



AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ

İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Cilt: 1 - Sayı: 1

AKİD

Journal of
Afyon Kocatepe University
Faculty of Islamic Sciences

مجلة جامعة أفیون قوجه تبه
كلية العلوم الإسلامية

e-ISSN: 2667-4785

AKİD

AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt: 1

Sayı: 1

Aralık 2018

akid.aku.edu.tr

dergipark.gov.tr/akid

e-ISSN: 2667-4785

AKİD

AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences

مجلة جامعة أفیون قوجه تبه كلية العلوم الإسلامية

Cilt / Volume / المجلد: 1

Sayı / Number / العدد: 1

Yıl / Year / السنة: 2018

Kapsam / Scope

İslami ve Dini Araştırmalar / Islamic and Religious Studies

Periyot / Period

Yılda 2 sayı (Haziran – Aralık) / Biannual (June – December)

Yayın Dili / Language of Publication

Türkçe, Arapça ve İngilizce / Turkish, Arabic and English

AKİD (Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi) yılda iki kez yayımlanan ulusal hakemli e-dergidir.

Journal of Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences is a peer-reviewed academic journal published twice a year.

Sahibi / Owner

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına
Prof. Dr. Mustafa GÜLER (Dekan)

Editörler / Editors in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Münir Yaşar KAYA
Arş. Gör. Faruk E. ORUÇ

Yayın Kurulu / Editorial Board

Dr. Öğr. Üyesi Asuman ŞENEL – Dr. Öğr. Üyesi Emin UZ – Dr. Öğr. Üyesi Ercan ŞEN – Dr. Öğr. Üyesi Ersan ÖZTEN – Dr. Öğr. Üyesi Eyüp KURT – Dr. Öğr. Üyesi Faik AKÇAOĞLU – Dr. Öğr. Üyesi Fatih ÇAKMAK – Dr. Öğr. Üyesi Mevrure DOĞAN – Dr. Öğr. Üyesi Orkhan MUSAKHANOV

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdürrezzak TEK – Prof. Dr. Adem APAK – Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ – Prof. Dr. Ahmet YAMAN – Prof. Dr. Ahmet YARAMIŞ – Prof. Dr. Ali YILMAZ – Prof. Dr. Asım YAPICI – Prof. Dr. Bilal SAKLAN – Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ – Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK – Prof. Dr. Feridun EMECEN – Prof. Dr. Fikret KARAPINAR – Prof. Dr. Halis AYDEMİR – Prof. Dr. İsmail SAĞLAM – Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP – Prof. Dr. Kemal ATAMAN – Prof. Dr. M. Emin AŞIKKUTLU – Prof. Dr. M. Hilmi UÇAN – Prof. Dr. Mehmet Emin MAŞALI – Prof. Dr. Mehmet KARAKAŞ – Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN – Prof. Dr. Mustafa DEMİRCİ – Prof. Dr. Nebi MEHDİYEYEV – Prof. Dr. Orhan ÇEKER – Prof. Dr. Ömer ÇELİK – Prof. Dr. Recai DOĞAN – Prof. Dr. Remzi KAYA – Prof. Dr. Rifat OKUDAN – Prof. Dr. Salih KARACABEY – Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ – Prof. Dr. Yaşar AYDINLI – Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK – Doç. Dr. Hasan Tefvik MARULCU – Doç. Dr. Hüseyin GÜNDAY – Doç. Dr. Şener ŞAHİN

İntihal Tespit Politikası / Plagiarism Policy

İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

Adres / Adress

A.K.Ü. İslami İlimler Fakültesi Ahmet Karahisari İlahiyat Kampüsü
e-posta: akid@aku.edu.tr

Yayın İlkeleri

1. Dergide yayımlanması istenen yazılar, başta İslâmî ilimler olmak üzere sosyal bilimler alanında özgün makale, biyografi, eser tanıtımı, tahkik, tercüme, sempozyum ve tez değerlendirmesi türlerinde olmalıdır.
2. Araştırma ilmî metodlara uygun olmalıdır.
3. Araştırmaya İngilizce veya Arapça özet eklenmelidir.
4. Araştırmalar, hakemlerin (en az iki hakem) olumlu görüşünden sonra yayımlanır.
5. Dergide yayımlanan yazıların dil ve içerik bakımından sorumluluğu yazarlara aittir.

Principles and Regulations for Publication

1. The papers submitted to AKİD should make some noticeable contribution to Social Sciences, Islamic and religious studies.
2. Papers should be followed scientific methods.
3. An abstract should be attached to the paper with translations of English or Arabic.
4. Papers are peer reviewed according to the methods which indicate principles and procedures of review.
5. Authors are responsible for the opinions expressed in the papers.

قواعد النشر و شروطه

- 1- يجب أن تكون البحوث المراد نشرها في المجلة مرتبطة بالعلوم الإجتماعية. وأن تكون في مجال العلوم الإسلامية والعلوم الإجتماعية متعلقة بأنواع مختلفة من المقالة الأصلية والتراجم وإعلام الكتب و تحقيقها وترجمتها و تحليل المؤتمرات والدراسات وتلخيصهما.
- 2- يجب أن توافق البحوث على المناهج العلمية.
- 3- يجب انضمام الخلاصة باللغة الإنجليزية أو بالعربية إلى البحوث.
- 4- تنشر البحوث بعد موافقة المتخصصين (اثنين على الأقل) عليها.
- 5- المؤلفون مسؤولون عن البحوث المنشورة في المجلة من حيث المضمون واللغة.

1. Sayı Hakemleri

Prof. Dr. Abdürrezzak TEK - Prof. Dr. Muhammet Fatih KESLER - Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ - Prof. Dr. Ömer ÇELİK - Prof. Dr. Remzi KAYA - Prof. Dr. Vejdi BİLGİN - Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÖZBOLAT - Dr. Öğr. Üyesi Ercan ALKAN - Dr. Öğr. Üyesi Ercan ŞEN - Dr. Öğr. Üyesi Ergin ÖGCEM - Dr. Öğr. Üyesi Fatih ÇAKMAK - Dr. Öğr. Üyesi Hidayet PEKER - Dr. Öğr. Üyesi Osman AYDINLI - Dr. Zakaria KASSAB

Editörden

Kıymetli araştırmacılar,

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, kurulduğu 2012 yılından bu yana dinî, ilmî ve ictimâî meseleleri gündemine alıp bu hususlara ciddiyle eğilmekte ve problem çözücü bir yol izlemeyi hedeflemektedir.

Fakültemiz, bu hedefin gereği olarak akademik bir dergi yayımlama kararı almış ve bu doğrultuda Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi'ni (AKİD) kurmuştur. Derginin kuruluşundaki temel gaye, başta İslami ilimler olmak üzere sosyal ve beşerî bilimlere dair mevcut geleneği dikkate alarak incelemelerde bulunmak, bu çerçevede yeni okumalar/yorumlar yapmak, geçmiş birikimi de göz önünde tutarak geleceğe yönelik ilmî bir köprü kurmaktır.

AKİD Türkçe, İngilizce ya da Arapça makalelerin yer aldığı, yılda iki kez yayımlanan ulusal hakemli elektronik bir dergidir. Dergimiz din bilimleri ile İslami ilimlerin tüm alanlarına dair özgün araştırmalara, çevirilere, metin neşirlerine ve kitap değerlendirmelerine yer vermektedir.

AKİD, karşınızdaki sayı ile yayın hayatına başlamıştır. Dergimizin bu sayısından itibaren ULAKBİM TR-Dizin indeksinde taranmak amacıyla gerekli hazırlıklar yapılmış olup aynı zamanda yeni sayılarla birlikte uluslararası indekslere dâhil olması da planlanmaktadır.

AKİD bu sayısında, altı araştırma makalesi, bir kitap tanıtımı ve bir sempozyum değerlendirmesi ile okuyucularının karşısına çıkmaktadır.

Prof. Dr. Mustafa Güler ve Dr. Öğr. Üyesi Hasan Hüseyin Güneş'e ait olan ilk makalenin başlığı "أوقاف الحرمین فی أواخر القرن العاشر الهجري فی الأناضول والبلقان" şeklindedir. Güler ve Güneş bu çalışmada, hicri 10. Asrın sonlarında Osmanlı devletinin Anadolu ve Balkanlarda bulunan önemli vakıfları üzerinde durmaktadır.

"Kur'an-ı Kerim'de Öğrenci ve Eğitimci Olarak Hz. Muhammed" başlıklı makalesinde Prof. Dr. Remzi Kaya, Hz. Peygamber'in öğrenmesi, öğretmesi, eğitimde uyguladığı metod, başarılarının sırrı ve asrımızdaki Müslüman eğitimcilerin kendilerini irdeleme konusunda ayrıntılı bir analiz yapmaktadır.

Dr. Öğr. Üyesi Ekber Şah Ahmedi tarafından kaleme alınan "Sekülerleşme: Soykütüksel Bir İnceleme" isimli makalede, dini değişimi tasvir etme iddiasında olan ve başta din sosyolojisi olmak üzere sosyal bilimlerin pek çok alt disiplininde hararetle tartışılan sekülerleşme konusu incelenmektedir.

“XIII. Yüzyılda Yaşanmış Gelenekçi Bir Düşünür: Abdüllatif el-Bağdâdî, Hayatı ve Eserleri” isimli çalışmasında ise Arş. Gör. Dr. Enes Taş, Gazzâlî sonrasında yaşamış bir düşünür olan el-Bağdâdî'nin entelektüel serüvenini ortaya koymaktadır.

Derginin bu sayısında öne çıkan “Muhammed Hayât Es-Sindî'nin *Fethu'l-Vedûd 'Alâ Vahdeti'l-Vücûd* İsimli Vahdet-i Vücûd Reddiyesinin Tahkiki ve Eleştirisi” isimli çalışmasında Dr. Öğr. Üyesi Orkhan Musakhanov, Hayât es-Sindî'nin; İbnü'l-Arabî, Konevî, Tilimsânî ve İbnü'l-Fârız'dan yaptığı nakiller ve reddiyeleri altında telif ettiği *Fethu'l-vedûd 'alâ vahdeti'l-vücûd* isimli risalenin tahkikini yapmakta ve onun diğer tasavvufi eserleri olan *Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiyye* ve *el-Îânetü's-Samediyye fi't-Tarikati'n-Nakşbendiyye* eserleriyle karşılıklı bir şekilde inceleyerek reddiyenin tutarlılığını tartışmaktadır.

AKİD'in yer verdiği son makale ise Arş. Gör. Dr. Fatih Özaktan'ın “Siyer İlmi ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi” isimli çalışmasıdır. Bu makalede Özaktan, öncelikle siyer kavramını dilbilimsel açıdan incelemekte, siyer kavramının tarihi süreç içindeki kullanımlarına temas etmekte ve mevcut tanımlardan yola çıkarak siyer ilmi ile tefsir ilminin bağlantısını ortaya koymaktadır.

AKİD'in ikinci bölümü ise tanıtım ve değerlendirme yazılarından oluşmaktadır. Bu sayıda değerlendirilen eser; Lokman Yılmaz'ın tanıttığı Hasan Hüseyin Havuz'a ait “Çağdaş Müşkilü'l-Kur'ân (Muhammed Esed Örneği)” başlıklı kitaptır. Bu bölümde ayrıca Abdullah Çakmak'ın “18. Uluslararası Beytûlmakdis Akademik Sempozyumu”na ait değerlendirmesi de yer almaktadır.

İslami ilimlerin çeşitli alanlarına dair yer verdiğimiz makale ve değerlendirmelerle bu ilk sayımızın yeni çalışmalara kapı aralamasını, ilim dünyasına katkı sunmasını ve yeni ufuklar kazandırmasını temenni ediyoruz.

Bir sonraki sayıda birlikte olmak dileğiyle...

İÇİNDEKİLER

ARAŞTIRMA MAKALELERİ

- أوقاف الحرمين في أواخر القرن العاشر الهجري في الأناضول والبلقان8
Hicri 10. Asrın Sonunda Anadolu ve Balkanlardaki Haremeyn Vakıfları
مصطفى كولر – حسن حسين كونش
- KUR'AN-I KERİM'DE ÖĞRENCİ VE EĞİTİMCİ OLARAK HZ. MUHAMMED 20
HZ. MUHAMMED AS A STUDENT AND A PEDAGOGUE IN THE HOLY QUR'AN
Remzi KAYA
- SEKÜLERLEŞME: SOYKÜTÜKSEL BİR İNCELEME 57
SECULARIZATION: A GENEALOGICAL STUDY
Ekber Şah AHMEDİ
- XIII. YÜZYILDA YAŞAMIŞ GELENEKÇİ BİR DÜŞÜNÜR: ABDÜLLATİF EL-BAĞDÂDÎ, HAYATI ve ESERLERİ. 71
A TRADITIONALIST THINKER WHO LIVED in 13TH CENTURY: ABDULLATIF AL-BAGHDÂDÎ, HIS LIFE and
WORKS
Enes TAŞ
- MUHAMMED HAYÂT ES-SİNDÎ'NİN (ö. 1163/1750) *FETHU'L-VEDÛD 'ALÂ VAHDETİ'L-VÛCÛD* İSİMLİ
VAHDET-İ VÛCÛD REDDİYESİNİN TAHKİKİ VE ELEŞTİRİSİ 94
A CRITICAL EDITION AND CRITIQUE OF MUHAMMAD HAYÂT AL-SİNDÎ'S (D. 1163/1750) REFUTATION OF
WAHDAH AL-WUJÛD IN HIS WORK ENTITLED *FATH AL-WADÛD 'ALÂ WAHDAH AL-WUJÛD*
Orkhan MUSAKHANOV
- SİYER İLMİ VE DİĞER İSLÂMÎ İLİMLERLE İLİŞKİSİ 133
THE RELATIONSHIP BETWEEN SIRAH AND OTHER ISLAMIC SCIENCES
Fatih ÖZAKTAN

DİĞER ÇALIŞMALAR

- SEMPOZYUM DEĞERLENDİRMESİ: 18. ULUSLARARASI BEYTÜLMAKDİS AKADEMİK SEMPOZYUMU (15-16
EYLÜL 2018) 149
Değerlendiren: Abdullah ÇAKMAK
- KİTAP TANITIMI: HASAN HÜSEYİN HAVUZ, ÇAĞDAŞ MÜŞKİLÜ'L-KUR'ÂN (MUHAMMED ESED ÖRNEĞİ)
..... 152
Değerlendiren: Lokman YILMAZ

**ARAŞTIRMA
MAKALELERİ**

أوقاف الحرمين في أواخر القرن العاشر الهجري في الأناضول والبلقان*

مصطفى كولر** – حسن حسين كونش***

الملخص

إن أول وقف أسس في مكة المكرمة بناه إبراهيم -عليه السلام- كما هو معروف. ومن البين أيضا أن قريشا قد فعلت أعمالا مختلفة بعد ذلك، أدت لحصولها على خدمات الحج والكعبة، حتى مجيء الإسلام. وكان ازدياد عدد الحجاج في العصر العباسي الأول، واستيطان بعضهم في مكة والمدينة المنورة، سببين رئيسيين لزيادة الدعم المالي لهاتين المدينتين، فأُسست أوقاف ملوك وأمراء الدولة والرعية؛ لأجل تلبية حاجات الزائرين والمستوطنين فيها. واستمر هذا التقليد في كل عصر، ووصولاً إلى العصر العثماني؛ وفيه أسست وزارة أوقاف الحرمين، وكان لتأسيس هذه الوزارة أهمية كبيرة في تنظيم تلك الأوقاف وتقييدها في سجلات وزيادتها، وإن كانت علاقة العثمانيين بأوقاف بلاد الحرمين أقدم من ذلك؛ إذ إنها بدأت قبل وقوعها تحت سيطرتهم. وسيقف هذا البحث عند أهم أوقاف الدولة العثمانية في الأناضول والبلقان في أواخر القرن العاشر الهجري، ولاسيما ما كان منها للحرمين وأهله، مبينا أماكنها، وأسماء أصحابها، ومقدار كل منها، وذلك بحسب الوثائق وسجلات القيود العقارية في الأرشيف العثماني في تلك الحقبة. وإذا كان ثمة أوقاف لم تقيد في السجلات في وقتها، فسيحاول هذا البحث تحديد أسباب عدم تقييدها في ذلك الوقت رغم أنها قيدت في مرحلة لاحقة.

مفتاح الكلام: أوقاف الحرمين، الأناضول والبلقان، الدولة العثمانية.

Hicri 10. Asrın Sonunda Anadolu ve Balkanlardaki Haremeyn Vakıfları

Mustafa Güler – Hasan Hüseyin Güneş

Öz

Mekke-i Mukerreme'de ilk vakfı, bilindiği üzere Hz. İbrahim (a.s) kurmuştur. Daha sonrasında Kureyş kabilesinin İslamiyet'in gelişine kadar olan sürede, Mekke'ye gelen hacıların ihtiyacını gidermeye yönelik farklı pek çok çalışmaları olmuştur. Birinci Abbasi döneminde hacıların sayısının artması ve bazılarının Mekke ve Medine şehirlerini yurt tutmaları, bu iki şehre maddi desteğin artırılmasının ana sebepleridir. Bunun sonucunda da bu iki şehirde, vatandaşların ve ziyaretçilerin ihtiyaçlarını gidermek üzere devlet yöneticileri, raiyye ve meliklerin vakıfları kurulmuştur. Bu gelenek Osmanlı dönemine dek her asır devam etmiştir. Osmanlı döneminde ise Harameyn Vakıfları Müdürlüğü kurulmuştur. Vakıfların düzenlenmesi, sicillere kaydedilmesinde ve vakıf sayılarının artırılmasında bu müdürlüğün büyük bir önemi vardır. Osmanlıların, Harameyn bölgesindeki vakıflarla ilişkisi bu vakıflar müdürlüğünün kurulmasından çok daha öncedir. Zira Osmanlıların bu vakıflarla ilişkisi, bu beldelerin Osmanlı yönetimine girmesinden önce başlamıştır. Bu araştırma; hicri 10. Asrın sonlarında Osmanlı devletinin Anadolu ve Balkanlarda bulunan önemli vakıfları üzerinde duracaktır. Özellikle Harameyn ve halkı için kurulan vakıfları; vakıfların yerlerini, sahiplerinin isimlerini ve sayılarını belirterek o dönemde Osmanlı arşivlerinde bulunan akar sicil ve belgelerine göre ele alacaktır. Kurulduğu zamanda sicillere kaydedilmemiş vakıflar var ise, sonrasında kaydedilmesine rağmen o dönem neden kayıt altına alınmadığının sebepleri de belirlenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Haremeyn vakıfları, Anadolu, Balkan, Osmanlı Devleti

* Makale Gönderim Tarihi: 3 Kasım 2018

Makale Kabul Tarihi: 28 Kasım 2018

** الأستاذ الدكتور، جامعة أفيون قوجه تبه، كلية الأدب، قسم التاريخ والحضارة العثمانية، Prof., Afyon Kocatepe University, Faculty of Arts, Department of History; Afyonkarahisar, Turkey; mguler@aku.edu.tr; orcid.org/0000-0003-2811-6403.

*** الأستاذ المشارك، جامعة بارطين، كلية الأدب، قسم التاريخ، Asst. Prof., Bartın University, Faculty of Arts, Department of History; Bartın, Turkey; hgunes@bartin.edu.tr; orcid.org/0000-0002-1797-3605.

تمهيد: تأسيس أوقاف الحرمين في الدولة العثمانية:

كانت للدولة العثمانية علاقة وثيقة بمكة والمدينة، وبتأمين طرق الحج، مثل غيرها من الدول الإسلامية. فكان أن أسست أوقافا للإعاشة، وإسكان الناس المستوطنين في مكة المكرمة والمدينة المنورة، أو الذين يعيشون بجوارهما. وأرسلت في كل عام بالصرة إلى مكة المكرمة والمدينة المنورة واردات الأوقاف التي أسسها سلاطين الدولة العثمانية ونساؤهم وأمرؤهم. ويعود تأسيس الأوقاف في عهود الإسلام الأولى في الأناضول إلى السلاجقة الأتراك، وأما في البلقان فيعود إلى العثمانيين بعد فتوحاتهم فيها. وبحسب وثائق أوقاف الدولة العثمانية في تلك الحقبة، فإن أول وقف للحرمين الشريفين أسس في الأناضول كان في مدينة قونيا في قرى ومزارع أركلي وحواليها، وكان وقفا مشروطا على الفقراء من أهل المدينة¹. وأما في البلقان فكان أول وقف أسس للغاية ذاتها وقف محمود جلبي، وذلك في سنة 1464/هـ 868م في جرمن. وهذا الوقف كان متوقفا في نهاية القرن العاشر الهجري، ولكن نرى أنه عاد إلى العمل في أواخر القرن السادس عشر الميلادي. وهكذا جرى الحال في أوقاف البلقان والأناضول؛ إذ بينما استمرت بعض الأوقاف القديمة رغم مرور الأيام والأزمان، زال بعضها الآخر أو تغير عملها. وتأتي أهمية هذه الحقبة أن فيها أسست وزارة أوقاف الحرمين التي تسمى أيضا (النظارة)، وذلك في عام 995هـ. وكان لتأسيسها أهمية خاصة وعامة، فضلا عن أهميتها لهذه الدراسة خاصة؛ إذ بعد تأسيس وزارة أوقاف الحرمين، دخلت كل أوقاف السلاطين والأمراء فيها، وأصبحت كلها منتظمة على نحو دقيق، ولاسيما ما يخص أوقاف الحرمين الشريفين. وزادت واردات الأوقاف فيها زيادة ملحوظة وفقا لهذا النظام الجديد، وخاصة بعد مرور سنتين على تأسيسها، إذ بدأ تنظيم الأراضي والعقارات التابعة للدولة في سجلات خاصة سميت (دفاتر تحرير أوقاف الحرمين). وكان من نتائج ذلك أن وضعت الجداول المالية، وأسست جهات الخدمة لأوقاف الحرمين لسنتي 997-998هـ²؛ وهذا جانب مهم لهذه الدراسة سبق أن بيناه في رسالتنا في الدكتوراه المتعلقة بدراسة تلك الأوقاف³. وأما هذه الدراسة فستكون مخصصة للأوقاف في أواخر القرن العاشر الهجري من حيث أماكن وجودها وأسمائها، وسنصنفها بحسب المؤسسين لها، وسنبين قيمة وارداتها المالية بالأرقام.

صلب الموضوع:

1- أوقاف الحرمين في الدولة العثمانية في أواخر القرن العاشر الهجري ومؤسسيها:

تعددت مصادر الأوقاف في الدولة العثمانية في أواخر القرن العاشر الهجري، وكذا أنواعها ومشاربها، ويعد السلاطين وزوجاتهم وأسرهم وأمرؤهم، ورجال الدولة عموما من أبرز مصادر تمويل الأوقاف في تلك الحقبة، وذلك على النحو الآتي

1 انظر: مصطفى كولر، أوقاف الحرمين في الدولة العثمانية، إسطنبول، 2011، 173-174.

2 الأرشيف العثماني، تصنيف BOA.MAD.1806.P.2

3 انظر: مصطفى كولر، أوقاف الحرمين في الدولة العثمانية، 375، 382؛ وانظر أيضا الأراضي التي خصصت من البلقان إلى الحرمين، تبليغات الندوة الدولية الثانية للحضارة الإسلامية في البلقان، 375-382، إسطنبول، 2006

أ- السلاطين وزوجاتهم وخاصكياتهم⁴ وأفراد الأسرة الحاكمة:

كان السلاطين العثمانيون يرسلون كل سنة الأموال إلى مكة المكرمة والمدينة المنورة لمختلف أوجه الصرف، ولخدمات طرق الحج. وإذا كانت تلك المخصصات محدودة في حياة السلاطين وزوجاتهم، وخاصكياتهم، فإن تأسيس الأوقاف استمر من السلاطين الآخرين وزوجاتهم وخاصكياتهم. وفضلا عن هذه الأوقاف أسس بعض هؤلاء أوقافا غير منقطعة؛ ومن ذلك ما أسسه السلطان سليمان القانوني المدرج اسمه في الجدول الآتي؛ إذ أسس مؤسسة كبيرة للحرمين، ودفع لهذا مصاريف كثيرة. ونرى أيضا اسم سلطنة مهرماه التي بنت عين زبيدة مرة أخرى في هذا القرن. وهذا جدول يوضح أسامي أصحاب الوقف من السلاطين وأفراد الأسرة العثمانية الحاكمة:

الاسم	الموقع	المبلغ بالذهب	الهدف من الوقف
السلطان بايزيد الثاني وزوجته	اسطانبول	625 سكة	لفقراء الحرمين 5
السلطان بايزيد الثاني	آماسيا	300 سكة	لخدام المسجد النبوي الشريف
السلطان محمد الثاني	آياصوفيا	400 سكة	لأهل القرآن في المدينة
السلطان سليم الثاني	أدرنة	400 سكة	لأهل القرآن في المدينة 6
نوربانو سلطان	أسكودار	860 سكة	لفقراء الحرمين والقدس
صوفي فاطمة سلطان		6 سكك	المدينة المنورة 7
المجموع		سكة (ذهبا)	

نلاحظ من الجدول السابق، أنه لا يوجد فيه اسم السلطان سليم الأول؛ لأنه لا يعرف له وقف للحرمين الشريفين. وأما السلطان سليمان القانوني، فرغم أنه أوقف أموالا كثيرة على الحرمين الشريفين، إلا أنه لا يوجد اسمه في دفاتر المحاسبة، ودفاتر الأوقاف المنظمة في هذه الحقبة، وكذا الحال بالنسبة لزوجته سلطنة خرم التي عرفت بخاصكية القانوني؛ إذ رغم أنها بنت عمارات وقفية بمكة والمدينة، إلا

⁴ (خاصكيات): كلمة عثمانية تتكون من الكلمة العربية خاص، أضيفت إليها الكاف وهي علامة التصغير في الفارسية، ثم ألحقت بها ياء الأفراد الفارسية أيضا، وتقوم مقام التنوين في العربية، وتعني: نساء القصر وبعض موظفيه المرافقين للسلطان، انظر في ذلك: أحمد السعيد، تأصيل ما ورد في تاريخ الجبرتي من الدخيل، دار المعارف، القاهرة، 81، فما بعد.

⁵ 1806 (MAD)

⁶ أرشيف قصرطوبقابي في إسطنبول (TSMA) رقم الدفتر، 5b-6b، 1209.

⁷ TSMA D. 1209, 5b-6b

أننا لا نرى اسمها أيضا في دفاتر هذه الحقبة. وقل مثل ذلك في وقف أورخان غازي للمدينة المنورة أيضا الذي وجد في القرون التالية باسم آدا بازاري.

ب- آغاوات القصر⁸:

سبق أن ذكرنا أن هذه الحقبة من القرن العاشر الهجري كان لها أهميتها المتمثلة في تأسيس وزارة أوقاف الحرمين التي سميت النظارة، وذلك في سنة 996هـ. وقلنا: إن هذا الحدث يمثل التخصيص في أوقاف الدولة العثمانية.⁹ والمعلومات الخاصة بهذه الوزارة موجودة في الدفتر المذكور بالحاشية السابقة¹⁰. وما يهمنا هنا أن نبين أن إدارة هذه الوزارة كانت بيد آغاوات الحرمين. وكان الناظر الأول محمد آغا الذي أسس وقفين للحرمين الشريفين بحسب الجدول الآتي. وبعد هذا التاريخ نجد أسماء نظارة آخرين أسسوا أوقافهم الخاصة رغم أنهم كانوا مجرد موظفين في القصر.

الاسم	الموقع	المبلغ بالذهب	الهدف من الوقف
رئيس قصر طوبقاي محمد آغا	اسطانبول	1000 سكة	لفقراء الحرمين
رئيس قصر طوبقاي محمد آغا	اسطانبول	40 سكة	لمكة والمدينة والقدس
مجموع		1040 سكة (ذهبا)	

ج- أركان الدولة:

فضلا عن مساهمة الأسرة العثمانية الحاكمة في وقف الأوقاف منذ عهد مؤسس الدولة عثمان غازي، فقد أسس الوزراء والأمراء وأركان الدولة أوقافا لمكة والمدينة. وبعض تلك الأوقاف الواردة في الجدول الآتي أسست قبل أن تدخل مكة المكرمة والمدينة المنورة تحت سيطرة العثمانيين، وهذا يبين لنا مدى علاقة العثمانيين بالبلدتين المقدستين قبل ضمهما إلى حكمهم، ويدل على عراقتهم في حب الخير للمسلمين وبلادهم.

الاسم	الموقع	المبلغ بالأقجة	الغرض من الوقف
محمود باشا	اسطانبول	86884	لفقراء الحرمين
علي باشا	اسطانبول	16800	لفقراء الحرمين

⁸ آغا: كلمة تركية تطلق على الرئيس والقائد وشيخ القبيلة وكبير موظفي القصر: انظر في ذلك: تأصيل ما ورد في تاريخ الجبرتي من الدخيل، 17.

⁹ لتفصيل أكثر انظر: مصطفى كولر، أوقاف الحرمين في الدولة العثمانية، مرجع سابق 230-237.

¹⁰ مصطفى كولر، أوقاف الحرمين في الدولة العثمانية، مرجع سابق 230-237.

مصطفى باشا	اسطانبول	15000	لفقراء الحرمين
داود باشا	اسطانبول	73094	لفقراء الحرمين
يحيى باشا	اسطانبول	11000	لفقراء الحرمين
آخي جلبي	اسطانبول	83456	لفقراء المدينة المنورة
محمود بن أحمد الأفشاني	اسطانبول	1200	لتوزيع المياه على الحجاج
بكداش خليفة	اسطانبول	7659	لفقراء المدينة المنورة
رقاس سنان بك	قارينابد	60680	لفقراء المدينة المنورة
حاجي يونس	ثيسالونيكي	1500	لفقراء الحرمين
أورانوس بك بن عيس بك	ينيجه	2500	لفقراء الحرمين
أورانوس بك بن أحمد	واردارينيجه	5000	لفقراء الحرمين
إبراهيم باشا بن محمود جلبي	إزنيق	38	لقراء أجزاء القرآن الكريم في الروضة النبوية الشريفة والسقاية فيها
مولانا سيد معروف	دياربكر	4040	للحرمين
لالهزاربن أحمد جلبي	دياربكر	3240	للحرمين
حاجي فرهاد	اسطانبول	6000	لفقراء الحرمين
مصطفى آغا	اسطانبول	10 ذهبا	شمع ¹¹
علي باشا	اسطانبول	140 ذهبا	حراس الحرم ¹²
أحمد آغا		10000	لفقراء مكة المكرمة والمدينة المنورة

قاسم اغا	اسطانبول	60000	لفقراء الحرمين
----------	----------	-------	----------------

د- العقارات المخصصة لمكة المكرمة والمدينة المنورة والمسقفات المخصصة لهما:

لقد خصصت إيجارات الدكاكين والمنازل في العواصم الثلاث للعثمانيين (بورصا، أدرنة واسطانبول) مشروطة لفقراء مكة المكرمة والمدينة المنورة. ويبدو واضحا أن هذا التخصيص جاء في أثناء إنشاء المنازل في تلك الأماكن من قبل سلاطين الدولة العثمانية.

