

AĞRI İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

THE JOURNAL OF AGRI ISLAMIC SCIENCE

Ulusal Hakemli Dergi / An International Peer-Reviewed Journal

E-ISSN: 2619-9327

Sayı / Volume: 3

Yıl / Year: 2018

Editör / Editor-in-Chief

Doç. Dr. Abdulcebbar KAVAK

Editör Yardımcıları / Associate Editors

Yabancı Dil Sorumlusu: Dr. Öğretim Üyesi Saadet Altay

Sosyal ilimler Bölümü Sorumlusu: Öğr. Gör. M. Latif Bakış

Temel İslam Bilimleri Bölümü Sorumlusu: Arş. Gör. Emrullah Bolat

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Sorumlusu: Arş. Gör. Ersin Savaş

İslam Tarihi ve Sanat Bölümü: Arş. Gör. Kâmil Çayır

Teknik ve Tasarım/Technical and Design

Arş. Gör. Kâmil Çayır

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Adem Yerinde

Doç. Dr. Abdulcebbar Kavak

Doç. Dr. M. Salih Geçit

Doç. Dr. Abdulkerim Seber

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Safa

Dr. Öğr. Üyesi Hayati Tetik

Dr. Öğr. Üyesi Saadet Altay

Dr. Öğr. Üyesi Hasan Haliloğlu

Dr. Öğr. Üyesi Ekrem Koç

Dr. Öğr. Üyesi Mesut Işık

Dr. Yahya MAABDEH

Dr. Korkut Dindi

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Adem Yerde (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi)
Prof. Dr. H. Yunus Apaydın (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Ağırman (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ramazan Ertürk (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdulhamit Birışık (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. H. Mehmet Günay (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdurrahman Özdemir (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdullah Emin Çimen (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Casim Avcı (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdullah Kahraman (Kocaeli Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Ertürk (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Recep Alpyağıl (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali İhsan Pala (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Hamit Er (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Özşenel (Marmara Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. Sabri Erturhan (Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdullah Çolak (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Bulut (Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi)
Prof. Dr. Sönmez Kutlu (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Reşat Öngören (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Fikret Karaman (İnönü Üniversitesi Başkanlığı)
Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İ. Hakkı Ünal (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdullatif Tüzer (Muş Alpaslan Üniversitesi)
Prof. Dr. Adnan Demircan (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Koç (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Şakir Gözütok (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Çiçek (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Doç. Dr. Eyup Şimşek (Atatürk Üniversitesi)

3. Sayının Hakemleri / Referees of This Issue

Prof. Dr. Ömer Çelik / Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Ali İhsan Pala / Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Abdülkerim Seber / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Doç. Dr. M. Salih Geçit / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa Özgen / Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Yunus Emre Gördük / Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hasan Haliloğlu / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mesut Işık / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Yasin KILIÇ / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Dünder / Van Yüzüncü yıl Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mazhar Tunç / Hakkâri Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Yakup Bıyıkoğlu / Namık Kemal Üniversitesi

Ağrı İslami İlimler Dergisi yılda iki sayı olarak yayımlanan hakemli, bilimsel ve süreli yayındır. Bu dergide yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazıların tüm yayım hakları Aİİ Dergisi'ne aittir. Yazılar, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Ancak ilmi amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

YAYIN İLKELERİ – PUBLICATION PRINCIPLES

1. Ağrı İslami İlimler Dergisi (AİİD) yılda iki kez yayınlanır. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.
2. AİİD'de telif, çeviri, edisyon kritik, kitap değerlendirmesi, bilimsel toplantı değerlendirmesi tarzındaki çalışmalar yayınlanır.
3. Derginin yayın dili Türkçe olmakla beraber yayın kurulunun kararına göre yabancı dilde yazılar da yayınlanabilir.
4. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
5. Dergide yayınlanacak makalelerin bilimsel ve özgün, kullanılan dil ve üslubun akademik teamüllere uygun olmasına dikkat edilir.
6. Tüm makaleler ve tercüme hakem görüşüne arz edilir. Çeviriler orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir. Eser değerlendirme, tanıtım vs. hakkındaki yazıların yayınlanmasına yayın kurulu karar verir.
7. AİİD'de yayınlanmak üzere gönderilen telif makaleler, yayın kurulu tarafından incelendikten sonra uygun görüldüğü takdirde iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayınlanır. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde son kararı yayın kurulu karar verir. Bu aşamada yayın kurulu gerekli görmesi durumunda üçüncü bir hakemin görüşüne başvurabilir.
8. Hakemlerden biri veya her ikisi "düzeltmelerden sonra yayınlanabilir" raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.
9. Onaylanan makaleler AİİD formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
10. Yayın Kurulu derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin etmek amacıyla yazılarda imla ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. Ayrıca kurul üyeleri yazarlara dil ve üslup konusunda değişiklik önerisinde bulunabilir.
11. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların yayın hakkı AİİD'ne aittir.
12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi AİİD Yayın Kuruluna aittir.
13. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve yazarlara bildirilir.
14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayınlanabilir.
15. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez

E-ISSN: 2619-9327

<http://dergipark.gov.tr/agiid>

EDİTÖRDEN

Kıymetli Okurlar,

Ağrı İslami İlimler Dergimizin üçüncü sayısıyla karşınızda bulunmanın mutluluğu içerisindeyiz. Her sayıda biraz daha tecrübe sahibi olarak ilim ve akademi alanında emin adımlarla ilerliyoruz. Bu sayımızda yine çok değerli makaleleri siz bilim insanlarının istifadesine sunacağız. Bu arada Dergimizin ilk iki sayısında editör olarak değerli hizmetler ifa eden Dr. Öğr. Üyesi Sezai BEKDEMİR, görev yeri değişikliği sebebiyle fakültemizden ayrılmıştır. Dergimize verdiği emek ve gayretlerinden dolayı kendisine teşekkür eder, yeni görev yerinde başarılar dileriz. Kaliteden ödün verilmeden, akademik yayın kaidelerine titizlikle riayet edeceğimiz dergimiz bundan sonra da yayın hayatını başarıyla sürdürecektir.

Dergimizin üçüncü sayısına makaleleriyle katkı sağlayan kıymetli bilim adamlarına, makaleleri özveriyle değerlendiren saygıdeğer hakemlerimize, dergimizin yayımlanması için emek harcayan editör yardımcılara, yayın kurulunun değerli akademisyenlerine içten teşekkürlerimizi sunarız. Kıymetli akademisyenlerimizden Dergimizin gelecek sayılarında değerlendirilmek üzere yeni çalışmalarını bekler, tüm okuyucularımızı saygıyla selamlarız.

Doç. Dr. Abdulcebbar KAVAK

İÇİNDEKİLER

Makaleler

**MUHYİDİN İBNÜ'L-ARABÎ'Yİ GÖZDEN DÜŞÜRME FAALİYETLERİ
VE BUNLARA KARŞI YAZILAN MÜDÂFAA ESERLERİ / 1-33**

M. Salih GECİT

**ANTEPLİ AHMET EFENDİ'NİN EVLATLARINA YAZDIĞI VASIYETNAME'NİN
METİN, TAHKİK VE TERCÜMESİ / 34-48**

Abdülkerim SEBER

MÂNEVÎ DEĞERLER BAĞLAMINDA KÜLTÜRÜN ŞEHİRLEŞMEYE ETKİSİ / 49-62

Hayati TETİK

**KÜTÜB-İ TİS'A DIŞINDAKİ KAYNAKLARDA YER ALAN HADİSLER VE HADİS
DİYE BİLİNER MEŞHUR SÖZLERLE BAZI AZERBAJCAN ATASÖZLERİNİN
ETKİLEŞİMİ / 63-70**

Reşat Ahmet AĞAOĞLU

FIKHÎ İHTİLÂFLARIN TEFSİRLERE ETKİSİ

(NESEFÎ'NİN VE İCÎ'NİN TEFSİRLERİ ÖZELİNDE) / 71-85

Hasan HALİLOĞLU

Kitap Tanıtımı

MU'TEZİLE'DE EYLEM TEORİSİ, KADİ ABDÜLCEBBAR ÖRNEĞİ / 86-98

Mahmut YILDIZ

MUHYİDİN İBNÜ'L-ARABÎ'Yİ GÖZDEN DÜŞÜRME FAALİYETLERİ VE BUNLARA KARŞI YAZILAN MÜDÂFAA ESERLERİ*

DISCREDITING ACTIVITIES FOR MUHYİDİN İBNÜ'L-ARABÎ AND WORKS OF DEFENCE, WRITTEN AGAINST THEM

Doç. Dr. Mehmet Salih GEÇİT

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri ABD

mşgecit@agri.edu.tr

Atıf Gösterme: Geçit, M. Salih, (2018), Muhyidîn İbnü'l-Arabî'yi Gözden Düşürme Faaliyetleri ve Bunlara Karşı Yazılan Müdafaa Eserleri, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 2018 (3), 01-33.

Geliş Tarihi:

11 Aralık 2018

Kabul Tarihi:

21 Aralık 2018

© 2018 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Muhyettin İbn Arabî, İslam Düşünce tarihinde özel görüşleriyle tanınan ve Vahdetü'l-Vücut anlayışını sistemleştiren büyük bir düşünür, arif, abid, zahiddir. Kendine özgü bir yetiştirme tarzı ve özel bir üslup ve ifadesi olan İbn Arabî'nin bazı görüşleri ve ifadeleri vesile kılınarak sert tenkitlere maruz kalmıştır. Gerek yaşadığı çağda, gerekse ölümünden sonra görüşleri ve şahsiyetine karşı birçok gözden düşürücü faaliyetler yapıldığı gibi, büyük bir âlim, Allah'ın veli bir kulu, nadir bir düşünür ve eşsiz bir mutasavvıf-arif olduğuna dair lehinde birçok müdafaaalar da yapılmıştır. Örneğin Muhammed b. Ömer b. Alî el-Kâmilî ed-Dımeşkî tarafından "Risâletün fi Zemmi İbni'l-Arabî", Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Kastalânî tarafından "Kitâbü'l-İrtib-ât", Ahmed b. İbrâhîm el-Vâsıtî el-Hanbelî tarafından "el-Beyânü'l-Müfîd fi'l-Farki Beyne'l-İlhâdi ve't-Tevhîd", İbn Teymiyye tarafından "Hakîkatu Mezhebi'l-İttihadiyyîn", Mes'ud b. Ömer et-Taftâzânî tarafından "Reddu Ebâtîli'n-Nusûs", Muhammed b. Muhammed el-Buhârî tarafından "Fadîhatü'l-Mülhidîn ve Nasîhatü'l-Muvahhidîn", İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî tarafından "Tenbîhü'l-Gabiyy Alâ Takfiri İbn el-Arabî" adlı eserler yazılarak muhtelif açılardan tenkit, hatta tekfir edici tavırlar sergilenmiştir. Buna karşı Sirâcu'd-Dîn Ömer b. İsmâîl el-Hindî tarafından "Levâihü'l-Envâr fi'r-Red Alâ Men enkere Ala'l-Arifân", Muhammed b. Ya'kûb eş-Şîrâzî el-Fîrûzâbâdî tarafından "Risâletun fi'r-Red Alâ'l-Mu'teridîn Alâ Muhyiddîn", Muhammed b. Hamza Akşemsüddin tarafından "Risâletün Alâ Ba'di akvâli İbn Arabî", Celâlu'd-Dîn es-Suyûtî tarafından "Tenbîhu'l-Gabiyy Bi Tebrieti İbni'l-Arabî", Abdülvehhâb eş-Şa'rânî tarafından "el-Kibrîtü'l-Ahmer fi Beyâni Ulûmi's-Şeyh el-Ekber", Şeyh Ömer el-Attâr tarafından "el-Fethü'l-Mübîn fi Reddi İ'tirâdi'l-Mu'teridîn Alâ Muhyiddîn" adlı eserler yazılmıştır. Eser isimlerinden ve eserleri yazan müelliflerden de anlaşıldığı gibi ulema tarafından lehinde ve aleyhinde çok çeşitli ve kayda değer çalışmalar yapılmıştır. Bu tebliğimizde İbn Arabî hakkındaki bu tür çalışmalar genel bir bakış açısıyla değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *İbn Arabî, tasavvuf, vahdet-i vücûd, insan-ı kâmil, reddiye.*

Abstract: Muhyettin Ibn Arabî is a great thinker, wise, worshipper, ascetic person, known with his distinct opinions in the history of Islamic Consideration, and systematized the understanding of Unity of Existence. İbn Arabî, who has a specific growth style and a specific style and expression, was subjected to merciless criticisms due to his some views and statements, As well as many discreting activities were done against his views and personality, in both his period, and after his death; many defencing disclosures were also made in his favour, such as being a great scientist, god's holy person, a rare thinker, and unique mystic- intellectual. For example, the works, such as "Risâletün fi Zemmi İbni'l-Arabî" by Muhammad b. Omar b. Alî el-Kâmilî ed-Dımeşkî ; "Kitâbü'l-İrtib-ât" by Muhammad b. Ahmed b.

Alî el-Kastalânî; “el-Beyânü'l-Müfîdî'l-Farkî Beyne'l-İlhâdî ve't-Tevhîd” by Ahmed b. İbrâhîm el-Vâsîfî el-Hanbelî; “HakîkatuMezhebi'l-İttihadiyyîn”,by İbnTeymiyye, “Reddu Ebâtî'l-n-Nusûs” by Mes'ud b. Ömer et-Taftâzânî; “Fadîhatü'l-Mülhidîn and Nasîhatü'l-Muvahhidîn”by Muhammad b. Muhammad el-Buhârî ; “Tenbîhü'l-Gabiyy Alâ Takfîri İbn el-Arabî” by İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî, were written , and they were criticized from several aspects, and attitudes declaring him as an unbeliever were exhibited. On the other hand, the works such as “Levâihü'l-Envârî'r-RedAlâ Men enkere Ala'l-Arifân” by Sirâcu'd-Dîn Ömer b. İsmâîl el-Hindî ; “ Risâletunfi'r-Red Alâ'l-Mu'teridîn Alâ Muhyiddîn “by Muhammad b. Ya'kûb eş-Şîrâzî el-Fîrûzâbâdî; “ Risâletün Alâ Ba'di akvâli İbn Arabî”, by Muhammed b. Hamza Akşemsüddin ; “Tenbîhu'l-GabiyyBiTebrieti İbni'l-Arabî”by”, Celâlu'd-Dîn es-Suyûtî; “el-Kibrîtü'l-Ahmer fî BeyâniUlûmi'ş-Şeyh el-Ekber” by Abdülvehhâb eş-Şa'rânî; “el-Fethü'l-Mübîn fî Reddi İ'tirâdî'l-Mu'teridînAlâMuhyiddîn” by Seyh Omar el-Attâr were written. As it is understood from the names of the works and from the authors, various and noteworthy studies were performed by ulama, in favor of and against Ibn Arabî. In the paper, such studies on Ibn Arabî will be attempted to be discussed from a general point of view.

Keywords: *Ibn Arabî, mysticism, unity of existence, perfect human being, rebuttal.*

*Bu makale Malatya'da icra edilen İbn Arabî Sempozyumu'nda sunulmuş tebliğin makaleye çevrilmiş halidir.

Giriş:

Günümüzde ilmî şahsiyetleri ve çalışmaları açısından sevgi ve saygıya mazhar olmuş birçok âlim ve arif vardır ki, içinde yaşadığı toplumda büyük hakaret ve eziyetlere maruz bırakılmış, uzun süreler boyunca gerçek kimlikleri ve hak ettikleri değer tanınmamış, tarihin uzun ve derin süreç ve serüvenlerinden geçerek çok büyük sıkıntılar sonucunda iade-i itibar görmüşlerdir. Düşünce tarihimizde “*mihne*” dediğimizde her ne kadar “*Ahmed b. Hanbel*” hemen akla geliyorsa da, ondan önce ve sonra nice nice Ahmedler, nice nice mihnetler geçirmişlerdir. Cüveynî'nin Haremeyn Diyarı'na sürgünü, Maverdî'nin bütün makamlarının elinden alınışı, İbn Rüşd'ün Yahudilikle itham edilip eserlerinin yakılması ve Yahudî mezarlığında defnedilmesi, Seyyid Kutub'un sosyalistlikle itham ve idam edilişi, Said Nursî'nin Kürtçülük, irtica vs. ithamlar yüzünden diyardan diyara sürgün edilişi, M. Akif Ersoy'un, Mustafa Sabrî Efendi'nin ve dana nice âlim, aydın ve ilim-fikir adamının türlü türlü mihne ve mihnetlere maruz bırakılmaları bugünkü değerlerimizin kolay bir şekilde tes'is edilmediğini göstermektedir.

Bu çalışmamızda ele aldığımız Muhyiddîn İbnü'l-Arabî de düşünce ve yaşam biçimi nedeniyle hem yaşadığı dönemlerde, hem de vefat ettikten sonra birçok tenkit ve tahlile maruz kaldığı gibi, iftira, itham, hakaret ve itibar suikasdına da maruz kalmıştır. Kimisine göre evliyanın hatemi ve büyük bir Allah dostu yani “*şeyh-i ekber*” olan İbnü'l-Arabî, kimisine göre de İslâm'ı yozlaştıran büyük bir sapık, hatta “*şeyh-i ekfer*” ve “*kâfir-i ekber*”dir.

İbnü'l-Arabî üzerinde yoğunlaşan M. Kemal Pilavoğlu şöyle der: “İslâm âlemi, yediyüz seneden beri Muhyiddîn'in lehinde ve aleyhinde yapılan dedikodularla dolup taşmıştır. Onun büyüklüğüne hayran olanlar, onu sevip sayanlar olduğu kadar, onu hakir görüp küfredenler de eksik olmamıştır. İleri görüşlü, ince fikirli kimseler, Muhyiddîn'in bir okyanus kadar engin, dalgalı sözlerindeki derinlik karşısında hayran kalarak ona, büyük önder manasına gelen “Şeyhü'l-ekber” demişler, fakat dar düşünceli, taassuptan körleşmiş kimseler de onun sözlerinin özüne nüfuz edemeyerek Muhyiddîn'in bu güzel adını, en büyük kâfir manasına gelen, “Şeyhü'l-ekfer” olarak tahrif etmişlerdir. Mudiddîn-i Arabî hakkındaki bu iki zıt fikir asırlarca İslâm dünyasında çarpışmış ve o, müsbet manada olduğu kadar, menfi manada da büyük bir şöhret sahibi olmuştur. Tarih bu gibi zıt şöhretleri nadir kaydeder.”¹

Kâtib Çelebî de onun hakkında şöyle demektedir: “Eserlerinin çoğundan cemâl semti, celâl semtinden yeğ ve üstün olduğundan, sonradan gelenlerin dedikodusuna yol açtı ve halk onun hakkında ihtilafa düştüler.”² Şeyhin eserleri 500'den fazla olduğu gibi her bir eseri üzerinde de çok sayıda şerhler, haşiyeler, ta'likler yazılmıştır. Örneğin hakkındaki tartışmaların hedefine en çok yerleştirilen “Füsûsu'l-Hikem” adlı eseri üzerinde tesbit edilen şerh sayısı 100 sayısını geçmiştir. Aynı şekilde sadece Füsûs hakkında yazılmış tenkid ve müdafaa eserleri bile 100 sayısını geçmiş durumdadır. Bununla birlikte Hicrî yedinci asırdan bugüne kadar İslâm merkezlerinin her tarafında, uzak bölgeler ve bütün şehirlerde Müslüman âlimler içerisinde en ehliyetli olanlarından sayılan müfessirler, müverrihler, fakihler, mütekellimler ve mutasavvıflar tarafından hakkında verilmiş dinî fetvâlar, yapılmış ilmî mütalaa ve görüşler, sayı ve istatistik sınırlarını aşmaktadır.³

Şeyh'in Füsûs şarihlerinden birisi olan Seyyid Haydar Amûlî'nin “*el-Mukaddemat*” adlı eserinin Mukaddimesini yazan Osman Yahya'nın verdiği bilgilere göre Hicrî onuncü yüzyıl ulemasından Mısırlı muhaddis ve tarihçi Şeyh Muhammed b. Abdirrahmân es-Sehâvî, İbnü'l-Arabî ile ilgili yazdığı büyük kitabında farklı mezheplere mensup kelimeler, hadis, tarih ve fıkıh âlimlerinin sadece iki buçuk asır içerisinde Füsûs ve İbnü'l-Arabî hakkında 130 adet kitap, fetva, talik, şerh ve haşiye yazdıklarını, bunların tümünün de bir kütüphane oluşturacak miktarda olduğunu ifade etmiştir.⁴ Bu sayının kabarmasının en önemli sebeplerinden birisi de

¹ M. Kemal Pilavoğlu, *Büyük Veli Muhyiddîni Arabî*, Kevser Yayınevi, İstanbul, 1973, s. 3.

² Kâtib Çelebî, *Mizânü'l-Hak fî İhtiyâri'l-Ahak*, Haz. Orhan Şaik Gökyay, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1972, s. 59.

³ Seyyid Haydar Amûlî, *el-Mukaddemât Min Kitâbi Nassî'n-Nüsûs fî Şerhi Füsûsi'l-Hikem Li Muhyiddîn İbnü'l-Arabî*, Müessesetu't-Târîhü'l-Arabî, Beyrût, 2005, s. 6. (Osman Yahya'nın yazdığı Mukaddime bölümü).

⁴ Osman Yahya, *Mukaddime*, s. 7.

İbnü'l-Arabî'nin kendine özgü bir ifade biçiminin olması, İslâm irfanı ve tasavvufu içerisinden yeni kelime ve kavramları kullanması, kullandığı kelime ve kavramlara yeni anlamlar ve hükümler yüklemesidir. Durum böyle olunca, onun maksadını anlamayanlar ve ifade ve üslubunun zahirî yönünü sübjektif olarak değerlendirenler aleyhindeki karalama kampanyalarına katılmakta, bu çerçevede birçok tenkit, hakaret, itham ve iftira yazıları yazmaktadırlar. Onun ifadelerinin özgünlüğünü kabul edip, halkın ve ulemanın müşterek dil ve üslubu açısından te'vil ve tefsir etmeye gayret gösterenler de lehinde olmak üzere birçok kitap yazmak zorunda kalmışlardır. Böylece İbnü'l-Arabî konusunda büyük bir tenkit ve müdafaa literatürü doğup gelişmiştir.

1. İbnü'l-Arabî Hakkında İleri Sürülen İddialar

İbnü'l-Arabî hakkında yazılan eserlerde onunla ilgili birçok iddia ileri sürülmüştür. Literatürümüzde onun hakkında yazılmış olan müdafaa ve tenkit-tekfir eserlerinin sadece isimleri üzerinde hızlı bir bakış, birçok gerçeği ortaya çıkarmaya yeterlidir. Örneğin aleyhinde yazılmış bazı kitap isimlerinden anlaşıldığına göre ona kafir, zındık, mülhid gibi isimler verilmiş, inancının irtidat seviyesinde olduğu belirtilmiş, tevhid inancına ve İslâm dinine aykırı bir çok iddiada bulunduğu ifade edilmiştir. Hatta Sehâvî'nin bildirdiğine göre alimler, Hz. Ömer'in garip bilgiler ihtiva eden bazı kitapları, Hz. Osman'ın da sahabe elindeki muhtemel yazım hatalarını muhtevi Mushafları yakmış olmasından hareketle, Bulkinî, İbn Hacer, İbn Cevzî ve Sübkî gibi bir çok alimin İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin yakılıp imha edilmesi gerektiğine dair fetva verdiklerini, Sultan ez-Zahir Berkyaruk'un da zamanının alimlerinin tavsiyesi üzerine İbnü'l-Arabî'nin eserlerini bulundurmaya ve okumaya yasaklayan bir ferman çıkardığını ifade etmektedir.⁵ Onu müdafaa edenlerin bu tür iddialara yönelik cevaplarını ihtiva eden kitaplarının isimlerinden de şunlar anlaşılmaktadır: İbnü'l-Arabî tasavvuf ve irfan tarihimizin en büyük şahsiyetlerinden olup, hakikat ve şeriatin en üst makamına ulaşmış, zahir ulemasının anlayamayacağı gerçekleri dile getirmiş bir irfan abidesi olup görüş ve inançları İslam'a ve tevhid akidesine muhalefet bir tarafa, tevhidin özü ve şeriatın aslıdır. Bu iki yaklaşımın dışında onun İslam akaidine veya şeriatın ilkelerine uyan görüşleri ile uymayanları tarafsız ve insafli bir şekilde ele alan, her ikisine aynı anda ve eşit düzeyde işaret eden çalışmaların da sayısının fazla olduğu görülmektedir. Buna mukabil arabulucu bir yaklaşım tarzı olarak "ileri sürdüğü bazı iddialar zahiri anlamları itibarıyla şeriate ve islam akidesine aykırı olmakla birlikte onların avam tabakasına okutulmaması, eserlerinin gündeme

⁵ Ahmed b. Ahmed Belhamr, a.g.e., s. 88.

getirilmemesi, İbnü'l-Arabî'nin de tekfir edilmemesi gerektiği"ne dair bazı alimlerinden gelen bir uyarı ve ikaz bulunmaktadır.⁶

Sehâvî de buna benzer bir yaklaşım tarzı geliştirerek İbnü'l-Arabî hakkında kitap yazan müellifleri birkaç kısma ayırmıştır:

- a. İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine katılan ve ona inananlar,
- b. İbnü'l-Arabî'nin söz ve ifadelerini te'vîl edenler,
- c. İbnü'l-Arabî'nin eserlerini okumaktan men'eden ve uyarıyanlar,
- d. İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışının ne anlama geldiğini bilmeyenler,
- e. İbnü'l-Arabî'nin söz ve görüşlerini bilmedikleri için tevakkuf edip görüş beyan etmeyenler,
- f. İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine itiraz edenler,
- g. İbnü'l-Arabî'nin görüşleri hakkında hüsn-ü zan besleyenler.⁷

İbnü'l-Arabî lehinde ve aleyhinde yazılmış kitapların sayısı fazla olduğundan biz burada aleyhindekilerin birçoğunu özetleyen es-Sehâvî'nin "*el-Kavlü'l-Münbî*" adlı eserini, onu müdafaa eden eserler içerisinde de "*Şa'rânî'nin el-Kibrîtu'l-Ahmer*" adlı eserini esas alacağız. Böylece konumuzu bir makale çalışması oranında sınırlama imkânı bulacağız. Aşağıda İbnü'l-Arabî hakkında ileri sürülen iddialardan bir kısmını ve İbnü'l-Arabî lehindeki bazı savunmaları iki ayrı başlık altında nakledeceğiz.

2. İbnü'l-Arabî ve görüşleri aleyhinde ileri sürülen iddialar:

İbnü'l-Arabî'yi tenkit edenler arasında kelamcılar, tarihçiler, müfessirler ve diğer ilim dallarının otoritesi konumunda olan âlimler bulunduğu gibi, tasavvufçular da bulunmaktadır. Bunlar içerisinde en meşhur olanı şüphesiz ki İbn Teymiyye'dir. İbn Teymiyye'nin İbnü'l-Arabî aleyhindeki tenkitleri zamanla aşırıya doğru gidip, tekfire ve düşmanlık seviyesine varmaktadır. Bu tavrın oluşmasının gelişmesinde İbnü'l-Arabî'nin kitaplarında sarf ettiği bazı sözlerin etkisinin bulunduğu görülmektedir. Nitekim kendi ifadesine göre, bir zamanlar İbnü'l-Arabî için hüsn-ü zan beslediği, ancak *Fusûs*'u okuduktan sonra onun aleyhinde konuşmaya başladığı anlaşılmaktadır.⁸

Gerek İbn Teymiyye ve tabileri, gerekse de müştakil çalışmalarıyla İbnü'l-Arabî hakkında olumsuz düşünenlerin onun hakkında dile getirdiği iddialar ve tenkit noktaları hemen

⁶ Bu tür yaklaşımlar hakkında bkz. Suyûtî, Tenbîhü'l-Gabiy...; Molla Ali el-Kârî,

⁷ Ahmed b. Ahmed Belhamr, a.g.e., s. 88-89.

⁸ Ömer Yılmaz, "İbnü'l-Arabî Hakkında Yapılan Eleştirilere İbrahim Kûrânî'nin Yaklaşımı", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1), yıl: 9 [2008], sayı: 21, s. 368.

hemen aynıdır. Aşağıda bu konudaki iddiaları maddeler halinde sıralayacak, bunlardan birkaç tanesini örnekleme babından izah etmeye çalışacağız.

Sehâvî'nin kendisinden önceki âlimlerin eserlerinden topladığı bilgilere göre, onun yaşadığı zamana kadarki âlimler tarafından dile getirilen iddialar şunlardır:

- a. Yazdıklarının ilahî kaynağa dayandığını ifade etmesi,
- b. Vahdet-i vücud inancının tevhid akidesine aykırı oluşu,
- c. Âlemin kadim olduğuna inandığına dair iddialar,
- d. Velayetin nübüvvetten üstünlüğü ve velayetin hatemiyeti iddiası,
- f. Dinlerin tashih edilerek birleştirilmesi iddiası,
- g. Şeriatın ve Kur'an'ın neshi iddiası,
- h. Firavun'un Müslüman olarak öldüğü görüşüne ilişkin tenkitler,
 1. Hz. Nuh'un kavminin, Hz. Hud'un kavminin ve diğer bazı peygamberlerin kavimlerinin şirk ve küfürlerini tashih etmesi, onların zahiri şirkinin aslında tevhid anlamına geldiğini ifade etmesi,
 - i. Cehennem ebedi olmayacağına ve cehennem azabına dair görüşlerine yönelik itirazlar,
 - j. Peygamberlerin hata yaptığına ve velilerin hata yapmadığına dair ifadeleri, bazı peygamberleri tenkit etmesi, örneğin Hz. İbrahim'in imanını küçümsemesi veya onun gördüğü rüyayı tabir etmesi gerekirken tasdik etmesinin doğru olmadığını, doğru olanın o rüyayı misal alemine uygun olarak yorumlaması olduğunu söylemesi, Hz. Musa'ya hata nisbet etmesi, Hz. İlyas'ı ta'n etmesi.⁹

Ömer Yılmaz, yazdığı bir makalesinde İbn Teymiye'nin İbnü'l-Arabî hakkında dile getirdiği itiraz, tenkit ve tekfir konularını teker teker ele almakta ve her birisine İbnü'l-Arabî'nin eserlerinden nakillerle cevap vermektedir. Onun tesbit ettiğine göre İbn Teymiyye'nin tenkitleri şu noktalardadır:

- a. İbnü'l-Arabî, Nuh ve Hud (a.s)'ın kavimleri ile Firavun ve diğer kafirleri övmekte, buna mukabil Nuh, İbrahim, Musa, Harun ve diğer resullere ise isyan etmektedir.
- b. İbnü'l-Arabî, Cüneyd-i Bağdâdî (ö.279/909) ve Tüsterî (ö.283/896) gibi sevilen sufileri zem, buna karşın Hallâc (ö.309/922) gibilerini ise methetmektedir.
- c. İbnü'l-Arabî Peygamberlerin makâmını velilerin makamından aşağı görmektedir.
- d. İbnü'l-Arabî ittihâdî (Hak ile halkın birleştiğini savunmakta)'dir. Bu ise bir şirkittir.

⁹Muhammed b. Abdurrahman es- Sehâvî, *el-Kavlu'l-Münbî An Tercemeti Bin Arabî*, tahk. Halid b. El-Arabî Müdrik, Câmiatu Ümmi'l-Kura Külliyyetu'd-Da'va ve Usûli'd-Din (Master Tezi), Mekke, 1322, s. 96-150.

- e. İbnü'l-Arabî, Hâtemül evliyâ'nın, Hâtemü'l- enbiyâ'dan ilim bakımından üstün olduğunu iddia etmektedir.
- f. İbnü'l-Arabî, Hâtemü'l- Velayeti'l-Muhammedî olarak kendisini görmekte ve kendinden sonra Allah'ın yeni bir velî yaratmayacağını iddia etmektedir. Bu iddiası Kitap ve sünnete aykırı olup aslı yoktur.¹⁰

Burak Fatih Açıkgöz ise yazdığı makalesinde İbnü'l-Arabî aleyhindeki tarihî ve çağdaş malumatı bir araya getirme ve onları sufi terminolojisini göz önünde bulundurmadan zahiri anlamı üzere kabul ederek değerlendirme çabasını sürdürdüğü “*Bir Kişi İki Şahsiyet: İbnü'l-Arabî*” adlı makalesinde İbnü'l-Arabî aleyhinde kullanılan ve tekfir edilmesine vesile kılınan hususları şöyle sıralamaktadır:

- a. İbnü'l-Arabî'nin, kendisini, yani vahdet-i vücûd akidesini, peygamberden, yani onun şer-i şerîfenden daha gelişmiş olarak göstermesi,
- b. İbnü'l-Arabî'nin; Firavun'u, yani din düşmanlarını methetmesi; onun, tertemiz olarak öldüğünü iddia etmesi,
- c. İbnü'l-Arabî'nin, Firavun'un ‘Ben sizin en üstün Rabbinizim sözünü onaylaması,
- d. İbnü'l-Arabî'nin, cehennemi “tatlı” göstermesi,
- e. İbnü'l-Arabî'nin, vahdet-i vücûd akidesini panteizme taşıyan sözleri,
- f. İbnü'l-Arabî'nin, İbrahim Peygamber'i tenkit ettiği sözü,
- g. İbnü'l-Arabî'nin, Nuh Peygamber'i tenkit ettiği sözü,
- h. İbnü'l-Arabî'nin, dinler üstü kimliğini gösteren sözleri.

Açıkgöz, Müslüman âlimlerin bu eleştirilerinin yanısıra bir de oryantalistlerin ve batılı diğer ilim adamlarının İbnü'l-Arabî'nin bazı görüşlerini fırsat bilerek kendi lehlerinde ve İslâm'ın aleyhinde kullandıklarını da söylemektedir. Bu itibarla İbnü'l-Arabî'nin görüş ve felsefesini eleştirme noktalarına bir yenisini daha eklemektedir. Ona göre Batı'daki İbnü'l-Arabî sevgisinin sebepleri şunlardır:

- a. İbnü'l-Arabî'nin görüşleri yeni bir din kurma çalışmalarına fırsat vermekte ve bu açıdan İslâm dini aleyhindeki çalışmaların işine gelmektedir.
- b. İbnü'l-Arabî'nin dile getirdiği bazı görüşleri üzerinden putperestliği meşrûlaştırma gayretleri sürdürülmektedir.
- c. İbnü'l-Arabî'nin kader ve kaza konusunda dile getirdikleri bazı görüş ve düşünceler, Allah'ı bile devre dışı bırakan Oryantalist yaklaşımlara temel yapılmaktadır.

¹⁰ Bu iddialar ve cevapları hakkında fazla bilgi için bkz. Ömer Yılmaz, İbnü'l-Arabî Hakkında Yapılan Eleştirilere İbrahim Kûrânî'nin Yaklaşımı, 363-388.

- d. İbnü'l-Arabî üzerinden, bozulmuş dahi olsa bütün itikatların (inançların) hak olduğu iddiası yagınlaştırılmaya çalışılmakta, böylece küresel güçlerin dinlerarası diyalog ve dinleri birleştirme planları devreye konulmaktadır.¹¹

İşte bu nakillerden de anlaşıldığı gibi, İbnü'l-Arabî hakkındaki tenkit ve tekfir noktaları genellikle aynı başlıklar zımında dile getirilmektedir. Şeyh Mekkî bunları “vahdet-i vücûd” ile ilgili olanlar ve İbnü'l-Arabî'nin diğer konulardaki görüşleri ile ilgili olanlar şeklinde iki kısma ayırmakta ve genel itibarıyla 24 (yirmi dört) ayrı başlık altında zikretmektedir. Ona göre bu tür itirazlar, meseleye yabancı olan ulema-i zahir ve meşayih-i kısrın adem-i fehmlerinden kaynaklanmaktadır.¹² Bunları birleştirdiğimizde aslında şu maddelerden ibaret olduğu görülmektedir:

- a. *Teolojik eleştiriler*: Vahdet-i vücud anlayışına bağlı yeni bir teoloji oluşturma çabasına yönelik tenkitler,
- b. *Tematik tenkitler*: Konuları kendine ait bir yaklaşım tarzı ile işlemesi ve yeni konuları gündeme getirmesi, örneğin Firavun'un imanının sıhhati ve cehennem azabının lezzeti gibi görüşlerine yönelik tenkitler.
- c. *Metodolojik tenkitler*: Vahdet-i vücûd nazariyesini bütün görüşlerinin merkezine alarak adeta dinî meseleleri yeniden tasarlamak üzere geliştirdiği kendine özgü metodolojisi ve sistematığına ilişkin tenkitler.
- d. *Terminolojik tenkitler*: Başka bir tabirle ve yeni anlamlar yükleyerek kullandığı üslup ve dile dair eleştiriler, yani İbnü'l-Arabî'nin nev-i şahsına münhasır yaklaşım biçimine ve kullandığı terminoliye dair tenkitler. Kavramlara kendi usulüne göre anlam yüklemesi, örneğin İrâde, mürîd, murâd, sâlik, müsâfir, sefer, tarîk, vakt, edeb, makam, hâl, tahakküm, inziac, şerîat, şath, adl ve yaratılmış hakk, efrâd, kutb ve gavs, evtâd, bûdelâ, nücebâ, nükebâ, gibi birçok kavramı kendi sistem ve anlayışına göre kullanması, yeni yeni kelimeleri kavramlaştırmasına yönelik tenkitler.

Burada Abdurrezzak Tek'in şu değerlendirmesini nakletmek isabetli olacaktır: “*Yeni bir ilmî metot ve üslup geliştiren birçok filozof, düşünür, âlim ve sûfî gibi İbnü'l-Arabî'nin de taraftar ve aleyhtarları olmuş, tenkide uğradığı gibi müdâfaa da edilmiştir. Şeyh-i Ekber'e yöneltilen eleştirilere genel olarak baktığımızda bunların, hemcinsleri yani sûfiler ile zâhir ulema adı verilen fakih, muhaddis ve kelâm âlimleri tarafından yöneltildiğini görmekteyiz.*”

¹¹ Burak Fatih Açıkgöz, “*Bir Kişi İki Şahsiyet: İbnü'l-Arabî*”, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Yıl: 2013/1, Sayı:17, s. 143-169.

¹² Mekkî, *İbn Arabî, Müdafası*, s. 39-40, 143-154.

Sûfîlerin eleştirileri onun görüşlerinin tümüne değil belli bir kısma yöneliktir. Mesela Kübreviyye şeyhlerinden Alâüddeve es-Simnânî, Allah'ın zâtından “vücûd-ı mutlak” olarak bahsedilip bahsedilemeyeceği, Abdülkerim el-Cilî ilmin malûma tabi olup olmaması meselesinde, İmam Rabbânî de vücûdun mu yoksa şuhûdun mu daha üstün olduğu hususunda eleştiriler yöneltmişlerdir. Bu tenkitlerde asıl mesele her iki tarafın da kabul ettiği bir hakîkatin isimlendirilmesi noktasındadır ki, günümüz araştırmacılarına göre bu problemin temelinde gerçeğe farklı pencereden bakma diğer bir ifadeyle yanlış okuma (misreading) yatmaktadır. İkinci sınıfı teşkil eden kelam ve fıkah âlimlerinin tenkitlerine gelince, bunlar tenkitten daha çok yargılama görünümündedir. Hatta İbn Teymiyye, İbrahim el-Bikâî, Ali el-Kârî gibi bazı âlimler hakarete varan ifadeler kullanarak tekfir yoluna dahi gitmişlerdir. Buradaki problemin de kaynağını bu âlimlerin mantıklarıyla İbnü'l-Arabî'nin metodolojisinin farklı olması teşkil etmektedir.”¹³

Bu tenkitlere bakıldığında, tenkit edenlerin de tıpkı İbnü'l-Arabî gibi mazur görülmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Zira İbnü'l-Arabî'nin ifadelerinin zahiri anlamı, daha doğrusu kullandığı terminolojinin ulema nezdindeki müşterek kullanım açısından değerlendirilmesi durumunda birçok sıkıntı gündeme gelmektedir. Zira ulema uzun bir ihtilaf döneminden sonra ancak Gazzâlî ve benzeri alimlerin çabalarıyla müşterek bir metodoloji ve terminolojiye henüz gelmişken, İslâm dünyasının mağribinden zühûr edip maşrıkına kadar diyar diyar gezip, etkili üslûbu ve karizmatik kişiliğiyle yeni bir düşünce sistemi ve yeni bir metodoloji geliştirip evvela kavram kargaşasına, sonra da tenkit ve tekfir hareketlerine sebep olacak görüşler ileri sürmek, te'vîl gerektirmeyen metotlar ve terimler varken, müteşabihat türünden te'vîller yaparak ihtilaf çıkarıcı görüşler ileri sürmek, hem ümmetin, hem de ulemanın tahammül sınırlarını aşacak dereceye gelmişti. Tam da böyle bir dönemde İbnü'l-Arabî'nin piyasaya çıkıp yeni şeyleri gündeme getirmesi, sakın suyun yüzeyinde yeni halelerin genişlemesine sebep veya vesile olmuştur. Bu da tabîî olarak aleyhinde olacak bir zümreyi doğuracaktı.

3. İbn Arabî Aleyhindeki İddialardan Birkaç Tanesinin İzahı:

İbnü'l-Arabî'ye nisbet edilen ve yazdığı kitaplara dayandırılan yukarıdaki iddiaların hepsini teker teker buraya alıp işlemek uzun zaman alıp bir makale metnini aşacağından dolayı, geniş bir incelemeden sarfı nazar etmekle birlikte, biz burada örnek olmak üzere birkaç iddiayı kısa da olsa inceleme gereği duymaktayız.

3.1. Yazdıklarının İlahî Kaynaklı olması iddiası

¹³ Abdurrezzak Tek, “İbnü'l-Arabî'yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvâlar”, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], sayı: 23, s. 281-282.

İslâm âlimleri objektif bilgi kaynaklarını tesbit ederken Ömer Nesefti'nin de Akaid Metninde belirttiği gibi, "sağlam duyu organları, akıl ve muhbir-i sadıkın haberi" şeklinde üç kaynak üzerinde istikrar kılmışlardır.¹⁴ Buna binaen tefsir usulü, hadis usulü ve fıkıh usulü ilimlerinde Kur'an, mütevatir ve sahih sünnet, icma-ı ulema veya icma-i ümmet ile kıyas delilleri esas alınmıştır. Bu esaslar üzerinde bazı farklı içtihat ve mülahazalar yapılmışsa da, belli bir dönemden sonra ulema nezdinde müşterek bir metodoloji ve terminoloji gelişmiş, ilmî merkezlerde asırlar boyunca bu müşterek mesaiye itina ve itibar gösterilmiştir. Ancak İbnü'l-Arabî ve diğer bazı düşünürler, sufi âlimler, felsefeciler kendilerini söz konusu ittifağa bağlı kalmak zorunda hissetmemişler, adeta hark-ı icma ve tebdil-i kıyâfet yapmışlardır. Bunun neticesinde yeni bilgi kaynakları ve yeni metodolojiler çerçevesinde hareket etmişlerdir.

İbnü'l-Arabî geneli itibârıyla bilgiye ulaşmanın üç şeklinden bahseder:

1. Akıl yoluyla elde edilen, hata ve şüphe ihtimali her zaman için bulunabilen aklî bilgi.
2. Sadece rûhânî, mânevî tecrübeler, ilâhî tecellîler ve müşâhedeler vasıtasıyla elde edilen keşfi bilgi, mârifet.

