinde *ferīda* (mehir ve miras payı) veya *hadd* (cezai müeyyide) olan Medenīdir.³⁵

El-İtkān'ı tamamlamak üzere yazılmış olan ve *el-İtkān*'ın "tehzibi" olarak addedilen³⁶ *ez-Ziyāde*'de surelerin özellikleri konusunda yeni bir ekleme görülmemektedir.

Veliyyullāh ed-Dihlevī'nin (ö.1176/1764) eserinde Mekkī-Medenī bilgisi yer almaz. *El-Fevzu'l-Kebīr*'de surelere ilişkin bilgiler "Fī Tertibi'l-Kur'āni'l-Kerīm ve Uslūbi's-Suver Fīhi" başlığı altında sunulmuştur. Bu açıklamalar surelerin uzunluklarına göre tasnifi (*tivāl, mi'ūn, meṣānī* ve *mufaṣṣal*),³⁷ surelerin başlangıcı ve sonu³⁸ ve belîğ ifadeler³⁹ üzerinedir. Ed-Dihlevī'nin ayet ve sureleri tarih alanıyla ilişkilendirdiği alanlar, *esbābu'n-nuzūl* ve *nesh* olmuştur.⁴⁰

Çağdaş dönemde telif edilen ve çağdaş tefsir usulü çalışmalarının temel kaynaklarından *ez-Zurkānī*'nin (ö.1948) zikrettiği özellikler sırayla şunlardır:

Kellā lafzının olduğu her sure Mekkīdir.

İçinde secde olan her sure Mekkīdir, Medenī değildir.

Başında *hurūfu't-teheccī* olan her sure Mekkīdir (el-Bakara ve Ālu 'İmrān hariç; er-Ra'd suresi ihtilafı).

Peygamber kıssalarının ve geçmiş milletlerin yer aldığı her sure Mekkīdir (el-Bakara hariç).

Ādem ve İblīs kıssasının yer aldığı her sure Mekkīdir (el-Bakara hariç).

İçinde *yā eyyuhā'n-nās* olan ve *yā eyyuhā'llezīne āmenū* olmayan her sure Mekkīdir. (Ancak el-Hacc suresinde bu şekilde olmuştur.)

Mufaṣṣaldan olan her sure Mekkīdir.

³⁵ İbn 'Akīle, *ez-Ziyāde ve'l-İhsān*, c.1, ss.219-221.

³⁶ Abdulhamit Birışık, "İbn Akīle," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.19, s.305; Abdulhamit Birışık, "Muhammed b. Akīle ve Ez-Ziyāde ve'l-İhsān fī 'Ulūmi'l-Kur'ān'ı," (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniv., İstanbul, 1990), s.53.

³⁷ Ed-Dihlevī, *el-Fevzu'l-Kebīr fī Uṣūli't-Tefsīr* (Dimeşk: Dāru'l-Ğavṣānī li'd-Dirāsāti'l-Kur'āniyye, 2008), ss.103-104.

³⁸ Ed-Dihlevī, *el-Fevzu'l-Kebīr*, ss.105-106.

³⁹ Ed-Dihlevī, *el-Fevzu'l-Kebīr*, ss.106-107.

⁴⁰ İlgili bölümler için bkz. ed-Dihlevī, *el-Fevzu'l-Kebīr*, s.57 ve s.69.

İçinde *el-ḥudūd* (ceza) ve *el-ferā'id* (mehir ve miras payı) olan her sure Medenîdir.

İçinde savaşa izin veren ve savaş ahkâmı içeren her sure Medenîdir.

Münafıkların zikredildiği her sure Medenîdir (el-'Ankebût suresi hariç).⁴¹

Ez-Zurkânî, bu bölümde ez-Zerkeşî ve es-Suyûfî'yi tekrar etmekte ve onların naklettiği rivayetleri birleştirmektedir. Ez-Zurkânî'nin eklediği tek özellik, savaş konusunun Medenî olduğudur.

Klasik *ulūmu'l-Ḳur'ân* kaynaklarının Mekkî ve Medenî ayet ve surelerin özelliklerine ilişkin naklettikleri bu *kiyâsî* bilgileri şu şekilde özetleyebiliriz:

1. İstisnaları olmakla birlikte Mekkî surelerin özellikleri dil alanında, Medenî surelerin özellikleri ise içerik alanında odaklanmaktadır.

2. Surelerin karakteristik özellikleri, incelediğimiz ilgili literatür içerisinde çoğalarak gelişme göstermiştir. Bu artış klasik dönemde el-Muḥāsibî, İbn Cuzeyy, ez-Zerkeşî, es-Suyûfî ve çağdaş dönemde ez-Zurkânî'nin eserlerinde görülmektedir.

3. Akâid, gazve, Yahudiler ve Hıristiyanlar konuları ilk defa ve sadece İbn Cuzeyy'in tasnifinde yer almaktadır.

4. Kıssaların yer aldığı surelerin Mekkî olması konusunda el-Muḥāsibî, İbn Cuzeyy ve es-Suyûfî'nin naklettiği rivayetlerde istisna bir sure ismi zikredilmez. Ez-Zerkeşî, sadece Âdem-İblîs kıssası bağlamında el-Baḳara suresini ayrı tutmaktadır. Ez-Zurkânî ise "peygamber kıssalarının ve geçmiş milletlerin yer aldığı sureler Mekkîdir" özelliğine, el-Baḳara suresinin hariç olduğunu eklemektedir.

5. *Ulūmu'l-Ḳur'ân* yazarları, ayetlerin tarihî bağlamına dair rivayetleri ve bilgileri içermesi açısından *nesh* ve *esbābu'n-nuzûl* konularına daha çok ilgi göstermişlerdir. Naklî bir ilim olması açısından Mekkî-Medenî konusu, gelenekte, *esbābu'n-nuzûl* ve *nesh* ilimleri içerisinde değerlendirilmiş olabilir.

Ulūmu'l-Ḳur'ân kaynaklarının sunduğu Mekkî ve Medenî ayet ve surelerin özelliklerine dair bu değerlendirmelerden sonra nuzûl dönemi ihtilafı olan el-Ḥacc suresinin analizine başlayabiliriz.⁴² Surenin nuzûl

⁴¹ Ez-Zurkânî, *Menāhilu'l-İrfān fî 'Ulūmi'l-Ḳur'ân* (Beyrut: Dāru İhyā'it-Turāşî'l-'Arabî, 1998), ss.143-144.

⁴² Kur'an surelerinin yapısal ve tematik özellikleri tefsir araştırmalarının konusu olmuştur. Bu çalışmalardan bazıları şunlardır (alfabetik sırayla): A. H. Mathias Zahniser, "The Word of God and the Apostleship of 'Īsā : A Narrative Analysis of Āl 'Imrān (3):33-62," *Journal of Semitic Studies* 37:1 (1991), ss.77-112; Zahniser, "Sūra as Guidance and Exhortation: The Composition of *Sūrat al-Nisā*," Asma Afsaruddin & A. H. Mathias Zahniser (ed.), *Humanism, Culture, and Language in the Near East: Studies in Honor of Georg Krotkoff* (Winone Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1997) içinde, ss.71-85;

döneminin belirlenmesinde kullanılan yöntemin üç eksenidir. Birinci

Zahniser, "Major Transitions and Thematic Borders in Two Long Sûras: al-Baqara and al-Nisâ," Issa J. Boullata (ed.), *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an* (Richmond: Curzon, 2000) içinde, ss.26-55; A. H. Johns, "Reflections on the Dynamics and Spirituality of Sûrat al-Furqân," Issa J. Boullata (ed.), *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an* (Richmond, Surrey: Curzon, 2000) içinde, ss.188-227; Angelika Neuwirth, "From the Sacred Mosque to the Remote Temple: Sûrat al-Isrâ' between Text and Commentary," Jane Dammen McAuliffe, Barry D. Walfish, and Joseph W. Goering (ed.), *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam* (New York: Oxford University Press, 2003) içinde, ss.376-407; Neuwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren* (Berlin & New York: De Gruyter, 1981); Neuwirth, "Images and Metaphors in the Introductory Sections of the Makkan Sûras," Colin Turner (ed.), *The Koran: Critical Concepts in Islamic Studies* (London & New York: Routledge, 2004) içinde, ss.244-273; Neuwirth, "Referentiality and Textuality in Sûrat al-Hijr: Some Observations on the Qur'anic 'Canonical Process' and the Emergence of a Community," Issa J. Boullata (ed.), *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an* (Richmond, Surrey: Curzon, 2000) içinde, ss.143-172; Neuwirth, "Qur'anic Literary Structure Re-visited. Sûrat al-Rahmân Between Mythic Account and Decodation of Myth," Stefan Leder (ed.), *Storytelling in the Framework of Non-fictional Arabic Literature* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1998) içinde, ss.388-420; Arne A. Ambros, "Die Analyse von Sure 112: Kritiken, Synthesen, neue Ansätze," *Der Islam* 63:2 (2009), ss.219-247; Bilal Gökür, "Form and Structure of Sura Maryam-A Study from Unity of Sura Perspective," *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16:1 (2006), ss.1-16; David E. Smith, "The Structure of al-Baqarah," *The Muslim World* 91 (2001), ss.121-136; Hannelies Koloska, *Offenbarung, Ästhetik und Koranexegese: Zwei Studien zu Sure 18 (al-Kahf)* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2015); Ian Richard Netton, "Towards a Modern Tafsîr of Sûrat al-Kahf: Structure and Semiotics," *Journal of Qur'anic Studies* 2:1 (2000), ss.67-87; M. A. S. Abdel Haleem, "The Story of Joseph in the Qur'an and the Old Testament," *Islam and Christian-Muslim Relations* 1:2 (1990), ss.171-191; M. O. Klar, "Through the Lens of the Adam Narrative: A Re-consideration of Sûrat al-Baqara," *Journal of Qur'anic Studies* 17:2 (2015), ss.24-46; Marianna Klar, "Re-examining Textual Boundaries: Towards a Form Critical Sûrat a-Kahf," Majid Daneshgar, Walid A. Saleh (ed.) *Islamic Studies Today: Essays in Honor of Andrew Rippin* (Leiden: Brill, 2016) içinde, ss.215-238; Klar, "Text Critical Approaches to Sura Structure: Combining Synchronicity with Diachronicity in Sûrat al-Baqara. Part One," *Journal of Qur'anic Studies* 19:1 (2017), ss.1-38; Mehmet Paçacı, "'De ki: Allah Bir [الله واحد]'dir" -İhlas Suresi'nin Sami Gelenegi Perspektifinden Bir Tefsiri," *İslâmîyât* 1:3 (1998), ss.49-71; Michel Cuypers, *Le festin: une lecture de la sourate al-Ma'ida* (Paris: Lethielleux, 2007); Munther Younes, "Charging Steeds or Maidens Doing Good Deeds? A Re-Interpretation of Qur'an 100 (al-'âdiyât)," *Arabica* 55 (2008), ss.362-386; Mustafa Öztürk & Hadiye Ünsal, "Evvêlü Mâ Nezel Meselesi Bağlamında Erken Dönem Mekki Surelerin Kavram ve Anlam Dünyası," Mesut Okumuş (ed.), *Kur'an Nüzulünün Mekke Dönemi Sempozyumu* (Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2013) içinde, ss.93-143; Mustansir Mir, "Elephants, Birds of Prey, and Heaps of Pebbles: Farâhi's Interpretation of Sûrat al-Fîl," *Journal of Qur'anic Studies* 7:1 (2005), ss.33-47; Neal Robinson, "Sûrat Âl İmrân and Those with the Greatest Claim to Abraham," *Journal of Qur'anic Studies* 6:2 (2019) ss.1-21; Neal Robinson, "Hands Outstretched: Towards a Re-reading of Sûrat al-Mâ'ida," *Journal of Qur'anic Studies* 3:1 (2001), ss.1-19; Neal Robinson, "The Structure and Interpretation of Sûrat al-Mu'minûn," *Journal of Qur'anic Studies* 2:1 (2000), ss.89-106; Nicolai Sinai, "An Interpretation of Sûrat al-Najm (Q. 53)," *Journal of Qur'anic Studies* 13:2 (2011), ss.1-28; Raymond K. Farrin, "Surat al-Baqara: A Structural Analysis," *The Muslim World* 100 (2010), ss.17-32; Salwa M. S. El-Awa, *Textual Relations in The Qur'an: Relevance, coherence and structure* (New York: Routledge, 2006); Selim Türcan, "Kur'an'ın İfade Kalıpları Nüzul Kronolojisini Aydınlatılabilir mi? Müzzemmil Suresi Örneğinde Bir Yöntem Denemesi," *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9:17 (2010), ss.67-100; Selim Türcan & Ömer Dinç, "Kur'an'ın İfade Kalıpları Nüzul Kronolojisini Aydınlatılabilir mi? Fâtiha Suresinin Nüzul Zamanına İlişkin Bir Değerlendirme," *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14:28 (2015/2), ss.5-34; Shawkat M. Toorawa, "Sûrat Maryam (Q. 19): Lexicon, Lexical Echoes, English Translation," *Journal of Qur'anic Studies* 13:1 (2011), ss.25-78; Uri Rubin, "The Shrouded Messenger: On the Interpretation of al-Muzzammil and al-Muddaththir," *Jerusalem Studies of Arabic and Islam* 16 (1993), ss.96-107; Walid A. Saleh, "End of Hope Suras 10-15, Despair and a Way Out of Mecca," Angelika Neuwirth & Michael A. Sells (ed.), *Qur'anic Studies Today* (New York: Routledge, 2016) içinde, ss.105-123.

eksen, surenin nuzûl dönemine (Mekke veya Medine) dair hem İslam geleneğindeki görüşlerin hem de batılı araştırmacıların tercihlerinin değerlendirilmesidir. İkinci eksen surenin içeriğinin ve üslup özelliklerinin Kur'an bütünlüğünde karşılaştırarak incelenmesidir. Böylelikle surede geçen bir kavramın veya konunun ağırlıklı olarak hangi dönemin niteliği veya hangi döneme özgü olduğu belirlenebilmektedir. Bu eksen bağlamında ayrıca surelerin yapısına ilişkin klasik *‘ulūmu’l-Ḳur’ān* kaynaklarının sunduğu ölçütler de değerlendirilmektedir. Üçüncü eksen ise ayetlerin nuzûl/tarihî bağlamlarına dair rivayetlerin değerlendirilmesidir. Tarihî bağlama ilişkin rivayetler Muḳātil b. Suleymān'ın (ö.150/767) ve eṭ-Ṭaberî'nin (ö.310/923) tefsirleri, el-Vāhidî (ö.468/1076) ve es-Suyūṭî'nin *esbābu'n-nuzûl* eserleri esas alınarak değerlendirilmektedir. Bu çerçevede makale üç amaç taşımaktadır. Birincisi, klasik *‘ulūmu’l-Ḳur’ān* kaynaklarının naklettiği sure özelliklerinin genel tespitler olup olmadığını el-Hacc suresi özelinde incelemektir. İkincisi surelerin yapısına ilişkin, sadece Mekkî veya Medenî döneme mahsus yeni ölçütler belirlenebilir mi sorusunu tartışmaktır. Üçüncüsü ise surelerin nuzûl döneminin tespitinde üslup ve içerik özelliklerinin mi yoksa ayetlerin nuzûl/tarihî bağlamlarına dair rivayetlerin mi daha belirleyici olduğunu analiz etmektir.⁴³ Bu makalenin yöntemi, tefsir

⁴³ Nuzûl dönemlerinin tespit edilmesinde surelerin taşıdığı dilsel veya tematik özellikler, Batı'da Gustav Weil ve Theodor Nöldeke'nin sure kronolojilerinde temel ölçüt olmuştur. Weil için "hicretten sonra değişen konular (the subject-matter of the suras, which entirely changed after the Hijra)" belirleyici bir unsurdur. (Bkz. Gustav Weil, "An Introduction to Quran. III," terc. Frank K. Sanders, Harry W. Dunning, *The Biblical World* 5:5 (1895), ss.349-350); Nöldeke'nin sure tertibinde Mekkî dönem tasnifi, üslup/tarz ve kavramların gelişimine göre belirlenmiştir. (Bkz. Theodor Nöldeke, Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträber & Otto Pretzl, *The History of the Qur'ān*, ed. ve terc. Wolfgang H. Behn (Leiden & Boston: Brill, 2013), ss.63-64, 97-99, 117). Weil ve Nöldeke'nin bu yöntemi kendilerinin sonraki çalışmaları etkilemiştir. Çağdaş dönemde Angelika Neuwirth, bu yaklaşımı "metin-içi kronoloji (*innertextliche chronologie*)" şeklinde tanımlayarak surelerin sıralamasında Kur'an metninin kendisini temel kaynak olarak almaktadır. Neuwirth, *esbābu'n-nuzûl* ve siyer alanlarını ayrı bir çalışmanın konusu olduğu için dışarıda bıraktığını ifade etmektedir. Bkz. Angelika Neuwirth, *Der Koran. Band 1: Frühmekkanische Suren* (Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011), ss.39-43. Neuwirth, bu yaklaşımı *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren* (1981) adlı çalışmasından günümüze kadarki sure analizi araştırmalarında uygulamıştır. Neuwirth'in kronolojik Kur'an tefsiri çalışmasında da surelerin tertibi bu yöntemle dayanarak tespit edilmiştir. Örneğin, bu çalışmada Mekkî birinci sırada, İslam geleneğinden ve aynı zamanda Batılı diğer tertiplerden farklı olarak 93/eḍ-Ḍuhā suresi yer almaktadır. Neuwirth, "Hz. Peygamber'in şahsına yönelik teselli içermesinden dolayı" bu sureyi birinci sırada ele almaktadır. Ona göre teselli ve ödülün bir araya gelmesi (*Trost- und Preissuren-Cluster*) surenin nuzûl zamanını belirlemektedir. Zira "eḍ-Ḍuhā suresi ağırlıklı olarak daveti içermez, doğrudan Hz. Peygamber'in şahsına yöneliktir." Bkz. Neuwirth, *Der Koran*, s.82. Surenin içeriği, üslubu ve doğrudan Hz. Peygamber'e hitap etmesi, Neuwirth için birer ölçüt olmuştur. Neuwirth'e göre, bu sure tipolojik olarak tek değildir. 94/el-İnşirāh, 97/el-Ḳadr ve 108/el-Kevşer sureleri de benzer özellikler içermektedir. Bu yüzden Neuwirth'in Mekkî dönem sure kronolojisinde ilk dört sırada bu sureler bulunur: 93, 94, 97, 108. Bkz. Neuwirth, *Der Koran*, ss.77-87, 88-95, 95-106, 106-112. *Kur'an Ayetlerinin Tarihendirilmesi* ismiyle yayınlanan doktora tezimizinde ayetlerin nuzûl tarihlerini üç temel kaynağa dayanarak tesbit etmeye çalıştık. Bunlar: "(1) Ayetlerin tarihî bağlamı, (2) Ayet grupları arasındaki konu bütünlüğü, (3) Ayetlerin dilsel özellikleri." Bunların kaynaklığını şu şekilde açıklamıştık: "Ayetlerin dilsel özellikleri, ayetlerdeki üslup

ilminin yöntemine dayanarak geliştirilmiştir. Zira tefsir ilmi “Kur’an metnini dili ve tarihi bağlamı açısından çözümlenmeye yönelik olarak geliştirilmiş bir disiplindir.”⁴⁴

Mekkî veya Medenî Bir Sure: 22/el-Ḥacc Suresi

Araştırmamıza el-Ḥacc suresinin nuzûl dönemine ilişkin klasik kaynaklarda yer alan rivayetlerin değerlendirilmesi ile başlayabiliriz.

1. Surenin Nuzûl Dönemi:

El-Ḥacc suresinin Mekkî veya Medenî olmasına ilişkin kaynaklarda farklı rivayetler zikredilmektedir. Klasik tefsir kaynaklarının surenin Mekkî olmasına dair sunduğu rivayet malzemesi şöyle özetlenebilir:

1. Mekkîdir [surenin dokuz ayeti (1-2, 25, 54, 58-59, 39-40, 11) hariç]. Bu açıklama Muḳâtil b. Suleymân’ın, el-Ḥacc suresi tefsirinin başında yer almaktadır.⁴⁵
2. Mekkîdir [surenin altı ayeti (19-24) hariç].⁴⁶
3. Mekkîdir [surenin altı ayeti (20-25) hariç].⁴⁷
4. Mekkîdir [surenin dört ayeti (19-22) hariç]. Bu görüş İbn ‘Abbās’a (ö.68/687-88) dayandırılmaktadır.⁴⁸

benzerlikleri ve farklılıkları, ayetin tarihî bağlamı ile ilgili ipuçlarına sahip olmaları bakımından değerlendirilmiştir. Ayrıca ayet grupları tematik bir bütünlüğe sahip olmaları yönüyle tarihi verileri destekleyebilmektedir... Böylelikle Kur’an metninin kendisi ve ilgili rivayetler böyle bir çalışmanın kaynak çerçevesini belirlemektedir.” Bkz. Esra Gözeler, *Kur’an Ayetlerinin Tarihendirilmesi* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Kur’an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2016), s.22. Selim Türcan’ın “Kur’an’ın İfade Kalıpları Nüzul Kronolojisini Aydınlatır mı? Müzzemmil Suresi Örneğinde Bir Yöntem Denemesi” başlıklı makalesi bir yöntem önerisi sunmaktadır. Türcan, 73/el-Muzzemmil suresinde geçen ifadeleri Kur’an içindeki diğer kullanımlarıyla karşılaştırarak, ayetlerin nâzil oldukları tarihin/tarih aralığının tespit edilip edilemeyeceğini incelemektedir. Böylece diğer surelerin nuzûl dönemi, el-Muzzemmil suresindeki ayetlerin tarihendirilmesi için kaynak olmaktadır. Bu çalışmada “Kur’an içi” dil ve konu benzerlikleri temel ölçüt olmuştur. Bkz. Selim Türcan, “Kur’an’ın İfade Kalıpları Nüzul Kronolojisini Aydınlatır mı? Müzzemmil Suresi Örneğinde Bir Yöntem Denemesi,” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9:17 (2010), ss.67-100. Selim Türcan ve Ömer Dinç, tarafından hazırlanan bir diğer çalışmada aynı yöntem el-Fâtiha suresine uygulanmıştır. Geleneksel ve Batılı kronolojik sure tertiplerine müracaat edilerek bir önceki makaledeki yöntemsel ilkeler, bu çalışmada değerlendirilmiştir. Bkz. Selim Türcan & Ömer Dinç, “Kur’an’ın İfade Kalıpları Nüzul Kronolojisini Aydınlatır mı? Fâtiha Suresinin Nüzul Zamanına İlişkin Bir Değerlendirme,” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14:28 (2015/2), ss.5-34. Nicolai Sinai en-Necm suresinin analizini yaptığı çalışmasında surenin “kronolojik pozisyonunu” kafiye değişiklikleri, hece gibi *stilistik* unsurlara dayanarak ve surenin içeriğini diğer erken Mekkî surelerle kıyaslayarak belirlemeye çalışmaktadır. Bkz. “An Interpretation of *Sûrat* al-Najm (Q. 53),” *Journal of Qur’anic Studies* 13:2 (2011), ss.1-28.

⁴⁴ Mehmet Paçacı, “Tefsirin Yöntemi Açısından Tefsir Ürünlerinin Sınıflandırılması Tartışması,” *Çağdaş Dönemde Kur’an’a ve Tefsire Ne Oldu?* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013) içinde, s.135.

⁴⁵ Muḳâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, tah. ‘Abdullâh Maḥmûd Şihâte (Beyrut: Mu’essesetu’t-Târîḫi’l-‘Arabî, 2002), c.3, ss.111-112. (Bu eser “*Tefsîr*” şeklinde kısaltılacaktır.) Tefsirde “10 ayet hariç” yazmasına rağmen istisna tutulan ayet sayısı dokuzdur.

⁴⁶ El-Beğavî, *Me’âlimu’t-Tenzîl*, tah. Muḥammed ‘Abdullâh en-Nemr ve diğerleri (Riyad: Dâru Tayyibe, 1411), c.5, s.363; el-Ḥâzin, *Lubâbu’t-Te’vîl fî Me’âni’t-Tenzîl*, tah. ‘Abdusselâm Muḥammed Şâhîn (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2004), c.3, s.247.

⁴⁷ İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr fî ‘İlmi’t-Tefsîr* (Beyrut & Dimesşk: Mektebetü’l-İslâmî, 1983), c.5, s.402.

5. Mekkîdir [surenin üç ayeti (19-21) hariç]. Bu tercih İbn ‘Abbās ve Mucāhid’den (ö.103/721) nakledilmektedir.⁴⁹

6. Mekkîdir [surenin iki ayeti (20-22) hariç]. Bu rivayetin kaynağı ‘Aṭā’ b. Yesār’dır (ö.103-721).⁵⁰

7. Mekkîdir [surenin iki ayeti (12-13) hariç]. Bu rivayetin kaynağı İbn ‘Abbās’tır.⁵¹

8. Mekkîdir [surenin iki ayeti (18, 77) hariç]. Kıraat âlimi es-Seḥāvi’nin (ö.643/1245) *Cemālu’l-Ḳurrā’* ve *Kemālu’l-İkrā’* adlı eserinde naklettiği bu rivayetin kaynağı İbn ‘Abbās’tır. İstisna tutulan bu iki ayet rivayette de belirtildiği gibi (“*kulluha mekkīyyetun illā es-secdeteyn*”) secde emrini içeren ayetlerdir.⁵² *Ulūmu’l-Ḳur’ān* kaynaklarının sadece Mekkî surelere tahsis ettiği ‘secde ayetleri’ bu rivayette Medenî ayetlerin özelliği olmuştur.

9. Kıraat ve hadis âlimi en-Naḳḳāş’a (ö.351/962) dayanarak 10 ayetin Medine’de nâzil olduğu kaydedilmiştir. Ancak bu ayetlerin hangileri olduğu belirtilmemiştir.⁵³ 10 ayetin Medenî olduğunun belirtilmesinden dolayı Muḳātil b. Suleymān’ın tefsirinde nakledilen ayetlerin olması muhtemeldir.

Surenin Medenî olmasına ilişkin kaynaklarda yer alan rivayet malzemesini ise şöyle özetleyebiliriz:

1. Medenîdir. Bu rivayetin kaynağı tefsirlerde İbn ‘Abbās,⁵⁴ ed-Ḍaḥḥāk (ö.105/723)⁵⁵ ve İbnu’z-Zubeyr verilmektedir.⁵⁶

2. Medenîdir [surenin dört ayeti (53-57) hariç]. Bu rivayetin kaynağı İbn ‘Abbās’tır.⁵⁷

3. Medenîdir [surenin dört ayeti (52-55) hariç]. Bu tercih Ḳatāde’dan nakledilmektedir.⁵⁸

⁴⁸ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-Vecīz fī Tefsīri’l-Kitābi’l-‘Azīz*, tah. er-Raḥḥāle el-Fārūḳ ve diğeri (Beyrut: Vizāratu’l-Evkāf ve’ş-Şu’uni’l-İslāmiyye-Ḳaṭar, 2007), c.6, s.210; el-Ḳurtubī, *el-Cāmi’ li-Aḥkāmī’l-Ḳur’ān*, tah. ‘Abdulmuḥsīn et-Turkī (Beyrut: Mu’essesetu’r-Risāle, 2006), c.14, s.306.

⁴⁹ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-Vecīz*, c.6, s.210; el-Ḳurtubī, *el-Cāmi’ li-Aḥkāmī’l-Ḳur’ān*, c.14, s.306.

⁵⁰ İbnu’l-Cevzī, *Zādu’l-Mesīr*, c.5, ss.401-402.

⁵¹ İbnu’l-Cevzī, *Zādu’l-Mesīr*, c.5, s.401.

⁵² Es-Seḥāvi, *Cemālu’l-Ḳurrā’* ve *Kemālu’l-İkrā’*, tah. ‘Alī Ḥuseyn el-Bevvāb (Mekke: Mektebetu’t-Turās, 1987), c.1, s.14.

⁵³ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-Vecīz*, c.6, s.210; el-Ḳurtubī, *el-Cāmi’ li-Aḥkāmī’l-Ḳur’ān*, c.14, s.306.

⁵⁴ El-Ḳurtubī, *el-Cāmi’ li-Aḥkāmī’l-Ḳur’ān*, c.14, s.306; es-Suyūṭī, *ed-Durru’l-Mensūr fī’l-Tefsīr bi’l-Meşūr*, tah. ‘Abdulmuḥsīn et-Turkī (Kahire: Merkezu Heer li’l-Buḥūş ve’d-Dirāsāti’l-‘Arabīyye ve’l-İslāmīyye, 2003), c.10, s.409.

⁵⁵ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-Vecīz*, c.6, s.210; el-Ḳurtubī, *el-Cāmi’ li-Aḥkāmī’l-Ḳur’ān*, c.14, s.306.

⁵⁶ Es-Suyūṭī, *ed-Durru’l-Mensūr*, c.10, s.409.

⁵⁷ İbnu’l-Cevzī, *Zādu’l-Mesīr*, c.5, s.401.

⁵⁸ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-Vecīz*, c.6, s.210; el-Ḳurtubī, *el-Cāmi’ li-Aḥkāmī’l-Ḳur’ān*, c.14, s.306; es-Suyūṭī, *ed-Durru’l-Mensūr*, c.10, s.409.

4. Surenin 1-38. ayetleri Medenî, geriye kalanı Mekkîdir. Bu görüş, Ebû Suleymân ed-Dimeşki'den nakledilmektedir.⁵⁹

Bütün bu tercihleri tevhit eden çoğunluğun görüşü nakledilmiştir. Buna göre surede Mekkî ve Medenî ayetler karışık bir şekilde mevcuttur. İbn 'Aṭiyye en doğru tercihin bu olduğunu ifade etmektedir.⁶⁰

El-Hacc suresinin nuzûl dönemine dair tefsirlerin naklettiği benzer farklılıklar, klasik *'ulûmu'l-Ḳur'ân* kaynaklarında da görülmektedir. İbnu'l-Cevzî'nin, Mekkî-Medenî surelere dair kıraat âlimi İbn Şitâ'ya (veya Şeytâ, ö.405/1014) dayanan rivayette 29 surenin Medenî; geriye kalan 85 surenin Mekkî olduğu nakledilmektedir.⁶¹ Bu rivayete göre el-Hacc suresi Medenîdir. Rivayette 54/el-Ḳamer, 55/er-Rahmân, 112/el-İhlâş ve *mu'avvizetân* surelerinin ihtilafı olduğu da belirtilmiştir.⁶²

İbn Cuzeyy, sureleri üç kısma ayırmaktadır: (1) Medine'de nâzil olduğuna ittifak edilen 22 sure,⁶³ (2) Mekkî veya Medenî olduğu konusunda ihtilaf olan 13 sure,⁶⁴ (3) Mekkî olduğu konusunda ittifak edilen sureler.⁶⁵ El-Hacc suresi bu tasnifte, Mekkî veya Medenî olduğu ihtilafı olan 13 sure arasında zikredilmektedir.⁶⁶

Ez-Zerkeşî'nin, *el-Burhân*'da naklettiği sure tertibinde el-Hacc suresi Medenî dönemdedir.⁶⁷ Diğer taraftan, ez-Zerkeşî, surelerin özelliklerini zikrettiği bağlamda *ya eyyuhâ'llezîne âmenû* hitabının sadece Medenî bir nida olmadığına dair "el-Hacc suresi Mekkîdir ve onda *yâ eyyuhâ'llezîne âmenû* [77. ayet] vardır" şeklinde bir açıklama getirmektedir.⁶⁸

⁵⁹ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, c.5, s.402.

⁶⁰ İbn 'Aṭiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, c.6, s.210.

⁶¹ Rivayette Mekkî surelerin isimleri zikredilmemiştir. Medenî sureler kronolojik değil, *muşhaf* tertibine göre iki kısma ayrılarak sıralanmıştır: "Birinci yarısında yer alan sureler: 1/el-Fâtiha, 2/el-Bakara, 3/Âlu 'İmrân, 4/en-Nisâ, 5/el-Mâ'ide, sonra 8/el-Enfâl ve 9/et-Tevbe, sonra 13/er-Ra'd. İkinci yarısında yer alan 21 sure: 22/el-Hacc, 24/en-Nür, 33/el-Ahzâb, sonra 47/Muhammed, 48/el-Feth, 49/el-Hucurât, sonra 57/el-Hadîd, 58/el-Mucâdele, 59/el-Haşr, 60/el-Mumteḥine, 61/eş-Şaff, 62/el-Cumu'a, 63/el-Munâfikûn, 64/et-Teğâbun, 65/et-Talak, 66/et-Tahrîm, sonra 76/el-İnsân." Bkz. İbnu'l-Cevzî, *Funûnu'l-Efnân*, ss.337-338.

⁶² İbnu'l-Cevzî, *Funûnu'l-Efnân*, s.338.

⁶³ Bunlar: 2/el-Bakara, 3/Âlu 'İmrân, 4/en-Nisâ, 5/el-Mâ'ide, 8/el-Enfâl, 9/et-Tevbe, 24/en-Nür, 33/el-Ahzâb, 33/el-Ahzâb, 47/Muhammed, 48/el-Feth, 49/el-Hucurât, 57/el-Hadîd, 58/el-Mucâdele, 59/el-Haşr, 60/el-Mumteḥine, 61/eş-Şaff, 62/el-Cumu'a, 63/el-Munâfikûn, 64/et-Teğâbun, 65/et-Talak, 66/et-Tahrîm, 110/en-Naşr. Bkz. İbn Cuzeyy, *et-Teshîl*, c.1, ss.7-8.

⁶⁴ Bunlar: 1/el-Fâtiha, 13/er-Ra'd, 16/en-Nahl, 22/el-Hacc, 76/el-İnsân, 83/el-Muṭaffifin, 97/el-Kadr, 98/el-Beyyine, 99/ez-Zilzâl, 107/el-Mâ'ûn, 112/el-İhlâs, 113/el-Felaḳ ve 114/en-Nâs. Bkz. İbn Cuzeyy, *et-Teshîl*, c.1, s.8.

⁶⁵ İbn Cuzeyy bu surelerin isimlerini zikretmez; "*sâ'iru's-suver*" ifadesiyle geriye kalanların ittifakla Mekkî olduğunu nakleder. Bkz. İbn Cuzeyy, *et-Teshîl*, c.1, s.8.

⁶⁶ İbn Cuzeyy, *et-Teshîl*, c.1, s.8.

⁶⁷ Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c.1, s.194.

⁶⁸ Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c.1, s.190; es-Suyûtî, *el-İtkân*, c.1, s.107.

El-Ḥacc suresinin nuzûl dönemine dair es-Suyûtî'nin *el-İtkân*'da sunduğu rivayetler, farklı bölümlerde karşımıza çıkmaktadır: “Ma‘rifetu el-Mekkî ve'l-Medenî” başlığı altında beş farklı sure tertibi yer almaktadır. Bu listelerde el-Ḥacc suresi bir tertipte Mekkî (19-21. ayetleri hariç),⁶⁹ üç tertipte Medenî sureler arasında zikredilmektedir.⁷⁰ Es-Suyûtî'nin, Ebû'l-Ḥasen b. el-Ḥaşşâr'ın (ö.611/1214) *en-Nâsih ve'l-Mensûh* adlı eserinden naklettiği son rivayette Medenî surelere ilişkin bilgileri içeren bir şiir yer almakla birlikte bunların arasında el-Ḥacc suresi zikredilmez.⁷¹ *El-İtkân*'nın “Ma‘rifetu Evveli Mā Nezele” bölümünde bir adet Mekkî-Medenî sure tertibi bulunur. El-Ḥacc suresi bu listedeki Medenî sureler içerisinde yer almaktadır.⁷² Es-Suyûtî'nin yedi farklı kaynaktan zikrettiği sure tertiplerinde el-Ḥacc suresi bir kez Mekkî; beş kez Medenî olarak nakledilmiştir. El-Ḥacc suresinin Mekkî ve Medenî oluşundaki ihtilaf konusunda es-Suyûtî aşağıdaki rivayetleri de nakletmektedir:

İbn ‘Abbās: Medenîdir.⁷³

Mucâhid – İbn ‘Abbās: Bazı ayetleri hariç Mekkîdir.⁷⁴

Mucâhid – İbnü'z-Zubeyr: Medenîdir.⁷⁵

Es-Suyûtî, aynı bağlamda, İbnü'l-Feres'in *Aḥkâmu'l-Kur‘ân*'ından beş farklı rivayet daha nakletmektedir:

1. El-Ḥacc suresi 19-21. ayetleri hariç Mekkîdir.⁷⁶

2. Sure, 10 ayeti hariç Mekkîdir.⁷⁷ Bu ayetlerin hangileri olduğu belirtilmemiştir.

3. Kâtâde'ye dayanan bu rivayete göre 52-55. ayetleri hariç Medenîdir.⁷⁸

4. Eḏ-Ḍaḥḥāk'a isnat edilen rivayete göre ise surenin tamamı Medenîdir (*kulluhā medenīyyetun*).⁷⁹

5. Çoğunluğun görüşüne göre surede Medenî ve Mekkî ayetler karışıktır.⁸⁰

⁶⁹ Es-Suyûtî, *el-İtkân*, c.1, s.49.

⁷⁰ Es-Suyûtî, *el-İtkân*, c.1, ss.52, 56, 57.

⁷¹ Es-Suyûtî, *el-İtkân*, c.1, ss.57-59.

⁷² Es-Suyûtî, *el-İtkân*, c.1, s.169.

⁷³ Es-Suyûtî, *el-İtkân*, c.1, ss.67-68.

⁷⁴ Es-Suyûtî, *el-İtkân*, c.1, s.67.

⁷⁵ Es-Suyûtî, *el-İtkân*, c.1, s.68.

⁷⁶ Es-Suyûtî, *el-İtkân*, c.1, s.68.

⁷⁷ Es-Suyûtî, *el-İtkân*, c.1, s.68.

⁷⁸ Es-Suyûtî, *el-İtkân*, c.1, s.68.

⁷⁹ Es-Suyûtî, *el-İtkân*, c.1, s.68.

⁸⁰ Es-Suyûtî, *el-İtkân*, c.1, s.68.

Bu rivayetlerde surenin Mekkî oluşuna ilişkin bilgilerde bir kaynak zikredilmezken, Medenî olması tâbî'undan Kâatâde ve ed-Ḍahḥâk'a dayanmaktadır. Surenin Mekkî olduğuna dair rivayetlerde de istisna Medenî ayetlere işaret edilmiştir.

El-Hacc suresinin kronolojisine ilişkin daha detaylı haberler, ayetlerinin indiği zamanı içeren rivayetlerde yer almaktadır. Surenin 1-2. ayetlerinin *seferî* olduğu, Hz. Peygamber'in bir seferi esnasında indiği nakledilmiştir.⁸¹ Rivayetlere göre bu ayetler, Hz. Peygamber, Benū Muştalîk gazvesi yolunda nâzil olmuştur.⁸² Surenin ilk ayetlerinin geceleyin (*el-leylî*) nâzil olduğu nakledilmiştir.⁸³ Es-Suyûfî'nin aktardığı bu açıklamalar, *el-İtkân*'dan daha erken bir kaynak olan, es-Seḥâvî tarafından Muḳâtil b. Suleymân'a dayanarak nakledilmiştir.⁸⁴

El-Hacc suresi 19. ayetinin de *seferî* olduğuna dair bir görüş nakledilmiştir. Buna göre ayet, Bedr günü, mübareze vaktinde nâzil olmuştur ve ayetin *hâzâni* [*ḥaşmâni*] ifadesiyle başlaması buna işaret etmektedir.⁸⁵ Şâfî fakihî ve muhaddis el-Kâḏî Celâluddîn el-Bulḳînî'den (ö.824/1421) nakledilen bu tercih için filolojik bir özellik, ayetin nâzil olduğu tarihi belirlemede bir ölçüt olmuştur. İbn 'Abbâs'a dayanan bir başka rivayete göre surenin 39. ayeti *seferî*dir. Hz. Peygamber Mekke'den ayrıldığı zaman hicret yolunda nâzil olmuştur.⁸⁶

El-Hacc suresinin nuzûl dönemine dair İbn 'Aḳîle, iki farklı bilgi nakletmektedir. Birincisi, surenin Mekkî veya Medenî olduğunun söylendiği, ancak çoğunluğun görüşünün suredeki ayetlerin büyük bölümünün Medine'de nâzil olduğudur.⁸⁷ İkincisi, *el-Burhân*'da da yer aldığı gibi, hitaplar bağlamında surenin Mekkî olmasına rağmen 77. ayetinin *yâ eyyuhâ'lezzîne âmenû* ile başlamasına ilişkin açıklamadır.⁸⁸ Ez-Zurḳânî de bu özelliği benzer şekilde değerlendirmektedir.⁸⁹ Ez-Zurḳânî, başka bir bağlamda surenin, 52-55. ayetleri hariç Medenî olduğunu kaydetmektedir.⁹⁰

⁸¹ Es-Suyûfî, *el-İtkân*, c.1, s.129.

⁸² Es-Suyûfî, *el-İtkân*, c.1, s.129.

⁸³ Es-Suyûfî, *el-İtkân*, c.1, s.143.

⁸⁴ Es-Seḥâvî, *Cemâlu'l-Kurrâ ve Kemâlu'l-İkrâ*, c.1, s.14.

⁸⁵ Es-Suyûfî, *el-İtkân*, c.1, ss.129-130; bkz. Esra Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2016), ss.246-247.

⁸⁶ Es-Suyûfî, *el-İtkân*, c.1, s.130.

⁸⁷ İbn 'Aḳîle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*, c.1, s.212.

⁸⁸ İbn 'Aḳîle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*, c.1, s.221.

⁸⁹ Ez-Zurḳânî, *Menâhil*, s.144.

⁹⁰ Ez-Zurḳânî, *Menâhil*, s.145.

Son olarak, İslam geleneğinde ulaşılabilen diğer sure tertiplerinde de el-Ḥacc suresinin Medenî sureler arasında yer aldığı görülmektedir.⁹¹

Surelerin kronolojileri konusunda ciddi bir literatürün olduğu Batılı araştırmalara bakıldığında benzer bir ihtilaf görülmektedir. El-Ḥacc suresinin nuzûl dönemine dair Batılı araştırmacıların tercihi ağırlıklı Medenî olsa da sureyi Mekkî döneme yerleştirenler olmuştur. Gustav Weil'in (ö.1889) listesinde el-Ḥacc suresi, Medenî 5. sıradadır.⁹² Theodor Nöldeke (ö.1930), J. Medows Rodwell (ö.1900) ve Régis Blachère'in (ö.1973) kronolojik tertiplerinde sure, Medenî dönem 17. sıradadır.⁹³

Nöldeke, kendi kronolojisinde sureyi Medenî dönem içerisinde tarihlendirmesine rağmen, konuyu detaylandığı yerde surenin “genel olarak Mekkî ve zaman zaman da Medenî olarak kabul edildiğini” belirtmektedir.⁹⁴ İçerdiği Medenî bölümlerin önemine dikkat çeken Nöldeke, surenin büyük oranda hicretten önce üçüncü Mekkî dönemde nâzil olduğunu da eklemektedir.⁹⁵ Ona göre surenin Mekkî ayetleri şunlardır:

1-24 (5-7. ayetlerin bağlamı farklı), 43-56, 60-65 ve 67-75.⁹⁶

Bu ayetlerin Mekkî olarak tasnif edilmesi üslup ve içerik eksenlidir. Ayetlerin kıyamet, yaratılış, müşrikler ve önceki peygamberlere ait bir içeriğe sahip olması bu tarihlendirmeyi belirlemiştir. Nöldeke'nin, surenin Medenî ayetlerine dair açıklamaları ise şu şekildedir:

[1 ve devamı]: Benū Muştalîk Gazvesi

[11 ve devamı]: Hicret

[20-22/-23/-24]: Hz. 'Alî'nin Bedr savaşında karşı tarafla karşılaşması (*haşmāni* ifadesinin literal okunmasının sonucu olarak)

[18-19]: Kafiye uyumu olmadığı için bağlam dışıdır.

[17]: *ellezîne hādū* ifadesinden dolayı daha sonraki bir döneme aittir.

⁹¹ Bkz. Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, ss.58-106. Bu tertipler içinde surenin Mekkî olduğuna dair bir istisna liste bulunmaktadır: Bkz. Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, ss.66-70.

⁹² Gustav Weil, *Historisch-Kritische Einleitung in den Koran* (Bielefeld: Velhagen & Klasing, 1844), s.70.

⁹³ Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorāns* (Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1909), c.1, s.xii; John Medows Rodwell, *The Koran* (Londra: J. M. Dent & Sons Ltd, 1963), s.587; Régis Blachère, *Le Coran (al-Qor'ân)* (Paris: G.-P. Maisonneuve & Larose, 1966), s.19.

⁹⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, c.1, s.213. Krş. Nöldeke, Schwally, Bergsträber & Pretzl, *The History of the Qur'ân*, s.168.

⁹⁵ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, c.1, s.213. Krş. Nöldeke, Schwally, Bergsträber & Pretzl, *The History of the Qur'ân*, s.168.

⁹⁶ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, c.1, s.213. Krş. Nöldeke, Schwally, Bergsträber & Pretzl, *The History of the Qur'ân*, s.172. Benzer şekilde, Rodwell surenin, 1-24, 43-56, 60-65, 67-75. ayetlerinin, Mekkî olarak nakledildiğine dipnotta işaret etmektedir. Bkz. Rodwell, *The Koran*, s.587.

[25-38]: Hac ilkeleri zikredildiği için 6/627 veya 7/628 yılları ile tarihlendirilebilir.

[39-42]: Savaşta izin verilmesini içerdiği için Bedr savaşından öncesi bir dönemdir.

[51-52]: Münafıklar ile ilgilidir.

[57-59]: Savaşta ölenleri konu edindiğinden dolayı Bedr'den sonraki bir dönem olmalıdır.

[78]⁹⁷: Cihâd konusunu yer aldığı için en erken Bedr'den önceki bir döneme aittir. Ayrıca “Hz. İbrâhîm'in dini” zikredildiği için Yahudilere karşı ilk savaflara yakın dönemdedir.⁹⁸

Nöldeke'nin bu analizinde “1 ve devamı” ve “11 ve devamı” şeklinde tasnif edilen ayet grupları aynı zamanda Mekkî ayetler içinde zikredilmektedir. Ancak Nöldeke buna ilişkin bir tartışmaya yer vermemektedir. Nöldeke'nin özellikle Medenî dönemi tarihlendirilmesinde İslam kaynaklarına müracaat ettiği anlaşılmaktadır.

Hubert Grimme'nin (ö.1942) listesinde sure 1. Mekkî dönemden 2. Mekkî döneme geçiş devresindedir. Bu, Nöldeke'nin sureyi üçüncü Mekkî dönemle tarihlendirmesini hatırlatmaktadır. Grimme, 25-42 ve 76-78. ayetlerin Medenî olduğunu da eklemektedir.⁹⁹ Hartwig Hirschfeld (ö.1954) farklı bir yöntem izlemektedir. Ona göre surenin 1-13 ve 62-71. ayetleri Mekkî (tasvirî) vahiylerdir; 14-61 ve 72-78. ayetleri ise Medenîdir.¹⁰⁰ Richard Bell (ö.1952) surenin “erken Medenî veya geç Mekkî” olduğunu belirterek nuzûl döneminde ihtilaf olduğuna işaret etmektedir.¹⁰¹ Benzer şekilde M. Watt (ö.2006) ikinci yarısında Mekkî ayetler olabileceği kaydıyla surenin “büyük oranda erken Medenî” olduğunu ifade etmektedir.¹⁰²

⁹⁷ *Geschichte des Qorâns*'da ayetin numarası 76'dır. Ancak ilgili açıklama 78. ayete işaret etmektedir. Bkz. Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, c.1, s.215. (Krş. Nöldeke, Schwally, Bergsträber & Pretzl, *The History of the Qur'ân*, s.174).

⁹⁸ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, c.1, ss.213-215. (Krş. Nöldeke, Schwally, Bergsträber & Pretzl, *The History of the Qur'ân*, ss.172-174).

⁹⁹ Hubert Grimme, *Mohammed, II. Teil: Einleitung in den Koran. System der koranischen Theologie* (Münster: Aschendorff, 1895), c.2, s.25.

¹⁰⁰ Hartwig Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran* (London: Royal Asiatic Society, 1902), s.144-145.

¹⁰¹ Richard Bell, *The Qur'ân: Translated with a Critical Re-arrangement of the Surahs* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1937-1939), c.1, s.315.

¹⁰² W. Montgomery Watt, *Companion to the Qur'ân* (London: George Allan and Unwin Ltd., 1967), s.153.

2. Surenin İçeriği ve Üslup Özellikleri:

El-Hacc suresinin nuzûl dönemini tespit edebilmek için, ilk olarak, surenin içeriğini inceleyeceğiz. Sure 78 ayetten oluşmaktadır. Surenin içerik bakımından yapısını iki kısma ayırmak mümkündür.¹⁰³ Bu ayırımı belirleyen ölçüt, savaşa izin veren 39. ayettir. Zira bu ayetle birlikte tematik olarak surede yeni bir anlatım başlamaktadır. Birinci kısımda anlatılanların odak konusu hac ibadetidir. İkinci kısımda ise ana konu savaşa izin verilmesidir. Her iki kısımdaki ortak unsurlar önceki peygamberlerin ve inanan ve inanmayanların özelliklerinin anlatılmasıdır. Surenin ikinci kısmının 39. ayetle ile başlatılmasında diğer bir kaynak, Kur'an metninde bir konunun bitip, yeni bir konunun başladığına işaret eden 'ayn (ع) vakf işaretidir.¹⁰⁴ Kur'an metninde bu vakf işareti el-Hacc suresi 38. ayette yer almaktadır.¹⁰⁵

Birinci Kısım	İkinci Kısım
1. Giriş 1-4: Kıyamet Sahnesi 5: Yaratılış 6-7: Allah'ın Kudreti	1. Giriş 39-41: Savaşa İzin Verilmesi 42-55: Hatırlatma – Önceki Milletler 56-57: Allah'ın Kudreti
2. İnsan Tipolojisi 8-16: İnanmayanlar 17-25: İnananlar ve İnanmayanlar	2. İnsan Tipolojisi 58-76: Hicret Edenler, İnananlar, İnanmayanlar
3. Sonuç: Hatırlatma 26-33: Hz. İbrâhîm ve Hac 34-38: Kurban	3. Sonuç: Hatırlatma 77-78: Cihâd ve Hz. İbrâhîm

Birinci kısım üç bölümden oluşmaktadır. Her bölümün son ayeti bir sonraki bölümle bağ kurmaktadır. Birinci bölüm bir kıyamet sahnesi ile başlamaktadır. Bu ayetlerde (1-4) kıyamet günü, deprem (*zelzele*) olarak betimlenmiş, insanların durumu *sukârâ* kelimesi ile ifade edilmiştir. İnsanın ve yeryüzünün yaratılışı 5. ayete konu olmaktadır. Bu bölüm Allah'ın kudretini vurgulayan ayetlerle (6-7) tamamlanmaktadır. Birinci ayette

¹⁰³ Surenin konularına göre diğer tasnifleri için bkz. Emin Işık, "Hac Süresi," *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.14, ss.420-421; Hasan Elik & Muhammed Coşkun, *Tevhit Mesajı: Özlü Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Fikir Yayıncılık, 2013), ss.709-728.

¹⁰⁴ Abdurrahman Çetin, "Vakf ve İbtidâ," *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.42, s.462.

¹⁰⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı'nın basımı olan *muşaf*lar esas alınmıştır.

kıyamet vakti için kullanılan “السَّاعَةَ” kelimesi, bu bölümünün sonunda, 7. ayette tekrar geçmektedir. Kelime, birinci bölümün başı ve sonu arasında bir münasebet kurmaktadır. İkinci bölümde yer alan ayetler (8-25) müminlerin ve inkârcıların özelliklerini içermekte ve karşılaştırmaktadır. İkinci bölümün son ayeti (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَا لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ) (وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ يُظَلِّمُ نَفْسَهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ) Hz. İbrâhîm, hac ve kurban ibadetlerinin bu bağlamda neden anlatıldığına işaret etmektedir. Zira ayet müminlerin Mescid-i Hâram’a girmelerinin engellenmesini konu edinir. İnkârcılar, Hz. İbrâhîm anlatımı ile bu yaptıklarına karşı uyarılırlar. Birinci kısmın üçüncü/sonuç bölümü, hac ibadetini konu alan bir hatırlatmadır.

Surenin ikinci kısmı da üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm savaşa izin veren ayetler ile başlamaktadır. Bu bölümde Kur’an’daki *ceza/azâb* kıssalarından Hz. Nûh, ‘Âd, Semûd, Hz. İbrâhîm, Hz. Lût, Medyen ve Hz. Mûsâ’nın kavimleri zikredilmektedir. Hz. Peygamber’e karşı çıkanların durumlarının ne olacağı bu anlatımlar üzerinden açıklanmaktadır. İkinci bölümde hicret eden, savaşa katılan, inanan ve inanmayan insan tipolojileri Allah’ın kudreti ile ilişkilendirilerek anlatılmaktadır. Üçüncü bölüm ve sure, *cihâd* tanımlayan bir ayet ile tamamlanmaktadır.

Kıyamet vakti anlamında 1 ve 7. ayetlerde bulunan “السَّاعَةَ” kelimesi, 55. ayette de yer almaktadır. Yeryüzünün yaratılışı 5 ve 63. ayetlerde zikredilmektedir. Yeryüzünün yaratılışı bağlamında, 6 ve 62. ayetlerde Allah’ın kudret sahibi olduğu “بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ” şeklinde belirtilmektedir. “Biz her ümmete ibadet usulü belirledik” anlamında “وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا” ifadesi 34 ve 67. ayetlerde kurban ibadeti özelinde geçmektedir. Birinci ayette “Allah’a karşı gelmekten sakının” (اتَّقُوا رَبَّكُمْ) emrinin anlamı, surenin son ayetinde “Allah’a yürekten bağlanın” (وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ) kısmıyla tefsir edilmiştir. Bu, *taqvâ* ve *i’tisâm* kavramları arasında semantik bir ilişki kurmaktadır. Belirleyebildiğimiz bu dilsel irtibatların, sure içerisinde içerik açısından da bir ilgi kurduğu söylenebilir.

Nuzûl dönemini belirleyebilmek için, surenin dil/üslup özelliklerini Kur’an bütünlüğünde incelemek uygun olacaktır. Böylece el-Hacc suresinde yer alan ayetlerle benzer kavram veya içeriğe sahip ayetleri karşılaştırarak, hem surelerin özelliklerini incelemek hem de araştırmamıza konu olan sureyi Mekke veya Medine döneme yerleştirmek mümkün olabilir.

(1) el-Hacc:1 (يَا أَيُّهَا النَّاسُ)

El-Hacc suresinin Mekkî veya Medenî olması konusunda ihtilafın en temel sebeplerinden biri, surenin *ya eyyuhâ'n-nâs* hitabı ile başlaması ve bunun dört farklı ayette (1, 5, 49, 73) geçmesidir. 4/en-Nisâ' suresi de Medenîdir ve *yâ eyyuhâ'n-nâs* hitabı ile başlamaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu hitap şekli, Kur'an'da 20 ayette geçmektedir. Bu ayetlerin on tanesi Mekkî,¹⁰⁶ diğer on tanesi Medenîdir.¹⁰⁷ Ayetlerin istisna olduklarına dair rivayetler de mevcut değildir. Bu hitabın sadece Mekkî bir özellik olduğu, anlamının doğrudan 'bütün insanları' içerdiğine dayanmaktadır. Ancak tefsirlerde bu hitapların tahsis edildiğini görmekteyiz. Örneğin el-Vâhidî, Yûnus suresinde (Mekkî) dört defa geçen *yâ eyyuhâ'n-nâs* hitabına "Ehl-i Mekke"¹⁰⁸ ve "Kurayş"¹⁰⁹ açıklamalarını vermektedir. El-Vâhidî benzer bir belirlemeyi Medenî surelerde geçen bu hitap için "Ehl-i Mekke"¹¹⁰ ve "Müşrikler"¹¹¹ şeklinde yapmaktadır. Dolayısıyla bu kullanımın surelerin karakteristik bir özelliği olmadığını söylemek mümkündür. Medenî surelerin özellikleri arasında zikredilen *yâ eyyuhâ'llezîne âmenû* hitabının kullanımı ise diğerinden farklıdır. Tespitlerimize göre bu hitabın Kur'an'da 89 yerde geçtiği görülmektedir. Bu ayetlerin tamamı Medenîdir.¹¹² Bu durumda Mekke'de Allah'ın birliğine (*tevhîd*) inanmaya davet edilen insanlara, Medine'de *yâ eyyuhâ'llezîne âmenû* hitabıyla Allah'a iman konusu hatırlatılmakta ve buna dikkat çekilmektedir.

(2) el-Hacc:1 (السَّاعَةِ)

Es-Sâ'a kelimesi, tespitlerimize göre Kur'an'da 40 kez geçmektedir. Kavram, 47/Muhammed:18 ve 33/el-Ahzâb:63. ayetlerde benzer form ve içerikle yer almaktadır. Her iki ayette de Hz. Peygamber'in nübüvvetine inanmayanlar (müşrik, münafık ve Yahudiler) kıyametin vaktini

¹⁰⁶ Bunlar: 7/el-A'râf:158; 10/Yûnus:23, 57, 104, 108; 27/en-Neml:16; 31/Lukmân:33; 35/Fâtîr:3, 5, 15.

¹⁰⁷ Bunlar: 2/el-Bakara:21, 168; 4/en-Nisâ':1, 170, 174; 22/el-Hacc:1, 5, 49, 73; 49/el-Hucurât:13.

¹⁰⁸ El-Vâhidî, *el-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, tah. Şafvân 'Adnân ed-Dāvūdî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem & Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1995), c.1, s.495 (10/Yûnus:23), s.510 (10/Yûnus:104, 108).

¹⁰⁹ El-Vâhidî, *el-Vecîz*, c.1, s.502 (10/Yûnus:57).

¹¹⁰ El-Vâhidî, *el-Vecîz*, c.1, s.95 (2/el-Bakara:21), s.251 (4/en-Nisâ':1).

¹¹¹ El-Vâhidî, *el-Vecîz*, c.1, s.303 (4/en-Nisâ':170).

¹¹² Bunlar: 2/el-Bakara:104, 153, 172, 178, 183, 208, 254, 264, 267, 278, 282; 3/Âlu 'İmrân:100, 102, 118, 130, 149, 156, 200; 4/en-Nisâ':19, 29, 43, 59, 71, 94, 135, 136, 144; 5/el-Mâ'ide:1, 2, 6, 8, 11, 35, 51, 54, 57, 87, 90, 94, 95, 101, 105, 106; 8/el-Enfâl:15, 20, 24, 27, 29, 45; 9/et-Tevbe:23, 28, 34, 38, 119, 123; 22/el-Hacc:77; 24/en-Nûr:21, 27, 58; 33/el-Ahzâb:9, 41, 49, 53, 56, 69, 70; 47/Muhammed:7, 33; 49/el-Hucurât:1, 2, 6, 11, 12; 57/el-Hadîd:28; 58/el-Mucâdele:9, 11, 12; 59/el-Haşr:18; 60/el-Mumtehhine:1, 10, 13; 61/eş-Şaff:1, 10, 13; 62/el-Cumu'a:9; 63/el-Munâfikûn:9; 64/et-Tegâbun:14; 66/et-Tahrîm:6, 8.

sormaktadırlar. Kavramın bu iki Medenî surede geçmesi, sadece Mekkî bir çerçevesi olmadığını göstermektedir.

(3) el-Hacc:1 (اتَّقُوا رَبَّكُمْ)

Surenin ilk ayetlerinde (1-2) yer alan kıyamet günü tasvirinde insanların Allah'tan sakınmaları (*ittekū rabbekum*) emri, Medenî olan 2/el-Bakara suresi 281. ayette “Allah’a dönülecek ve herkese kazandığının verileceği günden korunun (*ve'ttekū yevmen*)” şeklinde ifade edilmiştir.

(4) el-Hacc:15

Bu ayet Allah'tan gelecek yardım konusunu içermektedir. Ayette Allah'ın Peygamberine yardım etmeyeceğini zannedenlere mutlaka yardımın geleceği bir mesel ile açıklanmaktadır. “Allah'ın müminlere yardımı” teması Mekkî dönemdeki ilahî yardım beklentilerini hatırlatmaktadır. Ancak Medine döneminde de müminlerin yardım beklentileri ayetlere konu olmuştur. Örneğin, 2/el-Bakara suresi 214. ayette Hz. Peygamber ve müminlerin “*metā naşrullāh*” sorusuna “*elā inne naşrallāhi karīb*” şeklinde cevap verilmektedir. Eṭ-Ṭaberī, *ehl-i te'vīl*in bu ayetin el-Ḥendeḳ günü savaşın şiddetinden ve müşrik kabilelerden (*aḥzāb*) korkan müminler hakkında nazil olduğu görüşünü aktarmaktadır.¹¹³ Es-Suddī (ö.127/745) ve Kātāde'den ulaşan rivayetler de ayetin el-Ḥendeḳ günü (*yevmu'l-aḥzāb*) nazil olduğuna işaret etmektedir.¹¹⁴ Müminlerin Bedr günü yardım istemeleri, 8/el-Enfāl suresi 9. ayette zikredilmektedir: “إِذْ تَسْتَعِينُونَ رَبِّكُمْ فَأَسْتَجَابَ” Uḥud savaşı bağlamında ise müminlere önceki peygamberlerin duaları hatırlatılmıştır: “وَإِشْرَافَتْنَا” وَمَا كَانَ قَوْلَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا “ (3/Ālu 'Imrān:144). Dolayısıyla Medenî döneminde özellikle savaş şartları bu konunun müşterek bir tema olduğunu belirlemektedir.

(5) el-Hacc:17

Bu ayetin (إِنَّ الدِّينَ أَمْنٌ وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ) Kur'an'da inanan ve inanmayan insanların sınıflandırıldığı kapsamlı tek ayet olduğunu söylemek mümkündür.

¹¹³ Eṭ-Ṭaberī, *Cāmi'u'l-Beyān 'an Te'vīli Āyi'l-Kur'an*, tah. 'Abdulmuḥsin et-Turkī (Kahire: Dāru Hecc, 2001), c.3, s.636.

¹¹⁴ Eṭ-Ṭaberī, *Cāmi'u'l-Beyān*, c.3, s.637.

Mecûsiler, Kur'an'da bir kez, bu ayette geçmektedir.¹¹⁵ Ayette Yahudiler ve Hıristiyanların zikredilmesi, Medenî bir bağlama işaret etmektedir.

(6) el-Hacc:17 (الصَّابُونَ)

Bu ayette zikredilen diğerk bir dinî topluluk olan Şâbiîler, bu ayetin haricinde, Kur'an'da iki farklı Medenî surede daha benzer formda geçmektedir: 2/el-Bakara:62 (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ) ve 5/el-Mâide:69 (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى). Böylece Şâbiîler, sadece Medenî dönemin bir konusu olmaktadır.

(7) el-Hacc:25 (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ)

Bu ayete göre Hz. Peygamber ve müminlerin, Mescid-i Haram'a girmeleri engellenmektedir. Müşrikler tarafından Ka'be'ye girişin önlenmesi Medenî dönemde 8/el-Enfâl suresi 34. ayete (وَهُمْ يَصُدُّونَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) de konu olmaktadır. Benzer şekilde 2/el-Bakara suresi 217. ayet, Mescid-i Haram'dan insanları alı koymanın (*şaddun*) ve oradan çıkarmanın (*ihrâc*) *kufr* olduğunu belirtmektedir.¹¹⁶ Dolayısıyla Kur'an'da müminlerin Mescid-i Haram'a girmelerinin engellenmesi Medenî dönemin konusu olmuştur.

(8) el-Hacc:26 (الْبَيْتِ)

Bu ayette Hz. İbrahim için *beytin* yerinin hazırlanmış olduğu bildirilmektedir. Ka'be'nin "*beyt*" olarak tanımlanması hem Mekki (106/Kurayş:3) hem Medenî bir özelliktir. Medenî surelerdeki diğerk kullanımları şu şekildedir: İnsanlar için toplanma ve güven evi (2/el-Bakara:125), hac ve umrenin evi (2/el-Bakara:158); müşriklerin ibadet ettiği ev (8/el-Enfâl:35); ilk ev (3/Âlu İmrân:96) ve saygın/el-*harâm* ev (5/el-Maide:97).¹¹⁷

(9) el-Hacc:27 (وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ)

Medenî surelerin temel konularından biri olan ibadet, bu surede 'hac' ritüeli özelinde yer almaktadır (26-33. ayetler). Kur'an'da hac ibadetinin

¹¹⁵ Kur'an'da "bir kez zikredilen" kelimeler (*hapax legomena*) bulunmaktadır. Bir araştırmaya göre her surede "bir kez zikredilen" en az bir kelime yer almaktadır. Bu kelimelerin on beş tanesi el-Hacc suresinde geçmektedir. Bunlar: تَذَلُّ (el-Hacc:2), هَامِدَةٌ (el-Hacc:5), عَطْفِهِ (el-Hacc:9), الْمَجُوسِ (el-Hacc:17), مَقَامِعِ (el-Hacc:21), ضَامِرِ (el-Hacc:27), غَمِيقِ (el-Hacc:27), تَقْفُهُمْ (el-Hacc:29), وَجِبْتِ (el-Hacc:36), هُمَيْمَتْ (el-Hacc:40), صَوَامِعِ (el-Hacc:40), بَطْرِ (el-Hacc:45), يَسْلُطُونَ (el-Hacc:72), ذَبَابًا (el-Hacc:73), الذَّبَابِ (el-Hacc:73). Bkz. Shawkat M. Toorawa, "Hapaxes in the Qur'an: identifying and cataloguing lone words (and loanwords)," Gabriel S. Reynolds (ed.), *New Perspectives on the Qur'an: The Qur'an in its historical context* (Routledge: London & New York, 2011), ss.193-246, s.227.

¹¹⁶ Krş. Nicolai Sinai, "The Unknown Known Some Groundwork for Interpreting the Medinan Qur'an," *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 66 (2015-2016), s.56.

¹¹⁷ Krş. Sinai, "The Unknown Known," s.55.

zikredildiği ayetlere odaklandığımız zaman, konunun, farziyeti bağlamında, Medenî dönemde nâzil olduğunu görmekteyiz: 2/el-Bakara:158, 196-200, 203; 3/Ālu ‘İmrān:96; 5/el-Mā’ide:1-2, 94-97.

(10) el-Hacc:32, 34 (شَعَائِرَ اللَّهِ)

Surede hac ibadeti bağlamında 32 ve 34. ayetlerde geçen *şe‘ā’irullāh* ifadesi Kur’an’da 4 kez geçmektedir. Bu sure haricinde diğer iki kullanım da hac konusunda ve Medenîdir (2/el-Bakara:158 ve 5/el-Mā’ide:2).

(11) el-Hacc:36

Suredeki bir diğer ibadet olan kurban, el-Kevşer suresi 2. ayet haricinde, sadece Medenî surelerde (2/el-Bakara:196; 5/el-Mā’ide:27, 97) bulunmaktadır. Dolayısıyla bu ibadet, Mekkî ve Medenî dönemin ortak konularından biridir.

(12) el-Hacc:40 (الَّذِينَ أُخْرِجُوا)

Bu ayette inananlar, “yurtlarından çıkarılanlar” (*ellezîne uhricū*) olarak tavsif edilmektedir. Hz. Peygamber ve müminlerin Medine’deki durumlarına işaret eden bu kullanım Medenî bir özelliktir ve Mekkî surelerde yer almamaktadır. Bu ifadelerin yer aldığı Medenî ayetler şunlardır: 2/el-Bakara:191 (وَأَخْرَجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ); 3/Ālu ‘İmrān:195 (فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ) (دِيَارِهِمْ); 9/et-Tevbe:13 (بِاخْرَاجِ الرَّسُولِ); 60/el-Mumteḥine:1 (يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ); 60/el-Mumteḥine:8 (وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ) ve 60/el-Mumteḥine:9 (وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ). Hicret sonrası döneme atıfta bulunması bakımından, bu özellik Medenî dönemin kavramlarından *enşār* ve *muḥācir* arasında da bir bağ kurmaktadır.¹¹⁸

(13) el-Hacc:49 (نَذِيرٍ)

Surede Hz. Peygamber için kullanılan tek tanımlama *nezīr*dir. Bu sıfat ağırlıklı Mekke döneminde geçse de Medenî surelerde de görülmektedir (2/el-Bakara:119; 5/el-Mā’ide:19; 33/el-Aḥzāb:45 ve 48/el-Feth:8).¹¹⁹ Dolayısıyla bu sıfat sadece Mekke dönemine ait bir özellik değildir.

(14) el-Hacc:53 (لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ)

Fī kulūbihim meraḍ terkibi Kur’an’da, bu ayet haricinde, 10 yerde daha geçmektedir. Bu ayetlerin biri hariç (74/el-Muddessir:31) tamamı Medenîdir.

¹¹⁸ Krş. Sinai, “The Unknown Known,” s.54.

¹¹⁹ Nicolai Sinai, Medenî dönemini “bilinmeyen bilinen” olarak betimlemektedir. Ona göre “Hz. Peygamber’e itaat” bu dönemin üç temel konusundan biridir. Diğerleri “dini topluluklar (inananlar) ve emirlerin kaynağı olarak vahiy” konularındır. Bkz. Sinai, “The Unknown Known,” ss.48-51.

(2/el-Bakara:10; 5/el-Mā'ide:52; 8/el-Enfāl:49; 9/et-Tevbe:125; 24/en-Nūr:50; 33/el-Ahzāb:12, 60; 49/Muhammed:20, 29). Bu terkinin Mekkî ve Medenî ayetlerde geçmesi hem surelerin ortak bir özelliği olmakta hem de ağırlıklı olarak Medenî olmasından dolayı el-Hacc suresine, nuzûl döneminin tespitinde bir unsur kazandırmaktadır.

(15) el-Hacc:54 (الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ)

Ellezîne ütül-ilm terkihi, Kur'an'da 7 ayette daha yer almaktadır. Bu terkip Mekkî bağlamda (28/el-Kaşaş:80; 30/er-Rüm:56) “kendilerine ilim verilenler” olarak açıklanmıştır.¹²⁰ İfadenin Mekkî dönemdeki bu kullanımlarında kıyamet gününün (ahiretin) hatırlatılması söz konusudur. Bu tamlamanın geçtiği diğer beş ayet Medenîdir (17/el-İsrâ':107; 29/el-'Ankebüt:49; 34/es-Sebe':6; 47/Muhammed:16; 58/el-Mucâdele:11).¹²¹ Bu açıklamalara dayanarak terkinin ağırlıklı Medenî dönemin bir özelliği olduğunu söylemek mümkündür.

(16) el-Hacc:58

Surenin 58. ayetinde hicret edenleri (*ve'lezzîne häcerü*), savaşta öldürülen (*kutîlû*) ve ölenleri (*mâtû*) konu edindiğinden dolayı ayetlerin bağlamı en erken Bedr'den sonraki bir döneme işaret etmektedir.¹²²

(17) el-Hacc:78 (وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ)

Surenin anahtar kavramlarından biri *cihâd*dir. Son ayette geçen “*ve cāhidü fî'llāhi hākkā cihādihî*” ifadesini Mukātil b. Suleymān “hakkıyla çalışmak, hakkıyla salih ameller işlemek” anlamında açıklamıştır.¹²³ Bu yorum, savaşa izin verilen bir bağlamda, *cihâd*dan ne kastedildiğini yansıtmaması bakımından önemlidir. Benzer anlamıyla *cihâd* Mekke döneminde sadece iki ayette geçmektedir:

a) 25/el-Furkân:52 “فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا”: Bu ayet “kâfirlere itaat etme ve Kur'an ile *cihâd* et” şeklinde açıklanmıştır.¹²⁴ *Cihâd* kelimesi Kur'an'da isim formunda Mekkî bir surede, bir kez ve bu ayette geçmektedir. Diğer kullanımları Medenîdir (9/et-Tevbe:24; 60/el-Mumteħine:1).

¹²⁰ Mukātil b. Suleymān, *Tefsîr*, c.3, s.357, 421.

¹²¹ 17/el-İsrâ':107 ve 34/es-Sebe':6, Mekkî surelerdeki Medenî (istisna) ayetlerdir. Bkz. es-Suyûfî, *el-İtkān*, c.1, ss.93, 97. 28/el-'Ankebüt suresi, Mekke'de nâzil olan en son ve son surelerden biridir. Bu terkihi Mukātil'in verdiği anlamdan hareketle ayet, Medine dönemi içerisinde değerlendirilmiştir.

