

SİİRT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ



SIİRT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

CİLT 3 • SAYI: 2 • 2016

SAHİBİ/ OWNER: Siirt üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ (Dekan)

EDİTÖR/ EDITOR: Yrd. Doç. Dr. Necati SÜMER

EDİTÖR YARDIMCILARI: Yrd. Doç. Dr. Vedat TEZCAN
Ar. Gör. Ahmet AKTAŞ
Ar. Gör. Yakup ÖZKAN

YAYIN KURULU/ EDITORIAL BOARD: Prof. Dr. İhsan SÜREYYA SIRMA
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ
Prof. Dr. Gassan MORTADA
Doç. Dr. Abdullah ÜNALAN
Yrd. Doç. Dr. Adnan MEMDUHOĞLU
Yrd. Doç. Dr. Ahmet BOZYİĞİT
Yrd. Doç. Dr. Cemalettin SANCAR
Yrd. Doç. Dr. Fadıl AYĞAN
Yrd. Doç. Dr. İbrahim BARCA
Yrd. Doç. Dr. İlyas ERPAY
Öğr. Gör. Fatih EROĞLAN
Öğr. Gör. Khaled KHALED
Arş. Gör. Mehmet Salih GÜNDÜZ
Arş. Gör. Yunus SANIR
Arş. Gör. Nurettin YILDIRIM
Arş. Gör. Muhammed Şerif KAHRAMAN

ISSN 2148-385X

GRAFİK TASARIM: TAVOOS

BASKI: Hermes Ofset Ltd. Şti. İskitler Ankara

BASKI TARİHİ: Aralık 2016

ADRES: Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kezer Yerleşkesi SIİRT

Tel: 0484. 254 2081

eposta: ilahiyatdergi@siirt.edu.tr - sifdergisi@gmail.com

**DANIŞMA KURULU/
ADVISORY BOARD:**

Prof. Dr. Abdulgaffar ARSLAN (SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİ.)
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (MARMARA ÜNİ.)
Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (DICLE ÜNİ.)
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İSTANBUL ÜNİ.)
Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ (ULUDAĞ ÜNİ.)
Prof. Dr. Caner TASLAMAN (YILDIZ TEKNİK ÜNİ.)
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ (SİİRT ÜNİ.)
Prof. Dr. Hakan OLGUN (İSTANBUL ÜNİ.)
Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT (İSTANBUL ÜNİ.)
Prof. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN (NECMETTİN ERBAKAN ÜNİ.)
Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İSTANBUL ÜNİ.)
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (BİNGÖL ÜNİ.)
Prof. Dr. İhsan Süreyya SİRMA (SİİRT ÜNİ.)
Prof. Dr. Kasım TURHAN (AFYON KOCATEPE ÜNİ.)
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (İSTANBUL ÜNİ.)
Prof. Dr. Mehmet Salih ARI (YÜZÜNCÜ YIL ÜNİ.)
Prof. Dr. Metin BOZAN (DICLE ÜNİ.)
Prof. Dr. M. Şirin ÇIKAR (YÜZÜNCÜ YIL ÜNİ.)
Prof. Dr. Musa BAĞCI (DICLE ÜNİ.)
Prof. Dr. Ömer PAKIŞ (HAKKÂRİ ÜNİ.)
Prof. Dr. Sahip BEROJE (YÜZÜNCÜ YIL ÜNİ.)
Prof. Dr. Seyit AVCI (NİĞDE ÜNİ.)
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İSTANBUL ÜNİ.)
Doç. Dr. Mahmut ÇINAR (GAZİANTEP ÜNİ.)
Doç. Dr. Mehmet BİLEN (DICLE ÜNİ.)

**HAKEM KURULU/
ADVISORY BOARD:**

Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ
Prof. Dr. Ömer PAKIŞ
Prof. Dr. İhsan Süreyya Sırma
Prof. Dr. Abdurrahman ACAR
Prof. Dr. Abdullah KARAMAN
Prof. Dr. Metin BOZAN
Prof. Dr. Sahip BEROJE
Prof. Dr. M. Şirin ÇIKAR
Prof. Dr. Caner TASLAMAN
Doç. Dr. Mahmut ÇINAR
Doç. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN
Doç. Dr. Mehmet BİLEN
Yrd. Doç. Dr. Vedat TEZCAN
Yrd. Doç. Dr. Cemalettin SANCAR
Yrd. Doç. Dr. Adnan MEMDUHOĞLU
Yrd. Doç. Dr. Abdullah ÜNALAN
Yrd. Doç. Dr. Fadıl AYĞAN
Yrd. Doç. Dr. Mehmet KESKİN
Yrd. Doç. Dr. Azize UYGUN
Yrd. Doç. Dr. Hasan Hüseyin AYGÜL

3. SAYI HAKEMLERİ:

Prof. Dr. Metin Bozan
Prof. Dr. Adem Yerinde
Doç. Dr. Abdullah Ünalın
Doç. Dr. Mustafa Kırkız
Doç. Dr. Abdullah Özbolat
Doç. Dr. Hasan Akkanat
Doç. Dr. Hayri Kaplan
Yrd. Doç. Dr. M. Saki Çakır
Yrd. Doç. Dr. Adnan Memduhoğlu
Yrd. Doç. Dr. Abdulcevval Hemman
Yrd. Doç. Dr. Fadıl Ayğın
Yrd. Doç. Dr. Vedat Tezcan
Yrd. Doç. Dr. Arif Korkmaz
Yrd. Doç. Dr. Atia Adlan
Yrd. Doç. Dr. Hadiye Ünsal
Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir Karakuş
Dr. Ramazan Akkır
Dr. Ahmed İsmail

İÇİNDEKİLER

- 7-8** EDITÖRDEN
- 9-23** İSLÂM AHLAK ÖĞRETİSİNDE ÇEVRE BİLİNCİ
Environmental Consciousness in The Islamic Moral Doctrine
Ahmet BOZYİĞİT
- 25-49** دراسة سرديّة تأصيليّة تُوثقُ فلسفةَ خُلُقِ الكَرَمِ بِمفهومه الشُّمُولِيّ فِي الْمَنْظُورِ التَّرْبُويِّ الْإِسْلَامِيّ
Din Eğitimi Sistematiği Açısından Genel Anlamıyla Cömertliğe Dair
Analitik Bir Çalışma
Emad Gazi KANAAN
- 51-77** ŞEYH MAHMÛD EZ-ZOKAYDÎ VE “İZÂLETÜ’Ş-ŞÜBEH
FÎ TEZKİYETİ’L-LUHÛM Fİ’L-İSLÂM” ADLI ESERİ
Şeyh Mahmûd Ez-Zokaydî “İzâletü’ş-Şübeh Fî Tezkiyeti’l-Luhûm
Fî’l-İslâm”
Hamit SEVGİLİ
- 79-100** GÖÇ VE MODERNLEŞME BAĞLAMINDA SİİRT’TE DEĞİŞEN
KENT KİMLİĞİ
In the Context of Migration and Modernization Changing Urban
Identity at Siirt
Ahmet AKTAŞ

- 101-130** ŞİHÂBÜDDÎN EL-HAFÂCÎ: HAYATI, İLMÎ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ
The Life, Scientific Personality and Works of Şihâbüddîn el-Hafâcî
Mustafa KESKİN
- 131-143** MESNEVÎ'DE TEBLİĞ
Announcement in Mathnawi
Çetin KASKA
- 145-175** KUR'ÂN'IN HARFÎ VE TEFSİRÎ TERCÜMESİ
-BAKARA 183-187 ÂYETLERİ ÖRNEĞİNDE BİR MUKAYESE-
Literal and Interpretative Translation of the Qur'an -A Comparison In
The Example of 183rd - 187th Verses of Baqarah-
Muhammed Şerif KAHRAMAN
- 177-190** ULUSLARARASI SELÂHADDÎN EYYÛBÎ SEMPOZYUMU
İbrahim BARCA
- 191-197** DİNLERDE İNTİHAR, ŞEHİTLİK VE ÖTANAZİ
Yakup ÖZKAN

EDİTÖRDEN

Merhaba değerli okurlar,

2016 yılının son sayısı ile tekrar karşınızdayız. Bu sayımızda da birbirinden değerli akademisyenlerin makalelerini sizlerle buluşturmanın sevincini yaşıyoruz. Dergimizin 6. sayısının ilk makalesi Yrd. Doç. Dr. Ahmet BOZYİĞİT'e aittir. "İslam Ahlak Öğretisinde Çevre Bilinci" isimli makalesinde Bozyiğit, insanın doğasına uygun bir şekilde yaşaması için çevrenin de doğal ve yaşanabilir olması gerektiğini söylemiştir. Yazar, ayrıca İslam ahlakçılarının çoğunun çevreye duyarlılık konusunda önemli uyarılarda bulunduğuna değinmiştir.

Derginin ikinci makalesi, Yrd. Doç. Dr. Emad Gazi KANAAN'a aittir. Yazarın makalesinin adı, "Din Eğitimi Sistematiği Açısından Genel Anlamıyla Cömertliğe Dair Analitik Bir Çalışma"dır. Yazar bu makalede Kuran ve Sünnet ışığında Müslüman şahsiyetinin özelliklerinden birisi olarak Cömertlik ahlakının kurallarını ve çerçevesini ortaya koymayı amaç edinmiştir.

Bu sayıdaki üçüncü makale, Yrd. Doç. Dr. Hamit SEVGİLİ'nin "Şeyh Mahmûd ez-Zokaydi ve İzâletü's-

Şübeh fi Tezkiyeti'l-Luhûm fi'l-İslâm" adlı çalışmasıdır. Sevgili bu makalede Zokaydi'nin hayatı ve eserlerine yer vermiş, ayrıca "İzâletü'ş-Şübeh fi Tezkiyeti'l-Luhûm fi'l-İslâm" isimli reddiyesinin tanıtımını ve tahkikini yapmıştır.

"Göç ve Modernleşme Bağlamında Siirt'te Değişen Kent Kimliği" isimli makale Arş. Gör. Ahmet AKTAŞ'a aittir. Aktaş bu makalede Siirt'in sosyal, siyasal ve dini kimliğindeki değişimi göç ve modernleşme bağlamında ele almıştır.

Okt. Mustafa KESKİN, "Şihâbüddîn El-Hafâci: Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Eserleri" isimli makalesiyle dergimize yazan bir diğer akademisyendir. O, makalesinde Osmanlı'nın siyasal, iktisadi ve kültürel açıdan önemli hareketlenmelerin yaşandığı 16.-17. yüzyılın önemli kalemlerinden olan el-Hafaci'nin hayatı, ilmi şahsiyeti ve eserleri hakkında bilgi vermiştir.

Arş. Gör. Çetin KASKA, bu sayıya makalesiyle katkıda bulunan bir diğer akademisyendir. Onun makalesinin adı "Mesnevi'de Tebliğ"dir. Bu çalışmada yazar, Mesnevi'de geçen tebliğ ile ilgili beyitlerin kısmi şerhini ve çevirisini yapmış ayrıca Mesnevi ile ilgili bazı açıklamalarda da bulunmuştur.

Bu sayının önemli makalelerinden biri de Arş. Gör. Muhammed Şerif KAHRAMAN'a aittir. Makalesinin ismi "Kur'an'ın Harfî ve Tefsirî Tercümesi- Bakara 183-187 Âyetleri Örneğinde Bir Mukayese"dir. Kahraman bu çalışmasında Bakara Suresini 183-187 ayetleri örneğinden hareketle Kur'an harfî ve tefsiri tercümesi üzerinde durmuştur.

Derginin 6. sayısında 2016 yılı içerisinde yapılan bir sempozyumun değerlendirilmesi bulunmaktadır. Yrd. Doç. Dr. İbrahim Barca, 23-25 Eylül 2016 tarihinde Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yapılan Uluslararası Selahaddin Eyyubi Sempozyumu'nun değerlendirmesini yapmıştır.

Dergimizin bu sayısındaki kitap tanıtımını Arş. Gör. Yakup ÖZKAN yapmıştır. Özkan, Necati Sümer'in "Dinlerde İntihar" isimli kitabını kritik etmiştir.

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, üç yıllık birikim ve tecrübesini 2017 yılına aktarmanın heyecanını ve sevincini yaşamaktadır. Bu vesileyle sizlere iyi okumalar diliyoruz.

EDİTÖR

Yrd. Doç. Dr. Necati SÜMER

İSLÂM AHLAK ÖĞRETİSİNDE ÇEVRE BİLİNCİ

Ahmet BOZYİĞİT*

Özet

İslâm Ahlakçalarına göre insanın mutluluğu öncelikle insanın kendi kendisini tanımasına ve kendisiyle barışık olmasına bağlıdır. Akli diğer kuvvelerine hakim ve böylece kendisini yönetebilen ve kendisiyle barışık olan insan, etrafındaki canlı cansız diğer bütün varlıklarla ve dolayısıyla Allah ile de barışık olan insandır. İnsanın mutluluğu, doğal yapısına uygun davranmasına bağlıdır. Doğal bir çevrenin varlığı elbette insanın tabiatına uygun hareket etmesine yardımcı olacaktır. Bu makalenin amacı İslam ahlak öğretilerinde çevre bilincinin varlığını göstermektir.

Anahtar Kelimeler

İslâm Ahlakı, Çevre, Tevhid, Doğa, Mutluluk

* Yrd. Doç. Dr. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, İslâm Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Environmental Consciousness in The Islamic Moral Doctrine

Abstract

According to Islamic moralists, human happiness depends on the fact that human being recognizes himself primarily and is at peace with himself. The human whose mind controls other forces and thus are capable of self-directed and at peace with himself is the one who is at peace with all other animate or inanimate beings around him, and thus also at peace with God. Human's happiness depends on acting in accordance with his own natural character. The presence of the natural environment will certainly help to human being to act in accordance with his own nature. The purpose of this article is to demonstrate the existence of environmental consciousness in the Islamic moral doctrine.

Keywords

Islamic Moral, Environment, Tawhid, Nature, Happiness

GİRİŞ

İslâm ahlak öğretisi ile anlatmak istediğimiz şey, ahlak konusunda fikir ve görüş ifade eden ve bu alanda eserler yazan İslâm düşünürleridir. Bu düşünürlerden çok azı çevre konusuna değinmiştir. Bu bakımdan biz araştırmamızda çevre konusunda fikir beyan eden İslâm düşünürlerinin çevre ahlakı perspektiflerini ele almak istiyoruz. Önce çevre kavramının ne anlama geldiğini, daha sonra Kur'an ve Sünnet'teki ahlak perspektifini, en sonda da İslâm düşünürlerinden bazılarının bu konudaki düşüncelerini ele alacağız.

Çevre en geniş manasıyla, kısaca insanın içinde yaşadığı maddi ve manevi ortamdır. Çevre tanımına, insanın etkilenme veya etki etme şeklinde ilişkide bulunduğu canlı ve cansız ortam olan hem tabii çevre hem de suni çevre girmektedir.¹ Çevre kelimesinin çok geniş bir kullanım alanı bulunmaktadır. En kısa ifade ile çevre; bizim etrafımızı kuşatan, canlı-cansız tüm varlıklara verilen addır. İnsanın etkilediği ve etkilendiği, değiştiği ve kendisinde de değişme meydana geldiği çevreler sadece doğal çevre ile sınırlanmayacak kadar da çeşitlidir.²

Ekoloji sözcüğü ise, Yunanca mekan ve ev manasına gelen "Oikos" ke-

¹ Mehmet Bayraktar, *İslam ve Ekoloji*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. Ankara, 1997, s. 15.

² Cevdet Kılıç, *İslâm Ahlak Esasları ve Felsefesi* İçinde, Grafiker Yay. Ankara, 2014, s. 415.

limesi ile bilgi/ilim manasına gelen “Logos” kelimelerinin birleştirilmesinden türetilmiş olup, sözlük anlamı olarak “ev bilgisi” veya “mekan bilgisi” anlamına gelir. Bu sözcük, Bayrakdar’ın belirttiğine göre, ilk defa ünlü Alman Zooloğu E. K. Haeckel tarafından canlı varlıkların ve organizmaların çevreleriyle ve birbirleriyle olan ilişkilerini inceleyen bilim dalı anlamında kullanılmıştır. Ancak bugün ekoloji kavramı, canlı varlıkların çevreleriyle ve birbirleriyle olan ilişkilerini inceleyen bir bilim dalı olmaksızın ziyade, çevre sorunlarını bir bütün olarak inceleyen bir bilim dalı haline gelmiştir.³

Arapça çevre kelimesinin karşılığı olarak kullanılan “el-Bie” kelimesi ise genel olarak üç anlama gelebilecek şekilde kullanılmaktadır. Birincisi; insanın ikamet etmek için seçip kaldığı bir dağın yamacı veya bir nehrin karşısı anlamına gelir. Böylece insan bir dağın yamacını seçerek şiddetli rüzgar ve yağmurlardan korunur. Nehrin kenarını seçerek de kendisi ve hayvanları için yaşamsal öneme sahip olan güvenli bir yer seçmiş olur. İkincisi; iyilik veya kötülük olarak nitelendirilen bir durumdur. Bununla insanın davranışı, ahlakı, ekonomik ve yaşamsal durumu kastedilmektedir. Üçüncüsü ise anlam açısından daha genel olup, insanların birbirleri ve diğer varlıklarla olan ilişkileri dahil, insanın yeme, içme, barınma, giyinme ve davranışları konusunda hayatının bütün alanlarıyla ilgili dinî ve dünyevi bütün işlerinin durumudur.⁴

“El-Bî’e” için kullanılan bu son anlamın, insanın canlı cansız bütün çevresinin ilmi anlamına gelen ekoloji kavramına daha uygun olduğu görülmektedir. Bu bakımdan insanın doğrudan veya dolaylı olarak, canlı-cansız, uzak-yakın, maddî-manevî alemdeki bütün varlıklarla olan ilişki/irtibatı insanın çevresini (*bî’e*) oluşturmaktadır. Bu ilişkiyi/irtibatı ele alan ilim de ekolojidir.

İslâm dini, insanın alemle olan ilişkisini ibadet anlayışı çerçevesinde bü-

³ Bayrakdar, *İslam ve Ekoloji*, s. 18, 19.

⁴ Fuad Abdullatif Es-Sertavi, *el-Bî’e ve’l-Büdu’l-İslâmi*, Daru’l-Mesire Amman, 1999, s. 24, 25, bkz. es-Seyyid el-Cemîlî, *el-İslâmu ve’l-Bî’e*, Merkezu’l-Kitab Li’n-Neşr, Kahire, 1997, s. 13-15. bkz. Mahmud Abdurrahman Abdulmun’im, *el-Mustelehâtu ve’l-Elfüzu’l-Fıkhiyye*, Daru’l-Fadile, Kahire, 1999, s. 349, 350, bkz. Akyüz, Hüseyin, *Çevre Dostu Bir Elçi: Hz. Muhammed*, Çevre ve Ahlak Sempozyumu Bildiri Metinleri İçinde, Gaziantep, 2014, s. 35, 36

tünsel olarak ele alır. İnsanın çevresiyle ilişkisi konusu İslâm'ın doğuşuyla birlikte başlamıştır. Bu bakımdan Kur'an'da ve Hz. Peygamberin sünnetinde insanın çevresi ile ilişkisi konusunda göstereceği erdemli davranışlar ibadet sayılmıştır.

1. KUR'AN VE HADİS KAYNAKLARINDA ÇEVRE AHLAKI PERSPEKTİFİ

Kur'an-ı Kerim, diğer kutsal kitaplara nazaran özel anlamda tabiatın ve genel anlamda da kainattan en fazla söz eden Kutsal Kitaptır. Kur'an bu konuda bilgi verirken aynı zamanda insanın tabiatla nasıl bir ilişki içerisinde olması gerektiği hakkında da bilgi vermektedir. Kur'an'da kainatın Allah'ın varlığının delillerinden olduğu, insan için yaratıldığı, manevi bir yapısının olduğu anlatılır.⁵ Aşağıdaki ayetlerde ekolojik denge ve korunması ile ilgili bilgi verilmektedir:

“Gerçekten biz, her şeyi bir ölçü ve dengede yarattık.”⁶

“Yeri de yaydık, ona sabit dağlar yerleştirdik ve orada ölçülü (bir biçimde) her şeyi bitirdik.”⁷

“Hiçbir şey yoktur ki hazineleri yanımızda olmasın. Biz onu ancak belli bir ölçüyle indiririz.”⁸

Kur'an-ı Kerim, ekolojik denge ile ilgili bu ayetleri verirken bu denge- nin korunması ile ilgili de bilgi vermektedir:⁹

“Göğü yükseltti ve dengeyi koydu. Dengeyi doğru tutun, dengeyi bozmayın.”¹⁰

“İnsanların kendi işledikleri (kötülükler) sebebiyle karada ve denizde bozulma ortaya çıkmıştır. Dönmeleri için Allah, yaptıklarının bazı (kötü) sonuçlarını (dünyada) onlara tattıracaktır.”¹¹

⁵ Bayrakdar, *İslam ve Ekoloji*, s. 37

⁶ Kamer: 49.

⁷ Hicr:19.

⁸ Hicr:21.

⁹ Bayrakdar, *İslam ve Ekoloji*, s. 39, Kur'an'da çevre bilinci ile ilgili bkz. Ghazi bin Muhammad, Reza Shah-Kazemi and Aftab Ahmed, *The Holy Qur'an and The Environment*, the Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought september, 2010.

¹⁰ Rahman: 7-9.

¹¹ Rum: 41.

Kur'an'da kötü ahlakî davranışların çevre ve kainatın düzeni için de zararlı oldukları anlatılmaktadır:¹²

*“İnsanlardan öylesi de vardır ki, dünya hayatına ilişkin sözleri senin hoşuna gider. Bir de kalbindekine (Sözünün özüne uyduğuna) Allah'ı şahit tutar. Halbuki o düşmanlıkta en amansız olanıdır. O, (senin yanından) ayrılınca yeryüzünde bozgunculuk yapmağa, ekin ve nesli yok etmeğe çalışır. Allah ise bozguncululuğu sevmeyiz.”*¹³

Burada ayetin sonunda belirtildiği gibi fesad (bozgunculuk) çıkarana-
rın tabiatın düzenine de zarar verdikleri ifade edilmektedir.

Çevre ahlakıyla ve evrenin düzeniyle ilgili Kur'an'daki şu ayetler de dikkat çekicidir:

*“O, göklerin ve yeryüzünün mülkü (hükümranlığı) kendisine ait olanıdır. Çocuk edinmemiştir. Mülkünde hiçbir ortağı da yoktur. O her şeyi yaratmış ve yarattığı O şeyleri bir ölçüye göre takdir etmiştir”*¹⁴

*“Onu beklemediği yerden rızıklandırır. Kim Allah'a tevekkül ederse, O kendisine yeter. Şüphesiz Allah emrini yerine getirendir. Allah her şeye bir ölçü koymuştur.”*¹⁵

*“Gerçekten biz, her şeyi bir ölçü ve dengede yarattık.”*¹⁶

*“İslah edilmişken yeryüzünde bozgunculuk yapmayın”*¹⁷

*“Şüphesiz Allah çokça temizlenenleri sever”*¹⁸

*“... İsrâf etmeyin. Allah israf edenleri sevmeyiz.”*¹⁹

Bu ayetlerden ilk üçü yukarıda da işaret edildiği gibi Allah'ın alemde takdir ettiği belli düzenden ve bu düzenin bozulmaması gerektiğinden bahsederken, son ayetler ise bu düzen ve dengenin bozulmasına neden olacak kötü ahlaktan ve kötü ahlaki davranışlardan uzak durulması gerektiğinden bahsetmektedir.²⁰

¹² Bayrakdar, Mehmet, a.g.e. s. 44.

¹³ Bakara: 204-205.

¹⁴ Furkan: 2.

¹⁵ Talak: 3.

¹⁶ Kâmer: 49.

¹⁷ Arâf, 7/56.

¹⁸ Bakara, 2/222.

¹⁹ Arâf, 7/31; Ayrıca bk. İsrâ, 17/27.

²⁰ Bayrakdar, Mehmet, a.g.e. s. 38, 39.

Peygamberimizin uygulamalarına ve hadislerine de baktığımız zaman çevre hassasiyetinin çok fazla olduğunu, ormanlaştırmaya önem verdiğini, Medine, Taif gibi yerlerde sid²¹ alanları oluşturduğunu görüyoruz. el-Ğabe ormanı için “*Kim buradan bir ağaç kesecek olursa onun karşılığı bir ağaç diksin.*”²² buyurmuştur. Bu konuda “*Elinizde bir ağaç fidanı varsa, kıyamet kopmaya başlasa bile eğer onu dikecek kadar vaktiniz varsa, mutlaka dikin.*”²³ ve “*Her kim yerine yenisini dikmeden bir sidre ağacını kesecek olursa, Allah ona cehennemde bir ev yapar.*”²⁴ gibi ağaç ve yeşillığe verilen önemi anlatan birçok hadis örnek olarak verilebilir.

Ekolojik dengenin korunması konusunda sadece ağaç ve yeşil alana değil, hayvana karşı gösterilmesi gereken şefkat ve merhamet ve hayvan neslinin korunması konusunda da peygamberimiz çok hassas davranmış, hayvanlara işkence yapanlara lanet etmiştir.²⁵ Hz. Peygamber devesini aç bırakan bir kişiyi Allah’tan korkmamakla suçlamış, yaptığının yanlış olduğunu söylemiştir.²⁶

Çevreyi ilgilendiren her konuda Müslümanları bilgilendiren ve onları uyaran Hz. Peygamber, suların kullanımından tutun, evlerin ve yolların nasıl yapılması gerektiğine²⁷, Medine’nin çevresinde avlanmanın, ağaç kesmenin, ot biçmenin yasaklanmasına kadar²⁸, ekolojik dengeyle alakalı olarak bir çok konuda uygulamalar getirmiştir. Hz. Peygamber abdest alan birisinden, suyu israf etmemesini istemiş, dere kenarında bile olsa israfın haram olduğunu ifade etmiştir.²⁹

Çevre konusundaki ayet ve hadislere baktığımızda, bu konuda gösteril-

21 Mehmet Eren, “Çevrenin Korunması Hususunda Hz. Peygamber’in Sit Alanı Uygulamaları,” *Çevre ve Ahlak Sempozyumu Bildiri Metinleri İçinde*, Gaziantep, 2014, s. 91.

22 Belâzürî, *Futûhu’l-Buldân*, thk. Abdullah Enis et-Tabbâ’- Ömer Enis et-Tabbâ’), Müessesetu’l-Meârif, Beyrut, 1407/1987, s. 17, 18, bkz. Bayrakdar, *İslam ve Ekoloji*, s. 51.

23 Buhârî, *El-Edebu’l-Müfred*, 168.

24 Ebû Davud, *Edeb*, 158, 159.

25 Bayrakdar, Mehmet, a.g.e. s. 59.

26 Ebû Dâvûd, *Cihâd*, 44.

27 İbn Mace, *Taharet*, 48.

28 Buhari, *Büyu’*, 53.

29 İbn Mace, *Taharet*, 48. Kur’an ve Sünnette çevre konusunda geniş olarak bkz. Mohammad Assayed Jamil, *A Study On Environmental Issues With Reference To The Qur’an And The Sunna*, trans. Lahcen Haddad, Publications of the Islamic Educational, Scientific and Cultural Organization -ISESCO- 1420H/1999.

mesi istenen hassasiyetin diğer günlük ibadetler için istenen hassasiyetten az olmadığını görüyoruz. İnsanın hayatı, ekolojik hayattan ayrı düşünülemez. Bir canlı olarak insanın hayatı, çevresini oluşturan bütün unsurlarla olan ilişkisinin düzeyi ölçüsünde anlam kazanmaktadır. İnsanın değeri de bütün yaşamı boyunca kendisine, ailesine ve çevresine karşı göstereceği erdemli davranışlarla belli olur. Bu nedenle hem Kur'an'da hem de sünnette insanın çevresi ile olan ilişkisi ve irtibatı, İslâm'ın ibadet anlayışı çerçevesinde Tevhid inancının gereği olarak ve bütünsel bir tarzda ele alınmaktadır.

2. İSLÂM AHLAKÇILARININ ÇEVRE AHLAKI PERSPEKTİFİ

İslâm ahlak öğretisi, İslâm ahlak düşünürlerinin, ana kaynakları Kur'an ve Sünnet olan, ayrıca kadim felsefe ve düşüncelerin de etkisiyle ortaya koydukları felsefi sistemin adıdır.³⁰ Müslüman filozoflar felsefeyi teorik/nazari ve pratik/ameli olmak üzere iki kısma ayırırlar. Ahlak ilmi, pratik yani ameli ahlak kısmına girmektedir. İslâm Ahlakçıları, ameli felsefeyi ahlak, tedbirü'l-menâzil ve siyâsetü'l-mudun olarak üç ana başlık altında incelerler.³¹ Pratik felsefede çevre ahlakı ile ilgili müstakil bir başlık olmasa da bu üç başlık içerisinde insanın çevresiyle olan münasebeti de dolaylı olarak ele alınmaktadır.

İslam ahlak öğretilerinde çevre bilincinin yerine ve İslam ahlakçılarının eserlerinde çevre hassasiyeti ile ilgili vermiş oldukları bilgilere baktığımızda bu konunun tarihsel bağlamı içerisinde ele alındığını görüyoruz. Bu bakımdan çevrenin Müslümanlarca ekolojik bir sorun olarak tarihte görülüp görülmediği sorusuna cevap aramak gerekmektedir. Bugünkü anlamıyla çevre sorunlarının olmadığı kainatın ekolojisinin henüz bozulmadığı bir dönemde, yukarıda zikrettiğimiz çeşitli ayet ve hadislerin de işaret ettiği gibi İslâm kültüründe tabiatı, tabii varlıkları koruma, şehircilik, kısacası evrenin düzeni ile ilgili ekolojik bir düşüncenin varolduğu bir gerçektir.³²

Çevrecilik tarihi açısından baktığımızda insanlık tarihinin çok erken bir döneminde başlayan İslâm'daki ekolojik hareketin ortaya çıkmasının sebe-

³⁰ Cafer Sadık Yaran, *İslâm Ahlak Felsefesine Giriş*, Dem Yay. İstanbul, 2013, s. 11-14, bkz. Hüseyin Karaman, *İslâm Ahlak Esasları ve Felsefesi* İçinde, Grafiker Yay. Ankara, 2014, s. 171.

³¹ Hüseyin Karaman, *İslâm Ahlak Esasları ve Felsefesi*, s. 172.

³² Bayraktar, *İslam ve Ekoloji*, s. 25.

bi, şüphesiz ki İslâm dininin kendisi, başka bir ifadeyle Kur'an olmuştur.³³ Bu bakımdan çevreciliğin tarihi İslam'ın tarihi ile, İslâm'ın tarihi de Hz. Muhammed ve hatta Hz. Adem ile başladığı için başlangıcı ilk insan ve ilk peygamber Hz. Adem'e kadar gitmektedir. Çevrenin tarihinin ise, Dünya ve hatta evrenle; Batı veya İslam çevre etiğinin tarihi ise, 1970'ler gibi son derece yakın bir dönemle başladığı söylenebilir.³⁴

İslâm ahlak öğretisinde çevre ahlâkı, çevre ile ilişkilerimizi ahlâki açıdan ele alıp düzenlemeye çalışan bir ahlâk dalıdır.³⁵ İslâmî Ekoloji aynı zamanda kuralsal ve hukuki yaptırımları olan bir ekolojidir. İslam Ekoloji meselesini, sadece kişilerin veya toplumların inançlarına ve ahlaklarına bırakmıyor; inançları ve ahlâki temel almakla birlikte, çevrenin korunması için belli kurallar koyuyor ve buna uymayanlara cezalar veriyor.³⁶ Bu bakımdan çevre ahlâkı, bir açıdan insanların doğal çevreleri ile olan ilişkilerinde doğal denge ve düzenin korunması ve bu ilişkide ortaya çıkan sorunlar ve nedenlerinin belirlenip çözüme kavuşturulması ile uğraşırken, bir başka açıdan da değer ve kural koyucu bir ahlâk olarak insanların çevreleri ile olan ilişkilerinin ahlâki açıdan en iyi nasıl olması gerektiği ile ilgili kuramlar ve ilkeler geliştirir, öneriler getirir ve öğütlerde bulunur.³⁷

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi çevre ahlâkını doğrudan veya dolaylı olarak ilgilendiren Kur'an-ı Kerim ayetleri ve Hz. Peygamberin hadisleri hayli çoktur. Dolayısıyla genel İslâm ahlâki içinde çevre ahlâkının her zaman var olduğu söylenebilir.³⁸ Gerek peygamber olması gerekse Müslümanların lideri olması münasebetiyle çevre işleriyle ilgilenen ve sünnetiyle bu konuda Müslümanları uyaran ilk kişi Hz. Muhammed (s.a.v) olmuştur. Ondan sonra dört halife arasında çevre duyarlılığını icraatlarıyla gösterenler arasında özellikle Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in ismi zikredilir.³⁹

³³ Bayrakdar, *İslam ve Ekoloji*, s. 25.

³⁴ Cafer Sadık Yaran, "İslam Çevre Etiğinin 4 Kuramı ve 8 İlkesi", *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu Bildiriler* cilt 2, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fak. Yalın Yay. 2008, s. 121.

³⁵ Yaran, *İslam Çevre Etiğinin 4 Kuramı ve 8 İlkesi*, s. 121.

³⁶ Bayrakdar, *İslam ve Ekoloji*, s. 66.

³⁷ Cafer Sadık Yaran, *Ahlak ve Etik*, Rağbet Yay. İst. 2010, s. 125, bkz. Cevdet Kılıç, *İslâm Ahlak Esasları ve Felsefesi* İçinde, Grafiker Yay. Ankara, 2014, s. 415.

³⁸ Kılıç *İslâm Ahlak Esasları ve Felsefesi*, s. 416.

³⁹ Bayrakdar, *İslam ve Ekoloji*, s. 26.

Daha sonraki devirlerde de çevrecilik anlayışı ve doğal bir çevrenin varlığı ile ilgili problemler her zaman Müslümanların kafasını meşgul etmiştir. Bu nedenle İslam filozofları ve ahlakçıları bu meseleyi genel ahlak kuralları çerçevesinde değerlendirip bu konuda fikir beyan etmişlerdir. Aşağıda vereceğimiz örnekler, İslâm ahlak öğretisinde İslâm alimlerinin çevre konusundaki düşüncelerini yansıtmaları bakımından önemli olup bizi bu konuda aydınlatacaktır.

Bayrakdar'ın belirttiğine göre İbn Sînâ (980-1037) ve Bîrûnî (973-1051), yeni kurulacak bir yerleşim yeri için önce suyu ve ulaşım durumu gibi bazı özellikleri dikkate alınarak bazı yerler belirlendikten sonra, bunlardan havası en temiz olan yere şehrin kurulmasının doğru olacağını söylerler. Dolayısıyla, onlara göre sağlıklı bir çevrenin en belirleyici özelliği havadır. Onlar devirlerinde, en uygun hava durumunu tespit için de şu yöntemin uygulanmasını önerirlerdi:

Diğer şartlara uygun olan birkaç yer belirlendikten sonra, o yerlere ciğerler konması, hangi yerde ciğer daha geç bozulursa, o yerin havasının daha temiz olduğu anlaşılacaktır.⁴⁰

“Şehirler planlanırken riayet edilmesi lazım gelen hususlar ve bunlara dikkat edilmemesi halinde ortaya çıkan durumlar” başlığı altında İbn Haldun (ö. 1405), ünlü eseri *Mukaddime*'de şehrin konumu, kuruluşu, imarı ekosistemle olan irtibatı konusunda birçok şartın olması gerektiğini söylemekle birlikte, İbn Sînâ ve Bîrûnî gibi havanın temizliği şartı üzerinde ağırlıklı bir şekilde durmaktadır. Ona göre şehirler, milletlerin refah ve huzur için ikamet ettikleri, ev yaptıkları ve orayı tehlikelerden korudukları yerlerdir. Bunun için şehir kurulurken, etrafı su olan bir yer, yüksek bir teppe veya etrafı kalelerle çevrilebilecek bir yer tercih edilmelidir. Böylece düşmandan korunmuş olur. Bunların yanında başka özelliklerin de olması gerektiğini ifade eden İbn Haldun şu tespitlerde bulunur:

Bahiskonusu himaye hususunda, semavi (tabii) afetler nevinden olmak üzere riayet edilmesi gereken şeylerden biri de hastalıklardan selamette kalmak için havanın hoş olmasıdır. (Şehri, hava ve iklim şartlarından gelen tabii zararlarından da himaye ve muhafaza etmek gerekir). Zira hava durgun ve pis olursa ve-

⁴⁰ Bayrakdar, *İslam ve Ekoloji*, s. 26.

ya bozulmuş sulara veya kokmuş gölcüklere veyahut da pis bataklık ve çökekliklere mücavir olursa, yakınlık sebebiyle bu yerlerdeki kokular çabucak şehre sirayet eder. Bunun neticesi olarak da, orada var olan canlılar mutlaka hızlı bir şekilde hastalığa maruz kalır. Bu, müşahede edilen bir husustur. Kurulurken, havasının iyi olması şartına riayet olunmayan (hava kirliliği bulunan) şehirlerde ekseriya hastalıklar çok olur. İfrikkiye'deki Cevid illerinden olan, Mağrip bölgesindeki Kâbis beldesi, böyle bir vaziyette olmakla şöhret yapmıştır. Bu şehrin yerli halkı veya oraya dışardan gelenler, pis kokulardan neşet eden hummadan (sıtma) kolay kolay kurtulamazlar. Söylendiğine göre bu durum orada sonradan meydana gelmiştir, daha evvel orası böyle değilmiş.⁴¹

İbn Haldun, bu durumun nedenini farklı bir takım söylenti ve hurafelelere göre yorumlayan Bekri'yi ağır bir dille eleştirerek kokuşmuş cisimlerin ve humma hastalıklarının meydana getirdiği pis havaların ortaya çıkış sebebinin hava durgunluğu olduğunu, bunların arasına havanın girmesiyle pis kokunun dağılacağı ve hastalık yapıcı unsurlardan kurtulmanın mümkün olduğunu, ayrıca şehirlerin abad ve mamur hale getirilmesiyle de bunun gerçekleşebileceğini ifade eder. İbn Haldun'a göre insanlar yaşadıkları yerlerde hayvanların yaşam alanları için de tedbir almalı, ekim-dikim alanlarını düşünmeli, ağaca ormana ehemmiyet vermelidir. Ona göre, bir yer yaşam alanı olarak seçilirken evcil ve yabani hayvanların durumu gözönüne getirilmeli, bitki örtüsüne, ve su havzasına dikkat edilmelidir.⁴²

Görüldüğü gibi İbn Haldun bir şehrin kuruluşu ile ilgili konuşurken şehrin konumundan güvenliğine, bitki örtüsünden su havzalarına evde yetiştirilecek ehli hayvanlardan yabani hayvanlara kadar çevresel bütün faktörlerin düşünülmesi ve gözardı edilmemesi gerektiğini ifade etmiştir.

İslâm ahlak öğretilerinde söz sahibi olan filozoflardan biri olan İbn Miskeveyh (ö. 1030), *Kitâbu'l-Fevzi'l-Aşgar* ve *Tehzîbu'l-Ahlak* adlı eserlerinde varlığın mertebelerinden ve evriminden⁴³ bahsederken, çevre konusuyula doğrudan bir ilgisi olmasa da dolaylı olarak hayvan çeşitleri ve her türlü

⁴¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay. İst. 2. Cilt, 2007, s. 635.

⁴² İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 637, bkz. Bayrakdar, *İslam ve Ekoloji*, s. 27, 28.

⁴³ İbn Miskeveyh, *Kitâbu'l-Fevzi'l-Aşgar*, Matbaatu's-Saade, Mısır, 1325, s. 76-83, bu konuda geniş olarak bkz. Mehmet Bayrakdar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Kitabiyat, Ankara, 2001, 91-95.

özelliklerinden, bitki çeşitlerinden, bitkilerin cansız varlıklara olan üstünlüklerinden⁴⁴ ve tekamülünden bahsederek bu tekamülün insanlara kadar gittiğini ifade etmektedir.

Diğer İslâm bilginlerinden Nazzam (ö. 835), Cahız (d. 776 – ö. 869), İhvânü's-Safâ, İbn Tufeyl (ö. 1185), Mevlana (1207-1273) gibi ilim adamları, canlı ve cansız bütün varlığın kökeni, özellikleri ve yaşamları gibi durumlardan bahsederken henüz o dönemlerde çevre bir büyük problem haline gelmediği için doğrudan bu konuya temas etmemişlerdir. Ancak dolaylı da olsa bütün canlı ve cansız türleriyle ilgili çevreyi de dolaylı olarak ilgilendiren bilgiler vermişlerdir.⁴⁵ Ayrıca yakın tarihte bu konuyla ilgilenen Ahmet Hamdi Akseki'nin *Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı* adlı kitabında “Hayvanlara Şefkat” gibi bölüm başlıkları vardır.⁴⁶ Bununla birlikte İslâm çevre etiğinin dört temel kuramından bahsetmek mümkündür. Bunlar:

1. Yararlılık (Menfaat) Kuramı
2. Sorumluluk (Mesuliyet) Kuramı
3. Erdemlilik (Fazilet) Kuramı
4. Bilgelik (Hikmet) Kuramı.

Yaran'a göre bunların hepsi de geniş anlamda İslam çevre etiği kuramlarıdır; ve bu itibarla da, aynı oranda olmamakla birlikte, hepsinin temelinde Kur'an ve Sünnet öğretileri ve öğütleri bulunmaktadır.⁴⁷

İslam ahlakçıları tarafından çevre ile ilgili detaylı bilgilerin kaynaklarda fazla olmayışını, yaşadıkları dönemde günümüzdeki anlamıyla çok büyük seviyede çevre felaketleri ve krizlerinin olmayışına bağlamak mümkündür. Buna rağmen bu konuların işlendiğini görüyoruz. Bu bağlamda çevre konusunun bağımsız bir ahlâk disiplini haline gelmesinin, çevre sorunlarının küresel bir kriz halini aldığı 20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren başlamış olduğunu söylemek mümkündür.

Genel bir perspektifle baktığımızda İslam ahlak öğretisine göre “evren

⁴⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlak*, thk. İmad el-Hilali, Menşurat el-Cemel, Bağdat-Beyrut, 2011, s. 296-299, bkz. Bayrakdar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, s. 95-98.

⁴⁵ bkz., Bayrakdar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, s. 31, 35, 47, 59, 68, 73, 77.

⁴⁶ Kılıç, *İslâm Ahlak Esasları ve Felsefesi*, s. 416.

⁴⁷ Yaran, *İslam Çevre Etiğinin 4 Kuramı ve 8 İlkesi*, s. 124.

düzenli”dir ve doğa, insana bahşedilmiş bir hediyedir.⁴⁸ Bu, Allah’ın insanlara bir nimeti ve lütfudur. Bu nimete sahip çıkmak, onu güzel kullanmak, tasarrufda bulunmak insanın görevidir. Gece ve gündüzün birbirini takip etmesi, dağlar, gökler, yer denizler ve içindekilerin düzeni ve ahengi ile ilgili birçok Kur’an’da birçok ayet mevcuttur. Allah’ın hediyesi hediyelerin en güzelidir. Bu nedenle en güzel şekilde korumalı ve sahip çıkılmalıdır.

İslâm ahlakına göre evren aynı zamanda “amaçlı” olarak yaratılmıştır.⁴⁹ Alemdeki canlı-cansız, küçük-büyük, karada-denizde, dünyada veya diğer gezegenlerde olsun bütün varlıkların bir yaratılış amacı vardır. İnsanın bu evrendeki görevi, mevcut konumuna göre bu amaca uygun hareket etmektir. İslâm filozoflarına göre evren en mükemmel varlık olan Allah tarafından yaratıldığı için yaratılabilecek en güzel surette yaratılmıştır. Bundan daha güzel bir evren olamazdı. Çünkü Allah en güzeldir, yarattığı şey de en güzel olur. Bu nedenle bu en güzel olanın güzelliğine hanel getirecek her şeyden uzak durmak esastır. Bu da ekolojik dengeyi korumakla mümkündür. İslâm’ın bu konudaki bakış açısı böyle olunca ekosisteme karşı duyarlı olması gereken insanlar herkesten çok Müslümanlar olmalıdır.

Yine İslâm ahlakına göre, doğa “kutsal yurt” olarak yaratılmıştır.⁵⁰ Varlık olarak ne varsa bunun ilk sebebi ve yaratıcısı Allah’tır. Herşey O’nun mülkiyetindedir. Bunun için insan kendisini bir kiracı gibi görmeli, kendi tasarrufundaki doğaya karşı itinalı davranmalıdır. Çünkü herşeyi sınırsız bir şekilde kullanma hakkı kendisine verilmemiştir. Gerçek sahibi Yaratıcı olduğundan ekolojik dengeyi korumak zorundadır. Allah doğayı ve içindekileri insanın yararlanması için kendi emrine vermiştir. Yer ve göktekilerin hepsi insan içindir. İnsan kendisine bahşedilen bu kutsalı korumakla, sorumluluğunun bilincinde ve ahlaklı olmakla emredilmiştir. İnsan bu bilinçle hareket etmeli, Allah’ın en ince ve estetik bir şekilde yarattığı bu muhteşem alemin yaratılış ruhunu araştırıp kendisine dersler çıkarmalı, Allah’ın eserine karşı nazik davranmasını bilmelidir.

⁴⁸ İsmail R. Faruki, *Tevhid*, Çev. Dilaver Yardım, İnsan Yay. İst. 1987, s. 68- 70.

⁴⁹ Faruki, *Tevhid*, s. 75, 76.

⁵⁰ Faruki, *Tevhid*, s. 76, 77, 78.

SONUÇ

İslâm ahlak öğretisinin temel kaynakları Kur'an, sünnet ve İslâm filozoflarının kelim, felsefe, ahlak, tasavvuf konularında yazmış oldukları kaynak eserlerdir. Biz çevre ile ilgili bilgileri bu kaynaklardan almaktayız. Kur'an-ı Kerim'deki evren ve dolayısıyla çevreyle alakalı ayetlerde evrenin insana bahşedilmiş bir nimetler manzumesi olduğu, bir düzen içinde yaratıldığı, bu düzenin korunması gerektiği ile ilgili hayli bilgi mevcuttur. Ayetlerde çevre veya ekoloji, bir bütün olarak görülmekte, çevreye karşı gösterilecek hassasiyet günlük ibadetlerdeki duyarlılık ile eşdeğer sayılmakta ve bu hassasiyetten uzak kalındığında da yeryüzünün fesada uğradığından bahsedilmektedir. Kur'an'da bu vurgu yapılırken bu fesadın sebebinin de insanın kendisi olduğu belirtilmekte ve insanın sorumluluğunun bilincinde olması gerektiği bildirilmektedir.

Peygamberimizin uygulamalarına baktığımız zaman, çevre hassasiyeti çok bariz olarak hem sözleri hem de eylemlerinde kendisini göstermektedir. Yaşadığı Medine'nin ve Taif gibi diğer şehirlerin çevrelerini sid alanı olarak ilan etmekle buralarda adeta bir yeşil kuşak oluşturmuştur. Hayvanların korunması, yem verilmesi, hayvanlara gücüne göre yüklenilmesi ve av hayvanlarının korunması konularında peygamberimizin uyarıları sözkonusudur. Bitkilerin korunması, suyun israf edilmemesi, ağaçların ekilmesi, kesilen ağaçlar için cezaların verilmesi gibi uygulamalar da hadis kaynaklarında mevcuttur. Peygamberimizin çevrenin korunmasına karşı verdiği mücadeleye, daha sonraki Müslüman toplumlarca aynı hassasiyetle maalesef devam ettirilememiştir.

İslam ahlak öğretisinde, İslam ahlakçıları kendi dönemlerinde bugünkü anlamda bir çevre felaketi veya krizi olmadığı için ekolojik bilgiler vermekten öte, canlı varlıkların popülasyonlarından, bunların yaradılış özelliklerinden, ekosistemlerinden, bitkilerin cansız varlıklara olan üstünlüklerinden bahsetmişlerdir. Bununla birlikte, İbn Miskeveyh, İbn Haldun ve Bîrûnî gibi alimlerin canlı, cansız varlıkların ekosistemleri, şehirlerin ekolojisi, sağlıklı bir çevre için gerekli olan hususlar konusunda detaylı bilgiler verdikleri de bir gerçektir.

KAYNAKÇA

- Akyüz, Hüseyin, *Çevre Dostu Bir Elçi: Hz. Muhammed*, Çevre ve Ahlak Sempozyumu Bildiri Metinleri İçinde, Gaziantep, 2014.
- Bayrakdar, Mehmet, *İslam ve Ekoloji*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1997.
- _____, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Kitabiyat, Ankara, 2001.
- Belâzurî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Bağdâdî, *Futûbu'l-Buldân*, thk., Abdullah Enîs et-Tabbâ'- Ömer Enîs et-Tabbâ'), Müessesetu'l-Meârif, Beyrut 1407/1987.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Edebü'l-müfred*, (thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî), Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut, 1989.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî, *Sünen-i Ebû Dâvûd s. 1223-1608*; el-Kütübü's-Sitte, (Mevsuatu'l-hadis eş-Şerif içinde, haz., Salih b. Abduaziz) Daru's-Selam, Arabistan, 2000.
- Eren, Mehmet, *Çevrenin Korunması Hususunda Hz. Peygamber'in Sit Alanı Uygulamaları*, Çevre ve Ahlak Sempozyumu Bildiri Metinleri İçinde, Gaziantep, 2014.
- Farukî, İsmail R. *Tevhid*, Çev. Dilaver Yardım, İnsan Yay., İst. 1987
- Ghazî bin Muhammad, Reza Shah-Kazemi and Aftab Ahmed, *The Holy Qur'an and The Environment*, the Royal Aal al-Bayt Institute for İslamic Thought september, 2010.
- Karaman, Hüseyin, *İslâm Ahlak Esasları ve Felsefesi İçinde*, Grafiker Yay., Ankara, 2014.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İst. 2. Cilt, 2007.
- İbn Mace muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini, *Sünen-i İbn Mace*, s. 2477-2741; el-Kutubu's-Sitte, (Mevsuatu'l-hadis eş-Şerif içinde, haz. Salih b. Abduaziz) Daru's-Selam, Arabistan, 2000.
- İbn Miskeveyh, *Kitabu'l-Fevzi'l-Asğar*, Matbaatu's-Saade, Mısır, 1325.
- _____, *Tebzibu'l-Ahlak*, thk., İmad el-Hilali, Menşurat el-Cemel, Bağdat-Beyrut, 2011.
- Kılıç, Cevdet, *İslâm Ahlak Esasları ve Felsefesi İçinde*, Grafiker Yay., Ankara, 2014.
- Mahmud Abdurrahman Abdulmun'im, *el-Mustelehatu ve'l-Elfazu'l-Fıkhiyye, Daru'l-Fadile*, Kahire, 1999.

- Es-Sertavî, Fuad Abdullatif, *el-Bi'e ve'l-Bu'du'l-İslâmî*, Daru'l-Mesire Amman, 1999, s. 24, 25, bkz., es-Seyyid el-Cemîlî, *el-İslâmu ve'l-Bi'e*, Merkezi'l-Kitab Li'n-Neşr, Kahire, 1997.
- Yaran, Cafer Sadık, *İslâm Ahlak Felsefesine Giriş*, Dem Yay., İstanbul, 2013.
- _____, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fak. *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu Bildiriler* cilt 2, Yalın Yay., 2008.
- _____, *Ahlak ve Etik*, Rağbet Yay., İst. 2010.

دراسة سرديّة تأصيليّة تُوثّق فلسفة خُلِقِ الكرّم بِمفهومه الشّمُوليّ في المنظور التربويّ الإسلاميّ

Emad Gazi KANAAN*

ملخص الدراسة باللغة العربية
هدفت الدراسة إلى تجلية ضوابط خُلِقِ الكَرَمِ بِمفهومه الشّمُوليّ بِوصفه أحد معالمِ الشّخصيّة المُسلّمة، وذلك في ضوء هدي القرآن الكريم والسنة النبوية. واستخدم الباحث المنهج السردّي والمنهج التوثيقيّ التأصيليّ عبر أداتي الاستقراء والاستنتاج للتعرف إلى منهج الإسلام التربوي في تمكين دعائم الأخلاق الإسلاميّة الكريمة بين المسلمین وغيرهم؛ ثم شرّع الباحث بمقارنته واقع الأمة المسلمة بماضيها مؤكّداً أن التحلّي بِخُلِقِ الكَرَمِ بِمفهومه الشّمُوليّ بين أبناء الأمة فريضةً عبنيّةً. وخلصت الدراسة إلى أن خُلِقِ الكَرَمِ بِمفهومه الشّمُوليّ هو أحد معالم الشّخصيّة المُسلّمة وصفة كريمة تفرضها الظروف القاهرة على أبناء الأمة المسلمة عامة، وذلك ضمن ضوابط الشريعة الإسلاميّة الحكيمّة التي تم تبيانها في الدراسة.

* Yrd. Doç. Dr.

*Din Eğitimi Sistematiği açısından genel anlamıyla Cömertliğe Dair
Analitik Bir Çalışma*

Özet

Bu çalışma, Kuran ve Sünnet ışığında Müslüman şahsiyetinin belirgin özelliklerinden birisi olarak genel anlamıyla Cömertlik ahlakının kurallarını ve çerçevesini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Araştırmacı, bu çalışmada Müslümanlar ve gayrimüslimler arasında İslam dininin güzel ahlakla ilgili öğretilerinin yerleştirilmesi ve uygulanması konusunda İslam'ın eğitim metodunu tespit etmeye çalışmış, bunu yaparken ise tündengelim ve tümevarım yöntemiyle, tanımlayıcı analitik ve dokümanter metodlarını kullanmıştır. İslam ümmetinin geçmişi ile hali hazırdaki durumunu karşılaştırarak genel anlamıyla Cömertliğin önemli bir görev olduğunu vurgulamıştır.

Araştırmada İslam dininin ortaya koyduğu öğretiler kapsamında, genel anlamıyla.

Cömertlik ahlakının Müslüman şahsiyetinin önemli bir özelliği olduğu ayrıca genel olarak İslam ümmetinin içinde bulunduğu zor şartların yüklediği yüce bir sıfat olduğu sonucuna varılmıştır.

1-مدخل

إنه أَنْفَعُ للمرءِ أَنْ يُصَوِّبَ مقاصدَ تعامله مع الخلقِ، وَأَنْ يُحَسِّنَ مناهجَ تواصله معهم، وذلك عبر إدراك خصالهم السلبية: من أسقام خُلُقِيَّةٍ معدية، وهنَّاتٍ نفسِيَّةٍ مُجْحَفَةٍ، وأدواءٍ فطريَّةٍ مُعْضَلَةٍ، وهو بتحرِّيه الشخْصِي واستكشافه الحِصيف لعيوبهم اليَسيرة والكبيرة على السواء يستطيع رسم خارطة واضحة المعالم تُدُلُّه على أنجع السبل في أثناء تواصله معهم بحيث ينفَعهم فيما يطيق، ويحذر من شروهم التي يعلم أو يجهل، وهو ما يحفظ عليه سعادته من جهة، ويديم له حسن تواصله معهم من جهة أخرى.

وقد حَدَّثَ أبو إدريس الخَوْلَانِيُّ، أنه سمع حذيفة بن اليمان يقول: كان الناس يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الخير، وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني، فقلت يا رسول الله إنا كنا في جاهلية وشر، فجاءنا الله بهذا الخير، فهل بعد هذا الخير من شر؟ قال: «نعم» قلت: وهل بعد ذلك الشر من

خير؟ قال: «نعم وفيه دَخْنٌ»، قلت: وما دخنه؟ قال: «قوم يهدون بغير هديي، تَعْرِفُ منهم وتُنكِرُ» قلت: فهل بعد ذلك الخير من شر؟ قال: «نعم، دعاة إلى أبواب جهنم، من أجابهم إليها قذفوه فيها»، قلت: يا رسول الله، صفهم لنا؟ فقال: «هم من جلدتَنَا، ويتكلمُونَ بِألسِنَتِنَا» قلت: فما تأمرني إن أدركني ذلك؟ قال: «تلزَم جماعة المسلمين وإِمَامَهُمْ»، قلت: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام؟ قال: «فاعتزل تلك الفرق كُلَّهَا، ولو أن تَعْصُ بأصل شجرة، حتى يدركك الموت وأنت على ذلك» (52).

إن شمعة العمر هي جسدٌ عليلٌ يحترقُ شوقاً إلى قبر آمِن، وإن الحياة ليست إلا باباً من أبواب المحن الدافقة كأطياف الصبح إذا تنفَّس، وإن أحكم الخلق من أبصر وعورة الطريق، وتَعَرَّفَ أزقة المشوار المُلغمة وحدد بعناية أروقتة الخائفة الضيقة، ثم إن شرَّع على عجل دونما إفراط مضني أو تفريط مبدد، بغية تطيب الجراح النازفة، وترميم ما أفسد القلب الهائم والعقل المعاند، وذلك بعدما تحقق له على بصيرة أن خالقه بالمرصاد، والنار دونما أدنى ترددٍ تتربَّص بالمكابرين الدوائر.

2- التربية الإسلامية منهج الإصلاح الأقوم

امتَنَ اللهُ سبحانه علينا أن أُنبتنا نباتاً حسناً في كنف أسرة مؤمنة، تُحسُّ بآلام الناس، وترقُّ لسهاد أئینهم، وتُسكِبُ الدمع التديي لبوح مُصابهم، ولقد كانت كلماتٌ وَعَظُهُم المُكرِّرة تستوطنُ قعرَ آذاننا، وطالما تَدَمَّرنا من إرشادهم لنا صغاراً، غير أننا اليوم ممتنون لصادقٍ نصحهم كباراً.

الوالد الكريم لم يكن يبرح يهمس في لحظات سكوننا إذا ما تناهى له أن أحداً ما قد بذل لنا معروفاً، يا بُنيَّ: لا ترمي أحمالك على الناس .

والوالدة الحبيبة تحذرنا - صبَّحنا مساناً - من قُبْح شيمة عدم رد الجميل إلى الغير مؤكدة علينا بحزم، يا بُنيَّ: حُبِّ الرِّجالِ على الرِّجالِ دِينٌ، وعلى الأندال صدقة.

هكذا رَبَّيْنَا، نستمتع للطف نصحهم بأذناننا، ثُمَّ لَا نَلْبِثُ أَنْ نَنْصَتَ لَهُ
بقلوبنا.

نحن بفضل الله وحده ما هجرنا ما تربيْنَا عليه قَطُّ، وطالما أُنْبَأ لسالف عهدنا
إذا ما مَسْنَا طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ فَاثْنِينَا:

وَبِكَبْرٍ نَاشِئُ الْفِتْيَانَ فِيْنَا عَلَى مَا كَانَ عَوْدُهُ أَبْوَهُ

في المسجد العتيق الدافئ، ما زال شيخنا الحليم، يلقي علينا دروس السيرة
النبوية الشريفة، وكأني اللحظة جالسٌ في مجلسه وهو يُسَهِّبُ القول بِجِدِّ دونما
أدنى فتور، مؤكداً أن هذه السمائل من عظيم فيض النُبُوَّةِ هي للاقتداء والتطبيق،
ولم تكن ولن تكون يوماً للإعجاب والتصفيق.

وما أطيب تلكم الأيام الخوالي ذواتِ العَدَدِ التي كُنَّا فيها بعد أن نشهد قرآن
الفجر، نتسَوَّرُ حولَ وَجَدِ مَجْلِسِ الذِّكْرِ، ثُمَّ وَحِي حَلْقَةِ الحِفظِ، ثُمَّ نَخْتُمُ مع
قطافِ مباركٍ من عقبِ الصحيحين.

وقد كان شيخنا الفاضل سخياً معطاءً لا يعرفُ أَيًّا من أفنان البُخْلِ وضروبه
طريقاً إلى قلبه وعقله وجيبه، فعزَّزَ كرمه العمليُّ نُصْحَهُ النظريُّ لنا بأن نعيش
بأذلين لأطياب الموائد، لا أن نتسَوَّلَ على فُتَاتِ الموائد، وهو ما عزَّزَ تربيةً
أسريةً كانت تراقب - عن كَثْبِ وعلى وَجَلٍ - مبادراتِ السَّخَاءِ عندنا لتشجعها
وتُثَمِّنَهَا، وتستهجن - وأحياناً بقسوةٍ مفرطةٍ - محاولاتِ الشُّحِ فينا لتُقَمِّعَهَا،
ولا أقول هنا لتَهْدِبَهَا وتشدِّبَهَا على الرغمِ من أن ذلك أنفعُ تربوياً، وذلك أن
الأسرة كانت في حالة حساسيةٍ مفرطةٍ دائمةٍ من خُلُقِ (البُخْلِ الشنيع) كما كان
يحلوا لها أن تسميه.

وقد تعلمنا ثُمَّ حملنا إلى من بعدنا أن الصحابة الكرام قد فقهوا جيداً من
معلمهم الأكرم سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أثر خلق الكرم في النَّفسِ
والأهل والأقربين والأمة جمعاء، فقد ضحوا بأرواحهم، وقَدَّموا أبناءهم،
وأنفقوا أموالهم، في سبيل أن تسقي غمامة الإسلام الخيرة، وهاد الأَرْضِ
المقفرة ونُجُودَهَا المُجْدِبَةَ، وذلك بعدما ترسَّخت كلمات الحبيب المصطفى
في ثنايا عقولهم، وباتت ضيفةً حبيبةً على ضفاف قلوبهم، فما خانوا العهد، ولا

ضيعوا الأمانة، فقد عرفوا - أسكنهم الله فسيح جنانه - ثم التزموا بقوله صلى الله عليه وسلم: (لا يجتمع غبارٌ في سبيل الله ودخانٌ جهنم في منحري رجل مسلم، ولا يجتمع شحٌ وإيمانٌ في قلب رجل مسلم)⁽¹⁾، وقوله فداه روجي ويني والوالدين: (إن البخيل بعيدٌ من الله عز وجل بعيدٌ من الناس، بعيدٌ من الجنة، قريبٌ من النار، ولجاهلٌ سخّي أحبُّ إلى الله عز وجل من عابدٍ بخيلٍ، وإن أدوى الداء البخل)⁽²⁾.

3- منهج التربية النبوية بالأسوة الحسنة

إن مولانا وقائدنا إلى كل خير رسول الله مُحَمَّد الكريم كان أسوةً حسنةً يمضي بنا أتباع سيرته الرشيدة إلى تجنّب مزالق أخطر الطرقات، وعثرات أعسر المنحدرات، وإلى الأمان من الفزع الأكبر يوم يحشر الناس جثيًا، فهو قبلةٌ لنيل شرف الدنيا، وُحجةٌ لبلوغ علياء الآخرة.

إن فلسفة الغنى والفقر، والعطاء والأخذ، والإنفاق والإمساك، عند رسول الله صلى الله عليه وسلم متباينة جذرياً عن الرؤية القاصرة للغالبية من البشر؛ فالنُبوة تقرر باسم ممثلها في الأرض مولانا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن البذل في سبيل الله ادّخار رابح، فمن يحوّل لقمةً كانت وافدةً إلى فمه نحو فم أخيه هو امرؤٌ شعبان، ومن يرضنُّ بها عليه فيبتلعها نهماً هو خاسر وضعيف الإيمان، ويمكن تبيان هذا الفقه النبوي لمتلازمة السخاء والشح من خلال الأحاديث الشريفة الآتية:

• - حدثت عائشة رضي الله عنها أنهم ذبحوا شاة، فقالت: يا رسول الله، ما بقي إلا كتفها؟ قال النبي صلى الله عليه وسلم: (كلها قد بقي إلا كتفها)⁽³⁾، يعني أنه إنما كان لهم ما تصدقوا به فحسب. إذاً لقد بقيت كلها أي ما بذل عن نفس رضية، وذلك باستثناء كتفها الذي

1 أحمد: «المسند»، ومن مسند بني هاشم، مسند أبي هريرة، حديث: (7312).

2 الخراطبي: «مساوي الأخلاق»، باب ما جاء في ذم البخل، حديث: (360). وانظر؛ الترمذي: «الجامع الصحيح»، الذبائح، أبواب البر والصلة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في السخاء، حديث: (1933).

3 أحمد: «المسند»، مسند الأنصار، الملحق المستدرک من مسند الأنصار، حديث السيدة عائشة، حديث: (23713).

تَقَوَّتْ بنت الصِّدِّيقِ به لتستعين على طاعة الله، هذا يعني أنني في كل مرة أُعْطِي بها فأنا أَخْذُ، وهذا تلاحمٌ وتزواجٌ بل وانصهارٌ بين مفهوم العطاء والأخذ في المنظور النَّبَوِيِّ السَّديد، وهو فلسفةٌ مبتكرةٌ نادراً جداً أن تجد فكراً بشرياً يؤصلها نظرياً، وسلوكاً إنسانياً يؤديها عملياً.

• عن أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ما آمن بي من بات شعبانَ وجاره جائعٌ إلى جنبه وهو يعلم به)⁽⁴⁾. إذا الكرم هو حصن ينجي المسلم من الوقوع في برائن إيمان منقوص لا تستقيم معه عيشة، ولا يستجار من دونه بحبيب، وهو يملي علينا أن لا يملأ شخيرنا أزقة الحيِّ بسبب تُخْمَةِ مَعِدَتِنَا وسائر أروقتها بالطعام اللذيذ والشراب السائغ، وجار لنا لا يطيق النوم من شدة قرع طبول الجوع إذاناً ببدء معارك المغص والدوار وأشباههما.