الاسم	الموقع	المبلغ آقجة	الغرض من الوقف
إيجارات الدكاكين	اسطانبول: غلطة وحواليها	186414	لفقراء الحرمين
إيجارات الدكاكين والمنازل والواردات	أدرنة	115966+96302	لفقراء المدينة
إيجارات الدكاكين والمنازل	بورصة	225481	لفقراء الحرمين 13

هـ - أوقاف الأراضي:

توجد أراض متنوعة في الأناضول مقيدة في دفاتر السجلات العقارية بوقف الحرمين. وتؤكد لنا هذه الحالة أن السلاطين العثمانيين وأمراءهم حافظوا على حقوق الأوقاف، واهتموا بها. وقد استمرت واردات الأوقاف بهذا الطريق.

الاسم	الموقع	المبلغ بالآقجة	الغرض من الوقف
بابا دره، دره كوي	باليكسير	70000	لفقراء الحرمين
سبعة قرى في بركي	إزمير	328829	لفقراء الحرمين
قرية باليق حصاري	انقارا	خالي	للمسجد الحرام
قرية يدكار	بكبازاري في أنقره	20948	لفقراء المدينة
قسطموني		16625	لفقراء المدينة

قرى في أركلي	قونيا	585315	لفقراء المدينة
قرى عدة	آماسيا وتوقاد وسيواس وقيساري	93229	لفقراء الحرمين 14

2- أوقاف الحرمين غير الموجودة في قيود السجلات العقارية في أواخر القرن العاشر الهجري:

لا نشاهد بعض أوقاف الحرمين في قيود السجلات العقارية في أواخر القرن العاشر الهجري، رغم أنها كانت موجودة. ويمكن تفسير ذلك بانتقال الأراضي الخاصة بعد وفاة صاحبها إلى آخر شخص في الأسرة العثمانية. ونقول أيضا: إن بعض تلك الأوقاف تعطلت، فلم تعد تذكر. أو أن تاريخ تدوينها كان بعد تأسيس وزارة النظارة بسنة، فلم تدون في ذلك الوقت، لكنها دونت في زمن لاحق. ونضرب مثلا على ذلك: بأوقاف مراد الثاني، إذ لا نجدها في سجلات هذه الحقبة، لكننا نراها في قيود السجلات العقارية في الفترة التالية، حتى نهاية الدولة العثمانية. ورغم كل هذه الاحتمالات، تظل فرضية أنها توقفت من أكثر الفرضيات ترجيحاً.

الاسم	الموقع	المبلغ	الغرض من الوقف
السلطان مراد الثاني	بورصا	خالي	لفقراء الحرمين
محمود جلبي	جرمان		لفقراء الحرمين
محمود بن إسفنديار	ديمه طوقه		لفقراء المنورة المدينة
ماهي دوران خاطون	غلطة		لفقراء المنورة المدينة
سلجوق سلطان	سرز		لفقراء المنورة المدينة
شهزاده شاه خاطون	ديمه طوقه		لفقراء المنورة المدينة
مصطفى باشا الشهيد	ديمه طوقه وأولونيا		لفقراء المنورة المدينة
سلطانة مهرماه	وارنة		لفقراء الحرمين
حاجي عواض باشا	توقاد		لمكة والمدينة

3- المبالغ المالية لأوقاف الحرمين في الأناضول والبلقان

لقد وصل مجموع واردات أوقاف الحرمين إلى 4.206.142 آقجة، بناء على ما ورد في سجلات القيود العقارية والضريبية في سنة 997هـ. ولا يدخل فيها واردات أوقاف الحرمين في مصر البالغة

657332 آقجة؛ إذ كتب ذلك في واردات السنوات الماضية البالغة 3، 375610 آقجة، وجاء ذلك في قيد تحت عنوان: واردات سنة 997هـ. وبلغت فيه حصة أوقاف الأناضول والبلقان من هذا المجموع 3431230 آقجة¹⁵؛ مما يعني أن 82% منها حصة أوقاف الحرمين. وفي هذا دلالة واضحة على عناية العثمانيين بأوقاف الحرمين الشريفين، وحرصهم على تلك البلاد وأهلها.

خاتمة:

يمكن أن نستخرج من هذه الدراسة النتائج التالية:

1. كان تحديد مبالغ الأوقاف من حسابات الأوقاف بعد تأسيس وزارة (نظارة) الأوقاف، وهذا جرى في عصر العثمانيين تحديداً الذين أسسوا تلك الوزارة، ووضعوا لها السجلات والقيود والمؤسسات الخاصة بها، وخصصوا لها المبالغ المالية في كل سنة، وكان لأوقاف الحرمين الحصة الكبرى من تلك المبالغ.
2. تنوعت مصادر أوقاف الحرمين في البلقان والأناضول في أواخر القرن العاشر الهجري وأنواعها ومشاربها؛ إذ نجد منها ما يعود إلى السلاطين وزوجاتهم وخاصكياتهم، ومنها ما يعود للأمرء والوزراء والأغاوات ورجال الدولة عموماً؛ وقد شملت أموالاً وعقارات ومباني وضرائب خصصت لمواردها لفقراء الحرمين وخدمه وحراس الحرم، وقراء القرآن، وسقاية الحجيج، إلى غير ذلك، وبعضها كان مستمراً، وبعضها انقطع لوقت محدد ثم عاد، وبعضها انقرض.
3. تعطل بعض أوقاف الحرمين في أواخر القرن العاشر الهجري، أخص أوقاف السلطان سليمان القانوني، وأوقاف أسرته؛ إذ إنها غير موجودة في تلك السجلات، وهذا لافت للنظر، والراجح أن تلك الأوقاف توقفت لوقت محدد ثم عادت، أو أنها انقرضت.
4. بلغت مبالغ أوقاف الحرمين في الأناضول والبلقان أكثر من 80% من الأوقاف في الأناضول والبلقان؛ مما يدل على عناية العثمانيين في ذلك الوقت بها.
5. بيّنت الدراسة أنّ الأوقاف الخاصة بالحرمين الشريفين، كانت من ضمن الأوقاف في الأناضول والبلقان.

المصادر

- أحمد السعيد، تأصيل ما ورد في تاريخ الجبرتي من الدخيل، دار المعارف، القاهرة.
- الأرشيف العثماني، تصنيف MAD. 1806
- أرشيف قصر طوبقاي في اسطنبول (TSMA) رقم الدفتر 1209
- كولر، مصطفى. 2011، أوقاف الحرمين في الدولة العثمانية، (اسطنبول).
- كولر، مصطفى، 2006، الأراضي التي خصصت من البلقان إلى الحرمين، تبليغات الندوة الدولية. الثانية للحضارة الإسلامية في البلقان، ص. 375-382، إسطنبول.

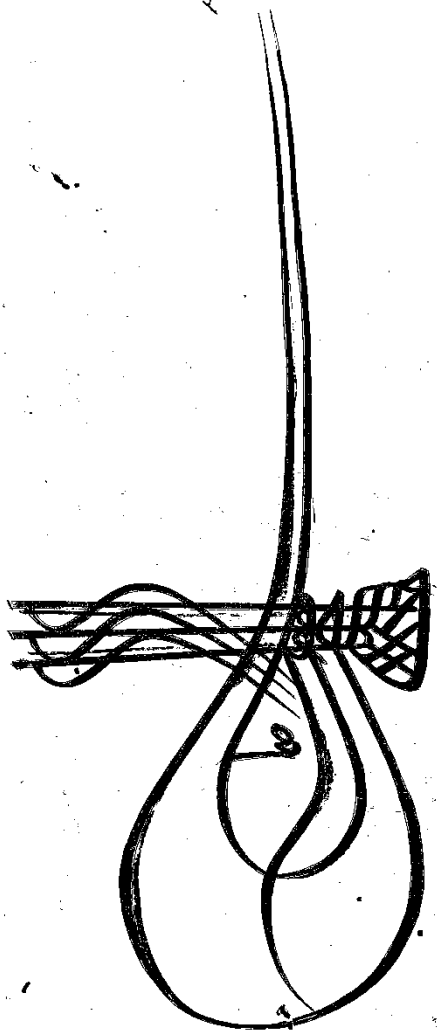
KAYNAKÇA

- Ahmed es-Saîd. Te'sîlü mâ Verade fî Târîhi'l-Cebertî mine'd-Dahîl, Dârü'l-Maârif, Kâhire.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Maliyeden Müdevver Defter (MAD), nr. 1806.
- Güler, Mustafa. Balkanlardan Haremeyne Tahsis Edilen Araziler, Balkanlarda İslâm Medeniyeti: Milletlerarası 2. Sempozyumu. İstanbul, 2006. 375-382.
- Güler, Mustafa. Osmanlı Devleti'nde Haremeyn Vakıfları (16. ve 17. Yüzyıllar). İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.
- Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (TSMA), nr. 1209.

إضافات

أول ورقة من دفتر المحاسبة المرقم ب 1806. سنة 997 هجرية

Handwritten notes at the top right of the page, likely providing additional context or corrections to the main text.



Main body of handwritten text in Arabic script, detailing financial accounts and administrative matters. The text is dense and covers most of the right-hand page.

وهو مشروع اوزد كمي ابراهيم او ابراهيم عليه خطها اوست
سادت حرمون ماله لما نزلت بالمشي كويش اولان فولد حرمون
او بنده رلانم كلورسه اول جانين اولان نكره كويش اولان
طلب اولغسون

MAD.d 01806
0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

فمهمات بعض ارباب مناصب

نایب فرزند حضرت نایب فرزند محمد افندی نایب فرزند محمد افندی نایب فرزند محمد افندی
 نایب فرزند حضرت نایب فرزند محمد افندی نایب فرزند محمد افندی نایب فرزند محمد افندی
 نایب فرزند حضرت نایب فرزند محمد افندی نایب فرزند محمد افندی نایب فرزند محمد افندی
 نایب فرزند حضرت نایب فرزند محمد افندی نایب فرزند محمد افندی نایب فرزند محمد افندی

نایب فرزند حضرت نایب فرزند محمد افندی نایب فرزند محمد افندی نایب فرزند محمد افندی
 نایب فرزند حضرت نایب فرزند محمد افندی نایب فرزند محمد افندی نایب فرزند محمد افندی

بعض اصحاب خیرات کند و قتل نیدن مدینه منوره معین
 کنند لره تعیین آن دیو کی جقتلک بیانند در
 صریح کتب لری بجند محمولات اوقاف فتیری مقتضای نسخه
 برحقنا بجند مهر لور ارسال اولان بیک او جیوزا الی بدی سکه نل
 بوانه کلیه هر برزیسی ظهور ما تیوب با باب استحقاقه و اصل
 اولیوب نام و نشانی پیدا اولد و عی اجلدن من بعد خلی سلوب
 سابق وز و تلف و ضایع اولسون ایجون خصوص فتیری نل
 اولان بینه خدام حرم استحقاقی مایب لدر نل ثبت و قید اولدیک
 تا کیم اهل استحقاقه معلوم اولوب هر سنه موضع توزیع لیم اولدین
 حقلین طلبا بد لرو سعا دنلوا دشا عالمنا حضرت لورید دعا اولدیک

و غایب اولدیک و صلوات اولدیک و صلوات اولدیک
 در مدینه منوره معین و صلوات اولدیک
 و صلوات اولدیک و صلوات اولدیک

مرحوم و مغفور له سلطان بایزید پاشا ما سیه ده اولان غارنی
 او قانندن هر سنه خدام حرم بختیمه او جیوز سکه تعیین اولمشند

سکه
 او جیوز

عن و نسجامه یا صوفیه لبر و داستا مول رای روح شریفه بوم و مغفور له
 سلطان بختیمه غاری طلب بکراه

مرحوم و مغفور له سلطان بختیمه طاب ثراه بختیمه روح شریفه بختیمه
 استانبول واقع اوقافدن ایا صوفیه کبر اولدیک مدینه منوره هر بون تیم تداوت
 اولدین ایجون در تور سکه نایب تعیین اولمشند

عن و نسجامه سلطان سلیم آدی علیه افضل البرای

مرحوم سلطان سلیم آدی علیه افضل البرای اوقافدن ایا صوفیه کبر اولدیک
 جامع شریفی اوقافدن مدینه منوره ده روضه مطهره ده هر بون
 بعد از ظهر بختیمه تداوت اولدین ایجون در تور سکه تعیین اولمشند
 جیبا کرمه صلی الله تعالی علیه وسله وضع اولدوب هر آدی باشند
 اولدین ایجون و خواندن هر برینه بر سکه و مغرض و اعبیه بر سکه
 و مغرض احرزایه بر سکه و کتاب العبدیه یعنی نقطه جبه بر سکه و بر سکه
 واجزا اولدین بمتصله کسندیه سرحصل اولدین ایجون اولدین
 فضله بر بولوری و بر بکه سنه ده عتی اولدین ایجون اولدین

سکه
 او جیوز
 سکه
 او جیوز

سرحصل نقطه جبه
 ماه بر سکه
 فی سکه
 درت

عن و نسجامه صوفی سلطان علیها رحمة اللتان

مرحوم سلطان بایزید پاشا قری قیفاط سلطان استانبول واقع اولان
 اوقافدن روضه مطهره هر بلان ایختم اوقاف ایجون بیک ای سکه
 تعیین اولمشند

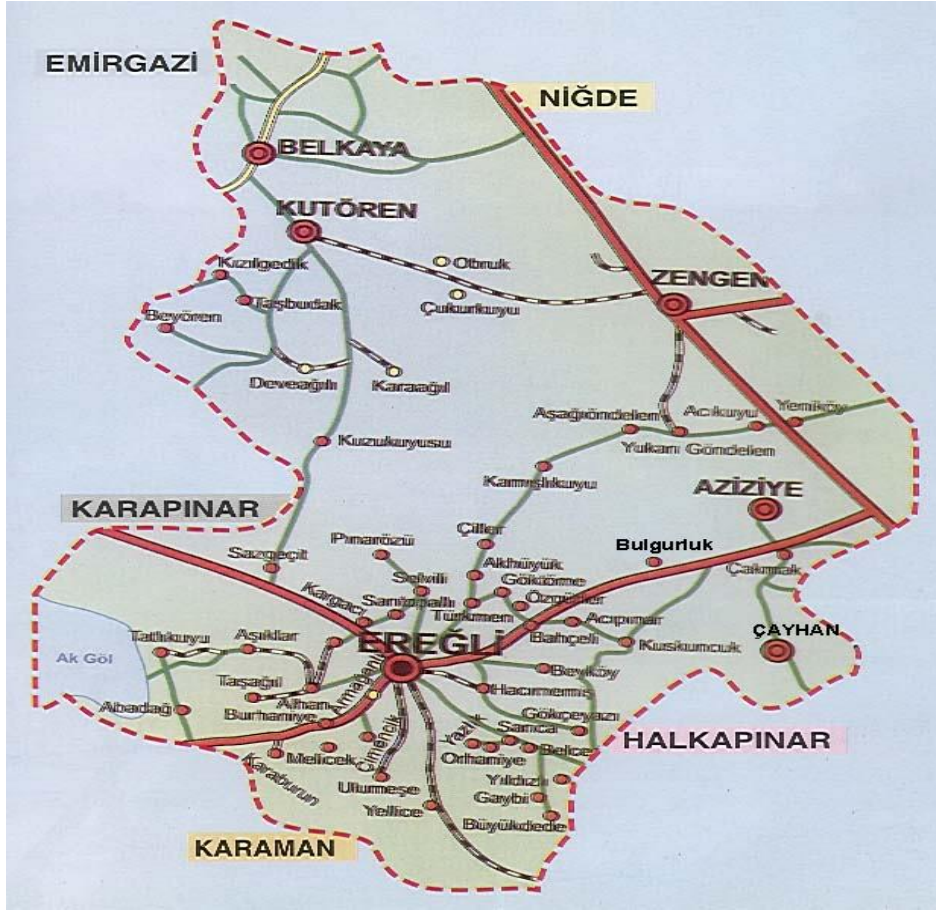
سکه
 او جیوز

عن و نسجامه سلطان

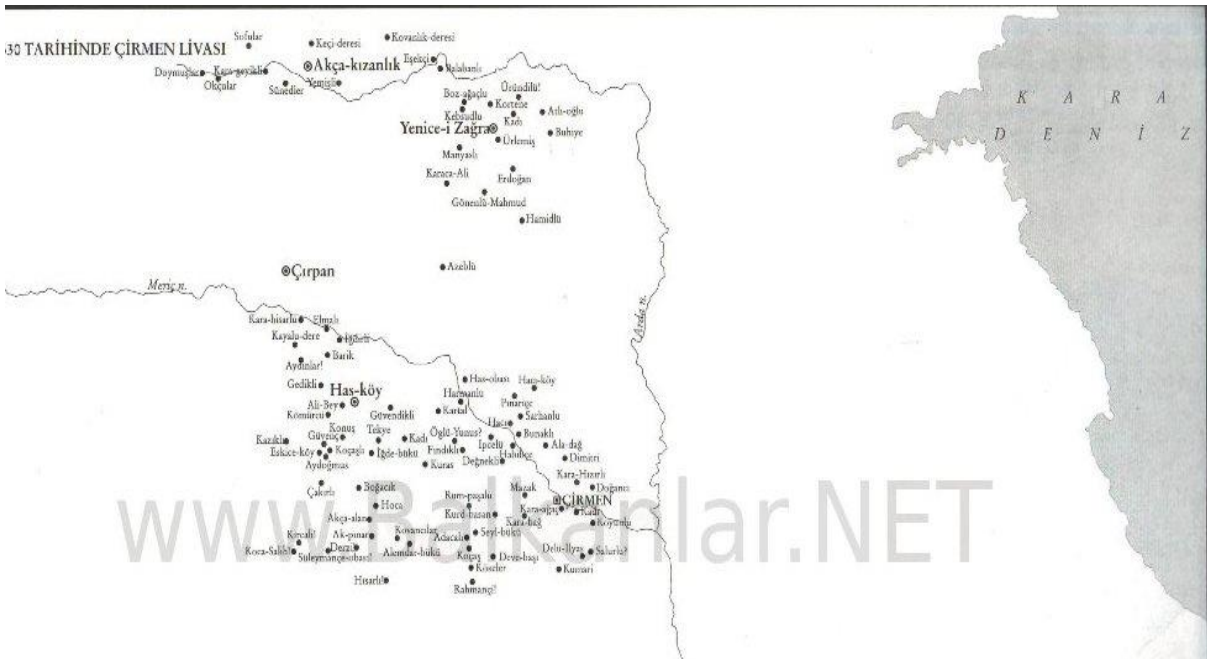
مرحوم جعفر پاشا مرزیه قبر سنه واقع اوقافدن خدام حرم هر سنه
 او جیوزا و توز درت سکه تعیین اولمشند

سکه
 او جیوز

خريطة قرى أركلى ومزارعها في مدينة قونيا



خريطة جرمن



خريطة أوقاف الحرمين في كل الأراضي العثمانية



KUR'AN-I KERİM'DE ÖĞRENCİ VE EĞİTİMCİ OLARAK HZ. MUHAMMED*

Remzi KAYA**

Öz

Yüce Allah, Rahmet Peygamberi Hz. Muhammed'e son ilahi kitabı olan Kur'an-ı Kerim'i yirmi üç sene gibi bir zaman diliminde göndermiş ve onun içinde hiçbir şeyi eksik bırakmamıştır. Gönderdiği ayetleri Cebrail aracılığı ile Peygamber'ine okutmuş, O da, vahyi ezberlemiş ve Cebrail'e okumuştur. Gönderilen bu son kitap daha önce gönderilen peygamberlerin vahyini bünyesinde toplamış, daha önceki dinlerde unutulmuş, tahrif edilen noktaları haber vermiştir. Hz. Peygamber de vahyin gönderildiği zaman dilimi içinde peyderpey ümmetine Kur'an-ı Kerim'i öğretmiş ve çok başarılı olarak geniş kitlelerin Müslüman olmalarını sağlamıştır. Müslüman olanlar arasında Kur'an'ı öğrenen, öğreten, hafız olan ve eğitim veren birçok sahabe yetişmiş, bunları tabiin, tebe-i tabiin ve asırlar boyu bölgelere göre İslam'a hizmet eden alimler takip etmiştir. Böylece ilk dönemden günümüze kadar Hz. Peygamber'in bu metodu herhangi bir inkıtaya uğramaksızın devam etmiştir. Bu araştırmada, Hz. Peygamber'in öğrenmesi, öğretmesi, eğitimdeki uyguladığı metod, başarılarının sırrı ve asrımızdaki Müslüman eğitimcilerin kendilerini irdeleme konusunda ayrıntılı bir analiz yapılması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Eğitim, Öğretim, Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed

HZ. MUHAMMED AS A STUDENT AND A PEDAGOGUE IN THE HOLY QUR'AN

Abstract

Almighty Allah sent his last divine book to Prophet of Mercy in a time such as twenty-three years. He did not leave missing anything in it. The verses sent were recited to the Prophet through the angel Gabriel, then the last prophet also memorized the revelation and he recited to Gabriel. The last book incorporated the revelation of the prophets sent before and it informed us the points where falsified and forgotten. The Holy Prophet taught the Qur'an to Ummah in the time the revelation was sent and He successfully provided to become muslim the masses by notifying Islam. Among those who were Muslim, many companions who learned, taught and memorized the Qur'an grew up, afterwards the successors and scholars who served Islam in these regions followed them for centuries. In this study, I aim to analysis about Prophet's teaching method and determination of the secrets of his success and the location of Muslim educators in our century.

Keywords: Education, Teaching, Holy Qur'an, The Prophet Mohammad

* Makale Gönderim Tarihi: 5 Ekim 2018

Makale Kabul Tarihi: 19 Ekim 2018

** Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı; Profesör, Uludag University, Faculty of Theology, Department of Tafsir; Bursa, Turkey; remzikaya@uludag.edu.tr; orcid/0000-0001-5779-7821.

1. KUR'AN'IN EĞİTİM VE ÖĞRETİME İŞARET ETMESİ

Kur'an'ın öğrenilmesi, öğretilmesi, anlayarak fiiliyata dönüştürülmesi, tebliğ edilmesi, olaylar karşısında nasıl hareket edeceği ve yaratılanlara karşı yaklaşım prensiplerinin belirlenmesi Kur'an'ın "mihenke"¹ olarak kabul edilmesi ve Hz. Peygamber'in sünnetiyle beraber yaşanmasıyla mümkün olur. Hz. Peygamberin öğrencilik ve öğreticilik üzere iki yönü bulunur. Cebrail'den öğrenmesi öğrencilik dönemini oluşturur. Öğrendiği şekliyle okuması, yazdırması ve öğretmesi, kötülüğe karşı yaklaşımı,² ilişkilerin prensipleri,³ dost ve düşmanın bilinmesi,⁴ Allah, Peygamber, Kur'an'la barışık olup inananları kardeş yapması öğreticilik yönünü oluşturur. Diğer bir ifadeyle bilginin Allah'tan alınması, ezberlenmesi, kalbe sindirilmesi ve yerinde kullanılması öğreticilik işidir. Zira her şey Yaratıcının kontrolindedir. O, "... Gözlerin hain bakışını ve kalplerin gizlediğini bilir."⁵ Yüce Allah'ın Kur'an'ı tedrici bir şekilde göndermesi, Hz. Peygamberin uygulaması, Kur'an ve sünnetin rahmet, hidayet ve kolay bir din olması sayesinde hayata geçer.⁶ Peygamberin ümmî olması, bir insandan eğitim görmeyişi ve Kur'an gibi bir kitabın kendisine verilmesi O'nun sıradan bir insan olmadığını gösterir.

1.1. Hz. Peygamberin Ümmî Oluşu

1.1.1. Ümmî Kelimesinin Lügat Anlamı

Ümm anne demektir. Ümmî kelimesi de farklı anlamlarının yanında annesinden doğduğu gibi yetişip, planlı bir eğitimden geçmeyen insan anlamına gelir. Kelime lügat itibarıyla anaya mensup, anasından doğduğu gibi saf ve temiz, okuma ve yazma bilmeyen,⁷ pınar, memba, temel, esas, bir şeyin cevheri, görmeyen⁸ ve okumayan bir toplum,⁹ Mekke'li,¹⁰ bir insandan eğitim görmemiş,¹¹ Ehl-i Kitab'ın dışında kalan Arap toplumu,¹² cahil Araplar¹³ ve Hz. Peygambere verilen bir sıfat olarak kaynaklarda zikredilir.¹⁴ Söz

¹ Maide 5/48.

² Fussilet 41/34-35.

³ Mümtahine 60/8-9.

⁴ Bk. Hucurat 49/10; Al-i İmran 3/118.

⁵ Mü'min 40/19.

⁶ Bk. Leyl 92/5-7.

⁷ Ebü'l-Fazl Muhammed b Mükerrrem b Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*. (Beyrut: Dâru Sadır), 12: 34; "Mu'cemu'l Arabi'l Esâsi", Heyet, s. 109.

⁸ Bk. Eyyub b Musa el-Hüseyni Ebü'l-Beka el-Kefevi, *Külliyatu Ebi'l-Beka*. (Bulak: Dârü't-tübâati'l-âmire, 1837), 76.

⁹ Ragıp İsfahânî, "Müfredat", s. 28.

¹⁰ Bk Yazır, Muhammed Hamdi, "Hak Dini Kur'an Dili", (I-X), Zehraveyn. İstanbul Ts. IV/146.

¹¹ Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, "el-Câmi li Ahkâmi'l-Kurân" (I-XX), VII/297-298.

¹² Bk. Ragıp, "Müfredat", s. 28.

¹³ Bk. Cuma, 62/2; Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Mahmud (ö.1270/1854); "Ruhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm Ve's-Seb'il-Mesânî", (I-XXX) Beyrut ts; IX/79.

¹⁴ Araf, 7/157; Krş. Bakara, 2/78; Alâ, 87/6; Hüseyin b Muhammed ed Damâğânî, *Kâmusu'l-Kur'ân*, s. 44-45; Ridâ, Reşid Muhammed (ö. 1253/1936), *Tefsiru'l-Menâr*, (I-XII), Mısır 1935; IX/224.

konusu anlamlara ilaveten kitap¹⁵ ve şehirlerin anası,¹⁶ ümmet, grup, peygambere mensup topluluk,¹⁷ kötü bir fiilin sonucu ateşin bir ismi olarak da zikredilir.¹⁸

1.1.2. Terim Olarak Tanımı

Yazı yazmasını bilmeyen, bir eğitim görmemiş olan, halk arasında yaşamakla birlikte okuma yazmaktan mahrum olarak hayatını sürdüren kişi veya kişilerdir.¹⁹ Ümmî, Arap toplumu için kullanılan bir terimdir. Onların bir kitabı yoktur. Hz. Peygamber de böyle bir toplum içinden çıkmıştır.²⁰ Kur'an- Kerim ve diğer ilahi kitaplarda Hz. Peygamberin bir vasfı olarak ifade edilen ümmî terimi, âlimler arasında farklı yorumlamalara sebep olmuştur. Kur'an-ı Kerim'de konuyla ilgili altı ayet bulunur.²¹ Bunlardan, *"Ümmiler içinde kendilerinden bir peygamber gönderen O' dur."*²² ayetinin cahil Arap toplumunu, *"Onlardan bazıları ümmîdirler Kitabı anlamazlar. Bildikleri sadece yalan ve uydurmalarıdır ve sadece zanda bulunurlar."*²³, *"Ümmîlere karşı yaptıklarımızdan dolayı sorumluluğumuz yoktur." demelerindedir.*²⁴ ayetleri Yahudileri muhatap almaktadır. *"Eğer seninle tartışmaya girerlerse de ki: "Bana uyanlarla birlikte ben kendimi Allah'a teslim ettim." Ehl-i kitaba ve ümmîlere de: "Siz de Allah'a teslim oldunuz mu?" de. Eğer teslim oldularsa doğru yolu buldular demektir. Yok eğer yüz çevirdilerse sana düşen, yalnızca duyurmaktır. Allah kullarını çok iyi görmektedir."*²⁵ ayetlerin Ehl-i Kitap ve Arapları ihtiva ettiği anlaşılır. Araf Suresinde yer alan *"Onlar ki, ellerindeki Tevrat ve İncil'de (ismini) yazılı buldukları O ümmî Peygamber ve Resûle tabi olurlar..."*²⁶ ve *"...O halde gelin Allah'a ve O'nun ümmî nebisi olan Resûlüne iman edin..."*²⁷ ayetlerindeki "ümmî" kavramının Hz. Peygamberi, iman edin kısmının ise, bütün insanları konu edindiği anlaşılır.²⁸

1.2. Hz. Peygamberin Okuma ve Yazmayı Bilmediği

Hz. Peygamber'in ümmiliğini ve ilahi kitaplardaki vasıflarını haber veren ayetin anlamı şöyledir: *"Yanlarındaki Tevrat ve İncil'de yazılı buldukları o elçiye, o ümmî Peygamber'e uyanlar (var ya), işte o Peygamber onlara iyiliği emreder, onları kötülükleri yasaklar. Onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar. Ağırıklarını ve üzerlerindeki zincirleri indirir. O Peygamber'e inanıp ona saygı gösteren, ona yardım eden ve onunla birlikte gönderilen nûr'a (Kur'an'a) uyanlar var ya, işte kurtuluşa erenler onlardır."*²⁹

¹⁵ Bk., Zuhruf, 43/3; Ra'd, 13/39; Âl-i İmran, 3/7.

¹⁶ Bk., En'am, 6/92.

¹⁷ Bk., En'am, 6/38; Nahl, 16/120.

¹⁸ Bk., Kâria, 101,

¹⁹ Kâmus Tercümesi, İstanbul 1305. IV/1177.

²⁰ Bk. Ragıp İsfahânî, "Müfredat", s. 28.

²¹ Bk. Bakara, 2/78; Âl-i İmran, 20,75; Ârâf, 7/157-158.

²² Cuma, 62/2.

²³ Bakara, 2/78.

²⁴ Âl-i İmran, 3/75.

²⁵ Âl-i İmran 3/20.

²⁶ Ârâf, 7/157.

²⁷ Ârâf 7/158.

²⁸ Bk. Damağânî, a.g.e., s. 44-45.

²⁹ Araf, 7/157.

buyurulmaktadır. Âraf Suresi'ndeki ayette, Hz. Peygamberin dokuz vasfına işaret edilir. 1) Risalet 2) Nübüvvet 3) Ümmî 4) Tevrat ve İncil'de zikredilmesi 5) İyiliği emretmesi 6) Kötülüğü yasaklaması 7) Temiz gıdaları helal kılması, 8) Zararlı gıdaları yasaklaması ve 9) ağır sorumlulukları kaldırması.³⁰

İslam alimleri Kur'an ayetlerinden ve Hz. Peygamberin hadislerinden hareketle, son nebinin Peygamberlikten önce bir eğitim almadığını, okuma ve yazma bilmediğini ileri sürmektedirler. Bunun için, ileri sürülen delillerden bazıları şöyledir:

-Kur'ân-ı Kerim Hz. Peygamber "ümmî"³¹ olarak vasıflandırmıştır.

-Ankebut Suresi'nde Hz. Peygamberin vasıflarına açıklık getirilmektedir. "*Sen bundan (Kur'an'dan) önce hiçbir kitap okur değildin. Elinle de onu yazmadın. Böyle olsaydı (hakkı) ibtal (için gayret) edenler şüphelenirlerdi*"³² Bu ayet, ümmî olmasının açık delilidir. Öte yandan, ayetin anlamında yer alan "bundan önce" ifadesi, "elinle de onu yazmadın" kısmından önce yer almıştır. Bu durum, kendisi gibi insanlardan bir eğitim almadığını hatırlatır.