¹²² Krş. Nöldeke, Schwally, Bergsträber & Pretzl, *The History of the Qur'ān*, s.174.

¹²³ Mukātil, *Tefsîr*, c.3, s.139.

¹²⁴ Mukātil, *Tefsîr*, c.3, s.237.

b) 29/el-'Ankebūt:69 “وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ”: Bu ayette *ve'illezīne cāhedū* “Allah için hayır işleyenler” olarak tefsir edilmiştir.¹²⁵

Cihād kelimesinin “hakkıyla çalışmak, hakkıyla salih ameller işlemek” anlamıyla diğer bütün kullanımları ise Medenīdir (2/el-Bakara: 218; 8/el-Enfāl: 72, 74, 75; 3/Ālu 'İmrān:142; 49/el-Hucurāt:15; 66/et-Taḥrīm:9; 9/et-Tevbe:16, 20, 41, 73, 86). Bu anlamıyla *cihād*, Medenī surelerin bir özelliği olmaktadır.

(18) el-Hacc:78 (مَلَّةً أَيْكُمُ إِزْهِيمِ)

Surenin sonunda Hz. İbrāhīm hac konusundan farklı bir muhtevayla yeniden zikredilmiştir. Ayette geçen *millete* [*ebikum*] *İbrāhīm* Kur'an'da, bu ayet haricinde, 6 yerde daha yer almaktadır. Bu kullanımların üçü Mekkī (6/el-En'ām:161; 12/Yūsuf:38; 16/en-Nahl:123), diğer üçü Medenīdir (2/el-Bakara 135; 3/Ālu 'İmrān:95; 4/en-Nisā':125). “Hz. İbrahim'in dini” anlamında bu ifade Mekkī ve Medenī surelerin ortak bir özelliği olmaktadır. 2/el-Bakara:135 ve 3/Ālu 'İmrān:95. ayetlerde Hz. İbrahim'in müşriklerden olmaması (وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) “yani Hıristiyan ve Yahudi değildir” şeklinde açıklanmıştır.¹²⁶ Mekkī dönemi hatırlatan ‘müşrik’ kelimesini, Kur'an'ın Yahudiler ve Hıristiyanlar için kullanması da ‘şirk’ konusunun Mekkī ve Medenī dönemin ortak bir özelliği olduğunu ortaya koymaktadır.

3. Surenin Tarihî Bağlamı:

El-Hacc suresinin tematik yapısını takip ederek, bu aşamada ayetlerin tarihî bağlamını belirleyen olaylara dair rivayetleri değerlendirebiliriz.

(1) el-Hacc:1-2

Muḳātil b. Suleymān, surenin 1-2. ayetlerinin Medine'de Benū Muştalik gazvesinde nâzil olduğu belirtmiştir.¹²⁷ Hendek gazvesi için Kurayş'ın müteffiklerinden Benū Muştalik kabilesinin lideri el-Hāriş b. Ebī Dīrār, el-Muraysī suyunun başında kendi adamlarını toplayarak Müslümanlara karşı birlik oluşturunca, bu faaliyeti durdurmak amacıyla Hz. Peygamber el-Muraysī seferine çıkmıştır.¹²⁸ Benū el-Muştalik gazvesi, hicretin 5. yılında gerçekleşmiştir.¹²⁹ Bu tarihî bilgiden hareketle surenin ilgili bölümünün

¹²⁵ Muḳātil, *Tefsīr*, c.3, s.390.

¹²⁶ Muḳātil, *Tefsīr*, c.1, ss.141, 291.

¹²⁷ Muḳātil, *Tefsīr*, c.3, s.111.

¹²⁸ El-Vākidi, *Kitābu'l-Megāzī*, tah. Marsden Jones ([Beyrut]: 'Ālemu'l-Kutub, 1984), c.1, s.404.

¹²⁹ El-Vākidi, *Kitābu'l-Megāzī*, c.1, s.404; et-Ṭaberī, *Tārīhu'l-Umem ve'l-Mulūk*, tah. Muḥammed Ebū'l-Faḍl İbrāhīm ([Kahire:] Dāru'l-Me'ārif bi-Miṣr, [1967]), c.2, ss.593-594.

Medenî bir bağlama ait olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte surenin 1-2. ayetleri bazı detaylarıyla kıyamet gününü tasvir etmektedir. Bu ayetlerin, konusu doğrudan sefer ile ilgili olmadığından, her iki taraftan sefere katılanları uyardığı söylenebilir. Zira Muḳâtil ayetlerin gazve yolunda geceleyin nâzil olduğunu ve Hz. Peygamber'in bunları üç kez okuduğunu belirtmektedir.¹³⁰ Eṭ-Ṭaberî, Hz. Peygamber'in bu ayetleri aşḫâbına okuduğunu İmrân b. Ḥuşayn'dan nakleder; ancak bu gazve ile bağlantı kurmaz.¹³¹ İslam tarihi kaynakları ise olay ile el-Hacc suresinin 1-2. ayetleri arasında bir ilişkilendirmede bulunmaz.

(2) el-Hacc:3

Bu ayetlerin nuzûl sebebine ilişkin nakledilen rivayetlerde ortak bir isim geçmektedir. Bu kişi, Mekke'de Hz. Peygamber'e muhalefeti ile bilinen en-Nadr b. el-Hâriş'tir.¹³² Bu bilgi ayetin bağlamını Mekke olarak belirlemektedir. Müşrikler ve inkâr konuları, Medine dönemi öncesine atıfta bulunan birer kaynak olmaktadır. Ancak el-Vâkıdî'nin naklettiği şu bilgi ayetlerin farklı bir bağlamı olabileceğini düşündürmektedir: el-Vâkıdî, münafıkların çoğunun bu gazvede Hz. Peygamber ile bulunmuş olduğunu, daha önce hiçbir sefere bu şekilde katılmadıklarını kaydetmektedir.¹³³ Surenin 3. ve 8. ayetlerinde “Allah hakkında tartışanların” kim/ler olduğu konusunu, el-Vâkıdî'nin bu nakli bağlamında değerlendirmek mümkündür. Dolayısıyla bu tartışanların münafıkların olması durumu da söz konusudur.

(3) el-Hacc:9

Eṭ-Ṭaberî bu ayetin tarihî bağlamına işaret edebilecek bir rivayeti tâbî'ün dönemi âlimi İbn Cureyc'den (ö.150/767) nakletmektedir. Bu rivayete göre ayette geçen *lehu fi'd-dunya hîzyun* ibaresi, Bedr günü savaşıdır (*katlun yevme Bedrin*).¹³⁴ Bu açıklamaya dayanarak, 9. ayetin Bedr günü karşı karşıya gelen grupların anlatıldığı surenin 19. ayetiyle bir bağlantı kurduğu söylenebilir. Bu rivayet ayetin Bedr gününde nâzil olduğuna ilişkin kuvvetli bir delil kabul edilmeyebilir. Bir ‘hatırlatma’ olduğu düşünüldüğündeyse Bedr'den sonra nâzil olduğu sonucuna varılmaktadır. Her iki durumda da ayet Medenî bir bağlama sahip olmaktadır.

¹³⁰ Muḳâtil, *Tefsîr*, s.3, s.113.

¹³¹ Eṭ-Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân*, c.16, ss.449-450.

¹³² Muḳâtil, *Tefsîr*, c.3, s.115; eṭ-Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân*, c.16, s.459; es-Suyûfî, *Lubâbu'n-Nuḳûl fî Esbâbi'n-Nuzûl* (Kahire: Mektebetu'ş-Şafâ, 2002), s.184.

¹³³ El-Vâkıdî, *Kitâbu'l-Megâzî*, c.1, ss.404-405.

¹³⁴ Eṭ-Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân*, c.16, s.471.

(4) el-Ḥacc:11

Allah'a şartlı olarak veya şüpheyle (*alā harfin*) kulluk edenleri konu edinen bu ayetin nuzûl sebebine ilişkin kaynaklarda üç farklı rivayet nakledilmektedir. İbn 'Abbās'tan nakledilen birinci rivayet şu şekildedir: "Bir kişi Medine'ye gelir (veya hicret eder). Karısı erkek çocuk doğurur [ve] atı yavrulursa, "Bu ne iyi bir dinmiş" derdi. Karısı doğurmaz [ve] atı yavrulamazsa, "Bu ne kötü bir dinmiş" derdi."¹³⁵ İkinci rivayet de İbn 'Abbās'a dayanmaktadır. Bu rivayet içerik bakımından birinci habere benzemektedir. Ancak ikinci rivayette "bedevilerden bazı kimselerin veya birinin" geldiği zikredilmektedir.¹³⁶ Ebū Sa'īd el-Ḥudrī'den (ö.74/693/94) nakledilen üçüncü rivayette ise özne değişmektedir. Bu kez bir Yahudi, Müslüman olduktan sonra başına gelen olumsuzlukları İslam'ın uğursuzluğu olarak görür ve bunun üzerine bu ayet nâzil olmuştur.¹³⁷ Birinci ve ikinci rivayetlerde ilgili kişinin 'Medine'ye gelmesi/hicret etmesi' ve üçüncü rivayette 'Yahudi' birinin nuzûl sebebinde zikredilmesine dair ayrıntılar ayeti Medenî döneme taşımaktadır.

(5) el-Ḥacc:12-13

Surenin 11. ayetinin metinsel bağlamı, 12-13. ayetlerde devam etmektedir. 11. ayetin konusu olan 'kişi'nin olumsuz özellikleri, 12-13. ayetlerde anlatılmaktadır. Dolayısıyla 11. ayetin sebab-i nuzûlü bu ayetler için de tarihî bağlamı belirlemektedir. Ayrıca surenin nuzûl dönemine dair rivayetleri incelediğimiz bağlamda İbn 'Abbās'dan nakledilen bir habere göre surenin bu iki ayeti (12-13) hariç Mekkî olduğunu belirtmiştik.¹³⁸ Bu rivayette ilgili ayetlerin Medine'de nâzil olduklarına dair kanaati desteklemektedir.

(6) el-Ḥacc:15

Bu ayete dair nakledilen sebab-i nuzûl rivayeti, ayetin Müslüman olma konusunu ağırdan alan Ğaṭafānlı bazı Araplar hakkında nâzil olduğunu nakletmektedir. Ğaṭafānlıların Müslüman olmaları durumunda Yahudilerle ilişkilerinin bozulabileceğini ve bu durumda düşmanlarına karşı kendilerini kimin koruyacağını düşünmelerinden dolayı bu ayet indirilmiştir.¹³⁹ Ayette Allah'ın ve Hz. Peygamber'in dünyadaki ve ahiretteki yardımı açıklanmıştır.

¹³⁵ Muḳātil, *Tefsīr*, c.3, s.117-118; eṭ-Ṭaberī, *Cāmi'u'l-Beyān*, c.16, ss.472-473; es-Suyūfī, *Lubābu'n-Nuḳūl*, s.184.

¹³⁶ El-Vāhidī, *Esbābu'n-Nuzūl*, tah. Kemāl Besyūnī Zağlūl (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991), s.316.

¹³⁷ El-Vāhidī, *Esbābu'n-Nuzūl*, ss.316-317.

¹³⁸ İbnu'l-Cevzī, *Zādu'l-Mesīr*, c.5, s.401.

¹³⁹ Muḳātil, *Tefsīr*, c.3, s.119.

Rivayetten Ğatafânlıların Yahudilerle ilişkilerine dair elde edilen bilgi, ayetin hicret sonrası bir dönemde nâzil olduğuna işaret edebilir. Ğatafânlılar, Ğendeğ gazvesinde Kırayş ve Yahudilerin müteffiki olmuştur.¹⁴⁰ Ayrıca Ğatafân (Hicrî 3)¹⁴¹ ve Zatu'r-Rik'a (hicrî 5)¹⁴² gazveleri Medine döneminde gerçekleşen olaylardır. Bunlar Ğatafânlılarla ilgili olay, rivayet ve ayetlerin Medine dönemi içerisinde değerlendirilebileceğine ilişkin görüşü güçlendirmektedir. Bununla birlikte es-SeĞāvî, MuĞâtil'e dayanarak bu ayetin Medenî olduğuna ilişkin bir rivayet nakletmektedir.¹⁴³ Bu rivayet de ayetin Medine'de nâzil olabileceği konusunda delil teşkil etmektedir.

(7) el-Hacc:19

Surenin 19. ayetine dair iki sebab-i nuzûl rivayeti nakledilmektedir. Birinci rivayette *hazâni haşmâni*, Bedr gazvesine katılan Müslüman ve müşriklerden “iki taraf” şeklinde açıklanmış ve bazı isimler zikredilmiştir.¹⁴⁴ Kâtâde ← İbn ‘Abbâs tarikiyle nakledilen ikinci rivayette ise bu iki grup, *ehl-i kitâb* ve müminler şeklinde yer almıştır. Yahudilerin (*ehl-i kitâb*) “Biz Allah'a sizlerden daha layığız, bizim kitabımız ve peygamberimiz sizin kitabınız ve peygamberinizden öncedir” mealinde ifadelerine müminlerin mukabelede bulunması üzerine bu ayet nâzil olmuştur.¹⁴⁵ Rivayetler içerik açısından farklı olsa da ayetin tarihî bağlamını Medine olarak belirlemektedir. Bu ayet grubunun metinsel bağlamı 24. ayete kadar devam etmektedir.

(8) el-Hacc:25

Ayetin nuzûl sebebi olarak iki farklı rivayet nakledilmiştir. İbn ‘Abbâs'a dayanan birinci rivayete göre Hz. Peygamber, biri *enşârdan* diğeri *muhâcir*lerden iki kişiyle birlikte ‘Abdullâh b. Enes b. Ğaţal'ı bir yere göndermiştir. Kimin daha soylu olduğu tartışması sonucu ‘Abdullâh b. Enes b. Ğaţal *enşârdan* olan kişiyi öldürür, irtidad edip Mekke'ye kaçar. Bunun üzerine bu ayet nâzil olur.¹⁴⁶ İbn ‘Abbâs'a dayanan ikinci rivayette

¹⁴⁰ Kasım Şulul, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), s.671.

¹⁴¹ Eţ-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, c.2, s.487.

¹⁴² El-Vâhidî, *Kitâbu'l-Megâzi*, c.1, s.395.

¹⁴³ Es-SeĞāvî, *Cemâlu'l-Kurrâ ve Kemâlu'l-İkrâ*, c.1, s.14. MuĞâtil'in tefsirinde böyle bir açıklama bulunmamaktadır. Bu açıklama tefsirin nakli sürecinde bir müstensih hatası olarak metinden çıkmış olabilir.

¹⁴⁴ El-Vâhidî, *Esbâbu'n-Nuzûl*, ss.317-318; es-Suyûtî, *Lubâbu'n-NuĞûl*, s.185; krş. Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, ss.246-247.

¹⁴⁵ MuĞâtil, *Tefsîr*, c.3, s.120 (Kâtâde ve İbn ‘Abbâs'ın isimleri zikredilmiyor); et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, c.16, s.491; el-Vâhidî, *Esbâbu'n-Nuzûl*, s.318.

¹⁴⁶ MuĞâtil, *Tefsîr*, c.3, s.121; es-Suyûtî, *Lubâbu'n-NuĞûl*, s.185.

Hudeybiye senesinde (Hicrî 6. yıl),¹⁴⁷ Hz. Peygamber ve şahâbesinin Mescid-i Haram'a girmelerini ve umre yapmalarını alıkoyan Ebû Sufyân b. Harb hakkında nâzil olduğu nakledilmektedir.¹⁴⁸ Hz. İbrahim, hac ve kurban anlatımının bunun akabinde anlatılması bu rivayetin sebab-i nuzûl olarak tercihine Kur'an'dan bir kaynak olmaktadır. Her iki rivayetin içerikleri farklı olmakla birlikte ayetin bağlamının Medine olduğu anlaşılmalıdır. Birinci rivayette *enşâr* ve *muhâcir* kelimeleri Medenî unsurlardır. İkinci rivayet doğrudan Medenî dönemde gerçekleşen bir olayı içermektedir.

(9) el-Hacc:39-41

Hz. Peygamber Mekke'den ayrıldığı zaman Hz. Ebû Bekr söyle demiştir: "Nebilerini [Mekke'den] çıkarttılar. Allah onları helak etsin." Bunun üzerine bu ayet nâzil olmuştur (*fe-nezelet*). Bu söze dayanarak ayetin, hicret yolunda inmiş olduğu şeklinde bir sonuca varılmıştır.¹⁴⁹ Ayet "saldırıya maruz kalmaları durumunda [*zulimû*]" savaşa izin verilmesini konu edinir. Mekke'de, hemen hicret öncesi dönemde ve hicret esnasında, bu konunun Kur'an'ın metinsel ve tarihî bağlamında yer almadığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla rivayet, Bedr gazvesi (Hicrî 2. yıl) öncesi bir dönemle irtibatlandırılabilir.¹⁵⁰

Muķâtil b. Suleymân, surenin 38. ayetini "Allah'ın müminlere hicretten önce kendilerine eziyet eden müşriklere cevap vermemelerini emrettiği bir zamanla ilgilidir" şeklinde açıklamaktadır.¹⁵¹ Bu yorum ayetin Medenî dönemde Mekke'deki durumun bir hatırlatması olarak anlaşılabilir. Zira Muķâtil bu açıklamanın akabinde "Medine'ye geldikleri vakit Allah Mekke'deki yasaklamadan sonra müminlere savaş için izin verdi" değerlendirmesini eklemektedir.¹⁵² Surenin 40. ayetinde müminlerin, müşrikler tarafından Mekke'den çıkarılmalarının haber verilmesi ise bu ayetler arasında hem tarihî hem de metinsel bir irtibat kurmaktadır. Muķâtil, 41. ayete geçen "bir yerde (*fi'l-ardî*) egemenlik imkânı versek" ifadelerini "müminlere Mekke'deki mağlubiyetlerinden sonra Medine topraklarında bir hâkimiyet imkânı" şeklinde açıklamaktadır.¹⁵³ Bu yerin (*el-ard*) Medine şehri olarak belirlenmesi ayetlerin tarihî bağlamının Medine olabileceği yorumu güçlendirmektedir.

¹⁴⁷ Bkz. Şulul, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*, s.740.

¹⁴⁸ Er-Râzî, *Meķâtilü'l-Ġayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), c.23, s.24.

¹⁴⁹ El-Vâhidî, *Esbâbu'n-Nuzûl*, s.319; es-Suyûtî, *Lubâbu'n-Nukûl*, s.186; es-Suyûtî, *el-İtkân*, c.1, s.130.

¹⁵⁰ Krş. Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, ss.217-219.

¹⁵¹ Muķâtil, *Tefsîr*, c.3, s.129.

¹⁵² Muķâtil, *Tefsîr*, c.3, s.129.

¹⁵³ Muķâtil, *Tefsîr*, c.3, s.130.

(10) El-Hacc:53

Eṭ-Ṭaberî, ayetteki *ellezîne fî kulûbihim meraḍ* ifadesiyle kastedilenin “münafıklar” olduğunu İbn Cüreyc’den nakletmektedir.¹⁵⁴ Bu rivayet doğrudan ayetin tarihî bağlamını Medine olarak belirlemektedir. Bu kullanımın Kur’an’daki diğer kullanımlarına ilişkin açıklamalar şu şekildedir:

- 2/el-Bakara:9-10, Yahudilerden bir münafık¹⁵⁵
 5/el-Mâ’ide:52, Münafıklar;¹⁵⁶ ‘Abdullâh b. Ubeyy¹⁵⁷
 8/el-Enfâl:49, Münafıklar ve kalplerinde *şekk* bulunanlar¹⁵⁸
 9/et-Tevbe:125, Münafıklar¹⁵⁹
 24/en-Nûr:49-50, Yahudiler¹⁶⁰
 33/el-Ahżâb:12, Münafıklar ve kalplerinde *şekk* bulunanlar¹⁶¹
 33/el-Ahżâb:60, Münafıklar¹⁶²
 47/Muḥammed:20, Münafıklar¹⁶³
 47/Muḥammed:29, Münafıklar¹⁶⁴

Bu ifadeden kimlerin kastedildiği sorusu, rivayetlerde Yahudiler ve münafıklar olarak açıklanmıştır. Dolayısıyla bu kullanımın diğer tarihî bağlamlarına işaret eden rivayetler, bu ayetin Medine dönemine ait olduğu hususunda kaynaklık teşkil etmektedir.

(11) el-Hacc:54

Bu ayette geçen “kendilerine ilim verilenler” (*ellezîne ütû’l-’ilm*) ifadesinden kimlerin kastedildiği sorusuna Muḳâtil’in tefsirinde “Ehl-i Tevrat” cevabını bulmaktayız.¹⁶⁵ Bu terkinin Medenî dönemdeki diğer kullanımları ise şu şekilde açıklanmıştır:

17/el-İsrâ’:107, Tevrat ile ilim verilenler (‘Abdullâh b. Selâm ve arkadaşları)¹⁶⁶

¹⁵⁴ Eṭ-Ṭaberî, *Câmi’u’l-Beyân*, c.16, s.612.

¹⁵⁵ Muḳâtil, *Tefsîr*, c.1, s.89; eṭ-Ṭaberî, *Câmi’u’l-Beyân*, c.1, s.289.

¹⁵⁶ Muḳâtil, *Tefsîr*, c.1, ss.484-485.

¹⁵⁷ Eṭ-Ṭaberî, *Câmi’u’l-Beyân*, c.8, ss.510-511.

¹⁵⁸ Muḳâtil, *Tefsîr*, c.2, s.119.

¹⁵⁹ Muḳâtil, *Tefsîr*, c.2, s.204; eṭ-Ṭaberî, ayetteki *mâitü* ifadesini “yani münafıklar” olarak açıklamıştır. Bkz. eṭ-Ṭaberî, *Câmi’u’l-Beyân*, c.12, s.90.

¹⁶⁰ Muḳâtil, *Tefsîr*, c.3, s.205.

¹⁶¹ Muḳâtil, *Tefsîr*, c.3, s.477.

¹⁶² Muḳâtil, *Tefsîr*, c.3, s.508.

¹⁶³ Muḳâtil, *Tefsîr*, c.4, s.48.

¹⁶⁴ Muḳâtil, *Tefsîr*, c.4, s.50; eṭ-Ṭaberî, *Câmi’u’l-Beyân*, c.21, s.222.

¹⁶⁵ Muḳâtil, *Tefsîr*, c.3, s.111.

¹⁶⁶ Muḳâtil, *Tefsîr*, c.2, s.555.

28/el-‘Ankebūt:49, Tevrat ile ilim verilenler (‘Abdullāh b. Selām ve arkadaşları)¹⁶⁷

34/es-Sebe’:6, *Ehl-i Kitāb*’ın iman edenleri¹⁶⁸

47/Muḥammed:16, *hidayet (el-hudā)*, yani Kur’an¹⁶⁹

58/el-Mucādele:11, Kur’an¹⁷⁰

Bu açıklamalara göre *ellezīne ūtū’l-ilm* tamlaması, Medenī dönemde daha çok Yahudiler ile ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla ilgili rivayetler, ayetin tarihî bağlamını Medine olarak belirlemektedir.

(12) el-Ḥacc:60

Müşrikler, müminler için savaş yapılması haram olan Muḥarrem ayının son gününde, bir savaş başlatmışlardır. Çünkü müşrikler, müminlerin bu durumdan rahatsız olacaklarını biliyorlardı. Allah’ın yardımıyla savaş müminlerin zaferi ile sonuçlandı. Yine de haram bir ayda savaşmaktan dolayı müminlerin huzursuz hissetmeleri üzerine Allah “ذَلِكَ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ” ayetini indirmiştir.¹⁷¹ Bu savaşın ismi zikredilmemiştir. Kur’an’da haram aylarda savaşma konusu el-Bakara:217. ayette de yer almaktadır. Bu ayet Batın-ı Nahle seriyyesiyle ilgilidir. Seriyenin savaşmanın haram olduğu Receb ayında gerçekleşmesinden dolayı Hz. Peygamber’e ve Müslümanlara karşı yapılan ithamlar üzerine el-Bakara:217. ayet nâzil olmuştur.¹⁷² Her iki ayet aynı veya farklı olaylarla ilgili olabilir. El-Ḥacc suresi 60. Ayetin nuzûl sebebi olarak Muḳātil’in tefsirinde yer alan bu açıklama ‘savaş’ konusunun olduğu bir bağlama atıf yapmaktadır. Bu ayetin tarihî bağlamına dair lafzî bir delil de ayetin *zālike* ism-i işaretiyle başlamasıdır. Ez-Zeccāc (ö.311/923) *zālikeyi* “ölen ya da öldürülen *muhācirlerle* ilgili olarak bildirdiğimiz vaadi yerine getirmek” olarak açıklamaktadır.¹⁷³ Bu dilsel açıklamanın ayetin tarihî bağlamıyla ilişkilendirilmesinde 58. ayet itibariyle surede hicret konusunun yer almasının rolü açıktır.

(13) el-Ḥacc:74

El-Kelbī’den (ö.146/763) nakledilen rivayete göre bu ayet, Yahudilerin (Mālik ibn eş-Şayf, Ka’b b. el-Eşraf, Ka’b b. Esed ve diğerleri) “Allah

¹⁶⁷ Muḳātil, *Tefsīr*, c.3, s.386.

¹⁶⁸ Muḳātil, *Tefsīr*, c.3, s.524.

¹⁶⁹ Muḳātil, *Tefsīr*, c.4, s.47.

¹⁷⁰ Muḳātil, *Tefsīr*, c.4, s.262.

¹⁷¹ Muḳātil, *Tefsīr*, c.3, s.165; es-Suyūtī, *Lubābu’n-Nuḳūl*, s.186.

¹⁷² Krş. Gözeler, *Kur’an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, ss.235-238.

¹⁷³ Er-Rāzī, *Mefātīhu’l-Ġayb*, c.23, s.60.

gökleri ve yeri yaratmayı tamamladığında yoruldu ve dinlenmek için istirahatete çekildi” şeklindeki sözleri üzerine nâzil olmuştur. Rivayette bu ayetle birlikte 50/Ķāf suresi 38. ayetin de (وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ) nâzil olduğu nakledilmektedir.¹⁷⁴ Rivayette yer alan iki nokta, bu ayete Medenî bir unsur kazandırmaktadır. Birincisi doğrudan Yahudilerin zikredilmesi; ikincisi bu ayetle birlikte nazil olduğu belirtilen Ķāf suresi 38. ayetin Mekkî bir surede, Medenî (istisna) bir ayet olmasıdır.¹⁷⁵

(14) el-Hacc:78

Kur’an’daki *millete* [ebîkum] *İbrāhîm* ifadesinin Medenî surelerdeki kullanımlarının tarihî bağlamlarına işaret eden açıklamalar şu şekildedir:

a) Yahudilerin liderleri ve Necran Hıristiyanları, müminlere “bizim dinimize girin, çünkü bizim dinimizden başka bir din yoktur” derler. Bunun üzerine Allah “وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى يَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ” [2/el-Bakara:135] buyurmuştur.¹⁷⁶

b) Yahudiler ve Hıristiyanlar, Hz. İbrāhîm de dâhil olmak üzere bütün peygamberlerin kendi dinleri üzere olduklarını iddia etmişlerdir [3/Ālu ‘İmrān:95]¹⁷⁷

c) Yahudiler Medine’de müminlere karşı övündükleri zaman Allah, dinlerden İslam dinini seçtiğini buyurmuştur [4/en-Nisā’:125]¹⁷⁸

Bu açıklamalardaki ortak nokta Yahudilerin ve Hıristiyanların rivayetlere konu olmasıdır. Rivayetlere dayanarak, Yahudilerin ve Hıristiyanların dikaktlerini çekmek amacıyla Hz. İbrahim’in yeniden zikredilmesi, el-Hacc suresi 78. ayetin tarihî bağlamında onların olabileceğini düşündürmektedir.¹⁷⁹

Sonuç

Surelerin özellikleri konusunda ‘Abdullāh b. Vehb’den (ö.197/812) ez-Zurkānî’ye (ö.1948) *‘ulūmu’l-Ķur’ān*’a dair 14 farklı eseri kronolojik olarak değerlendirmelerimiz sonucunda Mekkî veya Medenî sure karakteristiğinin iki odağı bulunduğunu söyleyebiliriz. Birincisi lafızların filolojik yapısı ve üslubuyla ilgilidir. Kur’an ilimleri içerisinde bu konu müstakil başlıklar altında detaylı olarak işlenmiş ve şekillenmiştir. İkincisi, ayet ve surelerin

¹⁷⁴ Er-Rāzī, *Meḳāṭihu’l-Ķayb*, c.23, s.70.

¹⁷⁵ Es-Suyūṫī, *el-İṫān*, c.1, s.102.

¹⁷⁶ Muḳāṭil, *Tefsīr*, c.1, s.141; eṫ-Ṭaberī, *Cāmi’u’l-Beyān*, c.2, ss.589-590.

¹⁷⁷ Muḳāṭil, *Tefsīr*, c.1, s.291.

¹⁷⁸ Muḳāṭil, *Tefsīr*, c.1, ss.410-411.

¹⁷⁹ Krş. Nöldeke, Schwally, Bergstrāber & Pretzl, *The History of the Qur’ān*, s.174.

konusu ve içeriğine ilişkindir. Klasik dönemde *mevdū'ul-Ḳur'ān* adıyla müstakil bir ilim ihdas olmamıştır. *Kaşaşu'l-Ḳur'ān* alanı bununla ilişkilendirilebilir. Ancak bu ilim klasik *'ulūmu'l-Ḳur'ān* kaynaklarında 'müstakil bir başlık' olarak yer almaz.

Klasik literatürün surelerin özelliklerine dair sunduğu rivayetlerde/açıklamalarda Medenî dönemin ağırlıklı konuları arasında kabul edilen ibadetler/farzlar zikredilmemektedir. Mekkî dönemin ağırlıklı konuları arasında kabul edilen ahlak, Mekkî veya Medenî dönemin özelliği olarak kaynaklarda yer almamaktadır. Bir diğer genel özellik de peygamber kıssalarının bulunduğu surelerin Mekkî olduğudur. Oysa Ālu 'İmrān suresinde Hz. Meryem ve Hz. 'İsā, el-Mā'ide suresinde de Beni İsrail-Hz. Mūsā kıssaları geçmektedir. Bir diğer husus Mekkî surelerdeki yemin ve *sec'* gibi özelliklerin bu rivayetlerde yer almamasıdır. Yine *mufaşşal* surelerin Mekkî olduğu bilgisinin genel bir açıklama olduğu anlaşılmaktadır. Zira *mufaşşal* sure, "50/Ḳāf suresinden 114/en-Nās suresine kadar olan ve araları besmele ile sık sık ayrılan sureler"¹⁸⁰ için kabul edilen bir tanımdır. Ancak bunlar arasında 57/el-Ḥadīd, 58/el-Mucādele, 59/el-Ḥaşr, 60/el-Mumteḥine, 61/eş-Şaff, 62/el-Cumu'a, 63/el-Munāfikūn, 64/Teğābun, 65/eṭ-Ṭalaḳ, 66/et-Tahrīm ve 98/el-Beyyine gibi Medenî olan sureler bulunmaktadır. Sonuç olarak, surelerin özelliklerine dair açıklamalar, klasik literatürde detaylı bir şekilde bulunmamaktadır. Bunlar 'genel' belirlemelerdir.

Araştırmamız sonucunda içerik ve üslup özelliklerine ve tarihî bağlamına dair rivayetlere dayanarak el-Ḥacc suresinin, Medenî bir sure olduğu sonucuna varılmıştır. 'Üslup ve içerik' eksenli yapılan inceleme, el-Ḥacc suresinin kavram, biçim ve muhteva bakımından daha çok Medine döneminde nâzil olan surelerle benzer özelliklere sahip olduğunu göstermektedir. Klasik kaynakların naklettiği Mekkî-Medenî sure özelliklerini tek tek incelediğimizde el-Ḥacc suresinin iki açıdan Medenî sure karakteristiği taşıdığı görülmektedir. Bunlar: Savaşa izin verilen veya savaş konusu olan surelerin Medenî olduğu bilgisidir. Bir diğeri de münafıkların yer aldığı surelerin Medenî olduğu tanımıdır. Ancak el-Ḥacc suresinin içerik incelemesi sonucu belirleyebildiğimiz daha özel Medenî sure özellikleri bulunmaktadır. Bunlar: (1) Şābīler, Medenî dönemin konusudur. (2) Hac ibadeti Medenî dönemin konuları arasındadır. (3) Müminlerin Mescid-i Ḥaram'a girmelerinin engellenmesi konusu Medenîdir. (4) Kur'an'da *şe'ā'irullāh* kullanımı Medine dönemine özgüdür. Dolayısıyla

¹⁸⁰ Abdülhamit Birışık, "Süre," *TDV İslām Ansiklopedisi (DİA)*, c.37, s.539.

Kur'an'da her bir surenin üslup ve içerik bakımından incelenmesi sonucu sadece ilgili döneme özgü yeni ve detaylı özellikler tespit edilebilir.

Tefsir literatüründe el-Hacc suresinin nuzûl dönemine dair ulaşabildiğimiz rivayetler mukayese edildiğinde, surenin Mekkî olarak nitelendirildiği her rivayette istisna tutulan Medenî ayetler bulunduğu görülmektedir. Yani “sure tamamen Mekkîdir” şeklinde bir haber tespit edilememiştir. Diğer taraftan surenin “tamamen Medenî” olduğunu aktaran rivayetler mevcuttur. Rivayetler arasında bir farklılık veya tutarsızlık olduğu görülse de bunlar surenin nuzûl dönemini büyük oranda Medine'ye taşımaktadır.

Ayetlerin nuzûl bağlarına dair ‘rivayet’ eksikliğini yapan inceleme sonucu el-Hacc suresinin nuzûl döneminin Medine olarak belirlenmesinde bazı olaylar kaynak olmaktadır. Surenin birinci kısmı için şu tarihî bağlamlar tespit edilmiştir:¹⁸¹

1-2: Benû Muştalîk Gazvesi [1-10. ayetler]

11: Allah'a şartlı bir şekilde kulluk eden kişinin Medine'ye gelmesi veya bir Yahudinin şikâyeti [11-14. ayetler]

15: Ğatafân kabilesi [15-18. ayetler]

19: Bedr'de iki grubun karşılaşması [19-24. ayetler]

25: ‘Abdullâh b. Enes b. Hâtal’ın *enşârdan* bir kişiyi öldürmesi veya müminlerin Mescid-i Haram'a girişlerinin engellenmesi [25-38. ayetler]

Surenin ikinci kısmı için savaşa izin verilmesini konu alan 39. ayetin nuzûl sebebi belirleyici olmaktadır [39-41. ayetler]. Bu kısımda özellikle muhataplar tarihî bağlamı belirlemede etkilidir. Önceki peygamberler, münafıklar, Yahudiler, hicret edenler ve surenin sonunda inananlara “İbrâhîm'in dininin” hatırlatılması tefsir rivayetlerine konu olmuştur. Bu unsurlar da surenin nuzûl şartlarının Medine olduğuna delil olmaktadır.

Sonuç olarak, surelerin nuzûl dönemlerinin tespitinde belirleyici kaynak bize göre ayetlerin nuzûl/tarihî bağlarına dair rivayetler olmaktadır. Mekkî bir kavram veya bir konu aynı zamanda Medine döneminde de geçebilmektedir. Ancak rivayetlerdeki tarihî bağlama işaret eden ayrıntılar araştırmamızı daha kesin sonuçlara ulaştırabilmektedir. El-Hacc suresinin üslup ve içerik merkezli incelemesi surenin *yâ eyyuhâ'n-nâs* hitabını, yaratılış, kıyamet, önceki peygamberler ve müşriklere ilişkin ayetler içermesi bakımından Mekkî olduğunu düşündürtebilir. Kronolojik olarak

¹⁸¹ Metinsel bağlam takip edilerek ilişkilendirilen ayetlere köşeli parantez içinde işaret edilmiştir.

Medine dönemi, Mekke döneminden sonra olduğu için, Medenî dönem Mekki dönemin anlam ve kavram dünyasını içermektedir. Dolayısıyla Mekki dönemin üslup ve konuları Medenî surelerde bulunabilmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdel Haleem, M. A. S. "The Story of Joseph in the Qur'an and the Old Testament," *Islam and Christian-Muslim Relations* 1:2 (1990), ss.171-191.
- 'Abdullāh b. Vehb. *el-Cāmi' 'Ulūme'l-Kur'an [kezā]*. Tah. ve ta'līk. Miklos Muranyi. 3 cilt. Beyrut: Dāru'l-Ġarbī'l-İslāmī, 2003.
- Ambros, Arne A. "Die Analyse von Sure 112: Kritiken, Synthesen, neue Ansätze," *Der Islam* 63:2 (2009), ss.219-247.
- Bardakoğlu, Ali. "Ferâiz," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c.12, ss.362-363.
- el-Begāvī, el-Ferrā'. *Me'ālimu't-Tenzīl*. Tah. Muḥammed 'Abdullāh en-Nemr, 'Uṣmān Cumu'a Ḍamīriyye, Suleymān Muslim el-Ḥarṣ. 8 cilt. Riyad: Dāru Ṭayyibe, 1411.
- Bell, Richard. *The Qur'an: Translated with a Critical Re-arrangement of the Surahs*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1937-1939.
- Birişik, Abdulhamit. "Muhammed b. Akīle ve Ez-Ziyāde ve'l-İhsān fī 'Ulūmi'l-Kur'an'ı," Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 1990.
- "İbn Akīle," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c.19, ss.304-306.
- "Sûre," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c.37, ss.538-539.
- Blachère, Régis. *Le Coran (al-Qor'an)*. Paris: G.-P. Maisonneuve & Larose, 1966.
- Cuypers, Michel. *Le festin: une lecture de la sourate al-Ma'ida*. Paris: Lethielleux, 2007.
- Çetin, Abdurrahman. "Vakf ve İbtidâ," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c.42, ss.461-463.
- ed-Dihlevī, Velīyullāh. *el-Fevzu'l-Kebīr fī Uṣūli't-Tefsīr*. Dimeşq: Dāru'l-Ġavṣānī li'd-Dirāsāti'l-Kur'āniyye, 2008.
- Elik, Hasan & Muhammed Coşkun. *Tevhit Mesajı: Özlü Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Fikir Yayıncılık, 2013.
- Farrin, Raymond K. "Surat al-Baqara: A Structural Analysis," *The Muslim World* 100 (2010), ss.17-32.
- Gökkır, Bilal. "Form and Structure of Sura Maryam-A Study from Unity of Sura Perspective," *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16:1 (2006), ss.1-16.
- "Konulu Tefsir: Hedef, İmkân ve Sınırları," Bilal Gökkır Necdet Yılmaz, Ömer Kara, Muhammed Abay, Necmettin Gökkır (ed.), *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2010), ss.455-466.
- Gözeler, Esra. *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2016.

- Grimme, Hubert. *Mohammed, II. Teil: Einleitung in den Koran. System der koranischen Theologie*. Münster: Aschendorff, 1895.
- el-Awa, Salwa M. S. *Textual Relations in The Qur'an: Relevance, coherence and structure*. New York: Routledge, 2006.
- el-Hāris el-Muḥāsibī. *el-'Aql ve Fehmu'l-Ḳur'an*. Tah. Ḥuseyn el-Ḳuvvetlī. Beyrut: Dāru'l-Fikr, 1971.
- el-Ḥāzin, 'Alī b. Muḥammed. *Lubābu't-Te'vīl fī Me'āni't-Tenzīl*. Tah. 'Abdusselām Muḥammed Şāhīn. 4 cilt. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- Hirschfeld, Hartwig. *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*. London: Royal Asiatic Society, 1902.
- İşık, Emin. "Hac Suresi," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.14, ss.420-421.
- İbn 'Aḳīle el-Mekkī. *ez-Ziyāde ve'l-İhsān fī 'Ulūmi'l-Ḳur'an*. 10 cilt. Eş-Şāriḳa: Cāmi'atu'ş-Şāriḳa, 2006.
- İbn 'Atiyye, Ebū Muḥammed 'Abdulḥaḳ. *el-Muḥarraru'l-Ve'ciz fī Tefsiri'l-Kitābi'l-'Aziz*. Tah. er-Rahḫāle el-Fārūḳ, 'Abdullah b. İbrāhīm el-Enşārī, 'Abdul'al es-Seyyid İbrāhīm, M. eş-Şāfi'ī eş-Şādiḳ el-'Anānī. 8 cilt. 2. Bsk. Beyrut: Vizāratu'l-Evkāf ve'ş-Şu'uni'l-İslāmiyye- Devlet Ḳatar, 2007.
- İbn Cuzeyy, Muḥammed el-Kelbī. *et-Teshīl fī 'Ulūmi't-Tenzīl*. Tah. Muḥammed Sālim Hāşim. 2 cilt. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Teymiyye, Taḳiyyuddīn. *Muḳaddime fī Uşūli't-Tefsīr*. Tah. 'Adnān Zerzūr. Kuveyt: Dāru'l-Ḳur'āni'l-Kerīm, 1972.
- İbnu'l-'Arabī, el-Ḳāḏī Ebū Bekr. *en-Nāsīḫ ve'l-Mensūḫ fī'l-Ḳur'āni'l-Kerīm*. Tah. 'Abdulkebir el-'Alevī el-Medḡarī. 2 cilt. Kahire: Mektebetu'ş-Şeḳāfeti'd-Dīniyye, 1992.
- *Ḳānūnu't-Te'vīl*. Tah. Muḥammed Suleymānī. Cidde: Dāru'l-Ḳible li'ş-Şeḳāfeti'l-İslāmiyye & Beyrut: Mu'essesetu 'Ulūmi'l-Ḳur'an, 1986.
- İbnu'l-Cevzi, Ebū'l-Ferac. *Funūnu'l-Efnān fī 'Uyūni 'Ulūmi'l-Ḳur'an*. Tah. Ḥasen Diyā'uddīn 'İtr. Beyrūt: Dāru'l-Beşā'iri'l-İslāmiyye, 1987.
- *Zādu'l-Mesīr fī İlmi't-Tefsīr*. 9 cilt. Beyrut & Dimeşḳ: Mektebetu'l-İslāmī, 1983.
- İşler, Emrullah. "Muhasibi ve Fehmü'l-Kur'an'ı," yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara 1989.
- Johns, A. H. "Reflections on the Dynamics and Spirituality of *Sūrat al-Furqān*," Issa J. Boullata (ed.), *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an* (Richmond, Surrey: Curzon, 2000) içinde, ss.188-227.
- el-Kāfiyeci. *Kitābu't-Taysīr fī Ḳavāidi İlmi't-Tefsīr*. Tah. ve Türkçe terc. İsmail Cerrahoğlu (*Kitābū't-Taysīr Fī Ḳavāidi İlmi't-Tafsīr* [keza]). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Karagöz, Mustafa. "el-İksir fī Kavāidi't-Tefsīr Örneğinde 'Tefsir Usulü' Yazımına Bir Katkı," *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9:17 (2010/1), ss.171-200.
- Klar, Marianna O. "Through the Lens of the Adam Narrative: A Re-consideration of *Sūrat al-Baqara*," *Journal of Qur'anic Studies* 17:2 (2015), ss.24-46.

- . “Re-examining Textual Boundaries: Towards a Form Critical *Sūrat al-Kahf*,” Majid Daneshgar, Walid A. Saleh (ed.) *Islamic Studies Today: Essays in Honor of Andrew Rippin* (Leiden: Brill, 2016) içinde, ss.215-238.
- . “Text Critical Approaches to Sura Structure: Combining Synchronicity with Diachronicity in *Sūrat al-Baqara*. Part One,” *Journal of Qur’anic Studies* 19:1 (2017), ss.1-38.
- Koloska, Hannelies. *Offenbarung, Ästhetik und Koranexegese: Zwei Studien zu Sure 18 (al-Kahf)*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2015.
- el-Ḳurṭubī, Muḥammed b. Aḥmed. *el-Cāmi‘ li-Aḥkāmī‘l-Ḳur‘ān*. Tah. ‘Abdulmuḥsīn et-Turkī ve diğeri. 24 cilt. Beyrut: Mu‘essesetu’r-Risāle, 2006.
- el-Ḳuvvetlī, Ḥuseyn. “Şerḥ ve Telḥiṣ,” el-Ḥārīṣ el-Muḥāsibī. *el-Aḳl ve Fehmu‘l-Ḳur‘ān*. Tah. Ḥuseyn el-Ḳuvvetlī (Beyrut: Dāru‘l-Fikr, 1971) içinde, ss.245-260.
- Mir, Mustansir. “Elephants, Birds of Prey, and Heaps of Pebbles: Farāhi’s Interpretation of *Sūrat al-Fīl*,” *Journal of Qur’anic Studies* 7:1 (2005), ss.33-47.
- Muḳātil b. Suleymān. *Tefsīru Muḳātil b. Suleymān*. Tah. ‘Abdullāh Maḥmūd Şiḫāte. 5 cilt. Beyrut: Mu‘essesetu’t-Tārīḫi‘l-‘Arabī, 2002.
- Öztürk, Mustafa & Hadiye Ünsal. “Evvelü Mâ Nezel Meselesi Bağlamında Erken Dönem Mekki Surelerin Kavram ve Anlam Dünyası,” Mesut Okumuş (ed.), *Kur’an Nüzulünün Mekke Dönemi Sempozyumu* (Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2013) içinde, ss.93-143.
- Netton, Ian Richard. “Towards a Modern Tafsiir of *Sūrat al-Kahf*: Structure and Semiotics,” *Journal of Qur’anic Studies* 2:1 (2000), ss.67-87.
- Neuwirth, Angelika. “From the Sacred Mosque to the Remote Temple: *Sūrat al-Isrā’* between Text and Commentary,” Jane Dammen McAuliffe, Barry D. Walfish, and Joseph W. Goering (ed.), *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam* (New York: Oxford University Press, 2003) içinde, ss.376-407.
- . “Images and Metaphors in the Introductory Sections of the Makkan Sūras,” Colin Turner (ed.), *The Koran: Critical Concepts in Islamic Studies* (London & New York: Routledge, 2004) içinde, ss.244-273.
- . “Qur’anic Literary Structure Re-visited. *Sūrat al-Raḥmān* Between Mythic Account and Decodation of Myth” Stefan Leder (ed.), *Storytelling in the Framework of Non-fictional Arabic Literature* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1998) içinde, ss.388-420.
- . “Referentiality and Textuality in *Sūrat al-Ḥijr*: Some Observations on the Qur’anic ‘Canonical Process’ and the Emergence of a Community,” Issa J. Boullata (ed.), *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur’ān* (Richmond, Surrey: Curzon, 2000) içinde, ss.143-172.
- . *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*. Berlin & New York: De Gruyter, 1981.
- . *Der Koran. Band 1: Früchmekkanische Suren*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011.
- Nöldeke, Theodor. *Geschichte des Qorāns*. Leipzig: Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung, 1909.

- Nöldeke, Theodor, Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträßer & Otto Pretzl, *The History of the Qur'ân*. Ed. ve terc. Wolfgang H. Behn. Leiden & Boston: Brill, 2013.
- Paçacı, Mehmet. “De ki: Allah Bir [أحد/واحد]’dir’ -İhlas Suresi’nin Sami Geleneği Perspektifinden Bir Tefsiri,” *İslâmiyât* 1:3 (1998), ss.49-71.
- . “Tefsirin Yöntemi Açısından Tefsir Ürünlerinin Sınıflandırılması Tartışması,” *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013) içinde, ss.135-152.
- er-Râğib el-İşfehâni. *Muqaddimetu Câmî'i't-Tefâsîr ma'a Tefsîri'l-Fâtîha ve Me'âli'i'l-Bakara*. Tah. Ahmed Hâsen Ferhât. El-Kuveyt: Dâru'd-Da've, 1984.
- er-Râzî, Faḥruddîn. *Mefâtiḥu'l-Ġayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Robinson, Neal. “Hands Outstretched: Towards a Re-reading of *Sûrat al-Mâ'ida*,” *Journal of Qur'anic Studies* 3:1 (2001), ss.1-19.
- . “*Sûrat Âl İmrân* and Those with the Greatest Claim to Abraham,” *Journal of Qur'anic Studies* 6:2 (2019) ss.1-21.
- . “The Structure and Interpretation of *Sûrat al-Mu'minûn*,” *Journal of Qur'anic Studies* 2:1 (2000), ss.89-106.
- Rodwell, John Medows. *The Koran*. Londra: J. M. Dent & Sons Ltd, Everyman's Library, 1963.
- Rubin, Uri. “The Shrouded Messenger: On the Interpretation of al-Muzzammil and al-Muddaththir,” *Jerusalem Studies of Arabic and Islam* 16 (1993), ss.96-107.
- Saleh, Walid A. “End of Hope Suras 10-15, Despair and a Way Out of Mecca,” Angelika Neuwirth & Michael A. Sells (ed.), *Qur'anic Studies Today* (New York: Routledge, 2016) içinde, ss.105-123.
- Sinai, Nicolai. “An Interpretation of *Sûrat al-Najm* (Q. 53),” *Journal of Qur'anic Studies* 13:2 (2011), ss.1-28.
- . “The Unknown Known: Some Groundwork for Interpreting the Medinan Qur'an,” *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 66 (2015-2016), s.55.
- Smith, David E. “The Structure of al-Baqarah,” *The Muslim World* 91 (2001), ss.121-136.
- es-Seḥâvî, 'Aleḡuddîn. *Cemâlu'l-Kurrâ' ve Kemâlu'l-İkrâ'*. Tah. 'Alî Huseyn el-Bevvâb. 2 cilt. Mekke: Mektebetu't-Turâs, 1987.
- es-Suyûfî, Celâluddîn. *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Tah. Merkezi'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye. 6 cilt. Medine: Mucemma'u'l-Melik Fehd li-Ṭiba'âti'l-Muşḥafi'ş-Şerîf, tsz.
- . *ed-Durru'l-Mensûr fî't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*. Tah. 'Abdulmuḥsîn et-Turkî. 17 cilt. Kahire: Merkezi Heçr li'l-Buḥûs ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmîyye, 2003.
- . *Lubâbu'n-Nuḡûl fî Esbâbi'n-Nuzûl*. Kahire: Mektebetu's-Şafâ, 2002.
- Şulul, Kasım. *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- eṭ-Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr. *Câmî'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. Tah. 'Abdulmuḥsîn et-Turkî. 26 cilt. Kahire: Dâru Heçr, 2001.

- . *Tārīḫu'l-Umem ve'l-Mulūk*. Tah. Muḥammed Ebū'l-Faḍl İbrāhīm. 11 cilt. [Kahire:] Dāru'l-Me'ārif bi-Miṣr, [1967].
- Toorawa, Shawkat M. "Hapaxes in the Qur'ān: identifying and cataloguing lone words (and loanwords)," Gabriel S. Reynolds (ed.), *New Perspectives on the Qur'ān: The Qur'ān in its historical context* (Routledge: London & New York, 2011) içinde, ss.193-246.
- . "Sūrat Maryam (Q. 19): Lexicon, Lexical Echoes, English Translation," *Journal of Qur'anic Studies* 13:1 (2011), ss.25-78.
- eṭ-Ṭūfī, İbn Sa'īd el-Ḥanbelī. *el-İksīr fī Kavā'idī't-Tefsīr*. Tah. 'Abdulkādir Ḥuseyn. Kahire: Mektebetu'l-Ādāb, 1977.
- Türcan, Selim. "Kur'ân'ın İfade Kalıpları Nüzul Kronolojisini Aydınlatılabilir mi? Müzzemmil Suresi Örneğinde Bir Yöntem Denemesi," *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9:17 (2010), ss.67-100.
- Türcan Selim & Ömer Diñç. "Kur'ân'ın İfade Kalıpları Nüzul Kronolojisini Aydınlatılabilir mi? Fâtiha Suresinin Nüzul Zamanına İlişkin Bir Değerlendirme," *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14:28 (2015/2), ss.5-34.
- el-Vāḥidī, Ebū'l-Ḥasen 'Alī b. Aḥmed. *Esbābu'n-Nuzūl*. Tah. Kemāl Besyūnī Zağlūl. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991.
- . *el-Vecīz fī Tefsīri'l-Kitābi'l-'Azīz*. Tah. Şafvān 'Adnān ed-Dāvūdī. 2 cilt. Dimeşk: Dāru'l-Ḳalem & Beyrut: ed-Dāru'ş-Şāmiyye, 1995.
- el-Vāḳidī, Muḥammed b. 'Umer. *Kitābu'l-Megāzī*. Tah. Marsden Jones. 3 cilt. [Beyrut]: 'Alemlu'l-Kutub, 1984.
- Watt, W. Montgomery. *Companion to the Qur'ān*. London: George Allan and Unwin Ltd., 1967.
- Weil, Gustav. *Historisch-Kritische Einleitung in den Koran*. Bielefeld: Velhagen & Klasing, 1844.
- . "An Introduction to Quran. III," terc. Frank K. Sanders, Harry W. Dunning, *The Biblical World* 5:5 (1895), ss.343-359.
- Younes, Munther. "Charging Steeds or Maidens Doing Good Deeds? A Re-Interpretation of Qur'ān 100 (al-'ādiyāt)," *Arabica* 55 (2008), ss.362-386.
- Zahniser, A.H. Mathias. "Major Transitions and Thematic Borders in Two Long Sūras: al-Baqara and al-Nisā'," Issa J. Boulatta (ed.), *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an* (Richmond: Curzon, 2000) içinde, ss.26-55.
- . "Sūra as Guidance and Exhortation: The Composition of Sūrat al-Nisā'," Asma Afsaruddin & A. H. Mathias Zahniser (ed.), *Humanism, Culture, and Language in the Near East: Studies in Honor of Georg Krotkoff* (Winone Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1997) içinde, ss.71-85.
- . "The Word of God and the Apostleship of 'Īsā : A Narrative Analysis of Āl 'Imrān (3):33-62," *Journal of Semitic Studies* 37:1 (1991), ss.77-112.
- ez-Zerkeşī, Bedruddīn Muḥammed b. 'Abdullāh. *el-Burhān fī 'Ulūmi'l-Ḳur'ān*. Tah. Muḥammed Ebū'l-Faḍl İbrāhīm. 4 cilt. Kahire: Mektebetu Dāri't-Turās, [1957].
- ez-Zurḳānī, Muḥammed 'Abdu'azīm. *Menāhilu'l-'İrfān fī 'Ulūmi'l-Ḳur'ān*. Beyrut: Dāru İhyā'i't-Turāsī'l-'Arabī, 1998.

‘Danışma’dan Dayanışma’ya: Bireysel ve Sosyal Potansiyellerin Aktivasyon Kodu Olarak Şûrâ

HACER ŞAHİNALP

Mardin Artuklu Üniv. İslami İlimler Fakültesi

hacersahinalp@yahoo.com

<http://orcid.org/0000-0002-9542-2606>

Öz

Karşılaşılan sorunların çözümünün zorlaştığı durumlarda bir başkasının bilgi ve tecrübesine danışmayı ifade eden şûrâ, İslam siyaset düşüncesi bağlamında sıklıkla referansta bulunulan bir kavram olagelmıştır. Bununla birlikte anlam çerçevesi sosyo-politik bir bağlama hapsedilemeyecek ölçüde geniştir. Kur’an’daki kullanımı iyice tetkik edildiğinde, şûrânın hem birey hem de toplumda gizil ve sönük bir durumda bulunan “doğru amele yönlendirecek doğru bilgiyi” elde etmede son derece önemli aktif bir güç olarak konumlandırıldığı görülmektedir. Bu haliyle şûrâ, tevhid, adalet, emanet, hürriyet ve sorumluluk gibi temel Kur’anî ilkelerle birlikte düşünülmesi gereken çok yönlü bir olgudur. Bu makalede şûrâ kavramının, bütün bu delalet çerçevesi dikkate alınarak temellendirilmesinden pratik uygulamalara kadar çok yönlü olarak tetkik edilmekte, fiiliyat geçirildiği takdirde genel anlamda insanlığın özelde de İslam coğrafyasının karşılaştığı sorunların çözümünde üstlenebileceği kilit rolün mahiyetine dikkat çekilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Şûrâ, insan, halife, dayanışma, tevhid, adalet, hürriyet, siyasal ve sosyal haklar.

Abstract

From Consultation to Solidarity: *Shûrâ* as an Activation Code of Individual and Social Potentials

Shûrâ amounts to consulting someone else’s knowledge and experience in situations where it becomes challenging to find a solution to problems. It appears to be an active power in achieving “the right knowledge leading to the right act,” which is in a dormant state in both the individual and the society. Such a multifaceted concept of *shûrâ* must be considered in connection with certain fundamental principles in the Qur’an such as *tawhid*, justice, trustworthiness, freedom and responsibility. The indispensability of *shûrâ* can be based on the strong Qur’anic urge to implement it, the nature of man, and the social needs. Taken as such, it is not only a concept that works in the political arena, but it proves to be effective in almost every aspect of life. Here I attempt to show the key role that *shûrâ*, when realized, can assume in finding out and resolving the problems of humanity in general and those of the Muslim part of the world in particular.

Keywords: *Shûrâ*, *khalīfa*, solidarity, *tawhīd*, justice, freedom, political and social rights.

Giriş

Hakikat olarak algılanan şey, Cobb'un işaret ettiği gibi, dünyayı değiştirecek bir girişime motivasyon sağlayamazsa, mevcut dünyanın mitine dönüşür.¹ Adalet, hürriyet, barış gibi teolojik hakikat de anlam ve içeriğini tanımla değil uygulamayla kazanır. Pratik bir uygulama alanının varlığıyla varlık kazanan, yokluğuyla da soluklaşan bu kavramlar, teolojik sistemler için birer turnusol kağıdı işlevi görürler. Dünyanın bu kavramların yapılandığı zihin tarafından yorumlanması ve dönüştürülmesi, teolojinin bir süreç yahut tarih içinde yer tutması, sosyalleşmesi, yani kısaca var olması demektir. Daha önemlisi, teolojik ilke yahut önermelerin doğrulanması, bunların pratik yaşamda açtıkları anlam alanında ve gelecek kurgumuzda bize sağladıkları öngörü ve motivasyonda aranmalıdır.²

Gelecek kurgumuzu şekillendiren ve hür bir atılımla ona işlerlik kazandıran ilkelerin önemlilerinden biri *şūrā'*dır. Bir şeyi açığa çıkartmak, göstermek, belirtmek anlamlarına gelen ve Arapça *ş-v-r* kökünden türeyen istişâre, karşılıklı görüş teatisinde bulunmak, birine (ya da birilerine) başvurarak onun görüşünü almak anlamlarına gelirken, görüş alış verişinde bulunan bu topluluğa da aynı kökten gelen *şūrâ* ismi verilmiştir.³ Kur'an, "... İş konusunda onlarla müşâvere et ... " (3/Âlu 'İmrân:159) ve "... onların işleri aralarında *şūrâ*/danışma iledir ..." (42/eş-Şūrâ:38) şeklindeki iki ayetle⁴ kavrama doğrudan atıfta bulunur. Yukarıdaki her iki ayet de ortak aklın ürünü olan görüşe değer vermeyi ifade eder.

Şūrâdan elde edilebilecek sonuç ve ürünlerin tam anlamıyla anlaşılıp değerlendirilmesi için öncelikli olarak böyle bir ilkenin neden/niçin gerekli olduğunun ve Kur'an'da kendisine, uyulması gereken bir kural olarak açıkça işaret edilmesinin gerekçelerinin doğru tespit edilmesi gerekir. Bu noktada öncelikle cevap aranması gereken husus, ayetlerde geçen *şūrânın* bir emir mi

¹ John B. Cobb, Jr., *Process Theology as Political Theology* (Manchester: Manchester Univ. Press, 1982), s.57. Aktaran: Ş. Ali Düzgün, "İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı," *AÜİF Dergisi* 46:2 (2005), s.19.

² Dorothee Sölle, *Political Theology*, İng. terc. John Shelley (Philadelphia: Fortress Press, 1974), s.76. Aktaran: Düzgün, "İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı," s.19.

³ Bkz. er-Râğib el-İşfehâni, *el-Mufrādât fi Garibi 'l-Kur'ân* (İstanbul: Kahraman Yay., 1986), s.396. Aynı kökten gelen istişâre, müşâvere, meşveret ve *şūrâ* kavramlarının farklı anlamlara geldiğini iddia edenler olmakla birlikte biz bu çalışmamızda bütün bu anlamları ifade etmek üzere *şūrâ* kelimesini tercih edeceğiz. Ayrıntılı bilgi için bkz. Tekin Özkan, "Şūrâ Kavramı ve Siyasî Niteliği" (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2006), s.13-14.

⁴ Ayetlere verilen anlamlar için şu meallerden yararlanılmıştır: çoğunlukla *Kur'an-ı Kerim Meâli* (Yeni), Haz. H. Altuntaş, M. Şahin (Ankara: DİB Yay., 2006); *Kur'an-ı Kerim Meâli* (Eski), haz. H. Atay ve diğerleri (Ankara: DİB Yay., 1961-1990); ayrıca, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, haz. Ali Özek ve diğerleri (Ankara: TDV Yay., 1982).

yoksa tavsiye niteliğinde mi olduğudur. Şayet Kur'an'ın açık bildirimlerle kavrama önem atfetmiş olması, şûrânın bir ilke olarak tesis edilmesi için yeterli bir gerekçe ise, bu önem nereden kaynaklanmaktadır? Vahyin kendisinden mi, yoksa insanın yapısının sahip olduğu nitelikler mi nu inemli kılmaktadır? Bir başka deyişle onu, maksad, sebep ve hikmetlerini düşünmeksizin sırf Kur'an'ın bir buyruğu olduğu için mi yoksa insan ve onun yapıp etmelerini sağlam bir zemine oturttuğu, yaşamını kurarken ve idame ettirirken karşılaşacağı sıkıntıları ortadan kaldırmaya yönelik sağlam bir temel sunduğu için mi değerli göreceğiz? Ya da biz bu ikisinden birini seçmek zorunda mıyız? İkisinin de doğru olduğunu kabul etmememizi engelleyecek herhangi bir neden var mı?

Konuyla ilgili daha önceki çalışmalarda, genel olarak, kelimenin kavramsal tahlili yapıldıktan sonra konu, Kur'an'da şûrâyla ilgili ayetler ve bunların tefsirlerinden yola çıkılarak izah edilmeye çalışılmıştır. Biz ise bu çalışmada vahyin insan için indirildiği ve ikisinin de aynı kaynaktan geldiği ön kabulünden hareketle, insan ve onun oluşturduğu toplumun yapısını hareket noktası olarak belirledik. Bu bize aynı zamanda kevnî (enfüs ve âfâktaki) ayetlerle Mushaf'ta okuduğumuz ayetlerin mükemmel ve kusursuz uyumunu gösterecektir. Öte yandan daha önceki çalışmalar, kavramı çoğunlukla siyasal alan üzerinden açıklarken, biz bu kavramı hayatın her alanında uygulanması ve yaşatılması gereken bir esas olarak ele aldık. İstişâre kültür ve ahlâkının kişi ve toplumlar için ne anlam ifade ettiği, daha önceki çalışmalarda oldukça dar bir çerçevede ele alınmış ve sınırlı bir alanı kapsamışken, bu husus çalışmamızın bel kemiklerinden birini oluşturmuştur. Dolayısıyla bu çalışma, yukarıdaki sorulara cevaben, söz konusu ettiğimiz ilkeyi, bir taraftan ilahî buyruk olması ile diğer taraftan bu ilkenin içeriğinin insan tabiatına uygunluğu arasında kurulacak ilişki üzerinden temellendirmeyi amaçlamaktadır.

Kur'anî bildirimlerin en genel amacı, ahlaka dayalı bir toplumun oluşturulması ve yeryüzünde düzenin (fesadın zıddı olarak) sağlanmasıdır. Bunu gerçekleştirecek olan ise erdemlerle donanmış, içinde yaşadığı evrene (çevre) ve bu evrenin *Mudebbirine* bağlı olduğu bilincini daima diri tutan özgür insandır. İnsanın hem iç (enfüs) hem de dış dünyasını (âfâk), kendisinde mündemiç bir takım değerlerle (fitrat, sünnetullah) birlikte, değişme ve gelişmenin başka bir ifadeyle tekâmülün de alanı olarak kodlayan Kur'an, bu değişimi gerçekleştirecek insanın yetiştirilmesine önem atfetmektedir. Kendini gerçekleştirme ve varoluş düzeyini yükseltmede sürekli bir çaba içinde olan bu insan, şûrâ ve meşveret yoluyla yeryüzünde

âdil ve ahlaka dayalı bir toplumun inşâ edilebilmesinin bir garantörü hükmündedir. Böylece o, “kaçınılmaz (iyi ya da kötü) bir sona giden sürece eşlik eden bir varlık olmanın ötesinde, bu sürecin gidişini iyiye kodlamak zorunluluğunu omuzlayan özgür ve sorumlu bir varlık”⁵ olarak rolünü icra eder.

Kur’an’ın oluşturmaya çalıştığı bu insan ve toplum tasavvuruna rağmen, son birkaç yüzyıl dikkate alındığında Müslümanlar, esenlik, barış ve huzura dayalı dünya düzeninin merkezi olmaktan uzaklaşarak kendi değerlerini muhafazada bile başarılı olamamış, aksine çatışmaların merkezi haline dönüşmüştür. Bu duruma düşmede dışarıdan yapılan müdahalelerin payı olmakla beraber esas neden, Müslümanların kendi içlerinde bir birliklik ve dayanışma örneği sergileyememelerinde aranmalıdır. Oysa Kur’an, dayanışmanın karşısı olarak “ihtilafa düşmenin” gücü zayıflatacağını belirtir.⁶ Dayanışma ise ancak karşılıklı danışma ve danışma sonucu çıkan kararlara riayetle varlık kazanabilir. Bir başka ayet, kendi içlerindeki ihtilafları çözüme yolu olarak, Müslüman bir toplum dahi olsa, fesad çıkarıp bozgunculuk yapana karşı birlik içinde olunmasını, düzenin yeniden kurulması için ortak bir karar (istişâre) doğrultusunda hareket edilmesini salık verir.⁷ Bütün bunlar İslam toplumları arasında uzlaşa ve dayanışmayı zorunlu kılmaktadır.

Şûrânın, bir sorun çözme mekanizması olarak İslam kültüründe farklı yansıma ve boyutlarıyla önemli bir yer tutmakla beraber, zaman içinde etkinlik ve işlerlik bakımından bir takım aşınmalara uğradığı söylenebilir. İslam tarihinde zaman zaman karşılaştığımız karmaşaların sebeplerinden biri olarak, bu evrensel kaidenin hakkıyla yerine getirilememesini, bir takım kaygı ve çıkar ilişkilerine kurban edilmesini görmek abartı olmasa gerektir. Kur’an’ın önemine vurgu yaptığı şûrâ, İslam öncesinde birbirine karşı savaşıma hazır kitleleri belirli hayırları gerçekleştirme noktasında birleştirebilmiş ve kabilelerin çıkarlarının üstünde bir takım müşterek kararların alınmasına ön ayak olabilmıştır. Aynı vasfını İslam’la birlikte daha kuvvetli bir şekilde hissettiren bu ilke, neden günümüz Müslüman toplumları için de mezhepler üstü bir fonksiyon icra edemesin? Birlik ve

⁵ Bkz. Şaban Ali Düzgün, “İnsan Onuru Ve Toplumsal Yaşam İçin Etik,” *Kelam Araştırmaları Dergisi* 5:1 (2007), s.10.

⁶ “Allah’a ve Resûlü’ne itaat edin ve birbirinizle çekişmeyin. Sonra gevşersiniz ve gücünüz elden gider...” 8/el-Enfâl:46.

⁷ “Eğer inananlardan iki grup birbirleriyle savaşırlarsa aralarını düzeltin. Eğer biri ötekine karşı haddi aşarsa, Allah’ın buyruğuna dönünceye kadar haddi aşan tarafa karşı savaşın. Eğer dönerse, artık aralarını adaletle düzeltin ve adaletili davranın. Çünkü Allah adaletili davrananları sever.” 49/el-Ĥucurât:9.

dayanışmayı baltalayan mezhepsel ayrışma ve çatışmalara karşı bir paratoner görevi üstlenebilecek böyle önemli bir ilkeyi yeniden aktifleştirememek, günümüz Müslümanlarının sorunlarından biri olarak karşımızda durmaktadır.

Hilafet makamı belli bir dönem bunu gerçekleştirebilmiş, Müslüman topluluklarının ortak menfaatlerini koruyan bir makam olarak bu görevi üstlenmiştir. Ancak o da zamanla asıl maksadından uzaklaştırılarak belli düşünce ve inanış gruplarının çıkarları uğruna kullanılmış, birleştirici olmaktan ziyade ayrıştırıcı hale dönüştürülmüştür. Yine Müslüman toplumların karşılaştığı sorunların tartışılıp çözüm arayışlarına gidildiği modern bir danışma mercii olarak tasarılanan İslam İşbirliği Teşkilatı'nın da problem çözücü olmaktan uzak, sadece ismen ve cismen var olan bir kurum olduğu söylenebilir. Bunların bıraktığı boşluk, lokal anlamda birtakım sivil toplum kuruluşları eliyle doldurulmaya çalışılsa da genel ölçekte ihtiyacı karşılamaktan oldukça uzaktır. Hal böyle olunca, öncelikle istişare kültür ve bilincinin yeniden canlandırılmasının, sonrasında ise onu hayata geçirmeye yönelik karar mekanizmalarına işlerlik kazandırılmasının ve gerekiyorsa yenilerinin tesis edilmesinin aciliyet kesbettiği aşikârdır. Bütün bunlar ise ancak hürriyet, tevhid ve adalet gibi temel (ahlâkî) ilkelerle hazır bulunuşluk düzeyi üst seviyelere yükseltilmiş bir toplumla gerçekleşebilir. Şûrânın en önemli özelliği, kusur ve eksikliklerine rağmen, önce “bilen insan”ı sonra da “eyleyen insan”ı inşa etmek suretiyle buna katkı sunmasıdır. O bu yönüyle, toplumsal gerekliliklerin yerine getirilmesinde aktif, sosyal problemlerin çözümünde de dengeleyici bir güç olarak yerini almalıdır. İnsanın yapısı, onun dünyadaki yapıp etmelerinde bir nevi yol haritası hükmünde olduğundan, şûrâyla önemli bir bağlantıya sahiptir.

A. İnsanın Yapısı ve Şûrâ

1. Kemale Erme Tutkusu ve Halife Olması

Allah'ın evreni yaratmasındaki esas sebep, güzel ameller işleyerek yeryüzünü imar edecek “insan”dır.⁸ İnsanın yaratılmasındaki asıl amaç ise Kur'anî bildirimle, Allah'a hakkıyla kulluk edebilmektir.⁹ Kulluk görevini gereği gibi yerine getirmek, kişinin yaratılış amacını tam olarak kavraması ve üzerine düşen sorumlulukların bilincinde olarak erdemli bir yaşam

⁸ “O, hanginizin amelinin daha güzel olacağı konusunda sizi imtihan için, henüz Arş'ı su üstünde iken, gökleri ve yeri altı gün içinde (altı devrede) yaratandır...” 11/Hüd:7.

⁹ Bkz. 51/ez-Zâriyât:56.

sürdürebilmesidir.¹⁰ Bu da beraberinde insanın, hem kendisini hem de kendisini kuşatan bütün bir evreni hakkıyla tanıyıp onlara uygun eylemlerde bulunmasını zorunlu kılar. Böylece o, kozmosun bir düzeni olduğunu ve bu düzenin de mutlak bir güç tarafından var kılınıp devam ettirildiğini fark eder. Sonrasında, bu düzenin insandaki karşılığının bulunabileceğini, dolayısıyla iyi ve doğru davranış biçiminin ortaya konabileceğini anlar. Daha üst bir amaca/iyiliğe doğru her şeyin kurgulandığı bu evrende insan, düzeni anlayarak kendisini tanıır, duyuların tesirinden kurtulur, ruhunu ve davranışlarını mutlak İyî'ye göre ayarlayarak en iyi ya da mükemmel yapmaya gayret eder. İnsanın önüne konulmuş evrensel bir ilke olarak şûrâ da gayesi bakımından, doğru davranışa yönlendirecek doğru bilgiyi elde etmeye yönelik bir girişim olduğundan, onun insandaki bu ereksel duygunun somutlaşmış hali olduğunu söylemek yanlış olmaz. İnsanın yapısında (fıtrat) var olan bu mükemmele ulaşma tutkusunun () dayandığı gerekçeler bizlere, aynı zamanda Kur'an'ın şûrâyı, Peygamber de dahil olmak üzere, insanların önüne uyulması gerekli bir kural olarak koymasının nedenlerini de sunmaktadır.