3. Allah'ın (c) bizzat resullerinin diliyle bildirdiği şeriat bilgisi. Buna göre bilgiye ulaşmada üç temel şekil geçerlidir: Akıl, vahiy ve keşf ya da ilâhî bilgiye ait kapının açılması. Bunlar aynı zamanda "gerçek bilgi" vasıtasıyla ebedî mutluluğa götüren yolların üç aslı şekline de işaret eder.¹⁵

Mustafa Çakmaklıoğlu bu hususu şöyle değerlendirmektedir: "*İlk iki bilgi şeklinin söylemi içerisinde kelam, fıkıh, hadis, tefsir ya da mantık vs. gibi geleneksel ilimlerde ortaya konulan ilke ve kurallar takip edilerek doğru veya yanlış her sistemin kendi söylemi içerisinde değerlendirilir. Bu perspektiften bakıldığında İbnü'l-Arabî'nin zengin külliyâtı, İslâmî İlimlere dâir diğer literatürden temelde bir farklılık sergilemez. Zîrâ ona göre vahiy kaynaklı bilgi açısından doğrunun ne anlama geldiği, vahyin kendi söylemi içerisinde değerlendirilmelidir. Akıl ya da duyumların bilgisi de aynı şekilde kendi içerisinde bir anlam ifade eder. Keşfe dayalı bilginin söylemi içine ise İbnü'l-Arabî, orada varolan her görüşün geçerliliğini kabul etmektedir. Çünkü ona göre kâmil ve muhakkık bir sûfî, her halin ve vaktin gereklerini yerine getiren ve onları bir birine karıştırmayandır. Bu sebeple başta İbnü'l-Arabî olmak üzere sûfîler, temelde rûhânî tecrübelerle dayanan bir bilgi anlayışı geliştirirken, fukahânın şer'î hukuka dâir bilgi anlayışını, Kelâmcıların ya da Meşşâî filozofların akli, bilgi edinmenin temel aracı olarak kullanmalarını ve bu yolla bilgiyi arayışlarını göz ardı etmezler. Bilgiye ulaşmanın bu yollarını*

¹⁴ Bkz. Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Neseftiyye*, tahk. Mer'î Hasan er-Reşîd, Dâru Nuri's-Sebâh, Beyrût, 2012, s. 122-169.

¹⁵ İbnü'l-Arabî, *Resâilu İbn Arabî*, thk. Muhammed İzzet, Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire, ts. s.101

da kendi alanı ve söylemi içerisinde değerlendirirler. Fakat aynı zamanda, sadece bu alanla sınırlı kalındığında bütün bu bilgi vasıtalarını gerçek ve nihâî bilgiye, mârifetullahı ulaşmada engel görürler.”¹⁶

İşte buradan hareketle İbnü'l-Arabî ve diğer sufi bilginler, ulema ve ümmet nezdinde müşterek metodoloji ve terminoloji sayesinde elde edilen ilim müktesebatını yeterli görmemekte, bu ölçülerin üstünde kendilerini daha çok ikna eden, sübjektif de olsa, sükûn ve itmi'nan hissettikleri yeni bilgi kaynakları arayışına girmişlerdir. Bu arayış neticesinde bilgiyi direkt olarak Allah (c.c.) ve Hz. Peygamber'den tahsil etme yolunun çarelerini bulmaya gayret göstermişler, neticede keşf, ilham, vecd gibi kaynaklar yoluyla daha kesin ulaştıklarını ifade etmişlerdir. İbnü'l-Arabî'ye baktığımızda onda da bu bağlamda birçok ifade ve ibareye rastlamaktayız. Örneğin Şam'da yazdığı Füsûsu'l-Hikem'i bu şekilde yazdığını ifade etmektedir. İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki sözleri şöyledir:

“Hicretin 627. Yılı'nın Muharrem ayının son günleriydi. Şam'daydım. Allah'ın Rasûlü Hz. Muhammed Efendimizi gerçek bir rüyada, eline bir kitabı tutarken gördüm. Bana, “Bu” dedi, “Hikmetlerin Özü kitabıdır. Al bnu ve insanlara duyur. Herkes yararlı olsun.” Allah ve elçisinin buyruğuna uymak, emir sahiplerinin emirine itaat etmek gerekir diye düşündüm. Ulu Peygamber'in bana işaret ettiği gibi, ne eksik ne fazla olmaksızın, Füsûsu'l-Hikem adlı bu kitabın insanlara açıklanması konusundaki umudumu gerçekleştirdim. Bunda tamamen Allah'ın rızasını gözettim. Amacım da çabam da temiz idi.”¹⁷

İbnü'l-Arabî'nin kendi eliyle yazdığı bir eseri, arada herhangi bir sened yokken direkt olarak Hz. Muhammed'e nisbet etmesi, elbette ki tefsir, hadis, kelam, fıkıh ve diğer temel islamî ilimlerin usulleri açısından sıkıntılı bir durumdur. Diğer bir taraftan Hz. Peygamber'in hayatta iken insanlara tebliğ etmesi gereken bazı şeylerin sonradan başka bir şahıs tarafından tebliğ ve tebyin edildiğini iddia etmek ilmin sınırlarını aştığı gibi, dinin kemâle erdiğini beyan âyetlere ve Hz. Muhammed'in “tebliğ ettim mi?” sorusuna sahabenin “Evet tebliğ ettin!” diye cevap vermesinden sonra onun “Şahid ol Ya Rab!” demesine rağmen, asırlar sonra bir takım kitaplar izhar ederek onu Rasûlullah (s.a.s.)'e nisbet etmek, hem aklın, hem de naklin sınırlarını zorlamaktadır. İbnü'l-Arabî'nin bu iddiasını “Bu eserin Hz. Peygamber tarafından rüyada kendisine verildiğini belirten İbnü'l-Arabî'nin, bu şekilde eserine kutsiyet atfederek hem daha

¹⁶ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, “İbnü'l-Arabî'nin Marifet Teorisi Açısından Aklın Değeri”, Manas Journal of Social Studies (MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi), 2016 Cilt: 5 Sayı: 3 s. 140-142.

¹⁷ Muhyiddin İbn Arabî, Füsûsu'l-Hikem, terc. Abdülhalim Şener, Sufi Kitap Yayınları, İstanbul, 2015, s. 9.

rahat yayılmasını hem de muhtemel tenkit oklarından kurtulmayı hedeflediği ifade edilir.”¹⁸ şeklindeki bir mazeretle açıklamanın da hiçbir ikna edici tarafının olmadığı kanaatindeyiz. Buna karşın İbnü'l-Arabî'nin bu iddiasının bir rüyadan ibaret olduğunu, söz konusu rüyanın da bizim tarafımızdan test edilme imkânının olmaması sebebiyle sadece sahibini veya sahibine inananları bağlayan sübjektif mütalaalardan ibaret olduğunu ifade etmekle işin içinden sıyrılabileceğimizi düşünmekteyiz.

İbnü'l-Arabî'nin bu tür iddialardan birkaç tanesini daha nakletmekle yetineceğiz. İbnü'l-Arabî sahip olduğu bilgilerin ve bilgilerinin dayandığı kaynağın filozoflarınkinden farklı ve üstün olduğunu imaen şöyle demektedir: “Bir gün Kurtuba’da şehrin kadısı Ebû'l-Velîd İbn Rüşd’ün huzuruna girdim. *Halvetimde, Allah’ın bana açmış olduğu şeyleri duyup öğrendiği için benimle karşılaşmak istemişti. Duyduklarından dolayı şaşkınlığını izhar ediyordu. Babamın arkadaşlarından birisi olduğu için babam İbn Rüşd’ün arzusu üzerine benimle bir araya gelsin diye bir vesileyle beni ona gönderdi. O esnada bıyıkları henüz terlememiş bir delikanlıydım. Huzuruna girdiğimde sevgi ve saygıyla kalkıp beni kucakladı ve şöyle dedi: - Evet! Ben de cevap verdim: - Evet!’ Onu anladığımı düşünerek mutluluğu daha da arttı. Sonra, sevincinin sebebinin farkına vardım ve ona ‘hayır’ dedim. Bunun üzerine üzüldü, yüzünün rengi değişti. Düşündüğü şeyde şüpheye düştü. Bana şöyle dedi: - ‘Senin keşf ve feyz-i ilâhî’de bulunduğun şey mantık/nazarın bize verdiği şey midir?’ Ona hem ‘evet’ hem ‘hayır’ diye cevap verdim. Bu ‘evet ve hayır’ arasında ruhlar yerlerinden, boyunlar cesetlerinden fırlar, deyince benzi sarardı, titreme geldi, birden (sanki elli yaş) yaşlandı. Ne demek istediğimi anlamıştı. İşte bu, kutup imamın, başka bir ifadeyle müdâviu'l-kulûm’ün zikretmiş olduğu meselenin aynısıdır. İbn Rüşd sahip olduğu bilgiyi sunup (bizim söylediğimize) uygun veya farklı olup olmadığını öğrenmek için daha sonra da babamın tavassutuyla bizimle bir araya gelmek istedi. Çünkü kendisi fikir ve teorik düşünce mensubuydu. Ardından halvete cahil girip ders görmeden ya da araştırma, okuma ve kitapları inceleme olmaksızın bu şekilde dışarıya çıkan birisini gördüğü bir devirde yaşadığı için Allah’a şükretti. (Benim tecrübem hakkında) şöyle demiştir: ‘Bu bizim kabul ettiğimiz fakat mensubunu görmediğimiz bir hâldir. Kapıların kilitlerini açan o hâl mensuplarından birisinin bulunduğu bir zamanda bulunduğum için Allah’a hamd ederim. Bana onu gösterme ayrıcalığını bahşeden Allah’a hamdolsun.’”¹⁹*

¹⁸ Kavak, a.g.m., s. 56; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 47; Abbas Azzavi, “*Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve ğulâtu't-tasavvuf*”, el-Kitâbu't-tizkârî Muhyiddini'bni'l-Arabî, Kahire: Dâru'l-Kâtibi'lArabî li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1969, s. 135.

¹⁹ Kadir Özköse, “*Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin İbn Rüşd ile Görüşmesi*”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], sayı: 23, s. 223-224. (Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, tahk.: Osman Yahya, Kahire 1985, c. II, s. 372- 373; c. V, s. 105.'den naklen)

İbnü'l-Arabî başka bir münasebetle şunları ifade etmektedir: “İbn Rüşd ile ikinci kere karşılaşmak istedim. Bunun üzerine, İbn Rüşd misâl âleminde bir surete yerleştirildi ve orada aramızda ince bir perde vardı. Bu perdeden ben ona bakıyor, o ise beni görmüyor ve nerede bulunduğumu bilmiyordu. Kendisiyle ilgilenmek onu benden alıkoymuştu. Bunun üzerine şöyle düşündüm: ‘İbn Rüşd’ün sahip olduğumuz hâle ulaşması irade edilmemiş!’ Onunla 595 yılında Merâkeş’te Hakk’a rücû ettiği yıla kadar bir daha bir araya gelmedim.”²⁰

İbnü'l-Arabî'nin bu tür söylemlerini örnek alan muhibleri de benzer ifadeler sarfetmektedirler. Örneğin Mahmut Esat Kılıç şöyle der: “Mekke’de Kâbe’nin karşısında murakabede Hacerü’l-Esved’e yönelik iken almış olduğu “**Kalk ve Anadolu’ya git!**” emr-i ilâhîsi üzerine Anadolu’ya yolculuğu başladı. Buna biz sevk-i ilahî diyoruz. Yani Anadolu’ya gelişi kendi iradesi ile olmamıştır.”²¹ Bu “ilâhî nisbet” Allah’ın bir insanın hayatı üzerindeki takdir ve tahlik sıfatlarının tecellisi olmak bağlamında bir “kader meselesi” olarak mı, yoksa Allah’ın bilim ve din meselelerine direkt müdahalesi şeklinde “özel bir bilgi aktarma yolu” olarak mı düşünülmektedir, bunun daha net ifadelerle açıklanması gerekmektedir. Aksi takdirde “vahiy” veya “vahiy benzeri” bir bilgi çeşidi ile karşı karşıya kaldığımız düşünülecektir.

İbnü'l-Arabî'nin bu özel bilgi kaynağı, sadece irfanî meselelerde söz konusu edilmemiş, hadislerin sıhhat durumlarının ortaya konulması, Hz. Peygamber’e isnad ve izafesinin test edilmesi açısından da devreye girmiştir. Nitekim bir hadis hocası olan Seyyit Avcı bu konuda yazdığı makalesinde şöyle demektedir: “İbnü'l-Arabî’de hadislerin keşif yoluyla tashihi fikri çok erken dönemde başlamış, kendisi daha Mağrib’de bulunduğu 598/1201 yılında kendisinin kurbet makamına ulaştığını, hadisleri keşif yoluyla alabilecek bir kişinin mutlaka kurbet mertebesine yükselmesi gerektiğini söylemiştir. İbnü'l-Arabî, henüz hiçbir hadis kitabını tanımadan, keşif ve ilham yoluyla Hz. Peygamber’le irtibat kurmuş, daha sonra öğrendiği hadislerin keşfen müşahede ettikleriyle çelişmediğini ifade etmiştir. Nitekim İbnü'l-Arabî, keşif yoluyla Hz. Peygamber’in sûretinden ilim aldığını açıklarken kendisinin daha önce ne âlimlerden, ne de kitaplardan öğrendiği şer’î hükümlerin bir çoğunu bu suretin bir benzerinden aldığını, şer’î hükümlerle ilgili olarak bu suretin kendisine söylediklerini memleket âlimleri içinde hadis ilmi ile fikhî mezheplerin ihtilafını bilen birisine anlattığında, kendisinin bildirdiği her konuda bir harfî bile eksiksiz Hz. Peygamber’den sahih bir hadis rivayet edildiğini söylediğini, hatta o âlimin bu duruma şaşırıldığını, meselâ namazda her eğilme ve doğrulmada iki elin kaldırılmasıyla ilgili olarak gördüğü hadisin de bunlardan biri olduğunu, halbuki

²⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 373.

²¹ Mahmud Erol Kılıç, “İbn-İ Arabî’yle “Zaman’ın Ruhu’nu Okumak”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), [2009], sayı: 23, ss. 54.

yaşadığı beldede fakihlerden hiç birisinin bu görüşte olmadığı gibi bunu yapanın da bulunmadığını, böyle bir uygulamayı daha önce de hiç görmediğini, bu durumu muhaddislerden olan Muhammed b. Ali el-Hâc'a arzettiğinde kendisine bu konuda Hz. Peygamber'den Müslim'in Sahîh'inde zikrettiği bir hadis rivayet ettiğini, Müslim'in bu rivayetine hadisleri mütâlaa ettiğinde vakıf olduğunu belirtmiştir. İbnü'l-Arabî, Fütûhât'ı yazarken takip ettiği yolu izah ederken yine keşfe dayandığını, kendisinin başka eser ve müelliflerin yolundan gitmediğini, çünkü her müellifin kendi iradesinin etkisi altında kaldığını, zira müellifin eserinde kendi tercihinin sınırları içinde ve özellikle yaymak istediği bilgisinin tesirinde dilediğini ifade ettiğini, eser sahibinin bilgisinin sonuçlarını yazarken ele aldığı konuların hakikatını ortaya koymak zorunda olduğunu, halbuki kendisinin böyle olmadığını, kendisine verilen bilgilerin ancak ilahi makamın kapısında bekleyen, kendisine kapıdan açılacakları gözetleyen, muhtaç ve her türlü bilgiden yoksun kişinin kalbinde oluşan bilgiler olduğunu ifade etmiştir. Keşif yolunun kurucusu olarak kabul edilen İbnü'l-Arabî, bu iddialarını eserlerinde açıklamış, keşifle ilgili görüşlerini fevkalâde bir cesaretle savunmuştur. Füsûs'taki bilgilere göre, İbnü'l-Arabî'nin halife ünvanını verdiği bu kamil insanlardan bazen bir meselede o konudaki hadise ters düşen bir söz duyulabilir. Halk bu sözün içtihadattan kaynaklandığını, aksi takdirde hadise aykırı bir beyanda bulunulamayacağını sanır. Halbuki durum böyle değildir. Belki bu halife nazarında o hadis keşfen sabit olmamıştır. Eğer sabit olsaydı o hadisle hükmeder, aksi istikametteki içtihadattan vazgeçerdi. Bu fikirleriyle İbnü'l-Arabî, kaynaklarda mevcut her hadisin sahih olmadığını, ulemanın sahih zannettiği bazı hadislerin, keşif sahipleri tarafından tashih edilmediğini belirtmektedir. Nitekimel-Fütûhatu'l-Mekkiyye adlı hacimli eserinin değişik bablarında buna işaret etmiştir. İbnü'l-Arabî'ye göre senedi yönünden sahih olan nice hadisler vardır ki, mûkaşif onu Resûl-i Ekrem (s.a.)'e sorar. Resûl-i Ekrem onu kabul etmez, *“Ben böyle bir şey demedim, bununla hükmetmedim”* buyurur. Böylece o mûkaşif, bu hadisin zayıf olduğunu bilir ve onunla amelî terkeder. Her ne kadar tarihinin sıhhati sebebiyle hadisçiler o hadisle amel etse de gerçekte öyle değildir. Nitekim Sahîh-i Müslim'in baş tarafında böyle bir rivayet vardır. Mûkaşif, ehl-i nakle göre sahih olan bu hadisin senedini kimin uydurduğunu bilir. Ya şahsın ismi kendisine açıklanır, ya da o şahsın sûreti kendisine gösterilir. Yine senedinin zayıf olması sebebiyle kendisiyle amelîn terkedildiği nice zayıf hadisler vardır ki, gerçekte sahihtir. Sened içindeki yalancı râvi bir hadis uydurmadığı ve doğru söylediği halde muhaddis ona güvenmediğinden onu reddeder. Bu râvi tek kaldığı ve medâr-ı hadis olduğu zaman da böyledir. İbnü'l-Arabî, Fütûhat'ın bir başka yerinde ise bu zatların keşiflerinde Resûl-i Ekrem (s.a.)'i gördüklerini, Resûl-i Ekrem'in kendilerine nakil yönünden zayıf olan hadisleri tashih ettiğini haber vermiş, kendisinin ulaştığı manevi makamı bir tahdis-i nimet kabilinden

zikrederek, kendisinin Resûl-i Ekrem (s.a.)'e bütün hadisleri rzettiğini, onun kendisine nakil yönünden sahih olan pek çok hadis için o hadisleri söylemediğini, yine rivayet açısından zayıf nice hadisler için ise onları ifade ettiğini belirtmiştir. İbnü'l-Arabî 'nin bu sözleri kuru bir iddiadan ibaret kalmamaktadır. Gerçekten o, keşif yoluyla tashihine inandığı bazı hadisleri eserlerinde zikretmeyi ihmal etmemiştir. Gerek Fütûhât'ta gerekse diğer eserlerde tespit edebildiğimiz örnekler vardır.”²²

İbnü'l-Arabî Fütûhatı yazma sebeplerini açıklarken şöyle demektedir: “*İlâhî ilim, eksikliklerden münezze ve yüce olan Allah'ın ta'limini ilham ve ilka yoluyla, aynı şekilde kişinin kalbine Ruhü'l-Emini indirerek gerçekleştirdiği ilimdir. İşte bu kitap da bu tarzındadır. Allah'a yemin olsun ki biz bu kitapta bir harfi bile imlâ-i ilâhî, ilkâ-i Rabbânî, nefes-i rûhânî kevnî zihnimize gelmeden yazmadık. İşte yaptığımız bundan ibarettir. Bununla birlikte biz, yeni bir şeriat getiren bir resullerden ve insanları yeni şeylerle mükellef kılan nebilerden değiliz. Zira teşriî risâlet ve teklifi nübüvvet Rasûlullah (s.a.s.) ile birlikte sona ermiştir. O halde ondan sonra ne şeriat getirci bir resul, ne de teklif getirci bir nebi gelmeyecektir. Buna göre bizim bu ilmimiz, sadece Allah'ın peygamberlerinin dili üzerine teşri kıldığı bir bilgi türü, hikmetten ve levh-i vücûdda yaratmış olduğu âlemin harflerinden ve hakkın kelimelerinden ibarettir. Binaenaleyh ilahî tenzil sona ermemiştir. Belki o, dünyada ve ahirette bir süreklilik arz etmektedir. Bizim bunu söylememiz, bazı vehme düşen mütevehhim insanların ben ve benim emsalimin nübüvvet iddiasında bulunduğunu düşünmelerini engellemektir. Hayır Vallahî! Nübüvvetten geriye sadece özel olarak Hz. Muhammed (s.a.s.)'in izi üzerinde takip edilen bir mirâs ve sülûk kalmıştır. Gerçi onun nübüvveti umum halkın hepsini de ilgilendirmektedir. Ancak bizim gibilerinde de ondan geriye kalan mübeşşirat, mekarim-i ahlak, hıfz-ı Kur'an gibi Nübüvvet cüz'leri miras kalmıştır.*”²³

İşte nübüvvet iddiasının reddi ve sadece peygamberlikten kalan ilim ve hikmet irsiyyetinin itirafı şeklindeki bu ikaz ve uyarıya rağmen, İbnü'l-Arabî'nin bu tür iddiaları veya ifadeleri, ulema nezdinde hem tenkit, hem de takdir çabalarını harekete geçirmiş, bu nedenle lehinde ve aleyhinde birçok görüşler belirlemiştir.

3.2. Vahdet-i vücüt inancının tevhid akidesine aykırı oluşuna dair tenkit:

İbnü'l-Arabî'nin en çok eleştirilen görüşü, vahdet-i vücûd görüşüdür. Bu görüşün İslâm'da olmadığı ve diğer din ve felsefelerden dinin içine sızdırılıp böylece tevhid akidesinin

²² Seyit Avcı, “Keşif Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi”, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi IV (2004), Sayı: 4, s. 168-169; İbn Arabî, *Fütûhât*, I, 127, 150, 187, 224, 483, 591, 758, 774, II, 32, 61, 322, 376, III, 13, 131, 343, 526, 549, IV, 3,28'den naklen) Bu tür hadislere gösterdiği örnekler (16 adet hadis) için bkz. Avcı, a.g.m., s. 170-174.

²³ İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiyye*, 3/595.

bozulmaya çalışıldığı iddia edilmektedir. İbnü'l-Arabî'nin muhâlifleri onun hayatını adadığı vahdet-i vücud görüşünü şöyle anlamaktadırlar: “*Vahdet-i vücud akidesi şu demektir: Allah (c.c.) ile âlem birdir. Her ikisi de aynı şeydir. Buna göre vahdet-i vücud inancı Allah ile âlemi bir tutan bir felsefî görüştür. Bu inanca göre tek bir varlık vardır, o da Allah'dır. Onun dışındaki her şey onun araz ve belirtileridir.*”²⁴

İbn Teymiyye'ye göre ise “*vahdet-i vücud, ayınların varlığı bizzat Hak Teâlâ'nın varlığının aynısıdır. Buna göre kâinatta mevcut olan güneş, ay, felekler, hayvanlar, insan, hatta şeytan ve cinler, tahkir edilen varlıklar ve necis şeylerin tümü Allah'ın zatından başka bir şey değildir.*”²⁵ Vahdet-i vücudçulara göre kâinatın ve varlığın herhangi bir gerçekliği bulunmamakta ve Allah'tan başka her şey hayalden ibarettir. İbnü'l-Arabî “*Kâinat bir hayalden ibarettir.*” derken, Davûd-i Kayserî “*Varlık, vehimlerden ibarettir.*” demiştir. Aynı akideyi savunan İbn Seb'in de şöyle demiştir: “*Allah (c.c.) tek vardır (sadece Allah vardır.) O hem yardım eden hem de yardım edilendir. O, zâhir olan her şeyin aynıdır. O, her mananın anlamıdır. (Zahirde görüldüğü gibi) Batın diye isimlendirilmesi de hakdır. Zira o zahir olan her şeyin bizzat kendisidir.*”²⁶ İbnü'l-Arabî ve tabilerinin bu ifadelerini Allah ile kâinatı bir tutma anlamında izah edenlere göre vahdet-i vücûd anlayışı küfür ve şirk anlamına gelmektedir.²⁷

Sehâvî İbnü'l-Arabî aleyhindeki fetva ve mütalaaları serd ederken, onun vahdet-i vücûd görüşünü şu ibaresine dayandırmaktadır:

"وإن العارف من يرى الحق في كل شيء، يل يراه عين كل شيء "

“*Şüphesiz ki arif, Hakk'ı her şeyde görendir. Hatta onu her şeyin aynı olarak görendir.*”

Sehâvî'ye ve onun görüşlerini naklettiği âlimlere göre bu ifade, Yahûdî ve Hıristiyanların düştüğü şirkten daha büyük bir küfürdür. Zira bu ifade, her şeyin ilah olduğu, aynı şekilde Allah'ın eşek, domuz ve köpek gibi varlıkların bile aynında mevcut olduğu, hatta putlara ibadetin gerçekte Allah'a ibadet etmek olduğu anlamına gelmektedir.²⁸ Sehâvî selef ve haleften bir çok âlimden nakiller yaparak İslâm tarihinde muteber olarak görülen ve itikad, ibadet ve muamelatta içtihadıyla amel edilen tüm âlimlerin hulûl ve ittihad manasına gelecek tüm batıl itikatlarla birlikte vahdet-i vücûd inancını da red ettiklerini belirtmektedir.²⁹

²⁴ Ahmed b. Ahmed Belhamr, a.g.e., s. 90.

²⁵ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, 2/160.

²⁶ Ahmed b. Ahmed Belhamr, a.g.e., s. 91; Kayserî, *Şerhu Füsûsi'l-Hikem*, 2/4; İbn Seb'in, *Resâil*, 91-92.

²⁷ Ahmed b. Ahmed Belhamr, a.g.e., s. 92-93.

²⁸ Sehâvî, *el-Kavlü'l-Münbî*, (Belhamr Tahkiki), s. 137.

²⁹ Sehâvî, *el-Kavlü'l-Münbî*, (Belhamr Tahkiki), s. 137-200.

Bikâî de İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışını şöyle özetlemektedir: “*Bu âlemin dışında hiçbir şey yoktur. İlah ise, cüziyyatının zımnında varlığı bulunan bir küllî şeydir. Bu düşünce de iyice kavrayanların göreceği gibi, aslında ilah diye bir şey yoktur anlamına gelmektedir.*”³⁰

İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışını bu şekilde tarif edip karşı çıkanlar, onun ifadelerinden tam anlamıyla “panteizm” düşüncesini çıkarmaktadırlar. Bu nedenle de onun bu felsefesinin aslında kadim din ve felsefelere, örneğin Eski Yunan Felsefesine dayandığını ve çağdaş felsefede Spinoza'nın görüşlerine benzediğini belirtmektedirler.³¹ Böylece biz, vahdet-i vücûd karşıtı âlimlerin İbnü'l-Arabî, İbn Seb'in ve İbn Fâriz'i tekfir ettiklerini görmekteyiz.³² Ancak burada şuna dikkat çekmek gerekmektedir: “*Vahdet-i vücûd*” ile “*vücûdiyye*” anlayışını birbirine karıştırmamak için, kıyas yaparken nüans farklarını gözden kaçırmamak gerekmektedir.³³ Nitekim Ferid Kam de bu konuda şöyle bir uyarı yapmıştır: “*Panteizm ve vahdet-i vücûd arasından şekil bakımından benzerliğe bakıp aralarındaki manevi farkı dikkatimizden kaçırmamalıyız. Bu fark iman ile ilhâd arasındaki farkın aynısıdır.*”³⁴

4. İbnü'l-Arabî'nin lehinde yapılan müdafaa gayretleri

Buraya kadarki malumattan anlaşıldığı gibi, İbnü'l-Arabî'nin serd ettiği görüşler, bir çok alim nezdinde ihtilaf ve itiraza sebep olduğu gibi, büyük bir alim zümresi tarafından da kabul ve iltifat görmüştür. Onunla ilgili yapılan tenkit ve tekfir iddiaları, ileri sürdüğü görüşlerin itikadî açıdan bir sorun oluşturup oluşturmadığı esasına dayanmaktadır. Bununla birlikte onu müdâfaa etmek amacıyla kaleme alınan eserlere ve resmi veya gayr-ı resmî makamlar tarafından onu tebrie etme amacını taşıyan fetvâlara baktığımızda şu temel sorulara cevap aranmaya çalışıldığını görmekteyiz: “İbnü'l-Arabî'nin itikadî sahih midir, velâyeti kabul edilebilir mi? Onun *Fusûsu'l-hikem*, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *et-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye* gibi eserlerini okumak, okutmak ve onlarda yer alan Firavun'un imanı gibi hususlara inanmak ve bunlarla amel etmek dinen doğru mudur? Şeyhin eserlerinin yakılmasını emreden ve en büyük kâfir olduğunu (şeyhu'l-ekfer) söyleyenin şer'î açıdan durumu nedir? Bir vâizin kürsüde İbnü'l-

³⁰ Bikâî, *Tenbîhü'l-Gabiy*, s. 19.

³¹ Ahmed b. Ahmed Belhamr, a.g.e., s. 92-94.

³² El-Bikâî, *Tenbîhü'l-Gabiy*, s. 213-217; Sehâvî, *el-Kavlü'l-Münbî*, (Belhamr Tahkiki), s. 110-115.

³³ Vahdet-i vücûd ve panteizm gibi düşünce sistemlerinin farklı tarafları konusunda geniş bilgi için bkz. Hüsamettin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücud Mukayesesi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990; Hür Mahmut Yücer, “*Kitap Tanıtım Ve Değerlendirmeleri*”, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], sayı: 23, s. 701-706.

³⁴ Bkz. Ferid Kam, *Vahdet-i Vücûd*, s. 80-98; Süleyman Uludağ, “*Ferid Kâm ve Vahdet-i Vücûd Adlı Eseri*”, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], Sayı: 23, s. 27-28; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tariikatler*, İfav Yay., İstanbul, 1994, s. 209-301.

Arabî'ye sövmesinin, dalâlete ve küfre düştüğünü iddia etmesinin ve ona tabi olanların da bu sebeple küfre düşeceğini söylemesinin hükmü nedir?"³⁵

Bu konuda yapılan araştırmalar onun hakkında özel fetvalar çıkarıldığını ifade etmektedir. Örneğin Osman Yahya, konuyla ilgili yaptığı geniş kapsamlı çalışmasında İbnü'l-Arabî hakkında isdar edilen fetvaları kronolojik sıraya dizerek uzun bir liste ve şablon halinde eserine almıştır. Buna göre İbnü'l-Arabî hakkında Hicrî 629 yılından 1135 yılına kadar 181 fetva verilmiştir.³⁶ Aynı konuyu bir makale halinde inceleyen Abdurrezzak Tek, "*İbnü'l-Arabî'yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvâlar*", başlığı altında 12 adet meşhur alimin onun hakkındaki fetvalarını detaylarıyla ele almıştır. Aşağıda bunlardan birkaç tanesini örnek olarak ve fetvalarını özetleyerek sunacağız:³⁷

4.1. Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Hasan el-Beyzâvî: "İbnü'l-Arabî'nin eserlerine gelince; bunlar coşkun denizler gibidirler ki, içlerindeki cevherlerden dolayı ne evveli ne de sonu bilinir. Hiç kimseye onun eserlerine benzer kitaplar yazmak nasip olmamıştır. Bununla birlikte Cenâb-ı Hak onun kitaplarının değerini bilmeyi sadece ehline tahsis etmiştir. İbnü'l-Arabî'nin kitaplarının bir özelliği de şudur ki, onları okuyan ve mütalaaya devam eden kimse çözümleri zor olan hususları ve problemleri kolaylıkla çözebilir."³⁸

4.2. Mecdüddin el-Firûzâbâdî (ö.817/1415): "Muhyiddin İbnü'l-Arabî bilgisi ve yaşayışı açısından şeriat ehlinin imamı, amel ve ilmi açısından tarikat ehlinin mürebbîsi, zevk ve anlayış itibarıyla onların şeyhlerinin şeyhidir. Ona nispet edilen kitapların okunması, okutulması ve ihtiva ettikleri bilgilerin kullanılmasına gelince, eğer ehli tarafından okunur ve okutulursa caizdir; itikâdı sağlam olan eserlerine bakabilir. Bu vasıfları taşıyan bir kimsenin şeyhin eserlerine bakması (dinî hususlardaki) müşküllerini çözmeye yardımcı olacaktır. Zaten aksi düşünülemez. Zira İbnü'l-Arabî Kur'ân-ı Kerîm'i yetmiş küsur ciltte tefsir etmiş, "*Ona tarafımızdan bir ilim öğretmiştik*" âyetine kadar gelmiş ve bu âyette iken Cenâb-ı Hak şeyhin ruhunu almıştır. Bütün bunlar İbnü'l-Arabî hakkında en büyük, en tam ve en güçlü delillerdir. Öyle ki bu hususu ancak inatçı ve münkir olan inkâr edebilir."³⁹

4.3. İbn Hacer el-Askalânî (ö.852/1449): "İbnü'l-Arabî sahili olmayan engin bir deniz gibidir. Öylesine büyük bir okyanustur ki dalgalarının sesi duyulmaz. İbnü'l-Arabî'yi

³⁵ Tek, a.g.m., s. 282.

³⁶ Bkz. Osman Yahya, Mukaddime, s. 48-65.

³⁷ Geniş bilgi için bkz. Tek, a.g.m., s. 281-301.

³⁸ Süleymaniye Kütüphanesi Nâfiz Paşa bölümündeki 685 numaralı yazmada fetvânın, *Tefsir ve Tavâli'* sahibi Kadı Beyzâvî tarafından kaleme alındığı belirtilmektedir. Bk. Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, no: 685, vr. 2b-3a. Fetva ile ilgili ayrıca bakınız; Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, no: 271, vr. 33b-34a; Lâleli, no: 3720/9; Hacı Mahmud Efendi, no: 2522.

³⁹ Hulûsi Kılıç, "Firûzâbâdî", *DİA*, c. XIII, s. 142-145; Tek, a.g.m., 284.

vasfedebilecek ne bir sıfat ne bir hâl ne de bir makâm vardır. Kim ben şeyhi anlattım derse bilsin ki onun hakkında hiçbir bilgisi yoktur.”⁴⁰

4.4. Celâleddin es-Suyûtî (ö.911/1505): “Geçmişte ve günümüzde İbnü'l-Arabî hakkında ihtilaf eden insanlar temelde şu üç guruba ayrılmışlardır. Bunlardan ilk grup; onun velî olduğuna inananlardır ki, doğrusu da budur. Mâlikîlerin imamı Tâceddin b. Atâullah ve Afîfüddin el-Yâfi'î bu gruptandır. İbnü'l-Arabî'nin velâyetine inananlar onu çokça övmüş ve onun marifet sahibi olduğunu söylemişlerdir. İkinci grup, İbnü'l-Arabî'nin dalâlete düştüğünü zannedenlerdir, fakihler böyledir. Üçüncü grup ise İbnü'l-Arabî (şeyh) hakkında susmayı tercih edenlerdir. Hâfız ez-Zehebî *Mîzân* adlı eserinde böyle yapmıştır. Öte yandan başlangıçta sûfiler ve İbnü'l-Arabî hakkında iyi düşünmeyip sonrasında bu fikrinden vazgeçenler de olmuştur ki, İzzeddin Abdüsselâm bunlardandır. Abdüsselâm önceleri İbnü'l-Arabî'nin değerini düşüren sözler sarfederken sonrasında onun kutup olduğunu söylemiştir... Diğer taraftan Şeyhülislam Şerefuddin'e İbnü'l-Arabî hakkında sorulduğunda sükût etmiş ve bunun daha doğru olduğunu söylemiştir. Zira ona göre Şeyh hakkında iyi veya kötü bir şey söylemeyip susmayı tercih etmek takvâ sahibi kişilere uygun olan bir tavidir.”⁴¹

4.5. Ebû Yahya Zekeriyya el-Ensârî (ö.926/1520): “İbnü'l-Arabî ve ona bağlı olanlar müslüman ve iyi kimselerdir. Sözleri diğer sûfilerin kullandıkları sözlere benzer. Bu söz ve istihlâhlarla kastettikleri şey doğrudur. Zira İbnü'l-Arabî'nin velî olduğu hususunda Şeyh Tâceddin b. Atâullah ve Şeyh Abdullah el-Yâfi'î gibi birçok âlim ve ârif hem fikirdir. İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde zikrettiği “Tevhid denizine dalan kimsenin zâtı Hakk'ın zâtında, sıfatları da O'nun sıfatlarında kaybolur. Böylece kişi mâsivâdan bütünüyle uzaklaşır.” şeklindeki sözlerin hulûl ve ittihad olarak değerlendirilmesi ibare ve ifadenin yetersizliğinden dolayıdır. Yoksa zannedildiği gibi değildir. Allah'a yemin olsun ki, şeyh bildiğini yazmış, şahid olduğunu da bilmiştir. Yani o eşyanın hakikatine şahid olmuştur. Fakat aklın bunu idrak etmesi mümkün değildir. Sonuç olarak denilebilir ki şeyh söz konusu olduğunda sözlerinin ve sözleriyle murad ettiklerinin doğru olduğunu kabul etmek daha doğrudur.”⁴²

5. İbnü'l-Arabî'yi müdafaa eden alimlere genel bir bakış:

Bu zatların dışında İbn Hacer el-Heytemî, Abdülvehhâb Şa'rânî, Alauddin Muhammed b. Ali el-Haskafî, İzz b. Abdesselâm, Şihâbuddîn es-Sühreverdî gibi daha nice âlimler de İbnü'l-Arabî'nin velâyet derecesi yüksek bir Allah dostu olduğunu ve ifadelerinin bağlamından

⁴⁰ Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, no: 685, vr. 5a.'den naklen Tek, a.g.m., s. 285.

⁴¹ Süleymaniye Ktp., Lâleli, no: 1512, vr. 53a.'den naklen Tek, a.g.m., s. 286.

⁴² Ebû Yahya Zekeriyya el-Ensârî, *Esna'l-metâlib şerhu ravzi't-tâlib*, tahk.: M. Muhammed Tamir, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1422/2001, c. VIII, s. 295. Tek, a.g.m., s. 286-287.

koparılmadan, kendi iç tutarlılığı açısından değerlendirdiği takdirde şeriate aykırı bir şey taşımadığını söylemişlerdir. Bununla birlikte Şerefuddîn el-Münâvî, Hafız ez-Zehebî gibi bazı âlimler de hakkında sükût etmenin ve hükmünü Allah'a havale etmenin daha iyi olduğunu belirtmişlerdir. İbn Haldûn da onun eserleri üzerinde tıpkı Herevî, İbn Seb'în, İbn Affî ve İbn Fâriz benzeri birçok tasavvuf âliminin eserlerinde olduğu gibi tashif ve tahriflerin yapıldığına işâret etmektedir.⁴³ Binaenaleyh halk nezdinde evliya olarak bilinen ve eserleri kıymetli pahalarla satılan âlimlerin kitaplarının istinsahında acelecilikten kaynaklanan tahriflerin yanı sıra dini yozlaştırmak ve Müslümanları ifsad etmek amacıyla zındık, mülhid, müfsid ve din düşmanlarının hile ve desiselerini de göz ardı etmemek gerekmektedir.

Bütün bunlardan anlaşıldığı gibi, İbnü'l-Arabî'yi müdafaa eden âlimler, bir âlimin veya arifin ilim irfan derecesini değerlendirmekten aciz şahıslar değildirler. Bunların her birisi, İslâm dünyasının ender âlimlerindedir. Ayrıca hepsinin de hem tasavvuf, hem de diğer ilimlerin tümünde eserleri ve derin müktesebatı vardır. Bu zatlar İbnü'l-Arabî'yi hariçten değerlendiren ve onun talebeleri veya müritleri arasında yer almayanlardır.

Ancak bazı âlimler de vardır ki, onlar İbnü'l-Arabî'den direkt olarak etkilenmiş ve hayatlarını onun eserlerinin yazım ve tashihine, görüşlerinin tekmil ve tenşirine adanmıştır. Bu çerçevede baktığımızda şunu görürüz: İbnü'l-Arabî'nin görüşleri, başta talebeleri İbn Sevdekin (ö.646/1248), Sadreddin el-Konevi (ö.673/1274) ve Afifüddin et-Tilimsânî (ö.690/1291) gibi muhakkikler vasıtasıyla talim edilmiş ve daha sonra Fahrüddin el-İrakî (ö.688/1289), Saidüddin el-Fergânî (ö.699/1300), Müeyyediddin el-Cendî (ö.700/1300), Abdürrezzak el-Kâsânî (ö.731/1330), Davud el-Kayserî (ö.751/1350) gibi âlimlerle düzene sokulmuştur. Şeyh'in eserlerinin anlaşılması babında pek çok eserler, şerhler, lugatler kaleme alınmış, O'nun geliştirdiği vahdet-i vücud ekolü tasavvufa ve tasavvuf literatürüne yeni ıstılah ve tabirler kazandırmıştır.⁴⁴

Bazı âlimler de Anadolu coğrafyasında İbnü'l-Arabî'nin görüş ve eserlerinin yayılması için özel çaba sarf etmiştir. Konevî'den itibaren günümüze kadar yedi asır boyunca İbnü'l-Arabî ekolünü ülkemizde devam ettiren bu şahsiyetlerden önde gelen bazıları şunlardır: Dâvûd-i Kayserî, Molla Fenârî, Muhammed Kutbuddin İznikî, Yazıcızâde Muhammed Efendi, Cemal Halvetî, İdris Bitlisî, Sofyalı Vali Efendi, Üftâde Muhammed Muhyiddîn, Aziz Mahmud Hüdâyi, Nureddin Musliheddin Mustafa Efendi, İsmail Ankaravî, Abdullah Bosnevî, Sarı

⁴³ Bkz. Bahaüddîn Muhammed b. Abdilganiy el-Beytâr ed-Dimeşkî, *Fethu'r-Rahmâni'r-Rahîm bi Makâleti'l-Cilî Abdülkerîm ve'l-Hatm İbn Arabî Muhyiddîn*, Tahk. Asım İbrahim el-Keyyâlî, Nâşirûn, Beyrût, 2013, s. 24-27.

⁴⁴ İhsan Kara, "İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf İstılahlarına Etkisi ve Seyyid Mustafa Rasim Efendi'nin İstılahât-İ İnsân-ı Kâmil'i Örneği", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], sayı: 23, s. 585.

Abdullah Efendi, Karabaş Veli, Atpazarî Osman Fazlı İlâhî, Niyâzî-i Mısrî, İsmail Hakkı Bursevî, Nasuhî Mehmet Efendi, Abdullah Salâhî-i Uşşâkî, Harîrîzâde Seyyid Muhammed Kemaleddin, Muhammed Nuru'l-Arab, Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, Salahaddin Yiğitoğlu, Ahmet Avni Konuk ve Nuri Gençosman.⁴⁵

William Chittick bu konuda şöyle der: “*Sadreddin Konevî hocası kadar velût değildir, fakat altı kitap ve birçok risâle yazmıştır. Aynı zamanda bu ekolde en çok etkiye sahip olan dört müellifin hocası olmuştur: Bunlar Afüfiddin Tilimsânî, Müeyyidüddin Cendî, Sadeddin Fergânî, Fahreddin Irakî'dir. Konevî, vefat ettiğinde Şeyh-i Ekber'in öğretilerinin temel nakledicisi olarak tanınmıştı bile. Onun İbnü'l-Arabî'nin öğretilerine en önemli katkısı, sonraki nesillerin okuyabileceği bir tarzda düzenlenmiş bir sistem geliştirmesidir. Onun kitapları, nispeten daha kısa olmakla birlikte hocasının eserlerine göre daha sistematik ve sonraki tartışmaların temeli olacak anahtar hususlara odaklanmış durumdadır. Konevî'nin etkili olmasının nedenlerinden biri, İbnü'l-Arabî'nin bakış açısına ilk elden giriş sağlamak için incelenen bir ana metin olan Fusûsu'l- Hikem'in önemidir. Eserin en etkili ilk iki şerhi, Konevî'nin kitabın bölüm başlıklarının anlamlarını açıkladığı Fekkü'l-Hutûm'u (el-Fükûk) ve öğrencisi Cendî'nin şerhidir. Zikredilen ikinci şahıs (Cendî) Abdürrezzak Kâşânî'nin hocası, Kâşânî ise Dâvud-ı Kayserî'nin hocasıdır.*”⁴⁶

İbnü'l-Arabî'nin eser ve görüşlerinin yayılmasında ve müdafilerinin sayısının fazla olmasında kendisinin daha hayatta iken aldığı tedbirler ve yaptığı savunmaların da etkisi büyüktür. Daha vefat etmeden evvel söylediği sözlerin hangi noktalara çekileceğini düşünerek savunma moduna girmeden birçok eleştiri ve itiraza hazır cevaplar vermiştir. Bu nedenle Şam'da bulunduğu ömrünün son demlerinde eski eserlerinden bir kısmını yeniden gözden geçirmiş, bir kısmını ikinci bir baskı gibi el yazısıyla yeniden istinsdah etmiştir. Bu konuda Abdülcebbar Kavak şöyle demektedir:

“İbnü'l-Arabî'nin Şam'da geçirdiği son yılları, hem yazılı eserleri hem de canlı eserleri sayılabilecek olan talebeleri açısından hayli verimli bir dönem olmuştur. Zira talebeleri bir taraftan onun düşünce dünyasını anlamaya gayret ederken, diğer taraftan şeyhlerine yöneltilen eleştirilere kendi zaviyelerinden cevap vermek için hazırlık yapma fırsatını bulmuşlardır. XIII. asırda İbnü'l-Arabî'yi müdafaa eden şahsiyetler içinde İbn Sevdekîn olarak tanınan Ebû Tahir en-Nûrî el-Hanefî (ö.646/1248), Sa'düddin Muhammed b. el-Müeyyid b. Abdullah el-Cüveynî

⁴⁵ İhsan Kara, “İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf İstilahlarına Etkisi ve Seyyid Mustafa Rasim Efendi'nin Istilâhât-İ İnsân-ı Kâmil'i Örneği”, s. 585.