والتَّبَوُّةُ تقرر باسم ممثلها الأول في الأرض مولانا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الصدقة هي حلٌّ ناجعٌ لكثير من مشكلاتنا، ووقاية مكفولة من العديد من مصائبنا، وإليك باقة من الهدايا النبوية النافعة:

• عن أبي أمامة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (حصنوا أموالكم بالزكاة، وداووا مرضاكم بالصدقة، واستقبلوا أمواج البلاء بالدعاء)⁽⁵⁾.

• عن بهز بن حكيم، عن أبيه، عن جده، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (إن صدقة السرِّ تطفى غضب الربِّ، وإن صنائع المعروف تقي مصارع السوء، وإن صلة الرحم تزيد في العمر وتقي الفقر، وأكثروا من قول: لا حول ولا قوة إلا بالله، فإنها كنزٌ من كنوز الجنة، وإن فيها شفاءٌ من تسعة وتسعين داءً، أدناها اللهم)⁽⁶⁾.

• عن الحارث الأشعري، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (إن الله أوحى إلى يحيى ابن زكريا بخمس كلمات أن يعمل بهنَّ، ويأمر بني إسرائيل أن يعملوا بهنَّ... وأمركم بالصدقة، ومثل ذلك كمثل رجل أسره العدو، فأوثقوا يده إلى عنقه، وقربوه ليضربوا عنقه، فجعل يقول: هل لكم أن أفدي نفسي

4 الطبراني: «المعجم الكبير»، باب من اسمه الأشعث، ومما أسند أنس بن مالك، حديث: (750).

5 البيهقي: «شعب الإيمان»، فصل فيمن أتاه الله مالاً من غير مسألة، حديث: (3391).

6 الطبراني: «المعجم الأوسط»، باب الألف من اسمه أحمد، حديث: (951).

منكم؟ وجعل يعطي القليل والكثير حتى فدى نفسه(7).

• عن الحسن، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يروي ذلك عن ربه عز وجل أنه يقول: (يا ابن آدم، أودع من كنزك عندي: لا حرق، ولا غرق، ولا سرق، وأفيكه أحوج ما تكون إليه)(8).

• عن أبي هريرة، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (ما من يوم يصبح العباد فيه، إلا ملكان ينزلان، فيقول أحدهما اللهم أعط منفقاً خلفاً، ويقول الآخر: اللهم أعط ممسكاً تلفاً)(9).

وفي ظلال أعمار سخائه المبهر فداءه الروح والولد، وكرمه المال والنسب، وهو الذي كان تزعماً عملياً للوحيين، نترنم على أنعام شدة وابتهاال - كأنه بعض أحاديث أهل الفردوس الأعلى - بأعراس من عطائه لكرمه المال، ومسارعة لبذل نفيس الروح عليه صلاة لا تخبو أنوارها وسلام لا يفتر تغريده:

• - فعن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم أجود الناس بالخير، وكان أجود ما يكون في رمضان حين يلقاه جبريل، وكان جبريل عليه السلام يلقاه كل ليلة في رمضان، حتى ينسلخ، يعرض عليه النبي صلى الله عليه وسلم القرآن، فإذا لقيه جبريل عليه السلام، كان أجود بالخير من الريح المرسلة(10).

• - وعن موسى بن أنس، عن أبيه، قال: (ما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم على الإسلام شيئاً إلا أعطاه، قال: فجاءه رجل فأعطاه غنماً بين جبلين، فرجع إلى قومه، فقال: يا قوم أسلموا!، فإن محمداً يعطي عطاءً لا يخشى الفاقة)(11).

• - وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أن رجلاً جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فسأله أن يعطيه، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: (ما عندي شيء،

7 ابن خزيمة: «صحيح ابن خزيمة»، كتاب الصيام، جماع أبواب فضائل شهر رمضان وصيامه، باب ذكر تمثيل الصائم في طيب ريحه بطيب ريح المسك، حديث: (1778).

8 البيهقي: «شعب الإيمان»، التحريض على صدقة التطوع، حديث: (3187).

9 البخاري: كتاب الزكاة، باب قول الله تعالى: (فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى) [الليل: 5]، حديث: (1385).

10 البخاري: كتاب الصوم، باب أجود ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يكون، حديث: (1812).

11 مسلم: كتاب الفضائل، باب ما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم شيء قط، حديث: (4376).

ولكن اَبْتَعْ عَلَيَّ، فإذا جاءني شيءٌ قضيتَه)، فقال عُمَرُ: يا رسول الله، قد أعطيتَه، فما كلفك الله ما لا تقدر عليه، فكَرِهَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قولَ عُمَرَ، فقال رجل من الأنصار: يا رسول الله أَنْفَقُ؛ ولا تخف من ذي العرش إقلالاً، فْتَبَسَّمَ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَعُرِفَ في وجهه البِشْرُ لقول الأنصاري، ثُمَّ قال: (بهذا أُمِرْتُ) (12).

• - وقال رجل للبراء بن عازب رضي الله عنهما: أفررتم عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يوم حُجَيْنِ؟ قال: لكنَّ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يَفِرَّ، إن هوازن كانوا قوماً رَمَاءً، وإنا لَمَّا لَقِينَاهُمْ حملنا عليهم، فانهزموا فأقبل المسلمون على الغنائم، واستقبلونا بالسهام، فأما رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فلم يَفِرَّ، فلقد رأيتَه وإنه لعلى بغلته البيضاء، وإن أبا سفيان آخذ بلجامها، والنَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول: (أنا النَّبِيُّ لا كذب، أنا ابن عبد المُطَّلَب) (13).

• - وعن عليِّ رضي الله عنه قال: كُنَّا إِذَا أَحْمَرَّ البَأْسُ، وَلَقِيَ القَوْمَ القَوْمَ اتقينا برسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فما يكون منا أحدٌ أدنى إلى القَوْمِ منه (14).

• - وعن أنس رضي الله عنه، قال: كان النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أحسن النَّاسِ، وأجود النَّاسِ، وأشجع النَّاسِ، ولقد فَرَعَ أهل المدينة ذات ليلة، فانطلق النَّاسُ قِبَلَ الصَّوْتِ، فاستقبلهم النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد سبق النَّاسُ إلى الصَّوْتِ، وهو يقول: (لن تُرَاعُوا.. لن تُرَاعُوا) (15).

ويقول القاضي اليَحْضَبِيُّ في مدح كرم النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ متعجباً من غرائب ضروبه: «فانظر سيرة نَبِيِّنا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وخلقه في المال، تجده قد أوتي خزائن الأرض، ومفاتيح البلاد، وأحلت له الغنائم، ولم تُحَلَّ لِنَبِيِّ قَبْلَهُ، وفتح عليه في حياته بلاد الحجاز واليمن وجميع جزيرة العرب، وما داني ذلك من الشَّامِ والعراق، وجلبت إليه من أخماسها، وجزيتها، وصدقاتها

12 الترمذي: «الشمائل المحمدية»، باب ما جاء في خلق رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، حديث: (347).

13 البخاري: كتاب الجهاد والسير، باب من قاد دابة غيره في الحرب، حديث: (2730).

14 النسائي: «السنن الكبرى»، كتاب السير، مباشرة الإمام الحرب بنفسه، حديث: (8369). وانظر: «المستدرک على الصحيحين» للحاكم، كتاب قسم الفيء، أما حديث أبي هريرة، حديث: (2565).

15 البخاري: كتاب الأدب، باب حسن الخلق والسخاء، حديث: (5693).

ما لا يجبي للملوك إلا بعضه، وهادته⁽¹⁶⁾ جماعة من ملوك الأقاليم، فما استأثر بشيء منه ولا أمسك منه درهماً، بل صرفه مصارفه وأغنى به غيره، وقوى به المسلمين، وقال صلى الله عليه وسلم: (ما يسرني أن لي أحداً ذهباً بيت عندي منه دينار، إلا ديناراً أرسده لدين)، وأتته دنانير مرةً فقسمها، وبقيت منها ستة، فدفعتها لبعض نسائه فلم يأخذها نومٌ حتى قام وقسمها، وقال: (الآن استرحت)، ومات ودرعه مرهونة في نفقة عياله⁽¹⁷⁾.

4- تأصيل السلم الترابي للسّخاء في الفكر الإسلامي

إن الكرم في مراتبه العلية يتمثل في بذل النفس قرباناً إلى الله تعالى، يقول ابن القيم: والجود منازل ودرجات، أعظمها الجود بالنفس، وفي ذلك تفتحت قريحة الشاعر بهذا البوح الحسن:

يَجُودُ بِالنَّفْسِ إِنْ ضَنَّ الْبَخِيلُ بِهَا وَالْجُودُ بِالنَّفْسِ أَعْلَى غَايَةِ الْجُودِ

والصحابه رضي الله عنهم كانوا مدرسة في تعليم البشرية مجتمعةً درساً في بذل الروح المرابطة بين أسوار العقل وقيود الفؤاد، زكيةً طيبةً حتى تكون كلمة الله هي العليا، وصحائف مجد الصحابة في أيام الله المشهودات هي ليست إلا أنهاراً من دماء طاهرة؛ اللون لون الدم؛ والريح ريح المسك، وإن في الحديث عن مناقبهم خيراً وافراً، وأنساً أسراً، فأهل الله في الأرض هم أهل في السماء، يسمعون النجوى في أمرهم، ويسرهم ذكر السلف لنافع أخبارهم⁽¹⁸⁾.

ومن قطاف تلك الواحات الخصاب، نحط رحالنا عند مضارب مجاهد مغوار كُشف له الحجاب عن جنات وعيون، وأنبياء كرام مفلحين، وحواريين مقربين، وآمال وافرة وشجون، فزالت عنه كل الأوهام، وتبددت دسائس الظنون، فقد حدثنا أنس بن مالك فقال: غاب عمي أنس بن النضر عن قتال بدر، فقال: (يا رسول الله غبت عن أول قتال قاتلت المشركين، لئن الله أشهدني

16 هادته: بذلت له الهدايا تقرباً.

17 عياض بن موسى اليحصبي: «السفا بتعريف حقوق المصطفى»، (92).

18 يقول الشيخ الداعية محمد الغزالي: (الويل لأمة تفقد ذاكرتها، وتعيش بلا وعي). محمد الغزالي: «الحق المر»، (75/2).

قتال المشركين ليرين الله ما أصنع، فلما كان يوم أحد، وانكشف المسلمون، قال: اللهم إني أعتذر إليك مما صنع هؤلاء - يعني أصحابه - وأبرأ إليك مما صنع هؤلاء - يعني المشركين - ثم تقدم فاستقبله سعد بن معاذ، فقال: يا سعد بن معاذ، الجنة ورب النضر إني أجد ريحها من دون أحد، قال سعد: فما استطعت يا رسول الله ما صنع، قال أنس: فوجدنا به بضعا وثمانين ضربةً بالسيف أو طعنةً برمح، أو رميةً بسهم، ووجدناه قد قتل وقد مثل به المشركون، فما عرفه أحدٌ إلا أخته ببنايه، قال أنس: كنا نرى أو نظن أن هذه الآية نزلت فيه وفي أشباهه: (من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه) [الأحزاب: ٢٣] إلى آخر الآية (19).

وفي ليالٍ حالكات ظلّماتها قد تدافعت بعضها فوق بعض؛ تأتي قناديل السحر المسبحة باسم خالقها لتقل العابر وكأنها الأيدي الوضاعة تمخر أو كار العتمة لا تبالي بنارٍ قد أطفئت، أو أقمارٍ قد غيبت، إن تلكم الأنوار الباسقة من وحي أذكار القناديل تتراقص في سجلات تاريخ الصحابة كأوراق من ربيع شتى، في كل شجرة عبرة، ودون كل ثمرة فكرة، ولنا في قصة أحد أكرم الناس عند المنصفين من الناس على ما ادّعينا دليل قاطع وخير حجة.

ففي سكنات أحد أحياء المدينة المنورة تهامس بعض خيرة شبانها كيف يقنعون سيداً من أعيانها في أن يلتحق بالإسلام، فراح أبناؤه معاذ ومعوذ وخالد، وبرفتهم خليلهم معاذ بن جبل، يبتون الخطط الحكيمة عسى أن يمن الله سبحانه على عمرو بن الجموح بأن يقرب بالتوحيد، ويكفر بمهزلة الأصنام.

وبعد أن قدح الله في أذهانهم طريقاً رشداً يكشف وهن صنم عمرو المقدس المدعو (مناف)، حيث ألقوه في غياهب حفرة تشغل دور مصرف للقاذورات، وبعد أن تكرر المشهد وعمرو مازال يُنجي (منافاً) من مأزقه المشين، أيس منه بعدما وجده مقروناً إلى كلب جيفة وسط الأقدار ولم يستل سيفاً كان عمرو قد

19 البخاري: كتاب الجهاد والسير، باب قول الله تعالى: (من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه) [الأحزاب: ٢٣]، حديث: (2670).

سلّحه به، وأنشد يحقّر صنمه حامداً ربّه أن طهره من رجس الوثنية وذليها:

وَاللّٰهُ لَوْ كُنْتَ إِلَٰهًا لَّمْ تَكُنْ	أَنْتَ وَكَلْبٌ وَسَطٌ بَثْرٌ فِي قَرْنٍ (21)
أَفْ لِمَلَقَاكَ إِلَٰهًا مُّسْتَدِّنٌ (20)	فَالآنَ فَتَشْنَاكَ عَن سُوءِ الْعَيْنِ (22)
الْحَمْدُ لِلّٰهِ الْعَلِيِّ ذِي الْمَنَنِ	الْوَاهِبِ الرِّزَاقِ دَيَانَ الدِّينِ (23)
هُوَ الَّذِي أَنْقَذَنِي مِنْ أَنْ	أَكُونَ فِي ظُلْمَةٍ قَبْرِ مُرْتَهَنٍ

بأحمد المهدي النبي المرتهن (24)

وقد غدا لهذا الرجل المهدي شأن جليل عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد جلس النبي صلى الله عليه وسلم يوماً إلى بني سلمة فسألهم: (من سيدكم يا بني سلمة؟)، قالوا: الجد ابن قيس على أنا نبخله، فقال: (وأي داء أدوا من البخل، بل سيدكم الجعد القطط (25) عمرو بن الجموح) (26).

وكان عمرو بن الجموح رجلاً أعرج، فلما كان يوم أحد- وكان له بنون أربعة يشهدون مع النبي صلى الله عليه وسلم المشاهد أمثال الأسد- أراد بنوه أن يحبسوه، وقالوا: أنت رجل أعرج، ولا حرج عليك، وقد ذهب بنوك مع النبي صلى الله عليه وسلم.

قال: بخ! يذهبون إلى الجنة وأجلس أنا عندكم! فقالت هند بنت عمرو ابن حرام امرأته: كأي أنظر إليه مولياً، قد أخذ دَرَقَتَهُ، يقول: اللهم لا تردني إلى أهلي خزيًا!

فخرج ولحقه بنوه يكلمونه في القعود، فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله، إن بني يريدون أن يحبسوني عن هذا الوجه والخروج

20 مُسْتَدِّنٌ: مستعبد.

21 الْقَرْنُ: الحبل.

22 الْعَيْنُ: السفه.

23 الدِّينُ: الأديان.

24 ابن الأثير: «أسد الغابة»، (94/4).

25 الْجَعْدُ الْقَطَطُ: الْقَطَطُ الشَّدِيدُ الْجَعُودَةُ مِثْلُ شُعُورِ الْحَبْسَةِ.

26 الطبراني: «المعجم الصغير»، من اسمه جعفر، حديث: (318).

معك، والله إنِّي لأرجو أن أظأ بعرجتي هذه الجنة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أمأ أنت، فقد عذرك الله تعالى ولا جهاد عليك، فأبى، فقال النبي صلى الله عليه وسلم لبيته: لا عليكم أن تمنعوه، لعل الله يرزقه الشهادة، فخلوا عنه، فقتل يومئذ شهيداً.

فَقَالَ أَبُو طَلْحَةَ: نَظَرْتُ إِلَى عَمْرُو بْنِ الْجَمُوحِ حِينَ انْكَشَفَ الْمَسْلَمُونَ، ثُمَّ ثَابُوا وَهُوَ فِي الرَّعِيلِ الْأَوَّلِ (27)، حَتَّى لَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى ضَلْعِهِ فِي رِجْلِهِ (28)، وَهُوَ يَقُولُ: أَنَا وَاللَّهِ مُشْتَقٌّ إِلَى الْجَنَّةِ! ثُمَّ أَنْظُرُ إِلَى ابْنِهِ يَعْدُو فِي أَثَرِهِ حَتَّى قُتِلَا جَمِيعاً.

وكانت عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم خرجت في نسوة تستروحن الخبر، حتى إذا كانت بمنقطع الحرّة وهي هابطة من بني حارثة إلى الوادي، لقيت هند بنت عمرو بن حرام؛ أخت عبد الله بن عمرو بن حرام تسوق بعيراً لها، عليه زوجها عمرو بن الجموح، وابنها خلاد بن عمرو، وأخوها عبد الله بن عمرو بن حرام أبو جابر.

فَقَالَتْ عَائِشَةُ: عِنْدَكَ الْخَبْرُ، فَمَا وِرَاءُكَ؟ فَقَالَتْ هُنْدٌ: خَيْرًا، أَمَّا رَسُولُ اللَّهِ فَصَالِحٌ، وَكُلُّ مَصِيبَةٍ بَعْدَهُ جَلَلٌ: (وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا خَيْرًا وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيمًا) [الأحزاب: ٢٥]، قَالَتْ: مَنْ هُوَ لَئِي؟ قَالَتْ: أَخِي، وَابْنِي خَلَادٌ، وَزَوْجِي عَمْرُو بْنُ الْجَمُوحِ. قَالَتْ: فَأَيْنَ تَذْهَبِينَ بِهِمْ؟ قَالَتْ: إِلَى الْمَدِينَةِ أَقْبَرَهُمْ فِيهَا.

5- أثر المنهج التربوي النبوي في جيل الصحابة (الصديق نموذجاً)

وفي إنفاق الصحابة للمال قصص تقرب للسامع المحال، حتى يكاد المطلع على قراراتهم الكبيرة في الصدقات ينحو إلى التساؤل حول مستوى التطهر من التعلق بمفاتيح الدنيا ومغرياتنا الذي انتهوا إليه، فهم في تسام رفيع نحو ملائكة مكرمة، أو في أقل الدرجات بشرية مبصرة، وكيف لا تخطف الأبصار، وتأسر القلوب وقائع تاريخية توثق عطاءً مطلقاً، وسخاءً استثنائياً، ونظيرها -

27 الرعيل الأول: الجماعة المتقدمة من الخيل.

28 ضلعه في رجله: يريد إلى ضلعه وهو يعرج في مشيته.

على سبيل المثال فحسب - ما نُشْرَفُ معاً باستنشاق عبيره، والتطيب برحيقه، والتكليل بتيجانه، والتغني بأعذب أنغامه.

إن الحديث عن مجد الصحابة لا يستقيم بحال إذا لم يُستَهَلَّ أو يُخْتَمَ بذكر لِتُحَفِ الصِّدِّيقِ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وعن أسرته الكريمة مجتمعة، وعند طلائع مدارسة شيممة الكرم بالمال في سيرة الصحابة العطرة يحسن بنا أن نضع في المزهرية التي توجز أجمل حداثق الدنيا وردةً نَجِيهاً من روضة شيخ الإسلام الأكبر.

فعن زيد بن أسلم، عن أبيه، قال: سمعتُ عُمَرَ بنَ الحَظَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمُ، يقول: أَمَرْنَا رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نَتَصَدَّقَ فَوَافَقَ ذَلِكَ عِنْدِي مَا لَا، فقلت: اليوم أسبق أبا بكر إن سبقته يوماً، قال: فجئت بنصف مالي، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ما أَبْقَيْتَ لِأَهْلِكَ؟)، قلت: مثله، وأتى أبو بكر بكل ما عنده، فقال صلى الله عليه وسلم: (يا أبا بكر ما أَبْقَيْتَ لِأَهْلِكَ؟)، قال: أَبْقَيْتُ لَهُمُ اللهُ وَرَسُولَهُ، قلت: لا أَسْبِقُهُ إِلَى شَيْءٍ أَبَدًا⁽²⁹⁾.

إن أبا بكر خاصة الله سبحانه من الخلق، وخاصة النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من المسلمين، وإن في هذه الحقيقة فرائض عَيْنٍ تقع على كاهل جميع أهل السنة والجماعة، ترفعها عنهم محبةً للصِّدِّيقِ خالصة، واقتفاءً موافقاً لمنهجه، وزوداً عن حياض حرماته بالنفس والنَّفْسِ⁽³⁰⁾.

²⁹ الترمذي: «الجامع الصحيح»، الذبائح، أبواب المناقب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، حديث: (3693). وانظر: «سنن الدارمي»: كتاب الصلاة، باب الرجل يتصدق بجميع ما عنده، حديث: (1664).

³⁰ تتجلى تزكية النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ للصِّدِّيقِ في وقائع متعددة، حيث يستبين القارئ العاقل مكانته العظيمة عند الله ورسوله إذا ما تفكر في باقة الأحاديث الصحيحة الآتية: جلس النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على المنبر فقال: «عبدٌ خَيْرُهُ اللهُ بَيْنَ أَنْ يُوْتِيَهُ زَهْرَةُ الدُّنْيَا وَبَيْنَ مَا عِنْدَهُ، فَاخْتَارَ مَا عِنْدَهُ»، فيكى أبو بكر وبكى، فقال: فديناك بأبائنا وأمهاتنا، قال فكان صلى الله عليه وسلم هو المُخَيَّرُ، وكان أبو بكر أعلمنا به، مسلم: كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي بكر الصِّدِّيقِ، حديث: (4494). وقال صلى الله عليه وسلم: «إِنَّ أَمَّنَ النَّاسَ عَلَيَّ فِي مَالِهِ وَصِحَّتِهِ أَبُو بَكْرٍ، وَلَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا خَلِيلًا لَاتَّخَذْتُ أَبَا بَكْرٍ خَلِيلًا، وَلَكِنْ أَخُوَّةُ الْإِسْلَامِ، لَا تَبْقَيْنَ فِي الْمَسْجِدِ خَوْخَةٌ إِلَّا خَوْخَةٌ أَبِي بَكْرٍ». مسلم: كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي بكر، حديث: (4494).

وعن عائشة، قالت: قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم في مرضه « ادعي لي أبا بكر، أباك، وأخاك، حتى أكتب كتاباً، إني أخاف أن يتمنى مُتَمَنِّ وَيَقُولُ قَائِلٌ: أَنَا أَوْلَى، وَيَأْبَى اللهُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَّا أَبَا بَكْرٍ ». مسلم: كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي بكر، حديث: (4503).

وإذا كان للنبي صلى الله عليه وسلم تلاميذ نجباء، يحسنون آداب التنافس المشروع بغية الوصول إلى قمم العلياء، فإن بالضرورة أن يكون لأبي بكر إخوة نظراء، يجتهدون في ضرب من الطموح المحمودة عواقبه، بغية الخلاص إلى رضى الله تعالى، ثم توفيقه في الدارين حتى يرضى.

6- أثر المنهج التربوي النبوي في جيل الصحابة (ابن عوف نموذجاً)

وإن من النخبة في مقامات الصحابة الباسقة إمام العطاء القرشي شاهد الهجرات الثلاث، ثنتان للحبشة، وثالثة للمدينة، والغزوات الكثيرات، وفي مطالعها البهية بذرٌ وأحدٌ، وهو من الثمانية الأوائل إسلاماً، إذ أسلم على يد الصديق، ومن العشرة المبشرين بالجنة، ومنذ أسماه النبي صلى الله عليه وسلم عبد الرحمن بن عوف لقي من المشركين عذاباً وبلاءً مريراً. وقد فتحت لهذا الصحابي الجليل أبواب عريضة من التوفيق بعد دعاء النبي صلى الله عليه وسلم له ببسط الرزق، حتى قال: (فلقد رأيتني ولو رفعت حجراً، رجوت أن أصيب تحته ذهباً وفضةً)⁽³¹⁾.

إن ملاحم سخائه الطيب وفيرة للغاية، وفاتحة في تنوعها، وإن من بعض كرمه العجيب هذه القطوف الدانية:

أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم تبوك أصحابه بالنفقة لتجهيز جيش العسرة بسبب الظروف العصيبة التي أحاطت بظروف آخر غزوة للنبي صلى الله عليه وسلم في سبيل الله، حيث كان ابن عوف في طليعة المتصدقين متبرعاً بممّتي أوقية، فقال عمر بن الخطاب: يا رسول الله إني لا أرى عبد الرحمن إلا قد اخترب! ما ترك لأهله شيئاً، فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم: (هل

وعن عائشة قالت: لَمَّا مرضَ صلى الله عليه وسلم مرضه الذي مات فيه، فحضرت الصلاة، فأدّنت فقال: « مروا بأب بكر فليصل بالناس »، فقيل له: إن أباً بكر رجل أسيفٌ (رقيق)، إذا قام في مقامك لم يستطع أن يصلي بالناس، وأعاد فأعادوا له، فأعاد الثالثة، فقال: « إنكن صواحبُ يوسف! مروا بأب بكر فليصل بالناس! »، فخرج أبو بكر فصلّى فوجد النبي صلى الله عليه وسلم من نفسه خفةً، فخرج يُهادى بين رجلين، كأنني أنظر رجله تخطان من الوجع، فأراد أبو بكر أن يتأخر، فأومأ إليه صلى الله عليه وسلم أن مكانك، ثم أتى به حتى جلس إلى جنبه. البخاري: كتاب الأذان، أبواب صلاة الجماعة والإمامة، باب: حد المريض أن يشهد الجماعة، حديث: (644).

³¹ ابن سعد: «الطبقات الكبرى»، (126/3).

تركت لأهلك شيئاً؟)، قال: نعم أكثر ممّا أنفقته وأطيب، قال: (كم؟)، قال: ما وعد الله ورسوله من الرزق والخير، قال صلى الله عليه وسلم: (كم؟)، قال: ما وعد الله ورسوله من الرزق والخير⁽³²⁾.

وعن أنس يحدث عن يوم من أيام المدينة المنورة المشهودة فيقول: بينما عائشة في بيتها إذ سمعت صوتاً في المدينة، فقالت: ما هذا؟ قالوا: غير لعبد الرحمن بن عوف قدمت من الشام تحمل من كل شيء، قال: فكانت سبعمئة بعير، قال: فارتجت المدينة من الصوت، فقالت عائشة: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول: (قد رأيت عبد الرحمن بن عوف يدخل الجنة حبواً)، فبلغ ذلك عبد الرحمن بن عوف، فقال: إن استطعت لأدخلنها قائماً، فجعلها بأقتابها، وأحمالها في سبيل الله عز وجل⁽³³⁾.

وعن أم سلمة أم المؤمنين قالت: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لأزواجه: (إن أَلذِي يَحْنُو عَلَيْكُنَّ بَعْدِي لهُوَ الصَّادِقُ الْبَارُّ، اللَّهُمَّ اسْقِ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ مِنْ سَلْسِيلِ الْجَنَّةِ)، قال إبراهيم: فحدثني بعض أهلنا من ولد عبد الرحمن بن عوف أنه باع أمواله بكيدمة - وهو سهمه من بني النضير - بأربعين ألف دينار فقسمه على أزواج النبي صلى الله عليه وسلم⁽³⁴⁾.

ولمّا اختار الله عبد الرحمن إلى جواره في الملاء الأعلى، قال ابنه طلحة بن عبد الرحمن بن عوف: «كان أهل المدينة عيالاً على عبد الرحمن بن عوف؛ ثلث يُقرضهم ماله، وثلث يُقضي دينهم بماله، وثلث يصلهم»⁽³⁵⁾.

7- أثر المنهج التربوي النبوي في جيل الصحابة (أمّهات المؤمنين نموذجاً)

إن أمّهات المؤمنين رضي الله عنهنّ أمّهاتنا الفضليات، كنّ في طليعة موكب ميمونٍ انتفع بالقرب من سيدنا رسول الله عليه الصلاة والسلام، فهنّ - شرفنا

32 ابن عساکر: «تاریخ دمشق»، (28/2).

33 أحمد: «المسند»، مسند الأنصار، الملحق المستدرک من مسند الأنصار، حدیث السيدة عائشة، حدیث: (24318).

34 (مسند الحارث): «كتاب المناقب، مناقب عبد الرحمن بن عوف، حدیث: (975).

35 ابن عساکر: «تاریخ دمشق»، (294/35).

الله بِيْرَهْنَ - قد شَرِبْنَ لَبَانَ التُّبُوَّةِ الْبِكْرِ، فطالما نزل الوحي حديث عهد بربّه في بيوتهنّ، فكنّ أول من تلفقنّه، وأول من طبّقنّه، ومن دفء الحديث المبارك عن كَرَمِهِنَّ نتطيّبُ بهذا الماء الزُّلال من فيض أخلاق زوجات صاحب التُّبُوَّةِ.

وليس لنا في هذا السياق مناص من البقاء في ضيافة ذريّة بعضها من بعض، فأسرة الصّديق رضي الله عنها حاضرة بقوة في أدق تفاصيل سيرة المصطفى المختار، فعن أم ذرّة قالت: بعث ابن الزبير إلى عائشة بمال في غرارتين⁽³⁶⁾ يكون مئة ألف، فدعت بطبق وهي يومئذ صائمة، فجعلت تقسم في الناس، قال: فلمّا أمست قالت: يا جارية هاتي فطري، فقالت أم ذرّة: يا أم المؤمنين أما استطعت فيما أنفقت أن تشتري بدرهم لحماً تُفطرين عليه؟ فقالت: لا تُعنيّني، لو كنت أذكرتني لفعلت⁽³⁷⁾.

وعن مُحَمَّد بن كعب: كان عطاء زينب بنت جحش اثني عشر ألفاً لم تأخذه إلا عاماً واحداً، فجعلت تقول: اللهم لا يدركني هذا المال من قابل فإنه فتنة، ثمّ قسمته في أهل رحمها، وفي أهل الحاجة، فبلغ عمر، فقال: هذه امرأة يراد بها خير، فوقف عليها، وأرسل بالسلام، وقال: بلغني ما فرقت، فأرسل بألف درهم تستبقيها، فسلكت به ذلك المسلك، واستجاب الله تعالى دعاءها قبل أن يحول عليها الحول⁽³⁸⁾.

وعن مُحَمَّد بن سيرين: أن عمر بن الخطّاب رضي الله عنه بعث إلى سوّدة بغيرارة من دراهم، فقالت: ما هذه؟ قالوا: دراهم. قالت: في غيرارة مثل التمر! ففرقتها⁽³⁹⁾.

إن مدرّسة قد أمسي فيها مُحَمَّد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم معلماً؛ ستوّتي - لا محالة - أكلها بإذن ربّها مع كلّ بارقة خيراً، وذلك الحال كائن إلى يوم يرث الله الأرض وما فيها، وإلى يوم لا ينفع فيه مكرٌ حاذق، ولا بلاغة فصيح.

³⁶ غرارتين: الغرارة هي مكيال للتمر ونحوه، وتقدر بحوالي (265) كيلو.

³⁷ ابن سعد: «الطبقات الكبرى»، طبقات البدرين من الأنصار، ذكر أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم، عائشة بنت أبي بكر، حديث: (9621).

³⁸ ابن حجر العسقلاني: «الإصابة في تمييز الصحابة»، (93/8).

³⁹ ابن حجر العسقلاني: المرجع السابق، (339/4).

8- توطين مفهوم ثقافة.. (لوجه الله)

كما حدثنا في هذا المقام الكريم ابن الأثير حديثاً طيباً يؤكد سخاء الرعيل الأول فقال: **إِنْ وَائِلَةَ بِنِ الْأَسْقَعِ كَانَ يَنْزِلُ نَاحِيَةَ الْمَدِينَةِ، حَتَّى أَتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَعَهُ الصُّبْحِ، وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا صَلَّى الصُّبْحَ انصَرَفَ فَيَتَصَفَّحُ وَجْهَ أَصْحَابِهِ، يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ، فَلَمَّا دَنَا مِنْ وَائِلَةَ أَنْكَرَهُ.**

فقال: (من أنت؟). فأخبره.

فقال: (ما جاء بك؟)، قال: أبايع.

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (على ما أحببت وكرهت؟)، قال: نعم.

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (فيما أطققت؟)، قال وائلة: نعم.

وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتجهز إلى تبوك، ولم يكن لوائلة ما يحمله، فجعل ينادي: من يحملني وله سهمي؟ فدعاه كعب بن عجرة، وقال: أنا أحملك عُقْبَةَ⁽⁴⁰⁾ بالليل، ويدك أسوة⁽⁴¹⁾ يدي، ولي سهمك.

فقال وائلة: نعم، قال وائلة: فجزاه الله خيراً، كان يحملني عُقْبِي⁽⁴²⁾

ويزيدني، وآكل معه ويرفع لي، حتى إذا بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم خالد بن الوليد إلى أكيدر الكندي⁽⁴³⁾ بدومة الجندل⁽⁴⁴⁾، خرج كعب ووائلة معه فغنموا، فأصاب وائلة ست قلائص⁽⁴⁵⁾، فأتى بها كعب بن عجرة، فقال: اخرج فانظر إلى قلائصك، فخرج كعب وهو يتبسم ويقول: بارك الله لك، ما حملتك وأنا أريد أن آخذ منك شيئاً⁽⁴⁶⁾.

9- تمكين مبدأ (يُحْمَلُ حَالُ الْمُسْلِمِ عَلَى الصَّلَاحِ مَا أَمَكَّنَ)

كما حدثنا أيضاً عبادة بن الوليد بن عبادة بن الصامت، قال: خرجت أنا

40 عُقْبَةُ: نَوْبَةٌ.

41 أُسْوَةٌ: الْأُسْوَةُ تعني المشاركة في المعاش والرزق، ويريد: أنهما سواء في المعيشة والطعام.

42 عُقْبِي: جمع عُقْبَةٍ وهي النَوْبَةُ.

43 أَكْيَدِرُ الْكِنْدِيُّ: هو ابن عبد الملك كان نصرانياً فأسلم.

44 بَدْوَمَةُ الْجَنْدَلُ: هي قرية من الجوف شمال السعودية، تبعد عن المدينة المنورة مسافة (650) كيلاً.

45 قَلَائِصٌ: جمع قَلْوِصٍ، وهي الناقة الشابة.

46 ابن الأثير: «أسد الغابة»، (4/652).

وأبي نطلب العِلمَ في هذا الحَيِّ من الأنصار قبل أن يهلكوا، فكان أول من لقينا أبا اليَسْرِ، صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومعه غلامٌ له، معه ضَمَامَةٌ⁽⁴⁷⁾ من صُحُفٍ، وعلى أبي اليَسْرِ بُرْدَةٌ وَمَعَاْفِرِيٌّ⁽⁴⁸⁾، وعلى غلامه بُرْدَةٌ وَمَعَاْفِرِيٌّ.

فقال له أبي: يا عَمُّ إني أرى في وجهك سُفْعَةً من غضب⁽⁴⁹⁾، قال: أجل، كان لي على فلان ابن فلان الحَرَامِيَّ⁽⁵⁰⁾ مال، فأتيت أهله، فسلمت، فقلت: ثمَّ هو؟

قالوا: لا، فخرج عليَّ ابن له جَفْرٌ⁽⁵¹⁾، فقلت له: أين أبوك؟ قال: سمع صوتك فدخل أريكة⁽⁵²⁾ أُمِّي.

فقلت: اخرج إليَّ، فقد علمت أين أنت، فخرج، فقلت: ما حملك على أن اختبأت مني؟

قال: أنا، والله! أهدتُك، ثمَّ لا أكذبُك، خشيت والله أن أهدتُك فأكذبُك، وأن أهدك فأخلفُك، وكنتُ صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكنتُ والله معسراً.

قال: قلت: آله؟.. قال: آله!.. قلت: آله؟.. قال: آله. قلت: آله.. قال: آله!
قال: فأتي بصحيفته فمحاها بيده، فقال: إن وجدت قضاءً فأقضي، وإلا، أنت في حلٍّ، فأشهدُ بصَرَ عَيْنِي هاتين - ووضع إصبعيه على عينيه - وسمِعَ أذُنِي هاتين، ووعاهُ قلبي هذا - وأشار إلي مَنَاطَ قلبه⁽⁵³⁾ - رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول: (من أنظر مُعْسِراً⁽⁵⁴⁾، أو وَضَعَ عنه⁽⁵⁵⁾، أظلهُ الله في ظِلِّهِ⁽⁵⁶⁾).

47 ضَمَامَةٌ: حُزْمَةٌ.

48 مَعَاْفِرِيٌّ: نوع من الثياب يعمل بقرية تسمى مَعَاْفِر.

49 أرى في وجهك سُفْعَةً من غضب: أي تغيراً إلى السواد.

50 الحَرَامِيٌّ: نسبة إلى بني حَرَام.

51 جَفْرٌ: الغلام الصغير.

52 الأريكة: سرير من دونه ستر.

53 مَنَاطَ قلبه: وهو عِرْقٌ معلقٌ بالقلب.

54 أنظر مُعْسِراً: أمهل مديوناً فقيراً.

55 وَضَعَ عنه: حطَّ عنه من دينه.

56 مسلم: كتاب الزهد والرفائق، باب حديث جابر الطويل وقصة أبي اليَسْرِ، حديث: (5439).

قال: فقلت له أنا: يا عم! لو أنك أخذت بُرْدَةَ غلامك، وأعطيته مَعَاْفِرِيكَ، وأخذت مَعَاْفِرِيهِ وأعطيته بُرْدَتَكَ، فكانت عليك حُلَّةٌ (57) وعليه حُلَّةٌ، فمسح رأسي، وقال: اللهم بارك فيه، يا ابن أخي بصُرِّ عَيْنِي هاتين - ووضع إصبعيه على عينيه - وسمعَ أذُنِي هاتين، ووَعَاهُ قَلْبِي هذا - وأشار إلى مَنَاطِ قَلْبِهِ - رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول: (أَطْعَمُوهُمْ مِمَّا تَأْكُلُونَ، وَالْبَسُوهُمْ مِمَّا تَلْبَسُونَ)، وكان أن أعطيته من متاع الدنيا أهون علي من أن يأخذ من حسناتي يوم القيامة (58).

10- تأطير منهج اقتسام الرغيف في سلوك الصحابة

لقد عَهَدَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ أَصْحَابِهِ مَوَافَقَتَهُ عَلَى مَا ارْتَأَى، وِطَاعَتَهُ فِيمَا اجْتَهَدَ، وَإِنْ هَذِهِ الْبَيْعَةُ عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ قَدْ قَادَتِ الْأَصْحَابَ إِلَى عِزِّ الدُّنْيَا، وَأَمَانِ الْآخِرَةِ، فَمَنْ عَمِلَ بِأَمْرِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ نَجَا، وَمَنْ جَافَاهُ غَرِقَ، وَأَجْرَ الْمَطِيحِ مَاضٍ إِلَى نَمَاءٍ، وَمَنْ هَذَا الْبَابِ الْعَرِيضِ وَلَجَّ الصَّحَابَةُ أَرْحَبَ فَسَحِّ الدُّنْيَا، وَأَخْصَّ مَنَازِلَ الْآخِرَةِ، وَمَا زَالَ تَرَدَّدُ صَوْتُهُمُ الرِّخِيمُ يَنْشُدُ فِي آذَانِنَا: سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا، وَعَنْ ابْنِ جُرَيْرٍ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي صَدْرِ النَّهَارِ، قَالَ: فَجَاءَهُ قَوْمٌ حِفَاةَ عِرَاةٍ مَجْتَابِي النَّمَارِ أَوْ الْعَبَاءِ، مَتَقَلَّدِي السِّيُوفِ، عَامَتُهُمْ مِنْ مَضْرٍ، بَلْ كُلُّهُمْ مِنْ مَضْرٍ، فَتَمَعَّرَ وَجْهَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا رَأَى بِهِمْ مِنَ الْفَاقَةِ، فَدَخَلَ ثُمَّ خَرَجَ، فَأَمَرَ بِاللَّأْذَانِ وَأَقَامَ، فَصَلَّى ثُمَّ خَطَبَ فَقَالَ: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا) [النساء: 1]، (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُنْتُمْ أَنْفُسًا مَّا قَدَّمْتُمْ لِغَدٍّ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ) [الحشر: 18]، ثُمَّ قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (لِيَتَصَدَّقَ رَجُلٌ مِنْ دِينَارِهِ، مِنْ دَرَاهِمِهِ، مِنْ ثَوْبِهِ، مِنْ صَاعِ بُرِّهِ، مِنْ صَاعِ تَمْرِهِ - حَتَّى قَالَ

57 فكانت عليك حُلَّةٌ: الحُلَّةُ ثوبان من جنس واحد، كالطقم في زماننا، قال ابن الأثير في «جامع الأصول» (461/4): (أراد: إذا أخذت المَعَاْفِرِيَّ، وأعطيته البُرْدَةَ، صار معاك مَعَاْفِرِيَّانَ، وعليه بُرْدَتَانِ، أو بالعكس).

58 مسلم: كتاب الزهد والرقائق، باب حديث جابر الطويل وقصة أبي اليسر، حديث: (5439/5440).

- ولو بِشِقِّ تَمْرَةٍ، قال: فجاء رجل من الأنصار بصرة كادت كفه أن تعجز عنها، بل قد عجزت، قال: ثم تتابع الناس، حتى رأيت كومين من طعام وثياب، حتى رأيت وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم يتهلل، كأنه مذهبة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (من سن في الإسلام سنة حسنة، فله أجرها، وأجر من عمل بها بعده، من غير أن ينقص من أجرهم شيء، ومن سن في الإسلام سنة سيئة، كان عليه وزرها، ووزر من عمل بها من بعده، من غير أن ينقص من أوزارهم شيء) (59).

إن البخيل رجل مكابر بطبعه، لكنّه ذليل بين صحبه، وقدره غير محفوظ بين العامة والخاصة، ومكانته لا يستقيم أن تصير حيث تمنى، فهو كل على خلق الله سبحانه، يسلب منهم - بمهانة - بعضاً من فتات موائدهم، ورزقه يكاد يدخل فيه الحرام من باب ما أخذ بسيف الحياء، وهو كافر بثقافة رد الجميل فراراً من ضرائبها، وصابغ عن مبادئ شكر الناس حذراً من تكاليفها، إنه بحق شخص عليل في عوز منا إلى شفقة صادقة، وتسامح مصابر، ودعاء خالص.

إن البخيل امرؤ في إيمانه دخن، وفي إنسانيته عفن، ويشخص الداعية المسلم الغزالي سوء حاله فيقول: (إن الفقر معة إذا لصقت بالإنسان أخرجته، وهبطت به دون المكانة التي أراد الله للبشر، وإنها لتوشك أن تحرمه الكرامة التي فضل الله بها الإنسان على سائر الخلق، وإنه لعزيز على النفس أن ترى شخصاً مشقوق الثياب، تكاد فتوقه تكشف سوءته، أو حافي الأقدام أبلى أديم الأرض كعوبه وأصابعه، أو جوعان يند عينيه إلى شتى الأطعمة ثم يرده الحرمان وهو حسير، والذين يرون هذه الصورة الفاحشة ثم لا يكثرثون بها ليسوا بشراً وليسوا مؤمنين، فبين البشر عامة رحمة يجب أن توصل وألا تمزقها الفاقة) (60).

يا ليت شعري!! لو يدرك البخيل سوء حاله، وبؤس مآله، لكان بسط يديه كل البسط، لينجو بنفسه من وضاعة تجعله في الناس مثل الذيل الطويل، لا تحمد له سيرة، سواء أساء أم أحسن، فالتجاسة حلتته، والأثلام قرينته، والخير من الله والشر منه.

59 مسلم: كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة ولو بشق تمرة، حديث: (1753).

60 محمد الغزالي: «أخلاق المسلم»، (119).

11- فقه الأنفة المشروعة

وما أنفع ما حدثنا به هشام بن عتبة أخو الشاعر المعروف ذي الرِّمّة، إذ إنه وعظ رجلاً أراد سفراً فقال: اتق الله وصلِّ الصَّلَاة لوقتها فإنك لا محالة مصليها، فصلِّها صلاةً تنفعك، واعلم أن لكلِّ رِفْقَةً كلباً ينبج عنهم، فإن يكن خيراً أشركوه، وإن كان شراً تقلده دونهم، فلا تكن كلب الرِفْقَةِ(61).

وإن الإجابة الفصل التي تُشخّص قُبْح سرطان الشح المُقْتَع تختصرها محاورّة لطيفة أجاد المفتقر إلى الله العابد أبو نصر التعريف بمهانة مذمّة البخل من خلال وسيلة الصمت التعبيرية التي قد تكون - في أحيان كثيرة - في مَعْرِض البيان أنجع سبل البيان.

فمن مُحَمَّد بن إسماعيل بن أبي فديك قال: كان عندنا رجل مجنون يَكْنَى أبا نصر من جَهْنَةِ ذَاهِبِ العقل، في غير ما النَّاس فيه، لا يتكلّم حتى يُكَلِّم، وكان يجلس مع أهل الصُّفَّة في آخر مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم، وكان إذا سئل عن شيء أجاب فيه جواباً حسناً مُعْجَباً. فأتيته يوماً وهو في آخر المسجد مع أهل الصُّفَّة مُنْكَسّاً رأسه واضعاً جبهته بين ركبتيه، فجلست إلى جنبه، فحرّكته، فانتبه فزِعاً، فأعطيته شيئاً كان معي، فأخذه.

فقلت له: يا أبا نصر ما الشَّرْفُ؟

قال: حمل ما ناب العشيّة أدناها وأقصاها، والقبول من مُحْسِنِهَا والتجاوز عن مُسِيئِهَا.

قلت له: فما المروءة؟ قال إطعام الطعام، وإفشاء السلام، وتوقي الأذناس.

قلت له: فما السَّخَاءُ؟ قال جهد المُقْلِّ.

قلت له: فما البخل؟

قال: أف!! وحوّل وجهه عني.

فقلت: لم تعجني بشيء!.

قال: قد أجبتك(62).

61 أحمد بن محمد الأصبهاني: «الطُّورِيَّات»، (1288/4).

62 أبو الفرج الجوزي: «صفة الصُّفَّة»، (407/1).

12- إبطال ديدن الدعاة لسياسة: (الأرغفة المعلقة بالنجوم)

إن أصحاب الأرغفة المعلقة بالنجوم لا تطالها إلا أحلام المحتاجين من دون بطونهم الخاوية وأجسادهم العارية، هم متطرفون في اقتصادهم، ومخطئون في حرصهم، يعيشون - وأسفاه عليهم - في الدنيا عيشة الفقراء، ويحاسبون يوم القيامة حساب الأغنياء، فهم قد أسرفوا في شحهم، وفرطوا في جنب ربهم وأمتهم وأهلهم، تساقطت من حولهم قلوب جميع من عرفهم في خريف مبكر من دنياهم قد أصاب فصول عمرهم المقتفر.

إن تلك الأرغفة الآيلة إلى بطون غيرهم لا محالة، من ذوي القربى أو ربما من عامة الناس، قد تكون لهم نجاة من لظى سوء ما أتوا به من مشين الذنوب، وحتى من حالق الكبائر، لكنهم قوم تكاد تحسبهم لقبح بخلهم من ذوات الأربع كأنهم لا يعقلون، وعن أبي ذر رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (تعبد عابد من بني إسرائيل، فعبد الله في صومعته، ستين عاماً، فأمرت الأرض، فاخضرت، فأشرف الراهب من صومعته، فقال: لو نزلت فذكرت الله، لازددت خيراً، فنزل ومعه رغيف أو رغيفان، فبينما هو في الأرض، لقيته امرأة، فلم يزل يكلمها وتكلمه، حتى غشيها، ثم أغمي عليه، فنزل الغدير يستحم، فجاهه سائل، فأوماً إليه أن يأخذ الرغيفين، أو الرغيف، ثم مات فوزنت عبادة ستين سنة بتلك الزنية، فرجحت الزنية بحسناته، ثم وضع الرغيف أو الرغيفان مع حسناته، فرجحت حسناته فغفر له)⁽⁶³⁾.

إن المرء لا يكاد يفقه كيف يجتمع في المسلم إيمان وبخل، فالأول يفوح عطراً، والثاني ينفث كيراً، والإيمان يعزز ثقافة التضحية، والبخل تتأكل معه أطراف اليقين الهشة، لقد كان من المشركين العرب من هو على سخاء محمود، حيث لم يمنعه كفره بالله، وعبادته لوثن من تمر أو خشب أو حجر؛ عن إطعام الطعام، وإغاثة الملهوف، وحمل الكل، وسقاية الحجيج، وفك العاني، فكيف يتفق لمسلم يؤمن بأن الأرزاق مقدرات، وأن الطير تغدو خماصاً وتعود بطاناً أن ينام على شح التنن، تاركاً من ورائه رحماً جائعاً، أو جاراً عارياً، أو مستجيراً غارماً.

لقد كان أهل الجاهلية العمياء وهم العاكفون على تقديس أوثان وضعية

⁶³ ابن حبان: «صحيح ابن حبان»، كتاب البر والإحسان، باب ما جاء في الطاعات وثوابها، ذكر الخبر الدال على أن الحسنه الواحدة قد يرجى بها للمرء، حديث: (379).

يُسَهِّهُونَ عِبَادَتَهَا أَنْفُسَهُمْ، يَتَرَفَعُونَ عَنْ وُجُودِ جَائِعٍ أَوْ عَارٍ أَوْ سَقِيمٍ ذِي فَاقَةٍ
 فِيمَا بَيْنَهُمْ، فَيَهْبُونَ فِي مَظْهَرٍ حَمِيدٍ يَتَعَاذُونَ فِي سَبِيلِ إِغَاثَتِهِ، فَكَانَ ابْنُ
 جَدْعَانَ - عَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ - عِنْدَهُ صَحَافٌ تُعْرَضُ كُلُّ صَبَاحٍ لِلْفُقَرَاءِ، وَقَدْ
 امْتَلَأَتْ بِالْبُرِّ وَالسَّمَنِ وَالْعَسَلِ، وَفِيهِمْ يَقُولُ أُمِّيَّةُ بَنِ السَّلَطِ مَادِحًا وَقَدْ حُقَّ لَهُمْ
 حُسْنُ الثَّنَاءِ (64):

قَوْمِي ثَقِيفٌ إِنْ سَأَلْتَ وَأُسْرَتِي	وَبِهِمْ أُدَافِعُ رُكْنَ مَنْ عَادَانِي
لَا يَنْكُتُونَ الْأَرْضَ عِنْدَ سُؤْلِهِمْ	لَتَطْلُبَ الْعَلَاتِ بِالْعِيدَانِ
بَلْ يَبْسُطُونَ وَجُوهَهُمْ فَتَرَى لَهَا	عِنْدَ السُّؤَالِ كَأَحْسَنِ الْأَلْوَانِ
قَوْمٌ إِذَا نَزَلَ الْمُقْبِلُ بِأَرْضِهِمْ	رَدَّوهُ رَبِّ صَوَاهِلٍ وَقِيَانِ
وَإِذَا دَعَوْتَهُمْ لِكُلِّ مُلِمَّةٍ	سَدُّوا شُعَاعَ الشَّمْسِ بِالْفُرْسَانِ

إن حاسد البخلاء على ما كَنَزُوا من مالٍ أحقُّ لأنهم قد دفعوا مقابل طمّره
 في أحضانهم أنفس ما يملك الإنسان من محبة الله والخلق له.
 فهم فقراء إلى ملبس ومطعم ومسكن كريم، وهم - في الوقت نفسه - فقراء
 قد مسَّهُمُ ضَنْكٌ من وَحْدَةٍ يفرِّضها عليهم كل من ابتلاه الله بوجوب مخالطتهم
 من زوجة وأبناء وغيرهم من المنكوبين بوجوب معاشرتهم فرج الله عنهم
 أجمعين.
 إنهم باختصار جداً سيوارون الثرى عرايا، والمال السجين سيطلق سراحه
 وتُسبِرُ الحَبَايَا، ويُحَالُ إلى مستحقِّه - بعدلِ الله - من البرايا.

المصادر والمراجع

- 1- أحمد بن حنبل الشيباني: مسند أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، بيروت، 2001م.
- 2- أحمد بن شعيب بن علي الخراساني النسائي: السنن الكبرى، تحقيق حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، بيروت، 2001م.

- 3- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، 1415هـ.
- 4- أحمد بن مُحَمَّد بن أحمد بن مُحَمَّد بن إبراهيم سلفه الأصبهاني: الطُّبُورِيَّات، تحقيق دسمان يحيى معالي وعباس صخر الحسن، مكتبة أضواء السلف، الطبعة الأولى، الرياض، 2004م.
- 5- جمال الدين أبو الفرج الجوزي: صفة الصفوة، تحقيق أحمد بن علي، دار الحديث، القاهرة، 2000م.
- 6- الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري: المستدرک علی الصحیحین، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، 1990م.
- 7- سليمان بن أحمد الطبراني: الروض الداني (المعجم الصغير)، تحقيق محمد شكور ومحمود الحاج أمير، المكتب الإسلامي، دار عمار، الطبعة الأولى، بيروت - عمان، 1985م.
- 8- سليمان بن أحمد الطبراني: المعجم الكبير، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة بن تيمية، الطبعة الثانية، القاهرة، د - ت.
- 9- عائض القرني: مجتمع المُثُل، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، بيروت، 2000م.
- 10- علي بن أبي الكرم عز الدين ابن الأثير: أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق علي مُحَمَّد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1994م.
- 11- عياض بن موسى اليَحْصَبِيُّ: الشفا بتعريف حقوق المصطفى، دار الفيحاء، الطبعة الثانية، عمان، 1407هـ.
- 12- محمد الغزالي: أخلاق المسلم، دار الريان، الطبعة الأولى، القاهرة، 1987م.
- 13- مُحَمَّد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، تحقيق مصطفى البغا، دار العلوم الإنسانية، الطبعة الثانية، دمشق، 1993م.
- 14- محمد بن عيسى الترمذي: سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر

- ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، مصر، 1975م.
- 15- مسلم بن الحجاج النيسابوري: صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الدعوة، دار سحنون، الطبعة الثانية، القاهرة، 1992م.

ŞEYH MAHMÛD ez-ZOKAYDÎ
ve “İZÂLETÜ’Ş-ŞÜBEH fî
TEZKİYETİ’L-LUHÛM fî’L-İSLÂM” ADLI
ESERİ

Hamit SEVGİLİ*

Özet

Şeyh Mahmûd ez-Zokaydî, doğu medrese geleneğinde yetişen ve entelektüel yönüyle temâyüz eden önemli bir âlimdir. Cumhuriyet döneminde birçok sıkıntı ve baskıya maruz kalmasına rağmen tadrîsât faaliyetlerini kesintisiz devam ettirmiş, değişik alanlarda pek çok eser telif etmiştir. Zokaydî’nin makalemize konu olan eseri, hijyeni sağlandıktan sonra domuz etinin dahi yenilebileceğini iddia eden Milaslı İsmâil Hakkı’nın “Tezkiyeti’l-Luhûm fî’l-İslâm” adlı eserine yazdığı “İzâletü’ş-Şübeh fî Tezkiyeti’l-Luhûm fî’l-İslâm” isimli reddiyesidir. Bu makalede, Zokaydî’nin hayatı ve eserlerine yer verilmiş, “İzâletü’ş-Şübeh fî Tezkiyeti’l-Luhûm fî’l-İslâm” isimli reddiyesinin tanıtımı ve tahkiki yapılmıştır.

* Yrd. Doç. Dr. , Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, hamit_sevgili@hotmail.com

Anahtar Kelimeler

Şeyh Mahmûd ez-Zokaydî, Milaslı İsmâil Hakkı, tezkiyetü'l-luhûm.

Şeyh Mahmûd Ez-Zokaydî "İzâletü's-Şübeh Fi Tezkiyeti'l-Luhûm Fi'l-İslâm

Abstract

Sheik Mahmûd Zokaydî is an important bookman, grew up with tradition of eastern madrassas and come to fore with his intellectual side. In Republican Era, although Zokaydî was exposed to a variety of troubles and pressure, he continued to schooling without interruption, wrote many works in different fields. Zokaydî's work which is a subject to our article, is a refutation called "İzâletü's-Şübeh fi Tezkiyeti'l-Luhûm fi'l-İslâm" is written against to Tezkiyeti'l-Luhûm fi'l-İslâm" of İsmail Hakkı from Milas claiming that pork can be eaten after providing its hygiene. In this article, it was given place to Zokaydî's life, his works, and his refutation called "İzâletü's-Şübeh fi Tezkiyeti'l-Luhûm fi'l-İslâm" was promoted and verified.

Keywords

Sheik Mahmûd Zokaydî, Milaslı İsmâil Hakkı, tezkiyetü'l-luhûm.

I. Şeyh Mahmûd ez-Zokaydî'nin Hayatı ve Eserleri

A. Hayatı:

Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyetin kuruluş yılları arasında yaşayan Şeyh Mahmûd ez-Zokaydî¹, doğuda yetişen önemli bir âlim ve mutasavvıftır. 1877'de Siirt'in Halenze/Bağtepe köyünde doğmuştur. Babası Şeyh Abdülkabhâr (ö. 1324/1906), annesi ise Salihâ hanımdır (ö. 1343/1925). İyi bir âlim ve mutasavvıf olan babası, önceleri Siirt'te ikamet etmiş daha sonra Halenze/Bağtepe, ardından da bugün Siirt'in Kurtalan ilçesine bağlı Zokayd/Kayabağlar beldesine yerleşerek burada büyük bir medrese inşa etmiştir.² Zokaydî'nin üçüncü göbekten dedesi, doğunun yetiştirdiği en büyük Osmanlı müelliflerinden ve aynı zamanda do-

¹ Müellif, gerek ilim çevresinde gerekse halk arasında Şeyh Mahmûd olarak bilinir. Bu nedenle –kimi araştırma ve çalışmaların aksine– Molla Mahmûd yerine Şeyh Mahmûd ifadesini tercih ettik.

² Şeyh Fudayl, *Menâkibu'l-Vâlidî'l-Üstâz eş-Şeyh Mahmûd ez-Zokaydî ve'l-Cedd eş-Şeyh Abdülkabhâr*, el yazma, 1400/1980, v. 37-38.

ğu medrese geleneğinin de mimarlarından olan Molla Halil el-İs'irdî'dir (ö. 1259/1843).³

İlköğrenimine Zokayd medresesinde babasının yanında başlayan Şeyh Mahmûd ez-Zokaydî, Siirt'te amcazadesi Molla Hasan'dan (ö. 1313/1895) da bir süre ders aldı. Tahsilini babasının yanında tamamlayıp ilmi icâzetini alan Şeyh Mahmûd, Zokayd Medresesinde ders vermeye başladı. Zokayd medresesi, babası ve kendi döneminde bölgedeki en gözde medreselerden biri idi.⁴ Osmanlı Devlet İstatistiklerinde ismi ve talebe sayısı verilen Siirt'teki otuz üç medrese içerisinde en yüksek öğrenci kapasitesine sahip bu medrese, Şeyh Mahmûd dönemi ve sonrasında da eğitim-öğretim faaliyetlerini aralıksız sürdürmüştür.⁵

Şeyh Mahmûd ez-Zokaydî, babası Şeyh Abdülkahr'ın vefatı sonrasında bu medresede baş müderrislik görevini yürütmüş ve pek çok talebe yetiştirmiştir.

Tevhid-i tedrisat kanununun kabulü ile medreselerin büyük çoğunluğu baskılara direnemeyerek kapanmıştır. Zokayd medresesi, tüm baskılara rağmen gizli mekânlarda tedrisât faaliyetlerini sürdüren çok sınırlı sayıdaki medreselerden biridir. Şeyh Mahmûd ez-Zokaydî, zor şartlar altında tedrisat faaliyetlerini sürdürmekle kalmamış, aynı zamanda doğu âlimlerini de bu geleneği sürdürmeleri için cesaretlendirmiştir.

Şeyh Mahmûd ez-Zokaydî, bir yandan tedrisât faaliyetlerini sürdürürken bir yandan da bölge halkı için fetva mercii görevini üslenmiştir. Zokaydî, ayrıca bölgede aşiret ve ağalık sistemlerinin hâkim olduğu feodal yapının halka yaptığı zulüm ve haksızlıklara karşı da mücadele etmiştir.⁶

Mustafa Kemal Paşa, kurtuluş savaşı hazırlık evresinde tertip ettiği kongreler için Şeyh Mahmûd Zokaydî yazışmış ve kendisinden destek talebinde bulunmuştur.⁷

³ Abdulkahr Zokaydî, *Terceme Hâl Ceddina'l-A'lâ el-Molla Halil el-İs'irdî*, s. 67.

⁴ Abid Sevgili, *Şeyh Mahmûd ez-Zokaydî ve "ed-Da' ve'd-Devâ" Adlı Eseri*, Dicle Üniversitesi (Yayımlanmamış Yüksek lisans tezi), Diyarbakır 2011, s. 7.

⁵ *Salnâme-i Nezâret-i Me'arif-i Umûmiyye*, Dârü't-Tibâ'ti'l-Âmire, İstanbul 1316, s.950-951.

⁶ Abid Sevgili, *a.g.e.*, s. 24.

⁷ Söz konusu mektup "Nutuk"ta şu şekilde geçmektedir:

Vesika, 51. (13 Ağustos 1335/1919)

Şeyh Mahmûd Efendi Hazretlerine

Şeyh Mahmûd ez-Zokaydî, talebeleri ve maiyetindeki yöre halkıyla birlikte kurtuluş savaşında Ruslara karşı savaşarak büyük kahramanlıklar göstermiştir.⁸ Varlıklı bir kişi olan Zokaydî, Birinci Dünya Savaşı sırasında vuku bulan genel kıtlık ile 1940'lı yıllarda bölgede yaşanan kıtlık dönemlerinde tüm maddi imkânlarını seferber etmiş, kendisi de ihtiyaç sahiplerinin her birine düşen günlük azık miktarıyla yetinmiştir.⁹ Zokaydî, ayrıca Türk Teyyâre Cemiyeti'ne yaptığı maddi katkılardan dolayı devlet tarafından cemiyeti sembolize eden altın nişan ile ödüllendirilmiştir.¹⁰

Şeyh Mahmûd ez-Zokaydî, Kurtuluş savaşı sonrasında Tevhid-i Tedrisat, şapka, tekke ve zaviyelerin kapatılması vb. kanun ve inkılaplar sonrasında büyük sıkıntılara maruz kalmıştır. Hiçbir bağlantısı olmamasına rağmen Şeyh Said ayaklanması sonrasında çıkarılan Şark Islahat Fermanı ile hakkında sürgün kararı çıkarılmıştır. Bir yıl Antalya merkez, iki yıl da Korkuteli ilçesinde sürgün hayatı yaşayan Zokaydî, bu süre zarfında hatıralarını yazıya geçirmiştir. Zokaydî, bu hatıralarında uzun ve çileli sürgün yolculuğu boyunca karşılaştığı zorlukları, gördüğü yerlerin doğal yapısı ile sosyo-

Faziletlü Efendim;

Makamı muallâyı hilâfete ve saltanatı Osmanîyeye olan revâbıtı hakikîyeleri ve vatanı azizimiz hakkındaki alâkai kat'îyeleri cümlemin malûm ve müsellemidir. Harbi Umuminin makûs neticesi düşmanlarımıza çok fırsatlar bahşeylediğinden mütarekeden beri devlet, millet ve vatanımız hakkında reva görülen tecavüz ve taaddiler gayr-i kâbili tahammül ve kabul dereceye vâsıl olmuştur. Hilâfet ve saltanat izmihlaline ve vatanımızın Ermeni ayakları altında çiğnenmesine ve milletimizin Ermenilere esir olmasına rıza gösterecek hiçbir Müslüman tasavvur edilemez. Düşmanlarımızın her taraftaki teşebbüsleri hep vatanın parçalanması ve milletimizin esir olması gayelerine matuftur. Milletten kuvvet alamayan ve esir vaziyetinde bulunan hükümeti merkezîye acizden başka bir şey gösterememektedir. Millettin yekvücut olarak kuvvet ve kudretini cihana göstermesinden başka çare-i halâs ve nokta-i istimdat kalmamıştır. Bu sebeple senaverleri resmî makam ve sıfatımın haylûletini gördüğümünden derhal silki askeriden istifa ederek vatan ve milletimizin halâsı tâmmına kadar milletle beraber ve milletin içinde çalışmaya karar verdim. Zâtî âlileri gibi fedakâr, vatanperver dindaşlarımın benimle beraber çalışacağınıza mutmainim. Bu defa Erzurum Kongresince takarrür ettirilen beyanname ve nizamnamelerden takdim ediyorum. O havalice tevsî ve takviye-i teşkilât zımında sarfî makderet buyurulmasını rica ederim. Yakında Sivas'ta in'ikat edecek olan umumî bir kongre ile de daha nâfi ve kat'î netayiç elde edileceği şüphesizdir. O havalide İngilizlerin muğfil telkînatının önüne geçilmesi pek ziyade lâzımdır. Cenabı Hak cümlemize muvaffakiyetler ihsan buyursun. Gözlerinizden öperim Efendim. Sabık Üçüncü Ordu Müfettişi Mustafa Kemal. Bkz. Kemal Atatürk, *Nutuk*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1969, c. III, s. 941-942.

⁸ Savaş yıllarından bazı anekdotlar için bkz. Şeyh Fudayl, *a.g.e.*, v. 41-43.