Sokrates'e göre, kişi ancak aklını terbiye edip doğru öğrenme biçimini seçerek kemale erebilir. O, gerçek anlamda bilmediğinden¹¹ ve bu süreçleri gereği gibi işletemediğinden hatalar yapar, günaha düşer.¹² Aristoteles da yaratılan her şeyin “kendini gerçekleştirmek” ve “tam bir kemale ermek” için ulaşması gereken bir amacı (*telos*) olduğunu¹³ ve evrendeki bütün

¹⁰ Ed-Devvânî'ye göre, insanın gayesi Allah'ın halifesi olmak, ahlak ilminin amacı ise bunu sağlamak olduğuna göre, bu gayelerin gerçekleşmesi erdemli olmaktan geçer. Şu halde erdemli olma, gayelerin gayesi olan halifelîğe ulaşabilmek için en önemli şartların başında gelmektedir. Bkz. Harun Anay, “Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi,” (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 1994), s.278.

¹¹ “De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Doğrusu ancak akıl sahipleri bunları hakkıyla düşünür.” 39/ez-Zümer:9; İnsanların hata ve günaha düşmelerinin, hakikati gereği gibi kavrayamadıklarından kaynaklandığını bildiren ayetlere örnek olarak bkz. “Allah'tan başka dostlar edinenlerin durumu, örümceğin durumu gibidir. Örümcek bir yuva edinir; hâlbuki yuvaların en çürüğü şüphesiz örümcek yuvasıdır. Keşke bilselerdi!” 29/el-Ankebüt:41; “... Kendilerini karşılığında sattıkları şey ne kötüdür! Keşke bilselerdi!” 2/el-Bakara:102; “Eğer onlar iman edip Allah'ın emirlerine karşı gelmekten sakınımış olsalardı, Allah katında kazanacakları sevap kendileri için daha hayırlı olacaktı. Keşke bilselerdi!” 2/el-Bakara:103; ayrıca bkz. 39/ez-Zümer:26-29.

¹² Bkz. Bilal Dindar, “Sokrates ve J. Poul Sartre Felsefesinde İnsan,” *Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1:1 (1986), s.84; Eflatun, *Phaidon*, terc. Suut Kemal Yetkin ve Hamdi Ragıp Atademir (Ankara: MEB Yay., 1945), s.16; Kâmıran Birand, “İnsanlığın Sırrı,” *AÜİF Dergisi* 9:1 (1961), s.26-27; Mehmet Ali Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa* (Ankara: İmge Kitabevi, 1994), ss.212, 336-337; Ayrıca bkz. Refik Yıldız, “Etik Bir İdeal Olarak Tanrı-İnsan vs İnsan-ı Kamil: Antik Yunan Düşüncesinde ‘Teşebbüh-ü bi'l-Vacip’ Düşüncesi,” www.karakalem.net/?article=3520. (26.04.2016)

¹³ Krş. “O her şeyi yaratmış ve yarattığı o şeyleri bir ölçüye göre takdir etmiştir.” 25/el-Furkân:2; “Müsâ, ‘Rabbimiz, her şeye hilkatini (yaratılış özelliklerini) veren, sonra onlara yol gösterendir’ dedi.” 20/TâHâ:50

tekâmülün de Tanrı'ya müteveccih olduğunu belirtir. Canlı varlıklarda bu, fitrî bir meyelan iken, cansız varlıklar potansiyellerini gerçekleştirilebilmek için, canlı olanlar ya da diğer güçler tarafından hareket ettirilmeye muhtaçtırlar. Meşe palamudunun amacı, meyvesinde gizlidir; fakat bir mermer parçası, heykeltıraş tarafından işlenip zihnindeki şekle benzetilinceye kadar biçimsiz kalır.¹⁴ Benzer şekilde el-Fârâbî insanın önündeki en büyük gayeyi, “en yüce kemale ulaşmak” olarak betimlerken¹⁵ İbn Sînâ, her psişik gücün kendisine uygun yetkinlik ve olgunluk (kemal) noktasına ulaşmasıyla elde edilebilecek bir mutlulukla açıklamaya çalışmıştır.¹⁶ Bütün bunlar, eksikliğin kabulü ve tamamlanma arzusunun farklı şekillerde ifadesidir.

‘Âli Şerîati, Kur’an ayetlerinden hareketle yaptığı tanımlamada insanı ‘beşer’ ve ‘insan’ olarak iki şekilde değerlendirmeye tabi tutar: beşer; ‘-imek (*sein, şoden*)’, insan ise ‘olmak’ır. ‘Olmak’, bir süreç ister. Beşer olan taraf, doğadaki bütün görünüşler gibidir. İnsan olmak ise ideal özellikler taşıyan (ya da bunlara ulaşmaya çalışan), sonsuza doğru sürekli ve ebedî bir gelişim içinde devinimde bulunarak kendini devamlı aşan demektir.¹⁷ M. İkbâl’e göre de insan birtakım güç ve imkânlarla sahip olarak yaratılmıştır. O, bir şeyin kendi içinde var olan bu güç ve onun yaratılışının derinliklerinde saklı bulunan ve gerçekleştirilebilecek olan bu imkânları ‘kader’ olarak niteler. Bunların kuvveden fiile çıkarılarak geliştirilmesi için çaba harcamak ise insanın kendi elindedir.¹⁸ “Hayatın geçici olan yanı potansiyellerdir. Bu potansiyeller gerçekleşir gerçekleşmez o anda gerçekliğe dönüşür, geçicilikten kurtulur. İnsan sürekli mevcut potansiyeller yığınıyla ilgili olarak kendi tercihlerini yapar; bunlardan hangileri hiçliğe dönüşecek ve hangileri gerçekleştirilecek?”¹⁹

Evrendeki her şey, kendi formunu, özünü mümkün olduğunca edimselleştirmek yani bu sayede mükemmelleşmek, tamamlanmak amacına yönelmiştir. Bir şeyin formunu gerçekleştirilmesi özünü gerçekleştirilmesi,

¹⁴ Kathleen Freeman, *God, Man and State: Greek Concepts* (London: Macdonald & Co., 1952), ss.56-57.

¹⁵ İrfan Görkaş, “Farabi’nin İnsan Tasavvuru,” *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED)* 50 (2013), ss.292, 298.

¹⁶ İbn Sînâ, *en-Necâh*, tah. Muhyiddin Şabri el-Kurdi (Kahire, 1331 H), s.478; ayrıca bkz. Mazhar Osman Uzman, *Tababet-i Ruhiye* (İstanbul: İstanbul Üniv. Yay., 1941), ss.48-50; İbrahim Hakkı Aydın, “Filozof İbn Sînâ ve Nörolojik Bilimler,” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1993), ss.469-470; “İbn Sina ve Geriatri (Morfolojik ve Ruhî Açıdan),” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1997), s.290.

¹⁷ Bkz. ‘Âli Şerîati, *İnsanın Dört Zindanı*, terc. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İşaret Yayınları, 2007), ss.20-25, 50-62.

¹⁸ Mehmet S. Aydın, “İkbâl’in Felsefesinde İnsan,” *AÜİF Dergisi* 29:1 (1987), s.91.

¹⁹ Victor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, terc. Selçuk Budak (Ankara: Öteki Yay., 1995), s.197.

tamamlanması, mükemmelleşmesi demektir. Varlık kazanma süreci, yani “oluş” (*genesis*) işte bu imkânın gerçekleşmesi ya da gizillikten açığa çıkma sürecinden (edimselleşme) ibarettir. Latince’de bu durum ‘*potentia*’dan ‘*actum*’a, Yunanca’da ‘*dunamis*’ten ‘*energeia*’ya, Arapça’da ise ‘kuvve’den ‘fiil’e çıkma olarak ifade edilir.²⁰ Özetle kişi, gizil güçlerini (potansiyellerini) aktifleştirdiği oranda vardır ve varlık alanında söz sahibidir. İnsanlar arasındaki kemal derecesinde görülen farklılıklar da özlerinde olanı (form) farklı ölçülerde edimselleştirmelerinden kaynaklanmaktadır. İmkân sağlandığında her insan gizil güçlerinin farkına vararak kendini gerçekleştirebilir. İnsandaki bu temel eğilim desteklenmeyip engellendiğinde ise bir takım psikopatolojik sorunlarla karşılaşılması kaçınılmaz olur.²¹ İnsanlar için bu imkânı sağlayacak olan özgür ve çoğulcu ortamlardır. Şûrâ, insanlara böyle bir alan açmak suretiyle, kendilerinde var olan potansiyelleri aktif bir şekilde kullanmalarını, hem bireysel hem de sosyal anlamda kendilerini gerçekleştirmelerini sağlar. Buradan hareketle, birey ve toplumun ruh dengesinin sürdürülebilirliğinin yolunun şûrâdan geçtiğini söylemek abartı olmaz.

Şûrâ sayesinde, örtük durumda olan fikir ve düşünceler açığa çıkar; fikirlerin karşılıklı dile getirilmesiyle de hakikate, doğruya en yakın yol ve yöntemler bulunmaya çalışılır. Şûrâda alınan kararlar fiiliyata geçme potansiyeline en yüksek düzeyde sahip olduğundan, aktivasyon gücünün de en yüksek düzeyde olduğu söylenebilir. Hem bireysel hem de toplumsal haklardan biri olarak gördüğümüz şûrâ ilkesi, diğer temel haklar gibi, bütün insanlara belirli yapısal olanaklarını gerçekleştirme imkânının sağlanmasını talep etmekte, insan şahsiyetinin serbestçe tekâmülüne imkân veren şartları teminat altına almaktadır.²²

Din, bir bütün olarak realiteyi yorumlamak ve bu realite içinde kendisine anlamlı bir yaşam tarzı oluşturmakta insan için en temel başvuru kaynağıdır.²³ Kur’anî bildirimlerle şekillenen din dili, bu yönüyle, sadece haber verici değil, aynı zamanda ve esas olarak inşa edici, potansiyelleri

²⁰ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniv. Yay., 2014), c.3, s.143; ayrıca bkz. http://www.felsefe.gen.tr/filozoflar/aristoteles_ve_madde_form_iliskisi_nedir.asp (23.03.2016)

²¹ Maslow’a göre, kişinin kendini gerçekleştirmek için güdülenebilmesi, daha alt basamaklarda yer alan fizyolojik, güvenlik, ait olma ve saygınlık sağlama ile ilgili temel gereksinimlerin yeterince sağlanmasına bağlıdır. Bkz. Abraham H. Maslow, *Motivation and Personality* (New York, NY: Harper & Row, 1954), ss.80-106.

²² Recep Ardoğan, “İnsan Haklarına Saygının Yükseltmesinde İslâmî Teolojinin Rolü,” *AÜF Dergisi* 45:11 (2004), ss.102-103.

²³ Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDV Yay., 1993), s.116.

aktive ederek eyleme yönlendirici bir özelliği haizdir. Kur'an'ın 'emanet' olarak adlandırdığı 'hür şahsiyete' sahip yegâne varlık olan insanı 'yaratıcı faaliyete iştirak eden bir varlık' olarak görme ve tanımlama eğiliminde olması, bunun en bariz göstergelerinden biridir.²⁴ Kendindeki 'merak' duygusuyla sürekli yeni bir şeyler öğrenmenin ya da öğrendiklerine yeni bir şeyler katmanın peşinde olan insan, elde ettiği bu bilgilerle hem etkilenip hem de etkide bulunarak, yeni davranışlar kazanıp yeni şeyler ortaya koyarak yeryüzünün imar ve inşa sürecinin aktif bir öznesi olur. Kur'an'ın tabiriyle bu, insanın 'yeryüzü halifeliği'dir.²⁵

Şûrâ, insandaki en mükemmele uymayı gerçekleştirme arzusunun bir nevi dışavurumudur. Bu süreci inşa eden insanın sahip olduğu üç temel faaliyet alanı olan 'bilme', 'eylemde bulunma', 'yaratma',²⁶ aynı zamanda şûrânın gerçekleşme koşullarına işaret eder. Nitekim danışmak bir bilme arzusuyla başlar ve bilginin kaynağına yönelmeyi gerektirir. İkinci olarak, bilgi sadece bilgi olsun diye değil, doğru eylemde bulunmak için öğrenilir. Doğru eylemde bulunmanın yolu bilmekten, en doğru olana ulaşmak ise bir bilene danışmaktan geçer. Öte yandan karşılıklı fikir teatisinde bulunmak, farklı ve yeni fikirlerin ortaya çıkmasına, yeni kazanımların elde edilmesine (yaratma) zemin hazırlar. Zira bilmek, değiştirmektir; değiştirmek ise özgürlüğünü eline alıp yeni şeyler ortaya koymaktır. İnsanın göklerin, yerin ve dağların yüklenmekten çekindiği emaneti²⁷ yüklenmesinin anlamı da halifelğe layık görülmesinin sebebi de budur. Bu durumda şûrâ, insanın halifeliğinin pratize edildiği önemli alanlardan biri olmaktadır. O bu yönüyle, suçların en büyüklerinden olan aklını ve iradesini tamamen bir başkasına biat ederek devretmenin karşısında yer alır.

Kur'an'ın birçok yerinde insanın üstünlüğünden söz edilir: Allah onu *aḥsen-i takvīm* üzere²⁸ ve zorluklara katlanacak şekilde yaratmış,²⁹ kendisine meleklerin secde etmesini emretmiş,³⁰ ona ruhundan üflemiş,³¹ şan ve şeref sahibi kılarak onu diğer yaratıklardan üstün tutmuş,³² yeryüzündeki her şeyi

²⁴ Ş. Ali Düzgün, "İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı," s.31.

²⁵ "Verdikleriyle denemek için sizi yeryüzünün halifeleri kılan ve kiminizi kiminize derecelerle üstün kılan O'dur ..." 6/el-En'âm:165.

²⁶ Taşkîner Ketenci & Metin Topuz, "Aristoteles ve Augustinus'un İnsan Anlayışları Üzerine," *Kaygı* 20 (2013), s.3.

²⁷ "Şüphesiz biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar onu yüklenmek istemediler, ondan çekindiler. Onu insan yükledi..." 33/el-Ahzâb:72.

²⁸ Bkz. 95/et-Tin:4.

²⁹ Bkz. 90/el-Beled:4.

³⁰ Bkz. 17/el-İsrâ':61.

³¹ Bkz. 32/es-Secde:9; 15/el-Ḥicr:29; 38/Şâd:72.

³² Bkz. 17/el-İsrâ':70.

ona *musahhar* kılmıştır (*teshîr* kanunu= Allah'ın insanın dışındaki varlıkları onun emrine vermesi). İnsanın bu değeri akıl, irade ve ruh sahibi olmasından ileri gelir. O, akli aracılığıyla Tanrı'nın hikmetinden pay alarak kutsal bir emanet yüklenir. İnsanın yüklendiği bu emanet, akıl ve irade sahibi olan ve iradeyi serbestçe kullanan insanın bir halife olarak yeryüzünü imar etme sorumluluğudur. Allah, insanı yeryüzünde kendisine 'halife' kılarak ona da tasarruf izni vermiş ve bu izni nasıl kullanması gerektiğini de şeriatleriyle açıklamıştır. Bu şeriat hem kelamî hem de kevnîdir; Kur'an kainattan *âyât* (işaretler, semboller) olarak bahseder. Allah'ın kainatı insanın tasarrufuna bırakması, insanın kontrolsüz, ölçsüz ve sömürücü gücüne tabi kılındığı/bırakıldığı anlamına gelmez. Dolayısıyla tabiat, insanın heveslerinin oyuncağı değil, muayyen bir amaç için kendisine *teshîr* edilmiş, bu *teshîr*i kendi diliyle ifade eden bir şeriat kitabıdır. Aynı isimlendirme Kur'an cümleleri için de geçerlidir.³³ İnsanın, sahip olduğu bu makamdan (halifelik) aldığı güçle, kendisine mutlak iktidar atfedip hem kendine hem de kendini kuşatan evrene karşı tahakkümde bulunması gayr-i ahlaki bir davranıştır. "Halifelik" insanın özgür, yapıcı, inşa edici lider yönünü gösterirken, "emanet" prensibinin de bu güç ve makamın keyfilikten kurtarılmasının sınırını belirlediği söylenebilir. Her ikisi de şûrânın olmazsa olmaz iki dayanak noktası, onu tanımlayan ve sınırlarını belirginleştiren iki önemli Kur'anî ilkedir.

Söz konusu ilkeler, hangi yönetsel/idarî konumda olursa olsun (ister bir aile reisi, ister bir grup ya da cemaatin ya da bir toplumun siyasî lideri olsun), insanın emaneten sahiplenmiş olduğu makamı istismar etmesinin ve kendini mutlak otorite olarak görüp sorumluluğu altındakilere istediği gibi muamelede bulunmasının önüne geçme amacına matuftur. Halifeliğin ya da idareciliğin getirdiği sorumluluk gereği, insan, alacağı kararlarda ilgili kişilerle istişarede bulunmakla mükellef kılınmıştır. Kur'an, bu çerçevede insana, yaratılmasının gayesini, diğer yaratıklarla olan ilişkisini ve onlara göre konumunun ne olduğunu beyan ederek kendi değerini ve ödevlerini daha iyi kavramasını, yaratılış gayesine, Allah'ın halifeliğine yaraşacak şekilde hareket etmesi gerektiğini salık vermektedir.³⁴

Halife/yönetici olma fikrine odaklanıp emanet ve sorumluluk anlayışının görmezden gelinmesi/ıskalanması, kişiyi bir başkasına danışma ihtiyacı duymaksızın kendini müstağnî görmeye yönelik psikolojik bir bozukluğa

³³ Syed Nomanul Haq, "Islam and Ecology: Toward Retrieval and Reconstruction," *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 130:4 (2001), ss.150-152.

³⁴ Hüseyin Atay, "Allah'ın Halifesi: İnsan," *AÜİF Dergisi* 18 (1970), s.75.

doğru sürükler. Danışmanın olmadığı yerde tanrılaşma (negatif anlamda) arzusuna yönelik bir meyil kendini hissettirir. Emanet ve sorumluluk ilkeleriyle iş gören şûrâ, bu anlamda halifelikle taçlandırılmış mükemmele ulaşma arzusundaki insana durması gereken sınırı, yani ‘haddini’ bildirir. Böylece o, özellikle antikçağ filozoflarınca (Sokrates, Platon, Aristoteles) dillendirilen insandaki ‘Tanrı’yı taklit etme’ ya da ‘O’na benzemeye çalışma’ (*teşebbuḥ bi’l-Vācib*) düşüncesinin saf bir antropomorfizme (insanlaşan Tanrı) ya da teomorfizme (tanrısallaşan insan) kaymasını engeller.³⁵

Şûrâ, insanın, halifelik makamını üstlenecek kadar mükemmel vasıflarla donatılmış olduğunun, sahip olduğu potansiyelleri son sınırına kadar kullanarak dünyayı imar ve inşada hiçbir varlığın sahip olmadığı bir kudret ve ayrıcalığa sahip olduğunun, bütün bunlarla birlikte sınırlı bir varlık (*maḥlūk*) oluşuyla adeta bir Tanrı gibi tek başına ve sorgulanamaz kararlar alamayacağına talimidir. Böylece şûrâ/istişâre, Allah’ın Âdemoğullarının önüne koyduğu “kolaylaştırma yolları”ndan biri olarak kendini gösterir. “Kim Allah’tan hakkıyla sakınırsa (Allah) ona (selâmete) ulaşacak bir çıkış yolu açar.”³⁶ Bütün peygamberleri, içinde yaşadıkları toplumsal yapıyı söküme uğratarak, yenisini inşa etme yeterliliğine kavuşturan, şûrânın da içinde bulunduğu işte bu objektif değerlerin varlığıdır.³⁷

2. İnsanın Kusurlu Tabiatı ve İhtiyaç İçinde Olması

Felsefenin ilgisinin ontolojiden epistemolojiye kaydığı modern düşünce döneminde, insanı varlıkları taçlandıran bir tür olarak tanımlamak, N. Kopernik’in insanın evrenin merkezinde olmadığını söylemesiyle birlikte artık eskilere ait bir kozmolojik mit olarak geride bırakılmıştır. İlerleyen dönemlerde C. Darwin, insanın diğer bütün türlerden farklı ve üstün olduğunu reddederek insanın biyolojik mitini yıkmış, psikanalistler de (S. Freud) insanın yapısında, özellikle irade ve zihninin çalışmasında aklın çok da etkin olmadığını, aksine güdülerin tahakkümünde olduğu kanaatindedir.³⁸

³⁵ Pavlusçu Hıristiyanlık, İsa’yı hem tanrı hem de insan olarak gördüğü için, İnsan-Tanrı arasındaki ilişkiyi bütünüyle geçiren hale getirmiştir. İnsanın Tanrı’nın çocukları olarak kavramlaştırılması, *theosis* fikri, yani kişinin ancak Tanrı olarak kurtuluşa erebileceği düşüncesi, Hıristiyanlığı insan-Tanrı ilişkisini kavramlaştırmada bütünüyle “*teşebbuḥ bi’l-Vācib*” eksenine oturtur. Tanrı huzuruna kişi bir Tanrı olarak çıkacaktır! Bilgi için bkz. Yusuf Özkan Özburun, “Medeniyetlerin Kırılma Noktasında ‘Üstün İnsan’ ‘Kamil İnsan’a Karşı,” *Köprü Üç Aylık Fikir Dergisi* 87 (Yaz 2004), ss.30, 33 vd.; ayrıca bkz. James D. Tabor, *Studies in Judaism: Things Unutterable, Paul’s Ascent to Paradise in its Greco-Roman, Judaic and Early Christian Contexts* (New York: Oxford Press, 1986), ss.18, 44.

³⁶ Bkz. 65/eṭ-Ṭalāk:2.

³⁷ Düzgün, “İnsan Onuru ve Toplumsal Yaşam İçin Etik,” s.12.

³⁸ Düzgün, “İnsan Onuru ve Toplumsal Yaşam İçin Etik,” s.7.

Nihai olarak, varlık kategorileri arasında her ne kadar üstün özelliklere sahip olsa da herkesin ve her şeyin, farklı ölçek ve mahiyette olmak üzere, bir biriyle bağlantılı olduğu bir bütünün parçası olarak insanın tek başına mükemmeli yakalaması imkânsızdır. Bütünle beraber hareket eden, yaşamını idame eden insan, her an kendisini bütünleyen parçalara ihtiyaç duyar. Verili ve doğal nitelik taşıyan ihtiyaçlarımızın belli kanallarla öğrenilmesi, onların giderilme yollarının araştırılmasına, oradan da bir takım düşünsel çabaların içine girilmesine doğru bizleri sevk eder. Tüm etkinliklerimizin temel itici gücünü oluşturan ‘kemale ulaşma arzusu’na kaynaklık eden faktörlerden en önemlisinin, ‘ihtiyaç, icadın anasıdır’ ilkesince, bu ihtiyaç ve gereksinimler olduğunu söyleyebiliriz. Mutlak niteliklerle muttasıf olmayan bu konumdaki bir varlığın eksik ve zayıf olduğu da açıktır.

İnsanın kusur, eksiklik ve zaaflarından bahsetmek, onun mutlak anlamda mükemmel olmadığını, dolayısıyla düşünüş, karar ve uygulamalarında bir takım noksanlıklarla malul olduğunun kabulü anlamına gelmektedir. Aldığı kararlarda ve uygulama alanlarında en iyi ve mükemmeli yakalama istek ve arzusundaki insanın kendisindeki eksiklik ve noksanlıklarla beraber bu amacına ulaşabilmesi için bir takım yardımcı unsurları devreye sokması gerekecektir. Böylece noksan olan yönler tamamlanmaya, yanlışlıklar düzeltilmeye, yeni bir takım kararlarla daha güzel, iyi ve doğru olan yakalanmaya çalışılacaktır. Buna ulaşabilmenin en önemli yöntemlerinden biri, hiç şüphesiz kişinin çevresiyle etkileşime girerek bilgi alışverişinde bulunması yani danışmasıdır. Kur’an, insanın diğer birçok varlığa nazaran üstünlüğünden bahsetmiş, ancak, bunu mutlak bir üstünlük olarak betimlememiştir. Onun değerini ifade eden ayetlerde ilgili kavramlar *husn/ahsen*, *kiyām/taqvīm* kelimeleriyle ortaya konmuştur ki bunlar, üstünlükten ziyade ‘güzellik’ ifade eden terimlerdir.³⁹ Buna göre insan en güzel şekilde yaratılmış olmakla birlikte, zaaflarını gidermek ya da beslemek yönünde atacağı adımlarla üstünlük ya da düşüklüğünü kendisi belirleyecektir.

Akıl ve ruhî yönüyle yükselmeye namzet olan insanın yaratılış itibariyle zayıf bir varlık olduğu Kur’an’da şu şekilde anlatılır:⁴⁰ “Sizi güçsüz (zaaf) yaratan, güçsüzlüğün ardından kuvvet veren, sonra kuvvetin arkasından tekrar güçsüzlük ve ihtiyarlığa götürendir. Dilediğini yaratır. O hakkıyla

³⁹ Yaşar Nuri Öztürk, “Kur’an’da İnsan Kavramı,” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), s.13.

⁴⁰ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Çuhadar, “Kur’an-ı Kerim’de İnsan,” *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3:2 (2014), s.379 vd; Öztürk, “Kur’an’da İnsan Kavramı,” s.10 vd.

bilendir, üstün kudret sahibidir.”⁴¹ İnsanın gerek irade, gerekse beden olarak sanıldığı gibi her şeyi yapacak güçte olmadığı, şiddet ve sıkıntılara fazla dayanamayacağına işaretler, bazı hususlarda tekliflerinin hafifletildiği “İnsan zayıf yaratılmış olduğundan Allah sizden yükü hafifletmek ister”⁴² ve “Şimdi Allah yükünüzü hafifletti; sizde zayıflık olduğunu bildi ...”⁴³ ayetleriyle bildirilmektedir. Beden ve irade zaafının yanında bazen akıl ve düşünce zaafının olduğuna zımnem, “Ey insanlar! (Size) bir misal verildi, onu dinleyiniz: Allah’ı bırakıp da yalvardıklarınız (tapındıklarınız) bir araya gelseler bile bir sineği dahi yaratamazlar. Sinek kendilerinden bir şey kapsa, bunu ondan geri de alamazlar. İsteyen de âciz, kendinden istenen de!”⁴⁴ ayetiyle işaret edilmektedir.

İnsanın zaafalarına yönelik Kur’an’ın ifade ettiği noktalar aynı zamanda insanları başkalarına danışmaya sevk eden ve hatta zorlayan nedenleri imlemektedir. Bu noksan fakat noksanlığı bir takım çıkış yolları ve metotlarla izale edilebilecek olan nitelikler, insanın aceleci,⁴⁵ sabırsız,⁴⁶ nankör,⁴⁷ ümitsizlik içinde⁴⁸ olması şeklinde kısaca özetlenebilir. Bunlardan her biri, insanın hata yapma olasılığını arttıran, dolayısıyla çeşitli yollarla etkileri asgarî düzeye indirgenmesi gereken zaaflardır. Bunlardan bazıları diğerlerine nazaran ve onları da içine alacak şekilde daha etkin ve kapsayıcıdır; insanın ‘zalim ve cahil’ olması⁴⁹ bunlardan biridir. İnsan, bildiklerine oranla bilmedikleri daha fazla olan bir varlıktır. Bu da onun *cehül* (çok cahil) damgasını yemesine yol açmıştır. Varlıkların yüklenmekten kaçındığı emaneti yüklenen insan, bu emanet taşıyıcılığına denk bir bilgiye asla ulaşamaz. Bu yüzden o çok cahildir. Bildikleri ve sahip oldukları, bilmek ve sahip olmak istediklerine oranla çok küçük kalan bir varlık, en insafli nitelemeyle cahildir. Bilgisi noksan olan kişinin mutlak bir adaleti gerçekleştirilmesi imkânsız olduğundan, o daima, önce kendi nefesine karşı

⁴¹ Bkz. 30/er-Rûm:54.

⁴² Bkz. 4/en-Nisâ:28.

⁴³ Bkz. 8/el-Enfâl:66.

⁴⁴ Bkz. 22/el-Hacc:73.

⁴⁵ Bkz. 17/el-İsrâ:11; 21/el-Enbiyâ:37; 6/el-En’âm:57; 27/en-Neml:46, 72; 75/el-Kiyâme:20; 76/el-İnsân:27.

⁴⁶ Bkz. 70/el-Me’âric:19.

⁴⁷ Bkz. 100/el-’Âdiyât:6,7; 42/eş-Şûrâ:48; 11/Hüd:9; 22/el-Hacc:38, 66; 17/el-İsrâ:67; 76/el-İnsân:3; 14/İbrâhîm:34; ‘*haşîm*’ anlamında (16/en-Nahl:4).

⁴⁸ Bkz. 41/Fuşşilet:49; 39/ez-Zumer:53; 12/Yûsuf:87.

⁴⁹ Bkz. 33/el-Ahzâb:72; 2/el-Bakara:67; 6/el-En’âm:21, 35; 7/el-A’râf:138, 199; 11/Hüd:29,46; 12/Yûsuf:33, 89; 25/el-Furkân:63; 28/el-Kaşâs:55; 49/ez-Zumer:6; 51/ez-Zâriyât:11; 14/İbrâhîm:34.

(içsel dengeyi sağlayamama)⁵⁰ sonrasında ise başkalarına karşı haksızlık/zulüm içinde (zalim) olur.

Tamamlanmayı bekleyen bir diğer zaaf noktası ise insanın ‘unutkan’ tabiatıdır.⁵¹ En temel doğruların her fırsatta yeniden ifade ve ispatı, insanın unutkan tabiatının kaçınılmaz bir neticesidir. İmanın sürekli tazelenmesi gerektiği fikrinin dayandığı en önemli gerekçe de insandaki bu özelliktir diyebiliriz. İnsanoğlunun yapısında bulunan bu unutma hali, insan kavramının anlaşılması açısından merkezî bir öneme sahip olduğundan, dilbilimciler Arapça’daki ‘insan’ ile ‘nisyân’ (unutma) kelimeleri arasındaki ilişkinin altını çizmiş ve insanı ‘unutan varlık’ olarak tanımlamışlardır. Kur’an’ın ısrarla üzerinde durduğu bu unutkanlık, gündelik olaylardan ziyade, yaradılışın gayesi ve istikameti konusundaki en temel doğruların unutulmasına işaret etmekte, buna karşılık olarak Kur’an, kendini bir ‘hatırlatma’ (*zıkr*, *tezekkür*) olarak takdim etmektedir.⁵²

Kur’an’ın, insanın kendini gerçekleştirmesinin önündeki engellerden olan zaafı üzerinde, yeteneklerine oranla daha fazla durmasının⁵³ nedeni, yeteneklerin aktif olarak dışavurumunu gerçekleştirecek her türlü girişimin önündeki engelin kaldırılmasının öncelikli olarak önem arz etmesindedir. Engeller ortadan kaldırılmadan/aşılmadan yeni olana doğru gerçekleştirilecek her yönelim başarısız ve sonuçsuz ya da en iyi ihtimalle eksik kalacaktır. Öte yandan ancak gerçek anlamda zaaflarından haberdar olan kişi onlardan kurtulmanın ve yerine neleri koyması gerektiğinin yollarını araştırır. Bunlardan belki de en önemlisinin bilgi eksikliği olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim bilmeyen ama bilmediğinin farkında olan kişi (cehl-cahil) ile hem bilmeyen hem de bilmediğini bilmeyen (cehl-i mürekkep) kişi arasında beklenti/girişim anlamında fark olması bunu ispatlar niteliktedir. İlkesel olarak şûrâ da öncelikli olarak kişilere eksikliklerinin farkına varma, sonrasında ise bu eksikliği en azından bilgi düzeyinde gidermenin yol ve yöntemini araştırma bilinci vererek, bu en büyük handikaplarını aşmalarında kolaylık sağlar. Eksikliği giderilerek ulaşılan doğru bilgi, doğru/iyi/güzel (*hasen*) amele yönlendirir. Böylece *ma’rûf* ahlâkının oluşumu ve yerleşmesine de katkı sağlanmış olur.

⁵⁰ Bkz. 3/Âlu ‘İmrân:17; 11/Hüd:101; 16/en-Nahl:33, 118; 43/ez-Zuhruf:76.

⁵¹ Bkz. 36/YâSin:78; 59/el-Haşr:19; 9/et-Tevbe:67; 45/el-Câsiye:34; 58/el-Mucâdele:6, 19.

⁵² Bkz. 20/TâHâ:3; 69/el-Hâkkâ:48; 74/el-Muddessir:49, 54, 55, 56; 80/Abese:11, 12, 13. Ayrıca bkz. 3/Âlu ‘İmrân:58; 7/el-A’raf:63; 15/el-Hicr:9; 20/TâHâ:99, 124; 21/el-Enbiyâ:36, 42, 50; 25/el-Furkân:29; 36/YâSin:11; 37/eş-Şaffât:168; 38/Şâd:8; 41/Fuşşilet:41; 43/ez-Zuhruf:5; 65/eş-Talak:10; 68/el-Kalem:51.

⁵³ Bkz. 10/Yûnus:12, 21-23; 11/Hüd:9; 12/Yûsuf:53; 16/en-Nahl:4; 17/el-İsrâ:100, 67, 83, 100; 43/ez-Zuhruf:15; 75/el-Kiyâme:20; 80/Abese:17; 91/eş-Şems:7, 10.

3. Bilgi Düzeyi, Yetenek ve İlgilerin Farklı Olması

İnsanlar yaratılış itibarıyla bir takım ortak özelliklerle dünyaya gelmekle beraber, bu özelliklerin mahiyetlerinde ve etkinlik oranlarında bir takım farklılıkların olduğu da yadsınamaz bir gerçekliktir: “Sizi yeryüzünün halifeleri (*halâîf*) kılan, size verdiği (nimetler) hususunda sizi sınamak için kiminizi kiminizden derecelerle üstün kılan O’dur ...”⁵⁴ Ayette işaret edilen ‘nimetler’ kelimesinin kapsamına ‘ilgi ve yetenekler’ anlamını da dahil etmek kanaatimizce yanlış olmaz. Her insanın kendine has bir takım yeteneklerle donatılmış halde dünyaya gelmesi, aynı şekilde bazı zaafalarının diğerlerine göre daha baskın olması (imtihan sırrınca) adalet sıfatına ters bir durum olarak değerlendirilmemelidir.⁵⁵

İnsanın sahip olduğu yetenek ve zaafaların bir kısmı doğuştan getirilebildiği gibi diğer bir kısmı zamanla çevresel faktörlerin etkinliğiyle elde edilebilir. Nihayetinde ortaya çıkan farklı kişilikler, ilgi alanlarında kendilerini geliştirmek ve bunları pratize etmek suretiyle sosyal hayatın düzenli işleyişine katkı sunarlar. Herkesin aynı bilgi ve yetenek düzeyine sahip olmaması ve yaşamın mümkün olan en az sorunla sürdürülebilmesi istek ve arzusu insanları, birbirlerinin bu farklı ve üstün yönlerinden istifade etmeye sevk eder. Kendinde olmayanı öğrenmeye yönelik bu istek/ilgi, ya insandaki eksiklik/ihtiyaç hali (*da’f*) ya da en mükemmele ulaşma arzusu tarafından güdülenir. İlgili bilgiye, öğrenilen her bilgi de bir başka bilginin öğrenilmesine yönlendirir. Böylece kişi sürekli bir şekilde, doğrudan doğruya veya dolaylı yollarla elde ettiği bir bilgilenme süreci içerisinde kalır. Bu bilgilerle etkiler ve etkilenir. Başka bir ifade ile insan sürekli iletişim içerisinde. Elde ettiği bilgilerle, yeni şeyler ortaya koyar, davranışlar kazanır. Bilgi ve onun bir ürünü olarak da görebileceğimiz yetenekler fertte kalmaz, başkalarına aktarılır, farklı vasıtalarla, gittikçe gelişerek, büyüyerek nesilden nesile devreder. Bu, insan türünün ortak malıdır ve isteyen bundan gücü nispetinde faydalanır. İstişâre meclisleri ya da en genel anlamıyla şûrânın, bu vasıtalarından en önemlilerinden biri olduğunu söyleyebiliriz. Onun vasıtasıyla ilgi, bilgi ve yetenekler paylaşılarak kişisel ya da toplumsal sorunlar çözüme kavuşturulmaya, mümkün olan en doğru çıkış yolları bulunmaya çalışılır. Sağlıklı bir kişilik yapısına ve sosyal yaşantıya ulaşmak şûrâdan geçer diyebiliriz.

⁵⁴ Bkz. 6/1-En’âm:165.

⁵⁵ Adaletsizlik/dengesizlik, sadece zaafaların ya da sadece yeteneklerin bir kişide toplanması veya kişinin imkân ve imtihanının doğru orantılı olmaması durumunda söz konusu olabilir.

Kişinin, bir çözüm bulma ümidi ve gayretiyle, hataya düşmemek veya hata ihtimalini en aza indirmek amacıyla şûrâya müracaat etmiş olduğunu, yani ona bir değer attettiğini dikkatten kaçırmamak gerekir. “Eğer bilmiyorsanız zikir ehline (Ehl-i Kitap, Kur’an’la haşir-neşir olanlar ya da bilgi sahibi olanlara) sorunuz”⁵⁶ ayeti bunu destekler mahiyettedir. Birinin aklına hiç gelmeyen veya o anda gelmeyen bir çözüm önerisi başkaları tarafından önerilebilir. Akıllı insan aklını kullanır, ama daha akıllı olan kimse başkalarının da aklına müracaat eder. Bu suretle daha hayırlı ve güzel neticelere ulaşmada şûrânın bu yönünü ahlakî bir değer olarak görmek daha isabetli olur. Bu ilke, gereğince uygulandığında, bireyin başkalarının da akıl, bilgi, tecrübelerinden yararlanmasını, ilmin iradeye değil, iradenin ilme tabi olmasını sağlar. Konuyla ilgili “Her ilim sahibinin üstünde de daha iyi bilen biri vardır”⁵⁷ ayeti, beşerî bilginin izafî olduğunu vurgulayarak tek doğru indirgemeciliğinin dışlayıcılığından kaçınmaya yöneltmekte; bunun da yolunun meşveret ve şûrâdan geçtiğine işaret etmektedir.

B. Toplumsal Birlik ve Dayanışmanın Harcı Olarak Şûrâ

1. Kişilerarası İlişki Yönüyle Şûrâ

Kendisini kuşatan bütün bir çevreyle ilişki içinde olan insan, dünyada kurması gereken düzeni gerçekleştirebilmesi için yardımlaşmaya muhtaçtır. İnsan ancak aklını, ihtiyaçlarını elde edebilmek için doğru bir yöntemle kullanmak suretiyle dünya ve ahirette kendisini mutluluğa taşıyacak bir yaşama (maslahata) kavuşur.⁵⁸ İçinde yaşadığı toplumdan büyük oranda etkilendiği gibi kurduğu ilişkilerle onu etkileme gücüne de sahip olan insan, ihtiyaçlarını karşılamak üzere, bireyselliğini kaybetmeden kurduğu ilişkilerle toplumla birlikte var olan sosyal bir varlıktır. El-Fârâbî’ye göre, insan tek başına kendini sürdüremez ve mükemmelleşemez. Yaratılışın gayesi olan mükemmelliğe ancak birbiriyle yardımlaşan birçok insanın bir araya gelmesiyle ulaşılabilir. Gerçek mutluluk vasıtası olan hususlarda yardımlaşmayı amaçlayan bir şehir, ‘erdemli, mükemmel bir şehir’dir, mutluluğu elde etmek için üyeleri birbirlerine yardım eden toplum ‘erdemli,

⁵⁶ Bkz. 21/el-Enbiyâ:7; 16/en-Nahl:43. Parantez içi ifadeler farklı meallerin verdiği manaların bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. Et-Taberî’ye göre ayetten alınması gereken en önemli ders, başta dinî meseleler olmak üzere bir konuda yeterli bilgiye sahip olmayanların o hususta ehil olanlara, yani konunun uzmanlarına sormaları gerektiği; bir konuda doğru ve yeterli bilgi edinmeden görüş ileri sürmenin veya iş yapmanın yanlış olduğudur. Bkz. Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Taberî Tefsiri*, terc. H. Karakaya & K. Aytekin (İstanbul: Hisar Yay., 1996), c.5, ss.204-205.

⁵⁷ Bkz. 12/Yûsuf:76. Ayrıca bkz. 2/el-Bakara:216, 232, 255.

⁵⁸ Ahmed Mubârak el-Bağdâdî, “Mâverî’nin Siyasî Düşüncesinde İnsan ve Toplum,” terc. Mustafa Sarıbyık, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5:2 (2003), s.83; Ebû’l-Abbâs Taqıyyuddin İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü’ş-Şerîyye*, terc. Vecdi Akyüz (İstanbul: Dergâh Yay., 1985), s.194.

mükemmel bir toplum'dur.⁵⁹ Mükemmel bir toplumsal hayatı (*el-medînetu 'l-fâdile*) gerçekleştirmek için ön koşullardan olan yardımlaşma, rehberliğe ve danışmanlığa olan ihtiyacın da bir göstergesidir. Allah'ın Hz. Âdem'e tüm isimleri öğretmesi ve meleklerinin karşısına bu donanımıyla çıkarmasının⁶⁰ insanoğlunun ilk 'danışmanlık' tecrübesi olduğu söylenebilir. Hz. Âdem'in işlediği hatadan duyduğu pişmanlıktan dolayı tevbe edişinde de yaratıcısının danışmanlığında, ondan aldığı kelimelerle yalvarış söz konusudur.⁶¹

Sosyal bir yapı içinde konumlanan ve bu yapı içinde içgüdüleriyle değil, kendisini diğer varlık türlerinden ayıran temel özellikleriyle davranışta bulunan insan, bu yönüyle bireyselliğinden sıyrılıp kişilik kazanır. Kişiliğinin temel belirleyenlerinden olan karar verme yeteneğine işlerlik kazandırılabilmesi, farklı alternatiflerin değerlendirilmesine imkân veren değerler bütününe ve bir takım hedeflere sahip olmayı gerektirir.⁶² Bu değerler ve değerler tarafından şekillenen hedefler, belli oranda verili olarak insan fitratında yer aldığı gibi, zamanla vahiy ile kurulan ilişkinin mahiyetine ve çevresel faktörlerin (tarih, tabiat, toplum vs.) bunlara iştirak etme şiddetine bağlı olarak farklı şekillerde tezahür edebilir. Zira insan, güdüsel olarak kısa görüşlü, tamahkâr, saldırgan, tahakküm etmeyi arzulayan, benmerkezci bir yapıya sahiptir; ama aynı zamanda bu güdülerinin ötesine geçmesi ve bunları kontrol edebilmesi için adalet ve hak gibi öz değerlerle donatılan rasyonel bir varlıktır. Bizdeki bu doğal ve sosyal çatışan yapılarımızdan sosyal olanın öne çıkması, insan olma iddiamızın da temelidir.⁶³

İnsanın sosyal yönünün ifadesi olan değerler dizgesini aktif hale getiren ve önüne bir takım yeni değerler sunmak suretiyle potansiyellerin optimal düzeyde kullanımını sağlayan en önemli etkenlerden biri –hatta en etkili olanı diyebiliriz– dinî bildirimlerdir. Kendine özgü bir mantığı ve aşkın boyutuyla beşerî olayları etkilemede büyük bir güce sahip olan her din, mevcut toplumu ve tarihi değiştirme iddiasıyla vazedilir. Kimlik kazandırıcı, bütünleştirici özellikleriyle sosyal müesseseleri ve onları meydana getiren birimleri kaynaştırır ve birlik şuru doğurarak bütüne bağlılık hissini

⁵⁹ El-Fârâbî devamında şunları söyler: “Ülkenin mutluluğu gayesiyle şehirleri birbirlerine yardım eden bir millet, erdemli, mükemmel bir millettir. Aynı şekilde erdemli, mükemmel, evrensel devlet de, ancak içinde bulundurduğu bütün milletler, mutluluğa erişirmek için birbirlerine yardım ettikleri zaman ortaya çıkar.” El-Fârâbî, *el-Medînetu 'l-Fâdila*, terc. Ahmet Arslan (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1990), ss.69-70. Ayrıca bkz. İrfan Görkaş, “Farabi'nin İnsan Tasavvuru,” s.299.

⁶⁰ Bkz. 2/el-Bakara:31.

⁶¹ Bkz. 2/el-Bakara:37.

⁶² Düzgün, “İnsan Onuru ve Toplumsal Yaşam İçin Etik,” s.11.

⁶³ Düzgün, “İnsan Onuru Ve Toplumsal Yaşam İçin Etik,” s.12.

kuvvetlendirir. Dinî öğretilerin çoğu, sosyolojik olarak mensupları arasında bir düzen tesis etmeyi ve bir toplumsal bütünleşme sağlamayı hedefleyerek inananları müşterek bir değer etrafında toplar ve karşılıklı sorumluluk bilincini tesis eder.⁶⁴ Böylece, sosyal birlik ve bütünlüğü sağlayıcı rolüyle insanları toplumsal norm ve değerler çizgisinde tutarak önemli bir ‘sosyal kontrol merkezi’ işlevi görür.

Bir bütünü meydana getiren öğelerin birbirlerini kollayıp gözetmesi anlamına gelen dayanışma sözcüğü, bir grup içinde yer alan bireylerin kendi aralarında veya grupların birbirleriyle olan ilişkilerinde karşılıklı yardımlaşma, iş birliği, ortak tavır ve toplu hareket etmeye bağlı olarak gelişen bağlılık duygusu ve sorumluluk bilinci olarak ifade edilebilir.⁶⁵ İslam, dayanışmayı sağlayacak ilkeler, vasıtalar ve müesseseler koymak suretiyle inananlar arasında dayanışmanın oluşmasına ve sürdürülmesine büyük önem vermiş, yardımlaşma ve dayanışmayı engelleyen her türlü olumsuz davranışı ise yasaklamıştır.⁶⁶ Farklı sosyo-kültürel statülerdeki insanların bu farklılıklarını bir potada eritmesinde ve mükemmel bir mânâ birliği teşkil etmelerinde hiç şüphesiz Kur’an’ın ortaya koyduğu esaslar ve bu esaslar vasıtasıyla oluşan birlik ve bütünlük şuuru en başta gelen rolü oynamıştır. Birbiriyle sıkı ilişki içinde olan ve birbirini gerektiren ‘tevhîd’, ‘takva’, ‘adalet’, ‘emanet’, ‘insanın halifelîği ve sorumluluğu’, ‘hürriyet’, ‘iyiliği emr ve kötülükten men etme’ ve ‘şûrâ’ bu temel esasların en önemlilerindedir. Şûrâ, hem bu ilkelere dayanmakla hem de onları işlevsel hale getirip sosyal zeminde somutlaştırmakla, sosyal potansiyellerin dışavurumunu kolaylaştıran ve canlılığını muhafaza eden aktif bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani şûrâ, hem bunlarla birlikte var olan hem de bunları gerçek anlamda var kılan (sosyal alanda görünür kılan) temel bir ilkedir.

a. Tevhîd, Hürriyet ve Adalet

Kur’an’ın önerdiği kişiliği inşa etmenin yolu, yaşama biçimini şekillendiren teorik temelin pratiğine bağlıdır. Hem düşünmek (Descartes, *cogito*) hem de ‘eylemek’ (Kant, *categorical imperative*) şeklinde tezahür eden kişiliğin (benliğin) gelişmesinde, düşünce kadar faaliyet de önemlidir.

⁶⁴ Hans Freyer, *Din Sosyolojisi* (Ankara: AÜİF Yay., 1964), s.71; İsmail Akyüz, “İslam’da Dinî Pratiklerin Toplumsal Dayanışmaya Etkisi,” *Journal of Academic Social Science Studies (JASS)* 25:1 (2014), s.462.

⁶⁵ Mustafa Acar & Ömer Demir, *Sosyal Bilimler Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Yay., 1992), s.81; Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul, 2001), s.290; M. Ebû Zehra, *İslam’da Sosyal Dayanışma*, terc. E. R. Fığlalı & O. Eskicioğlu (İstanbul: Yağmur Yay. 1969), s.27.

⁶⁶ İsmail Akyüz, “İslam’da Dinî Pratiklerin Toplumsal Dayanışmaya Etkisi,” s.465.

Düşünce, eyleme dönüşmeli ve düşünülenlere ahlaki bir alan açmalıdır. Zira dünya, sadece kavramlar aracılığıyla görülen, tanınan bir idealar alanı değil, aksine sürekli faaliyetle tekrar tekrar inşa edilmesi gereken bir eylemler alanıdır. Bunun için de doğru düşünce (*orto-doxa*) kadar doğru eyleme (*orto-praxis*) ihtiyaç vardır.⁶⁷ Eylemler ise gerçek (ahlâkî) değerini sosyal alanda bulur. İslâm inancını sosyalleştirmeye götüren en temel ilke hiç şüphesiz ki tevhîd inancıdır. O, önce ferde psikolojik bir tatmin, sonra da buna bağlı olarak toplumda bir bütünleşme sağlamaktadır. Kur'an, bir taraftan kendi müstakil varlığının farkına varacak, diğer taraftan da kendini aşan bir üst birliğin üyesi olduğu şuuruna ulaşacak ve böylece sosyal yapının gerektirdiği rolleri yerine getirecek ahlaklı fertler yetiştirmeyi önermektedir. Bu, bireyin, bir yandan kişisel, öbür yandan da sosyal potansiyellerinin farkına varıp bunları en verimli şekilde değerlendirmesi gerektiğinin; dolayısıyla, şûrâ gibi bir takım ilkelere işlerlik kazandırmasının başka bir ifadesidir.

Kur'an'ın hedeflediği ahlâkî toplumun oluşturulmasında temel motivlerden belki de en önemlisi, bütün dinlerin en temel inancı ve vahyin değişmez özü olan “tevhid”dir. Tevhid, Allah'ın birliği inancından yola çıkarak hiçbir fark gözetmeksizin bütün insanların temelde birliğini ve insanlık değeri açısından eşitliğini ifade eder.⁶⁸ Kur'an insanların tek bir nefisten yaratıldığını ve ondan da diğer nesillerin türediğini⁶⁹ ifade ederek aslı eşitlik ve birliğe vurguda bulunurken, ayrılık ve kopuşların sonradan oluştuğunu⁷⁰ ortaya koyar. Arızî olan bu ayrılıklara değer vermeyen Kur'an, “Şüphesiz Allah katında en değerli olanınız takvaca en üstün olanınızdır”⁷¹ diyerek asıl üstünlüğün adresine göndermede bulunmuştur. İslam'ın öncelediği tevhid anlayışının çıkış noktası olan Allah'ın varlığı ve sıfatlarıyla birliği anlayışının insana yansımaları, ‘fitrat’ (yaratılıştaki birlik) düşüncesiyle kendini gösterir. Fitrat, bir yandan “insanların aynı varoluşsal hamurdan yapılmaları”⁷² ifade ederken diğer yandan “her türlü ahlâkî bozukluktan (günah) uzak bir şekilde yaratılmayı”⁷³ ihsas eder.

İslam, öncelikle insanların zihin ve gönül dünyalarına Allah'ın birliği ve eşsizliği inancını yerleştirerek, şirk başta olmak üzere onları bölünmüşlük ve

⁶⁷ Düzgün, “İnsan Onuru ve Toplumsal Yaşam İçin Etik,” s. 9.

⁶⁸ Taner Akçam, *İşkenceyi Durdurun! İnsan Hakları ve Marksizm* (İstanbul: Ayrıntı Yay., 1991), s.24.

⁶⁹ Bkz. 4/en-Nisâ:1; 7/el-A'râf:189.

⁷⁰ 10/Yûnus:19; krş. 2/el-Bakara:213.

⁷¹ 49/el-Ĥucurât:13.

⁷² Ş. Ali Düzgün, *Din Birey ve Toplum* (Ankara: Akçağ Yay., 1997), s.110.

⁷³ Hacer Şahinalp, “Kur'an'da Din Hürriyeti” (Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2010), s.88-89.

parçalanmışlığa sevk eden ve saptıran her türlü yanlış inanç, düşünce ve ideolojiden arındırır. Tevhid inancının toplumsal hayattaki karşılığı ‘vahdet’ tir. Vahdet şuurunu toplumsal hayatta gerçekleştirmenin yolu da ‘sosyal adalet’ ve ‘ahlak’ bilincinin fertlere yerleşmesinden geçmektedir. Vahdet, kardeşlik, dostluk, sevgi, yardımlaşma ve dayanışmadır. Birlikte yaşama, paylaşma, ortak değerlere sahip olma ve ortak ideallere yönelmedir. Kur’an, “Mü’minler ancak kardeşirler”⁷⁴ diyerek “din kardeşliği” ilkesiyle her türlü yaradılış ve sosyal statü farklılıklarını eritip kaynaştırmakta, bir tek Allah’a kulluk inancı (tevhîd) etrafında mü’minleri sevgi ve kardeşlik bağı altında birleştirerek adeta yekvücut kılmaktadır.⁷⁵ ‘Kardeşlik’ (iṣṣār), “Müslümanım” diyenlerin en bariz vasfı olup, imanın toplumsal karşılıklı ve etkileşim çerçevesinde tezahürünün en belirgin yönüdür.⁷⁶ Öte yandan Kur’an, “İyilik ve takva (Allah’tan hakkıyla korkup menhiyattan sakınma) üzerine birbirinizle yardımlaşın, günah ve düşmanlıkta birbirinizle yardımlaşmayın!”⁷⁷ şeklindeki ifadeleriyle yardımlaşma ve dayanışmanın meşru alanını işaretler.

“Onların işleri de kendi aralarında bir şûrâ iledir ...” (42/eş-Şûrâ:38) ayetinden sonra gelen “Onlar, bir zulüm ve saldırıya uğradıkları zaman birbirleriyle yardımlaşır”⁷⁸ ayeti, Müslümanlar bir ‘bağy/zulüm’e maruz kaldığı, yani haklarına saldırı olduğu zaman haksızlığa karşı yine kendilerinin mücadele vereceğini, bunun için de başka bir milletin manda veya himayesi altına girmek yerine birbirleriyle yardımlaşacaklarını, haksızlığa boyun eğmek yerine dayanışma içinde haklarını savunacaklarını belirtmektedir.⁷⁹ Ayette geçen ‘bağy’ fiili, haklara yönelik olarak hem içeriden hem de dışarıdan gelebilecek bütün saldırıları ifade eden genel bir

⁷⁴ Bkz. 49/el-Hucurât:10. Bu konuda Hz. Peygamber de şöyle buyurmuştur: “Müslüman Müslümanın kardeşidir. Ona zulmetmez, onu düşmana teslim etmez. Din kardeşinin ihtiyacını karşılayanın, Allah da ihtiyacını karşılar. Müslümandan bir sıkıntıyı giderenin Allah da kıyamet günündeki sıkıntılarında birini giderir. Bir Müslümanın ayıbını örtenin, Allah da kıyamet gününde ayıplarını örter.” Bkz. el-Buḥārî, eṣ-Şaḥîḥ, K. el-Mezâlim, 3 B. Lâ yezlimu’l-muslimu el-muslima ve lâ yuslimuhu, c.3, s.128 (no.2442); Muslim, eṣ-Şaḥîḥ, K. el-Birr, 58 B. Tahrimü’z-zulm, c.4, s.1996 (no.2580).

⁷⁵ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yay., 2003), s.325. Ayrıca bkz. Akyüz, “İslam’da Dinî Pratiklerin Toplumsal Dayanışmaya Etkisi,” s.465; Zülfikar Durmuş, “Sosyal Dayanışmanın Sağlanmasında Kur’an’ın Öngördüğü İdeal Model: İsar,” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3:1 (2003), s.18 vd. “Mü’minler birbirlerini sevmeye ve merhamet etmeye bir bedenim organları gibidirler; onun herhangi bir organı rahatsızlandığında, diğer bütün organlar bundan etkilenir” hadisi bunu özetler mahiyettedir. Bkz. el-Buḥārî, eṣ-Şaḥîḥ, K. el-Edeb, 27 B. Raḥmeti’n-nâs ve’l-behâ’im, c.8, s.10 (no.6011); Muslim, eṣ-Şaḥîḥ, K. el-Birr, 17 B. Terâḥumi’l-mu’minin ve te’âtuḥim ve te’âduḥim, c.4, s.1999 (no.2586).

⁷⁶ Durmuş, “Sosyal Dayanışmanın Sağlanmasında Kur’an’ın Öngördüğü İdeal Model: İsar,” s.18.

⁷⁷ Bkz. 5/el-Mâ’ide:2; ayrıca bkz. 16/en-Nahl:90.

⁷⁸ 42/eş-Şûrâ:39.

⁷⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, tsz.), c.7, ss.30-31.

kavramdır. Her mü'minin hakkı, toplum tarafından taahhüd altına alınmış olduğundan, içten ve dıştan gelebilecek bütün saldırılara karşı birlik olup onu savuşturmak, toplum ve onun oluşturduğu kurumların (hukuk ve siyasî kanallarla) aslî görevlerindedir.⁸⁰ Bu konuda başarıya ulaşmak için de kamu vicdanını harekete geçirecek, insanların ortak fikir, bilgi ve güçlerinin kullanımını kolaylaştırarak daha etkin yeni bir gücün elde edilmesini sağlayacak şûrâ gibi mekanizmaların devreye sokulmasına gereksinim vardır.

Tevhid inancı, insanların kalplerine ve akıllarına sadece Allah'ın birliği ve eşsizliği inanç ve düşüncesini yerleştirmekle kalmaz, aynı zamanda kâinatın tüm farklılık ve çeşitliliğine rağmen mükemmel bir uyum içinde, bir ve bütün olarak nasıl var edildiğine ve işleyişine dikkatleri çeker. Dolayısıyla tevhit inancı, en az birlik kavramı kadar çokluk ve farklılık kavramlarını da esas almayı gerektirir. Bu anlayış irfan geleneğimizde 'kesrette vahdet, vahdette kesret' şeklinde ifadesini bulmuştur. Farklı görüşlerin aynı ölçekte kıymet görüp değerlendirmeye alındığı, nihaî noktada ortak bir görüş etrafında toplanıp kararların alındığı bir yöntem olarak şûrâ, bu yönüyle bir yandan 'hürriyet' ve 'adalet' gibi ilkelere işlerlik kazandırırken öbür yandan, tevhid ilkesinin söz konusu özelliğinin sosyal hayattaki bir tezahürü olarak kendini gösterir. Şûrâ esnasında, herhangi psikolojik ya da sosyolojik bir baskının olmaması şûrânın hakkıyla gerçekleşebilmesinin ön koşulu ve temel belirleyeni olurken, herkesin özgür ve adilce fikirlerini beyan etmesi hürriyet fikrine verilen değer göstergesidir. Bu yönüyle şûrâ bizlere tam bir hürriyet ahlakını öğretir. Hz. Peygamber'in fikir hürriyeti karşısındaki tutumu, "Onların işleri aralarında şûrâ iledir" vahyi gereğince hukuk ve ahlak ölçüleri çerçevesinde kaldığı sürece hoşgörü ve kabul görüyordu. Hz. Peygamber bu tutumuyla Müslüman topluma, idareci/yönetici konumundakilerin, gerçeği saptırıcı ve kaba bile olsa insanların görüşlerini açıklamalarına engel olucu bir tutum içinde olmamaları gerektiği anlayışını miras bırakmak istemiştir.⁸¹

Düşünce üretmek kadar üretilen düşüncüyü açıklamak da önemlidir. Düşünce yalnız başına gelişemez; gelişebilmesi ve yeni fikirlerin

⁸⁰ "Eğer inananlardan iki grup birbirleriyle savaşırlarsa aralarını düzeltin. Eğer biri ötekine karşı haddi aşarsa, Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar haddi aşan tarafa karşı savaşın. Eğer (Allah'ın emrine) dönerse, artık aralarını adaletle düzeltin ve (onlara) adaletli davranın. Çünkü Allah, adaletli davrananları sever." 49/el-Hucurât:9.

⁸¹ Ali Aksu, "Asr-ı Saadet, Hulefâ-i Râşidîn ve Emevîler Döneminde Fikir Hürriyeti Üzerine Bazı Mülâhazalar (İstîşare, Emri bi'l-Ma'ruf Nehyi ani'l-Münker ve Muhalefet Kavramları Bağlamında)," *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5:2 (2001), s.211.

üretilebilmesi için ifade edilmesi, diğer farklı görüşlerle karşılaşım müzakere edilmesi gerekir. Bu da ancak, çeşitli platformlarda farklı şekillerde kendini gösteren istişâre ile gerçekleşir. İstişâre ya da şûrâ, fikir açıklama hürriyetinin önemli tatbik alanlarından biridir. Bu hürriyet sayesinde ki toplumun sahip olduğu beyin gücü ortaya çıkar ve toplumu geliştirecek fikir ve metotların keşfedilmesine imkân sağlanmış olur. Özetle şûrâ, Müslümanlar arasında görüş alış-verişini anlatan tüm uygulamaları kapsayan genel bir kavramdır. Başka bir ifadeyle bir şahsın başkalarından tavsiye veya fikir istemesinin yanında esas olarak eşit zeminde karşılıklı tartışma yoluyla karşılıklı dayanışmayı ifade etmektedir.⁸² Farklı görüşlere saygı, birbirine tahammül düsturuyla şûrâ, karşılıklı ilişkilerin ve muhabbetin kuvvetlendirilmesinde etkin bir rol üstlenir. Kalplerin kazanılmasına ve birleşmesine yardımcı olarak, toplumsal birlik ve dayanışmanın adeta bir harcı hüviyetine bürünür. Toplumsal hayatın katmanlarından olan üst grupların, daha yaygın olarak kullanan alt gruplarla istişâre etmesiyle ancak, fert ve toplum hayatında hakikat ve adalet gerçek yerini ve değerini bulur. İhmali durumunda, ayrılıkların ve kardeşlik bağlarında çözümlenin dolayısıyla da, birlikte yaşamının getireceği pek çok faydadan mahrum kalıp, öngörülemez bir takım sıkıntılara maruz kalmanın önü açılmış olur.

Kendini ilgilendiren konularda görüşünü ifade edemeyen ya da görüşüne değer verilmeyen birey, sağlam bir kişilik ve karaktere sahip olamaz. Özgür kararlar alamadığı sürece de yaptıklarının gerçek anlamda öznesi olamaz. Bu durumda onun sahip olduğunu sandığı nitelikler de aslında başkalarına ait olacaktır. Oysa bireyin fikirlerini ifade etmesine olanak sağlanması ve görüşlerinin dinlenmesi, hatta görüşlerine başvurulması, onların kişilik olarak kendilerini değerli ve fikirlerinin de önemli olduğunu görmelerine ve en isabetli görüşü tespit için daha çok gayret göstermelerine katkıda bulunur. Zira özgürlük hissi beraberinde kendine güven duygusunu; o da kişinin kendi ilke ve değerlerini inşa etmesini netice verir. Danışmak, başkalarının görüşünü almak, ona değer vermek demektir. İnsanların, içinde yaşadığı toplumun kendi başına bir değere sahip bir üyesi sayılması ve fikirlerinin önemli olduğunun hissettirilmesi, toplumsal alanda kendi görüşlerini oluşturmalarına ve onları dile getirmelerine ve kararlı bir şekilde tartışmalarına, bu da farklı, ufuk açıcı, çözüm odaklı yeni fikirlerin ortaya çıkmasına yol açar. Bu aynı zamanda, kitlelerin vicdanında ‘adalet’ fikrinin zedelenmemesi için de önemlidir. Bir yandan bireyin onur ve saygınlığının

⁸² Fazlur Rahman, başkasından tavsiye ve fikir almayı istişâre kapsamında değerlendirmemektedir. Bkz. “İslâm’da Şûrâ İlkesi ve Toplumun Rolü,” terc. Adil Çiftçi, *İslâmiyât* 2:2 (1999), s.159.

korunması ve onun toplumsal konularla ilgili fikirlerini ifade etme imkânı bulması, öbür yandan toplumsal dinamizmin yitirilmemesi açısından şûrânın göz ardı edilemez bir fonksiyon icra ettiği açıktır.

İslam'ın ortaya çıkışıyla, kendi dinamikleri ve değerler silsilesi yoluyla oluşturulan toplum modeli, istişâre meclisleri gibi birtakım kurumlar üreterek, evrensel bir sistem örmüştür. Toplumun dikey ve yatay ilişki sistemi neticesinde ortaya çıkan farklılıklar ya da toplumsal şartların dayattığı farklılaşmalardan doğan zorunluluklar, bu tür kurumlar tarafından normalize edilmeye çalışılmıştır. Toplumsal dayanışma ve kardeşlik duygularının güçlenmesi ve bunun için bir takım (şûrâ vb.) yöntemlerin devreye sokulması, bir toplumun ileriye doğru kararlı adımlarla yürütmesinde çok önemli bir unsurdur. Çünkü sorunlarını karşılıklı çözerek anlaşmış toplumlar, ortak hedefler çizme konusunda birbirlerini motive ettiklerinden hiçbir zorlanmayla karşılaşmazlar. Bilginin –kasıtlı ya da kasıtsız– eksik veya yanlış olarak sunulduğu toplumlar ise bu puslu ve bulanık havadan istifade etmek isteyen kötü niyetlerin harekete geçmelerine katkı sağlar. Güvensizlik ve yanlış anlamaların had safhaya ulaştığı bu tür ortamlarda adalet, hak ve hukukun göz ardı edilmesiyle bir iç çatışma ya da toplumsal zayıflama ve gerileme sonucu başkalarının güdümü altına girmek kaçınılmaz olur. Bilgi eksikliklerinin giderilerek sorunlara en makul çözümlerin üretildiği ve üretilen bu çözümlerin toplumun onayından geçirilerek yürürlüğe konulmasının karara bağlandığı istişâre meclislerinin, bu gibi sorunların olumsuz etkilerini minimize etmede en etkin yöntemlerden biri olduğu aşikârdır.

Tevhidin gerçek anlamda ikame edilmesi, bütün bir varlık âleminde ‘selam (barış)’, ‘emân (güven)’ ve ‘vahdet (birlik)’ gibi ilkelerin kök salması demektir. Mefhum-u muhalifiyle düşünürsek, tevhidin hakkıyla yerine getirilmemesi ve ihmali, birliktelik, barış ve emniyet gibi ahlâkî temeller üzerine oturulmuş sosyal bir hayatı inşa eden ilkelerin ortadan kaldırılması anlamına gelecektir. Durum böyle iken, söz konusu ilkenin, kaos teolojileri üretmeye ayarlı nevezuhur bazı dinî akımların elinde sadece soyut bir inanca, başkasını tekfir eden bir ideolojiye dönüştürülmüş olmasını, tevhid anlayışından sapmanın bir sonucu olarak görüp o şekilde değerlendirmek gerekir. Toplumsal birliktelik ve dayanışmayı tehdit eden bu tür oluşumlara karşı Müslümanların vahdetini, uhuvvetini ve maslahatını ön planda tutmak, şûrâ vb. mekanizmaları etkin kılmaktan geçer. Zira bireysel girişimler her ne kadar anlam ve önemden hali değilse de sosyal, kültürel, ticârî, askerî ilişkilerin oldukça karmaşıklaştığı günümüzde beklenen amacın

gerçekleşmesi, toplu hareketle ortaya çıkacak manevî güçle (şahs-ı manevî) ancak söz konusu olabilecektir. En küçüğünden en büyüğüne kadar hedefe götürecek bütün kararların alınacağı ve neticeye bağlanacağı yerler ise şûrâ/istişâre meclisleridir. İslam, gelenek ile yeni, birey ile toplum arasında belli oranda var olan gerilimin aşılmasında, bireysel karar yerine evrensel bir ilke olan şûrâyı, indî görüş ve içtihat yerine toplumun uzlaşmasını (icma) öne çıkartır.

b. Emanet, Sorumluluk, *Emr-i bi'l-Ma'rûf ve Nehy-i 'ani'l-Munker*

İnsanın yeryüzünü imar ve inşa etme göreviyle sorumlu kılınmasını ifade eden ‘halifelik’ kavramı, kendisi dışındaki bütün varlıkları ‘emanet’ olarak görüp onlara karşı sorumluluk bilinciyle hareket etmeyi ifade eder. Halife ya da idareci konumundaki kişi, sorumluluğu altındakileri Allah’ın bir emaneti olarak görüp onlar için en iyi ve hayırlı olanı araştırıp, bulup aynı istikamet üzere uygulamakla yükümlüdür. O, en uygun olanı bulmak üzere, ‘kişi ihtiyacı olanı en iyi kendisi bilir’ ilkesince, önce sorumluluğu altındakilere sonrasında ise işin uzmanlarına danışmak zorundadır. Dolayısıyla onun istişâreden müstağnî olacağı hiçbir şekilde düşünülemez. Toplumun en küçük biriminden en büyüğüne kadar yönetici konumunda bulunan herkes, eksik ve kusurlu tabiatın dışına çıkamayacağından, aynı zamanda sorumluluğu altındakilerin de bir emaneti konumundadır. İdarecinin doğrudan ve adaletten sapıp yanlışa düşmemesi için şûrânın, çift taraflı olarak (yöneten-yönetilen) bir kontrol mekanizması olarak canlı tutulması gerekir. Emanetin ve dolayısıyla şûrânın bu şekilde çift yönlü işletilmesiyle ancak sosyal hayatta haksızlıklara fırsat verilmeyerek adalet yerini bulur. Böylece toplum, sağlıklı ve canlı işleyişini sürdürerek maslahatını gerçekleştirebilir.

Adalet, her hal ve koşulun gereğini yerine getirme, bir nevi emaneti ehline vermedir. Hak sahibine hakkını, her işi ve görevi ona ehil olana vermek adaletle ilgilidir. Adil bir yönetim, eşitlik ve emanetleri üstlenme ehliyeti ve bu ehliyetin sosyal hayatın bütün katmanlarında gözetilmesi, toplumsal düzenin sağlıklı işleminin olmazsa olmaz ilkelerindedir.⁸³ El-Mâturîdî “Allah size emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor” (4/en-Nisâ’:58) ayetinde geçen emanet kavramına sınırlandırıcı bir yorum getirmek yerine, korunması ve yerine getirilmesi gerekli haklar bağlamında Allah-

⁸³ Geniş bilgi için bkz. Nevin A. Mustafa, *İslam Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, tec. Vecdi Akyüz (İstanbul: İz Yay., 1990), ss.94-95.

âlem, Allah-insan, insan-insan arasında geçerli olan ‘her türlü emanet’ görüşüyle kuşatıcı bir yorum yapmıştır. Ayetin “insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor” kısmındaki çağrının, doğrudan Müslümanların yöneticilerini muhatap aldığını ifade eden el-Mâturîdî, emanetlerin ehline verilmesi tabirinden inanç farklılığı gözetmeksizin ‘uzmanlık’ alanının öne çıkarılması, bu konuda inanç ayrımı yapmadan işe kim daha uygun ve layıkça, emanetin ona verilmesi gerektiğini söyler.⁸⁴

Bireysel hürriyetlerin bittiği yerde başkasının hakları ve bu haklara karşı yerine getirilmesi gereken sorumluluklar başlar. Dolayısıyla başkalarının hak ve çıkarları ile ilgili bir iş hakkında karar vermek, onlara karşı ve onların haklarından dolayı sorumluluk getirmektedir. Konunun ilgilendirdiği kişi sayısı kadar, sorumluluk alanı da genişler. Böyle bir durumda karar vermek, çok büyük bir sorumluluğu müdrük olmayı gerektirir.⁸⁵ Hatta İslam, toplumun tek tek bireyler üzerinde hakkı olmasından dolayı, onların kendileri adına bile başına buyruk kararlar almalarını (ötenazi, intihar vs. gibi ruh ve beden sağlığını bozacak her türlü girişim) engeller. Hak ve sorumlulukların bu kadar iç içe geçtiği ve hassas bir dengeye oturtulduğu bir vasatta kişinin, danışmaksızın bir karara varması aklı, vicdanî, ahlakî ve dinî hiçbir makamda kabul ve onay görmez. Konunun etraflıca incelenip ilgili ve bilgili kimselerle meşveret sonucunda bir karara varılması, hem hata ihtimalini hem de muhtemel hataların sorumluluk yükünü en aza indirgeyecektir.⁸⁶ Evrensel ahlak, özelde de sosyal ahlak bunu gerektirir.