⁴⁶ William Chittick, “Merkezî Nokta: İbn Arabî Ekolünde Sadreddin Konevî'nin Rolü”, Çev: Betül Güçlü, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), [2009], sayı: 23, ss. 669-684.

es-Sûfî (ö. 650/1252), Şam'ın Şafîî başkadılarında Yahya b. Muhammed Ebu'l-Fadl Muhyiddin, Sadreddin el-Konevî (ö. 672/1274), Afîfüddin Süleyman et-Tilimsânî (ö. 690/1291) ve oğlu Muhammed b. Afîfüddin et-Tilimsânî ile Emîr Bedrüddin Hasan b. Ali b. Yûsuf b. Hûd, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Hasan el-Beyzâvî'nin isimleri sayılmaktadır: 723/1323 yılında Şam'ın Şafîî kadılığına atanan Ali b. İsmail b. Yûsuf el-Konevî, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesine muhalif olmakla beraber şahsına son derece bağlı ve saygılı bir sûfî olarak tanınmıştır.⁴⁷ Yine bu dönemde yaşayan Şeyh Nasr el-Münbicî İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini ve akidesini müdafaa etmesiyle bilinen bir sûfidir. Şâziliyye tarikatı şeyhlerinden Kuzey Afrikalı Ali b. Meymûn el-İdrisî (ö. 917/1511), bir dönem Şam'a yerleşmiş ve Şâziliyye tarikatının neşriyle meşgul olmuştur. Bu zat Şam'da iken yazdığı *Tenzîhu's-siddîk an vasfi'z-zindîk* adlı eseriyle İbnü'l-Arabî'yi savunan sûfiler arasına katılmıştır.”⁴⁸

Kavak sözlerine şöyle devam etmektedir: “Yavuz Sultan Selim de Şeyh Mekkî olarak tanınan Muhammed b. Müzafferüddin (ö. 926/1519)'den İbnü'l-Arabî aleyhtarlarını tenkit ve itirazlarına cevap olmak üzere bir eser telif etmesini istemiştir. Şeyh Mekkî'nin Farsça olarak kaleme aldığı *el-Cânibü'l-garbî fi halli müşkilât-ı Şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî*⁴⁹ adlı eseri ile Şeyhülislam İbn Kemal (ö. 940/1534)'in İbnü'l-Arabî'yi tebriye eden fetvası, Osmanlı imparatorluğunda İbnü'l-Arabî ve düşüncelerine uygulanan resmi çekince ve ambargonun kaldırıldığı anlamını taşımaktadır. Bu tarihten sonra Anadolu başta olmak üzere birçok bölgede İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini yansıtan Türkçe, Arapça, Farsça ve Kürtçe manzum ve mensur eserlerin çoğalmasında tesadüfî değildir. İslam dünyasının hemen her bölgesindeki âlim ve sûfiler arasında aleyhinde oluşan kamuoyuna rağmen, İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerinin pekçok tarikat mensubu tarafından benimsendiği ve savunulduğu görülür. Şam'da da durum farklı olmamış ve faaliyetleriyle toplumsal kabul görmüş tarikatlardan Kadiriyye, Sühreverdiyye, Şâziliyye, Mevleviyye, Halvetiyye ve Nakşbendiyye mensuplarından İbnü'l-Arabî'nin lehinde eser telif edenler veya onun eserlerini şerh ederek destek verenler çıkmıştır. Bunlardan biri olan Şamlı Abdülganî Nablusî (ö. 1143/1731), yazdığı *Reddü'l-metîn alâ muntakidi'l-ârif Muhyiddin, er-Raddu alâ men tekelleme fi İbnü'l-Arabî, Risâletün fi'z-zebbi ani'ş-Şeyh Muhyiddin, İzâhü'l-maksûd fi ma'nâ vahdeti'l-vücûd, Takrîbü'l-keâm ala'l-ifhâm fi ma'na vahdeti'l-vücûd, es-Sirrü'l-muhtabî fi Darîhi'bni'l-Arabî, Kasîdetün fi medhi'ş-Şeyhi'l-Ekber*, adlı eserleriyle İbnü'l-Arabî ve tasavvuf anlayışını müdafaa etmiştir. Yine onun gayretleriyle, XVII. asrın

⁴⁷ Abdulcebbar Kavak, “*Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Şam Tasavvuf Düşüncesine Tesir Kanalları Ve Meşhur Takipçileri*” Universal Journal of Theology Volume I, Issue I, s. 58.

⁴⁸ Abdulcebbar Kavak, a.g.m., s. 51-73.

⁴⁹ Bkz. Şeyh Mekki, *İbn Arabî Müdafaaanesi*, Harf Yay., Terc. Ahmet Neyli, Haz. Halil Baltacı, İstanbul, 2011.

ikinci yarısından itibaren İbnü'l-Arabî ve eserlerine olan ilgi artmış, *Fusûsu'l-Hikem* ve *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye* adlı eserleri başta olmak üzere telifatıyla ilgili çalışmalar yoğunlaşmıştır. Bu arada Seyyid Muhammed Şerîf el-Ğazzî (ö. 1203/1788) gibi İbnü'l-Arabî'nin mezar taşına yazılı olan beyte tahmis yazmak suretiyle, Ekberîyye Mektebine olan bağlılığını ve İbnü'l-Arabî'ye olan sevgisini izhar etmeyi tercih edenleri görmek de mümkün olmuştur.”⁵⁰

İbnü'l-Arabîyi müdafaa eden önemli şahsiyetlerinden birisi de İmam Şa'rânî'dir. Bu bağlamda yazmış olduğu *el-Kıbrîtü'l-Ahmer* adlı eserinde, şeyhi tenkit edenlerin zahiri ilimlerin âlimleri olduğunu, bunların da sûfilerin irfânî iksirinden müstefid olmadıklarını belirttikten sonra, el-Fütûhat-ı Mekkiyye'nin tasavvuf ve irfan konusunda en cami, en güzel ve şeriatın maksat ve esaslarını en cami şekilde ele alan eser olduğunu belirtmektedir. Şa'rânîye göre İbnü'l-Arabî, yazdığı bu kitabının ve savunduğu görüşlerinin hiç birisinde Kur'an ve Sünnet'e aykırı bir şey olmadığını, meclislerde konuştuğu ve kitaplarında yazdığı her şeyin Kur'an'ın hazinelerinden fişkırıldığını, bunların düşünce ve fikir mahsulü değil, ilham ve keşif eseri olduğunu, başka bir ifadeyle imla-i ilâhî, ilka-i Rabbânî, nefes-i rûhânî, feyz-i ilâhî olduğunu ve hepsinin enbiyanın mirasçısı ve tabîî sıfatıyla ifade edildiğini ifade etmiştir. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'nin söylediklerinde İslam itikadına, Kur'an ve Sünnet'e aykırı bir şey olmadığını belirtmektedir.⁵¹ İmam Şa'rânî'nin İbn Arâbî'nin eser ve görüşleri hakkında bir de uyarısı bulunmaktadır. Buna göre zamanında İbnü'l-Arabî'ye nisbet edilen ve tekfir edilmesine vesile kılınan bazı görüşlerin, onun eserlerinin istinsahı esnasında tahrif ve ekleme olduğunu tesbit ettiğini söylemektedir. Örneğin “*Şeyh Muhyiddin'in “cehennem ehlinin oraya girerken lezzet çekeceklerini” ifade eden kişiler vallahi yalan konuşmuş ve ona iftira atmışlardır. Zira ben onun Fütûhat-ı Mekkiye adlı kitabının tamamını okudum ve o kitabın baştan sona kâfirlerin azap çekecekleri görüşüyle dopdolu olduğunu gördüm.*” demektedir. Şa'rânî'ye göre de İbnü'l-Arabî gibi velîlerin keşif neticesinde tahsil ettikleri bilgilerin zahir uleması tarafından normal usuller çerçevesinde değerlendirilmemesi gerekmektedir.⁵²

Ülkemizde İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini ve şahsiyyetini müdafaa etmek amacıyla birçok makale de yazılmıştır. Bunlardan ulaşabildiklerimizin isimlerini dipnotlarda gösterdiğimiz gibi, metin içerisine aldığımız nakillerden de vermiş bulunmaktayız. İşte bunlardan birisi de İsa Çelik'in bu konuda yazdığı ve İbnü'l-Arabî ile İmam Rabbânî'nin görüşlerini mukayese ettiği makaledir. Bu makalede İsa Çelik şu hususlara dikkat çekmektedir:

⁵⁰ Kavak, a.g.m., s. 59. Şam ve çevresinde oluşan tasavvuf hareketleri ve tarikatları üzerinde İbnü'l-Arabî'nin etkileri, onun lehinde ve aleyhinde yapılan çalışmalar, tenkit ve müdafaalar hakkında fazla bilgi için bkz. Kavak, a.g.m., s. 51-73.

⁵¹ Şa'rânî, *el-Kıbrîtü'l-Ahmer*, s. 9-11.

⁵² Şa'rânî, *el-Kıbrîtü'l-Ahmer*, s. 221.

“İlk devir Nakşileri İbnü'l-Arabî (638/1240)'nin eserlerine ve görüşlerine büyük bir saygı ile bağlı buldukları halde, İmam Rabbânî (1034/1624) onun vahdet-i vücûd görüşüne karşılık vahdet-i şuhûd görüşünü daha yük-sek tevhid mertebesi olarak benimsemiştir. İmam Rabbânî'nin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesine karşı çıkmasının haklı bir takım sebepleri vardır. Bunların başında devrin sultanı Ekber Şah (1014/1605)'in Hindû, Hıristiyanlık, Yahudilik, İslâmiyet ve Zerdüştlüğü birleştiren yeni bir din icadına kalkışması ve bu yeni din anlayışında Panteist düşüncenin çok belirgin bir şekilde öne çıkmasıdır. Böyle bir ortamda tevhid dinini savunan İmam Rabbânî vahdet-i vücûd düşüncesinin izahının zorluğu ve panteizm ile benzeşmesi sebebiyle vahdet-i vücûd yerine, vahdet-i şuhûdu geliştirdi. İmam Rabbânî vahdet-i vücûdu, ilme'l-yakîn mertebesinde, vahdet-i şuhûdu ise ayne'l-yakîn makamında saymaktadır. Böylece de vahdet-i vücûda kail olanların derecelerinin daha aşağıda bulunduğunu belirtmektedir. İmam Rabbânî yaşamış olduğu tasavvufî tecrübeyi üç safhaya ayırır: Birinci safhada kâinatı Allah'la bir olarak görmüş, ikinci safhada kâinatı Allah'ın gölgesi olarak ve bir anlamda ondan ayrı olarak görmüş ve üçüncü safhada ise Allah Teâlâ'yı kâinattan tamamen farklı ve mutlak anlamda ayrı olarak görmüştür.⁵³ Ancak onun hiçbir zaman belirli bir teknik terimle karşılama ihtiyacı hissetmediği bu muvahhidlik eylemi daha sonraki yıllarda bazı müellifler tarafından teknik bir terim halinde kavramsallaştırılmış ve adına da vahdet-i vücûd denilmiştir. Sanılanın aksine bu tabir bir terim olarak İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin hiçbir yerinde geçmez. Çünkü o bu mânayı bir değil birçok ibare, istiare ve kelimeyle anlatır. Tesbitimize göre İbnü'l-Arabî vahdet-i vücûd tabirini sadece, Cuma gecesi virinde, “Bana senin vücûdunun vahdetini şuhûd ettir.” şeklinde kullanmıştır.⁵⁴ Fakat görüldüğü gibi vahdet-i vücûd ifadesi burada bir terim olarak kullanılmamıştır. İmam Rabbânî İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd kanaati ile alakalı olarak şöyle der: Evliyanın büyüklerinden olan İbnü'l-Arabî, keşiflerindeki hatalardan dolayı büsbütün reddedilemez. Onun vahdet-i vücûd bilgisi, görünüşte, ehl-i sünnet itikadına uymuyor ise de, tevil edilmesi kolaydır. Aradaki farkın, yalnız sözde ve kelimelerde olduğunu Hazret-i Şeyhimizin Rubâiyyat şerhinde şek ve şüpheye yer kalmayacak şekilde gösterdim.”⁵⁵

Bunlardan da anlaşıldığı gibi İbnü'l-Arabî'yi kelamcılardan tasavvufçulara, müfessirlerden muhaddislere, fıkıhçılardan tarihçilere kadar hemen hemen her bilim dalının

⁵³ İsa Çelik, “İmam Rabbânî Perspektifinden İbnü'l-Arabî'ye Tenkidî Bir Yaklaşım”, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], sayı: 23, s. 153-154. Krş. Mektûbât, I, 333; I, 290. Mektup, (I, 780vd)

⁵⁴ İbnü'l-Arabî, *Evrâdü'l-Usbûiyye*, İstanbul ts, s.43; Kılıç, İbnü'l-Arabî, Muhyiddin', *DİA*, XX, s.506; İsa Çelik, a.g.m., s. 161.

⁵⁵ *Mektûbât*, I, 265; I, 266. Mektup, (I, 632).; İsa çelik, a.g.m., s. 164.

otoriterleri tarafından medhiyeler dizilmiş, görüşleri müdafaa edilmiş, velâyet makamının en üst derecelerinde bulunduğu ilan edilmiş, aleyhinde ilri sürülen iddiaların her birisine detaylarıyla cevaplar verilmiş, onu tenkit ve tekfir edenlere yönelik olarak reddiyeler yazılmış, hatta İmam Rabbânî gibi bazı zatlar tarafından bazı görüşleri tashih ve ta'dil edilerek hakkındaki şüphe ve itirazların giderilmesine ilişkin büyük bir çaba ve emek sarfedilmiştir. İmam Şa'ranî gibi alim ve velî zatlar tarafından görüşlerinin doğru anlaşılması için normal terminolojiye aktarılması sağlanarak, aslında kendine mahsus metodolojiyle dile getirdiği ifadeler adeta ulemanın müşterek dil ve üslûbuna tercüme edilmiştir.

Buraya kadar belirtilen malumata izafen son olarak İmam Şa'rânî'nin şu sözlerini hem İbnü'l-Arabî, hem de onun gibi Müslümanların nezdinde büyük itibar sahibi alimler hakkında dikkatle ve ciddiyetle göz önünde bulundurmak gerekmektedir: *“İnsanların onun kelimından anlamadıkları şeylerin tümü, muhakkak ki onun derecesinin yüceliğinden kaynaklanmaktadır. Onun sözlerinden şeriate ve cumhur-i ulemanın üzerinde bulunduğu anlayışa aykırı olan her şey de aleyhinde yapılan desiselerden ve kitapları üzerindeki tahrifatlardan ibarettir. Nitekim Mekke-i Müşerrefe'ye yerleşmiş olan üstadım Şeyh Ebu Tahir el-Mağribî'nin bana heber verip daha sonra da “Fürûhat-ı Mekkiye” nüshası ile Konya ilinde kendi eliyle yazmış olduğu asıl nüsha arasındaki farklılıklarını gösterdiği gibi Fütûhat'ı ihtisar ederken benim daha önceki nüshada karşılaşmış olduğum asıl nüshada olmadığını gördüm. Nitekim zındıklar daha önce İmam Ahmed b. Hanbel, Şeyhulislâm Mecduddîn el-Fîrûzâbâdî'nin eserleri, İmam Gazzâlî'nin İhyau'l-Ulûm isimli kitabı, İmam Zehebî'nin kitaplarında bu tür desiseler ve tahrifatlar yapmışlardı. Hatta Firûzâbâdî'ye nisbet ettikleri bir kitapta Ebu Hanîfe'nin kafir olduğuna dair şeyler yazılmıştı. Beğavî'nin bu tahrifat sebebiyle Firûzâbâdî'ye yaptığı tenkitler üzerine Firûzâbâdî ona bir mektup gönderip söz konusu kitabın kendisine ait olmadığını belirttikten o kitabı yakmasını talep etti ve “Ben Ebu Hanîfe'nin imamlığına en çok inananlardanım. Zira onun menkabeleri hakkında tam bir cilt kitap yazdım.” Diyerek o kitabın kendisine iftiraen nisbet edildiğini söyledi. Aynı şekilde İmam Zehebî'nin Mîzân kitabında da Ebu Hanîfe aleyhinde bir takım sözler eklemişlerdi. Hatta benim de “el-Bahru'l-Mevrûd” adlı kitabımda sapık tikadî görüşlerden bir sürü eklemelerde bulunulup tam otuz yıl boyunca tahrif edilmiş olan kitabımın Mısır ve Mekke'de yayılmasını sağlamışlardı. Bunun üzerine bir çok alim aleyhimde konuşup yazmışlardı. Ben de bir kitap yazarak mukaddimesinde söz konusu iddiaların şahsıma ait olmadığını belirttim ve bu kitabı her tarafa göndererek tahrif edilmiş nüshadaki sapık iddia ve itikatlardan beri olduğumu ifade ettim”⁵⁶ Burada eski alimlerimiz ve*

⁵⁶ Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir Fî Beyâni Akâidi Ehl-i'l-Kebâir*, Dâru İhyai't-Türâs el-Arabî, 1997, s. 18.

eserleri hakkında hüküm vermeden evvel çok dikkatli olmamız gerektiği, acele ettiğimiz takdirde kul haklarına tecavüz günahına bile düşme tehlikesi bulunduğu gibi, el yazması olan eserlerin tesbit, tahkik, tedkik ve neşrinde bizi beleyen bir çok görevin olduğunu görmekteyiz.

Sonuç:

İbnü'l-Arabî fikir ve düşüncelerini “*vahdet-i vucûd*” ve “*insan-ı kâmil*” kavramları etrafında kurgulamış,⁵⁷ bunu yaparken de normal bilgi kanakları yerine gönlündeki engin ve coşkun maneviyat duygularının kendisine bahşettiği “keşf” ve “ilham” yolunu esas almıştır. Onun eser ve görüşleri üzerinde derinlemesine ve kuşatıcı bir şekilde araştırma yapan bazı araştırmacılar, bütün sisteminin “insan-ı kâmil, hatm-ı velâyet, ayân-ı sâbite, merâtib-i seb’a ve tenezzülât-ı sitte kavramları etrafında teşekkül ettiğini belirtmektedirler.⁵⁸ Böyle olunca kendisine kadar Müslümanlar arasından tevârüs yoluyla gelen anlayışları yeniden gözden geçirerek kendine özgü bir sistem oluşturma başarısı göstermiş, kendisinden sonraki asırlar boyunca sürekli etkisini arttıran izler bırakarak dar-ı bekaya irtihal etmiştir.

İslam düşünce tarihinde büyük izler bırakan âlimler içerisinde etkisi giderek artan İbnü'l-Arabî hakkında eskiden beri birçok değerlendirme yapılmış, leh ve alkeyhinde bir çok eser yazılmıştır. Kanaatimizce, İbnü'l-Arabî hakkında yapılan tenkit ve tekfirler, onun ifadelerinin kendisinin oluşturduğu sistem içerisinde değil de kelam ve akaid ilminin geliştirdiği kelime, kavram, esas ve metodoloji çerçevesinde değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Hâlbuki İbnü'l-Arabî'nin üslubu da kendisi gibi aykırı bir mahiyet arz etmektedir. Bu nedenle ifade ve ibarelerini nasıl anladığımızdan hareketle değil, kendi sisteminin bütünlüğü ve iç tutarlılığı açısından bundan neyi kasd ettiği şeklindeki bir bakış açısıyla değerlendirilirse, bu durumda hakkındaki tenkit ve tekfirlerin hafifleneceğine inanıyoruz. Örneğin “vahdet”, “vücûd”, “nübüvvet”, “velâyet”, “ilim”, “vecd”, “azab”, “lezzet”, gibi kavramlara, hatta “Musa”, “Firavun” gibi isimlere yüklediği anlamları tesbit etmeden ve bundan kasdettiği anlamlar göz ardı edilerek hakkında hüküm vermek, yanıltıcı olacaktır.

İbnü'l-Arabî'nin üslubu konusunda şu mütalaayı biz de haklı görmekteyiz: “*İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminde karşıt ikili kavramların kullanılmasına ek olarak zaman zaman iç içe girmiş, zaman zaman da üst üste ve yan yana gelmiş kavramlar örgüsü içerikli anlaşılır bir yapı söz konusudur.*”⁵⁹ O'nun geliştirdiği görüşler etrafında teşekkül eden “*vahdet-i vücud*

⁵⁷ Toshihiko İzutsu, İbnü'l-Arabî'nin Füsûs'undaki Anahtar-Kavramlar, terc. Ahmed Yüksel Özemre, Kanüs Yay., İstanbul, 2005, s. 18.

⁵⁸ Bahauddîn ed-Dîmeşkî, *Fethu'r-Rahmân*, s., 24.

⁵⁹ Metin Yasa, “*İbn Arabî'nin „Arada Olma”yı Anlatımı*”, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], sayı: 23, s. 92.

ekolü” tasavvufa ve tasavvuf literatürüne yeni ıstılah ve tabirler kazandırmıştır. Bu bağlamda vahdet-i vücûd merkezli yeni sözlük ve ıstılah kitapları bile yazılmıştır.⁶⁰ Niyâzî Mısırî’nin: “*Sûfilerin ağızlarında bazı sözler vardır ki halkın büyük bir kısmı, hattâ bazı âlimler bile o sözleri işittikleri zamân mutasavvıfları batıl mezhebinden zannederler. Zîra ehlullahın sözleri mutlaktır, her ne yana çeksen çekilir. Ehli olmayan bilmez, onlara sû-i zan eder. İşte o sû-i zannı def etmek için bu risaleyi yazdım.*”⁶¹ Sözü, tasavvuf ve irfan geleneğimizin ürünü olan eserlerin ve görüşlerin tıpkı edebiyat ve felsefe kitapları gibi kendine özgü sistem ve iç kurgu açısından değerlendirilmesi zarureti ortaya koymaktadır. Nitekim İbnü’l-Arabî de yanlış anlaşılmasını önlemek için eserlerini okuyanlara şöyle bir uyarı yapmaktadır: “*Sen, ehlullahtan olan gerçek sûfilerin dillerinde dolaşan lafızların şerh edilmesini istedin. Yine sen, her meslek, zanaat erbâbı arasında olduğu gibi, sûfilerin de kendi aralarında anlaştıkları ancak başkalarının agâh olamadıkları ve bizim veya yolumuzdakilerin eserlerini okuyan zâhir âlimlerin takılıp kaldığı birçok ıstılâhın tarafımızdan açıklanmasını istiyorsun. Ben de senin bu isteğine cevap veriyorum, ancak tüm ıstılâhları ele almam mümkün değil. Bunlardan sâdece en önemli olanlarını seçmek kaydıyla yapabildim.*”⁶²

Tasavvuçların da temsil ve teşbih ifadelerini esas alan edebiyatçılar, aşkın girdabında mecnun olan şair ve ozanlar, denize düşünce yılanı sarılan insanlar gibi harf ve kelimelere farklı anlamlar yüklediği bir gerçektir. Buna göre onların kullandığı kelime ve kavramları, ifade ve ibareleri, bunlara yükledikleri anlam ve hükümleri kendi zaviyelerinden bakarak değerlendirmek gerekmektedir. Bu tür bakış açısı felsefi sistemler ve siyasi düşünceler açısından da bir nebze gereklidir. Örneğin bir sağcı liderin sosyal adalet, eşitlik, özgürlük, hak-hukuk kavramlarına yüklediği anlam ile bir solcunun yüklediği anlam aynı değildir. O halde tahlil ve analiz ettiğimiz metni veya o metnin sahihini kendi kural ve kavramları açısından değerlendirmek gerekmektedir. Burada bahsi geçen zat, İbnü’l-Arabî ise, bu konuda onun kendisine özgü bir sembolizm dilinin olduğunu hatırdan çıkarmamak gerekmektedir.⁶³ Bu açıdan baktığımızda onun Füsûsü’l-Hikem’de kullandığı Adem, Nuh, Şit, İdris, Musa, İsa gibi peygamber isimlerinin bile bizim zihin dünyamızda ve inanç sistemimizde bulunan peygamberlerin şahsiyetinin dışında anlamlarda kullanıldığı söylenebilir.

⁶⁰ İhsan Kara, a.g.m., a.y.

⁶¹ Niyâzî-i Mısırî, *Risâle-i Es’ile ve Ecvibe-i Mutasavvıfâne*, Atıf Efendi Ktb. No: 1400, vr. 9a. Krş. İhsan Kara, a.g.e., 586.

⁶² İbnü’l-Arabî, *Mu’cemu Istılâhâtî’s-Sûfiyye*, tahk.: B.Abdülvehhâb el-Câbî, Beyrut 1411/1990, ss. 52-53. Bkz. İhsan Kara, a.g.m., s. 590.

⁶³ Bu konuda sağlıklı bir fikir edinmek için bkz. Pierre Lory /M. M. Cakmaklıoğlu, “*İbn Arabî’nin Eserlerinde Dil Ve Harfler Sembolizmi*”, Bilimname X, 2006/1, s. 173-182.

Kanaatimizce İbnü'l-Arabî, eserlerini yazarken avam tabakasını ve normal ulema kesimini muhatab kabul etmemiş, ancak onların müşterek itikad ve inançlarını da inkâr etmemiştir. Tam tersine onları kendi hallerinde bırakarak, aynı zamanda onların kullandığı kavram ve kelimeleri kurduğu sistem içerisinde yeni anlamlar yükleyerek üst düzeyde bir dil ve üslup geliştirmiş, fikir ve düşüncelerini halkın diline gör değil, halkın kullandığı kelime ve kavramları kendi üslubuna göre kullanmıştır. Bu da bir anlaşılmazlığa veya yanlış anlaşılmaya neden olmuştur. Burada İbnü'l-Arabî'nin neden bunu yazdığını sorgulamanın bir anlamı da yoktur. Zira olan olmuştur, onun eserleri aykırı bir dil ve üslup ile zamanımıza kadar gelmiştir. Yapacağımız tek şey kalmıştır: Ya bazı âlimleri gibi sebep olduğu yanlış anlaşılmalar yüzünden o eserlerin tedavülden kaldırılmasını sağlamak ve uzman olmayanlar tarafından okunmamasını tavsiye etmek –ki buna da artık imkân kalmamıştır- ya da onun ifadelerini kendi sistemi içinde ne anlama geldiğini ortaya koymak. Onun eserlerinin birçok dile çevrildiği, baskı üzerine baskı yapıldığı, dünyanın her tarafına yayıldığı, birçok araştırmacı ve akademisyen tarafından hakkında makale, tez, kitap yazıldığı günümüzde, İbnü'l-Arabî'yi ve eserlerini tedavülden kaldırmanın, yasaklamanın, okutmamanın bir anlam ve faydası da bulunmamaktadır. Bu nedenle ikinci şıkta belirttiğimiz gibi onun eserlerini ve düşüncelerini kendisine ait kurgu ve örgü (metodoloji ve terminoloji) içerisinde tesbit ederek ne anlama geldiğini açıklığa kavuşturmaktan başka bir şeyi yapacak şansımız kalmamıştır.

Burada İbnü'l-Arabî'yi Allah ve din adına tekfir edenlere de söylemek istediğimiz bir lafımız vardır: İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde Allah'ı inkâr etmek yok ama kâinatı inkâr etme anlamına gelecek unsurlar vardır. Allah'ı inkâr etmek küfür olsa da, kâinatı inkâr etmek küfür değildir. Tıpkı dünya ve güneş vardır veya yoktur demek gibi. Yahut dünya yuvarlaktır veya yuvarlak değildir demek gibi. Burada tehlikeli olan husus, Allah'ı inkâr etmek veya Allah ile kâinatı birleştirmek, kâinata da ilahî bir yön atfetmektir. Nitekim bir dağ, taş, insan veya hayvana uluhiyyet nisbet edildiğinde putperstlik olmaktadır. Ama Allah'ın var ettiği varlığın hakiki mahiyeti inkâr edildiğinde sırf bu anlamıyla küfrün tahakkuk ettiğini söylemek tartışmalıdır. Burada bizim netleştirmemiz gereken husus şudur: Acaba İbnü'l-Arabî tanrı hesabına kâinatı ve varlığı inkâr mı ediyor veyahut yok mu sayıyor, yoksa kâinata ve varlığa uluhiyyet mi nisbet ediyor? Başka bir ifade ile İbnü'l-Arabî'nin düşüncesine geçen “vahdet, ittihat, vahdetü'l-vücûd” kavramları tanrı ile varlığı birleştirmek, tanrı ile varlığı bir tutmak, tanrı ile varlığı eşleştirmek ve eşit görmek, varlığı tanrı, tanrıyı da varlık olarak görmek anlamında mı kullanılıyor, yoksa “hakiki varlık olarak Tanrı vardır.” “varlığın kendine ait hakiki bir varlığı yoktur” “varlığın varlığı Tanrının varlığına bağlı izafi ve mecazi bir varlıktır.” “fenaya mahkûm bir varlığın bu fani varlığı ezeli ve ebedi bir varlığa sahip bekaulah karşısında

yok ve hiç hükmündedir” gibi anlamlarda mı kullanılmıştır?” şeklindeki soruların cevaplarını biraz daha netleştirmek gerekmektedir. İşte bu açıdan bakıldığında İbnü'l-Arabî'nin itikadî hükmü hakkında acele etmemek gerektiği anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan İbnü'l-Arabî'yi müdafaa edenlere sorulacak sorular da vardır: Örneğin “Hakiki varlık olan Tanrı'nın varlığını vurgulamak, buna karşın diğer varlıkların varlıklarının nisbî, izafî, mecazî veya hükmî olduğunu ifade etmek için küfür, zındıklık, ilhad anlamlarını ima eden kelime ve cümleler kullanmak gerekli midir? Avam kesiminin anlamadığı ve sadece havas ehlinin anlayıp kullandığı bir dil kullanarak kitaplar yazmak, konuşmalar yapmak, böylece hiç yoktan şek ve şüphe çekici, tefrika ve tartışma çıkarıcı ortamlara sebep olmak ne kadar doğrudur? En önemlisi: Allah'ın insanları irşad ederken ve Peygamberlerin İslam dinini ve tevhid akidesini insanlara tebliğ ve tebyin ederken kitabında kullanmadığı kavramları ve kasdetmediği anlamları gündeme getirmenin ne haceti vardır? Bunu sadece bir üslûb meselesine irca etmek, bundan sonra da şeriatın zahirine uygun ifadelerin kasd edildiğini ispatlamak için “*zahiri nasları batınî te'villerle yorumlama*” tavrına mukabil olarak “*batınî yorumları zahiri naslara irca etmek*” gerekli midir?” Evet, İbnü'l-Arabî savunucularının, özellikle “itikad konusunda gereksiz te'vile karşı gelen müdafilerinin”, ya da Batınîlerin ve İhvan-ı Safa türü grupların kelime ve kavramların zahiri anlamı varken batınî ve işârî yorumlara tevessül etmelerine hoş bakmayanların, mesele İbnü'l-Arabî olunca, pozitif ayrımcılık yapmalarının da dikkatten kaçmadığı belirtilmelidir.

Sonuç ne olursa olsun, öyle görünüyor ki İbnü'l-Arabî daha çok kendisinden bahsettirecek ve zaman geçtikçe daha çok konuşulacaktır. Hakkında nihai bir kararın verilmesinin de zor olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Zira onun iddiaları tasvir ve temsil kalıbına döküldüğünde “ne bir deve, ne de bir kuştur. Hem deve, hem kuş da değildir. Kuş diyecekken deve, deve diyecekken kuş olmaktadır. Onun için hem yürümektedir, hem de uçmaktadır!” Böyle bir ortamda bize düşen, ne tenkit, ne de tekfirdir. Onun eserlerini okuduğumuzda şeriatımıza uygun gördüklerimizden istifade eder, aykırı gördüğümüz ifadelerini de herhangi bir te'vile tabi tutmadan yerinde bırakırız. Zira onun bazı eser ve görüşleri “*yitik hikmet*” değerinde iken, bazıları da “*lukata*” hükmündedir.

KAYNAKÇA

Abbas Azzavi, “*Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve ğulâtu't-tasavvuf*”, el-Kitâbu't-tizkârî Muhyiddini'bni'l-Arabî, Kahire: Dâru'l-Kâtibi'lArabî li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1969.

- Abdulcebbar Kavak, “*Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Şam Tasavvuf Düşüncesine Tesir Kanalları Ve Meşhur Takipçileri*” Universal Journal of Theology Volume I, Issue I, s. 58.
- Abdullah Salâhî, *Ṭavâli 'u menâfi 'i'l- 'ulûm*, İÜ Ktp., AY, nr. 3344, vr. 1^b, 2^a
- Abdurrezzak Tek, “*İbnü'l-Arabî'yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvâlar*”, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], sayı: 23, s. 281-282.
- Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir Fî Beyâni Akâidi Ehl-i'l-Kebâir*, Dâru İhyai't-Türâs el-Arabî, 1997.
- Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *el-Kıbrîtü'l-Ahmer fî Beyâni Ulûmi'ş-Şeyh'i'l-Ekber Muhyiddîn b. Arabî*, Dâru İhyai Türâsi'l-Arabî Beyrût, 2010.
- Ahmed b. Salih b. Ahmed Bilhamr, *Tahkîku'l-Kavli'l-Münbi*, (Yüksek Lisans Tezi), Camiatü Ümmi'l-Kura, Külliyyetu'd-Da've ve Usûli'd-Din, Mekke, 2008.
- Ahmed b. Salih b. Ahmed Bilhamr, *Tahkîku'l-Kavli'l-Münbi*, (Yüksek Lisans Tezi), Camiatü Ümmi'l-Kura, Külliyyetu'd-Da've ve Usûli'd-Din, Mekke, 2008.
- Bahauddîn Muhammed b. Abdilganiy el-Beytâr ed-Dımeşkî, *Fethu'r-Rahmâni'r-Rahîm bi Makâleti'l-Cîlî Abdülkerîm ve'l-Hatm İbn Arabî Muhyiddîn*, Tahk. Asım İbrahim el-Keyyâlî, Nâşirûn, Beyrût, 2013.
- Bikâ'î, *Tenbîhü'l-Gabiy*, s. 213-217; Sehâvî, *el-Kavlü'l-Münbî*, (Belhamr Tahkiki).
- Burak Fatih Açıkgöz, “*Bir Kişi İki Şahsiyet: İbnü'l-Arabî*”, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Yıl: 2013/1, Sayı:17, s. 143-169.
- Celâluddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *Tenbîhü'l-gabî fî tebri'eti İbni'l-'Arabî* (nşr. A. Hasan Mahmûd), Kahire 1990.
- Davud Kayserî, *Şerhu Füsûsi'l-Hikem*, 2/4;
- Ebû Yahya Zekeriya el-Ensârî, *Esna'l-metâlib şerhu ravzi't-tâlib*, tahk.: M. Muhammed Tamir, Ferid Kam, *Vahdet-i Vücûd*, s. 80-98;
- Hür Mahmut Yücer, “*Kitap Tanıtım Ve Değerlendirmeleri*”, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], sayı: 23, s. 701-706.
- Hüsamettin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücut Mukayesesi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990.
- İbn Seb'in, *Resâil*, 91-92.
- İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, 2/160.
- İhsan Kara, “*İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf İstilahlarına Etkisi ve Seyyid Mustafa Rasim Efendi'nin İstılâhât-İ İnsân-ı Kâmil'i Örneği*”, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], sayı: 23, s. 585.

- İsa Çelik, “*İmam Rabbânî Perspektifinden İbnü’l-Arabî’ye Tenkidî Bir Yaklaşım*”, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], sayı: 23, s. 153-154.
- Kadir Özköse, “*Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin İbn Rüşd ile Görüşmesi*”, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], sayı: 23, s. 223-224.
- Kâtib Çelebi, *Mizânü’l-Hak fî İhtiyâri’l-Ahak*, Haz. Orhan Şaik Gökyay, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1972.
- M. Kemal Pilavoğlu, *Büyük Veli Muhyiddîni Arabi*, Kevser Yayınevi, İstanbul, 1973.
- M. Mustafa Çakmaklıoğlu, “*İbnü’l-Arabî’nin Marifet Teorisi Açısından Aklın Değeri*”, Manas Journal of Social Studies (MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi), 2016 Cilt: 5 Sayı: 3 s. 140-142.
- Mahmud Erol Kılıç, “*El-Fütûhâtül -Mekkiyye*” TDV İslâm Ansiklopedisi, TDV Yayınları, , İstanbul, 1996, 13/254/255.
- Mahmud Erol Kılıç, “*İbnü’l-Arabî, Muhyiddin*”, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1999, 20/493.
- Mahmud Erol Kılıç, “*İbn-İ Arabî’yle "Zaman'ın Ruhu'nu Okumak"*”, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2), [2009], sayı: 23, ss. 54.
- Mehmet Bayraktar, “*Davûd-ı Kayserî*”, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1994,.
- Metin Yasa, “*İbn Arabî’nin „Arada Olma“yı Anlatımı*”, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], sayı: 23, s. 92.
- Muhammed b. Abdirrahman es- Sehâvî, *el-Kavlu’l-Münbî An Tercemeti Bin Arabî*, tahk. Halid b. El-Arabî Müdrîk, Câmîiatu Ümmi’l-Kura Külliyyetu’d-Da’va ve Usûli’d-Din (Master Tezi), Mekke, 1322.
- Muhammed b. Muhammed b. Hamîdu’d-Dîn el-Mekkî, *el-Fazlü’l-vehbî fî tercümeti’l-Cânibi’l-garbî* (trc. Mirzâzâde Ahmed Neylî), Süleymaniye Ktp., Uşşâkî Tekkesi, nr. 1352.
- Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Füsûsu’l-Hikem*, terc. Abdülhalim Şener, Sufî Kitap Yayınları, İstanbul, 2015.
- Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Evrâdü’l-Usbûiyye*, İstanbul ts, s.43; Kılıç, “İbnü’l-Arabî, Muhyiddin”, *DİA*, XX, s.506.
- Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 373.
- Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Mu’cemu Istilâhâti’s-Sûfiyye*, tahk.: B.Abdülvehhâb el-Câbî, Beyrut 1411/1990.

- Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Resâilu İbn Arabî*, thk. Muhammed İzzet, Mektebetü't-Tevfikıyye, Kahire, tsz.
- Niyâzi-i Mısırî, *Risâle-i Es'ile ve Ecvibe-i Mutasavvifâne*, Atıf Efendi Ktb. No: 1400, vr. 9a.
- Orhan F. Köprülü, Mustafa Uzun, "*Akşemseddin*", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1989, 2/299-302.
- Osman Yahya, Mukaddime, "*el-Mukaddemât Min Kitâbi Nassi'n-Nüsûs fî Şerhi Füsûsi'l-Hikem*", Tasnif: Şeyh Seyyid Haydar Amulî, Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, Beyrût, 2005.
- Ömer Yılmaz, "*İbnü'l-Arabî Hakkında Yapılan Eleştirilere İbrahim Kûrânî'nin Yaklaşımı*", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1), yıl: 9 [2008], sayı: 21, s. 368.
- Pierre Lory /M. M. Cakmaklıoğlu, "*İbn Arabî'nin Eserlerinde Dil Ve Harfler Sembolizmi*", Bilimname X, 2006/1, s. 173-182.
- Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, tahk. Mer'î Hasan er-Reşîd, Dâru Nuri's-Sebâh, Beyrût, 2012.
- Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tariikatler*, İfav Yay., İstanbul, 1994.
- Seyit Avcı, "*Keşif Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi*", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi IV (2004), Sayı: 4, s. 168-169.
- Seyyid Haydar Amulî, *el-Mukaddemât Min Kitâbi Nassi'n-Nüsûs fî Şerhi Füsûsi'l-Hikem Li Muhyiddîn İbnü'l-Arabî*, Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, Beyrût, 2005.
- Süleyman Uludağ, "*Ferîd Kâm ve Vahdet-i Vücûd Adlı Eseri*", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], Sayı: 23, s. 27-28.
- Şeyh Mekki, *İbn Arabî Müdafaaanamesi*, Harf Yay., Terc. Ahmet Neyli, Haz. Halil Baltacı, İstanbul, 2011.
- Şeyh Ömer ed-Dımaşkî, *el-Fethu'l-mübîn fî reddi i'tirâzi'l-mu'terizîn 'alâ Muhyiddîn*, Kahire 1304.
- Şeyh-i Mekkî, *el-Cânibü'l-garbî fî halli müşkilâti's-şeyh Muhyiddîn İbn 'Arabî* (nşr. Necîb Mâyil-i Herevî), Tahran 1364 hş.; a.e.: *el-Fazlü'l-vehbî fî tercümeti'l-Cânibi'l-garbî* (trc. Mirzâzâde Ahmed Neylî), Süleymaniye Ktp., Uşşâkî Tekkesi, nr. 1352.
- Toshihiko İzutsu, İbn Arabî'nin Füsûs'undaki Anahtar-Kavramlar, terc. Ahmed Yüksel Özemre, Kanüs Yay., İstanbul, 2005.
- William Chittick, "*Merkezî Nokta: İbn Arabî Ekolünde Sadreddin Konevî'nin Rolü*", Çev: Betül Güçlü, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), [2009], sayı: 23, ss. 669-684.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-arabi-muhyiddin#1> (04.10.2018).

<https://islamansiklopedisi.org.tr/davud-i-kayseri> (05.10.2018).

<https://islamansiklopedisi.org.tr/aksemseddin> (04.10.2018).

“ANTEPLİ AHMET EFENDİ’NİN EVLATLARINA YAZDIĞI VASIYETNAME’NİN METİN, TAHKİK VE TERCÜMESİ”

THE ANNOUNCEMENT OF THE ANTEPLİ AHMET EFENDİ TEXT, IMPROVEMENT, TRANSLATION AND PAPER

Doç. Dr. Abdülkerim SEBER

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri ABD.

aseber@agri.edu.tr

Atf Gösterme: Seber, Abdülkerim, (2018), “Antepli Ahmet Efendi’nin Evlatlarına Yazdığı Vasiyetname’nin Metin, Tahkik ve Tercümesi”, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 2018 (3), 34-48.