-Hz. Peygamber kendisinin okur yazar olmadığını, "*Biz ümmî bir ümmetiz; yazı bilmez, hesap yapmayız*"³³ hadisiyle haber vermiştir. Ayrıca, ilk vahiy esnasında Cebrail'in "oku" emrine üç defa "*Ben okuma bilmem!*"³⁴ şeklindeki cevabı, son Nebi'nin vahy gelinceye kadar okuma bilmediğini hatırlatır.

- Müşrikler, O'nu çok iyi tanıyanlar ve Ehl-i Kitap, Hz. Peygamberin peygamberlikten önceki hayatında, Peygamberin bir eğitim aldığını, yazı yazdığını veya okuduğunu kanıtlayacak bir delil ileri sürememişlerdir.³⁵

-Tarihi bir hadise olarak, Peygamberin Mekke'de bulunan amcası Hz. Abbas, Hz. Peygamber'e, Müşriklerin Uhud Harbi için yaptıkları hazırlıkları, bir mektup yazarak, Benû Gıfar kabilesinden birisi ile gönderir. Hz. Peygamber, bu son derece gizli olan mektubu okutmak için, Ubey b. Ka'bı çağırır. Mektubun muhtevasını anladıktan sonra bildirilen haberleri gizlemesi tutması için sıkı tembihte bulunur.³⁶ Başka bir hadise, Taif heyeti ile Hz. Peygamber arasında geçer. Taif heyeti, İslâm'a girmeleri için bazı şartlarının olduğunu ileri sürerler. Hz. Peygamber bunların yazılarak getirilmesini ister. Getirilen maddeler arasında faizin yasak edilmemesi de bulunur. Hz. Peygamber faizle ilgili cümlenin kendisine gösterilmesini emreder. Yerini öğrenince parmağını oraya koyarak

³⁰ Diğer vasıfları için bk: Ahzab, 33/45.

³¹ Bk. Araf, 7/157-158.

³² Ankebut, 29/48.

³³ Buhari, "*Savm*", 13; Müslim, "*Siyâm*", 15; Ebû Davud, "*Savm*", 4.

³⁴ Buhari "*Bedeü'l Vahy*", 3.

³⁵ Bk. Şahin Abdussabûr, "*Hz. Muhammad Okuma ve Yazmayı Biliyor mu idi?*" Trç. Tayyar Altıkulaç, D. Dergisi, XII. Sayı 4. s. 199.

³⁶ Bk. Önkâl, Ahmet, "*Hz. Peygamberin Ümmiliği*", Selçuk Ü. İ.F. D. Konya 1975, S. 252.

konuyla ilgili ayetleri okumuş ve maddenin kaldırılmasını emrettiği rivayet edilmiştir.³⁷ Bu hadise, O'nun okumayı ve yazmayı bilmediğine delil gösterilmektedir.

-Hz. Peygamber Hudeybiye'de Mekke temsilcileri ile anlaşma şartları üzerinde görüş birliğine varıp sıra yazım işine geldiğinde, Hz. Ali'yi çağırır. Besmeleden sonra, "Bu, Allah'ın Resulü Muhammed'in, Kureyş ile yaptığı anlaşmadır." Şeklinde yazılmasını emreder. Kureyşlilerin başkanı Süheyl b. Amr buna, "Biz senin Allah'ın Resulü olduğunu kabul etseydik şimdi Mekke'ye girmekten seni alıkoymazdık.." sözleriyle itirazda bulunur. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Hz. Ali'ye Allah'ın Rasülü ifadesini silmesini emreder. Hz. Ali bundan kaçınır. O'da adı geçen cümlenin yerini kendisine gösterilmesini ister ve Allah'ın Resulü ifadesini silerek yerine, "Muhammed b. Abdullah" ifadesini yazdırır.³⁸

1.3. Öğrencilik Dönemi

Vahyin başlaması Hz. Peygamberin öğrencilik dönemleridir. ilk vahiyde kendilerine; *"Yaratan Rabbinin adıyla oku! O, insanı bir aşılınmış yumurtadan yarattı. Oku! Rabbin, en büyük kerem sahibidir. O Rab ki kalemlerle (yazmayı) öğretti. İnsana bilmedikleri şeyi öğretti."*³⁹ ifadeleri üzerine *"Ben okuma bilmem!"*⁴⁰ cevabını vermiştir. Konuyla ilgili diğer ayetlerde Kur'an'ın okumasının öğretildiği şöyle belirtilir:

*"Çünkü onu güçlü kuvvetli biri (Cebrail) öğretti."*⁴¹, *"Çok merhametli (Allah), Kur'an'ı öğretti. İnsanı yarattı. Ona açıklamayı öğretti."*⁴², *"Nûn. Kaleme ve (kalem tutanların) yazdıklarına andolsun ki"*⁴³, *"...Allah sana Kitab'ı ve hikmeti indirmiş ve sana bilmediğini öğretmiştir. Allah'ın lütfu sana gerçekten büyük olmuştur."*⁴⁴

Anlamalarını aldığımız ayetlerde Kur'an'ın Allah tarafından Cebrail vasıtasıyla Peygamberimize ezberletildiği anlaşılmaktadır. Bu öğretme yazdırma ve yazılanı okuma şekliyle değil, Hz. Adem'e öğretildiği gibi, zihin, lisan ve katiplere yazdırma şekliyle olmuştur.⁴⁵ İlk inen sureler kısa ayetlerden oluşur.⁴⁶ Dikkat edilirse, Alak, Kalem, Müzzemmil, Müddessir, Tekvir, Âlâ, leyl vs sureleri kısa ayetlerden meydana gelir. Kısa ayetleri ezberlemek kolaydır. Bu, bir nevi alıştırmadır. İlk vahiylerin kısa ayetlerden oluşması ve okutulması ezberleme için önemli bir metottur. Âlûsî, Hz. Ömer'den gelen nakle işaret ederek Kur'an'ın ezberlenmesini kısa surelerden oluşan ayetlerden başlayarak alıştırmak için beşer ayet beşer ayet ezberletildiğine işaret eder.⁴⁷ Yüce Allah Peygamberine öncelikle kısa ayetlerden oluşan vahiy göndermiş, ezberlemesi ve anlaması

³⁷ İbnu'l-Esîr, *"Usdu'l Gâbe"*, 11/216, Mısır 1286.

³⁸ Buhari, *"Magazi"*, 43; *"Sulh"* 6; *"Cizye"* 19; Müslim, *"Cihâd"*, 90.

³⁹ Alak, 96/1-5.

⁴⁰ Buhari *"Bedeü'l Vahy"*, 3.

⁴¹ Necm, 53/5. Krş Tekvir, 81/19-20.

⁴² Rahman, 55/1-5.

⁴³ Kalem, 68/1.

⁴⁴ Nisa, 4/113.

⁴⁵ İbn-i Kesir, Ebu'l-Fida İsmail Ömer, *"Tefsîru'l-Kur'an'l-Azîm"*, Beyrut 1999, (I-IX), VIII/459.

⁴⁶ Bk. İzzet Derveze, *"Tefsîru'l-Hadis"*, I-X, Mısır, 2000; 1/283.

⁴⁷ Bk. Âlûsî, Ebu'l-Fadl, *"Rûhu'l-Meanî fi Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm Ve's-Seb'il-Mesânî"*, XV/188.

için kolaylaştırmıştır.⁴⁸ Zira Kur'an'ın dışında başka ilahi kitapların ezberlendiğine dair bilgi yoktur. Yukarıda işaret edilen sure ve ayetlerde Yüce Allah'ın Peygamberin şahsında nasıl öğretilmesi gerektiğine işaret etmiş, Peygamberimizde uygulamasıyla göstermiştir. Yeni öğrenecek kişilere kısa surelerle temrin yaptırılarak ezberleme ve öğretme metotlarının gösterilmiş olması hafızlık usulüne bir geçiş olarak düşünebiliriz.

1.4. Kur'an-ı Kerim'in Tedrici İnişi

Yaratıcı Peygambere Kur'an'ı gönderirken; *"...Allah kolaylık diler, zorluk dilemez.."*⁴⁹ ifadeleriyle kolaylık prensibini hatırlatır. Zira Kur'an kolaydır kolay olanı emreder. Kur'an'ı tedrici bir şekilde ve kısa surelerle göndermeye başlaması Peygambere ve ümmete bir kolaylığı ifade eder. Ayetlerin nüzülü uzun zaman dilimini oluşturması bir hedefe matuftur. Öncelik tevhid olmakla birlikte, daha sonra diğer esasları takip etmiştir. Hz. Peygamberden önce gönderilen ilahi kitaplar bir defada nazil olmuş, vahiy verilen Peygamberin dışında kimse ezberleyememiş ve kayıt altına alınamamıştır. Kur'an-ı Kerim ise, nüzülüyle birlikte ezberlenmiş, okunmuş ve yazılmıştır. Kur'an'ı gönderen ve öğreten Yüce Allah'tır. Yaratıcı vahiy Hz. Peygambere öğretirken izlenilen usulü şöyle belirtir:

*"Ayrıca onu sürekli okunan bir Kur'an kılmak için bölüm bölüm açıkladık ki; üzerinde dura dura insanlara okuyasın. Çünkü onu hayata geçiresin diye parça parça indirdik."*⁵⁰

Vahyin hedeflerini gerçekleştirmenin ilk yolu okunmasını öğrenmek, okumak ve hayatına tatbik etmektir.⁵¹ Okunanın yaşam tarzına dönüşmesi için anlamak gerekmektedir. Anlamını aldığımız ayette şu noktalara vurgu yapılır. a) Uzun zaman dilimi içinde gönderilmesi, b) Bir ayet, hizip, bir aşır. (on ayet) şeklinde inmesi ve c) ihtiyaca göre gönderilmesidir. Bu esaslar öğrenilmesini ve okunmasını kolaylaştırdığı gibi, kötülüklerin tedrici bir metod ile düzeltilmesini⁵² ve hükümlerin anlaşılmasını sağlamaktadır. Hz. Peygamber ve ümmetine verilen vahiy, uygulanması ve öğrenilmesi için kolaylaştırılmış yapılabilecek esasları oluşturmuştur.⁵³ Eğitimin nasıl yapılacağı da Cebrail (as) vasıtasıyla uygulamalı olarak gösterilmiştir.

*"Gerçek hükümdar olan Allah yücedir. Vahyi sana tamamlamadan önce Kur'an'ı (okumakta) acele etme ve «Rabbim, benim ilmimi artır» de."*⁵⁴

Ayette dinleme, ezberleme ve anlamaya vurgu yapılır. Vahyin tamamlanması istenirken acele edilmesi yasaklanır.⁵⁵ Zamahşeri, söz konusu ayeti Kıyâme Suresi'ndeki

⁴⁸ Bk. Kamer, 54/17, 22.

⁴⁹ Bakara, 2/185.

⁵⁰ İsrâ, 17/106, Bk. ez-Zemahşeri, Carullah Muhammed b. Ömer, *"el-Keşşaf an-Hakâiki't-Tenzil"*, (I-IV), II/378.

⁵¹ Geniş bilgi için bk; Ali Öge, *"Rivayet ve Dirayet Ayetlerinde Tertil Ayetlerinin Yorumlama Biçimi"*, KSÜ İlah Fak Der. 25/2015, s. 31-32.

⁵² İçki ayetlerinin tedriciliği buna örnek teşkil etmektedir. Bk; Bakara, 2/219; Nisa, 4/43; Mâide, 5/90.

⁵³ Farklı manalar için bk. Taberi, *"Câmiu'l-Beyân an-Te'vili Ây'l-Kur'ân"*, (I-XXX), Mısır 1903; XV/177; Râzi, Fahrudin Ebu Abdillah (ö. 606/1206), *"Mefâtihu'l-Gayb"*, (I-XXXII), Mısır ts, XXI/67-68.

⁵⁴ Ta'ha, 20/114.

⁵⁵ Beydavi, *Envâru't-Tenzil ve esraru't-Te'vil*, (I-II) Beyrut 2001; II/655.

16-18 ayetlerine işaret ederek açıklar.⁵⁶ Müellif şu noktalara dikkatimizi çeker. a) Vahiy esnasında dinlemek gerektiği, b) Allah'tan yardım istenmesi ve c) gelen vahyin yavaş, tane tane okunması. Yüce Allah başarıya ulaşmak için kendisine güvenilmesi, dua edilmesi ve sığınılmasını ister. Kur'an öğrenmede titiz davranan Hz. Peygamber onun çokca okunmasına önem vermiştir.⁵⁷ Müslümanların en hayırlısının okuyan ve okutanlar olduğunu söylemiş,⁵⁸ gıpta edilecekler arasında Kur'an okuyanları belirtmiş,⁵⁹ tükenmeyecek bir kazanç elde edecekleri haber vermiştir.⁶⁰ Cebrâil okurken unutmamak için dilini oynatan Peygambere Yüce Allah buna gerek olmadığını sadece dinlemesi gerektiğini hatırlatmıştır.

*"Rasûlüm!) onu (vahyi) çarçabuk almak için dilini kımlıdatma" Şüphesiz onu, toplamak (senin kalbine yerleştirmek) ve onu okutmak bize aittir O halde, biz onu okuduğumuz zaman, sen onun okunuşunu takip et. Sonra şüphen olmasın ki, onu açıklamak da bize aittir."*⁶¹

Bu ifadelerle vahin ezberlenmesi için nasıl davranılması gerektiğini öğretmiştir.⁶² Yukarıda anlamlarını aldığımız ayetlerde Yüce Allah üç şeyi kendi üzerine aldığını işaret etmektedir. a) Peygamberin hafızasında vahyi toplayıp unutmamasını önlemek,⁶³ b) Vahyi Peygamberin okumasını sağlamak, c) Vahyin açıklanmasını öğretmektir. Diğer taraftan müşriklerin, daha önce gönderilen peygamberlere verilen vahyin bir defada indirilmesi bilgisinden hareketle Kur'an'ın da böyle olması gerektiği şeklindeki itirazlarına şu cevap verilir:

*"İnkâr edenler: Kur'an ona bir defada topluca indirilmeli değil miydi? dediler. Biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle yaptık (parça parça indirdik) ve onu tane tane (ayırarak) okuduk."*⁶⁴

Hiz. Peygamber'de; "Amacını gerçekleştirmek için acele eden kimse, ne yol alır, ne de sağlam binek bırakır."⁶⁵ buyurmuştur. Hiz. Aişe'den rivayet edilen meşhur bir haberde, tedricilik metodun eğitim ve öğretimdeki önemine şu hadisle işaret edilir. "Kur'an'da detaylı olarak ilk önce inen surelerde Cennet ve Cehennem zikredilmektedir. Ne zaman ki insanlar İslam'a ısındılar o zaman helal ve haram nazil oldu. Eğer ilk önce, 'içki içmeyiniz', şeklinde ayet nazil olsaydı, insanlar, 'Biz ebediyen içkiyi terk etmeyiz' derlerdi. Yine, zina

⁵⁶ ez-Zemahşeri, Carullah Muhammed b. Ömer, "el-Keşşaf an-Hakâiki't-Tenzil", (I-IV), Beyrut ts II/448; bk. Abdurrezzak Nevfel, "Kur'an-ı Kerim Tilaveti", Ter. Harun Ünal, Petek Yay.Ts. s.59-60.

⁵⁷ Hiz. Peygamberin Kur'an öğretmedeki hassasiyeti İbn Mesud'un "Fukrâ" kelimesi ile ilgili ikazında görmekteyiz. bk İbnü'l Cezerî, Muhammed b. Muhammed, "et-Temhid fi-İlmi't-Tecvid" Beyrut 1986, s.173.

⁵⁸ Buharî, "Fedâilü'l Kur'an", , 21; Ebû Dâvud, " Vitr", 14.

⁵⁹ Bk Buharî, "İlm", 15, "Zekat", 5.

⁶⁰ Fatır, 35/29.

⁶¹ Kiyâme, 75/16-18; Bk. Zemahşerî, Keşşaf, Lübnan ts, IV/165.

⁶² Bk. Buharî, Tefsir, Sure 75. Taberi, Tefsir, XXIX/116-119.

⁶³ Bk Âlâ, 87/6.

⁶⁴ Furkân, 25/32.

⁶⁵ Ahmed b. Hanbel; Müsned, Mısır, ts. I/300.

yapmayınız, şeklinde bir ayet nazil olsaydı, 'Biz zinayı terk etmeyiz' derlerdi."⁶⁶ Diğer taraftan, gelen vahyin hafızada belleneceği veya yazılması durumunda nasıl okunması gerektiğini de öğreten Yüce Allah'tır.

*"Ey örtünüp bürünen (Resûlüm)! Gecenin birazı hariç olmak üzere geceleyin kalk (namaz kıl). Gecenin yarısında kalk, yahut yarısından biraz eksilt veya bunu artır ve ağır ağır Kur'ân oku."*⁶⁷

Kur'an'ın; Allah'ın takdir ettiği zaman dilimi içinde gönderilme sebebinin, İslam'ı bütün dinlerden üstün kılmak,⁶⁸ inanmayı, öğrenmeyi, kötülükleri gidermeyi, güzel hasletleri yaygın hale getirmeyi, tebliği ve uygulamayı kolaylaştırmak için olduğu anlaşılır. Taha Suresi'nde, Kur'an'ın zorluk çıkarmak için değil, Allah'tan korkan insanların öğüt almaları için indirildiğini açıklamış olması,⁶⁹ tedrici metodun önemini hatırlatmaktadır.

1.5. Kur'an Nasıl Okunmalıdır?

Kur'an-ı Kerim nasıl okunmalıdır? sorusuna verilecek cevap Yüce Allah Cebrail aracılığı ile Hz. Peygamber'e nasıl öğretmiş ve okutmuş ise öyle okunmalıdır şeklindedir. Kur'an'ın güzel ses ve kendine has bir üslupla okunması gerekir.⁷⁰ Harflerin mahreç ve sıfatlarına riayet edilmelidir.⁷¹ Dinleme ve okuma Yaratıcı'nın öğrettiği şekliyle olur.⁷² Eğitimin ilk metodunun dinleme, dua etme, kalp-kulak ilişkisi, öğrenmek için sabırda süreklilik gerekmele birlikte ilk usul arz ve sema metoduyla yapılmış,⁷³ nasıl okunacağı tertil ayetlerinde ifade edilmiştir.

"...onu tane tane (ayırarak) okuduk."⁷⁴ ve "...Kur'an'ı tane tane oku."⁷⁵, "Biz onu, Kur'an olarak, insanlara dura dura okuyasın diye (âyet âyet, sûre sûre) ayırdık; ve onu peyderpey indirdik"⁷⁶

Yaratıcı'dan bu emirleri alan Hz. Peygamber eğitimde titiz davranmış, öğrendiklerini uygulayarak ümmetinin okuma ve öğrenmelerini teşvik etmiştir.

⁶⁶ İbnu'l-Hacer el-Askalanî, "Fethu'l-Bârî bî Şehr'l-Buharî", Kahire 1959, XX/414; bk, Özbek Abdullah, "Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed", Konya 1991, s.186.

⁶⁷ Müzzemmil, 74/1-4.

⁶⁸ Bk. Tevbe, 9/33.

⁶⁹ Tâ'hâ, 20/2.

⁷⁰ Bk. Ata, Ulvi, "Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmet içi Eğitim Kurslarında Kıraat Eğitimi, Tarihten Günümüze Kıraat Eğitimi", Uluslararası Kıraat Sempozyumu, DİB, 2012/479.

⁷¹ Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Koç, Mehmet Akif, "Harf Eğitiminde Arap-Türk Ağzı İkilemi Üzerine" Uluslararası Kıraat Sempozyumu, DİB, 2012/598-599.

⁷² Konuyla ilgili bk. Hâdimî, Muhammed. B. Osman, "Risaletü Tertî'l-i-Kur'an", (thk. Trc. Yavuz Fırat, (Kur'an-ı Kerim'i Okuma Adabı ve Faziletleri,) Kayseri 2017, s. 38-40; Ali Öge, Rivayet ve Dirayet Tefsirlerinin Tertil Ayetlerinin Yorumlama Biçimi, KSÜ.İ.Fak Der. 25//2015.; s. 31-33.

⁷³ Cebrail ile peygamberin karşılık okumaları demektir.

⁷⁴ Furkan, 25/32.

⁷⁵ Müzzemmil, 73/4.

⁷⁶ İsra, 17/106.

Müslümanların en hayırlısının Kur'an'ı öğrenen ve öğretenler olduğunu söylemiş,⁷⁷ okuyanlara büyük mükafat verileceği belirtilmiş,⁷⁸ imrenilecekler arasında Kur'an'la meşgul olanlar zikredilmiştir.⁷⁹ Ümmü Seleme annemiz, Peygamberin Kur'an okumasıyla ilgili bir soruya, Hz. Peygamberin okumasının harf harf/tane tane sözleriyle cevap vermiştir.⁸⁰ Enes b. Mâlik benzer bir soruya, "kıraati med'li diyerek cevap vermiş ve besmeleyi okuyarak; Peygamberimiz, Bismillah'daki "Lamı" uzatır, er-Rahmandaki "ma'yı" uzatır ve er-Rahim'deki "hâ'yı" uzatırdı"⁸¹ demiştir. Yine Peygamberimiz Kur'an'ı üç günden önce bitirilmesini uygun bulmamıştır.⁸²

Son Nebi Kur'an'ın dikkatle ve özenle okunması gereği üzerinde durmuş ve "Kalpleriniz üzerinde birleştiği sürece Kur'anı okuyun, kalben ondan ayrılınca okumayı bırakınız"⁸³ buyurmuştur. Bu hadisten Kur'an okurken, kalp ve zihin uyanıklığı olması anlaşılmaktadır.⁸⁴ Hz. Peygamberin Kur'an'a karşı gösterdiği hassasiyet lafız ve mana yönünü müşterek kapsamaktadır. Kur'an'da yer alan "tertil" ile okuma mana ve lafıza riayet ederek okuma demektir. "...onu tane tane (ayırarak) okuduk."⁸⁵ ve "...Kur'an'ı tane tane oku."⁸⁶ emri Cebrail'in Hz. Peygamber'e okuması ve Peygamberin'de ümmetine öğretme şeklidir.

Tertil, "ratile" fiilinden türetilen bir mastardır.⁸⁷ Bir şeyi güzel, düzgün kusursuz, açık alarak hakkını vermektir. Terim olarak tanımını Hz. Ali'nin ifadelerinde bulmaktayız. O, Müzzemmil suresi 4. Ayet hakkında soru sorulduğunda şöyle demiştir. "Tertil; harfleri tecvidle/sıfat ve mahreçlerine göre gereği gibi okumak ve vakfedilecek yerleri bilmektir."⁸⁸

Kur'an ilimleri hakkında önemli eseri olan Zerkeşi, (794/1392) tertili şu şekilde açıklamaktadır. Kur'an'ı okuyan her kişinin O'nu tertil ile okuması gerekir. Tertil ile okumak kelimelerin hakkını tam vermek, harflerini açık okumak, lafızları düşünerek kelimeleri güzel şekilde teleffuz etmek, nefesi yetmediğinde uygun yerde durarak tekrar okumaya devam etmek ve harflerin hakkını vermek şeklinde olur. Tertilin en alt sınırı hızlı olsa bile okuduğu açık seçik olmasıdır. Üst sınırı da dura dura okumaktır.⁸⁹ Taberi'de tertili geniş olarak değerlendirdikten sonra ağır ağır, açık bir şekilde güzel sesle okumaktır şeklinde tanımlar.⁹⁰ İbn-i Kesir'de, (774/1373) benzer rivayetlerden sonra

⁷⁷ Bk.Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'an", 21; Ebû Davud, "Vitr", 14.

⁷⁸ Bk. "Fâtır", 39/29; Buhârî, "Tevhid", 52.

⁷⁹ Buhârî "İlim", 15; "Zekat", 5.

⁸⁰ Bk. Tirmizî "Kraat",1; Ebû Davud, "Vitr", 20.

⁸¹ Buhârî, "Fedâilu'l Kur'an", 29 ; Bk.Öge, Ali, a.g.e.; s.34.

⁸² Tirmizî, "Kıraat", , 13; İbn-i Mâce "İkâme", 178.

⁸³ Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'an",34, Müslim, "Sıyâm", 184.

⁸⁴ Çetin, Abdurrahman, "Kıraatlerin Tefsire Etkisi", İst 2001, s.22.

⁸⁵ Furkan, 25/32.

⁸⁶ Müzzemmil, 73/4.

⁸⁷ İbnu'l-Cezerî, " en-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr", I/207.

⁸⁸ Bk. Heyet, "Mu'cemül Arabi'l-Esâsi", Alesco 1989, s. 504; "İbnu'l-Cezerî, en-Neşr". I/209.

⁸⁹ Zerkeşi, Muhammed b Abdullah, "el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an", (I-IV) Beyrut 2009; 1306.

⁹⁰ Taberi, Tefsir, XXX/126-127.

kendi görüşü olarak Kur'an'ı tane tane güzel sesle okumanın gereğini belirttikten sonra İbn-i Mesud'dan gelen "...Kur'an'ı şiir gibi hızlı okumayın, acayıpları üzerinde durun, kalplerinizi harekete geçirin. Hemen sureyi bitirmeyi düşünmeyin."⁹¹ hadisine yer verir.⁹²

Kıraat kitaplarında yer alan bilgilere göre Kur'an üç şekilde okunur. Bu okuyuşların hepsinin tertil yönü vardır. Ayette ifade edilen 'tertil' Kur'an'ı okuma şekillerinden birisidir. En yavaş okumadır. Sözü yerli yerinde, uygun, tane tane ve güzel bir şekilde okuma demektir. Bu okuyuş, kıraat imamlarından Hamza(ö.156/773) ve Verş'in (ö.197/812) usulüdür. Asfî med üzere dört elif ilave edilir. Buna göre meddi muttasıl ve meddi munfasıl beş elif çekilerek okunur. Günneler name yapmadan en üst sınırdaki, muttasıl, munfasıl ve lazımlar en üst seviyede çekerek okunmalıdır. Meddi âriz ve meddilini üst sınır olan tul ve kasr arası okumak mümkündür. Meddi arızda okuyucu istediği meddi tercih edebilir. Zira caiz medlerde esneklik bulunur. Tertilin diğer ismi tahkiktir. Tahkik talim ve temrin içindir. Tertil tefekkür ve istinbad içindir.⁹³

Tedvir hadr ve tertil arasında bir okuyuştur.⁹⁴ Asım(ö.127/745) kıraatinin okunuş şekli tedvidir. Bu okuyuş Hz. Ali, Zeyd b. Sabit, İbn-i Mesud ve Ubey b. Kaab'a vasıtasıyla Peygambere ulaşır. Diğer kıraatlere kolaydır. Dünya Müslümanlarının üçte ikisi tarafından uygulanır. Yâni medlerin çekimi asli med üzerine üç elif ilavesiyle Asım Kıraati okunmuş olur. Böylelikle muttasıl, munfasıl ve lazım medler dört elif çekilir.

Üçüncüsü hadr okuyuşudur. Kıraat imamlarından beş tanesi bu okuyuşu tercih eder. Hızlı okuyuş şeklidir. Hadırdan daha hızlı okumak sünnete uygun değildir. Ölçüleri muttasıl iki, munfasıl bir, lazım üç, arız ve medd-i lin arız sukünlüsü ise bir elif çekilerek okunur.⁹⁵

Yukarıdaki okunuş şekilleri Peygamberimiz tarafından uygulanmış ve uygulatılmıştır. Bu uygulama üst ve alt sınır tayin edilmiş olur. Cebrail, Peygambere nasıl öğretmiş ise peygamberimiz ümmetine aynı şekilde okumuş ve öğretmiştir. Peygamberimiz öğrendiğini ümmetine okumuş ve yazdırmıştır. Ümmeti de dinlemiş, okumuş ve yazmıştır. Yaratıcı üçüne de işaret eder. Kur'an'da yer alan "oku" ve "kalem" kelimeleri genel bir ifadedir. Sadece dini emirleri içermez. İlimlerin tamamını kapsar. Bu durum her asrın ihtiyaçlarına göre birtakım yeniliklerin olabileceği anlaşılır. Örneğin ilk dönemlerde arz ve semâ metodu eğitimin esasını oluşturmaktaydı. Asrımızda ise teknolojinin farklı imkânlarını kullanma ile yeni metodlar gelişmiştir. Bilgi sayar, kayıt cihazları ve diğer teknik imkânlar vazgeçilmez hale gelmiştir. Örneğin çok güzel okuyan

⁹¹ Buharî, "Ezan", 106.

⁹² İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail Ömer, "Tefsîru'l-Kur'an'l-Azîm", Beyrut 1999, I-IX; VIII/260-261; konuyla ilgili bk Fırat, Yavuz, Kıraat, Tertil ve Tilavet kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırılması, Sosyal Bilimler En Dergisi, 13/2002; 263-265.

⁹³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/209; İstinbat gizli şeyleri ortaya çıkarmaktır.

⁹⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/207.

⁹⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/207; Bk. Çetin, Abdurrahman, "Kur'an Okuma Esasları", Bursa 2013, s. 325-327.

bir hocanın okuyuşu kayıt edilip dinlenir. Yazılı ve görsel imkânlar kullanılır. Bu aletler ve yeni gelişen imkânlar kullanılarak kısa zaman içinde Kur'an öğrenimi mümkün olur.