İslam, bünyesindeki sınıf ve tabakaların birbirlerini istismar etmeyeceği, bilakis hak ve sorumluluklarının bilincinde olarak, karşılıklı anlayış ve yardımlaşma duygularının hüküm süreceği erdemli bir cemiyetin teşekkülünü hedefine yerleştirmiştir. Bu esasa göre İslam’da erdemli bir cemiyetin ilk işareti, kötülükleri terk edip hayra yönelmiş erdemli bir efkâr-ı umûmiyenin mevcut olmasıdır.⁸⁷ İslam’da iyiliği emretmek ve kötülüklerden

⁸⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân*, tah. Mehmet Boynukalın (İstanbul: Dâru’l-Mizân, 2005), c.3, s.288; Ayrıca bkz. Ramazan Altıntaş, “İmam-ı Mâturîdî’de Din-Siyaset İlişkileri,” *Milel ve Nihal* 7:2 (2010), ss.58-59.

⁸⁵ Tekin Özkan, “Şûrâ Kavramı ve Siyasî Niteliği,” s.38 vd.

⁸⁶ Kur’an ailevi problemlerin çözümünde istişareyi önererek (bkz. 2/el-Bakara:233; 65/eṭ-Ṭalāk:6), Hz. Peygamber de Hudeybiye’de Ummu Seleme’ye danışıp onun fikrini uygulayarak (bkz el-Buhârî, *eş-Şahîh*, K. eş-Şurûṭ, 15 B. Şurûṭ fî’l-cihād, c.3, s.193 (no.2731); K. el-Megâzî, 35 B. Ḥadîsi’l-ifk, c.5, s.116 (no. 4141) kadınlarla istişare yapılamayacağına yönelik yanlış algıların önünü daha baştan kesmiştir. Ayrıca bkz. 27/en-Neml:32-34.

⁸⁷ M. Salih Arı, “Hilfu’l-Fudûl Cemiyetinin Sosyal Dayanışmadaki Rolü,” *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2:2 (1998), s.382.

alikoymak görevi, hem fert, hem toplum, hem de siyasal otoritenin omuzuna yüklenen en önemli görevler arasında sayılır.⁸⁸ El-Mâturîdî, konuyla ilgili ayetlerde geçen *ma'rûf* kavramını, sağlam akılların güzel ve yararlı kabul ettiği şey, *munker* kavramını ise sağlam akılların çirkin ve zararlı bulduğu şey, olarak tanımlayarak⁸⁹ her iki kelimeye de doğrudan 'evrensel değer' anlamında atıfta bulunmuştur. *Ma'rûf*un toplum ahlâkî olabilmesi için *munker*in yayılmasına engel olacak hukukî, ahlâkî ve eğitsel mekanizmaların oluşturulması gerekir. İyiliği emretme prensibi "sosyal sözleşme" gibidir ve İslam'ın "*hîlfu'l-fudûl*" ahlâkıdır. Çağdaş "sivil toplum"un oluşumunun bir nevi ahlâkî zeminini verir. Haksızlık, baskı ve dayatmalar karşısında toplumun erdemli, dürüst unsurlarının birleşmesi ve direnmesiyle ancak başarı elde edilebilir. Bu tür toplumsal muhalefet, *munker*in çoğalması karşısında ve gerçekleştirilmesi gereken *ma'rûf*un elde edilmesine yönelik yükselen değişim talebine derin bir güç kazandırmaktadır. Meşru, haklı, ortak taleplere odaklanmış; barışçı, açık, kitlesel ve sivil bir karakter taşıyan bu güç, dinin temel değerleri ve maksadı ile de uyum içerisindedir. Ortak acıların ortak çığlığı olabilmek için, şûrânın örgütlenmiş açılımı olan çağdaş *hîlfu'l-fudûl*ler (sivil toplum örgütleri vb.) oluşturarak yeniden dürüst ve erdemli ittifaklara yönelmek gerekmektedir.

Başkalarının haklarını gözetme şeklindeki ahlâkî sorumluluk düşüncesi haklarla sorumlulukların bir arada düşünülmesini zorunlu kılmıştır. Haklar ve sorumluluklar/ödevler arasındaki dengenin bozulması, bu denge üzerine kurulu bütün bir düzeni ihlal edeceğinden bu durum sadece birincil kişileri değil, bütün bir toplumu ilgilendirecektir. Şûrânın sosyal alandaki tezahürlerinden olan sivil toplum örgütleri (vakıf, sendika ya da dernekler) yoluyla söz konusu denge korunarak, *ma'rûf* ahlâkının sosyal düzen içindeki etkinliği arttırılmış olur. Ahlâkî şuurun yönlendirdiği tek tek bireylerin bozulan bu dengeyi yerine oturtma güç ve kudretine sahip olamaması durumunda devreye devlet otoritesi girmektedir. Bir devletin aslî görevi, insanların insan olmak itibarıyla sahip oldukları tabii ve iptal edilemez haklarını korumaktır. Haklar ise ancak bir hukuk düzeniyle güvence altına alınabilir. Dolayısıyla hakların korunması ve sorumlulukların⁹⁰ yerine getirilmesi anlamındaki *ma'rûf* ahlâkının toplum içinde etkin olmasını halk, fikir hürriyetinin de bir tezahürü olan sivil toplum örgütleri kanalıyla, devlet

⁸⁸ Bkz. 3/Âlu 'İmrân:104, 110, 114; 5/el-Mâ'ide:78-79; 7/el-A'râf:157, 199; 9/et-Tevbe:67-71, 112; 22/el-Hacc:41, 31/Luqmân:17.

⁸⁹ El-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, c.2, s.389.

⁹⁰ Çalışmamızda bahsi geçen 'hak ve sorumluluk' kavramları anayasal anlamı da içeren en genel (evrensel) anlamdaki ahlâkî ilkelerdir.

de hukuk yoluyla gerçekleştirir. Siyasal otorite bu görevi yerine getirirken, halkın vicdanında yankı bulmayan, toplumun onayından geçmemiş herhangi bir fikir ve düşünceyi yasa, kanun, nizam diye dayatamaz. Uygulanacak nizamın istişâreyle hükme bağlanmış olması esastır. Halk da siyasal otoriteye ancak bu şartla yetki vermiş, yetkinin meşrû çizgiler dahilinde kullanılıp kullanılmadığını da aynı şekilde şûrâ kanalıyla (siyasî partiler, sivil toplum kuruluşları, sivil inisiyatif) kontrol etme hak ve sorumluluğuna sahiptir. İnsan haklarının kolektif olarak kullanılmaya başlanmasıyla medenî bir ihtiyaç olarak ortaya çıkan bu organlar, klasik kaynaklarımızda yöneticiyi belirleme ve görevden azletme yetkisine sahip şûrâ heyeti kişiler olarak zikredilen ‘*ehlu'l-hall ve'l-'akd*’in günümüzdeki karşılığı olduğunu söylemek yanlış olmaz. Zikredilen yönleriyle değerlendirmeye alındığında şûrânın, hem kişiler arası yatay boyutta, hem de halkla siyasal otorite arasındaki çift yönlü dikey ilişkilerde ilgili bütün kesimleri bağlayıcı bir özelliğe sahip olduğu söylenebilir.

Şûrâ ilkesi, ilim ve düşünce kadrolarının faaliyetlerinde, içtihadın bir işleyişi olarak yürür. Bunun sonucunda da fikir birliği, konsensüs yani ‘icma’ doğar. İcma ise vahiyle belirlenen konular hakkında olmayacağına göre sabit değil değişkendir. Çünkü nass ile belirlenmemiş konularda karara varılan hükümlerin değişmesi esastır. Aksi takdirde hayatla çekişmeler başlar ve şûrâ ilkesi etkisiz kalır.⁹¹ Kanaatimizce 42/eş-Şûrâ suresinin 38. ayetini de bu şekilde değerlendirmek gerekir. Burada şûrâ ilkesini alışkanlık haline getiren mü'minlerin övülmüş olması da, ilkeyi canlı tutmanın önemini göstermesi bakımından ilgi çekicidir.

2. Kişi-Devlet İlişkisi Yönüyle: Politik Alanda Şûrâ

Siyaset, toplumları yönetme ve sorun çözme sanatıdır. Huzurlu bir yaşamın alt yapısı, bilgisel temellere oturtulan iyi bir siyaset ve yönetim anlayışıyla paralellik arzeder. Bu bağlamda İslam, birey ve toplum hayatının bütün alanlarında olduğu gibi yönetim alanında da ilkeler ortaya koymuştur. Bunların başında din ve vicdan özgürlüğü, adalet, eşitlik, seçim, ehliyet, emanet, şûrâ gibi ilkeler gelir. Bu yönetim ilkeleri aileden tutun da şirketlerin ve devletlerin yönetimlerine varıncaya kadar her alanda geçerliliğini koruyan evrensel ilkelere dir.⁹²

⁹¹ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2011), s.555.

⁹² Ramazan Altıntaş, “İmam-ı Mâturîdî’de Din-Siyaset İlişkileri,” s.54.

Kur'an'ın “Şüphesiz ki Allah, nefislerinde olanı değiştirmedikçe bir toplumun durumunu değiştirmez”⁹³ ayetinde, kişilerin kendi geleceklerini yine kendi yapıp etmeleriyle gerçekleştireceklerine dair bir vurgu vardır. Ayet, maslahatını gerçekleştirecek olumlu yöndeki bütün değişimlerin baş aktörü olarak betimlediği toplumu, mevcut potansiyellerini aktifleştirmesi yönünde teşvik etmektedir. Burada tasvir edilen değişmenin yönü (olumlu-olumsuz) belirtilmemiş, birey ve toplumun iradesine bırakılmıştır. Değişmenin dinamiği zihniyet değişimine bağlanmış, toplumu oluşturan bireylerin karakterinde meydana gelecek değişimin toplumun karakterini oluşturacağı bildirilmiştir. Böylece öncelikle tek tek bireylerin, kendilerinden ve akıbetlerinden, sonrasında ise içinde yaşadıkları toplumun hal ve akıbetinden sorumlu olacağı, dolayısıyla da sosyal sorunlarla aktif biçimde ilgilenmesi, yeni durum ve gelişmeleri takip etmesi, gücü ve sahip olduğu imkân ve yetkiler nispetinde sorunların çözüm sürecine katkıda bulunmaya çalışması gerektiği vurgulanmıştır. Yönetilenler açısından bu böyle iken, yöneticilerin de idareleri altındakilerin gerçekleştirecekleri bu süreçlere katkıda bulunması, sosyal meseleler hakkında onları bilgilendirmesi, karara bağlanması gereken konularda istişâreyi etkin kılarak kamuoyu yoklamaları, referandum ya da gerekirse seçim yoluna başvurması gerekir. Özetle, Kur'an'a göre insan, çeşitli formlarda kendini dışa vuran şûrâyı aktifleştirmek suretiyle, toplumsal değişmenin eksenini ve temel belirleyicisidir.

42/eş-Şûrâ suresinin “Onların işleri (*emruhum*) aralarında danışma (*şûrâ beynehum*) iledir” şeklindeki 38. ayette geçen ‘*emruhum*’ ibaresi, ‘onların meseleleri’ anlamına gelir; yani mesele bir ferde, bir grup veya elite ait değildir; ‘onların ortak meselesi’dir. ‘*şûrâ beynehum*’ emri, yani ortak iş ve meseleleri, onların ortak, karşılıklı danışma ve tartışmalarıyla çözüme kavuşturulacaktır emri, toplumun ne seçtiği ne de yetki verdiği bir fert veya bir elite göndermede bulunur.⁹⁴ İlke, siyasî olmaktan öte sosyal mekanizmalarla ilgilidir. Bu ayetin zengin ifadesiyle şûrâ, sadece bir danışma organı değil, bir tarz, bir yöntemdir. Teşkilatlanmadan problem çözümüne kadar geniş kapsamlı bir süreçtir. Öğrenci, işçi, esnaf, hükümet, vb. her basamağın organizeli biçimde yönetime, karar ve icraya katılımı demektir.⁹⁵ Bu yönüyle şûrâ, sadece siyasî ve teknik bir kavram olmayıp genel bir kavramdır. Müslüman bireyin, yaşamının her aşamasına nüfuz ve sirayet

⁹³ Bkz. 13/er-Ra’d:11; 8/el-Enfâl:53.

⁹⁴ Fazlur Rahman, “İslam’da Şûrâ İlkesi ve Toplumun Rolü,” s.163.

⁹⁵ Mustafa Aydın, *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenmesi* (İstanbul: Pınar Yay., 1991), s.215.

etmesi gerektiğini bildiren bir prensiptir. Siyaset de yaşamın bir parçasıdır. Dolayısıyla bu ilkedен hareketle, siyasî kararlara halkın katılımını sağlamak, egemenliğin kaynağının halk olduğunu belirtmek de mümkündür.⁹⁶

“... Şu halde onları affet; bağışlanmaları için dua et; iş hakkında onlara danış. Kararını verdiğin zaman da artık Allah’a dayanıp güven”⁹⁷ ayetinin tamamı dikkate alındığında Allah’ın, vahyi ile yol alan ve desteklenen Peygamberi’ne dahi korunması gereken bir tavır olarak istişâreyi emretmesinin hikmetleri arasında şunları sıralamak mümkündür: Sahabenin gönlünü almak, onların şanlarını yüceltmek ve Peygamber’a (a.s.) olan sevgilerini arttırmaktır. Bu emirdeki asıl sebep ve hikmet ise yönetici vasfıyla Hz. Peygamber’i istişâre konusunda örnek göstererek ümmete yol göstermektir.⁹⁸ Ayet ayrıca merhamet, yumuşaklık, katılıktan kaçınma, bağışlama, af dileme gibi niteliklere de yer vermekte ve bunların şûrâ ilkesinin işlenmesinde kaçınılmaz roller oynadıklarını göstermektedir.⁹⁹ Nasıl ki Hz. Peygamber, hakkında vahiy gelmemiş konularda sahabeyle istişârede bulunmayı bir prensip haline getirmişse, aynı şekilde Müslüman bütün liderlerin –hangi konumda olduğu hiç fark etmez– yönetimleri altındakilerle onları ilgilendiren her konuda istişâre yapması ve onların görüşleri istikametinde karar vermesi gerekir. Zira radikal değişimler, talep toplumdan gelmeyip yukarıdan bir dayatmayla gerçekleştiği müddetçe içinde despotizmi barındırır. Oysaki Kur’an, şûrâ prensibinden hareketle oluşturulmuş sistemlerin karşıtı olan kişi, grup ve hanedan despotizmlerini, genel bir tabirle melikliği yermiştir. Kur’an’ın tavrı ve üslubu açısından bakıldığında bunun anlamı, içinde şûrâ gibi temel bir prensibi barındırmayan sistemlerin insanlığı ızdırıp ve mutsuzluğa sevk edecekleri merkezindedir. Kur’an kendine özgü ifade güzelliği içinde bu sistemlerin fesat, yani bozgun ve kargaşa sistemleri olduğunu, dengesizlikler oluşturarak kitlelerin hak ve sorumluluklarını alt üst ettiklerini, Sebe Melikesi’nin dilinden¹⁰⁰ söylemektedir.

3/Ālu Āmrān 159. ayette şûrânın bir ürünü olarak zikredilen ve niyette kararlılık anlamına gelen *‘azm* kelimesi, alınan kararların bağlayıcılığını

⁹⁶ Bkz. Hüseyin G. Yurdaydın, “Devlet ve Din, Halifelik ve Laiklik,” *AÜİF Dergisi* 26:1 (1984), s.177; Recep Aslan, “İstişârenin Önemi ve Hz. Peygamber’in Uygulamalarından Örnekler,” *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2:1 (2014), s.226; M. Akif Aydın, “Hz. Peygamber ve Dört Halife Dönemi İslam Devlet Yönetimi,” *İslam ve Demokrasi Kutlu Doğum Sempozyumu* (Ankara: TDV Yay., 1998), s.25.

⁹⁷ Bkz. 3/Ālu Āmrān:159.

⁹⁸ Hasan Gümüšoğlu, *İslam’da İmamet ve Hilâfet* (İstanbul: Kayıhan Yay., 1999), s.270.

⁹⁹ Öztürk, *Kur’an’ın Temel Kavramları*, s.552.

¹⁰⁰ Bkz. 27/Neml:34.

ifade eder. Kur'an'da açıkça belirtilen bir vacip olduğundan şûrâ kararlarının, bugünün siyasal kültürü ve gelişen şartlar karşısında yöneticiler için bağlayıcı bir mekanizmaya dönüştürmek İslâm'a daha yakın bir uygulama olacaktır. Şûrânın bağlayıcılığı görüşünün bir başka dayanağının da toplumun maslahatı ve siyasî gereklilik olduğu söylenebilir. Bağlayıcı olmayan şûrâ, yöneticinin otoritesini sınırlandırmaz. Şûrâ ilkesinin şûrâ ehline vermiş olduğu bu yetkinin asıl sahibi toplumdur. Toplum olmaksızın otorite var olamayacağı için toplum, otoritenin kaynağıdır.¹⁰¹ O hâlde kimsenin toplumu yakından ilgilendiren bir konuda toplumun düşünce ve iradesinin aksine hareket etme hak ve yetkisi olamaz. Yönetim erkini uhdesinde bulunduran kişi veya kurumlar, şayet toplumun çoğunluğunca benimsenmiş bir *etosa* dayanmazsa, bunların yerini alt veya üst grupların, belli kesimlerin sosyal eğilimlerinin ifadesi olan değer(sizlik)lerin dolduracağı muhakkaktır.¹⁰²

Yukarıdaki ayetlerde Kur'an, İslâm ümmetinin ferdî, ailevî, toplumsal, siyasî vb. işlerinin istişâre ile olmasının gerekliliğini şûrâ ibaresini açıkça kullanarak vurgularken, 4/en-Nisâ' sûresinde geçen iki ayette¹⁰³ *ulû'l-emr* kavramından hareketle dolaylı ifade yolunu seçmiştir. Kur'an'ın bu iki ayette tekil kalıpta *veliyyul-emr* (emir sahibi) değil de çoğul sığayla *ulû'l-emr* ibaresini kullanması, Müslümanların işleri hususunda tek başına karar almalarını reddetmek suretiyle şûrâyaya dayalı karar alımını övmeye yöneliktir. Ayrıca sözü geçen "emir sahipleri"nin zikredilen yetkilere sahip olabilmeleri için ümmetten olmaları şartının getirilmiş olması, bu kişilerin ümmetin güvenine mazhar olarak seçimle gelmiş olmaları ve ümmetin hayatını yönetmeye ehil olmaları gerektiği esprisine dayanmaktadır.¹⁰⁴ Bu yönüyle şûrâ, toplumun, maslahatını gerçekleştirecek konularda karar vermesini sağlar ve ona yasama sürecinin yolunu gösterir.¹⁰⁵ Böylece onun, insanların kendi geleceğini belirleme onur ve hakkına sahip olmaları gereğini teyit eden ilahî bir metod olduğu söylenebilir.

¹⁰¹ 'Abdulkâdir 'Udeh, *İslâm ve Siyâsî Durumumuz*, terc. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Pınar Yay., 1995), ss.191, 204; Ayrıca bkz. Recep Ardoğan, "Şûrâ İlkesi ve Demokrasiyle İlişkisi," *Köprü* 103 (2008), ss.147-150.

¹⁰² Mustafa Aydın, *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı*, s. 210.

¹⁰³ "Ey inananlar, Allah'a itaat edin, Rasûl'e ve sizden olan **emir sahiplerine** itaat edin." (4/en-Nisâ':59); "Onlara güven veya korkuya dair bir haber gelse onu yayarlar. Hâlbuki onu Rasûl'e veya aralarında **yetki sahibi kimselere** götürselerdi, elbette bunlardan, onu değerlendirip sonuç (hüküm) çıkarabilecek nitelikte olanları onu anlayıp bilirlerdi. Allah'ın size lütuf ve merhameti olmasaydı, pek azımız müstesna mutlaka şeytana uyardınız." (4/en-Nisâ':83).

¹⁰⁴ Muḥammed 'Ammâra, *İslâm ve İnsan Hakları*, terc. Asım Kanar (İstanbul: Denge Yay., 1992), ss.31-32.

¹⁰⁵ Fazlur Rahman, "İslam'da Şûrâ İlkesi ...," ss.158-161.

Toplum, şûrâda ve şûrâ yoluyla devlet yönetimi, toplum düzeni ve medeniyetin geliştirilmesinde iktidarın kaynağıdır ve ancak şûrâ yoluyla onun destekçisi olur.¹⁰⁶ Bu noktada onun iki konuda otoritesi vardır: Birincisi, yöneticinin seçimi ve yönetimin denetimi, değiştirilmesi ve azli. İkincisi, yönetimde uyulacak maksimler, üst ilkeler dışında insanların yararının belirlenmesi. Bu şu anlama gelir: hiç kimse toplumsal iradeye karşın toplumun yararı için tasarrufta bulunamaz. Böylece şûrânın önemli rollerinden biri, bir konuda toplumun yararının ve bunu gerçekleştirecek çeşitli alternatiflerin belirlenmesi ve en uygun uygulamanın karara bağlanmasıdır. Halkın yönetimden büsbütün tecrit edilmesini önleyen şûrâ, yönetim ile yönetilenler arasında köprü vazifesi görerek boşluğun kalkmasına yardım eder.¹⁰⁷ İstibdat, yönetimin halka yabancılaşmasına yol açarken, onu dışlayan şûrâ, yasama ve yürütmedeki tekeli kaldırıp insanların katılım haklarını kullanabilmelerini sağlama amacına yöneliktir. Esasında şûrânın bir gereklilik oluşu, her bireyin toplumda yaşanan sorunlara karşı duyarsız kalmama konusunda dinî ve ahlakî açıdan bireysel sorumluluğunun bir sonucudur.

İnsanların geleceğini belirleme hakkını, sosyal ve de siyasal katılımını temellendiren bir ilke olması yönüyle şûrâ, istibdadın tam da karşısında yer alır. Bireysel özgürlüğe yönelik tehditler çoğu kez devletten geldiğinden, bu tür bir özgürlüğün mevcut olduğu yerde devletin yetkisinin sınırlandırılmış olduğu rahatlıkla söylenebilir. Şûrâ, insanın içinde yaşadığı toplumun değerli bir üyesi sayılarak sosyal alanda kendi görüşlerini oluşturmasına, farklı fikir, öneri ve taleplerini meşru zeminlerde özgürce dile getirmesine ön ayak olması yönüyle, iktidar ve hükümetin yetkilerinin kısıtlanmasının yani yasal muhalefetin dayanağını oluşturur.¹⁰⁸ Bu kısıtlama, bireyin özgürlük alanını genişleterek yönetim üzerindeki denetim hakkını daha etkin hale getirir. Bireyin özgürlük alanı genişledikçe şûrâ, muhalefeti yasal bir mekanizmaya dönüştürmeye yönelen bir temel olma vasfını kazanır. Bu uygulama, siyasî sistemin işleyişinde muhalefetin de söz hakkı bulunduğunu, görüşlerini açıklamakta hiçbir engellemeyle karşılaşamayacağını ortaya koyar.¹⁰⁹ Muhalefet özgürlüğünü, ifade ve düşünce özgürlüğünü içeren siyasî hak ve

¹⁰⁶ 'Ammâra, *el-İslâm ve Hukûku'l-İnsân: Darûrât... Lâ Hukûk* (El-Kuveyt: el-Meclisü'l-Vatânî li-Şekâfeti ve'l-Funûn ve'l-Âdâb, 1405/1985), s.53.

¹⁰⁷ Ardoğan, "Şûra İlkesi ve Demokrasiyle İlişkisi," s.146.

¹⁰⁸ Mustafa Ardoğan, *Anayasal Demokrasi* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 1999), s.216; Recep Ardoğan, "Teorik Temeller ve Tarihsel Gerilimler Arasında İslâm Kültüründe Siyasal Muhalefet," *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8:2 (2004), ss.183-184.

¹⁰⁹ Vecdî Akyüz, *Kur'an'da Siyasî Kavramlar* (İstanbul: Kitabevi Yay., 1998), s.96.

özgürlükler, bireylerin şûrâ sürecine bizzat katılmalarına hukuki dayanak teşkil etmektedir. Siyasi partiler, sivil toplum örgütleri ve genel ve uzmanlaşmış organizasyonlar bu hakların ve şûrâ sürecinin uygulanmasının birer aracı hükmündedir.

Şûrâ, bir yandan İslâm siyasetinin zorbalık ve istibdat fikrinden uzak bir müsamaha ve ahlak ruhu üzerinde kurulması gerektiğinin işaretlerini verirken, öbür yandan da yöneticileri, müsbet bir şekilde sonuçlanmayan kararların pişmanlığından ve toplumun eleştiri ve kınamasından emin kılar. İstişâre sonucunda devlet başkanı halkının durumuna vakıf olur ve icraatlarını daha gerçekçi bir zemine oturtur; bu suretle karşılıklı sevgi ve güven ortamı oluşturularak düzen ve asayişin temini de sağlanmış olur. Ayrıca farklı karakter ve yetenekteki insanlar tespit edilerek, ilgili yerlerde istihdam edilmesi kolaylaşır. Burada yapılması gereken kitlelerin elinden bu hakkı almadan, doğru seçimi yapmalarını sağlayacak metod ve yöntemlerin hayata geçirilmesini, yani halkın belirli bir bilgi birikimine sahip olarak bilinçlenmesini temindir. Böylece hem hakkın muhafazası sağlanarak mağduriyetler önlenmiş olur, hem de doğru kararların alınmasının önu açılmış olur. Hz. Peygamber bu meyanda; kendisi için icrâ ve teşrî bir amme hizmeti talep eden herkesin, bu hizmetleri seçebilme ehliyeti için gerekli vasıfları taşımak zorunda olduğunu söylemiştir.¹¹⁰ Bununla o, halkı kolayca kandıran profesyonel [yalancı] politikacı sınıfının ortaya çıkmasını önlemek, şûrânın ancak bir yetişmiş insan kitlesiyle gerçekleşeceğini vurgulamak istemiştir. Şûrânın örtülü despotizmlerle güdüme alınmasını önlemek için erdemli ve bilinçli insana ihtiyaç vardır.¹¹¹ Halk, kendi hak ve hukukunun nerde olduğunu, onları nasıl ve ne şekilde kullanabileceğini iyi bilmeli, bilmiyorsa kendisini bu seviyeye taşıyacak öğrenme vasıtalarını kullanarak çitayı yakalamalıdır. Bu vesileyle ancak şûrâ, liderlerin kontrolünü sağlayan ve onların nüfuzlarını sınırlayan bir sistem olarak kendini aktive edebilir.

Sonuç

İnsanın bu dünyadaki en büyük ereği, kendisine ve çevresine çift yönlü (dünya ve ahiret) bedel ödetmeden mutluluğa ve huzura erişmektir. İnsan için bunu gerçekleştirebilmenin olmazsa olmaz koşullarından birisi düzen olgusunun varlığıdır. Evrende var olan düzeni bozmadan (ifsad) devam

¹¹⁰ Muhammed Esed, *Yolların Ayrılış Noktasında İslam*, terc. Hayrettin Karaman (İstanbul: Nesil Yay., 1986), s.146.

¹¹¹ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam* (İstanbul: Yeni Boyut Yay., 1999), s.503. Ayrıca bkz. Maḥmūd Bâbillî, *İslam'da Şûrâ*, terc. N. Armağan & K. Çobanbeyli (İstanbul: Fikir Yay., 1985), s.41.

ettirebilmek, özel bir ilgi, bilgi ve gayreti gerektirir ki bu, insanın kemali yakalama arzusunun bir başka ifadesidir. Yeryüzünün halifesi olma ya da eşref-i mahlûkat olarak yaratılma düşüncesinden temelini alan bu tutkuya rağmen insanın eksik ve kusurlu yapıya sahip olması, onu bu zaaflarından kurtarıp eksikliklerini giderecek, bütüne ve kemale yaklaştıracak bir takım yöntemlere başvurmasını kaçınılmaz kılmıştır. Kur'an'ın emrettiği bir ilke olarak şûrâyı kaçınılmaz bir gerekliliğe dönüştüren nedenlerin başında, bir yandan insanın mükemmeli arzulaması, öbür yandan bilgi, tecrübe ve düşünceleri bakımında sınırlı olmasına rağmen sorumlu bir varlık olması gelir. Allah, insan ve evren üçgeninde gerçekleşen bu sorumluluk duygusu, insanın hem kendisinde hem de içinde yaşadığı toplumda var olan potansiyelleri hak, adalet, emanet, hürriyet, *ma'rûf* gibi temel ilkeler çerçevesinde aktifleştirmesini talep eder. İnsanın bunu gerçekleştirirken karşılaşacağı en büyük engel olan söz konusu sınırlı ve eksik tabiatı ise ancak şûrâ gibi bir ilkeyle aşılabılır. Bu durumda denebilir ki şûrâ, insanın, kendinde var olan eksikliklerini gidermesi yoluyla hem bireysel hem de sosyal potansiyellerini aktifleştirmesidir.

Kendini gerçekleştirerek yeryüzündeki hareketliliğe ve düzene katkı sağlayabilme yeteneğinden dolayı insan, Allah tarafından halifelikle taçlandırılmıştır. Yeryüzünü imar etme sorumluluğuna sahip olmanın bir gereği olarak o, doğru ve iyi amelde bulunmakla mükelleftir. Zira düzen, dengenin muhafazasıyla sürdürülebilir. Dengenin korunması ancak doğru eylemle, doğru eylem ise doğru bilgiye ulaşmakla gerçekleştirilebilir. Doğru ve yerinde bilgi de, ortak ya da en azından bir üst akla danışmakla elde edilebilir. Bu girişim, sadece politik alanda değil, en küçüğünden en büyüğüne kadar, sosyal alanın bütün katmanlarında¹¹² kendini gösterir. Bu zorunluluk, bir yandan insanın mükemmele duyduğu iştihaya rağmen sınırlı bir tabiata sahip olmasından, öte yandan da halife ve eşref-i mahlûkat olarak emaneti yüklenmesinden kaynağını alır. Özetle şûrâ, kaynağını insanın yapısından alan, politikayı da içeren, politikalar üstü sosyal bir ilkedir, bir metoddur; bir idare sistemi ve biçimi değildir. Danışma ve dayanışmanın muhafaza edilerek halkın maslahatının öncelenmesi esas olduğundan, onu demokrasi ya da herhangi başka bir sistemle özdeş kabul etmek yanlıştır.¹¹³

¹¹² Savaş, afet vs. gibi ivedi kararların alınmasını zorunlu kılan bazı özel durumlarda idareciye bazı özel imtiyazların tanınması, iştiharenin ruhuna aykırı olmadığı gibi, onun esnek ve kullanışlı bir yapıya sahip olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

¹¹³ Aristo'ya göre, devlet şekillerinden her birinin haklı olduğu bir yönü vardır. Bunlardan her biri, sağlam ve iyi bir devlet de olabilir, kötü ve bozuk bir mekanizma haline de gelebilir. İyi bir devlet şekli, yurttaşlarının mutluluğunu ve umurun iyiliğini ön plana alan bir devlet şeklidir. Eğer bir kral, umurun

Şûrâ sonucu alınan kararlarda, en uygun görüş en uygun yöntemlerle tespit edilmiş olacağı için, kişiler ya da gruplar varılan sonuç karşısında birbirlerine karşı bilenmezler. Bunun yerine, karşılıklı dayanışma içinde, kararın en verimli bir şekilde uygulanması ve pozitif sonuçların alınması için gereken çabayı sarf ederler. Bütün bu özellikleri dikkate alındığında o, toplumsal birlikteliğin bir harcı, ilerleme ve gelişmenin de ateşleyicisi hükmündedir. Böylece toplumlar geleceklerini, kader belirleyicilerin iki dudağından çıkacak kelimelerin tekelden kurtararak kendi hür iradelerine teslim ederler. Dolayısıyla şûrânın, kendi geleceklerini kendi elleriyle inşa etmek isteyen toplumların ufkunu aydınlatan işaret fişekleri olduğunu söylemek abartı olmaz.

Kur'an, açık ve kesin bildirimleriyle, fitrî ve evrensel bir ilke olan şûrânın hayata aksettirilmesini, insanların indî ve keyfî karar mekanizmalarından kurtarıp daha üst (ilâhî) bir otoriteye bağlamak suretiyle garanti altına almıştır. Dolayısıyla onun esas özelliğini ve önemini insanın yapısına en uygun olana yönlendiren Kur'an'ın kesin bildirimleriyle kazandığı söylenebilir. İlke, 42/eş-Şûrâ:38'de, en genel ve geniş anlamıyla yaşamın her safhasında istifade edilebilecek bir artçı kuvvet olarak takdim edilirken, 3/Âlu 'İmrân:159'da, Hz. Peygamber de dahil olmak üzere lider konumundaki bütün kadrolarca (aile reisinden her kademedeki devlet yöneticilerine kadar) uyulması gereken bir zorunluluk olarak dikkatlere sunulmuştur. Nitekim Hz. Peygamber de istişâre kültürünü kazanmaları için, bazen işi erbabından öğrenmenin gerekliliğine vurguda bulunarak (şifâhen), bazen de kendi düşüncesinin hilafına da olsa istişâre kararlarını bizzat uygulayarak bu konuda önce ashabına sonra da bütün bir insanlığa önyak olmuştur.

KAYNAKÇA

- Acar, Mustafa, Ömer Demir. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Yayınları, 1992.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali. *Kent Devletinden İmparatorluğa*. Ankara: İmge Kitabevi, 1994.

iyiliğini göz önünde tutar, halkın mutluluğunu sağlarsa, o vakit, monarşi de ideal bir devlet şekli olur... Demokrasinin iyi bir devlet şekli olabilmesi için, halk meclisini meydana getiren şahısların, sağlam ve üstün bir siyasi terbiyeye sahip olmaları gerekir. Demokratik bir devletin halk meclisi, gerekli olan olgunluk ve ahlak seviyesinden yoksun olursa, böyle bir devlet, er geç çökmeye mahkum olur. Bundan dolayı, her hangi bir devletin, iyi bir devlet şekli olabilmesi için, anayasanın şekli değil, bu anayasanın ne şekilde uygulanmış olacağı önemlidir. Bkz. Kâmıran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1987), ss.89-90.

- Akçam, Taner. *İşkenceyi Durdurun! İnsan Hakları ve Marksizm*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1991.
- Aksu, Ali. "Asr-ı Saadet, Hulefâ-i Râşidîn ve Emevîler Döneminde Fikir Hürriyeti Üzerine Bazı Mülâhazalar (İstişare, Emri bi'l-Ma'ruf Nehyi ani'l-Münker ve Muhalefet Kavramları Bağlamında)," *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5:2 (2001), ss.203-228.
- Akyüz, İsmail. "İslam'da Dinî Pratiklerin Toplumsal Dayanışmaya Etkisi," *JASS International Journal of Social Science* 25-1 (2014), ss.461-482.
- Akyüz, Vecdi. *Kur'an'da Siyasî Kavramlar*. İstanbul: Kitabevi, 1998.
- Altıntaş, Ramazan. "İmam-ı Mâturîdî'de Din-Siyaset İlişkileri," *Milel ve Nihal* 7:2 (2010), ss.53-66.
- 'Ammâra, Muhammed. *İslâm ve İnsan Hakları*. Terc. Asım Kanar. İstanbul: Denge Yayınları, 1992.
- *el-İslâm ve Hukûku'l-İnsân: Darûrât ... Lâ Hukûk*. El-Kuveyt: el-Meclisu'l-Vaṭanı li-s-Şekâfeti ve'l-Funûn ve'l-Âdâb, 1405/1985.
- Anay, Harun. "Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi," Yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 1994.
- Ardoğan, Recep. "İnsan Haklarına Saygının Yükseltilmesinde İslâmî Teolojinin Rolü," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45:2 (2004), ss.83-111.
- "Şûrâ İlkesi ve Demokrasiyle İlişkisi," *Köprü Üç Aylık Fikir Dergisi* 103 (Yaz 2008), ss.143-158.
- "Teorik Temeller ve Tarihsel Gerilimler Arasında İslâm Kültüründe Siyasal Muhalefet," *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8:2 (2004), ss.171-189.
- Arı, M. Salih. "Hilfu'l-Fudûl Cemiyetinin Sosyal Dayanışmadaki Rolü," *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2:2 (1998), ss.375-384.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Aslan, Recep. "İstişârenin Önemi ve Hz. Peygamber'in Uygulamalarından Örnekler," *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2:1 (Haziran 2014), ss.223-241.
- Atay, Hüseyin. "Allah'ın Halifesi: İnsan," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* c.18 (1970), ss.71-80.
- Aydın, İbrahim Hakkı, "Filozof İbn Sinâ ve Nörolojik Bilimler," *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1993), ss.468-473.
- "İbn Sina ve Geriatri (Morfolojik ve Ruhî Açıdan)," *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1997), ss.287-295.
- Aydın, Mehmet S. "İkbal'in Felsefesinde İnsan," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29:1 (1987), ss.83-106.
- Aydın, M. Akif. "Hz. Peygamber ve Dört Halife Dönemi İslam Devlet Yönetimi," Ömer Turan (ed.), *İslam ve Demokrasi Kutlu Doğum Sempozyumu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998) içinde, ss. 21-27.
- Aydın, Mustafa. *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.

- Bābilli, Maḥmūd. *İslam'da Şūrâ*. Terc. Nihat Armağan & Kemal Çobanbeyli. İstanbul: Fikir Yayınları, 1985.
- el-Bağdādî, Ahmed Mubārak. "Mâverdi'nin Siyasî Düşüncesinde İnsan ve Toplum," terc. Mustafa Sarıbiyık, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5:2 (2003), ss.77-99.
- el-Buḥārî, Muḥammed b. İsmâ'îl Ebü 'Abdillah. *el-Câmi'u'l-Musnedu's-Şaḥîhu'l-Muḥtaşar*. Tah. Muḥammed Zuheyr b. Nâşir en-Nâşir. Beyrut: Dâru Tavḫi'n-Necâh, 1422/2001.
- Birand, Kâmiran. "İnsanlığın Sırrı," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 9:1 (1961), ss.25-37.
- *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayınları, 1987.
- Çuhadar, Mustafa. "Kur'an-ı Kerim'de İnsan," *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3:2 (2014), ss.373-386.
- Dindar, Bilal. "Sokrates ve J. Poul Sartre Felsefesinde İnsan," *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1:1 (1986), ss.77-86.
- Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul, 2001.
- Durmuş, Zülfiyar. "Sosyal Dayanışmanın Sağlanmasında Kur'an'ın Öngördüğü İdeal Model: İsar," *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3:1 (2003), ss.17-27.
- Düzgün, Şaban Ali. "İnsan Onuru Ve Toplumsal Yaşam İçin Etik," *Kelam Araştırmaları Dergisi* 5:1 (2007), ss.1-12.
- "İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46:2 (2005), ss.13-42.
- *Din Birey ve Toplum*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- Ebü Zehra, Muḥammed. *İslam'da Sosyal Dayanışma*. Terc. E. Ruhi Fıçlalı & Osman Eskicioğlu. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1969.
- Eflatun. *Phaidon*. Terc. Suut Kemal Yetkin ve Hamdi Ragıp Atademir. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1945.
- Erdoğan, Mustafa. *Anayasal Demokrasi*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 1999.
- Esed, Muhammed. *Yolların Ayrılış Noktasında İslam*. Terc. Hayrettin Karaman, İstanbul: Nesil Yayınları, 1986.
- el-Fārābî, Ebü Naşr Muḥammed. *el-Medînetu'l-Fâdile*. Terc. Ahmet Arslan. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Frankl, Victor E. *İnsanın Anlam Arayışı*. Terc. Selçuk Budak. Ankara: Öteki Yayınevi, 1995.
- Freeman, Kathleen. *God, Man and State: Greek Concepts*. London: Macdonald & Co. Ltd., 1952.
- Freyer, Hans. *Din Sosyolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964.
- Görkaş, İrfan. "Farabi'nin İnsan Tasavvuru," *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED)* 50, (2013), ss.291-305.
- Gümüşoğlu, Hasan. *İslam'da İmamet ve Hilâfet*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1999.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

- Haq, Syed Nomanul. "Islam and Ecology: Toward Retrieval and Reconstruction," *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 130:4 (Fall 2001), ss.141-177.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- İbn Sînâ, Ebû 'Alî Hüseyn b. 'Alî. *en-Necâh*. Tah. Muhyiddin Şabrî el-Kurdî. Kahire, 1331 H.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-'Abbâs Taqıyyuddîn. *Siyaset: es-Siyasetü'ş-şerıyye*. Terc. Vecdi Akyüz. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985.
- el-İşfehâni, er-Râğib. *el-Mufradât fî Ğaribî'l-Kur'an*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- Ketenci, Taşkiner & Metin Topuz. "Aristoteles ve Augustinus'un İnsan Anlayışları Üzerine," *Kaygı* 20 (2013), ss.1-18.
- Maslow, Abraham H. *Motivation and Personality*. New York: Harper&Row, 1954.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Maḥmûd es-Semerḳandî. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*. Tah. Mehmet Boynuḳalın. İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2005.
- Muslim b. el-Haccâc, Ebû'l-Haşen el-Kuşeyrî. el-Musnedu's-Sahîhu'l-Muḥtaşar. Tah. Muhammed Fu'âd 'Abdu'l-Bâḳî. Beyrut: Dâru İḥyâ'i't-Turâsî'l-'Arabî, 1985.
- Mustafa, Nevin A. *İslam Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*. Terc. Vecdi Akyüz. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Özburun, Yusuf Özkan. "Medeniyetlerin Kırılma Noktasında Üstün İnsan Kamil İnsana Karşı," *Köprü Üç Aylık Fikir Dergisi* 87 (Yaz 2004), ss.29-40.
- Özdoğan, Öznur. "Kendini Gerçekleştirme Açısından İnsan-Din İlişkisi," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37:1 (1997), ss.359-364.
- Özkan, Tekin. "Şûrâ Kavramı ve Siyasî Niteliği," Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2006.
- Öztürk, Yaşar Nuri. "Kur'an'da İnsan Kavramı," *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), ss.1-15.
- . *Kur'an'daki İslam*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1999.
- . *Kur'an'ın Temel Kavramları*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2011.
- Rahman, Fazlur. "İslam'da Şûrâ İlkesi ve Toplumun Rolü," terc. Adil Çiftçi, *İslâmiyât* 2:2 (1999), ss.155-163.
- Şahinalp, Hacer. "Kur'an'da Din Hürriyeti," Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2010.
- Şer'atî, 'Alî. *İnsanın Dört Zindanı*. Terc. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İşaret Yayınları, 2007.
- eṭ-Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Taberi Tefsiri*. Terc. Hasan Karakaya & Kerim Aytekin. İstanbul: Hisar Yayınları, 1996.
- Tabor, James D. *Studies in Judaism: Things Unutterable, Paul's Ascent to Paradise in its Greco-Roman, Judaic and Early Christian Contexts*. New York: Oxford Press, 1986.
- 'Udeh, 'Abdu'lḳâdir. *İslâm ve Siyasî Durumumuz*. Terc. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Pınar Yayınları, 1995.
- Uzman, Mazhar Osman. *Tababet-i Ruhıye*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1941.

- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım, tsz.
- Yurdaydın, Hüseyin G. “Devlet ve Din, Halifelik ve Laiklik,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26:1 (1984), ss.173-181.
- Yıldız, Refik, “Etik Bir İdeal Olarak Tanrı-İnsan vs İnsan-ı Kamil: Antik Yunan Düşüncesinde ‘Teşebbüh-ü bi’l-Vacip’ Düşüncesi,” www.karakalem.net/?article=3520 (26.04.2016).
- http://www.felsefe.gen.tr/filozoflar/aristoteles_ve_madde_form_iliskisi_nedir.asp (23.03.2016).

أثر الدراسات الصوتية في الدلالة الشعرية

محمد رزق شعير

MOHAMED RIZK SHOEIR
Hitit Üniv. İlahiyat Fakültesi

الخلاصة

العمل الأدبي في أساسه سلسلة من الأصوات المؤدية إلى معنى، والحركة للمشاعر، والمثيرة للانفعالات، والموصلة في النهاية إلى موقف؛ وهذه التسلسلة من الأصوات هي ما يمكن أن نسميه الإيقاع في صورته البسيطة الأولى. فالإيقاع الصوتي هو الدرجة الأولى للإيقاع في الأدب؛ وهو إيقاع يجتمع في صورته الخاصة -في الشعر- في التكرار والتوقع، وفي استخدام جرس اللفظ وما يمكن أن يدلّ عليه؛ فهناك علاقة وطيدة بين القافية وعلم الصوتيات؛ فهما في الحقيقة وجهان لعملة واحدة من حيث خدمة المجال الدلالي المنشود من وراء القصيدة، حيث إنّه يجب الاستفادة من التوالي الصوتي للحركات أو عدم التوالي في خدمة المعنى؛ فليست القافية إلا عدّة أصوات تتكرر في أواخر أبيات القصيدة، وتكرارها يكون جزءاً مهماً من الموسيقى الشعرية، فهي بمنزلة الفواصل الموسيقية يتوقع السامع ترددها، ويستمتع بمثل هذا التردد الذي يطرق الأذان في فترات زمنية منتظمة، وبعد عدد معين من مقاطع ذات نظام خاص يسمى بالوزن، وعلى قدر الأصوات المكررة تتمّ موسيقى الشعر وتكتمل.

الاصطلاحات: الإيقاع الصوتي، عناصر النّص الأدبي، القافية، الرّوي، الوزن، جرس الألفاظ.

Öz

Ses Araştırmalarının Şiirsel Anlama Etkisi

Edebî eser, anlamı gözeterek kişinin duygularını harekete geçirmeye matuf bir şey olup nihayetinde seslerden ve bunların oluşturduğu fonem ya da anlam birimlerinden teşekkül etmektedir. Bu ses dizisinin ilk ve en basit düzeyine ritim adını verebiliriz. Ses ritmi, edebî ritmin ilk aşamasıdır. Edebî ritim kendine özgü biçimiyle şiirdeki tekrarlarla ve beklenti çağrıştıran ifadelerde, bir sözdeki tonlamada ve tonlamanın olduğuna işaret eden durumlarda ortaya çıkar. Sesbilimi ile uyak arasında yapısal bir ilişki vardır. Sesbilimi ve uyak kasideinin arkasında ortaya çıkartılan anlamsal alana hizmetleri açısından bakıldığında bir paranın iki yüzü gibidirler. Bu bağlamda anlama hizmet etmeleri için ünlü seslerin sürekli oluşundan ya da sürekliliği olamayan seslerden yararlanmak gerekir. Kafiye beyitlerin sonunda tekrar edilen birkaç sestten ibarettir. Bu seslerin tekrarı şiirsel müzikalitenin önemli bir ögesidir. Kafiye dinleyicinin beklediği müziksel birer fasıla niteliğindedir. Dinleyici insanın kulağına düzenli ve periyodik bir biçimde çarpan özel bir düzen sahibi belirli sayıdaki hecelerin ardında bu frekans işitir. Tekrar eden sesler oranında şiirin müzikalliği tamamlanır ve olunlaşır.

Anahtar Kelimeler: Ses olayı, edebî metnin unsurları, kafiye, vezin,

Abstract

Effects of Phonetic Studies on Poetic Significance

Literary work consists of a series of sounds, phonemes, and semantic units, which is intended to affect feelings and excite emotions while conveying the meaning. We might call rhythm the

basic level of this series of sounds. The rhythm of sound is the first stage of literary rhythm, which manifests itself in a form peculiar to it in repetitions and expressions of expectation in poetry, and in intonation of a word or where there is an indicator of intonation. There is a strong relationship between phonics and rhyme, they are like two sides of the same coin in terms of their service to the semantic field emerging behind a poem. So one should benefit from the sustenance of sound or from the sounds with no sustenance so that they serve the meaning. Rhyme consists of a few sounds repeated at the end of a couplet. And their repetition is an important element of poetical musicality. Rhymes are like musical interludes a listener expects to hear and enjoys the frequency behind the balanced syllables striking the ears at regular intervals. This way, the musicality of poetry becomes complete and mature in proportion to the repeated sounds.

Keywords: sound events, elements of literary text, rhyme, poetic meter

المقدمة

يدور موضوع هذا البحث حول "أثر الدرسات الصوتية في الدلالة الشعرية"، حيث تمثل الدراسة الصوتية ركناً مهماً من أركان فهم الشعر والوقوف على معانيه وما يؤول إليه من مدركات حسية، وما يفضي إليه من مشاعر، تختلف درجة تأثيرها لمتلقي بحسب وقوفه على دراسته وفهمه للصوتيات، والتي غالباً ما يصلنا الشعر - وخاصة القديم - دون سماعه أو محاولة التّطرق لطريقة إلقاءه.

ومن المؤسف أننا بصدد تجاهل - غير مقصود - من كلا الطرفين؛ الدارسين للشعر والدارسين للصوتيات، فقماً ما نجد باحثاً يحاول الرّبط بينهما، وإن انصهر الفرعان في بوتقة واحدة لإنتاج إحساس ينتاب الشّاعر ناجم عن حالة نفسية ألّمت به فعبر عنها بانفعال؛ هذا الانفعال الذي لا يُحكم عليه بأنّه انفعالي أو هادئ أو غيره إلا من خلال التّتويج الصوتي الذي يُحدد من خلاله مدى صدق صاحبه أو زيفه؛ وذلك من خلال توظيفه لحروف معينة تلائم حالته الشّعورية؛ وبناءً على هذا تولّدت فكرة هذا البحث الموجز، والتي وجدتها جديرة بالخوض في معالمها العدمية والفنية؛ وقد قسّمت البحث إلى مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة، عرضت في المقدمة بيان أهمية البحث ومشكلته، مع بيان كيفية التّعامل معها من خلال المباحث الثلاثة؛ وهي: المبحث الأوّل عن: "الصوتيات وعلاقتها بالشعر": وسوف نتطرق فيه لعدّة مسائل مهمّة؛ وهي: الدرسات الصوتية والتّركيب اللّغوي، عناصر النّص الأدبي، الإيقاع الصوتي في الأدب، المجال الصوتي في الشعر.

المبحث الثاني عن: "القافية وأثرها الصوتي": وسوف نتطرق فيه لعدة مسائل مهمة؛ وهي: ماهية القافية، حروف القافية، الرّوى، الوزن وأثره في قبول النّسق الشّعري، النّبضة الإيقاعيّة. المبحث الثالث عن: "القافية والحالة النّفسيّة للشاعر": وسوف نتطرق فيه لعدة مسائل مهمّة؛ وهي: ارتباط الحرف بالشّعور النّفسي، سينيّة البحري وموسيقى القصيدة فيها، قصيدة (النّبي المجهول) لأبي قاسم الشّابي.

المبحث الأول: الصّوتيات وعلاقتها بالشّعر

أولاً: الدّراسات الصّوتية والتّركيب اللّغوي:

عندما نتحدّث عن الأصوات فعلينا أن نؤكد أنّنا لا نسمع أصواتاً منفصلة معزولة، وإمّا نسمع سلسلة من الأصوات، فكلّ صوت في الحقيقة يدخل مع صوت آخر في بناء وعلاقة وفق نظام نطلق عليه النّظام الفونولوجي Phonological System؛ حيث إنّ الصّوت المجرد المعزول لا معنى له في ذاته ولكن مع غيره من الأصوات يشكّل كتلة صوتيّة، وفي هذه الكتلة تظهر وظيفة الصّوت اللّغوي وعلاقته بغيره من الأصوات، ونحن نطلق عادة على هذه الكتل الصّوتيّة مصطلح الكلمة Word؛ حيث نجد أنّ لكلّ كلمة غالباً معنى واضحاً مستقلاً، وهذه الكلمات من حيث الصّيغة والاشتقاق والوظيفة والتّركيب لها أيضاً نظام خاص بها تيسر عليه، غير أنّ هذه الكلمات وهي في حالة الأفراد لا تكوّن أو تؤلّف كلاماً له معنى وإن كانت هي في ذاتها لها معنى، ومع ذلك فنحن كثيراً ما نلاحظ أنّ هذا المعنى لا يتحدد بصورة قاطعة دقيقة إلاّ إذا دخلت هذه الكلمات في علاقات مع كلمات أخرى؛ أي إذا نظّمت في سلسلة متّصلة طبقاً لنظام معين؛ ونقصد بهذا مصطلح (الجملة Sentence) وهي الوحدات التي تؤدّي الكلمات وظيفتها من خلالها. لكن هل تعمل هذه النّظم المختلفة للغة بصورة منفصلة؟ بمعنى أنّ كلّ نظام منها يعمل بصورة مستقلة عن النّظام الآخر أو له استقلال واضح عن بقية النّظم الأخرى.

الواقع أنّ هذه النّظم تصبّ في نظام واحد متناسق متكامل هو النّظام اللّغوي Linguistic

System؛ وهو النّظام الذي يصل بين هذه النّظم جميعاً رغم استقلالها الظّاهري، ونحن إذا كنا سنقف أمام كلّ نظام من هذه النّظم على حدة، فليس معنى ذلك أنّ أي نظام منها منفصل

عن الآخر، وإمّا كان هذا الفصل بغرض الدّراسة فقط، فبعض الطّواهر النّحويّة لا تفهم أو تحلّل إلّا في ضوء التّحليل الصّوتي والجوانب الصّرفيّة مرتبطة أشدّ الارتباط بالتّركيب النّحوي من ناحية وبالتّحليل الصّوتي من ناحية أخرى بل إنّ بعض التّغيّرات الدّلاليّة لا تستقيم إلّا بالنّظر لبعض الجوانب الصّوتيّة والصّرفيّة.¹ وإذا كان علم الصّوتيّات فرعاً من علم اللّغة فمن الواضح أوّلاً أنّه ذو أهمية كبيرة بالنّسبة إلى بقيّة المجالات في دراسة اللّغة فمن الصّعب أن تكون لغويّاً أو أدبيّاً دون أن تكون لديك معرفة متينة في علم الصّوتيّات، ثمّ إنّ دراسة تاريخ اللّغة تقتض بالضرورة توجّهاً طيّباً إلى دراسة علم الأصوات؛ أمّا عالم اللّهجات فإنّ علم الأصوات يعتبر بالنّسبة إليه ضروريّاً؛ وأمّا في مجال النّظرية اللّغويّة فقد كان علم الأصوات ذا أهمية رئيسيّة، إنّ المفهوم البنيوي الذي يكسب كلّ يوم أرضاً في عالم اللّغويين، والذي يقوم على النّظر إلى اللّغة على أنّها نظام، لا على أنّها ركام من الأجسام المتناثرة، هذا المفهوم قد طبق أوّلاً على دراسة الأصوات اللّغويّة، ثمّ تحقّق تقدم بوجه عام من النّاحية المنهجية في الوصف البنيوي للأصوات.²

ومّا سبق ندرك أنّ المعنى يتوقف على: تحليل السّياق اللّغوي صوتيّاً وصرفيّاً ونحويّاً ومعجميّاً، وكذلك بيان شخصيّة المتكلّم والمخاطب والظّروف المحيطة بالكلام، وكذلك بيان الأثر الذي يتركه الكلام.³

ثانياً: عناصر النصّ الأدبي:

يسعى الأديب في عمله إلى أن يقدم سياقاً لغويّاً، يتركّب من الكلمات المفردة -بطبيعية الحال- على نحو يحقّق لها فاعليّة جماليّة؛ فالعمل الأدبي في التّهيأة "نظام كلي من الإشارات، أو بنية من الإشارات تخدم غرضاً جماليّاً"⁴ ويتكوّن هذا السّياق الكلي -في الغالب- من:

1 حلمي خليل، مقدمة لدراسة علم اللّغة (الإسكندريّة: دار المعرفة الجامعيّة، 1992م)، ص. 29 إلى ص. 37 بتصرف.
2 برنيل مالبرج، علم الأصوات، تعريب ودراسة: عبدالصّبور شاهين (مكتبة الشّباب، 1988م)، ص. 267، 268.
3 سعيد حسن بحيري، علم لغة النّص: المفاهيم والاتجاهات (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصريّة، 1933م)، ص. 24.
4 أوستن وارين و رينيه ويليك، نظرية الأدب، ترجمة: محي الدّين صبحي (القاهرة: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب، 1972م)، ص. 81.

وحدات المعنى التي تحدد البنية اللغوية الشكلية للعمل، ومن الصور والمجاز، ومن التّنميط والإيقاع.⁵

تلك هي عناصر النص الأدبي، وهي عناصر متشابكة متّحدة، يتوحد فيها الشكل بالجوهر، فيصبح مثل ثمرة البصل في تشبيه "رولان بات" الأسلوبية؛⁷ "حيث لا لب ولا قلب، ولكن هناك بصلة تتكوّن من أغشية متتالية بعضها فوق بعض، ونزغ الغشاء يكشف عن غشاء مائل حتّى التّهاية، حيث لا نهاية ولا بداية، فكُلّها أغشية، وكلّ الأغشية لبّ، والغشاء ليس له غطاء لنواة أو لب داخلي، وإمّا هو غطاء لغشاء مثله"؛⁸ وقد أكّد الدكتور/ السعيد الورقي على أنّ العمل الأدبي في أساسه سلسلة من الأصوات المؤدّية إلى معنى، والمحركة للمشاعر، والمثيرة للانفعالات، والموصّلة في التّهاية إلى موقف؛ وهذه التسلسلة من الأصوات هي ما يمكن أن نسميه الإيقاع في صورته البسيطة الأولى، فالإيقاع الصوتي هو الدّرجة الأولى للإيقاع في الأدب؛ وهو إيقاع يجتمع في صورته الخاصة -في الشّعر- في التّكرار والتّوقع، وفي استخدام جرس اللفظ وما يمكن أن يدلّ عليه، وقد قرّر ريشاردز أنّ تتابع المقاطع على نحو خاص سواء كانت هذه المقاطع أصواتاً أو صوراً للحركات الكلامية، يهيئ الدّهن لتقبل تتابع جديد من هذا التّمط دون غيره؛ إذ يتكيّف جهازنا في هذه اللّحظة بحيث لا يتقبل إلا مجموعة محدودة من المنبهات الممكنة.

ثالثاً: الإيقاع الصوتي في الأدب:

العمل الأدبي في أساسه سلسلة من الأصوات المؤدّية إلى معنى، والمحركة للمشاعر، والمثيرة للانفعالات، والموصّلة في التّهاية إلى موقف؛ وهذه التسلسلة من الأصوات هي ما يمكن أن نسميه الإيقاع في صورته البسيطة الأولى؛ فالإيقاع الصوتي هو الدّرجة الأولى للإيقاع في الأدب؛ وهو إيقاع يجتمع في صورته الخاصة -في الشّعر- في التّكرار والتّوقع، وفي استخدام جرس

5 "التّنميط هو رفع الصّوت وخفضه في أثناء الكلام؛ للدلالة على المعاني المختلفة للجملة الواحدة"؛ يُنظر: برتيل مالبرج، علم الأصوات، ص. 187.

6 سيأتي الحديث عنه مفصّلاً في العنصر الثّالث (التّالي): الإيقاع الصوتي في الأدب.

7 السعيد الورقي، في الأدب والنقد الأدبي (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1989م)، ص. 57.

8 يُنظر: عبد الله الغدامي، الخطيئة والتكفير (جدة: النادي الأدبي الثقافي، 1985م)، ص. 15.

اللَّفْظ وما يمكن أن يدلَّ عليه، فكما أنَّ العين أثناء قراءة كلام مطبوع تتوقع بدون وعي أن يكون هجاء الكلمات كالمعتاد، وأن تظَلَّ حروف الطِّبَاعَة كما هي، كذلك يكون الذَّهْن بعد قراءة بيت أو بيتين أو نصف جملة نثريةً مهياً لعدد معين من التَّابَعِ الممكن، وفي نفس الوقت يضعف من قدرته على تقبل صنوف أخرى من التَّابَعِ⁹. ويتشكَّل هذا الإيقاع الصَّوْتِي عادة من نظام تسير بموجبه الأصوات متتابعة في فئات معادة، هذا إلى جانب أنَّ كثيراً من أصوات الألفاظ في اللُّغات تعتبر في الواقع جزءاً من معناها وأحياناً كلَّ المعنى في الألفاظ ذات الدِّلالة الصَّوْتِيَّة، وهي في العربيَّة ألفاظ أصوات المعاني والأفعال مثل زُبُرٍ وشقشقة وهدر وغيرها، وهو ما يسمى عادة بالعنصر الملازم للصوت والعنصر المتعلِّق به.¹⁰

من أدوات الأديب في التَّعبير إذن: جرس الألفاظ، ثمَّ تتابع هذا الجرس في سلسلة مضطردة فيما نعرفه بإيقاع الوزن؛ وهذا الإيقاع هو الصَّورة الأولى لما نقصده بالإيقاع في الأدب؛ لأنَّنا هنا نستخدم الإيقاع بصورة عامَّة، ونعني به انتظام الحركة؛ بذلك لا يكون الإيقاع مقصوراً على الشَّعر والنَّثر المنغم - وإن كانا وثيقا الصِّلة بالنَّغم - ليصبح مطلباً مهماً في جميع فنون الأدب، فلا يكون مجرد انتظام الفواصل الزَّمَنِيَّة، بل يصبح قاعدة عامَّة لانتظام الحركة في استعمال اللُّغة، فيصبح هذا الإيقاع مسؤلاً عن النَّصِّ الأدبي عن الرِّبْط وإحداث التَّوازي وتنظيم الكلام، وكلُّ تنظيم فن،¹¹ وترتبط هذه العناصر جميعاً ببعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً في نسج "يتألَّف من التَّوقعات والإشباع أو خيبة الظَّن أو المفاجآت التي يولدها سياق المقاطع" على حدِّ تعبير رتشاردز، "والكلمة النَّاجحة هي التي تستطيع أن تشبع هذه التَّوقعات جميعها في نفس الوقت"¹²؛ فالأدب هو الاستخدام الفني للطاقت الحسيَّة والعقليَّة والنَّفسيَّة والصَّوْتِيَّة للألفاظ.¹³

9 رتشاردز، مبادئ النَّقد الأدبي، ترجمة: محمَّد مصطفى بدوي (القاهرة: المؤسسة المصريَّة العامَّة للتأليف والتَّرجمة والنَّشر، د.ت.)، ص. 188.

10 يُنظر: أوستن وارين ورينيه ويليك، نظرية الأدب، ص. 206.

11 أوستن وارين ورينيه ويليك، نظرية الأدب، ص. 215.

12 رتشاردز، مبادئ النَّقد الأدبي، ص. 192.

13 السَّعيد الورقي، في الأدب والنَّقد الأدبي، ص. 60-62.

رابعا: المجال الصوتي في الشعر:

يقول دافيد أبركرومي: "الحقُّ أنَّ معظم علماء الأصوات لا يلقون بالألَّا إلى العروض، كما أنَّ العروضيين لا يلقون بالألَّا إلى علم الأصوات؛ والسَّبب في هذا وذاك -على ما يبدو- أنَّ الفريقين لم يتَّفقا على أسس معرفيَّة مشتركة"، وهذه الملحوظة هي التي دفعتني إلى كتابة هذا المبحث المهم الذي يتجاهله الكثيرون من الأدباء والتُّقاد، ويعدُّونه أمرًا فطريًّا يُدرك بالسَّليقة ولا يحتاج إلى دراسة أو بحث؛ حيث إنَّ هناك علاقة وطيدة بين القافية وعلم الصَّوتيات؛ فهما في الحقيقة وجهان لعملة واحدة من حيث خدمة المجال الدِّلالي المنشود من وراء القصيدة، حيث إنَّه يجب الاستفادة من التَّوالي الصَّوتي للحركات أو عدم التَّوالي في خدمة المعنى؛¹⁴ فليست القافية إلَّا عدَّة أصوات تتكرَّر في أواخر الأسطر أو الأبيات من القصيدة، وتكرراها يكون جزءًا مهمًّا من الموسيقى الشَّعريَّة، فهي بمنزلة الفواصل الموسيقيَّة يتوقَّع السَّامع تردها، ويستمتع بمثل هذا التُّردد الذي يطرق الأذان في فترات زمنيَّة منتظمة، وبعد عدد معين من مقاطع ذات نظام خاص يسمى بالوزن.

ومن الجدير بالذِّكر أنَّ نقرر أنَّ القافية لا يصحُّ أن تقلَّ عن عدد كذا من الأصوات التي تتردد في أواخر الأبيات، وليس من السَّهل أن نزم أنَّ عدد أصواتها يزيد عن قدر معين؛ لأنَّه لو أمكن أن تتكرَّر أصوات نصف شطر دون إخلال بالمعنى ودون تكلف أو تعسف لصحَّ أن تسمى كلُّ تلك الأصوات المكرَّرة قافية، وعلى قدر الأصوات المكرَّرة تتمُّ موسيقى الشَّعر وتكمل، وقد عدَّ القدماء كثرة الأصوات المكرَّرة براعة في القول، لولا ما دخل هذه الكثرة في العصور المتأخِّرة من تكلف أخرجها عن حسن القول.¹⁵

و"تتَّضح أهمية دراسة القافية باستخدام المقاطع الصَّوتيَّة بدلاً من السَّكنات والحركات في التَّمييز بين المقاطع المفتوحة والمقاطع المغلقة، وهذا لم تظهر أهميته في دراسة الأوزان؛ حيث اعتمدت على كمِّ المقطع فقط؛ ولذا لا يمكن أن يحلَّ مقطع مغلق محلَّ مقطع مفتوح أو

14 يُنظر: أحمد عفيفي، *أثر الأصوات اللُّغويَّة في المعنى الشَّعري* (بحث مقدَّم إلى المؤتمر الرَّابع لجمعية لسان العرب، بجامعة الدَّول العربيَّة، 14، 16 نوفمبر، 1997م)، ص. 46.
15 محمَّد زكي العشماوي، *قضايا التَّنقد الأدبي بين القديم والحديث*، (دار النَّهضة العربيَّة للطباعة والنَّشر، الطَّبعة الأولى، 1979م)، ص. 169.

العكس دون أن يؤثر ذلك على صحة الوزن، أما دراسة القافية فتعتمد على نوع المقطع بالإضافة إلى كمه؛ إذ لا يمكن أن يحلَّ فيها مقطع مغلق محلَّ مقطع مفتوح،¹⁶ "وهذه الحقيقة تؤكد من ناحية الطَّبِيعَة الكميَّة للشعر العربي، ومن ناحية أخرى ارتباط القافية بالإيقاع."¹⁷

يقول صلاح فضل: "لكلِّ صوت شعري، مهما بلغ مداه، نبرته المميزة، يدركها المتلقى بعد أن يتعرَّف عليها ويستمتع بما فيها من عدوية أو قوة، من رقة أو رصانة، مستقطراً من كلِّ صفة حلاوتها الخاصة ومدانها الجميل، وإذا كنا قد تعلمنا في هذا العصر الحديث أنَّ مكبرات الصَّوت لا تزيد جمالاً، ولا تغيِّر من نوعيتها، بل تفضح مظاهر القبح بقدر ما تضاعف من تجليات القوة والجمال، فإنَّ شهرة الشعراء والأدباء تقوم بهذا الدَّور ذاته، تجعل خواصهم المميَّزة معروفة للجميع من محبي الشَّعر وقراءه، يتلذَّذون بما يهديه لهم المجددون من أنواع القول الشَّعري المبدع، ويتأذون بما تسفر عنه التَّجارب المنكرة، فتتولى الدَّائقة الشَّعريَّة استصفاء الأصوات المحببة والإبقاء عليها في ذاكرة الفن."¹⁸

المبحث الثاني: القافية وأثرها الصوتي

أولاً: ماهية القافية:

أ- القافية لغةً: من (فقا يقفون) أي تلا، وجاء تابعاً؛ فهي التي تقفوا قبلها؛ وسُمِّيت بذلك لكونها في آخر البيت من قولك: قفوت فلاناً إذا تبعته.¹⁹

ب- القافية اصطلاحاً: هي الأصوات التي تتكرَّر في آخر كلِّ بيت، أو كلِّ مجموعة من أبيات القصيدة، وتكرير هذه الأصوات ركن أساسي في الموسيقى الظَّاهرة بالنسبة للشعر، ومعرفة القافية وبحثها لا يقلُّ في أهميته عن معرفة أجزاء البيت من الشَّعر ووزنه، وما قد

16 فهمي عبدالفتاح، العروض الشَّعري (المنصورة: مطبعة الولاة، 1996م)، ص. 145، 146.

17 شكري عياد، موسيقى الشَّعر العربي (القاهرة: مركز الحضارة العربيَّة للإعلام والنَّشر والدراسات، 1998م)، ص. 93.

18 صلاح فضل، نبرات الخطاب الشَّعري (القاهرة: مكتبة الأسرة، 2004م)، ص. 7.

19 القاضي أبو علي، القوافي، تحقيق: محمَّد عوني عبدالرؤوف (القاهرة: مطبعة دار الكتب والوثائق القوميَّة، 1424هـ/2003م)، ص. 63.

يحدث في أجزائه من تغيير؛ لأنَّ من جهل أصول القافية تعرض لمخالفة النَّسق الذي رسم للشعر العربي عند ذوي الدُّوق السَّليم.

والبيت الأوَّل من القصيدة يعيِّن لنا الوزن العروضي الذي بنيت عليه، كما يعين القافية التي اختارها الشَّاعر لقصيدته كلِّها، أو لمجموعة الأبيات الأولى منها، وفي الكثير الغالب فإنَّ نهاية الشَّطر الأوَّل من البيت تُعيِّن لنا القافية،²⁰ والشَّاعر قد يلزم نفسه بأنَّ يكثر من عدد الأصوات المكرَّرة في آخر كلِّ بيت، كي يزيد بها الموسيقى، ويظهر براعته في القول.²¹

ج- القافية عند العروضيين: هي المقاطع الأخيرة من البيت، وهي لا شكَّ الأصوات التي تتردد في آخر البيت، وتتكرَّر مع كلِّ بيت، فتمثل فواصل نغميَّة دورية منتظمة تؤثِّر في السَّامع وتشوِّقه لانتظارها مع انتهاء كلِّ بيت، وتتعاون القافية مع الوزن العروضي في إحداث النَّغم البشَّعري لدى السَّامع والمتلقي.

وقد "ذهب قوم إلى أنَّ القافية هي القصيدة، واحتجوا بهذا البيت من قول عبيد بن ماوية:²²

وَقَافِيَةٌ مِثْلُ حَدِّ السَّنَا
نِ تَبْنَى وَيَدْهَبُ مَنْ قَالَهَا

وذكر ابن سيده: لا يمتنع أن يراد بالقافية القصيدة، وذكر البيت.²³

وقال المرزوقي في شرح لفظ "القافية" من قول أبي عبيد: "وهم يسمُّون البيت بأسره قافية لاشتغالها على القافية، والقصيدة بأبياتها قافية لاشتغالها على الأبيات المقفاة."²⁴

وأطلق سويد بن جُمَيع المرثدي لفظ القوافي على الشَّعر كلِّه فقال:²⁵

20 أبو يعلي، القوافي، ص. 77.

21 أبو يعلي، القوافي، ص. 78.

22 هذا البيت وجدته في ديوان "ذي الرُّمة"، يُنظَر: الباهلي (ت 231هـ)، ديوان ذي الرمة شرح أبي نصر الباهلي رواية ثعلب، تحقيق: عبد القدوس أبو صالح (جدة: مؤسسة الإيمان، 1402هـ/1982م)، ج. 2، ص. 717؛ الأصفهاني، الأغاني، تحقيق: سمير جابر (بيروت: دار الفكر، د.ت)، ج. 15، ص. 90.

23 ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هندواي، بيروت: دار الكتب العلميَّة، 1421هـ/2000م)، (القاف، والفاء، والواو) ج. 6، ص. 574.

يُنظَر: ابن منظور، معجم: لسان العرب، تصحيح: أمين محمَّد عبد الوهاب، محمَّد الصَّادق العبيدي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطَّبعة الثَّانِيَّة، 1417هـ/1997م)، مادة (قفا)، ج. 15، ص. 192.

24 المرزوقي، شرح ديوان الحماسة لأبي تمام، تحقيق: غريد الشَّيخ (دار الكتب العلميَّة، 1424هـ/2003م)، ج. 2، ص. 607.

25 عمر الأسعد، معالم العروض والقافية (عمان: الوكالة العربيَّة للتوزيع والنَّشر، 1984م)، ص. 95.

دَفْنَتْمْ بِصَحْرَاءِ الْعُمَيْرِ الْقَوَافِيَا²⁶

بني عنما، لا تذكروا الشَّعر بعدما

وقد وردت عدَّة تعريفات للقافية؛ منها:²⁷

تعريف الخليل (ت. 170هـ):²⁸ القافية عنده هي السَّاكنان اللِّذان في آخر البيت مع ما بينهما من الحروف المتحركة، ومع المتحرك الذي قبل السَّاكن الأوَّل منهما، أمَّا تعريف الأَخْفَش (ت. 215هـ)²⁹ فالقافية عنده آخر كلمة في البيت.