Geliş Tarihi:	Özet: Bu çalışmada Antepli Ahmet Efendi’nin başta kendi oğlu Râsîh Efendi olmak üzere bütün ilim yolcularına yazdığı vasiyetnamesi ele alınmış ve değerlendirilmiştir. 1671-1672 yılında Osmanlı dönemindeki Uşak’ın en büyük eğitim kurumu Ayıntâbî Medresesi’nin kurucusu ve baş müderrisi olan Ayıntâbîzâde Hacı Ahmet Efendi, bu vasiyetnamede ilim erbabının riayet etmesi gereken edeplerden meydana gelen bir takım tavsiyelerde bulunmuştur.
12 Aralık 2018	
Kabul Tarihi:	Aslı Arapça el yazma bir nüshadan ibaret olan vasiyetname önce metin yönüyle tahkik edilmiş sonra da tercüme edilerek okuyucuya sunulmuştur. Bilhassa dini ilimlerle uğraşan herkesin kendisinden istifade edebileceği mezkûr vasiyetnameye dair bu çalışmamız, yazarın tanıtılması, vasiyetnamenin metni, tercüme ve değerlendirilmesi olmak üzere dört ana bölümden meydana gelmiştir.
24 Aralık 2018	
© 2018 AGİİD	
Tüm Hakları Saklıdır.	Anahtar Kelimeler: <i>Ahmet Efendi, Çocuk, Mektup, Tercüme</i>
	Abstract: In this study, the testament of Antepli Ahmet Efendi’s testament written for all his students, especially his son Râsîh Efendi, was handled and evaluated. In 1671-1672, Ayıntâbîzâde Hacı Ahmet Efendi, the founder and chief mudarris of Ayıntâbî Madrasa, the largest educational institution of Uşak in the Ottoman period, made some recommendations in his testament, which consisted of the civility decency that the scholars must follow.
	The handwritten copy of the haing been analized regarding the text and tanslated into Turkish, was presented to the readers. The present study on the testament, from which everyone dealing with in religious sciences can benefit consist of four main chapters: introduction from himself, consists of four main sections: introduction of author, text of the testament, translation, translation and evaluation of the text.
	Keywords: <i>Ahmet Efendi, Children, Letter, Translation</i>

GİRİŞ

A. ANTEPLİ AHMET EFENDİ

1671-1672 yılında Osmanlı dönemindeki Uşak’ın en büyük eğitim kurumu Ayıntâbî Medresesinin kurucusu ve baş müderrisi olan Ayıntâbîzâde Hacı Ahmet Efendi, Gaziantep’in

tanınmış ailelerindendir. Zincirli Mahallesi'nde yaşayan ve "Küleççi Emir Oğlu" diye bilinen "Emirzade" ailesine mensuptur. Uşak'a 1835'te gelmiş ve 87 yaşında iken vefat etmiştir. Salnamelere göre Sabah Mahallesi'nde bulunan medrese Necati isimli bir kişi tarafından yaptırılmıştır. Halk arasında "Ayıntabîzade /Antepliolu Medresesi" olarak bilirse de kaynaklarda "Necatiye Medresesi" olarak geçmektedir. Günümüzde bu yapıdan hiçbir eser kalmamıştır. Medresenin baş müderrisi sırasıyla, Ahmet Efendi Oğlu Rasih Efendi ve oğlu Salih Efendilerdir.

Ayıntabîzâde Hacı Ahmet Efendi Gaziantep'te ilk eğitimini aldıktan sonra öğrenimine döneminde Anadolu'nun en muteber medreselerinden Isparta'nın Yalvaç kazasındaki Ahmed Rüşdü Efendi Medresesinde devam eder. Hocası, III. Selim devrinde yaşamış Nakşibendî tarîkatı şeyhlerinden, Şarkikraağaç (Yalvaç) Müftüsü Karaağaçlı Ahmed Rüşdü Efendi (ö.1251/1835)'dir.

II. Abdülhamid'in otuz üç yıl kaldığı padişahlık döneminde medreselerden oluşan klasik eğitim sistemini değiştirmek istemesi ve rüştiye ve idadi denilen modern okullara ağırlık vermesiyle Uşak Ayntabi Medresesi giderlerini karşılamada zorluk çekip öğrenci sayısını azaltmaya gider. Daha sonra Ayıntabî Medresesi; İttihad ve Terakki yönetiminin 1914'te ki medreseleri ıslah projesi kapsamında "Darü'l Hilafe Medresesi - İlahiyat Fakültesi"ne dönüştürülmüştü. Daru'l-Hilafeti'l-'Aliyye mezunlarının kara ve deniz askerî kıta imamlıklarına, vilayet, sancak ve kasaba vaizliklerine tayin edilebilmeleri kararlaştırılmıştı. Anadolu'nun Avrupa devletleri tarafından paylaşıldığı ve işgal edildiği dönemde Uşak Ayıntabîzâde Medresesi Baş Müderrisi Başmuallimi Muhammed Salih (Uçar) Efendi, İstanbul Şeyhulislam makamına tayin edilmişti. Uşak Medresesi'nin Yunan işgaliyle beraber yıkıldığı bildirilmektedir.

B. VASİYETNAME

a. Vasiyetnamenin Metni

..باسمه وحمده وصلاة على حبيبيه، فهذه وصية الفقير أحمد العينتابي لابنه محمد الراسخ وسائر أولاده الحقيقية والمعنوية

يا بُنَيَّ صحح النية أولاً بطلب رضا الله تعالى، ثم اشتغل بالعلم فإنما الأعمال بالنيات(*)، واعمل صالحاً فإن من عمل بما علم (*)ورثه الله تعالى مالم يعلم

.وادم على الصلوات الخمس بإسباغ الوضوء والجماعة مع جميع آدابها

.وعلى النوافل مثل شكر الوضوء والإشراق والضحى والأوابين والتهجد

وعلى نوافل الصيام مثل صوم يوم الاثنين والخميس في كل أسبوع، وإن تيسرَ فعلى الدأودوي.

() وتخلّقُ) بالأخلاق الحميدة سيّما التواضع والحلم والسخاء، واجتنب من أضرارها خصوصاً ما يخالف الثلاثة

.واتق الله في جميع أحوالك فإن الله تعالى يحب المتقين

(*) ودم على الوضوء) فمن مات على الوضوء مات شهيداً

.وتوجه إلى القبلة حين التعلم والتعليم والمطالعة وسائر أحوالك، ولا تمسّ الكتب والقرطاس ولو بغير كتاب إلا مع الوضوء

.واختر من الأساتذة أعلمها وأورعها وأتقها وأسناها وأدومها

.ولا تصاحب () الكسلان والبطّالين () وأهل الهوى

.وكن تراباً () لأقدام من علمك حرفاً نافعاً

.ولا تخالط مع الناس إلا للتعلم والتعليم ولنفع الدين

.ولا تركز () إلى الظلمة فتمسك النار

.ولا تنظر إلى أهل عصرك فيضلوك

(). واعمل الخير واقطع النظر عن عمل الغير

.واحترز الحرام والشبهات حسب الطاقة فإن النابت المحصود من المزروع المحمود

.وكن ساعياً () جاهداً باكياً حزيناً، ولا تُصَيِّح وقتك فيما لا يفيد، () فإن المواقيت لا تُشترى باليواقيت ولا عكس

.ولا تتفخر بأصلك () فإن أصل البول الماء الشريف

(). وحصّل الكمال فإنك لا ترث علم أبيك وكماله. وكن ذا قلب سليم () فلا ينفع يوم القيامة مال وبنون سوى القلب السليم

.واختر الخلوة فإن من أنس بالوحدة كان الله مؤنسه، واذكر الله ذكراً كثيراً () فإن المذكور جليس الذاكر

واخدم المشايخ الكاملين المكمّلين العارفين بالله بالمال والبدن، فعلك تدخّل في قلوبهم وتنال همهم العالية وتنتفع بها نفعاً كلياً،
ولا تنكرهم () ، فإن منكرهم لا يفلح أبداً

.وأطع أبويك ولا تقل لهما أفّ (*)، فإن الجنة تحت أقدام الأمهات (*)، وصلّ رحمك ()، فإن القاطع محروم من رحمة الله

واستغفر الله تعالى () وتب إليه صباحاً ومساءً من كل ما صدر عنك مما يخالف رضاه، فإن التائب أولى من الولي المعصوم،
وقد قيل الولي التائب من الذنب كمن لا ذنب له (*)، وقيل أيضاً معصية أورثت ذلاً وانكساراً، خيرٌ من طاعة أورثت عزاً
(*) واستكباراً

وأحضر نيتك لرضاء الله تعالى في جميع أحوال تعلمك وتعليمك، وقيامك وعودك ()، ومطالعتك وأكلك وشربك، وسائر حالاتك، بأن تقول في الشروع لأحد هذه الأمور موافقاً لقلبك: نويتُ رضاء الله تعالى، فإن الأمور العادية () بحسن النية تصير عبادات، كما أنها بقبحها تصير جنائيات.

() واحذر كمال الحذر عن كسر قلب أحد () بغير موجب فإن كسره أشدُّ من هدم الكعبة.

(*). وجنب الشهرة ولازم الخمول، فإن الشهرة آفة والناس تتمناها، والخمول راحة والناس تتبرأها.

واشغل بالعلوم النافعة () فإن غيرها لا تنفع، واحذر عن المناظرة والمباحثة فإن إثمها أكبر من نفعها، وجنب عن موجب النسيان، فإن العلم رضوان وأفته نسيان وموجبه عصيان، وقد قيل:

شكوتُ إلى وكيعٍ سوءَ حفظي فأوصاني إلى ترك المعاصي

(*). فإن العلم فضلٌ من الله () وفضلُ الله لا يُعطى لعاصي

وقد ما سمعته بالكتابة ()، فقد قيل: «كل سر جاوز الاثنين شاع، كل علم ليس في القرطاس ضاع»، ثم احفظ ما قيدته () فإن (*). العلم ما في الصدور () لا ما في السطور، وبالجملّة اعمل بما في الرسالة المسماة بتعليم المتعلم.

واستمد من الأرواح المقدسة واستعن من روحانياتهم وزر أحياناً بعض مراقدهم المباركة، وادع عندها فإن لها فوائد كثيرة، ولا تستدبر حين تعلمك ومطالعتك وسائر حالتك إلى قبور الأموات، وقرأ الفاتحة الشريفة مرة، والإخلاص الشريف أحد عشر مرة، واهد ثوابها إلى أرواحهم حين مرورك إليها.

واشغل بتلاوة القرآن مراعيّاً لحقها كل يوم بجزء واحد وبعض الأوراق كالدائل (*) والبهائية (*) والحزب الأعظم (*) والاستغفارات المنقذة من النار (*). فإن من لا ورد له لا وارد له يوم القيامة ()، ولا يُكثر من الأوراد فإن في المذكورات كفاية وفي ذكر الله هداية.

واحذر كل الحذر عن المكيفات التي تكيف بها أكثر الناس بل أكثر الطلبة، وعن شرب القهوة التي تخالف المشروبات الحسنة. في أكثر الأوصاف.

واقنع الكفاف من الحلال ()، فإنه خير من الفقر المصبور (*) والغنى المشكور بشهادة الخبر المشهور: «اللهم اجعل قوت آل محمد كفافاً» (*).

واحذر الحرص والطمع إذ موجب الأول الحرمان من الشفاعة، والثاني الخذلان. فإن الطامع ذليل ()، والقانع عزيز، والحريص رزيل.

واقرا بعد الفجر سورة يس () والظهر سورة الفتح، والعصر سورة النبأ، والمغرب سورة الواقعة، والعشاء سورة الملك.

() ولا تمل إلى الألبسة الفاخرة، والبس ما وجدته فإن تزيين الصور الظاهرة من عادة النساء.

وقال طعامك وشرابك وكلامك مهما أمكن، فإن البطنة تُذهب الفطنة، ومن كثر كلامه كثر سقطه ومن كثر نومه لا يأتي منه شيء.

وقال النبي عليه الصلاة والسلام: «النوم على سبعة أوجه(*) نوم الغفلة ونوم الشقاوة ونوم الرحمة ونوم العقوبة ونوم الراحة
«ونوم اللعنة ونوم الحسرة».

أما نوم الغفلة ففي الذكر، ونوم الشقاوة في وقت الصلاة، ونوم الرحمة بعد العصر، ونوم العقوبة بعد الفجر، ونوم الراحة قبل
الظهر، ونوم اللعنة في وقت الصباح، ونوم الحسرة في ليلة الجمعة.

ولا تذهب لتحصيل العلم إلى بلدة كثيرة المنكرات، قليل المعروفات، قليل الصلحاء، كثير السفهاء، مفقود السنن، موجود البدع.

واترك الدعوى فمن قال: «إني عالم فهو جاهل، ولا تقابل الأساتذة () فخطأهم مُرَجَّح على إصابتك

(*) ولا تصاحب أهل الغفلة والبطالة فإن الطامة ساريةٌ

واحذر الكذب () فإنه حرام في جميع الأديان

ولا تزكِّ نفسك () فالله أعلم بمن اتقى

واشتغل بالكتابة فإنها مفتاح الرزق

واجلس حين المطالعة كما جَلَسْتَ في الصلاة مهما تيسر

(*) وقُلِ الخَيْرَ () وإلا فاسكت

() وتشبه بأهل الصلاح في اللباس والهيئة فمن تشبه قوماً فهو منهم (*)، وأحب الصلحاء فالمرء مع من أحب

() واجعل الناس سالمين من يدك ولسانك () تكن مسلماً

وارض بما قسم الله فإن الرزق مقسوم. ولا تلم أحداً بما تاب عنه كيلا تُبتلى به

() ولا تحفر بئراً لأخيك فتقع فيه ()، ولا تؤذ أحداً بكثرة الجلوس () عنده فإن في التخفيف راحة للنفوس

واحذر كل الحذر عن سوء الأقران فإن ضرره أكثر من ضرر إبليس، فقد قيل

لا تسأل المرء وأبصر قرينه فإن القرين بالمقارن يقتدي

(*) فإن كان ذا شر فجنبه سُرعَةً وإن كان ذا خير فقارنهُ تهتدي

واصبر () على مشاق التحصيل فإنه مفتاح الفرج، إذ لا بد فيه () من اقتراش التراب وتوسد الحجر اليمين، والأجر بقدر التعب

() ومن المجربات أن أكثر الطلبة تعباً ومشقةً وفقراً في تحصيله أزيدهم علماً ونشراً وفيضاً

واحذر الداء الدفين(*) والشرك الخفي () الذي هو الرياء، فلا قبول للأعمال ولا نجاة ولا سلامة إلا مع الإخلاص والإحسان

(*) (الذي هو: (أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك

ولا تقَدِّم في المجالس والطرق والصلوات على من هو أعلم وأقرأ وأسنُّ منك، ولا تبادر الكلام قبلهم فنُتَسَبُّ إلى سوء الأدب

واقرا قبل الدرس والمطالعة هذه الأدعية: (اللهم أخرجنا من ظلمات الوهم وأكرمنا بنور الفهم، اللهم افتح أبواب فضلك ويسر علينا خزائن رحمتك، برحمتك يا أرحم الراحمين، اللهم يا كاشف المشكلات ويا عالم السر والخفيات، اللهم اكشف الحجاب عن وجوه المعاني حتى أطلع إلى حقيقة جميع المعاني، واحفظني عن الخطأ والضلال وأنت موقف كل أمرٍ وأنت علام الغيوب (وَأنت على كل شيء قدير برحمتك يا أرحم الراحمين).

يا بني هذه نصيحتي ووصيتي لك ولغيرك فاعمل بها واقبلها، وتنصَح بها تكن عالماً كاملاً مقبولاً عند الله تعالى وعند (*).الناس، واحذر مخالفتها تكن مغبوناً، فمن استوى يومه (مغبون

وأنت في أمان الله تعالى والتوفيق من الله تعالى فهو موفق كل أمر، عليه التُّكْلان، وهو المستعان، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. وصلَّ الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، سبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين، والحمد لله على التوفيق، وأستغفر الله من كل تقصير تاريخ 1206-خ

تذييل

(. الجوع سحابٌ يُمطر العلم والفصاحة، والشعب سحابٌ يُمطر الجهل والغفلة). الجوع آفة

كل شاب لا أب له فهو كفرس لا لجام له وكل مجلس لا ذكر له فهو كيبستان لا ثمرة له
وكل امرأة لا حياء لها فهي كقطعام لا ملح له وكل عالم لا ورع له فهو كسراج لا نور له
وكل غني لا سخاوة له فهو كنهر لا ماء له وكل أمير لا عدل له فهو كظلمات لا نور له
ذنوبي كموج البحار بل هي أكثر كمثل الجبال بل هي أكبر
ولكنها عند الكريم إذا عفا مثل عضو الذباب بل أصغر

b. Vasiyetnamenin Tercümesi

Allah Teâlâ'nın ismini zikrederek, kendisine hamd ederek, Habibi Muhammed Mustafa (sav)'e salavat ederek başlıyorum. Bu yazı Allah Teâlâ'ya muhtaç Antepli Ahmed'in başta Oğlu Rasih Efendi olmak üzere hakiki ve manevi bütün evlatlarına yazdığı bir vasiyetnamedir.

Oğulcuğum! İlim tahsilinde öncelikle niyetini düzeltmeli sonra da o ilmi Allah Teâlâ'nın rızasını talep etmekle meşgul olmalısın. Çünkü ameller niyete göre değer kazanır. Sen Allah katında kabul görecektir ameller işlemeye bak. Zira bildikleriyle amel eden kimselere Allah Teâlâ bilmediklerini de öğretir.

Abdesti tam manasıyla alarak beş vakit namazı bütün adabı ve erkânıyla cemaatle kılmaya devam etmelisin.

Abdest aldıktan sonra kılınan iki rekât şükür namazı kılmalısın. İştirak, duha, evvâbîn ve teheccüt gibi nafîle namazları ihmal etmemelisin.

Pazartesi ve Perşembe orucu gibi haftanın bazı günlerini nafîle oruç ile geçirmelisin. Şayet mümkün olursa günlerini Hz. Davut (as) gibi (bir gün oruçlu bir gün oruçsuz) geçirmeli ve gün aşırı oruç tutmalısın.

Bilhassa tevazu, yumuşaklık ve cömertlik gibi ahlak-ı hamide ile ahlaklanmalısın. Bunların zıddı olan özellikle de kibir, katılık ve cimrilikten sakınmalısın.

Bütün hallerinde Allah'tan kork. Çünkü Allah kendisinden korkan (muttaki) kullarını sever.

Devamlı abdestli ol. Kim ki abdestli ölürse şehit olarak ölür.

Eğitim-öğretim mütalaa ve diğer bütün hallerinde kibleye yönel. Hiçbir kitaba ve kâğıt parçasına abdestsiz dokunma.

Hocanın en bilgisini, ilmiyle en iyi amel edenini, Allah'tan en çok korkanını, en yaşlısını ve derslere karşı en devamlı olanını seç.

Tembellerle, Allah'a itaat etmeyenlerle ve arzularına uyan kimselerle arkadaş olma.

Sana faydalı bir harf öğreten kimselerin emrine amade (ayaklarına toprak) ol.

İnsanlar arasına sadece eğitim-öğretim vesilesiyle yahut dinin menfaatine olan işler için karış.

Asla zulme meyiletme. Aksi takdirde ahirette sana ateş dokunur.

Gününü gün edenlere bakma. Aksi halde seni de yoldan çıkarabilirler.

Gücün nispetince haramlardan ve şüpheli şeylerden uzak dur. Çünkü kıymetli bitkilerin güzel yerlerde yetiştiği gibi, değerli işler de değerli adamların elinden çıkar.

Daima hareket halinde ve çalışkan ol. Ağlamaklı, kırık kalpli olmaya gayret et. Vakitlerini faydasız şeylerde harcama. Vakitler parayla satın alınmaz. Ama paralar vakitlerle satın alınabilir.

Aslınla övünme. Zira idrar aslında şerefli bir su olmasına rağmen bak sana ne hale gelmiş asaletini kaybetmiştir.

Daima olgun davranışları elde et. Zira sen babanın ilmine ve olgunluğuna varis olacak değilsin. Çünkü kıyamet gününde insana mallar ve evlatlar değil, ancak (günahlara meyletmeyen) sağlam bir kalp fayda verecektir.

Yalnız kalmayı tercih et. Yalnızlığı seçenlerin arkadaşı Allah olur. Allah'ı çok zikret. Çünkü bir kimse kimi zikrederse onun meclisinde oturan arkadaşı sayılır.

Kendisi olgun ve insanları da olgunlaştırmaya çalışan kâmil, mükemmil hocalara hizmet et. Allah'ı tanıyıp, malıyla ve canıyla kendisini O'na adayan hakiki mürşitlere hizmet et, onların gönlünde yer eder, yüksek himmetlerine kavuşursun. Kendilerinden tam manasıyla istifade edersin. Sakın böyle hakiki mürşitleri inkâr etme. Onları inkâr eden kurtuluğu ebediyen bulamaz.

Anne ve babanın (meşru) isteklerine itaat et, onlara asla "öf" bile deme. Zira cennet annelerin ayaklarının altındadır. (Anne, baba ve diğer akrabaları ziyaret ederek) Sıla-i rahim yap. Sıla-i rahim emrini terk edenin Allah'ın rahmetinden nasibi kesilir.

Allah Teâlâ'ya istiğfarda bulun; senden O'nun rızasına aykırı olarak sadır olan her şey için sabah-akşam daima tevbe et. Çünkü günah işleyip de tevbe eden kimse günah işlemeyen (ve günah işlemedim diye övünen) kimseden daha iyidir.

Bundan dolayı tevbe eden velinin, hiç günahı olmayan veliden daha iyi olduğu söylenmiştir. Keza insanın hakirliğe, kırık kalpliliğe sebep olan günahkarlığın; gururlanmasına sebep olan itaatkarlıktan daha hayırlı olduğu söylenmiştir.

Bütün işlerinde Allah Teâlâ'nın rızasına niyet et. Öğrenirken, öğretirken, ayaktayken, otururken, kitap mütalaa ederken, yerken, içerken hâsılı bütün işlerinin başında Allah Teâlâ'nın rızasına niyet ederek başla ki, yaptıklarınla kalbin birbirine uysun. Sıradan işler güzel niyetler sayesinde ibadet olur. Tabi ki çirkin niyetlerle yapılan (önemli) işlerin cinayet olduğu gibi.

Gereksiz yere bir kimsenin kalbini kırmaktan tamamıyla sakın. Zira kalp kırmak Ka'be'yi yıkmaktan daha kötüdür.

Şöhretten kaçın, sıradan bir insan gibi ol. Her ne kadar insanlar çok istese de şöhret afettir. Her ne kadar İnsanlar buna sıcak bakmasalar da sıradan birisi olmak daima rahatlıktır.

Faydalı ilimlerle uğraş, lüzumsuz bilgiler insana fayda sağlamaz. Tartışma ve münakaşadan kaçın. Bunun günahı faydasından büyüktür. Unutmaya sebep olan şeyleri terk et. İlim Allah'ın razı olmasıdır. Onun tehlikesi ise unutulmasıdır. Bu da Allah'a asi olmayı gerektirir.

Vekî'a hafızamın zayıflığından şikâyet ettim.

O da bana günahları terk etmemi tavsiye etti.

Çünkü ilim Allah'ın verdiği bir fazilettir.

Allah bu üstünlüğü günahkâra vermez.

Duyduklarını yazarak kayıt altına al. "İki dudak arasını aşan her sır şayi olur; kâğıda yazılmayan her bilgi de zayi olur" denilmiştir. Yazdıklarını da muhafaza et. Çünkü satırlarda olan değil, kalplerde olandır. Hülasa, "Ta'lîmü'l-Müteallim" isimli kitaptakilerle amel et.

Yüce insanların mukaddes ruhlarından medet iste. Bazen o mübarek insanların kabirlerini ziyaret et ve bazı kabirlerde Allah Teâlâ'ya dua et. Bunda pek çok faydalar vardır. başta ders ve mütalaa esnasında olmak üzere hiçbir zaman zamanlarda kabirlere sırtını dönme. Kabristandan geçerken birinde bir Fatiha üç İhlas okursan, diğerinde bir Fatiha onbir ihlas oku, sevabını da kabristanda yatanlara bağışla.

Hakkına riayet ederek Kur'ân-ı Kerim'den her gün bir cüz oku. Bunun yanında Delâilü'l-Hayrât, Evrâd-ı Bahâiyye, el-Hizbü'l-A'zam gibi cehennem ateşinden kurtulmaya vesile olacak muhtelif istiğfarları ve virtleri de oku. Bunun dışında (okumaya devam ettiğin) bazı virtlerin bulunsun. Çünkü dünyada virdi olmayanın ahirette sığınacağı bir yeri yok demektir. Daha fazla virdin de olmasın. Yukarıda saydıklarım insanın hidayeti için yeterlidir.

İnsanların hatta talebelerin ekseriyetinin düştüğü keyif veren alışkanlıklardan sakın. Pek çok vasıfları diğer içeceklerde de bulunan kahve alışkanlığından da kaçın. Çünkü her güzellik onda yoktur.

Yetecek kadar helal rızıkla yetinmeye çalış. Çünkü bu kendisine sabredilen fakirlikten ve şükredilen zenginlikten hayırlıdır. Bu durum, şu meşhur haberle de sabittir: "Allah'ım (Hz.) Muhammed'in Ehl-i Beyt'ine ve Müslümanlara yeterli miktarda rızık ver."

Hırs ve tamahtan sakın. Hırs insanı şefaatten mahrum eder. Tamah ta insanın rezil olmasına sebep olur. Tamah eden insanlar içinde zelil, kanaat eden de aziz olur. Hırs ta insanı rezil eder.

Sabah namazından sonra Yâsîn, öğleden sonra Fetih, ikindiden sonra Nebe' akşamdan sonra Vâkıa, yatsıdan sonra da Mülk Sûrelerini oku.

Övünç vesilesi olacak elbiselere meyletme, sahip olduklarını giy. Çünkü dış görünüşünü süslemek kadınların âdetidir.

Az ye, az iç, mümkün mertebe az konuş. Çok yemek, zekâyaya zarar verir. Çok konuşanın hatası çok olur. Çok uyuyandan da kimseye fayda gelmez.

Peygamberimiz (sav), gaflet uykusu, şekavet uykusu, rahmet uykusu, ukubet uykusu, rahatlık uykusu, lanet uykusu ve hasret uykusu olmak üzere yedi çeşit uykunun olduğunu haber vermiştir. Gaflet uykusu, insanı zikirten alıkoyar. Şakâvet uykusu, sabah vaktindeki uykudur. Rahmet uykusu, ikindiden sonraki uykudur. Ukubet uykusu, seher vaktindeki uykudur. Rahatlık uykusu, öğleden önceki uykudur. Hasret uykusu Cuma gecesi uyunan uykudur.

İlim tahsili için (bilhassa) günahların çok işlendiği, sünnetlerin terk edilip bidatlerin işlendiği; iyileri ve salihleri az; yaramazları çok, olan memleketlere gitme.

İddiacılığı bırak. Çünkü kim ben âlimim derse o cahildir. Hocalarına karşılık verme. Çünkü onların hataları senin yanlışlarından iyidir.

Gafil ve tembellerle arkadaş olma. Çünkü kötülükler insana çabuk sirayet eder.

Yalanı bırak. Zira yalan bütün dinlerde haramdır.

Kendini temize çıkarmaya çalışma. Allah Teâlâ kendisinden korkanları çok iyi bilir.

Kitap-ilim mütalaası esnasında mümkün mertebe namazda oturduğun gibi otur.

Ya hayır konuş yada sus.

Giyim-kuşamda salih kimselere benzemeye çalış. Çünkü kim bir topluluğa benzerse, o da onlardan birisidir. Salih kimseleri sev. Zira kişi (dünyada olduğu gibi) ahirette de sevdikleriyle beraberdir.

İnsanlar elinden ve dilinden zarar görmesin ki gerçek Müslüman olasın.

Rızık hususunda da Allah'ın taksimatına razı ol. Zira rızıklar ezelde taksim edilmiştir.

Aynı günahı işlemek istemiyorsan hiçbir kimseyi önceden işlediği günahla kötüleme.

Din kardeşinin kuyusunu kazma. Aksi takdirde kazdığın kuyuya sen düşersin. Hiç bir kimsenin yanında haddinden fazla oturup da ona eziyet verme. Çünkü (dost ziyaretini) kısa tutmak karşıdaki insana rahatlık verir. Kötü arkadaştan şiddetle sakın. Onun vereceği zararın İblis'in vereceği zarardan daha tehlikeli olduğu bildirilmiştir.

Kişiye sorma; arkadaşına bakıver - Çünkü insan arkadaşına uyar.

Arkadaşı kötüyse ondan süratle kaç – Hayırlıysa yaklaş ki hidayet bul.

İlim tahsilinin zorluklarına katlan. Sabır, bütün zorlukların anahtarıdır. İlim tahsili esnasında toprağı döşek, taşı yastık yapmak gerekir. Elde edilecek fayda katlandığın yorgunluk kadardır.

Talebelerin ilim tahsili sırasında yorgunluk, meşakkat ve fakirlik bakımından ileride olanları, daha sonraki hayatlarında ilim, hizmet ve feyiz bakımından en yüksek mertebede olanlarıdır.

Gizli şirk olan riyadan sakın. Kendisinde ihlas olmayan amel makbul olmadığı gibi, amellerde ihlas olmadan kurtuluş da yoktur. İhsan da böyledir. “Allah’ın seni gördüğünü düşünerek ibadet etmemdir. Çünkü her ne kadar sen O’nu göremiyorsan da o seni her an görmektedir.

Meclislerde, yolda, namaz esnasında senden daha çok bilen, daha güzel okuyan ve senden daha yaşlı kimselerin önüne geçme. Onlardan önce konuşma. Bu hareketin insanları, edepsiz olduğun düşüncesine sevk eder.

Dersten ve mütalaadan önce şöyle dua et:

“Allah’ım! Bizi vesvese ve kuruntulardan kurtararak, anlayış nurunu ver. Allah’ım! Bize lütuf kapılarını aç. Ey merhametlilerin en merhametlisi, bizi rahmet hazinelerine kolayca ulaştır. Ey müşkülleri çözen, gizlileri, saklıları bilen Allah’ım! Çeşitli manevi hakikatleri görmeme mani olan engelleri kaldırır. Hata ve sapıklıktan beni koru. Her işte muvaffak kılan sensin. Gizlileri bilen sensin. Sen her şeye kadirsin. Ey Merhametlilerin en merhametlisi!”

Oğulcuğum! Nasihatim ve vasiyetim olsun ki, bunlarla amel et. Bunları kendine rehber olarak kabul et. İnsanlara da bu nasihatleri yap ki Allah Teâlâ ve insanlar yanında kâmil ve makbul bir âlim olasın. Bu tavsiyelerime uymaktan kaçınırsan aldanırsın. Çünkü iki günü eşit olan aldanmıştır.

Allah Teâlâ’ya emanet ol. Muvaffakiyet O’ndandır. Her işte O’na tevekkül ediyor ve O’ndan yardım diliyoruz. Yüce ve büyük olan Allah Teâlâ’dan başka çare ve güç yoktur. Rasûllullah (sav), onun güzide ashabı, Ehl-i Beyt’i ve bütün müminler üzerine olsun. Şeref sahibi olan Allah

Teâlâ'yı (müşriklerin ve kâfirlerin) kendisine yakıştırdıkları noksan sıfatlardan tenzih ederiz. Bütün peygamberlere de salat-ü selam olsun. Bizi bu vasiyetnameyi yazmaya muvaffak kılan Allah Teâlâ'ya tekrar hamdolsun. Bütün kusurlardan Rabbimizden mağfiret dileriz. Tarih: (Hicri) 1206 / Miladi 1791-1792.

C. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Eski âlimlerimiz okuma-yazmanın yanında cemiyetin irşadına adanmış kimseler olarak da dikkat çekmektedir. Devlet tarafından kendilerine verilen resmi göreve ilaveten pek çok sahada bir takım fahri hizmetlerde bulunmuşlardır. Daha açık ifade etmek gerekirse fertlerin ve toplumun ahlaki konularda aydınlatılması gibi bir vazife onların daima fahri bir görevleri olmuştur. Onların bu nevi gayretlerinin sonucu olduğunu söylememiz mümkün olsa da bunda devletin kendilerine tanıdığı hakların ve yaptığı desteklerin rolü de inkâr edilemez. Biz bu ifadelerimizle günümüz yazarlarının, eğitim-öğretimle uğraşanların sadece yazıp çizmekle görevli olduklarını, bunun dışında bir sorumluluklarının bulunmadığını yahut olmaması gerektiğini iddia etmiyoruz. Aksine Antepli Ahmet Efendi gibi kimselerin yaptıkları fahri hizmetlerin günümüz ilim erbabının da görevleri olduğuna; mevcut kanunlar ve nizamlar dâhilinde bu görevlerin bugün de ifa edilmesi gerektiğine işaret etmek istiyoruz.

Osmanlı âlimleriyle günümüz eğitim-öğretim görevlilerinin rol ve statülerinin devletin bu hususta kendilerine verdiği yetkilerin tıpa tıp aynı olduğunu da iddia edemeyiz. Elbetteki devletlerin yapılarından kaynaklanan bu farklılık, bu nevi bu görevleri yüklenen kimselerin görev sorumluluk sahalarına ve bunların tatbikatına da yansıtacaktır. Günümüz eğitim öğretim sisteminde ise daha ziyade teorik bilgiler ağır basmaktadır. Ne var ki dini irşat görevlerinde vazifeli kimselerin bu görevleri devletlerin değişmesiyle biten bir görev değildir. Bu nevi gönüllü hizmetler sayesinde eğitim ve öğretimin, ilim-amel ihlas şeklinde formüle edilen geleneksel formunun Türk maarif sisteminde asırlarca korumuş olduğunu görüyoruz. Dolayısıyla günümüz din görevlilerinin memuriyet dışında fahri olarak bir takım vazife ve görevleri yürütmesi, sadece memuriyet ile iktifa etmemesi gerektiğini düşünüyoruz. Bundan dolayı da özellikle dini sahada eğitim - öğretimle görevli kimselere görevleri dâhilinde ve haricinde daha çok gayret etmelerinin gerektiğini ihsas ettirmesi bakımından bizce bu vasiyetname okuyucuya hem bir mukayese hem de yeni bir görüş açısı ve imkânı sağlaması bakımından önemlidir.

Makalemize konu ettiğimiz Antepli Ahmet Efendi'nin vasiyetnamesi bu nevi görevlerin nasıl icra edilmesi gerektiğini gösteren önemli bir vesika niteliğindedir. Onun bu vazifeyi layıkıyla

yapmaya çalışan âlimlerimizden birisi olduğu anlaşılmaktadır. O da diğer pek çok âlim gibi diliyle ve kalemiyle irşat vazifesini en güzel bir şekilde üstlenmiş ve yürütmeye çalışmıştır. Bu yönüyle bu vasiyetnamenin eğitim-öğretim, dini irşat sahasında günümüz için ayrı bir öneme sahip olduğunu düşünüyoruz.

KAYNAKÇA:

Adiy b. Zeyd, Dîvân, (Tahk. Muhammed Cebbar), Vezâretü'-Sekâfe ve'l-İrşâd, Bağdat 1965.

Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânânî, Müsned, (Tahk. Şuayip Arnavut, vd.) Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001.

Antepli (Ayıntâbizâde) Ahmet Efendi, Vasiyetnâme (Yazma Nüsha)

Askalânî, İbn Hacer, Fethu'l-Bârî Şerhu Sahihi'l-Buhârî (Tahk. Muhibbüddib el- Hatîb), Mekebetü's- Selefiyye, 1379.

-----el-Metâlibü'l- liye bi Zevâidi'l-Mesânîdi's-Semâniye, (Tahk. Sa'd b. Nasır b. Abdilaziz), Dâru'l- sime, Suudi Arabistan 1998.

Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, el-Câmiu li Şuabi'l-Îmân, (Muhtar Ahmed en-Nedvî, Mektebetü'r-Ruşd, 2003.

Buhârî, Muhammed b. İsmail, el-Câmiu's-Sahîh, (Muahammad b. Züheyr b. Nâsır), Dâru Tavkî'n-Necât, 2002.

Bursalı Ahmet Tahir, Osmanlı Müellifleri (Haz. M. A. Yekta Saraç), TÜBA Yayınları, Ankara 2016.

İbn Adiy el-Crücânî, el-Kâmil fi Duafâi'r-Ricâl, (Tahk. Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd), Daru'l-Kütübi'l- İlmiyye, Beyrut 1997.

Hımyerî, Nüşvan b. Said, Şemsü'l-Ulûm, (Tahk. Hüseyin b. Abdillâh el-Umerî), Daru'l-Fikr, Beyrut 1999.

İbn Ataullah el-İskenderî, el-Hikemü'l-Atâiyye, (Tahk. Hasan es-Semâhî), Süveydan 1997.

İbn Ebî Hâtim er-Râzî, el-İlel, Metâbi'l-Hamîzî, Riyad 2006.

İbn Cevzî, Mevzûât, (Tahk. Abdurrahman Osman Muhammed), el-Mektebetü's-Selefiyye),
1968.

İbn Receb el-Hanbelî, Camiu'l-Ulûm ve'l-Hikem, (Tahk. Şuayib el-Arnaut), Müessesetü'r-
Risâle, Beyrut 1999.

İbn Mâce el-Kazvîni, Sünen, (Tahk. Şuayib el-Arnaut ve Muhammed Kamil), (Daru'r-
Risâleti'l-İlimiyye), Dimaşk 2009.

İsbahani, Ebu Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Esfiya, Daru'l-Fikr, Beyrut 1996.

Muhasibi, Hâris b. Esed, Risâletü'l-Müşterşidîn, (Tahk. Abdülfettah Ebu Gudde), Daru's-
Selam) Halep 1964.

Nisâbü'rî, Hâkim Muhammed b. Abdillah, el-Müstedrek ale's-Sahîhayn (Tahk. Muhammed
Abulkadir Ata), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.

Nisâbü'rî, Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî, el-Müsnedü's-Sahih (Tahk. Muhammed
Fuad Abdalbaki), Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut 1991.

Sehâvî, Şemsüddin, el-Makâsîdü'l-Hasene, (Tahk. Muhammed Osman es-Sebt), Daru'l-
Küttâbi'l-Arabî, Beyrut 1985.

Serrâc, Muhammed Ali, el-Lübâbü fi Kavâidi'l-Lüğa ve'l- lât Ve'l-Edeb, Daru'l-Fikr
Dimaşk 1983.

Sicistânî, Ebu Davud Süleyman el-Eş'as, Sünen, (Tahk. Şuayib el-Arnaut), Daru'r-Risâleti'l-
İlmiyye, Dimaşk 2009.

Şenkîti, Muhammed Amır Abdullatif, Silsiletü Ehadis ve Merviyat, fi'l-Mîzân, Mültekâ
Ehli'l-Hadis, Mekke, 2005.

Şâfiî, Muhammed b. İdris, Dîvân, (Tahk. Abdurrahman el- Mustâvî), Dâru'l-Marife, Beyrut

2005.

Taberânî, Ebu'l-Kâsim Süleyman b. Ahmed, el-Mu'cemü'l-Kebîr, (Hamdi b. Abdilmecid es-Selefi), Daru'n-Neşr, Kahire ts.

-----el-Mu'cemü'l-Evsat, (Tarık b. Ivazillah), Daru'l-Haremeyn li't-Tibâati ve'n-Neşri ve't-Tevzî, Kahire 1995.

Tarafe, b. el-Abd, Dîvân, (Tahk. Mehdî Muhammed Nâsır, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.

Tirmizî, Muhammed b. Îsâ, Sünen, (Halid Abdülğani Mahfûz), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye), Beyrut 1011.

İnternet Adresleri:

file:///C:/Users/akadir/Desktop/Ayntabi/(89)%20U%C5%9EAK%20ANTEPL%C4%B0%20MEDRESES%C4%B0%20SIRALARINDAN%20%C4%B0DAM%20SEHPASINA%20SIRLI%20B%C4%B0R%20HAYAT.html.

MÂNEVÎ DEĞERLER BAĞLAMINDA KÜLTÜRÜN ŞEHİRLEŞMEYE ETKİSİ CULTURE IN THE CONTEXT OF MAGNITUDE VALUESCITIZEN EFFECT

Dr. Öğr. Üyesi Hayati TETİK

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri ABD.

htetik@agri.edu.tr

Atıf Gösterme: Tetik, Hayati (2018), Manevi Değerler Bağlamında Kültürün Şehirleşmeye Etkisi, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 2018 (3), 49-62.

Geliş Tarihi:

4 Aralık 2018

Kabul Tarihi:

21 Aralık 2018

© 2018 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Bir milletin toplumsal hayatının ortak bir bilinci olan kültür; bir toplumun inanç, fikir, sanat, görgü, gelenek ve maddî-mânevî değerlerinin bütünüdür. Bu bakımdan kültürel şartlarla mevcudiyetini bulan şehir, devam etmesini ve gelişmesini de kültüre borçludur. Şehir, sırf mekânsal bazda tanımlanacak bir gerçeklik değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel bir yapıdır. Zira fizikî bir oluşumu şehir haline getiren şey bizâtihi mânevî kültür çevresidir. Çünkü kültürün ortaya konan ve apaçık gözlemlenebilen insanî değerleri, vahiy kaynaklı ilahî dinlerle, medeniyet ilişkisi ayrı bir öneme sahiptir. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'de "medinî" kelimesi şehir ve kasaba anlamında kullanılmış, çölde yaşayanlara da "Arab - A'râb" denilmiştir. Bir yerde oturmak, ikâmet etmek mânâsına gelen ve "müdün" kökünden türeyen "medine", ikâmet anlamına geldiğinden Hz. Peygamber'in yerleştiği Yesrib şehrine, önce "Medine-i Resûl", sonra "Medine" denilmesi şehir kavramına ayrı bir anlam kazandırmıştır. Zira tarihî, kültürel, siyasal, idarî, iktisadî, malî olarak bütün olguları bir arada tutan şehirler, temsil ettikleri medeniyetlerin özü gibidirler. Maalesef artık günümüzde insanî ölçü alan şehir tasavvuru yok olmuştur. İnsana dâir hasletler ölçü olmaktan çıkınca, şehir mekanikliğe ve tek düzeliğe mahkûm edilmiştir. Bu çalışmamızda şehrin de insan gibi bir iskeleti, bedeni, ruhu ve uzuvları olduğu üzerinde durulacak aynı zamanda din, medeniyet ve kültür ilişkisi bağlamında şehir teması işlenecektir.

Anahtar Kelimeler: *Din, Medeniyet, Kültür, Şehir*

Abstract: Culture is a common consciousness of the social life of a nation; a society consists of all of belief, idea, art, etiquette, tradition and material-spiritual values. In this respect, the city, which finds its existence in cultural conditions, owes its culture to its continuation and development. The city is not just a reality to be defined on a spatial basis, it is also a social and cultural structure. Because it is the spiritual cultural environment that makes a physical formation a city. Because the human values, which are manifested in the cult and which can be observed clearly, have a separate precaution in relation to divine religions originating from revelation and civilization. Therefore, in the Qur'an, the word "medin" is used in the sense of city and town, and those who live in the same place are called "Arab-A'râb". Since "medina", which means to live in one place, comes from the meaning of residence and derives from the root of "müdün", means the place of residence, The name of the city of Yesrib, where the Prophet was settled, first called "Medina-i Messiah" and then "Medina" gave a different meaning to the concept of the city. Because cities that hold all the historical, cultural, political, administrative, economic and financial facts together are the essence of the civilizations they represent. Unfortunately,

nowadays the city, which has taken the measure of man, has disappeared. As the human beings became out of scale, the city was sentenced to mechanization and uniformity. In this paper we will focus on the skeleton, body, soul and limbs of the city as well as the city, and at the same time, the city will be processed in the context of religion, civilization and culture.

Keywords: *Religion, Civilization, Culture, City*

1.GİRİŞ

Din insanlık tarihi boyunca daima toplumları en çok etkileyen kurumlardan biri olmuş ve tarih boyunca da din-medeniyet ilişkisi devam edegelmiş ve her bir medeniyet de kurmuş olduğu şehirlerde kendisini izhar etmiştir. Şehir tarihi, kültürel, sosyal, siyasal, idari, iktisadi, mali olarak bütün olguları bir arada tutan merkezî yerleşim alanıdır. Medeniyet ise medeni olma ve yaşama durumudur. Şehirler medeniyetlerin aynalarıdır. Hemen hemen bütün dinlerde din-medeniyet ilişkileri çeşitli süreçlerde az çok değişik görüntülere sahne olmuştur. Bununla beraber kültürle medeniyetin karşılıklı etkileşimi devam etmiş, kültür geliştikçe medeniyette ilerlemiştir.