⁹ Şeyh Fudayl, *a.g.e.*, v. 43-47.

¹⁰ Bu nişan ve resmi vesikası müellifin aile fertlerinde mahfûzdur.

lojik ve tarihi dokusu hakkındaki tespitlerine yer vermiştir. Zokaydî, ayrıca tanışıp dostluk kurduğu şahıslardan da bahsetmiştir.¹¹

Şeyh Mahmûd ez-Zokaydi, masum insanları sürgüne yollamanın yanlış bir politika olduğunu başvekil İsmet Paşa, harp kumandanı Fevzi Paşa ve dâhiliye nâzırı Cemil Paşaya bildirir ancak bu konuda olumsuz yanıt alır.¹² Aynı şekilde Zokaydî, sürgünde bulunduğu dönemlerde Ankara hükûmetine masumiyetini bildiren bir dilekçe yazar, ancak bu konuda, “Mâsum ve ğayr-ı mâsum birdir. Emir la yeteğayyer ve lâ yetezelzeldir. Makâm-ı Âliye’yi tasdi’ etmeyiniz.” Şeklinde olumsuz yanıt alır¹³. Defalarca tutuklanarak idam ile yargılanan Şeyh Mahmûd ez-Zokaydî hakkında hiçbir suç tespit edilemediğinden her defasında serbest bırakılmıştır.¹⁴

Şeyh Mahmûd ez-Zokaydî, h. 22 Rebiyülevvel 1364/m. 5 Nisan 1945 yılında Zokayd/Kayabağlar’da vefat etmiş ve bu beldede defnedilmiştir.

B. Eserleri

Müellifin, fıkıh, hadis usulü, nahiv, edebiyât, tecvîd ve tasavvuf gibi alanlarda pek çok eseri bulunmaktadır. El yazma halindeki bu eserlerin tamamı müellifin aile kütüphanesinde mevcuttur. Müellifin tespit ettiğimiz eserleri şunlardır:

1. Hulâsatu’l-Edeb fî Mekârimi’l-Ahlâki’l-Me’sûre min Seyyidi’l-‘Acem ve’l-‘Arab

Bu eser, Ebu’l-Hasan el-Mâverdi’nin (ö.450/1058) *Edebu’d-Dünyâ ve’d-Dîn* adlı eserinin özetidir. Müellif, Mâverdi’nin bu eserinin, her Müslüman için okunması gerekli bir kitap olduğunu, ancak uzun ve ibaresi zor olması hasebiyle, insanların bunu okumaktan kaçındığını, bu nedenle müm-

¹¹ Dikkatimizi çeken şahıslar arasında, Burdur’da ilmi bir münazara vesilesi ile tanıştığı Burdurlu Hatîp-zâde Hacı Mehmet Refet Efendi (Prof. Dr. Sait Hatipoğlu’nun babası) ile birinci cihan harbi boyunca Antalya müftülüğünü yapıp millî mücadele yıllarında Hilâl-i Ahmer (Kızılay) reisliği görevini yürüten Çil Müftü lakaplı Ahmed Hamdi Okur’dur. Bkz. Şeyh Mahmûd Zokaydî, *et-Teb’id ilâ Antalya ve’s-Seyâba fî Diyâri’l-İslâm*, el yazma, 1925, v. 9, 13. Bazı makalelerde, bunun Ahmed Hamdi Akseki olduğu yazılmıştır. (Örneğin bkz. Macit sevgili, “Şeyh Mahmud Zokaydî’nin Antalya Sürgün Hatıraları”, *İbrâhim Hakkı ve Siirt Uleması Sempozyumu*, Beyan Yayınları, İstanbul 2008, s. 459.) Oysa bu şahıs Ahmed Hamdi Okur’dur.

¹² Macit sevgili, *a.g.e.*, s. 444-445.

¹³ Bu bilgi, müellifin oğlu Şeyh Fudayl tarafından istinsâh edilen müellifin “*et-Teb’id ilâ Antalya ve’s-Seyâba fî Diyâri’l-İslâm*” isimli kitabının ilk sayfasında geçmektedir.

¹⁴ Bkz. Şeyh Fudayl, *a.g.e.*, v. 46.

kün olduğunca kitabı kısaltıp daha anlaşılır bir ifade ile yazmaya çalıştığını belirtmektedir.¹⁵

2. Ed-Dâ ve'd-Devâ

Müellif, bu eserinde İslâm âleminin içinde bulunduğu sıkıntılarını ve geri kalmışlığın sebeplerini ve tarihi arka planını irdelemeye çalışmakta, bunlara çözüm önerileri getirmektedir.¹⁶

3. Şerhu'l-Ma'fuvvât

Şâfi mezhebi esas alınarak yazılan bu eser, fikhî hükümlerde kural olarak câiz olmamakla birlikte zaruret ve benzeri sebeplerden dolayı mükellefin mazur sayıldığı durumları konu edinmektedir.¹⁷

4. Şerh 'alâ Diyâ' Basireti'l-Kalbi'l-'Arûf fi't-Tecvîd ve'r-Resm ve Ferşi'l-Hurûf

Müellifin, dedesi Molla Halil'in tecvîd, kırâat ve hat ilmine dair yazdığı eserin şerhidir.

5. İzâletu's-Şübeh fi Tezkiyeti'l-Luhûm fi'l-İslâm

6. Hulâsatu'n-Nuhbe fi Fenni Mustalahi'l-Hadîs

Müellif bu eserin yazımında, İbn Hacer el-Askalânî'nin *en-Nuhbe* adlı eserinin tasnifini esas aldığı belirtilmektedir. Müellif, ayrıca yine Askalânî'ye ait olan *en-Nuhbe*'nin şerhi, Kastallânî'nin *İrşâdu's-Sâri ilâ Şerhi Sahîbi'l-Buhârî* adlı eserin mukaddimesi ile Nevevî'nin *el-Minhâc fi Şerhi Sahîbi Müslim b. el-Haccâc* adlı kaynaklardan yararlandığını belirtmektedir. Müellif, hadis usulü ve ıstılahlarının mutlaka öğrenilmesi gereken bir ilim olmasına rağmen kendi dönemindeki âlimlerin bu ilme ilgilerinin kalmadığını, bu nedenle eseri kaleme aldığını belirtmektedir.¹⁸

¹⁵ Şeyh Mahmud ez-Zokaydi, *Hulâsatü'l-Edeb fi Mekârimi'l-Ablâki'l-Me'sûre min Seyyidi'l-Acemi ve'l-Arab*, el yazma, 1349. v. 1.

¹⁶ Eser Doç. Dr. Abdullah Unalan tarafından Türkçeye tercüme edilmiş, ayrıca eser hakkında bir makale ve bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır. Bkz. Abdullah Unalan, *Molla Mahmûd es-Sîrdî "Dert ve Çare"*, Albi Yayınları, İzmir 2013; Metin Bozan, Şeyh Mahmûd ez-Zokaydi ve Kitâbu'd-Dâ' ve'd-Devâ' Adlı Eseri, *Uluslararası Siirt Sempozyumu*, Birleşik Matbaa, İzmir 2007, s. 227-237; Abid Sevgili, *Şeyh Mahmûd ez-Zokaydi ve ed-Dâ' ve'd-Devâ' Adlı Eseri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dicle Üniv. Diyarbakır 2011.

¹⁷ Eser hakkında bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır. Bkz. Hüseyin Bayrak, *Mahmûd b. Abdülkabbâr'ın 'Şerhu'l-Ma'fuvvât' Adlı Eserindeki Konuların Mezhepler Arası Mukayesesi ve Değerlendirilmesi*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri 2014.

¹⁸ Şeyh Mahmûd ez-Zokaydi, *Hulâsatu'n-Nuhbe fi Mustalahi'l-Hadis*, el yazma, 1355, v. 1.

7. Tevdîhu'l-Mesâlik fi Nesr Elfiyye İbn Mâlik

Müellif, bu eserinde İbn Mâlik el-Endelûsî'nin (ö. 672) manzum şekilde yazılmış olan *Elfiyye*'sini anlaşılır bir ibâre ile nesre çevirmiştir.

8. Ba'du Mesâilî't-Talâk ve'l-Eymân

Mellifin, bu eserinde talâk ve yemin konularını İbn Teymiyye'nin *Fetâvâ*'sına dayanarak özetlemiştir.

9. Risâle fi Beyân Âdâbi'l-Mu'âşere/Kitâb Âdâbi'l-Hukûk ve's-Suhbe

Risâle, yedi bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm kişi ile ebeveyni arasındaki karşılıklı hak ve sorumluluklar, ikinci bölüm talebe ile hocası arasındaki hak ve sorumluluklar, üçüncü bölüm din kardeşlerinin karşılıklı hak ve sorumluluklar, dördüncü bölüm eşler arasındaki hak ve sorumluluklar, beşinci bölüm cahillerle muâşeret, altıncı bölüm düşmanlarla muâşeret, yedinci bölüm Allah'a karşı sorumluluklarımız konularını ihtiva etmektedir.

10. Risâle fi'l-Ferâid

İslâm miras hukuku konularını içeren bu risâlede, Yûsuf el-Erdebîli'nin (ö. 779/1377) *el-Envâr* adlı eserinden istifade edilmiştir.

11. Risâle fi'l-Eymân

Müellif, bu risâlede Allah dışındaki varlıklar üzerine yemin etmenin fikhî hükmünü ve itikâdî açıdan sakıncalarını konu edinmektedir.¹⁹

12. Risâle fi Resmî'l-Hatt

Müellif, bu risâlede *Şerh 'alâ Diyâ Basîret'l-Kalbi'l-Ârûf fi't-Tecvîd ve'r-Resm ve Ferşî'l-Hurûf* adlı eserinin *resmü'l-hurûf* bölümünü özetlemiştir.

13. Er-Risâletu'l-'Arûziyye ve'l-Kavâfiyye

Müellifin bu risâlesi, arûz ve kâfiye ilmi olarak iki bölümden oluşmaktadır.

14. Risâle fi't-Telaffuz bi'd-Dâd ve't-Tâ

Bu risâle, kırâatte 'dâd' ve 'tâ' harflerinin mahreçlerini, bu mahreçlerin düzeltilmemesi durumunda namazın sıhhatine etkisini konu edinmektedir.²⁰

¹⁹ Risâle, tarafımızdan tahkik edilmiş olup neşredilme aşamasındadır.

²⁰ Eser Yrd. Doç. Dr. Adnan Memduhoğlu tarafından tahkik edilip neşredilmiştir. Bkz. Adnan Memduhoğlu, *Molla Mahmud Zokaydî ve "er-Risâle fi'd-Dâd ve't-Tâ"*, Siirt Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, Siirt 2015, c. 2, sy. 2., s.127-165.

15. Târîh Ensâbi'l-Enbiyâ

Eser, tarihçi Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Kesîr'e (ö. 774) ait *el-Bidâye ve'n-Nihâye* adlı eserden ihtisar edilerek yazılmıştır.

16. Kitâbu'l-Hutab

Adından da anlaşılacağı üzere bu eser, Cuma hutbelerini içeren bir kitaptır.

17. Et-Teb'id ilâ Antalya ve's-Seyâha fî Diyâri'l-İslâm

Eser, 1925 yılında başlayıp üç yıl süreyle devam eden müellifin sürgün hayatındaki günlüklerinden oluşmaktadır.

18. Es-Seyâha ilâ Haleb ve Beyrut

Müellifin, büyük oğlu Molla Ahmed'in tedavisi için önce Haleb'e ardından da Beyrut'a gittiği ve dokuz ay (4 Safer 1341-23 Haziran 1341) süren seferindeki hatıralarını konu edinmektedir.

19. Kitâb fî'l-Bahs 'an Mesâil Müteferrika:

Eser, Temel İslâm Bilimleri alanlarının bazı tartışmalı meselelerini konu edinmektedir. Eser, hicri 1358 yılında müellifin Diyarbakır'da sürgün döneminde kaleme alınmıştır.

20. Şiir Divanı

Müellifin Arapça, Farsça ve Kürtçe yazdığı beyit, şiir ve kasidelerden oluşmaktadır.

II. İzâletü's-Şübeh Fî Tezkiyeti'l-Lühûm Fî'l-İslâm

Bu risâle, Cumhuriyetin kuruluş yıllarında yaşamış, asıl mesleği doktor olmakla birlikte islâmî ilimlerde de pek çok eser yazan ve Sırât-ı Müstakim ile Sebülürreşad dergilerinin yazar kadrosunda bulunan Milaslı İsmâîl Hakkı'nın²¹ "Tezkiyeti'l-Luhûm fî'l-İslâm"²² adlı eserine bir reddiyedir. Müellifin aile kütüphanesinden bu risâlenin, biri müellifin kendi el yazma nüshası; diğeri oğlu Şeyh Cüneyd tarafından istinsâh edilmiş iki nüshasını temin ettik. Müellif nüshâsı, müsevvede halde bulunmaktadır. Müellifin, bu eserin mübeyye-

²¹ Hayatı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Resul Çatalbaş, *Milaslı İsmail Hakkı'nın Hayatı, Eserleri ve İslam ile İlgili Görüşleri*, Artuklu Akademi, 2014 (1) Mardin, s.99-129.

²² İSAM kütüphanesinden temin ettiğimiz Milaslıya ait bu eserin iki nüshasından birincisi, Arapça olarak 1341 tarihinde İstanbul'da Matba'atu'l-Adl'de basılmış, ikincisi ise yine Milaslı tarafından bilahare Türkçe olarak 1933'te Ahmet Sait Matbaası'nda basılmıştır.

dasını yazıp yazmadığı hususunda bir bulguya rastlamadık. Diğer nüshanın da bu müsevvededen istinsâh edildiği anlaşılmaktadır.

Müellif nüshası, nesih hatla yazılmış, 150x110 mm. ölçülerinde, on bir sayfa, ilk ve son sayfalar hariç on dokuz satırdan oluşmuş, adi kâğıda yazılmış karton ciltlidir. Diğer nüsha ise nesih hatla yazılmış, 200x130 mm ölçülerinde yedi sayfa, ilk ve son sayfalar dışında on yedi satır, adi kâğıda yazılmış karton ciltlidir.

Müellif nüshasında, eserin müellife nispeti belirtilmezken, oğlu Şeyh Şeyh Cüneyd tarafından istinsâh edilen nüshada ise eserin Şeyh Mahmûd'a ait olduğu açıkça belirtilmektedir. Müstensih, kitabın başında şu ifadeye yer vermektedir: “هذه رسالة للوالد ايضا مسمّاة بإزالة الشبه في تذكية اللحوم في الإسلام” (Bu, “İzâletü’ş-Şübeh fi Tezkiyeti'l-Luhûm fi'l-İslâm” adlı, babama ait bir risâledir). Ayrıca, gerek müellif nüshasındaki hattın aşına olduğumuz Şeyh Mahmûd hattıyla aynı olması, gerekse eserin ilk sayfasında müellifin Antalya'da bulunduğu dönemde Milaslı İsmâil Hakkı'nın fazileti ve şer'î ilimlerdeki vukûfiyetini işittiğini belirtmesi²³, eserin Şeyh Mahmûd ez-Zokaydî'ye ait olduğu fikrini güçlendirmektedir.

Yaptığımız araştırmalarda, Zokaydî'nin bu eseri dışında Milaslı'nın “Tezkiyetü'l-Luhûm fi'l-İslâm” adlı eserine yazılan başka bir reddiyeye rastlamadık. Milaslı İsmâil Hakkı da 1933'te Türkçe olarak bastığı eserinde, 1341 tarihinde Arapça olarak bastırıldığı eserinin üzerinden on seneden fazla geçmesine rağmen buna hiçbir reddiyenin yazılmadığını belirtmektedir.²⁴

Şeyh Mahmûd ez-Zokaydî, eserinin yazılış tarihini belirtmemektedir. Ancak reddiyenin Milaslı'nın Arapça nüshasına yönelik olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Zira Zokaydî, Milaslıya ait bu eserin ismini “Tezkiyetü'l-Luhûm fi'l-İslâm” olarak vermektedir.²⁵ Diğer taraftan Milaslı, sonradan Türkçe olarak bastırıldığı kitabına “İslâm Dininde Etlerin Tezkiyesi” ismini vermiştir. Ayrıca, müellifin bu risâlede yer alan alıntıları da Milaslı'nın Arapça yazdığı kitabındaki ifadeleri ile örtüşmektedir.

Zokaydî'nin, reddiyesini Milaslıya gönderip göndermediği hususunda bir bil-

²³ Zokaydî, *İzâletü'ş-Şübeh*, v. 1.

²⁴ Bkz. Milaslı İsmâil Hakkı, *İslâm Dininde Etlerin Tezkiyesi*, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul 1933, s. 4.

²⁵ Zokaydî, *a.e.*, v. 1.

giye rastlamadık. O dönemde iletişim ağlarının kısıtlı olması, ayrıca ne Zokaydî ne de müstensih tarafından böyle bir bilgiye yer verilmemesi, bu reddiyenin Milaslıya gönderilmediği kanaatini güçlendirmektedir. Keza Milaslı'nın da 1933'te bastırıldığı Türkçe nüshasında 1341 tarihinde bastırıldığı Arapça nüshanın üzerinden on yıldan fazla geçmesine rağmen buna bir reddiye yazılmadığını belirtmesi, söz konusu reddiyenin Milaslının eline geçmediğini teyit etmektedir.

Milaslı İsmâil Hakkı, "Ölmüş hayvan, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına kesilmiş, boğulmuş, vurulmuş, yüksekten düşmüş, boynuzlanmış ve yırtıcı hayvanlar tarafından yenmiş hayvanlar size haram kılındı. Ancak tezkiye ettikleriniz müstesnâdır..."²⁶ âyetinde geçen istisnânın sadece; boğulmuş, vurulmuş, yüksekten düşmüş, boynuzlanmış ve yırtıcı hayvanlar tarafından yenmiş hayvanlar ile sınırlı olmadığını, bilakis zikredilen her dokuz kısmı da kapsadığını iddia etmektedir. Milaslı, âyette geçen *tezkiye* (إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ) ifadesinden de şer'î kesimin (ذبح) değil, gerçek temizliğin kastedildiğini, dolayısıyla domuz etinin dahi hijyeni sağlandıktan sonra yenilmesinin câiz olacağını iddia etmektedir.²⁷

Milaslı'nın bu fikirlerine karşı çıkan Şeyh Mahmûd ez-Zokaydî, kitabının yazılış gerekçesini, Milaslı'nın ortaya attığı bu fikrin yayılmasını önlemek ve hadislerde; Allah'ın emri gelinceye dek hak üzere kalıp mücadele edecekleri bildirilen ümmetten bir taifenin içerisine dâhil olma arzusu olarak ifade etmektedir.²⁸ Zokaydî, öncelikle tartışmanın konusunu oluşturan âyeti tefsir ettikten sonra *tezkiye* ifadesinin şer'î kesim (ذبح) dışında bir manaya hamledilemeyeceğini ispatlamaya çalışmaktadır. Zokaydî, daha sonra nahiv temel kaynaklarından alıntı yaparak Arap dilinde istisnâ konusu hakkında bilgiler vermekte, akabinde Milaslı'nın âyette geçen istisnâya dair görüş ve iddialarına yer vermekte ve bunları çürütmeye çalışmaktadır. Keza Zokaydî, domuz etinin haram kılınmasının hikmetlerini zikretmekte, Milaslı'nın bu meyandaki iddialarına yer vererek görüşlerini çürütmeye çalışmaktadır.

Eseri tahkik ederken, genel/standart esaslar açısından İSAM tahkik esaslarını benimsedik. Tahkik çalışmasında müellif nüshası [م] yanında müellifin oğlu Şeyh Cüneyd tarafından istinsâh edilen nüshayı [ج] esas al-

²⁶ Mâide 5/3.

²⁷ Milaslı İsmâil Hakkı, *Tezkiyetul-Lühûm fi'l-İslâm*, Matba'atu'l-'Adl, İstanbul 1341, s. 3-4.

²⁸ Zokaydî, *İzâletü's-Şübe*, s. 1.

dık. Ana metinde müellifin nüshasına bağlı kaldık. Metni uygun paragraflara ayırdık. Nüshaların varak numaralarını sayfa içerisinde[1م] veya [ج1] formatında her bir varığın bitiminde verdik. Nüsha farklılıklarına dipnotta yer verdik. Gerek müellifin ve gerekse müstensihin hâmişlerine dipnotlarda yer verdik. Müellifin yararlandığı tüm kaynaklara ulaşmaya çalıştık. Dipnotta bu kaynaklara atıfta bulunduk. Ayrıca gerekli gördükçe bu kaynaklar ve müellifleri hakkında bilgi vermeye çalıştık.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام عامون انزل عليه الرحى بقر
الدوة الامين وعالمه وصحة الطيبين الطاهرين وسائر الدنيا والدين
اجميين اما بعد فالرأيت في محروسة داركبرياء معلنة في تحليل ما حرم الله
من سائر اللحم حتى لحم الخنزير للدكتور الفاضل اسحاق حبي بل الميلاء
فسر الدية الكريمة في المائدة وهو قوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم
برأيه الفاسد وعلم الكلد فجعل التذكية بمعنى الطهارة وجعلها على غير
الطهارة الشرعية بل على الطهارة التي يعلمها بعلوم القاصر وجعل الاستثناء
فيها راجعا الى الجمع مطلقا وقد بادعاه ان رجعت الى البعض محل بيلافة
الدية الكريمة وكتب على ذلك رسالة وطبعها وذكر في آخرها كما نرى في
الملاء في ذلك ليري ما عندهم فيها ويرجونهم لتوضيح المسائل المتعلقة بها ونرج
الشكر فيها مع ان كنت حينما كنت في ولاية انطاكية من العوليات الغربية
سمعت فضيلة بهذا الدعوى ورضاه من العلوم الشرعية حتى ان رأيت له
رسالة طبقت فيها الاحكام الشرعية على المعدن من الطبية فامعنت في الرسالة
لكن عند رأيت رسالته هذه في تحليل ما حرم الله التي سماها تذكية اللحم والدم
بجوز

فانك لا تصطيد ولم يدخل مكتبته تصطادهم ايضا بسره كما هو مجرب
 في بلادنا والاصطيد لا يلزم ان يكون للاكل حتى يترك الاصطيد لعدم
 صحة الاكل الا يترك ان غالب اهل البيعة يصيدون الغار للاجل الاكل
 بل لدفع الضرر فهذا الهدى وهذه القدر كفاية لمن نظر واعتبر ولو سطت
 ابطناً ^{جميعه} ما ذكره الدكتور حرفاً في رسالة ولكن ما نعلم على
 الرجل كيف يهدى ^{بها} وارجو من الله الكريم ان يتوفى الدكتور بما كتبناه
 الا الحق المبين ويعمل بالشرع المبين ويترك ما خارج فلكه من تحصيل ما حرم الله
 في كتابه المبين فان الله اكلامى مبرح ^{صار} علماء اورديا يتنافسوننا
 في هذه الايام على ما سمع من التبليغ البعثة وما ذلك على الله بعزيز ذليل
 وايه سوا السبيل حشرنا واياه مع زمرة المسكين الذين يحلون ما حل
 الله ومحرمات ما حرم الله وهو ^{سليم} بسى ونظم الوكيل داخر فوانا ان
 الحمد لله رب العالمين

هذه رسالة للوالد ايضا سما باسم الرحمن الرحيم بارادة التنبه في تذكية الذم الذي اوتىتم
 الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على من اتر عليه الوحى بوسطه الروح الامين وعلى آله وصحبه الطيبين
 الطاهرين ورسال الانبياء والرسلين اجمعين اما بعد فانه في رايه في محرم سنة ١٢٤٠ في رايه رسالة مؤلفة في
 تحليل ما حرم الله عز وجل من اللحم الخنزير للدكتور الفاضل ابي ابراهيم بن عبد المليك في تفسير الائمة الكريمة
 في المائدة وهو قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وكلامه او برأيه الفاضل على الكاسد جعل التذكية بمعنى الطهارة وحملها
 على غير الطهارة الشريعة بل على الطهارة التي يعلمها بعلمه العاصم من حمل الاشياء فيها راجعا الى جميع سبب اولها
 باظهار ان رجوع البعض الى تلك الآية الكريمة وكتب على ذلك رسالة وطبعها وذكر في اخرها انه يستغنى العلماء
 ذلك لير ما عندهم فيها ويرجوه من توضيح المسائل المتعلقة بها ورفعه الشبهات فيها مع انه كتب حينما كانت في ذلك
 اذ طاب له في الولايات الغربية تمت فضيلة هذا الدكتور وتعلمت العلم الشريعة حتى انه ارايت له رسالة طبع فيها الاحكام الشرعية
 على العميون الطيبين فابحجته بل قد ارايت الكفر عند ارايت له شاهد في تحليل ما حرم الله الذي سماه تذكية الذم الذي اوتىتم
 لتجديته ذلك فلم اتم لك ان قلت ربنا لا نرغ ولمنا بعد اذ هدينا وهب لنا ذلك رحمة انك انت الوهاب قلت
 ما يلزم من ذلك الرسالة حتى لا يتم الاستدلال بالعلم بما فيها مع قوله بضاعة وكذا صناعتك عن ادخل تحت مضمون
 قوله عليه افضل الصلوة والسلام لان اول طائفة من ائمة طاهرين على الحق حتى يراي امر الله ولا يزال طائفة من ائمة
 تجادلوا في رايه حتى يراي امر الله وكما قال والله ولي التوفيق وبيد ائمة التحقيق واجوز ائمة الكرم ان ينفع به
 هذه الرسالة العدم وان يكون سببا لهديتنا والاشوق الفاضل الكواكب السبل وهو في علم الكون والاحول والاقوة الايمان
 العلم العظيم فاقر لا بد ولا في تفسير الآية الكريمة تفسيره موافقا لغيره من الائمة ثم ان الائمة ما يلزم ان الله من الشبهات
 تذكية الذم الذي اوتىتم قال الله تعالى حرمت عليكم الميتة التي بينا ما يله عليكم في اول السورة في المصاحفات الاثنا
 عشر

ثم قال الاقصر ايضا على ما وكاله عنهم او عند نفسه من جهة الاضرار الاقتصادية الحاصلة من تحريم لحم الخنزير كما ذكره الفقهاء
الوحشية وافرها الزرع في الكثر البلاء لان الاربع لا يعرف اصطباره واذ عرف ذلك لا يصطاد ولا يذبح لعدم انتقام
به وبذلك كثر الخنازير وتفتك بالاربع فكما ذكرنا انتهى وقد في الخبر عن ذلك ان شرعنا امرنا بقتل الخنزير لانه
يلحق الضرر ولا يحتاج اصطباؤه الى العلم اصلا فان لا يعلم قاتل الاصطياد ولم يدخل كسبه بصطادهما
ايضا فهو كما هو معروف في بلادنا والاصطياد لا يلزم ان يتعد للاكل حتى يترك الاصطياد لعدم صحة الاكل الا ترى
ان غالب اهل البيت يصيد الغار لا ليحل الاكل بل لدفع الضرر فهذا الهندا وفي نهج القدر كناية عن نظر غير
ولو سئلنا بشأه لم نرتب جميع ما ذكره القموني في حروفه في رسالته ولكن قانا على الرجل كناية لانه الله عز وجل
الغالب وجوز الاكريم ان يوجب القدر بما يشاء الله المبتدئ بعمل بالشرع المبتدئ ويترك ما حلالا كونه من اجل ما حرم الله
في كتابه المبتدئ فان الدين الاسلامي صار برحمة علماء او يكتشف في سنة هذه الايام على ما سمع من التعديخ اليومية وما ذكره
الذي نغز هذا الذي يلهو بالسبل وحسن آياته مع زمرة المسلمين الذين يحلون ما احل الله ويحرمون ما حرم الله وهم
حسب علم الوكيل واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين ۵۵ تمت هذه الرسالة ايضا وحسنه التوفيق على تيمم البوق

إزالة الشُّبُه في تذكية اللحوم في الإسلام

تأليف

الشيخ محمود الذوقيدي

رحمه الله

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على من أنزل عليه الوحي بواسطة الروح الأمين، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين، وسائر الأنبياء والمرسلين أجمعين.

أما بعد؛ فإنِّي رأيت في محروسة دياربكر رسالة مؤلفة في تحليل ما حرّم الله من سائر اللحوم، حتى لحم الخنزير، للدكتور²⁹ الفاضل إسماعيل حقي بك³⁰ الميلاسي³¹. فسّر الآية الكريمة في المائدة، وهي قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ...﴾³² برأيه الفاسد، وعلمه الكاسد، فجعل التذكية بمعنى الطهارة³³، وحملها على غير الطهارة³⁴ الشرعية، بل على الطهارة³⁵ التي يعلمها بعلمه القاصر، وجعل الاستثناء³⁶ فيها راجعا إلى جميع ما سبق أولاً³⁷، بادّعاء أنّ رجوعه إلى البعض مخلّ ببلاغة الآية الكريمة، وكتب على ذلك رسالة وطبعها، وذكر في آخرها كأنه يستفتي العلماء في ذلك، ليرى ما عندهم فيها، ويرجو منهم توضيح المسائل المتعلقة بها ورفع الشُّبُهات فيها³⁸، مع أنّي كنت حينما كنت في ولاية أنطاليا³⁹ من الولايات الغربية، سمعت فضيلة

²⁹ م وج: الدكتور، وما أثبتّه هو الشائع.

³⁰ لقب تركي، ك-السعادة.

³¹ قضاء تابع لمدينة موغلا بتركيا.

³² سورة المائدة 3/5.

³³ وفي هامش م: أي: التطهير.

³⁴ وفي هامش م: أي: التطهير.

³⁵ وفي هامش م: أي: التطهير.

³⁶ أي: قوله: ﴿إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ﴾.

³⁷ أي: قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ...﴾.

³⁸ تذكية اللحوم في الإسلام، لإسماعيل حقي الميلاسي، مطبعة العدل، استانبول 1341، ص1.

³⁹ عاش المؤلف في محافظة أنطاليا التركية ثلاث سنوات منفياً.

هذا الدكتور وتصلَّه من العلوم الشرعيَّة، حتى إنِّي رأيت له رسالة⁴⁰ طبَّق فيها الأحكام الشرعيَّة على القوانين الطبيَّة، فأعجبتني تلك الرسالة، لكن عندما رأيت رسالته هذه، في تحليل ما حرَّم الله، التي سمَّاهَا: «تذكية اللحوم في الإسلام» [1م]، تعجَّبتُ من ذلك، فلم أتمالك أن قلت: ﴿رَبَّنَا لَا تَزُغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾⁴¹، فكثبتُ ما يلزم لردِّ تلك الرسالة، حتى لا يعمَّ الابتلاءُ بها بالعمل بما فيها، مع قلة بضاعتي وكساد صناعتي، عسى أن أدخل تحت مضمون قوله عليه أفضل الصلاة والسلام: (لا تزال طائفة من أمتي، ظاهرين على الحقِّ حتى يأتي أمر الله) ، و(لا تزال طائفة من أمتي تجادل عن أمر دينها حتى يأتي أمر الله)⁴² أو كما قال. والله وليّ التوفيق، وييده أزمة التحقيق، وأرجو من الله الكريم أن ينفع بهذه الرسالة العوامَّ، وأن تكون سبباً للهداية لنا وللدكتور الفاضل إلى سواء السبيل، وهو حسبي ونعم الوكيل، ولا حول ولا قوَّة إلا بالله العليِّ العظيم.

فأقول: لا بدَّ أولاً من تفسير الآية الكريمة تفسيراً موافقاً لقواعد اللغة، ثمَّ إزالة ما يلزم إزالته من الشبهات من الرسالة: «تذكية اللحوم في الإسلام». قال الله تعالى: ﴿حَرَّمْتُ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ...﴾، بيان ما يتلى عليكم في أوَّل السورة: في المصباح⁴³: مات الإنسان [1ج] يموت موتاً، ومن باب خاف لغةً، ومِتُّ [بالكسر] أموت لغةً ثالثة، وهي [اللغة الثالثة] من التداخل⁴⁴، فهو ميِّت بالثقل،

40 ولم يبيِّن المؤلِّف اسم الرسالة، ولعلَّها: "نمازَن طبَّاً فاندسي"، أي: فائدة الصلاة طبَّاً، أو "دين إسلام وعلوم وفنون"، أي: دين الإسلام والعلوم والفنون، وهما رسالتان مطبوعتان باللغة العثمانية. انظر: نمازَن طبَّاً فاندسي، ميلاسلو إسماعيل حقي، طاهر بك مطبعا سي، استانبول 1909؛ دين إسلام وعلوم وفنون، ميلاسلو إسماعيل حقي، در سعادة نمونه ني طباعة، استانبول 1909.

41 سورة آل عمران 8/3.
42 لروايات الحديث المختلفة انظر: صحيح البخاري، الاعتصام بالكتاب والسنة 10؛ سنن أبي داود، الجهاد 4؛ سنن الترمذي، الفتن 27؛ سنن ابن ماجه، المقدمة 1.

43 أي: مصباح المنير في غريب الشرح الكبير، لأحمد بن محمد بن علي الفيومي الحموي (770 هـ)، وكان شرحاً لغويّاً للألفاظ الغريبة الواردة في كتاب: «فتح العزيز في كتاب شرح الوجيز» أو ما عرف بالشرح الكبير، أبو القاسم عبد الكريم بن محمد القزويني الرافي، من كبار فقهاء الشافعية (623 هـ). انظر: مقدمة معجم المصطلحات الإسلامية في المصباح المنير، رجب عبدالوهاب إبراهيم، دار الأفاق العربية، القاهرة 2002، ص 7.

44 لعلَّ المراد أنَّه لم يكن باباً مستقلاً، بل مكوّن من أخذ الماضي من اللغة الثانية والمضارع من اللغة الأولى.

والتخفيفُ للتخفيف، وأمَّا الحيّ فمَيّت بالثقل لا غير⁴⁵. ﴿والدم﴾ أي: الدم⁴⁶ المسفوح، لا الكبد والطحال بقريئة آية الأنعام⁴⁷. وكان أهل الجاهلية يصبون الدم في الأمعاء، ويشوونها ويأكلونها فنهوا عن ذلك. ﴿ولحم الخنزير﴾، قال ابن حزم⁴⁸: وذكر اللحم لأنه أعظم ما ينتفع به منه، فإذا حرم فبالأولى غيره. قال أهل العلم: الغذاء يصير جزء من المتغذي، فلا جرم يحصل للمتغذي أخلاق وصفات من جنس ما يكون في الغذاء. والخنزير، مطبوع على الحرص والرغبة الشديدة في المشيّهات وعدم الغيرة، فحرامٌ أكله على الإنسان. ﴿وَمَا أَهْلُ لَعْنِ اللَّهِ بِهِ﴾ أي: ما رفع الصوت به، أي: بذبحه لغير الله، كقولهم: باسم اللات والعزى عند ذبحهم [2م]. ﴿وَالْمُنْحَنَةُ﴾: الاختناق⁴⁹، [وهو] انعصار الحلق بأي صورة كانت، وإن لم تَمُت. ﴿وَالْمَوْفُودَةُ﴾ أي: المضروبة حتى تسترخي وتستشرف على الموت، ماتت أو لا، على ما في المصباح⁵⁰. ﴿وَالْمُتَرَدِّيةُ﴾، قال في المصباح: تردى في مهواة: سقط، فهي شاملة لما لم تَمُت أيضا⁵¹. ﴿وَالنَّطِيحَةُ﴾ أي: المنطوحة، بأن نطحها أخرى، فأشرفت على الموت أو ماتت. ﴿وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ﴾، وإن لم تَمُت. فقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾، بمعنى: إلا ما ذبحتم من هذه الخمسة الأخيرة. قال [الفيروزآبادي] في القاموس: التذكية: الذبح كالذكا والذكاة، وكغني:

45 مصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، أحمد بن علي المقرئ الفيومي، المكتبة العلمية، بيروت 802/1-803، «موت».

46 ج-: الدم.

47 وهي قوله: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعُمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِيتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا...﴾ سورة الأنعام 145/6.

48 وهو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري، كان حافظا بعلوم الحديث وفقهه، مستنبطا للأحكام من الكتاب والسنة، ولد في مدينة قرطبة (384/995م)، نشأ شافعي المذهب ثم انتقل إلى المذهب الظاهري، وله مؤلفات كثيرة، منها: المحلى بالآثار، الإحكام في أصول الأحكام، الإمامة والخلافة، توفي سنة (456/1063م). انظر: وفيات الأعيان وأنباء الزمان، أبو العباس أحمد بن أبي بكر بن خلكان، دار صادر، بيروت بدون تاريخ، ج 3، ص 325.

49 وفي هامش ج: لعل المناسب: الانخناق.

50 مصباح المنير، 920/1، «وقد».

51 مصباح المنير، 306/1، «ردؤ».

الذبيح⁵²، انتهى. وفي المحيط⁵³: ذكى النار: أوقدها، و[ذكى] الذبيحة: ذبحها، وذكى الرجل: أسنّ وبدن. قيل: الذكاء في اللغة: تمام الشيء، ومنه الذكاء في الفهم، إذا كان تامّ العقل، سريع القبول، انتهى. وفي أقرب الموارد⁵⁴: ذكى الذبيحة ذكاً وذكاةً: ذبحها، ذكى النار تذكية: أوقدها، و[ذكى] الذبيحة: ذبحها، و[ذكى] الرجل: أسنّ وبدن. وأمّا زكى -بالزاء المعجمة-: فهو بمعنى نما وصلاح وتنعم و صار زكياً، وزكاه الله: أنماه وطهره⁵⁵، كما في القاموس⁵⁶ وغيره⁵⁷.

والذبح: حقيقة شرعية، منقولة من مطلق الذبح، معتبر فيه شروط اعتبرها الفقهاء، أخذاً من الشارع عليه الصلاة والسلام، مثل قطع الحلقوم والمريء، أو مع الودجين أو واحد منهما على خلاف بينهم، مثل الصلاة في قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾، فإنّها الدعاء لكن اعتبر فيها شروط وأركان معلومة.

إذا سمعت ما تلونا عليك، عرفت أنّ الذبح⁵⁸ هو المراد من التذكية، لا شيء آخر، وأنّ الاستثناء من الخمسة الأخيرة فقط⁵⁹، لا من الميتة والدم ولحم الخنزير الخ؛ لأنّه لا يصلح لها لغة، كما يعرف من معانيها؛ لأنّ الميتة -بالتخفيف- [2ج]، والدم، ولحم الخنزير، لا تذكى. وما أهل لغير الله به، مذبوح فكيف يذبح.

قال الرضي: إذا اجتمع شيان فصاعداً، يصلحان لأن يستثنى [3م] منهما؛ فإنّما أن يتغيرا معنىً، أو لا. فإنّ تغيرا وأمكن اشتراكهما في ذلك الاستثناء بلا

52 القاموس المحيط، مجدالدين يعقوب الفيروزآبادي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر 1980/1400، 324/4، «ذكى».

53 لعل المراد به: القاموس المحيط.

54 قاموس لغوي يقع في ثلاثة مجلدات، لسعيد بن عبد الله الشرتوني (1331هـ/1912م).

55 أقرب الموارد في فصح العربية والشوارد، سعيد بن عبد الله الخوري الشرتوني، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، إيران 1403، ج 1، ص 373.

56 القاموس المحيط، 333/4، «زكى».

57 انظر: لسان العرب، ابن منظور، «زكى».

58 وفي هامش م: أي: الشرعي.

59 وهي قوله: ﴿...وَالْمُنْحَنَةُ وَالْمُؤَفُّوَةٌ وَالْمُتَرَدِّبَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ...﴾.

بُعْد، اشتركا فيه⁶⁰، نحو: «ما برَّ أبٌ وابنٌ إلا زيدا»، أي: زيد أبٌ بارٌّ وابنٌ بارٌّ. وإن لم يمكن الاشتراك، نحو: «ما فضل ابنُ أباه إلا زيدا»⁶¹، أو كان بعيداً، نحو: «ما ضرب أحدٌ أحداً إلا زيدا»، فإنَّ الأغلب مغايرة الفاعل للمفعول⁶²، نظرت⁶³: فإنَّ تعيّن دخول المستثنى في أحدهما دون الآخر، فهو استثناء منه، وليه أم لا؛ وإن احتمل دخوله في كلِّ منهما؛ فإن تأخّر عنهما المستثنى، فهو من الأخير، نحو: «ما فضل ابنُ أباً إلا زيدا»⁶⁴، و«ما فضل أباً ابنٌ إلا زيدا»⁶⁵؛ لأنَّ اختصاصه بالأوّل⁶⁶ أولى، لما تعذّر رجوعه إليهما معاً. وإن تقدّمهما معاً؛ فإن كان أحدهما مرفوعاً - لفظاً أو معنى -، فلا استثناء منه، لأنَّ مرتبته بعد الفعل نحو: «ما فضل إلا زيدا أباً ابنٌ» أو «[ما فضل إلا زيدا أباً] من ابنٍ». وإن لم يكن أحدهما مرفوعاً؛ فالأوّل أولى به، لقربه، نحو: «ما فضلتُ إلا زيدا أحداً على أحدٍ»، ويقدر للأخير عاملٌ. وإن توسّطهما؛ فالمتقدّم أولى به، لأنَّ أصل المستثنى التأخير عن المستثنى منه، نحو: «ما فضل أباً إلا زيدا ابنٌ»، ويقدر أيضاً للأخير عاملٌ. وإن لم يتغيرا معنىً اشتركا فيه⁶⁷، - وإن اختلف العاملان فيهما -، نحو: «ما ضرب أحدٌ وما قتل إلا خالدًا»، لأنَّ فاعل «قتل» ضمير «أحد»⁶⁸، انتهى، مع نوع تصرّف. وفي [حاشية] الصبّان عليّ الأشموني⁶⁹: أمّا الاستثناء الوارد بعد مفردين وهو [أي: الاستثناء] يصلح لكلِّ منهما، فإنه للثاني فقط. فإن تقدّم الاستثناء تعيّن الأوّل، نحو: ﴿قَمِ اللَّيْلُ إِلَّا قَلِيلاً نَصَفَهُ﴾⁷⁰ ف ﴿

⁶⁰ وفي هامش م: أي: في الاستثناء.

⁶¹ وفي هامش م: "فإن فضل الآباء على الأبناء لا شك فيه بخلاف العكس".

⁶² وفي هامش م: "فلا يكون زيد فاعلاً ومفعولاً، أي: ضاربا ومضروباً إلا على بُعد".

⁶³ وفي هامش ج: جزاء الشرط.

⁶⁴ وفي هامش م: "أي: زيد الأب".

⁶⁵ وفي هامش م: "أي: زيد الابن".

⁶⁶ لعل الصواب: بالأقرب. انظر: شرح الرضي، 116/2.

⁶⁷ وفي هامش م: "أي: في الاستثناء".

⁶⁸ شرح الرضي على الكافية، محمّد بن الحسن الرضي، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلامية، 1996/1417، 115/2-116.

⁶⁹ كتاب في النحو، لعليّ بن محمّد بن عيسى نورالدين الأشموني (900هـ/1495م-م)، وكان من أشهر الشروح على ألفية بن مالك (672هـ/1274م-م).

⁷⁰ سورة المزمل 2/73.

إِلَّا قَلِيلًا﴿﴾، صالح لكونه من الليل ومن نصفه، فاختصّ بالليل؛ لأنّ الأصل في الاستثناء التأخير. وكذا لو تقدّم عليهما، ولم يكن أحدهما [م4] مرفوعاً -لفظاً أو معنئ-، نحو: «استبدلتُ إلّا زيدا أصحابنا بأصحابكم»، فإن كان أحدهما كذلك⁷¹، اختصّ به مطلقاً -أو لا كان أو ثانياً-⁷²، نحو: «ضرب إلّا زيدا أصحابنا أصحابكم»، و«ملكتُ إلّا زيدا أبنائنا عبيدنا»، فالأبناء فاعل معنئ، لأنّهم المالكون. فإن لم يصلح إلّا لأحدهما فقط تعيّن، نحو: «طلق نسائهم الزيدون إلّا الحسينات»، و«أصبى الزيدون نساؤهم إلّا ذوي النهي»، و«استبدلتُ إلّا زيدا إمائنا بعبيدنا»⁷³، انتهى بنوع تصرّف أيضاً.

فقول الدكتور: إنّ المفسرين لم يجروا في بيان حكم الاستثناء في الآية على ما تقتضيه صراحة قواعد اللسان العربيّ، بل ركنوا إلى التأويل وقصّروا حكم الاستثناء على بعض دون بعض، وما ذلك إلّا لابتغائهم إيضاح المعنى على وجه يتفق مع معلوماتهم في هذه المسئلة⁷⁴، فأقول⁷⁵: كما أنّ مجرد [ج3] مطالعة الكتب الطيبة لا يكفي في حفظ الصحة، بل لا بدّ مع ذلك من التعلم ثمّ التجربة التامة، كذلك مجرد العلم بمعرفة شيء من اللغة العربية لا يكفي في استفادة الأحكام الشرعيّة من الآيات والأحاديث، بل لا بدّ من السماع من المجتهدين الذين أحاطوا علماً باللغة والأصول وما يحتاج إليه المجتهد مما بيّن في محلّه، والحال أنّ المفسرين إنّما فسّروا الآيات والأحاديث بعد أن سمعوا ذلك ممن قبلهم، ومن قبلهم ممن قبلهم، وهكذا إلى أن وصل إلى الشارع صلّى الله عليه وسلّم، ولم يفسروها رجماً بالغيب، من عند أنفسهم.

وقول الدكتور: فإذا تأملنا جيّداً⁷⁶ رأينا من الممكن أن يشمل الاستثناء في الآية جميع ما تقدّم أداة⁷⁷ الاستثناء كما تقتضيه القواعد العربية والفصاحة

71 وفي هامش م: «أي: مرفوعاً».

72 وفي هامش ج: تفسير مطلقاً.

73 حاشية الصبّان على شرح الأشموني على ألفيّة ابن مالك، محمّد بن عليّ أبو العرفان (1206هـ-1792م)، المكتبة التوفيقية، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بدون مكان وتاريخ، 226/2.

74 تذكية اللحوم، ص 3-4.

75 وفي هامش ج: أي: في ردّه.

76 وفي هامش ج: جدّاً.

77 م وج: أدات، وما أثبتّه هو الصواب.

والبلاغة والعلم⁷⁸. أقول: إن كان مراد الدكتور من العلم علمه الحاصل من ممارسة الطبّ، فلا يعلم منه شمول الاستثناء، وكذلك الفصاحة والبلاغة والقواعد العربية لا تقتضي ذلك كما لا يخفى على العالم بهذه العلوم⁷⁹. وإن كان العلم الكامل كما هو المتبادر وهو الإحاطة بجميع العلوم أو [العلم] الشرعيّ فقط، فمقتضاه خلاف ما ادّعاه الدكتور، كما علمت مما نقلنا⁸⁰ لك من الكتب. وإن كان شيئاً آخر، فلا بدّ من بيانه حتى نتكلّم عليه. ومع ذلك كله، لو فرضنا رجوع الاستثناء إلى الجميع [5م]، فمع عدم صحة ذلك⁸¹ يخرج الكلام حينئذ من البلاغة ويصير مبتدلاً، لا بليغاً فصيحاً كما قاله الدكتور الفاضل. وأقول أيضاً: هل يكفي الإمكان في استخراج الأحكام الشرعيّة من الآية، كلا؛ سبحانه ما لنا بذلك من علم⁸² [6م].

﴿وما ذُبِحَ على النُّصْبِ﴾ أي: للنصب. وهي أحجار كانت منصوبة حول البيت يذبحون عليها ويعدون ذلك قرية. وهو عطف على الميتة. والحكمة في تحريم هذا -والله أعلم-، أنّ فيه شائبة الشرك بالله، كما أنّ الحكمة في حرمة ما أهل لغير الله به، ما فيه من شائبة الشرك والفسق كما تدلّ عليه الآية.

﴿وأن تستقسموا بالأزلام﴾، عطف على القريب أو البعيد، وذلك أنّهم إذا قصدوا فعلاً، ضربوا ثلاثة أقداح، مكتوب على أحدها: أمرني ربّي، وعلى الآخر: نهاني ربّي، وعلى الثالث: غفل. فإن خرج الأمر عملوا به، أو ضده تركوه، وإن خرج الغفل أعادوا الفعل مرة ثانية. والحكمة في تحريم هذا، أنّه يُشبه طلب معرفة الغيب الذي هو مخصوص به تعالى وتقدّس. وقال قوم: إنّهم كانوا يحملون تلك الأزلام عند الأصنام، ويعتقدون أنّ ذلك منها وبإشارتها، فحينئذ يكون الاستقسام من قبيل الشرك أيضاً، فحرّم لذلك. ﴿ذَلِكُمْ فَسُق﴾ أي: المذكور من الاستقسام فسق [4ج]؛ لأنّه داخل في علم الغيب، هذا. حرّم الله سبحانه وتعالى [7م] في هذه الآية الكريمة أحد عشر شيئاً؛ ثلاثة

78 تذكية اللحوم، ص 20.

79 وفي هامش م: كما عرفت مما نقلناه لك من الرضيّ والصّبّان.

80 ج: نقلناه.

81 وفي هامش م: كما عرفت سابقاً.

82 لعله اقتباس من قوله تعالى: ﴿...سُبْحَانَكَ مَا لَنَا بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ...﴾. سورة البقرة 2/32.

منها، لما فيها من شائبة الشرك، والبواقي لخبثها وعدم طيبها، لما أنه تعالى حرم علينا ما ليس طيباً، فقال تعالى: ﴿أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾، بل فيها ضررٌ طبّيّ أيضاً، كما قال الفاضل الدكتور، ولا يمكن إزالة ذلك الضرر بنوع من أنواع التطهيرات، لا كما قال الدكتور -هدانا الله وإياه سواء السبيل-: من أنه يمكن تطهير الجميع حتى لحم الخنزير؛ لأن⁸³ الميتة يبقى فيها الدّم وهو جوهر لطيف محتسباً في العروق فيعفن، ويفسد ويحصل منه مرض وضرر عظيم إذا أكل، وقد قال تعالى: ﴿أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾، فما كان عند ذوي الطباع السليمة من العرب طيباً فهو حلال، وما لا فلا. ومعلوم أنّ الميتة والدم ولحم الخنزير والمنخقة والموقوذة والمتردية والنطيحة ليست بطيبة عند ذوي الطباع، لا كالفاضل الدكتور فإن طبعه ليس بسليم. وأكل العرب⁸⁴ إياها في الجاهلية حتى نهوا عن ذلك، ما كان عن طيب لها؛ بل إنّما كان لشبهه واهية⁸⁵ عندهم، مثل ما كانوا يقولون: لِمَ لا نأكل ما أماته الله ونأكل ما أمتناه نحن، فكأنه⁸⁶ قال لهم: أحلّ لكم كل ما تستلذونه، وما⁸⁷ حرم عليكم كل ما تحكم عقولكم بالمنع عنه لتلك الشبهة التافهة. وقال تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْكُمُ الْخَبَائِثَ﴾، فهذا الطيب والخبيث صارا قانوناً مرجوعاً إليه في الشرع بهذه الآيات⁸⁸ الكريمة، فكل ما استلذته العرب ذوو الطباع السليمة يحلّ أكله، وكل ما استخشته يحرم أكله، لا كما قال الدكتور -هدانا الله وإياه سواء السبيل- لأنّ الخمر عنده وعند إخوته حلال، يطهرون به النجاسات، كما نرى أنّهم عند ما تمسّ يدهم جراحة يغسلونها بالسبيرتو⁸⁹ الذي هو نوع من الخمر، فعلم الشرع غير العلم الحاضر، كما أنّ التمدن الإسلامي غير تمدنهم.

ثم إنّ الخنزير على ما قال صاحب⁹⁰ دائرة المعارف القرن [8م] الرابع

83 علة لقوله لا يمكن.

84 وفي هامش ج: جواب سؤال.

85 وفي هامش ج: أي: ساقطة.

86 وفي هامش م: أي: الله [تعالى].

87 لعلها نافية.

88 ج: بهذه الآية الكريمة.

89 لفظ انجليزي، أي: كحول.

90 وهو محمد فريد وجدي، كاتب إسلامي مصري الجنسية ولد في مدينة الإسكندرية سنة

عشر: يصاب بديدان تمرّ منه إلى من يأكل لحمه وتتربّي في جسده، فتكون الدودة الوحيدة⁹¹ الخطيرة أصول هذه الدودة، توجد في بعض عضلات الخنزير بكثرة، حتى عدّ منها 150 في قطعة لحم لا تبلغ أكثر من 50 غراما، وتعرف إصابته بهذا الداء من بثور في لسانه. وفي الخنزير ديدان أخرى، تتربّي في لحمه يقال لها: «ترشين». وعادتها أن تكون محاطة بكيس ينتهي بأن يتحجّر فتموت الدودة فيه، ولكن بعد أن⁹² ولدت ألوفاً مؤلفة ينتهي أمرهم على مثل ما انتهى إليه أمر والدتهم. فإن⁹³ أكل إنسان لحم خنزير نزلت هذه الغلافات الحجرية الحاوية [5ج] للديدان إلى معدته، وذابت من فعل العصارة المعدية، فتخرج الديدان فتكاثّر في جسمه وتسكن في لحمه، وهو من أقبح الأمراض وأشنعها. وناهيك بمرض يكون فيه لحم الإنسان كلّ مساكّن للديدان المؤذية، فله الحمد على ما حرّم علينا أكل هذا الحيوان الخبيث، وأحلّ لنا كلّ طيب طاهر انتهى⁹⁴.

والدكتور أيضا مقرّر بأنّ الخنزير حيوان يألف القاذورات وأنّ في لحمه جراثيم «الترشين»، وفيه السلّ ويوجد فيمن يأكل لحمه أمراض وأوجاع شديدة، تقتله أو تدوم معه أزمانا، فمن أجل ذلك أوجب الدكتور بدلا عن الشارع لمن يأكل لحم الخنزير الفحص الشديد قبل أكله فحصا خاصا بالنظارة عدا الفحص البيطريّ العام للحيوانات الأخر. وهل هذا إلّا نوع إقرار بالحقّ، وأنّه⁹⁵ يحرم أكل لحمه؛ لأنّه يوجب عند ذبح كلّ خنزير إحضار بيطار ونظارة لذلك الفحص الخاصّ، لأنّ من يفعل ذلك ليس إلّا الواحد من الملايين. وأظنّ أنّ الدكتور أيضا لا يقدر يفحص كذلك، وإتّما ذلك قول منه لا يصل مرتبة الفعل، كبعض إخوانه أطباء الزمان من أهل العلم الحاضر، فإنّنا نراهم

(1295/1878م)، وتوفي سنة (1373/1954م)، له العديد من المؤلفات من أهمها: صفوة

العرفان في تفسير القرآن، السيرة المحمّدية تحت ضوء العلم والفلسفة.

⁹¹ ج: الواحدة.

⁹² ج: بعد ما.

⁹³ ج: فإذا.

⁹⁴ دائرة معارف القرن الرابع عشر الهجري والعشرين الميلادي، محمد فريد وجدي، دار الفكر، بيروت

1971، ج 3، ص 697، «خزر».

⁹⁵ م: أي: الدكتور، ه.

يعانون المرضى، ولا يشخصون العلة ما هي؟ إلا القليل النادر منهم، بل إنما يتكلمون بأصول لا نعرفها وهم سمعوا في المكاتب بلا علم [9م]، فلا نقدر أن نردّ عليهم كلامهم، بل إنما نردّ عليهم أفعالهم من الأخذ من المرضى الدراهم الكثيرة بلا نجاج، فلا⁹⁶ حول ولا قوة إلا بالله العليّ العظيم،

قال الدكتور: أما لحم الخنزير؛ فالأمم المتمدّنة تأكله ما عدا المسلمين واليهود، وإن كثيراً من آكله قد مرضوا وهلكوا، فمن هذه الجهة يقال: إن الدين الإسلاميّ والموسويّ قد حفظا بتحريم لحم الخنزير حياة الكثير من ملّتهم، لكن للأمم الأخرى أن تعارضهم بقولهم: أجل؛ إن دينكم وإن حفظ عليكم حياة بعض أفراد قليلة من المرض والموت، ولكن جماهيركم أصبحوا محرومين من أعظم مصادر الغذاء في الدنيا، حتى لقد أصبح جمهوركم ضعيفا بالنسبة إلى غيركم، ولا سيّما القرويين والفقراء، فإنهم في حرمان عظيم من أكل اللحوم، أي: عند ما حرّمت عليكم شريعتكم أكل لحم الخنزير⁹⁷. هذا حاصل ما قاله الدكتور، أي: على لسان الأمم المتمدّنة معارضين لنا ولليهود. فنقول في الجواب: ليس القرويون والفقراء عند ما حرّم الله علينا أكل لحم الخنزير محرومين من أكل اللحوم؛ فعندهم من الدجاج ما يغنيهم عن شراء اللحم، ويصيّدون الطيور أيضا كثيرا، ومن المقرّر عن أهل الطبّ ذوي النهى أنّ لحم الطيور أنفع وأنجع طبّاً من غيره، هذا [6ج].

ثمّ قال الدكتور أيضا على لسانهم وكالة عنهم أو عند نفسه: ومن جملة الأضرار الاقتصادية الحاصلة من تحريم لحم الخنزير تكاثُر الخنازير الوحشية وأضرارها بالزراعة في أكثر البلاد؛ لأنّ الزّراع لا يعرفون اصطياده، وإذا عرفوا ذلك لا يصطادونه لعدم انتفاعهم به، وبسبب ذلك تكثُر الخنازير وتفتك بالزروع فتكاً زريعاً⁹⁸، انتهى [ما قاله الدكتور]. أقول في الجواب عن ذلك: إنّ شرعنا أمرنا بقتل الخنزير لا لأكله، بل لخبثه أو ضرره. ولا يحتاج اصطياده إلى علم أصلاً؛ فإنّ من لا يعلم [10م] قانون الاضطياذ ولم يدخل مكتبه يضطادهم هنا أيضا بسهولة، كما هو مجرّب في بلادنا. والاضطياذ لا يلزم أن يكوم للأكل

96 ج: ولا.

97 تذكية اللحوم، ص 14.

98 تذكية اللحوم، ص 14.

حتى يترك الاصطياد لعدم صحة الأكل، ألا يرى أنّ غالب أهل البيوت يصيدون الفأر لا لأجل الأكل بل لدفع الضرر، فهذا كهذا.

وفي هذ القدر كفاية لمن نظر واعتبر، ولو بسطتُ لي بساطاً لحزرتُ جميع ما ذكره الدكتور حرفاً حرفاً في رسالته، ولكن قائماً على الرجل يكفي هذا لإزالة الشبه التي عرضت للدكتور الفاضل. وأرجو من الله الكريم أن يتوجه الدكتور بما كتبناه إلى الحق المبين، ويعمل بالشرع المتين، ويترك ما خالج فكره من تحليل ما حرم الله في كتابه المبين؛ فإن الدين الإسلامي صار مرجع علماء أوربا شيئاً فشيئاً في هذه الأيام، على ما نسمع من التواريخ اليومية، وما ذلك على الله بعزیز، هذاناً⁹⁹ وإياه سواء السبيل، وحشرنا وإياه مع زمرة المسلمين الذين يحلون ما أحلّ الله ويحرّمون ما حرم الله، وهو حسبي ونعم الوكيل، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين [11م] [ج7].

KAYNAKÇA

- Abdulkahhâr Zokaydî, Terceme Hâl Ceddina'l-A'lâ el-Molla Halil el-Is'irdî, el yazma, 1400/1980.
- Atatürk, Kemal, Nutuk I-III, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969).
- Bayrak, Hüseyin, Mahmûd b. Abdülkakhâr'ın 'Şerhu'l-Ma'fuvvât' Adlı Eserindeki Konuların Mezhepler Arası Mukayesesi ve Değerlendirilmesi (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi, (Kayseri, 2014).
- Bozan, Metin, Şeyh Mahmûd ez-Zokaydî ve Kitâbu'd-Dâ' ve'd-Devâ' Adlı Eseri, Uluslararası Siirt Sempozyumu, (İzmir: Birleşik Matbaa 2007).
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil el-Muğîre, el-Câmiu'l-Müsnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Resûlillâh (s.a.s.) ve Sünenihi ve Eyyâmihis-Sahîh I-IX, Thk. Muhammed Zühêyr b. Nâsır en-Nâsır, (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422).
- Çatalbaş, Resul, Milaşlı İsmail Hakkı'nın Hayatı, Eserleri ve İslam ile İlgili Görüşleri, Artuklu Akademi, 1 (Mardin: 2014).
- Ebu'l-İrfân, Muhammed b. 'Alî, Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Eşmûnî 'alâ Elfiyye İbn Mâlik, (Beyrut: el-Mektebetu'l-Vakfiyye, ts.).

- Fîruzâbâdî, Mecduddîn Ya'kûb, el-Kâmusu'l-Muhît, (Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb,1400/1980).
- Hamevî, Ahmed b. Muhammed b. Âlî el-Feyûmî, Misbâhu'l-Munîr fî Ğarîbî'i-Şerhi'l-Kebîr, (Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.).
- İbn Hallikân, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Ebû Bekr, Vefeyâtu'l-A'yân ve Ebnâi'z-Zemân, (Beyrut: Dâru Sadr, ts.).
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, Sünen I-II, Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1345/1964).
- İbrâhîm, Receb Abdulvehhâb, Mukaddime Mu'cemi'l-Mustalâhati'l-İslâmiyye fî'l-Misbâhi'l-Munîr, (Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-'Arabiyye, 2002).
- Memduhoğlu, Adnan, Molla Mahmud Zokaydî ve "er-Risâle fî'd-Dâd ve't-Tâ" Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2 (Siirt, 2015).
- Milaslî, İsmail Hakkı, İslam Dininde Etlarin Tezkiyesi, (İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1933).
- Milaslî, İsmail Hakkı, Tezkiyetu'l-Luhûm fî'l-İslâm, (İstanbul: Matba'atu'l-'Adl, 1341).
- Milaslî, İsmail Hakkı, Namazın Tebben Faydası, (İstanbul: Tahir Bey Matbaası,1909).
- Milaslî, İsmail Hakkı, Din-i İslâm ve Ulûm ve Funûn, (İstanbul: Der Sa'adet Numûne-i Tibâ'a, 1909).
- Radî, Muhammed b. El-Hasan, Şerhu'r-Radî 'Alâ'l-Kâfiye, (Riyad: Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye,1417/1996).
- Salnâme-i Nezâret-i Me'ârif-i Umûmiyye, (İstanbul: Dâru't-Tibâ'ati'l-Âmire, 1316).
- Sevgili, Abid, Şeyh Mahmûd ez-Zokaydî ve "ed-Dâ' ve'd-Devâ" Adlı Eseri (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dicle Üniversitesi, (Diyarbakır: 2011).
- Sevgili, Macit, Şeyh Mahmû Zokaydî'nin Antalya Sürgün Hatıraları, İbrâhîm Hakkı ve Siirt Ulemâsı Sempozyumu, (İstanbul: Beyan Yay. 2008).
- Şertûnî, Sa'id b. 'Abdullâh el-Hûrî, Mektebe Âyetullâh el-'Uzmâ el-Mar'aşî en-Necfî, (İran, 1403).
- Şeyh Fudayl, Menâkibu'l-Vâlidî'l-Üstâz eş-Şeyh Mahmûd ez-Zokaydî ve'l-Cedd eş-Şeyh Abdulkahhâr, el yazma, 1400/1980.

- Unalan, Abdullah, Molla Mahmûd es-Si'irdî "Dert ve Çare", (İzmir: Albi yay. 2013).
- Tirmizî, Muhammed b. Îsâ Ebû Îsâ, Sünenu't-Tirmizî I-V, Thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts).
- Vecdî, Muhammed Ferîd, Dâire Ma'ârifî'l-Karnî'r-Râbî' 'Aşar el-Hicrî el-İşrîn el-Milâdî, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1971).
- Zokaydî, Şeyh Mahmûd, et-Teb'id ilâ Antalya ve's-Seyâha fî Diyâri'l-İslâm, el yazma, 1343/1925.
- Şeyh Mahmûd, Hulâsatu'l-Edeb fî Mekârimi'l-Ahlâki'l-Me'sûre min Seyyidi'l-'Acem ve'l-'Arab, el yazma, 1349.
- Hulâsatu'n-Nuhbe fî Mustalahi'l-Hadîs, el yazma, 1355/1932.
- Zokaydî, Şeyh Mahmud, es-Seyâhatu ilâ Beyrut, el yazma, 1922.
- Tavdihü'l-Mesalik fî Nesr Elfiyye ibn Mâlik, el yazma, 1929.
- Risâle fî'l-Ferâid, el yazma, 1342.
- Risale fî Resmî'l-Hatt, el yazma, 1342.
- ed-Dâ ve'd-Devâ, el yazma, 1349/ 1929.
- Risale fî Beyan Âdâbi'l-Mu'âşere, el yazma, 1349.
- Şerhu'l-Ma'fuvât li'l-Mullâ Halîl el-Is'irdî, el yazma, 1349.
- Ba'd Mesâili't-Talâk ve'l-Eymân, el yazma, 1352.
- Risale fî't-Telaffuz bi't-Tâ ve'd-Dâd, el yazma, 1352.
- Risâle fî'l-Eymân, 1352.
- er-Risaletü'l-Arûdiyye ve'l-Kavâfiyye, el yazma, ts..
- İzâletu's-Şübeh fî Tezkiyeti'l-Luhûm fî'l-İslâm, el yazma, ts..
- Şerh 'alâ Diyâ Basireti'l-Kalbi'l-Arûf fî't-Tecvid ve'r-Resm ve Ferşi'l-Hurûf, el yazma, ts..
- Târih Ensâbi'l-Enbiyâ, el yazma, ts..
- Kitâbu'l-Hutab, el yazma, ts..