وذهب الفراء وثعلب وأكثر الكوفيين مثل أحمد بن كيسان، وابن عبد ربه إلى أنَّ القافية هي حرف الزَّوِيِّ الذي تبنى عليه القصيدة فيقال قصيدة دالية، أو سينية، أو همزية، أو لامية، ولكنَّ العلماء لم يأخذوا بهذا التَّعريف؛ يقول ابن كيسان: القافية كلُّ شيء لزمته إعادته في آخر البيت، وقد لاذ هذا بقول الخليل لولا خلل فيه.³⁰ وذكر القيرواني (ت. 463هـ) تعريف أبي موسى الحامض قائلاً: القافية عنده ما لزم الشَّاعر تكراره في آخر كلِّ بيت، وهذا كلام عام يدخل فيه تعريف الخليل وغيره،³¹ والقافية الحرف الذي تُبنى القصيدة عليه وهو المسمى زَوِيًّا.³²

والذي جرى عليه العمل وتلقاه العروضيون بالقبول مذهب الخليل -مؤسس علم العروض- في القافية لدقته وضبطه في تحديد الحروف المختلفة للقافية، وعلى تعريف الخليل للقافية نجد أنَّها قد تأتي بعض كلمة أو كلمة، أو أكثر من كلمة.

26 من قول الشَّميذ الحارثي، يُنظَر: المرزوقي، شرح حماسة أبي تَمَّام، ج. 1، ص. 124.
27 محمود فراج عبدالحافظ، نغمات الأشعار (الإسكندرية: مطبعة الشَّنَهَابِي، 2001م)، ص. 320، 321.
28 الخليل بن أحمد الفراهيدي، معجم العين، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السَّامِراني (دار ومكتبة الهلال، ج. 5، ص. 222. باب القاف والفاء والواو).
29 الأَخْفَش الأوسط، القوافي، ص. 1.
30 أمين على السَّيِّد، في علمي العروض والقافية (القاهرة: دار المعارف، 1999م)، ص. 179.
31 ابن رثبني القيرواني، العمدة في محاسن الشَّعر وأدابه، تحقيق: محمَّد محيي الدِّين عبد الحميد (دار الجيل، 1401هـ/1981م)، ج. 1، ص. 153.
32 أمين على السَّيِّد، في علمي العروض والقافية، ص. 179.

* حروف القافية:

يقصد بها الحروف التي يختم بها الشَّاعر الأبيات في قصيدته ويجب عليه التزامها، وهذه الحروف منها ما يلزم بعينه، ومنها ما يلتزم بنظيره، وهي سِنَّة، ولا يمكن أن تجتمع هذه السِنَّة في آخر بيت واحد، ولكن القافية لا تخلو من مجموع هذه الحروف؛ وهي:

1- الرَّوِّيُّ: هو الحرف الذي يجب أن يلتزم بعينه في كلِّ أبيات القصيدة، فيقال قصيدة رائية أو لامية أو نونية، وهو القافية عند بعض العروضيين³³؛ وسمى رويًّا أخذًا له من الرويَّة وهي الفكرة؛ لأنَّ الشَّاعر يرويهِ، وقيل: هو مأخوذ من الرِّوَاء وهو الحبل يضمُّ شيئًا إلى شيء، فكأنَّ الرُّوي شدَّ أجزاء البيت ووصل بعضها ببعض، أو كأنَّه ربط أبيات القصيدة بعضها ببعض ربطًا شكليًّا متمثلًا في الموسيقى الظاهرة، وفي الرُّويِّ من التَّمكِن ما ليس في غيره من الحروف اللازمة لأننا قد نجد شعرا خاليًا من التأسيس وتارة خاليًا من الرِّدْف، ويوجد ما هو خال من الصِّلَّة والخروج، ولا يوجد شعر خال من الرُّويِّ.

2- الوصل: ما يبيء بعد الرُّويِّ من حرف مدِّ ينشأ عن إشباع حركته، وقد يكون الوصل بهاء بعد الرُّويِّ، ويلتزم في كلِّ أبيات القصيدة أيضًا؛ وسمى الوصل وصلًا؛ لوصله بالرُّويِّ ومجيئه بعده.

3- الخروج: هو حرف المدِّ الذي ينشأ من إشباع هاء الوصل المتحركة بالفتح أو بالضمِّ أو بالكسر، ويلتزم في كلِّ أبيات القصيدة؛ وسمى الخروج خروجًا؛ لخروجه وتجاوزه الوصل التَّابع للرُّويِّ.

4- الرِّدْف: حرف مدِّ يكون قبل الرُّويِّ مباشرة، فإذا كان الرِّدْف ألفًا وجب التزامه بعينه في كلِّ أبيات القصيدة، أمَّا إذا كان واوًا أو ياءً فإنه يجوز أن يتبادلا؛ فتأتي بعض الأبيات مردفة بالواو، وبعضها مردفة بالياء؛ وسمى الرِّدْف ردْفًا؛ لأنَّه خلف الرُّويِّ، كردف الرَّاكِب الذي يركب خلفه؛ لأنَّه وإن سَبَقَ الرُّويِّ نُطْقًا مؤخَّرُ عنه رتبةً؛ لأنَّه دونه في اللُّزوم.

5- التأسيس: ألف المدّ التي يكون بينها وبين الرّويّ متحرك وتُلتزمُ بعينها في سائر أبيات القصيدة؛ وسُمّيت ألف التأسيس تأسيسًا؛ لتقدمها على جميع حروف القافية أشبهت أُسّ البناء.

6- الدّخيل: هو هذا الحرف المتحرك الذي يفصل بين التأسيس والرّويّ، وهذا الحرف لا يلتزم بعينه وإنما يلتزم بنظيره؛ وسُمّي الدّخيل دخيلًا؛ لأنّه كالّدخيل في القوم لمحبيّه على خلاف الأصل؛ لأنّه يجوز اختلافه مع وقوعه بعد حرف لا يجوز اختلافه، فالأصل أن يكون أولى بعدم جواز الاختلاف؛ لأنّه أقرب إلى آخر القافية ممّا قبله، فلما خالف هذا الأصل صار كأنّه ملحق في القافية، ومُدخَلٌ فيها، وقيل: سُمّي دخيلًا لدخوله بين التأسيس والرّويّ.³⁴

ثانيا: الروي:

أ- حرف الرّويّ وأصوات اللّغة:

"يمتاز كلُّ صوت لغوي بصفات معينة، قد تكون وراء كثرة انتشاره في كلمات اللّغة أو قلّته؛ لذا كان اهتمام الشعراء ببعض أصوات اللّغة واتّخاذها رويًا ونفورهم من أصوات أخرى وقلة استخدامهم إياها،"³⁵ وأقل ما يمكن أن يراعى تكرره، وما يجب أن يشترك في كلّ قوافي القصيدة ذلك الصّوت الذي تبنى عليه الأبيات، ويسمّيه أهل العروض بالرّويّ؛ فلا يكون الشّعر مقفى إلّا بأن يشتمل على ذلك الصّوت المكرّر في أواخر الأبيات، وإذا تكرر وحده لم يشترك مع غيره من الأصوات عدّت القافية حينئذ أصغر صورة ممكنة للقافية الشّعريّة؛ وهذا الرّويّ هو صوت تنسب له القصيدة أحيانًا، فيقال رائيّة أبي تَمّام وهمزيّة شوقي، إلى غير ذلك ممّا تعارف عليه الأدباء واصطلحوا عليه؛ وذلك لأنّه أقل قدر يجب التزامه في أواخر الأبيات، ولا يكون الشّعر مقفى إلّا به.

ونحن حين نستعرض الشّعر العربي قديمه وحديثه نلاحظ أنّ معظم حروف الهجاء يمكن أن يقع رويًا، ولكنّها تختلف في نسبة شيوعها؛ فوقع الرّاء رويًا كثير في الشّعر العربي، في حين أنّ وقوع الطّاء قليل أو نادر؛ فجميع حروف المعجم تصلح رويًا إلّا حروفًا ضعفت كالألف

34 أمين على المنيد، في علمي العروض والقافية، ص. 189، 190 بتصرف.
35 فهمي عبد الفتاح، العروض الشّعري، ص. 161.

والياء والواو والهاء والتَّنون،³⁶ ويمكن أن تقسم حروف الهجاء التي تقع رويًا إلى أربعة أقسام حسب شيوعها في الشَّعر العربي:

1- حروف تجي رويًا بكثرة وإن اختلفت نسبة شيوعها في أشعار العرب؛ وتلك هي: الرَّاء، اللَّام، الميم، التُّون، الباء، الدَّال.

2- حروف متوسطة الشَّيوع؛ وتلك هي: التَّاء، البسين، القاف، الكاف، الهمزة، العين، الحاء، الفاء، الياء، الجيم.

3- حروف قليلة الشَّيوع؛ الضَّاد، الطَّاء، الهاء.

4- حروف نادرة في مجيئها رويًا؛ الدَّال، التَّاء، الغين، الخاء، الشَّين، الضَّاد، الزَّاي، الطَّاء، الواو.

ولا تعزى كثرة الشَّيوع أو قلتها إلى ثقل في الأصوات أو خفة بقدر ما تعزى إلى نسبي ورودها في أواخر كلمات اللُّغة؛ فالدَّال مثلًا تجي في أواخر كلمات اللُّغة العربيَّة بكثرة، ولكن شيوعها في اللُّغة عامَّة ليس بالكثير، بل ربما قلَّ عن "العين" و"الفاء"، ومع ذلك فجي "الدَّال" رويًا يزيد كثيرًا عن مجي كلِّ من "العين" و"الفاء"، وليست تتطلب "الزَّاي" جهدًا عضليًّا يبرر ندرة ورودها رويًا.³⁷ يقول أبو العلاء (363هـ-449هـ/973م-1057م)³⁸ في مقدمة لزومياته: "فأمَّا المتقدمون فقاموا ينظِّمون بالزَّوي حروف المعجم؛ لأنَّ ما روي من شعر امرئ القيس لا نعلم فيه شيئًا عن الطَّاء ولا الظَّاء ولا الشَّين ولا الخاء، ونحو ذلك من حروف المعجم، وكذلك ديوان التَّابغة ليس فيه روي بني على الضَّاد ولا الضَّاد ولا كثير من نظائرهن، وهذا شيء ليس يخفي، والمحدثون أكثر تحقُّقًا بالنِّظام؛ لأنَّ فيهم قومًا مستبحرين يكون ديوان أحدهم في العدة

36 عمر الأسعد، معالم العروض والقافية، ص. 97.

37 إبراهيم أنيس، موسيقى الشَّعر (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصريَّة، 1965م)، ص. 247، 248.

يُنظر: طه عبدالفتاح، فن الإلقاء، ص. 215.

38 هو أحمد بن عبد الله بن سليمان القضاعي النَّوخي المعري، شاعر وفيلسوف ولغوي وأديب عربي، من عصر النُّوالة العباسيَّة، ولد ونوفي في معرة النُّعمان في الشَّمال السُّوري واليهما يُنسب. لقب برهين المحبسين أي محبب العمى ومحبب البيت؛ وذلك لأنَّه قد اعتزل النَّاس بعد عودته من بغداد حتَّى وفاته. يُنظر: عائشة عبدالرَّحمن، مع أبي العلاء في رحلة حياته، ص. 264-265؛ طه حسين، مع أبي العلاء في سجنه، ص. 44-45.

كدواوين كثيرة من أشعار العرب، وهذا أبو عبادة وله شعر جمٌّ ولا أعلم فيما روى له شيئاً على الخاء ولا العين ولا التاء إلا أن يكون شاذاً.³⁹

ب- تعيين الرّويّ:

قال الدّمهري: "إذا جاءك بيت فانظر إلى آخر حرف منه، فإن كان واحداً ممّا لا يجوز أن يكون رويّاً فتجاوزه إلى الذي قبله، فإن لم يكن واحداً منها فاجعله رويّاً، وإن كان واحداً منها فتجاوزه إلى ما قبله، فإنّه لابد أن يكون رويّاً؛ لأنّه لا يمكن أن يلحق بعد حرف الرّويّ أكثر من حرفين: الأوّل الوصل، والآخر الخروج؛ مثلاً بيت رؤبة،⁴⁰ وهو: "وقاتم الأعماق خاوي المُخترق"⁴¹ آخره القاف، وليست واحداً من الحروف المستثناة، فهي حرف الرّويّ.

وبيت زهير بن أبي سلمى (520م-609م)؛⁴² وهو:⁴³

صَحَّ القلب عن سألَى وأفَصَرَ باطلُهُ
عُرِي أفراسُ الصِّبَا ورواحلُهُ

آخره الهاء، إلا أنّها من الحروف المستثناة، ألا تراها هاء إضمار متحرّكاً ما قبلها، فلا تكون رويّاً بل وصلاً، فقد اضطرت إلى اعتبار ما قبلها وهو اللام، وليست من الحروف المستثناة، فهي الرّويّ، والقصيدة لذلك لاميّة.

وبيت الأعشى (7 هـ/629-570 م)؛⁴⁴ وهو:

قَطَعْتُ إذا حَبَّ رُبْعائِها
بِعَرْفَاءَ تَهْضُ في آدها⁴⁵

39 أبو العلاء المعري، اللّزوميّات (القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت.)، ص. 24.
40 رؤبة بن العجاج؛ هو عبد الله بن رؤبة بن ليبيد بن صخر السّعدي التّميمي أبو الشّعثاء، راجز مجيد، من الشعراء، ولد في الجاهليّة وقال الشّعير فيها، ثم أدرك الإسلام وأسلم وعاش إلى أيام الوليد بن عبد الملك وكان بعيداً عن الهجاء.
41 ضاحي عبد الباقي محمّد، شرح ديوان رؤبة بن العجاج (القاهرة: مجمع اللّغة العربيّة، 2011م)، ج. 2، ص. 126.
42 زهير بن أبي سلّمى المزني؛ أحد أشهر شعراء العرب وحكيم الشعراء في الجاهليّة، وهو أحد الثلاثة المقدمين على سائر الشعراء وهم: امرؤ القيس، وزهير بن أبي سلّمى، والنّابغة الذّبباني، وتوفي قبيل بعثة النّبي محمّد. البغدادي، خزائن الألب ولب لسان العرب، تحقيق: عبدالسلام محمّد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1418هـ/1997م)، ج. 2، ص. 293.

43 زهير بن أبي سلّمى، ديوان زهير، تحقيق: فخر الدّين قباوة (دار الآفاق الجديدة، د.ت.)، ج. 1، ص. 26.
44 الأعشى: هو ميمون بن قيس بن جندل؛ لقب بالأعشى لأنّه كان ضعيف البصر، والأعشى في اللّغة هو الذي لا يرى ليلاً ويقال له: أعشى قيس والأعشى الأكبر، وهو من شعراء الطّبقة الأولى في الجاهليّة، كان كثير الوفود على الملوك من العرب والفرس، فكثرت الألفاظ الفارسيّة في شعره، وهو غزير الشّعير، يسلك فيه كلّ مسلك، وليس أحد ممن عرف قبله أكثر شعراً منه، كان يغني شعره فلقب بصنّاجة العرب.

45 الأعشى، ديوان الأعشى، تحقيق: محمّد محمّد حسين (بيروت: مؤسسة الرّسالة، د.ت.)، ص. 119.

آخره الألف، ولا تكون رويًا بل خروج؛ لأنها تابعة لهاء الإضمار، فقد اضطرت إلى اعتبار ما قبل الهاء وهو الدال، وليست من الحروف المستثناة، فهي إذن الرّوي، والقصيدة لذلك دالية، وقس، ثم ما يجوز أن يكون رويًا ووصلًا، قد يتعين أن يكون وصلًا، إذا كان في الأبيات ما لا يصلح أن يكون رويًا مثل: قفلت كارها -ومررت بدارها- فإن هاء (كارها) وإن جاز كونها رويًا، لكن ما جاء بعدها في بيت آخر ما لا يصلح أن يكون رويًا وهو هاء (دارها) تعيّنت هي أيضًا للوصل، وقد يتعين أن يكون رويًا إذا لم يلتزم الحرف الذي قبله في آخر كل بيت من أبياته؛ كما في: ثلثي، ولتي، وليتي، فإن تاء التأنيث وإن جاز كونها وصلًا، لكن لما لم يلتزم الحرف الذي قبلها تعيّنت هي للروي هنا، أمّا ما عدا هذه الحروف فلا يكون رويًا.⁴⁶

ثالثًا: الوزن وأثره في قبول النسق الشعري:

لا شك أن معرفة الوزن يمكن أن تسهم في تذوق الشّعر والتّمتع به؛ فالإحساس بالهندسة الموسيقية للقصيدة تساعد المتلقي على الولوج إلى أعماق النّص والإحساس به، بل إن الأمر يمكن أن يصل إلى ما هو أبعد من ذلك، كما يقول الأستاذ على يونس: "مما يؤدي إلى استمتاع القارئ أو السّامع بالعمل الشّعري وتقديره إياه أن يشعر من خلاله بقدرة الشّاعر على تشكيل مادته وتوجيهها وجهة معينة تبعًا لإرادته؛ فالإبداع الشّعري صورة من صور الإرادة الإنسانيّة وقدرتها على التأثير، والنّسق نظام، ولا بدّ من إرادة وراء كلّ نظام، والشّعور بإرادة الشّاعر وقدرته من أسباب المتعة التي يبعثها النّسق الشّعري في نفس المتلقي"⁴⁷؛ وهنا يبدو أن ذوق المتلقي وإحساسه الخاص بقبول النّسق الموسيقي للشّاعر ليس سببًا في قبول عمله فحسب، بل هو سبب في الإحساس القوي بالمتعة عند معايشة العمل الشّعري؛ فالشّاعر القادر على إيصال هذا النّسق الشّعري الدقيق إلى المتلقي، هو الأكثر اقترابًا من قلبه والأكثر تأثيرًا فيه؛ لأنّه استثار فيه تذوقه وفطرته؛ ولهذا فإنّ لذوق المتلقي أثرًا كبيرًا في قبول العمل الشّعري أو رفضه،

46 السيّد محمّد الدّمهورى، حاشية التّمهورى على متن الكافي في علمي العروض والقوافي (بولاق: المطبعة الميمنيّة، 1307هـ)، ص. 92.

47 على يونس، نظرة جديدة في موسيقى الشّعر العربي (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1993م)، ص. 208.

وخاصة ذوق المتلقي الفاهم لموسيقى الشَّعر المتذوق للأنغام العروضيَّة بطريقة المشاهدة لا الكتابة.⁴⁸

وعلى هذا فإنَّ "للشعر الموزون إيقاعًا يطربُ الفهم لصوابه، وما يردُّ عليه من حُسن تركيبه واعتدال أجزائه، فإذا اجتمع للفهم مع صحَّة وزن الشَّعر صحَّة المعنى وعدوياً اللَّفظ، فصفا مسموعه ومعقوله من الكدر تمَّ قبوله له، واشتماله عليه، وإنَّ نقص جزء من أجزائه التي يعمل بها وهي: اعتدال الوزن، وصواب المعنى، وحسن الألفاظ، كان إنكار الفهم إياه على قدر نقصان أجزائه؛ ومثال ذلك الغناء المُطرب الذي يتضاعفُ له طربُ مُستمِعه، المتفهم لمعناه ولفظه مع طيب ألحانه، فأما المقتصر على طيب اللحن من دون ما سواه فناقصُ الطرب، وهذه حال الفهم فيما يردُّ عليه من الشَّعر الموزون مفهوماً أو مجهولاً."⁴⁹

و"يجمل أثر الشَّعر في إثارة العواطف وتصوير أحوال النَّفس، لا في الحقائق النَّظريَّة، ولا ريب أنَّ النَّفس ترتاح بصورة المحسوس الباهر وما انتزع منه الخيال الجلي لحنه مؤنثه عليها، وإراحته لها من المعاناة والكدِّ، فكيف إذا انضمَّ إلى ذلك نغم الوزن والقافية الشَّديدة الشَّبه بتأثير الإيقاع (تبيين الألحان وضبط نسبها) والتَّلحين (الصَّوت المصنوع بكيفيَّة خاصة) الذي يطرب له الإنسان."⁵⁰

رابعاً: النبضة الإيقاعية:

"إنَّ النَّبضة الإيقاعيَّة ضرورة لا مناص منها في الصَّوت البشري، وكلُّ لغة تتألَّف من إيقاعات متناسقة موزونة بالضرورة، وإيقاعات اللُّغة ومقاطعها القائمة بذاتها هي التي يستغلها الشَّاعر ضمن المصادر الفنيَّة لفنه، ومن هنا كان تعريف "أيدمان" لإيقاع الشَّعر بأنَّه الأداة الخاصَّة التي يستخدمها الشَّاعر في السَّيطرة على الحسِّ وإخضاعه لمشيئته كما يفعل المنوم

48 قاسم بن محمَّد البكرجي، شرح شفاء العلل في نظم الزَّحافات والعلل، تحقيق: أحمد عفيفي (القاهرة: الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، 2005م)، ص. 46.

49 ابن طباطبا العلوي، عيار الشَّعر، تحقيق: محمَّد زغول سلام (الإسكندريَّة: منشأة المعارف، د.ت.)، ص. 53.

50 أحمد الإسكندري، ومصطفى عناني، الوسيط في الأدب العربي وتاريخه (القاهرة: دار المعارف، د.ت.)، ص. 42، 43.

المغناطيسي، عندئذ يتكوّن الجُؤ الشّعريّ الخاصّ الذي يلتقي فيه الشّاعر بالقارئ، والذي يكشف فيه الشّاعر عمّا يجب عليه أن يقول.⁵¹

إنّ القصيدة حلم أو مزاج أو رؤيا كبيرة أو صغيرة من رؤى التّجربة التي تمّ التّعبير عنها بكلّ الحيل الموسيقيّة التي يملكها الشّاعر، أمّا الحركة الأساسيّة للإيقاع والطّابع الكلي للخيال الشّعريّ فهما اللذان يؤلّفان الأثر الكلي للشعر معتمدين على الأصوات المنتقاة المثيرة والصفات الكاشفة والصّور الدّقيقة، ولا شكّ أنّ القصيدة شيء أكبر من مجرد ما تحويه من مقاطع قائمة بذاتها ومن إيقاع وكلمات أو من مجرد معناها الذي يمكن ترجمته أو شرحه، إنّها خلق كليّ وكائن عضوي في ذاته، والشّغل الشّاغل للشاعر يتمثّل في الإفصاح عن ذلك الحلم الذي ينتابه ويطارده، وإذا كان هذا الإفصاح والتّوصيل مديناً لأيّ عنصر بشيء، فهذا الدّين يرجع إلى الإيقاع الذي يجعل من القول بأنّ السّحر يكمن في ذلك القصر الذي يستولى به الإيقاع على الانتباه؛ فالقارئ أو المستمع يجد نفسه وقد تكيّف مع حالة مزاجيّة محدّدة، كما يجدد حياته وقد تدفّقت في تيار إيقاع شعري بذاته، وهذا هو أحد الأسباب في أنّ القصيدة تتركنا مع شيء أكثر من مجرد عناصرها؛ إذ إنّنا نشارك في لحظة في حياة ذلك الحلم العضوي الذي نسميه بالقصيدة.⁵²

هنا تصبح خفقة قلب الشّاعر وخفقات قلوبنا شيئاً واحداً ، وفي أحيان كثيرة تبدأ القصيدة في العقل والوجدان كنوع من الإيقاع الذي لا يكاد يستبان مدلوله، وممّن من قصيدة بدأت في خيال الشّاعر مجرد همهمات بلا كلمات ، ثمّ تتخلّق وتتخذ شكلاً بعد ذلك في صور كلمات ومعان، وأيّ محب للشعر يعرف أنّ وراء بعض الأصوات والمعاني التي يحبها ويستجيب لها يكمن جوهر القصيدة حين تنشُد، وسحر القوافي وهي تنساب، فالشّعر يفقد شخصيته المتميّزة إذا ما انتفى فيه عنصر الإيقاع، وقد تكوّن الكلمات ممّا يمكن أن تعيه الدّاكرة، أو تكون ذكيّة، غير أنّها لا يمكن التّغني بها ما لم يكن لها تلك الصّفة التّنويميّة الآسرة التي للإيقاع والتي يمكن أن يشدو بها قلب القارئ وتصبح خلال تلك التّجربة جزءاً من حياته.

51 نبيل راغب، عناصر البلاغة الأدبيّة (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 2003م)، ص. 110.

52 راغب، عناصر البلاغة الأدبيّة، ص. 111.

لكن ما يتَّصف به الإيقاع من سلاسة ورخامة إمتاع لا يكفي في حدِّ ذاته لتعليل أثر الشِّعر؛ لأنَّ الشِّعر لو كان مجرد كلمات ذات نغمات ومقاطع وألحان، لكان موسيقى تحدها الأصوات والتراكيب التي تتيحها لغة من اللغات، وتفتقر إلى ذلك التَّنوع الكامن في الصَّوت المفرد والتَّوافق المتعدد والمعقد المتاح للموسيقى، وربما كان الشِّعر - كما تمنى بعض الشُّعراء أن يكون - موسيقى خالصة، لكن هذه الموسيقى لو قورنت بالموسيقى ذاتها لبدت خافتة وغير محددة؛ ولذلك فإنَّ الشِّعر يتألَّف من كلمات، وأنَّ هذه الكلمات لا تصدر الصَّوت فقط وإنما تتكلَّم كذلك.⁵³

ويوضح رتشاردز أنَّ الوزن هو الصُّورة الخاصة المتميِّزة للإيقاع في عمل فني محدد، ويعتمد الاثنان - الإيقاع والوزن - على التِّكرار والتَّوقع، فآثار الإيقاع والوزن تتبع من توقعنا سواء أكان ما نتوقَّعه يحدث فعلاً أم لا يحدث، وعادة يكون هذا التَّوقع لا شعورياً؛ فتتابع المقاطع على نحو خاص سواء أكانت هذه المقاطع أصواتاً أم صوراً للحركات الكلامية، يهيئ الذَّهن لتقبل تتابع جديد من هذا التَّمط دون غيره؛ إذ يتكيَّف جهازنا في هذه اللَّحظة بحيث لا يتقبَّل إلا مجموعة محدودة من المنبهات الممكنة، فكما أنَّ العين في أثناء قراءة كلام مطبوع تتوقع بدون وعي أنَّ يكون هجاء الكلمة كالمعتاد وأنَّ تظَلَّ حروف الطِّباعة كما هي، كذلك يكون الذَّهن بعد قراءة بيت أو بيتين أو نصف جملة نثرية مهياً لعدد معين من التَّتابع الممكن والمحتمل، وفي الوقت نفسه يضعف من قدرته على تقبل صنوف أخرى من التَّتابع، أمَّا الأثر الذي يولده ما يلي فعلاً فيعتمد على حدِّ بعيد على هذا التَّهيؤ اللاواعي، ويتألَّف معظمه من التَّغير الذي يصيب مجرى هذا التَّوقع؛ لذلك يحتمُّ رتشاردز أن نصف الإيقاع في حدود هذه التَّغيرات.⁵⁴

ويختلف الشِّعر والتَّثر فيما بينهما في مدى إثارتهما لعملية التَّهيؤ هذه، وفي مدى تضييقهما من مجال التَّوقع؛ فالنَّثر عامَّة تصاحبه حالة من التَّوقع أكثر غموضاً وأقلَّ تحديداً ممَّا هي في الشِّعر، ففي قطعة النَّثر يتهيأ القارئ لرؤية كلمات أخرى في الصَّوت، كلمات تغلب عليها صنعتا الصَّعوبة والتَّجريد؛ ولذلك فالدور الذي يلعبه الأثر الحسي أو الشُّكلي للألفاظ ضئيل جدًّا في

53 راغب، عناصر البلاغة الأدبية، ص. 112، 113.

54 رتشاردز، مبادئ النَّقد الأدبي، ص. 194.

الكتابة التفريرية التحليلية، وحتى أكثر ضروب النثر الغنائي تنسيقاً ونظاماً لا يبعث فينا أثناء استمرارنا في قراءته إلا توقفاً غامضاً جداً، فنحن نحس -حتى تبلغ آخر لفظة في القطعة النثرية- بأنه كان من الممكن أن يرد عدد كبير من التراكيب اللفظية المناسبة بدلاً مما يرد فعلاً تراكيب من شأنها إشباع توقعنا، طالما كان توقعنا هذا مصدره مجرد العادة وروتين التأثير الحسي.

ويؤكد رتشاردز عدم وجود إيقاعات أو صور تجعل للكلمات في ذاتها صفات أدبية خاصة، كذلك لا توجد كلمة قبيحة أو جميلة في ذاتها أو من طبيعتها أن تبعث على اللذة أو عدمها، ولكن لكل كلمة مجال من التأثيرات الممكنة يختلف طبقاً للظروف التي توجد فيها، وكل ما يعنيه رتشاردز عندما يقيم الكلمات على كلمات ملساء مشذبة وأخرى وعرة غير مشذبة على نحو ما فعل دانتي، أو على أي نحو آخر، هو أن بعض الكلمات نتيجة لطول الاستعمال قد أصبح مجاله أضيق من مجال غيره؛ ولذلك يلزمه كي يغير من صفاته أن يوجد في ظروف أكثر غرابة، والتأثير الذي تولده الكلمة فعلاً عبارة عن توفيق بين أحد تأثيراتها الممكنة والظروف الخاصة التي توجد فيها، ولا بد أن تضع في اعتبارنا أن التأثير الصوتي أو الإيقاعي للفظ لا يمكن فصله عن تأثيراته الأخرى التي تتم في الوقت نفسه، ذلك أن جميع هذه التأثيرات متمزجة معاً بحيث لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر.⁵⁵

ويكتسب الإيقاع شخصيته عن طريق التوفيق بينه وبين ما يسبقه ولا توجد مقاطع أو حروف متحركة تتصف بطبيعتها بالحزن والفرح؛ إذ تختلف الطريقة التي يؤثر بها الإيقاع في نفوسنا تبعاً للانفعال الذي يثار فعلاً في ذلك الوقت، بل إنها تختلف أيضاً تبعاً للمدلول، وتوقع حدوث الإيقاع نتيجة للعادة ولروتين الإحساس ليس إلا مجرد جزء من حالة وضروية تكامل الفكرة، وتخمين القارئ لما يقال، وإدراكه للحركة ونوايا المتكلم وموقفه وحالته الذهنية العامة في حالة الأدب المسرحي، ولا يحدد الإيقاع ذاته طريقة تأثيره بقدر ما تحدها الظروف والملابسات التي يدخل فيها هذا الإيقاع، هذه التوقعات جميعاً مرتبطة بعضها ببعض الآخر ارتباطاً وثيقاً،

والكلمة النَّاجحة هي التي تستطيع أن تشبع هذه التَّوَقَّعات جميعًا في الوقت نفسه، لكن رتشاردز يرفض أن نعزو إلى الصَّوت وحده ميزات كلِّ العوامل الأخرى، ومع ذلك فهو لا يقلل من أهمية الإيقاع على الإطلاق؛ لأنه يرى فيه في معظم الحالات مفتاحًا للتأثيرات الأخرى في الشَّعر.⁵⁶

وإذا كان الصَّوت هو الوحدة الأولى التي يتكوَّن منها الإيقاع، فإنَّ الإيقاع هو النَّسيج الذي يتألَّف من التَّوَقَّعات والإشباعات أو خيبة الظَّن أو المفاجآت التي يولدها سياق المقاطع، ولا يبلغ تأثير صوت الكلمات أقصى قوته إلا من خلال الإيقاع، ومن الواضح أنَّه لا توجد مفاجأة أو خيبة ظن لو لم يوجد التَّوقع، وربما كان معظم ضروب الإيقاع تتألَّف من عدد من المفاجآت ومشاعر التَّسويق وخبية الظَّن لا يقلُّ عن عدد الإشباعات البسيطة المباشرة، وهذا يفسر لرتشاردز التَّبر في ارتباط الملل والسَّأم بالإيقاع المسرف في البساطة، فهو خال من الانفعال والتأثير ما لم تتدخل فيه حالات من التَّخدير كما نجد في الكثير من الرِّقص والموسيقى البدائيين، وكما هي الحال غالبًا في الوزن.⁵⁷

والكلام الموزون ذو الإيقاع الموسيقي يثير فينا انتباهًا عجيبًا؛ وذلك لما فيه من توقع لمقاطع خاصة تنسجم مع ما نسمع من مقاطع لتتكوَّن منها جميعًا تلك السِّلْسِلَة المتَّصلة الحلقات التي لا تنبو إحدى حلقاتها عن مقاييس الأخرى، والتي تنتهي بعد عدد معين من المقاطع بأصوات بعينها نسمةا القافية، فنحن نسمع بعض مقاطع الشَّطر ونتوقع بعضه الآخر، وذلك حين نمرن المران الكافي على سماع هذا التَّنْظَام الخاص في مقاطع الوزن، فعملية التَّوقع مستمرة حين سماع الإنشاد تسترعي منا الانتباه وتنشطه، وقد يخالف الشَّاعر ما يتوقعه السَّامع، وذلك بأنَّ يتَّبَع وجهًا من وجوه تجوِّزها قوانين التَّنْظَم كأنَّ ينوِّع في القافية أو يصرع حيث لا يجب التَّصريح، وكلُّ هذا ممَّا سيطر الإيقاع على السَّامع فلا بدَّ أن يحدث داخله انفعال ما يصحبه هزات جسمانيَّة معبّرة ومنظمة نلحظها في المنشد وسامعيه معًا.⁵⁸

56 راغب، عناصر البلاغة الأدبيَّة، ص. 113.

57 راغب، عناصر البلاغة الأدبيَّة، ص. 115.

58 راغب، عناصر البلاغة الأدبيَّة، ص. 119، 120.

المبحث الثالث: القافية والحالة النفسية للشاعر

أولاً: ارتباط القافية بالشعور النفسي:

إنَّ تكرار الشَّاعر لحرف بعينه، قد يكون له مغزى نفسي عميق فقد يرجع هذا إلى صورة الحرف أو شكله، أو إلى صورته، وما يوحي هذا الصَّوت في نفس الشَّاعر من إحاءات نفسيَّة معينة، تعكس شعورًا يسيطر عليه، وهو بصدد ممارسته لتجربته الفنيَّة في هذه القصيدة أو تلك، أو قد يكون الباعث على ذلك ناحية عضويَّة، نشأت عن شعور نفسي معين جعل الشَّاعر يستصعب نطق بعض الأصوات ويستسهل نطق أخرى؛ وهناك أمثلة كثيرة من شعرنا العربي توضح لنا بجلاء هذه الحقيقة؛ ومن ذلك -على سبيل المثال- اختيار أبي تَمَّام (231هـ-188هـ/788-845م)،⁵⁹ الرِّاء المضمومة حرف رويِّ لقصيدة له في مدح المعتصم، والتي استهلها بوصف مقدم الرِّبيع:⁶⁰

رَقَّت حَوَاشِي الدَّهْرِ فَمَهِ تَمَرَمُرُ	وَعَدَا الثَّرَى فِي حَلِيهِ يَتَكَسَّرُ
تَزَلَّتْ مُقَدِّمَةُ المَصِيفِ حَمِيْدَةً	وَيَدُ الشِّتَاءِ جَدِيْدَةً لَا تُكْفَرُ
لَوْلَا الَّذِي عَزَسَ الشِّتَاءُ بِكَفِّهِ	لَاقَى المَصِيفُ هَشَائِمًا لَا تُثْمَرُ
كَمْ لَيْلَةٌ أَسَى البِلَادِ بِنَفْسِهِ	فِيهَا وَيَوْمٌ وَبَلُهُ مُتَعَنِّجُرُ
مَطَرٌ يَدُوْبُ الصَّحُوْ مِنْهُ وَيَعْدَهُ	صَحُوْ يَكَادُ مِنَ العَضَاةِ يُمَطَّرُ

فأبو تَمَّام يبدو من خلال هذه الأبيات فرحًا مبتهجًا بمقدم الرِّبيع، ومبعث هذا الفرح هو إحساسه برقة الحياة والطبيعة من حوله الذي خلعه عليهما، فذبَّ فيما الفرح والسرور؛ ومن المظاهر الدَّالة على ذلك الرِّقص والتَّثني، فجوانب الدَّهر أخذت من فرط فرحها تمليل وتثني، وكذا الثَّبات في الثَّرَى الرِّطب، وليس هناك حرف من حروف اللُّغة العربيَّة أدقُّ رسمًا وتصويرًا

59 أبو تَمَّام: حبيب بن أوس بن الحارث الطَّائي، أحد أمراء البيان، ولد بمدينة جاسم من قرى حوران بسورية، ورحل إلى مصر واستقدمه المعتصم إلى بغداد فأجازته وقدمه على شعراء وقته فأقام في العراق ثم ولي بريد الموصل فلم يتم سنتين حتى توفي بها، كان يحفظ أربعة عشر ألف أرجوزة من أراجيز العرب غير القصائد والمقاطع. وفي أخبار أبي تَمَّام للصولي: أنه كان أجش الصوت يصطحب راوية له حسن الصَّوت فينشد شعره بين يدي الخلفاء والأمراء، وفي شعره قوة وجزالة، واختلف في التَّفضيل بينه وبين المتنبي والبحتري، له تصانيف؛ منها فحول الشعراء، وديوان الحماسة، ومختار أشعار القبائل، ونقائض جرير والأخطل. الخطيب البُيْرُزِي، شرح ديوان أبي تَمَّام (بيروت: دار الكتاب العربي، 1414هـ/1994م)، ج. 1، ص. 5.

60 البُيْرُزِي، شرح ديوان أبي تَمَّام، ج. 1، ص. 471.

لهذه الحالة النَّفسية من حرف الرّاء بما فيه من تقوس وثن؛ ولذا فليس بعجيب أن يردده الشّاعر في البيت الأوّل ستّ مرات ويأتي حرف رويّ لقصيدته هذه؛ وبناءً على هذا يتّضح لنا أنّ القافية مرتبطة بالحالة النَّفسية والشّعورية للشّاعر.⁶¹

ثانياً: سينية البحري والجو النفسي للقصيدة:

سينية البحري (206هـ-284هـ/821م-898م)،⁶² تصوّر بوضوح صدق تجربة الشّاعر ومطابقة هذه التّجربة لحالته النَّفسية والشّعورية، فقد جاءت السّين المكسورة حرفاً لرويّ هذه القصيدة؛ ومجى هذا الحرف بالذّات هنا له دلالة نفسية عميقة؛ فحرف السّين من حروف الصّغير، التي تنسل هاربة من بين الأسنان والفم يكاد يكون مغلقاً؛ وهذه الظّاهرة الصّوتية تحدث لمن يحسون بشيء من الجهد والإرهاق البدني أو النَّفسي، الذي ينعكس على طريقة نطقهم للكلام واختيارهم بطريقة لا شعورية لبعض الحروف والأصوات التي تتلاءم مع الإحساس الذي ينتابهم.⁶³

وفي سينية البحري نجد الشّاعر في حالة نفسية سيئة، فقد فقد كثيراً من الرّوابط التي تربطه بالحياة؛ فقد المأل والجاء، والصّحب والخلان، وأصبح وحيداً غريباً في وطنه، ومع ذلك فإنّه لم يفقد قيمه ومثله العليا، فلم يهن نفسه ولم يذلّها لنذل أو خسيس، ولم يتزعزع ويضعف، بل تماسك ووقف صلباً شامخاً أمام هذه النّوائب؛ ومن ثمّ فليس بعجيب أن تأتي السّين المكسورة حرف روي لهذه القصيدة ملائمة في نطقها وصوتها الخافت هذا الإحساس وذلك الانكسار النَّفسي الذي ينتاب هذا الشّاعر ويدفعه كذلك وبطريقة لا شعورية إلى ترديد هذا الحرف في البيتين الأوّل والثّاني من هذه القصيدة أربع مرات.

61 عثمان موافي، في نظرية الأديب: من قضايا الشّعر والنّثر في النّقد العربي القديم والحديث (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1991م)، من ص. 240 إلى ص. 244 بتصرف.

62 هو أبو عبادة الوليد بن عبيد بن يحيى التّونخي الطّائي، أحد أشهر الشّعراء العرب في العصر العباسي، يقال لشعره سلاسل الذهب، وهو أحد الثّلاثة الذين كانوا أشعر أبناء عصرهم، المتنبي وأبو تمام والبحتري، ولد في منبج إلى الشّمال الشرقي من حلب في سورية، ظهرت موهبته الشّعورية منذ صغره، انتقل إلى حمص ليعرض شعره على أبي نتمّان الذي وجهه وأرشده إلى ما يجب أن يتبعه في شعره. كان شاعراً في بلاط الخلفاء المتوكل والمنتصر والمستعين والمعز بن المتوكل، كما كانت له صلات وثيقة مع وزراء في الدولة العباسية وغيرهم من الولاة والأمراء وقادة الجيوش، خلف ديواناً ضخماً، أكثر ما فيه في المديح وأقله في الرّثاء والهجاء، وله أيضاً قصائد في الفخر والعتاب والاعتذار والحكمة والوصف والغزل، وكان مصوّراً بارعاً، ومن أشهر قصائده تلك التي يصف فيها إيوان كسرى. أبو بكر الصّولي، أخبار البحري، تحقيق: صالح الأشتري (دار الأوزاعي للطباعة والنّشر والتّوزيع، 1987م)، ص. 7.

63 إبراهيم أنيس، موسيقى الشّعر، ص. 32، 33.

يقول عبدالله بن المعتز مشيداً بالبحثري، مقرّاً بتقدمه، مستشهداً بقصائد وصفية من عيون شعره: "لو لم يكن للبحثري إلا قصيدته السنينية في وصف إيوان كسرى، فليس للعرب سينية مثلها."⁶⁴

وَتَرَفَّعْتُ عَنْ جَدَا كُلِّ جَبَسِ	صُنْتُ نَفْسِي عَمَّا يُدَيِّسُ نَفْسِي
رُ الْإِلْمَاسُ مِنْهُ لِتَعْسِي وَنَكْسِي	وَتَمَاسَكْتُ حِينَ زَعَزَعَنِي الدَّه
طَفَّفَتَهَا الْأَيَّامُ تَطْفِيفَ بَحْسِ	بُلُغٌ مِنْ صُبَابَةِ الْعَيْشِ عِنْدِي
عَلَّلِ شُرْبُهُ وَوَارِدِ خَمْسِ	وَبَعِيدُ مَا بَيْنَ وَارِدِ رَفْهِ
لَا هَوَاهُ مَعَ الْأَخْسَنِ الْأَخْسِ	وَكُلَّ الزَّمَانِ أَصْبَحَ مَحْمُو
بَعْدَ بَيْعِي الشَّامَ بَيْعَةَ وَكْسِ ⁶⁵	وَاشْتِرَائِي الْعِرَاقَ حُطَّةً عَيْنِ

"فالشاعر في مجابهة وتحدي تجاه الزمن الشرس، وهو لا يستسلم لهجمات العنيفة، وإنما يتأبى عليه، ويصمد شامخاً في مواجهته، ولم يكن غريباً أن تكون حياة البحتري على هذا النمط، فهو شاعر قضى جلّ عمره مهاجراً مغترباً عن وطنه الأصلي دائم التجوال والترحال طلباً لكل صور الجاه والمجد في الحياة، وقد عمد البحتري إلى تحديد موقفه بحسم يكشف عن المناخ النفسي الذي يكتنف الصراع بينه وبين القدر، وهو يفعل ذلك في البيتين الأول والثاني من القصيدة، بل هو يفعل ذلك في أولى كلماتها فيبدأ ذلك الابتداء المشع الفريد حقاً حين يقول: "صنت نفسي"، فهو يعتصم في محنته بصون النفس عن الدنس، وبالترفع فوق اللئام والدنايا، وبالتماسك في مواجهة عواصف الدهر التي تزعزعه سعياً لاقتلعه.

وصدق التجربة في السنينية لا يستمد كينونته من عمق احتياج الشاعر بموضوعه وانفعاله الشديد به فحسب، بل يستمد كيانه أساساً من أنه تعبير عمّا عايشه الشاعر وبارسه بالتوتر والعذاب في حياته، وإذا كان الشاعر قد اعتصم بصون النفس وترفعها وتماسكها، وإذا كان صدق التجربة وعمق العاطفة لدى الفنان المتمكن يهيئان له أن ينتقي صورته ورموزه ويوحد بينها عن طريق الخيال، فقد استطاع البحتري أن يجد صورته النفسية المتأبئة المتماسكة، في

64 أبو بكر الصولي، أخبار البحتري، ص. 72، 73، 74.
أبو هلال العسكري، ديوان المعاني (القاهرة: نشرة مكتبة القدسي، 1352هـ)، ج. 2، ص. 63.
65 البحتري، ديوان البحتري، ج. 2، ص. 1152، 1153.

الإيوان وفي آل ساسان، وفيما اتَّصل بهما من معالم الشَّموخ في البنيان، وصور الجِلاَد والنَّصر فهو مواطن التَّزال والصِّراع. ولم لا؟ أليس البحترى معتزًّا بشموخ ذاته وترفع إنسانيته في مواجهة الزَّمن الحسيس المتغير؛ وتلك -بالتحديد- هي صفات الإيوان وآل ساسان جميعًا. ثمَّ لا يلبث البحترى أن يتوجه بخطابه إلى الدَّهر منذرًا، فهو لا يزال -رغم الكارثة التي لحقتَه- على صفاته القديمة الأصيلَّة؛ صفات التَّحمل الأبِّي، والمترفع فوق الدُّنيا، صفات من لا يعيش إلاَّ عزيز الجانب موفور الكرامة، يرفض الصِّيم من البشر ويصمد لتقلبات الأيام:

لا تَزْزِنِي مُزَاوِلًا لِإِخْتِبَارِي	بَعْدَ هَذِي الْبُلُوِي فَتُنَكِّرْ مَسِي
وَقَدِيمًا عَهْدَتِي ذَا هَنَاتٍ	أَبِيَاتٍ عَلَى الدَّنِيَاتِ شُمْسِي
وَلَقَدْ رَابَتِي ابْنُ عَمِّي	بَعْدَ لَيْنٍ مِنْ جَانِبِيهِ وَأَنْسِي
وَإِذَا مَا جُفِيْتُ كُنْتُ جَدِيرًا	أَنْ أَرَى غَيْرَ مُصْبِحٍ حَيْثُ أُمْسِي ⁶⁶

إذن فالبحترى في الأبيات العشرة الأولى من القصيدة قد طرح قضيتَه بجلاء، وحدد غريمه الأساسي فيها، وأسفر عن موقفه الحاسم التابع من صفاته وأخلاقياته، ويمكننا اعتبار تلك الأبيات بمنزلة مقدمة وثيقة الصلة بتجربة الشَّاعر، إمَّا ترهص بها وتلخصها وتحدد المواقف والإطار النَّفسي الذي يحكم القصيدة بأسرها، وحينما نتأمل في المفردات والتراكيب والصُّور الجزئية نجدُها كلُّها تنبئ عن ذلك، وتنبع من صميم الموقف، وتَسْقُ وجوه الصِّراع؛ فالنَّفْس مصونة مترفعة متماسكة في مواجهة الدَّنس والزَّعزعة، وتطفيف الأيام والزَّمن الموالى للأوغاد؛ ذلك الزَّمن الذي ضلله فباعه العراق والاعتراب مقابل الشَّام ودفء الأهل والاستقرار، والشَّاعر في مواجهة ذلك صلب الملمس ثابت الأركان كما كان طيلة حياته، وإذا كان ابن عمه قد أدار له ظهر المجن ونبا عنه بعد اللين والأنس، فهو في ذلك صنيعه من صنائع الدَّهر وقناع من أقنعتَه وليس على الشَّاعر إلاَّ أن يقابل صنيعه بمثله فيتركه إلى غير رجعة.

ثم تنطلق روح الشاعر على أجنحة الخيال ملتبهة بتلك العواصف الصادقة المتأججة إلى الكون الكبير من حوله، كي يختار من صوره ومعطياته ما يلائم تجربته ويسعفه في تكتيفها والتعبير -بلغة الفن- عنها فيقول:

حَصْرَتْ رَحْلِي الْهُمُومَ فَوَجَّهْ	تُ إِلَى أبيضِ المَدَائِنِ عَنَسِي
أَنْسَلَى عَنِ الْخُطُوطِ وَأَسَى	لِمَحَلِّ مِنْ آلِ سَاسَانَ دَرَسِ
أَذَكَّرْتَنِيهِمُ الْخُطُوبُ التَّوَالِي	وَلَقَدْ تُذَكِّرُ الْخُطُوبُ وَتُنَسِي
وَهُمْ خَافِضُونَ فِي ظِلِّ عَالٍ	مُشْرِفٍ يَحْسِرُ الْعِيُونَ وَيُحْسِي
مُغْلَقِي بَابِهِ عَلَى جَبَلِ الْقَبْ	قِ إِلَى دَارَتِي خِلَاطٍ وَمُكْسِ
جِلِّ لَمْ تَكْ كَأَطْلَالِ سَعْدَى	فِي قِفَارٍ مِنَ الْبَسَائِسِ مُلْسِ
وَمَسَاعٍ لَوْلَا الْمُحَابَاةُ مِتِّي	لَمْ تُطِقْهَا مَسَاعَةُ عَنَسٍ وَعَبَسِ ⁶⁷

فالشاعر إذن قد وجد في آل ساسان وما أسلفوه من مبان وعمران -خاصة الإيوان- وما سجّلوه من مآثر وأمجاد ثابتة على مرّ الأيام، ثم ما كان من تقلب الزمن عليهم وعجزه إلا عن أن يغيّر ويظهر بالمظهر من خوالدهم دون الجوهر، وجد الشاعر في ذلك -عن حق- معادلاً موضوعياً لمسار حياته وحالته النفسية خاصة في تلك الآونة، إنه يتوجّه إلى المدائن حيث يتلبث بالعمر ذاته وقتاً ليس محسوباً من الزمن وينظر إلى الحياة بأسرها نظرة تشوف وتأمل واكتشاف، ويقضي في رحاب الأبيض -قصر حكم آل ساسان ومستقر الإيوان- ساعات صدق بنأى عن الصراع والتعصب والأهواء، إنه في رحاب ذلك الجلال يتذكر أصحابه في ماضيهم وقد استقروا ونهلوا السعادة في مقارم السّاعة الممتدة عبر الجبال وفي إنجازاتهم وأمجادهم، ويرتفع الشاعر فوق الشعبوية والتعصب -وهو العربي الطائي- فيقول إنها مآثر مادية ومعنوية لولا محاباته لبني قومه وحبه لهم ما ارتفعت مساعيهم إلى هذا الشموخ الرفيع.⁶⁸

"ونحن لكي ندرك عظمة فن البحري واقتداره في السنينية علينا أن نتصوّر ما كان يمكن أن يكون عليه أمر تلك القصيدة لو أنّ الشاعر هجم على حالته النفسية وأخذ في الحديث عنها

67 البحري، ديوان البحري، ج. 2، ص. 1154، 1155.

68 صالح حسن البيضي، البحري: شاعر القرن الثالث الهجري: رؤية في الإبداع الشعري (الإسكندرية، 1411هـ/1991م)، ص. 364 - 367 بتصريف.

وتشخيصها بمعزل عن تلك الموحيات والزموز التي استقاها من معطيات الكون الفسيح من حوله.⁶⁹

موسيقى القصيدة في سينية البحري:

يفرد الدكتور شوقي ضيف لموسيقى البحري في السينية دراسة قيمة خصبة يبلور فيها تلك المقدره الموسيقية الفذة للبحري؛ إذ استطاع أن يشيع حالته النفسية ويبت عافته المتناعه الصامده في موسيقى القصيدة بأسرها؛ يقول الدكتور شوقي ضيف: "واقراً له قصيدته السينية التي يصف فيها إيوان كسرى فإنك ستراع حين تراه لا يكتفي بالتوافق الصوتي بين بعض الكلمات أو بعض الحروف في بعض الأبيات، بل هو يصمم هذا التوافق في القصيدة كلها."⁷⁰

ثم يورد الدكتور شوقي ضيف الأبيات من أول القصيدة حتى قول الشاعر: "ومساع لولا المحاباة متي" ويعلق عليها بقوله: "فإنك لا شك وعيت ما في هذا الصوت من جمال وزينة، وإذ أخذت تحقق مرجع هذا الجمال ومرد هذه الزينة وجدتهما جميعاً يعودان إلى توافقات موسيقية، وركز البحري هذه التوافقات في القافية؛ إذ اختار لنفسه قافية ثلاثية في القصيدة كلها حتى يطرزها بهذا التثنيق والوشي المبالغ، والإنسان لا يتابع البحري في هذا القصيدة حتى يشعر في وضوح بأنه يسمع الصوت من جهة ويصره من جهة أخرى؛ فهو مجسم في شكل رائع، وقد وصل صاحبنا إلى هذا التجسيم لا عن طريق القافية وحدها، بل عن طريق التوفيق في الملاءمة بينها، أو بعبارة أدق بين الحرف الأخير منه -وهو السين- وبين الكلمات الأخرى في أبيات القصيدة كلها، فكثير منها تكثر فيه السين،⁷¹ وأعد النظر في الأبيات السابقة وخاصة (صنت نفسي، وتماسكت، أنسلى عن الحظوظ، حلال لم تكن، ومساع لولا المحاباة متي) فإنك تراه يعرف كيف يجمع بكلمات من ذوات السين كي يلائم بينها وبين القافية، حتى يشعر الإنسان كأن الكلمات تريد أن تتجاذب، فيبها صلة شديدة من الموسيقى، ولم يكتف البحري بالإكثار

69 البيضي، البحري: شاعر الثالث الهجري، ص. 371.

70 شوقي ضيف، الفن ومناهجه في الشعر العربي (القاهرة: دار المعارف، 2010م)، ص. 86.

71 يُنظر: الأمدى، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحري، تحقيق: السيد أحمد صقر (القاهرة: دار المعارف، 1992م)، ص. 423.

من حرف السين في القصيدة، بل جنح إلى فكرة ربما كانت أكثر تعقيداً من سابقتها، وهي فكرة الإكثار من حركات الكسر في الكلمات، وبذلك أوجد مجانسة واسعة بينها وبين القافية، كأن يقول:

وَقَدِيمًا عَهْدَتَنِي ذَا هَنَاتٍ آيَاتٍ عَلَى الدَّنِيَاتِ شُمْسِ

وواضح ما في هذا البيت من تقطيعات صوتية داخلية، ولكن الذي يهمننا الآن وما نلفت إليه هو أنه عمده إلى الكسرة فعممها في كثير من الكلمات بحيث لا يصل الإنسان إلى القافية إلا ويحسُّ بأنَّ الكلمات تتجاذب تجاذباً شديداً، ولعلَّ ذلك هو السبب في أنه أكثر في تلك القصيدة من صنع قوافي داخلية قبل القافية الخارجية على نمط ما نرى في قوله:

وَمَتَّاسَكْتُ حِينَ زَعَزَعَنِي الدَّهْ رُ الْإِنْسَانِ مِنْهُ لَتَعْسِي وَنَكْسِي

وأكثر من هذه القوافي الداخلية في القصيدة لتتم له تقطيعات صوتية يستطيع بها أن يرتفع هذا الارتفاع الفني الذي جعل القدماء يقولون: إنَّ شعر البحري به صناعة خفية وليست هذه الصناعة الخفية إلا ما نصفه الآن من هذه المهارة الفائقة في استخدام فن الصوت في الشعر ومعرفة قيمه والاحتكام إليها في صناعته، ويتصل بهذه القوافي الداخلية ما نراه في سينيته من تقطيعات في الكلمات كأن يقول:

وَإِذَا مَا جَفِيْتُ كُنْتُ جَدِيرًا أَنْ أَرَى غَيْرَ مُصْبِحٍ حَيْثُ أُمْسِي

فإنك تراه يوازن بين الكلمتين "غير مصبح" و"حيث يمسي" موازنة دقيقة؛ فهو يخرجهما متجاذبتين ولكن لا بواسطة السينات ولا بواسطة الكسرات، وإنما بواسطة التجانس الصوتي فيها، فقد سبقت الأولى بـ"غير" والأخرى بـ"حيث"، وهما متوافقان في عدد الحروف والحركات والسكنات، ونفس الكلمتين "مصبح" و"أمسي" بينهما اتفاق في الموسيقى إذ هما يبدآن بضمة ثم سكون فكسر، ومن هذا النمط قوله:

وَهُمْ خَافِضُونَ فِي ظِلِّ عَالٍ مُشْرِفٍ يَحْسِرُ الْعِيُونَ وَيُنْحَسِي

فإنك تراه هنا يلائم ملاءمة أوضح من حيث التوافق الصوتي إذ عبّر قبل "يخسي" بكلمة "يحسر"، وكأنه أراد أن يتقدّمها برائد بديعي من جنسها.⁷²

ويستأنف الدكتور ضيف تحليله القيم لاقتدار البحري الفذ على فن التعبير بالصوت فيقول: "والحق أن البحري فكّر طويلاً في الحركات والسكنات والحروف والكلمات في أثناء صناعته لتلك القصيدة، ولعل ذلك هو الذي جعله يصل إلى ملاءمة أخرى بين القافية وكلمات البيت، ولكن لا من حيث السينات أو الكسرات أو التقطيعات الصوتية، وإنما من حيث عدد الحروف؛ إذ يلاحظ من يتبعه في هذه القصيدة أنه عني بالكلمات الثلاثية في صياغتها عناية وفرت كثيراً من القيم الصوتية،⁷³ كأن يقول:

وَبَعِيدٌ مَا بَيْنَ وَارِدِ رِفَةٍ عَلَّلِ شُرْبُهُ وَوَارِدِ خَمْسِ

فإنك تحسّ في هذا البيت جمال الكسرات وتحسّ شيئاً آخر وهو نوع من التوافق الصوتي بين آخر الشطر الأول وبين القافية؛ إذ اتحد معها في عدد الحروف والحركات والسكنات، وهو حقاً لم يتحد في الحرف الأخير معها، فإن ذلك يخصه الشعراء بمطالع قصائدهم إذ يصرعونها على نحو ما نرى في القصيدة نفسها، فالشطر الأول كأنه مسجوع مع الشطر الآخر، وما في هذا البيت الذي نحن بصدده ليس تصريعاً، ومع ذلك فهو ضرب دقيق من التوافق الصوتي عممه البحري في كثير من أبيات القصيدة على نحو ما ترى في الأبيات "بلغ من صباية العيش - ولقد رابني ابن عمي - ومساع لولا المحابة مني" ومن ينكر أن كلمة "علل" تلاءمت مع أخواتها في البيت بواسطة هذه الثلاثية المشتركة بينها وبين القافية رأيت إلى أي حد استطاع البحري أن يوفر كثيراً من القيم الصوتية في هذه القصيدة بطريقة قد تكون معقدة ولكنها في غاية الدقة؛ إذ أمكنة بملاءمات بين القافية وعدد حروفها ورويها وحركة رويها وبين كلمات البيت أن ينهض بموسيقى بديعة، وهذه الملاءمة يوزعها البحري على قصائده الأخرى في ديوانه، ولكنه لا يركّزها

72 شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في الشعر العربي، ص. 89.

73 يُنظر: أشرف السيد محمّد، "نظام الارتباط والرّبط في شعر البحري" (رسالة دكتوراه في كلية الآداب، جامعة الرّفّازيق، 1429هـ/2008م)، ص. 93، 154.

في القصيدة كما ركزها في تلك القصيدة السبئية، فقد جمع لها كل ما يستطيعه من مهارة في استخدام فن الصوت وما وقف عليه من أسراره.⁷⁴

ثالثاً: قصيدة (النبي المجهول) لأبي قاسم الشابي:

قصيدة أبي القاسم الشابي (1327-1353هـ/1909م-1934م)⁷⁵ "النبي المجهول" يعبر من خلالها عن شعوره بالخيبة إزاء شعبه الذي لم يستمع لنصائحه، ومن ثم لم يهب من سباته العميق محاولاً تغيير وضعه السياسي والاجتماعي، وتكرّر لشاعره واثمه بالسحر والجنون؛ وهذا يفتر لنا مجي السنين المكسورة حرف روي؛ فقد استهل الشابي قصيدته معلناً غيظه من هذا الشعب، ومتمنياً أن يكون حطاباً حتى يتمكن من اقتلاع شجرة الفساد التي ضربت بجذورها البعيدة في أرضه، أو سيلاً عارماً يغرق قبور الأحياء من هذا الشعب، أو ريحاً يعصف بكل من يحاول خنق الزهور الشابة، أو شتاءً سخياً ينصر ما أذبله الخريف من أوراق، أو أن يوهب قوة العواصف والأعاصير حتى يتمكن من إبلاغ صوته إلى شعبه الحي الميت؛ حيث يقول:⁷⁶

فأهوي على الجذوع بفأسي	أيها الشعب ليتني كنت حطاباً
يهّد القبور رمساً برمس	ليتني كنت كالسيول إذا سالت
كل ما يخنق الزهور بنحسي	ليتني كنت كالرياح فاطوي
كل ما أذبل الخريف بقرسي	ليتني كنت كالشتاء أغشي
فألقي إليك تورة نفسي	ليت لي قوة العواصف يا شعبي
فأدعوك للحياة بنبسي	ليت لي قوة الأعاصير إن ضجّت
أنت حي يقضي الحياة برمس	ليت لي قوة الأعاصير لكن

74 شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في الشعر العربي، ص. 90.
75 أبو القاسم بن محمد بن أبي القاسم الشابي؛ شاعر تونسي معروف ولد في بلدة الزرات في تونس الخضراء، ويعتبر الشاعر أبو القاسم الشابي أحد شعراء العصر الحديث، وهو صاحب لقب "شاعر الخضراء، وفي شعره نفحات أندلسية، قرأ العربية بالمعهد الزيتوني بتونس وتخرّج من مدرسة الحقوق التونسية وعُلت شهرته، ومات شاباً بمرض الصدر، وله: ديوان شعر مطبوع، وكتاب: الخيال الشعري عند العرب، وأثار الثلثي "مطبوع"، ومذكرات "مطبوعة". يُنظر: عبد الحميد القط، شعر أبي قاسم الشابي: دراسة فنية (القاهرة: شركة سعيد رافت للطباعة، 1990م)، ص. 12.
76 أبو قاسم الشابي، ديوان أبي قاسم الشابي، تحقيق: أحمد حسن بسج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1426هـ/2005م)، ص. 75.

فصوت الشَّاعر يعلو في أوَّل بيت تقريبًا، ولكنَّه ينخفض ويخفت في نهاية كلِّ بيت، وكأنَّ شعورًا داخليًّا هو الذي يدفع الشَّاعر إلى هذا؛ مدرِّكًا أنَّه لا فائدة من ذلك كلَّه؛ فالشَّعب لن يسمع ولن يستجيب إلى هذا الصَّراخ، وكيف يسمع وهو معدود من بين الأحياء، لكنَّه في الواقع ميت؛ ومن ثمَّ تأتي السِّين المكسورة معبِّرة عن هذا الإحساس الذي ينتاب الشَّاعر إزاء شعبه، ونتيجة لهذا الإعياء الصَّوتي الذي يحدث له أثر ما يبذله من جهد عضلي في رفع صوته عاليًّا، فيما يشبه الصَّراخ؛ "إنَّ الشَّاعر هنا لا يصرخ ولا يجأر وإنما يعطيك من التَّاميح ما هو أعمق من الصَّراخ، كالمثل عندما يترك الموسيقى تعبِّر عن موقف من مواقفه؛⁷⁷ فقد صوَّر الشَّاعر في أبياته موقف شعبه منه، وهو موقف ينتقص من قدره كشاعر، ويحرمه من مكانة هو جدير بها، ويستخدم الشَّاعر عناصر الطَّبيعة للدلالة على ثورته وغضبه، فقد عشق الطَّبيعة وأنَّخذها مثلًا أعلى للنقاء والجمال، واستوحى منها كثيرًا من حقائق الكون والحياة، ثمَّ هي من أدواته المهمَّة في تصوير مشاعره وتجسيدها؛⁷⁸ فهو يريد أن يكون كالسيول، والرياح، والشتاء، والعواصف؛ ليوثق شعبه يقظة عنيفة تعيد إليه الحياة،⁷⁹ ويستمر في هجومه لشعبه قائلاً:⁸⁰

أنت روحٌ غَيِّبَةٌ تكره الثُّور	وتقضي الدُّهور في ليلٍ مَلْسٍ
أنت لا تدركُ الحقائق إن طافَتْ	حواليك دون مسٍ وجبِّسٍ
في صباح الحياة صَمَّخْتُ أَكوابي	وأترعُها بجمرةٍ نفسِي
ثمَّ قَدَّمْتُها إليك فأهرُفْتُ	رحيقي ودُستِ يا شعبُ كأسي
فتألَّمْتُ ثمَّ أسكَّتُ آلامي	وكفكفْتُ من شعوري وحسِّي
ثمَّ نصَّدْتُ من أزاهيرِ قلبي	باقَّةً لم يمَّسها أيُّ إنَّسي
ثمَّ قَدَّمْتُها إليك فرؤفْتُ	ورودي ودُستهمَّ أيُّ دؤسٍ
ثمَّ ألبستني من الخُزنِ ثوبًا	ويشوكُ الجبالِ توجَّحتُ رأسي
إنَّني ذاهبٌ إلى الغابِ يا شعبي	لأقضي الحياةَ وحدي بيأسٍ
إنَّني ذاهبٌ إلى الغابِ علي	في صميمِ الغاباتِ أدفنُ بؤسي

77 يُنظر: محمَّد زكي العشماوي، النَّبِغَةُ الذَّيبَانِي (الإسكندريَّة: الدَّار الأندلسيَّة، 1988م)، ص. 201.

78 القط، شعر أبي قاسم الشَّابي، ص. 48، 102، 108.

79 القط، شعر أبي قاسم الشَّابي، ص. 108.

80 أبو قاسم الشَّابي، ديوان أبي قاسم الشَّابي، ص. 76.

ثمَّ أنسك ما استطعت فما أنت
سوف أتلو على الطيور أناشيد
بأهل خمرتي ولكأسي
وأفضي لها بأشواق نفسي

ويتحدّث الدكتور عبد الحميد القط عن تجديد الموسيقى في شعر الشّابي فيقرر تخلّصه من الجزالة أو الإيقاع الصّاحب الذي نجده لدى كثير من الشعراء قبله؛ فشعره خافت الإيقاع -في الغالب- يعتمد على الإيحاء أو ما يسمى بالموسيقى الخفيّة التي تتمّ وفقاً لتجاور الكلمات والمقاطع والحروف بصورة تجعل إيقاعه هادئاً يتسرب إلى نفسك في هدوء؛⁸¹ وفي ذلك يقول رجاء النّقاش: "ولو ألقينا نظرة عامّة على شعر الشّابي من النّاحية الفنيّة لوجدناه شاعراً جميلاً رقيقاً إلى أبعد حدّ؛ فالقاموس الشّعري الذي ينتقي منه الشّابي ألفاظه يعتبر من أتقى القواميس الشّعريّة في أدبنا العربي الحديث والقديم، إنّ ألفاظه راقية شفافة كأثما نور مضئ، أو كأثما نجوم تحوّلت إلى كلمات، قليلاً ما نجد في قصائده ألفاظاً خشنة، أو ألفاظاً صعبة، أو ألفاظاً خالية من الأناقة، أمّا موسيقاه الشّعريّة فهي أيضاً موسيقى نقيّة، سهلة ولكنها عميقة، متلائمة مع الأحوال النّفسيّة التي يعبر عنها متلائمة مع أرفع مستوى لهذه الأحوال النّفسيّة، والسحر الذي يجذبنا إلى عالم الشّابي يعتمد كثيراً على هذه الموسيقى العذبة التي نحسُّ بها في شعره، إنّ الإحساس الموسيقي عند الشّابي هو بلا شكّ من أعظم مواهبه، بل من أعظم الأحاسيس الموسيقيّة التي عرفها أدبنا العربي كلّ".⁸²

الخاتمة

وقد توصلّ البحث إلى عدد من النتائج أهمّها:

* هناك علاقة وطيدة بين القافية وعلم الصّوتيات ؛ فهما في الحقيقة وجهان لعملة واحدة من حيث خدمة المجال الدلالي المنشود من وراء القصيدة، حيث إنّه يجب الاستفادة من التّوالي الصّوتي للحركات أو عدم التّوالي في خدمة المعنى؛ والقافية هي عدّة أصوات تتكرّر في أواخر الأسطر أو الأبيات من القصيدة، وتكرارها يكون جزءاً مهمّاً من الموسيقى الشّعريّة، فهي بمنزلة الفواصل الموسيقيّة يتوقع السّامع ترددها، ويستمتع بمثل هذا التّردد الذي يطرق

81 القط، شعر أبي قاسم الشّابي: دراسة فنيّة، ص. 43.

82 رجاء النّقاش، أبو القاسم الشّابي: شاعر الحب والثّورة (أطلس للنشر والتّوزيع، 1996م)، ص. 90.

الأذان في فترات زمنيّة منتظمة، وبعد عدد معين من مقاطع ذات نظام خاص يسمى بالوزن، وعلى قدر الأصوات المكرّرة تتمّ موسيقى الشّعر وتكمل، ويمتاز كلُّ صوت لغوي بصفات معينة، قد تكون وراء كثرة انتشاره في كلمات اللّغة أو قلته؛ لذا كان اهتمام الشّعراء ببعض أصوات اللّغة واتّخاذها رويّاً ونفورهم من أصوات أخرى وقلة استخدامهم إيها.

* العمل الأدبي في أساسه سلسلة من الأصوات المؤدّية إلى معنى، والمحرّكة للمشاعر، والمثيرة للانفعالات، والموصّلة في التّهيأة إلى موقف؛ وهذه السلسلة من الأصوات هي ما يمكن أن نسميه الإيقاع في صورته البسيطة الأولى؛ فالإيقاع الصّوتي هو الدّرجة الأولى للإيقاع في الأدب؛ وهو إيقاع يجتمع في صورته الخاصة في التّكرار والتّوقع، وفي استخدام جرس اللفظ وما يمكن أن يدلّ عليه؛ فتتابع المقاطع على نحو خاص سواء كانت هذه المقاطع أصواتاً أو صوراً للحركات الكلاميّة يهيج الدّهن لتقبل تتابع جديد من هذا النمط دون غيره؛ إذ يتكيّف جهازنا في هذه اللّحظة بحيث لا يتقبّل إلا مجموعة محدودة من المنبهات الممكنة.

* من أدوات الأديب في التّعبير: جرس الألفاظ، ثمّ تتابع هذا الجرس في سلسلة مضطّردة فيما نعرفه بإيقاع الوزن؛ ويُقصد به انتظام الحركة، ويسعى الأديب في عمله إلى أن يقدم سياقاً لغويّاً يتركّب من الكلمات المفردة على نحو يحقق لها فاعليّة جماليّة؛ حيث إنّ العمل الأدبي نظام كليّ من الإشارات، أو بنية من الإشارات تخدم غرضاً جماليّاً، ويتكوّن هذا السّياق الكليّ من وحدات المعنى التي تحدد البنيّة اللّغويّة الشّكليّة للعمل، ومن الصّور والحجاز، ومن التّنعيم والإيقاع.

* علم الصّوتيات فرع من علم اللّغة، وهو ذو أهمية كبيرة بالنّسبة إلى بقيّة المجالات في دراسة اللّغة؛ فمن الصّعب أن تكون لغويّاً أو أدبيّاً دون أن تكون لديك معرفة متينة في علم الصوتيات؛ فالقافية هي الأصوات التي تتردد في آخر البيت، فتمثل فواصل نغميّة دوريّة منتظمة تؤثر في السّامع وتشوِّقه لانتظارها مع انتهاء كلّ بيت، وتتعاون القافية مع الوزن العروضي في إحداث التّغم الشّعري لدى السّامع والمتلقي، وحروف القافية؛ يقصد بها الحروف التي يختم بها الشّاعر الأبيات في قصيدته ويجب عليه التزامها، وهي ستة، ولا يمكن أن

تجتمع هذه الستة في آخر بيت واحد، ولكن القافية لا تخلو عن مجموع هذه الحروف؛ وهي: الرّوَى، الوصل، الخروج، الرّذف، التّأسيس، الدّخيل.

* الرّوَى؛ هو أقل ما يمكن أن يراعى تكرره، وما يجب أن يشترك في كلّ قوافي القصيدة؛ فهو الصّوت الذي تبنى عليه الأبيات، وهذا الرّوَى هو صوت تنسب له القصيدة أحياناً، وتكرار الشّاعر لحرف بعينه، قد يكون له مغزى نفسي عميق فقد يرجع إلى صورة الحرف أو شكله، وما يوحي هذا الصّوت في نفس الشّاعر من إحاءات نفسيّة معينة، تعكس شعوراً يسيطر عليه، وهو بصدد ممارسته لتجربته الفنيّة في هذه القصيدة أو تلك، أو قد يكون الباعث على ذلك ناحية عضويّة، نشأت عن شعور نفسي معين جعل الشّاعر يستصعب نطق بعض الأصوات ويستسهل نطق أخرى.