1.6. Cebrail'in Ve Peygamberin Karşılıklı Okumaları

Cebrail as. Peygamberimize okuması ve peygamberimizin dinleyerek öğrenmesi eğitimin ilk temelidir. Diğer bir ifade ile okumak arz, öğrencinin dinlemesi de semadır. Arz terim olarak mukabele etme, muhataba bir şeyi sunma anlamına gelir. Birinin sunması diğerinin dinlemesi, kitaptan takip etme anlamına da gelir.⁹⁶ Hz. Peygamber kendisine gönderilen vahiyleri ezberliyor, ümmetinin ezberlemesini teşvik ediyor, namazlarda yavaş yavaş okuyarak unutulmamasını sağlıyordu.⁹⁷ Arza, Hz. Peygamber Kur'an metnini kontrol, tespit ve muhafaza için uyguladığı yöntemdir. Cibril ve Hz. Peygamber arasında karşılıklı yapıldığı bilinir. Bu durumu İbn Abbas'tan gelen nakilden öğrenmekteyiz. "Hz. Peygamber Kur'an'ı Cibril'e her Ramazanda arz ederdi. Arz ettiği gecenin sabahında esen rüzgârdan daha cömert olurdu. Kim ne isterse verirdi. Vefat ettiği yıl iki defa arz olundu"⁹⁸

Muhammed Hamidullah, Hz. Peygamberin Ramazan ayına mahsus olmak üzere o Ramazan'a kadar gelen Kur'an metinlerini gündüzleri sesli olarak okuduğunu, sahabilerin de kendilerine ait Kur'an nüshalarını alıp takip ettiklerini, varsa hataları düzelttiklerini belirtir. Hz. Peygamber'in vefat ettiği yıl ise, bu olay iki defa tekrar edilir. Böylece Hz. Peygamberin Cebrail'e Cebrail'in Hz. Peygamber'e okuyarak son şeklini aldığı, ümmetinin de bu mukabeleyi dinlediği bilgisine yer verir.⁹⁹ Böylece birçok ümmet bu arza-i ahireye katılmış olur. Hz. Peygamber ile Cebrail As'ın karşılıklı okumaları Kur'an'ın arza-i ahirede nihâî şeklini alması açısından önemlidir. İmam-ı Asım'ın Hocası olan Abdurrahman es-Sülemî'den(ö.74/693) gelen nakilde şu bilgilere yer verilir:

*"Ebû Bekr, Ömer, Zeyd b. Sabit, muhacir ve ensarın kıraati aynıdır. Bunlar umurun kıraatini okuyorlardı. Bu kıraat de Hz. Peygamber'in vefat ettiği sene Cibril'e iki defa arz ettiği kıraattir. Bu arze-i ahireye, Zeyd b. Sabit'te katılmıştır. Zeyd b Sabit vefatına kadar bu kıraati okuttu. Ebû Bekr'in Kur'an'ı toplatmasında, Hz. Osman'ın çoğaltmasında bu kıraati esas almışlardır."*¹⁰⁰

Zeyd b. Sabit'in dışında Abdullah b Mes'ud gibi önemli sahabelerin de arza-i ahirede bulunduğu bilinir.¹⁰¹ Arz ve sema metodu Hz. Peygamber'den beri aralıksız uygulanan bir metottur. Asrımızda da en yaygın öğretim tekniğidir. Cebrail ve Hz. Peygamber'in her Ramazanda karşılıklı okumaları, Müslümanlar arasında mukabele geleneği olarak devam etmektedir. Ramazanlarda okunan mukabele buraya dayanır. Bu okuyuş genellikle hadr şekliyle yapılır. Bu okuyuşların öğrenilmesinde asıl olan hocanın

⁹⁶ İbn Manzur, Muhammed b. Mukarram, "Lisanü'l-Arap", Beyrut ty. VII/167.

⁹⁷ Zerkeşi, "Burhan", I/237.

⁹⁸ İbn Hanbel, "Müsned", I/231.

⁹⁹ Hamidullah, Muhammed, "İslam Peygamberi", (Çev. S. Tuğ), I-II İst. 1993, s.698.

¹⁰⁰ Zerkeşi, I/237. Bk.Mustafa Atilla Akdemir, "Kur'an İlmî Eğitim ve Öğretim Metotları", İst 2013 s. 29-32.

¹⁰¹ Bk. Buhari, "Fedailü'l-Kurân", VI/101-102.

kontrolünde yapılan eğitimidir. Hz. Peygamberin Cebrail'den öğrendiği gibi dinleme ve karşılıklı okuma metodu uygulanır. Eğitim ve öğretimde ilk dönemdeki metotlar asıl olmakla birlikte asrımızda ilave metotları uygulamamız mümkündür. Hoca her zaman kendini yenilemek durumundadır.

2. HZ. PEYGAMBERİN EĞİTİMİ

Hz. Peygamber kendisine ifade edilen acele etme, vahiy tamamlanıncaya kadar dinle ve oku emirlerini aynen ümmetine uygulamıştır.¹⁰² Ümmetine öğrenmeyi teşvik konusunda şu ayeti hatırlatmıştır. *“Allah'ın kitabını okuyanlar, namazı kılanlar ve kendilerine verdiğimiz rızıktan (Allah için) gizli ve açık sarf edenler, asla zarara uğramayacak bir kazanç umabilirler.”*¹⁰³ Hz. Peygamber de vahyin verildiği ilk günlerden itibaren Kuran'ı öğrenmeyi hep önde tutmuş, teşvik etmiş, desteklemiş, müjdelemiş, Müslümanlara da bu konuya önem vermelerini emretmiş ve *“Sizin hayırlınız Kur'an-ı öğrenen ve öğretendir.”*¹⁰⁴ buyurmuştur. Kırk yıldan fazla Kur'an öğreten Ebû Abdurrahman el-Sülemî (ö.74/693) bu hadise işaret ederek; *“Beni bulduğum yerde oturtan işte budur.”*¹⁰⁵ demiştir.

2.1. Eğitimci Olarak Hz. Peygamber

Eğitim ilk insanla başlamış Hz. Peygamber'le zirveye ulaşmıştır. Kur'an eğitimi Kur'an'ın inzaliyle başlamış, itinalı ve kontrol altında yazılmasıyla birlikte, talimli okunuşunu, ezberlenmesini sağlamış ve yıllık mukabele şeklinde okumuştur.¹⁰⁶ İlk uygulama evinde olmuş daha sonra Mekke'de Erkam b. Ebi'l Erkam'ın evinde öğretmeye başlamıştır. Burada yetiştirdiği öğrencilerden Mus'ab b. Umayr'i Medineye muallim olarak göndermiştir. Hz. Peygamber', her konuda yetiştirilmiş ve ümmeti tarafından örnek alınması istenmiştir.¹⁰⁷ İbn Mes'ud'un ifade ettiği gibi, *“O, hayrın anahtarını ve sonuçlarını öğretmişti.”*¹⁰⁸ Ümmetine, *“Ben size bir babanın evladına öğrettiği gibi öğretiyorum”*¹⁰⁹ demiştir. Sahabeye ilmin önemini anlatırken, *“İlim talep etmek her Müslümana farzdır.”*¹¹⁰ ifadeleriyle hedef göstermiş geleceği kazanmanın ilimle olacağını hatırlatmıştır. İlim tahsil eden gençleri müjdelerken; *“Kim ilim öğrenmek için bir yola giderse Allah ona cennete giden yolu kolaylaştırır. Allah'ın evlerinden bir evde, Allah'ın kitabını okuyan ve kendi aralarında onu araştırıp öğrenen bir topluluğun üzerine sekinet (ilahi yardım) iner. Onları rahmet bürür. Etraflarını melekler sarar ve Allah onları*

¹⁰² Bk: Kurt, Yaşar, *“Kur'an'ın Korunmasında Hafızlık Müessesesi,”* Hitit Ü. İlh. Fak. Der. C.11, sayı 22; s.245-246.

¹⁰³ Fatır, 35/29.

¹⁰⁴ Buhârî, *“Fedailü'l-Kur'an”*, 21; Ebû Dâvud, *“Vitr”*,14.

¹⁰⁵ Bk. Buhârî, *“Fedailü'l-Kur'an”*, 21.

¹⁰⁶ Bk. Abdullah Özbek, *“Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed”*, Konya 1991, s. 18.

¹⁰⁷ Bk. Kalem, 68/4; Al-i İmrân, 3/31-32.

¹⁰⁸ *Hadislerle İslam*, VI/579.

¹⁰⁹ İbn Mâce, *“Taharet”*, 36.

¹¹⁰ İbn Mâce, *“Sünnet”*, 17.

*huzurunda bulunanlara anar. Kimin ameli kendisini geriletir ise soyu onu ileri götürmez.”*¹¹¹ buyurmuştur. Son nebi kendisini tanıtırken şöyle demiştir. *“Allah beni sıkıntı verip zorlaştırıcı olarak göndermedi. Beni ancak kolaylaştırıcı, müjdeleyici bir öğretmen olarak gönderdi.”*¹¹² Anlamını aldığımız hadis Peygamberin bir eğitici ve öğretici olduğunu hatırlatmış, başarılı öğretmenin kolaylaştırıcı ve sevdiren olduğuna işaret etmiştir.

2.2. İlk Medrese

Medine'ye hicretten sonra Mescid-i Nebi'ye yapılan ve Suffe adı verilen sade bir gölgelik, sistemli ilk medresedir. En çok hadis rivayet eden sahabilerden Ebû Hüreyra,¹¹³ Abdullah b. Ömer,¹¹⁴ ve Ukme b. Âmir¹¹⁵ ilk medreseden mezun olmuşlardır. Hz. Peygamber vali, komutan idareciyi burada yetişenlerden göndermişti. Konuyla ilgili Ebû Hüreyre'den şu bilgiler gelmektedir: *“Suffe ehli İslam Ehlinin misafir hanesiydi. Onların ne aileleri, ne de malları vardı.”*¹¹⁶ İslam'ın ilk eğitim yeri Suffe, ilk öğrencileri de Suffe ehlidir. Onlar züht, takva, ilim ve marifet ehlidir. İlim ve ibadetle meşgul olurlardı.¹¹⁷ Bu medrese, İslam'ın ilk yatılı okulu olarak bilinir. Eğitimcisi de Hz. Peygamberdir. Bunlar arasında her yaşta sahabe bulunur. Hz. Peygamber onları ahlak ve maneviyat açısından eğitiyor, gerekli bilgileri veriyor, içlerinden kimisi Kur'an, kimi de hadis âlimi oluyordu.¹¹⁸ Sayıları hakkında kesin bir rakam vermek mümkün değildir.¹¹⁹ Rahmet Peygamberi ilk öğrencilerini ilme teşvik konusunda şöyle buyurur:

*“Hanginiz sabahleyin Buthan veya Akik'a gidip, Allah'a karşı günah işlemeden ve akrabalık bağlarını kesmeden iri hörgüçlü, gösterişli iki deve almak ister.?” buyurdu. Oradakiler, ‘Hepimiz ya Resulallah’ dediler. Efendimiz, “Vallahi birinizin her gün sabahleyin mescide gidip Allah'ın kitabından iki ayet öğrenmesi, onun için iki deveden daha hayırlıdır. Eğer üç ayet öğrenirse üç deveden daha hayırlıdır. Dört ayet öğrenirse dört deveden daha hayırlıdır. Okunacak her ayet kendi sayısınca deveden daha hayırlıdır.”*¹²⁰

Buraya aldığımız hadis Kur'an öğrenmeyi teşvik ederek bir ayeti öğrenmek bir deveden daha hayırlı olduğunu bildirmesi ahiretteki alacağı karşılığı hatırlatır. Diğer taraftan Allah yolunda kendilerini vakfetmiş olan ilk öğrenciler, Peygamberimizin yanında daima hazır bulunmuş, O'nun söz ve fiillerini ezberleyerek kendilerinden sonra gelen nesillere aktarmışlardır. İslami esasların, dini hükümlerin asrımıza kadar gelmesinde onların gayretlerinin payı büyüktür. İlim için her türlü sıkıntılara göğüs geren

¹¹¹ Müslim, “Zikir”, 38.

¹¹² Müslim, “Talak”, 29.

¹¹³ Bk. Tirmizi, “Menakıp”, 46.

¹¹⁴ Müslim, “Fadâilu's-Sahabe”, 140.

¹¹⁵ Müslim, “Musafirin”, 251; M.1873.

¹¹⁶ Bk. Buhari, “Rikak”, 17.

¹¹⁷ Buhari, “Cihad”, 184.

¹¹⁸ Bk. Buhari, “Cihad”, 184.

¹¹⁹ Bk. Buhari, “Ezan”, 18 Hz. Peygamberim Eğitimiyle ilgili bk Kurt Yaşar, “Kur'an Öğrenimi ve Caminin Kur'an Öğrenimindeki Yeri”, Ekev Akademik Dergi, sayı 16, 2003, s. 105.

¹²⁰ Müslim, “Musafirin,” 251.

Suffe Ehli'nin bu aşk ve gayretlerinin sebebi Hz. Peygamberin gerçek bir eğiticide olması gereken bütün hasletleri taşımış olmasındandır. İlk öğrenciler Hz. Peygamberi örnek alarak üzerlerine düşeni yerine getirmişler, Kur'an ve hadis eğitimi konusunda sevgiyi esas alan eğiticilik yapmışlar ve emaneti bizlere kadar getirmişlerdir. Peygamberin yetiştirdiği Abdullah b. Mes'ud, Ubey b. Ka'b, Muaz b. Cebel, Zeyd b. Sabit ve Hz. Ali öğretmenlik görevi de yapmışlardır. Bizlere düşen aynı çizgide hareket ederek gelecek nesillere kutsal emaneti en güzel şekilde teslim etmektir.¹²¹

2.3. Sevgiyi Esas Alması

Hz. Peygamberin eğitimde üzerinde durduğu ilk madde sevgidir. Eğitimde sevgi çok önemlidir. Sevgiyle yaklaşma öğrencinin korku, heyecan ve endişelerini gidererek gerçek kabiliyetini ortaya çıkarır. Hz. Enes, Rahmet Peygamberin öğrencisine yaklaşımını şöyle haber verir:

“Hz. Peygamber bana, yavrucuğum hiçbir kimseye kin ve düşmanlığın olmadığı halde sabahlamayı ve akşamlamayı başarabilirsen bunu yap” buyurup sonra şöyle demiştir. “Yavrucuğum bu benim sünnetimdir. Kim benim sünnetimi hayata geçirirse gerçekten beni seviyor demektir. Beni seven kimse de benimle birlikte cennette olur.”¹²²

Diğer bir hadiste Hz. Peygamber, Abdullah b. Abbas'a şöyle der. *“Delikanlı sana bazı şeyler öğreteceğim. Allah'ı gözet ki Allah'ta seni gözetsin. Allah'ı gözet ki Allah'ı daima yanında bulasın. Bir şey istediğinde Allah'tan iste! Yardıma muhtaç olduğunda Allah'tan yardım dile. Şunu bil ki bütün insanlar sana yardım etmek için toplansa Allah'ın takdiri dışında sana yardım yapamazlar. Ayrıca bütün insanlar sana zarar vermek isteseler Allah izin vermedikçe zarar veremezler...”¹²³* Anlamını sunduğumuz hadislerden birincisinde hadisi öğrenip hayata geçirenin Peygamber'i sevdiği ifade edilir. Allah ve Peygamberin emrini yerine getiren de cennette Hz. Peygamberle beraber olur.¹²⁴ Diğer hadiste ise Allah'ı gözetken, O'ndan yardım dileyen ve O'na ibadet edenin önemine işaret edilmiştir. Bu iki örnek öğrenciye nasıl yaklaşmamız gerektiğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Sevgiyle ve güzel sözle yaklaşım bütün olumsuzlukları ortadan kaldırır. Rahmet Peygamberi bütün yaratılanları sevmiş, şefkatli ve merhametli davranmıştır. Yaratıcı kendisine özgü rahmet ve merhamette en üst sınır olan Rauf ve Rahim isimlerini habibine vermiştir.

“Andolsun size kendinizden öyle bir Peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız ona çok ağır gelir. O, size çok düşkün, müminlere karşı çok şefkatlidir, merhametlidir.”¹²⁵

¹²¹ Geniş bilgi için bk. Heyet, “Hadislerle İslam”, VI/61-619.

¹²² Tirmizi, *İlim*, 16; Bk. Nisa, 4/69.

¹²³ İbn-i Hanbel, I/293.

¹²⁴ Bk. Nisa, 4/69.

¹²⁵ Tevbe, 9/128.

Son Nebi, ümmetinin sıkıntısına üzülmüş, kederlerine ortak olmuş, mutluluklarını paylaşmış, eğitimi sevgi üzerine oluşturmuştur. Ümmeti de Peygamberini canından ve ailesinden daha çok sevmiştir. Öğretmen öğrenci ilişkisinin özeti karşılıklı sevgiye dayanır. Sevgi olursa başarı olur. Rahmet Peygamberi, eğitimde olumsuz söz ve fiilde bulunmamış, taltif etmiş, yaparsın, başarısın ifadeleriyle hep olumlu ve güzel sözlerle yaklaşmıştır. Öğrencisine olumlu ve güzel yaklaşan öğretici başarısız olan öğrencisini başarılı hale getirir. Olumsuz yaklaşan kötü davranan eğitici, öğrencisi zeki olsa bile başarısız olmasını sağlar. Hz. Enes şöyle demiştir. *“Ben Peygamber’e on sene hizmet ettim. Bir defa olsun bana “öf” demedi. Yaptığım bir şey için “Bunu neden yaptın?” veya yapmadığım bir şey için “Bunu neden yapmadın?” demedi”*¹²⁶

2.4. Kolaylaştırması

Yüce Allah, kendisine itaat eden ve Kur’an’a gereği gibi inananlara zorlukları kolaylaştırır. İtaat etmeyen, cimri olan ve ilahi vahyi gereği gibi inanmayanlara kolay olanları zorlaştırır.¹²⁷ İslam insanların sıkıntılarını gidermek için gönderilen bir dindir. Bütün güzel ve kolay olanları bünyesinde toplamıştır.¹²⁸ Konuyla ilgili Tâhâ Suresi’nde şöyle buyrulur:

*“Biz bu, Kur’an’ı sana sıkıntı versin, mutsuz olasın diye indirmedik. Onu bir öğüt, bir hatırlatma olarak indirdik; fakat bunu anlayacak olanlar, Allah’a karşı gelmekten korkan kimselerdir.”*¹²⁹

Yaratıcı, daha önce gönderilen ilahi kitaplarda Hz. Peygamberin vasıflarına işaret ederken görevinin insanlar üzerindeki ağır yükleri kaldırmak olduğunu şu ifadelerle haber vermiştir. *“...O Peygamber onlara iyiliği emreder, onları kötülükten meneder, onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar. Ağırıklarını ve üzerlerindeki zincirleri indirir...”*¹³⁰ Hz. Peygamber’de insanların yükünü hafifletmiş, yapılabilecekleri emretmiş ve ümmetine kolayı tavsiye etmiştir. Kur’an’ın içeriği kolaylıkların esasını oluşturur. Yaratıcı indirdiği Kur’an’ın kolay olduğunu ve düşünülmesi gerektiğini hatırlatmıştır.¹³¹ Diğer peygamberlere gönderilen kitapların aksine Kur’an’ın binlerce insan tarafından ezberlenmiş olması, kolay olduğunun en güzel delilidir. İlahi kitabın içeriğine bakıldığında yasakların sınırlı olduğu,¹³² helallerin sınırsız olduğu görülür.¹³³ İbadetler konusunda ileri giden sahabeleri ikaz eden Hz. Peygamberin Allah’tan en çok kendisin korktuğunu, buna karşılık yediğini, içtiğini, gerektiği vakit oruç tuttuğunu, namaz kıldığını, uyuduğunu, evlenip çocuk sahibi olduğunu hatırlatarak, Allah’ın insanların yapamayacaklarını

¹²⁶ Buhari, “Edep” 39; (b.6038); Müslim, “Fedâil”, 51.

¹²⁷ Bk. Leyl,91/5-10.

¹²⁸ Bk.Kaya, Remzi, “Kur’ân-ı Kerim’de Kolaylık”, İstanbul 2016, S.200-202.

¹²⁹ Tâ’hâ, 20/2-3.

¹³⁰ Araf, 7/157.

¹³¹ Kamer, 54/17.

¹³² Bk. Maide, 5/3.

¹³³ Bk. Bakara, 2/29.

emretmediğini ifade etmiştir.¹³⁴ Kur'an ayetleri ve Hz. Peygamberin hadisleri incelendiğinde zorluğu emreden bir emre rastlanmadığı, emredilenlerin tamamen kulların yararına olduğu görülür. Hz. Peygamber her inançtaki insanlara örnektir. Başkan, hâkim, komutan, imam, hatip, vâiz, eş, baba, dede ve muallim için bütün güzellikler ondadır. Yüce Allah Kur'an'da Hz. İbrahim'in duasını hatırlatarak şöyle buyurur:

*"Ey Rabbimiz! Bizi sana teslim olmuş kimseler eyle. Soyumuzdan da sana teslim olan bir millet getir..."*¹³⁵ *"Onlara, içlerinden senin âyetlerini kendilerine okuyacak, onlara kitap ve hikmeti öğretecek, onları temizleyecek bir peygamber gönder. Çünkü üstün gelen, her şeyi yerli yerince yapan yalnız sensin."*¹³⁶

Rahmet Peygamberi kendisi hakkında bilgi verirken şöyle buyurur:

*"Allah beni zorlaştırıcı, sıkıntı verici, yanılıcı ve şaşırtıcı olarak göndermedi. Lakin beni muallim (öğretici, eğitici) ve kolaylaştırıcı olarak gönderdi"*¹³⁷

Yüce Allah Kur'an'ı insanlara kolaylık olsun, rahat huzur içinde yaşasınlar, insanlar arasında tanışma ve kaynaşma sağlasınlar diye göndermiştir.¹³⁸ İnsanlar arasında dostluk ve kardeşliği tesis eden Hz. Peygamber'dir. Kolaylığı sağlayan, iyiliği emredip kötülükten sakındırma yollarını gösteren de O'dur. Son Nebi, bir gün evinden çıkıp mescide girmiş, orada halka olmuş iki gruptan birisinde Kur'an okunup dua edildiğini, diğerinde ise ilim öğrenildiğini ve öğretildiğini görür. Rasûlullah (s.a), "Her biri hayır üzeredir. Şunlar Kur'an okuyorlar ve Allah'a dua ediyorlar; Allah dilerse onlara verir, dilerse vermez. Bunlar da ilim öğreniyorlar ve ilim öğretiyorlar. Ancak ben bir muallim (öğretmen/eğitimci) olarak gönderildim" buyurarak ilim halkasını tercih etmiştir.¹³⁹ Medineli gençlerden Muâviye b. Hakem gibi pek çok sahâbî, eğitim ve öğretim esnasında Rasûl-i Ekrem'in kesinlikle azarlamadığını, asla kötü söz söylemediğini ve hiçbir zaman el kaldırmadığını ifade ederek; *"Peygamber'in yolunda canım feda olsun, ben ondan önce de ondan sonra da ondan daha güzel bir muallim görmedim"*¹⁴⁰ dediği nakledilir. Rahmet Peygamber'i eğitici olarak kolayı tercih etmiş, sevdirmiş, ümmetine güçleri nispetinde görev vermiş, baskıcı ve zorlayıcı usulleri yasaklamıştır.

2.5. Öğrencinin Durumunu Tespit

Yaratıcı kullarını farklı kapasitede yaratmıştır. Eğitim ve öğretimde yetenek önemlidir. Öğrenci, durumu tespit edilerek ona göre sorumlu tutulur. Hz. Peygamber'in Zeyd b. Sabit'ten İbranice öğrenmesini istemesi ve vahiy kâtipliği görevini vermesi bu

¹³⁴ Bk. Bakara, 2/286.

¹³⁵ Bakara, 2/128.

¹³⁶ Bakara, 2/129.

¹³⁷ Müslim, Talâk. 29.

¹³⁸ Bk. Tâhâ, 20/2; Hucurat, 49/13.

¹³⁹ Dârimî, "Mukaddime", 32; İbn Mâce, "Mekâddime", 17.

¹⁴⁰ Müslim, "Mesâcid", 33.

bağlamdadır. Bir eğitim ve öğretim yöntemi olarak Rasûl-i Ekrem'in, muhatapların durumunu, anlayış seviyesini, ruh halini ve ihtiyacını dikkate alarak ona göre sorumluluk verdiği bilinir. O, ikili ilişkilerde bu esasların göz önünde bulundurulmasını istemiştir. Bir öğretmen olarak ümmetinin kapasitesini tespit etmiş, her birine zekâ ve kapasitesine göre sorumluluk vermiştir. Zeyd b Sabit gibi üstün zekâ ve kabiliyete sahip olanlara farklı görevler vermiştir. Konuyla ilgili Hz. Ali'den şu bilgiler gelir. *"Sevgili Peygamberimiz çabuk konuşmazdı; her işitenin anlayacağı şekilde teker teker konuşurdu."*¹⁴¹ Hz. Aişe validemiz ise şöyle rivayette bulunur: *"Resûlullah (sav) konuşurken ağır ağır konuşurdu. Öyle ki eğer biri çıkıp, kelimeleri saymak istese sayardı. O, sözü sizin gibi peş peşe getirmezdi."*¹⁴² Karşısındaki muhabata göre gerektiğinde, *"İyice anlaşılmasını istediği kelime ve cümleleri, üç kere tekrar ederdi."*¹⁴³

2.6. Hedef Göstermesi Ve İlme Teşvik

Hedef belirlenmeden menzile ulaşılmaz. Eğitim öğretimde hocanın ne yaptıracağını, öğrencinin de neyi öğreneceğini bilmesi gerekir. Yani hoca yetenekli, öğrenci de istekli olmalıdır. Hz. Peygamber ümmetini eğitmek ve İslam'ı öğretmek için öncelikle gönüllülük esası üzerinde durmuş, isteksiz, yetkisiz kişilere yapamayacağı görevi vermemiş, istekli hale getirmiş ve yetiştirmiştir. O, *'Dinde zorlama yoktur'*¹⁴⁴ ayetini prensip kabul etmiştir. Ümmetini eğitirken onlara iltifat ederek gönüllerini almıştır. Bir defasında Ubey b. Ka'ba, *"Ey Ebu'l-Mümzir! Ezberinde olan ayetlerden hangisi daha büyüktür?"* diye sormuş, O'da, *'Allah ve Resul'ü daha iyi bilir'* diye cevap vermiştir. Bunun üzerine Peygamber aynı soruyu tekrar sormuş, Ubey b. Ka'b; *"Ayetel Kürsiyi okuyunca"* Hz. Peygamber Ka'b'ın göğsüne hafifçe vurarak, *"Ebu'l-Mümzir, ilim sana mübarek olsun"* buyurmuştur.¹⁴⁵

Asrımızda eğitimin küçük yaşta olacağı, ileri yaşlarda olamayacağı düşünülür. Bu görüşün haklılık payı olmakla birlikte, ilmin yaşı yoktur. Her yaşta ilim öğrenilir. Hz. Peygamber döneminde Hz. Ali ve Zeyd b Sabit gibi gençler olduğu gibi yaşları hayli ilerlemiş olanlar da vardır. Örneğin Hz. Ali'nin küçük yaşlarda Müslüman olduğu bilinir. Hafızlığı bitirme yaşı tahminen otuz kırk arasındadır. İlk hafızların yaş ortalaması da kırkın üzerindedir. Yaşlı olanlar da ilim öğrenebilir. Yeter ki sevdirlsin ve inandırılınsın. Bu duygu ve düşünce verildikten sonra eğitim ve öğretim kolaydır. Eğitimde aşk, istek ve hedef önemlidir. Ne aradığını bilen bulduğunun farkında olur. Öğrenciye gösterilen doğru hedef yanlış yollara sapmadan onun menzile varmasını sağlar. Hz. Peygamber ümmetine ve öğrencilerine hedef göstermiştir. Örneğin, dünya ve ahireti kazanma, ahirette peygamberimiz ve salih kişilerle beraber olma bunların başında yer alır.¹⁴⁶ Bunun için

¹⁴¹ Tirmizi, *"Menâkıp"*, 19/3643.

¹⁴² Buhari, *"Menâkıp"*, 23.

¹⁴³ Tirmizi, *"Menâkıp"*, 9.

¹⁴⁴ Bakara, 2/256.

¹⁴⁵ Ebû Dâvûd, *"Vitr"*, 17.

¹⁴⁶ Bk. Nisa, 4/69.

ilmin önemine vurgu yapılarak, “...*Bilenlerle bilmeyenler bir olur mu...?*”¹⁴⁷ sorusu sorulur. Hz. Peygamber’in ümmetine faydası olan ilmi istemelerini tavsiye ettiği, bilenlerin bilmeyenlere öğretmelerini önerdiği bilinir. İlim için seyahate teşvik ettiği, eğitimde bıkkınlık ve yılgınlık göstermediği, en çok tekrarladığı dua cümleleri arasında şu hadisler bulunur. “*Allah’ım, senden faydalı bir ilim, helal bir rızık, tarafından kabul gören bir amel istiyorum!*”¹⁴⁸ O, “*Allah’ım, doymayan nefisten, korkmayan kalpten, faydasız ilimden ve kabul olunmayan duadan sana sığınırım!*”¹⁴⁹ Öğrenilen ve amel edilen ilim faydalı ilimdir. Amelsiz ilim şeytanın bilgisine benzer.

2.7. Öğrencinin Derdiyle Dertlenir

İlk eğitim yeri olan Suffe’deki öğrencilerin sayısı zamanla üç dört yüze kadar ulaşır. Hz. Peygamber bunların dertleriyle ilgilenmiş, imkân ölçüsünde ihtiyaçlarını karşılamış, özel ilgi göstermiş, ilim yolcularına maddî-manevî yardımda bulunmuş, imkânlarını seferber edip onların ihtiyaçlarını karşılamıştı. O, talebeye sevgi, şefkat ve merhametle yaklaşılmasını emrederken, hocalara da vefa gösterilip hürmet edilmesini istemiştir. Kız çocuklarına ihtimam göstermiş, kadınların eğitimi için ayrı bir zaman ve mekân ayırarak onların suallerine cevap vermiştir. Öğrencilere kendi evladına gösterdiği şefkat ve ilgiyi göstererek Kur’an’ın son Nebiye has olarak verildiğini belirttiği Rauf ve Rahim isimlerinin ihtiva ettiği şefkat ve merhameti en güzel şekilde yansıtmıştır.

2.8. Kimsesiz ve Yoksullara Sahip Çıkar

Hz. Peygamber’in insanlık için rahmet Peygamberi olması sebebiyle, Kur’an’da yer alan, “*en yakın akrabadan itibaren yardım et*”¹⁵⁰ emrini en güzel şekilde uygulamış, “komşusu aç iken tok yatan bizden değildir” ifadeleriyle insanlar arasında din, mezhep veya başka bir fark gözetilmeden yaratılanlara rahmetle yaklaşmıştır. O, kimsesizlerin, yoksulların ve yetimlerin hamisi idi. Kendilerinden iş verilmesini isteyen işçilerin, medenî-insanî haklarını koruyup, onların desteklenmeleri gerektiğini öğretir ve “*Köleler, hizmetçiler/işçiler Allah’ın sizin eliniz ve kudretiniz altına koyduğu kardeşlerinizdir. Onlara yediğinizden yediriniz, giydiğinizden giydiriniz. Üstesinden gelebilecekleri yükü onlara yükleyiniz. Şayet ağır ve zahmetli iş yükleyecek olursanız onlara yardım ediniz!*”¹⁵¹ talimatını verdiği bilinir. Kendisine sahip çıktığını ve değer verildiğini gören insanlar, kendilerine yapılan samimi yaklaşımı karşılıksız bırakmayacak, üzerlerine düşen görevi yerine getirmiş olacaklardır.

2.9. Öğrencisini Mahcup Etmez

¹⁴⁷ Zümer, 39/9.

¹⁴⁸ İbn-i Mace, “*İkamet*”, 32.

¹⁴⁹ Nesâî, “*İstiaze*”, 65.

¹⁵⁰ Nahl, 16/90.

¹⁵¹ Buhârî, “*İman* 22; Müslim, “*Eymân*”, 40.