GÖÇ VE MODERNLEŞME BAĞLAMINDA SIİRT'TE DEĞİŞEN KENT KİMLİĞİ

Ahmet AKTAŞ*

Özet

Her kentin bir kimliği vardır. Kentler, tarih boyunca farklı şekillerde tanımlanmıştır. Antropolog ve seyyahlar kentleri tanımlarken kimi zaman şehrin doğal özelliklerinde kimi zaman da kültürel farklılıklarından yola çıkarak tanımlamışlardır. Kentler, değişen şartlar sonucunda kendi öz kimliklerinden farklı bir kimliğe bürünebilmektedirler. Biz bu çalışmada Siirt'in sosyal, siyasal ve dini kimliğindeki değişimi göç ve modernleşme bağlamında ele alacağız.

Anahtar kelimeler

Siirt, Kent kimliği, Sosyo-politik yapı

In the Context of Migration and Modernization Changing Urban

Identity at Siirt

Abstract

Each urban has an identity. Urbans are defined in different ways throughout history. Anthropologists and travelers sometimes have described natural features

* Arş. Gör. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyoloji Anabilim Dalı

of the city, sometimes describing with cultural differences. Cities are able to take on a different identity from their self-identity as a result of changing conditions. We'll discuss in this study, the social, political and religious identity changes of Siirt, in the context of migration and modernization.

Keywords

Siirt, Urban identity, Socio-political structure

Giriş

Tarih boyunca şehirler farklı şekillerde tanımlanmışlardır. Kimi zaman yanı başında akan nehir, kenti tanımlamada kullanılırken kimi zaman da güçlü kalesi, zengin kültürel yapısı veya doğa güzellikleri, şehirlerin tanımlanmasında ön plana çıkmıştır. Bu özellikler aynı zaman da o kentin kimliğini de oluşturmaktadırlar. Kentlerin kendine has özellikleri, toplumsal alandaki devinimden hareketle sürekli bir değişim süreci içindedirler. Değişen şartlar zamanla kentlere yeni kimlikler kazandırabilmekte veya mevcut kimliğinin daha da güçlenmesine neden olabilmektedir.

Gelişen ve değişen şehir hayatı birçok insanın kırsaldan buralara göç etmesine neden olmaktadır. Özellikle sanayileşmeyle beraber kentler, yeni cazibe merkezleri haline gelmiştir. İnsanların daha iyi yaşam koşullarına sahip olma isteği nedeniyle kırsaldan kente göç etmeleri tarihi süreçte sürekli rastlanılan bir durum olmuştur. Ancak kırdan kente yapılan göçlerin salt ekonomik dürtülerle yapılmadığı; doğal afet, güvenlik problemleri, devlet politikaları vs. gibi nedenlerin de etkili olduğu bilinmektedir.

Her göç hadisesi etkileri farklı olmak üzere göç eden ve edilen yer üzerinde izler bırakmaktadır. Günay'ın belirttiği gibi, hem itici hem de çekici faktörlerin rol aldığı çok çeşitli sebeplerden kaynaklanan ve oldukça değişik şekil ve süreçlerde gerçekleşen göçün etki ve sonuçları da son derecede çeşitli, karmaşık ve köklü olmakta; böylece toplum yapısı, yaşayışı ve kültürü çok önemli değişim ve dönüşümlere ve bunların beraberinde getirdiği etkileşim ve uyum süreçlerine maruz kalmaktadır¹. Sosyalleşme hayat boyu devam eden bir süreç olduğu için, insanlar yeni gittikleri yerlere uyum

¹ Ünver, Günay, Göç, Din ve Değişme: Batı Avrupa'daki Türk İşçileri Örneği, Bilimname, III, 2003/3, s 35

sağlamak adına yeni edimler kazanırlar. Bu süreçte kendi kültürel sermayelerinden de yeni yaşam alanlarına aktarımda bulunurlar. Göçle gelen bu kültürel etkileşim kent kimliğinin değişmesine etki etmektedir. Özellikle kentlerin periferisine yerleşen göçmenler bir varoş kültürünün oluşmasına neden olmaktadır.

Yukarıda özetle belirtilen hususlardan hareketle, bu çalışmada, göç ve modernleşme bağlamında Siirt kent kimliğinin yaşadığı değişim ele alınacaktır. Modernleşme ile başlayan süreç sonucunda geleneksel değerlerin aşındığı ve buna bağlı olarak kentin kimliği olarak niteleyebileceğimiz sosyo-kültürel ve dini yapıda meydana gelen değişimin yönü ve sonuçları ele alınacaktır. Kentteki yapının değişme uğramasında etkili olduğunu düşündüğümüz kırdan kente veya kentten başka şehirlere yapılan göç sonucu değişen demografik yapının doğurduğu sonuçların incelenmesi de çalışmanın diğer ana konusunu oluşturmaktadır. Özetle makale, modernleşme ve göçün kent kimliğinde ne tür değişimleri doğurduğu açıklamayı amaçlamaktadır.

Araştırma süresince farklı meslek ve yaş gruplarından kişilerle görüşmüş ve derinlemesine mülakat yoluyla veriler toplanmıştır. Bu kapsamda 32 kişi ile görüşülmüştür. Aynı zamanda katılımcı gözlem yoluyla bazı unsurlar yerinde tespit edilmiştir. Yarı yapılandırılmış görüşme şeklinde yapılan mülakatlarda belli bir doyum noktasına ulaşılan kadar görüşmelere devam edilmiştir. Araştırmacının kendisinin de bizzat kentte yaşıyor olması bazı hususların daha sağlıklı bir şekilde gözlenip incelenmesini sağlamıştır. Kentin demografik yapısı, nüfus hareketliliği ve seçim sonuçları ile ilgili istatistikî veriler resmi kurumların sitelerinden toplanarak derlenmiştir.

Siirt'teki kent kimliğine geçmeden önce kent kimliğinin değişmesinde etkili olduğunu düşündüğümüz modernleşme süreci ve göç olgusunu kısaca ele almak önem arz etmektedir. Tabii burada modernleşme ve göç olgusunu etraflıca ele almak çalışmanın sınırlarını aşacağından bunları genel hatlarıyla ifade etmekle yetineceğiz.

1. Modernleşme

Batı düşüncesinin Aydınlanma dönemi ve sonrasında; bilim, sanat, teknik ve felsefe gibi alanlarda ortaya çıkardığı süreç olarak nitelendirebilece-

ğimiz modernleşme; bireylerin eylem ve düşünüş tarzlarında temel referans kaynakları olarak akıl ve bilime dayanan atıfların kullanılması olarak ifade edilebilir.

Batı'da yaşanan tarihsel, kültürel, siyasal ve ekonomik gelişmeler, gelenekselden modernliğe doğru seyreden, ne zaman ve nerede son bulacağı kestirilemeyen bir dönüşüm sürecinin işaret fişeği olmuştur. Modernleşme olarak ifade edilen bu süreç, dünyanın diğer bölgelerine de yayılan insanlık tarihinin en köklü dönüşümlere yol açan toplumsal dönüşüm sürecidir. Bellah'a göre Modernleşme, geleneksel olarak ifade edilen birçok değer yerle bir etmiş ve onların yerine yeni değer yargılarının ikame edilmesine sebep olmuştur.² Bu değişim ve dönüşüm, toplumların kolektif hafızaları ve yaşam tarzlarında yeni değerlerin referans olarak alınması sonucunu doğurmuştur. Bu değişim, beraberinde kültürel yozlaşma, geleneksel değer ve mekanizmaların işlevsizleşmesi, uyum problemleri, çarpık kentleşme vb. bir takım alt-üst oluşlar doğurmuştur. Yaşanmakta olan bu değişim sürecinde toplumların sosyo-kültürel, ekonomik ve dini hayatlarında köklü değişimler yaşanmaktadır.

Modernleşmeyi besleyen en etkin süreçlerinden biri olan şehirleşme olgusu da kentin sosyo-kültürel, dini ve siyasal kimliğinin değişmesinde önemli bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Buradan hareketle sanayileşme, şehirleşme ve rasyonelleşme süreçleriyle bağlantılı olan modernleşmenin dinin sosyal hayattaki tesirlerini tedrici bir şekilde zayıflatmasından ötürü onun, bireysel ve toplumsal düzeyde de bazı anlam krizlerine yol açabileceğinden söz edilebilir. Şehirleşme; kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması, eğitim öğretim faaliyetlerindeki gelişme, toplumsal alanda köklü değişimlerin yaşanmasında motor gücü rolünü üstlenmektedirler.

İnsanlık tarihi incelendiğinde sürekli bir değişim-dönüşümün yaşandığı rahatlıkla görülebilir. Ancak en çarpıcı ve hızlı değişimlerin son 150 yılda meydana geldiği görülmektedir. Yeni ulaşım araçlarının gelişmesine paralel olarak siyasal, ticari ve sosyal ilişkilerin de hızlandığı görülmektedir. "Küreselleşme" olarak adlandırılan bu süreç, dünya ölçeğinde farklı sonuç-

² Alev Erkilet, *Ortadoğuda Modernleşme ve İslami Hareketler*. İstanbul: Büyüyen Ay yayınları 2015, s 84

ları beraberinde getirmiştir. Harvey'in *zaman-mekan sıkışması*³ olarak tanımladığı küreselleşme ile beraber ortaya çıkan farklılıklardan biri de yerel olanın, farklılıkların hızla kaybolması, buna paralel şekilde Batı kültürünün tektipleştirici yönünün ortaya çıkmasıdır. Kentleşmenin modernleşmeyle olan ilişkileri düşünüldüğünde geleneksel kentlerin de modernleşmeden çokça etkilendiği bir gerçektir. Artık Doğudan Batıya Kuzeyden Güneye gidildikçe dünya ve ülkemiz şehirlerinin birbirlerine daha çok benzediği görülmektedir. Marketler, fast-food restoranları, arabalar, kıyafetler, müzikler, boş zaman aktiviteleri ile farklılıkların azaldığına şahitlik edilmektedir. Bu açıdan küreselleşmenin kültürleri olduğu gibi kentleri de bir parça *kimliksizleştirdiği* söylenebilir.⁴ Diğer taraftan, küreselleşmenin tektipleştirmesine tepki olarak *glokalleşme*⁵ (küreselleşmenin aksine yerel olanın ön plana çıkması, yerelleşme, yerellik) olarak tanımlanan süreç neticesinde eski etnik-dini-siyasi-coğrafi ayrımların yeniden belirginleştiği ve bu durumun küreselleşme savunucularının beklentilerinin aksine yeniden bir kimlik inşa süreci başlattığı da sosyologların dikkatinden kaçmamaktadır.

2. Sosyolojik Açıdan Göç

İnsanlık tarihinin başlangıcına kadar götürülebilen göçün, birbirine benzer olmakla birlikte farklı ayrıntılar barındıran birçok tanımı yapılmıştır. Toplumun sosyal, kültürel, ekonomik, politik vb. bünyesi ile yakından ilişkili ve onu derinden etkileyen bir sosyal olgu olan göç, kişilerin gönüllü ve zorunlu sebeplere dayalı olarak coğrafi alanlar üzerinde yer değiştirmesi⁶ olarak tanımlanmaktadır. Bir başka tanımda da göç; ekonomik, siyasi, ekolojik veya bireysel nedenlerle, bir yerden başka bir yere yapılan ve kısa, orta veya uzun

³ David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, 5. Baskı, çev. Sungur Savran, İstanbul, Metis yayınları, 2010 s 291

⁴ Mehmet Yanmış, 1980 Sonrası Diyarbakır kent Kimliğinin Değişimi (Sosyal, Siyasal, Dini). *Kent Çalışmaları II* (Ed. M. Karakuyu, A. Keçeli, & Ş. Çelikoğlu), ss. 133-150, Ankara, Pegem Akademi, 2015, s 136

⁵ Roland Robertson, *Küreselleşme; Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, çev. Ü. H. Yolsal, Ankara: Bilim ve Sanat Yay. 1996, s187

⁶ Metin İşçi, *Sosyal Yapı ve Sosyal Değişme*. İstanbul, Der yayınları, 2000.

vadede geriye dönüş veya sürekli yerleşim hedefi güden coğrafik, toplumsal ve kültürel bir yer değiştirme hareketi⁷ şeklinde tanımlamıştır.

Korkmaz, göç nedenleri konusunda günümüze değin en çok kullanılan paradigmanın “itici ve çekici faktörler (push–pull factors)” paradigması olduğunu belirtir⁸. Bu paradigma, geride bırakılan anavatanın, göçmenlerin iktisadi, siyasal ve kültürel alanlardaki istek ve arzularına cevap vermekte yetersiz olduğuna, buna karsın, göçün hedefindeki ülkenin ise, bu alanlarda çekici bir nitelik sergilediğine işaret etmektedir. İnsanlık tarihi boyunca yaşanan göçler, mekanda, eşitsiz biçimde dağıtılmış ekonomik fırsatlardan yararlanma isteğinin bir sonucu olabildiği gibi ekolojik dayatmalar ya da devlet gibi bir otoritenin gündeme getirdiği sürgünler, iskanlar ve savaşlar nedeniyle de ortaya çıkabilmektedir.⁹ Buradan hareketle göçler genelde *isteğe bağlı* ve *zorunlu* olmak üzere iki şekilde değerlendirilmektedir¹⁰. Kişi ve gruplar doğdukları, büyüdükları ve kültürüyle yetiştikleri yerleri bazen isteyerek terk ederler. İyi bir yaşama kavuşma isteği ve kentsel olanaklar belki de bunu en geniş manasıyla karşılamaya yetmektedir. Dolayısıyla isteğe bağlı göçte ekonomik faktör temel etken olarak kabul edilebilir. Ancak bunun dışında etkili olan, daha iyi eğitim olanakları, dini özgürlüklerini daha rahat kullanabileceği alan arayışı, ırk ayrımından kaçmak vb. birçok faktör daha sayılabilir.¹¹ Tarımda makineleşmenin artmasıyla beraber çoğu kırsal alanda işsizlik oranları artmış ve bu durum insanların iş bulma umuduyla şehirlere göç etmesine neden olmuştur.

İkinci tür göç ise, yerinden edilme, tehcir ya da zorunlu göç şeklinde tanımlanan, göç edenlerin rızası dışında başka bir güç tarafından zorlama yöntemlerle mekân değiştirme¹² olgusudur. Bu tür göçte güvenlik ve doğal afetler etkili olmaktadır.

Göç, temelde değişik nedenlerde belli bir büyüklükteki grup ya da kişi-

7 Cemal Yalçın, *Göç Sosyolojisi*, Ankara, Anı Yayıncılık, 2004.

8 Arif Korkmaz, *Göç ve Din (İsveç'teki Kululular Örneği)*. Konya: Çizgi Kitabevi. 2011, s.9.

9 Sevilay Kaygalak, *Kentin Mültecileri Neoliberalizm Koşullarında Zorunlu Göç ve Kentleşme*. Ankara: Dipnot Yayınları, 2009.

10 Abdurrahman, Yılmaz, Uluslar Arası Göç: Çeşitleri, Nedenleri ve Etkileri, *Turkish Studies*, 9/2, 2014, ss 1685-1704, s 1686

11 Joseph Fictor, (2004). *Sosyoloji Nedir*, (7. Baskı), çev. N. Çelebi, Ankara, Anı Yayıncılık, 2004, s 181.

12 İnan Keser, *Göç ve Zor*, Ankara, Ütopya yayınları, 2011.

lerin farklı konum içeren yerlere doğru sosyal hareketidir. Belirli bir toplumda bir dizi sosyal süreçlerin bileşkesi olarak, maddi ve manevi uygarlığın bir birikimi diyebildiğimiz kültür¹³ kavramından bahisle göç, belirli bir sosyal hareketliliği ifade etmekte ve kültür üzerinde değişik etkilere yol açmaktadır. Bulunduğu ortamda şartları değişen ya da ortaya çıkan yeni gereksinmelerini karşılamak isteyen insanoğlu, kaçınılmaz olan bir sosyal hareketlilik sürecine girmektedir. İnsanın girdiği bu süreçte, sadece yaşadığı mekânları değiştirmekle kalmayıp temel değerleri, deyim yerindeyse içine girmiş oldukları kabın şeklini almaları suretiyle, sahip olduğu kültürel özellikleri, yaşam koşulları, beklentileri ve tutumları da öncekine göre büyük oranda değişmektedir.

Sosyolojik açıdan incelendiğinde göçün; sosyal hareketlerle birlikte sosyokültürel ve ekonomik yönleri olan ve bir bakıma sosyal değişimin sebebi ni teşkil eden ayrıca ona hız kazandıran bir sosyolojik olgu olduğu da görülebilir. Göç eden kişiler, yerleştikleri yeni çevrenin kültürel ortamından etkilenerek değişirken aynı zamanda kendi kültürel mirasını da bu yeni yaşam alanına aktararak yeni yaşam alanlarındaki yapıyı etkileyebilmektedir. Buradan hareketle diyebiliriz ki; girilen her yeni ortam, insan için değişiklikler meydana getiren bir yapı demektir. Farklı bir coğrafya, farklı bir kültür, farklı bir sosyal yapı, değişimi etkileyen unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Göç, çok boyutlu bir olgu olduğu için onun birey ve grup üzerindeki etkisi de çok boyutlu ve karmaşık olabilmektedir. Göçmenlerin, göç ettikleri yeni yaşam alanlarının farklı etnik ve kültürel farklara sahip olması durumunda iki taraf arasındaki bu farklılık kültürel çatışmayı doğurup bir takım toplumsal olayların cereyan etmesine neden olabilmektedir. Bu kültür çatışması, göçmenin belli bir süre sonra içinde yetiştiği kültürel ortamla da çatışma riskini taşımaktadır. Dolayısıyla göç, coğrafi anlamda bir yer değiştirme hali olduğu kadar, aynı zamanda sosyal bir fenomendir¹⁴.

İlk bakışta tek yönlü bir mobilizasyon olarak görünse de ekonomik, kültürel ve sosyal geri dönüşleri göz önüne alındığında, göçün son derece dinamik ve çok boyutlu bir hareket olduğu görülür. Çok yönlü bir hareket bi-

¹³ Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1993.

¹⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*. İstanbul, MEB Yayınları, 1969.

çimi olan göçün, göçmen, göç edilen yer ve göç veren yer açısından olmak üzere üç türlü etki biçiminden bahsetmek mümkündür. Göç veren yerle ilgili sonuçlardan biri, göç edilen yerdeki insanlarla göç veren yer arasındaki ilişki ile ilgilidir. Kırdan kente göç edenlerin, tam anlamıyla kırdan kopamadıkları, tekrar kendi yerlerine (kıra) geldikleri ve her gelişlerinde yeni fikirler, yeni ihtiyaçlar, yeni değerler getirirler ve bu “yeni olan” göç veren yerin sosyal yapısını etkileyip değiştirmektedir¹⁵. Göçmen, yerleştiği yerdeki mevcut sosyo-kültürel ortamdan etkilenirken aynı zamanda sahip olduğu kültürel birikimiyle bulunduğu ortamı da etkiler.

3. Kent Kimliğinin Oluşumu

Kim olduğuna karar vermek, kişinin varoluşunun ifadesi, bireyin bütün şartlarda sahip olduğu özelliklerin toplamı,¹⁶ olarak tanımlanabilen kimlik kavramını, toplumsal bir varlık olan insana özgü olan belirti, nitelik ve özelliklerle, birinin belirli bir kimse olmasını sağlayan şartların bütünü, kişinin türlü bağılıklarını açıklayan, *Kimsin?* sorusuna verilen cevap, kişinin tanınmasını sağlayan ve bireyle toplumun ortak inşa ettiği özellikler şeklinde tanımlamak mümkündür. Ancak kimlik sadece bireyler için geçerli olan bir durum değildir. Bireylerin kimliği olduğu gibi kurumların ve kentlerinde kimlikleri vardır. Kentler tanımlanırken kentin sahip olduğu kendine has özellikleri dolayısıyla farklı kimliklere bürünebilmektedirler. Kentlerin sahip oldukları kimlikler içinden akan nehirler, şehri çevreleyen surlar veya yetiştirdiği önemli şahsiyetlerle anılmışlardır. “Peygamberler şehri”, “Sahabeler Şehri”, “Evliyalar Diyarı” gibi tanımlamalar yukarıda bahsettiğimiz hususların göstergeleridir. Buradan hareketle diyebiliriz ki “Kent kimliği” de, kente ait olan, o kenti diğerlerinden farklı kılan ve o kente değer katan, o kente özgü tarihi-modern, doğal-suni, kültürel-mimari unsurların oluşturduğu bir bütündür.¹⁷

Kentler, sosyo-kültürel, ekonomik, teknik ve politik birçok unsurun etkileşim içinde olduğu mekânlardır. Bu yerleşmeler çeşitli kültür ve sosyal

¹⁵ Taylan Akkayan, *Türkiye’de İç Göçler ve Sorunlar*, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 2003.

¹⁶ Reşit Kayan, *Vahyin Gölgesinde Kimlik İnşası*, (16. Baskı), İstanbul, Çıra yayınları, 2016, s 11.

¹⁷ Yanmış, a.g.m. s 136.

yapılardan oluşması nedeniyle farklılıklar gösterirler. Kentlerin farklı karakterleri kent kimliği, kent profili ve kent imgesi kavramlarıyla açıklanmaktadır. Kent kimliği bir anda ortaya çıkan bir durum olmaktan ziyade uzun bir zaman dilimi içinde biçimlenir. Kentin coğrafi içeriği, kültürel düzeyi, mimarisi, yerel gelenekleri, yaşam biçimi, niteliklerin karışımı olarak kente biçim verir.¹⁸

Kent kimliğinin oluşumunda bazı temel unsurların ön plana çıktığı görülmektedir. Kent kimliğinin oluşmasında toplumsal uzlaşa en dikkat çekici husustur. Nitekim kent araştırmacılarına göre kent kimliği toplum tarafından uzlaşa ile üretilir. İster tarihten gelsin isterse modern zamanlarda oluşturulmak istensin bir kentin kimliği orada ancak insanların kimlik üzerine kurdukları ittifaka bağlıdır.¹⁹ Kent sakinlerinin benimsemediği bir yapının kentin kimliği olması son derece zordur. Ancak bazı durumlarda kentte gücü elinde bulunduran kesim, “kent kimliğini yeniden üretme” için birtakım faaliyetler yürütebilmektedir. Örneğin Hindistan’da son yıllarda yükselişte olan “Hindutva siyaseti”²⁰, çerçevesinde Gujarat eyaletinde bulunan Ahmedabad şehri 1411 yılında Sultan Şah Ahmet tarafından kurulan bir şehir olmasına rağmen Hindu milliyetçileri tarafından bu kente Hindutva siyaseti çerçevesinde yeni yapılar inşa edilmeye başlanmıştır. İslamiyet’in Hindistan’da yayılmasından sonra kurulan birçok şehir son 30 yılda yükselen Hindu milliyetçiliği neticesinde bu kentler, Hindu kutsal topraklarının işgali gibi algılanmakta ve tekrar özgürleştirilmesi gerektiği düşünülmektedir. “Özgürleştirilen bölgelerde” Müslümanların kimliğini yansıtan yapılar ya yıktırılmış ya da farklı amaçlarla kullanılmaya başlanmıştır. Bu şekilde kente bir Hindu Kimliği üretilmek istenmektedir. Hindu Sağının öncülük ettiği ve Ayodhya’da bulunan ihtilafli bir bölge olan Babri Camisi üzerinde bir tapınak yapmak için oluşturulan hareket bunun tipik bir örneğidir.²¹ Kent kimliği toplumsal bir uzlaşa gerektiren bir durum ol-

¹⁸ Muharrem Es, *Kent Üzerine Düşünceler*. İstanbul, Plato yayınları, 2007, s 48.

¹⁹ İlhan Tekeli, *Kent Planlaması Konuşmaları*. TMMOB Mimarlar Odası, 1991, s 79-83.

²⁰ Müslümanlar ve Hıristiyanlar gibi azınlıkta olan dini gruplara kısıtlanmış vatandaşlık hakları vererek Hindistan’ı Hindu anavatanı olarak ulus devlete çevirmek için mücadele eden siyasi hareket.

²¹ Desai, R. “Ayrıştırılmış Kenti’ Üretmek ve Ona Karşı Koymak: Ahmedabad’da Hindutva Siyaseti ve Kentsel Mekan”, *Dindarlık ve Kentsel Mekanın Üretimi*, Ed.N. ALSayyad, & M. Masso-

duğu için Hindu'ların bu yeni bir kent kimliği üretme çabaları Hindistan'da kanlı çatışmaların yaşanması ve birçok insanın yaşadığı kentleri terk etmesine neden olmuştur.

Kent kimliğinin oluşumunda önemli hususlardan biri de tarihtir. Hiçbir kentin kimliği bir anda ortaya çıkmış değildir. Kentlerin kimliği, tıpkı bir bireyin kişiliğinin oluşumu gibi bir süreç sonucunda ortaya çıkar. Nitekim Tekeli; kent kimliğinin oluşumunu tarihsel bir olgu olarak görmekte ve kent kimliğinin zaman içerisinde farklı katmanların uyumlu ve anlamlı bir bütün oluşturmasıyla gerçekleştiğini belirtmektedir.²²

Bireylerin kendi özellikleriyle beraber hayatı boyunca okul, aile ve toplum tarafından şekillendirildiği bilinmektedir. Gerek bireyin kişisel özellikleri gerekse dış faktörler bireye yeni kimlikler kazandırır. Aynı durum kentler için de söz konusu olabilmektedir. Kentler de bireyler gibi buldukları coğrafi konum, sahip oldukları tarihi miras, din, dil, sanat ve edebiyatlarıyla kendi kimliklerini oluşturmaktadırlar. Nasıl ki bireyler kendilerine özgü özellikleriyle toplumda fark edilebiliyorsa şehirler de modern çağa uygun şekilde kendi özgünlüklerini iyi sunabildikleri takdirde ön plana çıkma şansına sahip olabilirler.²³

Kentler oluşmaya başladıkları ilk günden bugüne sürekli bir değişim içinde olagelmışlerdir. Göç, doğal afetler, savaş ve istilalar, yönetim değişikliği, devlet politikaları vb. süreçler kentlerdeki değişimde lokomotif rol üstlenmişlerdir. Kentlerde meydana gelen bu değişimlerde kentlerin içinde buldukları dönemin siyasal, ekonomik ve sosyal yapısı oldukça önemli bir yere sahip olmuştur. Kentlerin karşı karşıya kaldığı olaylar doğrudan veya dolaylı olarak kentsel yönetim tarzını, kent kimliğini, kentsel mekânın kullanım biçimini, kentteki kişilerin birbirleriyle ilişkilerini etkilemektedir.²⁴

umi, çev. Ş. E. Ataman, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015, ss. 167-205, s 173 vd.

²² Tekeli, a.g.e, s 79-80.

²³ Yanmış, a.g.m.137.

²⁴ Elif, Karakurt, "Küreselleşme ve Küresel Yerel Süreçler Etkileşiminde Üst Gelir Grubu Konut Örneği" *Kentsel Ekonomik Araştırmalar sempozyumu*, Denizli, Devlet planlama Teşkilatı. 2004, s. 322-328, s 322.

4. Siirt Kent Kimliği (Sosyal, Siyasal ve Dini Yapı)

4.1. Kentin Sosyal Yapısı

Toplumsal alan ve mekânda meydana gelen değişmelerin kentlerdeki sosyal yapının ve kimliğin değişmesine etki ettiği bilinen bir gerçektir. Hızlı kentleşme, kontrolsüz göçler, terör-şiddet olayları, küreselleşme ile beraber farklı değerlerin yayılması vb. durumlar geleneksel sosyal yapının değişmesine sebep olmaktadır.

Siirt ili çok kültürlü ve dilli bir şehirdir. Bundan 100 yıl öncesine gidildiğinde kent in aynı zamanda çok dinli bir yapıda olduğu da görülmektedir. 1900'lü yılların başına kadar Doğu ve Güneydoğu'nun birçok ilinde olduğu gibi Siirt'te de gayr-ı Müslimlerin yaşadığı bilinmektedir. Müslüman kesimle beraber Ermeni, Süryani ve Êzidi'lerin de şehirde yaşadığı bilinmektedir. Ancak 20. yüzyılın başlarında bölgede ortaya çıkan yeni şartlar gayr-i Müslim kesimin buradan göç etmesine sebep olmuştur. Bu tarihten sonra şehir nüfusunun sadece Müslümanlardan oluştuğu görülmektedir.²⁵ Günümüzde Siirt-Batman arasındaki birkaç köyde hala Êzidi'lerin yaşadığı bilinmektedir. Bununla birlikte Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren kentteki çok dinli yapının ortadan kalktığı ancak çok dilli yapının günümüze kadar sorunsuzca devam ettiği görülmektedir. Kent merkezinde 1990'lı yıllara kadar etnik açıdan Araplar nüfusun çoğunluğu oluşturuyordu. Farklı gerekçelerle kırdan kente yaşanan göç ve kent merkezinden başka kentlere doğru yaşanan göçler kentteki Arap nüfusunun oransal anlamda azalmasıyla sonuçlanmıştır. Bu durum beraberinde şehirde egemen konumda olan Arap kültürünün zayıflamasını getirmiştir.

1948 yılında Marshall Planı gereğince ülkemize verilen 248 bin kadar traktör, tüm ülke sathında, özellikle Doğu ve Güneydoğu Bölgesinde, bu alanda çalışan birçok insanın çevreden merkeze göç etmeye zorlamıştır. Çünkü artık organik enerji yerine mekanik enerji geçiyor, yüz işçinin bir günde yaptığını makine bir saatte yapıyordu.²⁶ Marshall planıyla başlayan bu göç hareketine kırsal alandaki güvenlik problemleri nedeniyle köy bo-

²⁵ Nureddin Özgen, & Sabri Karadoğan, "Siirt Şehrinin Kuruluş ve Gelişimi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2009, C19, S 2, ss 61-81, s 67

²⁶ Orhan, Türkdoğan, "Kimlik-Göç-Sosyal Şiddet ve Türkiye Gerçeği" *Sosyoloji Konferansları Dergisi*, 2007 S 36, ss 1-14, s 9

şaltmalarının eklenmesiyle kırdan kente göç oranında ciddi bir artış yaşanmıştır. 1990'lı yıllarda yoğunlaşan göçler kentin sosyal dokusunda önemli değişmelere neden olmuştur. Siirt il merkezinde 30 yıl öncesine kadar nüfusun çoğunluğunu Araplar oluştururken kırsaldan gelen bu göç dalgasıyla Arap nüfus azınlık konumuna düşmüştür. Buna paralel olarak Arap nüfusun kentteki sosyal ve ekonomik alanlardaki etkinlikleri de azalmıştır..

Kent merkezinde Arap nüfusunun azalmasında köyden kente göçün yanında son 30 yılda başta İstanbul, olmak üzere Yalova, Adana, Mersin, Gaziantep gibi şehirlere yapılan göçler de etkili olmuştur. Siirt göç alma-verme istatistikleri incelendiğinde sürekli eksi yönde bir eğilimin olduğu görülmektedir.²⁷

Siirt Göç Tablosu

Yıl	Aldığı Göç	Verdiği Göç	Göç Farkı
2014	10.551	14.366	-3.815
2013	10.866	13.339	-2.473
2012	8.823	14.628	-5.805
2011	10.274	14.228	-3.954
2010	8.911	13.973	-5.062
2009	8.475	11.797	-3.322
2008	11.870	12.625	-755

Kentteki yerli, kültürlü, ekonomik anlamda güçlü ailelerinin büyük şehirlere göç etmesi de kenti birçok alanda etkilemiştir. Şehirdeki kültürel ortamın zayıflaması, ekonomik gelişmenin yavaşlaması ve buna bağlı olarak işsizliğin artması gibi sorunlar baş göstermiştir. Kırdan gelen nüfusla beraber şehir kültürü sekteye uğramış ve kırsal kültür ile şehir kültürü arasında yani bir ara form oluşmuştur. Son yıllarda yaşanan göçlerin büyük bir kısmının köy boşaltmaları neticesinde yaşanmış olması şehirde protest bir kültürün oluşmasına neden olmuştur. Bu husus ile beraber şehrin politize olduğu gözlenmektedir.

²⁷ Siirt'in göç durumu için Bkz: <http://www.nufusu.com/il/siirt-nufusu>

Modernleşme ve küreselleşme, kentlerin geleneksel değerlerinde ciddi değişimlerin yaşanmasına neden olmaktadır. Uluslar arası şirketler, moda, reklam sektörü, ve kitle iletişim araçlarının gelişmesiyle beraber küreselleşme, otantik şehir kültürlerini ve kimliklerini değiştirmeye başlamıştır. Yaptığımız mülakatlarda özellikle orta yaş ve üstü görüşmeciler Siirt'in geleneksel kent kimliğini kaybettiğini ifade etmektedirler. *“Siirt'te toplumsal kontrol mekanizması çok güçlüydü. Toplumsal değerlere aykırı bir davranışın sergilenmesi bu kontrol mekanizmaları aracılığıyla engellenirdi. İnsanların birbirlerini tanıması ve akrabalık ilişkilerinin güçlü olması, anormal davranışlarının sergilenmesi önlenirdi. Ancak son yıllarda artan bireyselleşmeyle beraber bu toplumsal kontrol mekanizmalarının işlevsizleştiği görülmektedir”* (Esnaf,45) şeklindeki ifadeler bu hususu desteklemektedir.

Kentte yoğun olan şeyh-mürid ilişkileri, dini otoritelerin toplumda daha fazla ön plana çıkmasına neden olmaktadır. Özellikle aileler veya aşiretler arasındaki anlaşmazlıklarda dini liderlerin üstlenmiş oldukları arabuluculuk rolü, onların toplumdaki saygınlığını daha da arttırmaktadır. Ancak bu kişilere arabuluculuk için başvuruların dini hassasiyetten mi yoksa onların sahip oldukları güçten mi kaynaklandığı tartışılır.

Modernleşme ve küreselleşmenin tüm dünya kültürlerini olduğu gibi kent kültürlerini de tek tipleştirdiği görülmektedir. Birbirinden tamamen farklı gelenek ve kimliklere sahip şehirler aynı doğrultuda değişime uğramakta, şivelerinden kıyafetlerine, yemek kültürlerinden sosyal ilişkilerine kadar yaşamın her alanında geleneğin yerini modern-batılı değerler almaktadır. Geleneksel değerlere karşı ilgisizlik, sosyal medya merakı, fast-food alışkanlığı, dini değerlere ilgisizlik sadece Siirt'in problemi değildir.

Okullaşma oranının artması ve buna paralel olarak gelişen kitle iletişim ağları medreseleri ile ün yapmış olan Siirt'te bu medrese kültürünün zayıflamasına neden olmuştur. Son yıllarda Adalet ve Kalkınma Partisi hükümetleri dönemindeki politikalarla bu kurumlar desteklenmeye başlanmıştır. Bu yeniden canlandırma girişimlerine karşın medreselerin eski önemlerini yitirdiği görülmektedir. Özellikle medrese mezunu kişilerin resmi olarak çalışabilmeleri için diploma almalarının zorunlu olması medrese öğrencilerinin kendi medrese eğitimlerinin yanında açık öğretim kurumları aracılığıyla diploma sahibi olmaya çalıştığı görülmektedir. Bu durum birçok

insanın uzun ve yorucu medrese eğitimi yerine örgün ve yaygın eğitimi tercih etmeleriyle sonuçlanmaktadır. Ancak bu medreselerin tamamen işlevsizleştiği anlamına gelmemektedir. Zira hala kentte ciddi sayılabilecek sayıda medrese faaliyet yürütmektedir. Medreselerin devlet tarafından desteklenmesiyle beraber sivil birer yapı olma özelliklerini kaybetmeye başladığı hususu da mülakatlarda belirtilmektedir.

Sosyal değişimin hızlı olduğu birçok toplumda kültürel öğelerin değişim hızının sosyal değişimle aynı hızda olmadığı bilinmektedir. Ogburn'un "Kültürel gecikme" olarak tanımladığı bu süreç, ekonomik gelişmişliğe kültürel gelişmişliğin eşlik etmesi sürecini tanımlamaktadır.²⁸ Göçmen ailelerin şehre gelmesiyle beraber ekonomik açıdan geliştiği gözlenirken, modern ve kültürel değerlerin gelişmesinin aynı düzeyde olmadığı söylenebilir. Özellikle eğitim, kültür ve ekonomik düzeyi yüksek olan kesimin göç etmesiyle şehirde modern değerlerin benimsenmesine ortam hazırlayacak kültürel atmosfer zayıflamıştır. Şehrin kenar mahallelerinde köylü kültürünün hâkim olduğu, ekonomik anlamda daha zengin semtlerde de kültürel gecikmenin yaşandığı söylenebilir.²⁹ Köyden şehre gelen insanlarda köylülük ve şehirlilik arasında bir çatışmanın yaşandığı görülmektedir. Kırsaldaki değerleri şehre taşıyan göçmenler, şehirde karşılaştıkları yeni kültürel kodlarla kimi zaman çatışmalar yaşamışlardır. Bu durum kırsaldan şehre göç edenlerin belirli mahallelerde yoğunlaşmasına neden olmuştur (Özgen & Karadoğan, 2009: 70). Kırsaldan gelen göçler neticesinde kentin kültüründe önemli değişimler meydana gelmiştir. Şehirdeki kültürel hayatta meydana gelen değişimi bir görüşmeci şöyle ifade etmektedir: *Kent merkezi geçmişten bu yana Arapların yaşadığı alandır. Kırsal kesimde ise Kürt nüfus ağırlıktaydı. Dolayısıyla Araplar şehirli insanlardı ve doğal olarak şehir kültürü hâkimdi. Kürt'lerde ise köylü kültür hâkimdi. Kırsaldaki Kürt'lerin kente göç etmesiyle beraber şehirde köy-kent karışımı yeni bir kültür belirtmeye başladı. Bu duruma kentli kesimin başka şehirlere göç etmesi de eklenince kentteki şehir kültüründe bir gerileme yaşandı. Siirt bundan 30 yıl öncesine göre kültürel anlam-*

²⁸ Vejdi Bilgin, *Bizi Kuşatan Toplum-Sosyolojiye Giriş*, (2 baskı), İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2010, s 143.

²⁹ Sosyal değişimin hızlı yaşandığı bir il olan Diyarbakır için benzer sonuçlar gözlenmiştir. Bkz. Yanmış, a.g.m.

da köylüleşmiş vaziyettedir. 30 yıl önceki kültür şimdiki kültürün çok daha ilerisindedir. (Öğrt. Üyesi, 38)

Nitekim CNBC-e'nin 2009 yılında birçok sosyo-kültürel kriteri göz önüne alarak yaptığı "Türkiye'nin Yaşanabilir İller Araştırması"ndaki veriler yukarıdaki tespitleri doğrular niteliktedir. Bu araştırmada Siirt 70. sırada yer almıştır.

Kentin sosyal kimliği ile ilgili genel bir değerlendirme yapılacak olursa; aşırı göç, modernleşme, küreselleşme ve yürütülen politikalarla Siirt'in sosyal yapısında son 30 yılda büyük kırılmaların yaşandığı ifade edilebilir. Geleneksel yapının bozulduğu ve şehrin tarihi kent kimliğinden uzaklaştığı görülmektedir.

4.2. Kentin Siyasal Yapısı

Kentler, sahip oldukları yapılar ve doğal güzellikleriyle tanımlandığı gibi siyasal tercihleriyle de tanımlanabilmektedir. Kent kimliğinin oluşmasında önemli faktörlerden biri de kentteki siyasal eğilimlerdir.

1990'dan sonra yapılan seçimlerdeki oy oranları incelendiğinde muhafazakar partilerin ön planda olduğu gözlenmektedir. Özellikle 2003 yılında yapılan genel seçimlerde³⁰ Adalet ve Kalkınma partisinin (Ak Parti) güçlü olduğu gözlenmektedir. Kentteki seçmenin büyük bir kısmının muhafazakar partilere oy vermeyi tercih ettiği görülmektedir. Burada dikkat çeken önemli bir husus da Kürt ulusalcı hareketinin giderek güçlenmesidir. 2015 seçimlerine Kürt ulusalcı hareketinin temsilcisi konumundaki Halkların Demokratik Partisi'nin (HDP) bağımsız adaylarla seçime girmek yerine parti olarak seçime girmeyi tercih etmesi kentteki siyasi durumu derinden etkilemiştir. Kurulduğu 2001 yılından 2015 yılındaki seçimlere kadar Siirt'te aldığı oylarla birinci sırada olan Ak Parti, 2015 genel seçimlerinde ciddi bir oy düşüşü yaşamıştır (Tablo 1). TBMM'ye 3 vekil gönderen Siirt'te 2002 yılında 3 vekil çıkararak Ak Parti, 2015 seçiminde sadece 1 vekil çıkarabilmiştir. Diğer iki vekil ise HDP'den seçilmiştir.

Siirt il merkezinde göç ile beraber değişen demografik yapının kentin

³⁰ Türkiye geneli seçimler 2002 yılında yapılmasına rağmen Siirt'teki seçim iptal edilmiş ve 2003 yılının mart ayında tekrardan Siirt ili özelinde seçime gidilmiştir.

siyasi tercihlerini de derinden etkilediği görülmektedir. Elbette ki bu siyasi tablonun değişmesinde göç etkili bir faktör olmakla beraber tek neden değildir. Kürt meselesindeki jeopolitik değişimler (Son yıllarda Kuzey Irak Bölgesel Kürt Yönetimin elde ettiği kazanımlar, Suriye'nin Kuzeyinde Kürt'lerin kantonlar ilan ederek elde ettiği kazanımlar) ve son olarak bölgedeki IŞİD saldırıları Kürt Milliyetçiliğinin tetiklenmesine sebep olmuştur (Çiçek, 2015: 292; Yanmış, 2015: 144). Son birkaç yıldaki gelişmelerle beraber Batılı devletlerin Kürt Sorununa ilgi duymaları Türkiye'deki Kürt nüfusunun tercihleri üzerinde önemli etkileri olmuştur. HDP'nin parti olarak seçime girme kararı alması, Kürtler arasında seçim barajının geçilmesine bir onur meselesi olarak yaklaşılması, kentteki oy dağılımını Kürt Ulusalcular lehine değiştirmiştir. Ak Parti'nin 2010'dan sonra Türk milliyetçi politikalar izlemeye başlaması muhafazakar Kürtlerin bir kısmının HDP siyasetine yakınlaşması sonucunu doğurmuştur.

Yıl / Parti	1.Parti / Oy Oranı	2.Parti / Oy Oranı	3.Parti / Oy Oranı
1991	SHP - % 39,59	RP - %20,57	DYP - % 18,97
1995	RP - %27,96	HADEP - %26,60	ANAP- %14,24
1999	HADEP- %22,12	DYP - %22,09	FP - %13,36
312003	AKP- %84,82	CHP - %13,79	İP -% 0,77
2007	AKP- 48,78	32BĞMSZ- %39,51	CHP- %3,46
2011	AKP- % 48,09	BĞMSZ- %42,79	CHP- %2,78
2015	HDP - % 58,28	AKP- %39,67	CHP- %1,65

Tablo 1: Siirt Genel Seçim Sonuçları

Yerel seçimler incelendiğinde de son iki seçimde sol ve Kürt ulusalcı çizgiyi temsil eden adayların seçimi kazandığı görülmektedir(Tablo 2).

³¹ YSK Siirt ilindeki 2002 genel seçimlerini iptal etmiş, 9 Mart 2003 tarihinde seçim yeniden yapılmıştı. Demokratik Halk Partisi yenilenen seçimlere girmemiştir.

³² 2007 ve 2011 seçimlerine bağımsız adaylar, BDP adına seçime katılanlardır.

Tablo2: Siirt Yerel Seçim Sonuçları³³

Yıl / Parti	1.Parti / Oy Oranı	2.Parti / Oy Oranı	3.Parti / Oy Oranı
1989	ANAP - % 32,02	SHP - % 25,32	RP - % 25,26
1994	RP - % 45,4	DYP - % 19,00	SHP-% 19,00
1999	HADEP - % 38,06	DYP - % 30,03	ANAP % 08,09
2004	AKP- %42,14	SHP- % 33,92	DYP - % 8,39
2009	DTP – %49,4	AKP - %45,8	CHP - % 1,8
2014	BDP- %49,4	AKP - % 42,01	BBP - %4,3

Siirt'in siyasi kimliğiyle ilgili olarak hem yerel hem de genel seçim sonuçları incelendiğinde son yıllarda Kürt ulusalcı çizgiyi takip eden partilerin ön plana çıktığı görülmektedir. Bu verilerden hareketle kent kimliğinin son yıllarda Kürt ulusalcı çizgiye doğru evrildiği görülse de kentin siyasi kimliğinin Kürt ulusalcılığı üzerinden tanımlanması güçtür. Zira kentte sayısal olarak bir değişim yaşanmış olsa da kentte ilgili politikalarda Kürt ulusalcılarının dışındaki kesimin daha etkin olduğu söylenebilir.

4.3. Kentin Dini Yapısı

Siirt'in tarihine göz atıldığında Cumhuriyetin ilk yıllarına kadar farklı dini inançtan kimselerin birlikte yaşadığı görülmektedir. Kent, önemli sayıda Müslüman, Ermeni, Êzidi ve Süryani nüfusu bünyesinde barındırmıştır. Kentin bu çok kültürlü yapısı şehrin ön plana çıkmasını sağlamıştır. Ancak günümüzde gayr-i Müslim nüfus yoktur. gayr-i Müslim nüfusun 20. yüzyılın başında bölgeden göç ettiği, kalanların da Müslüman oldukları yapılan mülakatlarda ifade edilmiştir.

Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren dinsel olarak homojenleşen kentte nüfusun neredeyse tamamı Müslümanlardan oluşmaktadır. Kentte hakim mezhep Şafiliktir.

Kentteki dini hayatın üzerinde tasavvuf ve tarikatların çok önemli bir

³³ Seçim sonuçları il merkezi temel alınarak verilmiştir.

etkisi bulunmaktadır. Kentte özellikle şeyhlere çok değer verilmektedir. Bölgede yaygın olan tarikat ağları muhafazakar bir hayatın yaşanmasındaki en önemli faktörlerin başında gelmektedir. Özellikle 40 yaş ve üstü kuşakta şeyh ve tarikata bağlılığın oldukça üst düzeyde olduğu gözlenmektedir. Ama aynı bağlılığın gençler arasında da olduğunu söylemek güçtür. Elbette ki bu durum gençlerin şeyh ve tarikatları önemsemediği anlamına gelmemektedir. Gençler arasında da bu kişi ve kurumlara saygı duyulmakla beraber onların hayatlarında köklü dönüşümler yapabilecek düzeyde değildir.

Tarihsel süreçte şeyh ve mollaların bir kısmının kendi çıkarları doğrultusunda bölgedeki devlet görevlileriyle yakınlaşmaları PKK'nın bu kurumlara toptancı bir anlayışla saldırmasına sebep olmuştur. Örgütün bu *Karizmatik Otorite*³⁴lere karşı tutum ve söylemleri özellikle gençler arasında bu kişilere karşı bir tepkinin oluşmasına sebep olmaktadır. Dini otoritelere karşı takınılan bu tavır dolaylı olarak dini yaşantıyı da derinden etkilemiştir. Öte yandan PKK'nın ortaya çıktığı ilk dönemlerdeki felsefesi de tüm bölgede olduğu gibi Siirt'te de dini hayatı olumsuz etkilemiştir. Örgütün din üzerinde kurmuş olduğu bu baskıya Hizbullah'ın kendisi dışındaki dini gruplara karşı yürüttüğü şiddet politikası ve 28 Şubat sürecinde devletin uyguladığı politikalar da eklenince özellikle gençlerin din ve dindarlara karşı mesafeli durmasına neden olmuştur. Kentin dini hayatının can damarı sayılabilecek medreselerin devlet politikaları çerçevesinde yasaklanması, İmam Hatip okulları için yürütülen siyaset, genç kuşağın dini bilgilendirme ve sosyalleşmesini sekteye uğratmıştır. Ancak tüm bu olumsuzluklara rağmen medreselerin gayr-i resmi olarak varlıklarını sürdürmesi kentteki dini eğitimin canlı olmasını sağlamıştır.

2000'li yıllarla birlikte kentte dini hayat üzerindeki baskılar büyük oranda azalmıştır. Özellikle PKK'nın din konusunda öz eleştiri yapıp, dine karşı tutumunda bir strateji değişikliğine gidip, din ve dindarlara çatışmak yerine uzlaşma yolunu seçmesi bir dönüm noktası olmuştur. Bu çerçevede Demokratik İslam Kongresi'nin düzenlenmesi PKK'nın stratejisindeki değişimin göstergesi olarak yorumlanabilir.

2002'den sonra kurulan AK Parti hükümetlerinin uyguladığı politikalar,

³⁴ Bryan S.Turner, *Max Weber ve İslam* (2 baskı). Çev.Y. Aktay, Ankara: Vadi yayınları, 1997, s 56

dini yaşantıda özgür bir ortamın oluşmasını sağlamıştır. Özellikle 28 Şubat sürecinin getirdiği olumsuz şartların kaldırılmasına yönelik çalışmaları muhafazakar kesimin önündeki birçok engeli kaldırmıştır. Burada şu hususu belirtmek gerekir; Ak Parti hükümetleri döneminde muhafazakar kesime yönelik dışlayıcı ve kısıtlayıcı politikaların terk edilmesi ve muhafazakarların kamusal alanda görünür olmalarını “dindarlık arttı” şeklinde yorumlamak hatalı olabilir. Zira kamusal alanda dindarların görünür olması ile dindarlığın artması farklı şeylerdir.

Siirt, medreseleri ile ün yapmış kentlerden biridir. Ancak Cumhuriyetin ilk yıllarında TBMM tarafından 3 Mart 1924 tarih ve 430 Kanun numarasıyla kabul edilen Tevhid-i Tedrisat Kanunu çerçevesinde medreselerin kapatılması kentteki birçok medresenin zor süreçler geçirmesine ve bazılarının da kapanmasına sebep olmuştur. AK Parti hükümetleri döneminde illegal olarak varlığını sürdüren bu kurumlara çeşitli yollarla destek sağlanarak tekrar eski gücüne kavuşturulmak istenmiştir. Bu kurumlar her ne kadar eski ihtişamlı günleri geride bırakmış olsalar da yine de toplumun dini hayatında kayda değer bir etkileri söz konusudur.

Kentteki dini hayatı olumsuz etkileyen önemli hususlardan biri de İslam adına Ortadoğu’da yaşanan şiddet olaylarıdır. Özellikle son yıllarda gündemden düşmeyen IŞİD üzerinde üretilmeye çalışılan İslamafobi dini hayatı olumsuz etkilemektedir.

Sonuç olarak, Siirt’te dini yapının güçlü olduğu söylenebilir. Dini hayatın güçlü olmasındaki başat faktör kentte ciddi bir etkinliği olan tarikat kültürü ve medrese geleneğidir. Nispeten küçük bir şehir olması ve tarikatlar aracılığıyla birçok insanın birbirini tanınması, dini yaşayışta toplumsal kontrol mekanizmalarının sıkı bir şekilde işlemesine olanak sağlamaktadır. Son yıllarda tüm dünyada olduğu gibi artan seküler eğilimler kentteki dini yaşamı olumsuz etkilediği görülmektedir. Yapılan görüşmelerde Özellikle genç kesim arasında dindarlığın pratik boyutunun zayıfladığı belirtilmiştir. Buna karşın dini kimliğin ön plana çıktığı görülmektedir. Öte yandan zorunlu göçler sonucu kırsaldan şehre göç edenlerin aile ve sosyal ilişkilerinde meydana gelen köklü değişimler bireylerin dini yaşamını da etkilemektedir.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Her kent sahip olduğu değerler çerçevesinde bir kimlik kazanır. Bu kimlikler büyük kentlerde birden çok olabilmektedir. Kentler; sahip olduğu tarihsel kökler, barındırdığı kültürler ve yetiştirdiği önemli şahsiyetlerle kimlik kazanırlar. Ancak tıpkı insanlarda olduğu gibi şehirler de yaşamış oldukları süreçlerden etkilenmekte ve farklı kimliklere bürünebilmektedir. Değişen şartlar çoğu zaman beraberinde yeni kimlikler doğurmaktadırlar. Küreselleşmenin tüm yaşam alanlarını tek tipleştirme özelliği neticesinde günümüzde birçok kent kendine has otantikliğini kaybedip diğer şehirlere benzemektedir. Ancak güçlü bir tarih ve geleneğe sahip şehirlerin küreselleşmenin tek tipleştirmesine” karşı koyabildiği görülmektedir. Siirt, son 30 yıllık süreçte toplumsal ve fiziksel anlamda köklü değişimler yaşamıştır.

Siirt’in kent kimliğinde köklü değişimler meydana getiren iki süreç göç ve modernleşmedir. Kırsaldan kente farklı nedenlerle yapılan göçlere kentten başka bir kente yapılan göçlerin eklenmesiyle kentteki yapı köklü bir değişim yaşamıştır. Öte yandan tüm dünyada olduğu gibi ilkemizde de baş döndürücü bir hızla yaşanan modernleşme kent kimliğini etkileyen ikinci husus olarak karşımıza çıkmaktadır

Kentin sosyal yapısı incelendiğinde yaşanan yoğun göçlerle beraber şehrin etnik yapısında köklü bir değişimin yaşandığı görülmektedir. Siirt il merkezi tarihsel süreçte Arap nüfusun yoğun olduğu bir merkezdir. Öyle ki Siirt, Arap şehri olarak tanımlanmaktadır. Ancak güvenlik gerekçesi veya ekonomik gayelerle kırsaldan kente yaşanan yoğun göç kentteki Arap nüfusun sayısal anlamda azınlık duruma düşmesiyle sonuçlanmıştır. Arap nüfus geçmişten günümüze şehirde yaşadığı için kent kültürü daha üst düzeydeyken; Kürt nüfusun şehre yerleşmesiyle şehir kültürü zayıflamıştır. Kentte göçlerle beraber kültürel bir gerileme yaşanmıştır.

Modernleşme ile beraber kitle iletişim araçlarının gelişmesi, küresel sermayelerin dünyanın her tarafına yayılması, şehrin kendine has kimliğini zayıflatmaktadır. Gençler arasında batı tarzı giyim-kuşam, fast-food alışkanlığı yaygınlaşmaktadır. Modern dünyanın sunduğu imkanların gençleri kendi geleneksel değerlerine yabancılaştırdığı gözlenmektedir.

Kentin siyasal kimliğinde de özellikle göçlerle beraber önemli değişimlerin yaşandığı görülmektedir. Arapların yoğun olarak yaşadığı bir kent

olan Siirt, başka şehirlere verdiği göç (bu kesim genellikle Arap vatandaşlar olmuştur), buna paralel olarak köyden aldığı göç(bunlar genellikle Kürt vatandaşlardır) ile demografik bir değişim yaşamıştır. Bu değişim nedeniyle siyasal tablonun değişime uğradığı gözlenmektedir.

Şehrin dini yapısı incelendiğinde muhafazakar bir yapının olduğu gözlenmektedir. Dini yaşamdaki bu yapının oluşmasında tarikat ve medreselerin önemli bir yeri vardır. Bu kurumlar aracılığıyla dini bilginin yayılması ve uygulanması sağlanmaktadır. Ancak tüm dünyada olduğu gibi Siirt'te de dindarlığın özellikle gençler arasında zayıfladığı görülmektedir. Modernleşmenin sunduğu yeni yaşam tarzları ve şehirleşmenin getirdiği yeni yaşam pratikleri, bireylerin dini hayatlarını etkilemektedir. Göç ile şehre gelen bireylerde bir yere aidiyet duygusu için dini gruplara katılmalar yaşanırken aynı süreç bireylerin değişen şartlar neticesinde daha protest bit tavır takınmalarıyla da sonuçlanabilmektedir.

Özetle belirtmek gerekirse, göç ve modernleşme gibi iki güçlü etken neticesinde Siirt'in kimliğini oluşturan dini, siyasi, ve sosyal yapının değişime uğradığı görülmektedir.

Kaynakça

- Akkayan, Taylan, *Türkiye'de İç Göçler ve Sorunlar*, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 2003.
- Bilgin, Vejdî, *Bizi Kuşatan Toplum-Sosyolojiye Giriş*, (2 baskı), İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2010.
- Desai, Renu, "Ayrıştırılmış Kenti Üretmek ve Ona Karşı Koymak: Ahmedabad'da Hindutva Siyaseti ve Kentsel Mekan", *Dindarlık ve Kentsel Mekanın Üretimi*, Ed. N. AlSayyad, & M. Massoumi, çev. Ş. E. Ataman, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015, ss. 167-205.
- Erkilet, Alev, *Ortadoğuda Modernleşme ve İslami Hareketler*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları 2015.
- Es, Muharrem, *Kent Üzerine Düşünceler*. İstanbul, Plato Yayınları, 2007.
- Fictor, Joseph, *Sosyoloji Nedir*, (7. Baskı), çev. N. Çelebi, Ankara, Anı Yayıncılık, 2004.
- Günay, Ünver, "Göç, Din ve Değişme: Batı Avrupa'daki Türk İşçileri Örneği", *Bilimname*, III, 2003/3, s 35

- Güvenç, Bozkurt, *İnsan ve Kültür*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1993.
- Harvey, David, *Postmodernliğin Durumu*, (5. Baskı), çev. Sungur Savran, İstanbul, Metis Yayınları, 2010.
- <http://www.nufusu.com/il/siirt-nufusu>
- İşçi, Metin, *Sosyal Yapı ve Sosyal Değişme*. İstanbul, Der Yayınları, 2000.
- Karakurt, Elif, “Küreselleşme ve Küresel Yerel Süreçler Etkileşiminde Üst Gelir Grubu Konut Örneği” *Kentsel Ekonomik Araştırmalar Sempozyumu*, Denizli, Devlet planlama Teşkilatı. 2004, s. 322-328, s 322.
- Kayan, Reşit, *Vahyin Gölgesinde Kimlik İnşası*, 16. Baskı, İstanbul, Çıra Yayınları, 2016.
- Kaygalak, Sevilay, *Kentin Mültecileri Neoliberalizm Koşullarında Zorunlu Göç ve Kentleşme*. Ankara: Dipnot Yayınları, 2009.
- Keser, İnan *Göç ve Zor*, Ankara, Ütopya Yayınları, 2011.
- Korkmaz, Arif. *Göç ve Din (İsveç'teki Kululular Örneği)*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2011.
- Özgen, Nureddin & Karadoğan, Sabri, “Siirt Şehrinin Kuruluş ve Gelişimi”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2009, Cilt 19, Sayı 2, ss 61-81.
- Robertson, Roland, *Küreselleşme; Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, çev. Ü. H. Yol-sal, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1996.
- Tekeli, İlhan, *Kent Planlaması Konuşmaları*, TMMOB Mimarlar Odası, 1991, s 79-83
- Turner, Bryan S., *Max Weber ve İslam* (2 baskı). Çev.Y. Aktay, Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Türkdoğan, Orhan, “Kimlik-Göç-Sosyal Şiddet ve Türkiye Gerçeği” *Sosyoloji Konferansları Dergisi*, 2007 S 36, ss 1-14.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Sosyoloji Sözlüğü*, İstanbul, MEB Yayınları, 1969.
- Yalçın, Cemal, *Göç Sosyolojisi*, Ankara, Anı Yayıncılık, 2004.
- Yanmış, Mehmet, 1980 Sonrası Diyarbakır Kent Kimliğinin Değişimi (Sosyal, Siyasal, Dini). *Kent Çalışmaları II* (Ed. M. Karakuyu, A. Keçeli, & Ş. Çelikoğlu), ss. 133-150, Ankara, Pegem Akademi, 2015.
- Yılmaz, Abdurrahman, Uluslar Arası Göç: Çeşitleri, Nedenleri ve Etkileri, *Turkish Studies*, 9/2, 2014, ss 1685-1704, s 1686

ŞİHÂBÜDDİN EL-HAFÂCÎ: HAYATI, İLMİ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

Mustafa KESKİN*

Özet

Şihâbüddin el-Hafâcî, Osmanlı'nın siyasi, iktisadi ve kültürel açıdan önemli hareketlenmelerin cereyan ettiği bir dönemde yetişmiş önemli simalardan biridir. XVI-XVII. asırda yaşamış olan el-Hafâcî, Mısır'da başladığı ilmi hayatını daha sonra sırasıyla Mekke, Medine ve İstanbul'da dönemin önemli ilmi şahsiyetlerden istifade ederek sürdürmüştür. Osmanlı idaresinde önce Üsküp daha sonra Selanik kadılığı görevinde bulunmuştur. Bu görevleri en iyi şekilde ifa etmiş olmalı ki daha sonra Mısır'da kazaskerlik görevine getirilmiştir. Devlet idaresindeki hizmetinden sonra memleketi Mısır'a yerleşerek ömrünün sonuna kadar ilim tedrisatıyla meşgul olmuş ve birçok eser telif etmiştir. Bu makalede öncelikle el-Hafâcî'nin hayatı, ilmi şahsiyeti ve eserleri hakkında bilgi verilecektir.

Anahtar Kelimeler

Şihâbüddin el-Hafâcî, Osmanlı, Mısır, Hayat, Eser

* Okutman, Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

The Life, Scientific Personality and Works of Şihâbüddin el-Hafâcî

Abstract

Şihâbüddin el-Hafâcî is one of the important figures who was brought up in the period when important events took place in Ottoman in political, economic and cultural sense. El-Hafaci who lived in XVI-XVII centuries continued his scholar life which started in Egypt by making use of important scholars of the period respectively in Mecca, Medinah and Istanbul. He served as the kadi (muslim judge) in Skopje first and then in Thesselanoki in the management of Ottoman Empire. He must have served successfully that he was promoted as the judge of the army (kadi-ul asker) in Egypt. After his services in the state management, he moved to Egypt which is his hometown and dealt with scholar schooling till the end of his life and compile lots of works. In this essay it was aimed to give information about the life and scholar personality and works of el-Hafaci.

Keywords

Şihâbüddin el-Hafâcî, Otoman, Egypt, Life, Works

GİRİŞ

İnsan, kuşkusuz, yaşadığı dönemin sosyo-kültürel ortamının etkisinde kalan bir varlıktır. Bu nedenle tarihi bir şahsiyetin sağlıklı bir şekilde anlaşılıp değerlendirilebilmesi için yaşadığı dönemin ve toplumun sosyo-kültürel yapısının bilinmesi önemlidir. Binaenaleyh XVI. asır siyasî, ilmî ve edebî şahsiyetlerinden olan Şihâbüddin el-Hafâcî'nin hayatı ve ilmî şahsiyetiyle ilgili ayrıntıya geçilmeden önce yaşadığı dönemin sosyo-kültürel durumuyla ilgili özet bilgi verilmesi faydalı olacaktır.

XVI. ASIR OSMANLISINDA SİYASİ HAYAT

Şihâbüddin el-Hafâcî'nin doğduğu yer olan Mısır'ın Osmanlı Devleti ile Memlûkler arasında cereyan eden Merc-i Dabık (m.1517) savaşından sonra Osmanlı idaresine girme süreci başlamıştır. Akabinde gerçekleşen Ridaniye savaşı (m.1517) da Osmanlı tarafından ezici bir zaferle kazanılınca süreç; Memlûkler'in yıkılması ve Mısır'ın Osmanlı idaresine girmesiyle sonuçlanmıştır.¹

¹ Muhammed Ali Sellâbi, *Osmanlı Tarihi*, trc. Cezayir Polat, (Ankara, Keşif Yayınları, ty). s.

Şihâbüddin el-Hafâcî, (d.977/1569) Osmanlı'nın IX. Padişahı II. Selim (d. 930/1533-ö.982/1574) zamanında (m.1566-1574) doğmuş ve (1069/1659) da vefat etmiştir.² el-Hafâcî'nin yaşadığı döneme baktığımızda siyasi hayatı genel hatlarıyla şu maddeler başlığı altında toplamak mümkündür:

1. Osmanlı İmparatorluğu'nun üzerine kurulduğu Kapıkulu ve Tımar sistemlerinde XIV. asrın sonlarına doğru bozulmalar meydana gelmiştir. Tarihçiler, Osmanlı Devleti'nin yıkılmasının temelinde bu iki müessesedeki bozulmanın aktif rol oynadığını belirtmişlerdir.³

2. Tımar sistemindeki bozulma askerî sistemin (seyfiye sınıfının) bozulmasına sebebiyet vermiş, devlet daireleri ve askeriyede rüşvet yaygınlaşmıştır.⁴

3. Osmanlı Devleti'nin kanunları "Ferman" adıyla Padişah tarafından gerekli durumlarda hazırlanırken İslam Şeriatı ise temel kanun olarak kabul ediliyordu. Ancak fermanların, bu dönemde İslam Şeriatı ve önceki kanunlarla uyumlu olmasına dikkat edilmemiştir.⁵

4. Devleti idare etmekten aciz sultanlar başa geçmiştir. Yeniçeriler tarafından bazı sultanlar tahttan indirilmiş, yerine başkası tayin edilmiş hatta bazıları da bu kargaşada öldürülerek cezalandırılmıştır.⁶

İKTİSADİ HAYAT

Osmanlı İmparatorluğu'nun iktisadi sistemi üç temel unsurdan beslenerek gelişmiştir.⁷ Bunlar;

1. Önceki uygarlıklar
2. Orta Asya tecrübesi
3. Osmanlı'ya katılan milletlerin ekonomik faaliyetleri

255-258; Muhammed Ferid Bek, el-Muhamî, *Tarihü'd-Devleti'l- Aliyye el-Osmaniyye*, thk. İhsan Hakki, (Beirut, Daru'n-Nefais, 1401/1981), s.192.