* إنّ معرفة الوزن يمكن أن تسهم في تذوق الشّعر والتّمتع به؛ فالإحساس بالهندسة الموسيقيّة للقصيدة تساعد المتلقي على الولوج إلى أعماق النّص والإحساس به، وكذلك التّبضّة الإيقاعيّة ضرورة لا مناص منها في الصّوت البشري، وكلّ لغة تتألّف من إيقاعات متناسقة موزونة بالضرورة، وإيقاعات اللّغة ومقاطعها القائمة بذاتها هي التي يستغلها الشّاعر ضمن المصادر الفنيّة لفنه.

مراجع البحث

الأمدي، الحسن بن بشر. الموازنة بين شعر أبي تمام والبحثري. تحقيق: السيّد أحمد صقر. القاهرة: دار المعارف، 1992م.

الأعشى، ميمون بن قيس. ديوان الأعشى الكبير. تحقيق: محمّد حسين، بيروت: مؤسسة الرّسالة، د.ت. ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسمايل. المحكم والمحيط الأعظم. تحقيق: عبد الحميد هنداوي. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1421هـ/2000م.

ابن منظور. لسان العرب. تصحيح: أمين محمّد عبد الوهاب، محمّد الصّادق العبيدي. بيروت: دار إحياء الثّراث العربي، 1417هـ/1997م.

أبو يعلي، القاضي. القوافي. تحقيق: محمّد عوني عبدالرّؤوف. القاهرة: مطبعة دار الكتب والوثائق القوميّة، 1424هـ/2003م.

- الأُسعد، عمر. معالم العروض والقافية. عمان: الوكالة العربيَّة للتوزيع والنشر، 1984م.
- الإسكندري، أحمد و مصطفى عناني. الوسيط في الأدب العربي و تاريخه، القاهرة: دار المعارف بمصر، د.ت.
- الأصفهاني، أبو الفرج. الأغانى. تحقيق: سمير جابر. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- أنيس، إبراهيم. موسيقى التبعير. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصريَّة، 1965م.
- الباهلي، أبونصر أحمد بن حاتم. ديوان ذي الرُّمة شرح أبي نصر الباهلي رواية ثعلب، تحقيق: عبد القدوس أبو صالح. جدَّة: مؤسسة الإيمان، 1402هـ/ 1982م.
- البحترى، أبوعبادة الوليد بن عبید. ديوان البحترى، تحقيق: حسن كامل الصَّيرفي. القاهرة: دار المعارف، 1964.
- بحيري، سعيد حسن. علم لغة النَّص: المفاهيم والاتجاهات. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصريَّة، 1933م.
- البغدادى، عبد القادر بن عمر. خزانة الأدب و لب لباب لسان العرب. تحقيق: عبدالسلام محمَّد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1418هـ/ 1997م.
- البكرجي، قاسم بن محمَّد. شرح شفاء العلل في نظم الرَّحافات والعلل. دراسة وتحقيق: أحمد عفيفي. القاهرة: الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، 2005م.
- التبريزي، الخطيب. شرح ديوان أبي تَمَّام. قدَّم له ووضع هوامشه: راجي الأسمر. بيروت: دار الكتاب العربي، 1414هـ/ 1994م.
- حسين، طه. مع أبي العلاء في سجنه. القاهرة: دار المعارف، الطبعة الرَّابعة عشرة، د.ت.
- خليل، حلمي. مقدمة لدراسة علم اللُّغة. الإسكندريَّة: دار المعرفة الجامعيَّة، 1992م.
- الدَّمنهوري، السَّيد محمَّد. حاشية الدَّمنهوري على متن الكافي في علمي العروض والقوافي. بولاق: المطبعة الميمنيَّة، 1307هـ.
- راغب، نبيل. عناصر البلاغة الأدبيَّة. القاهرة: الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، 2003م.
- رتشاردز، إيفور أرمسترونغ. مبادئ النَّقد الأدبي، ترجمة: محمَّد مصطفى بدوي. القاهرة: المؤسسة المصريَّة العامَّة للتأليف والترجمة والنشر، د.ت.
- زهير بن أبي سلمى. ديوان زهير. تحقيق: فخر الدِّين قباوة. بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت.
- السَّيد، أمين علي. في علمي العروض والقافية. القاهرة: دار المعارف، القاهرة، 1999م.
- الشَّابي، أبو قاسم. ديوان أبي قاسم الشَّابي. تحقيق: أحمد حسن بسج. دار الكتب العلميَّة، 1426هـ/ 2005م.
- الضُّولي، أبو بكر. أخبار البحترى. تحقيق: صالح الأشترى. دار الأوزاعي للطباعة والنشر والتوزيع، 1987م.
- ضيف، شوقي. الفن ومذاهبه في الشَّعر العربي. القاهرة: دار المعارف، 2010م.

- عبدالرحمن، عائشة. مع أبي العلاء في رحلة حياته. القاهرة: دار المعارف، د.ت.
- عبد الفتاح، طه. فن الإلقاء. مكة: مكتبة الفيصلية، د.ت.
- عبدالفتاح، فهمي. العروض الشعري. المنصورة: مطبعة الولا، 1996م.
- العسكري، أبو هلال. ديوان المعاني. القاهرة: مكتبة القدسي، 1352هـ.
- العشاوي، محمد زكي. التأبغة النيباني. الإسكندرية: الدار الأندلسية، 1988م.
- قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث. دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1979م.
- عبد الحافظ، محمود فؤاد. نغمات الأشعار. الإسكندرية: مطبعة الشنباي، 2001م.
- عفيفي، أحمد. "أثر الأصوات اللغوية في المعنى الشعري"، بحث مقدم إلى المؤتمر الرابع لجمعية لسان العرب، بجامعة الدول العربية، 14، 16 نوفمبر، 1997م.
- العلوي، ابن طباطبا. عيار الشعر. تحقيق وتعليق: محمد زغلول سلام. الإسكندرية: منشأة المعارف، د.ت.
- عياد، شكري. موسيقى الشعر العربي. القاهرة: مركز الحضارة العربية للإعلام والنشر والدراسات، 1998م.
- الغذامي، عبدالله. الخطبة والتكفير. جدة: النادي الأدبي الثقافي، 1985م.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد. معجم العين. تحقيق: مهدي المخزومي و إبراهيم السامرائي. دار ومكتبة الهلال، د.ت.
- فضل، صلاح. نبرات الخطاب الشعري. القاهرة: مكتبة الأسرة، 2004م.
- القط، عبد الحميد. شعر أبي قاسم الشابي: دراسة فنية. القاهرة: شركة سعيد رأفت للطباعة، 1990م.
- القبرواني، ابن رشيقي. العمدة في محاسن الشعر وآدابه. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. دار الجيل، 1401هـ/1981م.
- مالبرج، برتيل. علم الأصوات. تعريب ودراسة: عبدالصبور شاهين. مكتبة الشباب، 1988م.
- محمد، أشرف السيد. "نظام الارتباط والربط في شعر البحتري"، رسالة دكتوراه في كلية الآداب، جامعة الزقازيق، الزقازيق، إشراف 1429هـ/2008م.
- محمد، ضاحي عبدالباقي. شرح ديوان ربيعة بن العجاج. القاهرة: مجمع اللغة العربية، 2011م.
- المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن. شرح ديوان الحماسة لأبي تمام. تحقيق: غريد الشَّيخ. دار الكتب العلمية، 1424هـ/2003م.
- المعري، أبو العلاء. اللزوميات. القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت.
- موافي، عثمان. في نظرية الأدب: من قضايا الشعر والنثر في النقد العربي القديم والحديث. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1991م.

- الثّقاش، رجاء. أبو القاسم الشّابي: شاعر الحب والتّوّرة. أطلس للنشر والتّوزيع، 1996م.
- وارين، أوستن و رينيه ويليك. نظرية الأدب. ترجمة: محي الدّين صبحي. القاهرة: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب، 1972م.
- الورقي، السّعيد. في الأدب والنّقد الأدبي. الإسكندريّة: دار المعرفة الجامعيّة، 1989م.
- اليطي، صالح حسن. البحري شاعر القرن الثالث الهجري: رؤية في الإبداع الشّعري. الإسكندريّة، 1411هـ/1991م.
- يونس، على. نظرة جديدة في موسيقى الشّعير العربي. القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1993م.

KAYNAKÇA (Latin Harfleriyle) (Merāci'ü'l-Bahs)

- 'Abdulfettāh, Fehmī. *el-'Arūdi 'ş-'Şi'rī*. El-Manşūra: Maṭba'atu'l-Velā', 1996.
- 'Abdulfettāh, Ṭāhā. *Fennu 'l-İlķā'*. Mekke: Mektebetu'l-Fayşaliyye, tsz.
- 'Abdulhāfiz, Maḥmūd Ferrāc. *Negāmātu 'l-Eş'ār*. İskenderiye: Maṭba'atu'ş-Şenhābī, 2001.
- 'Abdurrahmān, 'Ā'işe. *Ma'a Ebī'l-'Alā' fī Rihleti Ḥayātihī*. [Kahire]: Dāru'l-Me'ārif, tsz.
- 'Afifi, Aḥmed. "Eşeru'l-Aşvātī'l-Luğaviyye fī'l-Ma'nā'ş-'Şi'rī," *Bahs Muḥaddem ilā 'l-Mu'temeri'r-Rābi' li-Cem'iyyeti Lisāni'l-'Arab*. Cāmi'atu'd-Duveli'l-'Arabiyye, 14-16 Kasım, 1997.
- el-Āmidī, el-Ḥasen b. Bişr. *el-Muvāzene beyne Şi'ri Ebī Temmām ve'l-Buhturī*. Taḥ. Es-Seyyid Aḥmed Şakar. Kahire: Dāru'l-Me'ārif, 1992.
- el-A'şā, Meymūn b. Ḳays. *Dīvānu 'l-A'şā el-Kebīr*. Taḥ. Muḥammed Ḥuseyn, Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 1983.
- el-'Alevī, İbn Ṭabāṭabā. *Ayyāru 'ş-'Şi'rī*. Taḥ. Muḥammed Zağlūl Sellām. İskenderiye: Menşe'etu'l-Ma'ārif, tsz.
- el-'Aşmāvi, Muḥammed Zekī. *en-Nābiğatu'z-Zubyānī*. İskenderiye: ed-Dāru'l-Endelusiyye, 1988.
- *Ḳaḍayā'n-Nakdi'l-Edebī beyne'l-Ḳadīm ve'l-Ḥadīs*. By: Dāru'n-Nahdati'l-'Arabiyye li't-Ṭibā'a ve'n-Neşr, 1979.
- 'Ayyād, Şukrī. *Mūsikā 'ş-'Şi'rī'l-'Arabī*. By: Merkezu'l-Ḥadāratī'l-'Arabiyye li-İ'lām ve'n-Neşr ve'd-Dirāsa, 1998.
- el-Bağdādī, 'Abduḳādir b. Umer. *Ḥizānetu'l-Edeb ve Lubbu Lubābi Lisāni'l-'Arab*. Taḥ. 'Abdusselām Muḥammed Hārūn. Kaḥire: Mektebetu'l-Ḥāncī, 1418/1997.
- el-Bāhilī, Ebū Naşr. *Dīvānu Zī'r-Rumme Şerḫu Ebī Naşr el-Bāhilī Rivāyetu Şa'leb*. Taḥ. 'Abduḳuddūs Ebū Şāliḫ. Cidde: Mu'essesetu'l-İmān, 1402/1982.
- el-Bekracī, Ḳāsim b. Muḥammed. *Şerḫu Şifā'ī'l-'İlel fī Nazmi'z-Zehāfāt ve'l-'İlel*. Dirāse ve taḥ. Aḥmed 'Afifi. Kahire: el-Hey'etu'l-Mişriyyeti'l-'Āmme li'l-Kitāb, 2005.

- Buḥayrī, Sa'īd Ḥasen. *İlmu Luġati'n-Naşş: el-Mefāhīm ve'l-İtticāhāt*. Byy: Mektebetu'l-Encilu el-Miṣriyye, 1933.
- el-Buḥturī, Ebū 'Ubāde el-Velid b. 'Ubeyd. *Dīvānu'l-Buḥturī*. Taḥ. Ḥasen Kāmil eş-Şayrafī, [Kahire]: Dāru'l-Me'ārif, 1963-1964.
- Dayf, Şevķī. *el-Fenn ve Mezāhibuhū fi'ş-Şi'ri'l-'Arabī*. Kahire: Dāru'l-Ma'rife, 2010.
- ed-Demenhūrī, es-Seyyid Muḥammed. *Hāşiyetu'd-Demenhūrī 'alā Metni'l-Kāfi fi İlmi'l-'Arūd ve'l-Ķavāfi*. Bulak: el-Maṭba'atu'l-Meymeniyye, 1307.
- Ebū Hilāl el-'Askerī. *Dīvānu'l-Me'ānī*. Kahire: Mektebetu'l-Ķudsī, 1352.
- Ebū Ya'lā, el-Ķādī. *el-Ķavāfi*. Taḥ. Muḥammed 'Avnī 'Abdurra'ūf. Kahire: Maṭba'atu Dāri'l-Kutub ve'l-Veşā'iki'l-Ķavmiyye, 1424/2003.
- Enīs, İbrāhīm. *Müsiķiyyu'ş-Şi'r*. Byy: Mektebetu'l-Encilü el-Miṣriyye, 1965.
- el-Es'ad, 'Umer. *Me'ālimu'l-'Arūd ve'l-Ķāfiye*. Amman: el-Vekāletu'l-'Arabiyye li't-Tevzī' ve'n-Neşr, 1984.
- Faḍl, Şalāḥ. *Neberātu'l-Ĥiṭābi'ş-Şi'ri*. Kahire: Mektebetu'l-Uşra, 2004.
- el-Ferāhīdī, el-Ḥalīl b. Aḥmed. *Mu'cemu'l-'Ayn*. Taḥ. Mehdī el-Maḥzūmī-İbrāhīm es-Sāmerrā'ī. Byy: Dāru ve Mektebetu'l-Hilāl, tsz.
- el-Ġizāmī, 'Abdullāh. *El-Ĥaṭī'e ve't-Tefķir*. Cidde: en-Nādrī'l-Edebī eş-Şekāfi, 1985.
- Ḥalīl, Ḥilmī. *Muḥaddimetu li-Dirāseti 'İlmi'l-Luġa*. İskenderiye: Dāru'l-Ma'rifeti'l-Cāmi'iyye, 1992.
- Huseyn, Ṭāhā. *Ma'a Ebī'l-'Alā' fi Sicnihi*. [Kahire]: Dāru'l-Ma'ārif, tsz.
- İbn Manzūr, *Mu'cem: Lisānu'l-'Arab*. Taşḥiḥ: Emīn Muḥammed 'Abdulvehhāb & Muḥammed eş-Şādiķ el-'Ubeydī. Beyrut: Dāru İḥyā'i't-Turāsi'l-'Arabī, 1417/1997.
- el-İskenderī Aḥmed - Muştafā 'İnānī. *el-Vasīṭ fi'l-Edebi'l-'Arabī ve Tārīhihi*. Kahire: Dāru'l-Me'ārif, tsz.
- el-İşfehānī, Ebū'l-Ferac. *Kitābu'l-Eġānī*. Taḥ. Semīr Cābir. Beyrut: Dāru'l-Fikr, tsz.
- İbn Side, Ebū'l-Ḥasen 'Alī b. İsmā'il. *el-Muḥkem ve'l-Muḥītu'l-'Aşam*, Taḥ. 'Abdulḥamīd Hindāvi. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2000.
- el-Ķatt, 'Abdulḥamīd. *Şi'ru Ebī Ķāsim eş-Şābbi: Dirāse Fenniyye*. Kahire: Şirketu Sa'īd Ra'fet li't-Tibā'a, 1990.
- el-Ķayravānī, İbn Raşīķ. *el-'Umde fi Meḥāsini'ş-Şi'r ve Ādābihi*. Taḥ. Muḥammed Muḥyiddīn 'Abdulḥamīd. Byy: Dāru'l-Ctl, 1401/1981.
- el-Ma'arrī, Ebū'l-'Alā'. *el-Luzūmiyyāt*. Kahire: Mektebetu'l-Ḥāncī, tsz.
- Malmberg, Bertil. *İlmu'l-Eşvāt*. Ta'rib ve Dirāse: 'Abduşşabūr Şāhīn. Byy: Mektebetu'ş-Şebāb, 1988.
- el-Merzūkī, Ebū 'Alī Aḥmed b. Muḥammed. *Şerḥu Dīvāni'l-Ḥamāse li-Ebī Temmām*. Taḥ. Ġarīd eş-Şeyḥ. Byy: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1424/2003.
- Muḥammed, Dāḥī 'Abdulkāķī. *Şerḥu Divāni Ru'be b. el-'Accāc*. Kahire: Mecma'u'l-Luġati'l-'Arabiyye, 2011.
- Muḥammed, Eşraf es-Seyyid. "Nizāmu'l-İrtibāṭ ve'r-Rabṭ fi Şi'ri'l-Buḥturī," *Risāletu Duktura fi Kulliyeti Ādāb, Cāmi'atu'z-Zekāzīķ, ez-Zekāzīķ, 1429/2008*.
- en-Naķķāş, Recā'. *Ebū'l-Ķāsim eş-Şābbi: Şā'iru'l-Ḥubbi ve'ş-Şevra*. Byy: Atlas li'n-Neşr ve't-Tevzī', 1996.
- Nebīl Rāġib. *Anāşiru'l-Belāġati'l-Edebiyye*. Kahire: el-Hey'etu'l-Miṣriyyeti'l-'Āmme li'l-Kitāb, 2003.

- Richards, Ivor Armstrong. *Mebādi' u'n-Naqđi'l-Edebī*. Terc. Muḥammed Muṣṭafā Bedevī. Kahire: el-Mu'essesetu'l-Miṣriyyeti'l-Āmme li't-Te'lif ve't-Tercume ve'n-Neṣr, tsz.
- es-Seyyid, Emīn 'Alī. *Fī 'İlmī'l-'Arūd ve'l-Kāfiye*. Kahire: Dāru'l-Me'ārif, 1999.
- eş-Şūlī, Ebū Bekr. *Aḥbāru'l-Buḥturī*. Taḥ. Şāliḥ el-Eşter. By: Dāru'l-Evzā'ī li'ṭ-Ṭibā'ati ve'n-Neṣr ve't-Tevzī', 1987.
- eş-Şābbī, Ebū Kāsim. *Dīvānu Ebī Kāsim eş-Şābbī*. Taḥ. Aḥmed Ḥasen Besec. By: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- et-Tebrīzī, el-Ḥaṭīb. *Şerḥu Dīvāni Ebī Temmām*. Neṣr. Rācī el-Esmer. Beyrut: Dāru'l-Kitābi'l-'Arabī, 1414/1994.
- el-Varakī, es-Sa'īd. *Fī'l-Edeb ve'n-Naqđi'l-Edebī*. İskenderiye: Dāru'l-Ma'rifeti'l-Cāmi'iyye, 1989.
- Wellek, Rene & Austin Warren. *Naẓariyyetu'l-Edeb*. Arapça terc. Muḥyiddīn Şubḥī. Kahire: el-Meclisu'l-A'lā li-Ri'āyeti'l-Funūn ve'l-Ādāb, 1972.
- el-Yazẓī, Şāliḥ Ḥasen. *el-Buḥturī Şā'iru'l-Ḳarni's-Şāliḥi'l-Hicrī: Ru'ye fī'l-İbdā'i's-Şi'ri*. İskenderiye: 1411/1991.
- Yūnus, 'Alī. *Naẓra Cedīde fī Mūsikīyyi's-Şi'ri'l-'Arabī*. Kahire: el-Hey'etu'l-Miṣriyyeti'l-Āmme li'l-Kitāb, 1993.
- Zuheyr b. Ebī Sulmā. *Dīvānu Zuheyr*. Taḥ. Faḥruddīn Ḳabāve. Beyrut: Dāru'l-Āfāki'l-Cedīde, tsz.

Kamu Hukuku-Özel Hukuk Ayırımı ve İslamî Cezalar

SUAT ERDOĞAN

Düzce Üniv. İlahiyat Fakültesi

s.erdogan33@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0051-1244>

Öz

Bu makalede, İslâmî cezalar kamu-hukuku özel-hukuk ayrımı açısından incelenmektedir. Erken dönemlerde suçlu ile mağdur arasında bir ilişki olarak algılanan cezalandırma olgusunun, zamanla devleti de ilgilendiren bir meseleye dönüşmesi, hukuk tarihinde kamu hukuku-özel hukuk ayrımını ortaya çıkarmıştır. Makale öncelikle cezalandırmanın kamu adına devlete tanınan bir hak olarak kabul görmesinin tarihi gelişimine dair bilgi vermekte ve ardından suçun her halükarda kamu düzenine karşı işlenmiş olarak kabul edilmesi sebebiyle, cezalandırma hakkının devlete ait olduğu şeklindeki anlayış, İslam ceza nazariyesi ile karşılaştırılmaktadır. Buna göre işlenen suç, aynı zamanda kamu düzenine yönelik bir ihlal olarak değerlendirilmiş ve cezalandırmada mağdur kadar devletin de hak sahibi olması gerektiği ileri sürülmüştür. İslam Ceza Hukukunun genel sistematiği ve işleyiş biçimine yakından bakıldığında, bu ayrımın yansımalarını özellikle Allah hakkı (*hukūkullāh*) ve kişisel haklar (*hukūku'l-ibād*) ayrımında gözlemek mümkündür. Bu makalede İslâmî cezalar kamu hukuku-özel-hukuk ayrımı açısından ele alınmakta, hayata ve vücut bütünlüğüne karşı işlenen suçlar ile had ve ta'zîr cezaları bağlamında; af, uzlaşma, (sulh) ceza belirleme hak ve yetkisi tartışma konusu yapılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam ceza hukuku, ceza, kamu hukuku, özel hukuk, *hadd*, *ķisās*

Abstract

Punishments in Islam with Regard to Public and Private Laws

This article offers an assessment of punishments in Islamic penal law with regard to public and private laws. The phenomenon of punishment that was originally conceived to be a relation between the offender and the victim has evolved over time to be an issue involving the state, which eventually led to the differentiation between the public law and the private law in the history of law. Here I make brief presentation of the historical development resulting in the acceptance of punishment as a right of the state in the name of the public and then compare this conception of punishment with the Islamic punishment theory. Due to the conception that all crimes are actually committed against the public order, the state too must have the right to inflict punishment along with the victim. The influence of Islamic penal law regarding this division is observable in the discourse of "God's rights" (*huqūqullāh*) and "personal rights" (*huqūq'ul-ibād*). I finally analyze the crimes against life and physical integrity in terms of the *hudud* and *ta'zīr* punishments, reconciliation, the right/authority of determining the punishment.

Keywords: Islamic penal law, public and private law, punishment, *hudūd*, retaliation (*ķiķāķ*)

Giriş

Hukukçular arasında kamu hukuku-özel hukuk ayrımının Roma hukukuna kadar giden tarihi derinliğinin olduğu konusunda genel bir kanaat olmakla birlikte, bu ayrımın mantıkî ve rasyonel temellerinin olup olmadığı tartışmalıdır.¹ Nitekim kıta Avrupası hukuk sistemindeki kamu hukuku-özel hukuk ayrımına karşılık² Anglo-Sakson ve sosyalist devletlerin hukuk sistemlerinde, bu tür ikili bir ayrım söz konusu değildir. Bu anlayışa göre, özel kişiler arasındaki uyuşmazlıklar hangi hukuka göre çözümleniyorsa, devlet ile özel kişiler arasındaki uyuşmazlıklar da aynı hukuka göre çözümlenir. Örneğin, zarar veren kişi, ister şahıs, isterse kamu tüzel kişisi olsun, verdiği zarar aynı ilkelere göre tazmin edilir.³

Roma hukukuna kadar götürülen kamu hukuku-özel hukuk ayrımının 19. yüzyıldan itibaren yeniden önem kazanmaya başladığı ve günümüz hukuk dünyasını etkileyen bir rol oynadığı kabul edilmektedir.⁴ Kıta Avrupası hukuk sistemlerinde kamu hukuku-özel hukuk şeklindeki ayrımın⁵ Türkiye’de hem doktrinde, hem de uygulamada varlığı görülmektedir.⁶

Kamu hukuku-özel hukuk şeklindeki tasnifte ceza hukuku kamu hukuku kapsamında yer almaktadır. Çalışmamız ceza hukukuyla sınırlı olduğundan, İslam Ceza Hukuku kapsamındaki cezaların kamu hukuku açısından değerlendirilmesi ele alınacak ve hukukun diğer konuları bu araştırmanın dışında tutulacaktır.

İslam hukukunda kamu hukuku-özel hukuk şeklinde bir tasnif bulunmadığı için ceza hukuku kapsamındaki konular klasik kaynaklarımızda İslam hukukunun kendine özgü sistematiği içerisinde ele alınmaktadır. Günümüzde bu yapı genel olarak sürdürülmekle birlikte, bazı çağdaş yazarların eserlerini kamu hukuku-özel hukuk ayrımı çerçevesinde kaleme aldıkları görülmektedir. Bu çalışmalarda anayasa, idare, mali hukuk, devletler hukuku gibi konularla birlikte, ceza hukukuna kamu hukuku

¹ Kemal Gözler, *Hukuka Giriş* (Bursa: Ekin Kitapevi Yayınları, 1998), s.79; Adnan Güriz, *Hukuk Başlangıcı* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013), ss.105, 108, 109.

² Gözler, *Hukuka Giriş*, s.139.

³ Gözler, *Hukuka Giriş*, s.144; Konu hakkında ayrıca bkz. Mukbil Özyörük, *Hukuka Giriş* (Ankara: Ege Matbaası, 1959), s.35; Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, s.109.

⁴ Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, s.105, 110.

⁵ Gözler, *Hukuka Giriş*, s.139.

⁶ Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, s.109.

içerisinde yer verilmektedir.⁷ Konuyla ilgili olarak, kamu hukuku-özel hukuk şeklindeki ayrımın bilhassa günümüz hukukçularının İslam hukukunu tetkikinde kolaylık sağlayacağı,⁸ bunun İslam hukukunun ruhuna da aykırı olmadığı, hatta İslam hukukunun yapısında kamu-özel hukuk ayrımını andıran izah ve taksimler bulunduğu ileri sürülmektedir.⁹ Eserini modern hukukun sistematiği ve kavramları ile hazırladığını ifade eden çağdaş İslam hukukçularından Muştafâ Ahmed ez-Zerkâ (ö.1999) “İslam Şeriatının Hukuk Düzenindeki En Önemli Temel Esasları” ana başlığını, özel hukuk ve kamu hukuku şeklinde iki kısımda ele almakta ve İslam Ceza Hukukuna kamu hukuku yerine özel hukuk içerisinde yer vermektedir.¹⁰ İslam hukukunun kamu hukuku-özel hukuk şeklindeki ayrımı bir kısım çağdaş yazarlar tarafından benimsenirken, İslam hukukunu klasik yapısının dışında bir taksime tabii tutmanın doğru olmayacağını savunanlar da bulunmaktadır.¹¹

Çalışmamızda ilk olarak kamu hukuku-özel hukuk ayrımının tarihçesi hakkında kısaca bilgi verilmekte, daha sonra İslam Ceza Hukuku kapsamındaki suç ve cezaların genel yapısı *kişâş*, *hadd* ve *taẓîr* şeklindeki üçlü ayrımın kriterleri üzerinde durulmaktadır. İslam hukukunun söz konusu ayrım çerçevesinde ele alınmasının doğru olup olmadığı inceleme konusu yapılmaktadır.

1. Kamu-Hukuku-Özel Hukuk Ayrımı

Kamu hukuku devletin doğuşunu, gelişmesini onun hukuksal niteliklerini ve niceliğini, fonksiyonlarını veya görevlerini, kişilerle olan ilişkilerini, genel bir teorik çerçeve içinde inceleyen hukuk disiplininin adıdır.¹² Kamu hukuku, kamu otoritesine sahip olan devlet ile bireyler/vatandaşlar arasındaki ilişkileri düzenler. Burada, ilişkinin tarafları eşit konumda değildir. Bilakis devlet, kişiden daha üstün konumda bulunmaktadır. Özel hukuk ise, kişiler arasındaki ilişkileri, eşitlik ve irade

⁷ Örnek olarak bkz. Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1996), c.1, ss.173, 226; Halil Cin & Ahmed Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1995), c.1, ss.178-453; konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Adnan Koşum, “İslâm Kamu Hukuku Alanına İlişkin Klasik Literatürün Azlığı Üzerine Mülâhazalar,” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2008), s.124.

⁸ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, c.1, s.21.

⁹ Cin & Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, c.1, ss.181, 297.

¹⁰ Muştafâ Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalu 'l-Fikhî el-'Âmm* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2004), c.1, s.58.

¹¹ Bkz. Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüt*, terc. Baha Arıkan (Ankara: Yeni Matbaa, 1955), c.1, s.120. Sava Paşa söz konusu eserinde Dr. Hossan tarafından *Multeķā* üzerinde yapılan bu tür bir sınıflandırmanın yanlışlığı üzerinde durmaktadır.

¹² Yahya Kazım Zabunoğlu, *Kamu Hukukuna Giriş* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1973), s.33; Özyörtük, *Hukuka Giriş*, s.35.

serbestisi esasına göre düzenler. Özel hukuk ilişkileri iki taraflıdır.¹³ Kamu hukuku devlet ve toplumun; özel hukuk ise, bireylerin çıkarlarını korumayı amaçlar. Özel hukuk ilişkileri fertleri yakından ilgilendirir ve hayatlarını önemli ölçüde etkiler. Kamu hukuku ilişkilerinin fert üzerindeki etkisinin daha sınırlı olduğu söylenebilir.¹⁴

Kamu hukuku-özel hukuk ayrımı konusunda Roma hukukundan bu yana birçok ölçütler ileri sürülmüştür. Bunlardan bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1- *Menfaat Teorisi*: Kamunun menfaatini gözeten, koruyan kurallar kamu hukuku kurallarıdır. Buna karşın bireyin çıkarlarını ilgilendiren kurallar özel hukuk kurallarıdır.

2- *Yönetenler-Yönetilenler*; Yönetenler ile yönetilenler arasındaki ilişkileri düzenleyen hukuk kamu hukuku, vatandaşların kendi arasındaki ilişkileri düzenleyen hukuk ise özel hukuk olarak tanımlanmaktadır.

3- *Emredicilik-İrade Serbestisi*: Kamu hukuku emredici hukuk kurallarından oluşur. Emredici hukuk, kuralları, tarafların aksini kararlaştıramayacakları hukuk kurallarını içerir. Özel hukuk kuralları, taraflara büyük ölçüde irade serbestisi getirir.

4- *Uygulama Yöntemi-Re'sen Uygulama*: Kamu hukuku kuralları kendiliğinden (re'sen) uygulanır. Buna karşılık kişilerin isteğine bağlı olarak uygulanabilen kurallar ise özel hukuk kurallarıdır.

5- *Egemenlik veya Sijeler Teorisi*: Kamu hukuku ve özel hukuk alanları arasındaki ayırım, düzenlenen hukuki ilişkinin sijelerinin karşılıklı durumuna bakarak saptanmalıdır. Özel hukuk ilişkisinde taraflar arasında eşitlik söz konusu olduğu halde, kamu hukuku ilişkisinin tarafları arasında bir "ast-üst" ilişkisi vardır. Kamu hukuku ilişkisinin taraflarından biri olan devlet, diğer tarafta bulunan özel kişilerin karşısında üstün konumdadır.¹⁵

1.1.Kamu Hukukunun Bir Dalı Olarak Ceza Hukuku

Devlet müessesinin ortaya çıkışıyla birlikte cezalandırmanın şahsî niteliği terk edilmiş ve cezalar toplum adına uygulanmaya başlanmıştır. Bu dönemde uygulamaya giren kısas uygulamaları, işlenen suçla karşılığında verilecek ceza arasında dengeyi sağlaması, suçlunun göreceği cezanın önceden belirli olması ve cezalarda şahsî sorumluluğun esas alınması

¹³ Kemal Gözler, *Hukukun Temel Kavramları* (Bursa: Ekin, 2014), ss.47-48.

¹⁴ Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, s.104.

¹⁵ Gözler, *Hukuka Giriş*, ss.73-78; Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, ss.107, 108; Necip Bilge, *Hukukun Başlangıcı, Hukukun Temel Kavramları ve Kurumları* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2000), ss.172-173.

yönüyle cezalandırmada ileri bir adım olarak görülmektedir.¹⁶ Bu yapı içerisinde ceza hukuku uzunca bir süre suçlu ile mağdur arasında özel bir ilişki olarak algılanmıştır. Daha sonra suçun, toplumu ve onun temsilcisi olan devleti ilgilendiren ve dolayısıyla devletin sorumluluğunda ele alınması gereken bir konu olduğu düşüncesinin yaygınlaştığı ve suça karşı tepki verme yetkisinin de aşamalı olarak suç mağdurundan devlete kaydığı görülmektedir.¹⁷

Suçun hukuki konusunu oluşturan, yani suçu öngören norm tarafından korunan ve suçlu tarafından ihlal edilen varlık veya menfaatler birey, aile, toplum veya devlete ait olabilir; dolayısıyla bunlar bireysel, toplumsal veya kamusal nitelik taşıyabilir.¹⁸ Bununla birlikte kamu hukukunun bir dalı olan ceza hukukuyla, devletin, toplumun temsilcisi olarak onun huzurunu koruma, hukuka olan güveni sağlama amacıyla cezalandırma gücünü kullandığı kabul edilmektedir.¹⁹ Bu anlayışa göre hırsızlık, adam öldürme, dolandırıcılık gibi fiiller zarar veren ile zarar gören veya onun akrabaları arasında oluşan özel olaylar olarak nitelendirilemez.

Ceza hukuku kamu hukukunun her dalı gibi kişilerin özel alanlarına müdahale etmek olanağına da sahiptir. Kamusal nitelikte bir yetki olduğu içindir ki devlete ait ceza verme yetkisinin kapsamı ve içeriği üzerinde tarafların (fail-mağdur) anlaşmaya girişmeleri düşünülemez. Suçtan zarar gören kişinin failin cezalandırılmasına kayıtsız kalması, suç işleyen zarar görene tazminat ödemesi, hatta failin hürriyetinin kısıtlanması halinde zararlarının giderilmesinin tehlikeye düşebileceği endişesiyle, zarar görenin cezalandırmaya karşı olması durumunda dahi devletin ceza vermek yetkisi kural olarak geçerlidir.²⁰ Hatta kovuşturulması şikâyete bağlı olan suçlar bile bu kuralın istisnası değildir. Şikâyete bağlı suçlarda devletin cezalandırma subjektif hakkı yine de mevcuttur. Ancak kovuşturmanın yapılabilmesi için suçtan zarar gören kişinin şikâyette bulunmuş olması şartı aranmaktadır ki böyle bir sistem devlete ait olan hakkın ortadan kalkmış olması anlamını taşımaz.²¹ Bu anlayışın bir sonucu olarak, her ne kadar suç kişileri arasında

¹⁶ Mehmet Emin Artuk ve diğerleri, *Ceza Hukuku Genel Hükümler* (Ankara: Turhan Kitapevi, 2011), s.31 vd.; Ayhan Önder, *Ceza Hukuku Derstleri* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1992), s.30.

¹⁷ Hamide Zafer, *Ceza Hukuku. Genel Hükümler* (İstanbul: Beta Yayınları, 2011), s.17.

¹⁸ Nevzat Toroslu, *Ceza Hukuku: Genel Kısım* (Ankara: Savaş Yayınevi, 2012), s.103.

¹⁹ Önder, *Ceza Hukuku Derstleri*, ss.15-18.

²⁰ Kayıhan İçel & Süheyl Donay, *Karşılaştırmalı ve Uygulamalı Ceza Hukuku: Genel Kısım* (İstanbul: Beta, 2006), ss.14-15; Ayrıca bkz. Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, s.118; Önder, *Ceza Hukuku Derstleri*, ss.15, 17-18.

²¹ Önder, *Ceza Hukuku Derstleri*, ss.17-18.

gerçekleşmiş bir olay gibi görünse dahi, her suçta gerçek mağdurun devlet olduğu konusunda fikir birliği bulunmaktadır.²²

2. İslam Hukukunda Kamu Hukuku-Özel Hukuk Ayrımı

İslam hukukuna dair klasik eserlerde kamu hukuku-özel hukuk şeklinde bir tasnif bulunmamaktadır. Ceza hukuku kapsamına giren konular, suç kabul edilen fiiller ve bunlara verilecek cezalar İslam hukukunun kendi sistematığı içerisinde alt başlıklar halinde işlenmektedir. Kur'an ve Sünnet'te ayrıntılı olarak açıklanan cezalar fıkıh literatüründe genellikle “*kitābu'l-hudūd*”, “*kitābu'l-cināyāt*”, “*kitābu'd-diyāt*” ve “*ukūbāt*” başlığı altında, bunların dışında kalan suç ve cezalar ise “*taẓīr*” başlığı altında ele alınmaktadır. Suç ve cezalarla ilgili en yaygın olan had, kısas-diyet ve *taẓīr* şeklindeki üçlü sınıflandırmadır.²³ Bununla birlikte yukarıda belirtildiği gibi çağdaş eserlerin bir kısmında ceza hukukuna dair konulara kamu hukuku içerisinde yer verilmektedir.

İslam Ceza Hukuku kapsamındaki suç ve cezalar ihlal edilen haklar üzerinden sınıflandırılmaktadır. Bilindiği gibi din, can, mal, akıl, nesil gibi toplumsal maslahatların korunması, hadlerin icrası ve hakların (hukuk) kime ait olduğunun belirlenmesi ve her hakkın sahibine ulaştırılması, İslam hukukunun temel prensip ve gayelerindedir.²⁴ Haklar hem *uṣūl* hem de *furū'* kitaplarında, Allah hakkı-kul hakkı şeklinde ikiye ayrılmakla birlikte, hak ihlaline yol açan fiillerin her iki hakkı da ihlal etmesi yönüyle ve ihlallerde Allah hakkı veya kul hakkının galip oluşuna göre ayrıca dörtlü bir ayrıma tabi tutulmaktadır.²⁵

“Allah hakkı” ile toplumun tamamının maslahatını ilgilendiren haklar kastedilmekte ve bu kapsamdaki hakların Allah hakkı olarak nitelendirilmesi haklara verilen önemin göstergesi olarak kabul edilmektedir.²⁶ Bu kapsamındaki haksız fiiller için öngörülen cezalar belirli maslahatları

²² Önder, *Ceza Hukuku Dersleri*, ss.15-18.

²³ Ali Bardakoğlu, “Had,” *DİA*, c.14, s.547.

²⁴ İbn Teymiyye, *es-Siyāsetu 'ş-Şer'īyye* (Beyrut: Dāru'l-Āfāki'l-Cedīde, 1983), s.57; Ebū İshāk İbrāhīm b. Mūsā eş-Şātibī, *el-Muvāfaqāt*, tah. Meşhūr b. Ḥasen Āl Suleymān (By: Dāru İbn 'Affān, 1997), c.2, ss.17-23; Muḥammed eṭ-Ṭāhīr İbn 'Āşūr, *Maḳāşidu 'ş-Şer'īati'l-İslāmiyye*, tah. Muḥammed eṭ-Ṭāhīr el-Misāvi (Amman: Dāru'n-Nefā'is, 2001), s.421.

²⁵ Şemsu'l-E'imme Muḥammed Aḥmed b. Ebū Sehl es-Seraḫsī, *el-Uṣūl* (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1993), c.2, s.289; 'Abdulkerīm Zeydān, *el-Vecīz fī Uṣūli'l-Fikh* ([Bağdad]: Mu'essesetu Kurṭuba, [1976].), ss.82-86; Karaman, *Mukayeseli İslām Hukuku*, c.1, s.173; Ali Bardakoğlu, “Hak,” *DİA*, c.15, ss.142-144.

²⁶ 'Alā'uddīn el-Buḫārī, *Keşfu'l-Esrār 'an Uṣūli Faḫri'l-İslām el-Bezdevī* (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997), c.4, s.195; Bardakoğlu, “Hak,” s.142.

koruma ve toplumsal zararları yok etme amacı taşımaktadır.²⁷ Allah hakkı ile ilgili cezaların af veya sulh yoluyla iskat edilememesi ve bu haklarda toplumun tüm fertlerinin hak ve sorumluluklarının bulunduğu anlayışı hâkimdir.²⁸

Kul hakları (*hukūku'l-İbād*) ise sonuçta kamu yararını ilgilendirse bile ilk planda ferde ait bir menfaatin korunmasını hedefleyen haklardır.²⁹ Karma nitelikli (müşterek) haklar, bir yönüyle Allah hakkı bir yönüyle de kul hakkı niteliği taşıyan haklar olup fakihler tarafından Allah hakkının galip olduğu haklar, kul hakkının galip olduğu haklar şeklinde ikili bir ayırım içinde ele alınmaktadır. Bu ayırımın belki de en önemli sonucu, Allah hakkının galip sayıldığı haklarda fertlerin tasarrufu sınırlandırılırken, kişisel hakların galip olduğu hak ihlallerinde hak sahibinin tasarrufuna imkân tanınmasıdır.³⁰

Fukahânın cezaların niteliği konusunda sergiledikleri farklı yaklaşımlar, ilgili cezadaki Allah hakkı, kul hakkı veya birinin diğerine göre daha ağırlıklı olması esasına dayanmaktadır. Allah hakkı, kul hakkı ve bu haklardan birinin diğerine göre galip olması şeklindeki sınıflandırmada Kur'an'da yer verilen belli suçların niteliğinin önemli bir etken olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Kur'an'da kasten adam öldürme suçunda maktul yakınlarına af ve sulh hak ve yetkisi verilirken,³¹ had olarak nitelenen diğer suçlarda bu tür bir tercihe imkân tanınmamakta, hatta mesela zina suçunda infazın kararlıkla yerine getirilmesi emredilmektedir.³²

Çağdaş İslam hukukçularından bir kısmı Allah hakkı (*hukūkullāh*) kavramını toplum hakları ve kamu düzeni anlamında kullanmaktadırlar.³³ *Hukūkullāh*ın belirli kişilerle sınırlı olmaksızın toplumun tamamının

²⁷ Bkz. el-Māverdi, *el-Ahkāmu's-Sultāniyye*, tah. Ahmed Mubārak el-Bağdādī (Kuveyt: Mektebetu Dār İbn Kuteybe, 1409/1989), s.290; İbn Teymiyye, *es-Siyāsetu's-Şer'iyye*, s.57; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlāmü'l-Muvakkīn 'an Rabbi'l-Ālemīn* (Riyad: Dāru İbnu'l-Cevzī, 1423), c.2, s.202 vd.; Muhammed Selīm el-'Avvā, *Fī-Uşūli'n-Nizāmi'l-Cinā'i'l-İslāmī* (Kahire: Nehdātu Mişr, 2006), s.179; el-Hüseynī Suleymān Cād, *el-Ukūbātu'l-Bedeniyye fī'l-Fikhi'l-İslāmī* (Kahire & Beyrut: Dāru's-Şurūk, 1991), s.22 vd.; İbn 'Aşūr, *Mağāşidü's-Şer'iati'l-İslāmiyye*, s.515 vd.; 'Abdulkerim Zeydān, *el-Mufaşşal fī Ahkāmī'l-Mer'e ve'l-Beyti'l-Muslim fī's-Şer'iati'l-İslāmiyye* (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 1412/1992), c.5, s.25; Muhammed Ebū Zehra, *el-Ukūbe* (Kahire: Dāru'l-Fikri'l-Arabī, tsz.), s.76 vd.

²⁸ Ez-Zerkā, *el-Medhalu'l-Fikhi el-Āmm*, s.677; Karaman, *Mukayeseli İslām Hukuku*, c.1, s.173; Bardakoğlu, "Hak," s.143.

²⁹ 'Alā'uddīn el-Buhārī, *Keşfu'l-Esrār 'an Uşūli Fahri'l-İslām el-Bezdevī* (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997), s.195; Zeydān, *el-Veciz*, s.82; Bardakoğlu, "Hak," s.143.

³⁰ Bardakoğlu, "Hak," s.143.

³¹ 2/el-Bakara:178; 17/el-İsrā':33.

³² 24/en-Nūr:2.

³³ 'Abdulkerim Zeydān, *el-Medhal li-Dirāsāti's-Şer'iati'l-İslāmiyye* (Kahire, 2001), s.399; Vehbe ez-Zuhaylī, *el-Fikhu'l-İslāmī ve Edilletuhu* (Dimeşk: Dāru'l-Fikr, 1405/1985), c.6, s.12; Ebū Zehra, *el-Ukūbe*, s.76; Bardakoğlu, "Hak," s.142.

haklarını korumayı hedefleyen niteliği, İslam Ceza Hukukunun kamu hukuku kapsamında mütalaa edilmesinin gerekçesi olarak ileri sürülmekte,³⁴ ayrıca bu bağlamda Allah hakkı-kul hakkı ayrımı ile kamu hukuku-özel hukuk arasındaki benzerlikten söz edilmektedir.³⁵ Bu noktada biz ilk olarak İslam Ceza Hukuku kapsamındaki suç türlerini ele alacak ve daha sonra söz konusu cezaların kamu hukuku anlayışı açısından değerlendirmesini yapacağız.

2.1. Hayata ve Vücut Bütünlüğüne Karşı İşlenen Suçlar

İslam hukukunda kısas cezası, kasıtlı adam öldürme, (*kisāş fi'n-nefs*) ve vücut bütünlüğüne yönelik müessir fiiller (*kisāş mā fi dūne'n-nefs* – yaralamalar) olmak üzere iki temel başlık altında ele alınmaktadır. Konuyla ilgili ayetlerin yanında, hadis literatüründe Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla ilgili çok sayıda rivayete yer verilmektedir.³⁶

İslam Ceza Hukukunda kasten adam öldürme suçu için öngörülen kısas cezası nihai ve zorunlu olarak uygulanması gerekli bir ceza değildir. Mağdur yakınlarına ölüm cezasının yanında bedelli ya da bedelsiz af yetkisi de tanınmaktadır.³⁷ Hakların sınıflandırıldığı yapı içerisinde de kasıtlı öldürme suçu, Allah hakkı ve kul hakların birlikte ihlal edildiği, ancak kul hakkı ihlalinin ön planda tutulduğu grup arasında yer almaktadır.³⁸ Bu sebeple Hanefiler başta olmak üzere çoğu İslam hukukçusu tarafından kısas suçları hadlerin dışında ayrı bir başlıkta ele alınmaktadır.³⁹

³⁴ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, c.1, s.173; Cin & Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, c.1, ss.181, 297.

³⁵ Cin & Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, c.1, s.181.

³⁶ 2/el-Bakara:178-179, 194; 5/el-Mâ'ide:45; 17/el-İsrâ':33; Ayrıca örnek olarak bkz. İbn Mâce, *Sunen*, K. ed-Diyât, 21 B. *yuktâdu mine'l-kâtıl ke-mâ katele*, c.2 s.153 (no.2175-2176).

³⁷ İlgili ayetler için bkz. 2/el-Bakara:178; 17/el-İsrâ':33. Konu ile ilgili olarak ayrıca bkz. Ebü 'Abdullah Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Aşl* (Beyrut: 'Alemlü'l-Kutub, 1990), c.4, s.435; es-Serahsî, *el-Uşûl* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1993), c.2, s.289; Ebü İshâk eş-Şirâzî, *el-Muhezzeb fi Fikhi'l-İmâm eş-Şâfi'i* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416/1995), c.3, s.192; es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, tsz.), c.21, s.9; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Ruşd, *Bidâyetü'l-Muctehid ve Nihâyetü'l-Muhtesid* (By: Dâru'l-Ma'rife, tsz.), c.2, s.405; 'Abdullah Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğni*, (Riyad: Dâru 'Alemlü'l-Kutub, tsz.), c.11, s.457; Şemsuddin Muhammed 'Arafa ed-Dusûkî, *Hâşiyetu'd-Dusûkî 'alâ's-Şerhi'l-Kebîr* ([Kahire]: Dâru İhyâ'i Kutubi'l-'Arabîyye, tsz.), c.4, s.241; Muhammed b. Ahmed 'Uleyş, *Şerhu Minahi'l-Celîl 'alâ Muhtasari'l-'Allâme el-Hatîl* (By: Dâru Şâdir, tsz.), c.4, s.342; Adnan, Koşum, "İslâm Hukukunda Ölüm Cezası," *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1998), s.121.

³⁸ Es-Serahsî, *el-Uşûl*, c.2, s.297; Şamil Dağcı, "Kıyas," *DİA*, c.25, s.489; Abdulkâdir 'Udeh, *et-Teşri'u'l-Cinâ'îyyil-İslâmî Mukârinen bi'l-Kânîni'l-Vağ'i* (Beyrut: Dâru'l-Kâtibi'l-'Arabî, tsz.), c.2, s.21.

³⁹ Örnek olarak bkz. eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Aşl*, c.4, s.434; eş-Şirâzî, *el-Muhezzeb*, c.3, s.189; es-Serahsî, *el-Mebsût*, c.21, s.9; Burhânuddin Ebü'l-Hasen 'Alî b. Ebî Bekr el-Mergî'nânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mubtedî*, tah. Ahmed Cād (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1429/2008), c.4, s.616; 'Alâ'uddin Ebü Bekr b. Mes'ud el-Kāsânî, *Bedâ'î'u's-Şanâ'i' fi Terîbi's-Şerâ'i'*, tah. 'Alî M. Mu'avviğ, 'Âdil A. 'Abdulmevcüd (Beyrut:

Kıyas kapsamındaki suçlarda, mağdurun sahip olduğu hak ve yetkiler açısından, İslam ceza hukukunun, pozitif hukuktaki takibi şikâyete bağlı suçlardan⁴⁰ daha ileri bir düzeyi temsil ettiğini söyleyebiliriz. Zira kıyas suçlarında mağdur, kıyas talep etme ya da faili affetme yetkisine sahiptir.

Yukarda söz konusu edildiği üzere, kasıtlı adam öldürme suçunun kişisel haklar kapsamında af ve sulhun geçerli olduğu bir yapıda yer alması, söz konusu suçu işleyen failin ceza almaması şeklinde sonuçlanma imkânını da ortaya çıkarmaktadır. Bu bağlamda kasıtlı adam öldürme suçlarında kıyasın çeşitli sebeplerle uygulanamaması veya düşmesi halinde fakihler, cinayetin toplum vicdanında bıraktığı derin izin karşılıksız kalmaması ve suçun bir yönüyle de kamu hukukunu ilgilendirmesi gerekçesiyle, katilin cezalandırılması, bu arada hapsedilmesi gereğinden söz ederler. Meselâ, Mâlikî fıkıh ekolüne göre maktulün yakınları affetseler bile, toplum hakları kapsamında faile yüz kırbaç ve bir yıl hapis cezası verilir.⁴¹ Şâfiîler de maktul yakınlarının faili affetmesinin bedensel cezayı nihaî olarak düşürmeyeceğini, devlet başkanının caydırmak ve kötülükleri engellemek adına ta'zîr türünden bir ceza vermesinin gereğinden söz etmektedirler.⁴² Kanaatimizce, Mâlikî ve Şâfiîlerin yaklaşımında olduğu şekliyle, kıyas cezasının kamu hukuku kapsamında değerlendirilmesi doğru değildir. Zira bu yaklaşım, maktul yakınlarına kamu adına tanınan yetkinin kıyası tercih etmesi durumunda geçerli sayılması, aksi durumda geri alınarak tekrar kamuya verilmesi anlamına gelmektedir. Bu durumun ayetin ortaya koyduğu yapı ile çelişki arz ettiği ortadadır. Zira ayetteki "... ancak öldüren kimse, kardeşi tarafından affedilirse, aklın ve dinin gereklerine uygun yol izlemek ve güzellikle (bedelini) ödemek gerekir"⁴³ (2/el-Bakara:178) şeklindeki ifadeler kıyasın uygulanmadığı durumda yapılması gerekeni hükme bağlamakta ayrıca ek bir cezadan söz etmemektedir.

Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), c.10, s.232; İbn Ruşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, c.2, s.405; İbn Kudāme, *el-Muğnī*, c.11, s.443.

⁴⁰ Bkz. TCK 73 m. 8. fıkra; CMUK, m. 253.

⁴¹ İbn Ruşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, c.2, s.404; Ahmed b. İdrīs, Şihābuddīn el-Karāfi, *ez-Zehīra*, tah. Muḥammed Huccī (Beyrut: Dāru'l-Ğarbi'l-İslāmī, 1994), c.12, ss.417, 421; Aḥmed Fethī Behnesī, *el-Kişāş fi'l-Fikhi'l-İslāmī* (Beyrut: Dāru'ş-Şurūk, 1989), s.9; Ömer Nasūhī Bilmen, *Hukūku İslāmīyye ve İstulāhāt-ı Fikhiyye Kāmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, tsz.) c.3, s.61; Ali Bardakoğlu, "Hapis," *DİA*, c.16, s.59; Abdurrahmān el-Cezīrī, *Kitābu'l-Fikh 'alā'l-Mezāhibi'l-Erba'a* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1404/1984), c.5, ss.265, 271-272; Zeydān, *el-Medḥal*, s.399.

⁴² Muḥammed Necīb el-Mutfī, *Tekmile (Kitābu'l-Mecmū' Şerhu'l-Muhezzeb li'ş-Şirāzī* cc.12-23) (Kahire: Dāru İhyā'i't-Turāsi'l-'Arabī, 1415/1995), c.20, s.245; konu hakkında ayrıca bkz. Dağcı, "Kıyas," s.494.

⁴³ 2/el-Bakara:178. Ayetlerin meallerinde şu kaynaktan yararlanılmıştır: *Kur'an-ı Kerim Meali*, haz. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin. 12. bsk. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. 2011).

Kıyas suçlarının bir diğer türü, fıkıh literatüründe yaralamalar (*cirāh*) olarak ifade edilen, vücut bütünlüğüne yönelik haksız fiillerdir. Bu tür suçlarda da kasten adam öldürme suçlarında olduğu gibi kıyas yapılması konusunda ulema arasında fikir birliği bulunmaktadır. Ancak kıyasın mümkün olmadığı, diğer bir ifadeyle kıyas yapılması durumunda haddin aşılacağı konusunda bir kuşku olması halinde ceza diyete dönüşmektedir.⁴⁴ Gerek hadis ve gerekse fıkıh kitaplarında konu hakkında diyet başlığı altında teferruatlı bilgi bulunmaktadır.

İster kasten adam öldürme ister yaralamalar olsun her iki suç grubunda da cezalandırma, bedelli ya da bedelsiz sulh gibi mağdura tanınan hak ve yetkiler, davanın kişiler arasında cereyan eden özel hukuk kapsamında olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu tür suçlarda devletin konumunun, adaletin gerçekleşmesi adına cezanın infazını temin etmekten ibaret olduğu görülmektedir.

2.2. Hadd Cezaları

Fıkıhta, Allah hakkı olarak yerine getirilmesi gereken, sınırları *Şāri‘* tarafından çizilen, belli sayıdaki suçlar ve bunlara verilmesi gereken cezalar had olarak isimlendirilmektedir.⁴⁵ Bu grupta yer alan suçların *hukūkullāh* kapsamında olmaları sebebiyle cezalarda devlet başkanı dâhil, hiç kimseye cezayı af, artırma, eksiltme veya yerine başka bir ceza ikame yetki ve tasarrufunun tanınmadığında görüş birliği bulunmaktadır. Bununla birlikte, iffete iftira (*kazf*) ve hırsızlık gibi kul hakkına tecavüzü içine alan suçlar için ancak ilgili şahısların talebiyle dava açılabilen, davacının muhakeme ve infaz sırasında da hazır bulunması gerekmektedir.⁴⁶ Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler dava açılmış olmasına rağmen mağdurun suçluyu affedebileceği konusunda kanaat belirtirken, Hanefîler dava açıldıktan sonra davanın toplum hakları kapsamına dâhil olması sebebiyle, davayı af kapsamının dışında değerlendirirler.⁴⁷

Aynı şekilde hırsızlık (*seriqa*) suçunda hırsız çaldığını dava açılmadan önce geri verdiğinde, terör (*hirābe*) suçunda ise suçlular ele geçirilmeden önce teslim olmaları durumunda had cezasının düşeceği ve davanın adı

⁴⁴ El-Merğînānī, *el-Hidāye*, c.4, s.623 vd.; İbn Ruşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, c.2, ss.395, 405-408; İbn Kudāme, *el-Muğnī*, c.11, s.501.

⁴⁵ Bkz. el-Māverdi, *el-Ahkāmü's-Sultāniyye*, s.285; İbn Teymiyye, *es-Siyāsetu'ş-Şer'iyye*, s.123; 'Udeh, *et-Tesrî'u'l-Cinā'iyyil-İslāmī*, c.1, ss.78-81; Ebü Zehra, *el-Ukūbe*, ss.53-72; Bardakoğlu, "Had," s.547 vd.

⁴⁶ El-Merğînānī, *el-Hidāye*, c.2, s.528, 550; Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (New York, NY: Oxford University Press, 1982), s.176; Bardakoğlu, "Had," s.548.

⁴⁷ Bkz. eş-Şirāzī, *el-Muhezzeb*, c.3, ss.349, 352; İbn Ruşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, c.2, s.442; İbn Kudāme, *el-Muğnī*, c.12, s.386; Hamza Aktan, "Kazf," *DİA*, c.25, s.149; Bardakoğlu, "Had," s.550.

cinayet kapsamında değerlendirileceği, kişisel hakların baki kalacağı hususlarında fıkıh ekolleri arasında fikir birliği bulunmaktadır.⁴⁸ Bununla birlikte diğer suçlarda olduğu gibi *hirābe* (terör) suçunda da suçlular ele geçirildikten sonra mağdurların affetme yetkileri bulunmamaktadır.⁴⁹

İslam Ceza Hukukunda kisası gerektiren suçlarda mutlak anlamda mağdura af ve uzlaşma (*sulh*) hak ve yetkisi tanındığı gibi, had kapsamındaki suçlarda da dava yargıya intikal edip kesinleşmeden önce mağdurun af ve uzlaşma hakkına sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Bu durumu konuyla ilgili ayetler ve Hz. Peygamber'in uygulamalarında da görmekteyiz. İslam Ceza Hukuku konusunda temel ilke niteliğinde olan bir ayette şöyle buyrulmaktadır: “Bir kötülüğün karşılığı, onun gibi bir kötülüktür (ona denk bir cezadır). Ama kim affeder ve arayı düzeltirse, onun mükâfatı Allah'a aittir. Şüphesiz O, zalimleri sevmez” (42/eş-Şürā:40). Yine bir diğer ayette aynı ilkeler farklı bir ifade tarzı ile ortaya konulmaktadır: “Ceza verecekseniz size yapılanın misliyle cezalandırın sabrederseniz elbette bu sabredenler için daha hayırlıdır” (16/en-Nahl:126).

Her iki ayette de mağdura cezalandırma talebinin yanında af ve sulh konusunda da tercih hakkı verilmektedir. Hz. Peygamberin uygulamalarının da bu yönde olduğu konuyla ilgili örneklerden anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in kendisine gelen bir hırsızlık suçunda mağdurun suçluyu affettiğini belirtmesi üzerine bunu kendisine gelmeden önce düşünmesi gerektiğini beyan etmesi⁵⁰ af ve uzlaşmanın davanın yargıya intikalinden önce olabileceğini göstermektedir. Zira cezanın geri dönüşü olmaksızın kesinlik kazanması, davanın yargıya intikali ile gerçekleşmekte, bu noktadan sonra cezada indirim ve af söz konusu olmamaktadır. Nitekim bir diğer hırsızlık (*serika*) suçunda aracı olarak davaya müdahale girişimine karşılık Hz. Peygamber'in (a.s.) “... Hırsızlık yapan kızım Fātime dahi olsa elini

⁴⁸ Bkz. Muhammed b. İdrīs eş-Şāfi'ī, *el-Umm*, tah. Rifat Fevzī 'Abdulmuttalib ([İskenderiyye]: Dāru'l-Vefā', 2001), c.7, s.384; es-Seraḥsī, *el-Mebsūt*, c.9, s.199; el-Merḡinānī, *el-Hidāye*, c.2, s.550; İbn Ruşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, c.2, s.452; Şemsuddīn Muhammed b. Ebū'l-Abbās Aḥmed b. Ḥamze Remlī, *Nihāyetu'l-Muhtāc ilā Şerḥi'l-Minhāc* (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), c.8, s.8; Ebū'l-Berakāt Aḥmed b. Muhammed b. Aḥmed ed-Derdīr, *eş-Şerhu's-Şaḡīr 'alā Akrabi'l-Mesālik ilā Mezhebi'l-İmām Mālik*, tah. Muştafā Kemāl Vaşfī (Kahire: Dāru'l-Me'ārif), c.4, s.488; Zeydān, *el-Mufaşşal*, c.5, s.211; Bilmen, *Hukuku İslāmiyye*, c.3, s.286; Raşīd Ridā, *Tefsīru'l-Kur'āni'l-Hakīm (Tefsīru'l-Menār)* (Kahire: Dāru'l-Menār, 1947), c.6, s.382.

⁴⁹ El-Merḡinānī, bu durumu, kanaatimizce davanın toplum/kamu hakları kapsamında olacağı anlamına gelen *لأنه حق الشرع* ifadesiyle açıklamaktadır. Bkz. el-Merḡinānī, *el-Hidāye*, c.2, s.557.

⁵⁰ Ebū Dāvūd, *Sunen*, K. el-Ḥudūd, 14 B. *men seraka min ħirz*, c.4, s.360 (no.4394).

keserdim”⁵¹ şeklindeki ifadeleri de konunun yargıya intikalinden sonra affin geçerli olmadığını göstermektedir. Bu bağlamda el-Buhārî'nin (ö.256/870) konu başlığını “*kerāhiyyetu’ş-şefā’ati fî’l-ḥaddi izā rufi’a ilā’s-sultān*” şeklinde isimlendirmesi de dikkat çekicidir. Yine konuyla ilgili olarak “Hadleri aranızda çözüme kavuşturun, zira bana geldiğinde artık kesinleşir”⁵² şeklindeki rivayet böyle bir anlayışı desteklemektedir.

Zahirî fıkıh ekolünün önemli isimlerinden İbn Hızam (ö.456/1064) konuyla ilgili rivayetleri sıhhatleri açısından tenkit etmekte, “hadler ancak imama/devlet başkanına ulaştıktan sonra vacip olur” sözüyle ilgili olarak, hak sahibinin davacı olmaktan vazgeçmesini engelleyen bir nassın bulunmadığı, dolayısıyla hak sahibinin davacı olup olmama konusunda muhayyer olmakla birlikte affi tercih etmesinin daha doğru olacağı yönünde kanaat belirtmektedir.⁵³ İbn Teymiyye de (ö.728/1327) hırsızlık, zina, sarhoşluk veren maddelerin kullanılması gibi suçlarda konu yargıya intikal etmeden önce, *hirābe* (terör) suçlarında ise ele geçirilmeden önce suçluların teslim olmasının ulemanın ittifakıyla had cezasını düşüreceğini ifade etmektedir.⁵⁴

Netice olarak, kişisel hakların söz konusu olduğu davalarda hak sahibinin talebinin davanın kesinlik kazanmasında etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, had grubunda olmakla birlikte kul hakkı ihlalini de içeren suçlarda mağdura tam anlamıyla yetki verilmesi anlamına gelmektedir. Ancak kısas suçlarından farklı olarak, dava açılmasından sonra mağdur dâhil hiç kimsenin af ya da cezada değişikliğe gitme hakkı bulunmamaktadır.

Bununla birlikte, Şâfiî ve Hanbelî fakihleri, hırsızlık ve zina isnadı (*kazf*) suçunda şahsi hakkı daha galip gördükleri için cezaya hükmedildikten sonra bile mağdurun suçluyu affetme yetkisine sahip olduğunu kabul etmişler, diğer fakihler ise bunu suçun mahkemeye intikal etmesine kadarki dönemle

⁵¹ El-Buhārî, *el-Cāmi’u’ş-Şaḥiḥ*, K. el-Ḥudūd, 12 B. *Kerāhiyyeti’ş-şefā’ati fî’l-ḥaddi izā rufi’a ilā’s-sultān*, c.4. ss.248-249 (no.6788).

⁵² Ebū Dāvūd, *Sunen*, K. el-Ḥudūd, 32 B. *el-afv ‘ani’l-ḥudūd mā lem tebluḡi’s-sultān*, c.4, s.351 (no.4376).

⁵³ Ebū Muḥammed ‘Alī b. Aḥmed b. Sa’īd İbn Hızam, *el-Muḥallā*, tah. Aḥmed M. Şākir el-Ḳāḏī ([Kahire]: Matba’atu’n-Nehḡa, 1347), c.11, s.153.

⁵⁴ Taḳiyuddīn İbn Teymiyye, *el-Fetāwā’l-Kubrā*, tah. Muḥammed ‘A. ‘Atā, Muḥtafā ‘A. ‘Atā (Beyrut: Dāru’l-Fikri’l-‘Arabī, 1987), c.3, s.411; Benzer bir değerlendirme için ayrıca bkz. Raḡīd Riḡā, *Tefsīru’l-Menār*, c.6, s.382. Kanaatimizce zinada karşılıklı rıza, sarhoşluk veren maddeleri kullanma suçunda ise bu suça ilaveten kişisel hak ihlali olmadığı sürece, doğrudan toplum/kamu hakları ihlali olması sebebiyle af kapsamı dışında olmalıdır.

sınırlı tutmuşlardır.⁵⁵ Konuyla ilgili olarak, Nihat Dalgın “İslam Ceza Hukukunda, ceza vermede inisiyatif kullanma yetkisi hakimden çok hak sahiplerine verilmiştir” şeklinde bir sonuca ulaşmaktadır.⁵⁶

Tüm bunlarla birlikte had suçlarından sayılan zinada, karşılıklı rıza sebebiyle kişisel mağduriyetin olmadığı iddia edilebilir. Zina suçunda, toplumun temeli olan aile kurumuna zarar vermesi, insan neslinin yok olması ve soy bağının karışması dolayısıyla toplum (kamu) hakkı ihlalinin daha baskın olduğunu söylemek mümkündür. Aynı şekilde başka bir suçla birleşmediği sürece sarhoşluk verici maddeleri kullanma suçunda da kişisel mağduriyetten çok toplumsal anlamda bir hak ihlalden söz edilebilir. Zira geçici de olsa zihinsel meleke kaybına yol açan söz konusu maddelerin kullanılması, kullanan kişinin toplumun bir ferdi olması sebebiyle kişisel özgürlük alanı olarak değerlendirilemez. Nitekim günümüzde birçok ulusun yasasında, henüz kimseye zarar vermemiş olsa da sarhoş olarak araç kullanılması yasak kapsamında olup cezaî takibatı gerektirmektedir. Kanaatimize göre zina ve sarhoşluk verici maddeleri kullanma suçlarını kamu hukuku kapsamında değerlendirmek daha doğrudur.

2.3. Ta‘zîr Cezaları

Had ve kısas suçlarında olduğu gibi muayyen bir ceza konulmayan suçlara verilen, miktarı ve uygulanması yasama organına bırakılmış cezalara ta‘zîr denilmektedir. Ta‘zîr cezalarının da had ve kısas suçlarında olduğu gibi Allah hakkı ve kul haklarını korumayı amaç edindiği, kötülüklerin yaygınlaşmasını önleyici, suç işleyenleri terbiye ve ıslah edici özellikler taşıdığı ifade edilmektedir.⁵⁷ Kişisel hak ihlalleri ile ilgili ta‘zîr suçlarında hak sahibinin affetmemesi durumunda ceza verilmesi zorunlu iken, Allah hakkı kapsamındaki suçlarda devlet başkanına toplumun maslahatı

⁵⁵ eş-Şirâzî, *el-Muhezzeb*, c.3, s.349 vd.; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c.12, s.386; İbn Teymiyye, *es-Siyâsetu 'ş-Şer'iyye*, s.58; el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-Kebîr*, tah. 'Alî M. Mu'avviğ & 'Âdil A. 'Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1994), c.13, s.259; Bardakoğlu, “Had,” s.550.

⁵⁶ Nihat Dalgın, “İslâm Ceza Hukukunda Mahkeme Kararı Sonrası Cezaların Düşmesi,” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1998), s.206.

⁵⁷ El-Kāsānî, *Bedā'î'u 'ş-Şanā'î*, c.9, s.270 vd.; İbn Teymiyye, *es-Siyâsetu 'ş-Şer'iyye*, s.96 vd.; 'Abdul'azîz Müsâ 'Âmir, *et-Ta'zîr fi 'ş-Şer'ati'l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1389/1969), s.83; Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, s.69 vd.; Tuncay Başoğlu, “Ta‘zîr,” *DİA*, c.40, s.198.

doğrultusunda takdir yetkisi verilmektedir.⁵⁸ Kul hakkı kapsamında olan ta'zîr suçları af, sulh ve ibraya konu olabilmektedir.⁵⁹

Tüm suçlar için geçerli olmamakla birlikte, Allah hakkı ile ilgili ta'zîr suçlarında yasama organına tanınan yetkinin, suçların devlete karşı işlendiği ve dolayısıyla cezalandırma hakkının de devlete ait olduğu anlayışıyla benzerlik arz ettiği söylemek mümkündür.

2.4. Değerlendirme

İslam Ceza Hukukunda suç ve cezalar ihlal edilen haklar üzerinden tasnife tabi tutulmaktadır. Kısas, had ve ta'zîr cezalarını aynı kategoride değerlendirmek mümkün değildir. Söz konusu cezalar, ceza belirleme hak ve yetkisi, af kapsamında olup olmama, cezanın artırılıp eksiltilmesi ya da tağyiri gibi özellikleri yönüyle farklılık göstermektedir. Buna karşılık yukarda belirtildiği üzere, ceza hukukunu kamu hukukunun bir dalı olarak değerlendiren anlayışa göre, suç kişiler arasında gerçekleşmiş gibi görünse dahi, her suçta gerçek mağdurun devlet olduğu gerekçesiyle cezalandırma yetkisi devlete tanınmaktadır.⁶⁰ Ayrıca gerekli görüldüğü durumlarda devletin suçluları affetme yetkisi de bulunmaktadır. Siyasi bir işlem olan af, devletin suçluyu cezalandırmaktan veya verilen cezayı yerine getirmekten vazgeçmesi anlamına gelmektedir.⁶¹ Devlet başkanlarının da ayrıca özel af yetkisi bulunmaktadır.⁶²

Allah hakkı nitelemesinin bu kapsama giren haklara verilen önemden kaynaklandığı, gerçekte bu haklardan kastın toplum/kamu hakları olduğu şeklindeki yaklaşım isabetli görünmekle birlikte, İslam hukukundaki tüm cezaların aynı nitelikte olmadığını tekrar edelim. Kısas suçlarında mağdura kısas talebi, af ya da sulh arasında tercih hakkı verilmektedir. Had ve ta'zîr kapsamındaki suçlarda ve yine kul haklarının söz konusu olduğu suçlarda

⁵⁸ Muhammed Emîn b. 'Umer İbn 'Abidin, *Reddu'l-Muhtâr 'alâ'd-Durri'l-Muhtâr*, tah. 'Alî M. Mu'avviq, 'Âdil A. 'Abdulmevcüd. 22 c. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), c.6, ss.123-125; 'Abdul'azîz 'Âmir, *et-Ta'zîr fi's-Şer'ati'l-İslâmiyye*, ss.512, 513; 'Üdeh, *et-Teşri'u'l-Cinâ'iyyil-İslâmî*, c.1, s.127; Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, s.75; Başoğlu, "Ta'zîr," ss.200-202.

⁵⁹ El-Kāsānî, *Bedā'i'u's-Şanā'î*, c.9, s.274.

⁶⁰ İçel & Donay, *Karşılaştırmalı ve Uygulamalı Ceza Hukuku: Genel Kısım*, ss.14-15; Önder, *Ceza Hukuku Dersleri*, s.15.

⁶¹ Toroslu, *Ceza Hukuku. Genel Kısım*, s.457; Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Önder, *Ceza Hukuku Dersleri*, ss.647-652.