Rahmet peygamberin muhatabını mahcup etmediği ve güç durumunda bırakmadığı bilinir. İnsanların kusurlarını yüzlerine vurmaz, hoşlanmadığı tutum ve davranışlar karşısında isim vermeden uyarıda bulunarak dolaylı anlatım üslubunu tercih ederdi. Muhatabını uyarmak, onun ilgi ve merakını artırmak için bazen soru sormak suretiyle sonraki konuya dikkat çekerdi. Bazen bir kavram ve düşünceyi herkesin anlayabileceği bir örnekle tasvir ederdi. İnanç, amel ve ahlâk konularına dair öz sözler ve kıssalar anlatılmasını eğitimde önemseydiği bilinir. Hz. Aîşe (ra) anlatıyor: "Resulullah (sav) buyurlar ki: "Resulullah (sav) bir adamdan kendisine menfi bir söz ulaştığı vakit: "Falan niye böyle söylemiş?" demezdi. Fakat: "İnsanlara ne oluyor da şöyle şöyle söylüyorlar?" derdi.¹⁵² Muaviye b. Hakem yasak olduğunu bilmediği sırada namazda aksıran birine "yerhamukallah" demişti. Cemaat bakışlarıyla ona tepki göstermiş, O'da olumsuz cevap vermişti. Namazın arkasından Hz. Peygamber çok yumuşak bir şekilde, "Namazda insan kelamı konuşulmaz. Namaz tesbih, tekbir ve Kur'an okumaktır"¹⁵³ ifadeleriyle kimseyi incitmeden yanlış olanı güzel bir şekilde düzelterek yapılması gerekeni göstermiştir. İnsanlara olumlu ve güzel yaklaşmak Allah'ın emri ve Hz. Peygamberin sünnetidir. Olumsuz yaklaşmak şeytanın işidir.

2.10. Temsili Anlatım Ve Uygulamaya Önem Vermesi

Hz. Peygamber temsili anlatıma başvurur, çizgi ve şekiller çizer, işaretler kullanır, bazen sükût ederek muhatabına onay verirdi. Gerektiğinde özet bilgiden sonra tafsilata girer ve sözlerini öğrencilerin anlayacağı dilden tane tane söylerdi. Uygulamalı anlatıma önem verirdi. Örneğin, bir bedeviye yaklaşımı şöyle nakledilir. "... Resülullah (sav)'a bir bedevi geldi ve ondan abdest hakkında sordu. Resülullah (sav) abdestin alınışını, uzuvları üçer sefer yıkayarak gösterdi, sonra şöyle söyledi: "Abdest işte böyledir. Kim buna ziyâdede bulunursa kötü bir iş yapmış, haddi aşmış ve de zulmetmiş olur."¹⁵⁴ Hz. Peygamber, peygamberliği kabul edenlerle etmeyenleri mümbit veya çorak toprakla örnek vererek bir temsille anlatır. "Allah'ın benimle gönderdiği hidayet ve ilim, topraklara düşen bol yağmura benzer. Bunlardan bazıları temizdir. Suyu alır. Bol bitki ve ot verir. Bazıları kuraktır. Suyu yüzeyinde tutar. Bundan insanlar ve yaratıklar faydalanır. Diğer bir toprakta düm düzdür. O toprak ne su tutar ne de bitki yetiştirir. Allah'ın dinini kabul edenlerle etmeyenler işte bu topraklar gibidir.¹⁵⁵ ifadeleri öğrencinin anlamasına katkı sağladığı anlaşılır.

2.11. İma ve İşaret Dili Kullanması

Hicap duyulan konularda işaretle yetindiği, toplum içinde mahrem konulara açık olarak girmemeye özen gösterdiği bilinmektedir. Rahmet Peygamber'i hayatında kimseyi

¹⁵² Ebu Davud, "Edeb", 6.

¹⁵³ Müslim, "Mesacid", 33.

¹⁵⁴ Nesâî, "Tahâret", 105,

¹⁵⁵ Buhari, "İlim", 20.

utandırmamış, kimsenin ayıbını araştırmamış ve yüzüne vurmamış ve utandırılmasını da istememiştir. Kendisine sorulan mahrem konuları öğrencinin anlayacağı dille ve sıkıntıya düşmeyecek şekilde açıkladığı bilinir. Eğitim ve öğretim hayatında soru-cevap metodu önemli bir yer işgal etmektedir. Ancak gereksiz yere çok soru sorulmasından, mahrem konulara girilmesinden ve huzurunda tartışma yapılmasından hoşlanmadığı bilinir.

2.12. Cimrilikten Sakındırması

Kur'an her konuda insanların dengeli olmasını emreder. Bu emir maddi ve manevi her konuyu içine alır. Rahmet Peygamberi cimrilik ve bencillik zaafının giderilmesi, dostluk, ülfet ve ünsiyetin gelişmesinde yardımcı bir unsur olarak hediyeleşmeyi teşvik etmiştir. İsrâf ve cimrilik konusunda son derece hassas olup mutedil olmayı tercih etmiştir.

“Allah’ın kitabını okuyup ona uyan, namazı kılan ve kendisine verilen rızıklardan gizli ve açık harcayanlar, asla tükenmeyecek bir kazanç elde etmiş olurlar”¹⁵⁶

“Rahman’ın bu sevgili kulları, mallarını hayırlı işlerde harcadıkları zaman ne israf ederler ne de cimrilik, bu ikisi arasında da dengeli bir yol tutarlar.”¹⁵⁷

Yukarıdaki ayetler hayır ve sadakayı teşvik ederken, Müddessir Suresi’nde mutedil hareket etmeyerek israf edenler, ibadetlerde ihmal, istek ve arzularına uymada ileri gidenlerde önemli bir şekilde uyarılmaktadır.¹⁵⁸

2.13. Alternatif Öneriler

Eğitim ve öğretimin önemini çok iyi bilen Hz. Peygamber’in bunu gerçekleştirmek için farklı yöntemler ve önerilerde bulunduğu bilinir. O beşeri ilişkilerde ve eğitim öğretimde muhatabına göre hareket etmiş, uygulama ve tavsiyelerini buna göre yapmıştır. Allah’ın Resulü’nün gözettiği bu ilkeleri ümmeti de uygulamıştır. Nitekim, Hz. Ali “İnsanlara anlayabilecekleri şeyleri rivayet edin. Allah ve Resulü’nün yalanlanmasını ister misiniz?”¹⁵⁹ demiştir. Abdullah b. Mes’ud’da “Eğer bir topluluğa akılları ermediği bir rivayette bulunursan bu durum onların bir kısmı için fitne olur”¹⁶⁰ demiştir. Rahmet Peygamber’i yaptıklarını ve uyguladıklarını ümmetine öğretmiş, öğretme ve öğrenme yollarını göstermiş, alternatifini göstererek ilim öğrenme yollarını açıklamıştır. Örneğin göz, kulak ve kalp üçlüsü eğitimin en başarılı yönüdür. Ancak güzel okumada dinleme ve taklid edebilme kişilere göre değişebilir. Hz. Peygamber ümmetinin kabiliyetine göre önerilerde bulunmuş ve sorumluluk vermiştir. Bütün bunlar yapılırken hikmet, güzel

¹⁵⁶ Fâtır, 35/29.

¹⁵⁷ Furkân, 25/67.

¹⁵⁸ Müddessir, 74/44-47.

¹⁵⁹ Buhari, “İlim”, 49.

¹⁶⁰ Müslim, “Mukaddime”, 5.

davranış, yumuşak ve tebessümle muamele etmiş ve afv yolunu tercih etmiştir.¹⁶¹ Kızmaz, azarlamaz ve aşağılanmasına razı olmaz, sabır ve müsamaha ile talebelerin eğitilmesini sağlar ve öyle yapılmasını isterdi.

2.14. Afv ve Şefkate Önem Vermesi

Yukarıdan itibaren ifade etmeye çalıştığımız bu temel ilkeler, bir muallim olarak Hz. Peygamber tarafından uygulanan eğitim ve öğretim yönteminin genel çerçevesini oluşturur. Yaptığımız araştırmada kimseden intikam almadığı, dargın durmadığı afv ve hoşgörü prensibini uyguladığı görülmüştür. Her konuda örnek alınması gereken son Nebi'dir. Peygamber'den sonra başarılı olanlar Kur'an ve sünnet çizgisinde gidenlerdir.

Ömer İbni Ebû Seleme (ra) şöyle anlatır: Ben Rasûlullah (sav)'in himayesinde yetişen bir çocuktum. Yemek yerken, elim yemek tabağının her yanına giderdi. Bunun üzerine Hz. peygamber bana şöyle buyurdu: "Yavrucuğum! Besmele çek. Sağ elinle ve hep önünden ye."¹⁶² "Yavrucuğum! Namaz kılariken etrafına bakınma. Çünkü namazda etrafına bakınmak sevapları giderir. Kendini tutamıyorsan, mutlaka bakmak istiyorsan farz namazlarında değil de nafil namazlarda bak."¹⁶³ Rasulallah (sav), Çocuklarınızı 7 yaşına geldiği zaman namaza alıştırın. Eğer 10 yaşına geldiğinde kılmazlarsa yaptırım uygulayın," diyerek teşvikle birlikte güzel yaptırımların önerildiği dikkatimizi çekmektedir.¹⁶⁴ Bu öneriler cezalandırmadan ziyade kılanları teşvik mahiyetinde ödüllendirme olmalıdır.

Bir eğitimci olarak bizler, yukarıda belirtmeye çalıştığımız maddeleri temel alarak işe başlamak durumundayız. Hz. Peygamber'in sahip olduğu güzel ahlak, güvenilirlik, hoşgörü, afv, adalet, haberlerin irdelenmesi, aşırılıktan uzak olunması, Allah ve peygamber sevgisinin bütün sevgilerin üzerinde tutulması, can ve malla insanların faydası için çalışılması, Müslümanlar arasında kardeşliği pekiştirerek, diğer din sahipleri için Mümtehin Sûresi 8,9, Al-i İmran Sûresi 118, Enfal Sûresi 60, 73, Nahl Sûresi 125 ve Ankebut Suresi 46. ayetler çerçevesinde tebliğ yapılması gerekmektedir. Kur'an ve sünneti veya ikisinden birini öteleyerek Allah ve Resûlünün yolundan gidilmesi ve başarıya ulaşılması mümkün değildir. Kur'an ve hadisler birbirini tamamlamaktadır. Yüce Allah şu hatırlatmada bulunur:

"...Peygamber size ne verdiyse onu alın, size ne yasakladıysa ondan da sakının. Allah'tan korkun. Çünkü Allah'ın azabı çetindir."¹⁶⁵, (Resûlüm!) De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyunuz ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah son derece bağışlayıcı ve esirgeyicidir."¹⁶⁶, "Battığı zaman yıldız andolsun ki, arkadaşınız

¹⁶¹ Bk. Nahl,16/125.

¹⁶² Buharî, "Et'ime", 2-3.

¹⁶³ Canan, İbrahim, "Aile Reisi ve Baba Olarak Hz. Peygamber", İst., 2005, s. 98

¹⁶⁴ Bkz. Ebû Dâvud, "Salât", 25.

¹⁶⁵ Bk. Haşr, 59/7.

¹⁶⁶ Âl-i İmran, 31.

(Muhammed) sapmadı ve bătıla inanmadı; o, arzusuna göre de konuşmaz.”¹⁶⁷ Ziya Paşa insanlığın dünya ve ahirette gerçek önderi olan Hz. Muhamed için şu beyti söyler.

“Öyle bir mektebe oldu ki dâim

Cenâb-ı Hak oldu zâtına muallim”.

Gerçek muallimin izlediği yol Allah’ın razı olduğu sevgi ve afv yoludur. Yaptığı işten şeytan değil Allah’ın razı olması gerekir. Kur’an ve sünnet çizgisinde verilen eğitimden Allah razı olur, şeytan ise üzülür. Şeytanın hoşnut olduğu bir etiğim eğiticiye ve insanlığa bulaşan virüs gibidir. O virüs hem eğiticiyi hem de insanlığı sıkıntıya sokar.

3. HZ. PEYGAMBER’İN BAŞARISININ SIRLARI

Kur’an-ı Kerim’de yirmi beşe yakın peygamberden haber verilir. Bunların hayatlarına, yaşadığı zamana ve ümmetlerine baktığımızda son nebi ilk sırayı alır. Örneğin Hz. İsa’ya sağlığında inanan on iki kişi civarındadır. Hz. Musa’ya inananların sayısı kesin belli değildir. Hz. Nuh dokuz yüz elli sene yaşamış ama inananlar bir gemiyle sınırlıdır.¹⁶⁸ Şüphesiz her peygamber kendilerine verilen görevi eksiksiz yerine getirmişlerdir. Hepsisi güzel hasletlerle donatılmıştır. Anca Hz. Peygamber kısa ömründe büyük başarıya ulaşmıştır. Yirmi üç senelik peygamberlik döneminde başarıya sebep olan önemli kuralları aşağıdaki şekilde sıralamamız mümkündür.

3.1. Güzel Hasletlere Sahip Olması

Yüce Allah güzeldir güzel olanı sever. Önce güzel ve iyi olandan bahseder sonra sakınılması gerekenleri belirtir.¹⁶⁹ Hz. Peygamber için, “*Ve sen elbette yüce bir ahlâk üzere sin.*”¹⁷⁰ İfadeleriyle güzel hasletlere sahip olduğunu belirtir. Güzel ahlaka sahip olan Peygamber, İnsanlara güzel yaklaşmış sağlıklı netice almıştır. O insan ve peygamberdir. İnsan ve peygamber olmanın bütün özelliklerini taşır. Kendisi için; “*Ben de insanım, diğer insanlar gibi ben de bazen sevinç duyar hoşnut olurum, bazen de öfkelenirim*”¹⁷¹ buyurur. İnsan olmanın özelliği, ihtiyaç sahibi olması, düşünmesi, konuşması ve karşılıklı ilişki içine girmesi ve fânî olmasıdır. Öte yandan kendisine vahiy verilerek bütün güzellikleri üzerinde toplamıştır. Hayatında Kur’an’ı uygulayarak örnek olmuştur. Söylediğini yapmış, yaptığını söylemiştir.¹⁷² Kur’an O’nu övmüş, güzel hasletleri üzerinde toplamış, güzel ahlaklı kılmış, olumlu yaklaşmış, güzel görmüş, güzel konuşmuş, güzel yazdırmış ve güzel örnek olmuş, Yaratıcı da Peygambere tabi olunmasını emretmiştir.¹⁷³ İnanan ve inanmayan hiçbir insan O’nda eksik ve yüz kızartıcı bir şey bulamamıştır. O masum’dur.

¹⁶⁷ Necm, 53/1-3.

¹⁶⁸ Bk. Ankebut, 29/14.

¹⁶⁹ Bk. Bakara, 2/168.

¹⁷⁰ Kalem, 68/4.

¹⁷¹ Müslim, “Birr”, 95.

¹⁷² Bk. Saf, 61/2.

¹⁷³ Âl-i İmran, 3/32.

Allah tarafından korunmuştur. Hz. Peygamber'e olumsuz yaklaşanlar hasetleri ve düşmanlıkları sebebiyledir.

3.2. Sabırlı ve Mutedil Olması

Rahmet Peygamberi kendine gelen vahyi okumuş, okutmuş, içeriği ile amel etmiş, ümmetinden de sünnetine uymasını istemiştir. Peygamberliği döneminde çeşitli sıkıntılarla karşılaşmış, bu sıkıntıları aşmak için vahiy ve akılla yapılması gerekenleri yapmıştır. Uyguladığı metotlar arasında sabır, mutedil ve istişare olmuştur. Yüce Allah Hz. Peygamber'in şahsında konuya işaret ederken, *"Ey iman edenler! Sabredin; (düşman karşısında) sebat gösterin; (cihad için) hazırlıklı ve uyanık bulunun ve Allah'tan korkun ki başarıya erişebilirsiniz."*¹⁷⁴ buyurmuştur. Anlamını aldığımız ayet başarının anahtarını dört kelime ile özetlemiştir. Sabır, sabırda süreklilik, Allah'a güvenme ve gereği gibi korkmadır. Bu dört madde başarının esasını oluşturur. Bunun en güzel örneği eğitim bağlamında Hz. Peygamber ile Hz. Enes arasında görülür.¹⁷⁵ Ayrıca vahiy süresinde genç, orta yaşlı ve yaşlı Müslümanların eğitilmesi sabırla olmuştur.

3.3. Sevgiyi Esas Alması

Daha önce ifade edildiği gibi,¹⁷⁶Hz. Peygamber eğitim ve öğretimi sevgi üzerine kurmuştur. O, bütün yaratılanları sevmiş, şefkatli ve merhametli davranmıştır. Hiçbir peygambere verilmeyen Yaratıcı'nın iki önemli ismi son Nebiye verilmiştir. *"Andolsun size kendinizden öyle bir Peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız ona çok ağır gelir. O, size çok düşkün, müminlere karşı çok şefkatlidir, merhametlidir."*¹⁷⁷ Ümmetinin sıkıntısına üzölmüş, kederlerine ortak olmuş, mutluluklarını paylaşmış, öyle bir sevgi oluşturmuştur ki ümmeti canından çok peygamberini sevmiştir. Eğitimde olumsuz söz ve fiilde bulunmamış, taltif etmiş, yaparsın, başarısın ifadeleriyle ümmetini motive etmiştir. Öğretmen başarılı ise başarısız gibi görünen öğrencisini başarılı hale getirir. Başarısız ise zeki ve başarılı öğrencisinin körelmesine ve başarısız olmasına sebep olur.

3.4. İnsanlığa Yaklaşımı

Hz. Peygamber insanlara Allah'ın rahmeti gereği yaklaşmıştır. Karşılıklı ilişkilerde adaleti esas almış,¹⁷⁸ gelebilecek tehlikelere karşı maddi ve manevi tedbirlerin hepsini yerine getirmiştir.¹⁷⁹ İslam'ın gelişi sırasında Hicaz'da Yahudi, Hıristiyan, Müşrik, Sabiî ve İran'da Mecusi olduğu bilinir. Kur'an bu din sahiplerine işaret etmektedir. Bunların öncelikle Müslümanlara yaklaşımı menfi olmuş, inananları yok etmek için her türlü olumsuzlukları yapmışlardır. Hz. Peygamber ise bunlara daima mutedil ve son derece yumuşak bir üslup kullanmıştır. Öncelik olarak Ehl-i Kitap'ın kabul ettiği prensiplerden

¹⁷⁴ Âl-i İmran, 3/200.

¹⁷⁵ Bk. Müslim, "Fedâil", 51.

¹⁷⁶ Bk. Sahife 10.

¹⁷⁷ Tevbe, 9/128.

¹⁷⁸ Bk. Mümtehine, 60/8-9.

¹⁷⁹ Bk. Enfal, 8/60.

hareketle onlara Yüce Yaratacıcıyı tanıtmış, insanları tevhid çizgisinde toplamayı prensip olarak benimsemiştir.¹⁸⁰ Hz. Peygamber Ehl-i Kitap'a Allah'ın emrettiği şekilde İslam'ı tebliğ etmiş,¹⁸¹ mücadele etmesi gerektiği yerlerde de adaletten ayrılmamıştır.¹⁸² Karşılıklı ilişkilerde insanların yaratılıştan elde ettiği temel prensiplere saygı göstererek gönüllerini kazanmış, hikmetle, yumuşak söz, tatlı dil ve iyilikle mücadele esaslarını uygulamıştır.¹⁸³

3.5. Şefkat, Merhamet ve Affi Esas Alması

En zor eğitim insan eğitimidir. İnsandan faydalanılması için yirmi seneye yakın hizmet edilmesi gerekir. İnsan hem aciz, hem de güzel hasletlere sahiptir. Eğitim metodu açıklanırken ifade edilmekle birlikte, insandaki güzelliklerin ortaya çıkarılması kendisine verilen değer ve eğitimle olur. Bunun için üç güzel haslet arasında bulunan şefkat, merhamet ve afv Hz. Peygamberin başarısında bu hasletler ilk sırayı almıştır. Bunun en güzel örneklerini olumsuz cerayan eden olayları olumlu hale dönüştürmesinde görmekteyiz. Örneğin Uhud Savaşında Müşrik ve Müslümanlara yaklaşımı asrımız insanlığına önemli mesajlar vermektedir. Savaşın dehşetinden dolayı olay mahallinden uzaklaşan Müslümanlara yaklaşımı ve Müşrikler için yaptığı dua dikkat çekicidir. Kur'an'da bu durum şu ifadelerle hatırlatılır:

*"...Şayet sen kaba, katı yürekli olsaydın, hiç şüphesiz, etrafından dağılıp giderlerdi."*¹⁸⁴ Diğer bir örnek Hz. Musa iledir. Yüce Allah Hz. Musa ve Harun As. Firavn'a tebliğ için gönderdiğinde; *"On'a yumuşak söz söyleyin. Belki O aklını başına alır veya korkar."*¹⁸⁵ buyurur. Ayette tebliğ ve eğitimde yumuşak ve güzel konuşmanın önemine işaret edilmektedir. Diğer taraftan ümmeti hata etmesine rağmen onlara ceza vermemiş, affetmiş, mutedil yaklaşmıştır. Ayrıca bütün yaratılanların Allah'ın kulu olmaları sebebiyle Mekke'nin fethinde Müşrikleri affederek onların Müslüman olmalarını sağlamıştır. Böylelikle İslam'ın öldürmek için değil, diriltmek için gönderildiğini göstermiştir.

3.6. Teşvik Etmek (Tergîb)

İnsan yaratılış itibarıyla nimet ve refahı sever. Sıkıntıdan hoşlanmaz. Nefis ve şeytan da çalışmasını engelleyen etkidir. Allah ve Resulü de başarıya ulaşmak için şeytandan uzaklaşmayı Allah'a itaat etmeyi emreder. Dünyada Müslümanca yaşamayı ahirette cennete girmeyi hedef gösterir. Bunun için inanması, inancının gereğini yapması, olumsuzluktan uzaklaşıp hedefe odaklanması gerekir. Yüce Allah şöyle buyurur:

¹⁸⁰ Bk. Al-i İmran, 3/64.

¹⁸¹ Bk. Nahl, 16/125.

¹⁸² Ankebut, 29/46.

¹⁸³ Bk. Nahl 16/125; Ankebut, 29/46; Fussilet, 41/34-35.

¹⁸⁴ Âl-i İmran, 3/159.

¹⁸⁵ Tâhâ, 20/44.

"Sizin çalışmalarınız çeşit çeşittir. Artık kim verir ve sakınırsa, ve en güzeli de tasdik ederse, biz de onu en kolay hazırlarız. (onda başarılı kılarız)"¹⁸⁶ "(İnsanları) Allah'a çağırın, iyi iş yapan ve "Ben müslümanlardanım" diyenden daha güzel sözlü kim olabilir?."
187

Peygamberler Allah'tan aldıkları görevleri eksiksiz yerine getirmişler, ümitsizlikten uzak neticeye odaklı çalışarak, neticesini Yaratıcı'ya bırakmışlardır. Yüce Allah insanlık gereği zaman zaman üzülen Hz. Peygamber'e görevini hatırlatarak; *"Müşrikler inanmıyorlar diye neredeyse kendini helak edeceksin"¹⁸⁸ "Sen tebliğ et. Sen tebliğ etmekle görevlisin. İnsanlar üzerinde zorlayıcı değilsin."¹⁸⁹ ifadeleriyle destek olmuş, azim ve kararlılıkla hedefe gitmesini önermiştir. Yüce Allah, kulların çalışmaları durumunda bunun karşılığını vereceğini belirtir. *"Bilsin ki insan için kendi çalışmasından başka bir şey yoktur. Ve çalışması da ileride görülecektir."¹⁹⁰ Yaratıcı kullarının sebebinin yerine getirdikten sonra Peygamber ve Mü'minleri koruması bakımından şu ifadelere yer verir. *"Seni aldatmak isterlerse, şüphesiz Allah sana yeter. O yardımlarıyla seni ve mü'minleri güçlendirir."¹⁹¹ Başarıya ulaşmada yapabileceğine inanmak, sabırla ibadetle Allah'ın yardımını ümit etmek gerekir.¹⁹²***

3.7. Kötülüğe İyilikle Karşılık Vermesi

Hz. Peygamber'i başarıya ulaştıran maddeler arasında önemli bir etken olumsuzluğa olumlu yaklaşmasıdır. Zira her konuya tarafsız ve güzel yaklaşmak İslam'ın emridir. Yüce Allah, Müslümanları kardeş ilan etmiş,¹⁹³ Hz. Peygamber'de Müslüman kardeşini sevmenin iman gereği olduğunu belirtmiştir.¹⁹⁴ Diğer hadislerinde şöyle buyurur. *"Nefsim yed-i kudretinde olan Allah'a yemin ederim ki, iman etmedikçe cennete giremezsiniz. Birbirinizi sevmedikçe de iman etmiş olamazsınız."¹⁹⁵*

"Dostunu severken ölçülü sev, zira günün birinde düşmanın olabilir. Düşmanına da ölçülü buğzet, çünkü günün birinde dostun olabilir."¹⁹⁶

"Aziz ve Celil olan Allah Teâlâ hazretleri kıyamet gününde şöyle diyecek, "Benim celâlim adına sevişenler nerede? Gölgeinden başka hiçbir gölgenin bulunmadığı şu günde onları gölgede gölgelendireyim."¹⁹⁷

¹⁸⁶ Leyl, 93/4-7.

¹⁸⁷ Fussilet, 41/33.

¹⁸⁸ Şu'ara, 26/3 Krş. Kehf, 18/6.

¹⁸⁹ Ğaşiye, 88/21-22.

¹⁹⁰ Necm, 53/39-40.

¹⁹¹ Enfal, 62.

¹⁹² Âl-i İnrân, 3/200.

¹⁹³ Bk. Hucurat, 49/10.

¹⁹⁴ Buhari, "İman", 7; Müslim, "İman", 71.

¹⁹⁵ Buhâri, "Edep", 27; Müslim, "Birr", 66; Cânân, age, 10/133.

¹⁹⁶ Tirmîzi, "Birr", 60; Krş. Şuarâ; 26/40.

¹⁹⁷ Müslim, "Birr", 37.

İslam'da kötülük yapmak yasaktır. Hz. Peygamber hiçbir insana kötülük yapmamıştır. Hasmına bile kötülük yapmamış, kendisine yapılmasını istemediği bir şeyi kimseye yapmamıştır. Emin ve güvenilen bir insandır. Allah'ın razı olacağı şeyleri söylemiş ve yapmıştır. İnanan ve inanmayan hiçbir insan Hz. Peygamber'den şikâyetçi olmamıştır. Hz. Hamza'yı şehid eden vahşi affedilmiş, kendisini öldürmek üzere gelenlere şefkatle yaklaşmış, öz vatanından çıkarmak ve öldürmek için plan kuranlar affedilmiştir.¹⁹⁸ Yüce Allah'ın; *"İyilikle kötülük bir olmaz. Sen (kötülüğü) en güzel bir şekilde önle. O zaman seninle arasında düşmanlık bulunan kimse, sanki candan bir dost olur. Buna (bu güzel davranışa) ancak sabredenler kavuşturulur; buna ancak (hayırdan) büyük nasibi olan kimse kavuşturulur."*¹⁹⁹ İfadelerinde belirtilen vasıfları aynen uygulamıştır.

3.8. Söz ve Fiil Uyumu

Müslümanı diğer din sahiplerinden ve münafıklardan ayıran özellik söz ve fiil uyumudur. Hz. Peygamber'in başarıya ulaşmasının sebeplerinden biri de bu iki güzel haslettir. Söylediğini yapmış, yaptığını söylemiştir. İslam'a göre söz ve fiil uyumu çok önemlidir. Amelsiz sözün etkisi olmaz. Yüce Allah Peygamber'e ve O'nun ümmetine *"Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyleri niçin söylüyorsunuz? Yapmayacağınız şeyleri söylemeniz, Allah katında büyük bir nefretle karşılaşır."*²⁰⁰ buyurmuş, Hz. Peygamber de bu emirlerin gereğini eksiksiz yerine getirmiştir. Kendisi her konuda ümmetine örnek olmuş, namazlarını mescitlerde kılmış, zekât ve sadakasını gereği gibi vermiş, mazlumun yanında yer almış, zalime karşı çıkmış, ümmetine de söz ve fiil uyumuyla ilgili ayeti hatırlatmıştır.

3.9. Özendirme ve İmrendirme

Hz. Muhammed Peygamberlikten önce arkadaşları arasında sevilen, güvenilen, imrenilen ve kendisi gibi olunmasına özenilen bir insan olarak bilinir. Konuşması, yaşantısı, yemesi, içmesi hep mutedil olmuş, aşırılıktan kaçınmıştır. İnsana değer vermiş, zengin fakir, amir memur yaşlı genç ayrımı yapmadan herkese yaklaşmış, garibanı gözetmiş, haksızlık karşısında suskun kalanı kınamıştır. Hep müjdelemiş ve özenilecek güzel hasletlere teşvik etmiştir. Yüce Allah ile insanlar arasında en güzel bağı oluşturmuştur. İnsanlar arasında ayırım yapmamış, ilim sahibine, hafıza ve güzel ahlak sahiplerine değer vermiştir. Kadın, erkek, yaşlı genç, çocuk vs her insana candan yaklaşmış, dünya ve dünyalığa fazla değer vermemiştir. Mü'minleri mescitlere teşvik etmiş, ailesine karşı örnek olmuş, hanımlara özel zaman ayırarak her konuda yetişmelerini sağlamıştır. Hanımlar Hz. Peygambere istedikleri gibi soru sormuşlar ve bilmediklerini öğrenmişlerdir. İslam'dan önce kadınlara itibar edilmezken, İslam anne ve babayı bir birinden ayırmadığı gibi öf denmesine de razı olmaz.²⁰¹ Hz. Peygamber'de,

¹⁹⁸ Bk. Enfal, 8/30.

¹⁹⁹ Fussilet, 41/34-35.

²⁰⁰ Saf, 61/2-3.

²⁰¹ İsrâ, 17/23.

“Cennet annelerin ayağı altındadır”²⁰² ifadesini kullanır. İnsanlık Hz. Peygamber’le gerçek değerini bulmuş, Allah yanında kadın erkekten ziyade, takva sahibi olmanın önemine vurgu yapılmıştır.²⁰³

Son Nebi çocuklara da ilgi göstermiş, selam vermiş, başlarını okşamış, kucağına almış, hediyeler vermiş, gerektiğinde oyunlarına iştirak etmiştir. Yaşantısını Allah’a, ailesine ve insanlara ayırmıştır. Kendileri uyumlu, birleştirici, kaynaştırıcı ve yanlışları ümmetini incitmeden düzeltmeyi başarmıştır. Rahmet Peygamberi sade ve düzgün giyinmiş, dağınıklıktan kaçınmış, Gayr-i Müslimleri sevmeyi ve benzemeyi yasaklamıştır. O dünya ve ahiret işlerinde özenilmiş ve imrenilmiş bir insan ve peygamber olmuştur. Her konuda örnek olmuş, bir insan, bir dost, bir eş, bir baba, bir arkadaş, bir öğretmen, bir komutan, bir tüccar, bir devlet başkanı vs her konuda kendisine imrenilmiş ve özenilmiştir. Hiçbir konuda şöyle olsaydı denmemiş tam aksine itiraz edenler daha sonra yanıldıklarının farkına varmışlardır.