² Ferid Bek, *a.g.e.* s. 253.

³ Halil İncalick, *Tarihü'd-Devleti'l- Osmaniyye, mi'ne'n-Nüşü ile'l-İnbidar*, terc. Muhammed el-Arnaut, 1. baskı, (Beirut, Daru'l-Medarisi'l-İslami, 2002), s. 76-77.

⁴ İncalick, *a.g.e.* s. 78-82.

⁵ İncalick, *a.g.e.* s. 111-112.

⁶ Sellâbî, *a.g.e.* s.393-394; Ahmed Akgündüz ve Said Öztürk, *Bilinmeyen Osmanlı*, (İstanbul, Osmanlı Araştırmalar Vakfı, 1999), s. 164-181.

⁷ Ahmet Tabakoğlu, *Osmanlı, Devletin 700. yılı, kuruluşu, (Osmanlı İktisadi Yapısının Ana Hatları)* Editör, Güler Eren, (Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, 1999), III, 17.

Orta Asya'da var olan hayvancılık, Osmanlı'nın Anadolu'ya hâkim olmasından sonra da ekonomik bir faaliyet olarak devam etmiştir. Osmanlı iktisadının oluşmasında ikinci temel unsur kendisinden önceki İslam Devletlerinin geliştirdikleri içtimaî ve iktisadî faaliyetlerdir. Osmanlıda kervansaray, medrese, hastane gibi sosyal yatırımlar ile "ikta-tımar" ve "mukataa" gibi iktisadi faaliyetler esas alınmış, aksayan yanları düzeltilerek geliştirilmiştir. Bu sayede iktisadi alanda yeni bir güç meydana gelmiştir.⁸

Selçuklular, İlhanlılar, Eyyubîler, Memlukler ve Anadolu Beylikleri gibi devletlerin (Hangi devletlere? Müphem) mirasçısı olan Osmanlı Devleti bu devletlerde var olan iktisadi faaliyetleri devam ettirmiş, ikta-tımar, fütüvvet, ahilik,-esnaf-hisbe-ihtisab gibi kurumları tevarüs etmiştir.

Üçüncü önemli iktisadi unsur, Osmanlı hâkimiyetine giren milletlerin iktisadi faaliyetleridir. Yabancı unsurlar yürütülen ve İslam'a ters düşmeyen iktisadî faaliyetler Osmanlı Devleti'nde ekonomiyi ayakta tutan bir başka önemli faktör olmuştur.⁹ Bu dönemde devlet, iktisadî veya askerî alanda gereksinim duyduğu dünya standardının üstünde veya eşdeğerindeki bütün maddelere sahip idi.¹⁰

İÇTİMAÎ HAYAT

XVI-XVII. asırda Osmanlı ülkesinde içtimaî hayatın şekillenmesini şöyle özetlemek mümkündür: Osmanlı'da toplumun katmanlara ayrılmasının temelinde mali düşünce yatmaktadır. Bu itibarla Osmanlı, toplumun sınıflandırmasını yerleşik geleneklerine binaen meslekî, idarî ve malî sorumluluklar çerçevesinde oluşturmuştur. Bu yönetenler ve yönetilenler diye ikiye ayrılmıştır: Yönetenler/askeriye sınıfı; saray halkı, ilmiye (ulema) seyfiye (savaşanlar) ve kalemiye (idari memurlar)'dan meydana geliyordu. Yönetenler sınıfında olanlar, hazine ve vakıflardan maaş alır, bazı vergilerden de muafırlar. Yönetilenler ise reaya sınıfıdır. Bunlar, esnaf ve tüccar sınıfıdır. Üretim yapan ve devlete vergi verenlerdir. XVII. asrın siyasetname

⁸ Tabakoğlu, a. g. e. III,17

⁹ Tabakoğlu, a. g. e. III, 17.

¹⁰ Yılmaz Öztuna, *Büyük Osmanlı Tarihi*, (İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1994), VIII, 59.

kâtipleri, Osmanlı toplumunu sosyal tabakalara ayrılmasının mali ve idari sorumlulukları çerçevesinde dört temel grupta ele almışlardır.¹¹

Bunları “Erkan-ı Erba’a” veya “Aksam-ı Erba’a” diye ifade etmişlerdir. Bu kısımlar şunlardır;¹²

1. Ulema sınıfı; eğitim ve yargı başta olmak üzere devletin işleyişine katkıda bulunan sınıftır. Bunlar yönetenler sınıfında yer alır, vergiden muafırlar.

2. Askeriye sınıfı; devlet için savaşan sınıf olup yönetenler sınıfında yer alırlar ve vergi vermezler.

3. Esnaf ve tüccar sınıfı; bunlar da yönetilenler sınıfında yer alır ancak vergiye tabidirler.

4. Çiftçi sınıfı; bunlar ise devletin miri arazisini ekip biçen sınıftır. Bunlar da yönetilenler sınıfına dâhil olup vergiye tabidirler.

Osmanlı’da sınırların genişlemesiyle meydana gelen bir başka sınıf ise gayrimüslim vatandaşlardır. Osmanlı bunlara karşı son derece müsamahakâr davranmıştır. Onlardan aldığı cizye karşılığında can ve mal güvenliklerini sağlamış, ibadet hürriyetini temin etmiştir. Müslümanlarla olan ilişkilerinin dışında kalan meselelerin çözümünü ise kendilerine bırakmıştır.

İLMİ HAYAT

Osmanlı idaresi, Mısır’ın fethinden sonra Memlûkler döneminde Kahire, Mekke, Medine ve Dımaşk’ta yoğunlaşan ilmi faaliyetlerin devam etmesini sağlamaya yönelik tedbirler almakla beraber, devletin başkenti olan İstanbul’da da ilmi faaliyetlerin yoğunlaşmasına çalışmıştır.¹³

Dönemin ilim merkezlerinden Mısır, Hicaz ve İran’dan gelen ilim adamlarının katkılarıyla başkent İstanbul başta olmak üzere Bursa, Edirne, Üsküp ve Saraybosna birer ilim-kültür merkezi haline gelmiştir. Bu çalışmalar neticesinde Osmanlı ülkesi XVI. asırda ilmi faaliyet alanında zirveye ulaşmıştır.¹⁴

¹¹ Tabakoğlu, a.g.e. IV, 21-22.

¹² Yılmaz Coşkun, *Osmanlı Devletinin, 700.yılı, kuruluşu*, (Siyasetnameler ve Osmanlılarda Sosyal Tabakalaşma), Editör, Güler Eren, (Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, 1999), IV,76-77.

¹³ Ferid Bek, a. g. e. s.192; Zehrani, Abdullah İbrahim Yusuf Şihâbüddin el-Hafâci, *Hayatuhu ve Edebuhi*, Camiatu Ummi’l-Kura, (Mekke, Macestir-yükseklisanstezi,1406/1986), s. 23.

¹⁴ Ekmeleddin İhsanoğlu, *Osmanlı Devletinin, 700.yılı, Kuruluşu, Osmanlı, (Osmanlı Bilimine Toplu Bakış)*, Editör, Güler Eren, (Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, 1999), VIII, 17.

Osmanlı'da ilmi faaliyetlerin gerçekleştiği yer medreselerdir. Osmanlı tarihinde ilk medrese Orhan Gazi (m.1326-1362) tarafından 1331'de İznik'te kurulmuştur. Yıldırım Beyazıt (m.1389-1402) döneminde medreseler, nakli ilimlerle beraber müspet ilimlerin de okutulduğu üniversiteler haline dönüşmüştür. Bununla beraber Anadolu ve Rumeli'de birçok yerde orta öğretim derecesinde eğitim veren medreseler de kurulmuştur. Bütün bu gelişmelere rağmen XVI. asrın başlarına kadar softalar, Mısır, Suriye, İran, Irak ve Türkistan'a gitmeye devam etmişlerdir.

Fatih Sultan Mehmed (ö. 886/1481)1453'te kurulan *Sahn-ı Seman* medreseleri bu gidişi azaltmışsa da bütünüyle sona erdirememiştir. Ancak XVI. asrın ortalarında Süleymaniye medreselerinin kurulması, İstanbul'u dönemin ilim merkezi konumuna getirmiştir.¹⁵ Fatih Sultan Mehmed'in (1451-1481) 1453'te kurduğu ve ağırlıklı dini ilimlerin okutulduğu merkezler olan "*Sahn-ı Seman*" medreseleri, külliye şeklinde inşa edilmiş ve Osmanlı'nın ilk üniversite kampüsü niteliğindedir.¹⁶ Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) döneminde kurulan ve tıp eğitiminin müstakil olarak yapıldığı merkezler ise "*Sahn-ı Süleyman*" medreseleridir. Fatih ve Kanuni döneminde kurulan bu medreselerin ortak bir özelliği de burada nakli ilimlerin yanında akli ilimlerin de okutulma şartıdır. Bu eğitim kurumlarında yetişenlerin devletin farklı makamlarında görev alabilecek bilgi ve birikime sahip olmaları amaçlanmıştır.¹⁷

Osmanlı'nın bu döneminde, farklı alanlarda birçok değerli şahsiyet yetişmiştir. Bu simaların her biri kendi alanında uzman ve toplumu aydınlatmış örnek şahsiyetlerdir. Bu itibarla Osmanlı'nın, siyasi alanda zirvede olduğu XVI. asrın sonlarına doğru ilmi faaliyetler alanında birçok insanın yetişmiş olduğunu görmekteyiz. Bu da Osmanlı'nın ilmi faaliyet ve kültürel gelişmişlik alanında en yüksek dönemi yaşadığını göstermektedir.

Bu özet bilgilerden sonra Şihabüddin el-Hafâcî'nin hayatına, ilmi kişiliğine ve eserlerine geçebiliriz.

¹⁵ Yılmaz Öztuna, *Büyük Osmanlı Tarihi*, VIII, 92.

¹⁶ İhsanoğlu, *a.g.e.* VIII,18.

¹⁷ İhsanoğlu, *a.g.e.* VIII,18.

1.ŞİHÂBUDDİN el-HAFÂCÎ'NİN HAYATI

1.1. İSMİ, DOĞUMU VE NESEBİ

Şihabüddin lakabıyla bilinen bu zatın künyesi Ebu'l- Abbas olup Hafâce kabilesine olan nispeti nedeniyle de el-Hafâcî diye anılmıştır. Asıl adı, Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî el-Mısri'dir. (d. 977/1569) yılında Mısır'ın Kahire şehrine yakın bir kasaba olan Seryâkus'ta dünyaya gelmiştir.¹⁸

Babası Muhammed b. Ömer eş-Şafi'î el-Mısri (ö. 1011/1602) dönemin büyük âlimlerindendir.¹⁹ el-Hafâcî, Hafâce kelimesine nispeti ifade etmektedir. Hafâce kelimesinden neyin kastedildiği konusunda ise iki görüş mevcuttur. Bunlardan ilki; bir kadının ismi olduğunu ileri süren görüştür. Diğeri ise; kabilenin atası olan Muaviye adındaki şahsa verilen ikinci isim olduğuna dair görüştür.²⁰ "Hulâsatu'l-Eser fi A'yâni'l-Kar'ni'l-Hâdi Aşer" adlı biyografi kitabının müellifi olan el-Muhibbî de (ö.1111/1699), Hafâcî'nin nispeti için "Babası Hafâcî'ye mensup olduğunu söylemektedir".²¹

Bu kabile, Adnanilere mensup Ukeyl kabilesinin bir koludur. İbn Kelbiye göre kabileye Hafâce adını veren kişinin asıl adı Muaviye'dir. Bedevi olan bu kabilenin tam silsilesi ise; b. Hafâce b. 'Amr, b. Ūkeyl, b. Kab, b. Rabi'a, b.

¹⁸ Âdil Nuveyhid, *Mu'cemul-Mufessirin min Sadri'l-İslâm Hatta'l-Asri'l-Hâdir*, (Beyrut, Muessesetu'n- Nuveyhidi's-Sekâfiyye,1983), s.75; Muhammed el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser fi A'yâni'l-Karni'l-Hâdi Aşer*, (Beyrut, Daru's-Sâdir, 1290), I, 331-343; Hayruddîn ez-Zirikli, *el-Alâm Kâmusu Terâcim li Eşberi'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Ârab ve'l-Musta'ribin ve'l-Musteşrikin*, XV. bas. (Beyrut, Daru'l-İlim, 2002), I, 238-239; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Arifin Esmâul-Muelliğîn ve Âsârul-Musannifin*, (İstanbul, Vekâletü'l-Ma'ârif Matbası,1951), I, 160-161; İbn Masum el-Hüseynî, *Selâfetu'l-Âsir fi Mahasiniş-Şuara bi Külli Asr*, (pdf, al-Mustafa com. ty.) s, 430-431; Serkis İlyan, *Mucemu'l-Matbüâtî'l-Arabiyye*, (pdf, www.al-mostafa.com.ty.), I, 843-45; Muhammed Şemsüddin İbnu'l-Gazzi, b. Abdurrahman, *Divânu'l-İslam*, thk. Seyyid Kısrevi Hasan, I. bas. (Beyrut, Daru'l-Kutub'l- İlmiyye],1990), II/228-229; Muhammed Abdulmun'im Hafâcî, *el-Ezher fi Elfi 'Am*, (Beyrut-'Âlemu'l-Kutub, 1408/1988), I,135-149; Ahmed b. Muhammed, el-Ednevî, *Tabakâtu'l-Mufessirin*, thk. Süleyman b. Salih el-Hazzi, I. bas. (Medine, Mektebetü'l-Ulumi ve'l-Hikmet, 1997), 415-416; Muhammed Murtaza el-Hüseynî ez-Zebidi, *Tacu'l-Urus*, thk. Mustafa Hicazî, (Kuveyt, Matbaatu Hukumeti'l-Kuveyt, 1389/1969), V,526; Şevki Dayf, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, II. bas. (Kahire, Daru'l-Maarif, h.1119), s.459-460; Ali Şakir Ergin, "el-Hafâcî Şihabüddin", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul-1997, XV,72,73.

¹⁹ *Muhibbî, a.g.e.*, IV, 76; Abdulmun'im Hafâcî, *el-Ezher, fi Elfi 'Am*, I,135-149.

²⁰ Ednevî, *el-Alâm*, II/351-352; İbnu'l-Esir, el-Cezeî, İzzuddin, *Ellubab fi Tehzibi'l-Ensab*, (Bağdat, Mektebetü'l-Musenna, t. y.), I, 454-455; Zebidi, *Tacu'l-Urus*, V,526.

²¹ *Muhibbî, Hulâsatu'l-Eser*, I, 343.

‘Amr, b. Sâsââ, b. Muâviye, b. Bekr, b. Havazin, b. Mansur, b. İkrime, b. Hasfe, b. Kays, b. ‘Aylan²²şeklindedir.

İslam öncesi dönemde Medine’nin güney doğusunda göçebe hayatı yaşayan Hafâce Kabilesi,²³ Hz. Peygamber(a.s) zamanında Müslüman olmuşlardır. Hz. Peygamberin vefatından sonra “ridde” olaylarına karışmış olan kabile, Halit b. Velid’in komuta ettiği İslam ordusu üzerlerine gidince boyun eğerek tekrar İslam’a dönmüşlerdir. Sonra Hicaz ile Şam arasındaki bölgeye göç eden kabile son olarak Kufe şehrinin civarına yerleşmiştir.²⁴

Hafâce kabilesi Irak tarihinde de önemli bir yere sahiptir. Kufe ve çevresini etki alanına alıp bir süre devleti idare etmişlerdir.²⁵ Bu dönemde talan ve hırsızlık olaylarına katılmaları ve kabileler arasındaki çekişmeler nedeniyle daima yer değiştirmek zorunda kalmışlardır. Bu yer değiştirmeler sonucunda; kabilenin bir kısmı aşağı Mısır diye tabir dilen bu günkü Kahire bölgesine, bir kısmı da Endülüs’e yerleşmişlerdir.²⁶ Hafâciler, bu gün de Irak’ta idari, siyasi, sosyal ve kültürel açıdan etkin konumdadırlar. Yoğun olarak yaşadıkları yerlerin başında Bağdat, Musul, Necef ve Basra gelmektedir.²⁷

Hafâciler’den çok sayıda şair edip ve ilim adamı çıkmıştır. Kaynaklar, bunlardan bazılarını şöyle nakletmektedir: Sevgilisi Leyla el-Ahveliyye yazdığı şiir ile meşhur olan Tevbe b. Humeyyir el-Hafâci (ö. 57/677), edip ve şair olan Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Sinan el-Hafâci’dır. (ö. 466/1073)²⁸ Daha sonraki dönemde dil ve edebiyat alanında şöhret olan Şihabüddin el-Hafâci (ö.1069/1659) ve Sicilya emiri Hafâce b. Süfyan b. Katta,(ö.255/869) Ebu İshak İbrahim el-Hafâci gibi isimler de el-Hafâce

²² Ömer Rıza Kehhale, *Mucemu Kabâilil’-Arap el-Kadimeve’l-Hadise*, (Dimeşk, el-Mektebetu’l-Haşimiyye, 1949), I. s.351-352; Hüseyin Algül, “el-Hafâce (BenuHafâce)” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul,1997, cilt: XV,70,71.

²³ Kehhale, *Mucemu Kabâilil’-Arap el-Kadime ve’l-Hadise*, I, 351-352.

²⁴ Kehhale, *a.g.e.* I, 351-352;Hüseyin Algül, “el-Hafâce(Benu Hafâce)” (DİA), İstanbul,1997, cilt: XV,70,71.

²⁵ Zirikli, *el-’Alâm Kâmusu Terâcim li Eşberir-Ricâl*, II.309.

²⁶ Kehhale, *Mucemu Kabailil’-Arap*, I, 351-352.

²⁷ Hüseyin Algül, “el-Hafâce (Benu Hafâce)” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi DİA), İstanbul, 1997,cilt: XV,70,71.

²⁸ Zirikli, *el-’Alâm Kâmusu Terâcim li Eşberir-Ricâl*, IV, 122; Recep Dikici, “Hafâci, Şehabeddin” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul, cilt: XV,72.

kabilesinden çıkmış meşhur isimlerdir.²⁹ Günümüzde de Mısırlı tarihçi yazar Muhammed Abdulmünim el-Hafâcî bu kabileden çıkmış değerli ilim adamlarından biridir.³⁰

1.2. ŞİHÂBÜDDİN el-HAFÂCÎ'NİN İLMÎ HAYATI, HOCALARI ve ÖĞRENCİLERİ

1.2.1. İLMÎ HAYATI:

el-Hafâcî, babasının terbiyesinde yetişmiş ve birçok ilimleri de babasının yanında okumuştur. Daha sonra dönemin Sibevevhî diye zikredilen dayısı Ebu Bekr eş-Şenevânî'den (ö. 1019/1610) ders almıştır.³¹

el-Hafâcî bu konuda "Reyhânetu'l-Elibbâ" adlı eserinde şöyle demektedir:

"Temyiz çağından sonra değerli bir bahçenin fidanlığında yetiştim. Farklı ilimlerden istifade ederek zahiri ve batını ilimlerle terbiye edildim. Güzel mekânlarda nimetler içerisinde büyüdüm. Övgüye ihtiyacı olmayan bir babanın ocağında yetiştim. Ne var ki kuş yavrusu yuvasında ötmeyi öğrenemiyor. Dolaşısıyla yaşım biraz daha ilerleyince zamanın Sibeveyhî olan dayımın önünde diz çökerek Arapça ilimleri okumaya başladım. Bir süre sonra Meâni, Mantık ve Arap edebiyatıyla ilgili diğer ilimleri okudum. Sonrasında Şafî ve Hanefî mezhebinin kitaplarını usulden başlayarak dönemin büyük âlimlerinden okudum. Gecelerin seher bahçelerini gezdim. Okuduğum edebi ilimleri, nazım ve nesir ile süsledim..."³²

el-Hafâcî, ilim hayatına babasının terbiyesi ve himayesinde başlamıştır. Belli bir olgunluğa geldikten sonra kendisine en yakın olan dayısının yanında okumaya devam etmiştir. Babası ve dayısından aldığı Arapça ilimlerinin dışında farklı ilimler elde etmek için Mısır'daki büyük âlimlerden ders almıştır. Bu kapsamda Meâni, Mantık ve Arap edebiyatına dair ilimleri okumuştur. Daha sonra fıkıh ilmine yönelerek Şafî ve Hanefî mezhe-

²⁹ Zirikli, *el-Alâm Kâmusu Terâcim li Eşberir-Ricâl*, II, 309.

³⁰ Hüseyin Algül, "el-Hafâce (Benu Hafâce)", (DİA), İstanbul, cilt: XV, 70, 71.

³¹ Şihâbüddin el-Hafâcî, *Reyhânetu'l-Elibbâ ve Zabretu'l-Hayati'n-Dünya*, thk, Abdulfattah, Muhammed el-Huluv, (yy. Matbaatu İsa el-Babî, 1387/1967), II, 327; Ali Şakir Ergin, "Hafâcî, Şehâbeddin" (DİA), İstanbul, cilt: XV, 72-73.

³² Hafâcî, *Reyhânetu'l-Elibbâ* II, 327.

bine dair usul ve fûru ilimlerini okumuştur. Bununla beraber, ilim aşığı olan el-Hafâcî, daha fazla ilim tahsil etmek için sefere çıkmaya karar vermiş ve bu amaçla iki önemli sefer gerçekleştirmiştir:

1- Haremeyn Seferi: Şihabüddin el-Hafâcî, ilim tahsili için birçok zorluklarla karşılaşmayı göze alarak, Mısır'dan ayrılmaya karar vermiştir. Yaşadığı rahat yaşamı terk ederek idealini gerçekleştirmek için gurbete çıkmıştır. Babasıyla birlikte uzun yolları kat ederek Hicaz bölgesine doğru yola çıkan el-Hafâcî bu bölgede önce Mekke'ye gittiğini şu ifadelerle dile getiriyor:

*"İdeallerimi kendime binek yaparak kararımın yüzünü ümmetlerin kiblesine yönlendirdim. Kâbe'nin civarına indim..."*³³

el-Hafâcî, orada bir müddet kalarak bazı ilim erbabı şahsiyetlerden³⁴ ders almış, ilimde terakki etmiştir. Bu şahsiyetlerden biri de Muhammed b. Ebi-Hayr b. Allame, Şihâbüddin Ahmed b. Hacer el-Heytemi'dir. el-Hafâcî, onun hakkında şöyle demektedir:

*"Onu Hicaz'da gördüm. Her bakımdan kâmil insandı. Belîğdi. İfadesi güzeldi., Asil ve cömertti. Heybetli ve keskin dilliydi.."*³⁵ el-Hafâcî, Mekke'den sonra Medine'ye gitmiştir. Bunu da şöyle dile getirmektedir:

*"Güzeller güzeli beldeye (Medine) gitmek için en sevimli belde (Mekke) ile vedalaşarak çıktım. Tatlı emellerimin kaynağına varmaya yöneldim. Uçan kuşları gördüğümde beni kanatlarına alarak götürseler diye içimden geçirdim. Medine toprağına vardığımda sevinçten develerin ayaklarını öpmek istedim..."*³⁶ el-Hafâcî, Medine'de de bir müddet kalarak ilim sahibi şahsiyetlerden istifade etmiştir.

2- Rumeli Seferi: Mısır'da Memlûkler'in hâkimiyeti sona erdikten sonra Osmanlı Devleti İstanbul'u hilafetin başkenti ilan etmiştir. Bu vesileyle herkesin yüzü oraya yönelmiş, büyük âlimler de orayı merkez tutmuşlardır. Böyle bir zamanda ilim aşığı olan el-Hafâcî, oradaki şahsiyetlerden istifade etmek için sefere çıkmaya karar vermiştir. el-Hafâcî, bunun sebebini "*Reyhânetu'l-Elibbâ*" adlı eserinde şöyle açıklamaktadır:

"Dünyayı bir meydan, bedenleri de özgürlük atları olarak gördüğümünden ve

³³ Hafâcî, *Reyhânetu'l-Elibbâ*, I,377.

³⁴ Bkz. "Hocaları" başlığına, bu şahsiyetlerin isimleri o başlık altında verilmiştir.

³⁵ Hafâcî, *Reyhânetu'l-Elibbâ*, II,434.

³⁶ Hafâcî, *a.g.e.* I,380.

bu yarışta önde olanlar en iyilerdir diye düşündüğümden Mısır'ı terk ederek Rum diyarına riblet etmeye karar verdim.”³⁷

el-Hafâcî bu pasajda Mısır'dan ayrılışının asıl sebebini zikretmiştir. Aynı eserin başka bir yerinde ise ayrılışının diğer sebeplerinden de söz ederek şöyle demektedir:

“Her ne kadar Mısır benim büyüdüğüm evim, yetiştiğim ve olgunlaştığım yuvam ise de bana çektirdiği eziyetlerden dolayı ve beni zorluklara sürüklediği için terk etmek durumunda kaldım.”³⁸

Buradan da anlaşıldığı gibi, el-Hafâcî'nin Mısır'ı terk etmesine neden olan başka sebepler olsa da asıl sebep onun ilim tahsil etme iştiağıdır. Bunu daha önce gerçekleştirdiği diğer seferleriyle ortaya koymuştur. el-Hafâcî, İstanbul'a geldikten sonra birçok şahsiyetle tanışmış ve onların ilminden istifade etmiştir. (Bunların isimlerini “el-Hafâcî'nin hocaları” başlığında vereceğiz.) Bunu da şöyle ifade etmektedir:

“Allah beni sağ salim ikamet edeceğim yere ulaştırdı. Burada o kadar değerli âlimlerle tanıştım ki onları övmekten acizim. Onlarla ilmi münazaralar yaptım, onlardan istifade ettim. Allaha hamd olsun ki burada harcadığım zamanı kârla kapattım. Bu Nur'un âla nur ve ticaret'un len tabure dedim.”(Bu, nur üstüne nurdur ve zarar etmeyen bir ticarettir.)³⁹

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki el-Hafâcî, İstanbul'da çok hoş karşılanmış ve birçok ilim erbabından istifade etmiştir. Kendisi de burada ilmi çalışmalarlarıyla hem ilmiye sınıfının takdirini kazanmış, hem de Osmanlı idaresinin teveccühüne mazhar olmuştur. Bu nedenle önce Üsküp sonra Selanik kadılığına atanmış, daha sonra da Mısır gibi eski bir ilim merkezi ve âlimler diyarı olan bir yere kazasker olarak tayin edilmiştir.

2.2.2. GÖREVLERİ:

Şihâbüddin el-Hafâcî'nin ilmi hayatından da anlaşıldığı gibi küçük yaştan itibaren âlim bir babanın terbiyesinde yetişmiş, özellikle edebi ilimler ile fıkıh ve tefsir alanında yoğun çaba sarf ederek dönemindeki ulemanın

³⁷ Hafâcî, a.g.e. II,247.

³⁸ Hafâcî, a.g.e. II,5.

³⁹ Hafâcî, a.g.e. II, 248.

takdirini kazanmıştır. Bu çerçevede İstanbul'da kaldığı sırada da ilmi ve kişiliğiyle çevresine kendisini kabul ettirmiş, bu sayede Osmanlı idarecilerinin teveccühünü kazanmıştır.

IV. Murad döneminde (1623-1640) kendisine gösterilen bu değer daha da artmış ve bunun sonucu olarak, önce Üsküp sonrasında ise Selanik kadılığına atanmıştır. Bu görevleri en iyi şekilde ifa etmiş olmalı ki daha sonra Mısır'a kazasker olarak atanmıştır. Fakat Mısır'a gittikten sonra hakkında çıkan söylentiler nedeniyle görevinden el çektilerle İstanbul'a geri çağırılmıştır. Bunun üzerine görüşmelerde bulunmak üzere ikinci kez İstanbul'a gelmiş, geliş yolunda Şam ve Halep'e uğramış, orada birkaç gün kalmıştır. Bu süre zarfında bölge uleması tarafından çok hoş muamele görmüş, hakkında kaside ve methiyeler düzenlenmiştir.⁴⁰

İstanbul'a geldiğinde ise kendisiyle ilgili yapılmış olan söylentilerden dolayı Osmanlı idaresince iltifat görmemiştir. O dönemde Şeyhu'l-İslam olan Ebû Zekerîya Yahya Efendi de kendisinden yüz çevirmiş, ilgi göstermemiştir. el-Hafâcî bu gelişinde gördüğü bazı yanlışları ve ilmi seviyesizliği şöyle dile getirir:⁴¹

“Ben İstanbul'a ikinci defa geldiğimde işlerin kötüleştiğini ve cehaletin arttığını gördüm. Nasihatın fayda vereceğini düşünerek vezire nasihat ettim. Fakat O, (Şeyhu'l-İslam Zekerîya Yahya efendiyi kast ediyor.)

هو الوزير ولا أزر يشد به مثل العروض له بحر بلا ماء له

*“Bahr'ı olup suyu olmayan aruz gibidir o, adı olan fakat kendisi yok hükümünde olan bir vezirdir.”*⁴²

Bunun üzerine Şeyhu'l-İslam Ebû Zekerîya Yahya Efendi ile arası iyice açılır ve herhangi bir göreve tayin edilmeden kadılık maaşı bağlanarak Mısır'a geri gönderilmesine karar verilir. Mısır'a döndükten sonra tedris ve telif çalışmalarına devam eden el-Hafâcî, 12 Ramazan 1069 (3 Haziran 1659) tarihinde Kahire'de vefat etmiştir.⁴³

⁴⁰ Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, I, 333.

⁴¹ Hafâcî, *Reyhânetu'l-Elbbâ*, II, 330.

⁴² Hafâcî, *a.g.e.* II, 330.

⁴³ Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, I,343.

1.2.2.3. HOCALARI:

Şihabüddin el-Hafâcî'nin ilmî hayatta zirveye çıkması kendiliğinden olmuş değildir. O, tahsil hayatı boyunca birçok âlimden ders almış, onların ilmi birikimlerinden istifade etmiştir. el-Hafâcî, *Reyhânetü'l-Elibbâ* adlı eserinde ders aldığı hocalarıyla ilgili bir bölüm açmış, kimden hangi ilimle ilgili ders aldığını zikretmiştir.⁴⁴ Biyografi kaynakları da el-Hafâcî'nin ders aldığı hocalarından söz ederek birçok ilim erbabından istifade ettiğini ve kendisine yapılmış övgüleri nakletmişlerdir.⁴⁵

el-Hafâcî'nin, *Reyhânetü'l-Elibbâ* adlı eserinde Mısır'da ders aldığı hocalarını şöyle zikretmektedir:⁴⁶

1. Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Ensârî el-Mısrî (ö.1004/1596). Şemsüddîn Muhammed, babası Ahmed b. Hamza'nın yanında okumuş ve ondan icazet almıştır.⁴⁷ Bu zat hakkında şöyle bir değerlendirme nakledilmiştir; "*Bir kısım ulema, er-Remlî'nin küçük Şafîi olarak şöhret bulduğunu söyleyerek onun X. asrın müceddidi olduğunu söylemişlerdir.*"⁴⁸

el-Hafâcî, hocasından sahihi Müslim'i okumuş ve hocasının rivayet ettiği hadislerin icazetini almıştır.⁴⁹

2. Nureddin Ali b. Yahya ez-Zeyyadî el-Mısrî eş-Şafîî (ö.1024/1615). "İmamü'l-Hucce" ve "Reisu'l-Ûlema" lakabıyla tanınan ez-Zeyyadî, Mısır'ın önde gelen âlimlerindendir. el-Ezher Üniversitesinde usul dersleri verdikten sonra fetva kürsüsüne oturarak fetva verirdi. el-Hafâcî bu hocasından fıkıh dersleri almıştır.⁵⁰

3. İbn Ganım, Nureddin el-Hanefî Ali b. Muhammed b. Ali el-Hazrecî, el Makdisî (ö.1004/1596). Nureddin el-Hanefî lakabıyla meşhurdur. Sad b. Ubade el-Hazrecî'nin neslindedir. Yaşadığı dönemin imamı diye kabul görmüştür.⁵¹ el-Hafâcî bu hocasının derslerine katılmış ve kendisin-

⁴⁴ Hafâcî, *Reyhânetü'l-Elibbâ*, II,327.

⁴⁵ Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, I,331-343; *Selafetü'l-Asr*, 430.

⁴⁶ Hafâcî, *Reyhânetü'l-Elibbâ*, II,327-330.

⁴⁷ Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, III, 342-347.

⁴⁸ Muhibbî, *a.g.e.* III, 342-343.

⁴⁹ Hafâcî, *Reyhânetü'l-Elibbâ*, II, 327-328.

⁵⁰ Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, III,195-196

⁵¹ Muhibbî, *a.g.e.* IV,180-185.

den hadis dersleri almıştır. Hocasının kendi el yazmasıyla yazdığı icazeti almıştır.

4. Burhaneddin İbrahim el-Âlkemi el-Mısri (ö.994/1585). Muhaddis ve hafızdır. el-Hafâcî kendisinde Kadı 'İyâz'ın *eş-Şifâ bi Târifi Hukûki'l Mustafâ* adlı eserini okumuş, hem ondan hem de diğer bazı ilimlerle ilgili kendisinden icazet almıştır.⁵²

5. Ahmed el-Alkemi.⁵³ el-Hafâcî, bu hocasından edebiyat ve şiir dersleri almıştır.

6. Şemsüddin, Muhammed Salih es-Sâlihî el-Hilâlî eş-Şam'î el-Mısri (ö.1012/1603). el-Hafâcî bu hocasından da edebiyat ve şiir dersleri almıştır.⁵⁴

7. Muhammed el-Mağribî. Rekrük (ö. 1094/1683) diye meşhur olan bu âlimden el-Hafâcî, aruz ve edebiyat dersleri almıştır.⁵⁵

8. Ahmed el-İnayâtî, Ahmed b. Ahmed b. Ebu'l-İnayâtî (ö.1014/1603). el-Hafâcî bu hocasından da edebiyat ve şiir dersleri almıştır.⁵⁶

9. Davud el-Basir el-Antakî (ö.1008/1599). el-Hafâcî döneminin büyük tıp âlimi olan bu hocasının yanında ise tıp ilmi okumuştur.⁵⁷

el-Hafâcî, babasıyla birlikte Haremeyn'e yaptığı sefer esnasında Mekke'de ders aldığı hocalarının bir kısmını "*Reyhânetu'l-Elibbâ*" adlı eserinde zikretmektedir. Adı geçen hocalar ve kısa künyeleri şu şekildedir:⁵⁸

1. Ali b. Carullah b. Ebi Bekr b. Muhammed el-Mahzumî (ö.1010/1602), Mekke müftüsü olan bu zat, İbn Zahire lakabıyla tanınmaktadır.⁵⁹

2. Cemalüddin b. Sadreddin, Ali b. İsmail, el-İsferayinî el-İssamî eş-Şafî (ö.1007/1598).⁶⁰ el-Hafâcî bu hocadan Haremeyn'e yaptığı sefer esnasında ders almıştır.

el-Hafâcî Haremeyn seferinden sonra gerçekleştirdiği İstanbul seferi es-

⁵² Abdu'l-Hayy İbn İmad, Şihabüddin Ebu'l-Falah,,*Şezeratu'z-Zeheb fi Abbâri Men Zeheb*, thk. Mahmud el-Arnâvut, 1.baskı, (Beirut, Daru İbn Kesir, 1414/1993), X, 636.

⁵³ Künyesi hakkında bilgiye rastlamadık.

⁵⁴ Muhibbî *Hulasatu'l-Eser*, IV,239-247.

⁵⁵ Muhibbî, *a.g.e.* IV,204-207.

⁵⁶ Muhibbî, *a.g.e.* I,166,170; Hafâcî, *Reyhânetu'l-Elibbâ*, I,17.

⁵⁷ Muhibbî, *a.g.e.* II,140-149.

⁵⁸ Hafâcî, *Reyhânetu'l-Elibbâ*, II,329-330.

⁵⁹ Muhibbî, *Hulasatu'l-Eser*, III/ 150-151.

⁶⁰ Muhibbî, *a.g.e.* III/147-148.

nasında ilim tahsili için gayretlerini sürdürmüş ve o dönemde ilim merkezi durumunda olan İstanbul'daki âlimlerden istifade etmiştir. el-Hafâcî'nin İstanbul'da ders aldığı hocaları şunlardır.⁶¹

1. Muhammed b. Abdulgani b. Mirbad Şah (ö.1036/1626). "Ganizade" lakabıyla meşhurdur. Devlet kademesinde Kazasker olarak görev almıştır. Zekâsıyla şöhret bulmuştur. Edebiyatın nazım ve nesir türünde o dönemin önde gelenlerindedir. el-Hafâcî, kendisinden ayrılmaz, meclisine devam ederdi.⁶²

2. Mustafa b. Muhammed (ö.1040/1630) "Azvizade" lakabıyla meşhurdur. Kazasker Azvizade Efendi, dönemin meşhur âlimlerindedir.⁶³

3. Muhammed b. Hasan Can et-Tebrizî (ö.1008/1599). Hoca Sâdeddin Efendi olarak tanınır. Sultan IV. Murad'ın da hocasıdır.⁶⁴

4. Davud el-Hebr (ö.1008/1599). el-Hafâcî, İstanbul'da kendisinden matematik dersleri almıştır.⁶⁵

1.2.2.4. ÖĞRENCİLERİ

Şihabüddin el-Hafâcî, her ne kadar nahiv ve edebiyat ilimlerinde temayüz etmişse de, aslında o çok yönlü bir âlimdir. Bu nedenle bulunduğu çevrede takdir toplamış ve ilim tahsili için rahle-i tedrisatına birçok kişi katılmıştır. Özellikle Mısır'a yerleştikten sonra birçok kişi ilminden istifade etmek üzere yanına gelmiş ve ondan ders almıştır. Rahle-i tedrisatında bulunan bazı talebeleri şunlardır:

1. Abdulkadir b. Ömer el-Bağdâdî (ö.1093/1683). Çok yönlü bir âlimdir. Özellikle Arap tarihini ve Arapçanın nazım ve nesir çeşitleri konusunda geniş bilgiye sahip, el-Harirî'nin *Makamat*'ını ve birçok şiir divanını ezberinde tutan bir şahsiyettir. Arapçayla beraber çok iyi Farsça ve Türkçe bilen el-Bağdâdî, başka âlimlerden ders almakla beraber en çok el-Hafâcî'den tefsir, hadis ve edebiyat ilimlerini okumuştur. el-Hafâcî'ye saygısını ifade etmek

⁶¹ Hafâcî, *Reyhânetu'l-Elibbâ*, II,329-330.

⁶² Muhibbî, *a.g.e.* IV/9-11.

⁶³ Muhibbî, *a.g.e.* IV/390-392.

⁶⁴ Muhibbî, *a.g.e.* III,418-420.

⁶⁵ İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Arifin Esmâ'ul-Muellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, I,361; Muhibbî, *a.g.e.* II,140-149.

için “hocamız” ifadesini kullanmaktadır.”⁶⁶ el-Bağdâdî, okuduğu ilimlerden ve hocasının diğer kitaplarından icazet almış, Arap edebiyatı alanında yazdığı “*Hızânetü’l-Edep*” adlı meşhur eseriyle beraber, diğer alanlarda da birçok faydalı eser yazmıştır.⁶⁷

2. Fazlullâh b. Muhibbillâh b. Muhammed el-Muhibbî (ö. 1082/1671). “*Hulâsatü’l-Eser*”in müellifi olup el-Muhibbî’nin babasıdır. el-Hafâcî İstanbul’dan Mısır’a döndüğünde kendisinden ders almış ve el-Hafâcî’nin “*Reyhânetü’l-Elibbâ*” adlı eserinin aslını oluşturan *Habâya ez-Zevâyâ*” adlı eseri hocasının dilinden yazıya aktarmıştır.⁶⁸

3. Ahmd b. Yahya b. Ömer el-Hamavî (ö.1094/1683).el-Askerî lakabıyla meşhurdur. Fıkıh ve edebiyatta temayüz etmiştir. Şafî mezhebinde fetva makamında bir şahsiyettir. Babasının vefatından sonra Hamâda Asruniye medresesinde ders vermiştir.⁶⁹

1.2.2.5. el-HAFÂCİ HAKKINDA ÂLİMLERİN DEĞERLENDİRMELERİ

el-Hafâcî, ilim tahsili için dönemin önemli ilim merkezlerindeki ilmî şahsiyetlerden istifade etmiş, kendini ilmî açıdan mücehhez hale getirerek takdir toplamıştır. Hayatı boyunca ilimle meşgul olmuş ve farklı alanlarda eser yazmış velûd bir şahsiyettir. Özellikle Arap edebiyatı konusunda oldukça mahir olan bu zat, dönemin takdir edilen simalarındandır. Bu nedenle kaynaklar, ondan övgüyle söz etmektedir. Çünkü bir âlimi tanımanın ve hakkında karar vermenin iki yolu vardır;

Birincisi, o ilim adamının ilmi seviyesini ve kabiliyetini ortaya koyan eserleridir ki, el-Hafâcî’nin “ilim adamı” namını taşıyabilecek ilmî derinliğe ve üstün zekâyâ sahip olduğunu, el-Hafâcî’nin eserleri başlığı altında isimlerine yer vereceğimiz eserlerinden anlaşılmaktadır. İkincisi ise o âlimin döneminde yaşayanların, özellikle de rahle-i tedrisatında bulunan insanların söz konusu kişi hakkında söyledikleridir. Bu çerçevede el-Hafâcî’nin tale-

⁶⁶ Abdulkadir el-Bağdâdî, Ömer, *Hazânetü’l-Edep ve Lubbu Lubab’iLisani’l-Arap*, thk. Abdusselâm Harun, III. bas. (Kahire, Mektebetü’l-Hanci, 1989), I, 23.

⁶⁷ Muhibbî, *Hulâsatü’l-Eser*, II, 451-454.

⁶⁸ Muhibbî, *a.g.e.* I, 334.

⁶⁹ Muhibbî, *a.g.e.* I, 334-367.

besi olan meşhur âlim Abdulkadir el-Bağdâdî'nin söyledikleri önem arz etmektedir. “*Hulâsatu'l-Eser*” adlı biyografi kitabının sahibi el-Muhibbî, bu konuda şunu nakletmektedir:

*“Abdulkadir el-Bağdadi’ye şöyle denilmiş; bu zamanda sizin kadar derin ilim sahibi bir başka âlim yoktur. Buna karşın el-Bağdâdî; bütün bu bildiklerim Şihabüddin’in ilim deryasından bir damladır. Ben bütün edebi ilimleri ancak ondan istifade ettim.”*⁷⁰ Adı geçen biyografi kitabının sahibi el-Muhibbî de el-Hafâcî’yi şöyle tanıtır:

*“Müelliflerin reisi, meşhur telifâtın sahibi, ilmîne ve kemaline ulemanın icma ettiği bir şahsiyetti. Dönemin ilim semasında dolunay gibi, gökte parlayan yıldız gibiydi. Adı her tarafa yayılmıştı. Onu gören veya duyan herkes takrir ve tahrirde eşsiz olduğunu itiraf ederdi.”*⁷¹

el-Muhibbî, el-Hafâcî'nin çağdaşı olan kendi babasından ise şunu naklediyor; *“...Sonra ben nazım ve nesir çiçeklerinin açıldığı ilim bahçesine geldim. O geniş bahçede edebiyat çiçeklerini kopardım. Cenab Şihabüddin’e geldim. O, zamanın eşsiz âlimi, belagat ve edebi ilimlerin kutbu, asrın hulasasıdır.”*⁷²

Selifetu'l-Asr fi Mahasini's-Şuârai bi Külli Mısır adlı eserin sahibi İbn Masum ise el-Hafâcî ile ilgili şöyle diyor: *“o, parlak yıldızlardan biriydi. Fazilet deryasının akıntısıydı. Öyle ki Mısır’daki Nil ve Şam’daki Seyhan, onun kerem deryasına karşı kendilerine nehir demekten utanırlardı. Edebi ilim bahçesinin çiçeklerini koklamak isteyene en güzel kokan “Reyhan’ını” (Reyhanetu'l-Elibb adlı kitabı) vermiştir.”*⁷³

el-Ednevî ise *Tabakatu'l- Müfessirin* adlı eserinde el-Hafâcî hakkında şöyle diyor: *“Bir çok meşhur tasnifatı olan ve her ilimde âlim olan bir şahsiyetti”*⁷⁴

Bu övgülerin yanında el-Hafâcî'nin kusurunu dile getiren de vardır. Örneğin İbn Masum *“Selifetu'l-Asr”* adlı eserinde el-Hafâcî’yi övdükten sonra

⁷⁰ Muhibbi, *Hulâsatu'l-Eser*, II, 452.

⁷¹ Muhibbi, *a.g.e.* I,331-332.

⁷² Muhibbi, *a.g.e.* I,334.

⁷³ İbn Masum, *Selifetu'l-Asr*, 430.

⁷⁴ Ednevî, *Tabakâtu'l- Müfessirin*, I, 415-416.

şöyle diyor: “*Ne var ki kendini beğenmiş ve ilim erbabına karşı kibirli biriydi. Oysa balçıktan yaratılan insanın iftihar etme hakkı yoktur...*”⁷⁵

Hayatını ilme adayan ve birçok ilmî telifatı olan el-Hafâcî, muasır-
larının övgülerine layık bir şahsiyettir. el-Hafâcî'nin yazdığı eserler ve ya-
şantısıyla bu övgüleri hakkettiği açıktır. Özellikle el-Hafâcî'nin en hacim-
li eseri, “*İnayetül-Kâdi ve Kifayetür-Radi*” adlı eserlerini incelediğimizde
müellifin oldukça geniş bir ilim yelpazesine sahip olduğu görülmektedir.
Bununla beraber İbn Masumu'un söylediklerine de katılmaktayız. Zira el-
Hafâcî'nin eserlerini incelediğimizde kendisi, özgüven konusunda aşırıya
kaçtığını ve münazarada ağır bir dil kullandığını müşahede etmekteyiz. Bu
konuda birkaç örnek vermek gerekirse; el-Hafâcî, “*Tirazu'l-Mecalis*” ad-
lı eserin dibacesinde şöyle der; “*Burada söylediklerim ve bu kitapta sana oku-
duklarım benim öz fikirlerimdir. Eğer İbn Şeceri bunları görmüş olsaydı mey-
velerin özüdür diyecekti. İbn Hacıp görmüş olsaydı karşısında ayağa kalkardı.
Eğer Sâ'alihi görmüş olsaydı yazdıklarından yan çizerdi...*”⁷⁶ Aynı eserin baş-
ka bir yerinde ise şöyle diyor; “*Bunlar hiçbir şairin hissetmediği bakir mana-
lardır. Öyle cevherlerdir ki hiçbir dalgıç deryasına dalmamıştır. Meyveleri ve çi-
çekleri muhteşem olan bahçelerdir...*”⁷⁷

el-Hafâcî, “*Reyhânetul-Elibbâ*” adlı serinde de İstanbul âlimlerinden söz
ederken ağır ifadeler kullanarak şöyle diyor: “*Mısır'da kazasker görevini üstlen-
dikten sonra İstanbul'a ikinci gelişimde işlerin karmaşık olduğunu, cehaletin arttığını
gördüm. Bunu dile getirdiğim için, İstanbul'dan çıkarılmam emredildi ve ulema
kisvesindeki kişiler bana düşman kesildiler. Artık orada (İstanbul) Fatih'a'yı doğ-
ru okuyacak kimse kalmamıştır.*”⁷⁸ Aynı eserin başka bir yerinde “*Rum*” (İstanbul)
âlimleri ve medreseleriyle ilgili ağır ifadeler kullanarak şöyle der;⁷⁹

“*Faziletin binası yıkıldığında sütunları yok olduğunda çadırları çöktüğün-
de eseri yok olduğunda Şeybu'l-İslam Esâd'tan* ⁸⁰(ö.1034/1625) *sonra fetva
ve hüküm verme işi oyuncak entrika ve gülünç duruma düştüğünde, medreseler*

⁷⁵ İbn Masum, *Selafetu'l-Asr*, s.430.

⁷⁶ Hafâcî, *Tirazu'l-Mecalis*, (Mısır, el-Matbaatu'l-Vehbiyye, h.1284), s.1.

⁷⁷ Hafâcî, *Tirazu'l-Mecalis*, s. 368.

⁷⁸ Hafâcî, *Reyhânetul-Elibbâ* II,330.

⁷⁹ Hafâcî, *Reyhânetul-Elibbâ*, II, 283.

⁸⁰ Bursalı, Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, (Meral yay. İstanbul, ty.) 1/395.

eşeklerin yuvası haline geldiğinde ve değersiz insanların kazâ işlerini üstlendiklerinde, Kıyamet alametleri ortaya çıkmış demektir.”

Bu ve benzeri ifadeler,⁸¹ el-Hafâcî'nin sert üslubunu ve aşağılayıcı tavrını ortaya koymaktadır. Bu nedenle biz de İbn Masum'un görüşüne katılıyoruz. Fakat bu durum el-Hafâcî'nin ilmi kariyerini ve derinliğini ikrar etmeye mani değildir. Daha önce muasırlarından naklettiğimiz övgüler yerinde olduğu kanaatindeyiz. Zira bu çalışmamız esnasında eserlerinin önemli bir kısmını okuma fırsatını bulduk. Farklı alanlarda yazdığı eserlerle müellif, geniş bir ilim yelpazesine sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle Arap edebiyatı ve belagatı alanında kendini söz sahibi kabul ettiğini iddia ederken bunu yoğunluklu olarak “*Reyhânetu'l-Elibbâ*” ve “*İnâyetu'l-Kâdi ve Kifaytu'r-Râdi*” adlı eserlerinde kullandığı dil ve söylediklerini ispatlamaya yönelik delillerle de ispatlıyor.

1.2.2.6. ŞİHABÜDDİN el-HAFÂCİNİN VEFATI

Şihabüddin el-Hafâcî, dünyaya gözünü açtığı Mısır'da, küçük yaştan itibaren baba ocağında ilimle meşgul olmuştur. İlme olan iştiağı dolayısıyla Mısır'ın önemli şahsiyetlerinden ilim tahsil etmiştir. Bununla yetinmemiş, ilim aşkı onu sefere çıkmaya sevk etmiş ve bu amaçla önce Haremeyn sonra da Rum memleketine sefere çıkarak ilim meclislerinden istifade etmeye çalışmıştır. Yeterli bilgi birikime sahip olduktan sonra Osmanlı devletinde önemli görevlerde bulunmuştur. Ömrünün sonlarına doğru tekrar memleketine dönmüş ve bu kez rahleyi tedrisatından insanları yetiştirmeye gayret etmiştir. Vefatına kadar kitap telifatı ve talebe yetiştirmeyi kendine gaye edinmiş olan bu ilim çınarı, 12 Ramazan/3Haziran (1069/1659) tarihinde Kahire'de vefat etmiştir.⁸² (Daha önce vefatından bahsedildi. Tekrar niye?.)

⁸¹ Şihabüddin el-Hafâcî, *İnâyetu'l-Kâdi ve Kıâyetu'r-Râdi*, ala Tefsiri'l-Beydavî, (Beirut, Daru Sadr, ty.), I, 49-55-112-312- II, 64. III, 24. VI, 81-118-127-152-164. VII, 25-141. VIII, 26-60-71-169-216.

⁸² Nuveyhid, *Mu'cemu'l-Mufessirin min Sadri'l-İslâm Hatta'l-Asri'l-bâdir*, s.75; Muhibbi, *Hulâsatu'l-Eser*, I, 331-343; Zirikli, *el-Alâm Kâmusu Terâcim li Eşheri'r-Ricâl*, I, 238-239; İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-Arifin Esmâu'l- Muellifin ve Âsârul-Musannifin*, I, 160-161; İbn Masum, *Sela fetu'l-Asr*, s.430-431; Serkis, *Mucemu'l-Matbuti'l-Arabîyye*, I, 843-45; İbnu'l-Gazzi, *Divânu'l-İslam*, II, 228-229; Abdülmün'im, *el-Ezher fi Elfi Âm*, I, 135-149; Ednevî, *Tabakâtu'l-Mufessirin*, s. 415-416; *Zebidi, Tâcu'l-Urus*, V, 526; *Târibu'l-Edebi'l-Arabi*, s.459-460; Ali Şakir Ergin, “el-Hafâcî Şihabüddin” (İstanbul-1997, DİA), cilt: XV, 72, 73.

3. ŞİHÂBUDDİN el-HÂFÂCÎ'NİN ESERLERİ

3.1. MATBU ESERLERİ

Eser yazmak ilmi bir göstergedir. Bir insanı değerlendirebilmek için eserlerine bakmak gerekir. Bu itibarla bir kişinin ilmi seviyesi ve uzmanlığı konusunda karar verebilmek için eserlerine bakmayı gerektirmektedir. el-Hafâcî'nin hayatına baktığımız zaman küçük yaştan itibaren ilimle meşgul olmuş ve ilim tahsili için hep gayret sarf etmiş olduğunu görmekteyiz. Bu gayretleri neticesinde dönemin ilmi çevreleri tarafından takdir toplamış ve saygıyla karşılanmıştır. Bu durum, idarenin de dikkatini çekmiş dolayısıyla devlet kademesinde görevlendirilmesine karar verilmiştir. (Eserlerine gir. Bu ifadeleri daha evvel kullandın. Kısa bir giriş için özetle.)

el-Hafâcî, görevle ilişiği kesilince Mısır'a dönmüştür. Tahsil döneminde elde ettiği ilmi birikimini, tedrisata başlayarak talebelerine aktarmıştır. Bununla beraber başta edebiyat olmak üzere, farklı alanlarda eserler telif etmiştir. Kitaplarından da anlaşıldığı gibi el-Hafâcî, velud bir ilim adamıdır. Zengin bir ilmi miras bırakmıştır. Şimdi el-Hafâcî'nin eserleri hakkında kaynaklardan elde ettiğimiz bilgiler ışığında bilgi verelim.

1. Reyhânetü'l-Elibbâ ve Zehretü'l-Hayati'd-Dünya:

Bu eser el-Hafâcî'nin önemli eserlerinden biridir.⁸³ Bu eserin içeriği konusunda müellif şöyle diyor: “*Bu kitap, zamanın teneffüs ettiği o amber kokulu nefesiyle, rüzgârın estirdiği o yumuşak hoş esintisiyle, geride kalan bir takım adamların gizli kalmış halleri ve örtülü hazineleridir.*”⁸⁴ Başka bir yerde ise isimlendirme konusunda şöyle diyor; “*Ben bu yolculuğ(kitap)a dostların reyhanı, ediplerin mis kokusu ve faziletlielerin meyvesi adını verdim. Zira bu kitapta sevdiğilerimi zikrettim. Onlardan hayatta olanlarına güzel koku misali övgülerimi hediye ettim. Vefat edenlere ise övgülerim ve dualarımla sanki bir reyhan hediye ettim. Gönüllere o güzel hallerini yerleştirdim. Çünkü hür insanların gönülleri sırların ve iyilerin mezarıdır.*”⁸⁵

Hafâcî'nin daha önce kaleme aldığı *Habâya'z-Zevâyâ fî mâ fî'r-Ricâl*

⁸³ Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, I,331-332. I,333; İlyan, *Mucemu'l-Matbuati'l-Arabiyye*, I, 844; Ali Şakir Ergin, “*Reyhânetü'l-Elibbâ*”, (DİA, İstanbul, 2008) cilt: XXXV, 42-43.

⁸⁴ Hafâcî, *Reyhânetü'l-Elibbâ*, I,11-12.

⁸⁵ Hafâcî, *Reyhânetü'l-Elibbâ*.II, 308.

mine'l-Bekâyâ adlı eserinin bazı ilavelerle gözden geçirilmiş halinden ibaret olan eser, ⁸⁶ XI. asrın âlim, edip ve şairlerinin biyografilerini içermektedir. Müellif, Bu kitabı dört bölüme ayırarak hazırlamıştır. Birinci bölüm, Şam ve çevresindeki âlim, edip ve şairlerin biyografilerini, ikinci bölümde Mağripli âlim, edip ve şairlerin biyografilerini, üçüncü bölümde Mısırlı âlim, edip ve şairlerin biyografilerini, dördüncü bölümde ise o gün için Rumeli denilen Anadolu'daki âlim ve şairlerin biyografilerini işlemiştir. Müellif, kitabının sonunda kendisine bir bölüm ayırmış, burada kendisiyle ilgili bir takım bilgiler vermiştir. Son olarak bir hatime ile bitirmiştir. Bu hatimede de kıraatlerden söz etmiştir. Bu eserin Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesinde 564 numara kayıtlı bir nüshası mevcuttur. Bu nüsha, 275 yaprakтан ibaretir. Kâtibi belli olmayan bu nüsha -1126/1714- tarihlidir.⁸⁷

Baskıları: Bulak 1273/1856, nşr. İbrahim Abdulgaffar ed-Düsukî; Kahire 1294/1877, (el-Vehbiye matbaası); Asitane? 1306/1967 (Osmanlı matbaası)⁸⁸ Kahire 1386/1967, I-II, thk. Abdulfettah el-Huluv, (İsa el-Halebi matbaası) ⁸⁹.

2.Şerhu Durreti'l-Ğavvâs fi Evhâmi'l-Havâs:

Bu kitap Hariri'nin (515/1122) "*Durretu'l-Ğavvâs*" adlı eserinin şerhidir. Bu kitabın kendisine ait olduğunu belirten el-Hafâcî'yi biyografi kaynakları da teyit etmektedir.⁹⁰

Bu eser (1299/1881)'de ilk defa İstanbul'da basılmıştır.⁹¹ Eserin farklı nüshaları mevcuttur. Bunlardan, İstanbul Millet Kütüphanesindeki Feyzullah Efendi bölümünde bulunan 002174. numaralı müellif nüshası en önemlisidir. Bu nüsha (1022/1613)'te (38-83) varak toplam (121) varak olarak yazılmıştır. İstanbul Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa bö-

⁸⁶ Muhibbi, *Hulâsatu'l-Eser*, I, 334; İbn Masum, *Selâfetu'l-Âsr*, s. 430-431.

⁸⁷ Ali Rıza Karabulut, *Yazmalar Kataloğu*, Kayseri, (Ankara, Mektebe Yay.1995, 1995), I, 280.

⁸⁸ İlyan, *Mucemul-Matbuati'l-Arabiyye*, s. 844.

⁸⁹ İlyan, *Mucemul-Matbuati'l-Arabiyye*, I, 844; Haşım Riyâlât Zuheyr, *eş-Şihâbu'l-Hafâcî ve Menhecubû fi-Tefsîr*. (yüksek Lisans Tezi, Ürdün Üniversitesi Külliyyetu'd-Dirasatî'l-Ülya, 2004), s.40.

⁹⁰ Hafâcî, *Reyhânetu'l-Elîbbâ*, II, 340; Hafâcî, *İnâyetu'l-KadıveKıfayetu'r-Radi*, I/109-VIII,356; Muhibbi, *Hulâsatu'l-Eser*, I, 333; İbn Masum, *Selâfetu'l-Âsr*, s.431; İlyan, *Mucemul-Matbuati'l-Arabiyye*, s. 844.

⁹¹ İlyan, *Mucemul-Matbuati'l-Arabiyye*, s.844.

lümünde 1071/1660 tarihinde 00131 numara ile kaydedilmiş olan 134 varaktan oluşan bir nüsha mevcuttur. Zahiriyeye Kütüphanesinde ise (165) numara ile kayıtlı (165) varaklı bir nüsha, aynı kütüphanenin 14460 numaralı kayıtlı, (153) varaktan oluşan iki nüshası mevcuttur. Melik Suud Üniversitesi yazma eserler bölümünde (1127/1717) tarihinde 5294 numara ile kayıtlı (226) sayfalı bir nüsha mevcuttur.⁹² Bu kitapla ilgili, Dımaşk Üniversitesi'nde bir çalışma yapılmıştır.⁹³

3-Şifâu'l-Ğalil fimâ fi Kelâmi'l-Arabi mine'd-Dâhil:

Bu kitabın kendisine ait olduğunu, müellif "*İnâyetu'l- Kâdi ve kifâyetu'r-Râdi*" haşiyesinde zikretmektedir.⁹⁴ Kaynaklar da bu eserin müellife ait olduğunu söylemektedirler.⁹⁵ Müellif bu eserde Arapça'ya farklı dillerden giren kelimeleri işlemektedir. Ayrıca halk dilindeki "Amice" olarak bilinen bazı kelimeleri ve bu kelimelerin uğradığı anlam kaymasını ele almaktadır. Bu eser kendi alanında önemli bir yere sahiptir. Bu eserin en eski nüshası İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa bölümünde 002640 numara ile kayıtlı ve 164 varaktan oluşan müellif nüshasıdır. Bu eserin farklı kütüphanede değişik nüshaları da mevcuttur.

Bu eserin birkaç baskısı mevcuttur. Birinci baskı (1282/1865) yılında Nasır el-Hurini ve Mustafa efendi tarafından tashih edilerek el-Vehbiye Matbaasında (245) sayfa olarak basılmıştır. İkinci baskı, (1325/1907) yılında Muhammed Bedruddin en-Nâ'sâni tarafından tashih edilerek es-Seâde Matbaasında (216) basılmıştır. Üçüncü baskı, (1371/1952) yılında Muhammed Abdulmun'im Hafâci tarafından tashih edilerek el-Muniriye Matbaasında (335) sayfa olarak basılmıştır.⁹⁶ Türkiye'de Selçuk/Konya Üniversitesi'nde bu eser üzerinde master çalışması yapılmıştır.⁹⁷

⁹² <http://www.al-mostafa.info/books/htm/search1.php> al-Mostafa com, Mektebetu'l-Mustafa al-Elektronik, sitesinde bu nüsha pdf olarak mevcuttur. (erişim tarihi 10,11, 2016 saat 11,50).

⁹³ Zuheyr Haşım, eş-Şihâbu'l- Hafâci ve Menhecuhû fi-Tefsir, Yüksek Lisans Tezi, Dımaşk Üniversitesi, Arap Dili Bölümü 1997'de. (thk.Abdüsselâm Necip).

⁹⁴ Hafâci, *İnâyetu'l-Kadi ve Kifâyetu'r-Radi*, I,119.

⁹⁵ Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, I/333; İlyan, *Mucemu'l-Matbuat*, s.844.

⁹⁶ İlyan, *Mucemu'l-Matbuati'l-Arabiyye*, s.844.

⁹⁷ Yusuf Sami Samancı, Şihâbüddin el-Hafâci'nin Hayatı ve Şifâu'l-Ğalil, Yüksek Lisans, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2008.

4. *Tirâzu'l-Mecâlis:*

Bu eseri müellif, "*Reyhânetu'l-Elibbâ*" adlı eserinde zikrettiği gibi başka kaynaklarda da aynı isimle geçmektedir.⁹⁸ Ancak müellif'in öğrencisi olan el-Bağdâdî, bu eser için "*Emali eş-Şihâb*" adını kullanmıştır.⁹⁹ Müellif "*Tirâzu'l-Mecâlis*" adlı eserinin mukaddimesinde şöyle diyor; "*Bu kitapta sunduğum ve senin için yazdığım bilgiler benim temel fikirlerim ve mecalisim'in emali'dir*" (İlim halkalarımın gayesidir).¹⁰⁰

Kanaatimizce el-Bağdâdî'nin, eseri bu isimle anmasına eserde geçen "*mecâlisim'in emali'dir*" ifadesi sebep olmuştur. Bu eser, şiir, belagat, fıkıh, tefsir, hadis, usul ve nahiv gibi farklı ilimlerden, önemli meseleleri içermektedir.¹⁰¹ Müellif, bu eserinde meselelerin her birine başlık olarak, "meclis" adını vermiştir. Eserin tamamı elli başlıktan oluşmaktadır. Eserin Türkiye'deki yazma nüshaları şöyledir; Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, Raşid Efendi bölümü, 000610 numara ile kayıtlı olup 1b-114 varaktan oluşmaktadır. Tarih kaydı bulunmayan bu nüsha, müellif'in öğrencisi Abdulkadir el-Bağdâdî tarafından yazılmıştır.¹⁰² Eserin diğer nüshaları ise şöyledir; İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi bölümü, 000179 numara ile kayıtlı (1050/1640) tarihli olup 223 varaktan ibarettir. Yine Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi bölümüne, 002835 numara ile kaydedilmiş, (1072/1661) tarihli olup 235 varaktan ibarettir. Kütahya il Halk Kütüphanesi, 000330 numara ile kaydedilmiş (1076/1665) tarihli 166 varaktan ibarettir. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, veliyyuddin Efendi bölümü, 002614 numara ile kayıtlı (1090/1679) 172 varaktan ibarettir. Eser, (1284/1867)'de Mustafa Vehbi'nin tashihi ile Mısır'da el- Vehbiye matbasasında (368) sayfa olarak basılmıştır. Bu kitabın, Dımaşk Üniversitesi Arap Dili Bölümünde bir master çalışması çerçevesinde tahkiki yapılmıştır.¹⁰³

⁹⁸ Hafâcî, *Reyhânetu'l-Elibbâ*, II,340; Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, I, 333; İbn Masum, *Selâfetu'l-Âsr*, s.431; İlyan, *Mucemul-Matbuati'l-Arabiyye*, s.844.

⁹⁹ Bağdâdî, *Hazanetu'l-Edep ve Lubbu Lubabi Lisani'l-Arap*, I, 23.

¹⁰⁰ Hafâcî, *Tirâzu'l-Mecâlis*, (el-Matbaatu'l-Vehbiye, Kahire,1967), s.1.