⁶² T. C. Anayasası, m. 104 (Ayrıntılı bilgi için bkz. Onarıcı Adalet Programları El Kitabı, United Nations Office on Drugs and Crime, New York 2006, 29 Kasım 1985 tarihli ve 40/34 numaralı Birleşmiş Milletler Genel Kurul Kararı, §7; Galma Jahic & Burcu Yeşiladalı (der.), *Onarıcı Adalet Mağdur-Fail Arabuluculuğu ve Ceza Davalarında Uzlaşma Eğitim Materyalleri* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008); Galma Jahic & Burcu Yeşiladalı (der.), *Onarıcı Adalet Mağdur-Fail Arabuluculuğu ve Uzlaşma Uygulamaları: Türkiye ve Avrupa Bakışı* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008).

mağdura belli şartlarda hak ve yetkiler tanınmaktadır. Bu tür suçların bir kısmında ise kul hakkının daha ağırlıkta olduğu gerekçesiyle, failin cezalandırılabilmesi için mağdurun davacı olmasının (husumet) gerekli olduğu fukahânın çoğunluğu tarafından kabul edilmektedir. Konuyla ilgili ayetlerde mağdura af ve sulhun tavsiye edilmesi, benzer şekilde Hz. Peygamber'in kendisine gelmeden önce davalı ile davacı arasında sulh yapılabileceği, aksi halde davanın kesinlik kazanacağı şeklindeki uyarıları, İslam Ceza Hukukunun kendine has özellikleri olarak değerlendirilebilir.

İslam hukukunda cezaların devlet tarafından infaz edilmesi, devletin bu konuda taraf olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim kamu hukuku-özel hukuk ayrımını kabul etmeyen diğer hukuk sitemlerinde de infaz devlet tarafından yapılmaktadır. İslam Ceza Hukuku kapsamındaki suçların çoğunda devletin mağduriyetinden ziyade, kişilerin mağduriyeti söz konusu olması sebebiyle mağdur yetki sahibi kılınmaktadır. Bu durumda devlet, mağdurun hakkını temin konusunda kamu gücünü kullanmaktadır. Bu yapısıyla, İslam Ceza Hukukunda suç-ceza ilişkisini, suçun her halükarda devlete karşı işlendiği şeklindeki anlayışın aksine, fail-mağdur ilişkisi olarak değerlendirmek daha doğrudur.

Bu bağlamda modern hukuk anlayışında doktrinde, suçun her halükarda devlete karşı işlenmiş olduğu gerçeğinin değişmeyeceği ifade edilmekle birlikte,⁶³ son yıllarda dünyada olduğu gibi ülkemizin mevzuatında da birçok suç türü için uzlaşma kurumu kapsamında fail-mağdur arabuluculuğuna dair düzenlemelere yer verilmektedir.⁶⁴

Yukarda söz konusu edildiği üzere, kısas suçlarında maktul yakınlarının faili affetmeleri durumunda devletin ayrıca ta'zîr türü bir ceza verme hakkının bulunup bulunmadığı fukahâ arasında ihtilafli bir konudur. Dolayısıyla devletin cezaları infaz yetkisinden hareketle, İslam Ceza Hukukunu kamu hakkı kapsamında değerlendirmek mümkün görünmemektedir. Bu yönüyle İslam Ceza Hukukunda suçlu-devlet ilişkisinden çok suçlu-mağdur ilişkisinin daha ağırlıklı olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Mağdurun hakkını koruma durumunda olan devletin, ondan bağımsız karar verme, suçluyu cezalandırma ve af yetkisi yoktur.

⁶³ Önder, *Ceza Hukuku Dersleri*, ss.17-18.

⁶⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Jahic & Burcu (der.), *Onarıcı Adalet Mağdur-Fail Arabuluculuğu ve Uzlaşma Uygulamaları Türkiye ve Avrupa Bakışı*; Adem Yıldırım, "Mağdur Haklarına Yönelik Kurumsal Yapılar (Sulh ve Uzlaştırma)," *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23 (2014), ss.251-270.

Dolayısıyla İslam Ceza Hukukunu bir bütün olarak kamu hukuku kapsamında değerlendirmenin doğru olmadığı görülmektedir.

Sonuç

İslam Hukukunda cezalarla ilgili konular fıkıhın diğer bölümlerinde olduğu gibi kendine özgü sistematiği içerisinde belli başlıklar altında ele alınmaktadır. Ceza belirleme yetkisi, cezanın niteliği, af ve sulha konu olması esaslarına dayanan kısas, had ve ta‘zîr şeklindeki ayırım, İslam Ceza Hukukuna dair özgün bir sınıflandırmadır. Bu sınıflandırmada, ihlal edilen haklar bağlamında Allah hakkı-kul hakkı ayırımının belirleyici bir role sahip olduğu görülmektedir.

İslam Ceza Hukukunun kendine has sistematiğini eksiklik olarak değerlendirmek mümkün değildir. Kamu hukuku-özel hukuk ayırımının mutlak doğru olup olmadığı tartışması bir tarafa, önceden söz edildiği üzere bu ayırım tüm hukuk sistemleri tarafından da kabul görmemektedir. Ayrıca ceza hukukunun kamu hukuku kapsamında yer almasının tabii bir sonucu olarak suçun her halükarda devlete karşı işlenmiş olduğu, dolayısıyla faili cezalandırmada tek yetki sahibinin devlet olacağı anlayışına karşılık, İslam Ceza Hukukunda mağdura geniş hak ve yetkilerin verilmesi, artı bir değer olarak kabul edilmelidir.

KAYNAKÇA

- Aktan, Hamza. “Kazf,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (DİA), c. 25, ss.148-149.
- ‘Âmir, ‘Abdul‘azîz Mūsā. *et-Ta‘zîr fı’ş-Şerī‘ati’l-İslâmiyye*. 4. bsk. Kahire: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 1389/1969.
- Artuk, Mehmet Emin, Caner Yenidünya, Ahmet Gökçen. *Ceza Hukuku Genel Hükümler*. 5. bsk. Ankara: Turhan Kitapevi, 2011.
- el-‘Avvā, Muḥammed Selīm. *Fî Uşûli’n-Nizāmi’l-Cinā’l-İslāmî*. Kahire: Nehḍatu Mişr, 2006.
- Bardakoğlu, Ali. “Hak,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (DİA), c.15, ss.139-151.
- . “Had,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (DİA), c.14, ss.547-551.
- . “Hapis,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (DİA), c.16, ss.54-64.
- Başoğlu, Tuncay. “Ta‘zîr,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (DİA), c.40, ss.198-202.
- Behnesî, Aḥmed Fethî. *el-Kiṣāş fı’l-Fikhi’l-İslāmî*. 5. bsk. Beyrut: Dâru’ş-Şurûk, 1989.
- Bilge, Necip. *Hukukun Başlangıcı, Hukukun Temel Kavramları ve Kurumları*. 14. bsk. Ankara: Turhan Kitabevi, 2000.
- Bilmen, Ömer Nasûhî. *Hukûku İslâmîyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. 8 c. İstanbul: Bilmen Yayınevi, tsz.
- el-Buḥārî, ‘Alā‘uddîn ‘Abdul‘azîz b. Aḥmed. *Keşfu’l-Esrār ‘an Uşûli Fahri’l-İslām el-Bezdevî*. 4 c. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1418/1997.

- el-Buḥārī, Muḥammed b. İsmā'īl. *el-Cāmi'ü's-Şaḥīḥ*. Tah. Muḥammed Fu'ād 'Abdulbākī, Muḥibbuddīn el-Ḥaṭīb, Kāḍī Muḥyiddīn el-Ḥaṭīb. 4 c. Kahire: el-Matba'atu's-Selefiyye, 1400.
- Cād, el-Ḥuseynī Suleymān. *el-Ukūbātu'l-Bedeniyye fī'l-Fikḥi'l-İslāmī*. Kahire & Beyrut: Dāru's-Şurūk, 1991.
- el-Cezrī, 'Abdurrahmān. *Kitābu'l-Fikḥ 'alā'l-Mezāhibi'l-Erba'a*. 5 c. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1404/1984.
- Cin, Halil & Ahmed Akgündüz. *Türk Hukuk Tarihi*. 2 c. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1995.
- Dağcı, Şamil. "Kıyas," *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.25, ss.488-495.
- Dalgın, Nihat. "İslām Ceza Hukukunda Mahkeme Kararı Sonrası Cezaların Düşmesi," *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1998), ss.171-206.
- ed-Derdīr, Ebū'l-Berakāt Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed. *eş-Şerḥu's-Şağīr 'alā Akrabi'l-Mesālik ilā Mezhebi'l-İmām Mālik*. Tah. Muṣṭafā Kemāl Vaşfī. 4 c. Kahire: Dāru'l-Me'ārif, 1986.
- ed-Dusūkī, Şemsuddīn Muḥammed 'Arafa. *Hāşiyetu'd-Dusūkī 'alā's-Şerḥi'l-Kebīr (Şerḥu Minaḥi'l-Celīl ile birlikte)* 4 c. Kahire: Dāru İḥyā'i Kutubi'l-'Arabīyye, tsz.
- Ebū Dāvūd, Suleymān b. el-Eş'aş es-Sicistānī. *Sunen*. 5 c. Beyrut: Dāru İbn Ḥazm, 1418/1997.
- Ebū Zehra, Muḥammed. *el-Ukūbe: el-Cerīme ve'l-Ukūbe fī'l-Fikḥi'l-İslāmī*. Kahire: Dāru'l-Fikri'l-'Arabī, tsz.
- Gözler, Kemal. *Hukuka Giriş*. Bursa: Ekin Kitapevi Yayınları, 1998.
- . *Hukukun Temel Kavramları*. 12. bsk. Bursa: Ekin, 2014.
- Güriz, Adnan. *Hukuk Başlangıcı*. 15. bsk. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013.
- İbn 'Abidīn, Muḥammed Emīn b. 'Umer. *Reddu'l-Muḥtār 'alā'd-Durri'l-Muḥtār*. Tah. 'Alī Muḥammed Mu'avviḍ, 'Ādil Aḥmed 'Abdulmevcūd. 22 c. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- İbn 'Aşūr, Muḥammed eṭ-Ṭāhir. *Maḳāşidu's-Şerī'ati'l-İslāmiyye*. Tah. Muḥammed eṭ-Ṭāhir el-Mīsāwī. 2. bsk. Amman: Dāru'n-Nefā'is, 2001.
- İbn Ḥazm, Ebū Muḥammed 'Alī b. Aḥmed b. Sa'īd. *el-Muḥallā*. Tah. Aḥmed Muḥammed Şākir el-Kāḍī. 11 c. [Kahire]: Matba'atu'n-Nehḍa, 1347.
- İbn Ḳayyim el-Cevziyye. *İ'lāmu'l-Muvaḳḳi'in 'an Rabbi'l-Ālemīn*. Tah. Meşhūr b. Ḥasen Āl Suleymān. 7 c. Riyad: Dāru İbnu'l-Cevzī, 1423.
- İbn Ḳudāme, 'Abdullāh Aḥmed b. Muḥammed. *el-Muğnī*. 15 c. Riyad: Dāru 'Ālemi'l-Kutub, tsz.
- İbn Māce, Ebū 'Abdillāh Muḥammed b. Yezīd el-Ḳazvīnī. *es-Sunen*. Tah. Muḥammed Nāşiruddīn el-Elbānī. 3 c. 1. Bsk. Riyād: Mektebetu'l-Me'ārif, 1417/1997.
- İbn Ruşd, Ebū'l-Velīd Muḥammed b. Aḥmed. *Bidāyetu'l-Muctehid ve Nihāyetu'l-Mukteşid*. 2 c. 6. bsk. Byy: Dāru'l-Ma'rife, tsz.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddīn. *es-Siyāsetu's-Şer'iyye fī İşlāḥi'r-Rā'ī ve'r-Ra'iyye*. Tah. Lecnetu İḥyā'i't-Turāşī'l-'Arabī. Beyrut: Dāru'l-Āfāki'l-Cedīde, 1983.

- . *el-Fetāvā'l-Kubrā*. Tah. Muḥammed 'Abdulkādir 'Aṭā, Muṣṭafā 'Abdulkādir 'Aṭā. 6 c. Beyrut: Dāru'l-Fikri'l-'Arabī, 1987.
- İçel, Kayihan & Süheyl Donay. *Karşılaştırmalı ve Uygulamalı Ceza Hukuku: Genel Kısım*. 5. bsk. İstanbul: Beta, 2006.
- Jahic, Galma & Burcu Yeşiladalı (Derleyenler). *Onarıcı Adalet Mağdur-Fail Arabuluculuğu ve Uzlaşma Uygulamaları Türkiye ve Avrupa Bakışı*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- . *Onarıcı Adalet Mağdur-Fail Arabuluculuğu ve Ceza Davalarında Uzlaşma Eğitim Materyalleri*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- el-Ḳarāfī, Aḥmed b. İdrīs, Şihābuddīn. *eż-Zeḥīra*. 14 c. Tah. Muḥammed Ḥuccī. Beyrut: Dāru'l-Ḡarbi'l-İslāmī, 1994.
- el-Kāsānī, 'Alā'uddīn Ebū Bekr b. Me'sūd. *Bedā'ī'u's-Şanā'ī' fi Tertibi's-Şerā'ī'*. Tah. 'Alī Muḥammed Mu'avviḍ, 'Ādil Aḥmed 'Abdulmevcūd. 10 c. 2. bsk. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1424/2003.
- Koşum, Adnan. "İslām Hukukunda Ölüm Cezası," *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1998), ss.112-147.
- . "İslām Kamu Hukuku Alanına İlişkin Klasik Literatürün Azlığı Üzerine Mülâhazalar," *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2008), ss.123-131.
- el-Māverdi, Ebū'l-Ḥasen 'Alī b. Muḥammed b. Ḥabīb. *el-Aḥkāmü's-Sultāniyye*. Tah. Aḥmed Mubārāk el-Bağdādī. Kuveyt: Mektebetu Dār İbn Ḳuteybe, 1409/1989.
- . *el-Hāvī'l-Kebīr*. Tah. 'Alī Muḥammed Mu'avviḍ & 'Ādil Aḥmed 'Abdulmevcūd. 28 c. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1414/1994.
- el-Mergīnānī, Burhānuddīn Ebū'l-Ḥasen 'Alī b. Ebī Bekr. *el-Hidāye Şerhu Bidāyeti'l-Mubtedī*. 4 c. Tah. Aḥmed Cād. Kahire: Dāru'l-Ḥadīṣ, 1429/2008.
- el-Mutī, Muḥammed Necīb. *Tekmile* (en-Nevevī'nin *Kitābu'l-Mecmū' Şerhu'l-Muhezzeb li's-Şirāzī* adlı 23 ciltlik esere yapılan ekler; el-Mutī'nin *Tekmile*'si cc.12-23). Kahire: Dāru İḥyā'it-Turāşī'l-'Arabī, 1415/1995.
- Önder, Ayhan. *Ceza Hukuku Dersleri*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1992.
- Özyörük, Mukbil. *Hukuka Giriş*. Ankara: Ege Matbaası, 1959.
- er-Rāzī, Ebū 'Abdullāh Faḥruddīn Muḥammed b. 'Umer. *Mefātiḥu'l-Ġayb*. 30 c. Beyrut: Dāru'l-Fikr, 1981.
- Remlī, Şemsuddīn Muḥammed b. Ebū'l-'Abbās Aḥmed b. Ḥamze. *Nihāyetu'l-Muhtāc ilā Şerḥi'l-Minhāc*. 8 c. 2. bsk. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1424/2003.
- Riḍā, es-Seyyid Muḥammed Raşīd. *Tefsīru'l-Ḳur'āni'l-Ḥakīm (Tefsīru'l-Menār)*. 22 c. 2. bsk. Kahire: Dāru'l-Menār, 1947.
- Sava Paşa. *İslām Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüt*. Terc. Baha Arıkan. 2 c. Ankara: Yeni Matbaa, 1955.
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. New York: Oxford University Press, 1982.
- es-Seraḥşī, Şemsu'l-E'imme Muḥammed Aḥmed b. Ebū Sehl. *el-Mebsūf*. 31 c. Beyrut: Dāru'l-Ma'rife, tsz.

- . *el-Uşûl*. 2 c. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1993.
- eş-Şāfi'î, Muḥammed b. İdrîs. *el-Umm*. Tah. Rif'at Fevzî 'Abdulmuṭṭalib. 11 c. [İskenderiyye]: Dāru'l-Vefā', 2001.
- eş-Şātibî, Ebū İshāk İbrāhîm b. Mūsā. *el-Muvāfaqāt*. 6 c. Tah. Meşhūr b. Ḥasen Āl Suleymān. Byy: Dāru İbn 'Affān, 1997.
- eş-Şeybānî, Ebū 'Abdullāh Muḥammed b. el-Ḥasen. *Kitābu'l-Aşl*. Tah. Ebū'l-Vefā' el-Efġānî. 5 c. Beyrut: 'Ālemu'l-Kutub, 1990.
- eş-Şirāzî, Ebū İshāk İbrāhîm b. 'Alî b. Yūsuf el-Firūzābādî. *el-Muhezzeb fî Fikhi'l-İmām eş-Şāfi'î*. 3 c. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416/1995.
- eṭ-Ṭaberî, Ebū Ca'fer Muḥammed b. Cerîr. *Cāmi'u'l-Beyan 'an Te'vîli Āyi'l-Kur'an*. Tah. Maḥmūd Muḥammed Şākir. 16 c. 2. bsk. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, tsz.
- Toroslu, Nevzat. *Ceza Hukuku: Genel Kısım*. 18. bsk. Ankara: Savaş Yayınevi, 2012.
- 'Üdeh, 'Abdulkādir. *et-Teşri'u'l-Cinā'iyil-İslāmî Muḥārinen bi'l-Kānūni'l-Vađ'î*. 2 c. Beyrut: Dāru'l-Kātibi'l-'Arabî, tsz.
- 'Uleyş, Muḥammed b. Aḥmed. *Şerḥu Minaḥi'l-Celil 'alā Muḥtaşari'l-'Allāme el-Ḥalîl*. 4 c. Byy: Dāru Şādir, tsz.
- Yıldırım, Adem. "Mağdur Haklarına Yönelik Kurumsal Yapılar (Sulh ve Uzlaştırma)," *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23 (2014), ss.251-270.
- Zabunoğlu, Yahya Kazım. *Kamu Hukukuna Giriş*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1973.
- Zafer, Hamide. *Ceza Hukuku Genel Hükümler*. İstanbul: Beta Yayınları, 2011.
- ez-Zerkā, Muştafā Aḥmed. *el-Medḥalu'l-Fikhî el-'Āmm*. 2 c. 2. bsk. Dimeşk: Dāru'l-Kalem, 2004.
- Zeydān, 'Abdulkerîm. *el-Mufaşşal fî Ahkāmî'l-Mer'e ve'l-Beyti'l-Muslim fî Şer'i'ati'l-İslāmiyye*. 11 c. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 1412/1992.
- . *el-Medḥal li-Dirāsāti 'ş-Şer'i'ati'l-İslāmiyye*. Kahire, 2001.
- . *el-Vecîz fî Uşûli'l-Fikh*. [Bağdad]: Mu'essesetu Kurtuba, [1976].
- ez-Zuḥaylî, Vehbe. *el-Fikhu'l-İslāmî ve Edilletuhu*. 8 c. 2. bsk. Dimeşk: Dāru'l-Fikr, 1405/1985.

Yazıcıoğlu'nun *Muhammediyye*'si Hakkında Bir Osmanlı Fetvası*

RECEP GÜRKAN GÖKTAŞ
Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi
rgoktas@ankara.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-6661-2232>

Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin (ö.855/1451) *Muhammediyye* isimli eseri Osmanlı popüler dinî edebiyatı içinde en önde gelen eserlerden biridir.¹ Yazıldığı dönemden itibaren başlayan bu popülerite yakın zamanlara kadar devam etmiştir. Bunun bir göstergesi olarak çok sayıda yazması bulunan eser, 1258/1842 yılından itibaren onlarca kere basılmış,² sonra sadeleştirilerek ve yeni harflere aktarılarak birkaç kere daha yayımlanmıştır. 20. yüzyılın büyük bir bölümünde cemaat huzurunda ve aile arasında sesli olarak okunup dinlenmeye devam ettiğine dair pek çok hatıra not edilmiştir.³ İslam dini esaslarının ve ahlakının yanında, Hz. Peygamber'in siretinin öğretilmesine ve Peygamber sevgisinin halka yayılmasına vesile olduğu için genellikle takdir konusu kılınan *Muhammediyye*,⁴ özellikle günümüzde, toplumda yanlış "Allah ve Peygamber tasavvurları" oluşması ve kaderciliğin toplumsal tabanda sabitleşmesi gibi konularda suçlu gösterilmiş, çok sayıda İsrâ'iliyyât, uydurma haberler ve mitolojik hikayeler içermekle tenkit

* Yazıyı okuyup değerlendirmelerini benimle paylaştığı için Mehmet Kalaycı'ya müteşekkirim. Ayrıca yazının hazırlanmasına değişik yönlerden katkılarda bulunan Suat Koca, Muhammet Emin Eren, Necmettin Tan, Zikri Yavuz, Necmettin Pehlivan ve Yasin Meral'e teşekkür ederim.

¹ Yazıcıoğlu Mehmed Efendi ve *Muhammediyye* kitabı hakkında bkz. Âmil Çelebioğlu, *Muhammediyye* (İstanbul: MEB, 1996), c.1; Âmil Çelebioğlu ve Kemal Eraslan, "Yazıcı-oğlu," *MEB İslâm Ansiklopedisi*, c.13, ss.363-368; Hatice Kelpetin Arpağuş, "Yazıcıoğlu ve Muhammediyye'si," H. K. Arpağuş, *Osmanlı ve Geleneksel İslâm* (İstanbul: İFAV, 2015) içinde, ss.113-129; Mustafa Uzun, "Yazıcıoğlu Mehmed Efendi," *DİA*, c.43, ss.362-363; İlyas Çelebi, "Yazıcıoğlu Mehmed Efendi: Bazı Görüşleri," *DİA*, c.43, ss.363-364; Mustafa Uzun, "Muhammediyye," *DİA*, c.30, ss.586-587.

² Yazma ve matbu nüshalara dair literatür bilgisi için bkz. Çelebioğlu, *Muhammediyye*, c.1, ss.57-78; Zehra Öztürk, "Osmanlı Döneminde Kıraat Meclislerinde Okunan Halk Kitapları," *TALİD* 5:9 (2007): ss.411-415.

³ Bkz. Ahmet Akkuş, "Yazıcıoğlu Muhammed ve *Muhammediyye* Adlı Eserinin Kültür Tarihimizdeki Yeri," (yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Rize Üniversitesi, Rize, 2010), ss.63-69.

⁴ Mesela bkz. Uzun, "Yazıcıoğlu Mehmed Efendi," *DİA*, c.43, ss.362-363; Çelebi, "Yazıcıoğlu Mehmed Efendi: Bazı Görüşleri," *DİA*, c.43, ss.363-364; Uzun, "Muhammediyye," *DİA*, c.30, ss.586-587; Akkuş, 56-62.

edilmiştir.⁵ Bunun yanında, *Muhammediyye*'ye yönelik bu tenkitler daha ziyade günümüzde değişen din anlayışıyla izah edilerek, eserin uzun yüzyıllar dinî esasların ve Peygamber sevgisinin yayılmasındaki rolü – geçmişte de hep ulema tarafından hoşgörülle karşılandığı düşüncesiyle– ön plana çıkarılmaya, Osmanlı kültürüne mal olmuş kitaba yönelik tenkitler hafifletilmeye ve içerdiği her şeye rağmen sahiplenilmeye çalışılmıştır.⁶ Bu yazının konusu olan fetva, *Muhammediyye* hakkındaki şikayetlerin sadece bugüne ait olmadığını, çok eskilere gittiğini göstermektedir.

Fetva 17.-18. yüzyıl Osmanlı fakihlerinden, çok sayıda risalesi⁷ ile meşhur 'Âlim Muhammed Efendi'ye aittir. 'Âlim Muhammed b. Hamza el-Aydî'nî el-Güzelhîşârî, ilmîni bir şeyhülislamın ve bir kazaskerin de ikrar ettiği, döneminin saygın âlimlerinden biridir.⁸ "Birgivî-yi şânî" diye

⁵ *Muhammediyye* ve benzeri popüler kitaplar hakkındaki Hatice K. Arpağuş'un *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı ve Kaynakları* (Gözden geçirilmiş 3. Baskı, İstanbul: İFAV, 2015) kitabında, özellikle bölüm sonlarındaki değerlendirmelere bakılabilir. Mesela, Arpağuş bu kitaplardaki nübüvvet anlayışını ele aldığı bölümün değerlendirmesine şu ifade ile başlamaktadır: "Bu başlık altında anlatılanlardan hareketle ilk planda söylenebilecek husus Hz. Peygamber'in, etrafını saran olağan üstülükler neticesinde tanınmaz hale gelmesidir" (s.279). Ayrıca *Muhammediyye* ve *Envâru'l-Âşîkîn*'deki Allah ve Peygamber tasavvurlarını eleştirel bir şekilde ele alan şu çalışmalara bkz. Ahmet Emin Seyhan, "Muhammediye ve *Envâru'l-Âşîkîn*'de Yansıtılan Allah Tasavvuru Üzerine Bir Değerlendirme," *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2013): 55-82; Ahmet Emin Seyhan, "Muhammediye ve *Envâru'l-Âşîkîn*'de Ortaya Konulan Peygamber Tasavvurları Üzerine Bir Değerlendirme," *The Journal of Academic Social Science Studies* 47 (2016): 215-233. *Envâru'l-Âşîkîn*'deki Kıyamet alametleriyle alakalı rivayetleri ele alan eleştirel diğer bir çalışma yine Seyhan tarafından yapılmıştır. Bkz. Ahmet Emin Seyhan, *Hadislerde Kıyamet Alametleri: Envâru'l-Âşîkîn Örneğinde* (Isparta, 2006). *Muhammediyye*'nin geliştirilmiş mensur bir versiyonu olarak görülen *Envâr*'a yönelik eleştirilerin aynı rivayetlerden beslenen *Muhammediyye*'ye yönelik olarak okunması da mümkündür. *Muhammediyye*'deki hadislerin *tahrîcine* yönelik bir yüksek lisans tezi yapılmıştır. Bkz. Fatih Gümüş, "'Muhammediye' Adlı Manzum Eserdeki Hadislerin Tahrir ve Değerlendirmesi," (yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Rize Üniversitesi, Rize, 2011). Tezde 133 hadisin değerlendirilmesi yapılmış ve bunların 26'sı *merdûd* bulunmuş, 36'sı hakkında bir hükme ulaşılamamıştır. Aslında *Muhammediyye* bunun kat kat fazlası hadise dayanmaktadır, ancak Gümüş'ün yalnızca metinde hadis olduğu ima ve işaret edilen rivayetleri çalıştığı anlaşılmaktadır.

⁶ İlyas Çelebi'nin *DİA* maddesinin sonundaki şu ifadeleri bu anlamda okunabilir: "Yazıcıoğlu şeriatla bağlıdır ve şeriatın sınırlarını zorlamaz. Onun din anlayışı, etrafında tarikat, mârifet ve hakikat mertebeleri bulunan şeriat şeklidir. Yazıcıoğlu Mehmed Efendi eserlerinde Resûlullah'a muhabbetini yoğun bir biçimde dile getirmiş bir gönül adamıdır. Çeşitli konuları anlatırken her türlü rivayetten faydalanmış, bunları değerlendirmeden kullanmıştır. Bununla birlikte *Muhammediyye*'de hoşgörülle karşılanamayacak ölçüde aşırı görüşlere rastlanmaz. Kitabın halk tarafından asırlarca okunmasını âlimlerin müsamaha ile karşılaması da bunu ortaya koyar." (Çelebi, "Yazıcıoğlu Mehmed Efendi: Bazı Görüşleri," *DİA*, c.43, s.364).

⁷ Tesbit edilebildiği kadarıyla sayısı sekseni geçen eserlerinin çoğu risale formatındadır ve tamamına yakını Arapça yazılmıştır. Bkz. Recep Cici, *Bir Osmanlı Fakihî Âlim Muhammed b. Hamza'nın Fıkıh Risâleleri* (Bursa: Emin, [2006]), ss.22-29.

⁸ *Mecmû'a*, Harvard Üniversitesi, Houghton Kütüphanesi, MS Arab 292, v.145b. Burada, 'Âlim Muhammed'in bazı risalelerini tetkik ettikleri anlaşılan Şeyhülislam Ebe-zâde 'Abdullah Efendi (ö.1126/1714) ile o vakit Anadolu Kazaskeri iken sonra Rumeli Kazaskeri ve Şeyhülislam olmuş Mîrza Muştâfâ Efendi'nin (ö.1135/1722) 'Âlim Muhammed'le ilgili sitayişkar sözleri vardır. Başka bir yazmada yer alan aynı övgü ifadelerinin fotoğrafı için bkz. Cici, *Bir Osmanlı Fakihî*, s.196.

nitelenmesi⁹ onun bid'at ve hurafelere karşı mücadele eden, gününün fikhî, itikadî ve ahlakî sorunlarına eğilen biri olduğunu ihsas etmektedir. Çokça okunduğu anlaşılan risaleleri de büyük ölçüde bunu doğrulamaktadır. Onun, her ne kadar açık bir kayıt olmasa bile, Kâdîzâdelilere yakın duran ulema arasında bulunduğu düşünülebilir.¹⁰

‘Âlim Muhammed’in ne zaman doğduğu ve öldüğü tam olarak bilinmese de pek çok risalesinin sonundaki ferağ kayıtları en azından 1090-1122/1679-1710 yılları arasında aktif olduğunu ve bu son tarihten sonra vefat ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla Bursalı Mehmed Tâhir’in bir mezar taşına dayanarak verdiği 1204/1789 tarihinin yanlış olduğu ortaya çıkmaktadır.¹¹ Kaynaklarda yer alan diğer bazı bilgiler de hayatı hakkında fazla bir şey bilmediğimiz ‘Âlim Muhammed’in zaman zaman başka şahıslarla karıştırıldığını göstermektedir. Hayatı hakkında en sağlam kaynağın yine eserleri olduğu anlaşılmaktadır. Mesela, ‘Âlim Muhammed’in 1 Rab’u’l-âhir 1122 (30 Nisan 1710) tarihinde bitirdiği bir risalesinin sonunda yaşının 60 ile 70 arasında olduğunu söylemesi¹² doğum tarihi hakkında yaklaşık bir fikir verebilir. Bu aynı zamanda onun tesbit edilebilen en son tarihli eseridir. ‘Âlim Muhammed yakın zamanda akademik çevrelerin ilgisini çekmeye başlamış ve üzerine çeşitli çalışmalar yapılmış,¹³ bazı eserleri tahkik edilmiştir.¹⁴

⁹ *Mecmû’a*, v.197b. Sayfanın üst tarafındaki not: “...li’ş-şeyḥayn el-‘âlimi’r-rabbânî ve’l-kâmilî’l-hākânî a’nî bihi Muhammed el-Birgivî ‘aleyhi rahmetu’l-‘Azîzi’l-Kavî ve ‘Âlim Muhammed el-Güzelhisârî ellezî huve el-Birgivî es-şânî.” Bu notu İbrâhîm en-Nâzillî’nin yazdığı anlaşılıyor. Ayrıca bkz. Cici, *Bir Osmanlı Fakihî*, s.20.

¹⁰ Kalaycı da yazdıklarından yola çıkarak ‘Âlim Muhammed’i Kâdîzâdelilere yakın ulema arasında zikretmektedir. Bkz. Mehmet Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği: Tarihsel-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi* (Ankara: Otorite Yay., 2015), ss.272-273.

¹¹ Bursalı Mehmed Tâhir, *Aydın Vilâyetine Mensûb Meşâyih*, ‘Ulemâ, Şu’arâ, Mü’errihîn ve Eṭibbânın Terâcim-i Ahvâlî (İzmir, 1324), s.72; Bursalı Mehmed Tâhir, ‘*Osmanlı Mü’ellifleri* (İstanbul: Maṭba’-i ‘Âmire, 1333), c.1, s.362.

¹² *Mecmû’a*, v.211a: “...ellezî kad câveze mu’terake’l-menâyâ mâ beyne’s-sittîn ilâ’s-seb’in...”

¹³ Recep Cici, “Muhammed b. Hamza Aydınî,” *DİA*, EK-2, ss.304-306; Recep Cici, *Bir Osmanlı Fakihî Âlim Muhammed b. Hamza’nın Fıkah Risâleleri*; Mohammed Najat Mohammed, “Âlim Muhammed b. Hamza Güzelhisârî el-Aydîni’nin Fıkha Dair Bazı Risalelerinin Tahkiki,” (yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2014); Seyda Demirci, “Hacı Emirzâde Muhammed b. Hamza el-Aydîni’nin Hayatı, Eserleri ve Günlük Hayata Dair Bazı Risalelerinin Tanıtımı,” (yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2014); Elif Küçükahmet, “XVII. Yüzyıl Âlimlerinden Muhammed b. Hamza Güzelhisârî’nin Ezhâru’t-Tenzîl Adlı Tefsirinin İncelenmesi,” (yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi, Sakarya, 2014); Süleyman Kaya, “17. Yüzyıl Sonlarında Muhallif Bir Metin: Muhammed b. Hamza el-Aydîni’nin Bey’u’l-İne Risalesi,” *Divân* 14:26 (2009), ss.97-112; Alican Dağdeviren & Elif Küçükahmet, “Muhammed Güzelhisârî ve Ezhâru’t-Tenzîl İsimli Tefsirinin Rivayet Açısından Değeri,” *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15:27 (2013), ss.143-166; Eyüp Yaka, “Muhammed b. Âlim el-Aydîni el-Güzelhisârî’nin Dua Ayetleri Tefsiri,” *Osmanlı Toplumunda Kur’an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları –II–*, ed. Bilal Gökkır ve diğerleri (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi, 2013) içinde, ss. 229-260; Abdüsselam Arı, “el-Taḥlîd ve

‘Âlim Muḥammed’in Yazıcıoğlu’nun *Muḥammediyye*’si ile ilgili fetvasına Harvard Üniversitesi Houghton Kütüphanesi’nde mevcut bir yazma *mecmū’a*’da tesadüf etmiştim. Yıllar önce Himmet Taşkömür’le¹⁵ bir proje kapsamında¹⁶ Harvard yazmalarını incelerken karşılaştığımız bu *mecmū’a* ‘Âlim Muḥammed’in 60’dan fazla risalesi, notları ve fetvalarının yanında başkalarına¹⁷ ait çok sayıda risale, alıntı ve fā’ide notlarını da içermektedir. *Mecmū’a*’daki risaleler 1694-1716 yılları arasında muhtemelen Antepli olan veya uzun yıllar orada yaşamış bulunan ‘Abdurrahmān b. el-Hācc ‘Osmān b. Muştafā tarafından ve en azından bazıları Antep’te istinsah edilmiş olup büyük ölçüde ‘Âlim Muḥammed’in hayatta olduğu bir döneme tekabül etmektedir.¹⁸ Bu değerli *Mecmū’a*’ya ‘Âlim Muḥammed’in hayatı ve eserleri konusunda yapılacak her çalışmada müracaat edilmelidir.

Dili Türkçe olan *Muḥammediyye* fetvasının başka bir nüshasını görebilmiş değilim, fakat ‘Âlim Muḥammed’in risalelerini derleyen bazı

Talāku’l-Mukreh li-‘Âlim Muḥammed b. Ḥamza el-Āyḏīnī el-Gūzelḥiṣārī: Taḥkīk ve Taḥlīl,” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2016), ss.713-741.

¹⁴ Bilebildiğimiz kadıyla ilk basılan eseri *Tefsīru’l-Da’āvati’l-Mubārakat mine’l-Kur’āni’l-Azīm*’dir (ed. Muḥammad ‘Alī eṣ-Şābūnī, Dimeşk: Dāru’l-Kālem, 1985; Kahire: Daru’ş-Şābūnī, 2002). *Rasā’il Fikhiyye* başlığı altında dört risalesi yakınlarda basılmıştır (ed. Şuheyb Maḥmūd el-Cumeylī, Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2016). Abdüsselam Arı yukarıda zikredilen makalesinde bir risalesini tahkik etmiştir. Seyda Demirci’nin yukarıda adı geçen tezinde günlük hayata dair 14 risalesinin metni verilmiştir. Mohammed Najat Mohammed, mezkur yayınlanmamış tezinde ‘Âlim Muḥammed’in 35 risalesini tahkik edilmiştir. Bir risalesi de Türkçe’ye tercüme edilmiştir. Bkz. Kaya, “17. Yüzyıl Sonlarında Muhafız Bir Metin.”

¹⁵ ‘Âlim Muḥammed’e ve onun çok sayıdaki kısa risalelerine ilk kez dikkatimi çeken Himmet Taşkömür’e müteşekkirim.

¹⁶ Harvard Üniversitesi kütüphanelerindeki yazmalardan ve eski matbu eserlerden seçme bir grubun dijital ortama aktarılması ile ilgili Islamic Heritage Project için bkz. <http://ocp.hul.harvard.edu/ihp/>. Bu projeye ilgili bir tanıtım yazısı için bkz. Stephen Chapman, “The Harvard University Library Islamic Heritage Project: Challenges in Managing Large-Scale Digitization of Islamic Manuscripts,” *Journal of Islamic Manuscripts* 1 (2010), ss.18-30. Fetvanın da içinde bulunduğu MS Arab 292 numaralı *Mecmū’a* da bu proje kapsamında dijital ortama aktarılmıştır ([https://iif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:13348817\\$1i](https://iif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:13348817$1i)). *Mecmū’a*’nın yakınlarda ülkemizdeki bir araştırmada ve üstelik ‘Âlim Muḥammed’in bir risalesinin tahkikinde kullanılmış olması sevindiricidir. Bkz. Arı, “et-Taḥlīd ve Talāku’l-Mukreh.”

¹⁷ Bir bütün olarak değerlendirilmeyi hak eden bu çok değerli *mecmū’a* mesela şu şahıslara ait bazı risaleleri muhtevirdir: Aḥī Çelebī (ö.905/1500), ed-Devvānī (ö.908/1502), es-Suyūtī (ö.911/1505), Kemālpāşā-zāde (ö.940/1534), İbn Nuceym (ö.970/1563), el-Birgivi (ö.981/1573), Ebū’s-Su’ūd (ö.982/1574), Minkārī-zāde (ö.1088/1678), ‘Alī el-Kārī (ö.1014/1605), ‘Abdulbāḳī b. Tūrsūn (ö.1015/1606), Nūruddīn el-Halebī (ö.1044/1635), eṣ-Şurūbulālī (ö.1069/1659), ‘Abdullerr b. ‘Abdulkādir el-‘Avfī el-Feyyūmī (ö.1071/1661), Beyāḏī-zāde (ö.1098/1687), ‘Abdulganī en-Nābulusī (ö.1143/1731), Saçaklızāde (ö.1145/1732), Kāḏīzāde Muḥammed, ‘Ömer el-Kilīsī, Antep müftüsü Celīl-zāde Muḥammed el-‘Antābī, Halep müftüsü Muḥammed el-Kevākībī (ö.1096/1685), Darende Müftüsü Ḥamza Efendi. Bağımsız risaleler dışında *Mecmū’a*’da çok sayıda kitaptan *fevā’id* tarzı alıntılar yapılmıştır. İbn Teymiyye’nin (ö.728/1328) bir risalesinin de *Mecmū’a*’da olduğu not edilmelidir.

¹⁸ *Mecmū’a*, v.241b: ‘Alī el-Kārī’nin bir risalesinin ketebe kaydı şöyledir: “temme terḳīmu ḥāzīhi’r-risāle... ‘alā yedi ... ‘Abdurrahmān b. el-Hācc ‘Osmān b. Muştafā ...ba’de’l-‘aṣr min niṣfi Şa’bān el-mu’azzam min şuhūri seneti şemān ve işrīn ve mi’e ve elf fi maḥalleti Bustāncī fi beldeṭi ‘Aynāb.” Bu aynı zamanda *Mecmū’a*’da yer alan en geç tarih (Ağustos 1716) olmaktadır.

mecmualarda¹⁹ bu fetvanın bir başka nüshasına tesadüf etme ihtimali her zaman mevcuttur. Fetvanın kenarında kendisini 'Âlim Muhammed'in tilmizi olarak takdim eden İbrâhîm el-Bîrî adlı bir şahsın iki notu vardır. İbrâhîm el-Bîrî'nin *Mecmû'a*'nın birkaç yerinde başka notları olan İbrâhîm en-Nâzillî ile aynı kişi olması ihtimal dahilindedir. Bu yazının sonunda bu notları fetva metniyle beraber ek olarak sunacağım.

'Âlim Muhammed'e fetva sadedinde yöneltilen ve kendisinden cevap beklenen soru şudur: Bazıları *Muhammediyye*'yi makbul addederken bazıları onu eleştirmektedirler. Kitaptan o derece rahatsız olanlar vardır ki kendisinde "*Muhammediyye* kitabı olmayanlar Allâhu te'âlâ'ya hamd itsiñ" bile demektedirler. 'Âlim Muhammed'in de kitabı eleştirdiği söylenmektedir. Soruyu soran kişi bunun doğru olup olmadığını, eğer doğru ise bu kitapta "şerî'ate muhâlif bir söz var ise" onun kendilerine bildirilmesini rica etmektedir. 'Âlim Muhammed söze Yazıcıoğlu'nun "vücûdî," yani *vahdet-i vucûd*cu olduğunu, İbn 'Arabî'nin (ö.638/1240) yolunu takip ettiğini söyleyerek başlar ve Yazıcıoğlu'nun *Fuşûşu'l-Hikem*'e bir şerh yazdığını da not eder.²⁰ Sonra *Muhammediyye*'de çok sayıda uydurma hadis ve yalanyanlış söz (*ekâzîb*) olduğunu belirterek buna üç örnek verir. Bu örnekleri takiben "nice kişiler vardır ki insanlar onların güzelliğinden hoşlanırlar ama onların kötü sırları ve çirkinlikleri vardır" anlamına gelen bir beyti –şairin adını vermeden– aktarır ve bu sözün Yazıcıoğlu'na uygun düştüğünü söyler.

'Âlim Muhammed'in öğrencisi İbrâhîm el-Bîrî, hâmişe düştüğü biri Arapça iki notun ilkinde, Sa'duddîn et-Teftâzânî'ye nisbet edildiğini söylediği *Fuşûş* reddiyesine atıfla İbn 'Arabî'nin ehl-i hak nazarında "*eş-şeyhu'l-ekfer*" (en kafir şeyh) ve "*mumîtu'd-dîn*" (dini öldüren) olarak adlandırıldığını söylemektedir.²¹ İkinci not İbn 'Arabî'nin adındaki 'Arabî kelimesinde *harf-i ta'rîf* bulunmaması hakkındadır.

Bu kısa fetva, yalnızca İbn 'Arabî hakkındaki bir gerilimi bize yansıtmamakta, aynı zamanda bize Osmanlı düşünce tarihi hakkında konuşurken farklı akım ve ekollerin varlığının her zaman göz önünde bulundurulması gerektiğini göstermektedir. 'Âlim Muhammed ve öğrencileri

¹⁹ Mesela Cici'nin bahsettiği, 'Âlim Muhammed'in çok sayıda risalesini havi dört *mecmû'a*'da fetvanın bir kopyesini bulmak mümkün olabilir (*Bir Osmanlı Fakihî*, ss.26-27).

²⁰ Modern çalışmalarda Yazıcıoğlu'nun *vahdet-i vucûd* anlayışı popülerleştirmede önemli bir rol oynadığı dile getirilmiştir. Arpağuş'a göre, "...[*Muhammediyye*], vahdet-i vücûd düşüncesini üst tabaka kültür şekillendiricisi olmaktan çıkıp toplumun daha geniş kesimlerine yayma işlevini de görmüştür" (*Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı*, s.28). Bunu bir tesbit olarak okuyabileceğimiz gibi eleştiri olarak da okuyabiliriz. Ayrıca bkz. Arpağuş, "Yazıcıoğlu ve Muhammediyye'si," ss.128-129.

²¹ Bunlar İbn 'Arabî'nin "*eş-şeyhu'l-ekber*" (en büyük şeyh) ve "*muhÿî'd-dîn*" (dini ihya eden) lakaplarına tarzile söylenmiştir.

dışında Yazıcıoğlu'nun *Muhammediyye*'si ve mesela onun kardeşi Ahmed Bîcân'ın *Envâru'l-Âşikîn*'i gibi diğer benzer popüler kitaplardan rahatsız olan birileri daha şüphesiz vardı, ama bunlar kimlerdi, görüşlerini ne kadar yazıya aktardılar ve literatüre yansıtılabildiler, bunun izini sürmek gerekmektedir. Son olarak, 'Âlim Muhammed'in eleştirilerinin günümüzdeki bazı eleştirilere benzerlik taşıdığı ve hâlâ karşılığının olduğu not edilmelidir.

EK:

Fetva metni:²²

Fetvâ-yı 'Âlim Muhammed fî hâkkı Şâhib-i Muhammediyye²³

"Muhammediyye şâhibi Yazıcıoğlu'nıñ Muhammediyye kitâbına bâ'zı 'ulemâ rağbet ider

ve mağbûl kitâb 'add ider ve bâ'zı kimseler dağl idüb beğenmez ve onda Muhammediyye kitâbı olmayanlar Allâhu te'âlâ'ya hamd itsin deyü hitâb iderler

ve 'Âlim Muhammed Efendî beğenmez deyü cenâbıñuza isnâd iderler. Eğer fî'l-vâkı'

Muhammediyye kitâbınıñ şer'a muhâlif bir sözü var ise lütf idüb

bize i'lâmiñuzda şevâb-ı 'azîme nâ'il olduğunuzdan mâ-'adâ

bizleri şübhededen hulûş idersüz. El-cevâb:

Şâhib-i Muhammediyye Yazıcıoğlu nefsi-emr vücüdiyyü'l-mezhebdir.

Şâhib-i Fuşûş -ki İbn-i 'Arabî'dür - anuñ mezhebi üzeredür.

Fuşûş'ı dağl şerh itmişdür²⁴ ve Muhammediyye'sinde çok ehâdis-i

mevzû'a ve ekâzib vardır. * Vücüd-i mahz idi muṭlaq,²⁵ * melâ'ikeler

²² *Mecmû'a*, v.232b.

²³ Fetvanın yer aldığı sayfada herhangi bir başlık yoktur fakat *Mecmû'a*'nın başına eklenmiş olan fihristte bu şekilde bir başlık verilmiştir.

²⁴ *Fuşûsu'l-Hikem*'in bu kısa Arapça şerhini, Yazıcıoğlu'nun kardeşi Ahmed Bîcân genişleterek Türkçe'ye tercüme etmiştir. Bîcân'ın tercümesi *Muntehâ* adıyla bilinmektedir. Henüz basılmamış olan her iki eserin de günümüze gelmiş yazmaları vardır. Bkz. *Muhammediyye*, c.1, ss.32; 174-177; Uzun, "Yazıcıoğlu Mehmed Efendi," *DİA*, c.43, s.363.

²⁵ Bu ifadeyi bu şekilde *Muhammediyye*'de bulamadım. Eğer bir istinsah hatası yok ise 'Âlim Muhammed muhtemelen fetvayı yazarken ezberinden nakledeken yanlış olmuş olmalıdır. Kasdı Allah'ı *vücüd-i mahz* diye niteleyen beyitler olmalıdır. *Muhammediyye*'de bir yerde "vücüd-ı mahz" ifadesi bir yerde de "o bir mahzâ vücüd idi" ifadesi geçmektedir (*Muhammediyye*, c.2, s.563, beyt 8348 ve 8354).

böliğinden biraz halk eğmediler baş,²⁶ * Medîne şehri [içinde] idi deccâl,²⁷
Bular ekāzībleridir. **Beyt**²⁸

*Ve şahşin cemîlin yûniķu'n-nāse ĥusnuhu * ve lâkin lehu esrāru sev'in
ķabāyihu*²⁹

*Ve hāzā'l-beyt vaķa'a li-zemmihi. Ketebehu 'Ālim Muĥammed
'ufiye 'anhu"*

Fetvada ismi geçen İbn 'Arabî hakkında hâmişe düşülen notlar şunlardır:

1. *el-musemmā 'inde ehli'l-ĥakķ bi'ş-şeyhi'l-ekfer
ve mumîti'd-dîn,*³⁰ *semmāhu fî Reddi
'l-Fuşûş al-ma'zuvv ilā Sa'diddîn.*³¹
*Ketebehu İbrāhîm el-Bîrî min tilmîzi 'Ālim Muĥammed
'ufiye 'anhu âmîn.*

²⁶ “Firiştehler bölüğünden biraz halk eğmediler baş.” *Muhammediye*, c.2, s.59 (beyt 903). Burada da 'Ālim Muĥammed ezberden naklemeden beytin ilk kelimesini değıştirmiş olmalıdır. Kur'an'da Ādem'e sadece İblis'in secde etmediğı söylenirken, bu beyitte secde etmeyenlerin daha fazla olduğunun ifade edilmiş olması 'Ālim Muĥammed tarafından eleştiriliyor olmalıdır.

²⁷ “Medîne şehri içindeydi Deccâl.” *Muhammediye*, c.2, s.316 (beyt 4836). “İçinde” kelimesi sehven fetva metninden düşürülmüş olmalıdır. Bu kelime eksikken ifade çok anlamlı olmamaktadır. 'Ālim Muĥammed bu ifadeyi Deccâl'in Medine'ye giremeyeceğine dair hadislerle aykırı bulduğı için burada zikretmiş olmalıdır. Örnek olarak el-Buĥārî'nin (ö.256/870), *eş-Şaĥîh*'indeki Kitābu Fađā'ili'l-Medîne bölümünün 9. babında “Lā yedĥulu ed-Deccāl el-Medîne” başlığı altında verdiğı hadislerle bakılabilir.

²⁸ Yazmanın bu satırında önce aşağıdaki beyit yazılmaya başlanmış fakat atlama olduğı anlaşılınca silinmiş ve bu şekilde düzeltilmiştir.

²⁹ Beyit, 'Ālim Muĥammed'in de çok kolay ulaşabileceğini tahmin ettiğimiz el-Gazālî'nin (ö.505/1111) *Mizānu'l-'Amel*'inde aynen geçmektedir (*Mizānu'l-'Amel*, tah. Suleymān Dunyā (Kahire: Dāru'l-Ma'ārif, 1964), s. 391). El-Gazālî alıntladığı beş beytin –ki beşincisi buradaki beyittir- Ebū Mansūr eş-Se'ālibî'ye (ö.429/1038) ait olduğunu söylemektedir. Nitekim bu beş beyit eş-Se'ālibî'nin *eş-Zarā'if ve'l-Letā'if ve'l-Yevākîf fî Ba'di'l-Mevākîf* (tah. Nāşir Muĥammedî Muĥammed Cād (Kahire: Dāru'l-Kutub ve'l-Veşā'iki'l-Ķavmiyye, 1430/2009), s.62) adlı eserinde geçmektedir ve burada “*ve ķultu fî ķaşıde*” ifadesiyle takdim edilmektedir. 'Ālim Muĥammed'in alıntladığı beyit bir kelime değışikliği ile burada şu şekilde geçer: “*ve şahşun cemîlun yu'ķibu'n-nāse ĥusnuhu * ve lâkin lehu esrāru sev'in ķabā'ihu.*” “*Şaĥşun cemîlun*” ifadesinin *merfū'* olarak harekelenmesinin yazmalardan mı yoksa editörden mi kaynaklanıyor olduğunu bilemiyorum. Fetva metninde “*ve şahşin cemîlin...*” şeklinde harekelenmiştir.

³⁰ 'Alā'uddîn el-Buĥārî, *Fāđihātu'l-Mulĥidîn ve Nāşihātu'l-Muvaĥĥidîn*, tah. Muĥammed b. İbrāhîm al-'Avdî (?) (yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Cāmi'atu Ummi'l-Kurā, Mekke, 1414), c.2, s.117 (*mumîtu'd-dîn* ifadesi). Kitabın çeşitli yerlerinde *vahdet-i vucūd* inancının küfür olduğunu açıkça söyleyen 'Alā'uddîn el-Buĥārî'nin (ö.841/1438), İbn 'Arabî'ye “eş-şeyĥu'l-ekfer” dediğı bir yeri tesbit edebilmiş değılim.

³¹ Bu kitap Sa'duddîn et-Teftāzānî'ye (ö.792/1390) nisbet edilerek basılmıştır (İstanbul, 1294); fakat aslında onun bir öğrencisi olan 'Alā'uddîn el-Buĥārî'ye aittir (bkz. Kalaycı, *Osmanlı Sünniliğı*, ss.202-203, özellikle dn.706.) ve başlığı *Fāđihātu'l-Mulĥidîn ve Nāşihātu'l-Muvaĥĥidîn*'dir. Bkz. bir önceki dipnot. İbrāhîm el-Bîrî'nin kaydı bu kitabın et-Teftāzānî'ye ait olduğı ile ilgili bir düşüncenin 18. asrın başlarında da olduğunu, fakat aynı zamanda bu nisbetin şüpheli olduğunun düşünülüğünü gösteriyor.

2. ‘Arabî lafzını nekira zıkr itdi zīrā
mu‘arref bi’l-lām olan Ebū Bekr’dür³²
şāriḥ-i Buḥārī’dür. Ḥāşiye-i
Şerḥ-i Nuḥbe’de³³ Kāmūs’dan³⁴
naḳl olunmuşdur.

³² Mālikī fakihî el-Ḳāḏī Ebū Bekr Muḥammed b. ‘Abdullāh İbnu’l-‘Arabî (ö.543/1148) kastedilmektedir.

³³ *Nuḥbe*’den kasıt İbn Ḥacer el-‘Asḳalānî’nin (ö.852/1449) *Nuḥbetu’l-Fiker fî Muşṭalaḥi Ehli’l-Eşer* adlı hadis usulü eseri, işaret edilen *şerḥ* de bizzat İbn Ḥacer’in yazdığı *Nuzhetu’n-Nazar fî Tavḏīḥi Nuḥbeti’l-Fiker* olmalıdır ki üzerine çok sayıda *ḥāşiye* yazılmıştır. İnternet ortamında görmüş olduğum ve hangi kütüphanede olduğunu tesbit edemediğim bir *mecmū’ada* (<https://upload.wikimedia.org/wikisource/ar/e/e7/ع7/شرح نخبة الفكر خزنة.pdf>) *Nuzhetu’n-Nazar*’la beraber dört *ḥāşiyesi* vardır ki bunlardan yazarını tesbit edemediğim ikinci sıradaki *ḥāşiye* (vv.72b.-97a), İbn Ḥacer’in, Ebū Bekr İbnu’l-‘Arabî’nin bir görüşünü tartıştığı bir yerde onun Muḥyiddin İbn ‘Arabî ile karıştırılmaması için *Kāmūs*’tan ilgili bilgiyi aktarmış görünmektedir: “*Ḳavluhu: Ebū Bekr İbnu’l-‘Arabî bi-tenvini Bekr ve terkihi ‘alā mā merra fî’l-ḳavleyn ve ḥāzā huve İbnu’l-‘Arabî bi’l-lām ve-emmā Muḥammed b. ‘Abdullāh el-Ḥātīmī eṭ-Ṭā’i eş-şūfi fe-İbn ‘Arabî bi-dūni lām ke-mā fî’l-Ḳāmūs*” (v.81b). *Mecmū’a*’daki diğer üç *ḥāşiye* İbrāhīm b. Suleymān el-Kurdî el-Halebî, İbn Ḳuṭlūbuḡā (ö.879/1474) ve Kemāluddīn İbn Ebī’ş-Şerīf’e (ö.906/1500) aittir ve bunlarda buna benzer bir açıklama yoktur.

³⁴ *Kāmūs*, Mecduddin Muḥammed b. Ya’ḳūb el-Firūzābādî’nin (ö.817/1415) *el-Ḳāmūsul-Muḥīṭ*’idir. Orada ‘-r-b maddesinin sonunda şöyle bir not geçer: “Ve İbnu’l-‘Arabî el-Ḳāḏī Ebū Bekr el-Mālikī. Ve İbn ‘Arabî Muḥammed b. ‘Abdullāh el-Ḥātīmī eṭ-Ṭā’i” (*el-Ḳāmūsul-Muḥīṭ* (Beyrut: Dāru’l-Fikr, 1995, s.106).

“Biz Yaḥyā ismini daha önce kimseye vermedik!” (19/Meryem:7)

YASİN MERAL

Ankara Üniv. İlahiyat Fak.

yasinmeral1979@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-5794-721X>

Bilindiği üzere Hz. Zekeriyā, Yahudiler arasında yaşamış ve Kudüs'teki Suleymān Mabedi'nde kohen olarak görev yapmıştır. Karısının kısır, kendisinin de ileri derecede yaşlı olması sebebiyle bu çiftin çocukları yoktu. Yahudi geleneğinde çocuğu olmamak birçok insan tarafından Allah'ın bir cezası olarak görülmekteydi. Oysaki hem Zekeriyā hem de eşi Elişeva', Allah'ın emir ve yasaklarına hassasiyetle uyan insanlardı (21/Enbiya:90; Luka, 1:6). 19/Meryem suresinin ilk ayetlerinde Hz. Zekeriyā'nın Allah'tan varis istemesi anlatılmaktadır. O, çocuk isterken bu çocuğun Ya'qūb soyuna mirasçı olmasını arzu etmektedir (19/Meryem:6). Allah da Hz. Zekeriyā'nın duasını kabul ederek ona Yaḥyā adında bir çocuğu müjdelemiştir: “Ey Zekeriyā! Biz sana Yaḥyā adlı bir oğul müjdeliyoruz. Daha önce onun adını kimseye vermedik” (19/Meryem:7). Ayette dikkat çeken husus, Yaḥyā isminin daha önce kimseye verilmediğine dair bilgidir.¹

Yahudi ve Hıristiyan araştırmacılar, Yaḥyā'nın isminin gerçekte Yuḥanna/Yoḥanan olduğunu, bu anlamda Kur'an'ın bu ismi Arapça formuyla kullandığını iddia etmektedirler. Yaḥyā ile Yuḥanna/Yoḥanan isimlerini aynı isimler olarak düşünen Yahudi ve Hıristiyan araştırmacılara göre, bu ismin daha önce hiç kullanılmadığına dair bilgi doğru değildir. Onlara göre Tanah'ta Yaḥyā'dan önce yaşamış Yoḥanan karakterlerinden bahseden pasajlar Kur'an'ın iddiasını çürütmektedir. Pekâlâ, Yaḥyā ile Yuḥanna/Yoḥanan isimleri gerçekten de aynı ismin iki farklı formu mudur? Yaḥyā ismi daha önce hiç kullanılmamış mıdır? Hz. Zekeriyā'nın atalarında ya da Yahudi tarihinde böyle bir isme rastlanmakta mıdır?²

¹ İslam geleneğindeki Hz. Yaḥyā ve Zekeriya ile ilgili bkz. Mahmud Aydın, “Yahya,” *DİA*, c.43, ss.232-234; Mahmud Aydın, “Zekeriyā,” *DİA*, c.44, ss.210-211; Muhammed İsa Yüksek, “Zekeriyā-Yahya Kıssasında İşkâle Sebep Olan İfadelerin Tahlili,” *Usûl* 25:1 (2016), ss.231-264.

² Bu araştırmaya yaptığı fevkalade değerli katkılardan dolayı Recep Gürkan Göktaş'a minnettarım. Onun yardımları olmasaydı bu çalışma eksik kalırdı. Ayrıca kıymetli katkıları sebebiyle Muhammet Emin Eren'e ve hem içeriğe yönelik hem de kaynak desteği noktasındaki katkılarından dolayı Mehmet Alici'ya teşekkürü bir borç bilirim.

Yaḥyā ismi Kur'an'da beş kez zikredilmektedir.³ Yaḥyā isminin daha önce hiç kullanılmadığından bahseden ayet, tefsirlerde birkaç şekilde açıklanmıştır. En yaygın görüşe göre, ayette geçen *semiyyā* ifadesi, adaş anlamına gelmektedir ve daha önce hiç kimse Yaḥyā adını kullanmamıştır. Bir diğer görüşe göre, *semiyyā* ifadesi “benzer” ve “eş” anlamına gelmektedir ve burada Yaḥyā'nın dindarlığı ve takvasının eşsizliği kastedilmektedir.⁴ Faḥruddīn er-Rāzī'ye göre Yaḥyā'nın dindarlıkta benzerinin olmadığı iddiası, onun Ādem, Nūḥ, İbrāhīm ve Mūsā gibi peygamberlerden üstün olduğu sonucuna götürür ki bu doğru değildir.⁵ *Semiyā* kelimesi 19/Meryem suresi 65. ayette de zikredilmekte, fakat orada Allah'ın “bir benzerinin olmaması” şeklinde anlaşılmaktadır. Er-Rāzī, *semiyyā* kelimesinin Allah'tan bahseden ayette “benzer” anlamında, Yaḥyā'dan bahseden ayette ise “adaş” anlamında anlaşılmasının daha doğru olacağını ifade etmektedir.⁶ Nitekim İslam âlimlerinin kahir ekseriyeti *semiyyā* kelimelerine bu şekilde anlamlar takdir etmişlerdir.

Yaḥyā mı Yoḥanan mı?

Yaḥyā isminin daha önce kimse tarafından kullanılmadığına dair ayet, Yahudi ve Hıristiyan araştırmacıların dikkatini çekmiş ve eleştirilere konu olmuştur. Örneğin, 1734 yılında George Sale tarafından Kur'an'ın Arapça aslından yapılan ilk İngilizce çevirisinde ayetteki Yaḥyā ismi John olarak çevrilmekte ve ilgili dipnotta Yaḥyā'nın, Yuḥanna'nın Arapça formu olduğu iddia edilmektedir. Dipnotta ayrıca Luka İncili'nde geçen “Akrabaların arasında bu adı taşıyan hiç kimse yok”⁷ ifadesinin yanlış anlaşıldığı, bu ismin İbranice formu olan Yoḥanan'ın Yahudiler arasında yaygın olduğu dile getirilmektedir.⁸ Batıda farklı dillerde yapılan ilk Kur'an çevirilerinde ayetteki Yaḥyā ismi doğrudan Yuḥanna olarak karşılanırken 1772 tarihli Almanca çeviride *Jachia (Johannes)* şeklinde bir tercih göze çarpmaktadır.⁹

Abraham Geiger, 1833 tarihinde kaleme aldığı *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (Muḥammed Yahudilik'ten Ne Aldı?) adlı kitabında Hz. Muḥammed'in peygamberler hakkında yeterli bilgi sahibi olmadığını, Tanaḥ'ı orijinal İbranice metin üzerinden okumadığını, bu

³ 3/Ālu 'İmrān:39; 6/el-En'ām:85; 19/Meryem:7, 12; 21/el-Enbiyā:90.

⁴ Muḳātil b. Suleymān, *Tefsīru Muḳātil b. Suleymān*, tah. 'Abduḷlāh Maḥmūd Şihāte (Beyrūt: Mu'essesetu't-Tārīḫi'l-'Arabī, 2002), c.2, s.261; Muḥammed b. Cerīr eṭ-Ṭaberī, *Cāmi'u'l-Beyān 'an Te'vīli Āyi'l-Kur'ān*, tah. 'Abduḷlah b. 'Abduḷmuḥsin eṭ-Türkī (Kahire: Dāru Hecc, 2001), c.15, ss.461-463.

⁵ Faḥruddīn er-Rāzī, *Mefātiḥu'l-Ġayb* (Beyrut: Dāru'l-Fikr, 1981), c.21, s.187.

⁶ Er-Rāzī, *Mefātiḥu'l-Ġayb*, c.21, s.187.

⁷ Luka, 1:61.

⁸ George Sale, *The Koran, Commonly Called the Alcoran of Mohammed* (London, 1734), s.249.

⁹ David Friederich Megerlein, *Die Türkische Bibel oder der Koran* (Frankfurt, 1772), s.412.

yüzden de Tarihler Kitabı’nda geçen Yuḥanna (Yoḥanan) isimlerini gözden kaçırarak yanlış bilgi verdiğini dile getirmektedir.¹⁰ İbranice Kur’an çevirileri de konuyla ilgili ilginç tercihler barındırmaktadırlar.¹¹ 1857 yılında Kur’an’ın Arapça aslından ilk İbranice çevirisini yapan Hayim Zvi Reckendorf, bu ayetle ilgili benzer bir eleştiride bulunmaktadır. Reckendorf, ilgili ayeti “Seni Yoḥanan isimli bir çocukla müjdeliyoruz. Daha önce kimse bu isimle anılmamıştı” şeklinde tercüme etmekte ve bu ayete düştüğü dipnotta da şu açıklamayı yapmaktadır: “Okuyucu, bu ayette Muḥammed’in Tanah hakkında yetkin olmadığını açıkça görmektedir. Zira II. Krallar, 25:23; I. Tarihler, 3:16; Ezra, 8:12 ve Yeremya, 40:8’de Yoḥanan ismini taşıyan başka insanlardan bahsedilmektedir.”¹²

Bir başka mütercim Yosef Yoel Rivlin ise Kur’an çevirisinde bu ayeti “Biz seni Yaḥyā ile müjdeliyoruz. Daha önce bu ismi kimseye vermedik” şeklinde tercüme etmekte ve dipnotta da “Onun öncesinde kimse Yaḥyā olarak isimlendirilmedi, burada Vaftizci Yaḥyā kastedilmektedir” şeklinde açıklama yapmaktadır.¹³ Aharon ben Şemeş ise bu ayeti “Zekeriya, Yoḥanan (Yaḥyā) adında bir erkek çocuğun olacak, müjde! Daha önce aileden hiç kimse bu tür bir isimle anılmadı” şeklinde tercüme etmektedir.¹⁴ Ben Şemeş, bu ayetin dipnotunda da “Yeni Ahit’teki Luka İncili 1:60-63’e göre” notunu düşmektedir. Bilindiği üzere Luka İncili’nde de Yaḥyā’nın doğumu Kur’an’dakine benzer bir şekilde anlatılmakta ve Yaḥyā isminin Hz. Zekeriyyā’nın akrabaları arasında bulunmadığı ifade edilmektedir. Uri Rubin ise “Biz seni Yoḥanan isminde bir çocukla müjdeliyoruz. Daha önce bu ismi kimseye vermedik” şeklinde tercüme etmekte ve dipnotta Luka İncili 1:61’e atıfta bulunmaktadır.¹⁵ Arthur Jeffery de 1938’de yayınladığı *The Foreign Vocabulary of the Qur’an* isimli eserinde Yaḥyā isminin Yoḥanan’ın Arapçalaşmış formu olduğuna ve daha önce bu ismin hiç kullanılmadığına dair bilginin Luka İncili’ndeki benzer ifadeleri yanlış anlamaktan kaynaklandığına dair görüşleri aktarmaktadır. Şābīi metinlerindeki Yaḥyā isimlerinin İslam etkisinden kaynaklandığına dair örnekleri de aktaran

¹⁰ Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (Leipzig: Bloch Publishing Company, 1902), ss.25-26. Eserin İngilizce çevirisi için bkz. Abraham Geiger, *Judaism and Islam*, trans. F. M. Young (Madras: M.D.C.S.P.K. Press, 1898), s.19.

¹¹ İbranice Kur’an çevirileriyle ilgili detaylı bilgi için bkz. Yasin Meral, *Yahudi Geleneğinde Kur’an ve İbranice Kur’an Çevirileri* (İstanbul: Divan Kitap, 2016).

¹² Hayim Zvi Reckendorf, *al-Kur’an o ha-Mikra* (Leipzig, 1857), s.174, dn.5. Yoḥanan ismi, Reckendorf’un örnekleriyle sınırlı değildir. Bu isim, Tanah’ta yirmiden fazla yerde zikredilmektedir.

¹³ Yosef Yoel Rivlin, *al-Kur’an* (Tel Aviv: Hotsaat Dvir, 1987), c.1, ss.311-312.

¹⁴ Aharon ben Şemeş, *ha-Kur’an*, (Tel Aviv: Karni Publishers, 1978), s.182.

¹⁵ Uri Rubin, *ha-Kur’an* (Tel Aviv: Tel Aviv University Press, 2015), s.242.

Jeffery, Yahyā şeklindeki okumanın benzer şekilde yazılan Yuḥanna isminin yanlış okunmasından kaynaklandığına dair iddianın günümüze ulaşan Yahyā isimli bazı mezar taşları sebebiyle geçerliliğini yitirdiğini belirtmektedir.¹⁶

Yukarıda aktarılan kaynaklarda ilginç bir yaklaşım göze çarpmaktadır. Yahudi ve Hıristiyan araştırmacılar, ayetteki Yahyā ismini Yoḥanan olarak anlamakta, sonra da Kur'an'ın verdiği bilginin tarihi verilere aykırı olduğunu kendi kutsal kitaplarından delillendirmeye çalışmaktadırlar. Oysa Kur'an'da Yoḥanan değil, açık bir şekilde Yahyā ifadesi yer almaktadır. Yahyā ve Yoḥanan kelimelerinin etimolojileri karşılaştırıldığında Yoḥanan'ın Yahyā'nın karşılığı olmadığı açıktır. Aslında Yahudi ve Hıristiyan ilim adamları da Yahyā'nın Yoḥanan'ın Arapçası olmadığını biliyor olmalıdırlar. Fakat bu noktada önyargılı tutumlarıyla Kur'an'ın hata yaptığını iddia etmektedirler.

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki İslam âlimleri Yahyā isminin Arapça bir isim olmadığı kanaatindedirler.¹⁷ Bu ismin İbranice-Aramice kökenli bir isim olduğu açıktır. Yahyā ismi, yaşamak, canlı olmak anlamındaki *ḥyy* (חי) kökünden gelirken Yoḥanan kelimesi lütf, ihsan, şefkat, merhamet anlamındaki *ḥnn* (חן) kökünden türemektedir.¹⁸ Yoḥanan (יוחנן) kelimesinin başındaki *yo* (יו) ise Yahve (יהוה) isminin kısaltmasıdır ve dolayısıyla bu isim “Yahve'nin lütfu/ihsanı” ya da “Yahve ihsan buyurdu/lütfetti” anlamlarına gelmektedir. Nitekim bu isim Tanaḥ'ta daha açık haliyle Yehoḥanan (יהווחנן) şeklinde de kullanılmaktadır.¹⁹ Hānanya isminin sonundaki -ya eki de Yahve'nin kısaltması olup Yoḥanan ile aynı anlama gelmektedir. Bu isim bazen de Yahve ile değil, Tanrı anlamına gelen El (אל) ismiyle birlikte Elḥanan şeklinde kullanılmaktadır.

Şābīlik'te Yahyā

Eldeki mevcut bilgilere göre Yahudi geleneğinde Yahyā'dan önce Yahyā isminin kullanılmadığı görülmektedir. Diğer taraftan Yahyā'yı en büyük peygamber olarak gören Şābī geleneğinin de esasında Kur'an'ın kullanımına uygun bir tercihte bulunduğu anlaşılmaktadır. Bilindiği üzere Şābī gelenekte Yahyā, en önemli ve en değerli karakter olarak karşımıza

¹⁶ Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (Leiden-Boston: Brill, 2007), ss.290-291.

¹⁷ Şihābuddīn Ahmed el-Ḥafācī, *Şifā'u'l-Galīl fī-mā fī Kelāmi'l-'Arab mine'd-Daḥīl* (Kahire: el-Maṭba'atu'l-Vehbiyye, 1865), s.244; Ebū'l-Beḳā' 'Abdullāh b. el-Ḥuseyn el-'Ukberī, *et-Tibyān fī İ'rābi'l-Kur'ān*, tah. 'Alī Muḥammed el-Becāvī (by., 1976), s.257.

¹⁸ Marcus Jastrow, *Dictionary of Targumim, Talmud and Midrashic Literature* (Leipzig 1903), s.454, 481; Ernest Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English* (Kudüs: Carta Jerusalem, 1987), ss.214, 224.

¹⁹ I. Tarihler, 26:3; II. Tarihler, 17:15; Ezra, 10:6; Neḥemya, 6:8.