3.10. Nefis ve Bedenle Cihad

En önemli eğitim nefis ve beden terbiyesidir. Ruhun ve bedenin güzel ve eğitilmiş olması İslam’ın önemli meselesidir. Bunun diğer bir ifadesi nefis ve bedenle yapılan cihattır. Tebliğ ve cihat başarıda önemli yeri oluşturur. Hz. Peygamber’in başarıya ulaşmasının sırrı kendisine verilen görevi eksiksiz yapması, Allah’ı çok sevmesi, O’na güvenip dayanmasıdır. Bunun için öncelikle nefisle, daha sonra can ve malla Allah yolunda cihat etmiştir. Allah’ı seven sevdiği Yüce Yaratıcı’yı memnun etmek için O’na gidecek doğru yoldan ayrılmaz. Seven sevdiğini incitmez. Kendisine emredileni en güzel şekilde yerine getirir. Bu güzel hasletlerin hepsi Rahmet peygamberi’nde mevcuttur. Yüce Allah’ta kendisini seveni sever. Sevdiğini her türlü sıkıntılardan korur. Sevgiye engel teşkil edecek engellerin kalkması için cihat edilmesi gerekir. Yaratıcı eğitimin önündeki engelleri şöyle belirtir. *“De ki: Eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, hısım akrabanız kazandığınız mallar, kesada uğramasından korktuğunuz ticaret, hoşlandığınız meskenler size Allah’tan, Resûlünden ve Allah yolunda cihad etmekten daha sevgili ise, artık Allah emrini getirinceye kadar bekleyin. Allah fâsıklar topluluğunu hidayete erdirmez.”*²⁰⁴ Anlamını aldığımız ayet Allah’ın rızasını kazanmada engel teşkil eden maddeleri sıralar. Engellerin aşılması için nefis, beden, can, mal ve ilimle cihat edilmesi gerekir. Rahmet Peygamberi, İslam’ın güzel hasletlerinin uygulanması için nefis ve şeytanın isteklerine izin vermemiş, ümmetinin de aynı hareket etmesini istemiştir.

3.11. Fırsat ve Şartları Değerlendirmesi

²⁰² Nesâî, “Cihad”, 5.

²⁰³ Bk. Hucurat, 49/13.

²⁰⁴ Tevbe, 9/24.

Hz. Peygamber ve O'na verilen Kur'an Mü'minlerin davranışlarını tanzim eder. Nahl Suresi'nde hareket tarzı şu şekilde açıklanır.:

*"Biz bu Kitab'ı sana sırf hakkında ihtilafa düştükleri şeyi insanlara açıklayasın ve iman eden bir topluma da hidayet ve rahmet olsun diye indirdik."*²⁰⁵ Rahmet Peygamberi'de Kur'an'ı şu sözleriyle tanıtmıştır. *"Çıkış yolu Allah'ın Kitabı'ndadır. Onda sizden öncekilerin kıssaları, sizden sonrakilerin haberi ve aranızdaki münasebetlerin hükmü ve çözüm yolları mevcuttur. O Allah'ın sağlam ipidir."*²⁰⁶

Ayette hidayet ve rahmete vurgu yapılırken, hadiste de üç noktaya dikkat çekilir. a) Eski milletlerin kıssaları, b)Gelecek haberler ve c)Problemlerin çözüm yolları. Ayet ve hadis ışığında fırsat ve şartların değerlendirilmesi konusuna Hz. Peygamber şöyle buyurur:

*"Müslümanın Müslüman üzerindeki hakkı beştir. Selamını almak, hasta ziyaretine gitmek, cenazesine katılmak, davetine icabet etmek, hapşırınca yerhamukallah demek."*²⁰⁷ Hadiste Müslümanların karşılıklı sorumlulukları belirtirken, Benzer hareketler Gayr-i Müslimlere de yapılmıştır. Hz. Peygamber din farkı gözetmeksizin insanların dertleriyle ilgilenmiş, ziyaret etmiş, güzel muamelede bulunmuş, her konuda güvenlerini kazanmıştır. Her konuda fırsat ve şartları değerlendiren son Nebi, kısa zamanda İslam'ın yayılmasını, öğrenilmesini ve kötülüklerin önlenmesini sağlamıştır. Eğitim ve tebliğ görevini yaparken ümmetinin kardeş olmalarını ve yapması gerekenleri hatırlatmıştır.

*"Müslüman müslüman'ın kardeşidir. Ona zulmetmez, Onu tehlikede yalnız bırakmaz. Kim kardeşinin ihtiyacını görürse, Allah da onu ihtiyacını görür. Kim bir müslüman'ın sıkıntısını giderirse Allah'ta o sebeple onu kıyamet gününün sıkıntısından kurtarır. Kim bir müslüman'ın ayıbını örterse, Allah'da onun ayıbını kıyamet gününde örter."*²⁰⁸ *"...Ey Allah'ın kulları kardeş olun. Bir Müslümanın kardeşine üç günden fazla dargın durması helal olmaz."*²⁰⁹

4. ASRIMIZDAKİ EĞİTİM VE ÖĞRETİMİN DURUMU

Yüce Allah Peygamberin şahsında ümmetini uyarır. Verilen emri yerine getirmeyen peygamberin görevini yapmamış olacağını ifade ederken bizleri uyarmaktadır.²¹⁰ Hz. Peygamber Müslüman alimleri tanıtırken şöyle buyurur. *"Âlimler peygamberlerin varisleridir."*²¹¹ "Bir alim şeytana karşı mücadelede bin zahitten daha

²⁰⁵ Nahl, 16/64.

²⁰⁶ Tirmîzi, "Fedâilu'l Kur'ân", 14.

²⁰⁷ Buhâri, "Cenâiz", 2; Müslim, "Selam", 4; Ebû Dâvud, "Edep", 98.

²⁰⁸ Ebû Dâvud, "Edep", 46;Tirmizi, "Hudûd", 3; Cânân, a.g.e., 10/147; Bak. Benzer bir hadis için: Müslim, "Zikr", 38; Tirmizi, "Hudûd", 3 ; Cânân, age, 10/149.

²⁰⁹ Buhâri, "Nikah", 45, "Edep" ,57; 58, "Ferâiz" 2; Müslim, "Birr", 28-34; Ebû Dâvud, "Edep", 40; Tirmizi, "Birr",18, Krş.Hucurât, 49/12.

²¹⁰ Bk. Mâide, 5/67; Buhari, Bab,3/30.

²¹¹ Tirmizi Bab, 19,

kuvvetlidir.”²¹² “Her hangi ilmi araştıran kimseden bunu saklayan kimsenin ağzına kıyamette gem vurulacaktır.”²¹³ Yukarıdaki ayet ve hadisler öğretmenler için önemli uyarıdır. Hz. Peygamberin ölümünden sonra sahabeler dünyanın her yerine yayılarak eğitcilik görevin yapmışlardır. Asrımızda görev bizlere düşmektedir. Üzerimize düşen görevi samimi bir şekilde yapmak durumundayız. Hz. Peygamberin gösterdiği hassasiyeti göstermeliyiz. Kendimize zaman zaman soru sorarak, öğrenciler ve cemaat arasında anket yaparak görevi gereği gibi yapıp yapmadığımızı sormalıyız. Belirli aralıklarla yaptığımız anketler hatalarımızı görmeyi sağlayacaktır.

Hz. Peygamberden sonra eserlerinden istifade ettiğimiz ve bizzat eğitim aldığımız hocalarımız çoktur. Asrımızda her şehirde bu görevi yapan ve yapmakta olan hocalarımız vardır. Örneğin, Balıkesir’de İmam-ı Birgivi, Hasan Basri Çantay, Gönenli Mehmet Efendi ve Mehmet Ruhi Turan’ı bilmeyen yoktur. İstanbul’da Abdurrahman Gürses, Bursa’da Horun Soydaş, Trabzon’da Çaykaralı Hasan Yavuz, Simav Boğazköy’de Hasan hoca bunlardan bir kaçıdır. Bunlara Türkiye dua etmektedir. Bizler dua bekliyorsak emânete gereği gibi sahip çıkmamız gerekir. Başta Peygamberimiz ve asrımıza kadar gelerek bize örnek olanlardan almamız gereken mesajı bir iki başlıkla belirtmemiz mümkündür.

4.1. Allah’ın Rızasını Her Şeyin Üstünde Tutmak

Peygamberlerin kıssalarına baktığımızda ümmetlerine tebliğ ederlerken; “*Ben sizden yaptığım bu işe karşılık her hangi bir ücret istemiyorum. Benim ücretimi âlemlerin Rabbı olan Allah verecektir.*”²¹⁴ demişlerdir. Asrımızda eğitimlerin devlet tarafından ödenen yeterli maaşları vardır. Sahabeden Ubade İbn es-Sâmit’e öğrencisi tarafından güzel bir yay hediye edilir. Hz. Peygamber bunu öğrenince; “*Bu ateşten bir yaydır*”²¹⁵ buyurur.²¹⁶ Öğretmenler geçimlerini sağlamak için ücret alabilir. Ancak öğrencisinden bir şey beklemesi veya eğiticiğini dünya çıkarı için kullanması uygun değildir. Yüce Allah İslam’a hizmet eden ve dengeli yaşayanı kimseye muhtaç etmez. İsmine yazılmasını uygun bulmadığım hocamın şu ifadeleri bizleri motive etmektedir. “İslam’a hizmet etmek her insana nasip olmaz. Kendisine bu görev verilmiş olanlar saate ve güneşe bakmamalıdır. Her zaman göreve hazır olmalıdır. İslam’a hizmet etmek için kendisinden bir görev istenir ve meşru mazereti olmadan hayır derse günaha girmiş olur” demiştir.

İnsanı Allah ve Peygamber’den para, kadın ve makam sevgisi uzaklaştırır. Tevbe Sûresi 24.ayet ve Velid b. Mugire hakkında nazil olan Muddessir Suresi’nin 11-30 ayetlerinde bunu görmemiz mümkündür.²¹⁷ Eğitimde başarılı olmak için bu üç sevgiyi Allah ve Peygamber sevgisi önüne geçirmemek gerekir. Öğrenciye yardım edilir. Ondan

²¹² Hamidullah, “İslam Peygamberi”, II/638.

²¹³ İbn Hanbel, IV/206.

²¹⁴ Şuara, 26/145,164.

²¹⁵ Edû Dâvud, 22/36.

²¹⁶ Bk Hamidullah, age, II/637.

²¹⁷ Bk. Vâhidî, Ebî Hasen Ali b Ahmed, “Esbâbü’n-Nüzûl”, Mısır 1968, s.250-251.

bir şey beklenmez. Her asırdaki hocaların öncelikli tercihi Kur'an ve sünneti yaşamak, kendini geliştirmek ve faydalı olmaktır. Yüce Allah bu şekilde hareket edenlere şu müjdeyi verir:

“Allah'ın kitabını okuyanlar, namazı kılanlar ve kendilerine verdiğimiz rızıkta (Allah için) gizli ve açık sarfedenler, asla zarara uğramayacak bir kazanç umabilirler.”
“Çünkü Allah, onların mükâfatlarını tam öder ve lütfundan onlara fazlasını da verir. Şüphesiz O, çok bağışlayan, şükürün karşılığını bol bol verendir.”²¹⁸

4.2. Hoca Ve Talebenin İstekli Olması

Eğitimde hoca-talebe ilişkisi çok önemlidir. Öğrenci hocaya Allah'ın bir emanetidir. Onun sayesinde Allah ve Peygamberin rızasını kazanır. Öğrencisini sevmeli ve mesaisinin hakkını vermelidir. Hoca bu görevi yerine getirirken Peygamber'den kendisine bırakılan emanetin bilinciyle, İslam ve vatanına hizmet şuuru içinde olması gerekir. Yaratıcı Yahudi ve Hıristiyan din adamlarının hatalarını hatırlatarak Müslüman alimleri uyarır.

“ Onların çoğunun günah, düşmanlık ve haram yemede bir biriyle yarıştıklarını görürsün. Yaptıkları iş ne kötüdür.”,“Rabbaniler ve hahamların onları günah söz söylemekten, haram yemekten men etmeleri gerekmez miydi? Yaptıkları şey ne kötüdür.”²¹⁹

Ayetlerde Ehl-i Kitap din adamlarının dünya çıkarları için dinlerini kullandıkları hatırlatılmaktadır. İlahi dinleri tahrif eden, gereği gibi tebliğ etmeyen dünya menfaatini öne çıkaran din adamlarıdır. Asrımızda Allah ve peygamberi gereği gibi seven, emanete sahip çıkan, dini doğru tebliğ eden ve yaşayan alimler olmak durumundayız. Yahudi ve Hıristiyanları seven, dinini ve vatanını öteleyen alimden hayır gelmez. Asrımızda görev öğretmenleridir. İslam'ın ve memleketimizin yükselmesi öğretmenler sayesinde olacaktır. Hz. Peygamber görevini yapmış, daha sonra bu görevi âlimlere vermiştir. Yukarıdaki ayetin uyarısı her asırdaki âlimlerdir. Aşkla görevini yapan hocanın samimiyeti öğrencisine yansır. Aynı duygu ve düşünce kısa zamanda öğrencisinde görülür. Öğrenci de üzerine düşen görevi yapmaya başlar. Öğrencinin başarılı olması hocaya bağlıdır. Yüce Allah Peygamberine uyarıda bulunurken çok nazik davrandığı görülür. Örneğin Abese Sûresi'nde sen yüzünü ekşittin buyurmuş, yüzünü çevirdin dememiş, fail olarak zamir kullanmıştır. Aynı nezaket ve uygulamalar Hz. Peygamberde de olmuştur. Yapmıyorsunuz! Çalışmıyorsunuz! gibi olumsuz cümle kullanmamıştır. Tam tersine, teşvik etmesi, sevdirmesi, ilgilenmesi, ödüllendirmesi dikkati çekmektedir. Dikkat edilirse ilk Müslüman olanlar içinde Müşrik, Yahudi, Hıristiyan ve ümmî Arap toplulukları bulunur. Bu şekilde oluşan insanların önce Müslüman olmaları sağlanmış, içlerinden Kur'an ve hadis alanında seçkin kişiler oluşmuş ve onlar vasıtasıyla Kur'an, sünnet ve âlimlerin yorum ve düşünceleri bizlere kadar gelmiştir. Hocaların başarılı olmaları için

²¹⁸ Fâtır, 35/29-30.

²¹⁹ Maide, 5/62-63.

Kur'an ve sünneti yaşayan, yaptığını sorgulayan, kin, nefret ve intikam duygusundan uzak, ölüme hazır, yaptığının hesabını verecek şekilde olması gerekir. Hz. Peygamber görevini yapıp yapmadığını ümmetine sormuş ve olumlu cevap almıştır. Aynı soruyu bizlerde sormalıyız.

4.3. Öğrenciye Olumlu Yaklaşılması

Hz. Peygamber tebliğde ve eğitimde Yaratıcı'nın takdirini kazanmıştır. Kur'an-ı Kerim'de bu durum şu ifadelerle haber verilir:

*"O vakit Allah'tan bir rahmet ile onlara yumuşak davrandın! Şayet sen kaba, katı yürekli olsaydın, hiç şüphesiz, etrafından dağılıp giderlerdi. Şu halde onları affet; bağışlanmaları için dua et; iş hakkında onlara danış. Kararını verdiğin zaman da artık Allah'a dayanıp güven. Çünkü Allah, kendisine dayanıp güvenenleri sever."*²²⁰

*"(Resûlüm!) Sen, Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et! Rabbin, kendi yolundan sapanları en iyi bilendir ve O, hidayete erenleri de çok iyi bilir."*²²¹

*"İyilikle kötülük bir olmaz. Sen (kötülüğü) en güzel bir şekilde önle. O zaman seninle arasında düşmanlık bulunan kimse, sanki candan bir dost olur."*²²²

Anlamalarını aldığımız ayetleri inceleyip düşündüğümüzde yapılması gereken net olarak gözlenmektedir. Al-i İmran Sûresi'ndeki ayetin anlamında Hz. Peygamberin yaptıkları takdir edilmiş, kaba ve sert davranılması durumunda etrafında kimsenin kalamayacağı hatırlatılmıştır. Nahl Sûresi'ndeki ayette güzel sözün önemi ve akılda kalmasını sağlayan mevızaların kullanılması ifade dilmekte, diğer ayetlerde de Allah rızası ve sabrın önemine işaret edilmektedir. Fussilet Sûresi'nde de kötülük yapana iyilikle, güzel davranma ve sabırla cevap verilmesi önerilir.²²³ Kaba ve olumsuz yaklaşılması eğitimcinin yapacağı iş değildir. Ayet ve Peygamber'in sünneti dikkate alınarak kendimizi sorgulamalıyız. Asrımızda istenilene ulaşmak bizim elimizdedir. Her konuya olumlu yaklaşarak olumsuzları gidermemiz mümkündür. Zamanımızda İslam'ın aleyhine oluşan yanlış duygu ve düşüncelerin sebebi âlimlerin hatalarının etkili olduğu görülür. Peygamberimiz kolaylaştırmış, müjdelemiş ve nefret ettirmemiştir. Biz hocaların kaybetme lüksü yoktur. Güzel ve eşsiz olan kelamı ona yaraşır bir şekilde öğretilmesi, yaşanması ve tebliğ edilmesi gerekir. Aksi durumda Allah ve Resulüne hesap veremeyiz.

4.4. Hocanın Kendini Yenilemesi

²²⁰ Âl-i İmran,3/159.

²²¹ Nahl, 16/125.

²²² Fussilet, 41/34.

²²³ Fussilet, 41/34-35.

Hoca geçmişin güzel uygulamalarını ve asrındaki metotları inceleyerek geleceğini tayin etmelidir.²²⁴ En zor eğitim insan eğitimidir. İnsandan istenilen neticenin alınması için yirmi sene hizmet edilmesi gerekir. Basit bir misal verilmesi gerekirse, çiftçinin yetiştirdiği kavun altı ayda yetişir altı ayda çürür. Çekirdekten yetişen antep fıstığı on senede meyve verir fakat hiç çürümez. Öğrenci bir meyve değildir. Hoca bütün olumsuzluklara karşı sabır göstererek, gerekli bilgileri öğrenip sonra öğrencisini eğitmelidir. Kendisi yetersiz olan hoca sürekli öğrencilerini ve başkalarını suçlar. Oysa hoca her zaman kendisini sorgulayandır. İslam'ı öğreten ve tebliğ eden hoca kendi problemini ve olumsuz durumunu öğrenciye yansıtmadan Hz. Peygamber gibi öz veride bulunur. Öz veride bulunmayan eğitimciden verim alınamaz. İlim Müslümanın kaybolmuş malıdır. Nerede ve kimden bulursa alır. Asrımızda batı ülkelerinde ve bazı eğitimcilerin bir batı dilini kısa zamanda öğrettikleri bilinir. Bizler onlardan daha zekiyiz, öyleyse bilgi ve becerimizi yaşadığımız asra göre yenilememiz gerekir. Hoca asrın teknolojisinden istifade etmeli, eğitime tekniklerini bilmelidir. Örnek vermek gerekirse, lise mezunu bir öğrenci beş saatte, ortaokul mezunu sekiz, ilkokul mezunları 10 saatte Kur'an öğrenebilmektedir. Hafızlık eğitimi hafız olan hoca tarafından verilmek zorundadır. Hafız olacak öğrenci yüzüne güzel okumasını sağladıktan sonra gerekli teknik bilgiler verildiğinde altı ile on sekiz ay arasında bitirebilir. Öncelikle öğrencinin ezberleyeceği sahifeyi düzgün okuyan bir hocadan beş defa dinleyip, hocanın kontrolünde beşer ayet şeklinde ezberletilmelidir. Yüzüne işlek hale getirmeden ezberlenmesi öğrenciyi nefret ettirir. Hafız yaptırılacak öğrenci bir sahifeyi hadr ölçülerine göre bir buçuk iki dakikada okuyacak durumda olması gerekir.²²⁵

4.5. Hz. Peygamberin Eğitimi Örnek Alınmalı

Hz. Peygamber'in öğrenme ve öğretmesinde karşılıklı okuma, ayetleri beşer beşer ezberleme,²²⁶ düzgün ve hatasız okumaya riayet ettiği bilinir.²²⁷ Hz. Peygamber döneminde asrımızdaki teknik bilgiler yoktu. Buna rağmen, eliyle dosdoğru çizgi çizer bu benim doğru yolumdur ifadeleriyle Fatiha Sûres'indeki sırat'ı müstekîmi, En'âm ve Hud Sûreleri'nde işaret edilen doğru yolu,²²⁸ hatırlatmış olur. Bir takım eğri çizgilerle de şeytanın istediği yanlış yolları gösterdiği bilinir.²²⁹ Bu durum eğitimdeki monotonluktan uzaklaşıp her devirdeki imkan ve teknikten faydalanılmasının önünü açar. Eğitimci

²²⁴ Bk. Eymen Rüştü Süveyd, "Kur'an ve Kıraat Öğretiminde Ehliyet Kriterleri", Uluslararası Kıraat Sempozyumu, DİB. 2012. s.395-407.

²²⁵ Farklı öneriler için bk Ulvi Ata, "Diyaret İşleri Başkanlığı Hizmetiçi Eğitim Kurslarında Kıraat Eğitimi", Tarihten Günümüze Kıraat İlmî, 2012 DİB; s. 479-497.

²²⁶ Bk. Zerkeşi, "Burhan", 1/456.

²²⁷ Temel, "Nihat, "Kur'an talimi ve hafızlık Eğitimi", Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, 2007, sayı 18, s. 37-50.

²²⁸ En'âm, 6/153; Hud, 11/112.

²²⁹ Bk. Yusuf el-Kardâvî, Çev. Dilaver Selvi, "Hz. Peygamber ve İlim"; İst 199. s.204-206.

vereceği derse iyi hazırlanarak çeşitli görsel-işitsel, araç gereç, şekil, şema ve materyallerden faydalanmalıdır.²³⁰

Kur'an'ın işaret ettiği temel kurallara ilaveten istişareye, tenkide ve yeniliklere açık olunmalıdır. Ben bilirim düşüncesi ve başkalarını hakir görme başarısızlığın esasını oluşturur. İstişareye ilaveten alanımızla ilgili eser ve periyodikleri iyi takip etmemiz gerekir. İslam'ı öğretme görevini alan hoca bu prensipleri esas alarak içinde bulunan asra göre eğitim ve öğretim vermek durumundadır. Kur'an'ı okuma usulleri arasında en kolayı Kurayş lehçesi olan Asım kıraatidir.²³¹ Kendimiz her derste okuyarak ilaveten talim, tecvid ve mahreçleri güzel olan hocalarımızın okuyuşları bilgisayar ve diğer teknik bilgilerle yansıtarak nasıl okunduğunu göstermeliyiz. Peşinden toplu veya fert olarak öğrenciye okutup basitten zora doğru tedrici bir metod uygulamalıyız.²³² İlk zamanlar öğrenci yapamamış bile olsa bir öncekinden çok iyisin tebrik ediyorum diyerek moral verilmeli, olumsuzluğa asla yer verilmemelidir. Hz. Peygamberin yaptığı gibi günlük, haftalık ve aylık program yapılarak neticeye gidilmelidir. Yukarıdaki güzel hasletlere sahip olan cami imamlarıyla erkek öğrencileri, öğretme tekniklerini bilen ve sevgiyi esas alan hoca hanımlarla kız öğrencilerin ilişkisi sağlanmalı ders haricinde diğer yetenekli kişilerden faydalanılmalıdır.

Sonuç

Hz. Peygamberin öğrenme ve öğretme prensipleriyle ilgili elde edilen verileri şu şekilde özetlememiz mümkündür. Hz. Peygamber ümmi bir Peygamber'dir. Bir insandan eğitim almamıştır. O'nun öğretmeni Yüce Allah'tır. Yaratıcı Cebrail aracılığı ile verilen vahiy ezberletmiş ve okutmuştur. Kendisine vahiy vasıtasıyla öğretilen Kur'an'ın ezberlenmesi ve okunması için şu önerilerde bulunulur. a) Vahiy bitene kadar dinlemesi, b) Okurken acele etmemesi, c) Başarıya ulaşmak için Allah'tan yardım istemesi ve d) Tertil üzere okuması. Konuyla ilgili ayetlerden dinleme, ezberleme, anlama ve yavaş okumanın önemi ortaya çıkmaktadır.

Kur'an'ın ilk inen sureleri incelendiğinde kısa ayetlerden oluşur. Bir iki kelimedenden oluşan ayetleri ezberlemek kolaydır. Nitekim ilk inen on sure böyledir. Peygamberimiz bunları kolaylıkla ezberlemiş ve okumuştur. Bu durum Kur'an öğreticilerine önemli bir hatırlatmadır.

Kur'an-ı kerim üç şekilde okunur. Tertil, tedvir ve hadr. Kur'an'da zikredilen tertildir. Tertil en yavaş okumadır. Tertilin diğer ismi tahkıktır. Tahkık talim ve temrin içindir. Tertil tefekkür ve istinbad içindir. Tedvir hadr ve tertil arasında bir okuyuştur. Dünyada en yaygın olan Asım Kıraati olan tedvirdir. Bu okuyuş Hz. Ali, Zeyd b. Sabit, İbn-i Mesud ve Ubey b. Kaab vasıtasıyla Peygambere ulaşır. Üçüncüsü hadr okuyuşudur.

²³⁰ Geniş bilgi için bk: Ata, Ülvi, a.g.e., s. 488-490.

²³¹ Bu Muhammed Hamdullah'ın tespitidir.

²³² Konuyla ilgili İlahiyat Fakültesi hocalarımızın çalışmaları ve Diyanetteki görsel yayınlar elimizin altında olmalıdır.

Kıraat imamlarından beş tanesi bu okuyuşu tercih eder. Hızlı okuyuş şeklidir. Hadırdan daha hızlı okumak sünnete uygun değildir. Medlerin ve günnelerin durumu hariç, tecvid ve mahreç konusunda diğer okuyuşlarda da tertilin uygulanması gerekir. Medd-i tabii ve günnelerde nağme yapılmaz. Ölçülere riayet edilmeden yapılan okuma yanlış olur.

Ezber yapılırken en azından duyulacak kadar sesli okunmalıdır. Hızlı okunarak yapılan ezberleri yavaş okumak mümkün değildir. Yavaş okunarak yapılan ezberleri hızlı okumak mümkündür. Ezber yapılırken beşer ayet, bir iki dakikada sahifeyi kuralına göre okuyabilmek gerekir.

İlahi kitaplar içinde insanlar tarafından ezberlenen sadece Kur'an'dır. Kur'an'ın tedrici bir şekilde gönderilmesi öğrenme ve ezberlemeyi kolaylaştırmıştır. İlk hafızların yaş ortalaması 38-60 arası olması bunun en güzel örneğidir. Bu durum ilmin yaşının olmadığını her yaşta öğrenme ve ezberleme olabileceğini gösterir. Nitekim Peygamberimize ilk vahiy kırk yaşlarında gelmiştir.

Kur'an-ı Kerim nasıl okunmalıdır? sorusuna verilmesi gereken cevap tertil üzere kurallarına uygun okumadır. İlk öğretim ve ezberlemeye başlandığında temel kurallar öğretilerek hareket edilmelidir. Yaratıcı'nın Hz. Peygambere öğrettiği usuller uygulanmalıdır.

Eğitimci olarak Hz. Peygamber Allah'ın emrettiği şekilde öğrencilerine yaklaşmış, örnek olmuş, sevdirmiş, kolaylaştırmış, şefkat, merhamet ve afv prensiplerini uygulayarak gönülleri kazanmış ve başarılı olmuştur. Asrımızda eğitimcinin başarılı olması için son nebiyi örnek alması, başarılı hocaların metotlarını incelemesi gerekir. İmam Suyuti sahifenin altından ezberlemenin uygun olmadığını söylemesine rağmen sahifenin alt kısmının zayıf olma endişesi varsa alttan ezber yaptırılabilir. Öğrenciyi kötüleyen, hakir gören, dünya çıkarını öne çıkararak, başkalarını hakir görenden eğitimci olmaz. Başarının sırrı güzel hasletle sahip olmak, sabırlı olup sevgiyi esas almak, kötülüğe iyilikle karşılık vermek ve söz fiil uyumuna sahip olmaktır.

Asrımızda eğitimci hedefini belirleyerek, "Yaptığımdan Allah ve peygamberi memnun mu?" sorusunu sorup, kendisini yenilemeli, geçmiş ve geleceği iyi analiz etmeli ve yaptığından kalbi mutmain olmalıdır.

Elde edilen sonuçlardan bir diğeri de eğitim veren öğretmenin hata eden öğrencilerini affetmesi, onlara güzel davranması, Hz. Peygamber'in Mescid'e bevleden bedeviyi hoş gördüğü gibi yaklaşmasıdır. Öğrencileri tembellikle, çalışmamakla, yapmamakla suçlamak Hz. Peygamber'in sünnetine uymaz. Başarılı öğretmen eksiklerini gidermeye çalışır ve başarıyı Allah'tan bekler. Peygambere komşu olmayı arzulayan, Kur'an ve sünnetle uyum halinde olur. Unutulmamalıdır ki asıl hesap oradadır. Yüce Allah Bakara 110. Ayette şöyle buyurur. "*...Önceden kendiniz için yaptığınız her iyiliği Allah'ın katında bulacaksınız. Şüphesiz Allah, yapmakta olduklarınızı noksansız görür.*"

KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, Muhammed Fu'ad, *"el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim"*, Beyrut ts.
- Abdülfettah, el-Kâdî, *"Esbâbu'n-Nüzül"*, Ter. Salih Akdemir, Ankara 1995.
- Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), *"el-Müsned"*, (I-VI) thk. A. Muhammed Şakir, Mısır 1949.
- Ahmed Emin, *"Tarîhu'l-Kur'an"*, Beyrut 1969
- Akdemir, Mustafa Atilla, *"Kıraat Eğitim ve Öğretiminde Uygulanan Metodlar"*, Uluslararası Kıraat Sempozyumu, DİB, 2012.
- Akpınar, ALİ; *"Kur'an nasıl ve Niçin Okunmalı"* Konya 2007
- Ahmed Naim, *"Sahih'i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi"*, (I-XII) Ankara 1975.
- Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Mahmud (ö.1270/1854);
"Ruhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm Ve's-Seb'il-Mesânî", (I-XXX) Beyrut ts.
- Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, İst 2001
- Ata, Ulvi, *"Tarihten Günümüze Kıraat Eğitimi"*, Uluslar Arası Kıraat Sempozyumu, DİB, 2012.
- Başkan, Ömer, *"Bazı Tecvid Kaidelerinin Tatbikinde farklılıklar Üzerine Bir Değerlendirme"*; Uluslar Arası Kıraat Sempozyumu, DİB, 2012
- el-Belazurî, Yahya b. Cafer (ö. 279/892), *"Futûhu'l-Buldân"*, Beyrut 1983.
- Beğavî, Hüseyin. Muhammed, *"Meâlimü't-Te'vîl"*, Dâru İbn Hazm 2002
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (ö.256/870), *"el-Câmiu's-Sahîh"*, (IVIII), İst., 1979.
- Cassas, Ali er-Râzî (ö.370/980); *"Ahkâmü'l-Kur'ân"*, (I-V), Thk. Muhammed es-Sâdık, Mısır ts.
- Çelik, Ömer, *"Hafızlık"*, Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü ilmi Dergi, Bişkek 2012
- Canan, İbrahim, *"Aile Reisi ve Baba Olarak Hz. Peygamber"*, İst., 2005
- Çantay, Hasan Basri, *"Kur'an-ı Kerim ve Meâl-i Kerim"*, (I-III), İst. 1992.
- Çetin, Abdurrahman, *"Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi"*, İst. 1992.
- Çollak, Fatih; *"Tecvid ilmi, Ortaya Çıkışı ve Gelişimi"*, Uluslar Arası Kıraat Sempozyumu, DİB, 2012.
- "Kur'anı Kerim'i Öğretim Teknikleri"* Türkiye İlahiyat Dedrisatına yardım Eden Dernekler Federasyonu İst 2010.
- Cürçânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed (ö.816/1413); *"et-Ta'rîfât"*, İstanbul 1909
- ed-Damağânî, Hüseyin Muhammed; *"Kâmusu'l-Kur'an"*, Beyrut 1985.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, *"es-sünen"*, çağrı Yay. İstanbul Ts.
- Dağdeviren, Alican, *"Kur'an Tilavetin'de Temsil"*, Ekev Akademi Dergisi, 2008; 12/35
- Derveze, İzzet; *"et-Tefsîru'l-Hadîs"*, (I-XI) el-Halebî 1964.
- Ebu'l-Bekâ; *"el-Kulliyât"*, Bulak 1253.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. es-Sicistânî (ö. 275/888); *"Sünen"*, (I-IV) Beyrut ts.
- Enes b. Mâlik, (ö. 179/795); *"el-Muvatta"*, (I-II), İhyâü't-Türâsü'l-Arabî ts.
- Enes, Ahmed Kurzun, *"Menhecün Ta'limiyyün lil-meâhihidi'Kurâniyyeti"*, (Verattilil Kur'ân'e Tertîle) Suudiyye 2010
- Esad, Mahmud; *"İslâm Tarihi"*, (Tarih'i Dîni İslâm) Çev. A.Lütfü Kazancı, Osman Kazancı, İst. 1983.
- Fırat, Yavuz: -*"Kuran Öğretimi Ve Hafızlık Eğitimi Üzerine Bazı Düşünceler"*. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. 2007/2 s. 23
- "Kur'an'ı Kerimi Okuma, Ezberleme ve Anlamını öğrenme üzerine"*. Bilimname, XXII, 2012/1, 7-33

Hâdimî, Osman b. Huseyin, “*Risâletü Tertîlî'l-Kurân*” (thk ve ter. Fırat, Yavuz,) “*Kur'an-ı Kerim'i Okuma Adabı ve Faziletleri*”, Kayseri 2007

Hamidullah, Muhammed;

-“*İslâm Peygamberi*”, (I-II) Çev. Said Mutlu, İst 1965 ve 1993.