¹⁰¹ Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, I, 333.

¹⁰² Karabulut, Kayseri, *Yazmalar Kataloğu*, I, 378.

¹⁰³ Zuheyr Haşım, *eş-Şihabu'l- Hafâcî ve Menbecuhü fi-Tefsir*, (el-Cami'atu'l-Ürdüniyye, 2004), (Abdulhasib, Ferhan et-Tarablusî, tarafından, Dımaşk Üniversitesi Arap Dili Bölümü,1997'de yüksek lisans tezi çalışması kapsamında tahkiki yapılmıştır).

5. *Divânu'l-Edeb:*

el-Hafâcî, bu eserin kendisine ait olduğunu “*Reyhânetu'l-Elibbâ*” da zikretmiştir.¹⁰⁴ Başka kaynaklarda da bu esrin, el-Hafâcî'ye ait olduğu ifade edilmektedir. Bu kaynaklardan el- Muhibbî, “*Hulâsatu'l-Eser*”de şöyle der: “*el-Hafâcî bu eserinde, Halis Arap şairleri ile Arap toplumunda doğmuş şairlerin şiirlerini işlemiştir*”¹⁰⁵. Bu eserin bir yazma nüshası, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Feyzullah Efendi bölümünde 001596 numara ile kayıtlıdır.

6. *Nesimu'r-Riyâd fi Şerhi Şifâi'l-Kâdi 'Îyâd:*

Müellif, bu eserin kendisine ait olduğunu “*Reyhânetu'l-Elibbâ*” adlı eserinde ve Beyzavi üzerine yazdığı “*Înâyetu'l-Kâdi ve Kifâyetu'r-Râdi*” adlı haşiyesinde zikretmiştir.¹⁰⁶ Diğer kaynaklar da bu eserin el-Hafâcî'ye ait olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁰⁷ Bu eser, Kâdi 'Îyâd'ın (544/1149) “*eş-Şifâ bi Târîfi Hukukî'l-Mustafa*” adlı eserin şerhidir. Kâdi 'Îyâd'ın kitabı, Peygamber (a.s)in hadisleri ve şahsiyetiyle ilgili konuları içermektedir. el-Hafâcî ise bu kitabı şerh etmekle beraber bazen kendi görüşünü bazen de konuyla alakalı başka görüşleri ifade etmektedir. Eserin, Türkiye'de birçok yazma nüshası mevcuttur. Bunlardan en önemlisi ve müellif nüshası olanlar şunlardır; İstanbul Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa bölümünde bulunan 000302 numara ile kayıtlı 465 varaklı I. cilt, aynı kütüphane ve aynı bölümdaki 000303 numara ile kayıtlı 439 varaklı II. Cilttir. Bir de İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa bölümünde 000591 numara ile kayıtlı olan III. Cilttir. Bu eserin bir nüshası Kayseri Reşid Efendi Kütüphanesi 154/1-4 numara ile kayıtlı olan eser kimin yazdığı bilinmemektedir.¹⁰⁸

Bu eser, birkaç defa baskısı yapılmıştır. Birincisi İstanbul'da (1267/1850) dört cilt olarak basılmıştır. İkincisi, İstanbul'da (1312/1893) Ahmed Tahir Konevi tarafından tashih edilerek basılmıştır. Üçüncüsü, Kahire'de Ezhe-

¹⁰⁴ Hafâcî, *Reyhânetu'l-Elibbâ*, II, 340.

¹⁰⁵ Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, I,333.; İbn Masum, *Selâfetu'l-Âsr*, s.431.

¹⁰⁶ Hafâcî, *Reyhânetu'l-Elibbâ*, II, 340; Hafâcî, *Înâyetu'l-Kâdi ve Kifâyetu'r-Râdi*, I,74.

¹⁰⁷ Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, I/333; İlyan, *Mucemu'l-Matbuati'l-Arabiyye*, s.845; İbn Masum, *Selâfetu'l-Âsr*, s.431; İsmail Paşa, el- Bağdâdî, b, Muhammed Emin, b. Mir Selim, el-Babanî el-Bagdâdî, *İzabul-Meknunfi'z-Zeyli âla Keşfi'z-Zunun, an Usami'l-Kutubi vel-Funun*, (Beirut, Daru İhayai'tu'Turasi'l-Ârabi), ty.), II,646.

¹⁰⁸ Karabulut, *Yazmalar kataloğu*, I, 268.

riye matbaasında, (1325/1908) Hamış'ında Molla Ali el-Kari'nin “*Şerbuş-Şifâ*” adlı eseri olan dört cilt olarak basılmıştır. Dördüncüsü, Beyrut, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye'de (1422/2001) Muhammed Abdulkadir Âta'nın tahkiki ile altı cilt olarak basılmıştır. Beşincisi Beyrut Daru'l-Kutubi'l-Arabiyye'de (tarihsiz) basılmıştır.¹⁰⁹

7. *Habâya'z- Zevâyâ fi mâ fi'r-Ricâli mine'l-Bekâyâ:*

Müellif, bu eserin kendisine ait olduğunu “*Reyhânetu'l -Elibbâ*”da zikretmiştir.¹¹⁰ Başka kaynaklarda da¹¹¹ eserin el-Hafâcî'ye ait olduğu ve bunun “*Reyhânetu'l-Elibbâ*” adlı eserin aslı olduğunu ifade edilmektedir. Bu eser bir biyografi kitabıdır. Müellif kendisi ve babası da dâhil birçok şair ve edipin hayatı hakkında bilgi vermektedir. Eser beş bölüm ve bir hatimedden meydana gelmektedir. Birinci bölüm; Şam bölgesinin şair ve edipleri. İkinci bölüm; Hicaz bölgesinin şair ve edipleri. Üçüncü bölüm; Mısır'ın şair ve edipleri. Dördüncü bölüm; Mağribi'deki şair ve edipler. Beşinci bölüm ise; “Rum” diyarı diye tabir ettiği Osmanlı devleti ve sınırları dâhilindeki Anadolu ile Avrupa şehirlerindeki şair ve ediplerin biyografilerini ihtiva etmektedir. Hatimede ise kendi edebiyat şiir sanatından söz etmektedir.

8. *Înâyetu'l-Kâdi ve Kifayetu'r-Râdi:*

Bu eserin kendisine ait olduğunu müellif, “*Reyhânetu'l-Elibbâ*” adlı eserinde zikretmektedir. Kaynaklar da eserin kendisine ait olduğunu nakletmektedirler.¹¹² el-Hafâcî'nin Kadî Beydâvî'nin (ö. 685/1286) “*Envâru't-Tenzil ve Esrârut-Te'vil*” adlı tefsirine yazdığı bir haşiyedir. el-Hafâcî'nin Arap dili ve edebiyatı alanında yazdığı kitaplarının dışında en çok tanınan bu eser, müellifin en hacimli kitabıdır. Beydâvî Tefsiri üzerine yazılmış birçok haşiye arasında en geniş kapsamlı olanlarındandır. Eser Beydâvî tefsirini çok geniş bir şekilde tahlil etmektedir. Daha çok Beydâvî'yi destekler mahiyette bir çizgide olan bu eser, bazı ayetleri, Beydâvî'den farklı

¹⁰⁹ Karabulut, *Yazmalar kataloğu*, I, 268.

¹¹⁰ Hafâcî, *Reyhânetu'l-Elibbâ*, I, 11.

¹¹¹ Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, I, 334.

¹¹² Yusuf Sami Samancı, *Arap Dilinde Dâhil Meselesi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2011*.

bir şekilde tefsir etmektedir. Beydâvî tefsirindeki ifadeleri daha çok nahiv, sarf ve belagat yönü ile tahlile tabi tutarak yapılan eleştirilere cevap verirken kimi yerlerde de eleştirir. el-Hafâcî, hemen hemen eserdeki her bir kelimeyi tek tek ele alıp açıklamaktadır. el-Hafâcî'nin "*Haşiyetu's-Şihâb*" adlı eseri ilk olarak İstanbul'da 1271/1854 yılında sekiz cilt halinde basılmıştır. el-Hafâcî'nin bu eserinin bir çok ülkede yazması bulunmaktadır. Türkiye'de de çeşitli yazmaları mevcuttur. Bunlardan en önemlisi Aya Sofya 347-350-351-numarada kayıtlı nüshalardır. Türkiye'deki diğer nüshalarından en eski tarihli olanları ise şöyledir. Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese Bölümü, 00175 numarada kayıtlı olan 1070/1659 tarihli 523 varaklık nüsha. Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan V. Sultan Bölümü, 000035 numarada kayıtlı olan 1073/1662 tarihli 592 varaklı nüsha ve son olarak da Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Bölümü, 000074 numarada kayıtlı olan 1079/1668 tarihli 530 varaklık nüshadır. Ayrıca eserin Zahiriye Kütüphanesinde farklı hacimlerde yaklaşık on beş nüshası bulunmaktadır.¹¹³

3.2. el-HAFÂCÎ'NİN MATBU OLMAYAN ESERLERİ:

Çeşitli kaynaklardan elde ettiğimiz bilgilerle Şihabüddin el-Hafâcînin matbu olmayan eserleri de olduğunu tespit ettik. Şimdi bu bilgiler ışığında bu eserlerin listesini verelim.

- 1-Hadikatu's-Sihr:¹¹⁴
- 2-Kitâbu'-Sevânih:¹¹⁵
- 3-Havâşî'r-Râdi ve'l-Câmi:¹¹⁶
- 4-Haşiyetu Şerhi'l-Farâiz:¹¹⁷
- 5-Havâşî't-Tehzib:¹¹⁸
- 6-Tefsiru ayeti "İnna'Aradna'l-Emanete:¹¹⁹

¹¹³ Hafâcî, *Reyhânetu'l-Elibbâ*, Mukaddime, s.17; Samancı Yusuf Sami, *Arap Dilinde Dâbil Meselesi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış [yüksek lisans tezi], s.30-31.

¹¹⁴ Hafâcî, *Reyhânetu'l-Elibbâ*, II, 340.

¹¹⁵ Hafâcî, *Reyhânetu'l-Elibbâ*, II, 340; Muhibbi, *Hulâsatu'l-Eser*, I/333; İbn Masum *Selâfetu'l-Âsr*, s.431; Hafâcî, *İnayetü'l-KadiveKıfayetu'r-Radi*, I, 69.

¹¹⁶ Hafâcî, *Reyhânetu'l-Elibbâ*,367; İbn Masum, *Selâfetu'l-Âsr*, bi Külli Mısır, s.431;Muhibbi, *Hulâsatu'l-Eser*, I,334.

¹¹⁷ Muhibbi, *Hulâsatu'l-Eser*, I,333.

¹¹⁸ Zuheyr Haşim, *eş-Şihabu'l- Hafâcî ve Menhecubü fi-Tefsir*, s. 45.

¹¹⁹ *el-Fehresu's-Şamil*, el-Mecme'u'l-Meleki, *el-Fehresu's-Şamil*, li't-Turasi'l-Arabi, el-İslami, el-

7-Tefsiru'l-Ayeteyni'l-Evveleyn min Sûreti'l-En'âm¹²⁰Bu eserin bir nüshası Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesinde 610/10. numara ile kayıtlıdır. Bu nüsha (h.1069) tarihli ve Abdulkadir el-Bağdadi tarafından yazılmıştır.¹²¹

8-Reyhânetu'n-Niddi (Divan):¹²²

9-er-Resâilu'l-Erbai'n:¹²³

10-el-Fusûlu'l Kısâr:¹²⁴

11-el-Keşfu âlel-Keşşâf:¹²⁵

12- Şerhu Muğni'l-Lebîb:¹²⁶

13- Resâil ve Mekâtib:¹²⁷

14-Risale fi Kul Huvellah ve'l-Mu'avvezeteyn:¹²⁸

15-Risletun fi Mâna't-Taşahhus:¹²⁹

16-Risaletun fi İttisali'd-Demiri bi Gayri 'Amili'hi:¹³⁰

17- Nefhetu'l-Kudsıyye fi Beyani Hakikati's-Salâti âla Hayri'l-Beriyeti:¹³¹

18- el-Makâmetu'r-Rûmiyye:¹³²

19- el-Makâmetu's-Sâsâniyye:¹³³

20- Makametu'l-Gurbet:¹³⁴

21-Kasîde Ğazeliyye fi Medhi Şeyhi'l-İslâm el-Bekrî:¹³⁵

Mabrut, Ulûmu'l-Kur'ân, (el-Mecme'ul-Meleki, li Buhusi'l -Hadareti'l-İslamiyeti, Amman, el-Mecmei'l-Meleki], 1989), II, 702; Ahzab/72.

¹²⁰ *el-Fehresu's-Şâmil*, II, 702.

¹²¹ Karabulut, Kayseri, Yazmalar Kataloğu, I, 105.

¹²² İbn Masum, *Selafetu'l-Asr*, s.431

¹²³ Hafâci, *Reyhânetu'l-Elibbâ*, II, 340; Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, I, 333; İbn Masum, *Selafetu'l-Asr*, s.431

¹²⁴ İbn Masum, *Selafetu'l-Âsır*, s.431

¹²⁵ *el-Fehresu's-Şâmil*, II, 712.

¹²⁶ Karabulut, Kayseri Yazmalar Kataloğu, 345.

¹²⁷ İbn Masum, *Selafetu'l-Asr*, s.431.

¹²⁸ *el-Fehresu's-Şâmil*, 2, 703.

¹²⁹ Hafâci, *İnâyetu'l-Kâdi ve Kifâyetu'r-Râdi*, I, 62.

¹³⁰ Hafâci, *İnâyetu'l-Kâdi ve Kifâyetu'r-Râdi*, III, 88.

¹³¹ *el-Fehresu's-Şâmil*, 2, 712.

¹³² Hafâci, *Reyhânetu'l-Elibbâ*, II, 341.

¹³³ Hafâci, *Reyhânetu'l-Elibbâ*, II, 388-396.

¹³⁴ Hafâci, *Reyhânetu'l-Elibbâ*, II, 371-380

¹³⁵ Karl Brockelmann, *tarihü'l-Edebi'l-Arabiyyi*, tercüme. Abdulhalim Neccar, (Kahire, Daru'l-Maarif, yy.ty.) II, 368.

22-Kasâid:¹³⁶23- el-Mâkâmetu'l-Mağribiyye:¹³⁷

SONUÇ

Şihabüddin el-Hafâcî, Osmanlı hâkimiyetinin geniş bir alana yayıldığı bir dönemde yaşamış önemli ilmi şahsiyetlerden biridir. Mısır'da doğup büyüyen müellif, ilme olan iştiyakı dolayısıyla önce Haremeyn'e sonra da İstanbul'a ilim tahsili için sefere çıkmıştır. el-Hafâcî'nin Osmanlı idaresinde Kazasker görevine kadar yükselmesi onun ilmi kariyeri ve liyakatinin işaretidir. Yazmış olduğu eserlerle velûd bir müellif olduğunu ortaya koymuştur. Özellikle Arap Edebiyatı alanında yazdığı eserlerle nazım ve nesir konusunda derin bir bilgiye sahip olduğunu ispatlamıştır. el-Hafâcî, yaşadığı dönemin Osmanlı medreselerinde okutulan Kâdî Beydâvî'nin "*Envârû't-Tenzil ve Esrârû't-Te'vil*" adlı eseri üzerine yazdığı "*Înâyetu'l-Kâdî ve Kifâyetu'r-Râdî*" adlı haşiyesiyle şöhret bulmuştur. Bu eser, Beydâvî tefsirine yazılan haşiyeler arasında en hacimli ve en çok rağbet gören haşiyelerdendir. Mısır ve diğer bazı Arap ülkelerinde bu haşiyeye üzerine yapılan akademik çalışmalar, eserin zengin bir muhtevaya sahip olduğunu göstermektedir. Müellif, "*Reyhânetu'l-Elibbâ*" adlı eserinde edebi ve ağır bir dil kullanırken, diğer eserlerinde akıcı ve açık bir dil kullanmıştır. el-Hafâcî, en hacimli eseri olan haşiyesinde yaşadığı devre göre sade ve anlaşılır bir dil kullanmış, anlatmak istediği hususları da uzun bir şekilde anlatmayı tercih etmiştir. Aynı metot, hadis ile ilgili olarak yazdığı "*Nesimu'r-Riyâd ala Şifâ el-Kâdî İyâd*" adlı eserinde de görülmektedir. Bu metot, el-Hafâcî'nin diğer eserlerinin de genel karakteristiğidir. el-Hafâcî'nin tefsir ve hadis ile ilgili eserlerinin hacimli olması, müellifin bu iki alanda da önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Hulasa el-Hafâcî, çok yönlü bir âlimdir. Bir taraftan okumuş, okutmuş, bir taraftan fetva vermiş, diğer taraftan da yazmıştır. Arap Edebiyatı başta olmak üzere, farklı alanlarda yazdığı eserlerle yaşadığı dönemin saygın şahsiyetleri arasında yerini almıştır.

¹³⁶ Karl Brockelmann, II, 368.

¹³⁷ Hafâcî, *Reyhânetu'l-Elibbâ*, II, 340.

KAYNAKÇA

- ABDULMUN'İM, Muhammed Hafâcî, *el-Ezher fi Elfi Âm* (Beyrut, 'Âlemu'l-Kutub,1988).
- AKGÜNDÜZ, Ahmed, Said, Öztürk, *Bilinmeyen Osmanlı*, (İstanbul, Osmanlı Araştırmalar Vakfı,1999).
- BAĞDÂDÎ, Abdulkadir. Ömer, *Hazanetu'l-Edep ve Lubbu Lubab'i Lisani'l-Arap*, thk. Abdusselam Harun, III bas. (Kahire, Mektebetu'l-Hancı], 1989).
- BAĞDÂDÎ, İsmail Paşa, b, Muhammed Emin, b, Mir Selim, el-Babani, *İzabu'l-Meknun fi'z-Zeyli âla Keşfi'z-Zunun, ân usami'l-Kutubi vel funun*, (Beyrut Daru İhaya etu'Turasi'l-Ârabi, ty).
- COŞKUN, Yılmaz, *Osmanlı, Devletinin, 700.Yılı, Kuruluşu, Osmanlı*, "Siyasetnameler ve Osmanlılarda Sosyal Tabakalaşma" Editör, Güler Eren, (Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, 1999).
- DAYF, ŞEVKÎ, *Tarihu'l-Edebi'l-Ârabi*, II. Bas. (Kahire, Daru'l-Maarif, H.1119).
- EDNEVÎ, Ahmed b. Muhammed, *Tabakatu'l- Müfessirin*, thk. Süleyman b.Salih l-Hazi, (Medine, Mektebetu'l-Ulum ve'l-Hikem, I. bas. 1417/1997).
- ERGİN, Ali Şakir el-Hafâcî Şihabüddin, DİA, (İstanbul-1997),XV,72,73.
- HAFÂCÎ, *İnâyetu'l-Kâdi ve Kifâyetu'r-Râdi*, ala Tefsiri'l-Beydâvî, (Beyrut Daru Sadr, ty).
- HAFÂCÎ, Şihabüddin, *Reyhânetu'l- Elibbâ, ve Zabretu'l-Hayati'n-Dünya*, thk, Abdulfattah, Muhammed el-Huluv, (yrs. Matbaatu İsa el-babî, 1387/1967).
- İBN İMAD, Şihabüddin Ebu'l-Falah, Abdu'l-Hayy, *Şezerâtu'z-Zeheb Fi Abbâri Men Zeheb*, thk. Mahmud el-Arnaut, 1. Baskı, (Beyrut, Daru İbn Kesir], 1414/1993).
- İBN. MASUM el-Hüseyni, Selâfetu'l-Âsır fi Mahasını eş-Şuêrai bi külli Âsır,pdf, al-Mustafa com.
- İBNU'İ-ESİR, el-Cezeri, İzzuddin, *Ellubâb fi Tehzibi'l-Ensâb*, (Bağdat, Mektebetu'l-Musenna, ty).
- İBNU'İ-GAZZÎ, Şemsüddin, Muhammed b. Abdurrahman, *Divânu'l-İslam*, thk. Seyyid, Kısrevi, Hasan, I. Bas.(yrs. Daru'l -Kutub'l- İlmîyye, 1990).
- İHSANOĞLU, Ekmeleddin, *Osmanlı, Devletinin, 700.Yılı, kuruluşu, Osmanlı*, (Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, 1999).
- İNALCİK, Halil, Tarihu'd-Devleti'l- Osmaniyye, mi'ne'n-Nüşüi ile'l-İnhidar, terc. Muhammed el-Arnaut, 1. Baskı, (Beyrut Daru'l-Medarisi'l-İslamî, 2002).
- İSMÂİL PAŞA, *Hediyetu'l-Arifin Esmâu'l- Muellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, (İstanbul-Vekâletu'l-Ma'arif Matbası, 1951).

- KARABULUT, Ali Rıza, *Yazmalar kataloğu, Kayseri*, (Ankara Mektebe yay.1995).
- KEHHALE Ömer Rıza, *Mucemu kabaili'l-Ârap el-Kadime ve'l-Hadise*, (Dimeşk, el-Mektebetu'l-Haşimiyye,1949).
- KÜÇÜK, Cevdet, "Osmanlı Devletinde Millet Sistemi" *Osmanlı Devletinin 700.Yılı, Kuruluşu, Osmanlı*, Editör, Güler Eren, (Ankara Yeni Türkiye Yayınları, 1999).
- MECME'U'İ-MELEKÎ, *el-Febresu's-Şamil, li't-Turasi'l-Arabi, el-İslami, el-Mab-tut, Ulümu'l-Kur'an*, (Amman el-Mecme'ul-Meleki, li Buhusi'l -Hada-reti'l-İslamiyeti,1989).
- MUHAMMED Ferid Bek el-Muhamî, *Taribu'd-Deoleti'l- Aliyye el-Osmaniyye*, thk. İhsan Hakkî, (Beyrut Daru'n-Nefais, 1401/1981).
- MUHİBBÎ, Muhammed, *Hulâsatu'l-Eser fi E'yâni'l-Karni'l-Hâdi 'Aşr*, (Beyrut Daru's-Sâdır1290).
- NUVEYHİD, Âdil, *Mu'cemu'l-Mufessirin min Sadri'l-İslâm Hatta'l-Asri'l-Hâdir*, (Beyrut-Muessesetu'n- Nuveyhidi's-Sekâfiyye,1983).
- ÖZTUNA Yılmaz, *Büyük Osmanlı Tarihi*, (İstanbul Ötüken Neşriyat, 1994).
- RECEP Dikici, "Hafâci, Şehabeddin" (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul), (DİA), cilt: XV,72.
- SAMANCI, Yusuf Sami, *Arap Dilinde Dâhil Meselesi*, [yüksek lisans tezi] Konya, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- SELLÂBÎ, Ali Muhammed, *Osmanlı Tarihi*, trc. Cezayir Polat, (Ankara Keşif Yayınları,, ty).
- SERKİS İLYAN, *Mucemu'l-Matbuti'l-Arabiyye*, pdf: www.al-mostafa.com. (erişim tarihi, 06.09.2014)
- TABAKOĞLU Ahmet, Editör, *Güler Eren, Osmanlı, Devletinin700.Yılı, kuruluşu, Osmanlı*, (Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, 1999).
- ZEBİDÎ, Muhammed Murtaza el-Huseynî, *Tacu'l-Urus*, thk. Mustafa Hicazi, (Kuveyt, Matbaatu Hukumeti'l-Kuveyt, 1389/1969).
- ZEHRANÎ, Abdullah İbrahim Yusuf Şihâbüddin el-Hafâci, *Hayatuhu ve Edebu-hu*, Camiatu Ummi'l-Kura, [yüksek lisans tezi]Macestir,1406/1986.
- ZİRİKLÎ, Hayruddin, el-Alâm Kâmusu Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Ârab ve'l-Mustaribîn ve'l-Musteşrikîn, XV. bas. (Beyrut, Daru'l-İlim, 2002).
- ZUHEYR, Haşim Riyâlât, *eş-Şihâbu'l- Hafâci ve Menbecuhû fi-Tefsir*, (yüksek lisans tezi, el-Cami'atu'l-Ürdüniyye, 2004).

MESNEVÎ'DE TEBLİĞ

Çetin KASKA*

Özet

Mesnevi klasik doğu edebiyatının en güzel edebi ve tasavvufi eserlerinden birisidir. *Mesnevi*'de ahlak, tasavvuf, tebliğ, irfan, ilim ve hüner gibi konularda önemli dersler verilmektedir. Tebliğ, *Mesnevi*'nin bütün defterlerinde bahsedilen önemli konulardan biridir. *Mesnevi*'de, Mevlânâ'nın tebliğe yaklaşımı, nasıl olması gerektiği, dini tebliğ edecek kişinin dikkat edeceği hususlar hakkında dikkat çekici bilgiler mevcuttur. Bu çalışmada *Mesnevi*'de geçen tebliğ ile ilgili beyitlerin kısmi şerhi, çevirisi yapılmış ve açıklamalarda bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler

Mesnevî, Mevlânâ, Tebliğ, Tasavvuf

Announcement in Mathnawi

Abstract

Mathnawi is one of the most beautiful literary and mystical works of classical eastern literature. There are important lessons on topics such as morality, mysticism, annunciation, wisdom, knowledge and skills in *Mathnawi*.

* Arş. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü /cetinkaska@hotmail.com

wi. Annunciation is one of the important issues mentioned in the all books of *Mathnawi*. There are remarkable informations about Mawlana's annunciation approach, about how annunciation should be, and about issues that announcing people should pay attention to. In this study, commentary and translation of all the verses about the notification in *Mathnawi* was made together with some statements.

Keywords

Mathnawi, Mawlana, annunciation, mysticism

Giriş

M*esnevî*, Mevlânâ'nın ömrünün son on beş yılında ortaya koyduğu bir eser olup, İslam dünyasında ahlaki ve edebi kitaplar içerisinde saygın bir yere sahiptir. *Mesnevî*'de dini ve tasavvufi konular ile birlikte dönemin anlayış ve tavırları konu edinilmiş. Eğitici ve yol gösterici bir mahiyete sahip olan *Mesnevî*'de konu ve muhteva olarak belirli bir sistem ve tertip mevcut değildir. Mevlânâ, *Mesnevî*'de tasavvufi düşünce sistemini toplumdaki herkesin anlayabilmesi için hikâyeler şeklinde dile getirmiştir. *Mesnevî*'de aşk, sabır, tevekkül, ibadet, ihlâs ve daha birçok konu hakkında manzum parçalar vardır. Tebliğ de bu manzum parçalardan biridir.

Tebliğin sözlükte anlamı; “*bir şeyi veya bir haberi ulaştırmak*” anlamına gelmektedir. Ancak kelâm ilminde; “*Peygamberlerin yükümlü olduğu tebliğ görevi, onların vahiy yoluyla aldıkları bilgiyi insanlara ulaştırması*” demektir.¹ Birçok konu gibi tebliğ de *Mesnevî*'de üzerinde durulan ve birçok yönleriyle tekrarlanan konulardan birisidir. Bilindiği üzere bütün peygamberlerin ve onlara tabi olanların ilk görevi tebliğdir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de peygamberlerin ve onlara tabi olan kişilerin yaptıkları tebliğlerden bahseden ayetler vardır.² Mevlânâ, *Mesnevî*'de tebliğ nasıl yapılmalı? Tebliğ eden kişinin vasıfları nelerdir? Kötü tebliğ etmenin zararları var mı? Tebliğde bulunurken nasıl davranılmalı?... gibi soruların cevaplarını vermiştir.

¹ Mehmet Boynukalın, “*Tebliğ*”, DİA, c.40, s. 218, 2011.

² Kerim Zemâni, *Minâğer-i Işk*, Neşr-ı Ney, s.829, Tahran 1382.

Tebliğ Nasıl Yapılmalı?

Mevlânâ'ya göre bir insan dini ilme, marifette soğuk ve önyargılı olsa bile dine davet edilmelidir. Çünkü insan Hz. Peygamber'in varisidir ve tebliğ de Allah'ın bir emridir bu yüzden insanların birbirine tebliğde bulunması gereklidir. Mevlânâ hak yolda tebliğde bulunan kişinin Nuh (a.s)'ın yolunu kendisine rehber etmesi gerektiğini³ ve Nuh (a.s) gibi eza ve cefa çekse bile davetine halel getirmemesi gerektiğini belirtmiştir. Kişi Allah için kulluk etmeli ve tebliğde bulunmalı, insanlar ister kabul eder ister etmez. Halkın kabul edip etmemesi onun vazifesi değildir.⁴

دعوت دین کن کہ دعوت واردست	مشتری گرچه کہ سست و باردست
در ره دعوت طریق نوح گیر	باز پران کن حمام روح گیر
با قبول و رد خلقانت چه کار	خدمتی میکن برای کردگار

*Müşteri gevşek ve soğuk olsa da dine davet et. Çünkü davet gereklidir.⁵
Doğanı uçur, ruh güvercinini yakala, davet yolunda Nuh'un yolunu tut.
Allah için kulluk et, halkın kabul edip etmemesiyle ne işin olur?*

"Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et, eğer etmesen (Rabbin sana verdiği) peygamberliği tebliğ etmemiş olursun..."⁶ ve "Peygamberin üzerine düşen ancak tebliğdir."⁷ gibi ayetlere işaret eden Mevlânâ, her ne kadar Allah'ı inkâr eden insanlar Kuran'daki sırları ve ince manaları inkâr etseler de peygamberlerin varisleri olan âlimler halka dini tebliğ etmekle görevlendirilmiştir. Bu âlimler o halkın kabul edip etmemesiyle ilgilenmezler. Sadece tebliğ vazifesini yerine getirirler. Mevlânâ daha sonra; "Andolsun, biz, Nuh'u kendi kavmine peygamber olarak gönderdik. O da dokuz yüz elli yıl onların arasındadır kaldı."⁸ ayetine işaret edip, Nuh (a.s)'ın 950 sene boyunca kavminin insanlarına tebliğde bulunduğunu ama kavminin onu git gide daha fazla inkâr et-

³ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, Milli Eğitim Basımevi, c.6, s.140, İstanbul 1974.

⁴ Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c.11, s. 293, İstanbul 2005.

⁵ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, (haz. Adnan Karaismailoğlu, Derya Örs) Ankara 2007. c.6, b. 843-845, s.289.

⁶ Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Mâide Süresi, 5/67, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003.

⁷ Mâide Süresi, 5/99.

⁸ Ankebût Süresi, 29/14.

tiğini belirtmiştir. Mevlânâ, Nuh (a.s)'ın inkârcılar karşısında asla ümitsizliğe düşmediğini, susmak yerine daima onlara Allah'ı ve dini tebliğ ettiğini, Nuh (a.s)'ın yaptığı tebliği kabul edenler olduğu gibi dünya zevklerine müptela, hak ve hakikati dinlemeyen kişilerin de olduğunu belirtmiştir. Ayrıca muhalif kişilerin inat ve ısrarları hidayet yolunda giden kişilere tesir etmeyeceği ve onları yollarından alıkoymayacağını vurgulamıştır.⁹

Allah'ın herkesi bu imtihan dünyasında istidadına uygun bir hizmetle görevlendirdiğini belirten Mevlânâ, İsrâ sûresindeki; "De ki; Herkes kendi yapısına uygun işler görür..."¹⁰ ayetine işaret etmiştir. Ona göre müminlere iman, ibadet ve kâfirlere küfür kolay ve hoş gelir. Mevlânâ diğer bir beyitte "Mademki münkirler dalalet içinde olduklarında dolayı inat ve ısrarlarını bırakmıyorlar. Sen ise peygamberin varisisin ve Allah'ın esmasının tecelligahısın, nasıl hak yoldan döner ve tebliğ etmeyi bırakırsın" demektedir.¹¹

با قبول و ناقبول او را چه کار	لیک دعوت واردست از کردگار
دم به دم انکار قومش میفزود	نوح نه صد سال دعوت مینمود
هیچ اندر غار خاموشی خزید	هیچ از گفتن عنان واپس کشید
هیچ واگردد ز راهی کاروان	گفت از بانگ و علا لای سگان
سست گردد بدر را در سیر تگ	یا شب مهتاب از غوغای سگ
هر کسی بر خلقت خود میتند	مه فشانند نور و سگ عو عو کند
در خور آن گوهرش در ابتلا	هر کسی را خدمتی داده قضا
من مهم سیران خود را چون هلم	چونک نگذارد سگ آن نعرهء سقم

Fakat Allah'tan davet emri gelmiştir. Davetin kabul edilip edilmemesiyle sırrı bilen ne işi olur?

Nuh dokuz yüzyıl davet etti onun kavminin inkârı sürekli ziyadeleşti.

Söylemekten hiç dizgini geri çekti mi? Hiç suskunluk mağarasına çekildi mi?

O dedi; Köpeklerin ses ve ulumasından hiç ker- van bir yoldan geri döner mi?

Hiç mehtaplı gecede köpeklerin kavgası yüzünden dolunay seyir hızını ağır- laştırır mı?

⁹ Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, s.7.

¹⁰ İsrâ Sûresi, 17/84.

¹¹ Konuk, a.g.e, c.11, s. 17.

*Ay ışık saçar ve köpek de havlar. Herkes kendi yaratılışına göre hareket eder. Kader herkese bir hizmet vermiştir. Onun o cevherine layık bir hizmet vermiştir. Köpek o hastalık narasını bırakmasa da ben ayım, gezinmemi nasıl bırakırım?*¹²

Tebliğcinin Vazifesi

Mevlânâ peygamberin sadece tebliğ vazifesiyle görevlendirildiğini, halkın Allah'ın teklifini kabul edip etmemesine karışmadığını dile getirerek Mâide sûresinin; “Ey peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et...”¹³ ayetine işâret buyurmuştur. Ayrıca tebliğ ve kulluğun Allah tarafından peygamberlere emir buyrulduğunu, tebliğin peygamberlerin hecay-ı nefislerinden olmadığını söyleyerek¹⁴ Necm sûresinin; O, nefis arzusu ile konuşmaz¹⁵ ayetine işâret etmiştir. Mevlânâ peygamberlerin tebliğ ettikleri ücreti yine Allah'ın kendilerine vereceğini ifade edip Şûra sûresinin “De ki; Ben buna (yaptığım tebliğ görevine) karşılık sizden, akrabalıktan doğan sevgiden başka bir ücret istemiyorum...”¹⁶ ayetine işâret etmiştir.¹⁷

کار ما تسلیم و فرمان کردنیست	هیچ ما را با قبولی کار نیست
نیست ما را از خود این گویندگی	او بفرمودستان این بندگی
زشت و دشمنرو شدیم از بهر دوست	مزد تبلیغ رسالاتش ازوست

Kabul edip etmemenizle işimiz yok bizim, işimiz teslim olmak ve emre uymaktır.

Bu kulluğu bize bahşeden O'dur. Bu sözleri kendimiz söylemiyoruz.

*Haberlerini duyurma ücreti O'ndandır. Dost için çirkin ve düşman yüzlü olduk.*¹⁸

¹² Mesnevî-i Ma'nevî, c.6, b. 9-16, s. 250.

¹³ Mâide Sûresi, 5/67.

¹⁴ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mesnevî Tercümesi ve Şerhi*, İnkılap ve Aka Kitabevleri, c.3-4, s.204, İstanbul 1983.

¹⁵ Necm Sûresi, 53/3.

¹⁶ Şûra Sûresi, 42/23.

¹⁷ Konuk, a.g.e, c.6, s. 144.

¹⁸ Mesnevî-i Ma'nevî, c.3, b. 2926-2930, s.165.

Tebliğcinin Vasıfları

Mevlânâ, hakkı tebliğ eden kişilerin her türlü muhalefete karşı çekinmeden vazifelerini yapmalarını ve bu konuda dayanıklı olmalarını vurgulayıp, Allah'a inanmayan kişilerin baskı ve karşıt fikirlerine karşı müminin kendi vazifesine odaklanması gerektiğini belirtmiştir.¹⁹ Bazı münkirlerin inkâr ve inatlarının mümin kişiye zarar vermeyeceğini, münkir ve müminin bu dünyada bir vazifesi bulunduğunu ve ister kötü, ister iyi herkesin bu dünyada vazifesini yerine getirdiğini belirtip “*De ki; Herkes kendi yapısına uygun işler görür.*”²⁰ ayetine işaret etmiştir.²¹ Peygamberimizin “*Şakk-ı Kamer*” mucizesini gösterince Ebû Leheb’in boş laflar ettiğini, Hz. İsa (a.s.)’ın ölü-yü diriltince Yahudi’nin kendinden geçtiğini dile getirmiş.

از سگان و عوعو ایشان چه باک	در شب مهتاب مه را بر سماک
مه وظیفه خود برخ می گسترد	سگ وظیفه خود به جا می آورد
آب نگذارد صفا بهر خسی	کارک خود می گزارد هر کسی
آب صفای می رود بی اضطراب	خس خسانه می رود بر روی آب
ژاژ می خاید ز کینه بو لهب	مصطفی مه می شکافد نیم شب
وان جهود از خشم سبالت میکند	آن مسیحا مرده زنده میکند
خاصه ماهی کو بود خاص اله	بانگ سگ هرگز رسد در گوش ماه
در سماع از بانگ چغزان بی خبر	می خورد شه بر لب جو تا سحر

Mehtaplı gecede gökteki ay, köpeklerden ve havlamalarından ne diye korksun?

Köpek kendi vazifesini yapar, ay da kendi görevini sergiler.

Herkes kendi işini yapar, su bir çöp içinde safvetini terk etmez!

Çöp su üstünde çöp olarak giderken, berrak su ise ızdırapsız gider!

Mustafa gece yarısı ayı yarar; Ebû Leheb ise kininden saçma sözler konuşur.

Mesih ölüyü diriltirken Yahudi öfkesinden saçını yollar.

Köpeğin sesi ayın kulağına nereden gidecek? Hele bir de Allah'a özgü ay ise bu.

*Padişah, ırmağın kenarında kurbağa sesinden habersiz seher vaktine kadar içip raks eder.*²²

¹⁹ Gölpınarlı, a.g.e, c.1-2, s.422.

²⁰ İsrâ Sûresi, 17/84.

²¹ Konuk, a.g.e, c.3, s. 134.

²² Mesnevî-i Ma'nevî, c.2, b. 414-421, s. 242.

Mevlânâ'ya göre kâmil insan ay gibidir her tarafa marifet nurunu saçar ve tebliğde bulunur ama münkirlerse her şeye itiraz ederler. Köpekler ayın nurundan zevk almadıkları gibi münkirler de kâmil insanların sözlerinden zevk almayı inkâr ederler.²³

مه فشانند نور و سگ وع وع کند
شب روان و همراهان بتگ
سگ ز نور ماه کی مرتع کند
ترک رفتن کی کنند از بانگ سگ

*Ay nurunu saçar köpek de havlar durur, köpek ay ışığını otlak edinir mi hiç?
Gece yol alanlar ve yürümede ayın yoldaşı olanlar, köpeğin havlamasıyla git-
meyi bırakırlar mı?*²⁴

Mevlânâ hakkı tebliğ etme yolunda muhalif kişilerden ve muhalefetten bahsederken bir hikâyeye anlatmaktadır. Bu hikâyede hak tebliğ edilirken her zaman münkirlerin gürlüğü patırdı kopardıkları dile getirilmiştir.²⁵

آنک فرمودست او اندر خطاب
میشخولیدند هر دم آن نفر
کره و مادر همیخوردند آب
بهر اسبان که هلا هین آب خور
آن شخولیدن به کره میرسید
مادرش پرسید کای کره چرا
سر همی بر داشت و از خور میرمید
میرمی هر ساعتی زین استقا
ز اتفاق بانگشان دارم شکوه
ز اتفاق نعره خوفم میرسد
کارافزایان بدند اندر زمین
گفت کره میشخولند این گروه
پس دلم میلرزد از جا میرود
گفت مادر تا جهان بودست ازین

*Söz arastında o buyurdu; Tay ve annesi su içiyordu.
Seyisler atlar geliş su içsinler diye ıslık çalıyordu.
Tay ıslık sesini duyunca, başını kaldırıyor, ürküp su içmiyordu.
Annesi taya sordu, niçin sürekli ürküp su içmiyorsun
Tay dedi; bu topluluk ıslık çalıyor seslerinin birleşmesinden korkuyorum.
Bu yüzden kalbim titriyor, ödüm kopuyor seslerin birleşmesi yüzünden kor-
kuyorum.*

²³ Gölpınarlı, a.g.e, c.5-6, s. 549.

²⁴ Mesnevî-i Ma'nevî, c.6, b.2087-2088, s. 348.

²⁵ Şefik Can, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, Ötüken Yayınları, c.3-4, s.344, İstanbul 1997.

Annesi dedi dünya var olalı yeryüzünde bu tür boş iş yapanlar olmuştur. 26

Mevlânâ, *Mesnevî*'sinde inkarcıların enbiya ve evliyanın davet ve tebliğini dinlemediğini ve peygamberlerin münkirlere daima nasihat ettiklerini ama münkirlerin dini kabul etmek yerine usandığını belirtmiştir.²⁷

قوم گفتند ای گروه این رنج ما
نیست زان رنجی که بپذیرد دوا
سالها گفتید زین افسون و پند
سختتر میگشت زان هر لحظه بند

Onlar dediler ki; bizim hastalığımız iyileşecek hastalıklardan değildir.

Yıllarca bu masal ve öğüdü söylediniz, onunla her an bağ daha sıkılaştı. 28

Tebliğcinin Davranışı

Mevlânâ'ya göre dini tebliğ eden kişinin söz ve davranışları arasında bir çelişki olmamalıdır. Tebliğci peygamberi yolu iyi bilmeli ve o yolu takip etmelidir. Dini zahiren öğrenmiş olan kişi her önüne geleni dine davet edip zikir ve evrad telkin ederse bu sadece taklit olur. Tebliğci dini kâmil mana da öğrenip istidat sahiplerini bulmalı ve nefis yolundan onları çevirip terbiye ederek Allah'a isal etmelidir.²⁹ Kâmil insan önce peygamberi yolu keşfeder sonra yolu bilmeyenlere rehberlik eder. Yoksa söz ve davranışları zıt olan tebliğci hem kendi yolunu kaybeder hem de halkı yoldan çıkarır.³⁰

چون نداند راه یم کی ره برد
سوی دریا خلق را چون آورد
متصل گردد به بحر آنگاه او
ره برد تا بحر همچون سیل و جو
ور کند دعوت به تقلیدی بود
نه از عیان و وحی تاییدی بود

Denizin yolunu bilmeyince nasıl kılavuzluk edip insanları denize doğru götürür?

O denize kavuşursa o zaman sel ve ırmak gibi denize kadar yol gösterir.

Halka çağrıda bulunursa taklitledir vahiy, ilham ve müşahede ile değildir. 31

26 Mesnevî-i Ma'nevî, c.3, b. 4290-4296, s.231.

27 Can, a.g.e, c.3-4, s.232.

28 Mesnevî-i Ma'nevî, c.3, b. 2916-2917, s.165.

29 Konuk, a.g.e, c.5, s. 479.

30 Gölpınarlı, a.g.e, c.3-4, s.128.

31 Mesnevî-i Ma'nevî, c.3, b.1810-1812, s.111.

Mevlânâ'ya göre tebliğde bulunurken muhaliflere karşı tahammülde iyi ahlakın ehemmiyeti büyüktür. Tebliğde bulunan kişi kâmil bir insan gibi davranıp karşısındaki muhalifin nakıs sözlerini iyilikle düzeltmeli. Muhalifin nakıs sözleri sirke gibi ekşidir ama kâmil insanın sözleri bal gibidir. Kâmil insan bu ekşi sirkeyi bal eylemelidir. Kâmil insanın nasihatleri, nefsanî hevesleri peşinde koşan kişiyi tatmin etmese netice hâsıl olmaz.³² Nuh (a.s.)'a kavmi taşkınlık edip, cefa etmesine rağmen Allah'ın yardımı ve keremi neticesinde yumuşaklığını muhafaza etmiştir.³³

پس شکر را واجب افزونی بود	چونک سرکه سرکگی افزون کند
کین دو باشد رکن هر اسکنجبین	قهر سرکه لطف همچون انگبین
آیند آن اسکنجبین اندر خلل	انگبین گر پای کم آرد ز خل
نوح را دریا فزون میریخت قند	قوم بر وی سرکهها میریختند
پس از سرکه اهل عالم می فزود	قند او را بد مدد از بحر جود

Sirke sikkeliğini artırsa o zaman şekerin artması da gerekli olur.

Kahrır sirke, lütuf bal gibidir. Zira ekşi bal şerbetinin esası bu ikisidir.

Eğer bal sirkeden az adım atarsa o ekşi bal şerbeti bozuk olur.

Kavmi Nuh'un üzerine sirke döktüler. Deniz Nuh'a çok şeker döküyordu.

*Cömertlik denizinden onun şekerine yardım edilmekteydi o yüzden âlem halkının sirkesinden fazlaydı onun şekerini.*³⁴

Mevlânâ, *Mesnevî*'de Müslüman birisinin Mecusi birisine dini tebliği etmesi ve Mecusi'nin ona verdiği cevapları hikâye tarzında dille getirmiştir.³⁵

هین مسلمان شو بباش از مؤمنان	مر معی را گفت مردی کای فلان
ور فزاید فضل هم موقن شوم	گفت اگر خواهد خدا مؤمن شوم

Bir adam bir Mecusiye dedi; Ey filan! Hadi Müslüman ol, müminlerden ol.

*Mecusi ona dedi ki; Allah isterse mümin olurum. Lütfinü çoğaltırsa kesin inançlı da olurum.*³⁶

³² Can, a.g.e, c.5-6, s. 338.

³³ Can, a.g.e, c.5-6, s.338.

³⁴ *Mesnevî-i Ma'nevî*, c.6, b. 17-21, s. 250.

³⁵ Gölpınarlı, a.g.e, s. 261.

³⁶ *Mesnevî-i Ma'nevî*, c.5, b. 2912-2913, s. 171.

Kötü Tebliğ

Mevlânâ'ya göre dini tebliğ eden kimselerin cahillikleri ve bilgisizlikleri bazen istenmeyen olaylara neden olabilir. İslam dinine iman etmeye meyleden bir münkir, söyledikleri ile yaptıkları bir olmayan bir Müslüman'ın efa-lini, halini ve Müslümanlığını gördüğü vakit İslam'a karşı meyline ve mu-habbetine gevşeklik gelir. Mevlânâ lakayt ve işin ehli olmayan kişilerin yap-tığı tebliğlerin İslam dinine binlerce münkirden daha fazla zarar verdiğini bunların tebliğ etmek yerine, tebliğde bulunmamalarının daha evla oldu-ğunu vurgulamıştır.³⁷ Bu konu hakkında *Mesnevî*'de çirkin sesli bir müezzinin kâfirlerin bulunduğu bir mahallede ezan okuması ve kâfir bir adamın gelip ona hediye vermesi hikâyesine değinmek yerinde olacaktır.

Çok çirkin sesli bir müezzine vardı. Kâfirlerin bulunduğu bir memlekete ezan okuyordu. Ona ne kadar; "bu çirkin sesle ezan okuma, çekişme ve düşmanlıklara sebep olur" dedilerse de, o inat edip söylenenlere aldırış etmedi. Ezan okumaya devam etti. Halk toplumsal bir kargaşadan korkarken elinde bir takım elbise ile bir kâfir çıkıp geldi. Müezzine elbise, mum ve helva hediye getirmişti. Kâfir; "Nerede o müezzine" dedi. "Onun okuduğu ezan sesinden dolayı insanın huzuru artıyor." Ona; "o çirkin sestен insana huzur gelir mi" dediler. O kâfir; "onun sesi kiliseye kadar geldi, benim mahir bir kızım vardı. Çoktandır Müslüman olmak istiyordu. Birçok kişi ona Müslüman olma demesine rağmen yine de bu sevdadan vazgeçmedi. O Müslüman olmak için gayret sarf etikçe ben de kabroluyordum. Ne yapacağımı bilmiyordum. Nihayet müezzine ezan okumaya başlayınca ve sesi kilisede duyulunca. Kızım; "Bu kötü ses nedir. Beni mahvetti. Bu manastırda ömrümde böyle çirkin bir ses duymadım" dedi. Kız kardeşi; "bu ezan sesidir. Bu Müslüman âdetidir. Bu sesle Müslümanları ibadete çağırıyorlar" dedi. Kız ilk önce kardeşine inanmadı. Başkasına sordu o da evet deyince içindeki iman sar-sıldı, üzüldü ve böylece Müslümanlıktan soğudu. Kâfir; "böylece kızım Müslü-manlıktan kurtuldu ben de azaptan. Dün gece ilk defa rahatça yattım. Bu dert-ten kurtardığı için çirkin sesli müezzine hediye getirdim" dedi.³⁸

³⁷ Can, a.g.e, c.3-4, s.271.

³⁸ Mesnevî-i Ma'nevî c.5, b. 3367-3388, s. 201.

Yoldan Sapmışların Tebliği

Mevlânâ'ya göre yoldan sapmış olanların tebliği saf gönüllüler için bir tuzaktan öte bir şey değildir. Yoldan sapmışların davet ve iltifatlarına kanıp bunlar benim iyiliğimi istiyor denilmemeli. Yoldan sapmışların daveti avcılarının pusuda saklanıp kuşları tuzağa düşürmek için yaptıkları kuş sesi taklidi gibidir. İhtiyat eden ve taklitten sakınan kişi bu tuzağa giriftar olmaz.³⁹

تو نگوئی مست و خواهان منند	حزم آن باشد که چون دعوت کنند
که کند صیاد در مکمن نهان	دعوت ایشان صفیر مرغ دان
میکنند این بانگ و آواز و حنین	مرغ مرده پیش بنهاده که این
جمع آید بر دردشان پوست او	مرغ پندارد که جنس اوست او
تا نگردد گیج آن دانه و ملق	جز مگر مرغی که حزمش داد حق

İhtiyat, seni davet ettiklerinde, bunlar beni seviyor, bunlar beni istiyor dememendir.

Onların davetlerini avcının kuş avlamak için pusuda çıkardığı kuş sesi olarak gör.

Bu sesi, iniltiyi ve ötüsü bu yapıyor diye önüne ölü kuş koymuş.

Kuş onun kendi cinsi olduğunu zanneder toplanır, avcı da derilerini yolar.

Ancak Allah'ın ihtiyat verdiği, yem ve tuzaktan başı dönemeyen kuş müstesnadır.⁴⁰

Tebliğ Kıssaları

Mevlânâ, Musa (a.s)'ın kavmini hak dine davet etmesine değinerek; “*Ey Musa sen gaflet ehli kişileri hakka ve hak dine çok davet ettin, onlar için birçok lütuf ve ikramda bulundun ama onlar buna uygun davranmadılar. Madem onların böyle bir istek ve arzusu yok o zaman nimetlerini kes ve onlar da gaflet uyusunda öylece kalsınlar.*” demiş.⁴¹

آن خران را طالع و روزی نبود	تو بسی کردی به دعوت لطف و جود
تا بردشان زود خواب غفلتی	پس فرو پوشان لحاف نعمتی

³⁹ Gölpınarlı, a.g.e, c.3-4, s.24.

⁴⁰ Mesnevî-i Ma'nevî, c.3, b. 230-234, s.37.

⁴¹ Konuk, a.g.e, c.8, s. 562.

Çağırma çok cömertlik ve lütuf gösterdin. Ne ki bu eşeklerin şansı ve kısmeti yoktu.

*Bu durumda nimet yorganını üstlerine ört de alıp götürürsün onları gaflet uykusu.*⁴²

Mevlânâ, Süleyman (a.s.)'in Belkıs'ı dine davet edip şöyle dediğini belirtmektedir; "*Ben seni nefsimde davet etmiyorum ben seni hakka davet ediyorum, ben nefsimin heveslerine uyan biri değilim. Dünyevi lezzetlerle bir alakam yoktur.*"⁴³

هين بيا كه من رسول دعوتی چون اجل شهوتكشم نه شهوتی

*Hadi gel ben elçi ve davetçiyim. Ben şehvet mensubu değilim ecel gibi şehvet öldürenim.*⁴⁴

Sonuç

Mevlânâ'nın en önemli eseri sayılan *Mesnevî* gerek kendi çağında gerekse çağımızda bıraktığı tesirler bakımından tasavvuf alanında yazılmış en önemli eserlerden biri sayılmaktadır. *Mesnevî*'de çok çeşitli konular mevcuttur. Tebliğ de bu konulardan biridir.

Tebliğ, İslam dinini ve onun kaidelerini anlatarak beşerin bu emirler çerçevesinde yaşamalarını sağlamaktır. Yani iyi ve güzel olanı emretmek, kötü ve çirkin olan her şeyden menetmektir. *Mesnevî*'de tebliğ konusuna değinen Mevlânâ; Kur'an'ı Kerim, peygamberlerin ve onlara tabi olanların ilk görevinin tebliğ ve davet olduğunu vurgulamış ve tebliğ de bulunan kişilerin halis niyet, iyi huy, dini herkesin anlayacağı şekilde açıklayabilme ve diğer ahlaki özelliklere sahip olması gerektiğini ifade etmiş. Tebliğde bulunurken gönül kazanmanın ehemmiyetli olduğunu, nitekim tebliğle vazifelendirilen peygamberlerin de bunu kendilerine rehber edindiklerini beyan etmiş. Tebliğ yapılırken ferasetli davranılması gerektiği, kaba ve sert bir üslupla yapılan tebliğin hayra vesile olamayacağını, peygamberi tarzın ör-

⁴² *Mesnevî-i Ma'nevî*, c.4, b. 3671-3672, s.434.

⁴³ Can, a.g.e, c.3-4, s.424.

⁴⁴ *Mesnevî-i Ma'nevî*, c.4. b. 11, s.299.

nek alınması gerektiğini vurgulamış. En önemli tebliğ metodunun şüphesiz kişinin İslam'ı yaşayarak gösterebileceğini, söyledikleri ve yaşantısı arasında uçurum olan kişilerin bu konuda başarıya ulaşmasının zor olduğunu dile getirmiş. Tebliğin peygamberlerin gönderiliş amaçlarının en önemlilerinden biri olduğunu, tebliğin sadece peygamberlerin vazifesi olmadığını, bütün Müslümanların üzerine bir vazife olduğunu söylemiş. Tebliğde bulunan kişinin daima ümidvar olması, kendisine şefkat, merhamet ve yumuşaklığı rehber edinmesi gerektiği beyan edilmiş. Tebliğde bulunurken muhalefetlerden çekinilmemesi gerektiği, kötü tebliğin tebliğ etmemekten daha zarlı olduğu ve yoldan çıkmış kişilerin ettikleri tebliğin saf gönüllü müminler için bir tuzak olduğuna değinilmiş. *Mesnevî*'de tebliğ konusunun ehemmiyetine binaen Kur'an ayetlerine ve peygamber kısalıklarına çokça işaret edilmiş.

Kaynakça

- Altuntaş, Halil- Şahin, Muzaffer, *Kur'ân-ı Kerim Meali*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003.
- Boynukalın, Mehmet, "*Tebliğ*", DİA, c.4, İstanbul 2011.
- Can, Şefik, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, Ötüken, Yayınları, İstanbul 1997.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mesnevî Tercümesi ve Şerhi*, İnkılap ve Aka Kitabevleri, c.3-4, İstanbul 198.
- *Mesnevî ve Şerhi*, Milli Eğitim Basımevi, c.6, s.140, İstanbul 1974
- Konuk, Ahmed Avni, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, İstanbul 2005.
- Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, haz. Adnan Karaismailoğlu, Der-ya Örs, Ankara 2007.
- Zemânî, Kerîm, *Minâger-i Işk, Zemânî*, Neşr-ı Ney, Tahran 1382.

KUR'ÂN'IN HARFÎ VE TEFSİRÎ TERCÜMESİ -Bakara 183-187 Âyetleri Örneğinde Bir Mukayese-

Muhammed Şerif KAHRAMAN*

Özet

Henüz Hz. Peygamber döneminde dahi Kur'an'ı anlama sorunu ile karşılaşıldığı vakidir. Bu husus, ashâbın Arapçayı bilmemesinin değil, ilâhî hitabın Hz. Peygamber tarafından tebyîn edilmesi gerektiğinin zorunlu bir sonucu idi. Hz. Peygamber, sahâbenin anlamada güçlük çektiği yerleri, yine Kur'an'ın kendisiyle veya kendi sözleriyle açıklamış, tefsir etmiş, bir nevi onlara tercüme yapmıştır. Arap olmayanların İslâm dinine girmeleriyle birlikte, ilâhî hitabın Arapça bilmeyenler tarafından anlaşılabilmesi sorunu tezahür etmiştir. Bu problem, ya acemin Arapça öğrenmesi veya Kur'an'ın acem diline çevrilmesi yoluyla aşılmaya çalışılmıştır. Motamot bir Kur'an çevirisi, lafzî kaygıların güdüldüğü bir Kur'an tercümesi Kur'an'ın ruhunu yansıtamayacağı gibi, yüzeysel okumadan kaynaklanan türlü problemlere sebep olacaktır. O halde, Arapça bilmeyenler için çevrilmesi gerekenin Kur'an'ın mefhumu olduğu söylenebilir. Bu da lafzî çeviriyle değil, tefsirî tercümeyle mümkün görünmektedir.

Anahtar Kelimeler

Tercüme, Lafzî Çeviri, Tefsirî Tercüme, Meâl

* Arş. Gör. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Literal and Interpretative Translation of the Qur'an
-A Comparison In The Example of 183rd - 187th Verses of Baqarah-

Abstract

It's not certain whether there were any problems regarding understanding the Qur'an during the period of Prophet Mohammed. This question was not due to Muslims not knowing Arabic, but was an obligatory result of the requirement of interpretation of the holy book by the Prophet Mohammed. The Prophet has explained his holiness the parts of Qur'an where the Muslims had difficulty in understanding with the Qur'an itself or his own words, interpreted and translated it in a way. With the non-Arabs accepting Islam as their religion, the problem of understanding the holy book by the believers who didn't speak Arabic has occurred. And they have tried to overcome this problem by non-Arabs learning Arabic or translating the Qur'an into non-Arabic languages. While a literal translation of the Qur'an with the concern of not conveying the words into another language properly both wouldn't reflect the spirit of Qur'an and result in various problems due to reading it superficially. In that sense, it's possible to suggest that the one that should be translated for the ones who don't speak Arabic is the concept of Qur'an instead. And it seems that this wouldn't be possible through a literal translation, but through an interpretation.

Keywords

Translation, Literal Translation, Translation of the Meaning, Annotated Interpretation

GİRİŞ

İslâm'ın ilk dönemlerinde örneklerine yok denecek kadar az rastlanan Kur'ân çevirileri, günümüzde olabildiğince çoğalmış, sadece Türkçede sayısı yüzleri bulan bir meâl furıyası zuhur etmiştir. Başlangıçta Kur'ân'ın mefhumunu Arapça bilmeyenlere aktarma endişesiyle ortaya çıkan bu hareket günümüzde yazarın Kur'ân'dan anladığını yazma çabasına dönüşmüştür.

Meâl yazmada standart kriterlerin olmayışı da piyasaya bir serbestlik ve canlılık kazandırmıştır. Kimileri ilâhî kelama müdahale etmeme iddiasıyla harfî tercüme yoluna başvurmuş, kimisi de tefsiri tercüme adına orijinal metne aşırı müdahalede bulunmuştur. Ancak harfî tercüme iddiasında olan

çevirilerde tefsirî tercümeyle, tefsirî tercümelerde harfî tercümeyle rastlamak da mümkündür.

Meâller konusu güncelliğini yitirmeyen bir husus olarak önümüzde durmaktadır. Yapıcı eleştirilerin azlığı ve sıhhatli alternatiflerin olmayışı nedeniyle meâl dünyası kendine çekidüzen verememekte, belirli bir disipline sahip olunamadığı için meâller arası anlam çatışmalarına rastlanabilmektedir. Bu yüzden araştırma konumuz olarak, Kur'ân'ın harfî tercümesinin yapılamayacağı konusunu ele alarak Kur'ân'ın tefsirî tercüme ile çevrilmesi gerektiği ve mevcut tefsirî tercümelerin de hatadan beri olamayacağı tezini işledik.

Öncelikle, tercüme ve meâl kavramlarının sözlük ve terim anlamlarını inceleyerek Kur'ân ve tercüme ilişkisini ele aldık. Burada Kur'ân'ın anlaşılması için çeviriye ihtiyaç duyulduğunu, bunun da harfî değil tefsirî bir tercüme ile olması gerektiğini belirttik. Karşılaştırması yapılacak olan meâlleri zikrettikten sonra çalışma konusu olan âyetlerin meâllerini sıralayarak değerlendirmelerde bulduk.

Çalışmamızda, harfî ve tefsirî tercüme yöntemiyle yazılmış ikişer çalışma incelenmiştir. Mukayese ve değerlendirme yapabilmek için Bakara sûresi 183-187. âyetleri tercih edilmiştir.

1. TERCÜME KAVRAMI

1.1. Kelimenin Sözlük Anlamı

Lügat âlimleri 'tercüme' kelimesinin kökeni hakkında ihtilaf etmişlerdir. Muarrab bir kelime olduğunu söyleyenler Süryanice veya Ârâmice kökenli 'turguman, dergeman' (درگمان, درغمان) kelimesinin 'tercüman' (ترجمان) kelimesine dönüşerek Arapçalaştığını, bunun da Arapçadaki diğer kelimeler gibi çekim özelliği kazandığını belirtirler.²

Kelimenin Arapça asıllı olduğunu söyleyenler ise, fiil kökünün sülâsi رجم mi rubâi ترجم mi olduğu hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir.

¹ Dehhudâ, Ali Ekber, *Lügatname Dehbuda*, Merkez-i Tahkikât Râyâneyi Kâimiye, İsfahan, ts., V/1919. Dijital baskı için: <http://download.ghaemiyeh.com/downloads/pdf/3000/2039-fadeh-khoda-loghat-nameh-5.pdf>

² ez-Zebîdî, Muhibbuddin Ebû Feyz es-Seyyid Muhammed Murtaza el-Huseynî el-Vâsîti el-Hanefî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994, XVI/73-74.

Rubâî olduğunu söyleyenler kelimenin *فعلل* kalıbında ve tüm harflerinin aslî olduğunu belirtirler.³ Kelimenin muarrab olduğu görüşü de veznin rubai olmasını gerektirir.⁴ Kelime kökünün sülâsî olduğunu söyleyenler ise *رجم* vezninin başına te harfinin gelerek *تفعل* veznine dönüşen mezîd bir kalıp olduğunu ifade ederler.⁵

تَرْجَمَةٌ, *تَرْجَمَةٌ* kelimesi kullanım olarak *تَرْجَمَةٌ* fiilinin masdarı olan *التَّرْجَمَةُ* kelimesi kullanımı olarak yaygın olarak kullanılanı terceme ve tercümedir.⁶ Tercüme kelimesinin sarf çekimi - *تَرْجَمَةٌ* - *يُتْرَجَمُ* - *تَرْجَمَ* şeklindedir. İlk dönem sözlüklerde tercüme işini yapan kişi *ترجمان* olarak ifade edilmiştir. Bu kelime de *تَرْجَمَان*, *تَرْجَمَان*, *تَرْجَمَان* şekillerinde kullanılmıştır.⁷ *ترجمة* kelimesinin çoğulu *ترجمان*; *تراجم* kelimesininki de *تراجم* ve *ترجمة* olarak geçer.⁸

Sözlükte; bir sözü söylediği dilde veya başka bir dilde açıklamak, bir sözü bir kimseye ulaştırmak, bir sözün anlamını diğer bir dilde dengi bir sözle aynen ifade etmek anlamlarına gelen⁹ tercüme, Türkçede, bir dilden başka bir dile çevirme ve çeviri anlamında kullanılmaktadır.¹⁰ Tercüme, maksadın açık ve net bir şekilde anlaşılmasını temin etmek için bir sözü kendi dilinden başka bir dile çevirip açıklamaktır.¹¹

Tercüme kelimesinin başlıca anlamları şunlardır:

1. Sözü söylendiği dilde açıklamak. Kur'an'ı güzel bir şekilde tefsir et-

³ el-Feyruzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kub, *el-Kâmûsul-Muhit*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1994, s. 1399; ez-Zebîdî, XVI/73-74.

⁴ ez-Zebîdî, XVI/74.

⁵ el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Farabî, *Tâcu'l-Luga ve Sabâhu'l-Arabiyye el-Müsemma es-Sıbâh*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1999, IV/1566; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim el-Efrîkî el-Mısırî, *Lisânu'l-Arab*, Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbûât, Beyrut 2005, II/1470.

⁶ Türkçede yaygın kullanım 'tercüme' şeklinde olduğu için yazımızda bunu esas aldık.

⁷ el-Cevherî, IV/1566; ez-Zebîdî, XVI/73; el-Feyruzâbâdî, s. 1399; el-Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Mukrî, *el-Misbâhu'l-Munir*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2008, s. 51; İbn Manzûr, II/1470; Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsü'l-Basit fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhit*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014, s. 4878.

⁸ İbrahim Mustafa, vd., *el-Mu'cemul-Vasit*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1996, s. 83.

⁹ Karagöz, İsmail, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2010, s. 651.

¹⁰ Komisyon, *Türkçe Sözlük*, TDK, Ankara 2005, s. 1958.