Dolayısıyla insanoğlunun manevî bir tatmin aracı, kişiliğinin geliştirilmesinde ve ahlâki değerlendirmelerinde bir dayanak, bir ölçü vazifesi gören dini de kültürün içinde yer alan bir sosyal kurum olarak görebiliriz. Zira şehir bir mekânda yoğunlaşmış yapı ve insandan daha öte bir şeydir. Yani insanların birlikteliğinden oluşan hissedilen ve kentlerin görünmeyen özelliklerinden olan kültür ve değer yargıları şehri oluşturan bir başka boyuttur (Kaya, 2007:161).

Şehir meselesi çok farklı bakış açılarıyla ele alınabilir. Ancak biz bu çalışmada özellikle mânevî değerler bağlamında kültürün şehirleşmeye etkisi bakımından şehir kimliği ile din arasındaki ilişkiyi incelemek istiyoruz. Kültür ve şehir birbirini tamamlayan kavramlar olduğu için, bir şehir için kültür ve medeniyetin bütün boyutlarıyla ele alınması ayrı bir önem kazanmaktadır.

2. Kültür ve Medeniyet

Bir toplumun; inanç, fikir, sanat, gelenek ve görenek değerlerinin bütününden oluşan kültürü, maddi ve manevi olmak üzere ikiye ayırabiliriz. Maddi kültür; medeniyet anlamına gelen bir toplumun kullandığı kap-kacak, giyim eşyaları, her türlü alet, teknik araçlar, makineler ve fabrikalardır. Manevi kültür ise; bir toplumun en başta dili, edebiyatı, sanatı, bilimi, felsefesi, inançları ve halk kültürü, örf ve adetleri, ahlak kuralları, normları, düşün

şekilleri, yemek yeme şekilleri gibi şeyler anlamına gelen hars' dır. Bu iki kültür arasında da önemli ilişkiler mevcuttur.

Esasen kültür ve medeniyet kavramları Osmanlı Devleti'nin batılılaşma dönemiyle birlikte dilimize girmiştir. Bu dönemde, Avrupa'da daha sonra kuzey Amerika'da gerek medeniyet, gerekse kültürle ilgili çeşitli tarifler yapılmış, 19.asırdan itibaren Batı'daki medeniyet (civilization, uygarlık) ve kültür İslam âleminde (hars, ekin) olarak, tanımı yapılmıştır. Kültüre karşılık da Osmanlılarda hars veya maarif, Araplarda "sekafé", İran'da "ferheng" veya "meârif" tabirleri kullanılmıştır. Halen kullanılmakta olan medeniyet/uygarlık ve kültür terimlerinin içeriği ve kapsamı çeşitli dönemlerde farklılık göstermiştir (Uludağ, 2003:22-30). Dolayısıyla “Kültür” ve “medeniyet”, Türkçe'de batı dillerindeki “culture” ve “civilization” terimlerini karşılamak için kullanılır. Batı dillerinde söylenişi ve yazılışı farklı olsa da, “civilization” yaşamakla ilişkili iken, “culture” bireyin çevresi ile olan irtibatını ifade eder. Bu sebeple civilization’u “medeniyet”, cultur’ü de ilk önce “hars” ,daha sonra ekin” kelimesi kullanılmışsa da, kültür günümüzde en yaygın kullanılan sözcük olarak geçmektedir (Görgün,2010:4).

Medeniyet, Arapça m-d-n kökünden türemiştir. Kök itibariyle "yönetmek" (es-siyase) ve "malik olmak" anlamları da bulunan deyn (din) masdarıyla alakalı olduğu da öne sürülmüştür (İbn Manzûr, 1994:XIII,166-171). Bununla birlikte medeniyet anlamında el-hadâre kavramı da kullanılmaktadır. Et-temeddün kelimesi Türkçedeki medeniyet kelimesinin karşılığıdır. Medeni (medeniyeye) ve medini ise "şehre müntesip olan, şehirli" manasına gelmektedir (İbn Manzûr,1994:XIII,402-403).

Osmanlı zamanında umrân, ma'mûr ve i'mâr gibi değişik sözcüklerle açıklanan medeniyet,1838 yılında ilk kez İngilizcedeki civilisation kelimesine karşılık kullanılmış (Elias,2000:114), zamanla da kalıcı deyim hâline gelmiştir. Medeniyet kavramı, Farabi ve İbn Haldun'un gibi İslam filozoflar ve âlimler tarafından da kullanılmıştır. İbn Haldun umran kavramını ele aldığı Mukaddime adlı eserinde bir medeniyet teorisi kurar. Ona göre medeniyetleri kuran, inşa eden insandır. İnsanların bir arada yaşamaları zorunludur. Onlar bu hususu medine/site (şehir) terimiyle ifade ederler. Umran'ın manası da bu demektir (İbn Haldun,2015:213). İbni Haldun'a göre, insanların beraberlikleri ve dünyanın bayındırlığı, ümran manasına gelir (Albayrak, 2010: 9).Bu bakımdan İbn Haldun, biri hadari umran diğeri bedevî umran olmak üzere, umranı ikiye ayırır. Aynı yerleşik toplumlar gibi, konar-göçer toplumların da kendilerine münhasır bir medeni yaşamları ve kültürleri bulunduğu tespitini yapar (İbn Haldun, 2015:114).

Öte yandan Ülkemizde kültür ve medeniyet kavramlarını ilk defa sosyolojik olarak ele alan ve tartışan düşünür Ziya Gökalp'tır. Kültürle medeniyetin ayrı ayrı kavramlar olduğunu kabul eder ve kültüre hars der (Gökalp,1976: 25). Ona göre hars, milli olduğu halde medeniyet beynelmileldir. O, kültürü (hars), bir milletin dinî, ahlâkî, hukukî, entelektüel, bedî (estetik), lisânî, iktisadî, fennî (teknik) yaşamlarının tamamı olarak görür (Kazıcı,1999:17). Zira medeniyet, insanlığın uğraşmak ortaya koyduğu yöntemlerden müteşekkildir. Kültür ise, bir toplumu kendi geçmişinden gelen ilim, sanat, ahlâk ve dine ait değer hükümlerinin tamamıdır (Topçu,1970:15). Medeniyet, milletlerarası ortak değerler seviyesine yükselen anlayış, davranış ve yaşama vasıtaları bütünüdür. Bu ortak değerlerin kaynağı kültürlerdir (Kafesoğlu,1984:16). Dolayısıyla medeniyet kelimesi, ilmi ve teknik inkişaf, şehirleşme, sosyal düzenleme yönünden daha ileri kademedede bulunan toplumlar için kullanılır. Çağımızda ise artık, sanayileşme, modernleşme gibi ifadelerin kullanıldığı görülmektedir (Meriç,1986:44).

Erol Güngör (1986:15), kültür'ü inanış, bilgi, his ve heyecanların birleşimi, medeniyetin semeresi olan müesseseleri ise, bu değer ve inanışın eserleri olarak görür (Güngör,1989:93). Yılmaz Özakpınar (1999:42), kültürü eser ve ürün, medeniyeti ise, onların arkasındaki inanç ve ahlak nizamı olarak tanımlar.

Dolayısıyla kültür ve medeniyet kavramının özelliklerini şöyle özetleyebiliriz:

Kültür, doğada durup dururken bulunmaz; beşer mahsulüdür. Kökü itibariyle zihnî ve manevidir. Bireyin düşünce, seziş ve değerlendirme tutumunu aksettirir. Halkın bulunmadığı yerde kültür de yoktur. Aynı zamanda her toplumun bir kültürü vardır, kültürsüz insan topluluğu düşünülemez. Bu bakımdan kültürü oluşturan birimler arasında devamlı etkileşim mevcuttur ve kendi içinde bir birliktelik ve uyum gösterir. Bireyin ihtiyaçlarına göre biçimlenir. Medeniyet ise, kültürün yükselmesiyle meydana gelen ve evrensel vasıf taşıyan bir gerçektir (Gökalp,1972:15). Diğer bir ifadeyle toplumun uğraşarak ortaya koyduğu fenni eserlerin tamamından müteşekkildir (Topçu,1961:196). Malik bin Nebi ise (1979:56), insan, toprak ve zaman arasında onarıcı bir birliktelik kurma yeteneği ve bu yeteneği işlevsel hale getiren temel unsurun ise din olduğunu vurgular.

Görüldüğü gibi medeniyet, anlam itibariyle bütün beşeriyete hitap eden tarihi gerçekliktir. İnsanın sadece fiziksel ihtiyaçlarına tepki veren bir sistem olmakla kalmaz. Aynı zamanda manevi-ahlaki, metafizik ve kültürel arzularını da yerine getirmeyi amaçlar (Karakoç,1998:7).

Dolayısıyla Hz. Âdem'e vahyin gelişiyile başlayan İslamiyet, İslam kültür ve medeniyetinin kaynağı olmuş ve vahyin kaynağına dönmeleri için beşeriyete peygamberler gönderilmesiyle de medeniyet devamlılık kazanmıştır. Özü tevhid olan İslam medeniyeti, son

peygamber Hz. Muhammed'le beraber olgunlaşmış ve mükemmeliyete kavuşarak, İslam dinini kabul eden toplumun birlikte oluşturduğu medeniyetin de ortak adı olmuştur. Bu medeniyetin gelişiminde bilhassa Türklerin, Arapların, İranlıların, Hintlilerin ve Afrikalıların katkısı büyük öneme sahiptir. (el-Faruki, 1999:13;Bammat,1975:93-94).Dolayısıyla bu başarının altında, İslam'ın insanlığın değişik birikimlerinden yararlanma anlayışı, evrensel bakış açısı ve ilme verdiği önem yatmaktadır. Zira İslam kültür ve medeniyetinin ana kaynakları olan kur'an ve sünnetin önemi Nahl suresi (16/89); “ *(Ey Muhammed!) Her ümmetin kendi içinden üzerlerine bir şahit göndereceğimiz, seni de onların üzerine bir şahit olarak getireceğimiz günü düşün. Sana bu kitabı; her şey için bir açıklama, doğru yolu gösteren bir rehber, bir rahmet ve müslümanlar için bir müjde olarak indirdik.*” ayeti ile dile getirilmiştir.

Kur'an ve sünnetin ilkeleri, kültür ve medeniyetin kaynağı olan bilginin önemini ve işlevini yeniden şekillendirdi. Bu sebeple ilim, bireyi yaratıcıya götüren yararlı bir araç durumuna geldi. İlmî faaliyetler gerek şer'î ilimler, gerekse fenni ilimler alanında medeniyet mirasına yeni boyutlar kazandırdı. Bu faaliyetler toplumun mutluluğuna, kültüre ve medeniyetin ilerlemesine yardımcı oldu (en-Nedvi,2015:80-81).Örneğin bir kişi İstanbul'dan kalkıp Mekke'ye, Kahire'ye, Şam'a, Bakü'ye, Tahran'a, gitse bu beldelerin hiçbirisinde kendini ecnebi görmez. Çünkü buralardaki insanların giyiniş ve geçim şekilleri, âdetleri ve şehir düzeni az çok benzerlik gösterir. Camileri, ibadetleri, duaları ise hemen hemen benzerdir. Bu benzeş sadece görünüşle de kalmaz; insanların ruh hâllerine, görüş tarzlarına ve zihniyetlerine kadar varır (Ağaoğlu,1972:4-5).Diğer medeniyet gruplarında da aynı durumları görmek mümkündür. İşte, bir medeniyet zümresine ilişkili olan milletler arasındaki, ister maddi ister manevi olsun genel ve ortak taraflar, o medeniyetin özelliğini gösterir. Görülüyor ki, çeşitli toplumları kültür yönünden ayırt eden nesne, onların kullandıkları alet ve vasıtalarla ziyade, bu alet ve vasıtaların arkasındaki zihniyet veya manevi kültürün tamamıdır (Kazıcı,2003:55-65).

Bir toplumun maddi kültürünü inceleyerek onun manevi kültürüne dair bir düşünceye varabiliriz. Zira herhangi bir medeniyet (zaman içinde) yeryüzünden kayboldu bile, kurduğu binalar, yaptığı eşyalar vasıtasıyla onun bir zamanlar nasıl bir inanış, düşünüş ve aksiyon sistemine haiz olduğunu kavrayabiliriz (Ülken,1953:13).

Bu demektir ki; bir milletin toplumsal hayatının ortak bir bilinci olan kültür; bir toplumun inanç, fikir, sanat, görgü, gelenek, maddî-mânevî değerlerinin bütününden oluşmaktadır. Bu bakımdan kültürel şartlarla mevcudiyetini bulan şehir, devam etmesini ve gelişmesini de kültüre borçludur.

3. Şehir ve Medeniyet

Arapça “Şehere” kökünden gelen şehir, tarihi, kültürel, sosyal, siyasal, idari, iktisadi, mali olarak bütün olguları bir arada tutan merkez yerleşim yeridir. İnsan var oluşundan itibaren topluluk halinde yaşamış, maddi ve manevi ihtiyaçlarını karşıladığı yerleşimleri köy, kasaba, şehir gibi isimlerle nitelemiştir. Şehirler köy ve kırdaki sakin hayata karşılık, alt yapıları, üst yapıları, yönetim organizasyonları ve mesleklerin çeşitliliği yönüyle iç içe geçmiş unsurların bir araya gelmesinden oluşmuştur (Baltacı,2010:259). Diğer bir ifadeyle şehir (kent), herhangi bir mekân üzerinde inşa edilmiş ve bilinen bir nüfus yoğunluğuna ulaşmış; ekonomik, teknolojik, sosyal ve kültürel olarak kurumsallaşmış, kırsal alanlardan ayırt edilebilen temel hizmetlerin ve şehir şuurunun olduğu bir yerleşim alanıdır (Gül, 2012:155).

Medeniyet ve şehir biri diğerini tamamlayan faktörlerdir (Taşçı, 2014:32). Medeniyet, kelime olarak dinden gelmektedir. Din, Medine, medeniyet hep aynı kökten gelen kelimelerdir. Medine ise, site, şehir anlamındadır. Göçebelik ise, insanın şehir hayatından önce yaşadığı ve geçirdiği bir evredir. (İbn Haldun, 2015:308).

İnsan gibi, şehirlerin de kimliği vardır. Şehrin kimliği, o kentte yaşamlarını sürdürenlerin dünya görüşleri, inanışları, gelenek ve görenekleriyle doğru orantılıdır. Bir şehri iyi tanımak için, o kentin sahip olduğu medeniyet birikimini gözetlemek gerekir. Zira şehrin mekânları bu değerler çerçevesinde oluşur. Örneğin, antik dönem şehirlerinden Roma ve Atina, Hıristiyanlara ait şehirlerden Paris ve Viyana, Müslümanlara özgü kadim şehirlerden Mekke, Medine ve İstanbul buldukları inanış felsefesi içinde medeniyetini temsil eden merkezler durumundadırlar. Bu bağlamda her şehrin kendine ait bir geçmişten gelen ve nesilden nesle aktarılan kültürel bir mirası bulunmaktadır. Bundan dolayı yeryüzündeki şehirler taşıdıkları miraslardan dolayı birbirlerinden çok değişik bir görünüş oluştururlar.

Her şehrin kendine has bir kültürü mevcuttur. Zira şehir bir mekânda yoğunlaşmış konut ve insandan daha öte bir durumdur. Açıkçası bireylerin birlikteliğinden oluşan ve kentlerin görünmeyen özelliklerinden olan kültür ve değer yargıları o şehri meydana getiren bir başka faktördür (Koçak, 2011, 261). Bu bakımdan şehir, yani “hadarî umran” insanların sadece yaşamlarını sürdürdükleri bir “mekân” olmayıp, bunu belirli bir intizam içerisinde diğer insanlara/yeni nesillere öğretmek onların da mevcudu geliştirerek sürdürmelerini sağladıkları bir oluş yeridir (Görgün,2010:4).

Dolayısıyla din, kültür unsurları içerisinde kayda değer bir yere haizdir. Bilhassa geçmiş dönemlerde bu kültür unsuru ön planda bulunmuş ve diğer kültür öğelerini geride bırakmıştır. Dinin bir millet içerisindeki kültüre etkisi ve kültürün diğer unsurlarının oluşması ve

değişmesindeki rolü devam etmektedir. Zira kültür, kaynağını toplumdan alarak ve yine kültürel hizmetler ve etkinlikler aracılığıyla kendi kültürünün özelliklerini yeni nesillere aktarır.

Şehir, sırf mekânsal bazda tanımlanacak bir gerçeklik değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel bir yapıdır. Zira fizikî bir oluşumu şehir haline getiren şey bizâtihi mânevî kültür çevresidir. Çünkü kültürün ortaya konan ve apaçık gözlemlenebilen insanî değerleri, vahiy kaynaklı ilahî dinlerle, medeniyet ilişkisi ayrı bir öneme sahiptir. Zira Kur'an-ı Kerim'de "medinî" kelimesi şehir ve kasaba anlamında kullanılmış, çölde yaşayanlara da "Arab - A'râb" denilmiştir. Bir yerde oturmak, ikâmet etmek mânâsına gelen ve "müdün" kökünden türeyen "medine", ikâmet anlamına geldiğinden Hz. Peygamber'in yerleştiği Yesrib şehrine, önce "Medine-i Resûl", sonra "Medine" denilmesi şehir kavramına ayrı bir anlam kazandırmıştır. Dolayısıyla Arapça'da şehir karşılığındaki en kapsamlı isimler medîne, belde ve mısrdır. Kur'an-ı Kerim'de şehir için on yedi yerde medine (çoğulu medâin), on dokuz yerde beled, belde (çoğulu bilâd), yirmi bir yerde dâr (çoğul u diyâr), beş yerde mısır (çoğul u emsâr), elli altı yerde karye (çoğulu kurâ) geçmektedir.¹ Mekke ise, muhtemelen dünyadaki yerleşim yerlerinin merkezi ve Müslümanların kiblesi olduğundan "Ümmü'l-kurâ" olarak isimlendirilmiştir.

Diğer taraftan İslam dini medeni hayatı teşvik etmekte ve Kur'an-ı Kerim, şehirlerin estetik zevklere uygun şekilde planlanması ve şaheser görüntüye haiz olmasını, diğer taraftan güvenilir yerler olması gerektiğine delalet eden ayetlerin yanında Müslümanların şehirli bir toplum meydana getirmeleri konusunda yol gösteren, geçmiş topluluklarla ilgili bilgiler de yer verir (el-Bakara 2/126; İbrahim 14/35; el-İsra 17/16-17; es-Sebe' 34/15). Öte yandan kur'an'da yerleşik bir hayat süren Araplar' la bedevi Araplar birbirinden ayrılmış ve bedeviler "a'rab" diye adlandırılmıştır (et-Tevbe 9/90, 97-99, 100,120; el-Ahzab 33/20; el-Feth48/11,16; el-Hucurât 49/14). Bununla beraber, Hz. Peygamber de şehirlerin mamur hale getirilmesini dilemiş, güçlülere rağmen şehir hayatının beşer için daha hayırlı olduğunu söyleyerek temelli yaşamı ve şehirleşmeyi teşvik etmiştir (Müsned, II, 338, 349; Sâ'n'ânî, III,152; Süyûtî, I,4)

4. Şehrin Unsurları

Şehir ruhu, kalbi olan, yaşayan bir varlıktır. Şehir; insan unsurunu, tabiatı, havayı, suyu, sanatı, müziği, mimariyi birleştirip yeni bir aşama ve güzellikte ortaya çıkararak sanat eseri ve tarihi bir birleşimdir. Bir kısım düşünürler yeryüzündeki pek çok şehrin tohumunu mâbed oluşturduğu gerçeğinden hareketle, şehrin kalbinin dini mekân/mâbed olduğu düşüncesindedirler (Sarıçam & Erşahin:2007:215). Müslümanlar kendi hayat algılayışları

¹Muhammed FuâdAbdu'l-Bâkî. Mu'cemu'l-MufehresliElfâzî'l-Kur'ânî'l-Kerîm,Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, Kahire 1364. ("bld", "dvr", "kry", "mdn", mddeleri).

istikametinde yeni şehirler kurmuşlar veya daha evvel kurulmuş olan bir kısım şehirleri yeni baştan planlamışlardır. İslami dönemde şehircilik alanındaki ilk düzenlemeler, Hz. Peygamber tarafından hicretten sonra kendisine nispetle Medinetü'n-Nebi adını alan Yesrib'de Mescid-i Nebevî'yi inşa ettirerek ileride kurulacak Müslüman şehirleri için cami merkezli şehir modelini kurmasıyla başlamıştır (DİA, C 21, s. 479).

Bu süreçte İslam şehir modeli ortaya çıkmış, İslamiyet'i bir bütün olarak yaşayabilmek, öğrenebilmek ve öğretebilmek için belirli iskân yerlerine ihtiyaç duyulması etkili olmuştur. Hz. Peygamber'in, şehirde siyasi ve idarî durumu yeniden düzenleyip müstakil bir devlet kurmanın yanı sıra bir çarşı pazar yeri belirlemek suretiyle de ekonomik hayata çeki düzen vererek, Mescid-i Nebevî dâhilinde beytülmal şeklinde kullanılacak bir oda tahsis etmiş, ilaveten Baki' mevkiini mezarlık olarak kararlaştırmıştır. Öte yandan, Hz. Ömer zamanında idari işler için mescidin yakınında dârülimâre denilen bir binanın inşa edilmesiyle şehir planı cami etrafında şekillenmiştir. Daha sonraki dönemlerde şehrin fizikî yapısına ilave edilen her türlü dini, sosyal ve kültürel bina caminin merkeziliğine göre inşa edilmiştir (DİA, XXXVIII:444).

Şehirler, inançların rahatlıkla yaşandığı, insanlara haysiyetlerini zedeleyecek her türlü zorbalığın menedildiği özgürlük alanlarıdır. İslam şehri mana ve maddenin birlikteliğini yansıtır. İslam şehirleri buldukları bölgelerin tarihi, coğrafi ve kültürel miraslarını devam ettirmekle birlikte İslam'ın getirdiği düşünce sistemi ve hayat anlayışı şehirlerin fiziksel yapısını önemli ölçüde etkilemiştir.

Bu itibarla Müslümanların manevi değerler ve kültürel şehircilik tecrübesiyle meydana gelen bir şehrin fiziki yapısını genel olarak oluşturan unsurları şöyle özetleyebiliriz:

Kültürel (dinî) merkez: İslâm şehrinde hâkim unsur mabet/camidir. Fetih yoluyla elde edilen veya yeni kurulan şehirler içinde durum aynıdır. Şehirlerin cami etrafındaki konumu, şehrin askeri, ticari veya coğrafi niteliğine bağlı olarak farklılıklar göstermiştir. Kâbe bunun en belirgin örneğidir. Hz. Peygamber'in Mescid-i Nebi'yi inşa etmesiyle birlikte mabet sonraki dönemlerde de şehrin merkezi yapısı olmuştur (Sarıçam & Erşahin:2007:215).

Ananevî İslâm şehirlerinde câmi, modern devirlerdeki gibi yalnız dini çalışma alanı değil, aynı zamanda sarayı, medreseyi, çarşayı ve mahalleleri bir birine ulaştıran bir faktördür. Böylelikle câmî, kültürel, sosyal, siyasi ve belirli nispette ekonomik faaliyetleri kapsayarak, gündelik hayatın merkezine oturarak, şehrin birliğini sağlamada yardımcı olarak, İslâmî tevhit kavrayışını güncel yaşamın bir unsuru olmasına çalışır (Nasr,1992:68-93). Zira camiler, mimari olarak şehre İslami görünüm kazandırarak, şehrin kimliğini ortaya koyar. İstanbul'da Süleymaniye, Edirne'de Selimiye ve Bursa'da Ulu Cami bu şehirlerin kimliğiyle özdeşleşmiştir.

Örneğin, şehirlerin merkezini teşkil eden Ulucami çevresindeki dârülimâre, cami, medrese, hastahâne, imaret, çarşı, han, hamam, çeşme ve türbe gibi eserler, İslâm şehrinin ana unsurlarını oluşturduğunu ve etrafında toplanan ve külliye adı verilen sosyal vasıflı yapıların abidemi özellikler taşıdığı ve İslâm şehirlerinin değişmez kimliğini yansıttığını söyleyebiliriz (Aktüre, 1987:25). Zira İslâm'ın ilk üç asrı süresince câminin Müslüman şehirlerinde, sosyal, kültürel, siyasi, askerî ve hatta iktisadi açıdan işlevselliğini sürdürmüştür. Bununla beraber fetihleri organize etmek maksadıyla inşa edilmiş olan Kufe, Basra ve Fustat gibi ordugah şehirlerdeki Cuma mescitleri, dini ve sosyal hayatın merkezi olduğu kadar siyasi, askeri ve özellikle de ilmi faaliyetlerin merkezi konumunda olan bu yerler, medrese, kütüphane gibi salt kültürel müesseselerin henüz kurulmadığı ilk dönemlerde ilmi ve kültürel etkinliğin tamamı bir üniversite düzeyine sahne olan bu câmilerde yürütülmüştür (Çelebi,1983:95-107).

İslam tarihinde şehir planlamasının ulaştığı nokta açısından Bağdat'ın inşası zirve sayılmaktadır. Zira iç içe iki dairevi surun çevrelediği şehrin tam ortasında cami ve hilafet sarayının bulunması, cami ve sarayın etrafında bırakılan boşluktan sonra muhafız birliklerinin kışlaları, beytül-mâl binası, silah depoları, devlet daireleri ve ardından mahallelerin gelmesi daha sonra kurulan yerlere örnek olmuştur (Can,1995:46).

Bu bakımdan İslam inanç sisteminin ilk mekânsal yansımaları dini kurumlar üzerinde olduğu; Ulucami, mahalle mescitleri ve musallâ/namazgâh şehir formuna eklenerek, cami etrafında bütünleşen bir hayat şehrin birliğini sağlıyor ve İslami tevhid anlayışının gündelik hayatta yaşanır hale gelmesine yardım ediyordu (Nasr,1992: 68-69). Diğer taraftan İslam şehirlerinde cami cemaat için sadece bir ibadet mekânı olmayıp hamam, çeşme, çarşı gibi unsurları da şekillendiren maddi, manevi, idari, sosyal ve kültürel yönleriyle bir niteliğe öncülük etmiştir (Grabar,1998:138).

Cami şehrin maddi ve manevi gelişimini etkilemiş ve herkesin kolay ulaşabilmesi ve herkese eşit mesafede olması için merkezde inşa edilmiş ve bir daire gibi mabedin etrafında gelişmiştir. Zira Mekke'nin ortasında bulunan Kâbe'nin olması ve bu uygulamanın Müslümanların yeni kurdukları şehirlerde çoğu zaman örnek teşkil etmesi, İslâm'ın tevhid ve cemaate verdiği önemin de bir gereği ve göstergesidir.

Yönetim merkezi/ Daru'l-İmare: Daru'l-İmare, yönetim merkezi olarak İslam şehrinin merkezindeki ikinci temel unsurdur. İlk başta Daru'l-İmare ile iç içe olan Mescid-i Nebevi'yi Hz. Peygamber hem mabed hem de yönetim merkezi olarak kullanmıştır. Hz. Ömer döneminde ise vilayetlerdeki yönetim merkezleri, hemen mescidin yanında yapılan ayrı bir binaya taşınarak kısmen mabetten uzaklaşmıştır. (Sarıçam & Erşahin:2007:219). Diğer taraftan, İslam

şehrinde yönetim merkezindeki saraylar, idari yapılar mimari ve estetik yönden camilere göre daha mütevazı bir unsura sahiptir.

Ekonomik Merkez/Çarşı/Pazar: İslam şehirlerinde çarşı, Hz. Peygamber'in uygulaması örnek alınarak merkezdeki caminin hemen yanı başında kurulmuş, pazar ile mabed birlikteliğinin temel esprisi ekonomik bir faaliyet olan ticaret ile ibadetin, yani dünya ile ahret kazancının beraber götürülmesi isteğinden doğmuştur. Haftalık Pazar yerlerinin ve ticarî malların korunması için etrafının duvarla çevrilmesi, zamanla bir ticarî değişim merkezinin şehir haline gelmesini de sağlamıştır.

Öte yandan İslam toplumunun ekonomik ve kültürel gelişmesine eşdeğer olarak pazarlar da ihtisaslaşmış, sûk/esvâk (çarşı, pazar, alım satım yeri) denilen ve aynı zamanda şehir halkının refah durumunu, zevklerini, ekonomik ve estetik ilgi alanlarını da gösteren çarşılar/pazarlar kurulmuştur. Aynı zamanda çarşılar, İslam şehrinin büyümesine katkı sağlayarak şehir halkının refahını, ihtiyaçlarını karşılayacak biçimde; kâğıtçılar-kitapçılar, ipekçiler, dokumacılar, sarraflar, demirciler, sebze-meyveciler, sirkeçiler, evcil hayvan satıcıları ve tatlıcılar adıyla çok sayıda çarşı kurulmuştur (Sarıçam & Erşahin:2007:219). Bu durum aynı zamanda zenginliğin ve ilerleşmişliğin göstergesi olmuştur.

Mahalleler: İslam şehirlerinin küçük yerleşim birimleri olan mahalleler, merkezden çevreye doğru görünüm bakımından birbirinden bağlantısız üniteler halinde konumlandırılan ve ekseriyetle aynı isimle zikredilerek, şehrin çekirdeği ve ana unsurunu oluşturmaktadırlar. Bu bakımdan İslam şehrinin küçük bir modeli durumundadırlar. Diğer bir ifadeyle mahalle, aynı mescitte ibadet edenlerin ikamet ettiği yerleşim birimidir. İslam şehirlerinde cami cemaat için sadece bir ibadet mekânı olmayıp hamam, çeşme, çarşı gibi unsurları da şekillendiren maddi, manevi, idari, içtimaî ve kültürel yönleriyle kentsel ağırlıklı bir niteliğe sahiptirler (Grabar,1998:138;Alver,2009:144-148).

İslam şehirlerinin önemli özelliklerinden biri de ticaret ve ikamet alanlarının birbirinden ayrılmış olmasıdır. İslam'ın getirdiği mahremiyet anlayışının bir neticesi olarak genellikle tek katlı olan avlulu ev tipinin yaygınlaştığı bilinmektedir. Diğer taraftan İslamiyet'in temizliğe verdiği önem dolayısıyla İslam şehirlerinde ve bilhassa Türkler 'de şehirlerin vazgeçilmez bir unsuru olan hamam, genellikle şehir merkezlerinde ve çok defa Ulucami'nin yanında yer almıştır (Makdisî,1906:64).

Öte yandan İslami dönemde hasta hanelerin şehrin fiziksel planında yerini alması daha ziyade Hârûnürreşîd'in Bağdat'ta inşa ettirdiği ilk bîmâristanla (hastahâne) başlamış ve ardından diğer şehirlerde de yaygınlaşmıştır (er-Risale, 1939:173-190).

Büyük Selçuklular zamanında İslam şehrinin fiziksel yapısına bir eğitim kurumu olan medresenin girmesi, ilk örneklerine Karahanlılar'da rastlanan mezarlar üzerinde inşa edilen türbelerin de giderek yaygınlaşması, ayrıca bazı türbelerin yanına kurulan mescidin bitişiğinde tekke, zaviye, ribat, dergâh. hankâh gibi yapılar özellikle Anadolu'da şehir silüetinin ve yerleşik hayatın vazgeçilmez unsurları haline gelmiştir (İbn Battûta, 1985:I,312-326).

Bununla beraber Mekke, Medine ve Kudüs başta olmak üzere kimi şehirlerin İslam kültürü içerisinde imtiyazlı bir duruma haiz olması, Kur'an ve hadislerde anılması, ashap ve tabi'in sözlerinde anılması bir kısım peygamberlerin veya ashab-ı kiramın buralarda yaşaması, diğer taraftan kimi önemli şahsiyetlerin bu mekânlarda yetişmiş olması bu şehirlerin faziletine dair eserler yazılmasına, dolayısıyla şehir tarihçiliğinin oluşmasına vesile olmuştur.

Sonuç

Din insanlık tarihi boyunca daima toplumları en çok etkileyen kurumlardan biri olmuş ve tarih boyunca da din-medeniyet ilişkisi devam edegelmiş ve her bir medeniyet de kurmuş olduğu şehirlerde kendisini izhar etmiştir. Dolayısıyla özü tevhid olan İslam medeniyeti, son peygamber Hz. Muhammed'le beraber olgunlaşmış ve mükemmeliyete kavuşarak, İslam dinini kabul eden toplumun birlikte oluşturduğu medeniyetin de ortak adı olmuştur. Zira Hz. Peygamber'in yerleştiği Yesrib şehrine, önce "Medine-i Resûl", sonra "Medine" denilmesi şehir kavramına ayrı bir anlam kazandırmıştır. Bu bakımdan kültürel şartlarla mevcudiyetini bulan şehir, devam etmesini ve gelişmesini de kültüre borçludur. Şehir, sırf mekânsal bazda tanımlanacak bir gerçeklik değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel bir yapıdır. Zira fizikî bir oluşumu şehir haline getiren şey bizâtihi mânevî kültür çevresidir.

Diğer bir ifadeyle şehirler yaşadığımız dünyada insanlığın uzun bir zaman diliminde elde ettiği birikimlerin semeresi olan kültür ve medeniyetlerin geliştiği mekânlardır. Şehirler inşa edildiği andan itibaren sosyal ve fiziki bakımdan farklılık gösterebilmiş ve bunun neticesinde değişik kimlik oluşturmuşlardır. Dolayısıyla bu oluşumu sağlayan faktörlerin başında hiç şüphesiz din gelmektedir. Dini kimliklerin oluşması da kutsal mekân, tapınak ya da mabet kültürünün gelişimiyle ilişkilidir.

Dolayısıyla İslam dininin medeni hayatı teşvik etmesi ve Kur'an-ı Kerim'in, şehirlerin estetik zevklere uygun şekilde planlanmasını ve şaheser görüntüye haiz olmasını, diğer taraftan güvenilir yerler olması gerektiğine delalet eden ayetlerin yanında Müslümanların şehirli bir toplum meydana getirmeleri konusunda yol gösteren, geçmiş topluluklarla ilgili bilgilere de yer vermesi şehrin oluşumuna ayrı bir önem katmıştır.

Dinin hem inanç boyutu, hem şahsın özel hayatına ilişkin ve hem de toplumsal bir boyutu vardır. Dolayısıyla din, birey ve toplumda kolektif bir şuur birliği ve davranış kalıpları meydana

getirir. İşte bu açıdan din ve dinin şekillendirdiği kültür o kadar iç içe girmiştir ki, birini diğerine feda etmek mümkün değildir.

Müslümanların manevi değerler ve kültürel şehircilik tecrübesiyle meydana gelen bir şehrin fiziki yapısını genel olarak oluşturan hâkim unsur mabet/olan câmî, modern devirlerdeki gibi yalnız dini çalışma alanı değil, aynı zamanda sarayı, medreseyi, çarşığı ve mahalleleri bir birine ulaştıran bir faktördür. Böylelikle câmî, kültürel, sosyal, siyasal ve belirli nispette ekonomik faaliyetleri kapsayarak, gündelik hayatın merkezine oturarak, şehrin birliğini sağlamada yardımcı olarak, İslâmî tevhit kavrayışını güncel yaşamın bir unsuru olmasına çalışmıştır. Diğer taraftan şehir, insanın inandığı değerler noktainazarından yaşadığı mekânı olmuş, hatta yapılan evin bahçe duvarının yüksekliğinden, pencerelerinin şekline değin her ayrıntıya kadar yansımıştır. İslam şehirleri, gelişen kurumları ile insanları yoğuran ve şekillendiren bir külliye gibidir. Bir taraftan cami cemaat için sadece bir ibadet mekânı olmayıp hamam, çeşme, çarşı gibi unsurları da şekillendiren maddi, manevi, idari, sosyal ve kültürel yönleriyle bir niteliğe öncülük ediyor, diğer taraftan, meslek derneklerinin esnaf'ın ahlâkını ticarî hayatta hâkim kılma çabaları, dayanışmacı toplum yapısı şehirde yaşayan toplum üzerinde bir kimlik oluşturmuştur.

Günümüzde İslam şehirlerini etkileyen olumsuz davranış, şehrin manevi kimliğinden gittikçe uzaklaşarak dünyevi ihtiyaçlar doğrultusunda biçimlenmesine dönüşmektedir. Zira cami, şehrin merkezi olmaktan çıkmış, onun yerini modern şehrin ileri sembolleri olan devasa gökdelenler, eğlence ve alışveriş merkezleri almış, İslam Medeniyetinin kalıcı eserlerini oluşturan İslam şehri turistik bir nesneye dönüşmüştür. Maalesef artık günümüzde insanı ölçü alan şehir tasavvuru yok olmuş ve insana dair hasletler ölçü olmaktan çıkınca, şehir mekanikliğe ve tek düzeliğe mahkûm edilmiştir. Temennimiz odur ki şehirler en kısa zamanda bu olumsuzluktan kurtarılır ve geçmişte olduğu gibi o vafına kavuşturulur.

KAYNAKÇA

Ağaoğlu, Ahmet. Üç Medeniyet, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1972.

Albayrak, Ahmet. “İbn Haldun’un Medeniyet Tasarımı ve İnsan”, Journal of Islamic Research, 21 (1): 2010, 7-20.

Alver, Köksal. “Mahallege Giriş”, Hece Der., sayı 151/152/1513, Ankara 2009.

Baltacı, Cahid. İslam Medeniyeti Tarihi, 3. bsk., M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2010.

Bammat, Haydar. İslam’ın Çehresi, Sancak Yayınları, İstanbul 1975.

- Bozkurt, Güvenç. İnsan ve Kültür, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1979., s. 95-100.
- Çelebi, Ahmed. İslam'da Eğitim-Öğretim Tarihi, trc: Ali Yardım, İstanbul 1983.
- Elias, Norbert. Uygarlık Süreci, İletişim Yay., I, İstanbul 2000.
- El-Faruki, İsmail Raci, El-Faruki, Luis Lamia, İslam Kültür Atlası, İnkılab Yay., İstanbul 1999.
- el-Makdisî, Ebu Muhammed. Ahsenü't-Tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm, (nşr. M. J. de Goeje) Leiden 1906.
- Eş-Şafii, Muhammed B. İdris. Er-Risâle, (thk. Ahmet Muhammed Şâkir) Kahire 1358/1939.
- en-Nedvi, Ebu'l-Hasen Ali. Dünya Kültür ve Medeniyetine İslam'ın Etkileri, Mahya Yay., İstanbul 2015.
- Grabar, Oleg. İslam'ın Sanat Konusundaki Tutumu. (Çev.)N.Yavuz, İslam Sanatının Oluşumu İçinde, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1998.
- Gökalp, Ziya, Hars ve Medeniyet, Diyarbakır'ı Tanıtma ve Turizm Derneği Yay., Ankara, 1972.
- Türkçülüğün Esasları, Hazırlayan: Mehmet Kaplan, Kültür Bakanlığı Yayı, İstanbul 1976.
- Gül, Hüseyin. "Kentleşme, Çevre, Yerel Politika ve Sürdürülebilirlik", Çevre Sosyolojisi, Edt. Muhammed Tuna, Anadolu Üniv. Açık Öğretim Fak. Yay., Eskişehir 2012.
- Güngör, Erol. Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik, Ötüken Yay., İstanbul 1986.
- İslâm'ın Bugünkü Meseleleri, Ötüken Yay., İstanbul 1989.
- İbn Battuta, er-Rihle (nşr. Al i Muntasır el-Kettanl), Beyrut 1405/ 1985.
- İbn Haldun, Mukaddime, Çev: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2015.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, Lisânu'l-'Arab, Dâru Sâdır, Beyrut 1414/1994.
- Kafesoğlu, İbrahim. "Milli Kültür-Siyaset İlişkisi", Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, Sayı: 4, 1984, 1.
- Karakoç, Sezai. Düşünceler-1, Diriliş Yay., İstanbul 1998.
- Kaya, Erol. Kentleşme ve Kentlileşme, Okutan Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Kazıcı, Ziya. İslam Medeniyeti ve Müessesleri Tarihi, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1999.
- "İslam Medeniyeti", Köprü Üçaylık Fikir Dergisi, Sayı: 81, 2003, 55-65.
- Koçak, Hüseyin. Kent-Kültür İlişkisi Bağlamında Türkiye'de Değişen ve Dönüşen Kentler. Afyon Kocatepe Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi. Cilt 2.2011, 262.
- Küçükbaşçı, M.Sabri. "Şehir," DİA, C 38, s. 444.

- Malik B. Nebi. Şurutu'n-Nahda, Dâral Fikr, Damascus 1979.
- Meriç, Cemil. Kültürden İrfana, İnsan Yayınları, İstanbul 1986.
- Muhammed Fuâd Abdu'l-Bâkî. Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire 1364.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. İslam Sanatı ve Maneviyatı (tre. Ahmet Demirhan), İstanbul 1992.
- Özakupınar, Yılmaz. İslam Medeniyeti ve Türk Kültürü, Ötüken Yay., İstanbul 1999.
- Sarıçam, İ. & Erşahin, S. İslam Medeniyeti Tarihi, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2007.
- Sevgi, Aktüre. "Anadolu Kentinde Türkleşme-İslamlaşma Süreci, Mekânsal Yapı Değişimi ve İslam Mimari Mirası", İslam Mimari Mirasını Koruma Konferansı, Bildiriler, İstanbul 1987, s. 20-38.
- S.Hüseyin Nasr, İslâm Sanatı ve Mâneviyatı, trc. Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları İstanbul 1992.
- Süleyman Uludağ, "Din ve Medeniyet", Köprü Üçaylık Fikir Dergisi, Sayı: 81, 2003,22-30.
- Tahsin Görgün, "Kültür Ve Medeniyet Mekânı Olarak Şehir", Din ve Hayat Dergisi, Sayı:9, 2010, s.4.
- Taşçı, Hasan. Şehir Mekân Meydan, Kaknüs Yay., İstanbul 2014.
- Topçu, Nurettin. Yarınki Türkiye, Yağmur Yay., İstanbul 1961.
- Kültür ve Medeniyet, Hareket Yayınları, İstanbul 1970.
- Yılmaz Can, İslam Şehirlerin in Fiziki Yapısı, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995.
- Tuna, Korkut. "İdeal Şehir Üzerine Düşünceler", Şehir ve Düşünce, Sayı 1, İstanbul 2013.
- Ülken, H. Ziya. "Medeniyetimizin Değerler Sistemi", Türk düşüncesi Mecmuası", 1(1),1953,13.

KÜTÜB-İ TİS'A DIŞINDAKİ KAYNAKLARDA YER ALAN HADİSLER ve HADİS DİYE BİLİLEN MEŞHUR SÖZLERLE BAZI AZERBAYCAN ATASÖZLERİNİN ETKİLEŞİMİ

Dr. Öğr. Üyesi Reşat Ahmet AĞAOĞLU

Ardahan Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Hadis Anabilim Dalı

rashadatahmadov@ardahan.edu.com

Atıf Gösterme: Ağaoğlu, Reşat Ahmet, (2018), Kütüb-i Tis'a Dışındaki Kaynaklarda Yer Alan Hadisler ve Hadis Diye Bilinen Meşhur Sözlerle Bazı Azerbaycan Atasözlerinin Etkileşimi, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 2018 (3), 63-70.

Geliş Tarihi:	Özet: İslâm'ın ikinci temelini oluşturan hadislerin, Müslüman toplumlarda yaygın olan atasözlerine lafzen veya manen etkisi açıktır. O cümleden olarak, Kütüb-i Tis'a dışındaki kaynaklarda yer alan hadisler ve hadis diye bilinen meşhur sözlerin de aynı şekilde tesiri söz konusu olabilir. Özellikle hadis diye bilinen meşhur sözlerle atasözlerinin birbirine etkisi söz konusudur. Bundan dolayı Azerbaycan toplumunda kullanılan bazı atasözleri hadislerle benzerlik teşkil etmektedir. Ayrıca atasözlerinin hadis diye bilinen meşhur sözlerle etkisi de mümkündür. Sahih hadislerin Azerbaycan atasözlerine kaynak oluşturabileceğine karşılık bunun aksinin imkânsızlığı ile birlikte atasözlerinin hadis diye bilinen meşhur sözlerle karşılıklı etkileşim içinde olabilmeleri mümkündür.
19 Ekim 2018	
Kabul Tarihi:	Anahtar Kelimeler: <i>İslâm, Hadis, Azerbaycan, Atasözleri, Etkileşim.</i>
22 Aralık 2018	

© 2018 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Abstract: Hadiths, the second source of Islam, are influenced by words or manners in the proverbs widely used in Muslim societies. In addition, Hadiths in sources other than Kutub-i Tisa and the famous words known as Hadith can be the same thing. In particular, the famous sayings known as Hadith are the influence of proverbs. Therefore, some proverbs used in Azerbaijani society are similar to Hadiths. The influence of the proverbs to the famous words known as Hadith, is also possible. It is possible that authentic hadith can be a source of Azerbaijani proverbs, but with the impossibility of opposing it, it is possible for proverbs to interact with famous words known as Hadiths.