-“*el-Vesâiku's-Siyâsiyye*”, Beyrut 1985.

Hasan, İbrahim Hasan; “*Tarîhu'l-İslam*”, (I-IV) Mısır 1964.

Hocaoğlu, Mustafa, “*Okuma ve Anlama Üzerine: Kurân Tilavetiyle İlgili Bazı Kavram ve Rivâyetlerin Değerlendirilmesi*” Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 12/2, 2012ların

İbn Hişam, Abdümelik (ö. 213/828); “*es-Sîretü'n-Nebeviyye*”, (I-IV), Beyrut 1971

İbn İshak, (ö. 151/768), “*Sîratü ibn'i İshâh*. thk. Hamidullah”, Konya 1981, Çev. Sezai Özel, İstanbul 1988.

İbnu'l-Kelbî, (ö.204 veya 206/818 veya 821);

İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail Ömer, “*Tefsîru'l-Kur'an'l-Azîm*”, Beyrut 1999

İbnu'l-Esîr, “*Usdu'l Gâbe*”, Mısır 1286.

İbnu'l-Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-Bârî fî Şehri'l-Buhârî*, Kahire 1959.

İsfehânî, Ragıp b. Muhammed (ö. 502/1108); “*el-Müfredat fî Garîbi'l-Kur'an*”, Lübna. ts.

Mu'cemül Arabî'l-Esâsî, (Heyet)Alesco 1989,

Kaya, Remzi, “*Kur'ân-ı Kerim'de Kolaylık*”, İstanbul 2016

Koç. M Akif; “*Harf Eğitiminde Arap-Türk Ağız İkilemi Üzerine*” Tarihten Günümüze Kıraat İlmi DİB. 2012.

-“*Kur'ân Kıraatinde Türklere Özgü Mahalli Okuyuş Sorunu*” A.Ü. İlah. Fak Der. 51/2 2010

Köksal, M. Asım; “*İslâm Tarihi Hz. Muhammed ve İslâmiyet*”, (I-X), İstanbul 1981.

Kurt, Yaşar, “*Kur'an Öğretimi Ve Caminin Kur'an Öğretimindeki Yeri*”, Ekev Akademik Dergi, 7/16, 2003

“*Kur'an Korunmasında Hafızlık Müessesesi*,” Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Der., 12/2, c. 11, sayı: 22

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, (ö. 671/1273);

“*el-Câmî li Ahkâmi'l-Kur'an*”, (I-XX), Mısır 1967.

Muhammed el-Umar, Trc Halil Aldemir, “*Tarih Boyunca Kur'an Öğrenimine Verilen Önem*”, İst 2011

Nesâî, Ahmed, b. Şuayb (ö.303/915); “*Kütübü Sitte*”, Çağrı Yay. İst 1981, I-VIII

Nisâbü'rî, Muhammed b. Hüseyin (ö.728/1328), “*Garâibu'l-Kur'an ve Reğâibu'l-Furkân*,” (I-XXX), (Mektebetü'l-Halebî) 1962

Ünlü, Demirhan, “*Peygamberimiz (sav) Efendimizin Kur'anı Kerim'i Okuyuş Tarzı*”, DİB XV 1976.

Öge, Ali, “*Rivayet ve Dirayet Tefsirlerin Tertil Ayetlerinin Yorumlama Biçimi*”, KSÜ.İ.Fak Der. 25//2015

Önkal Ahmet, “*Hiz. Peygamberin Ümmiliği*”, Selçuk Üniversitesi i.F. Der. Konya 1975

Özbek, Abdullah; “*Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*”, Konya 1991

Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh (ö. 606/1206); “*Mefâtihu'l-Gayb*”, (I-XXXII) Mısır ts.

Rıdâ, Reşid Muhammed; “*Tefsîru'l-Menâr*”, (I-XII) Mısır 1935.

Şahin Abdussabûr, “*Hiz. Muhammad Okuma ve Yazmayı Biliyor mu idi?*” Trç. Tayyar Altıkulaç, D. Dergisi, XII. Sayı 4

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir (ö. 310/922); “*Câmiu'l-Beyan an-Te'vîli Ayi'l-Kur'ân*”, (I-XXX) Mısır 1903.

Temel, Nihat, “*Nasıl Hafız Olunur? Nasıl Hafız Ölünür?*” Din ve Hayat İst Müftülüğü Dergisi, Sayı 2 2007

Tirmizî, Muhammed b. İsâ (ö. 279/ 892), *el- Câmiu's-Sahih*, (Sünen) (I-V), thk. A.M. Şakir, Kahire 1962.

Vâhidî, Abû Hasan Ali b.Ahmed (ö. 468/1075); “*Esbâbün- Nüzül*”, Mısır 1968.

Yavuz, Fırat, "Kıraat, Tertil ve Tilavet Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırılması", *E.Ü.İlah. Fak. Sosyal Bilimler Ens. Dergisi*, 13/2002

-*"Kur'an-ı Kerim'i Okuma, Ezberleme ve Anlamını Öğrenme Üzerine"*, *Bilimnâme*, XXII, 2002/1

Yazır, M. Hamdi.; *"Hak Dini Kur'an Dili"*, (I-IX), İstanbul 1960 ve Zehraveyn Yayınları (I-X) İst.ts.

Yusuf el-Kardâvî, Çev. Dilaver Selvi, Hz. Peygamber ve İlim; İst 1991.

Yüksel, Nevzat; *"Konularına Göre Kur'an-ı Kerim Fihristi"*, Trabzon ts.

ez-Zebidî, Seyyid Muhammed Murtazâ (ö.1205/1790), *"Tâcu'l-Arûs"*, (I-X), Beyrut 1988

Zerkânî, Muhammed Abdülazîm,

"Menâhilü'l-İrfân Fî Ulûmi'l-Kur'ân", Mısır- ts (I-II)

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh (794/1392),

"El-Burhân fî Ulumi'l-Kur'ân", Mısır 1972, (I-IV)

SEKÜLERLEŞME: SOYKÜTÜKSEL BİR İNCELEME*

Ekber Şah AHMEDİ**

Öz

Dini değişim sosyal bilimlerin ele aldığı önemli konulardan biridir. Bu minval üzere sekülerleşme sosyal bilimler literatüründe modern toplumlardaki dini değişimi açıklamak için bir ana çerçeve olarak kullanılmaktadır. Sekülerleşme kuramı, öz olarak, dönüştürücü bir etkiye sahip olduğu ileri sürülen modernleşme ile birlikte, din ve metafiziksel inançların hem toplumsal, politik ve ekonomik anlamda hem de bireyin zihin dünyasında yitime uğrayacağını ileri sürmektedir. Yani, dini değişimi tasvir etme iddiasında olan ve başta din sosyolojisi olmak üzere sosyal bilimlerin pek çok alt disiplininde hararetle tartışılan sekülerleşme bu çalışmanın ana konusunu oluşturmaktadır. Elinizdeki çalışma sekülerleşmeyi kavramsal boyutuyla ele alarak analiz edecektir. Bu sebeple, sekülerleşmenin kuramsal tartışmaları bu çalışmanın kapsamı dışında kalmaktadır. Makale, sekülerleşmenin yaşadığı anlam değişimlerini tarihi kaynaklar ışığında ortaya koymayı hedeflemektedir.

Anahtar Sözcükler: Saeculum, Seküler, Sekülerleşme, Sekülerizm.

SECULARIZATION: A GENEALOGICAL STUDY

Abstract

Religious change is one of the most important research subjects of social sciences. In this manner secularization is used in social sciences literature as main framework to explain religious change in modern societies. The theory of secularization asserts that religion and metaphysical beliefs will fall and they will lose significance societally, politically, economically and individually with the advent of modern industrial society. The main subject of this study is to present a conceptual analysis of secularization which is one of the most debated issue in social sciences especially in sociology of religion. In other words, this study that excludes the theoretical debates of secularization aims to present a genealogical analysis of secularization in light of historical resources and to determine its Christian roots. The study questions applying secularization as a framework in order to explain religious change in non-Christian societies.

Keywords: Saeculum, Secular, Secularization, Secularism.

* Makale Gönderim Tarihi: 19 Kasım 2018

Makale Kabul Tarihi: 18 Aralık 2018

** Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Bilimleri Ana Bilim Dalı; Asst. Prof., Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Religious Studies; Afyonkarahisar, Turkey; ekbersah93@gmail.com; orcid.org/0000-0003-0144-2153

GİRİŞ

Sekülerleşme, hem bir kuram hem de bir kavram olarak sosyal bilimler literatürüne kazandırılmasından bu yana, geniş bir anlam ağına işaret etmek için kullanılmaktadır. Bir kuram olarak sekülerleşme genellikle rasyonelleşme, farklılaşma, kentleşme gibi modernleşme sürecinde meydana gelen gelişmelerin neticesinde tedrici olarak din ve benzeri yapıların zemin kaybederek ortadan kalkması manasında kullanılmaktadır. Bir kavram olarak ise, dünyevileşme, kilise mülklerinin kamulaştırılması, bir keşişin manastırı terk etmesi, din ve devlet işlerinin ayrılması, dindarlığın özelleşmesi, dini gerileme, dini inancın erozyona uğraması, dinden/kutsaldan uzaklaşma, metafiziksel inançlardan yüz çevirme, dini olanın çökmesi veya ortadan kalkması gibi anlamlara işaret etmektedir. Literatüre baktığımızda kavramın 1960'lardan itibaren sosyoloji ve din sosyolojisi ders kitaplarında konu olarak işlenmeye başladığını görmekteyiz¹. Fakat sekülerleşme bir teori olarak hiçbir zaman üzerinde ittifak edilmiş bir tanıma sahip olmamıştır. Nitekim Larry Shiner, erken bir dönemde kaleme aldığı “The Concept of Secularization in Empirical Research” adlı eleştirel makalesinde bu hususa dikkat çekmeye çalışmıştır. Shiner adı geçen makalesinde sekülerleşmenin dinin çöküşü, dünyevileşme, toplumun dinle bağlarının kopması, dini inanç ve kurumların yer değiştirmesi, dünyanın kutsaldan uzaklaşması ve kutsal bir toplumdaki kutsal olmayan bir topluma doğru evrilme süreci gibi altı anlamını tespit etmiştir². Kavramın bu kadar geniş bir anlam ağına işaret etmek için kullanılması, sekülerleşme tartışmalarını çıkmaza sevk eden önemli nedenlerden biri olarak kabul edilebilir. Yani, sekülerleşmenin birden fazla olguyu tasvir etmek için kullanılmasının kavramsal anlamda bir muğlaklığa yol açtığı iddia edilebilir. Bu bağlamda, mevcut makale sekülerleşme kavramının soykütüksel bir incelemesini yaparak literatüre kavramsal katkı sunmayı amaçlamaktadır. Makale, seküler ve sekülerizm gibi sekülerleşmenin türevlerinin yanı sıra, kavramın kökü olarak kabul edilen *saeculum* da inceleyerek sözü edilen kavramların tarih boyunca yaşadığı değişim ve dönüşümü ortaya koymayı hedeflemektedir. Böylelikle makale, sekülerleşmenin Hıristiyanı bağlamına dikkat çekerek dini değişimi açıklamak için Hıristiyan olmayan toplumlarda kullanılmasının semantik olarak sorunlu olabileceğine işaret etmektedir.

1. SAECULUM

Fransız dili üzerinden Türkçeye geçen seküler³ (*séculier*) kavramı, Latince *saecularis* kelimesinden türemiştir. *Saecularis* kavramı ise, *saeculum* kökünden istikak

¹ Olivier Tschannen, *A History of Secularization Issue* (Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Wisconsin, 1989-1990), 19-26.

² Larry Shiner, “The Concept of Secularization in Empirical Research”, *Journal For the Scientific Study of Religion* 6/2 (1967): 207-220.

³ “Seküler”, *TDK Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 2011). Ayrıca bk. Şemseddin Sami, *Kamus-ı Fransevi*, 4. Baskı (İstanbul: Mihran Matbaası, 1905/1322).

etmiştir⁴. İlk defa Etrüskler tarafından kullanılan *saeculum*, bir insanın muhtemel yaşama süresini ya da bir insan kitesinin (human population) muhtemel yenilenme (renewal) süresini ifade etmek için kullanılmıştır. Roma tarihçileri de M.Ö. ikinci yüzyıldan itibaren, *saeculum* kavramını önemli tarihi olayları ve önemli savaşları dönemselleştirmek için kullanmışlardır⁵. Fakat zaman ve mekân olarak dünya çağrışımı yapan *saeculum* kavramına, dördüncü ve beşinci yüzyıldan itibaren, bir çağın ya da bir devrin ruhu manasında "dünya" anlamı yüklenmeye başlanmıştır⁶. Aslında Latince'de dünya için *mundus* ve *saeculum* olmak üzere iki farklı kavram kullanılmaktadır. Grekçede kozmos olarak ifade edilen *mundus*, yer ve mekân olarak dünya anlamına gelirken, *aeon* sözcüğünün (sonsuzluk, devir) karşılığı olarak tercüme edilen *saeculum* ise zaman bakımından dünya anlamına gelmektedir⁷. Binaenaleyh Helenist dünya görüşü varoluşu mekânsal olarak algılamaktayken, Yahudi-Hıristiyan dünya görüşü ise varoluşu zamansal olarak anlamaktadır. *A Secular City* adlı kitabın yazarı Harvey Cox, iki farklı medeniyetin varoluş anlayışlarındaki farklılığı şöyle açıklamaktadır:

Yunanlılar nazarında dünya bir mekân, bir lokasyondan ibaret idi. Onlara göre her şey bu dünya içinde meydana gelebilmektedir. Lakin bu dünyada hiçbir önemli hadise vuku bulmamıştır. Yani dünya tarihi diye bir şey yoktur. Fakat Yahudiler nazarında dünya haddi zatında yaratılış ile başlayan ve bir gaye doğrultusunda devam eden bir dizi olayların vuku bulduğu bir tarihtir... Yahudi inancının ilk dönem Hıristiyanları aracılığıyla Helen dünyası üzerindeki etkisiyle zamansal hakikat anlayışı hâkim olmuştur. Böylelikle dünya (world) tarih haline gelmiştir. Kozmos ebediyete (aeon) dönüşmüştür; *mundus* ise *saeculum* haline gelmiştir...⁸.

Cox'un işaret ettiği gibi, Hıristiyanlığın Avrupa'da yayılmaya başlamasıyla, özellikle Roma devleti Hıristiyanlığı resmi din olarak kabul ettikten sonra, Greko-Romen kültürü Yahudi-Hıristiyan geleneklerinin etkisi altında kalmıştır. Bunun bir sonucu olarak bir zaman kavramı olan *saeculum*, bir mekân kavramı olan *mundus* da içine alacak şekilde bir zaman-uzamsal (spatio-temporal) kavram haline gelmiştir. Böylece Cox'a göre, Yahudi-Hıristiyan geleneklerinin Greko-Romen kültürüyle karşılaşmasında ilk başta Yahudi-Hıristiyan gelenekleri etkili olduysa da, özellikle gerçeklik kavrayışı etrafında yaşanan gerilim Hıristiyan teolojisinin bozulmasına yol açmıştır (plague).⁹ Zira zamansal dünya anlayışına sahip Yahudi-Hıristiyan gelenekleri, mekânsal bir dünya anlayışına

⁴ James Stormonth, *Etymological and Pronouncing Dictionary of The English Language* (Edinburg-London: William Blackwood and Sons, 1881), 562.

⁵ "Saeculum", *World Heritage Encyclopedia*, erişim 8 Eylül 2018, <http://www.worldheritage.org/article/WHEBN0000094620/Saeculum>.

⁶ William H. Swatos - Kevin J. Christiano, "Secularization Theory: The Course of a Concept", *The Secularization Debate*, ed. Swatos - Olson (Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2000), 3.

⁷ Harvey Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in the Theological Perspective* (New York: Collier Books Macmillan Publishing Company, 1990), 17.

⁸ Cox, *The Secular City*, 16.

⁹ Cox, *The Secular City*, 16-17.

evrilmeye başlamıştır. Bu da, gerçek dini dünyanın mekânsal olarak *saeculum* dışında aranması gerektiği düşüncesini beraberinde getirmiştir.

Tekrar başa dönecek olursak, Aziz Augustine de beşinci yüzyılda kaleme aldığı *Tanrının Şehri* (De Civitate Dei Contra Paganos) adlı eserinde *saeculum* sözcüğünü bir zaman-uzamsal kavram olarak kullanmaktadır¹⁰. Aziz Augustine bu eserinde İnsanın Şehri ve Tanrının Şehri olmak üzere birbirleriyle çatışan iki farklı dünyadan bahsetmektedir. "*Hoc Saeculum*" yani bu alem, hem mekân hem de zaman açısından içinde bulunduğumuz dünyayı simgelemektedir. "Gelecek âlem" (*saeculum futurum*) ise bu dünyanın sonuyla başlayan ebedi dünyayı temsil etmektedir. *Hoc saeculum*, Aziz Augustine'in ifadesiyle İnsanın Şehri, paganların yaşadıkları, geçici, fani, temel karakteristiği günah olan bir dünya olup maneviyatın timsali olan Tanrının Şehriyle zıtlık arz etmektedir. Paradoksal bir biçimde, Hakan Olgun'un da belirttiği üzere, Augustine yalnızca Paganların değil, aynı zamanda Hıristiyanların da bu Şehirde yaşayabileceğine işaret etmektedir.

... Augustine'e göre dünya bir yandan manevi diğer yandan ise dünyevi değerlerin egemen olduğu iki farklı toplumsal yapı (ülke ya da şehir) içinde tanımlanmaktadır. "Bu ülkelerden birisi, bu dünyada gerçek olarak vardır; diğeri ise Tanrıya dayanan bir ümit içinde yer almaktadır". Augustine'e göre örneğin paganlar, sözü edilen birinci ülkede yaşarken Hıristiyanlar, her iki ülkede de aynı anda yaşayabilmektedir...¹¹

Ayrıca *hoc saeculum* asırlar ile ölçülen sıradan zamanı ifade ederken buna karşın, yüksek yaşam türüne sahip Tanrının Şehrinde ebedilik¹² söz konusu olacağına inanılmaktadır. Nitekim günümüz resmi Hıristiyan dualarının son bölümlerinde yer alan *sæcula sæculorum* ifadesinin çevirisi olan "sonsuz dünya" (world without end) veya "sonsuza dek" (forever and ever)¹³ Tanrı Şehrinin ebediliğine işaret etmektedir.

Görüldüğü üzere birden fazla semantik çağrışımı olan çağ¹⁴, devir ve dünya¹⁵ gibi manalara gelen *saeculum/saeculū* sözcüğü, 1538 yılında Latince-İngilizce bir sözlükte "yüzyıl" olarak tercüme edilmiştir¹⁶. Diğer Romantik dillerde de *saeculum* kavramının karşılığı olan *secolo*, *siglo* ve *siècle*, *sèculu* ve *secol* kavramları günümüzde de benzer

¹⁰ Yahudi-Hıristiyan ve Greko-Romen kültürlerinde zaman ve dünya anlayışı farklılığı için bk. Cox, *The Secular City*, 16-17; *saeculum* kavramının evrimi için bk. Herbert De Vriese - Gary Gabor, *Rethinking Secularization Philosophy and The Prophecy Of a Secular Age* (Newcastle: Cambridge Scholar Publishing, 2009), 27-78.

* Bu cümle metnin orijinalinde tırnak içine alınmıştır.

¹¹ Hakan Olgun, "Hıristiyanlık ve Sekülerleşme İlişkisi ya da Seküler Dindarlığın Teolojisi", *İnsan & Toplum* 2/4 (2012), 140.

¹² Konuyla ilgili daha fazla bilgi için bk. Paul J. Griffiths, "Secularity and Saeculum", *Augustine's City of God*, ed. James Wetzel (Cambridge: Cambridge University Press, 2012). Ayrıca bk. Charles Taylor, *A Secular Age* (Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007), 264-265.

¹³ Swatos - Christiano, "Secularization Theory", 3.

¹⁴ Hans H. Ørberg, "Seaculum", *Latin-English Vocabulary* (Roma: Domus Latina, 2008).

¹⁵ Stormonth, *Etymological and Pronouncing Dictionary of The English Language*, 562.

¹⁶ Thomas Elyot, *The Dictionary Of Syr Thomas Eliot Knyght* (London: Londini in aedibus Thomae Bertheleti typis impress, 1538), erişim: 8 Ağustos 2018, <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A21313.0001.001?rgn=main:view=fulltext>.

anlamlar taşımaktadır¹⁷. Ayrıca çağ anlamında *saeculum* kavramının çoğul formu olan *seclorum*, Amerika Birleşik Devletleri'nin 1 dolarlık banknotları üzerinde *Yeni Çağların Düzeni* (Novus ordo seclorum)* şeklinde görülmektedir. Özetle, *saeculum* (hoc saeculum) bir zaman-uzamsal kavram olarak *Eschaton** ile Hıristiyanlarca başlayacağına inanılan Tanrının Şehri ve Tanrının Şehrini temsil eden Hıristiyanlık dışında kalan profan dünyaya işaret etmektedir. Böylelikle seküler kavramı da *saeculum*da olup biten geçici ve fani işlere, bir başka tabir ile umur-u dünyeviyyeye gönderme yapmaktadır. Bu minvalde ileriki sayfalarda ele alınacak sekülerleşme kavramı da esasında *saeculum*da doğru evrilme sürecini ifade etmektedir.

2. SEKÜLER

Seküler kavramının çağrıştırdığı anlamları iki grupta incelemek mümkündür. İlk grupta yer alan anlamı, yüzyılda bir olan, sonu tahmin edilemeyen bir zaman dilimidir. Kavramın söz konusu anlamının, özellikle bilimsel açıklamalarda, süreklilik arz eden, periyodik olmayan, bir süreç ya da asırlar boyunca meydana gelen bir fenomeni izah etmek için kullanıldığı görülmektedir. Örneğin, yeryüzünün tedrici olarak soğuması olayı, yeryüzünün seküler soğuması¹⁸ veya ağırdan durgunluğa giden ekonomik durum, seküler durgunluk (secular stagnation) olarak ifade edilebilmektedir. Benzer şekilde, Roma döneminde her yüzyılın başında "seküler oyunlar" (Ludi Saeculares) adı altında üç gün üç gece kurban ritüeli ve tiyatral oyunları içeren tören ve şenlikler düzenlenerek yeni yüzyılın (saeculum) başı kutlanmaktaydı¹⁹. İkinci gruptaki anlamlarını yine iki grupta incelemek mümkündür. Birincisi, manastır dışında (saeculum) dini hizmetlerde bulunan rahip veya manastır kurallarına tabi olmayan fert için kullanılmaktadır²⁰. Diğer bir anlatımla seküler veya seküler rahip kavramı teolojik bir kavram olarak manastır dışında çalışan din adamı anlamına gelmektedir. Katolik Kilisesi'ne göre Hıristiyanlar ruhban (clergy) ve laik olmak üzere (laity) iki farklı sınıftan oluşmaktadır. Ruhban sınıfı da kendi içinde ikiye ayrılmaktadır²¹. Köy, kasaba ve şehir gibi yerleşim yerlerinde halk içine karışarak piskopos, başpiskopos veya ezgorsist olarak görevlendirilen sınıf seküler ruhban (secular clergy), toplumdan uzak münzevi hayatı tercih eden sınıf ise dini ruhban (regular/religious clergy) olarak nitelendirilmektedir²².

¹⁷ Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: The University of Chicago Press, 1994), 12.

* Bu ifade Yeni Dünyanın Düzeni olarak da çevrilmektedir.

* Eschaton (Dünyanın Sonu) bk. *Oxford Dictionaries*, "Eschaton", erişim: 2 Eylül 2018, <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/eschaton>.

¹⁸ "Secular", *The Encyclopædia Britannica: A Dictionary of Arts, Sciences, Literature and General Information*, 11. Baskı (New York: The Encyclopædia Britannica Company, 1911), 24: 572-573.

¹⁹ "Secular Games", *The Encyclopædia Britannica: A Dictionary of Arts, Sciences, Literature and General Information*, 11. Baskı (New York: The Encyclopædia Britannica Company, 1911), 24: 573.

²⁰ "Secular", *Webster's International Dictionary of English Language*, Australasian Edition (Springfield Mass: G & C Merriam Company, 1898).

²¹ Bk. "Laity", *The Catholic Encyclopedia* (New York: The Encyclopedia Press, Inc., 1907), 8:748-751.

²² Paul B. Newman, *Growing Up in the Middle Ages* (North Carolina: Mcfarland & Company, Inc., Publishers, 2007), 206-207. Ayrıca bk. Casanova, *Public Religions*, 13.

Kavramın diğer manası, ruhani olmayan, dinle herhangi bir bağlantısı olmayan²³ veya manastır kurallarına tabi olmayan bir olguya gönderme yapmaktadır. Seküler kavramının bu anlamı, Avrupa Orta Çağından itibaren yaygınlık kazanmıştır. Kavrama yüklenen son anlama yakın bir tanımlamayı, Robert Cawdrey tarafından 1604 yılında yazılan, en eski İngilizce sözlük olarak bilinen *A Table Alphabetical* sözlüğünde görmek mümkündür. Bir papaz yardımcısı olan Cawdrey sözlüğünde seküler kavramını dünyalık (worldly) ve dünyaya ait olan şeklinde izah etmiştir²⁴. Yani seküler kavramı, dünyevi (bu dünya içinde olup biten) bir fenomene atıfta bulunmaktadır. Bu nispetle seküler kavramının, değişmeyen dini dünya karşısında değişen bir dünyaya işaret ettiği için, umumiyetle üstü kapalı bir şekilde değersiz bir olguyu ima ettiği söylenebilir. Bir başka ifadeyle, dini dünya değişime tabi olmayan, nihayetsiz bir cihanken, seküler dünya gelip geçici ve fanidir. Bundan dolayı dini dünya üstünlük ifade etmektedir²⁵.

3. SEKÜLERLEŞME

Sekülerleşme kavramı, hukuki bir terim olarak sivil hukukla eklesiyastik hukuku ve sivil mülkiyetle kiliseye ait mülkiyeti tefrik etmek için kullanılmıştır²⁶. *Kamus-i Fransevi*'de belirtildiği gibi sekülerleşme (sécularisation), "araziye-i vakfiyenin arazi-i emiriyeye tebdili" yahut "bir rahip emlakinin emval-ı devlete tahvilidir"²⁷. Bu anlamda sekülerleşme kavramı ilk kez Protestan reformları sırasında, 1646-48 yıllarında, "din savaşları" olarak nitelendirilen Katolikler ve Protestanlar arasındaki savaşı sonlandıran Vestfalya Barış Antlaşmasında, Katolik Kilisesinin mallarının müsaderesi anlamında kullanılmıştır²⁸. Barış müzakerelerinde görüşülmesi ve çözülmesi gereken konularından birini kiliseye ait gayrimenkuller teşkil etmiştir. Bilhassa İsveç ve Brandenburg toprak iddialarını karşılamak için kiliseye ait birtakım zenginliklerin, özellikle arazilerin diplomatik bir dil kullanılarak seküler idarelere devredilmesi gerekmektedir. Bu hususlar göz önünde bulundurularak kilise literatüründe kullanılan ve dünyevi olana gönderme yapan seküler ve onun türevi olan sekülerleşme kavramı, antlaşma taraflarından biri olan Fransız delegelerini temsilen Longueville Dükü tarafından, kilise arazilerinin sivil otoriteye taşınması anlamında önerilmiştir²⁹. Benzer bir şekilde dini bir şahsiyetin monastik kuralların dışına çıkması, dini bir rahibin (religious clergy-regular clergy) seküler rahipliğe geçişi manasına gelmektedir³⁰. Kısaca Otuz Yıl ve Seksen Yıl Savaşlarını

²³ "Secular", *Encyclopedia Britannica*, 572.

²⁴ Robert Cawdrey, *A Table Alphabetical*, 4. Baskı (London: I.R. for Edmund Weaner, 1617).

²⁵ Cox, *The Secular City*, 17.

²⁶ Swatos - Christiano, "Secularization Theory: The Course of a Concept", 3-4.

²⁷ Şemseddin Sami, *Kamus-i Fransevi*, 1980.

²⁸ Peter L. Berger, *The Social Reality of Religion* (Middlesex: Penguin Books, 1973), 112; T.N. Madan, "Secularism in Its Place", *The Journal of Asian Studies* 46/4 (1987): 748; Ian Hunter, "Secularization: The Birth of a Modern Combat Concept", *Modern Intellectual History*, 12/1 (2015): 6.

²⁹ Daha fazla bilgi için bk. Tschannen, *A History of Secularization Issue*, 75-76. Ayrıca bk. Shiner, "The Concept of Secularization in Empirical Research", 208,

³⁰ Hans Joas, *Faith as an Option: Possible Futures for Christianity*, trc. Alex Skinner (California: Stanford University Press, 2014), 10; Philip S. Gorski - Ateş Altınordu, "After Secularization?", *The Annual Review of Sociology* 34 (2008): 60.