¹¹ ez-Zehabî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Mufessirün*, Mektebetü Mus'ab b. Umeyr el-İslâmiyye, y.y., 2004, I/23.

mesinden dolayı İbn Abbas, İbn Mes'ûd tarafından 'tercümânü'l-Kur'ân' olarak övülmüştür.¹²

2. Sözü ulaşmadığı kişiye iletilmesi. Kulaklarının ağırlaşmasından dolayı, söylenenleri ancak birinin yardımıyla duyabildiğini ifade etmek amacıyla şair şöyle demiştir:¹³

“إِنَّ الثَّمَانِينَ - وَبُلِّغْتَهَا - قَدْ أَحْوَجَتْ سَمْعِي إِلَى تَرْجُمَانٍ”

“Bu seksenli yaşlar -Sen de göresin!- kulaklarımı bir tercümana mecbur eyledi.”

Yine Ebu Cemre'nin “İnsanlarla İbn Abbas arasında tercümanlık yapıyordum.”¹⁴ ifadesi onun İbn Abbas ile ziyaretçiler arasında sözcülük vazifesini üstlendiğini göstermektedir. “Sizden her bir kimseyle kıyâmet günü Rabbi mutlaka konuşacaktır ve arada tercüman da bulunmayacaktır.”¹⁵ hadis-i şerifinde de kıyâmet günü kul ile Rabbi arasında tercümansız, aracasız ve doğrudan bir iletişim olacağı bildirilmiştir.

3. Sözü bir dilden başka bir dile nakletmek. Bizans kralı Herakleios'un Hz. Peygamber'le ilgili bilgi edinmek için yanına çağırtdığı Ebu Süfyan'la tercüman aracılığıyla konuşması¹⁶ bu anlamdadır.

4. Bir sözü başka bir lisanla açıklamak. Bu bağlamda, kelamı başka bir dilde açıklayan kişiye tercüman denmiştir.¹⁷

Ayrıca ترجمة بالتركية tamlaması kitap giriş ve önsözleri için, ifadeyi Türkçeye çevrilen eser anlamında kullanılır.¹⁸ Terceme kelimesi özel olarak hadis ilminde bölüm ve bâb başlıkları; tarih ilminde şahıs biyografileri için kullanılır.¹⁹

Tercüme kelimesinin sülâsi asıllı olduğu görüşüne göre kökü r-c-m'dir. رجم taşlamak, lanetlemek, hakaret etmek anlamlarına gelir. Kur'ân'da geçen r-c-m türevi kelimeler öldürmek anlamındadır. Ancak “لَئِنْ لَمْ تَنْتَه لَأَرْجُمَنَّكَ”²⁰ ve

¹² İbn Harb, Ebû Hayseme Zühayr en-Nesâi, *Kitâbu'l-İlm*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1983, s. 15.

¹³ el-Kâli, Ebû Ali İsmail b. Kasım el-Bağdadî, *Kitâbu'l-Emâlî*, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, y.y., 1975, s. 76.

¹⁴ Buhari, İlim, 25; Müslim, İman, 24.

¹⁵ Buhari, Tevhid, 33; Müslim, Zekat, 67.

¹⁶ Buhari, Bed'ul-Vahy, 1.

¹⁷ İbn Manzûr, II/1470.

¹⁸ Ma'lûf, Luis, *el-Müncid*, el-Mektebetü'l-Kâtolikiyye, Beyrut, ts., s.60.

¹⁹ Aydınli, Abdullah, *Hadis Istıbları Sözlüğü*, Hadisevi Yayınları, İstanbul 2006, s. 320.

²⁰ Meryem 19/46: “Eğer ilahları kötölemekten vazgeçmezsen seni taşaya tutarım.”

“لَنْزُجْمُنْكُمْ”²¹ âyetlerinde geçen *recm* ifadesinin ‘sövmek, ağzını bozmak, fena yapmak’ anlamlarında olabileceği söylenmiştir. رَجَمَ بِالْحِجَارِ²² taşlamak, رَجَمَ بِالْغَيْبِ tahmin yürütmek, gelecekte haber vermek²³ anlamlarına gelmektedir. ترجم kelimesinin kökünün رجم olduğu görüşünü dikkate alırsak tercüme; konuşanın sözü ağzından bırakması, çevirenin sözle haber vermesi anlamındadır.²⁴

Genel olarak tercüme kelimesi tefsir etmek, açıklamak,²⁵ kelamı tebyin ve tavih etmek,²⁶ ifadeyi açıklamak,²⁷ işitmeyene sözü ulaştırmak, sözü zikredildiği dille açıklamak,²⁸ sözü başka bir dilde açıklamak,²⁹ sözü bir dilden diğer bir dile çevirmek³⁰ anlamlarında kullanılmıştır. Bu bağlamda sözü tercüme edip onu başka bir dille açıklayan, *bir dili başka bir dille beyan ve tefsir eden kişiye*³¹ tercüman denir. Yazılı eser tercüme eden için daha çok ‘mütercim’ ifadesi kullanılır.³²

1.2. Kelimenin Terim Anlamı

Türkçede çeviri olarak da ifade edebildiğimiz tercüme kelimesi kavram olarak, bir lafzı eşdeğer bir lafızla değiştirmek;³³ bir kelamın manasını diğer bir dilde dengi bir ifade ile aynen ifade etmektir.³⁴ Diğer bir deyişle bir sözü mana ve maksadını göz ardı etmeden başka bir dille ifade etmektir.³⁵

²¹ Yâsîn 36/18: “Mutlaka sizi taşıyarak öldürürüz (recmederiz).”

²² el-Ferâhîdî, Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, thk: Abdulhamid Hindâvî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003, II/104; İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mücemu Mekâyisi'l-Luga*, Dâru'l-Cil, Beyrut, ts, s. 494; el-Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyyüb b. Musa el-Huseynî, *el-Külliyat Mücemun fi'l-Mustalahât ve'l-Furûki'l-Lugaviyye*, Müessesetü'r-Risâle Nâşirün, Beyrut 1998, s. 465.

²³ Bkz: Kehf 16/22.

²⁴ ez-Zebîdî, XVI/73-74.

²⁵ el-Feyruzâbâdî, s. 1399.

²⁶ İbrahim Mustafa, s. 83.

²⁷ Mes'ûd, Cubrân, *er-Râid*, Dâru'l-İlmi'l-Melâyin, Beyrut 1992, s. 206.

²⁸ el-Bugâ, Mustafa Dîb, Mistu, Muhyiddin Dîb, *el-Vâdih fi Ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Dimeşk 1998, s. 258.

²⁹ el-Cevherî, IV/1566; İbn Manzûr, II/1470.

³⁰ ez-Zebîdî, XVI/73.

³¹ Mütercim Âsım, V/4878.

³² Durmuş, Zülfikar, *Kur'an'ın Türkçe Tercümeleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2007, s. 42.

³³ el-Kefevî, s. 313.

³⁴ Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Matbaai Ebüzziya, İstanbul 1935, I/9.

³⁵ el-Bugâ, 258.

Elmalılı tefsirinin mukaddimesinde “terceme aslın ma’nasına tamamen mutabık olmak için sarahatte delâlette, icmalde tafsilde, umumda hususta, ıtlakta takyidde, kuvvette isabette, hüsni edada, üslûbı beyanda hasılı ilimde, san’atta asıldaki ifadeye müsavi olmak ıktıza eder.” der.³⁶ Bunu şu şekilde açıklamak mümkündür:

Bir tercümenin, asıl lafzın manasına tamamen mutabık ve tam bir tercüme olabilmesi için; sarahatte (açıkça ifade edilen yerleri aynı açıklıkta ifade etmesinde), delalette (açıkça beyan edilmediği halde lafzen delalet edilen manaları aynı incelikle göstermesinde) muvafık olmak zorundadır.

Aynı şekilde icmalde (bir gayeye binaen tafsil edilmeden hülâsa olarak beyan edilen yerleri, aynı kısalıkla ifade etmesinde), tafsilde (genişçe açıklanan yerleri aynı genişlikle beyanında), umumda (bir hükmü, umumu ilgilendiren bir şekilde beyanda), hususta (bazı hükümleri ise hususi tutmada) da ifadeler denk olmalıdır.

Yine ıtlakta (kimi hükümlerin başka manalara da hamlinin mümkün olabilmesi için sınırlarını çizmeyerek belirsiz bırakmasında), takyidde (bazı hükümleri ise, yanlış anlaşılmaya mahal vermeyecek şekilde, hududunu kesin olarak belirlemesinde, kuvvette (kelamın belli manaları tek bir kalıp ile değil, aynı manaya gelen fakat farklı incelikler taşıyan birçok kelimelerle vurgulanmasında), isabette (metinde kimleri ve hangi manaları muhatap aldığının aşikâre bilinmesinde) de dengi bir tabirle ifade edilmelidir.

Yine hüsni edada (maksadı ifade eden kelimeler tek başına bile kaldığında, o manayı aynı güzellikle ifade etmesinde), üslubu beyanda (kendine has olan aynı üslupla anlatmasında), hâsılı ilimde, (kullanılan edebî sanatlarda asıldaki ifadeye denk olması lüzumu vardır.³⁷

İstılâhî anlamda tercüme, ilâhî kelimelerin manasını, bütün anlam ve gayelerine bağlı kalmak şartıyla, Arapçadan başka bir dildeki kelimelerle ifade etmektir.³⁸

³⁶ Elmalılı, I/9.

³⁷ Heyet, *Kur’an-ı Kerim ve Osmanlıca Muhtasar Meâli*, Hayrat Neşriyat, Isparta 2012, s. 21-22.

³⁸ ez-Zürkânî, Muhammed Abdulazim, *Menâbilu’l-İrfân fi Ulûmi’l-Kur’an*, Daru’l-Kütübîl-İlmiyye, Beyrut 2010, s. 329.

1.3. Tercüme Çeşitleri

Genel anlamda tercüme, harfî ve tefsirî tercüme olarak ikiye ayrılır.³⁹ Bunları kısaca açıklayıp birer örnek verelim.

1.3.1. Harfî Tercüme

Harfî tercüme, asıl dildeki her kelimenin tercüme edilen dilde dengi olan kelimeye çevrildiği, nazım ve tertip uyumunun aksine anlam bütünlüğünün gözetilmediği tercüme çeşididir.⁴⁰ Lafzî, müsâvî, mislî, literal, motamot, kelimesi kelimesine çeviri olarak da isimlendirilir.⁴¹

Harfî tercüme, asıl dildeki metnin her kelimesinin tek tek ele alınıp, diğer dilde onların yerine geçebilecek lafızların her yönden gözden geçirilerek yerine konulması şeklinde yapılır. Bu tarz bir tercüme her ne kadar bilimsel eserlerde pratik gibi görünse de edebî eserlerde kullanımı son derece güç, Kur'ân-ı Kerim'de ise imkansızdır.⁴²

Örneğin, ⁴³ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا“ âyet-i kerimesinin harfî tercüme ile karşılığı “*Ve elini boynuna bağlama ve büsbütün de onu açma, yoksa kınanmış, iç çekerek oturursun.*”⁴⁴ şeklindeki âyetin maksudından uzak bir ifade olarak ortaya çıkar.

1.3.2. Tefsirî Tercüme

Tefsirî tercüme, cümlenin delalet ettiği mananın diğer dilde de aynı şekilde ifade edilmesi olup bu tarz bir çeviride nazım ve tertibin asla uyumu gözetilmez.⁴⁵ Manevî⁴⁶ ve mefhûmî tercüme olarak da isimlendirilir.⁴⁷

Kur'ân'da çeşitli anlamlara gelen pek çok harf, edat ve kelime bulun-

³⁹ Cerrahoğlu, İsmail, Tefsir Usûlü, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2013, s. 217; Aydar, Hidayet, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2014, s. 58-59.

⁴⁰ el-Bugâ, 259.

⁴¹ Durmuş, s. 111.

⁴² Demirci, Muhsin, *Kur'an Taribi*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2014, s. 190.

⁴³ el-İsrâ 17/29.

⁴⁴ Atay, Hüseyin, *Kur'an Türkçe Çeviri*, Atay ve Atay Yayınları, Ankara 2007, s. 284.

⁴⁵ el-Bugâ, 259.

⁴⁶ “Manen, mana olarak” anlamında.

⁴⁷ Aydar, s. 268.

âyetin yaklaşık manası olduğu anlamındadır.⁵⁴ Bir sözün manasının her yönüyle aynen değil de biraz noksanı ile ifade edilmesidir.⁵⁵ Bir sözün manasını her tarzda aynı şekilde değil de, biraz noksanıyla kendisinden elde edilen manaya göre söylemeye ‘meâl’ denmiştir.⁵⁶

Bazı metinler vardır ki, ifadelerindeki incelik, nükte ve vurguların asıl dildeki zenginliğiyle tercüme edilmesi pek mümkün değildir. O metin o haliyle, sanki o dile has gibidir. Böyle metinlerin diğer dillere çevrilmesi, artık birebir kelimelerle değil, daha farklı ifadelerle, tahlil edilerek ancak yapılabilir ki, buna artık tercüme değil, meâl denilir.⁵⁷

Allah kelamı olan Kur’ân’ın harfî tercümesi mümkün olamaz. Kur’ân’ı Arapça gibi mükemmel bir dilden Türkçenin bugünkü şekline çevirmek pek güçtür.⁵⁸ Kur’ân’ı Arapça’dan başka bir dile hakkıyla tercüme etmenin mümkün olmadığı inancının bir göstergesi olarak⁵⁹ meâl kelimesini ilk defa Elmalılı kullanmıştır. Bu yüzden, Kur’ân çevirilerinde “tercüme” değil de, mana demek olan “meâl” kelimesini kullanmak bir gelenek haline gelmiştir.⁶⁰

Ancak şu da unutulmamalıdır ki, bir meâl ne kadar mükemmel olursa olsun Kur’ân değildir. İşte bu sebeple Kur’ân’ı doğrudan meâllerden anlamak gerektiği yolundaki iddialar gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü meâller Kur’ân’dan mütercimın anlayabildiği kadar bazı şeyleri aktarsa da Kur’ân’ın mesajını hakkıyla ortaya koyamaz.⁶¹ “Kur’ân okumak” ile “meâl okumak” arasındaki fark, “Kur’ân” ile “meâl” arasındaki farktan kaynaklanır. Meâl okuyan kişi, aslında Kur’ân’ı değil, meâl yazarının Kur’ân’dan anlayıp aktardığı şeyi okumuş olur.⁶²

Kur’ân-ı Kerim, apaçık ve anlaşılır bir kitaptır. Bu ondaki her şey, her seviyedeki insanın hemen anlayacağı şekildedir, açıklamaya gerek yoktur, an-

⁵⁴ Karagöz, s. 413.

⁵⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 30.

⁵⁶ Elmalılı, I/30.

⁵⁷ Heyet, *Kur’an-ı Kerim ve Osmanlıca Muhtasar Meâli*, s. I.

⁵⁸ Atasoy, İhsan, vd., *Kur’ân-ı Kerim’in Türkçe Meâli*, Nesil Yayınları, İstanbul 2015, s. 13.

⁵⁹ Öztürk, Mustafa, *Cumhuriyet Türkiyesi’nde Meal ve Tefsirin Serencamı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012, s. 71.

⁶⁰ Atasoy, s. 13.

⁶¹ Altuntaş, s. 9.

⁶² Sifil, Ebubekir, *Meal Sabiden Yeterli mi?*, Milli Gazete, 14 Şubat 2011.

lamında değildir.⁶³ Onun âyetlerinden birçok manalar zuhur eder. Mütercim ondan bir mana anlar ve onu aktarır; fakat başka manalar da âyetlerde kendini göstermeye devam eder. Meâller âyetlerden bir veya iki mana aktarsa da, âyetlerden anlaşılabilir birçok mana kalabilmektedir. Bu nedenle okuyucu, Kur'ân'ı meâllerle ölçmeye kalkmamalıdır. Kur'ân bu meâllerden ibaret değildir.⁶⁴

Kur'ân, insanlar okuyup anlasın da yaratılış nedenlerini, yeryüzünde görevlerinin ne olduğunu, neleri yapıp neleri yapmamaları gerektiğini bilsinler diye indirilmiştir. Tüm insanlara seslenen Kur'ân'ın anlaşılmasına mani olan bir husus var: Dil farkı! Bu sebeple Kur'ân'ı başka dillere tercüme etmek gerekmektedir. Konuyu bilenlerin ortak fikri şudur: Kur'ân tercüme edilemez. Tercüme 'bir sözün başka bir dilde dengi bir ifadeyle yeneden söze dökülmesi' demektir. Kur'ân'ın lafzı gibi manası da ilâhî olduğu için 'dengi bir ifade' ortaya koymak insan gücünü aşmaktadır. Yapılacak çalışma ancak "sözün kısaca anlamı" diye tarif edilen bir 'meâl' olabilir. Meâl ise, Kur'ân bahçesinin resmidir. Bir resim, bahçedeki çiçeklerin kokusunu, meyvelerin tadını, kuşların cıvıltısını ne kadar yansıtabilirse meâl de Kur'ân'ın güzelliklerini ancak o kadar yansıtabilir. Bir meâl ne kadar başarıyla hazırlanmış olursa olsun asla Kur'ân olamaz. Kur'ân'ın meâliyetleri meâlinde aranmaz.⁶⁵

3. KUR'ÂN VE TERCÜME

3.1. Kur'ân'ın Anlaşılması İçin Çeviriye Duyulan İhtiyaç

Yüce Allah insanlar için din olarak İslâm'ı seçmiş,⁶⁶ bu dinin tebliği için de Hz. Muhammed (s.a.v.)'i göndermiş, ona vahyettiği Kur'ân'ı da Arapça dilinde inzal eylemiştir.⁶⁷

Yüce Allah, âlemlere rahmet olarak gönderdiği⁶⁸ Hz. Muhammed

⁶³ Yıldırım, *Kur'an-ı Hakîm ve Açıklamalı Meali*, Feza Gazetecilik, İstanbul 1998, s. 9.

⁶⁴ Altuntaş, s. 8-9.

⁶⁵ Sevinçgül, Ömer, *Gençler İçin Kur'an Meâli*, Carpe Diem Kitap, İstanbul 2013, s. 8.

⁶⁶ el-Mâide 5/3.

⁶⁷ eş-Şûrâ 42/7. Ayrıca bkz. Yusuf 12/2, er-Ra'd 13/37, Taha 20/113, eş-Şuarâ 26/193-195, ez-Zümer 39/28, Fussilet 41/3, ez-Zuhuf 43/3, el-Ahkâf 46/12.

⁶⁸ el-Enbiyâ 21/107.

(s.a.v.)'in görevinin hidayet kaynağı⁶⁹ olan Kur'an-ı Kerim'i insanlara ulaştırmaktan ibaret olmadığını, aynı zamanda onu insanlara açıklaması gerektiğini beyan sadedinde meâlen şöyle buyurmaktadır:

“...Sana da bu zikri (Kur'an'ı) indirdik ki kendileri için insanlara indirilen şeyi bildirip açıklayasın. Olur ki iyice düşünürler.”⁷⁰

“Hz. Peygamber (s.a.v.) yükümlü olduğu kadarı ile Kur'an'ı beyan etme işini yerine getirmiştir. İtikat, ibadet ve amelî hükümlere dair mücmel âyetleri teferruatına varıncaya kadar açıklamış, maksadı sözleri ve fiilleriyle beyan etmiştir.”⁷¹ Hz. Muhammed (s.a.v.) yalnızca kavmine değil, kıyamete kadar tüm insanlığa gönderilmiştir.⁷²

Hz. Peygamber'in şu buyruğu, Kur'an'la tanışmamış olanlara onun tebliği kadar Arapça bilmeyenler için de murad-ı ilâhînin tercüme edilmesi gerektiğine işaret eder:

“Benden bir âyet bile olsa insanlara ulaştırınız.”⁷³

“Vaktiyle Allah, kendilerine kitap verilenlerden: “Onun hükümlerini mutlaka insanlara açıklayacaksınız ve onu gizlemeyeceksiniz.” diye söz almıştı.”⁷⁴ meâlindeki âyet de Kur'an'ın, onu anlamayanlar ve Arapça bilmeyenler için kendi dillerinde mümkün olduğu kadar açıklanmasının ihtiyacı olduğunu bildirir.⁷⁵ Kur'an'ın bütün hüküm ve beyanlarını güzelce anlayabilmek tüm Müslümanlar için mümkün değildir. Araplar dahi Kur'an'ın dili Arapçaya vaktif oldukları halde her biri onun bütün ahkâmını layıkıyla anlama kapasitesine sahip değildirler. Bu nedenle İslâm âlimleri, Kur'an-ı Kerim'in 'yüksek meâlini' muhtelif dillere çevirmişlerdir.⁷⁶

Kur'an'ın bütün insanlığa ulaştırılması iki şekilde mümkündür:

1. Kur'an'ın Arapça metninin bütün insanlara ulaştırılması.

⁶⁹ el-Bakara 2/97; Yunus 10/57; İbrahim 14/1; en-Nahl 16/64, 89, 102; el-İsra 17/9; en-Neml 27/2,77; Lokmân 31/3; Fussilet 41/44; eş-Şûrâ 42/52; el-Câsiye 45/11.

⁷⁰ en-Nahl 16/44. Ayrıca bk. el-Bakara 2/213; en-Nisa 4/59; el-Mâide 5/67; en-Nahl 16/64.

⁷¹ Yıldırım, Suat, *Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Kur'an'ı Tefsiri*, Diyanet İlmi Dergi Kur'an Özel Sayısı, s. 416.

⁷² es-Sebe' 34/28. Ayrıca bkz. en-Nisâ' 4/79, el-Enbiyâ' 21/107, el-Feth 48/8.

⁷³ Buhari, Enbiyâ, 51.

⁷⁴ Âl-i İmrân 3/187.

⁷⁵ Yıldırım, Suat, *Kur'an-ı Hakim ve Açıklamalı Meali*, s. 2.

⁷⁶ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, ts, I/4.

2. Kur'ân'ın Arapçadan başka dillere tercüme edilmesi ve değişik dillerde tefsirinin yazılması.⁷⁷ Kur'ân'ın "doğru yola iletme" hedefinin gerçekleşmesi için onun, Arapça bilmeyenlerce de anlaşılmasını sağlamak gerekmektedir. Bunun en pratik yolu da ya Kur'ân'ın ana konularını anlatan kitaplar yazmak ya da Kur'ân'ı öteki dillere tercüme ve tefsir etmektir.⁷⁸

Kur'ân'ın tercümesi, birtakım zorluklara sebep olsa bile, sağlayacağı faydalar göz önünde bulundurulduğunda, tercümenin zorunluluk arz ettiği görülecektir. O halde tercüme karşı çıkmak yerine, bir yandan ehli tarafından yapılmış sağlam ve güvenilir tercüme yapılmış yaygınlaştırmak, diğer yandan da kötü niyetli kişilerin yaptıkları tercümelere karşı insanları uyarmak gerekir.⁷⁹

3.2. Kur'ân'ın Harfî Tercümesinin Mümkün Olmaması

Allah tarafından bütün insanlığa gönderilen kitabın tercüme edilmesi zaruridir. Onun mana ve maksadının bütün insanlığa ulaştırılmasında büyük faydalar vardır. Kur'ân tercüme edildiğinde sonuç olarak tercümenin sağlayacağı faydaların mı yoksa doğuracağı zararların mı daha fazla olacağına dikkat edilmelidir.⁸⁰

Kur'ân'ı anlamı anlamına çevirmeye kalkışan bir mütercim karşısına her zorluktan evvel, Kur'ân'ın geniş anlamlı kelimelerinin tercümesinde karşılaşılan zorluk çıkar. Yine Kur'ân'ın deyimsel ifadelerine deyimsel olmayan karşılıklar verildiği ve onların çıkış hikâyeleri tercüme aktarılamadığı zaman, anlam zayıflayarak kuru bir ifadeye, yalın bir söyleyişe dönüşür. Kur'ân'ın eşsiz ses örüntüsü, şiir üstü şiirsel üslubu, lafız ile mana ahenği başka bir dile aktarılamaz. Tercüme metinlerde ses, anlam, ritim, heyecan ve duygu yitimi gibi hadiselerle karşı karşıya gelinir. Asıl metinde çok güzel bir ifade biçimi, kelime kelime çevrildiğinde tuhaf bir biçime dönüşebilmektedir. Hülasa, Kur'ân hakkıyla tercüme edilemez. Her tercüme ona bir yaklaşımdır sadece.⁸¹

⁷⁷ Karaman, Hayrettin, vd., *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2006, s. X.

⁷⁸ Altuntaş, Halil, Şahin, Muzaffer, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2010, s. 7.

⁷⁹ Demirci, s. 196-197.

⁸⁰ Demirci, 192.

⁸¹ Gürbüz, Faruk, *Kur'an Ne Kadar Tercüme Edilebilir?*, İnkişaf Dergisi, sayı: 5, Samsun 2006, s. 54-56.

İlâhî kelama beşeri yorum katma endişesinden dolayı Türkçe meâllerin büyük bir kısmı harfî tercüme tekniği ile yazılmıştır.⁸² Bu meâllerin kısa da olsa hiçbir açıklama içermemesi (kuru meâl) Allah'ın muradını anlamayı büyük oranda güçleştirmiştir.⁸³ Kur'ân'ın harfî tercümesi iki sebepten mümkün değildir:

1. Harfî tercüme asıl metnin misli olma iddiasında bulunur. Halbuki Kur'ân, benzerinin getirilemeyeceğini bildirmiştir.⁸⁴

2. Vahye doğrudan muhatap olan sahâbiler dahi Kur'ân'ın Hz. Peygamber tarafından tebyîn edilmesine ihtiyaç duymuşlardır. Sahabenin muradullahı (âyetlerden kastedilen anlamı) anlamak için Hz. Peygamber'in açıklamasına ihtiyaç duyması bize Kur'ân meâllerinin de mübeyyen, açıklama-lı olması gerektiğini göstermektedir. Farz-ı muhal Kur'ân'ın harfî tercümesi yapılsa dahi bu çeviriyle yetinilmesi düşünülemez. Özlü tefsir içermeyen her çeviri ve açıklamasız her meâl yetersizdir. Kur'ân'ın harfî tercümesinin yapılamayacağına dair icmâ bulunmaktadır.⁸⁵

3.3. Kur'ân'ın Tefsirî Tercümeyle Çevrilmesinin Gerekliği

Tercüme ederken seçilen kelimeler, mütercimın yaşamı, bölgesi, kültürü, mensubu olduğu siyasal veya sosyal akımın anlayışının darlığı veya genişliği oranındadır.⁸⁶ Her meâl bir parça yorum içerir. Fark, yorum payının miktarındadır. Meâller arasındaki farkın sebebi de budur. Hiç yorum yazmadığını iddia eden kişi bile yorum yapmıştır. Çünkü bir kelimeye karşılık kullandığı bir kelimeyi dengine tercih etmesi, cümleyi kurma şeklindeki kişisel tutumu, özneyi başa değil de sona alması, uzun ya da kısa cümleler kullanması vb. durumlar meâlin yorum içerdiğini ortaya koyar.⁸⁷

Kur'ân âyetlerinin açıklanma ve beyanına, Kur'ân belagatinin ve i'caz sıralarının ortaya konmasına, lafzın salt zahirinden değil, bağlamda (siyak) anlaşılması gereken mananın idrakine imkân veren tercüme çeşidi tefsirî tercümedir. Bu tarz bir tercüme, sûre ve âyetlerin hedefini ve murad edilen

⁸² Öztürk, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meal ve Tefsirin Serencamı*, s. 72.

⁸³ Feyizli, Hasan Tahsin, *Feyzül-Furkân Açıklamalı Kur'ân-ı Kerim Meali*, Server İletişim, İstanbul 2010, s. II.

⁸⁴ el-İsrâ 17/88. Ayrıca bkz. el-Bakara 2/23-24, Yûnus 10/38, Hûd 11/13.

⁸⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 217.

⁸⁶ Toptaş, Mahmut, *Kur'an-ı Kerim Türkçe Meali*, Anadolu Gençlik Derneği, Ankara 2011, s. 7.

⁸⁷ Sevinçgül, s. 9.

manalarını kavramayı sağlar. Şer'î olarak makbul olan, Arap olmayan halkların Kur'ân'ın hidayet yönüne, akaid ve ahkâmının açıklamasına muttali olmalarını kolaylaştıran tercüme türü budur.⁸⁸

Tefsirî tercüme, Kur'ân'ın değil manalarının veya tefsirinin tercümesidir. Yüce Allah, kitabını hidayet, doğru yolu gösterme ve saadet kaynağı olması için tüm insanlara göndermiştir. Arapça bilmeyen milletlerin Kur'ân'ın nuruyla aydınlanmaları, onun hidayet ve irşadından yararlanmaları için Kur'ân'ın manalarının tercüme edilmesine bir mani yoktur. Zaten bunlar Kur'ân'ın gaye ve hedeflerinden olup “gerçekten bu Kur'ân, (insanlara) en doğru yolu gösterir.”⁸⁹ Kur'ân'ın bu maksatla tercüme edilmesi uygun görülmüş, hatta insanlara Allah'ın davetini ulaştırmak ve Kur'ân'ın hidayet vasfıyla onları tanıştırmak için bu hareket zorunlu kabul edilmiştir. Bu tarz bir tercüme olmadan insanlar şeriatın azametini, dinin harikuladelikliğini ve Kur'ân'ın güzelliğini kavrayamazlar.⁹⁰

Kur'ân, ilahî mesajı Arapça bilmeyen insanlarla buluşturmak maksadıyla çevrileceğinden okuyucunun bu çeviriden ne anlayacağı, üzerinde durulması gereken en önemli husustur. Lafzî-literal tercüme ile bu hedefe ulaşmak pek mümkün değildir. Kur'ân'ın ne demek istediğini (mefhum) sağlıklı biçimde aktarmayı sağlayacak çeviri yöntemi tefsirî tercüme yöntemidir.⁹¹

Tefsirî tercümede dikkat edilmesi gereken bazı hususlar vardır. Şöyle ki:

1. Meâller ilâhî kelamın mefhumunu Arapça bilmeyenlere aktarabilme gayesini gütmelidir.

2. Mütercim her iki dili de uzmanlık derecesinde bilmeli, ayrıca sağlam bir akideye sahip olmalıdır.⁹²

3. Tefsirin istediği şartların tümü bu tarz bir tercüme için de geçerlidir. Ancak tefsir ile tefsirî tercüme birbiriyle karıştırılmamalıdır.⁹³

⁸⁸ Hüseyin, Muhammed Bahâuddin, “Tercemetü'l-Kur'âni'l-Kerîm: Hukmuhâ ve Ârâu'l-Ulemâi Fihâ”, *el-Camiatül-İslamiyyetül-Âlemiyye Çittagong*, sayı 3, 2006, s. 134.

⁸⁹ el-İsrâ 17/9.

⁹⁰ es-Sâbüni, Muhammed Ali, *et-Tibyân fi Ulümi'l-Kur'ân*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2014, s. 213-214.

⁹¹ Aydar, s. 270; Öztürk, Mustafa, *Meal Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011, s. 52.

⁹² ez-Zehabi, I/ 23-24; el-Allûş, Celaleddin b. et-Tâhir, *Abkâmu Tercemeti'l-Kur'ân*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2008, s. 37.

⁹³ ez-Zehabi, I/ 23-24.

4. Tercüme, asıl metindeki mana ve maksatların tamamını güzel bir ifadeyle verebilmelidir.⁹⁴ Anlam-yorum merkezli olan bir tercüme asıl metne fazla müdahil olmamalıdır.⁹⁵ Tercüme, çeviri kokusunu hissettirmemelidir.⁹⁶

5. Meâlin Allah kelamı olduğu izlenimine gidilmemesi için;

a. Arapça metinsiz meâl basılmamalıdır. Tercümenin harfî olmadığı anlaşılın diye önce Kur'ân metni, sonra tefsir, daha sonra tefsirî tercüme verilebilir.⁹⁷

b. Dini-akademik eserlerde, vaaz, hutbe ve sohbetlerde âyet meâli verilirken “Allah Teâlâ mealen şöyle buyurmaktadır.” ifadesi kullanılabilir. Ya da âyet-i kerîme okunup “Okuduğum âyetin Türkçe meâli şöyledir.” denilebilir.

c. Bir metinde âyet meâli zikredildiğinde, kaynak olarak sûre ismi ve âyet numarasının yanı sıra, çevirinin hangi meâle ait olduğu da belirtilmelidir.⁹⁸

6. Esasında Kur'ân'ın Türkçe meâli değil, Kur'ân meâlinin Türkçesi olmalıdır. Çünkü çeviri Kur'ân'ın değil, mefhumunun üzerinden yapılmalıdır. Yani, mütercim doğrudan Kur'ân'ı değil, âyetlerden kastedilen manaları çevirmelidir. Bu doğrultuda yapılan bir çalışma “Kur'ân tefsirinin Tercümesi” olarak isimlendirilebilir.⁹⁹

4. HARFÎ TERCÜMEDEN KAYNAKLANAN MEÂL PROBLEMLERİ

Bu bölümde, Bakara sûresi 183-187. âyetlerin farklı meâllerden çevirilerini karşılaştırarak harfî tercümeden kaynaklanan problemlere değineceğiz. Bunun için öncelikle karşılaştırmasını yapacağımız meâlleri tercih sebebiyle beraber zikredecek, sonrasında da âyet âyet sıralama yapıp çevirilerle ilgili değerlendirmelerde bulunacağız.

⁹⁴ el-Allûş, s. 37.

⁹⁵ Öztürk, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meal ve Tefsirin Serencamı*, s. 73.

⁹⁶ Arslan, Gıyasettin, *Türkçe Kur'an Meâllerinde Kaynak Dilin Egemenliği Sorunu*, (Kur'an Meal-leri Sempozyumu), DİB Yayınları, Ankara 2010, I/476.

⁹⁷ ez-Zehabi, I/ 24; İtır, Nureddin, *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerim*, Matbaatü's-Sabâh, Dımeşk 1993, s. 119.

⁹⁸ Araştırmamızda, yazarı belirtilmeyen âyet meâlleri *Feyzül-Furkân Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meal'i*nden alınmıştır.

⁹⁹ Aydar, s. 291.

1. Araştırmamıza Konu Olan Meâller

Mukayese yapacağımız meâllerden ikisini harfî çevirilerden seçtik. Bunlardan birincisi, Kur'ân ve İslâm tarihi alanında otorite kabul edilen Hamidullah'ın Kur'ân tercümesinin Türkçe çevirisi,¹⁰⁰ ikincisi ise yerli harfî tercümelere Hüseyin Atay'ın Türkçe çevirisidir.¹⁰¹ Tefsirî tercüme yöntemiyle yazılmış çeviri olarak, resmî bir kurum olan Türkiye Diyanet Vakfı tarafından Hayrettin Karaman ve ekibine hazırlatılan meâlî¹⁰² dünyada en çok tanınan Türkçe meâl olması nedeniyle tercih ettik. Harfî ve tefsirî tercüme uyumlu bir şekilde mezcetmesi sebebiyle Mahmut Kısa'nın meâlîni de¹⁰³ karşılaştırmamıza dâhil ettik.

Zikrettiğimiz ilk iki çalışma harfî tercüme kaygısıyla yazılmış olup diğer iki çalışma isimlerindeki meâl kelimesinden de anlaşılacağı üzere tefsirî ve mefhûmî tercüme verebilme endişesiyle hazırlanmışlardır.

2. İlgili Âyetler Çerçevesinde Söz Konusu Meâller Arası Mukayese

Çalışmamızın özü olan bu bölümde ilgili âyetleri ve söz konusu meâlleri alt alta sıralayıp kısa değerlendirmelerde bulunacağız.

2.1. Bakara 2/183

“يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ”

Hamidullah	Ey inananlar! Sizden öncekilere yazıldığı gibi, oruç size de yazıldı, -belki takvalı olursunuz!-
Atay	Ey inananlar! Sizden öncekilere oruç yazıldığı gibi, saygılı olmanız için size de <i>sayılı günlerde</i> yazıldı.
TDV Heyet	Ey iman edenler! Oruç sizden önce gelip geçmiş ümmetlere farz kılındığı gibi size de farz kılındı. Umulur ki korunursunuz.

¹⁰⁰ Hamidullah, Muhammed, *Aziz Kur'an*, (çev. Hatip, Abdulaziz; Kanık, Mahmut), Beyan Yayınları, İstanbul 2008.

¹⁰¹ Atay, Hüseyin, *Kur'an Türkçe Çeviri*, Atay ve Atay Yayınları, Ankara 2007.

¹⁰² Karaman, *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2006.

¹⁰³ Kısa, Mahmut, *Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali*, Armağan Kitaplar, Konya 2013.

Kısa	Ey inananlar! Oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, şeytanî dürtülere karşı direncinizi artıran bir kal-kan olarak, günahlardan, kötülüklerden korunabilmeniz için size de farz kılınmıştır.
-------------	---

Orucun farz kılındığını bildiren bu âyet-i kerîmede farziyeti bildiren ifade *كُتِبَ* kelimesi olup *farz kılındı* anlamındadır. **Hamidullah** ve **Atay**, bunu harfî tercümeyle *yazıldı* şeklinde vermişlerdir ki farziyet vurgusu aynı oranda hissedilmemektedir.

Âyet sonundaki *تَتَّقُونَ لَعَلَّكُمْ* ifadesi sebebiyet bildirdiği halde sadece **Atay** ve **Kısa** bu nüansı yakalamıştır. **Atay** ittika kavramını *saygılı olmak* şeklinde vererek kelimenin anlamını daraltmıştır.

Atay, bir sonraki âyetin başındaki *أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ* ifadesini bu âyetteki *كُتِبَ* kelimesine *zarf* yaparak anlam vermiştir.

2.2. Bakara 2/184

”أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ“

Hamidullah	Sayıli günler sırasında. Sizden her kim hasta, ya da yolcu olursa, o zaman, diğer günlerden sayсын. Ama onu tutmakta zorlananların bir yoksul yiyeceği kadar fidiye vermesi gerekir. Kim gönüllü olarak daha fazla verirse, bu kendisi için daha iyidir; ama oruç tutmanız, sizin için daha iyidir, keşke bilseydiniz!
Atay	...Sizden hasta olan veya yolculukta bulunan kimse, sayısınca diğer günlerde; ve tutmakta zorlananların bir yoksulu doyurmaklık fidiye vermeleri gerekir. Kim gönülden daha çok iyilik yaparsa, o, kendisi için daha iyi olur. Eğer bilerseniz, oruç tutmanız sizin için daha iyidir.

TDV Heyet	Sayılı günlerde olmak üzere (oruç size farz kılındı). Sizden her kim hasta yahut yolcu olursa (tutamadığı günler kadar) diğer günlerde kaza eder. (İhtiyarlık veya şifa umudu kalmamış hastalık gibi devamlı mazereti olup da) oruç tutmaya güçleri yetmeyenlere bir fakiri doyuracak fidye gerekir. Bununla beraber kim gönüllü olarak hayır yaparsa, bu kendisi için daha iyidir. Eğer bilerseniz (güçlüğüne rağmen) oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır.
Kısa	Size farz kılınan bu oruç, sayılı günlerdedir. Fakat içinizden her kim hasta veya yolcu olur da orucunu tutamazsa, Ramazan'dan sonraki diğer günlerde bunu telafi etmelidir. İçinizden, -hasta veya yolcu olmadığı hâlde- oruç tutmakta zorluk çeken yaşlılar, hamileler, iyileşme umidi kalmamış hastalar ... gibi devamlı mazereti olan ve bu yüzden, ancak güçlkle oruç tutabilen kimselere gelince, onlar oruç tutmayabilirler, fakat bunun karşılığında fidye vermeli , yani tutamadıkları her gün için, -maddî imkanlarının elverdiği ölçüde- bir yoksulu doyurmalıdırlar. Fakat her kim fazladan iyilik yaparsa , sözgelimi, gerekenden fazla fidye verirse, bu, kendisi için elbette daha hayırlıdır. Bununla birlikte, tüm zorluğuna rağmen oruç tutmanız, -eğer orucun size kazandıracığı yararları biliyorsanız- sizin için fidye vermekten daha iyidir.

Hasta ve seferî olanların tut-a-madıkları gün sayısınca Ramazan'dan sonra kaza etmeleri gerekir. **Hamidullah'**ın *diğer günlerden sayısın* ve **Atay'**ın *sayısınca diğer günlerde* ifadeleri bu şekilde anlaşılmamaktadır. *Oruç kazası* kavramını sadece **TDV Heyet** kullanmıştır.

Yaşlılık ve sürekli hastalık gibi meşakkatle oruç tutulabilecek durumlar-

da oruç tutmayarak fidye verilebileceği bildirilmiştir. Fidyeye vererek oruç tutmayabilecek olanlar oruç tutmaya güç yetiremeyenler değil, güçlkle oruç tutabilenlerdir. **Hamidullah** ve **Atay**'ın *tutmakta zorlananlar* ifadeleri genel olup yaşlılık ve sürekli hastalık durumunu belirtmemektedir. **TDV Heyet** güç yetiremeyenler ifadesini kullanmıştır. Burada en doğru ifade *güçlkle tutabilenler* şeklinde **Kısa** tarafından kullanılmıştır. Ancak, **Kısa**'nın süresiz mazeret diyebileceğimiz ihtiyarlık ve amansız hastalığa ek olarak hamileliği de zikretmesi ilginçtir.

Süresiz mazeret sahibi olanların oruç tutmadıklarında vermeleri gereken fidye, gün başına bir fakiri doyuracak kadar olmalıdır. Ancak eğer isterlerse bu miktarı daha da artırabilirler. **TDV Heyet**'in *bununla beraber kim gönüllü olarak hayır yaparsa* ve **Atay**'ın *kim gönülden daha çok iyilik yaparsa* ifadeleri fidyenin fazlaca verilmesiyle ilgili görünmemektedir.

Fidyeye vererek oruç tutmayabilecek olanların oruç tutmasının daha hayırlı olduğu bildirilmiştir. Fidyeye vermek yerine oruç tutmalarının daha hayırlı olacağı kişileri **TDV Heyet**'in *gücü yetmeyenler* olarak ifade etmesi tutarsızdır. Çünkü güçleri yetmeyenlerden oruç tutmaları beklenemez. Bu nedenle **Hamidullah** ve **Atay**'ın *oruç tutmakta zorlananlar*, **Kısa**'nın *güçlkle oruç tutabilenler* tercihleri isabetlidir.

2.3. Bakara 2/185

”شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ“

<p>Hamidullah</p>	<p>Ramazan ayı ki, insanlara yol gösterme ve yol göstermenin, doğru ile yanlış ayırmanın delilleri olarak Kur'an, onda indirilmiştir; öyleyse, sizden her kim o ayda bulunursa, oruç tutsun! Ve her kim hasta, ya da yolcu olursa, o zaman diğer günlerden sayın; -Allah, sizin için kolaylık ister, zorluk istemez. Bu, sayıyı tamamlamanız ve sizi doğru yola ilettiğinden, Allah'ın büyüklüğünü seslendirmeniz içindir. Umulur ki şükredersiniz!</p>
--------------------------	---

Atay	Sizden herhangi biriniz, Kur'ân'ın insanlara doğru yol gösteren, ölçüt ve doğru yolun belgeleri olarak indirildiği Ramazan ayına girerse, o ayda oruç tutsun. Hasta olan veya yolculukta bulunan kimse, sayısınca diğer günlerde. Allah size kolaylık ister, size zorluk istemez ve sayıyı tamamlamalısınız. Size doğru yolu göstermesinden dolayı Allah'ı ulu tutmalısınız. Böylece de şükredersiniz.
TDV Heyet	Ramazan ayı, insanlara yol gösterici, doğrunun ve doğruyu eğriden ayırmanın açık delilleri olarak Kur'ân'ın indirildiği aydır. Öyle ise sizden Ramazan ayını idrak edenler onda oruç tutsun. Kim o anda hasta veya yolcu olursa (tutamadığı günler sayısınca) başka günlerde kaza etsin. Allah sizin için kolaylık ister, zorluk istemez. Bütün bunlar, sayıyı tamamlamanız ve size doğru yolu göstermesine karşılık, Allah'ı tazim etmeniz, şükretmeniz içindir.
Kısa	Oruç tutmanız gereken o sayılı günler, Ay takvimine göre Ramazan ayıdır ki; bu Kur'ân, insanlığa yol göstermek, hidayetini apaçık bilgilerini ve doğruyu yanlıştan ayırt etmek ve bunu insana farketirmenin ölçüsü Furkan'ı ortaya koymak üzere, ilk olarak o aydaki Kadir gecesinde indirilmiştir. Öyleyse, içinizden her kim o aya sağ salim erişirse, onu baştan sona oruçlu geçirsin. Fakat her kim hasta veya yolcu olursa, tutamadığı gün sayısınca diğer günlerde orucunu kaza etsin. Unutmayın ki; Allah sizin için kolaylık diler, zorluk çekmenizi istemez; oruç günleri olarak belirlenen sayıyı tamamlayasınız, sizi doğru yola ilettiği için kendisini en büyük bilip saygıyla yüceltesiniz ve bunca nimetleri karşılığında O'na şükredesiniz diye size her türlü kolaylığı gösterir. <i>Ve kendisini sizlere şöyle tanıtır:</i>

İnsanlar için bir hidayet rehberi, doğru yolun ve hakkı batıldan ayırt etmenin göstergesi olarak Kur'ân-ı Kerîm, Ramazan ayının Kadir gecesinde¹⁰⁴

¹⁰⁴ Bkz. el-Kadr 97/1.

indirilmeye başlandı. Âyet-i kerîmede geçen ilk هدى kelimesi هاديا (hidayet kaynağı), ikincisi irşad ve beyan anlamındadır.¹⁰⁵

Furkan, hak ile batılı ayıran anlamındadır. Meâllerin dördü de bu ifadeyi *doğruyu yanlıştan ayırmak* şeklinde kullanmışlardır. الهدى kelimesi ‘doğru’ olarak çevrilirse *doğrunun ve doğruyu yanlıştan ayırmanın* gibi bir ifade ortaya çıkar. **Hamidullah**’ın *yol gösterme ve yol göstermenin* ifadesi de belirsiz bir ifadedir.

Hasta veya seferînin oruç tutmaması bir ruhsattır. Ancak **Hamidullah** ve **Atay**’ın çevirisinden bu kişilerin isteseler de tutamayacakları anlaşılmaktadır.

Allah, tutamadıkları oruçları sonradan tamamlayabileceklerinden hasta ve seferî olanlara verdiği bu ruhsatla dini kolaylaştırmayı diler. **Atay**’ın *Allah size kolaylık ister* çevirisi garip bir ifade olup *saygıyı tamamlamalısınız* cümlesiyle de ne kastedildiği tam olarak anlaşılmamaktadır.

Allah’ın bu kolaylıkları tanınması ve doğru yolu göstermesi onu yüceltmemiz ve ona şükretmemiz için bir vesiledir. 183. âyetteki gibi burada da لعل sebebiyet ifade eder.

Kısa ve *kendisini sizlere şöyle tanıtır* ifadesiyle âyeti sıradaki âyetle ilişkilendirerek diğerlerinde olmayan bir hususu (âyetler arası münâsebet) yakalamıştır.

2.4. Bakara 2/186

”وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ“

Hamidullah	Ve kullarım sana beni sorarlarsa... Oysa ben çok yakınım; bana çağırıldığında, çağıranın çağırısına cevap veririm. Öyleyse, benim çağırma uysunlar ve bana inansınlar. Belki doğru yola yönelirler.
-------------------	---

¹⁰⁵ el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi’ li Abkâmi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Hadis, Kahire 2007, I/679.

Atay	Kullarım, Beni sana sorarlarsa, doğrusu, Ben yakınım. Ben, yakaranın yakarmasındaki çağrısına cevap veririm. Öyle ise Benim çağrıma uysunlar, Bana inansınlar; böylece doğru yolu bulurlar.
TDV Heyet	Kullarım sana, beni sorduğunda (söyle onlara): Ben çok yakınım. Bana dua ettiği vakit dua edenin dileğine karşılık veririm. O halde (kullarım da) benim davetime uysunlar ve bana inansınlar ki doğru yolu bulalar.
Kısa	Ey Peygamber! Eğer kullarım sana Beni sorarlarsa , şunu hiç unutmazın ki, Ben insana şah damarından daha yakınım . O halde, hiçbir aracıya başvurmadan, doğrudan Bana yalvarıp Benden istesinler, çünkü Bana dua edip yalvaranın yakarışına cevap veririm , onun duasını işitir, uygun görürsem dileğini kabul ederim. Öyleyse, onlar da benim çağrıma uyup bana iman etsinler ki , böylelikle doğruluk ve olgunluğa ulaşabilirler .

Yüce Allah, dua ettiklerinde dualarına karşılık verecek kadar kullarına yakın olduğunu, kullarından da onun davetini ve çağrısını kabul etmelerini istediğini bizlere bildirmektedir. Buradaki yakınlık Allah'ın zatıyla ilgili bir durum olmayıp yapılan dualarda, yakarışlarda Rabbimizin karşılık verip vermeyeceğiyle ilgili bir şüphenin izalesi amacıyla kullanılmıştır. Oysa meâllerimiz bu yakınlığı zatî bir durum olarak anlaşılacak şekilde yansıtmışlardır.

Dua edenin yakarışı olarak verilebilecek *دعوة الداع* ifadesi **Hamidullah** tarafından *çağırının çağrısı* şeklinde belirsiz bir çeviriyle verilmiştir.

Allah'ın çağrısına uyup iman etmek kurtuluşa ermemiz içindir. Bu sebeple **Hamidullah**'ın "*Bana inansınlar. Belki doğru yola yönelirler.*" ifadesi yerinde bir tercih değildir.

2.5. Bakara 2/187

”أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٍ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ

كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ
وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ
إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تَبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ
اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ“

Hamidullah	Oruç gecesi, kadınlarınıza yaklaşmak, size helal kılındı. Onlar sizin için bir giysi, siz de onlar için bir giysisiniz. Sizin kendinize hânlık ettiğinizi Allah bildi de tövbenizi kabul edip sizi bağışladı. Öyleyse, şimdi, onlara yaklaşın ve Allah'ın yararınıza yazdığını arayın. Sizin için şafağın beyaz ipliği, siyah ipliğinden seçilinceye kadar yiyin, için. Sonra, geceye kadar orucu tamamlayın. Mescitlerde ibadete çekildiğinizde, kadınlarınıza yaklaşmayın. Bunlar Allah'ın sınırlarıdır. Sakın onlara yaklaşmayın! Allah delillerini, insanlara işte böyle güzelce açıklar, umulur ki, takvâli olsunlar!
Atay	Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helal kılındı. Onlar sizin giysisinizdir, siz de onların giysisinizdir. Allah, kendinizi aldatmakta olabileceğinizi bildiği için tövbenizi kabul etti ve sizi bağışladı. Artık şimdiden sonra kadınlarınıza yaklaşabilirsiniz. Allah sizin için ne yazdıysa onu dileyin. Tan yerinde beyaz çizgi siyah çizgiden sizce ayırt edilene kadar yiyin, için. Sonra orucu geceye kadar tamamlayın. Mescitlere kapandığınız zaman kadınlarınıza yaklaşmayınız. Bunlar, Allah'ın sınırlarıdır, onlara yanaşmayın. Allah, saygılı olsunlar diye insanlara yasalarını böylece apaçık bildirir.
TDV Heyet	Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helal kılındı. Onlar sizin için birer elbise, siz de onlar için birer elbisesiniz. Allah sizin kendinize kötülük ettiğinizi bildi ve tevbenizi kabul edip sizi bağışladı. Artık (Ramazan gecelerinde) onlara yaklaşın ve Allah'ın sizin için takdir ettiklerini isteyin. Sabahın beyaz ipliği (aydınlığı), siyah ipliğinden (karanlığından) ayırt edilinceye kadar yeyin, için, sonra akşama kadar orucu tamamlayın. Mescitlerde ibadete çekilmiş olduğunuz zamanlarda kadınlarla birleşmeyin. Bunlar Allah'ın koyduğu sınırlardır. Sakın bu sınırlara yaklaşmayın. İşte böylece Allah âyetlerini insanlara açıklar. Umulur ki korunurlar.

Kısa	<p>Oruç gecelerinde kadınlarınıza yaklaşmanız, yani onlarla cinsel ilişkide bulunmanız size helal kılınmıştır. Çünkü onlar sizin için bir örtü, siz de onlar için bir örtüsünüz. Doğal olarak eşinizle içli dışlı olur, birbirinize sarılıp kucaklaşırsınız. Allah, sizin gereksiz yasaklamalarla boş yere sıkıntılar üreterek kendinize haksızlık ettiğinizi bildiğinden, tövbenizi kabul ederek sizi bağışladı. Bundan böyle, Ramazan gecelerinde bile onlara yaklaşabilir, Allah'ın size yazdığı ve uygun gördüğü cinsel tat elde etme ve çocuk sahibi olma gibi nimetlerden yararlanabilirsiniz. Böylece, şafağın siyah ipliği beyaz ipliğinden sizce ayrılıp belirginleşinceye, yani tan yeri ağarıp şafak sökünceye kadar yiyip içebilir veya dilerseniz eşinize yaklaşabilirsiniz. Şafak söktükten sonra, yeme-içme ve cinsel ilişkiden uzak durarak akşam güneş batıncaya kadar orucunuzu tamamlayın.</p> <p>Fakat mescitlerde itikâf hâlindeyken yani Ramazan ayında, câmi içinde, sürekli ibadete çekildiğiniz günlerin gecelerinde kadınlarınıza yaklaşmayın.</p> <p>İşte bunlar, Allah'ın koyduğu yasaları ve çizdiği sınırlarıdır, bu sınırları çiğnemek şöyle dursun, onlara yaklaşmayın bile. İşte Allah, kötülüklerden sakınıp korunabilsinler diye, insanlara ayetlerini böyle açıklıyor.</p> <p><i>Eğer orucu gerçekten 'tutabilirsiniz' işte ancak o zaman, şu yasaklara harfiyen riâyet edebilirsiniz:</i></p>
------	--

Bidayette oruç ayının gecelerinde cinsel ilişki yasaktı.¹⁰⁶ Eşlerin bir-biriyle sükûn bulmalarından dolayı uzun süreli cinsel ayrılığa dayanamayacaklarını Allah elbette bilmekteydi. Öyle ki yasağa rağmen ihlaller vuku bulmuştu. İşte Allah, bu günahların da tevbesini kabul ederek artık yasağın kalktığını, oruç gecelerinde cinsî ilişkinin serbest olup Allah'ın takdiriyle çocuk istenebileceğini bildirmektedir.

İlk üç meâlin *kadınlara yaklaşmak, yanaşmak* şeklinde belirsiz olarak kullanıldığı ifadeyi **Kısa cinsi ilişki kurmak** ifadesiyle bir arada zikretmiştir.

Yine eşlerin birbirleri için elbise (örtü, giysi) olmalarını ilk üç meâl lafzî

¹⁰⁶ İbn Kesîr, İmâduddin Ebu'l-Fidâ İsmail el-Kuraşî ed-Dımeşkî, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1993, I/209.

anlamıyla vermiştir. **Kısa** doğal olarak eşle içli dışlı olmak, birbirlerine sarılıp kucaklaşmak açıklamasıyla ifade etmiştir.

كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ ifadesi **Hamidullah** kendinize hainlik etmek, **Atay** kendinizi aldatmakta olabileceğiniz ve **TDV Heyet** kendinize kötülük etmek şeklinde muğlak ifadelerle çevirmişlerdir. Bu yüzden ifade tam olarak anlaşılabilir değildir. **Kısa** gereksiz yasaklamalarla boş yere sıkıntılar üreterek kendinize haksızlık ettiğiniz şeklindeki açıklamasıyla belirsizliği kısmen kaldırmıştır.

Allah'ın yazdığı (takdir ettiği) şeyin aranması-dilenmesi **Hamidullah**'ta "Allah'ın yararınıza yazdığını arayın." kapalı bir ifadeyle karşılık bulmuştur. Talep edilecek şeyin ne olduğu da **Kısa** tarafından nesil, çocuk ve cinsel tat olarak açıklanmıştır.

Orucun başlangıcı fecir vaktinin girişiyle, bitişi de güneşin batmasıyla olur. Âyette imsak vaktini belirten الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ifadesini **Hamidullah** şafağın beyaz ipliği, siyah ipliğinden seçilinceye kadar, **Atay** tan yerinde beyaz çizgi siyah çizgiden sizce ayırt edilene kadar şeklinde belirsiz vermişlerdir. **TDV Heyet** sabahın beyaz ipliği (aydınlığı), siyah ipliğinden (karanlığından) ayırt edilinceye kadar, **Kısa** ise şafağın siyah ipliği beyaz ipliğinden sizce ayrılıp belirginleşinceye, yani tan yeri ağarıp şafak sökünceye kadar ifadeleriyle imsak vaktine işaret etmişlerdir. Fecir kelimesini kullanan olmamıştır.

Oruç gecelerinde helal kılınan cinsel beraberlik mescidlerde (camilerde) Ramazan'a ait bir ibadet olan itikâfa giren kişiler için geçerli değildir. **Hamidullah**'ın "Mescitlerde ibadete çekildiğinizde, kadınlarınıza yaklaşmayın.", **Atay**'ın "Mescitlere kapandığınız zaman kadınlarınıza yaklaşmayın.", **TDV Heyet**'in "Mescitlerde ibadete çekilmiş olduğunuz zamanlarda kadınlarla birleşmeyin." ifadesinde bu şekilde bir itikâf vurgusu bulunmamaktadır. İtikâf, Ramazan'ın son on gününe mahsus bir ibadet olup ilgili yasak başka durumlar için geçerli değildir.

Tüm bunlar Allah'ın koymuş olduğu hükümler, çizmiş olduğu sınırlar olup bunların çiğnenmemesi, aşılması gerekir. Âyetteki فَلَا تَقْرُبُوهَا ifade-i çiğnemeyin anlamındadır. Bu ifadeyi ilk üç meâl yaklaşmayın-yanaşmayın olarak vermiş, **Kısa** ise bu sınırları çiğnemek şöyle dursun, onlara yaklaşmayın bile şeklinde açıklamalı bir çeviriyi tercih etmiştir.

Allah insanlara âyetlerini kötülüklerden sakınmaları için açıklamaktadır. Bu nedenle âyetin sonundaki لَعَلَّهُمْ ifadesi **Hamidullah** ve **TDV Heyet**'in verdiği *umulur ki* anlamında değil, diğerlerinin kullandığı sebebiyet manasındadır.

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerîm hidayet yolunu bulabilsinler diye Allah tarafından tüm insanlığa gönderilmiştir. Dilinin Arapça olması, bu dili bilmeyenler tarafından muhatap alınmayacağı anlamına gelmez. Aksine tüm imkânlar seferber edilerek Kur'ân'ın mefhumunun tüm insanlara ulaştırılması gerekir. Bu yüzden “Kur'ân'ın meâlinin” diğer dillere çevrilerek insanlığın bu hidayet kaynağından mahrum kalmamasını sağlamak Müslümanlar üzerinde bir vecibedir.

Kur'ân hem lafzî hem de manasıyla bir mucizedir. Arapça bilenler onun i'cazının her iki boyutundan da istifade ederler. Ancak Kur'ân mefhumunun çevirisinde lafzî bir i'caz aramak beyhudedir. Bu, Kur'ân'ın mana itibarıyla mu'ciz oluşunun diğer dillere yansıtılmasına bir mani olarak algılanmamalıdır.

Asıl olan Kur'ân'ın mefhumunun ve hidayet yönünün aktarılması olduğundan motamot bir çeviriyle bu işi yürütmek imkânsızdır. Örneğin, Kur'ân-ı Kerîm'deki deyim, mecâz vb. lafzî anlamın kastedilmediği ifadeler harfî tercümeyle bir dile çevrilmeye çalışıldığında âyetlerin mefhumunu hakkıyla yansıtması beklenemez.

Kur'ân ancak ve ancak manasının tercümesiyle Arapça bilmeyenlerin istifadesine sunulabilir. Bu da tefsirî tercümeyle mümkündür. Bu, her tefsirî tercümenin Kur'ân'ın mesajını hakkıyla yansıttığı şeklinde anlaşılmalıdır. Sonuç olarak harfî ve tefsirî tercüme hususunda şunları söyleyebiliriz:

1. Kur'ân-ı Kerîm, zihinlerdeki bulanıklığın giderilip tam olarak anlaşılması için Hz. Peygamber tarafından nasıl tebyîn edilmiş ise yapılacak çeviriler de kafa karışıklığına sebep olmak şöyle dursun, mefhumu yansıtan, açık ve doyurucu ifadelerle kaleme alınmalıdır.

2. İlâhî kelama müdahale etmeme adına tercih edilen harfî tercüme, aslında Kur'ân'a daha büyük bir müdahalede bulunmaktadır. Çünkü Kur'ân; okunması, anlaşılması ve yaşanması için gönderilmiş bir kitaptır. Harfî ter-

cümede âyetlerin hedeflediği anlamın hakkıyla yansıtıldığı söylenemez. Hâlbuki mefhûmî tercüme Kur'ân'ın Arap olmayanlarca anlaşılmasını sağlamakta ve yaşanması için de tetikleyici vazifesi görmektedir.

3. Sayısı yüzleri aşan meâller dünyasında, harfî tercümeyle yazılan çevirilerin, Kur'ân'ın hidayet yönünü ne kadar yansıttığı araştırılmalıdır. Ayrıca tefsiri tercümeyle yazılan meâllerde, yapılan harfî tercüme tespit edilerek ilgili meâle olumlu veya olumsuz katkıları ortaya çıkarılmalıdır.

4. Her geçen gün sayısı artan meâllere bir yenisini eklemek, okuyucuların seçeneklerini artırmaktan başka bir fayda sağlamaz. Oysaki mevcut meâlleri yapıcı eleştiriler ve ilmî tespitler ışığında daha güzel ve müstefid bir yapıya kavuşturma gayreti, Kur'ân'ın anlamıyla buluşmada insanlar için daha yararlı olacaktır.

KAYNAKÇA

- Altuntaş, Halil, Şahin, Muzaffer, *Kur'ân-ı Kerim Meali*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2010.
- Allûş, Celaleddin b. et-Tâhir, *Abkâmu Tercemeti'l-Kur'ân*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2008.
- Arslan, Gıyasettin, *Türkçe Kur'ân Meâllerinde Kaynak Dilin Egemenliği Sorunu*, (Kur'ân Mealleri Sempozyumu), DİB Yayınları, Ankara 2010.
- Atasoy, İhsan, vd., *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli*, Nesil Yayınları, İstanbul 2015.
- Atay, Hüseyin, *Kur'ân Türkçe Çeviri*, Atay ve Atay Yayınları, Ankara 2007.
- Aydar, Hidayet, *Kur'ân-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2014.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılabları Sözlüğü*, Hadisevi Yayınları, İstanbul 2006.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *Sabihu'l-Bubârî*, (thk. Mustafa Dîb el-Bugâ), Dâru İbni Kesîr, Dîmeşk 1993.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınevi, Ankara 2005.
- _____, *ü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2013.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Farabî, *Tâcu'l-Luga ve Sahâhu'l-Arabiyye el-Müsemma es-Sıhâh*, Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1999.
- Çıbıklı, Süleyman Recep, *Söz Sanatları Açısından Meâl Problemleri*, Eskişehir Os-

- mangazi Üniversitesi SBE, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Eskişehir 2014.
- Dehüdâ, Ali Ekber, *Lügatname Dehbuda*, Merkez-i Tahkîkât Râyâneyi Kâimiye, İsfahan, ts.
- Demirci, Muhsin, *Kur'ân Tarihi*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2014.
- Durmuş, Zülfikar, *Kur'ân'ın Türkçe Tercümeleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2007.
- Bugâ, Mustafa Dîb, Mistu, Muhyiddin Dîb, *el-Vâdîh fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Dîmeşk 1998.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Matbaai Ebüzziya, İstanbul 1935.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, thk: Abdulhamid Hindâvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Feyizli, Hasan Tahsin, *Feyzül-Furkân Açıklamalı Kur'ân-ı Kerim Meali*, Server İletişim, İstanbul 2010.
- Feyruzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kub, *el-Kâmûsu'l-Muhîb*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1994.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Mukrî, *el-Misbâbu'l-Munîr*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2008.
- Gürbüz, Faruk, *Kur'ân Ne Kadar Tercüme Edilebilir?*, İnkişaf Dergisi, Sayı 5, Yıl 2, Ocak-Mart 2006, Samsun.
- Hamidullah, Muhammed, *Aziz Kur'ân*, (çev. Hatip, Abdulaziz; Kanık, Mahmut), Beyan Yayınları, İstanbul 2008.
- Karaman, Hayrettin, vd., *Kur'ân-ı Kerim Açıklamalı Meali*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2006.
- Heyet, *Kur'ân-ı Kerim ve Osmanlıca Muhtasar Meâli*, Hayrat Neşriyat, Isparta 2012.
- Hüseyin, Muhammed Bahâuddîn, "Tercemetü'l-Kur'âni'l-Kerim: Hukmuhâ ve Ârâu'l-Ulemâi Fihâ", *el-Camiatül-İslâmiyyetül-Âlemiyye Çittagong*, sayı 3, Aralık 2006.
- İtr, Nureddin, *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerim*, Matbaatü's-Sabâh, Dîmeşk 1993.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, Dâru'l-Cîl, Beyrut, ts.