Keywords: *Islam, Hadith, Azerbaijan, Proverbs, Interaction.*

Giriş

Güney Kafkasya'da "Odlar Yurdu" olarak bilinen Azerbaycan, ilk olarak Hz. Ömer döneminde (13/634-23/644) İslâm'la tanışmış, bölge halkı ile Müslümanlar arasında ilk temaslar bu dönemde meydana gelmiştir.¹ İslâm'la müşerref olduktan sonra günümüze kadar geçen tarihî süreç içerisinde bölge halkı özellikle son asırlarda uğradığı birçok istilalara ve işgallere rağmen genellikle Müslüman kimliğini koruyabilmiştir. Bunun neticesinde yerel örf-

¹ Ali İpek, *İlk İslâmî Dönemde Azerbaycan (632-750)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1999, s. 25.

adetlerden, geleneklerden, görüş ve düşüncelerden oluşan bölge kültürü yüzyıllarca süren bir zaman diliminde İslâm'la yoğun bir etkileşim içine girmiş ve bu değerlerle yoğrulmuştur. Bu etki Azerbaycan sözlü ve yazılı kültürünün her alanında; destanlarında, masallarında, hikâyelerinde, manilerinde ve şiirlerinde görüldüğü gibi Azerbaycan atasözlerinde de görülmektedir. Zira atasözleri, ait olduğu kültürün bireyleri arasında ortaklaşa kullanılan ve çoğunlukla ne zaman ortaya çıktığı belli olmamakla birlikte uzun süre zarfında şekillenen önemli bir öğesidir. Atasözleri, bir milletin atalarından kalmış olan yol, yöntem veren, öğüt veren sözlerdir, toplumsal yaşantı içindeki bireyin uyması beklenen genel bir kural niteliğinde olup herhangi bir fikri veya hükmü tasdik etmek yahut eleştirmek için, “muhakeme edilmeksizin” meşruiyeti sosyal ve kültürel değerlerce onaylanmış en uygun araçtır.² Bir başka deyişle atasözleri uzun deneyimlerin sonucu oluşan, mutlaka bir gerçeği yansıtan, daha çok mecazî bir anlam taşıyan ve kalıplaşmış bir yargı halini almış sözlerdir.³ Dolayısıyla bu sözler hayatın çeşitli yönlerine yönelik ibretimiz kısa ve hikmetli kelimeler, topluma ait tecrübelerin sonuçları yahut halk bilgeliğinin genelleştirilmiş bedîî ifadesidir.⁴

Müslüman kimliği dolayısıyla bölge halkının atasözleri İslamî değerlerle, o cümleden ayet ve hadislerle yoğrularak nesilden nesile aktarılmıştır. Bu bağlamda bazı atasözlerinin ayet-i kerimelerden etkilenecek oluşturulduğunu söylemek mümkündür. Nitekim “De ki: “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?”⁵ ayetinden kaynaklandığı muhtemel olan “Bilenle bilmeyen bir değildir” şeklindeki atasözü örnek olarak verilebilir.

Özellikle helal-haram, din ve ibadetlerle ilgili terimlerin yer aldığı atasözlerinin İslamî değerlerin etkisiyle oluştuğu dikkatleri çekmektedir. “Abdestsiz namaz olmaz” veya “Dini olmayanın imanı da yoktur” şeklindeki atasözlerinde bunu açıkça görmek mümkündür. Bununla birlikte birçok hadisin atasözlerine lafzen veya manen tesir ettikleri görülmektedir. Söz konusu rivayetlerden önemli bir kısmı genellikle sahih hadislerin yer aldığı Kütüb-i tis'a eserleri içinde bulunmaktadır. Bir kısım atasözlerinin ise Kütüb-i tis'a içinde yer almayan kaynaklarda geçen hadislerden veya “Konuşmak gümüşse susmak altındır”, “Harekette bereket vardır” ve “Vatanı sevmek imandandır” gibi halk arasında hadis diye bilinen meşhur sözlerden kaynaklandığını söylemek mümkündür.

² Özkul Çobanoğlu, *Türk Dünyası Ortak Atasözleri Sözlüğü*, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2004, s. 1, 7.

³ Nurettin Albayrak, *Türkiye Türkçesinde Atasözleri*, İstanbul, Kapı Yayınları, 2009, s. 2.

⁴ Ebulkasım Hüseyinzade, *Atalar Sözü*, Bakü, Yazıcı, 1981, s. 5.

⁵ ez-Zümer 39/9.

Bu çalışmada özellikle Kütüb-i tis'a dışındaki kaynaklarda ve hadis diye bilinen meşhur sözlerin toplandığı eserlerde yer alan hadis ve rivayetlerin atasözleri ile ilişkisi karşısındaki durumu tespit edilecektir. Bunun sonucunda Hz. Ömer döneminden itibaren Müslüman kimliğiyle donatılmış bölge halkının kültürünün tarihî süreçte nasıl şekillendiği, günümüze kadar hangi aşamalardan geçerek etkisini ne ölçüde koruduğu belirli oranda ortaya çıkacaktır. Alanında ilklerden olması hasebiyle bu konu daha fazla çalışılmaya ve araştırılmaya ihtiyaç duymaktadır. Zira bu çalışma esasen Azerbaycan atasözleri ile ilgili yayınlanmış en önemli kitaplarda geçen veriler dikkate alınarak hazırlanmıştır. Dolayısıyla atasözlerinden değil de ilgili hadis kaynaklarındaki verilerden yola çıkılarak oluşturulacak araştırmalarda muhakkak daha kapsamlı bir sonuç elde edilecektir.

A. Kütüb-i Tis'a Dışındaki Kaynaklarda Yer Alan Hadislerin Tesir Ettiği (Düşünülen) Atasözleri

Kütüb-i tis'a dışındaki kaynaklarda yer alan birçok hadisin Azerbaycan atasözlerine lafzen veya manen tesir ettiği görülmektedir.

“Acın imanı olmaz, tokun emanı”⁶ şeklindeki atasözü ile “كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا/Fakirlik neredeyse küfür olacaktı...”⁷ hadisi arasında anlam itibariyle benzerlik vardır. Fakirliğin bazen imanı sıkıntıya sokması durumu oluşabilir. Bu gibi nedenlerden dolayı Hz. Peygamber'in; “اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْفَقْرِ/Allah'ım! Fakirlikten sana sığınırım...”⁸ şeklinde dua ettiği kaynaklarda zikredilmektedir.

“Sabır cennetin anahtarıdır”⁹ şeklindeki atasözü “الصَّبْرُ مِفْتَاحُ كُلِّ خَيْرٍ/Sabır her hayrın anahtarıdır”¹⁰ şeklindeki rivayetle anlam bakımından benzerlik göstermektedir. Genel olarak sabır kavramı birçok yerde geçmektedir. Nitekim ayette “وَاللَّهُ يُجِبُّ الصَّابِرِينَ/Allah sabredenleri

⁶ Mehman Musaoğlu-Muhittin Gümüş, *Türkçe Açıklamalı Azerbaycan Atasözleri*, Ankara, Engin, 1995, s. 13.

⁷ el-Beyhakî, Ahmed b. el-Huseyn b. Ali b. Musa el-Husrevicirdî el-Horasanî, *Şuabu'l-îmân*, (nşr. Abdülali Abdülhamid Hâmid), Bombay, Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003, IX, 12 (no: 6188); el-Kudaî, Ebu Abdullah Muhammed b. Selame b. Ca'fer b. Ali b. Hakmun el-Mısırî, *Müsnedü's-Şihâb*, 2. baskı, (nşr. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi), Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1407/1986, I, 342 (no: 586).

⁸ Benzer dualar için bkz: Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, I-V, Kahire, Dâru ihyâi kütübî'l-Arabî, 1955, Zikir, 14; et-Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre, *Sünenü't-Tirmizî*, (nşr. Muhammed Fuad Abdülbâki), I-V, yy. 1396/1976, Daavât, 13; en-Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Ali b. Şuayb, *es-Sünenü'l-kübrâ*, (nşr. Abdurğaffâr Süleyman el-Bundârî-Seyyid Kusrevî Hasan), I-VI, Beyrut, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1411/1991, İstiâze, 6, 13, 14, 15, 16; Sehv, 90; İbn Mâce, Muhammed Yezîd el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, (nşr. Muhammed Fuad Abdülbâki), I-II, yy., Dârü ihyâi türâsî'l-Arabî, t.s, Dua, 3; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (nşr. Hamza Ahmed ez-Zeyn), I-XX, Kahire, Dârü'l-hadîs, 1416/1995, VI, 57, 207.

⁹ Mehman Musaoğlu, *a.g.e.*, s. 293.

¹⁰ Beyhakî, *a.g.e.*, XII, 352.

sever...”¹¹ buyurulmaktadır. Sabrın gerekliliği ve önemi ile ilgili birçok hadis de bulunmaktadır.¹²

“İlmiyle amel etmeyen âlim elinde ışık tutan köre benzer”¹³ şeklindeki atasözü, “إِذَا عَلِمَ الْعَالِمُ فَلَمْ يَعْمَلْ كَانَ كَالْمَصْبَاحِ يُضِيءُ لِلنَّاسِ وَيُحْرِقُ نَفْسَهُ/İlmiyle amel etmeyen âlim, insanlara ışık veren, kendini ise yakan lamba gibidir”¹⁴ ve “مَثَلُ الَّذِي يُعَلِّمُ النَّاسَ الْخَيْرَ وَيَنْسَى نَفْسَهُ كَمَثَلِ السِّبْرَاجِ يُضِيءُ لِلنَّاسِ وَيَحْرِقُ نَفْسَهُ/İnsanlara ilim öğretip de kendisini unutan kimsenin misali, insanları ışıklandıran fakat kendisini yakan kandil gibidir”¹⁵ rivayetleri ile anlam olarak üst üste düşmektedir.

“Ne ekersin onu da biçersin”¹⁶ şeklindeki atasözü “مَنْ يَزْرَعُ خَيْرًا يَحْصُدْ رَغَبَةً وَمَنْ يَزْرَعُ شَرًّا يَحْصُدْ نَدَامَةً/Hayır eken sevgi biçer, şer eken ise pişmanlık”¹⁷ rivayeti ile benzerlik teşkil etmektedir.

“Kanâat hazinedir”¹⁸ şeklindeki atasözü “الْقَنَاعَةُ مَالٌ لَا يَنْفَدُ وَكَانَ لَا يَفْنَى/Kanâat tükenmeyen mal ve yok olmayan bir hazinedir”¹⁹ şeklindeki rivayete benzemektedir. Bazı kaynaklarda ise rivayetin sadece “الْقَنَاعَةُ مَالٌ لَا يَنْفَدُ” kısmı yer almaktadır.²⁰

¹¹ Al-i İmran 3/146.

¹² Bkz: el-Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-sahîh*, (nşr. Muhibbuddin Habîb), I-XIII, Kahire, Dârü'r-reyyân lî't-türâs, 1986, Merdâ, 7; Cenâiz, 32; Müslim, Cenâiz, 15; Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as, *es-Sünen*, (nşr. Muhammed Avvâme), I-V, Beyrut, Müessesetü'r-reyyân, 1419/1998, Fiten, 2; Cenâiz, 23; Tirmizî, Kıyâmet, 30; Cenâiz, 13; en-Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Ali b. Şuayb, *es-Sünenü'l-kübrâ*, (nşr. Abdurğaffâr Süleyman el-Bundârî-Seyyid Kusrevî Hasan), I-VI, Beyrut, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1411/1991, Cenâiz, 22; İbn Mâce, Cenâiz, 55; Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, III, 144.

¹³ Mehman Musaoğlu, *a.g.e.*, s. 232.

¹⁴ el-Münavî, Zeynüddin Muhammed Abdurrauf b. Tâcûlarifin b. Ali b. Zeynülabidin el-Haddadî, *Feyzül-kadîr şerhü'l-câmi's-sağîr*, Kahire, el-Mektebetü't-ticarîyyeti'l-kübra, 1356/1937, I, 405 (no: 1611); es-Suyutî, Celalüddin Abdurrahman b. Ebî Bekir, *el-Fethü'l-kebîr fî dammi'z-ziyâdeti ile'l-Câmi's-sağîr*, (nşr. Yusuf en-Nebhanî), Beyrut, Darü'l-fikr, 1423/2003, I, 126 (no: 1280).

¹⁵ et-Taberanî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb b. Mutîr el-Lahmî eş-Şamî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 2. baskı, (nşr. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi), Kahire, Mektebetü İbn Teymiye, ts., II, 165 (no: 1681); Münavî, *a.g.e.*, V, 508 (no: 8134); Suyutî, *a.g.e.*, III, 122 (no: 11019).

¹⁶ Mehman Musaoğlu, *a.g.e.*, s. 277.

¹⁷ Kudaî, *a.g.e.*, I, 232 (no: 364).

¹⁸ Mehman Musaoğlu, *a.g.e.*, s. 248; Selman Başaran, *Hadislerin Türk Atasözlerine Tesiri*, Bursa, Uludağ Üniversitesi Basımevi, 1994, s. 85.

¹⁹ es-Sehavî, Şemsüddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed, *el-Makâsidü'l-hasene fî beyâni kesîrin mine'l-ehâdisi'l-meüştehera ale'l-elsine*, (nşr. Muhammed Osman el-Huş), Beyrut, Darü'l-kütübî'l-Arabî, 1405/1985), I, 492 (no: 779); el-Aclunî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafa ve muzilü'l-ilbâs amme'stehera mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*, Beyrut, Darü ihyâi türâsî'l-Arabî, 1351/1932, II, 102 (no: 1900).

²⁰ Kudaî, *a.g.e.*, I, 72 (no: 63).

“Ev alma komşu al”²¹ şeklinde geçen Azerbaycan atasözü “الْتَمِسُوا الْجَارَ قَبْلَ شِرَاءِ الدَّارِ/Ev satın almadan önce komşuya bakın”²² veya “الْجَارُ قَبْلَ الدَّارِ/Komşu evden öncedir...”²³ şeklindeki rivayetlerle anlam itibarıyla örtüşmektedir.

B. Hadis Diye Meşhur Olan Sözlerle Etkileşim İçerisinde Olduğu Düşünülen Atasözleri

“Akıllı düşmandan korkma deli dosttan kork”²⁴ şeklindeki atasözü “عِدَاوَةُ الْعَاقِلِ وَلَا صُحْبَةُ الْمَجْنُونِ/Akıllının düşmanlığı akılsızın dostluğu(ndan yeğdir)”²⁵ sözü ile benzerlik teşkil etmektedir. Bu söz hadis olmayıp, halk arasında hadis diye bilinen meşhur bir sözdür. Ayrıca, benzeri bir sözün Hz. Ömer’in keliması olarak bilindiği kaydedilmektedir.²⁶

“Allah tembeli sevmez”²⁷ şeklindeki atasözü “إِنَّ اللَّهَ يَكْرَهُ الرَّجُلَ الْبَطَالَ/Allah tembel kişiyi sevmez”²⁸ rivayeti ile üst üste düşmektedir. Ne var ki bu rivayet sahih hadislerden olmayıp temel kaynaklarda yer almamaktadır.²⁹

“Söz gümüş olsa susmak altındır”³⁰ şeklindeki atasözü halk arasında meşhur hadis diye bilinen “إِنْ كَانَ الْكَلَامُ مِنْ فِضَّةٍ فَالصَّمْتُ مِنْ ذَهَبٍ/Konuşmak gümüşse susmak altındır”³¹ sözü ile benzerlik oluşturmaktadır. Bu sözün Lokman aleyhisselam’a ait olduğu belirtilmektedir. Meşhur hadis âlimi Abdullah b. Mübarek’e atfedilen benzer bir sözde ise “Eğer Allah’a itaat konusunda konuşmak gümüşse, Allah’a karşı masiyette susmak ise altındır” buyrulmaktadır.³² Aynı şekilde bu söz “مَنْ صَمَتَ نَجَا/Susan kimse kurtulur”³³ hadisi ile mana olarak üst üste düşmektedir.

²¹ Mehman Musaoğlu, *a.g.e.*, s. 185; Feridun Fazıl Tülbentçi, *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, İstanbul, İnkılap ve Aka, 1977, s. 229; Celal Beydilli (Memmedov), *Atalar Sözü*, Bakü, Önder Neşriyat, 2004, s. 113.

²² Kudaî, *a.g.e.*, I, 412 (no: 709).

²³ Münavî, *a.g.e.*, III, 353; Sehavî, *a.g.e.*, I, 277 (no: 359).

²⁴ Mehman Musaoğlu, *a.g.e.*, s. 32.

²⁵ Aclunî, *a.g.e.*, II, 56 (no: 1715).

²⁶ Aclunî, *a.g.e.*, II, 56.

²⁷ Mehman Musaoğlu, *a.g.e.*, s. 41.

²⁸ Sehavî, *a.g.e.*, I, 209 (no: 246); Aclunî, *a.g.e.*, I, 250 (no: 763); Ali el-Karî, Nurettin Ali b. Muhammed b. Sultan, *el-Esrârü'l-merfûa fi'l-ahbârî'l-mevdûa*, (nşr. Muhammed es-Sebbâğ), Beyrut, Darü'l-emâne, 1391/1971, I, 128 (no: 90).

²⁹ Aclunî, *a.g.e.*, I, 250 (no: 763).

³⁰ Mehman Musaoğlu, *a.g.e.*, s. 301; Özkul Çobanoğlu, *a.g.e.*, s. 428; Ebülkasım Hüseyinzade, *a.g.e.*, s. 23, 30; Selman Başaran, *a.g.e.*, s. 69.

³¹ Sehavî, *a.g.e.*, I, 218 (no: 263); Aclunî, *a.g.e.*, I, 260 (no: 800).

³² Aclunî, *a.g.e.*, I, 260.

³³ Tirmizî, *Kıyâmet*, 50; ed-Darimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fadl b. Behrâm b. Abdüssamed, *Sünenü'd-Darimî*, (nşr. Huseyn Selim Esed ed-Dârânî), Riyad, Darü'l-muğni li'n-neşri ve't-tavzî', 1412/2000), Rikâk, 5.

“Bereket harekettir”³⁴ şeklindeki atasözü halk arasında hadis diye meşhur olmuş “ في Harekette bereket vardır”³⁵ şeklindeki sözden kaynaklanmış olabilir. Bu sözün hadis ve rivayetlerde geçen, lafız ve anlam bakımından bir karşılığını bulamadık. Fakat selef âlimlerinden birisine ait olduğu kaydedilmektedir.³⁶

“Vatan sevgisi iman eseridir”³⁷ şeklindeki atasözü muhtemelen halk arasında hadis diye bilinen “حُبُّ الْوَطَنِ مِنَ الْإِيمَانِ/Vatanı sevmek imandandır”³⁸ şeklindeki meşhur sözden kaynaklanmaktadır. Bu sözün uydurma olduğunun belirtilmesine karşılık, manasının sahih (yani dine uygun) olduğu ifade edilmiştir.³⁹

“Oğlan dayıya, kız halaya çeker”⁴⁰ şeklindeki atasözünün “الأولادُ يُشَبِّهُ أَوْالَهُ/Oğlan dayılarına benzer”⁴¹ şeklindeki halk arasında hadis diye bilinen meşhur sözden etkilenerek oluşturulduğu düşünülebilir.

Sonuç

Dinin kültürler üzerindeki etkisi tartışılmazdır. Her bir dinin mensupları üzerinde etkisinin olduğu gibi İslâm’ın da Müslüman toplumların kültürlerine tesir ettiği bir gerçektir. Azerbaycan toplumu genellikle Müslüman kimliği taşıması ve bölgenin erken dönemlerden itibaren İslâm’la tanışması hasebiyle kültürün her aşaması ve her kısmı bundan oldukça etkilenmiştir. Uzun asırlar boyunca devam eden bu etkilenme özellikle atasözlerinde fazlasıyla belirgin olmaktadır.

Azerbaycan toplumunda kullanılan bazı atasözlerinin Kur’an-ı Kerîm ayetlerinden etkilenerek oluşturulmuş olabileceğini söylemek mümkündür. Bu bağlamda özellikle hadislerin atasözleri üzerindeki etkisi de dikkat çekmektedir. Bazı atasözleri Kütüb-i tis’a gibi genellikle sahih hadis kaynaklarında yer alan hadislerle benzerlik teşkil ettiği halde, bazıları ise ana hadis kaynaklarında geçmeyen hadisler ve halk arasında meşhur sözler kategorisindekilerle örtüşebilmektedir. Özellikle halk arasında meşhur sözlerle etkileşim içerisinde olması muhtemel atasözlerine “Allah tembeli sevmez”, “Söz gümüş olsa susmak altındır”, “Bereket

³⁴ Mehman Musaoğlu, *a.g.e.*, s. 98; Özkul Çobanoğlu, *a.g.e.*, s. 392; Selman Başaran, *a.g.e.*, s. 112.

³⁵ Sehavî, *a.g.e.*, I, 273 (no: 354); Aclunî, *a.g.e.*, II, 89 (no: 1844).

³⁶ Aclunî, *a.g.e.*, II, 89.

³⁷ Mehman Musaoğlu, *a.g.e.*, s. 322; Selman Başaran, *a.g.e.*, s. 114.

³⁸ Sehavî, *a.g.e.*, I, 297 (no: 386); Aclunî, *a.g.e.*, I, 345 (no: 1102).

³⁹ Aclunî, *a.g.e.*, I, 345.

⁴⁰ Mehman Musaoğlu, *a.g.e.*, s. 281; Selman Başaran, *a.g.e.*, s. 119.

⁴¹ Sehavî, *a.g.e.*, I, 707 (no: 1270); Aclunî, *a.g.e.*, II, 339.

harekettir” ve “Vatan sevgisi iman eseridir” gibi atasözlerini örnek olarak söylemek mümkündür.

Sahih hadislerin Azerbaycan atasözlerine direk veya dolaylı olarak, lafzen veya manen tesir ettiği açıktır. Aynı şekilde zayıf hadislerin veya ana hadis kaynaklarında yer almayan hadislerin atasözlerimize etkisi mümkündür. Ayrıca, halk dilinde hadis diye meşhur bazı sözlerin de atasözlerine etkisi olabilir. Bunun tersi, yani Azerbaycan atasözlerinin sahih hadislerle etkisinden bahsetmemiz imkânsızdır. Fakat bu atasözlerinin hadis diye bilinen (fakat gerçekte hadis olmayan) bazı meşhur sözlere kaynak oluşturabileceği tartışılabilir konudur. Bu nedenle, Azerbaycan atasözleri ile halk arasında hadis diye bilinen sözlerin etkileşimi konusunun, geniş ve kapsamlı bir çalışmayla ele alınmasını temenni etmekteyiz.

Bibliyografya

el-Aclunî, İsmail b. Muhammed (ö. 1162/1749), *Keşfü'l-hafa ve muzîlü'l-ilbâs amme'stehera mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*, Beyrut, Darü ihyai türasi'l-Arabî, 1351/1932.

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *Müsned*, (nşr. Hamza Ahmed ez-Zeyn), I-XX, Kahire, Dârü'l-hadîs, 1416/1995.

Ali el-Karî, Nurettin Ali b. Muhammed b. Sultan, (ö. 1014/1605), *el-Esrârü'l-merfûa fi'l-ahbâri'l-mevdûa*, (nşr. Muhammed es-Sebbâğ), Beyrut, Darü'l-emane, 1391/1971.

Ali İpek, *İlk İslamî Dönemde Azerbaycan (632-750)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1999.

el-Beyhakî, Ahmed b. el-Huseyn b. Ali b. Musa el-Husrevcirdî el-Horasanî, (ö. 458/1065), *Şuabu'l-îmân*, (nşr: Abdülali Abdülhamid Hâmid), Bombay, Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.

el-Buhârî, Muhammed b. İsmâîl (ö. 256/870), *el-Câmiu's-sahîh*, (nşr. Muhibbuddin Habîb), I-XIII, Kahire, Dâru'r-reyyân li't-türâs, 1986.

Celal Beydilli (Memmedov), *Atalar Sözü*, Bakü, Önder Neşriyat, 2004.

ed-Darimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fadl b. Behrâm b. Abdüssamed, (ö. 255/869), *Sünenü'd-Darimî*, (nşr: Huseyn Selim Esed ed-Dârânî), Riyad, Darü'l-muğni li'n-neşri ve't-tavzî', 1412/2000.

Feridun Fazıl Tülbentçi, *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, İstanbul, İnkilap ve Aka, 1977.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as (ö. 275/888), *es-Sünen*, (nşr. Muhammed Avvâme), I-V, Beyrut, Müessesetü'r-reyyân, 1419/1998.

Ebulkasım Hüseyinzade, *Atalar Sözü*, Bakü, Yazıcı, 1981.

İbn Mâce, Muhammed Yezîd el-Kazvîni (ö. 273/887), *Sünenu İbn Mâce*, (nşr. Muhammed Fuad Abdülbâki), I-II, (yy., Dâru ihyâi türâsi'l-Arabî, t.s.

el-Kudaî, Ebu Abdullah Muhammed b. Selame b. Ca'fer b. Ali b. Hakmun el-Mısrî, (ö. 545/1150), *Müsnedü's-şihâb*, 2. baskı, (nşr: Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi), Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1407/1986.

Mehman Musaoğlu-Muhittin Gümüş, *Türkçe Açıklamalı Azerbaycan Atasözleri*, Ankara, Engin, 1995.

el-Münavi, Zeynüddin Muhammed Abdurrauf b. Tâcûlarifin b. Ali b. Zeynülabidin el-Haddadî, (ö. 1031/1621), *Feyzül-kadîr şerhü'l-câmii's-sağîr*, Kahire, el-Mektebetü't-ticâriyyeti'l-kübra, 1356/1937.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/875), *Sahîhu Müslim*, I-V, Kahire, Dâru ihyâi kütübi'l-Arabî, 1955.

en-Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Ali b. Şuayb (ö. 303/915), *es-Sünenu'l-kübrâ*, (nşr. Abdurğaffâr Süleyman el-Bundârî-Seyyid Kusrevî Hasan), I-VI, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1411/1991.

Nurettin Albayrak, *Türkiye Türkçesinde Atasözleri*, İstanbul, Kapı Yayınları, 2009.

Özkul Çobanoğlu, *Türk Dünyası Ortak Atasözleri Sözlüğü*, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2004.

es-Sehavî, Şemsüddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed (ö. 911/1505), *el-Makasidu'l-hasene fî beyani kesîrin mine'l-ehâdisi'l-meştehira ale'l-elsine*, (nşr: Muhammed Osman el-Huş), Beyrut, Darü'l-kütübi'l-Arabî, 1405/1985.

Selman Başaran, *Hadislerin Türk Atasözlerine Tesiri*, Bursa, Uludağ Üniversitesi Basımevi, 1994.

es-Suyutî, Celalüddin Abdurrahman b. Ebî Bekir (ö. 911/1505), *el-Fethü'l-kebîr fî dammi'z-ziyâdeti ile'l-Câmii's-sağîr*, (nşr. Yusuf en-Nebhanî), Beyrut, Darü'l-fikr, 1423/2003.

et-Taberanî, Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb b. Mutîr el-Lahmî eş-Şamî (ö. 360/971), *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 2. baskı, (nşr. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi), Kahire, Mektebetü İbn Teymiye, ts.

et-Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre (ö. 279/892), *Sünenu't-Tirmizî*, (nşr. Muhammed Fuad Abdülbâki), I-V, yy. 1396/1976.

FIKHÎ İHTİLAFLARIN TEFSİRLERE ETKİSİ (NESEFÎ'NİN VE İCÎ'NİN TEFSİRLERİ ÖZELİNDE)*

THE EFFECT OF İHTILAFS IN THE ISLAMIC JURISPRUDENCE ON TAFSİR (ESPECIALLY THE NASAFI AND İCÎ'S TAFSİR)

Dr. Öğr. Üyesi Hasan HALILOĞLU

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Tefsir Anabilim Dalı

hhililoglu@agri.edu.com

Atf Gösterme: Haliloğlu, Hasan, (2018), Fıkhî İhtilafların Tefsirlere Etkisi (Neseî ve İcî'nin Tefsirleri Özelinde), *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 2018 (3),71-85.

Geliş Tarihi:

11 Aralık 2018

Kabul Tarihi:

24 Aralık 2018

© 2018 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Mezheplerin fıkhî ihtilaflarının tefsirlere ve bunlardaki yorumlara açıkça yansdığı bilinen bir husustur. Hanefî fakihlerinden ve müfessirlerinden Ebü'l-Berekât en-Neseî'nin (ö. 710/1310) tefsiri Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl adlı eseridir. Şâfiî mezhebinden olup önemli mütekelimlerden sayılan Aduddîn el-İcî'nin (ö. 756/1355) yazdığı tefsiri ise Tahkîku't-Tefsîr fî Teksîri't-Tenvîr adlı eseridir. Biz yukarıda zikrettiğimiz gerçeği, iki müfessirimizin tefsirlerini, özellikle “evlilikle ilgili âyetlerin” yorumları hususlarında kıyaslayarak, aşağıda örneklendirmeye çalışacağız. Ayrıca “boşama ve üzerine terettüp eden hükümleri de ihtivâ eden âyetlerin” yorumları ele alınıp incelendiğinde, yine bir tez konusu oluşturabilecek hacimde, fıkhî ve mezhepsel farklılıkları ortaya çıkaracak bir çalışma elde edilebilir. Tefsirlerde ayrı bir kategoriye oluşturan ve Kur'ân'ın tamamını değil de sadece fıkhî âyetlerin yorumlarını ele alan Tefsîru Âyâti'l-Ahkâm ya da Ahkâmü'l-Kur'ân türü eserlerde bu husus daha bâriz olarak işlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Âile hukuku, nişanlılık, evlilik, boşanmış kadınlar,*

Abstract: The commentary of Abu'l-Berekât al-Nasafi (d. 710/1310), one of the Hanafi scholars and commentators, is the work of Medârikü't-Tenzi and Hakâiku't-Te'vîl. There are important qualities coming from Shafi'i sect. The tafsir written by al-Îgî (d. 756/1355) is Tahkîku't-Tefsîr fî Teksîri't-Tenvîr. It is known that sects make the fiqh controversies tafsir and done from them. We shall try to exemplify this with the appreciation of the commentaries of the two minions, the "verses concerning the marriage". In addition, we have observed the proposals of "the divinities that contain divorce and the laws that infringe upon it", we can create a thesis and a study that will reveal the same and sectarian differences. This issue has been treated more wisely in works like Tafsîru Âyâti'l-Ahkâm or Ahkâmü'l-Qur'ân, which have a different place in the Qur'anic commentaries and the Qur'an.

Keywords: *Family law, engagement, marriage, divorced women*

* Bu makalemiz; Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı'nda Temmuz 2017 tarihinde sunmuş olduğumuz “*Ebü'l-Berekât en-Neseî ile Aduddîn el-İcî'nin Âile Hukûkuna İlişkin Âyetlere Yaklaşımlarının Mukâyesesi*” adlı doktora tezimizin genel bir değerlendirmesidir.

Giriş

Müfessirlerimiz **Nesefî** ile **Îcî**'nin doğum tarihleri arasında 60 yıllık bir zaman farkı vardır. Nesefî önce, Îcî sonra yaşamıştır. Nesefî 620/1223 yılında Mâverâünnehir bölgesinde bugünkü Özbekistan toprakları içinde kalan Buhârâ-Semerkant arasında Nesef'de (Nahşeb-Qarşı) doğmuştur. 710/1310 yılında Bağdat'tan ilmî seyahatinden dönerken Huzistan'ın İzec kasabasında vefât etmiştir. Îcî ise 680/1281 yılında Fars Eyâleti'nin Şîrâz şehrine bağlı Îc (Eg) kasabasında doğmuştur. Mübârizüddîn Muhammed tarafından hapsedildiği Muzafferîler Hânedanlığı'na bağlı Direymiyan Kalesi'nde 756/1355 yılında vefât etmiştir.

Müfessirlerimizin yaşadığı dönem ve ortam arasında da ciddî farklılıklar vardır. Çünkü Nesefî'nin hayatı çilelerle ve sıkıntılarla dolu geçmiştir. Îcî'nin hayatı çoğunlukla istikrarlı ve sıkıntılardan uzak şekilde geçmiştir. Nesefî'nin yaşadığı yıllar Bağdat-Abbâsî Hilâfeti'ne bağlı Selçuklu Devleti'nin Moğollar tarafından istilâ ve talan edildiği, Mâverâünnehir bölgesinin ve özellikle Buhârâ'nın defalarca yakıp yıkıldığı ve bu nedenle Nesefî'nin burasını terkederek Kirmân'a kaçtığı yıllardır. Moğollar bölgeyi işgal edince İran Moğolları adıyla İlhanlı Devleti'ni kuracaklardır. Îcî'nin hayat sahnesine çıktığı yıllarda Moğol furyasının ve istilâlarının hızı çoktan geçmiş, Selçuklular yıkılarak yerine İlhanlı Devleti kurulmuştu. Bu yeni devletin şehirlerinden Şîrâz'da (Kadı Beydâvî'nin Îcî'den iki dönem önce kadılık yaptığı şehir) ve Sultâniye'de Îcî ilim tahsil etmiş, Şâfiî mezhebi adına müderrislik ve kadılık yapmıştır. İlhanlı Sultanları'yla da çok iyi ilişkileri hattâ arkadaşlıkları olmuştur. Nesefî'nin Buhârâ, Kirmân ve Bağdat'taki ilmi seyahatleri ve tahsili çok sıkıntılı geçmiştir.

Nesefî fıkhıta Hanefî, kelamda Mâtürîdî'dir. Hocaları da Hanefî'dirler. Bunun aksine Îcî fıkhıta Şâfiî, kelâmda Eşârî'dir. Hocaları da Şâfiî'dirler. Yazdıkları eserleri de bu anlayışlarına göre kaleme almışlardır. Her ikisinin de eserlerinde ve özellikle tefsirlerinde kelâmî konuları tartışırken sapık fırkalara ve Mûtezile'ye karşı reddiyeler yaptıkları gözlemlenmektedir.

İki müfessirimizin eserleri arasında bir kıyaslama yaparsak; Nesefî'nin usûl-ü fıkıh, fûrû-u fıkıh, kelâm, hadis, tasavvuf ve tefsir alanlarında eserleri (25 tane) vardır. Nesefî'nin bütün eserlerini yazdıktan sonra ömrünün sonlarına doğru en son *Medârikü't-Tenzîl* adlı tefsirini yazdığını görürüz. Nesefî'nin fıkıh yönü ağır basar ve bunun açık delili bu alanda yazdığı değerli eserleridir. Fıkıh alanında *el-Kâfi*, *el-Vâfi* ve bunların muhtasarı olan *Kenzü'd-dekâik*'i meşhurdur. Bu eser, Hanefî fikhının temel metinlerinden olup medreselerde uzun yıllar okutulmuş ve ezberlenmiştir. Nesefî daha sonra yazdığı tefsirinde fıkıh konularına fazla girmeyerek fikhî meseleleri ilgili eserlerine havâle etmiştir. Bunların en başında *Kenzü'd-dekâik*'i gelmektedir.

Îcî ise kelamcı diye bilinir ve bunun açık delili meşhur *el-Mevâkıf*'ıdır. Usûl-ü fıkıh, münâzara, cedel, kelam, akâid, dil ve belâğat, ahlak, siyaset ve tefsir alanlarında çok sayıdaki (15'den fazla) eseri arasından ilk yazdığı *Tahkîku't-tefsîr*'idir ve bunu vefâtından 30 küsur yıl önce yazmıştır. İlk yazdığı eseri olduğu için Îcî'nin tefsirinde özellikle fûrû-u fıkıh ve kelama âit çok geniş bilgiler vardır. Fûrû-u fıkha dâir bir eseri yoktur.

Îcî'nin tefsirinin Neseî'nin tefsirinden iki kat daha hacimli olduğunu söylemek mümkündür. Her ikisinin de baş kaynakları Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ıdır. Fıkıhta Hanefî olan Zemahşerî'nin tefsirinde âyetleri yorumlarken naklî ve aklî deliller her iki mezhebe yetecek kadar bol zikredilmiştir. Müfessirlerimiz Neseî ve Îcî'nin bu delillerden daha çok kendi mezheplerini ve görüşlerini destekleyenleri tercih edip aldıklarını söylemek mümkündür. Ayrıca Zeccâc, Kadı Beydâvî, Fahreddîn Râzî gibi tefsirler de her iki müfessirimizin kaynakları arasında yer alırlar. Tefsirinde lügavî tahlillere de çok yer veren Zemahşerî'den Neseî bu hususlarda çok nakiller yaptığından Neseî'nin tefsiri çoğu kez bir lügavî tefsir gibi algılanmıştır. Neseî'nin tefsirinde fikhî izahlara çok yer vermeyip bu konuları fûrû-u fıkıh eserlerine havâle etmiştir.

Kırâat vecihlerine her iki müfessirimizin de yer verdiği, ancak Îcî'nin kırâat imamlarının isimlerini zikretmeksizin, onlar hakkında "kürîe-yukraü" gibi ifâdeler kullandığı görülmektedir.

Neseî ile Îcî'nin Evlilikle İlgili Âyetleri Yorumlarken Sergiledikleri Fikhî İhtilaflar ve Neticeleri

Fıkıh, âile hukuku ve evlilikle ilgili âyetleri yorumlarken müfessirimiz Neseî'nin kendi Hanefî fikhının usulüne ve fûruuna bağlı kaldığını, Îcî'nin ise Şâfiî mezhebinin usulüne ve fûruuna bağlı kaldığını görmekteyiz. Usulde bunun açık örneğini; nesih meselesinin dört çeşidi olan; 1- Kur'ân'ın Kur'ân'la neshi, 2- Sünnet'in Sünnet'le neshi, 3- Kur'ân'ın Sünnet'le neshi, 4- Sünnet'in Kur'an'la neshi örneklerinde görmekteyiz.¹ Bu dört tanesinden dördünü de Neseî kabul ettiği² halde Îcî ilk ikisini kabul eder, son ikisini kabul etmez.³ İlk tecih Hanefîler'in görüşü, ikincisi Şâfiîler'in görüşüdür. Bu tür neshin varlığı ya da yokluğu ile ilgili

¹ Haliloğlu, Hasan, *Ebü'l-Berekât en-Neseî ile Adudüddîn el-Îcî'nin Âile Hukûkuna İlişkin Âyetlere Yaklaşımlarının Mukâyesesi*, Dr. Tezi, MÜSBE, TİBABB, TBD, İstanbul, Temmuz 2017, s. 63.

² Neseî, *Ebü'l-Berekât, Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil*, I, 150; agm, *Keşfü'l-Esrâr (Şerhu'l-Menâr)*, II, 149, 150-154.

³ Îcî, *Adudüddîn, Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*, s. 267-286; Kadı Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 103-104; agm, *Minhâci'l-Vusûl fi İlmi'l-Usûl*, s. ...

tartışmayı her iki müfessirimize ve mezheplerine göre, fûrû-u fıkhıta, vasiyet âyetinin⁴ mîras âyetleri⁵ ile mi yoksa vasiyet-mîras hadisi⁶ ile mi nesh edildiği hususunda açıkça görmekteyiz.⁷

Fûrû-u fıkıh ve evlilikle ilgili âyetlerin yorumlarını nasıl farklı şekilde ve yine kendi mezheplerine göre değerlendirdiklerinin örnekleri sayılamayacak kadar çoktur. Gördüğümüz bâriz farkları şu şekilde sıralamamız mümkündür:

Nesefî, besmeleyi Kur’ân âyetlerinin başında müstakil bir âyet saymazken,⁸ İcî bunun aksini söyler.⁹ Boşanmış kadınların beklemeleri gereken iddete değinen âyetteki “kurû” lafzını Nesefî hayız,¹⁰ İcî de tuhur¹¹ olarak anlamaktadır. Annelerle evlenmenin haramlığını hükme bağlayan Nisâ; 4/23 âyette geçen “tahrîm” lafzının Nesefî ve İcî (ehl-i sünnet ulemâsı) hakîkî manada kullanıldığını, Mûtezile ise mecâzî manada kullanıldığını belirtmektedirler.¹² Bakara; 2/158 âyeti yorumlarken Nesefî “hacda sa’y yapmayı”ı haccın rûknü değil vâcibi olarak görürken,¹³ İcî sa’yın rûknü olduğunu söylemektedir.¹⁴

Bakara; 2/196 âyeti yorumlarken hacda mahsur/muhsar kalmayı ifade eden “ihsâr” kelimesini İcî sadece düşmanın engellemesi olarak görürken,¹⁵ Nesefî buna hastalık gibi engelleri de ilâve eder.¹⁶ Yine aynı âyetin tefsirinde, İcî muhsar kimsenin kurbanının ister harem ister hill bölgesi olsun hacının mahsur kaldığı yerde kesileceğini,¹⁷ Nesefî ise bu kurbanın sadece harem bölgesinde kesilebileceğini belirtmektedir.¹⁸ Yine haccın yapılış şekillerinden bahseden Bakara; 2/203 âyetin tefsirinde, İcî Mina’dan ayrılmanın şeytan taşladıktan sonra,¹⁹ Nesefî ise sabah fecir doğduktan sonra yapılacağını,²⁰ şeytan taşlamanın üçüncü gün zeval vaktinden önce de yapılabileceğini belirtmektedirler.

⁴ Bakara; 2/180.

⁵ Nisâ; 4/11-14.

⁶ (إِنَّ اللَّهَ أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقِّ حَقَّهُ، أَلَا لَوْ وَصِيَّةَ لَوَارِثٍ) “Allah c.c. (mîrâs âyetlerindeki taksîmât ile), herkese (maldan, mîrâstan) hakkını vermiştir. Dolayısıyla bundan sonra, vârise vasiyet (vârise bırakmak için maldan vasiyet etmek) hakkı yoktur.” Tirmizî, Vesâyâ, 5; Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV, 186, 189; V, 267; Zemahşeri, Keşşâf, I, 171.

⁷ Nesefî, Medârikü’t-Tenzîl, I, 150; agm, Keşfü’l-Esrâr, II, 151; İcî, Tahkîku’t-Tefsîr fî Teksîri’t-Tenvîr, Köprülü Fâzıl Ahmet Paşa, no. 50, vr. 65b-66a; agm, Şerhu Muhtasari’l-Müntehâ, s. 267-286.

⁸ Nesefî, Medârikü’t-Tenzîl, I, 29-30.

⁹ İcî, Tahkîku’t-Tefsîr, Köprülü Fâzıl Ahmet Paşa, no. 50, vr. 2a.

¹⁰ Nesefî, Ebü’l-Berekât, Medârikü’t-Tenzîl, I, 179-180.

¹¹ İcî, age, vr. 89a.

¹² Zemahşeri, Keşşâf, I, 378-379; Kadı Beydâvî, Envâru’t-Tenzîl, I, 207-208; Nesefî, age, I, 320-321; agm, Keşfü’l-Esrâr, I, 276-277; İcî, age, , vr. 137a.

¹³ Nesefî, Medârikü’t-Tenzîl, I, 140.

¹⁴ İcî, age, , vr. 60a.

¹⁵ İcî, Adudüddîn, age, vr. 70a.

¹⁶ Nesefî, Ebü’l-Berekât, age, I, 160.

¹⁷ İcî, age, vr. 70a.

¹⁸ Nesefî, age, I, 160.

¹⁹ İcî, age, vr. 72a.

²⁰ Nesefî, age, I, 165.