çıkılmaktadır²⁰ ve Şâbiîlerin kutsal kitaplarından *Ginza*, *Harar Gavayta* ve *Draşa d’Yahya* gibi eserlerde²¹ ve dua kitaplarında Yahya veya Yahya Yuhanâ şeklinde isimlendirilmektedir.²² Bu metinlerden *Harar Gavayta*’da Yahya’nın, kötülükleri ve karanlık güçleri yok etmek için mucizevi bir şekilde dünyaya geldiği ve Yahya Yuhanâ ismiyle anılacağı belirtilmektedir.²³ Şâbiî geleneğinde bu dine mensup olanların iki tür isim aldıkları zikredilmektedir. Bunlardan ilki, *malvaşa* denilen astrolojik/Zodyak ismidir. Bu isim kişinin gerçek ve manevi adıdır. Bunun yanında kullandığı diğer isimler sıfat ve lakap olarak kabul edilmektedir.²⁴ Malvaşa isminin dinî metinlerde ve sihir malzemelerinde kullanıldığı ve kişinin halk arasında yaygın olarak bilinen isminden farklı olduğu ifade edilmektedir.²⁵ Mandence sözlüğün Yahya maddesinde de bu isim için “Bir insanın *malvaşa* ismidir. Genellikle Aramice orijinal formu olan Yahya Yuhanâ şeklinde kullanılır” tanımlaması yapılmaktadır.²⁶ Aynı sözlüğün Yuhanâ maddesinde “Yuhanâ, özellikle de Vaftizci Yuhanâ, Yahya Yuhanâ şeklinde de kullanılır. Yaygın Mandence bir isimdir” açıklamasına yer verilmektedir.²⁷ Şâbiî metinlerde geçen Adam Yuhanâ, Sam Yuhanâ, Muhatam Yuhanâ, Zihrun Yuhanâ, Yahya Yuhanâ şeklindeki isimler Yuhanâ kelimesinin bir sıfat-lakap olarak kullanıldığını göstermektedir.²⁸

Araştırmacılar, Şâbiîlerin kutsal metinlerinin en eski bölümlerinin Miladî üçüncü asra ait olduğunu, M.S. 650-750 yılları arasında da metinlere son halinin verildiğini iddia etmektedirler.²⁹ Söz konusu metinlerde İslam sonrası

²⁰ Şinasi Gündüz, *Sâbiiler: Son Gnostikler* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2016), ss.139-141; Jennifert Hart, *The Mandaean, A People of the Book? An Examination of the Influence of Islam on the Development of Mandaean Literature* (Unpublished Ph.D Dissertation, Indiana University, 2010), ss.207-282.

²¹ Geniş bilgi için bkz. Gündüz, *Sâbiiler: Son Gnostikler*, ss.69-84.

²² *Kinza Raba (el-Yemin)*, 9. Kitap (Teâlîmu Yahya); *Ginza: Der Schatz oder Das grosse Buch der Mandäer*, Almancaya çev. Mark Lidzbarski (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1925), ss.213, 219; *Das Johannesbuch der Mandäer (Draşa d’Yahya)*, Almancaya çev. Mark Lidzbarski (Giessen, 1905), ss.82-86, 89-92, 95-96, 98, 101, 103, 105, 107, 109-116, 118-119; *Gnostic John the Baptizer: Selections from the Mandaean John-Book (Draşa d’Yahya)*, İngilizceye çev. George Robert Stowe Mead (London, 1924), ss.40-45, 48-50, 52-56, 58-60; *The Harar Gawaita and Baptism of Hibil-Ziwa*, trans. E. S. Drower (Citta del Vaticano: Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1953), ss.5, 6, 7, 11, 12; *Divanu Harar Gavayta*, Arapça terc. Emin Fail Hattab (Bağdat, 2003), ss.11, 13, 15; *The Canonical Prayerbook of the Mandaean*, trans. E. S. Drower (Leiden: Brill, 1959), s.106.

²³ *The Harar Gawaita and Baptism of Hibil-Ziwa*, s.5; *Divanu Harar Gavayta*, s.11. Bkz. Şinasi Gündüz, “Şâbiî Kaynaklarında İslam ve Müslümanlar,” *Milal ve Nihal* 9:1 (2012), s.25.

²⁴ E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran* (Oxford: The Clarendon Press, 1937), s.81.

²⁵ E. S. Drower, *A Mandaic Dictionary* (Oxford: The Clarendon Press, 1963), s.244.

²⁶ Drower, *A Mandaic Dictionary*, s.185.

²⁷ Drower, *A Mandaic Dictionary*, s.190.

²⁸ *The Harar Gawaita and Baptism of Hibil-Ziwa*, ss.30, 44, 73, 75-77; *The Canonical Prayerbook of the Mandaean*, ss.149-150, 152, 169, 218-219.

²⁹ Gündüz, “Şâbiî Kaynaklarında İslam ve Müslümanlar,” ss.7-30; Hart, *The Mandaean, A People of the Book?*, ss.77-88, 103-122, 209-218.

yaşanan bazı olaylar anlatıldığı için bu kısımların İslam sonrası dönemde kaleme alındığı açıktır. Bu metinlerde yoğun bir şekilde Yahyā ve Yahyā Yuḥana isimleri kullanılmaktadır. Bu isimlerin bazıları İslam sonrası olayların anlatıldığı yerde bazıları da önceki dönemlerle ilgili anlatımlarda kullanılmaktadır. Fakat araştırmacılar Yahyā isminin Şābiī metinlerine her halükarda İslam aracılığıyla girdiğinde ısrar etmektedirler.³⁰ Her ne kadar Şābiī kutsal metinlerine dönem dönem eklemeler yapılsa ve içeriğinde İslam sonrası anlatımlar yer alsa da Yahyā isminin İslam'ın ortaya çıkışından sonra metinlere girdiğini kesin olarak söylemek mümkün değildir.

Batılı araştırmacılar ısrarla Yahyā isminin Kur'an'la birlikte ortaya çıktığını ve Şābiī kutsal kitaplarında Yahyā isminin zikredildiği kısımların İslam sonrası dönemde kaleme alındığını iddia etseler de bunun doğru olmadığını gösteren kayıtlar günümüze ulaşmıştır. Medine'nin yaklaşık 380 km kuzeyinde yer alan geçmişte Dedan, günümüzde de el-'Ulā olarak bilinen kasabadaki bir mezar taşına Nebātī Aramicesi ile şu ifadeler kazınmıştır: "Bu, Yahyā (אִיחַי) b. Sim'on'un 201 yılı Sivan ayında ölen babası Sim'on için diktiği kitabedir." Bu kitabe, orijinal fotoğrafı ve metni deşifre edilmiş şekilde yayımlanmıştır.³¹ Kitabede belirtilen tarih Buşra dönemi esas alınarak verilmiş bir tarihtir. Bu tarih, miladi olarak 307 yılına tekabül etmektedir.³²

Kitabede Yahyā isminden sonra hasarlı bir kısım mevcuttur. Jaussen ve Savignac, burada yazılan Yahyā isminin sonuna İbranice'deki *lamed* harfi getirildiğinde bu ismin bir başka Yahudi ismi olan Yeḥiel (אִיחַיֵּל) olarak okunabileceğini, fakat *lamed* harfinin formunun taşıdaki hasar ile karşılaştırılması sonucunda Yeḥiel ihtimalinin mümkün olmadığını belirtmektedirler.³³ Bu kitabeğe yer veren araştırmacılar, etraftaki kitabelerde başka Yahyā ismine rastlanması sebebiyle bu kitabedeki ismin de Yahyā

³⁰ Ginza: *Der Schatz oder Das grosse Buch der Mandäer*, s.213; Hart, *The Mandaeans, A People of the Book?*, ss.214-215.

³¹ Antonin Jaussen-Raphael Savignac, "Inscription nabatéenne d'el-Ela," *Revue Biblique* 11 (1914), ss.266-267; Mark Lidzbarski, *Ephemeris für Semitische Epigraphik* (Giessen: Verlag von Alfred Töpelmann, 1915), c.3, ss.296-297; Robert G. Hoyland, "The Jews of Hijaz in the Qur'an and in Their Inscriptions," Gabriel Said Reynolds (ed.), *New Perspectives on the Qur'an: The Qur'an in Its Context 2* (New York: Routledge, 2011) içinde, ss.94, 108.

³² Roma imparatoru Trajan, Nebatī Krallığı'na bağlı Buşra ve Petra'yı M.S. 106 yılında ele geçirmiştir. Bu tarihten sonra bu bölgede Buşra dönemi denen yeni bir tarihlendirme kullanılmış ve M.S. 106 yılı başlangıç yılı olarak kabul edilmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Yiannis E. Meimaris, K. Kritikakou, P. Bougia, *Chronological Systems in Roman-Byzantine Palestine and Arabia: The Evidence of the Dated Greek Inscriptions* (Athens: Research Centre for Greek and Roman Antiquity, National Hellenic Research Foundation, 1992), ss.146-161.

³³ Jaussen-Savignac, "Inscription nabatéenne d'el-Ela," s.267.

olduğunda hemfikirdirler.³⁴ Bu anlamda başta Şâbiî gelenekteki yoğun Yahyâ kullanımları olmak üzere İslam öncesinde özellikle Yahudilikle ilişkili çevrelerde Yahyâ isminin bu formuyla kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu anlamda bu isim, Yahudi geleneğinde Yahyâ ile birlikte tedavüle girmiştir. Yine özellikle Hıristiyan Araplar arasında Yahyâ isminin kullanıldığı kaynaklarda yer almaktadır. Örneğin, Riyad’ın güneyindeki el-Menfûha bölgesinde yaşayan Cahiliye dönemi şairlerinden Meymûn b. Kays el-A’sâ’nın (ö.625) şiir ravisi olan Yahyâ b. Mettâ bu ismi taşıyan kişilerden biri olarak kaynaklarda zikredilmektedir.³⁵

Allah’ın Lütü Yahyâ

Meryem suresi 7. ayette, müjdelenen çocuğun adının Yahyâ olarak doğrudan Allah tarafından konulmasına ek olarak Yoḥanan ile ilgili bir işaret dikkat çekmektedir. Aynı surenin 13. ayetinde, Yahyâ’nın Hz. Zekerıyyâ’ya ihsan edilmesiyle ilgili ve *ḥanānen min ledunnā* (Katımızdan bir lütuf/ihsan) ifadelerine yer verilmektedir. Burada geçen *ḥanān* kelimesi Yoḥanan ismindeki *ḥanān* ile aynı kökten türemekte ve aynı anlama gelmektedir. Arapça’da da İbranice’de olduğu gibi *ḥanān* kelimesi lütuf, ihsan, şefkat ve merhamet anlamındadır. Burada dikkat çeken husus, Yahyâ’nın anne-babası için bir lütuf oluşudur. Kuvvetle muhtemeldir ki Yahyâ doğduğunda ona Yahve’nin lütü (Yoḥanan) demişlerdir. Fakat burada kullandıkları Yoḥanan ona verilen isim değil durumu ifade etmek için kullanılan bir tabir ya da sıfattır. Daha da ilginç olan husus, *ḥanān* kelimesinin Kur’an’da sadece bir defa kullanılması ve onun da Yahyâ için olmasıdır. Bu anlamda Yahyâ’nın Yoḥanan (Yahve’nin lütü) olduğu, fakat Yoḥanan’ın onun özel ismi olmadığı anlaşılmaktadır. Diğer taraftan Hz. İbrahim ve Sara’nın da yaşlılıklarında çocuk sahibi olmaları Kur’an’da birkaç defa anlatılmasına rağmen doğan çocuğun müjdesi *ḥanan* (lütuf) tabiri üzerinden yapılmamaktadır. Bu anlamda Kur’an, Yahudi geleneğindeki özel bir kullanıma işaret ederek çok seçici davranmaktadır.

Luka İncili’nde Zekerıyyâ çok yaşlı, eşinin de kısır olduğu ve bu sebeple çocuklarının olmadığı anlatılmaktadır. Luka İncili’ne göre melek, Mabel’de ibadet ettiği bir sırada Zekerıyyâ’ya görünerek “Karın Elişe’va³⁶ sana bir

³⁴ Josef Horowitz, *Koranische Untersuchungen* (Berlin: Walter de Gruyter, 1926), ss.151-152; Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Epigraphik*, c.3, s.296; Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandäer (Dräsa d’Yahyâ)*, s.74. Ayrıca bkz. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur’an*, s.291.

³⁵ Ebü’l-Ferac ‘Alî b. el-Hüseyn el-İşfehānî, *Kitābu’l-Egānî*, tah. İhsān ‘Abbās, İbrāhīm es-Se’āfīn, Bekr ‘Abbās (Beyrüt: Dāru Sādır, 2008), c.9, s.83.

³⁶ Türkçe İncillerde bu isim Elizabet olarak tercüme edilmektedir. Biz orijinal metindeki ismi esas alacağız.

oğul doğuracak, onun adını Yoħanan³⁷ koyacaksın³⁸ şeklinde hitap etmiştir. Hadisenin devamı Şu Şekilde aktarılmaktadır:

EliŐeva³⁹ın doğum yapacağı vakit geldi ve bir oğul doğurdu. KomŐularıyla akrabaları, Rabbin ona ne bŐyŐk merhamet gŐsterdiėini duyunca, onun sevincine katıldılar. Sekizinci gŐn çocuğun sŐnneti için geldiler. Ona babası Zekeriya'nın adını vereceklerdi. Ama annesi, "Hayır, adı Yoħanan olacak" dedi. Ona, "Akrabaların arasında bu adı taşıyan hiç kimse yok ki!" dediler. Bunun Őzerine babasına işaretler yaparak çocuğun adını ne koymak istediğini sordular. Onlardan bir yazı levhası isteyen Zekeriya, "Adı, Yoħanan'dır" diye yazdı. Herkes ŐaŐakaldı. O anda Zekeriya'nın ağzı açıldı, dili özŐldŐ. Tanrı'yı Őverek konuŐmaya başladı. Çevrede oturanların hepsi korkuya kapıldı. BŐtŐn bu olaylar, Yahudiye'nin dağlık bölgesinin her yanında konuŐulur oldu.³⁹

Burada birkaç husus dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki, çocuğun adının doğrudan melek tarafından bildirilmesidir. Diğer husus, Yoħanan isminin Şaşkınlıkla karŐılanması ve akrabalarının arasında bu ismi taşıyan başka kimse olmadığının ifade edilmesidir. Bir diğer husus da metinde geçen "KomŐularıyla akrabaları, Rab'bin ona ne bŐyŐk merhamet gŐsterdiėini duyunca, onun sevincine katıldılar" kayıdır.⁴⁰ Burada geçen merhamet, Allah'ın Zekeriyya ve eŐine Yoħanan'ı vermek suretiyle sunduğu lŐtuf ve ihsandır. Nitekim SŐryanice İncil'de burada geçen merhamet kelimesi *ħnaneh* (ħññ) yani *ħanān* kelimesiyle karşılanmaktadır ki bu da Meryem suresi 13. ayetteki *ħanānen min ledunnā* (katımızdan bir lŐtuf ve merhamet) ifadesiyle birebir uyumludur. BÖylece Kur'an, Yoħanan kelimesine atıfta bulunarak Yahudi kŐltŐrŐ içerisindeki Özel bir kullanıma dikkat çekmektedir.

Yahya'nın Misyonu

Yukarıda da ifade edildiği Őzere, Yahya doğduktan sekiz gŐn sonra akrabaları, sŐnnet merasimi için Zekeriyya'nın evine geldiklerinde çocuğa babasının adını vermek istemiŐler, fakat annesi de Zekeriyya da çocuğun adının Yoħanan olacağını söylemişlerdir. Misafirler de akrabalarının aralarında böyle bir isim olmadığını belirterek ŐaŐkınlıklarını bildirmiŐlerdir.⁴¹ Zira çocuğa genellikle aile bŐyŐklerinden birisinin ismi

³⁷ TŐrke İncil evirilerinde metinde geçen Yoħanan ismi Yahya olarak tercŐme edilmektedir. Biz metinde geçtiği Şekliyle Yoħanan'ı esas alacağız.

³⁸ Luka, 1:13.

³⁹ Luka, 1:57-65.

⁴⁰ Luka, 1:58.

⁴¹ Luka, 1:57-65.

veriliyordu ve bu gelenek özellikle Mabed görevinde bulunan aileler açısından önemliydi.

İncillere göre Zekeriya'nın ait olduğu Aviya bölümü, Mabed'de görevli bir kohen sülalesiydi.⁴² Aviya, Tanah'ta yirmi dört kohen sülalesinden sekizincisi olarak zikredilmektedir.⁴³ Bu sülaleler birer haftalık süreler halinde Mabed işlerini üstlenmekteydiler. Her bir sülaleye yılda iki defa sıra gelirdi ve yılda iki hafta Mabed işlerinden sorumlu olurlardı. Nitekim Zekeriyyâ, Yahyâ ile müjdelendiği sırada, Mabed'deki görev sırası bu sülaledeydi.⁴⁴ Kur'an'da Hz. Zekeriyyâ'nın sürekli olarak Süleyman Mabedi'yle ilişkili resmedilmesi de İncillerdeki anlatımlarla uyumludur.⁴⁵ İncillere göre, Zekeriyyâ Mabed'de görevli bir kohendir, Yahyâ ise peygamber olarak nitelendirilmiştir.⁴⁶ İncillere göre Yahyâ aynı zamanda Tanrı'ya adanmış bir adaktır.⁴⁷ Onun hiç şarap ve içki içmemesi de bu şekilde anlaşılmıştır. Çünkü Tanrı'ya adanmışların üzüm ürünlerini yemeleri yasaktır.⁴⁸ İlginç bir şekilde, Kur'an'da Hz. Zekeriyyâ'nın peygamber olduğuna dair bir ifade yer almazken Yahyâ'nın yüksek seciyeli (*seyyiden*), iffetli (*haşûran*) ve peygamber (*nebiyyen*) olacağı daha doğmadan bildirilmektedir.⁴⁹ Bu durumda peygamberlik geleneğinin yaklaşık M.Ö. 445-432'li yıllarında peygamberlik yapan Malaki ile bittiğini iddia eden Yahudi geleneği reddedilmiş olmaktadır. Zira Yahudi geleneğine göre, Malaki'den sonra Allah, insanlarla vahiy aracılığıyla değil *bat kol* diye isimlendirilen bir nevi ilham/müşahede türü vesilelerle iletişim kurmuştur.⁵⁰

Hz. Yahyâ'ya babasının ya da akrabalarından birisinin adının verilmesi, Mabed görevinin çocuğa miras kalması ve kohenlik kurumunun devamı anlamına gelmekteydi. Çocuğa alışılmışın dışında Yahyâ isminin verilmesi ise çocuğun bu aile geleneğini devam ettirmeyeceğini haber vermekteydi. Bunun sonucu olarak Yahyâ, Mabed'de babasının gözetiminde değil inzivada yetişmiş ve tebliğini Şeria nehri kıyılarında Mabed'den bağımsız bir şekilde devam ettirmiştir.⁵¹ Yahyâ ve İsâ peygamberler, prestijli Yahudi ailelerde doğmalarına rağmen kurumsal kimliklerini bir kenara bırakarak

⁴² Luka, 1:5.

⁴³ Bkz. I. Krallar, 24:10.

⁴⁴ Luka, 1:13.

⁴⁵ 3/Âlu 'İmrân:37, 39; 19/Meryem:11.

⁴⁶ Luka, 1:76.

⁴⁷ Luka, 1:15, 80.

⁴⁸ Sayılar, 6:1-4.

⁴⁹ 3/Âlu 'İmrân:39.

⁵⁰ Tosefta, Sota, 13:4; Babil Talmudu, Sota, 48b; Yoma, 9b.

⁵¹ Luka, 1:80. Bu sebeple Yahyâ'nın dönemin münzevi tarikatı olan Essenilerden olduğu da iddia edilmiştir.

halkın arasına karışmışlar ve dini yeniden ihya etmeyi hedeflemişlerdir. Böylelikle Mabel'deki din adamları sınıfı üzerinden devam eden dört asırlık dinî gelenek sonlandırılmıştır. Mabel'in terk edilmesiyle alternatif bir dinî hayat sunulması, o dönemde zenginleşen ve insanların dini duygularını sömüren Mabel aristokrasisine cevap anlamına gelmekteydi.⁵² Nitekim Allah da bu yerleşik Mabel düzenine ve yozlaşmış din anlayışına karşı mücadele edecek Hz. Yahyâ'ya "Ey Yahyâ! İlahi mesaja sınıksız sarıl!" (19/Meryem:12) tavsiyesinde bulunarak zorlu görevini hatırlatmaktadır.

Yahyâ, kendisine gelen Ferisîler, Sadukîler ve Yazıcılara "Ey engerek soyları! Gelecek olan gazaptan kaçmanız için sizi kim uyardı? Bundan böyle tövbeye yaraşır meyveler verin! Kendi kendinize, 'Biz İbrahim'in soyundanız' demeye kalkmayın! Ben size şunu söyleyeyim: Tanrı, İbrahim'e şu taşlardan da çocuk yaratabilir"⁵³ ifadelerini kullanarak soydan tevarüs eden bu üstün aile/sülale geleneğini aşağılamaktadır. Nitekim aynı ortamda yaşamış Hz. İsa da Ferisîler için "engerek soyları" ifadesini kullanmaktadır.⁵⁴ Her iki peygamber de özelde kohenlik genelde de Yahudi ulusu üzerinden Yahudiler arasında çok güçlü bir inanç olan "seçilmiş millet" düşüncesini yıkmaya çalışmışlardır.

Sonuç

Araştırmamız neticesinde Yahyâ ile Yoḥanan'ın aynı isimler olmadığı ve Yoḥanan ifadesinin muhtemelen Hz. Yahyâ'nın sıfatı/lakabı olduğu sonucuna varılmıştır. Yahudi kaynakları incelendiğinde Yahyâ isminin Hz. Yahyâ öncesinde kullanılmadığı ortaya çıkmaktadır. Benzer şekilde günümüze ulaşan bazı mezar taşları bu ismin Hz. Yahyâ sonrasında ve İslam öncesinde Yahudi cemaatler arasında kullanıldığını göstermektedir. Kanaatimizce Yahyâ'ya ısrarla Yuḥanna/Yoḥanan diyen Hıristiyan gelenek, bu isimle Yahyâ'yı yıkmak istediği Mabel aristokrasisine tekrar iliştiirmektedir. Yoḥanan ismi dönemin en yaygın kohen isimlerinden olduğu için Mabel'deki din bilginleri bir kohen çocuğu olan Hz. Yahyâ'ya bu isimle hitap etmeyi tercih etmiş olabilirler. Kur'an'ın çocuğu Yahyâ olarak isimlendirmesi ise onun Mabel'de kohenlik yaparak değil, halkın arasında peygamberlik yaparak dini ihya etmesine yönelik özel misyonuyla ilgilidir.

⁵² Luka, 21:23-32; Paul Hollenbach, "Social Aspects of John the Baptizer's Preaching Mission in the Context of Palestinian Judaism," Hildegard Temporini-Wolfgang Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (Berlin: Walter de Gruyter, 1979) içinde, ss.850-875; Robert L. Webb, *John the Baptizer and the Prophet* (Sheffield: JSOT Press, 1991), ss.203-205; Eul Kee Chung, *The Background of John's Baptism in Light of the Old Testament* (Unpublished Ph.D Dissertation, Southern Baptist Theological Seminary, Texas, 2002), ss.106-122.

⁵³ Matta, 3:7-8; Luka, 3:7-8.

⁵⁴ Matta, 12:34; 23:33.

Allah tarafından çocuğun adının Yahyâ olacağı bildirilerek aile geleneğine dayalı kurumsal din anlayışı ortadan kaldırılmış, din adamları sınıfı ve Yahudi kohen geleneği lağvedilmiştir. Allah, Yahyâ’dan sonra soydan tevarüs eden üstünlük anlayışını kırma adına daha da büyük bir müdahalede bulunarak İsa’yı babasız dünyaya getirmiş ve soyla övünmeyi tamamen anlamsız kılmıştır. Fakat bu iki peygamberden Hz. Yahyâ şehit edilmiş, Hz. İsa da çarpmıha gerilmekten ancak Allah’ın yardımıyla kurtulabilmiştir. Yahudiler soy üstünlüğü düşüncesinden vazgeçmeyip bilakis peygamberlere aşikâr düşmanlık yapmaya devam edince, Allah Yahudilere, İsa’nın babasız doğumundan daha da büyük bir kırılma yaşatarak Yahudi olmayan birisini (*ummî*=Hz. *Muhammed*) peygamber göndererek bu ayrıcalığı ellerinden almıştır. Hz. İsa daha hayattayken İsrailoğullarına Ahmed adında bir peygamberin geleceğini müjdeleyerek bunu ilan etmiş, böylelikle nübüvvet geleneği Yahudi olmayan bir peygamberle sonlandırılmıştır.

Eldeki verilere göre, Meryem suresi Mekke döneminde müminlerin Hâbeşistan’a hicretinden kısa bir süre önce yaklaşık 614 yılında indirilmiştir. Mekkeli müşriklerin baskısından bunalan ve sosyal çevresi itibariyle baskılara tahammül edemeyen bir grup mümin için Hâbeşistan, nefes alabilecekleri bir belde olarak belirmiştir. Meryem suresindeki Yahyâ ve İsa’nın doğumlarını anlatan ayetlerde Allah’ın kudreti nazar-ı dikkate sunulmuş ve böylece iyice bunalmış müminlere motivasyon ve ümit kaynağı olmuştur. Diğer taraftan, bu kıssayla Hıristiyan bir beldeye gidecek müminlere Hz. Yahyâ ve Hz. İsa’nın Allah’ın peygamberleri olduğu önbilgisi verilmiştir. Bu anlamda bu ayetler Müslümanların orada iyi muamele görmeleri adına pratik faydaları olan kıymetli veriler hükmündedir. Muhtemeldir ki asil bir kabile olan Kureyş’in içinde doğmasına rağmen Mekke’deki Kâbe merkezli hâkim statükoya karşı çıkıp sosyal adalet ve ahlak merkezli mesaja davet ederek Mekke’nin gariplerini etrafında toplayan Hz. Muhammed, prestijli bir kohen ailesinde doğmasına rağmen Mâbed aristokrasisini reddederek Şeria nehri kıyısında dinin özüne dönme çağrısı yapan Yahyâ ve etrafında toplanan mazlum halkta kendisini ve arkadaşlarını görmüştür.

Mekkī-Medenī Sure Tertipleri: Hz. ‘Ā’iše, İbn ‘Abbās-Kurayb, Mucāhid ve Qatāde Rivayetleri

ESRA GÖZELER

Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi
egozeler@divinity.ankara.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0001-5439-9887>

Tefsir literatürü surelerin Mekkī veya Medenī olması konusunda birçok rivayeti bugüne taşımıştır. Bu yazıda Mekkī-Medenī sure tertiplerine dair araştırmalarımız kapsamında el-Hāriş el-Muḥāsibī (ö.243/857) ve el-Ḳādī Ebū Bekr İbnu'l-‘Arabī'nin (ö.543/1148) ilgili eserlerinde tespit ettiğimiz rivayetler –rivayetleri nakledenlerin vefat tarihlerine göre kronolojik olarak değerlendirilecektir.

1. Hz. ‘Ā’iše (ö.58/678) Rivayeti: Mekkī Sureler

İbnu'l-‘Arabī, *en-Nāsīḥ ve'l-Mensūḥ fi'l-Ḳur’āni'l-Kerīm* adlı eserinde, nuzûl tertiplerini iki ayrı başlık altında sunmaktadır: (1) Mekke’de Nâzil Olanlar, (2) Medine’de Nâzil Olanlar. Mekkī sureleri ihtiva eden üç rivayet bulunmaktadır. Birinci rivayet tâbi‘în nesli fakihlerinden el-Ḳāsim b. Muḥammed¹ (ö.107/725[?]) kanalıyla Hz. ‘Ā’iše’den nakledilmektedir. Rivayette yer alan Mekkī sureler şunlardır:²

Mekkī Dönem	Muşhaf Tertip Sırası	Sure
1	96	el-‘Alaḳ
2	68	el-Ḳalem
3	111	Tebbet
4	108	el-Kevşer
5	87	el-A‘lā

¹ Bkz. İbnu'l-‘Arabī, *en-Nāsīḥ ve'l-Mensūḥ fi'l-Ḳur’āni'l-Kerīm*, tah. ‘Abdulkebir el-‘Alevî el-Medgarî (Kahire: Mektebetu’s-Şekāfeti’-d-Dīniyye, 1992), c.2, s.9 (dn.44).

² İbnu'l-‘Arabī, *en-Nāsīḥ ve'l-Mensūḥ*, c.2, ss.9-10. Bu rivayetten önce İbnu'l-‘Arabī, Muḥammed b. ‘Alī’nin (ö.114/733[?]) babası ‘Alī b. el-Ḥuseyn Zeyne'l-‘Ābidîn’den (ö.94/712) 84 surenin Mekke’de ve kalanının (*ve-sā’iruhu*) Medine’de nazil olduğuna dair bir rivayete yer vermektedir. Bkz. İbnu'l-‘Arabī, *en-Nāsīḥ ve'l-Mensūḥ fi'l-Ḳur’āni'l-Kerīm*, c.2, s.9.

Mekkî Dönem	Muşhaf Tertip Sırası	Sure
6	94	el-İnşirâh
7	89	el-Fecr
8	98	el-Beyyine
9	80	‘Abese
10	97	el-Ğadr
11	55	er-Raĥmân
12	72	el-Cinn
13	36	Yāsîn
14	19	Meryem
15	54	el-Vākî‘a

Rivayetin başında “hicretten önce [kable'l-hicra] 16 surenin nazil olduğu” belirtilmesine rağmen rivayette 15 sure ismi yer almaktadır. Rivayette az sayıda surenin zikredilmesinin nedeni, Hz. ‘Ā’işe’nin bir soruya cevaben ‘bu gibi surelerin’ Mekke’de nazil olduğunu belirtmek üzere bu sureleri saymış olması olabilir. Dolayısıyla bu listedeki surelerin rivayette yer alış sıralarının aynı zamanda nüzul sıralarını yansıttığını söylemek zordur. Diğer taraftan 96/el-‘Alağ ve 68/el-Ğalem surelerinin rivayette zikredilen ilk iki sure oluşu, diğer sure tertiplerinde de görülen bir özelliktir. Medenî bir sure olduğu kabul edilen 98/el-Beyyine suresi, bu rivayette Mekkî sureler arasındadır. Dikkat çeken diğer bir husus ise 55/er-Raĥmân suresinin rivayette Mekkî sureler arasında zikredilmesidir. Böylece bu rivayet 55/er-Raĥmân suresinin Mekkî bir sure olduğuna dair İbn ‘Abbās öncesi en erken kaynak olmaktadır. Bütün sureleri içermemesine rağmen bu liste Hz. ‘Ā’işe’den nakledilmesi sebebiyle surelerin Mekkî-Medenî oluşuna dair ulaşabildiğimiz en erken rivayettir.

2. İbn ‘Abbās (ö.68/687-88) ← Kurayb (ö.98/716) Rivayeti: Mekkî ve Medenî Sureler

İbnu'l-‘Arabî’nin “Mekke’de Nazil Olanlar” başlığı altında naklettiği diğer bir rivayet, Kurayb b. Ebî Muslim kanalıyla İbn ‘Abbās’a dayanmaktadır.³ Kurayb b. Muslim, İbn ‘Abbās’ın *mevlâsıdır*.⁴ Rivayette yer alan Mekkî sureler şunlardır:⁵

³ Bu rivayet, “Mekke’de Nazil Olanlar” başlığı altında üçüncü rivayettir.

⁴ Bkz. İbnu'l-‘Arabî, *en-Nāsîh ve'l-Mensûh*, c.2, s.12 (dn.55).

⁵ İbnu'l-‘Arabî, *en-Nāsîh ve'l-Mensûh*, c.2, s.12.

Mekkî Dönem Nuzûl Sırası	Muşhaf Tertip Sırası	Sure
1	96	el-‘Alağ
2	92	el-Leyl
3	68	el-Ğalem
4	73	el-Muzzemmil
5	74	el-Muddessir
6	111	Tebbet
7	81	et-Tekvîr
8	87	el-A‘lâ
9	93	eğ-Duĥâ
10	94	el-İnşirâh
11	103	el-‘Aşr
12	100	el-‘Âdiyât
13	108	el-Kevşer
14	102	et-Tekâşur
15	107	el-Mâ‘ûn
16	109	el-Kâfirûn
17	105	el-Fil
18	113	el-Felağ
19	114	en-Nâs
20	112	el-İhlâş
21	53	en-Necm
22	80	‘Abese
23	97	el-Ğadr
24	91	eş-Şems
25	85	el-Burûc
26	95	et-Tîn
27	106	Ğurayş
28	101	el-Ğârî‘a
29	75	el-Ğıyâme
30	104	el-Humeze
31	77	el-Murselât

Mekkî Dönem Nuzûl Sırası	Muṣḥaf Tertip Sırası	Sure
32	50	Ḳāf
33	90	el-Beled
34	86	eṭ-Ṭāriḳ
35	54	el-Ḳamer
36	38	Şād
37	7	el-A'rāf
38	72	el-Cinn
39	36	Yāsīn
40	25	el-Furḳān
41	35	Fāṭir
42	19	Meryem
43	20	Ṭāhā
44	56	el-Vāḳi'a
45	26	el-Şu'arā'
46	27	en-Neml
47	28	el-Ḳaşaş
48	17	el-İsrā'
49	11	Hūd
50	12	Yūsuf
51	15	el-Ḥicr
52	6	el-En'ām
53	37	eş-Şāffāt
54	31	Luḳmān
55	34	Sebe'
56	39	ez-Zumer
57	40	el-Mu'min
58	41	Fuṣşilet
59	42	eş-Şūrā
60	43	ez-Zuḥruf
61	44	ed-Duḥān
62	45	el-Cāşiye

Mekkî Dönem Nuzûl Sırası	Muşhaf Tertip Sırası	Sure
63	46	el-Ahķāf
64	51	ez-Zāriyāt
65	88	el-Ġāşiye
66	18	el-Kehf
67	16	en-Nahl
68	71	Nūh
69	14	İbrāhīm
70	21	el-Enbiyā'
71	23	el-Mu'minūn
72	32	es-Secde
73	52	eṭ-Ṭūr
74	68	el-Mulk
75	69	el-Hāķķa
76	70	el-Me'āric
77	78	en-Nebe'
78	79	en-Nāzi'āt
79	82	el-İnfiṭār
80	83	el-Muṭaffifin

Bu rivayette 80 sure yer almaktadır. Mekkî dönemin ilk suresi 96/el-'Alaķ, son suresi 83/el-Muṭaffifin'dir. Bu tertipte genel olarak Mekkî deęerlendirilen 1/el-Fātiħa, 10/Yūnus, 28/el-'Ankebūt, 30/er-Rūm, 84/el-İnşikāk ve 89/el-Fecr sureleri bulunmamaktadır. Rivayetin nakli sürecinde bu surelerin eksilmiş olması muhtemeldir.

İbnu'l-'Arabī bu rivayetten hemen sonra "Medine'de Nazil Olanlar (*zıkrū mā nezele bi'l-Medīne*)" başlığı altında Hz. Peygamber'e Medine'de nazil olan sureleri (*hīne hācera*) içeren sadece bir rivayet nakletmektedir. Bu rivayet de İbn 'Abbās ← Kurayb isnadıyla ulaşmıştır. Dolayısıyla Mekkî sureleri içeren bir önceki rivayetin devamı olarak saymak mümkündür. Rivayette yer alan Medenî sureler şunlardır:⁶

⁶ İbnu'l-'Arabī, *en-Nāsiħ ve'l-Mensūh*, c.2, ss.12-13.

Medenî Dönem Nuzûl Sırası	Muşhaf Tertip Sırası	Sure
1	2	el-Bakara
2	8	el-Enfâl
3	3	Âlu 'İmrân
4	33	el-Ahzâb
5	5	el-Mâ'ide
6	60	el-Mumteħine
7	4	en-Nisâ'
8	99	ez-Zilzâl
9	57	el-Ĥadîd
10	47	Muħammed
11	13	er-Ra'd
12	55	er-Raħmân
13	76	el-İnsân
14	65	eṭ-Ṭalâķ
15	98	el-Beyyine
16	59	el-Ĥaşr
17	110	en-Naşr
18	24	en-Nür
19	22	el-Ĥacc
20	63	el-Munâfikûn
21	58	el-Mucâdele
22	49	el-Ĥucurât
23	66	et-Taħrîm
24	62	el-Cumu'a
25	64	et-Teġâbun
26	61	eş-Şaff
27	48	el-Feth
28	9	et-Tevbe

Bu rivayette 28 Medenî sure nakledilmiştir. Medenî dönemin ilk suresi 2/el-Bakara, son suresi 9/et-Tevbe'dir. Yukarıda Mekkî sureleri içeren tertipteki 80 sure ve listede yer almayan 6 eksik Mekkî sureyle bu rivayet birleştirildiği zaman toplam 114 sure olmaktadır.

'Aṭā' el-Ḥurāsānī (ö.135/753), Ebū Şālih ve İbn Cureyc [(ö.150/767) sadece Medenî sureler] kanalıyla İbn 'Abbās'a ulaşan beş farklı Mekkî-Medenî sure tertibi olduğu bilinmektedir.⁷ İbnu'l-'Arabî'nin naklettiği yukarıdaki iki rivayet daha erken bir isim olan Kurayb tarafından İbn 'Abbās'a ulaşması bakımından değerlidir. İbn 'Abbās'a ulaşan bu rivayetler arasında en dikkat çeken hususlar şunlardır: Kurayb rivayetinde 92/el-Leyl suresi Mekkî dönem ikinci sıradadır. Diğer İbn 'Abbās rivayetlerinde ikinci sırada olan sure ise 68/el-Ḳalem'dir.⁸ 55/er-Rahmān suresi Kurayb rivayetinde Medenîdir. Bu, 'Aṭā' el-Ḥurāsānī rivayetleriyle benzer bir özelliktir.⁹ 'Aṭā' el-Ḥurāsānī ve İbn Cureyc rivayetleriyle ortak diğer bir husus Medenî dönemin 9/et-Tevbe suresi ile tamamlanmasıdır.¹⁰ Ebū Şālih rivayetlerinde ise Medenî dönemin son iki suresi 113/el-Felaḡ ve 114/en-Nās'dır.¹¹

3. Mucāhid (ö.103/721) Rivayeti: Mekkî Sureler

İbnu'l-'Arabî'nin "Mekke'de Nazil Olanlar" başlığı altında naklettiği diğer bir rivayet başka bir isim zikretmeksizin Mucāhid'e dayanmaktadır:¹²

Mekkî Dönem Nuzûl Sırası	Muşhaf Tertip Sırası	Sure
1	96	el-'Alaḡ
2	68	el-Ḳalem
3	73	el-Muzzemmil
4	111	Tebbet
5	87	el-A'lā
6	94	el-İnşirāh

⁷ Bkz. Esra Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2016), ss.58-62, 62-66, 66-70, 70-72, 91-95.

⁸ Bkz. Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, ss.58, 62, 67, 91.

⁹ Bkz. Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, ss.61, 94.

¹⁰ Bkz. Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, ss.61, 71, 94.

¹¹ Bkz. Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, ss.65, 70.

¹² İbnu'l-'Arabî, *en-Nāsiḡ ve'l-Mensūḡ*, c.2, ss.10-11. Bu rivayet, "Mekke'de Nazil Olanlar" başlığı altındaki ikinci rivayettir.

Mekkî Dönem Nuzûl Sırası	Muşhaf Tertip Sırası	Sure
7	103	el-'Aşr
8	89	el-Fecr
9	93	eğ-Duĥā
10	92	el-Leyl
11	100	el-'Ādiyāt
12	108	el-Kevşer
13	102	et-Tekāşur
14	107	el-Mā'ün
15	109	el-Kāfirün
16	105	el-Fil
17	112	el-İhlāş
18	113	el-Felaĥ
19	114	en-Nās
20	80	'Abese
21	97	el-Ķadr
22	91	eş-Şems
23	85	el-Burüc
24	95	et-Tin
25	106	el-Ķurayş
26	101	el-Ķārî'a
27	75	el-Ķıyāme
28	104	el-Humeze
29	77	el-Murselāt
30	50	Ķāf
31	90	el-Beled
32	55	er-Raĥmān
33	72	el-Cinn
34	36	Yāsın
35	38	Şād
36	74	el-Muddeşsir
37	25	el-Furĥān
38	35	el-Fātir

Mekkî Dönem Nuzûl Sırası	Muşhaf Tertip Sırası	Sure
39	19	Meryem
40	20	Ṭâhâ
41	26	eş-Şu‘arâ’
42	27	en-Neml
43	28	el-Ğaşaş
44	17	el-İsrâ’
45	11	Hüd
46	10	Yûnus
47	12	Yûsuf
48	34	Sebe’
49	39	ez-Zumer
50	15	el-Ğicr
51	37	eş-Şâffât
52	31	Luğmân
53	21	el-Enbiyâ’
54	40	el-Mu‘min
55	41	Fuşşilet
56	42	eş-Şûrâ
57	43	ez-Zuğruf
58	44	ed-Duğhân
59	45	el-Câşiye
60	46	el-Ahğkâf
61	51	ez-Zâriyât
62	88	el-Ğâşiye
63	18	el-Kehf
64	6	el-En‘âm
65	16	en-Nağl
66	71	Nûğ
67	14	İbrâhîm
68	23	el-Mu‘minûn
69	32	es-Secde
70	52	eğ-Ṭûr

Mekkî Dönem Nuzûl Sırası	Muşhaf Tertip Sırası	Sure
71	68	el-Mulk
72	69	el-Hâkka
73	70	el-Me‘âric
74	78	en-Nebe‘
75	79	en-Nâzi‘ât
76	84	el-İnşikâk
77	85	el-Burûc
78	29	el-‘Ankebût
79	83	el-Mu‘affifin
80	54	el-‘Kamer
81	86	e‘-‘Târik

Rivayette “85 surenin Mekke’de nazil olduğu”¹³ kaydedilmiş olmasına rağmen tertipte 81 surenin ismi yer almaktadır. Rivayeteki eksik dört surenin yaygın olarak Mekkî kabul edilen ve bu rivayette yer almayan 1/el-Fâtiha, 7/el-A‘râf, 56/el-Vâkı‘a, 103/el-‘Aşr ve 112/el-İhlâş surelerinden olması mümkündür. Mekkî dönemin ilk suresi 96/ el-‘Alak’tır. Rivayeteki eksik surelerin son sure olma ihtimalini göz önünde bulundurarak, Mekkî dönemin 86/e‘-‘Târik suresi ile bitmesi bu tertibe özgüdür. 55/er-Rahmân suresi Mekkî sureler arasında yer almaktadır. Rivayette 35/Fâ‘tir ile 19/Meryem sureleri arasında “*summe sâ‘iru’l-melâ‘ike*” ibaresi bulunmaktadır.¹⁴ Bu şekilde bir kullanım ilk kez bu rivayette görülmektedir. “*Sâ‘iru’l-melâ‘ike*” ifadesi ile 35/Fâ‘tir suresinin diğer ismi zikredilerek, surenin devamının (geriye kalan kısmının) nazil olduğuna işaret edilmektedir. Dolayısıyla rivayette Fâ‘tir ve *sâ‘iru’l-melâ‘ike* art arda gelmesine rağmen 35/Fâ‘tir suresinin nüzülü iki kısma ayrılmıştır. Rivayet sure isimlerinin akabinde şu detayları da nakletmektedir:

el-Muzzemmil [suresinin] son kısmı Mekke yolunda (*âhîruhâ fî tarîki Mekke*) [nazil olmuştur].¹⁵

en-Nâs [suresinin] Medenî olduğu söylenmiştir.¹⁶

¹³ İbnu’l-‘Arabî, *en-Nâsih ve’l-Mensüh*, c.2, s.10.

¹⁴ İbnu’l-‘Arabî, *en-Nâsih ve’l-Mensüh*, c.2, s.10.

¹⁵ İbnu’l-‘Arabî, *en-Nâsih ve’l-Mensüh*, c.2, s.10.

¹⁶ İbnu’l-‘Arabî, *en-Nâsih ve’l-Mensüh*, c.2, s.10.

Luğmân [suresinin] son kısmı (*âhîruhâ*) Medenîdir.¹⁷

eş-Şūrâ [suresinde] Medenî ayetler vardır.¹⁸

el-Ahķâf [suresi] içinde Medenî [ayetler] vardır.¹⁹

en-Nahl [suresinin] son kısmı (*âhîruhâ*) Medenîdir.²⁰

el-Muţaffîfîn [suresinin] Medenî olduğu söylenmiştir.²¹

Bu açıklamalarda hangi ayet/ayetlerin nüzul döneminin farklı olduğu yer almamaktadır. Ancak surenin nazil olduğu zamanının tespiti ve istisna ayetleri nakleden rivayetlerle bir karşılaştırma yapma imkânı sunması bakımından değerlidir.

4. Kātāde (ö.117/735) Rivayetleri: Medenî Sureler

Sadece Medenî surelerin isimlerinin zikredildiği iki rivayet, el-Hāriş el-Muĥāsibî'nin (ö.243/857) *el-'Akl ve Fehmu'l-Ķur'ān* adıyla neşredilen eserinde yer almaktadır. Her iki rivayet farklı isnadlarla Kātāde'ye ulaşmaktadır:

1. Surayc²² b. Yūnus (ö.235/849) ← Sufyān [eş-Şevrî] (ö.161/778) ← Ma'mer [b. Rāşid] (ö.153/770) ← Kātāde tarikiyle nakledilen rivayette Medenî sureler şunlardır:²³

Medenî Dönem	Muşhaf Tertip Sırası	Sure
1	2	el-Bakara
2	3	Ālu 'İmrān
3	4	en-Nisā'
4	5	el-Mā'ide
5	8	el-Enfāl
6	9	et-Tevbe
7	13	er-Ra'd
8	15	el-Ħicr
9	16	en-Nahl
10	24	en-Nūr

¹⁷ İbnu'l-'Arabî, *en-Nāsiĥ ve 'l-Mensūĥ*, c.2, s.10.

¹⁸ İbnu'l-'Arabî, *en-Nāsiĥ ve 'l-Mensūĥ*, c.2, s.10.

¹⁹ İbnu'l-'Arabî, *en-Nāsiĥ ve 'l-Mensūĥ*, c.2, s.10.

²⁰ İbnu'l-'Arabî, *en-Nāsiĥ ve 'l-Mensūĥ*, c.2, s.11.

²¹ İbnu'l-'Arabî, *en-Nāsiĥ ve 'l-Mensūĥ*, c.2, s.11.

²² Matbu kitapta Şurayĥ şeklinde hatalı yazılmıştır. Bkz. el-Hāriş el-Muĥāsibî, *el-'Akl ve Fehmu'l-Ķur'ān*, tah. Huseyn el-Ķuvvetî (Beyrüt: Dāru'l-Fikr, 1971), s.395.

²³ El-Hāriş el-Muĥāsibî, *el-'Akl ve Fehmu'l-Ķur'ān*, s.395.

Medenî Dönem	<i>Muşhaf</i> Tertip Sırası	Sure
11	33	el-Ahzâb
12	47	Muhammed
13	48	el-Feth
14	49	el-Hucurât
15	57	el-Hadîd
16	58	el-Mucâdele
17	60	el-Mumteħine
18	61	eş-Şaff
19	62	el-Cumu'a
20	63	el-Munâfikün
21	64	et-Teğâbun
22	65	eṭ-Ṭalaḳ
23	66	et-Tahrîm
24	98	el-Beyyine
25	110	en-Naşr
26	112	el-İhlâş
27	107	el-Mâ'ün

Bu rivayet “*es-suveru'l-medenîyye*” ifadesiyle başlamaktadır. Rivayette 27 sure yer almaktadır. Metinde Mekkî surelere dair bir açıklama bulunmamaktadır. Mekkî bilinen 15/el-Hicr, 16/en-Nahl, 112/el-İhlâş ve 107/el-Mâ'ün sureleri, Medenî sureler içerisinde zikredilmiştir. Surelerin *Muşhaf* tertip sırasına göre rivayette yer almasından dolayı bu liste Medenî surelerin tam bir kronolojik sıralamasını değil, Medine’de nazil olan sureleri içermektedir. Rivayette Kâtâde’nin el-Mâ'ün suresinin bu dönemde nazil olduğundan emin olmadığı da kaydedilmiştir.²⁴

²⁴ Bkz. el-Hâriş el-Muħāsibî, *el-'Akl ve Fehmu'l-Ḳur'ân*, s.395.

2. ‘Abdullāh b. Bekr ← Sa‘īd ← Kātāde tarikiyle nakledilen rivayette Medenî sureler şunlardır:²⁵

Medenî Dönem	Muşhaf Tertip Sırası	Sure
1	2	el-Bakara
2	3	Ālu ‘İmrān
3	4	en-Nisā’
4	5	el-Mā’ide
5	7	el-A‘rāf 163. ayet
6	8	el-Enfāl
7	9	et-Tevbe
8	13	er-Ra’d (31. ayeti hariç)
9	14	İbrāhīm 28. ayet
10	22	el-Ḥacc (52-55. ayetleri hariç)
11	24	en-Nūr
12	28	el-‘Ankebūt (surenin on ayeti)
13	33	el-Aḥzāb
14	47	Muḥammed
15	48	el-Feth
16	49	el-Ḥucurāt
17	55	er-Raḥmān
18	58	el-Mucādele
19	59	el-Ḥaşr
20	60	el-Mumteḥine
21	61	eş-Şaff
22	62	el-Cumu’a
23	63	el-Munāfikūn
24	65	eṭ-Ṭalaḳ
25	66	et-Taḥrīm
26	98	el-Beyyine
27	99	ez-Zilzāl
28	110	en-Naşr

²⁵ El-Hāriş el-Muḥāsibī, *el-‘Akl ve Fehmu’l-Ḳur’ān*, ss.395-396.

Bu rivayet “*inne’llezī unzile bi’l-Medīne*” ifadesiyle başlamaktadır. Medenī dönemde nazil olan sureler ve ayet/ayet grupları zikredildikten sonra rivayet “*ve-bakiyyetu’s-suver Mekkīyyun*” şeklinde tamamlanmakta; ancak Mekkī surelerin isimleri zikredilmemektedir. Rivayet birinci Katāde rivayeti gibi tam bir kronolojik sıralama sunmamaktadır. Diğer taraftan, Mekkī surelerdeki Medenī ayetleri [7/el-A’rāf:163, 14/İbrāhīm:28, 28/el-‘Ankebūt (10 ayet)²⁶] ve Medenī surelerdeki Mekkī ayetleri [13/er-Ra’d:31, 22/el-Ḥacc:52-55] detaylı bir şekilde sunması bakımından birinci Katāde rivayetinden farklılık arz etmektedir. İki rivayet arasındaki diğer farklar şunlardır: 55/er-Rahmān, 59/el-Ḥaşr ve 99/ez-Zilzāl suresi birinci Katāde rivayetinde yer almazken, bu rivayette bulunmaktadır. Birinci Katāde rivayetinde nakledilen 15/el-Ḥicr, 16/en-Nahl, 57/el-Ḥadīd, 64/et-Teğābun, 112/el-İhlās ve 107/el-Mā’ūn sureleri ise ikinci rivayette bulunmamaktadır.²⁷

Mekkī-Medenī surelere dair şaḥābe ve tābī’ūn dönemlerinden itibaren klasik kaynaklarda hem kronolojik tertipler şeklinde hem de tefsirlerde sure başlangıçlarında farklı bilgiler/rivayetler nakledilmiştir. Hz. ‘Ā’iše rivayeti bu konuya ilginin en erken kaynağı olmaktadır. İbn ‘Abbās, Mucāhid ve Katāde rivayetleri de erken dönemin tefsir ilgisini yansıtmaktadır. Bu rivayetler arasındaki farklılıkların temel sebebi hem sözlü hem de yazılı aktarım sürecinde surenin/surelerin hatalı nakledilmiş veya yanlış yazılmış olmasıdır.²⁸ Zira surelerin nüzul sırasının icthādî değil, ayetlerin nüzul bağlamlarına/şartlarına göre biliniyor olması gerekir. Bu da sadece otantik bir tertibin olması gerektiği sonucuna ulaştırmaktadır.

²⁶ 28/el-‘Ankebūt suresinde hangi 10 ayetin Medenī olduğu rivayette zikredilmez. Kaynaklarda surenin 1-11. ayetlerinin Medenī olduğu nakledilmiştir. Bkz. ‘Aleḡuddīn es-Seḥāvī, *Cemālu’l-Ḳurrā’ ve Kemālu’l-İkrā’*, tah. ‘Alī Ḥuseyn el-Bevvāb (Mekke: Mektebetu’t-Turās, 1987), c.1, s.15; es-Suyūṭī, *el-İtkān fī ‘Ulūmi’l-Ḳur’ān*, tah. Fevvāz Aḡmed Zemerlī (Beyrut: Dāru’l-Kitābi’l-‘Arabī, 2004), s.52.

²⁷ Katāde’ye ulaşan ve Medenī sureleri içeren bir başka rivayet es-Suyūṭī tarafından nakledilmiştir. Krş. Gözeler, *Kur’an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, ss.83-84.

²⁸ Krş. Gözeler, *Kur’an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, ss.57, 107-109.

***Et-Tuhfetu'l-Kādiriyye* Adlı Eserin Yazma Nüshası ve Yayınlanması Üzerine**

SİNAN İLHAN
Dışişleri Bakanlığı
Kabil Büyükelçiliği
Büyükelçilik Müsteşarı
sinan.ilhan@gmail.com

Tasavvufî hareketlerin toplumların ictimaî ve kültürel hayatını zenginleştirip, dil ve edebiyatına çok önemli katkılar sunduğu yadsınamaz bir hakikattir. Neredeyse bütün dillerdeki ilk yazılı ve şifahî eserler dinî ve ahlakî kaynaklıdır. Nasıl ki Yûsuf Hâs Hâcib'in (11. asır) *Kutadgu Bilig*'i, Edîb Aḥmed Yûkneḳ'ın (12. asır) *Atabetu'l-Hakā'ik*'i, Aḥmed Yesevî'nin (12. asır) *Divān-ı Hikmet*'i, Yûnus Emre'nin (13. asır) *Divān*'ı ve *Risāletu'n-Nuṣṣiyye*'si ve Hacı Bektāş Velî'nin (13. asır) *Maḳalāt*'ı Türk edebiyatının; Bābā Tāhir'in (16.asır) *Rubā'iyāt*'ı, Melāy-ı Cizirî'nin (16.-17. asır) *Divān*'ı, Aḥmed-i Hānî'nin (17. asır) *Mem-u Zîn*'i, Faḳî Teyrān'ın (17. asır) mensur ve manzum eserleri Kürt edebiyatının ilk ve en önemli örnekleriyse, benzer şekilde Peştû edebiyatında da görülen ilk eserler irfanî ve tasavvufî ağırlıklıdır. Peştû dilinde yazılan Suleymān Maḳu'nun 1215'te yazdığı *Tezkiretu'l-Evliyā*'sı, Rûšenî hareketinin kurucusu Bāyezid-i Enşārî'nin 16. asrın ortalarında kaleme aldığı *Hayru'l-Beyān*'ı ve 18. asırda kaleme alınan İbn Munîr'in *et-Tuhfetu'l-Kādiriyye*'si bunun en somut örnekleridir. Bunlar içerisinde İbn Munîr'in 'Abdulḳādir el-Geylānî'nin bir menāḳıb-nāmesi mahiyetinde kaleme aldığı *et-Tuhfetu'l-Kādiriyye* eseri oldukça önemlidir. Klasik Peştû edebiyatının nadir eserleri arasında yer alan bu eser, bu dilin tarihsel süreçte geçirdiği değişim ve evreler hakkında önemli bilgiler sunmakta, bu çerçevede kıymetli malumatlara ve örneklere ev sahipliği yapmaktadır. Bu haliyle eserin, klasik Peştû edebiyatında yeni bakış, görüş ve zaviyeler açmasının yanı sıra bu dil üzerinde yapılacak yeni araştırma ve incelemelere kaynaklık edeceği aşikardır. Dünyada tek yazma nüshası Dublin'deki Chester Beatty kütüphanesinde bulunan bu eser, Peştû dil ve edebiyatı araştırmacıları için önemli bir kaynak olmasının yanında tasavvufun bu dilin gelişimine yaptığı muazzam katkının da somut bir göstergesini teşkil

etmesi bakımından oldukça önemlidir. Keza tarihsel süreçte geniş bir coğrafyaya yayılan Kadirilik tarikatının tesiri, gücü, anlatımı ve ifade birliği konularında da bu eser önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Bu yazı, söz konusu eserin genel bir tahlilini yapmayı ve tarafımızca yayınlanma süreci hakkında bilgi vermeyi hedeflemektedir.

Et-Tuhfe ile olan teşriki mesaimiz, İrlanda'nın başkenti Dublin'de bulunan Chester Beatty kütüphanesinde¹ İslam tarihi ve Osmanlı kaynakları üzerinde 2014 Mayıs'ında araştırmalar yaparken başladı. Eserin farkına varmamız biraz da tevafuk eseri idi. Kütüphanede Kürtçe yazma eser olup olmadığı yönündeki sorumuz üzerine, mütebessim İrlandalı vechesini yüzlerinde hiç eksiltmeyen İslam Eserleri Bölümü yetkilileri, kütüphanede sadece *et-Tuhfetu'l-Kādiriye* adında bir eserin bulunduğunu belirttiler. Eseri elimize aldığımızda ön cilt kapağının arkasındaki sayfada kırmızı mürekkeple sonradan yazıldığı görülen “التحفة القادرية در مدایح عبد القادر (۵۶۱-۴۹۱) گیلانی بزبان ” کردی تألیف ابن منیر از نسخ نادره واز نفایس ۳۴۲ ورق ایست (İbn Munīr'in 'Abdulkādir-i Geylānī (491-561) hakkında methiyeler yazdığı nadir ve enfes nüshadan müteşekkil Kürtçe dilindeki *et-Tuhfetu'l-Kādiriye* 362 varaktır.) ibaresiyle karşılaşınca doğrusu çok heyecanlanmıştık. Esere ilk göz attığımızda Kürtçe'de, Osmanlıca'da, Arapça ve Farsça'da bulunmayan گ, ر, د, ت, ب, ر, خ, harflerini görünce ilk başta bu eserin kayıp bir Kürt lehçesine ait olabileceği düşüncesine kapıldık. Zira eserin Kürtçe yazıldığı kaydı vardı. Keza Kürtçe, Arapça ve Farsça'yı bilmemiz hasebiyle sayfaların neden bahsettiğini değişik oranlarda anlamaya başlamıştık. Lakin yine de anlaşılmayan yerler ve ibareler vardı. Dilleri farklı da olsa tasavvuf alanındaki eserlerin genellikle ortak bir dile sahip oluşu da bu yazmayı belli ölçüde anlamamıza imkân sağlamıştı. Yazmada özellikle “s”nin değişik bir telaffuzu olan “خ” harfi üzerinde yaptığımız araştırmalar, bu eserin Kürtçe değil Peştû dilinde yazıldığı gerçeğini bize gösterdi. Böylelikle kendimizi, bu eseri merkeze alan keyifli bir yolculuğun içerisinde bulduk.

İlkin *et-Tuhfe*'nin yazma nüshasının fiziksel özellikleri hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır. Eser 18.3 x 11.40 ebatlarında olup temiz ve güzel

¹ İrlanda asıllı Amerikalı hayırsever, madenci ve koleksiyoncu Chester Beatty'nin (1875-1968) bağışladığı kitap ve sanat eserlerinden müteşekkil kütüphane 1969'da kurulmuştur. Dublin kalesinde bulunan bu vakıf, sahip olduğu zengin Hıristiyan (Ermenice de dahil), Çin, Japon ve Hint kitap, seramik, mobilya ve sanat yapıtlarının yanısıra, Selçuklu, Osmanlı, Arap dünyası, Orta Asya, İran ve Hindistan (Babür İmparatorluğuna ait) olmak üzere muhteşem Türkçe (Osmanlıca ve Çağatay lehçeleri gibi), Arapça ve Farsça nadide eserlerle Avrupa'nın önemli kütüphane ve sanat merkezlerinden biri addedilmektedir. İslam eserleri çoğu yazmalardan olmak üzere 6000 parçadan müteşekkildir. Bu eserler arasında 8. asra kadar giden 260 adet Kur'an-ı Kerim ve hat çalışmaları bulunmaktadır. Geniş bilgi için bkz: <http://www.cbl.ie/> ; <http://hazine.info/chester-beatty-library/> (07.02.2017).

bir nesih hattıyla kaleme alınmıştır. Sözkonusu eserin en son sayfasının içinde İngilizce yazılı ayrı bir not kağıdında, mürekkep ile “Ghulām Vilāyet İbn Munīr”² tarafından kaleme alınan bu eserin Sultān Aḥmed Şāh Durrānī’ye³ ithaf edildiği yazılmış, kurşunkalem ile de nüshanın 7 Mart 1940’ta satın alındığı notu düşülmüştür; ancak bu satın alma işleminin nerede ve kim üzerinden gerçekleştiği hususlarında ayrıntılı bir bilgiye yer verilmemiştir. Eserin başlangıcında da Aḥmed Şāh hakkında bir kasidenin yer alıyor oluşundan hareketle bu yazmanın 18. asrın ortalarında kaleme alındığı öngörüsünde bulunmak mümkündür. *Et-Tuḥfetu'l-Kādiriyye* Chester Beatty Kütüphanesi’nde PER ADD 413 numarasıyla Farsça kitaplar kataloğunun eki arasında kayıtlıdır. Chester Beatty Kütüphanesi’ndeki İslam eserleri yazmalarının katalogları, alanında yetkin şahsiyetler tarafından oluşturulmuştur. Türkçe,⁴ Arapça⁵, Farsça⁶ yazmalar ve Babür dönemi minyatürlerine⁷ ait kataloglar münferiden yayınlanmıştır.

Geleneksel İslam harsında, özellikle de tasavvuf alanındaki eserlerde sıklıkla karşılaşıldığı üzere müellifler kendilerinden nadiren bahsederler; öyle ki kendisi hakkında mufassal bilgiler veren müellife pek rastlanmaz. Burada da benzeri durumla karşılaşılmaktadır; eserin yazarı kendisine sadece 15 defa İbn Munīr (ابن منیر)⁸ ve iki yerde de Ruknuddīn İbn Munīr (رکن الدین ابن منیر)⁹ şeklinde atıfta bulunmuştur. Bu nedenle hakkında çok fazla bilgiye sahip olmadığımızı belirtmek gerekiyor. Bununla birlikte Afganistan’da konunun uzmanı olan kişiler, İbn Munīr’in Peşāver’de doğup orada vefat ettiğini kaydetmektedirler.

² Müellifin isminin “Gulām Vilāyet İbn Munīr” şeklinde tespit edilmiş olması muhtemelen yazmanın 85’nci sayfasındaki “اوس غلام ولایت ابن منیر د ظلم پڑ به کار دارند تحریر” beyitin yanlış okunması dolayısıyladır. Bir sehiv ürünü olarak yanlış okunduğu anlaşılan bu beyit, “veliliğin bendesi İbn Munīr eseri kaleme almaya başladı” şeklinde anlaşılmalıdır.

³ Bu kişi, Kāndehār’da kurulan ve günümüzdeki bağımsız Afgan devletinin temelini teşkil eden Durrāniler döneminin kurucusu Aḥmed Şāh Durrānī’dir (1747-1772).

⁴ Vladimir F. Minorskiĭ, *The Chester Beatty Library A Catalogue of The Turkish Manuscripts and Miniatures* (Dublin: Hodges Figgis, 1958).

⁵ Arthur J. Arberry, *The Chester Beatty Library: A Handlist of the Arabic Manuscripts* (vols. 1-2: Dublin: Emery Walker (Ireland) Ltd., 1955-1956; vols. 3-8: Dublin: Hodges, Figgis & Co., 1958-1966).

⁶ Arthur J. Arberry, *The Chester Beatty Library: A Catalogue of the Persian Manuscripts and Miniatures*, 3 vols. (Dublin: Hodges Figgis, 1959-1962): vol. 1 by A. J. Arberry, M. Minovi & E. Blochet, ed. by J. V. S. Wilkinson (1959); vol. 2 by M. Minovi, B. W. Robinson, J. V. S. Wilkinson & E. Blochet, ed. by A. J. Arberry (1960); vol. 3 by A. J. Arberry, B. W. Robinson, J. V. S. Wilkinson, & E. Blochet, ed. by A. J. Arberry (1962).

⁷ Thomas W. Arnold & J. V. S. Wilkinson, *The Library of A. Chester Beatty: A Catalogue of The Indian Miniatures*, 3 vols. (London: Oxford University Press, 1936).

⁸ İbn Münir, *et-Tuḥfatu'l-Kādiriyye der Medayih-i Abdulkadir Geylānī (491-561)*, ed. Sinan İlhan (Kabil: TİKA Kabil Koordinatörlüğü Yayınları, 2016), ss.10, 14, 44, 71, 75, 85, 103, 105, 319, 395, 419, 561, 567, 636, 663, 700 ve 716.

⁹ İbn Münir, *et-Tuḥfetu'l-Kādiriyye*, ss.71 ve 663.

İbn Münîr kendisiyle ilgili yeterli düzeyde bilgi sunmamasına karşın, giriş kısmında *et-Tuhfe*'nin yazılış sürecine ışık tutan önemli tespitlerde bulunur. Burada o, eseri kendisinin kaleme aldığını ve dönemindeki âlimlerin övgüsüne mazhar olmuş başka eserlerinin de bulunduğunu kaydeder. Bir gün Mevlânâ Şâh Şerefcî ile karşılaştığında yazdıklarını ona göstermiş, kendisinin büyük bir mutasavvıf olması nedeniyle de onun övgü dolu sözleri karşısında mutlu olmuştur. Arapça yazdığı bu eserler arasında ‘Abdulkâdir-i Geylânî ile ilgili eserler de bulunmaktadır. Şâh Şerefcî, kendisini Peştûca yazmaya teşvik etmiş, onda böyle bir yeteneğin bulunduğunu ve bunu yaptığı takdirde de yazdıklarından “Afganların”¹⁰ haberdar olacağını söylemiştir. İbn Münîr, bu görüşmeden sonra Arapça kaleme aldığı eseri rafa kaldırmıştır. Na’îmgul ‘Abdulhâlik (نعيم كل عبد الخالق) ile beraber iki sene sonra tekrar Şâh Şerefcî ile bir araya geldiklerinde, Şerefcî Arapça yazmış olduğu eserleri Peştûca da kaleme alması yönündeki daha önceki isteğini tekrarlamıştır.¹¹ Kendisinin bu dilde şiir yazabilecek kadar yetkin olduğunu, buna karşın edebinden dolayı bu işe girişmediğini ifade eden İbn Münîr her iki üstadının ısrarıyla teklifi kabul etmiştir. O, en zor dillerden olduğunu belirttiği Peştûca ile yazılacak olan bu eser sayesinde Peştû dilinin zenginleşeceğini; Fars, Hindistan ve Türkistan’da bu eserin okunacağını¹² kaydetmektedir.

Bu bölümün hemen arkasından Aḥmed Şâh Durrânî’ye yönelik methiye türü bir kaside yazan İbn Münîr, pâdişâhlığın da Peştûnlara nasip olduğunu,¹³ şâh pâyesini alan Aḥmed Durrânî’nin Gazneli Sulṭân Maḥmûd gibi¹⁴ cesur olduğunu ve Hindistan’ı küffardan almak için fethi giriştiğini, Hz. Pîr’in (‘Abdulkâdir-i Geylânî) müridleri arasında yer alması sebebiyle hep galip geldiğini, Hindistan fethinin Gazneli Maḥmûd’dan kalan mühim bir miras ve iş olduğunu, Pencâp’ta Sîhlerden bıkan halkın Aḥmed Şâh’a dua ettiğini kaydetmektedir.¹⁵

Selis, sade, klasik ve zorlama olmaksızın yazılan bu kıymetli eser, yer yer Farsça ve Arapça beyitler dışında tamamıyla Peştû diliyle kaleme alınan tasavvuf ve Kadirilik tarikatı hakkında ayrıntılı bilgileri havi manzum bir çalışmadır. Eser, hamd ve senâ, Hz. Muhammed’e yönelik bir na‘at, Hulefâ-i Râşidîn’in menkıbeleri, Hz. Muhammed’in kademlerini ‘Abdulkâdir-i

¹⁰ İbn Münîr, *et-Tuhfetu'l-Kâdiriyye*, s.88. Afgan ıstılahının ilk başta sadece Peştûnlara hasr olduğu ve onları teşmil ettiğinin nişanesidir.

¹¹ İbn Münîr, *et-Tuhfetu'l-Kâdiriyye*, s.89.

¹² İbn Münîr, *et-Tuhfetu'l-Kâdiriyye*, ss.89-93.

¹³ Müellif kurulan ilk Afgan devletine işaret etmektedir.

¹⁴ İbn Münîr, *et-Tuhfetu'l-Kâdiriyye*, s.94.

¹⁵ İbn Münîr, *et-Tuhfetu'l-Kâdiriyye*, ss.93-106.

Geylānī'nin boynuna koyması şeklinde başlayan; daha sonra da Geylānī'nin doğumu, şekli ve şemali, giyimi, gündelik yaşamı ve insanlarla ilişkisi; davranış biçimi, cömertliği ve çağrısı; ibadet ve riyâzâtı, önderliği ve istikameti, müritlerine karşı şefkat ve yaklaşımı gibi hususlara yer veren 12 ana bölümden müteşekkildir.

Eserin Derî dilinde (Farsça) kaleme alınan mukaddimesinde¹⁶ İbn Munîr, tasavvuf ve irfanın Kur'an ve hadislere göre şekillendiğini, ilk bakışta bu iki temel esasa aykırı ve akla zıt gelen tasavvufî söylemlerin hemen reddedilmemesi gerektiğini belirtir. Ona göre Kur'an-ı Kerim'de de sıklıkla karşılaşılan bazı batınî anlamların ve ifadelerin tasavvufta da kullanımı söz konusudur; bu yüzden ilk başta anlaşılamayan ve aykırı gibi gelen sözlerin ve düşüncelerin bu doğrultuda değerlendirilmesi elzendir. Bu çerçevede İbn Munîr, tarikatta ruhun; kadem, lisan ve kalp merhaleleriyle inkişaf ettiğini, sufi ıstılahatında her mertebenin nihayetine mi'rac denildiğini, Hz. Nebî'nin mi'racının velîlerden, velîlerin mi'racı da 'âmeden farklı olduğunu kaydeder. Eserde müteakiben 'Abdulḳādir-i Geylānī'nin cismânî ve ruhânî şahsiyeti ele alınmaya başlanır. Onun için umumiyetle "Hz. Pîr, Pîr ve Muḥyeddîn", yer yer de "Büyük Pîr / لوي پير / Geylān Şāhı / شاه جيلان, 'Abdulḳādir, el-Ġavṣu'l-A'zam" şeklinde nitelemeler kullanılır.

İbn Munîr eserinde başka eserlerden de alıntı yapmıştır. Öyle ki 11. bölümün 12. sened kısmında İmām Muḥammed b. Sa'îd b. Aḥmed b. Zerî ez-Zencānī'nin *Kitābu'l-Meşā bi Ravḍati't-Tevātîr ve Terbiyeti'l-Ḥavāfîr* adlı eserinde 'Abdulḳādir-i Geylānī ile ilgili olarak yer verdiği bilgileri Arapça olarak alıntılar.¹⁷ Eser kırmızı mürekkeple yazılmış tehlîl, tesbîḥ, taḥmîd, şalavât ve istiğfâr ibareleriyle hitama erer.

Eserin yayımına dair de bazı teknik bilgileri bu vesileyle paylaşmak isteriz. Orijinal üslûbuna ve yazımına sadık kalmak amacıyla, eserin yazma nüshası matbu metinde olduğu gibi korunmuştur. Bu çerçevede, asıl nüshada kırmızı yazılan kelime ve ibareler birebir dijitalize edilerek eserin tashihi yapılmıştır. Döneminin imla kurallarına riayette titizlik gösterilmiştir. Yazma nüshada bulunmamasına karşın, eserin görsel bediiyatını zenginleştirmek için, sayfalarda bir tezhip çerçevesine yer verilmiştir. Turkuaz, mavi, yeşil ve kırmızı renklerden oluşan bu tezhip çerçevesinin bezemesi, isteğimiz üzerine Heratlı müzehhip 'Abdulḡaffār Ḥabîbî tarafından oluşturulmuştur.

¹⁶ İbn Mūnīr, *et-Tuḥfetu'l-Kādiriyye*, ss.106-117.

¹⁷ İbn Mūnīr, *et-Tuḥfetu'l-Kādiriyye*, ss.538-542.

Son olarak dünyada tek nüsha halinde bulunan *et-Tuḥfetu'l-Ḳādiriyye*'nin yazmasının basılmasını üstlenerek, genel anlamda ilim dünyasının, özel olarak da tasavvuf ve Peştû dili araştırmacılarının istifadesine sunan Başbakanlık Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı (TİKA) Başkanı Serdar Çam ve Kabil Koordinatörü Süleyman Şahin'e özel olarak teşekkür etmek gerekir.