- İbn Harb, Ebû Hayseme Züheyr en-Nesâî, *Kitâbu'l-İlm*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1983.
- İbn Kesîr, İmâduddin Ebu'l-Fidâ İsmail el-Kuraşî ed-Dımeşkî, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Dâru'l-Hadis, Kahire 1993.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim el-Efrîkî el-Mısırî, *Lisânu'l-Arab*, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 2005.
- İbrahim Mustafa, vd., *el-Mu'cemu'l-Vasît*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1996.
- Kâlî, Ebû Ali İsmail b. Kasım el-Bağdadî, *Kitâbu'l-Emâlî*, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, y.y., 1975.
- Karagöz, İsmail, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2010.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Musa el-Huseynî, *el-Külliyat Mu'cemun fi'l-Mustalahât ve'l-Furûki'l-Lugaviyye*, Müessesetü'r-Risâle Nâşirîn, Beyrut 1998.
- Kısa, Mahmut, *Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali*, Armağan Kitaplar, Konya 2013.
- Komisyon, *Türkçe Sözlük*, TDK, Ankara 2005.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'an*, Dâru'l-Hadis, Kahire 2007.
- Ma'lûf, Luis, *el-Müncid*, el-Mektebetü'l-Kâtolikiyye, Beyrut, ts.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîbu Müslim*, Dâru Taybe, Riyad 2006.
- Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsü'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Mubît*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014.
- Öztürk, Mustafa, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meal ve Tefsirin Serencamı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012.
- _____, *Meal Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011.
- Sâbûnî, Muhammed Ali, *et-Tibyân fi Ulûmi'l-Kur'an*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2014.
- Sevinçgül, Ömer, *Gençler İçin Kur'an Meali*, Carpe Diem Kitap, İstanbul 2013.
- Sifil, Ebubekir, *Meal Sabiden Yeterli mi?*, Milli Gazete, 14 Şubat 2011.
- Toptaş, Mahmut, *Kur'an-ı Kerim Türkçe Meali*, Anadolu Gençlik Derneği, Ankara 2011.
- Yıldırım, Suat, *Hız. Peygamber (s.a.v.)'in Kur'an'ı Tefsiri*, Diyanet İlmi Dergi Kur'an Özel Sayısı.

- _____, *Kur'ân-ı Hakîm ve Açıklama Meali*, Feza Gazetecilik, İstanbul 1998.
- Zebîdî, Muhibbuddin Ebû Feyz es-Seyyid Muhammed Murtaza el-Huseynî el-Vâsîti el-Hanefî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Fîkr, Beyrut 1994.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Mektebetü Mus'âb b. Umeyr el-İslâmiyye, y.y., 2004.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazim, *Menâbilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2010.

ULUSLARARASI SELÂHADDİN EYYÛBÎ SEMPOZYUMU

23-25 Eylül 2016, Siirt
İbrahim BARCA*

Eyyübiler devletinin kurucusu Ebü'l-Muzaffer el-Melikü'n-Nâsır Selâhaddîn Yûsuf b. Necmüddîn Eyyüb b. Şâdî b. Mervân b. Ya'kûb (v. 589/1193), 532/1138 yılında Tikrit'te doğdu. Tikrit'in valisi olan Necmüddîn Eyyüb, oğlu Selâhaddîn'in doğduğu günlerde aşiretiyle beraber Tikrit'ten Musul'a gitmek zorunda kaldı. Musul Atabegi İmâdüddîn ez-Zengî önceki dostluğundan dolayı Necmüddîn Eyyüb'e ve onun akrabalarına bazı görevler verdi. İmâdüddîn ez-Zengî, 534/1139 yılında Necmüddîn Eyyüb'ü Ba'lebek valiliğine atadı. Necmüddîn Eyyüb'ün kardeşi Esedüddîn Şirkûh ise İmâdüddîn ez-Zengî'nin ordu komutanlığına atandı. İmâdüddîn ez-Zengî'nin ölümü üzerine oğlu Nûreddîn Mahmud ez-Zengî, Halep ve civarının hükümdarı oldu (541/1146). Necmüddîn Eyyüb ve Esedüddîn Şirkûh Nûreddîn'in Haçlılarla mücadelesinde ve Dımaşk'ı almasında önemli katkılar sundular. Bunun üzerine Nûreddîn, Necmüddîn Eyyüb'ü Dımaşk valiliğine kardeşi Esedüddîn Şirkûh'u ise ordu komutanlığına atadı.

* Yrd. Doç Dr. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü

İlk çocukluk yıllarını Ba‘lebek’te ailesiyle geçiren Selâhaddîn, Dımaşk’ta babası ve amcası gibi Nüreddîn ez-Zengî’nin hizmetinde bulunmuştur. Nüreddîn ez-Zengî onu kendisine yakınlaştırmış, gittiği hemen hemen her yere onu da götürmüş ve ona Dımaşk Şihneliği (askeri valiliğine) görevini vermiştir.

558/1163 yılında Selâhaddîn, amcası Esedüddîn Şirkûh ile beraber Mısır’a sefere çıktı. Amcasıyla beraber Mısır’a yapılan seferlerde Selâhaddîn’in komutanlık ve devlet adamlığı vasıfları açıkça görülmüştür. Bir süre sonra Fâtımî devletinde vezir olan amcasının ölümü üzerine vezirlik görevine atanan Selâhaddîn, 567/1171 yılında Nüreddîn ez-Zengî’den gelen emir doğrultusunda Mısır’daki Fâtımî hilafetine son verdi.

Mısır’ı ele geçiren Selâhaddîn’in amacı İslam birliğini yeniden tesis etmek ve Haçlıların işgal ettikleri Kudüs ve diğer kutsal toprakları geri almaktı. Selâhaddîn Eyyübî, çok disiplinli bir orduyla Hicaz, Bilâdü’ş-Şâm ve el-Cezîre bölgelerindeki tüm İslâm beldelerini kendi bayrağı altında birleştirmeye çalışmış ve bunu büyük oranda gerçekleştirmiştir. O, hâkimiyeti altına aldığı geniş topraklarda beraber yaşamaya önem vermiş; mimari, dini ve ilmi manada önemli işler gerçekleştirmiştir.

Selâhaddîn Eyyübî, Haçlılara karşı verdiği mücadelelerle ve bu mücadelelerdeki adil ve müsamahalı tavrıyla Batı’da adını duyurmuştur. O, 15 Receb 583/22 Eylül 1187 tarihinde Kudüs’ü kuşatmış, 2 Ekim/27 Recep Cuma günü 88 yıllık esaretin ardından Kudüs’ü Latin Haçlı Krallıktan geri almıştır. Onun sayesinde bu şehir Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların birlikte yaşayabildiği ve dinsel hoşgörünün ön planda olduğu bir mekân haline gelmiştir.

Selâhaddîn Eyyübî, 27 Safer 589/4 Mart 1193 yılında her fani gibi öldüğünde Mısır, Hicaz, Yemen, Suriye, el-Cezire ve Libya gibi büyük bir coğrafyayı içine alan ve adına birçok yerde hutbe okunan büyük bir devlet bırakmıştır. Geriye bıraktığı biri kız diğerleri erkek olan 17 çocuk onun devletinin mirasçıları olmuştur.

İster Doğulu ister Batılı olsun farklı din, mezhep ve ırktaki insanların birbirlerini öteki gördükleri günümüzde en çok ihtiyaç duyulan unsurların başında şüphesiz birleştirici olgu ve şahsiyetler gelir. Bu çerçevede örnek şahsiyetiyle tarihe mal olmuş Selâhaddîn Eyyübî gibi bir kişiliğin bu-

gün bu sempozyum aracılığıyla yeniden konu edinilmesi özellikle İslam topraklarındaki beraber yaşama ve hoşgörü kültürüne önemli katkılar sağlayabilir. Bu nedenle de Siirt Valiliğinin desteğiyle Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 23-25 Eylül 2016 tarihleri arasında “Uluslararası Selâhaddîn Eyyübî Sempozyumu” gerçekleştirildi.

Düzenleme Kurulu Başkanlığını Prof. Dr. İhsan Süreyya SIRMA, Koordinatörlüğünü Yrd. Doç. Dr. Necati SÜMER’in üstlendiği sempozyum, Siirt Üniversitesi Kezer Yerleşkesinde Kudüs, Şam ve Hittin adları verilen üç salonda gerçekleştirildi. Türkiye başta olmak üzere Arabistan, Fas, Lübnan, Ürdün, Umman, Cezayir ve Irak gibi 12 farklı ülkeden 80 civarında akademisyen sempozyuma tebliğleri ile iştirak etti. Tebliğler üç dilde simültane tercüme edildi.

Sempozyum, 23 Eylül günü açılış programıyla başladı. Açılış programını münasebetiyle Siirt İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI, Prof. Dr. Omer TADMORÎ, Siirt Üniversitesi Rektörü Murat ERMAN ve Siirt Valisi Mustafa TUTULMAZ açılış konuşmalarını yaptılar. Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI, Siirt İlahiyat Fakültesinin faaliyetleri hakkında bazı bilgiler verdikten sonra bu sempozyumu düzenlemelelerinin amacını aktardı. Rektör Prof. Dr. Murat ERMAN ise Siirt Üniversitesinin ulusal ve uluslararası faaliyetlerine değindikten sonra Selâhaddîn Eyyübî'nin birçok özelliği ile tanınmasına katkı sunacak böyle bir sempozyumun düzenlenmesinin hem günümüzün daha iyi anlaşılmasına hem de geleceğimize ışık tutulmasına yarayacağını ifade etti. Misafirler adına konuşan Lübnanlı tarihçi Prof. Dr. Omer TADMORÎ, sempozyumu gerçekleştiren ve katkıda bulunan bütün özel ve tüzel kişiliklere teşekkürlerini, iyi dilek temennilerini sundu. Siirt Valisi Mustafa TUTULMAZ, ışık hadisesi astronomi, kimya, matematik ve tasavvuf ilimlerinin o dönemde ne denli içiçe olduğunu ve gelişmiş olduğunu göstermektedir, dedikten sonra sözlerine şöyle devam etti: O günkü toplum bir Selâhaddîn Eyyübî çıkartmıştır, Selâhaddîn Eyyübî dönemindeki toplum ile bugünkü toplum arasında pek bir fark yoktur. O gün de güçlü bir komutan ve yöneticilere ihtiyaç vardı, bugün de o özellikteki yöneticilere ihtiyaç vardır. Ardından Vali TUTULMAZ, 15 Temmuz darbe teşebbüsünün neden ve ne amaçla yapılmak istendiğini açıkladı.

Açılış konuşmalarından sonra düzenleme kurulu adına Prof. Dr. İhsan Süreyya SIRMA, bir konferansı verdi. Prof. Dr. İhsan Süreyya SIRMA, geçmişte konferans veya bu türlü sempozyum etkinlikleri düzenlemenin zorluğuna dikkat çektikten sonra bugün valiliğin bile bunun için destek olduğunu kaydetti. Yine o, İslam dünyası için kitabın, kitap okumanın ve kütüphanelerin öneminden bahsetti. Ayrıca o, bugün yaşanan dönemin Selâhaddîn Eyyübî dönemi ile benzerlik gösterdiğini örneklerle açıkladı. Bu konferansın ardından sempozyumun oturumlarına geçildi. Oturumlar eş zamanlı olarak sözü edilen üç salonda gerçekleştirildi.

Kudüs salonundaki birinci oturumda İstanbul Üniversitesinden Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN, “Selâhaddîn Eyyübî Döneminde İlim Dünyasının Siyasi Durumu” adlı tebliğiyle başta Selâhaddîn Eyyübî’nin direkt ilişkili olduğu topraklar olmak üzere İslam âlemine ait tüm coğrafyanın o günkü siyasi haritasını gözler önüne sermeye çalıştı. Fas Cadı Ayyad Üniversitesinden Prof. Dr. Abderrazak Merzoug, فتوح السلطان صلاح الدين في الشام و فلسطين adlı tebliği ile Şam ve Filistin’in bugün içinde bulunduğu içler acısı duruma değinerek Selâhaddîn Eyyübî’nin Şam ve Filistin fetihlerini değerlendirdi. Irak Dohuk Üniversitesinden Doç. Dr. Darweesh Yousif Hasan, الجزيرة و بلاد هكاري و الدين في بلاد هكاري و الدين في بلاد هكاري adlı tebliği ile Selâhaddîn Eyyübî’nin Hakkari ve el-Cezîre bölgesindeki ilerlemesini, bunun nedenlerini ve oradaki ahaliyi hangi yollarla kendisine tabi kıldığını inceledi. Cezayir Kur’an Üniversitesinden Dr. Mohammed Benabdelmoumene, صراع الدين الأيوبي و صراع ضد الصليبيين adlı tebliği ile Kuzey Afrika’dan Selâhaddîn Eyyübî’nin Haçlılarla mücadelesine katılan ve bu uğurda şehit olan Kuzey Afrikalıları ve örnekler vererek Selâhaddîn’in onlarla ilişkisi anlattı.

Şam salonundaki birinci oturumda Umman Sultan Qaboos Üniversitesinden Dr. Mohammed Abdalla Alkadhat, الخلافة العباسية والسلطان صلاح الدين الأيوبي دراسة في علاقة المركز بالأطراف adlı tebliği ile Abbasilerle onlara bağlı olan Selâhaddîn Eyyübî’nin ilişkilerini ele aldı. Gazi Üniversitesinden Doç. Dr. Süleyman ÖZBEK, “Selâhaddîn Devri Selçuklu-Eyyübî İlişkileri ve Eyyübîlerin Anadolu Politikası” adlı tebliğinde Selâhaddîn Eyyübî’nin amacının, selefi Nüreddîn Zengî’nin siyasi mirasına sahip olarak Orta Doğu’da Eyyübî idaresi altında bir İslam birliği oluşturmak ol-

duğunu belirtip onun bu amacına ulaşabilmek için bir taraftan Suriye ve Mısır'a saldıran Haçlılar ile mücadele ederken diğer taraftan da bölgedeki diğer İslam devletleri ile mücadele etmek zorunda kaldığını kaydetti. Bu konuda Selâhaddîn Eyyûbî'nin karşısındaki en ciddi rakibin Anadolu Selçuklu devleti olduğunu dillendiren ÖZBEK, onun Haçlılarla mücadelesini tehlikeye atacağından Selçuklularla doğrudan bir mücadele, saldırgan bir politika yerine daha barışçıl bir siyaset takip etmiş olduğunu belirtti. Yıldırım Beyazıt Üniversitesinden Doç. Dr. Mustafa ÖZKAN, "Selâhaddîn Eyyûbî'nin Savaş Stratejisinin Dayandığı Temel İlkeler" adlı tebliği ile Selâhaddîn Eyyûbî'nin yaptığı savaşların amaçlarını şöyle açıklamıştır: zayıf durumdaki İslam şehir ve bölgelerini hâkimiyeti altına almak; Haçlıların elinde bulunan binlerce Müslüman esiri kurtarmak, hac yollarının güvenliğini sağlamak, Mescid-i Aksa gibi işgal edilen ve bir kısmı kiliseye çevrilen mabetleri geri alıp eski haline getirmek, Haçlıları Müslümanların yaşadığı coğrafyadan atmak ve nihayetinde Allah rızasını kazanmak. Hitit Üniversitesinden Yrd. Doç. Dr. Nadir KARAKUŞ, "Selâhaddîn Eyyûbî ve Akka Savunması" adlı tebliği ile Selâhaddîn Eyyûbî'nin Kudüs ve Filistin'deki diğer bazı yerleşim yerlerinin fethini ele aldı. Artuklu Üniversitesinden Yrd. Doç. Dr. Ziya POLAT ise "Selâhaddîn Eyyûbî'nin Kudüs Haçlı Krallığı ile Yaptığı Şam Antlaşması (571/1175)" adlı tebliği ile sözkonusu anlaşmayı ele aldı.

Hittin salonu birinci oturumda Cumhuriyet Üniversitesinden Doç. Dr. Mustafa Kılıç, "Selâhaddîn Eyyûbî'nin Hama Beyliğini Teşekkül Ettirmesi ve Yeğeni Takıyüddin Ömer ile Münasebetleri" adlı tebliği ile Selâhaddîn Eyyûbî'nin Takıyüddin Ömer idaresinde Hama Eyyûbî Beyliğini teşekkül ettirmesini ve onunla münasebetleri ile Haçlılarla mücadelede Takıyüddin Ömer'in yerini ele aldı. Siirt Üniversitesinden Yrd. Doç. Dr. Adnan MEMDUHOĞLU, "Salâhaddîn Eyyûbî'yi Yeni Medreseler Kurmaya Sevk Eden Âmiller ve Bu Dönemde Yetişen Âlimler" adlı tebliğinde Salâhaddîn Eyyûbî'yi yeni medreseler kurmaya sevk eden âmillerin başında İslam dininin doğru anlaşılıp tatbik edilmesi hususu geldiğini belirtti. MEMDUHOĞLU, dönemin önemli alimleri olarak Seyfüddin el-Amidi ve Bahâuddin İbn Şeddâd gibi meşhur zevattan sözetti. Yüzüncü Yıl Üniversitesinden Yrd. Doç. Dr. Mahmut DÜNDAR, "Selâhaddîn Eyyûbî'nin

İlmî Toplantıları” adlı tebliği aracılığıyla Selâhaddîn Eyyûbî’nin çeşitli İslam bölgelerinde ilmî faaliyetlerde bulunan âlimleri gerek Mısır ve Şam’da gerekse Kudüs’te istihdam ederek bu bölgelerde ilmî faaliyetlerin önünü açmış olduğunu, ilmî faaliyet ve toplantılara bizzat katılarak da bu konuya çok önem vermiş olduğunu belirtti. Harran Üniversitesinden Yrd. Doç. Dr. Mehmet Nuri GÜLER, “Selâhaddîn Eyyûbî’nin Haçlılarla Savaşında Fukahâ’nın Katkıları” adlı tebliği ile şu gibi tespitlerini paylaşmıştır. Selâhaddîn’in Haçlılarla savaşında, fukahâ, şîânın fikirlerine karşı koymak ve sünnî fikri uyandırmak için, medreselerde sünnî hareketin öğretilmesine devam etmiştir. Nüreddin ez-Zengî’nin Halep ve Dımaşk’ta inşa ettiği sünnî medreseler, on iki imam şîâsı ile Selâhaddîn’in Mısır’da inşa ettirdiği sünnî medreseler ise özellikle Mısır’daki İsmâîlî şîâsı ile mücadele etmişlerdir.

Kudüs salonundaki ikinci oturumunda Irak Zaho Üniversitesinden Prof. Dr. Shawkat Arif Mohammed, التسماع عند السلطان صلاح الدين الأيوبي adlı tebliğinde önemli bir Kürt komutan olan Salâhaddîn Eyyûbî’nin siyasi ve askeri faaliyetleri ile ilgili birçok çalışma yapıldığı halde onun insani yönünün ihmal edildiğini belirtti. Bu nedenle de çalışmasında onun bu yönüne yoğunlaştığını zikretti. Prof. Dr. Shawkat, bu meyanda onun askeri ve siyasi başarılarının temelinde müsamahakâr ve adil oluşu gibi özelliklerinin bulunduğunu öne sürdü. Suudi Arabistan Kral Suud Üniversitesinden Prof. Dr. Süheyl SAPAN “Başbakanlık Osmanlı Arşiv Belgelerinde Yer Alan Salâhaddîn Eyyûbî Vakıfları Üzerine Bir İnceleme” adlı tebliği ile Salâhaddîn Eyyûbî’nin vakıflara olan ilgisini örnekler vererek ele aldı. Lübnan Üniversitesinden Prof. Dr. Omer TADMORİ’nin “Salahuddin in Lebanon” “Lübnan’da Salâhaddîn Eyyûbî”, Irak Erbil Üniversitesinden Doç. Dr. Ahmed Mirza Mirza’nın استراتيجية صلاح الدين في تحقيق انتصاراته “Salâhaddîn Eyyûbî’yi Zaferlere Ulaştıran Stratejileri” ve Suudi Arabistan Kral Suud Üniversitesinden Prof. Dr. Hassan Abdelwahab Hussien Selim’in رمزية السيف في عصر صلاح الدين الأيوبي adlı tebliğleri ile bu salondaki ikinci oturum sonlandırıldı.

Şam salonundaki ikinci oturumda Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesinden Yrd. Doç. Dr. Vezir HARMAN’ın “Selâhaddîn Eyyûbî Siyasetinde Eş’arî Kelâmın Yeri, ‘Mürşide’ ve ‘Akâidu’s-Salâhiyye’ Metinleri”, Bin-

göl Üniversitesinden Arş. Gör. Hüsnü TURGUT'un "Muhammed bin Hibetullah el-Hamevî ve Selâhaddîn Eyyûbî'ye İthaf Ettiği 'el-Akîdetü's-Salâhiyye' Adlı Eser" ve Bursa Uludağ Üniversitesinden Arş. Gör. Ramazan DOĞANAY'ın "Salâhaddîn Eyyûbî ve Hadis İlminin İhyasındaki Rolü" adlı tebliğleri sunuldu. Aynı salondaki aynı oturumda Mısırlı araştırmacı ve tarihçi Mohamed Elhamy مدح صلاح الدين الأيوبي في كتابات المستشرقين والمؤرخين الغربيين adlı tebliğini sundu. Mohamed Elhamy, sunumunda iki asır boyunca yapılan sekiz Haçlı seferi sonucunda birçok olaylar meydana geldiği ve olgular ortaya çıktığı halde insanlık tarihinin hafızasında Selâhaddîn Eyyûbî'nin önemli bir yer tuttuğunu ifade ettikten sonra Batı'da onun ile ilgili yapılan çalışmaları ele aldı.

Hıttin salonu ikinci oturumda Hitit Üniversitesinden Doç. Dr. Muammer CENGİL "Bir Liderin Psikolojisi; Selâhaddîn Eyyûbî" adlı tebliği ile Selâhaddîn Eyyûbî'nin liderlik kişiliğini geleneksel ve modern liderlik kuramları bağlamında ele alıp inceledi. Onun ulaştığı önemli sonuçlardan birisi, Selâhaddîn Eyyûbî gibi dünya liderlerinin liderliklerinin tek bir liderlik kuramı ile açıklanamayacağı ve onların liderliklerinin tüm bu kuramların ortak kesişme noktalarında yer aldıkları hususudur. Araştırmacı-Yazar Gülistan Çoban Eminoğlu "Kılıcın Gölgesindeki Kalem ya da Selâhaddîn Eyyûbî'nin İlmi Kişiliği" adlı tebliği ile Selâhaddîn'in siyasi ve askeri hayatının gölgesinde kalan ilmi kişiliğini ele aldı. Muş Alparslan Üniversitesinden Yrd. Doç. Dr. Mehmet SALMAZZEM ile Dr. Abdulkerim BİNGÖL'ün beraber hazırlamış oldukları "Selâhaddîn Eyyûbî'nin Müslüman Olmayanlara Yönelik Uygulamalarının Kur'ân Perspektifinden Değerlendirilmesi" ve Ankara Üniversitesinden Dr. Ahmed Ismail صلاح الدين المصري الأيوبي في الوعي المصري "Mısırlıların Yanında Selâhaddîn Eyyûbî" adlı tebliğleri ile bu salondaki oturum sonlanmıştır.

Sempozyumun 24 Eylül'deki üçüncü oturumu da aynı şekilde sözügeçen üç salonda gerçekleşti. Kudüs salonu üçüncü oturumda Suudi Arabistan Kral Suud Üniversitesinden Prof. Dr. Rashed Algahtani, Selâhaddîn Eyyûbî'nin kurmuş veya himaye etmiş olduğu medreseler ve kütüphaneleri konu edindiği "مدارس صلاح الدين الأيوبي ومكتباتها: إنشاء ورعاية" adlı tebliğini sundu. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesinden Prof. Dr. Mehmet Salih ARI ise Mısır'da yaklaşık iki yüzyıl hâkim olan Fatımî devletinin Selâhaddîn Eyyûbî tarafından ele ge-

çirilmesini konu edindiği “Selâhaddîn Eyyûbî’nin Fatımi Halifeliliğini Kaldırması” adlı tebliğini sundu. Siirt Üniversitesinden Doç. Dr. Abdullah ÜNALAN ise “Selâhaddîn Eyyûbî’nin Hocası: es-Silefi” adlı tebliği ile Selâhaddîn Eyyûbî’nin hadis dalındaki hocalarından ünlü Muhaddis Ebû Tâhir Ahmed b. Muhammed es-Silefi’nin biyografisini ve Selâhaddîn Eyyûbî’nin üzerindeki etkisini ele aldı. Irak Dohuk Üniversitesinden Doç. Dr. Karavan Mohammed Ahmed *صورة السلطان صلاح الدين الأيوبي في رحلة ابن جبير الأندلسي/دراسة مقارنة* adlı tebliği ile İbn Cübeyr’in seyahatnamesinden yola çıkarak bir Selâhaddîn Eyyûbî portresi çizmeye çalıştı. Lübnan’dan katılan Dr. Abderrahman Am-mash *صلاح الدين الأيوبي السلطان الفقيه الشافعي الأشعري* adlı tebliği ile Eşarî ve Şafî bir fakih olarak Selâhaddîn Eyyûbî’yi konu edindi.

Şam salonundaki üçüncü oturumda Bartın Üniversitesinden Doç. Dr. Mustafa HİZMETLİ, “Kudüs’ün Haçlılar (1099) ile Müslümanlar (1187) Arasında El Değiştirmesi Sırasında Şehir Halkına Yapılan Muamele Hakkında Bazı Değerlendirmeler” adlı tebliğini sundu. Hizmetli, bu konuyu ele alma sadedinde, din ve mezhep eksenli çatışma, savaş, yıkım ve acıların hiç eksik olmadığı günümüzde, böyle bir konunun ele alınmasının barış ve huzur ortamına duyulan ihtiyacın daha güçlü bir şekilde hissedilmesine vesile olması umulmaktadır, dedi. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesinden Yrd. Doç. Dr. Abdulhadi TİMURTAŞ, “Salâhaddîn el-Eyyûbî’nin Kâtibi el-Kâdî el-Fâdıl ve Kitâbet Sanatı Üzerine” adlı tebliği ile Kâtip el-Kâdî el-Fâdıl’ı ve onun meydana getirdiği orijinal kitabet ekolünü ele aldı. Siirt Üniversitesinden Yrd. Doç. Dr. Fadıl AYĞAN “İslâm’da Dinî Semboller (Şeâir-i İslâm) ve Selâhaddîn Eyyubî’nin Kudüs Algısı” adlı tebliği ile İslâm’da şeâir kavramını ve Selâhaddîn Eyyubî’nin aynı zamanda İslami bir şiar olan Kudüs’e dair düşüncelerini ele aldı. Karabük Üniversitesinden Dr. Mohamad Ali el-Ahmed *العوامل المكونة لشخصية صلاح الدين القيادية ودور العلماء فيها* adlı tebliği ile Salâhaddîn Eyyûbî’nin başta âlimler olmak üzere başarılı bir komutan olmasına sebep olan amilleri ele aldı.

Hittin salonu üçüncü oturumda Şırnak Üniversitesinden Doç. Dr. Hüseyin GÜNEŞ “Selâhaddîn Eyyûbî Zamanında Şırnak ve Çevresi” adlı tebliği ile Selâhaddîn Eyyûbî’nin yaşadığı yıllarda Şırnak ve çevresinin siyasi ve sosyokültürel yapısını ele aldı. Batman Üniversitesinden Yrd. Doç. Dr. Bedri ASLAN “Salâhaddîn Eyyûbî’nin Birlikte Yaşama Kültürü Çerçevesinde

Gayri Müslimlere Olan Muamelesinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi” adlı tebliğinde gayrimüslimlerin bile Selâhaddîn Eyyûbî’nin mayyeti ve adaleti altında yaşamayı tercih ettiğini belirtti. ASLAN, tebliğinde Selâhaddîn Eyyûbî’nin yaptığı savaşların neticesinde esir düşenlere karşı şefkatli muamelesi ile idaresi altında yaşayan gayrimüslimlere olan yaklaşımı ve bunun İslam hukuku açısından değerlendirilmesi gibi hususları ele aldı. Siirt Üniversitesinden Yrd. Doç. Dr. Hamit SEVGİLİ “Selâhaddîn Eyyûbî Döneminde Kurulan Fıkıh Okulları” adlı tebliğinde sözünü ettiği fıkıh okullarını açıklarken İslam tarihinde fıkıh merkezli medreselerin belirgin olarak ilk kez bu dönemde ortaya çıktığına değindi. Fatih Sultan Mehmet Üniversitesinden Dr. Hamzeh Al-Bakrı’nın أثر الحركة العلمية في المحافظة على هوية القدس الإسلامية-عصر الفتح الصلاحي أنموذجاً “Kudüs’ün İslami Özelliğinin Korunmasında İlimi Çalışmaların Etkisi: Selâhaddîn Eyyûbî Fethinin Gerçekleştiği Dönem” adlı tebliği, bu oturumun son tebliğiydi.

24 Eylül günü Kudüs salonu dördüncü oturumda Filistin Kudüs Üniversitesinden Prof. Dr. İbrahim Rabaa رعاية الدولة العثمانية لأوقاف السلطان صلاح الدين في القدس الشريف adlı tebliği ile Osmanlı devletinin Kudüs’teki Selâhaddîn Eyyûbî tarafından vakf edilen vakıflara yönelik gösterdiği ihtimam, koruma, geliştirme ve bakım faaliyetlerini aktardı. Erzincan Üniversitesi Prof. Dr. Mustafa ALICI “Saladin: Latin Kaynaklarında Selâhaddîn Eyyûbî” adlı tebliğinde Selâhaddîn’in Batı dünyasında Hz Peygamber haricinde tanınan en önemli Müslüman şahsiyet olduğunu belirtti. ALICI, bu tebliğde Latin dünyasının Selâhaddîn Eyyûbî hakkındaki olumlu imajının altında yatan askeri teolojik ve sosyo-kültürel faktörler irdelenecektir, diye sözlerine devam etti. Irak Zaho Üniversitesinden Doç. Dr. Farsat Marie موقف المؤرخين السريان من تحرير صلاح الدين لبيت المقدس adlı tebliği ile Doğu Hıristiyanlarının yani Süryani tarihçilerin Selâhaddîn Eyyûbî’nin Kudüs’ü fethetmesini nasıl değerlendirdiklerini ele aldı. Bu salondaki sözkonusu oturum Gaziantep Üniversitesinden Prof. Dr. Şehmus DEMİR’in بالشريعة الإسلامية واهتماماتها استقامة صلاح الدين الأيوبي “Selâhaddîn Eyyûbî’nin İstikamet Üzerine Olması ve İslam Şeriatına Bağlılığı” ve Suudi Arabistan Kral Suud Üniversitesinden Doç. Dr. Ali Bakr Hassan’ın صلاح الدين عند مؤرخي عصر بريطانيا/هيوم وروبرتسون وجون Selâhaddîn Eyyûbî...” adlı tebliğleri ile devam etti.

Şam salonu dördüncü oturumda Gaziantep Üniversitesinden Prof. Dr. Durayd Abdülkadir Noori, *صلاح الدين الايوبي والحركة الاسماعيلية* adlı tebliği ile Selâhaddîn Eyyûbî dönemindeki İsmailileri, onların Selâhaddîn Eyyûbî'ye karşı konumlarını ve ona karşı nasıl ve kimlerle birliktelikler kurdukları gibi hususları konu edindi. Yine Gaziantep Üniversitesinden Doç. Dr. Mahmut ÇINAR, “Selâhaddîn Eyyûbî Dönemi İlim ve Fikir Dünyası: Muhyiddin İbnü'l-Arabî Örneği” adlı tebliği ile İbnü'l-Arabî'nin düşünce dünyası ve bu radan yola çıkılarak Selâhaddîn Eyyûbî'nin ilim ve fikir alanındaki konumuna dikkat çekmeyi amaçladığını belirtti. ÇINAR, tebliğinde özellikle Selâhaddîn ve Nüreddîn ez-Zengî'nin tarikat ve tasavvufa sempati duymalarının da etkisiyle, kendisine rahat bir ortam bulan İbnü'l-Arabî'nin nazari tasavvufun şaheserlerinden olan *el-Füsûs* ve *el-Fütûhat* gibi eserlerini bu dönemde kaleme almış olduğunu kaydetti. Siirt Üniversitesinden Yrd. Doç. Dr. Ahmet BOZ-YİĞİT “Selâhaddîn Eyyûbî ve İşrak Felsefesinin Kurucusu Sühreverdî el-Maktul” adlı tebliğinde Selâhaddîn'in emriyle idam edilmiş olan, İslam Felsefesinde İşrakî Ekolün kurucusu büyük mütefekkir Şihabüddîn Sühreverdî el-Maktul'ü ele aldı. O, çalışmasının amacı olarak Sühreverdî'nin düşüncesinin Selâhaddîn Eyyûbî dönemindeki hâkim düşünceden farklı olan yönünü ve onu idama götüren sebepleri göstermek olarak zikretti. Sabahattin Zaim Üniversitesinden Doç. Dr. Muttalip ARPA'nın “Selâhaddîn Eyyûbî'nin Kudüs Fethinin Kur'an'da Müjdelenmesi: İbn Berrecân'ın İşarî Yorumu” adlı tebliği ile bu oturum devam etti.

Hittin salonu dördüncü oturumdaki tebliğler, genel olarak Selâhaddîn Eyyûbî ve onun dönemi bağlamında mezhepler ve mezhep âlimleri konuluydu. Muş Alparslan Üniversitesinden Yrd. Doç. Dr. Bekir KARADAĞ, “Selâhaddîn Eyyûbî'nin Fıkıh Mezhepleri Karşısındaki Tutumu ve Sünnî Fıkıh Mezheplerinin Mısır'da İstikrar Bulmasındaki Rolü”, Bingöl Üniversitesinden Yrd. Doç. Dr. Muhittin ÖZDEMİR “Selâhaddîn Eyyûbî'nin Şâfi Mezhebi'nin Gelişimine Katkıları” adlı tebliğlerini bu oturumda sundular. Siirt Üniversitesinden Arş. Gör. Dr. Mehmet Macit SEVGİLİ, oturumda sunduğu “Selâhaddîn Eyyubi'nin Sünnileştirme Politikasının Fikhi Yansımaları - Kürtlerin Şafiileşmesindeki Rolü” adlı tebliği ile Şâfi ve bir Kürt olan Selâhaddîn Eyyûbî'nin sünnileştirme politikasına yönelik stratejilerinin Kürtlerin Şafiileşmesine ciddi bir düzeyde katkısının olduğunu

belirtti. Diyarbakır Dicle Üniversitesinden Yrd. Doç. Dr. Mesut BAYAR “Selâhaddîn Eyyûbî'nin Haçlılarla Mücadelesinde Şam Fukahasının Rolü” adlı tebliğinde Selâhaddîn Eyyûbî'nin özellikle Kudüs'ün fethine giden süreçte genelde âlimlerin özelde ise fıkıhçıların aktif görev almalarından dolayı elde ettiği başarılarına değindi.

Kudüs salonu beşinci oturumunda Lübnan Üniversitesinden Prof. Dr. Halid TADMORİ, “Islamic Architecture and Art during the Ayyubi Dynasty”, adlı tebliği ile Eyyûbî Hanedanlığı döneminde İslami sanat ve mimariyi ele aldı. Siirt Üniversitesinden Prof. Dr. Gassan MORTADA ise sinema ve edebiyatta kendisine yer bulmuş Selâhaddîn Eyyûbî kahramanını inceledi. Katar Uluslararası Alimler Birliğinden Dr. Mohammed Taher Ismail ise Selâhaddîn Eyyûbî'nin yöneticiliğini konu edindi. Suudi Arabistan Kral Suud Üniversitesinden Doç. Dr. Ali Mohammed Farid, “Jihad of Sultan Saladin al-Ayyubi and his Role in the Revival of Islamic Science in the Land of Sham”, adlı tebliği ile Selâhaddîn Eyyûbî'nin Şam bölgesinde tıp alanındaki gelişmelerdeki katkılarını ele aldı. Filistin Ramallah Üniversitesinden Dr. Marwan Rabaiah ile Dr. Amira F. M. Rabaiah'ın ortaklaşa hazırlamış oldukları “The Role of Sultan Saladin al-Ayyubi in the Revival of Islamic Science in the Land of Sham”, adlı tebliği ise Selâhaddîn Eyyûbî'nin tedbirli ve yumuşak olma gibi özelliklerini konu edinmişti. Tebliğin sunumunda tarihçi ve edebiyatçıların onun sözü edilen bu özelliğini nasıl işlediklerine örnekler verildi. Ayrıca bizzat onun hayatından da bu iki özelliğine dair örnekler verildi.

Şam salonu beşinci oturumunda Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesinden Yrd. Doç. Dr. Yasemin SARI, “Selâhaddîn Eyyûbî'nin Abbâsî Halifeleri ile Olan Münasebetleri” adlı tebliği ile Selâhaddîn Eyyûbî'nin Mısır'daki Şii-Fâtımî hâkimiyetine son verip bağımsızlığını kazandıktan sonra Abbâsî halifeleri Müstadi Biemrillah ve Nâsır Lidînillâh ile olan münasebetleri üzerinde durdu. Fatih Sultan Mehmet Üniversitesinden Dr. Mahmoud Masri, “The Role of Sultan Saladin al-Ayyubi in the Revival of Islamic Science in the Land of Sham”, adlı tebliği ile Bahâüddîn Ebü'l-Mehâsin Yûsuf b. Râfi' b. Temîm İbn Şeddâd'ın gözü ile Selâhaddîn Eyyûbî dönemini ele aldı. Bingöl Üniversitesinden Arş. Gör. İlhan BARAN, “Selâhaddîn Eyyûbî'nin Mezhep Siyaseti” adlı tebliğinde geçmişteki diğer birçok yöneticinin aksine Selâhaddîn'de dinin siyaseti etkilemiş olduğunu ve bunun onun mezhep poli-

tikasını da belirlediğini ifade etti. Almanya Freie Üniversitesinden Ufuk SARI, “Selâhaddîn Eyyübî Hakkında Tarihten Günümüze Kadar Neşredilmiş Almanca Telifler” adlı tebliğinde Selâhaddîn Eyyübî hakkında neşredilen Almanca eserleri, müelliflerini ve varsa eğer tercümelerini ele aldı.

Hittin salonu beşinci oturumda Samsun Karabük Üniversitesinden Yrd. Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ, “Batı Sineması Temelinde Oryantalist Bakış Açısından Selâhaddîn Eyyübî Portresi Üzerine Bir Değerlendirme” adlı tebliği ile Oryantalist mantığın işleyişinin anlaşılması ve çözümlenmesi amacıyla bir örnek olması bakımından Batı dünyasındaki sinema sektöründe Selâhaddîn Eyyübî’ye ilişkin yapılan filmleri kritiğe tabi tuttu. Denizli Pamukkale Üniversitesinden Yrd. Doç. Dr. Fatih İBİŞ, “Selâhaddîn Eyyübî Niçin Cehennemde? Dante’nin Selâhaddîn’i” adlı tebliği ile Dante’nin İlahi Komedyasında neden Selâhaddîn Eyyübî’yi cehennemde ve neden Hz. Muhammed ve Hz. Ali gibi eziyet ve işkence görülen bir katmanda değil de limbus denilen yerde zikretmiş olduğunu açıklamaya çalıştı. Oturumda Sakarya Üniversitesinden Öğr. Gör. Mustafa GENÇ “Cennetin Krallığı Filminde Selâhaddîn Eyyübî Karakteri Üzerinden Sinemada Propaganda” ve İslami Araştırmalar Merkezi’nden Cemal TOKSOY da “Selâhaddîn Eyyübî’nin Başarısının Sırları” adlı tebliğlerini sundular.

Sempozyumun altıncı oturumu iki salonda gerçekleştirildi. Kudüs salonunda Irak Selâhaddîn Üniversitesinden Doç. Dr. Hakeem Ahmed Mam Bakr *الحالة العلمية في عهد السلطان صلاح الدين الأيوبي* adlı tebliğinde Selâhaddîn dönemindeki ilmi hayatı, onun âlimlere, felsefecilere ve mezheplere bakışını ele aldı. Diyarbakır Dicle Üniversitesinden Doç. Dr. Mustafa ÖNCÜ, “Jı Dewra Selâhaddîne Eyyübîya İro Kurden Mısre” Selâhaddîn döneminden başlayarak günümüze kadar Mısır’da varlığını sürdüren Kürtleri ele aldı. Irak Dohuk Üniversitesinden Dr. Tahseen İbrahim Doski *الشاعر الكردي علم الدين الشاتاني الدياربكري في معية السلطان الناصر صلاح الدين* adlı tebliğinde Selâhaddîn’in yakınında olan Diyarbakırlı Kürt edip ve şair Alemüddîn eş-Şâtânî’yi konu edindi. Irak Dohuk Üniversitesinden Dr. Hakeem Abdulrahman el-Babiri *مدى اعتماد صلاح الدين على الكورد في تأسيس الدولة الأيوبية*, *وتثبيت أركانها* adlı tebliğinde Selâhaddîn’in Eyyübî devletini kurmada ve geliştirmede Kürtlerden aldığı desteği inceledi. Irak Dohuk Üniversitesinden Dr. Mohsin İbrahim Ahmed *الأسرة المارانية ودورها العلمي في ظل الدولة*

الأيوبية adlı tebliğinde önemli bir aile olan ve kendilerinden birçok yargıç ve âlimin çıktığı Mârânî ailesini konu edindi. Sözkonusu tebliğde bu ailenin Eyyübîler dönemindeki ilmi faaliyetleri detaylıca ele alındı.

Şam salonu altıncı oturumunda bendeniz “Selâhaddîn Eyyübî’nin Beraber Yaşama Dair Algısı ve Bu Yöndeki Pratikleri” adlı tebliğimle Selâhaddîn Eyyübî’nin beraber yaşama dair algısının nasıl olduğunu tesbite çalışıp bu algı doğrultusundaki uygulamalarına örnekler verdim. Siirt Üniversitesinden Yrd. Doç. Dr. Necati SÜMER, “11 ve 13. Yüzyılları Arasında Kudüs’te Dinsel Çoğulculuğun Sembolleri Olarak Ağlama Duvarı, Kutsal Kabir Kilisesi ve Kubbetü’s-Sahra” adlı tebliği ile Kudüs’te bulunan ve başlıkta sözü edilen üç kutsal mekânı ele aldı. Bu dinsel mekânlar üzerinde durulmasının Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam açısından önemli ve özel olmalarından kaynaklandığını ifade eden Sümer, bir arada yaşama ve dinsel hoşgörünün kültürü adeta bu yapılarla somutlaşmıştır, dedi. Siirt Üniversitesinden Yrd. Doç. Dr. İlyas ERPAY, “Selâhaddîn Eyyübî Dönemi Din Eğitimi ve Eğitim Kurumları” adlı tebliğinde Eyyübîlerdeki eğitim ve öğretim kurumlarında yanlış düşünce ve akımların engellenebilmesi ancak disiplinli bir eğitim ile mümkün olacağı anlayışıyla Sünnî düşünceye göre yapıldığını belirterek o günkü eğitim sisteminden ve eğitim kurumlarından bahsetti.

24 Eylül’de Kudüs salonunda sempozyumun değerlendirme oturumu gerçekleştirildi. Başkanlığını Prof. Dr. Cemalettin Erdemci’nin yaptığı değerlendirme oturumunda Prof. Dr. İhsan Süreyya SIRMA, Prof. Dr. Omer TADMORİ, Prof. Dr. Süheyl SAPAN, Prof. Dr. Muhammed Taher İsmail ve Prof. Dr. Ali Bakr Hasan söz aldılar. Konuşmacılar -başta Prof. Dr. İhsan Süreyya SIRMA- genel olarak üzere organizasyonu düzenleyenlere, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Cemalettin Erdemci’ye, Siirt Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Murat Erman’a ve Siirt Valisi Mustafa Tutulmaz’a teşekkür ettikten sonra sempozyum boyunca kendilerine yönelik gösterilen ilgi ve misafirperverlikten dolayı memnuniyetlerini ifade ettiler. Ayrıca konuşmacıların tümü Selâhaddîn Eyyübî’nin kişilik özelliklerinin, faaliyetlerinin, devlet ile millet hakkındaki görüşlerinin ortaya çıkarılmasının ve gelecek nesillere aktarılmasının önemli olduğu hususunu vurguladılar.

Sempozyum tarihi 23 Eylül’ü de içine alacak bir zaman dilimine denk

düşürülmüştü. Çünkü bu günün sabahında Siirt'in kadim Tillo ilçesinde yılda iki kez gerçekleşen "Işık hadisesi" meydana gelecekti. Bu nedenle 23 Eylül sabahı Tillo'ya hareket edilerek bu etkinliğe iştirak edildi. Ancak o sabah, Tillo ilçesine sağnak yağmur yağdığından olay açık gözlerle gözlemlenememiştir. 25 Eylül'de Siirt Valiliğinin de desteğiyle Siirt Üniversitesi tarafından sempozyum katılımcılarına yönelik, Siirt'te bulunan tarihi, dini ve tabii mekanlardan Veysel Karani, Tillo Türbeleri, Tillo Kalesi, Delikitaş ve Ulu Camii gibi yerleri kapsayan gezi düzenlendi.

Selâhaddîn Eyyûbî gibi Doğu ve Batı dünyasını derinden etkilemiş bir şahsiyeti konu edinen bu sempozyum, sunulan tebliğlerle önemli bir çalışmaya imza atmış ve büyük bir boşluğu doldurmuştur. Zira bu sempozyum aracılığıyla Selâhaddîn Eyyûbî - önceden yapılan çalışmalara ek olarak- bir çok açıdan etraflıca tanıtıldı. Aynı zamanda bu çalışmalar, şimdiden başka çalışmalara kapı aralayacak gibi gözükmektedir. Sunulan tebliğlerin Selâhaddîn Eyyûbî bağlamında fakat genellikle farklı bir konuyu ve hususu ele almış olması olumlu bir yön iken tebliğlerin genelinde olumlu yaklaşım sergilenmesi, eleştirel bakış açılarının pek ortaya konulamaması sempozyumun belki de tek gerçek eksik yanıydı. Elde olmayan ama eksiklik sayılabilecek başka bir husus ise çağrıldıkları halde sempozyuma Batı dünyasından hiçbir akademisyen ve bilim insanlarının katılamamış olmasıydı.

Uluslararası Selâhaddîn Eyyûbî Sempozyumu, Siirt'in genç ilahiyat fakültesinin dört yıllık mazisine sığdırdığı ikinci uluslararası sempozyumdur. Fakülte, alınan dönütlerden de anlaşıldığı üzere ev sahipliğini bihakkin yerine getirmiştir. Bunda Fakültenin akademik ve idari çalışanlarının tümünün emeği olduğu gibi Siirt Valiliğinin ve Siirt Üniversitesinin de azımsanamayacak katkıları oldu. Tüm görevli ve ilgili, özel ve tüzel kişilere teşekkür etmek gerekir. Ancak sempozyumun fikir babası ve her aşamasında maddi ve manevi desteğini esirgemeyen Prof. Dr. İhsan Süreyya SİRMA, sempozyumun başarılı geçmesi için elinden gelen bütün gayreti gösteren Fakülte Dekanı Prof. Dr. Cemaleddin ERDEMCİ ve sempozyumun koordinatörlüğünü bihakkin yerine getiren Fakülte Dekan Yardımcısı Yrd. Doç. Dr. Necati SÜMER Beyefendilere ayrıca teşekkür etmek gerekir.

DİNLERDE İNTİHAR, ŞEHİTLİK VE ÖTANAZİ

Necati Sümer, Ankara Okulu, 2015, s. 256.

Yakup ÖZKAN*

Bireyin öz benliğine yönelmiş bir saldırganlık ve yok etme eylemi sonucunda, istemli olarak yaşamına son vermesi olarak tanımlanan intihar, tüm dünyada toplumların karşılaştığı önemli bir sorundur. İntihar, tarih boyunca da neredeyse bütün toplumlar tarafından ciddi bir sorun olarak görülmüştür. Aşağıda tanıtımını yapacağımız kitap, intihar olgusunu *dinler tarihi* açısından ele alan bir araştırmadır. Bu çalışma 2015 yılında Ankara Üniversitesi'nde tamamlanmış olan “*Dinlerin İntihar Olgusuna Bakışı*” adlı doktora tezinden oluşturulmuştur.

Bir giriş ve dört bölümden oluşan bu eserin **giriş bölümünde** intiharın kavramı, intiharla ilişkili kavramlar, bazı intihar teorileri ve antik ve ilkel toplumlardaki intihar olgusu incelenmektedir.

* Arş. Gör., Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Bölümü.

Bir hayvanı kesmek, boğazlamak anlamındaki Arapça *Nahr* kökünden türetilmiş olan intihar kelimesi, terim olarak Sümer'e göre bir kimsenin toplumsal ve ruhsal nedenlerin etkisiyle hayatına son vermesi veya kendini yok etmeye yönelik bir eylemde bulunması şeklinde tanımlanmaktadır.

Giriş bölümünün ikinci başlığı şehitlik ve ötanazidir. Bu kavramlar intiharla ilişkileri bakımından ele alınırlar. Üçüncü konu ise *İntihar Teorileri*-dir. Burada Sümer intiharla ilgili önemli teorileri söz konusu eder. Bunlar; sosyolojik, psikolojik ve felsefidir. Sümer, intihar konusunda önde gelen sosyolojik teori olarak, Emile Durkheim'in teorisini ele alır. Ayrıca yazar, Amerikalı sosyologlardan Pescosolido ve Melvin Seeman'ın görüşlerini söz konusu eder.

Emile Durkheim'in sosyolojik teorisine göre *birey* tarafından ölümlerle sonuçlanacağı bilinen yapılan olumlu veya olumsuz bir eylemin doğrudan ya da dolaylı sonucu olan her ölüm olayı intihardır. Durkheim'e göre intiharlar, toplumla birey arasındaki uzlaşmazlıktan kaynaklanır.

Psikolojik İntihar Teorileri başlığı altında birçok psikologun görüşüne yer veren Sümer, psikolojik intihar teorilerinin bireyi intihara götüren ruhsal nedenler üzerinde durduğunu ifade eder. Ona göre intihara yol açan nedenler arasında kalıtım, çocukluk dönemindeki sorunlar, yaşanan çevre, ruhsal bozukluklar vb. şeyler vardır. Sümer, psikolojik teorilerin bireyin hayata tutunabilmesinde ve onun gündelik yaşamında karşılaşacağı çeşitli sorunları çözmesinde önemli rol oynadığını söyler. *Felsefi intihar teorileri* başlığı altında da Sümer bazı filozofların intiharla ilgili düşüncelerini özetler. Bu filozoflardan biri, intiharı hiçbir şekilde olumlamayan Kant'tır. Ona göre intihar, doğru olmayan tiksindirici bir davranıştır.

Antik ve İlkel Topumlarda İntihar başlığı altında eski ve ilkel toplumların intihara olan yaklaşımını ele alan yazara göre intihar, bu toplumlarda da bilinen ve başvurulan bir ölüm şekli olmuştur. Sümer'in ilk örneği antik Yunan toplumları ile ilgilidir. Ona göre bu toplumlarda farklı nedenlerle birçok intihar gerçekleşmiştir. Başlıca nedenler arasında hastalık, acılardan kurtulma ve yaşlılık vardır. Antik Yunan'da intiharı sorgulayan filozofların düşüncelerinden söz eden Sümer, birçok filozofun belirli bazı zor koşullar altında bu olguyu olumladığını ifade eder. Buna karşılık bazı filozoflar ise intiharı iyi görmemiştir. Örneğin Sokrates ve Platon ilke olarak intihar

olgusunu doğru bulmamışlardır. İntiharını kötü bir davranış olarak görenlerden biri de Aristoteles'tir. O, intiharını hiçbir durumda onaylamamıştır. Bu filozofa göre cesurca olan davranış tüm olumsuz şartlara rağmen hayatta kalabilmektir. İntihara karşı olan başka bir filozof ise Pythagoras'tır. Yine Plotinos ve Porphyrios gibi Yeni Platoncular intiharını kınamışlardır.

Sümer, yukarıdaki ifadelerin devamında intiharını *Antik Yunan mitolojisinde* arar. O, bu doğrultuda birçok intihar olayından söz eder. Bunun ardından antik Roma'yı ele alan Sümer, Romalılar arasında da intiharın yaygın bir ölme biçimi olduğunu belirtir. Ona göre Antik Roma uygarlığında intiharını destekleyenler olduğu gibi ona karşı çıkanlar da olmuştur. İntihar olgusuna karşı çıkanlar arasında hatip ve Romalı devlet adamı Cicero (MÖ 106-43) vardır. O sosyal ve dinsel gerekçelerle intiharın meşruluğunu reddetmiştir. Sümer, antik Roma mitolojisinde intiharla ilgili birçok mitosun bulunduğunu da ifade eder. Bu ifadelerinin ardından yazar, intihar konusunda antik Mısır, Keltler, Mayalar, Çin kültürü, Finliler, eski Türk ve Moğol halkları, bazı ilkel kabileler, bazı yerli halklar ve günümüz Kızılderili yerlileri inceler.

Yahudilikte İntihar başlığını taşıyan **birinci bölümde** Yahudiliğin; hayata, ölüme, ölüm sonrası hayata ve intihara bakışı, ayrıca Yahudilik tarihinde ortaya çıkan intihar olayları incelenir. Yine bu bölümde Yahudi din otoriteleri ve mezheplerinin intihar, şehitlik ve ötanazi hakkındaki görüşleri ele alınır.

Yahudiliğe göre tehlikeli durumlarda ve belirli bazı zor koşullar altında kişinin hayatını korumasının bir Yahudinin öncelikli görevi olduğunu ifade eden yazara göre Yahudi din adamları, hayatın korunması ilkesini *Eski Ahit*'teki pasajlarla temellendirmeye çalışmışlardır. Sümer'e göre *eski Ahit* ve *Talmud* her koşul altında hayatın korunması ilkesine önem vermiştir. O bu durumun Yahudiliğin hayata bakışının pozitif olmasından kaynaklandığını söyler. Çünkü bir Yahudi için öncelikli yükümlülük, kendisine nimet olarak verilen hayatı, Tanrı'yı merkeze alarak Yahudilik ilke ve kuralları çerçevesinde yaşamaktır.

Yahudilikle ilgili diğer tüm konular *İntihar* başlığı altında incelenir. Sümer'e göre eski Ahit'te açıkça intiharın yasal veya yasak olduğunu gösteren herhangi bir pasaj bulunmamasına rağmen *Talmud otoriteleri*, bu ey-

lemi kötü ve iğrenç bir günah olarak görmüşlerdir. Böylece yazılı kutsal metinlerde olmayan intihar yasağı din bilginlerinin yorumları sonucunda zamanla Yahudi yasasına (*halaka*) girmiştir. Buna karşılık *eski Abit, Yahudi apokrifleri* ve *tarih kitaplarında* intihar olayları yer almaktadır. Sümer, bunlara örnek olarak birçok olayı söz konusu eder.

İntihara Karşı Yahudi Otoritelerinin Tutumları başlığı altında yazar, hem zor yaşam koşullar altında gerçekleştirilmiş toplu intihar olaylarını hem bu olaylara ilişkin Yahudi otoritelerinin tavırlarını söz konusu eder. Sümer, konuyu Yahudiliğin ilk dönemlerinden başlatarak günümüze kadar getirir. O, bu doğrultuda hem toplu intihar olaylarını hem de bu olaylara karşı Yahudi mezheplerinin takındığı tavrı ele alır. Yazarın ifadelerinden anlaşıldığına göre intihar olaylarına karşı, Ortodoks Yahudiliğin katı tutumu dışında Yahudi mezheplerinin sert bakışları Yahudilik tarihi sürecinde zamanla yumuşamıştır.

İkinci bölümün konusu *Hıristiyanlıkta İntihardır*. Bu bölümde Sümer, Hıristiyanlığın hayat, ölüm, ahiret ve intihara bakışını; Hıristiyanlık tarihinde bireysel ve toplu intihar olayları, Hıristiyan otoritelerin intihara ilişkin tutumu, Hıristiyan düşünürlerin intihara bakışı ve Hıristiyanlığın şehitlik ve ötanazi konusundaki tavrını inceler.

Yazara göre Hıristiyanlık insanların biricik hayatlarına dikkat etmelerini, yüreklerini sefahat, sarhoşluk ve dünya kaygılarıyla doldurmamalarını istemiştir. Sümer'e göre dünyevi bir hayat yerine erdemli bir hayatı öneren Hıristiyanlık, insanların sürekli iyilik yaparak ve Tanrı'ya yaraşır bir biçimde her işte insanlara faydalı olarak yaşamalarını önermiştir. Hayatın insanlara sunulmuş büyük bir nimet olduğunu anlatan Hıristiyanlığa göre Tanrı'nın verdiği hayatı önemsemeyenler ve gözlerini bu hayatın güzelliklerine kapayanlar, sonsuz yaşama kavuşamayacaktır.

İntihar, Hıristiyanlık açısından İsa'nın yaşam felsefesine uymayan bir ölüm şeklidir. Yazara göre *Yeni Abit*'te intihar hakkında açık bir yasak olmamasına rağmen Hıristiyan din adamları Yahudilikte olduğu gibi *Kitab-ı Mukaddes*'te geçen *öldürmeyeceksin* emri çerçevesinde bu eylemi suç olarak görüp yasaklamışlardır.

Hıristiyan Tarihinde İntihar Olayları ve *Toplu İntihar Olayları* adlı başlıklar altında Hıristiyanlık tarihinde oluşmuş bireysel ve toplu intihar

olaylarından bahsedilir. Burada çok sayıda intihar olayına yer verilir. İkinci bölümde bu başlıkların ardından Hıristiyan otoritelerin ve düşünürlerin intihara karşı olan tutumu ve bakışı ele alınır. Sümer'e göre Hıristiyanlık, tarih boyunca intiharı genellikle doğru bulmamıştır. Ama bazı dönemlerde Hıristiyanlara yönelik şiddetli baskılar nedeniyle kimi Hıristiyan din otoriteleri intihar yasağını göz ardı edebilmiştir. Bu durum ilk dönemler içindir. Bu dönemlerde bazı din otoriteleri, şiddetli baskı ve işkence durumunda intiharı bir çare olarak görmüşlerdir. Fakat Kilise Babası Augustin (*MS 354-430*)'den itibaren intiharı doğru bulmayan bakış tarihî süreçte güçlenmiştir. Augustin'e göre kendini öldüren kişi felaketlere dayanacak gücü olmayan bir korkak ve başkalarının onun hakkında ne düşündüğünü önemseyen bir kendini beğenmiştir. Kitaptan anlaşıldığına göre Hıristiyan din otoritelerinin intihara yönelik olumsuz bakışı tarih boyunca genellikle sert olmuştur. Bu sertlik günümüzde Protestanlar tarafından yumuşatılmıştır. Protestanlar bu probleme daha insani açıdan yaklaşılmasını ve intiharın anlaşılmasını savunmaktadırlar.

Üçüncü bölümde İslam'ın intihara bakışı incelenir. Bu bölümde *İslam dininin*; hayat, ölüm, ahiret, intihar, şehitlik, ötanazi ve ölüm orucuna yaklaşımı ele alınır. Sümer; İslam'a göre Müslümanların dinlerine uygun bir hayat yaşaması ve kendisine verilen ömrü doğru bir şekilde kullanmasının onlar için önemli bir sorumluluk olarak ön plana çıktığını ifade eder. Yazara göre İslam, insan hayatını değerli ve Allah'ın bir vergisi olarak görür. Kişi, onu iyi korumazsa emanete ihanet etmiş olur. Ayrıca, Müslüman kültüründe başkasını öldürmek, kendini öldürmek gibi kavranmış ve yapılan bu eylem cinayet olarak değerlendirilmiştir.

Sümer'e göre İslam geleneği yazılı ve sözlü olarak öldürmeyi kesin olarak yasakladığı için geçmişten günümüze Müslümanlar arasında intihar oranları diğer dinlerdeki gibi yok denecek kadar az olmuştur. Ayrıca der yazar, *İslam dininin dünya ve ahiret dengesini gözetken anlayışı, insanları zorlu ve sıkıntılı durumlar karşısında sabra ve itidale davet eden dili ve yaşadığı coğrafyalarda kardeşlik ve dayanışma hukukunu ön plana çıkaran tutumu intiharın tarih boyunca Müslümanlar nezdinde itici görülmesini sağlamıştır.* Buna karşılık günümüzde Müslüman toplumlarında farklı sebeplerle intihar olayları görülmektedir. Sümer'e göre bu durum diğer din toplulukla-

rında olduğu gibi giderek modernleşen ve sekülerleşen dünyanın olumsuz etkileriyle açıklanabilir.

Sümer, *İntiharla İlişkili Ölümlere İslam'ın Yaklaşımı* başlığı altında *şehitlik, ötanazi* ve *ölüm orucunu* ele alır. Yazar, şehitlik başlığı altında hem şehitlik kavramını hem de İslam toplumlarında yaşanan intihar eylemlerini ele alır. Sümer'e göre Müslüman din âlimleri, terör ve intihar eylemleri gibi aşırı şiddet hareketlerinin İslam'da yerinin olmadığını ve bunların cihadın bir parçası olarak kabul edilemeyeceğini ifade ederler.

Dördüncü bölümün konusu *Hint Dinlerinde İntihardır*. Bu konu içinde *Hinduizm, Budizm, Caynizm* ve *Sihizm* gibi dinlerin hayat, ölüm, intihar, ötanazi ve şehitliğe bakışı incelenir.

Sümer'e göre Hint dinleri intiharı teşvik etmiştir. Bunun temel nedeni Hint dinlerinin dünya algısını acı ve keder üzerine kurmasıdır. Yazara göre Hint dinlerinin ilki olan Hinduizm, dünyanın bir tuzak olduğu ve ruhun ondan kurtulmaya çalıştığı felsefesini öne çıkarmıştır. Hinduizm'in bazı uygulamalarına tepki olarak ortaya çıkan Budizm'in de intiharı teşvik edici bir yaklaşım sergilediğini belirten Sümer'e göre Budda'nın hayatın acı ve ıstıraplarla dolu olduğuna vurgu yapan karamsar görüşleri, dünyanın geçici olduğu vurgusu ve münzevi hayatı özendirme Budistlerin intihara yönelmesinde etkili olmuştur.

Yazar, Caynizm'in de Budizm gibi intiharı teşvik ettiğini dile getirir. Sümer'e göre bu dinin yüce bir yaratıcı anlayışını reddetmesi, dünyayı ve içindeki her şeyi geçici görmesi, insanın zavallı, yalnız ve çaresiz olduğuna vurgu yapması, maddenin ruhta karmik birikim oluşturduğu için herkesin kurtuluşa ulaşamayacağı ilkesi ve katı züht hayatını önermesi gibi karamsar anlayışları nedeniyle intihar Caynistler arasında ilgi görmüştür.

Sümer'e göre İslam ve Hinduizm'den etkilenen eklektik bir inanç sistemi olan Sihizm ise diğer Hint dinlerinin aksine intiharı sert bir şekilde kınamıştır. Sümer der, *Sihizm bu eylemi hayatı veren Tanrı'ya karşı saygısızlık olarak görmüş ve ruh göçü sürecini uzattığı için yasaklamıştır*.

Sonuç olarak bu çalışma; intihar olgusunu dinlerin kavramında, dini toplumlarda, antik ve ilkel toplumlarda araştırmaktadır. İntihar tarih boyunca hemen hemen tüm toplumlar için önemli bir sorun olmuştur. Bu araştırmanın bu sorunun tarihi hakkında ayrıntılı bilgiyi içerdiği söylenebilir. Böy-

lece tarihi süreçte bireylerin ve toplumların bu sorunla nasıl ve ne biçimde karşılaştığı bu çalışma sayesinde öğrenilebilir. Bu sayede de intihar olgusunu anlama ve önlemede değişik bakış açıları oluşturulabilir. Bu nedenle üslup açısından da güzel görünen bu araştırma değerli olarak görülebilir.

Düzelme

2016 Yılı Cilt 3 Sayı 1'deki "İbn-i Hafaca el-Endülüsi'nin Şiirlerinde İnşa Uslûbunun Güzellikleri" isimli makale iki yazarlı olmasına rağmen ikinci yazarın isminin sehven yazılmadığı fark edilmiştir. Makalenin yazarlarının doğru yazılışı şu şekildedir: Doç. Dr. Ousama EKHTIAR - Eyass ALRASHED

SIIRT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

1. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir. Yılda iki kez yayınlanır.
2. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde, telif ve tercüme makale, araştırma notu, makale ve kitap değerlendirmesi, bilimsel toplantı değerlendirmesi, edisyon kritik tarzındaki çalışmalar yayınlanır.
3. Dergi'nin yayın dili Türkçe olmakla birlikte diğer dillerde de çalışmalar yayınlanabilir.
4. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/2'sini geçemez. Orijinal metnin telif hakkını elinde bulunduran kişi veya kurumdan tercüme ve yayın için izin alınmış olması gerekir. İzni olmayan tercüme değerlendirmeye alınmaz.
5. SİÜİF Dergisi'nde aynı yazara ait birden fazla araştırma makalesi yayınlanmaz. Diğer bölümlerde yer alabilecek aynı yazara ait birden fazla yazının yayınlanması mümkündür ve bu hususta Yayın Kurulu'nun kararı geçerlidir.
6. Dergi'ye gönderilen yazılar başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
7. Yayınlanması talebiyle SİÜİF Dergisi'ne gönderilen makalelerin yayın hakkı SİÜİF Dergisi'ne aittir.
8. Teslim edilen makalelerin yayına kabulüne yönelik değerlendirmelerde şu kriterler dikkate alınır:
 - a. Çalışmanın bilimsel ve özgün olması; alana katkıda bulunması
 - b. Çalışmanın, ele aldığı konunun temel kaynaklarına dayanması
 - c. Konu ile ilgili daha önce yapılmış çalışmaların taranmış olması
 - d. Çalışmada kullanılan dil ve üslubun akademik teamüllere uygun olması
 - e. Alanla ilgili terminolojinin yerinde ve doğru kullanılması
 - f. Makalenin amaç ve içeriğine bağlı olarak, makalede bir tez ve bu tezi destekleyen argümanların olması