Bakara; 2/222 âyetin yorumunda kadının hayız/âdet kanını İcî kamerî 9 yaşını doldurduktan sonra en az tam 1 gün ve 1 gece boyunca gelen kan,²¹ Neseî ise en az 3 gün devam eden kan diye açıklamaktadır.²²

Evliliğe ehil sayılmaları için eşlerde aranan âkil, bâliğ ve hür olmak şeklindeki üç şarta ilâveten “velisinin aracılığını ve iznini almak” diye kadında bir dördüncü şartın arandığını üç mezhep de dile getirmektedir. Bu, İcî'nin de görüşüdür. Hanefiler ve Neseî ise ergen bir kadının kendi irâdesi ile evlenebileceğini, sadece küçük kızın evlilikte velisinin iznine muhtaç olduğunu belirtmektedirler. Adayların ergen sayılmasındaki en alt yaş sınırı kızlarda 9, erkeklerde 12'dir. Üst sınır ise; Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre her iki cins için de 15, Ebû Hanîfe'ye göre kızlarda 17, erkeklerde 18 yaşır.²³

İlk iki boşamadan sonra mehir hususunda nasıl hareket edileceğini belirten Bakara; 2/229 âyetin başında iki defa geçen hitâbın ilkinin kocalara ikincisinin ise hâkimlere yönelik olduğunu Neseî belirtirken,²⁴ İcî her ikisinin de sadece hâkimlere yönelik olduğunu söylemektedir.²⁵ Bu farklılıktan zaten “kadın evlenirken velisinden izin almalı mıdır?” tartışması çıkmaktadır. Bakara; 2/237 âyette zikredilen “*nikâh bağı elinde bulunduran kimse*” Ebû Hanîfe, Neseî ve Şâfiî'nin yeni mezhebine göre kocadır.²⁶ İmâm Mâlik'e, Şâfiî'nin eski mezhebine ve İcî'ye göre velîdir.²⁷ Yine aynı âyetteki “*affetmeniz takvâya daha yakındır*” cümlesinin muhâtabı Neseî'ye göre tarafeyn yani karı-kocadır.²⁸ İcî bu konuda fikir beyan etmemektedir.²⁹

Nisâ; 4/2 âyette geçen “*yetim*”i her iki müfessirimiz de babası ve velisi olmayan çocuk diye anlarmaktadırlar, bülûğ çağına erdikten sonra onun artık yetimlikten çıkacağını ve ergen/yetişkin muâmelesi göreceğini söylemektedirler.³⁰ Nisâ; 4/5 âyetteki “*sefihlere mallarınızı vermeyiniz*” cümlesinin muhâtabı Neseî'ye göre velîler,³¹ İcî'ye göre sefih

²¹ İcî, age, vr. 77a-b.

²² Neseî, age, I, 165; agm, *Kenzü'd-Dekâik*, s. 149.

²³ **Hanefî kaynakları:** Merğînânî, *el-Hidâye*, III, 314, 315, 319, 325, 333; Neseî, *Kenzü'd-Dekâik*, s. 573; Kudûrî, *el-Kitâb*, s. 64; İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddi'l-muhtâr*, VI, 142, 151, 153, 154, 173; Halebî, İbrahim, *Mültekâ'l-ebhur*, II, 182-185 (Kitâbü'l-Hicr); **Şâfiî kaynakları:** İmâm Şâfiî, *el-Ümm*, III, 321, 325, 327; Şîrâzî, Ebû İshâk, *Tenbîh*, s. 294-297; Gazzâlî, *Vecîz*, s. 171; Râfiî, Ebû'l-Kâsım, *el-Azîz*, V, 66-83; **Mâlikî kaynakları:** İbn Arabî, Ebû Bekir, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 319, 320, 321 vd (Nisâ; 4/9. âyetin tefsiri); İbn Rüşd (el-Hafid), *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 279 vd; Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle Âile İlmihali*, s. 155-156.

²⁴ Neseî, *Medârikü't-Tenzil*, I, 181.

²⁵ İcî, age, vr. 79a.

²⁶ Neseî, age, I, 188.

²⁷ İcî, age, vr. 83a.

²⁸ Neseî, age, I, 188.

²⁹ İcî, age, vr. 83a.

³⁰ Neseî, age, I, 305; İcî, age, vr. 131b.

³¹ Neseî, age, I, 308; agm, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 454-586.

kimsenin evlatlarıdır.³² Bir sonraki âyette yer alan “yetimlerde rüşt alâmeti görüp sezinlerseniz mallarını onlara teslim edin” ibâresinden Ebû Hanîfe ve Neseî “yetim ve sefih kimse 25 yaşına girmişse kısmî rüştüne ermiş sayılır ve artık mükellef tutulur”,³³ İmam Şâfiî ve İcî “yaşına bakmaksızın yetimde rüştü açık ve tam olarak gözetlenmedikçe mükellef tutulmaz” manası çıkarmaktadırlar.³⁴ Nisâ; 4/25 âyetindeki “onları velîlerinin izniyle evlendirin” cümlesini Ebû Hanîfe ve Neseî yetişkin kadınlar evlenirken velîlerinin izni olmadan evlenebilirler diye anlarken,³⁵ İmâm Şâfiî ve İcî bunun aksini söylemektedirler.³⁶

Evlilikte denklige değinen Bakara; 2/232 âyetteki “karı-koca aralarında ma’rûf üzere anlaştıkları takdirde...” cümlesini her iki müfessirimiz de mehr-i misil diye anmaktadırlar.³⁷

Kur’ân’da geçen “nikâh” lafızlarının tamamını Şâfiîler ve İcî “evlilik akdi” olarak anlarken,³⁸ Hanefîler ve Neseî, Nisâ; 4/22 âyetteki nikâh lafzını bundan istisnâ tutmaktadırlar ve nikâhın burada “cinsel ilişki” manasında kullanıldığını belirtmektedirler.³⁹ Ayrıca Şâfiîler nikâh lafzının hakîkî manasının “evlilik akdi”, mecâzî manasının “cinsel ilişki” olduğunu belirtirlerken⁴⁰ Hanefîler bunun aksini iddiâ etmektedirler.⁴¹

Nisâ; 4/21 âyetteki “siz onlarla içli dışlı olmuştunuz” ibâresi ile Ahzâb; 33/49 âyetteki “sonra onlara dokunmadan boşarsanız” ibâresini esas alan Hanefîler ve Neseî, halvet-i sahîha’yı da cinsel ilişki saymakta, bu durumda çocuğun nesebinin babaya sâbit olacağını ve eşlerin ayrılmaları durumunda kadının mehiri hak etmiş olacağını hükme bağlamaktadırlar. Şâfiîler ve İcî bu görüşü kabul etmemektedir.

Evlenilmesi Haram Olan Kadınlar

Bu kadınlardan müşrik olanlarıyla evlenmenin haramlığını ifâde eden Bakara; 2/221 âyetin müşrik, kâfir, ateist, gayr-i müslim kadınlarla evlenmeyi yasakladığı kabul edilmektedir. Ancak Mâide; 5/5 âyetin ehl-i kitap kadınları bunlardan istisnâ tuttuğu ve onlarla evlenmeyi

³² İcî, age, vr. 131b-132a.

³³ Neseî, age, I, 308-309.

³⁴ İcî, age, vr. 131b-132a.

³⁵ Neseî, age, I, 324.

³⁶ İcî, age, vr. 131b-138a.

³⁷ Neseî, age, I, 183; İcî, age, vr. 81a.

³⁸ İcî, age, vr. 77a-b, 137a; agm, *Şerhu’l-Muhtasar*, s. 46-47.

³⁹ Zemaşerî, *Keşşâf*, I, 211; Neseî, age, I, 320321; agm, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 233.

⁴⁰ İmâm Şâfiî, *Ümm*, V, 35-36; agm, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, s. 112-122; Şîrâzî Ebû İshâk, *Tenbîh*, s. 408-410; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, II, 383-384; Gazzâlî, *Vecîz*, s. 284; Râfiî, *Azîz*, VIII, 35, 36; İcî, Adudüddîn, age., vr. 77a-b, 137a; agm, *Şerhu’l-Muhtasar*, s. 46-47; Ebû Zehra Muhammed, *el-Ahvâlü’ş-Şahsiyye*, s. 65; Haliloğlu Hasan, age, s. 164.

⁴¹ Zemaşerî, age, I, 211; Merğînânî, age, I, 209; Neseî Ebû’l-Berekât, *Medârikü’t-Tenzîl*, I, 320321; agm, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 233; agm, *Kenzü’d-Dekâik*, s. 252; Meydânî, *Lübâb*, III, 6; Kudûrî, *el-Kitâb*, s. 108; Halebî İbrâhîm, *Mülteka’l-Ebhur*, I, 240; Ebû Zehra Muhammed, age, s. 65; Haliloğlu Hasan, age, s. 164.

helal saydığı belirtilmektedir. Hüküm böyle olmakla birlikte Hanefiler sonraki âyetin öncekini neshettiğini söylemekte⁴² fakat Neseî bu konuda bir şey söylememektedir.⁴³ Şâfiîler ve İcî ise nesih yerine tahsis vardır demektedirler.⁴⁴ Üç kez boşanmış kadınların ilk kocalarına dönebilmesi için yeni kocayla cinsel ilişki yaşaması şartının Hanefiler ve Neseî useyle/balcık hadisine⁴⁵ dayandığını,⁴⁶ İmam Şâfiî ve İcî ise bunun bu hadisle değil de bizzat Bakara; 2/230 âyetin ibâresinden (gaye ve tahsis ifâde eden *hattâ* lafzından) kaynaklandığını⁴⁷ belirtmektedirler. Çünkü Şâfiîler hadisi âyet karşısında (onu nesheden ve hükmünü kısıtlayan bir) hüccet saymamaktadırlar. Çok hanımla evlenme durumunda adâleti sağlayamama endişesi duyulduğunda tek eşle evlenmeyi tavsiye eden Nisâ; 4/3 âyette geçen (عال-يعول، أعال-يُعيال) fiilini Hanefiler ve Neseî “adâletten sapmak, zulmetmek” manasında anlarken,⁴⁸ İmam Şâfiî ve İcî “çok çocuk sahibi olmak ve dolayısıyla geçim sıkıntısı çekmek” manasında anlamaktadırlar.⁴⁹ Babaların hanımlarıyla evlenmeyi haram sayan Nisâ; 4/22 âyetteki nikâh lafzını Neseî cinsel ilişki manasında anlarken, İcî evlilik akdi manasında anlamaktadır. Ayrıca yine bu âyetten hareketle Hanefiler ve Neseî zinâ fiilini hürmet-i müsâhere sebebi saymakta, yani zinâ eden kişiye zinâ ettiği kimseyle sanki onunla evlenmiş gibi diğer akrabalarını haram kıldığını kabul etmektedirler.⁵⁰ Şâfiîler ve İcî zinânın böyle bir haramlığa sebep olamayacağını, zinanın ne helali haram ve ne de haramı helal kılamayacağını söylemektedirler.⁵¹ Bunlar, müfessirlerimizin kendi mezheplerinin de görüşleridir.

Özoğulların karısıyla evlenme haramlığını belirten Nisâ; 4/23 âyette geçen “*halîle- halâil*” lafzı üzerinde de iki müfessirimiz ve mezhepleri ihtilaf etmektedirler. İcî özoğulun câriyesini de karısı gibi halîle saymakta ve her ikisinin babaya haram olduğunu kabul etmektedir.⁵² Neseî ise bu ikisini birbirinden ayırarak cariye halîle sayılamayacağını ve

⁴² Zemahşerî, age, I, 202; Kadı Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 119; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, s. 226-227.

⁴³ Neseî, age, I, 17 vd, 159, 161, 168, 177 vd; II, 86 vd, 146 vd.

⁴⁴ İcî, *Tahkîku't-Tefsîr*, Köprülü Fâzıl Ahmet Paşa, no. 50, vr. 77a-b.

⁴⁵ Ebû Dâvûd, Talâk, 49; Nesâî, Talâk, 9; İbn Mâce, Nikâh, 32; İmâm Mâlik, Muvattâ, 17, 18; Ahmed b. Hanbel, Müsned, I, 214, II, 25, 62, 85, VI, 42, 96, 193.

⁴⁶ Neseî, age, I, 182; agm, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 33-34; Molla Cîvân, *Şerhu Nûri'l-envâr ale'l-Menâr*, (Neseî'nin *Keşfü'l-Esrâr*'ı ile birlikte basılmış), I, 33-36.

⁴⁷ İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, s. 208-210, 225, 256; agm, *Tahkîku't-Tefsîr*, Köprülü Fâzıl Ahmet Paşa, no. 50, vr. 79b-80a; Molla Cîvân, age., I, 33-36.

⁴⁸ Neseî, age, I, 306-307.

⁴⁹ İcî, age, vr. 131b.

⁵⁰ Merğînânî, age, I, 209; Neseî, *Kenzü'd-Dekâik*, s. 252; Meydânî, age, III, 6; Kudûrî, age, s. 108; Halebî, age, I, 240; Ebû Zehra, Muhammed, age, s. 65.

⁵¹ İmâm Şâfiî, *Ümm*, V, 35-36; *Ahkâmü'l-Kur'ân*, s. 112-122; Şirâzî Ebû İshâk, *Tenbih*, s. 408-410; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 383-384; Gazzâlî, *Vecîz*, s. 284; Râfîf, *Azîz*, VIII, 28, 35, 36.

⁵² İcî, age, vr. 138a.

onunla evlenmenin oğulun babasına haram olmadığını belirtmektedir.⁵³ Sütöğlun karısı her ikisine göre de *halîle*'dir, yani babaya haramdır.⁵⁴

Nisâ; 4/24 âyetin başını esas alan Hanefîler ve Nesefî esir alınan evli kadının/câriyenin onu esir alan kimseye helal olması için istibrâyı şart koşmaktadırlar.⁵⁵ Şâfiîler ve İcî ise bu şartı aramamaktadırlar.⁵⁶ Nûr; 24/6-10 âyetlerde bahsedilen mülâ'aneyi Hanefîler şahitlik olarak kabul edip bir bâin talak saymakta,⁵⁷ Şâfiîler ise bunu yemin kabul edip bu yolla boşanan eşleri artık birbirlerine ebedî haram saymaktadırlar.⁵⁸ Nesefî ve İcî de mezhepleri ile aynı görüştedirler.⁵⁹

Evlilik akdini Şâfiîler ve İcî salt hukûkî bir muâmele olarak kabul ederlerken,⁶⁰ Hanefîler ve Nesefî bunun ayrıca ibâdet veçhesinin de işaret etmektedirler.⁶¹ Nişanlılık ve evlilik teklifinden bahseden Bakara; 2/234-235 âyetlerin manasından hareketle Şâfiîler de dâhil çoğunluk müçtehitler vefât iddeti bekleyen kadına kıyasla bâin talakla boşanmış kadına da ta'rîzan (çıtlatarak, îmâ ederek) evlilik teklifi yapılabileceği görüşündedirler.⁶² Bunun aksine Hanefîler hükmü sadece vefat iddeti bekleyen kadına tahsis ederler, bâin talakdan iddet bekleyen kadına evlilik teklifi yapılamayacağına kâildirler.⁶³ Nesefî ve İcî de kendi mezhepleriyle aynı görüştedirler.⁶⁴

Kur'ân-ı Kerîm evlilik akdi için sadece "inkâh" ve "tezvîc" lafızlarını kullandığı için Şâfiîler evlilik akdinin rükünlerinden olan sîga (îcâb ve kabûl) için sadece bu lafızları geçerli sayarken,⁶⁵ Hanefîler niyetin evlenmek olması şartıyla hibe gibi benzer ve mecâzî lafızları da evlilik akdinde geçerli saymaktadırlar.⁶⁶ Şâfiîler ise hibe'yi Ahzâb; 33/50 âyetindeki "hibe" lafzından dolayı sadece Hz. Peygamber'in evliliğine tahsis etmektedirler.⁶⁷

⁵³ Nesefî, age, I, 321-322.

⁵⁴ Nesefî, age, I, 321-322; İcî, age, vr. 138a.

⁵⁵ Zemahşerî, age, III, 381; Kadı Beydâvî, age, I, 209; Nesefî, age, I, 322.

⁵⁶ Zemahşerî, age, III, 381; Kadı Beydâvî, age, I, 209; İcî, age, vr. 138a-b.

⁵⁷ İmâm Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lügât*, s. 762-764 (le'ane) md; Nesefî, age, III, 198-199; agm, *Kenzü'd-Dekâik*, s. 301-302.

⁵⁸ İmâm Nevevî, age, s. 762-764 (le'ane) md; İcî, *Tahkîku't-Tefsîr*, Köprülü Damat İbrahim Paşa, no. 134, vr. 56a.

⁵⁹ İmâm Nevevî, age, s. 762-764 (le'ane) md; Nesefî, age, III, 198-199; agm, *Kenzü'd-Dekâik*, s. 301-302; İcî, *Tahkîku't-Tefsîr*, Damat İbrahim Paşa, no. 134, vr. 56a; Haliloğlu Hasan, age, s. 192-204.

⁶⁰ İcî, age, vr. 60b-61a.

⁶¹ Nesefî, age, III, 221; agm, *Kenzü'd-Dekâik*, s. 251.

⁶² İcî, *Tahkîku't-Tefsîr*, Köprülü Fâzıl Ahmet Paşa, no. 50, vr. 82a-b.

⁶³ Mergînânî, age, I, 288-289; Meydânî, age, III, 52-59; Nesefî, age, I, 186-187.

⁶⁴ Mergînânî, age, I, 288-289; Meydânî, age, III, 52-59; Nesefî, age, I, 186-187; İcî, *Tahkîku't-Tefsîr*, Köprülü Fâzıl Ahmet Paşa, no. 50, vr. 82a-b.

⁶⁵ Şâfiî, age, V, 32-33; agm, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, s. 121-122; Gazzâlî, age, s. 277; Râfiî, age, VII, 492-493;

⁶⁶ Nesefî, age, III, 447-449; agm, *Kenzü'd-Dekâik*, s. 251.

⁶⁷ İcî, *Tahkîku't-Tefsîr*, Damat İbrahim Paşa, no. 134, vr. 141b, 142a.

Hanefîlere göre evlilik akdinin tek rûknü sigadır.⁶⁸ Diğer üç mezhebe göre evlilik akdinin rûkûnleri siga, tarafeyn, velîler ve şahitler olmak üzere dört tanedir.⁶⁹ Neseî ile İcî'nin mezheplerinin görüşlerine katıldıklarını burada da hatırlatalım.⁷⁰ Hem iki müfessirimiz ve hem de mezheplerine göre evlilik akdinin geçerli olması için icâb ve kabûl'den en az birinin geçmiş zaman kipinde olması gerekir. Hz. Şuayb'ın Hz. Musâ'ya kızıyla evlenmesi teklifinden bahseden Kasas; 28/27 âyette geçen nikâh lafzının geçmiş zaman ifade etmediği için evlilik akdi değil de ancak evlilik teklifi ifade ettiğini belirtmektedirler.⁷¹

Kişinin hanımıyla hayızlı halde iken cinsel ilişki kurması Bakara; 2/222 âyetin hükmüyle haramdır. Ancak kadının bedeninin bu durumda kocasına haram olan kısmı Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Neseî'ye göre izâr altı fâhiş avreti yani diz kapağı ile göbeği arasındır.⁷² İmâm Muhammed, Şâfiî ve İcî'ye göre kadının sadece cinsel organıdır.⁷³ Kadının hayız kanının en fazla süresi Hanefîler'e göre 10 gün,⁷⁴ Şâfiîler'e göre 15 gündür.⁷⁵ Mezkûr âyette “temizleninceye (*tahâret/tuhur*) kadar hayızlı haldeki kadınlara yaklaşmayın” hükmü yer alır. Âyetteki *tahâret*'i Şâfiîler ve İcî bu konuda vârid olan sadece tek kırâatı (yethurne) esas aldıkları için, “kadının hayız kanının kesilmesi” olarak anlarlar.⁷⁶ Hanefîler ise *tahâret* kelimesi hakkındaki her iki kırâatı (yethurne ve yetetahherne) da esas alarak bu kelimeye hem “kadının hayız kanının kesilmesi” ve hem de “kan kesildikten sonra gusledip yıkanması” manası vermekte, her iki kırâatla da amel etmektedirler.⁷⁷ Bu ihtilafın neticesi şurada ortaya çıkar: Hanefîlere göre tahfipli okuyuşta, karısı hayız halinin en fazla süresi sayılan 10 günden sonra hayız kanından temizlenmişse yıkanıp gusletmemiş olsa da kocası onunla cinsel ilişki kurabilir. Şeddeli okuyuşta, karısı hayız halinin en az süresi olan 3 günden sonra hayız kanı kesilmişse gusledip yıkanmadıkça ve bunun üzerinden tam bir namaz vakti geçmedikçe kocası onunla cinsel ilişki kuramaz.⁷⁸ Şâfiîler ve İcî ise her halükârda kadının hayız kanının kesilmesini yeretli görmemekte, ayrıca gusledip yıkanması şartını da aramaktadırlar.⁷⁹

⁶⁸ Merğînânî, age, I, 206; Kudûrî, age, s. 107; Meydânî, age, III, 3; Halebî, age, I, 238.

⁶⁹ Gazzâlî, age, s. 277-278; Râfiî, age, VII, 492; Döndüren Hamdi, age, s. 156.

⁷⁰ Neseî, age, I, 181-183, 323-324; agm, *Kenzü'd-Dekâik*, s. 251; İcî, *Tahkîku't-Tefsîr*, Köprülü Fâzıl Ahmet Paşa, no. 50, vr. 77a-b, 80a-b, 138b; agm, age, Damat İbrahim Paşa, no. 134, vr. 60b, 61a; Haliloğlu Hasan, age, s. 253-256.

⁷¹ Neseî, age, III, 337; İcî, *Tahkîku't-Tefsîr*, Damat İbrahim Paşa, no. 134, vr. 101b.

⁷² Neseî, age, I, 176.

⁷³ Neseî, age, I, 176; İcî, *Tahkîku't-Tefsîr*, Köprülü Fâzıl Ahmet Paşa, no. 50, vr. 78a.

⁷⁴ Neseî, *Kenzü'd-Dekâik*, s. 149.

⁷⁵ İcî, age, vr. 77b, 78a.

⁷⁶ İcî, age, vr. 77b, 78a.

⁷⁷ Neseî, age, I, 176.

⁷⁸ Neseî, Ebû'l-Berekât, *Medârikü't-Tenzîl*, I, 176; agm, *Kenzü'd-Dekâik*, s. 149-150.

⁷⁹ İcî, *Tahkîku't-Tefsîr*, Köprülü Fâzıl Ahmet Paşa, no. 50, vr. 77b, 78a.

Karı-koca arasındaki geçimsizliğe ve iyi geçinme yükümlülüklerine işaret eden âyetler Bakara; 2/259, Nisâ; 4/34, 35, 128, 130 âyetleridir. Nisâ; 4/35 âyetinde belirtildiği gibi, eşlerin anlaşamamaları durumunda biri kadının biri de erkeğin akrabalarından olmak üzere iki erkek hakem tayin edilmektedir. İmâm Şâfiî ve İcî'ye göre bu hakemlerin karı-kocanın anlaşamamaları durumunda onları izinlerini de alarak muhâla'a yoluyla boşama hakları vardır.⁸⁰ Hanefîler'e ve Nesefî'ye göre hakemlerin böyle bir yetkisi yoktur, sadece eşleri barıştırma hususunda gayret gösterebilirler.⁸¹ Hem Nesefî hem de İcî, İmâm Mâlik'in bu konuda Şâfiîler ile aynı görüşte olduğunu nakletmektedirler.⁸²

Eşler arasındaki sulhden bahseden Nisâ; 4/128 âyette geçen “*sulh daha hayırlıdır*”daki *sulh*'ü Şâfiîler ve İcî sadece âyetin konusuyla sınırlı tutup mehrin tamamını iptal ve inkâr hususunda sulh olamayacağına işaret etmektedirler.⁸³ Hanefîler ise *sulh*'ü umum manasıyla ele almakta, mehrin tamamını iptal hususunda da eşlerin sulh yapabileceğini hükme bağlamaktadırlar.⁸⁴ Nesefî'nin bu konudaki fikrini tespit edemedik..⁸⁵

Bakara; 2/226-227 âyetlerde bahsedilen *ilâ*'dan sonra dört ay geçince koca karısına hâlâ dönmemişse, Hanefîler ve Nesefî bunun direkt bir bâin talak sayıldığı görüşündedirler.⁸⁶ Şâfiîler ve İcî bu süre dolduktan sonra boşamanın henüz gerçekleşmediğini, ancak hâkimin kocaya karısına dönmesini isteyip onu bu konuda uyaracağı ve eğer buna rağmen dönmezse onları mahkeme kararıyla boşayacağını (tefrik) belirtmektedirler.⁸⁷ Mâlikîler ile Hanbelîler de bu hususta Şâfiîler'in görüşüne sahiptirler.⁸⁸

Kocanın Mâlî Yükümlülükleri

Kocanın mâlî yükümlülükleri arasında yer alan mehir konusu, miktarı ve çeşitleri de önemlidir. Her iki müfessirimize ve mezheplerine göre mehir, nikâh akdinin bir rüknü olmayıp onsuz kıyılan nikâh geçerlidir, ancak akitle birlikte kadının *müsemma* (miktarı belirlenmiş) ya da *misil* (râiç bedel) olarak kazandığı bir haktır.⁸⁹ İki müfessirimiz de mezheplerinin görüşlerine kâildirler.⁹⁰ İmâm Mâlik ise mehri evlilikte aslî rükün saymakta, onsuz nikâh akdinin geçersiz

⁸⁰ İcî, age, vr. 140a.

⁸¹ Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, I, 330.

⁸² Nesefî, age, I, 330; İcî, age, vr. 140a.

⁸³ İcî, age, vr. 155a.

⁸⁴ İcî, *Tahkîku't-Tefsîr*, Köprülü Fâzıl Ahmet Paşa, no. 50, vr. 155a; Haliloğlu Hasan, age, s. 291-292.

⁸⁵ Nesefî, age, I, 370.

⁸⁶ Nesefî, age, I, 228; agm, *Kenzü'd-Dekâik*, s. 291.

⁸⁷ İcî, age, vr. 79a.

⁸⁸ Döndüren Hamdi, *Delilleriyle Âile İlmihali*, s. 436-437; Haliloğlu Hasan, age, s. 294.

⁸⁹ Şîrâzî, Ebû İshâk, *et-Tenbîh*, s. 432 vd; Gazzâlî, *Vecîz*, s. 296 vd; el-Merğînânî, *Hidâye*, I, 221 vd; Meydânî, *Lübâb*, III, 14 vd; Halebî, *Mültekâ*, I, 247 vd; Döndüren, Hamdi, age, s. 222-223.

⁹⁰ Nesefî, *Kenzü'd-Dekâik*, s. 258; İcî, age, vr. 81a.

olduğunu beyan etmektedir.⁹¹ Neseî, Hanefîler'e göre mehrin en azının 10 dirhem olduğunu açıklamaktadır.⁹² Bakara; 2/229'da geçen "...kadının fidiye vermesinde ikisi içinde günah yoktur" ibâresinden hareketle, muhâla'a yoluyla ayrılmak Şâfiî ve İcî'ye göre bâin talakla sonuçlanan bir firkattır.⁹³ Diğer mezheplere göre fesihle sonuçlanan bir firkattır.⁹⁴

Bakara; 2/236'da geçen "onları yararlandırın, müt'a verin" ibâresinden Şâfiî ve İcî burada kadına müt'a ödenmesinin zorunlu olmadığını,⁹⁵ Ebû Hanîfe ve Neseî bunun kadının hakkı olan bir farz/vâcip olduğunu beyan etmektedirler.⁹⁶ Ayrıca müt'a'yı Neseî "dır" (zırh, yelek, üstlük türü bir elbise), milhâfe (kadının dış elbisesi, pardesü, çarşaf, vs) ve hımâr (başörtü, peçe)" diye,⁹⁷ İcî ise "mahkemede hâkimin karı-koca için uygun gördüğü şey" diye tarif etmektedir.⁹⁸ İcî ayrıca İmâm Şâfiî'nin müt'a ile "en sevimli ve uygun şey kadına hizmetçi vermek, orta halli kocanın 30 dirhem vermesi, fakir kocanın da bir peçe/elbise vermesi"ni kastettiğini açıklamaktadır.⁹⁹

Çocuğun Bakımı

Küçük çocuğun beslenmesi ve bakımıyla alakalı olarak süt emme hususunda Kur'an'da 5 sûrede 11 âyet vardır. Bu âyetlerin tefsirinde iki müfessirimiz de süt hısımlığının ve evlenme haramlığının kurulabilmesi için emmenin çocuğun ilk iki yaşında olması gerektiğini beyan etmektedirler. Nisâ; 4/23 âyetin tefsirinde İcî, Şâfiîler'e göre haramlığın oluşması için en az beş doyurucu ve fâsılalı emişin şart olduğunu belirtmektedir. Ebû Hanîfe ve Neseî'ye göre ise bu emişin az ya da çok olmasına hiç bakılmaz, her hâlükârda haramlık doğurur.¹⁰⁰ Neseî bunu *Kenzü'd-dekâik*'inde açıklamaktadır.¹⁰¹

İki mezhep ve müfessirlerimiz arasında bu hususta bir başka ihtilaf konusu da özanne ya da sütannenin çocuğu emzirmek üzere kirâlanması meselesidir. Bakara; 2/233 âyetin başında "özanneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler" ifadesi geçmektedir. Buradaki "emzirirler"

⁹¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, II, 18 vd; İbn Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 316-317 (Nisâ; 4/4. âyetin tefsiri); Döndüren Hamdi, age, s. 223.

⁹² Neseî, *Kenzü'd-Dekâik*, s. 258.

⁹³ Tirmizî, *Talâk*, 10-11; Ebû Dâvûd, *Talâk*, 16; İmâm Mâlik, *el-Muvattâ*, *Talâk*, 32-33; İbn Mâce, *Talâk*, 23; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 2-3; Neseî, *Ebü'l-Berekât*, *Medârikü't-Tenzîl*, I, 181; İcî, *Adudüddîn, Tahkîku't-Tefsîr*, Köprülü Fâzıl Ahmet Paşa, no. 50, vr. 80a.

⁹⁴ Neseî, *Medârikü't-Tenzîl*, I, 181-183; İcî, age, vr. 80a.

⁹⁵ İcî, age, vr. 82a.

⁹⁶ Neseî, age, I, 187-188.

⁹⁷ Neseî, age, I, 187-188.

⁹⁸ İcî, age, vr. 82a.

⁹⁹ İcî, age, vr. 82a.

¹⁰⁰ Ebû Dâvûd, *Nikâh*, 9, 10; İmâm Mâlik, *Muvattâ*, *Radâ*, 12, 13; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI/ 201, 255, 269, 271; İcî, age, vr. 137b, 138a; Neseî, age, I, 320-321; Bkz: Ebû Zehra, age, s. 79-81; Aydın, M. Âkif, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 272 (dipnot); Haliloğlu Hasan, age, s. 341-344.

¹⁰¹ Neseî, *Kenzü'd-Dekâik*, s. 267-268.

fiilinin ihbârî olsa da inşâî/emir manası taşıdığı, ancak bununla vücûp değil de nedb kastedildiği, fakat çocuğun emeceği başka bir sütanne bulunamaması durumunda bunun vacip hale geldiği hususu her iki müfessirimiz tarafından müsellemdir.¹⁰² Âyetin devamında geçen “*elmevlûdi leh / çocuğun babası*” ibâresinden hareketle Şâfiî ve İcî özannenin boşanmış olsun ya da olmasın sütanne olarak kiralanmasının câiz olduğu ve masrafları babanın karşılamak zorunda olduğu görüşündedirler.¹⁰³ Ebû Hanîfe ve Neseîfi bunu kabul etmemektedirler. Kadın boşanmış olsa dahi (ric’î talakla) iddet beklediği sürece hâlâ kocasına nikâhla bağlı olduğu için sütanne olarak kirâlanamayacağı, babanın böyle bir masrafa girmek zorunda olmadığı, bilakis annenin çocuğunu emzirmek zorunda olduğu, ancak kadın bâin talakla boş olduktan sonra kiralanmasının mümkün olduğu görüşündedirler.¹⁰⁴

Baba ölmüşse geride bıraktığı karısının nafaka/bakım masrafları ile çocuğun süt emme masraflarının *vâris*’e âit olduğu Bakara; 2/233’de “*Vârise de bunun bir benzeri yükümlülük vardır*” ibâresiyle açıklanmaktadır. Buradaki *vâris*, Ebû Hanîfe ve Neseîfi’ye göre babanın zî rahim-i mahrem (kan bağı olan en yakın) akrabalarıdır,¹⁰⁵ Şâfiî ve İcî’ye göre anne-babayla aralarında doğum ilişkisi akrabalığı olan kişi yani çocuğun bizzat kendisidir ve masraflar babadan bu çocuğa kalan mîras malından ödenir.¹⁰⁶

Talak; 65/6 âyetin başındaki “*O kadınları gücünüz nispetinde oturduğunuz yerde oturtun*” ibâresinden hareketle, Hanefiler ve Neseîfi boşanmış her kadına nafaka ve mesken imkânı sağlanması gerektiği,¹⁰⁷ Şâfiîler ve İcî bâin/mebtûte talakla boşanmış kadının nafaka değil de sadece mesken hakkının olduğu görüşündedirler.¹⁰⁸ Yine aynı âyetteki “*Boşanmış kadınlar eğer hâmile iseler, doğumlarını yapıncaya kadar onlara nafaka verin*” ibâresinden hareketle, hâmileyken kocası ölen ve âyise/yâise (hayızdan kesilmiş) kadının nafaka hakkı Ebû Hanîfe ve Neseîfi’ye göre bâkîdir,¹⁰⁹ Şâfiî ve İcî’ye göre düşmüştür.¹¹⁰

Sonuç

Her iki müfessirimizin de fikhî ahkâmı açıklarken kendi mezheplerinin hem usûl ve hem de fûrû açısından mezheplerinin görüşlerine bağlı kaldıkları görülmektedir. Neseîfi tefsirinden önce fûrû-u fikha dâir *Kenzü’l-Dekâik*’ını yazmış olduğu için, fikhî görüşlerini

¹⁰² Neseîfi, *Medârikü’t-Tenzîl*, I, 183-184; İcî, age, vr. 81b.

¹⁰³ İcî, age, vr. 81b.

¹⁰⁴ Neseîfi, age, I, 183-184.

¹⁰⁵ Neseîfi, age, I, 185.

¹⁰⁶ İcî, age, vr. 81b.

¹⁰⁷ Neseîfi, age, IV, 390.

¹⁰⁸ İcî, *Tahkiku’t-Tefsîr*, Köprülü Fâzıl Ahmet Paşa, no: 50, vr. 304a.

¹⁰⁹ Neseîfi, Ebü’l-Berekât, *Medârikü’t-Tenzîl*, IV, 390.

¹¹⁰ İcî, age, vr. 304a.

tefsirinde açıklamak yerine yer yer bu eserine atıfta bulunduğunu görmekteyiz. İcî ise fûrû-u fika dâir eseri olmadığından dolayı fikhî görüşlerini tefsirinde ve daha detaylı şekilde açıkladığını görmekteyiz.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *Müsned*, c. I-VI. Mısır Bulak, c. C. I-XII, Thk. A. Muhammed , Şâkir, Dâru'l-Ma'ârif, Mısır, 1368/1949.
- Aydın, Mehmet Âkif, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul, Beta Basım A.Ş., 13. baskı, 2015.
- Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle Aile İlmihali*, İstanbul, Altınoluk, Erkam Y., 1421/2001.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/888), *Sünen*, c. I-IV, Nşr. Muhammed.
- Ebû Zehra, Muhammed, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, Kahire, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1377/1957.
- Elmalılı Hamdi Yazır, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, Temel Neşriyat, İstanbul, Ekim-2000.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (ö. 505/1111), *el-Vecîz fî fikhî mezhebi'l-İmâm eş Şâfi'î*, Lübnan, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. baskı, 1437/2016.
- Halebî, İbrahim b. Muhammed b. İbrahim (ö. 956/1549-50), *Mültekâ'l-ebhur*, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1. baskı, 1409/1989.
- Haliloğlu Hasan, *Ebü'l-Berekât en-Neseî ile Adudüddîn el-İcî'nin Âile Hukûkuna İlişkin Âyetlere Yaklaşımlarının Mukâyesesi*, Dr. Tezi, MÜSBE, TİBABD, TBD, İstanbul, Temmuz 2017.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz b. Ahmed b. Abdurrahîm el-Hüseynî ed-Dımeşkî (1198-1251 / 1784-1836), *Hâşiyetü Reddî'l-Muhtâr*, İstanbul, Dâru Kahraman (Yayınları), 1984.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah (ö. 543/1148-49), *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut, Dâru'l-Cîl, 1407/1978.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (ö. 275/888), *Sünen*, c. I-II, Thk.
- İbn Rüşd (el-Hafîd), Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, (ö. 595/1198-99), *Bidâyetü'l-müctehid ve Nihâyetü'l-muktesid*, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife,
- İcî, Ebü'l-Fadl Adudüddîn Abdurrahman b. Rüknuddîn Ahmed b. Abdü'l-Ğaffâr b. Ahmed el-Bekrî el-Mutarrizî el-İcî eş-Şîrâzî eş-Şebenkârî (ö. 756/1355), *Tahkîku't-Tefsîr fî Teksîri't-tenvîr*, Köprülü Fâzıl Ahmet Paşa, no: 50, vr. 138a.
- İcî, Ebü'l-Fadl Adudüddîn Abdurrahman b. Rüknuddîn Ahmed b. Abdü'l-Ğaffâr b. Ahmed el-Bekrî el-Mutarrizî el-İcî eş-Şîrâzî eş-Şebenkârî (ö. 756/1355), *Tahkîku't-Tefsîr fî Teksîri't-tenvîr*, Damat İbrahim Paşa, no: 134, vr. 140a.

- Îcî, Ebü'l-Fadl Adudüddîn Abdurrahman b. Rüknuddîn Ahmed b. Abdü'l-Ğaffâr b. Ahmed el-Bekrî el-Mutarrizî el-Îcî eş-Şîrâzî eş-Şebenkârî (ö. 756/1355), *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ (Şerhu'l-Adud alâ Muhtasari'l-Müntehâ'l-Usûlî li İbn Hâcib el-Mâlikî)*, Beyrut-Lübnan, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. baskı, 1421/2000.
- Kadı Beydâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî (ö. 685/1286), *Envâru't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. baskı, 1408/1988.
- Kadı Beydâvî, *Minhâci'l-Vusûl fî İlmi'l-Usûl*, ...
- Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/111), *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. baskı, 1434/2013.
- Kudûrî (ö. 362/972-73), *el-Kitâb*, Fazilet Neşriyat, İstanbul.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, Elmalılı Hamdi Yazır, Temel Neşriyât, İstanbul, Ekim-2000.
- Mâlik b. Enes (ö. 179/795), *Muvattâ* (Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî'nin rivâyeti), Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1. baskı, 1434/2013.
- Merğînânî, Ebü'l-Hüseyn Ali b. Ebî Bekir b. Abdü'l-Celîl er-Raşdânî (ö. 593/1196-97), *Hidâye*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. baskı, 1410/1990.
- Meydânî, Abdü'l-Ğanî el-Ğanîmî ed-Dimeşkî el-Meydânî (ö. 428/1036-37), *el-Lübâb Şerhu'l-Kitâb*, I-IV, Humus-Beyrut, Dâru'l-Hadîs, ts.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman b. Şuayb (ö. 278/892), *Sünen*, c. I-VIII.
- Neseî, Ebü'l-Berekât, Celâlüddîn Hafîzuddîn Alâmetü'd-dünyâ ve'd-dîn ez-Zâhid, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud (ö. 710/1310), *Kenzü'd-dekâik*, Medîne-i Münevvere – Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye, Beyrut - Dâru's-Sirâc, 2. Baskı, 1435/2014.
- Neseî, Ebü'l-Berekât, Celâlüddîn Hafîzuddîn Alâmetü'd-dünyâ ve'd-dîn ez-Zâhid, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud (ö. 710/1310), *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Beyrut, Dâru'n-Nefâis, 3. baskı, 1435/2014.
- Neseî, Ebü'l-Berekât, Celâlüddîn Hafîzuddîn Alâmetü'd-dünyâ ve'd-dîn ez-Zâhid, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud (ö. 710/1310), *Keşfü'l-Esrâr Esrâr (Şerhu'l-Menâr)*, I-II, Beyrut-Lübnan, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. baskı, 1406/1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref (631/1233-676/1277), *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1. Baskı, Dimeşk-Suriye 1430/2009.
- Râfî'î, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm (ö. 623/1226), *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz (eş-Şerhu'l-kebîr)*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. baskı, 1436/2015.
- Şâfîî, Muhammed b. İdrîs (ö. 150-204 / 767-820), *el-Ümm*, Kahire, Dâru'l-Ğadi'l-Arabî, 1. baskı, 1410/1990.

- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs (ö. 150-204 / 767-820), *Ahkâmü'l-Kur'ân, Ahkâmü'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrut- Lübnan 1427/2006.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali (ö. 476/1084), *et-Tenbîh fî fikhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, Beyrut, Dâru'l-Erkam, 1. baskı, 1418/1997.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ (ö. 279/892), *Sünen*, c. I-V, Thk. A. M. Şâkir, Kahire, 135/937.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Seriyy (ö. 311/923), *Me'ânü'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1. baskı, 1408/1988.
- Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b. Ömer (ö. 538/1144), *el-Keşşâf*, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ... 1429/2008.

KİTAP TANITIMI: MU'TEZİLE'DE EYLEM TEORİSİ, KADİ ABDÜLCEBBAR ÖRNEĞİ*

BOOK REVIEW: THE THEORY OF ACTION AT MU'TAZILA KADI ABDULCABBAR EXAMPLE

Arş. Gör. Mahmut YILDIZ
Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
Felsefe ve Din Bilimleri ABD
mahmut58yildiz571@gmail.com

Atf Gösterme: YILDIZ, Mahmut; (2018), Mu'tezile'de Eylem Teorisi, Kadî Abdulcebbar Örneği, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 2018 (3), 86-98.

* Doç Dr. Yunus CENGİZ, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi Kâdî Abdülcebbar Örneği*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2012, (488 sayfa).

Klasik kelâmın teolojik konulara ağırlık verip insan ile ilgili meselelerin yeterince ele alınmadığı ve bu durumun teorik bir sınırlılıkla birlikte pratik bir çıkmazı beraberinde getirdiği ortadadır. Aslına bakılırsa sadece kelâmın değil, felsefenin de, insanın insan olarak neliği problemine eğilmesi klasik dönemde yetersiz kalmıştır. Antik çağda tabiat merkezli, orta çağda ise Tanrı merkezli düşünce insanı ya tabiat içinde, tabiata uyumlu ya da Tanrı karşısında, ona itaat etmek zorunda olan bir varlık olarak görmüştür. İnsan daima daha büyük gerçekliklerin anlaşılmasından sonra, sistemdeki yerini alabilmiştir. Modern dönemde hümanizm ile bakışlar insana çevrilmiştir. Hümanizm insanın bireyselliğini, kendiliğini, özgürlüğünü ön plana çıkarmıştır. Bugünlerde hümanizmin bir din, insan özgürlüğünün bir inanç olduğu, insanın aslında karmaşık bir algoritma olduğu ileri sürülmektedir. Bu anlayışa göre ne insanın bir benliğinden nede ona izafe edilecek bir özgürlükten söz etmemiz mümkün değildir. Bu görüşü kabul edip etmemek bir yana, bugün insandan, fizikten, biyolojiden kopuk, salt metafizik tartışmalardan, söz gelimi zat sıfat ilişkisinden, başını kaldıramayan bir kelâmın günümüz insanına söyleyecek bir sözünün olup olmadığı şüphelidir. Bununla beraber her ne kadar klasik kelâmın merkezinde Allah ile ilgili meseleler olduğunu kabul etsek te, Kâdî Abdülcebbar örneğinde olduğu gibi, pratik disiplinlerde insanla ilgili araştırmaların göz ardı edilemeyeceğini görmekteyiz. “Mu'tezile'de Eylem Teorisi Kâdî Abdülcebbar Örneği” adlı eserinde Yunus

Cengiz insan merkezli bir kelâmın kurulması için, verimli bir çalışma alanı olarak “eylem teorisini” (felsefesi) önermektedir. Yazar Kâdî Abdülcebâr’ın insan ve eylem düşüncesini, “eylem teorisi açısından“ değerlendirmek sureti ile “eylem felsefesi” alanında “kelâm” yapmaktır. Yazar, Aristoteles ve Fârâbî’den Hobbes, Locke, Hume, Reid Wittgenstein’a çok sayıda filozofa müracaat ederek konuyu karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. Kâdî Abdülcebâr’ı sadece Mu’tezile düşünürlerle değil, diğer mezhepten düşünürler ile karşılaştırarak ele almıştır. Eylem bağlamından kopmamak sureti ile metafizik, epistemoloji, Ahlak, psikoloji, teoloji sahalarında eylemin izini sürmektedir. Eser boyunca yazarın ortaya koymaya çalıştığı şey, Kâdî Abdülcebâr’ın insanı aktif bir eyleyen olarak gördüğü ve insan eylemlerinin özgür irâde ile gerçekleştiğini savunduğudur.

Eser giriş bölümü hariç dört bölümden oluşmaktadır. Yazar giriş bölümünde çalışmanın problematik yanlarını belirginleştirmek için “**Eylem Teorisini**” tanıtmaktadır. “Eylem Teorisi” eylemin doğası, irâde özgürlüğü, ahlaki sorumluluk ve ahlâkî iyi ile ilgili tartışmaları ifade etmektedir. Eylem teorisinin en temel konusu irâde özgürlüğüdür. İrâde konusu genelde nedensellik konusu ile birlikte ele alınmaktadır. Eylemin ortaya çıkışını açıklarken doğal istek (iştah), arzu, bilgi, akıl ve güç gibi etkenlerin irâde üzerindeki etkisi tartışılmaktadır. Aynı şekilde eylemi iyi ve kötü yapan şeyin değerlendirilmesi de eylemin doğasının ele alındığı yerlerde incelenmektedir. Eylem teorisinin temel problemlerini aktaran yazar eylemi ortaya çıkaran unsuru tespit etmek ile ilgili yaklaşımları indirgemeci ve tümcü yaklaşımlar olarak ikiye ayırmaktadır: İndirgemecilik daha karmaşık fenomenleri daha basit fenomenler aracılığı ile açıklayan felsefi düşünsel yaklaşımdır. Bütüncül yaklaşım (Holism) ise bütünün toplamının her zaman öğelerin yalın toplamından fazla olduğunu, karmaşık bir fenomenin, salt onu meydana getiren öğelerin analizi yolu ile anlaşılmayacağını savunan yaklaşımdır. Yine eylemin ya da eyleyenin (agent) merkeze alınması açısından eylem teorileri ikiye ayrılmaktadır: Her bir yönelimsel eylemin başka bir olayın sonucunda gerçekleştiğini söyleyenler olay- nedencidir. Yönelimsel, niyet ve kasıt içeren eylemler, bir olaya bağlanamaz, eyleyen çevre şartlarının ve gelişen olayların belirleyiciliğinde değil, özgür irâdesi ile kendisi gerçekleştirmiştir, diyenler ise eyleyen- nedencidir. Eyleyen-nedencilikte eyleyen sahip olduğu güç ile sakınabilmesi mümkün iken değişiklik üretmektedir. Yazar eylemin insandan nasıl sadır olduğunu açıklayan görüşleri üç grupta toplamaktadır: Deterministler, soft- deterministler (compatibilistler, bağdaşırcılar), ve libeteryanlar. Determinizme göre her olay önceki olayın zorunlu bir sonucudur. Liberteryanizme göre ise doğada görülmesi gereken nedensellik insanın irâde, düşünme ve eylemlerinin ortaya çıkmasında söz konusu olamaz. Bağdaşırcılara göre ise hem

dış dünyada hem de insanın iç dünyasında nedensellik vardır. İrâde doğal/maddi bir nedenle oluşur ancak, bu durum irâde özgürlüğüne engel değildir.

Birinci bölüm “**Eylemin Neliği**” başlığını taşımaktadır. Eylem teorileri eylemin açıklanabilir öğelerine inerek eylemi açıklamaya çalışmaktadırlar. Eylem teorisyenleri insanın yapıp etmelerini, eylemin ortaya çıkış şekli ve eylemi ortaya çıkaran etkenlere göre farklı kavramları kullanırlar. Örneğin; edim (act, fiil), yapmak (doing) etkilenmek (happen, infi’al), davranış ve eylem(action, amel kasıtlı fiil). Yazara göre bu kavramları kuşatan üst çatı kavram değişme (devinim, hareket, change) kavramıdır. Her değişme aynı zamanda bir değiştirme olduğu için bu kavram iki açısından eylem teorisine konu olmaktadır. Birincisi insanın bedeninde veya zihninde oluşan hareket olması bakımından; ikincisi ise insanın dış dünyada meydana getirdiği hareketlilik açısından konu olmaktadır. Türkçede etmek, kılmak, yapmak ve işlemek ile eş anlamlı olarak terkip şeklinde kullanılan Eylem (action) kavramı, eylem felsefesi bağlamında, amaçlı davranış anlamında kullanılmaktadır. Compatiplistler eylem ile birlikte doğal istek ve bilgisel edimlerin bulunması gerektiğini düşünürken özgürlükçüler eylem ortaya çıktığında niyet, kasıt, ve yönelim ifade eden zihinsel edimlerden söz eder. Bedensel hareketlerin tümünün eylem sayılmayacağı çoğu eylem teorisyeninin benimsediği bir görüştür. Eylemin bedensel bir harekete dayanıp dayanmadığı hâlâ en çok tartışılan konulardan biridir. Eylemlerin üretilmesinde doğal istek ve arzu gibi faktörlerin belirleyici kabul etmek eylemin bedenselliğini ön plana çıkarmaktadır. Yazara göre eylem ile ilgi belirleyici kavram irâdedir. İrâde eylemi değişme ve edimden ayırmaktadır. Duygu ve düşünce varlığı olan insanın eylem açısından en önemli özelliği irâde sahibi olmasıdır. Bu özelliği sebebiyle eylem, ahlaki açıdan sorumluluğa konu olan, iyi veya kötü olarak değerlendirilmekte; böylece edim ve davranış gibi diğer etkinliklerden ayrılmaktadır. Çoğu eylem teorisyeninin kabul ettiğine göre eylem kavramı iki içeriğe sahiptir: Bedensel bir hareket olması ve düşünce kaynaklı, amaçlı bir hareket olması. Eylemin bedensel yönüne ağırlık verenler insanı diğer organizmalara indirgemekte ve eylemin insana özgü oluşu kuşkulu hale getirmektedir.”

Eylemle ilgili genel açıklamalardan sonra yazar, Kâdî'nin eylem anlayışına geçmektedir. “Kâdî’ye göre her türlü oluş (kevn) fiil kapsamındadır. Çünkü, fiil yokluktan varlık sahasına çıkmayı ifade etmektedir. Ona göre fiil öznesi açısından genel bir kavramdır. Bir hareketin fiil sayılmasının tek koşulu edimde bulunanın kudret sahibi olmasıdır. Bu anlamda fiil eylem(action) kavramından daha kapsamlıdır. Fiil eylem felsefesindeki act (edim) in karşılığıdır. “İnsanın ahlâka konu olan eylemlerini ifade etmek için, fiil kavramı maksûd kelimesi ile sınırlandırılmıştır. Amaçlı eylem olarak tercüme edilebilecek “el-fi’lu’l- maksûd”

(intentional action), ne yaptığını bilen eyleyenin yaptığı edimlerdir. İrâde söz konusu olduğu için bu tür eylemler ahlâkî anlamda iyi veya kötü olarak değerlendirilmesi gereken eylemlerdir. Bir irâde ile ortaya çıktığı için, Kâdî, irâde ve kaçınma gibi zihinsel edimlerin de bu eylem grubu içinde değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Öyleyse iyi ve kötüye konu olan amaçlı edimin üç temel özelliği vardır: Kudret/güç ile ortaya çıkmış olması, bilgiye binaen gerçekleşmesi ve ortaya çıkışında irâdenin belirleyici olması. “ Amaçlı eylem kavramının içeriğinin başat unsuru irâdedir. İrâdenin ortaya çıkışında bilgi belirleyici bir etkidir ancak eylem ortaya çıktıktan sonra bilginin eyleme eşlik etmesi zorunlu değildir. Ancak bilginin zorunlu olarak eşlik ettiği bazı fiiller fardır ki Kâdî bunlara bilinçli eylem anlamına gelen “muhkem fiil” demektedir. Bu fiil birkaç edimin sıralanması ile oluşur. Örneğin yazmak, konuşmak gibi bilinçli eylemler. Eylem ile ilişkili bir diğer etken, istek ve arzudur. İsteklerimiz hayat sahibi olma niteliğimizin sonucu olarak oluşan etkenlerdir. İstek ve arzularımız bilgi ile birleşince irâdenin ortaya çıkmasında önemli bir role sahip olmaktadır. İstek ve arzularımızın eylem sürecine eşlik etme zorunlulukları yoktur. İrâdemiz her zaman istek ve arzularımız doğrultusunda hareket etmez. Eylem sürecinin başında oluşan istekler eylem esnasında ortadan kalka da bilir. Eylem ile ilgili tüm unsurların eşlik ettiği eyleme, Kâdî mükemmel eylem (mutkan fiil) demektedir. Bu unsurlar dirimsellik, güç ve bilgi sahibi olmak olarak özetlenmektedir. Böylece Kâdî eylemi açıklamada indirgemeci tutumdan uzak durmuştur.

Yazar, Kâdî açısından eylemin metafizik temellerini açıklamaya girişmektedir. Bu bağlamda oluş (kevn) cevher, araz, yokluk, cisim gibi temel metafiziksel kavramları açıklamaktadır. “Mu'tezile'nin yokluk (ma'dümiyet) teorisi gereği cevherlerin var olmadan önce cevher olmaları söz konusudur. Var edici, onları var kılmak ile yer edinmelerini sağlamakta arazla nitelendirmiş olmaktadır. Cevherler böyle bir asli niteliğe sahip olarak kabul edildiği için, cevherlerin bir illetten, bir fâilden dolayı cevher olmadıkları kabul edilmektedir. Buna göre Mu'tezile var olmadan önce de cevherlerden söz edilebileceğinden, bir anlamda yok olanının mevcudiyetinden söz etmektedir.” Yazara göre “bu teori özellikle Allah'ın sıfatları ve fiilleri konusunda insanın eylemlerinin özgürlüğünün açıklamasında ellerini güçlendirecektir.” Aynı şekilde yazara göre, Mu'tezile Yunan felsefesinden ödünç alıp kullandığı atom teorisi ve boşluk (halâ) fikrini verimli bir şekilde değerlendirerek Tevellüd (engenderment) ve irâde özgürlüğünü açıklamak için bu kavramı bir imkân olarak görmüştür.” Yazar Kâdî'nin eylem teorisini şöyle özetlemektedir: “Eylemin bir nedenle ortaya çıktığını savunmak, bu açıdan eylemler dahil olmak üzere, doğadaki tüm hareketleri nedenselliğe tabi tutmak, öte yandan eylemlerdeki nedenselliğin doğadaki nedensellikten farklı olduğunu belirterek eylem

özgürlüğünü savunmak.” Bize göre eyleyenin neliği eylemin neliğini öncelemektedir, dolayısı ile birinci bölüm ikinci bölüm ile yer değiştirilebilir.

İkinci bölüm’de “**Kâdî Abdülcebâr’a Göre Eyleyenin Neliği Problemi**” işlenmektedir. “Eylem felsefecilerinin eyleyeni çözümlenmelerinin sebebi eylemi bir olay olmaktan farklı kılan aynı zamanda eylemin ortaya çıkış sebebini izah eden yeter neden (cause) ve açıklayıcı nedenleri (reason) ortaya çıkarmaktır. Bunun için de güç, arzu, istek (iştâh), inanç, düşünüp taşınma tutum, duygu, zihinsel edim, irâde, karar, niyet, kavramlarını kullanmışlardır.” Yazar, bu kavramları şu şekilde kategorize ederek eylemi ortaya çıkaran unsurları tespit etmektedir: insanın güç sahibi olması, insanın akıl ve bilgi sahibi olması, insanın dirimsel bir varlık olması ve insanın irâde sahibi olması.

Yazara göre eylemlerin ortaya çıkması için eyleyenin güç sahibi olması en temel gereksinimdir. Çünkü eylemden söz edildiğinde bir hareketten, doğada meydana getirilen bir değişiklikten söz edilmektedir. Bu değişiklik ancak bir güç ile ortaya çıkabilmektedir. Kâdî eylemi meydana getiren güç ile doğadaki fiziksel gücü ayırmaktadır. “Kâdî, iki tür gücü kabul etmektedir. Birincisi beden ile ilgili olan güçtür. Elimizi kaldırma, gözümüz ile görme gücü gibi. Bu güce kudret demektir. Kâdî kudreti şöyle tanımlamaktadır: “İnsanın fiil ve eylemlerini sağlayan, bedende bulunan bir ‘mana’dır.” “Bu manadan dolayı insan iki zıt seçenekten birini tercih ediyor. Örneğin, hareket etmek ile durmak arasında, durmayı veya hareket etmeyi, oturmak ile kalkmak arasında oturmayı veya kalkmayı tercih edebiliyor.” “Kâdî bedende bulunan gücü eylemin ortaya çıkışı için yeterli görmemektedir. Bu gücün yanı sıra eyleyenin eylemsel başka bir niteliğini daha ön plana çıkarmaktadır. Bu niteliğe de “kâdir olmak” demektir.” “Kâdî eyleyenin farklı imkânlarda bulunabilmesini kadir/güç yetiren olarak ifade etmektedir. Kâdî, gücü çoklu eşit imkân olarak görmektedir. Bu imkân hem bir edimi ve benzerlerini yapma hem de aynı türden karşıt bir edimde bulunma ve bulunmama imkânıdır. Bunun anlamı şudur: İnsan eylem ile ilgili kararını vermeden önce, Yaratıcı, eyleyen için eylemden önce farklı hatta karşıt ihtimallere açık güç yaratmaktadır.” “Kâdî’ye göre bir varlığı güç yetiren kabul etmek, nitelenecek varlığın hareketlerinin olumsal (mümkün) olması şartına bağlıdır. Demek ki bir varlık için güçten söz edilebilmesi, ortaya çıkan hareketin zorunluluk arz etmemesine bağlıdır. Yazara göre “Kâdî salt metafizik kaygılar ile gücün çoklu eşit imkân olmasını savunmamaktadır. Bu teoriyi savunmasının altında yatan sebep, ahlâkî bir eylem teorisini oluşturmak ve bu gaye ile özgürlükçü bir eylem teorisinin metafiziksel temellerini oluşturmaktır. “Kâdî’ye göre güç insanın belirli bir organıyla değil, insanın tümeli ile bedensel bütünlüğü ile ilgili bir yetkinliktir.” “Ne organların ne gücün ne de güçsüzlüğün

eylem için sebep olamayacağını belirttikten sonra, Kâdî eylemlerimizin sebebini, “kadir olmak” olarak ifade etmektedir. Yazara göre “Aristo’dan farklı olarak gücü değil, güç yetiren olmayı ön plana çıkarmasından ve güce çoklu imkân olarak bakması ve bu gücün eylemi ortaya çıkarması için bilinçli etkenleri şart koşmasından hareketle, denilebilir ki Kâdî, insanların eylemleri dahil evrendeki her oluşun değerlendirilmesinde mekanik bir işleyişi kabul etmekten ziyade, evrende bilinçli bir tasarımı ve işleyişi kabul etmektedir. “Kâdî eylemin ortaya çıkması için güce sadece imkân oluşturma görevini vermekte, bu gücün eyleme dönüşmesi için gücün yanı sıra dâ’î dediği yönlendirici nedenler ile irâdenin devreye girmesini savunmaktadır. Yönlendirici nedenlerin eylem açısından görevi eyleyenin karşılaştığı gereksinimleri yarar ve zarar açısından değerlendirmektir. Irâdenin görevi ise gücün sağladığı farklı imkânları, ihtimalleri teke indirmektir.”

Yazar ikinci olarak eylem açısından akıl ve bilginin üstlendiği görevi ele almaktadır. Bunun için akıl ve bilginin mahiyeti konusunu ele almaktadır. “Kâdî Abdülcebbâr’a göre akıl, “yükümlüde olduğu takdirde akıl yürütmeyi (nazar), çıkarsamayı (istidlâl) ve yükümlülükleri yerine getirmeyi mümkün kılan belli bilgilerin toplamından ibarettir.” Akıl olarak belirttiği bu bilgilerin Kâdî açısından, biri eylemsel diğeri düşünsel iki görevi vardır. Aklın eylemsel görevi canının çektiğine sürükleyenler içinden kişiyi kötü isteklerden korumaktır. Düşünsel görevi ise anlamak ve çıkarsamayı sağlayarak bilgilerin tespitini yapmaktır.” Akıl bilgi olduğuna ve Allah’ın bir fiili olduğuna göre bu edimin metafiziksel ifade ile bir mahalde gerçekleşmesi gerekmektedir. Bu mahal Kâdî’ye göre kalptir.” Buradan Kâdî’nin akla düşünsel görevinin yanında pratik bir işlev verdiği görülmektedir. Bu da irâdenin açıklanmasını kolaylaştıracaktır. Yine aklın mahalli olan Kalbin edilgin bir durumda olması eylemi bedensel harekete indirgemenin önünü kapatmıştır.

Yazar bu bölümde son olarak bilginin eylem sürecindeki rolünü işlemektedir. Kâdî’ye göre eyleyeni eylem yapmaya çağıran, insanın bilme halidir. Eyleyen bir yarara gereksinim duyduğunda, bilen-özne bu gereksinimi karşılamanın kendisi için iyi olup olmayacağını değerlendirir ve eyleyeni eylemi istemeye veya eylemden kaçınmaya çağırır. Kâdî eyleyeni eyleme çağıran bilginin bu misyonuna “dâ’î” çoğulu için “davâ’î”, eylemden sakındıran misyonuna ise çoğul şekliyle “savârif” demektir. Yazar “dâ’î” kavramı için, Türkçe karşılık olarak, akıl ve bilgi kavramlarını içeren “yönlendirici neden” kavramını önermektedir. “Yönlendirici neden olarak bilgilerin iki temel görevi, aynı zamanda konusu vardır: Birincisi oluşan isteklerin eyleyen için sahici gereksinimler olup olmadığını ve yararlı olup olmadığını tespit etmek ve değerlendirmek. İkincisi gereksinim sahici ise eyleyeni eylem yapmaya

çağırarak, değilse kaçınmaya çağırarak.” Kısacası bilginin eylem için misyonu yönlendirici neden olmasıdır.

Üçüncü olarak insanın hayat sahibi olma niteliği ele alınmaktadır. Bu bölümde insanın dirimselliğinin eylem üzerindeki etkisi incelemektedir. İnsan eylemleri ile diğer organizmaların davranışları arasında bir fark var mıdır? Yazara göre insanın eylemlerini anlamak için önce insanı anlamak gerekmektedir. İnsan söz konusu olduğu zaman klasik düşüncede ruh ve beden akla gelmektedir. Kâdî insanın tanımlanmasında bedenden ayırık, ruh gibi etkin bir unsuru kabul etmemektedir. “Kâdî, insanın niteliklerinden ve açıkça bilinen etkinliklerinden hareketle insanın ne olduğunu belirlemektedir. Yani eylemlerimizden hareket etmektedir. Ona göre eylemlerimizden hareketle güç, bilgi, irâde niteliklerine sahip olduğumuz sonucuna varırız; çünkü eylem, farklı yönlere açık bir eylemsel imkânı gerektirir. Bundan hareketle, bu niteliklere sahip olan bir varlığın dirimselliği (hayat) varılabilecek en temel sonuçtur.” Kâdî’nin düşüncesinde hayy (diri) kavramı ile hayat (canlılık) kavramı farklıdır. “Tek tek organlar için canlılık kavramını kullanılırken, bu niteliği taşıyan organların tümeli için de diri (hayy) kavramını kullanılmaktadır” “Ancak diri olmanın bilgi, kudret, irâde ve algı niteliklerinin ilişkisini sağlayan çatı bir kavram olduğunu da düşündüğümüzde, bu kavramın bedeni aşan bir kavram olduğunu söylemiş oluruz. Yazara göre bu kavrama yüklenen bu anlamından ötürü insan bu kavram ile tanımlanmakta, felsefecilerin veya diğer düşünürlerin nefis ve ruh kavramına karşılık olarak kullanılmaktadır.” Yazara göre Kâdî, insanın özgür irâdesinden taviz vermek istememiş olacak ki; bedeni önemsemekle birlikte, insanı bedenle değil, bedendeki niteliklerin tümeli ile tanımlamaktadır. Ruh ya da nefis özgür irâde için sıklıkla başvuru olan bir imkan olmasına rağmen Kâdî’nin bunun yerine insanın tümeli dediği en az ruh kadar belirsiz olan bir kavram kullandığını görmekteyiz.

Yazar, Kâdî açısından eylemin dirimsel temellerini ortaya koymaktadır. Eylem teorisinde insanın ne kadar dirimsel doğasına bağlı olduğu tartışması insan eylemlerini hayvanların davranışları gibi açıklayan indirgemeciler ile insan eylemlerinin farklı bir şekilde ortaya çıktığını savunan özgürlükçüler arasında geçmektedir. Yazar insanı dirimsel doğasından kaynaklanan niteliklerden gereksinim, yarar, haz sevinç, doğal istek ve algıyı ele almaktadır. Kâdî bu unsurların hiçbirinin tek başına eylemin sebebi olamayacağını kabul etmektedir. Yazar’a göre “Kâdî’nin istek konusuna ilgi duyması ve onu gereksinimlerin en temel faktörü yapmış olması onun realist bir eylem teorisi kuracağını işaretini vermektedir. Öte taraftan, hazzın yanı sıra sevinç kavramını bir terim olarak işleme sevinç kavramını hem doğal bir içerikle içeriklendirmesi, haz ile ilişkilendirmesi hem de bilgisel edimler ile içeriklendirmesi,

onun insanı büsbütün doğasına bağımlı kılmayacağını göstermektedir. Yine haz için sadece istekleri yeterli görmediğini ifade etmesi, akılsal bilginin temeli olan algıyı şart koşması onun akli eksene alan özgürlükçü bir eylem teorisi kuracağını ön haberini vermektedir.

Üçüncü Bölüm “**İrâde ve Eylem özgürlüğü**” başlığını taşımaktadır. Yazara göre irâde özgürlüğü konusunda birisi irâdenin nedeni olduğunu savunan diğeri irâdenin özgür olduğunu savunan iki görüş vardır. Birinci görüşe göre motivelerimiz, bedensel istek ve arzularımız irâde ediminin ortaya çıkmasını sağlamaktadır. İrâdenin özgür olduğunu savunanlar önceki davranışlarımızın irâde ve eylemi açıklayamayacağını söylemektedirler. Eylem felsefesi açısından asıl problem dış çevrede kabul görülen nedenselliğin insanın düşünmesi ve irâde etmesi için de geçerli kılınmasıdır. “Nedensellik ve irâde özgürlüğü tartışmalarında üç temel akımdan söz edilebilir: Determinizm, liberteryanizm (özgürlükçülük) ve compatibilizm (bağdaşıcılık). Yazar bu akımların konuya yaklaşım şeklini belirledikten sonra Kâdî'nin eylem ile ilgili düşüncesini günümüz diliyle ifade etmeye girişmektedir. Kâdî'ye göre irâde zorunlu bilgi ile bilinen bir kavram değildir. Bu kavramı tanımlamak için başka bilgiler edinmemiz gerekmektedir. Kâdî'nin izlediği yöntem, eylemin sonucundan hareket ederek irâdeyi anlamaktır. “Kâdî'ye göre herhangi bir çıkarsamaya gerek kalmadan, kendimize baktığımızda, bir şey isteyebilme ve bir şeyden kaçınabilme niteliğine sahip olduğumuzu görürüz. Kâdî, insanın bu niteliğine “mürîd” diyor“ Kâdî'ye göre bizdeki “isteme hali”, dileyen (mürîd) vasfımız yadsınabilecek bir bilgi değildir, içimizde hissettiğimiz bir bilgidir, zaten, en açık bilgiler bizim içimizde hissettiğimiz bilgilerdir.” Buna göre Kâdî, İrâdeyi “insana isteyenlik vasfını gerektirendir” şeklinde tanımlar. Böylece irâde zorunlu bilgi ile bilinen bir kavramla, yani insanın isteyen vasfı ile tanımlanmıştır. Kâdî'ye göre isteyenlik hali istemenin yani irâdenin eseridir. Kâdî'nin sonuçtan hareketle nedeni bulma yöntemi, yani teleolojik okuma burada da kendisini göstermektedir. “Kâdî” meşşailer gibi irâdeyi bir yeti olarak görmez. Ona göre diğer tüm edimler gibi irâde, eyleyeni olan, amacı olan, sebebi olan, belli gereksinimleri karşılamak için ortaya çıkan bir edimdir. Hatta iyi ve kötü olarak değerlendirilmesinden hareketle ahlâkî ödev konusu olan bir eylemdir. Kâdî, irâdenin değişik hallerinden söz etmektedir. “İrâde sürecinde eyleyenin eyleme olan yönelimi her zaman aynı değildir. Çünkü irâde bir süreçtir. Kâdî, bilen-öznenin değerlendirmesinden ve eyleyeni eyleme çağırmasından, eylemin başlamasına kadarki isteme sürecini irâde olarak tanımlar. “Kâdî irâde ile ilgili olarak, İrâde, ‘azm (karar), ihtiyâr (seçme,) ve kasd (niyet, yönelim,) kavramlarını kullanır. Bunların hepsi için de yine irâde kavramını kullanır. O zaman bunların her birinin

irâde süreci için birer uğrak, hal veya aşama olduğu söylenebilir. Kâdî eylem üzerindeki etkisi ve eyleyenin zihinsel durumuna göre farklı irâde aşamaları tespit etmiştir.

İrâde ile ilgili açıklamalardan sonra Kâdî açısından irâde üzerinde etki eden unsurları ele alınmaktadır. İlk olarak doğal istek ve arzuların irâde üzerindeki etkisi işlenmektedir. Yazara göre istekleri irâde üzerinde belirleyici kabul etmek, insanın iç dünyasında deneysel nedenselciliği savunmak, zorunlu bir neden sonuç ilişkisini kabul etmek demektir. “Kâdî Aristocu düşünürler gibi irâde ve doğal isteği (şehveti, iştihâyı) ayırır, doğal istek duymamızın irâde ettiğimiz anlamına gelmediğini belirtir. Buna göre İrâde etmek elimizdedir, ancak arzu ve istekler (şehvet) elimizde değildir. “İsteklerin hedefi haz elde etmektir. Haz elde etmek, yararı elde etmek ve zararı ötelemek ile mümkündür. Diğer canlılarda eylemin işleyişi sadece bu şekildedir. Ancak insan için durum böyle değildir, hazdan ziyade amaç mutlu olmaktır. İstek ve arzulara göre hareket etmek her zaman insanı mutlu kılmaz. İstekler hazzın peşindedir. Oysa acı veren bir eylemin insanı mutlu kılması mümkündür. Doğamız ile ilgili bu gerekçeler istekler ile irâdenin birbirinden ayrılmasını gerektirmektedir” Kâdî’ye göre, istekler tek başına eyleyeni eyleme ve irâdeye çağırın dâîler (yönlendirici nedenler) değildir” Bilen-öznenin gelen doğal istekleri değerlendirmesi ile irâdenin zorunlu olarak ortaya çıkması, irâdenin istekler doğrultusunda gerçekleşeceği anlamına gelmez. Pekâlâ eyleyen isteklerden farklı bir yönde de karar alabilir. Yazara göre Kâdî bu tavrıyla Aristocu gelenekten ayrılmaktadır. Çünkü ona göre Aristo ve Farâbî’ye göre istek ve haz beraber yönlendirici nedendir. İsteklerin mutlaka irâde üzerinde bir görünümü vardır.” Ancak Aristoteles ve Farabi’nin düşüncesinde de doğal isteklerin düşünülmüş tercihler için belirleyici olmadığını düşünüyoruz. Sonuç olarak, “Kâdî’ye göre isteklerimiz tek başına, ne irâde olarak kabul edilebilir, ne de isteklerimizin irâdeyi belirlediği kabul edilebilir. Böylece, Kâdî her tür indirgemeciliği reddetmiş olmaktadır.”

“İkinci olarak bilginin irâde üzerindeki etkisi incelenmektedir. ”Kâdî’nin düşüncesinde yönlendirici neden (dâî) olarak bilginin en temel görevi, gereksinimlerle ilgili farkındalık oluşturmak ve bu gereksinimlerin, eyleyen için iyi mi yoksa kötü mü olacağını bilgi, kanı ve sanı düzeyinde tespit ederek eyleyeni eylem yapmaya veya eylemden kaçınmaya çağırmaktır.” “Kâdî’ye göre irâdenin ortaya çıkmasında bilgi zorlayıcı bir unsur olarak görülmemektedir. Kısacası bilgi ve irâdenin farklı tabiatta olduğu belirtilmektedir. Bununla beraber, yönlendirici nedenler olmadıkça irâdenin oluşmayacağını belirtmesi ile bilgiye önemli bir yer ayırmış olmaktadır.”

Üçüncü olarak gücün irâde üzerindeki etkisi ele alınmaktadır. “Kâdî eylemin oluşmasını sağlayan güce gündelik dilde kullandığımız anlamda değil, olmazsa olmaz anlamında “sebebe” görevini vermesine rağmen bu sebebin eylem halini alması için başka unsurları şart koşar. “Kâdî açısından gücün bir görevi de irâdenin sınırlarını belirlemektir, çünkü bir eylemin irâdeye konu olması için oluşmasının mümkün ve eyleyenin gücü dahilinde olması gerekir.” Yazara göre Aristoteles’in aksine Kâdî’de “irâde doğal istek kaynaklı olarak değil, akıl kaynaklı olarak ortaya çıkmaktadır. Irâde olgusal nedenden (fili illet) dolayı değil ereksel nedenden (ğâi illet) dolayı ortaya çıkmaktadır. Bu amaçsal neden tek tek insanın farklı niteliklerine değil, eyleyeninin tümüne dönük bir nedendir. Bu durumda davranışların oluşumunda akla verilen önemli rol ortaya çıkmakta; aklın, eyleyenin tüm etkinliklerinde etkin bir konumda yer aldığı anlaşılmaktadır. Çünkü eyleyeni eylem yapmaya çağıran ve seçimin yapılmasını sağlayan yönlendirici neden, aklın sonuç-eyleme ilişkin kanısıdır. İstenilen eyleme dönük yönlendirici nedenler güçlendikçe irâde zorunlu ortaya çıkmaktadır, tıpkı aslanla karşılaşan birinin kaçmak zorunda olması gibi.

“İnsanın özgür bir şekilde irâdesini belirlediği Kâdî tarafından kabul edildiği ortaya konduktan sonra Irâde üzerinde etki eden bu unsurların eylem üzerindeki etkisi saptanmaktadır. “Irâde özgürlüğü ile kastedilen dış çevre ve doğal isteklerin belirleyici etkisinden uzak olarak irâdenin meydana gelmesidir. Eylem özgürlüğünden kastedilen ise eylemin sadır olmasında irâde, düşünme ve bilme gibi zihinsel edimlerin belirleyici etkisinin kabul edilmesidir” Kâdî başından beri bilginin değil, bilen-özne olmanın, gücün değil, güç yetiren olmanın eylem üzerinde etkili olmasından söz etmektedir. Böylece bir olgu veya edimin değil eyleyenin eylem üzerindeki etkisinden söz etmiş olmaktadır. Bu açıklama Kâdî’den çok daha sonra ileri sürülen Reid’in aktif eyleyenini hatırlatmaktadır. Bir diğer husus ise Kâdî, eylemin ortaya çıkışını izah ederken irâdenin tek başına etkisinden değil, bilgi ve güç gibi yetkinliklerin toplamının eylem üzerindeki etkisinden söz etmektedir. Böyle bir düşüncenin eylem teorisindeki karşılığı indirgemeciliğin karşıt kutbunda yer alan tümcü olmaktadır.” Kısacası “Kâdî’ye göre bir eylemin ortaya çıkması için aşağıdaki şartların yerinde olması gerekir: (i) “Yönelme/kasd halindeki irâdenin olması (ii) Yönlendirici neden (bilgi, kanı ve sanı)in olması (iii) Eyleyenin yeterli güce sahip olması (iv) Herhangi bir engelin olmaması.” Yazara göre insan eylemleri bu özelliklerinden dolayı iyi ve kötü olarak değerlendirilmesi gereken, yapılmasından veya yapılmamasından sorumlu olunan eylemlerdir. “

Ardından bu bölümde Kâdî açısından irâde ve eylem özgürlüğünün metafizik temelleri ele alınmaktadır. Bir eylem teorisi ortaya koyan her düşünürün nedensellikte yüzleşmesi

kaçınılmazdır. “Mu’tezile düşünürleri eylemlerin insana aitliğini tespit etmek için tevellüd teorisini temel almışlardır. Tevellüd teorisi eylemlerin ortaya çıkışı ile ilgili bir teori olarak farklı eylem çeşitlerindeki neden-sonuç ilişkisini izah etmektedir.” Mu’tezile, edimleri ortaya çıkışı açısından ikiye ayırır: Kalpte (zihinde) oluşan edimler ve organlarda oluşan edimler. Her iki grupta insana nispet edilmesi gereken edimler olduğu gibi, Allah’a nispet edilmesi gereken edimler de vardır.” Yazar tevellüd teorisini eylemlerin ortaya çıkışını açıklayan doğal zorunluluk teorisi ve adet teorisi ile karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. “Tevlid olarak da ifade edilen tevellüd kavramı sözlükte doğurma, doğurulma, ...den meydana gelme anlamlarına gelir. Terim anlamı ise bir edimin aracılı olarak eyleyenden sadır olmasını ifade etmektedir.“ “Mu’tezile doğrudan ve aracılı olarak yapılması açısından eylemleri ikiye ayırmıştır: a) Mübaşir fiiller (Doğrudan edimler): Başlangıcı güç mahalline dayanan, başka bir edimin aracılığı olmaksızın oluşan edimlerdir. İrâde, kaçınma (kerâhet), kanı, sanı ve düşünce mübâşir eyleme örnek verilebilir. b) Mütevellid fiiller (aracılı edimler,) : Başka bir edimin aracılığıyla gerçekleşen edimlerdir. Bir sebep aracılığı ile gerçekleştiği için fiillerin bu çeşidine müsebbeb fiil de denir.” “Kâdî’ye göre mütevellid fiiller de mübâşir fiiller gibi eyleyenin niyet ve yönlendirici nedenleri ile ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı da övgü ve yergiye konu olmaktadır. Mübâşir ve mütevellid arasında nitelik ve değerlendirme açısından bir farklılık yoktur; sadece meydana gelme açısından bir farklılık vardır. Bunun anlamı şudur, hangi tür olursa olsun şayet kişinin yönelimi/irâdesi ve yönlendirici nedenleri dahilinde gerçekleşmişse eylem onun edimidir, aksi takdirde onun edimi değildir. Örneğin, irâde mübâşir olmakla beraber insanın edimidir, yine yazı yazmak mütevellid bir fiil olmakla beraber yine insanın fiilidir.”

Her ne kadar eylem teorisi teolojik açıklamalarla ilgilenmese de, söz konusu Kâdî olunca eylemin teolojik temellendirmesine de yer verilmiştir. Kâdî’ye göre algı ve dış dünyayı algılamanın bizde oluşturduğu haz, acı, doğal istek gibi dirimselliğimizden kaynaklanan unsurlar Allah’ın yaratmasıdır. Bu unsurlar tek başına irâdemiz üzerinde belirleyici olarak görülmediği için özgürlüğe engel sayılmazlar. Aynı şekilde Kâdî’ye göre akıl da Allah’ın yaratmasıdır, ancak akılda insanı bir eylemi seçmeye zorlayan bir güç değildir. Aksine akıl bilgi ve güç insana çeşitli seçenekleri sunarak özgürlüğün imkanını vermektedir. Eylemin ortaya çıkmasına imkan veren bu unsurlar Allah tarafından başlatılıyorsa da eylemi ortaya çıkarma aşamasında bu unsurlar tamamen insan tarafından yönlendirilmektedir.

Dördüncü bölümde “**Kâdî Abdülcebbâr’a göre eylemlerin değerlendirilmesi**” ele alınmaktadır. Yazar buraya kadar olan bölümlerde Kâdî açısından eylem ve eylemin ortaya

çıkışını saptadı. Bu bölümde ise “eylemin iyi veya kötü olarak değerlendirilmesini sağlayan unsuru aramaktadır. “Kâdî, bir eylemin iyi veya kötü olarak değerlendirme konusu olabilmesini şu şarta bağlar: “Yerginin varlığından veya yokluğundan söz edildiğine göre iyi ve kötünün ‘var olmasının’ yanında bazı vasıflarının olması gerekir.” Bu cümlede artı vasıfla kastedilen, eylemin eyleyenine yergi gerektirip gerektirmemesidir. O halde nötr olarak ifade edilen üçüncü sınıfın özelliği de belirlemektedir. Nötr edim, ne olumlu ne de olumsuz olarak yergiye konu olan edimlerdir. Yergi kavramı iyi ve kötünün tanımlanmasında olduğu gibi nötr edimlerin tanımlanmasında da belirleyici olduğu görülmektedir.” Kâdî öncelikle eyleyenin yergi konusu olabilmesi için gerekli şartları saymıştır. Bu şartları bilinç sahibi olmak, serbest olmak ve bir engelin bulunmaması olarak sıralamıştır. Kâdî ‘ye göre normal şartlarda bu niteliklerle beraber bir eylem yapıldığı zaman bir gerekçeden dolayı kötü oluyorsa eyleyenin durumuna bakılmaksızın aynı gerekçe varsa eylem yine kötü sayılmış olur. Yazara göre bu tanım eylemi eyleyenden bağımsız olarak değerlendirme esası üzerine kuruludur. Açıktır ki Kâdî eylemlerin değerlendirilmesi ile ilgili iki değer nesnesi ve iki değer yargısı kabul etmektedir: Birincisi: eyleyenin yergi ve övgü hak etmesi, ikincisi eylemin iyi veya kötü olarak değerlendirilmesi. Yazar bu iki yargıyı önerme şeklinde şöyle ifade etmektedir, “A yergiyi/övgüyü hak ediyor.” eyleyen ile ilgilidir “X eylemi kötüdür/iyidir” önermesi eylem ile ilgilidir.” Kâdî’ye göre bir eylemin kötü olabilmesi için şu şartları taşıması gerekir: a)Zarar verici veya yarardan alıkoyucu olması gerekir b)Tikel olarak görülen bir eylemin zorunlu olarak bilinen bir aslının olması gerekir: c)Eylemi kötü yapan ma’kûl (sebebi izah edilebilir) bir gerekçenin olması gerekir. Eyleyenin ve eylemin durumuna göre değer nitelemesinin değiştiğini savunduğu için kötü edimlerin farklı durumları vardır: Muharram ,Bâtıl, Fâsid, Şerr, Hata, Ma’siyet (günah) ,Menhiyyun anı. Nötr ve kötü eylemlerden sonra iyi eylem ve kısımları ele alınmaktadır. “Kâdî ne tür edimlerin iyi olarak niteleneceğini şöyle ifade eder: “Eyleyenin yerilmesini gerektiren bir sebebi taşımadığı için gerçekleştiği ‘şekliyle eyleyenine yergiyi gerektirmeyen, eyleyenin de farkında olduğu edimler “hasen/iyi” olarak nitelenir. Fazladan havayı teneffüs etmek gibi, birine iyilik yapmak gibi.” Kâdî kötü edimler gibi iyi edimleri de kısımlara ayırmaktadır. Bu kısımlar: Mübah, tafaddul, nedb ve vaciptir.

İyi ve kötü eylemler açıklandıktan sonra iyi ve kötünün metafizik temelleri ele alınmaktadır. Yazar bu bölümde Kâdî açısından bir eylemi kötü veya iyi yapan nedir? sorusuna cevap aramaktadır. “Kâdî’nin klasik iki görüşü eleştirildiği görülmektedir. Eylem ve olguların ne kendinden dolayı kötü olduğunu, ne de bir illetten/nedenden dolayı yani irâde, emir ve yasaklama gibi dışarıdan yapılan nitelermelerden dolayı kötü olması kabul edilmektedir. Kâdî

üçüncü bir yol önermektedir: “Kötü, içinde bulunduğu “hâl ve hüküm” den dolayı bu niteliği taşır ve iyi olandan ayrılmış olur. Aynı gerekçe ile nedb de vacipten ayrılmış olur.” Yazar iyi ve kötü konusu ile ilgili Kâdî’nin açıklamalarını esas alarak, şart, hâl ve ma’nânın konuyla ilgili neye denk geldiğini saptamaktadır:

Son olarak iyi ve kötünün epistemolojik temelleri ele alınmaktadır. Yazar bu başlık altında “Bir eylemin neye göre iyi neye göre kötü görülmesi gerekir?” sorusunun cevabını aramaktadır. Ahlâk felsefesi açısından temel problem, “bilgiye konu olan değer bilimsel gerçekliği/hakikati zihnimizden bağımsız mıdır?” sorusunda ifadesini bulmaktadır. Bu konuda nesnelci ve öznelci yaklaşımlar vardır. “Kâdî ye göre iyi veya kötü değerlendirmesi temelde bir akıl yürütmedir. İyi ve kötü ile ilgili bilgilerimizin bir kısmı, zorunlu bilgi ile bilinirken bir kısmı da iktisâbî (kazanımsal) bilgi ile yani nazarî bilgi ile bilinir. Kâdî’ye göre akıl bir şeyi iyi yapmadığı gibi nakilde bir şeyi iyi yapmaz. Yazar buradan yola çıkarak Kâdî’nin nesnelci olduğunu sonucuna varmaktadır. Nakil değersel niteliğinin bilinmesi konusunda akla yardımcı olur. Allah’ın emir ve yasakları akla aykırı olmaz, akıldaki bilgilerin eyleyen tarafından ortaya çıkarılmasını sağlar. Kısacası Kâdî akıl olarak kabul ettiği zorunlu bilgileri iyi ve kötünün tespit edilmesinde esas olarak kabul etmektedir.

Sonuç olarak eser iki boşluğa katkı sağlamaktadır. Birincisi Türkçe literatürdeki eylem felsefesi ile ilgili boşluktur. H. Mustafa Açıkoğuz’un T.Reid’in eylem felsefesini sunduğu “Sağduyu Eylem Felsefesi” adlı eser dışında bu alanda pek az çalışma mevcuttur. İkinci boşluk ise Kâdî Abdülcebâr ile ilgili çalışmaların az olması hususundadır. Kısacası eser eylem ile ilgili modern tartışmaların, klasik dönemde farklı dil ve kavramlarla işlendiğini ortaya koymaktadır. Bunu yaparken bilinçli olarak modern dönemde gelişen eylem teorisini hareket noktası olarak seçmektedir. Böylece buradaki tartışmaların klasik dönemdeki izlerine geri gitmektedir. Buradan şu sonuca varabiliriz: felsefi düşünce birikimle ilerlemektedir. Bu birikime Müslüman düşünürlerin katkısı olmuştur. Eserin böyle bir amacı ya da iddiası olsun ya da olmasın, biz modern dönemde tartışılan birçok meselenin klasik dönemde ilk/ilkel izlerinin olduğunu ve bu izleri gün yüzüne çıkartmanın ciddi bir çalışmayı gerektirdiğini düşünmekteyiz. Eser eylem teorisinin Kâdî’deki izlerini ortaya koymaktadır. Bunun yanında klasik dönemde birçok düşünürü atıf yaparak onların eylem ile ilgili açıklamalarına da işaret etmektedir.