(1618-1648) nihayete erdiren Vestfalya Barış Antlaşmasının³¹ neticesinde, Vatikan merkezli tek Avrupa devleti fikri zayıflamış ve zamanla yerini ulus devletlere bırakmıştır. Bunun sonucunda, özellikle Fransız devriminden sonra ulus devletler kilisenin taşınmaz mallarını istimlak etmiş ve onlara el koymuştur. Vestfalya Antlaşmasında kilisenin gayrimenkullerinin kamulaştırılması süreci, sekülerleşme olarak ifade edilmiştir. Böylelikle sekülerleşme tabiri, on dokuzuncu asrın ortasına kadar, kiliseye ait emlakın seküler idareye tahvili anlamında kullanılmıştır. Hugh McLeod'un işaret ettiği³² gibi sekülerleşme tabiri, ilk defa daha kapsamlı bir anlamda tarihçi W.E.H Lecky tarafından 1865 yılında kullanılmıştır³³. Fakat Jan Bremmer'in de ifade ettiği gibi, Lecky'nin iki ciltten oluşan *History of The Rise and Influence of The Spirit of Rationalism in Europe* adlı eseri incelendiğinde sekülerleşmenin ilk anlamının hâlâ ağır bastığı görülmektedir. Zira Lecky, Avrupa'daki zihni ve politik sekülerleşmeden bahsederek aslında kavramın Fransa'daki yaygın kullanımını tekrarlamıştır³⁴.

Seküler ve onun türevi olan sekülerleşme kavramları, yukarıda görüldüğü üzere, umumiyetle değerden uzak, nötr bir anlam ifade etmiş ve özellikle sekülerleşme kavramı tarihi bir olayı deskriptif bir biçimde açıklamak için kullanılmıştır. Fakat mürur- i zamanla seküler kavramına kutsal olmayan veya dinle uyuşmayan hayat tarzı anlamı da yüklenmeye başlanmıştır. Bir başka ifadeyle, seküler kavramı zamanla dinden bağımsız ve kutsalın karşıtı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bu anlamdaki seküler kavramını, 1755 yılında Samuel Johnson tarafından yazılan İngilizce sözlükte görmek pekâlâ mümkündür. Johnson sözlüğünde seküler kavramını, ruhani olmayan (not spiritual), dünyevi, şu anki dünyaya ait olan gibi manaların haricinde, kutsal olmayan (not holy) olarak da açıklamıştır³⁵. Aynı şekilde 1881 yılında basılan James Stormonth'un etimolojik sözlüğünde, seküler kavramı ruhani ve kutsal olmayan, geçici ve dünyevi olarak tercüme edilmiştir³⁶. 1927 yılında İsmail Fenni Ertuğrul tarafından Fransızca kaynaklardan esinlenerek hazırlanan *Lugatçe-i Felsefe*'de seküler kavramına karşılık olarak dünyevi ve alemi anlamlarına ilaveten gayr-i dini³⁷ ifadesine de yer verilmiştir. Böylelikle menşei Hıristiyan teolojisinde olan seküler kavramı, felsefi, hukuki ve politik bir kavram haline gelerek dindışı olana veya kutsal olmayana işaret etmek için kullanılmaya başlanmıştır. Bu kapsamda dinden bağımsız hayat tarzı, seküler kavramıyla ifade edilir olmuştur.

³¹ Vestfalya Barış Antlaşması hakkında daha fazla bilgi için bk. Cathal J. Nolan, *The Age of Wars of Religions 1000-1650: An Encyclopedia of Global Warfare and Civilization* (London: Greenwood Press, 2006), 931-936.

³² Hugh McLeod, *Secularisation in Western Europe 1848-1914* (Hampshire: Macmillan Press LTD, 2000), 1.

³³ W.E.H Lecky, *History of The Rise and Influence of The Spirit of Rationalism in Europe* (New York: D. Appleton And Company, 1872), 2: 100-221.

³⁴ Jan Bremmer, "Secularization: Notes Toward a Genealogy", *Religion Beyond a Concept*, ed. Hent de Vries (New York: Fordham University Press, 2008), 436.

³⁵ Samuel Johnson, *A Dictionary of English Language* (London: J. Knapton, 1756), 2: s.n.yok.

³⁶ Stormonth, *Etymological and Pronouncing Dictionary of The English Language*, 562.

³⁷ İsmail Fenni Ertuğrul, *Lugatçe-i Felsefe*, ed. Nejdet Ertuğ (Ankara: Aktif Düşünce Yay., 2014), 469.

Seküler kavramının Tanrı buyruklarına uymayan ve ona taban tabana zıt bir hayat tarzı manasına evrilmesini, modernliğin çağrıştırdığı "burada ve şimdi" (Hic Et Nunc) ³⁸ söylemiyle bağlantılı olarak düşünmek mümkündür. Bu anlayış tarzına göre insan dikkatini metafiziksel öte dünyadan bu dünyaya ve hâlihazıra çevirmek suretiyle, dinler tarafından vaat edilen cenneti bu dünyada kurabilmektedir. "Burada ve şimdi" tabirinde geçen "burada" ifadesinden kasıt yaşadığımız yer, yani dünya ve "şimdi"den de kasıt hâlihazırdır. Yani yegâne özne olarak tebarüz eden insanı, mekân olarak içinde yaşadığımız dünyayı ve zaman olarak da sadece şimdiyi esas alan bu düşünce biçimi, dinler tarafından öte dünyada vaat edilen ve hep ertelenen güzellikleri yeryüzüne getirmeyi hedeflemektedir³⁹. Böylelikle bu düşünce biçiminin, modern toplumun nihai merhalesinde inanç ve inanç sistemlerinin sonunu öngören klasik sekülerleşme tezinin alt yapısını oluşturduğunu iddia etmek mümkündür. Dolayısıyla Hıristiyan teolojisinin bir kavramı olan seküler ve onun türevi olan sekülerleşme, özellikle 19. asırdan itibaren, "aydın" düşünürler tarafından dini olanın alternatifi olarak kullanılmış, başta politika olmak üzere toplumsal kurumları dinin tesirinden arındırmak anlamında sosyal bilim literatürüne girmeye başlamıştır. Yani yukarıda bahsedildiği gibi sekülerleşme süreciyle birlikte, "kutsal" idareye ait mallar sivil olarak ifade edilen alana intikal ettirilmiştir. Bir başka deyişle, sekülerleşme sürecinde kutsal dünyaya ait olan mülkiyet, profan dünyaya taşınmış ve dünyevi kılınmıştır. Bu durum da kutsal ve profan olmak üzere dualist bir katmanın olduğuna işaret etmektedir. Durkheimci sosyolojik paradigmaya göre dinin tipik karakteristiği, kutsal ve profan arasındaki mutlak ayrımdaya yatmaktadır. Jose Casanova'nın vurguladığı üzere sekülerleşme tabiri, içinde yaşadığımız bu dünya, dini ve seküler olarak iki heterojen ve dikotomik katmana ayrıldığında anlamlı olmaktadır. Ayrıca bu sosyal bilimci, bu dünyanın dini ve seküler olarak iki katmana ayrılmasının, bu dünya ve öte dünya ayrımıyla karıştırılmamasına dikkat çekmektedir. Zira sekülerleşme tartışmalarında üç dünya mevzu bahis olmaktadır. Bu ayrımlar doğru yapılmadığı zaman isabetsiz neticeler ortaya çıkacaktır. Casanova bu durumu şöyle izah etmektedir:

Tam olarak iki dünyadan değil, üç dünyadan söz edebiliriz. Mekân olarak öte dünya (cennet) ve bu dünya (yeryüzü) var. Fakat bu dünya kendi içinde dini dünya (kilise) ve seküler dünya (saeculum) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Zamansal olarak da aynı üçlü ayrım söz konusudur. Tanrının ebedi çağı ile kilisenin temsil ettiği kurtuluşun kutsal-manevi zamanı ve seküler çağ (saeculum) olarak ikiye ayrılan zamansal-tarihsel çağı görebiliriz...⁴⁰.

Bahsi geçen tartışmalar önemsiz gibi görünse de, kanaatimizce sekülerleşme tartışmalarında çoğunlukla göz ardı edilen bir konu olup tartışmanın anlaşılmasında kilit rol oynamaktadır. Özellikle sekülerleşme tartışmalarında kutsal (dini alan) ve profan

³⁸ Bk. Kwan Ki Kim, *Order and Agency in Modernity: Talcott Parsons, Erving Goffman and Harold Garfinkel* (New York: State University of New York Press, 2003), 21-30.

³⁹ Mehmet Akgül, "Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din", *Din Sosyolojisi*, ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yay., 2012), 196-197.

⁴⁰ Casanova, *Public Religions in the Modern World*, 14.

(seküler alan) mutlak ayrımına İslam gibi diğer büyük dini geleneklerde rastlamak pek olası değildir. Dolayısıyla sekülerleşme tartışmalarını bu hususları dikkate alarak okumak yerinde olacaktır. Zira sekülerleşmenin, hem politik ve hukuki bir tabir olarak hem de sosyolojik bir teori olarak bu dikotomik (kutsal ve profan) ayrımın üzerine bina edildiğini iddia etmek pekâlâ mümkündür.

4. SEKÜLERİZM

1851 yılında bir İngiliz düşünür olan George Jacob Holyoake, ilk kez seküler kavramını ideolojik ve felsefi bir düzleme taşıyarak sekülerizm tabirini icat etmiştir. Thomas Paine, Richard Carlile, Robert Owen gibi dönemin önemli düşünürlerinden etkilenen⁴¹ ve 1849 yılında *A Secular Society* (Seküler Topluluk) hareketini tesis etmeye başlayan Holyoake, dini ve metafiziksel düşünceden azade bir düşünce sistemi ortaya koymak için sekülerizm tabirini kullanmıştır. Holyoake dini bir muhitten gelmesine rağmen, *Owenism* ve *Chartism* gibi işçi haklarını savunan özgürlükçü akımlara intisap etmiş ve onların faaliyetlerine bizzat iştirak etmiştir⁴². Bu sebeple Holyoake'un adı geçen hareketlerden ilham alarak *A Secular Society* hareketini kurduğunu iddia etmek mümkündür.

Holyoake, dünyada olup biteni, dini ve tabiatüstü herhangi bir gücü referans almaksızın yorumlamaya ve izah etmeye çalışmıştır⁴³. Holyoake *Principles of Secularism* adlı kitabında, teolojiyi yani dini düşüncüyü müphem, kifayetsiz ve güvenilmez bir kaynak olarak nitelendirmiş ve sekülerizmi bunlara rehberlik edecek bir prensipler bütünü olarak takdim etmiştir⁴⁴. Yani sekülerizm, "Tanrıya veya gelecek yaşama referansta bulunmaksızın, yaşamı bütünüyle bu dünyadan kaynaklanan ilkeler bağlamında yorumlayan ve düzene koyan bir sistemdir"⁴⁵. Bir başka deyişle Holyoake, dinden esinlenen bütün fikirlerin özellikle eğitim ve politika alanlarından dışlanması gerektiği düşüncesini sekülerizm çerçevesinde ele almıştır. Ateistik düşünce sistemine alternatif bir sistem oluşturmaya çalışan Holyoake, başlangıçta "netheism" ve "limitationism" gibi alternatif kavramların üzerinde durduysa da, düşüncelerini daha isabetli bir şekilde yansıtabileceği fikrine istinaden sekülerizm kavramını kullanmayı tercih etmiştir⁴⁶.

Holyoake, ateist olmasına rağmen sekülerizmin tamamen ateistik bir yapıya bürünmesine karşı çıkmıştır. Ona göre sekülerizm ateistik bir yapıdan ziyade, agnostik bir hüviyeti haiz olmalıdır⁴⁷. Zira Holyoake gibi dönemin aydın düşünürleri, sekülerizm ve

⁴¹ Michael Rechtenwald, "Secularism and the Cultures of Nineteenth Century Scientific Naturalism", *The British Journal for the History of Science* 46/2 (2013): 231-232.

⁴² Eric S. Waterhouse, "Secularism", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (New York: Charles Scribner's Sons, 1921), 348. Ayrıca bk. Tschannen, *A History of Secularization Issue*, 76-77.

⁴³ Shiner, "The Concept of Secularization in Empirical Research", 208.

⁴⁴ George Jacob Holyoake, *Principles of Secularism* (London: Book Store, 1871), 11.

⁴⁵ Mehmet Özay, *Sekülerleşme ve Din* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 122.

⁴⁶ Waterhouse, "Secularism", 348.

⁴⁷ Bk. Waterhouse, "Secularism", 348.

seküler kavramlarını ateist ve “kafir” yaftalarından kurtulmak için icat etmişlerdir. Çünkü söz konusu ithamlar çoğunlukla geleneksel Hıristiyan toplumlar tarafından ahlaksızlık olarak algılanmaktaydı⁴⁸. Kısacası, söz konusu ithamları bertaraf etmek amacıyla Holyoake, avukat bir arkadaşı W.H. Ashurst'un tavsiyesi üzerine *secularist* ifadesini kullanmaya başlamıştır⁴⁹. Bu endişenin yanı sıra Holyoake, liberal inançlı insanlarla birlikte seküler bir platformda çalışabileceğini göstermek için, *A Secular Society* hareketinin kapılarının onlara kapanmamasını istemiştir. Fakat *A Secular Society* hareketine mensup Charles Bradlaugh, Charles Watts, G.W. Foote gibi düşünürler, Holyoake ile aynı düşünceyi paylaşmamıştır. İnanç sistemlerine hurafe olarak yaklaşan Bradlaugh'a göre, sekülerizm teistik inanç sistemiyle mücadele ettiği sürece somut ilerlemeden bahsedilebilmektedir⁵⁰. Dolayısıyla Bradlaugh gözünde sekülerizm nihai merhalesinde ateizm fikrini kapsamaktadır⁵¹. Böylelikle sekülerizm mefhumunun içeriği konusunda Holyoake ile ihtilafa düşen Bradlaugh, 1866 yılında *The National Secular Society** hareketini kurmuştur. Adı geçen hareket hâlâ aktif bir şekilde, İngiltere merkezli olarak Avrupa'da faaliyetlerini sürdürmektedir.

Aynı zaman diliminde Fransız düşünür Victor Cousin, felsefe, devlet idaresi ve Fransız eğitim sisteminin dinden arındırılarak sekülerleşmesi gerektiğini savunmuştur. 1889 yılında, Friedrich Jodl Alman eğitim ve düşünce sisteminin dini unsurlardan ayıklanmasını, yani sekülerleştirilmesini savunmuş ve 1892 yılında *Deutsche Gesellschaft Für Ethische Kultur* (Alman Etik Kültür Topluluğu) adlı hareketi kurmuştur. Fransız düşünürlerden etkilenen Jodl özellikle ahlakın teolojiden kurtararak sekülerleştirilmesinin gereğini dile getirmiştir. Dini öncüllerden bağımsız bir ahlakın icat edilmesini ve dinle devlet işlerinin tamamen birbirinden ayrılmasını savunan Felix Adler, 1876 yılında, benzer bir hareketi New York'ta kurmuştur⁵².

Bir dünya görüşü olarak sekülerizmde ateizm, materyalizm, özellikle pozitivizm ve İngiliz Yararcılık (Utilitarinizm) felsefesinin izlerini müşahede etmek pekâlâ mümkündür. Bu nispetle sekülerizm, gerçekliğin sadece bu dünyada olduğunu savunan bir doktrin olarak tanımlanabilir. Bu kapsamda, 1911 yılında basılan Macmillan sözlüğünde “sekülerizm, ölümden sonra bir hayatın olmadığına ve yegâne meselemizin bu dünya olduğuna bir inançtır” şeklinde tanımlanmıştır⁵³.

⁴⁸ Talal Asad, *Formations of the Secular* (Stanford California: Stanford University Press, 2003), 23.

⁴⁹ Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 91.

⁵⁰ Bk. Waterhouse, "Secularism", 348-349.

⁵¹ 19. ve 20. yüzyılda İngiltere merkezli din dışı (irreligious) hareketler hakkında bilgi için bk. Colin Campbell, *Toward a Sociology of Irreligion* (London: Macmillan Press, 1971), 47-57.

* Söz konusu topluluğun resmi internet sitesi: <http://www.secularism.org.uk/>, erişim: 14 Ekim 2018.

⁵² Thomas E. Clarke, "What is Christian Secularity?", *Proceedings of The Catholic Theological Society of America* (Rhode Island, 1966), 203-204. Ayrıca bk. Tschannen, *A History of Secularization Issue*, 76.

⁵³ "Secularism", *A Modern Dictionary of English Language* (London: Macmillan, 1911).

Ayrıca yukarıda işaret edildiği gibi, sekülerizm kavramının icadının arka planında, özellikle ateizm ve benzeri dünya görüşlerinin toplumsal bazda kabul edilmeyişi etkili olmuştur. Bir başka deyişle, sekülerizm de diğer pozitivist düşünce sistemleri gibi, tüm metafiziksel düşünce etkilerinden azade bir gerçeklik peşindedir. Örneğin, sekülerizm taraftarları, bilim anlayışı açısından pozitivist bir duruş sergileyerek, seküler bilimin sadece bu dünya hayatının tecrübesine dayandığını ve akıl rehberliğinde, deney sonucunda meydana geldiğini savunmaktadırlar. Bu yönüyle sekülerizm, pozitivism ve materyalist felsefeyle paralellik arz etmektedir. Harvey Cox'un ifade ettiği gibi sekülerizm, “tıpatıp bir din gibi işlev gören bir ideoloji ya da yeni bir örtük dünya görüşüdür (closed world view)”⁵⁴. Bu çerçevede Cumhuriyetin ilk dönem felsefecilerinden İsmail Fenni Ertuğrul sekülerizmi gayr-i diniye mezhebi olarak adlandırarak şöyle açıklamaktadır:

Sekülerizm (sécularisme) bir usul- i felsefeden ziyade her şeyi hayat-ı dünyeviden ibaret ad etmeğe bir meyl manasındadır. Bu Allah'ı inkar değildir. Lakin hayat-ı dünyeviyyeyi ebedi olan hayat-ı uhreviyyenin yerine ikame edip onu ıslaha çalışmak ve hikmet ve inayet-i ilahiyyenin yerine ilmi ve ilm-i ilahinin yerine akılane bir insaniyyet-perverliği kabul etmektir. Binaenaleyh bir nev felsefe-i ilmiyye (positivisme) demektir⁵⁵.

Bu itibarla sekülerizm, felsefi bir düşünce tarzı olarak pozitivist ve materyalist kimliğe sahip bir dünya görüşü veya ideolojik bir düşüncedir. Bu sebeplerden ötürü sekülerizmi, Rönesans ve Protestan Reformasyon süreciyle birlikte başlayan on dokuzuncu yüzyılda Sanayi Devrimi, Fransız İnkılâbı ve Aydınlanma felsefesiyle zirveye ulaşan modern düşünceden bağımsız olarak düşünmemek gerekmektedir. Yani sekülerizmi, modern düşüncenin oluşumu bağlamında ele almak iktiza etmektedir.

Politik bir terim olarak sekülerizm/laisizm ise temelde din ve devlet erkinin işlerinin birbirinden ayrı olma durumuna işaret etmektedir. Yani sekülerizm, genelde devlet aygıtını, özelde ise hukuk prensiplerini, dini öğelerden ve etkilerinden uzak tutmak anlamına gelmektedir⁵⁶. Sekülerizm, kamu alanı adı altında dinden arındırılmış bir alan oluşturarak dini olanı özel alana hapsedmektedir. Bu itibar ile politik bir kavram olarak sekülerizm, yeni bir kavramsallaştırma olup felsefi sekülerizmden beslenmektedir. Sekülerleşme sosyolojik bir terim olarak toplumsal bir sürece işaret ederken sekülerlik (secularity) ise bir durumu, nitelendirmek için kullanılmaktadır⁵⁷. Bir başka deyişle, sekülerleşme bir sürece ve sekülerleşmeye felsefi ve politik olarak alan açmaya çalışan sekülerizm bir düşünce biçimine işaret ederken sekülerlik ise söz konusu düşünce

⁵⁴ Cox, *The Secular City*, 18.

⁵⁵ İsmail Fenni Ertuğrul, *Lugatçe-i Felsefe*, 469.

⁵⁶ Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü* (İstanbul: Ötüken Yay., 1979), 163-164.

⁵⁷ Mehmet Ali Kirman, *Din ve Sekülerleşme: Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma* (Adana: Karahan Kitapevi, 2005), 52; a.mlf., “Sekülerleşme ve Dinin Geleceği”, *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, ed. M. Ali Kirman - İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Otto, 2015), 343.

biçiminin ve toplumsal olarak nitelendirilen sekülerleşme sürecinin sonucu olarak ortaya çıkan bir duruma göndermede bulunmaktadır⁵⁸.

Türkçedeki laiklik kavramı, politik sekülerizm doktrininin muadili olarak kullanılmaktadır. Sekülerizm, daha çok Anglosakson veya Protestan mezheplerine bağlı ülkelerde yaygın olarak kullanılırken, laiklik (laicite, laicism) Fransa ve İtalya gibi Katolik ülkelerde kullanılmaktadır⁵⁹. Fakat sekülerizm ve laiklik düşünce biçimlerinin dine yaklaşım tarzları farklı olabilmektedir. Umumiyetle laik devletlerde din, devletin nezaretinde olup, dini kurumlar da devlet finansmanlığında çalışmaktadır. Buna karşın, ABD gibi sekülerizm anlayışını benimseyen toplumlarda din ve devlet idaresi birbirinden tamamen bağımsız olduğu için, devlet dini kurumlara finansmanlık yapmamaktadır*. Türkiye Cumhuriyeti devleti de laik bir yapıya sahip olduğu için, Diyanet İşleri Başkanlığı Cumhurbaşkanlığına bağlı bir kurum olup devlet nezaretinde faaliyetlerini yürütmektedir. Dolayısıyla politik anlamda sekülerizm, özellikle laiklik, sadece din ve devlet işlerinin ayrılmasından ibaret değildir.

SONUÇ

Sekülerleşme kavramına farklı zaman dilimlerinde farklı anlamlar yüklenmiştir. Fakat farklı anlam ve tanımlamalara sahip olmasına karşın sekülerleşme kullanımlarının genel anlamda ortak bir noktasının olduğu görülmektedir. O da, Aziz Augustine'in dualist bir yapıya sahip "İki Şehir" tezinden mülhem kutsal olan ile kutsal olmayan şehir ayrımıdır. Yani sekülerleşmenin gerek kilise mülklerinin kamulaştırılması gerekse din ve doğaüstü inanışların gerileme süreci manasında kullanılması, dünyanın kutsal ve profan dikotomik ayrımı üzerinde temellendirildiğini imlemektedir. Binaenaleyh sekülerleşme, hem bir kavram hem de bir kuram olarak Hıristiyanlarca öte dünyayı temsil ettiğine inanılan Kiliseden (Hıristiyanlık), *saeculum* olarak nitelendirilen dünyaya doğru uzaklaşmaya işaret etmektedir. Bu sebeple sekülerleşmeye İslamiyet başta olmak üzere diğer kültürlerdeki dini değişimi izah etmek için başvurulmasının isabetsiz olabileceği iddia edilebilir. Bunun yanı sıra, seküler ve sekülerleşme kavramlarının işaret ettiği anlam ağı dikkate alındığında, mezkûr kavramları dünyevi ve dünyevileşme şeklinde karşılamak güç görünmektedir. Ayrıca sekülerleşme ve sekülerliği, sekülerizmden bağımsız olarak düşünmemek gerekmektedir. Zira seküler(ist) bir düzen daima sekülerleşmenin gerçekleşmesi için gereken sosyo-kültürel ve politik zemini hazırlamaktadır.

KAYNAKÇA

Akgül, Mehmet. "Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din". *Din Sosyolojisi*. Ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu. 181-210. Ankara: Grafiker Yay., 2012.

⁵⁸ Ahmed Rıza Yezdani Mukaddem, "Sekülerizm ve Sekularizasyon", *Ulum-i Siyasi* 32 (2005/1384): 82.

⁵⁹ Bk. Aytunç Altındal, *Laiklik: Enigma'ya Dönüşen Paradigma*, 2. Baskı (İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 1994), 25-35; Muhammed Cevad Nuru, "Meban-i Fikri Sekularizm", *Marifet* 22 (1997/1376), 23.

* Amerikan toplumundaki din ve devlet işlerinin ayrı olması, din ve siyasetin birbirinden tamamen bağımsız olduğu anlamına gelmemektedir.

- Altındal, Aytunç. *Laiklik: Enigma'ya Dönüşen Paradigma*. 2. Baskı. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 1994.
- Asad, Talal. *Formations of the Secular*. Stanford California: Stanford University Press, 2003.
- Berger, Peter L. *The Social Reality of Religion*. Middlesex: Penguin Books, 1973.
- Bolay, Hayri. *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*. İstanbul: Ötüken Yay., 1979.
- Bremmer, Jan. "Secularization: Notes Toward a Genealogy". *Religion Beyond a Concept*. Ed. Hent de Vries. 432-437. New York: Fordham University Press, 2008.
- Campbell, Colin. *Toward a Sociology of Irreligion*. London: Macmillan Press, 1971.
- Casanova, Jose. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- Cawdrey, Robert. *A Table Alphabetical*. 4. Baskı. London: I.R. for Edmund Weaner, 1617.
- Chadwick, Owen. *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Clarke, Thomas E. "What is Christian Secularity?". *Proceedings of The Catholic Theological Society of America*. 201-221. Rhode Island, 1966.
- Cox, Harvey. *The Secular City: Secularization and Urbanization in the Theological Perspective*. New York: Collier Books Macmillan Publishing Company, 1990.
- De Vriese, Herbert - Gabor, Gary. *Rethinking Secularization Philosophy and The Prophecy Of a Secular Age*. Newcastle: Cambridge Scholar Publishing, 2009.
- Elyot, Thomas. *The Dictionary Of Syr Thomas Eliot Knyght*. London: Londini in aedibus Thomae Bertheleti typis impress, 1538. Erişim: 8 Ağustos 2018. <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A21313.0001.001?rgn=main;view=fulltext>.
- Ertuğrul, İsmail Fenni. *Lugatçe-i Felsefe*. Ed. Nejdet Ertuğ. Ankara: Aktif Düşünce Yay., 2014.
- "Eschaton". *Oxford Dictionaries*. Erişim: 2 Eylül 2018. <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/eschaton>.
- Gorski, Philip S. - Altınordu, Ateş. "After Secularization?". *The Annual Review of Sociology* 34 (2008): 55-85.
- Griffiths, Paul J. "Secularity and Saeculum". *Augustine's City of God*. Ed. James Wetzel. 33-54. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Holyoake, George Jacob. *Principles of Secularism*. London: Book Store, 1871.
- Hunter, Ian. "Secularization: The Birth of a Modern Combat Concept". *Modern Intellectual History* 12/1 (2015): 1-32.
- Joas, Hans. *Faith as an Option: Possible Futures for Christianity*. Trc. Alex Skinner. California: Stanford University Press, 2014.
- Johnson, Samuel. *A Dictionary of English Language*. London: J. Knapton, 1756.
- Kim, Kwan Ki. *Order and Agency in Modernity: Talcott Parsons, Erving Goffman and Harold Garfinkel*. NY: State University of New York Press, 2003.
- Kirman, Mehmet Ali. *Din ve Sekülerleşme: Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*. Adana: Karahan Kitapevi, 2005.
- Kirman, Mehmet Ali. "Sekülerleşme ve Dinin Geleceği". *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. Ed. M. Ali Kirman-İhsan Çapcıoğlu. 339-354. Ankara: Otto, 2015.
- "Laity". *The Catholic Encyclopedia*. 8:748-751. New York: The Encyclopedia Press, Inc., 1907.
- Lecky, W.E.H. *History of The Rise and Influence of The Spirit of Rationalism in Europe*. II. New York: D. Appleton And Company, 1872.
- Madan, T.N. "Secularism in Its Place". *The Journal of Asian Studies* 46/4 (1987): 747-759.
- McLeod, Hugh. *Secularisation in Western Europe 1848-1914*. Hampshire: Macmillan Press LTD, 2000.
- Mukaddem, Ahmed Rıza Yezdani. "Sekulerizm ve Sekularizasyon". *Ulum-i Siyasi* 32 (2005/1384): 75-95.

- National Secular Society. Erişim: 10 Eylül 2018. <http://www.secularism.org.uk/>.
- Newman, Paul B. *Growing Up in the Middle Ages*. North Carolina: Mcfarland & Company, Inc., Publishers, 2007.
- Nolan, Cathal J. *The Age of Wars of Religions 1000-1650: An Encyclopedia of Global Warfare and Civilization*. London: Greenwood Press, 2006.
- Nuruza, Muhammed Cevad. "Meban-i Fikri Sekularizm". *Marifet* 22 (1997/1376): 22-34.
- Olgun, Hakan. "Hıristiyanlık ve Sekülerleşme İlişkisi ya da Seküler Dindarlığın Teolojisi". *İnsan & Toplum* 2/4 (2012): 135-156.
- Ørberg, Hans H. *Latin-English Vocabulary*. Roma: Domus Latina, 2008.
- Özay, Mehmet. *Sekülerleşme ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Rechtenwald, Michael. "Secularism and the Cultures of Nineteenth Century Scientific Naturalism". *The British Journal for the History of Science* 46/2 (2013): 231-254.
- "Secular". *Webster's International Dictionary of English Language*. Australasian Edition. Springfield Mass: G & C Merriam Company, 1898.
- "Secular". *The Encyclopædia Britannica: A Dictionary of Arts, Sciences, Literature and General Information*. 11. Baskı. 24: 572-573. New York: The Encyclopædia Britannica Company, 1911.
- "Secularism". *A Modern Dictionary of English Language*. 649. London: Macmillan, 1911.
- "Secular Games". *The Encyclopædia Britannica: A Dictionary of Arts, Sciences, Literature and General Information*. 11. Baskı. 24: 573.
- "Seküler". *TDK Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 2011.
- Shiner, Larry. "The Concept of Secularization in Empirical Research". *Journal For the Scientific Study of Religion* 6/2 (1967): 207-220.
- Stormonth, James. *Etymological and Pronouncing Dictionary of The English Language*. Edinburg-London: William Blackwood and Sons, 1881.
- Swatos, William H. - Christiano, Kevin J. "Secularization Theory: The Course of a Concept". *The Secularization Debate*. Ed William H. Swatos Jr.-Daniel V. A. Olson. 1-20. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.
- Şemseddin Sami. *Kamus-ı Fransevi*. 4. Baskı. İstanbul: Mihran Matbaası, 1905/1322.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- Tschannen, Olivier. *A History of Secularization Issue*. Doktora Tezi, University of Wisconsin, 1989-1990.
- Waterhouse, Eric S. "Secularism". *Encyclopedia of Religion and Ethics*. 347-350. Ed. James Hastings. New York: Charles Scribner's Sons, 1921.
- World Heritage Encyclopedia. "Saeculum". Erişim: 8 Eylül 2018. <http://www.worldheritage.org/article/WHEBN0000094620/Saeculum>.

XIII. YÜZYILDA YAŞAMIŞ GELENEKÇİ BİR DÜŞÜNÜR: ABDÜLLATİF EL-BAĞDÂDÎ, HAYATI ve ESERLERİ*

Enes TAŞ**

Öz

Abdüllatif el-Bağdâdî XIII. Yüzyılın ilk yarısında yaşamış ve farklı ilimlerde temayüz etmiş bir düşündürdür. Klasik kaynaklar felsefe, tıp, coğrafya, kalam, hadis ve fıkıh gibi çeşitli disiplinlerde 160'a yakın eseri ona atfetmektedir. Hayatı hakkında tabakât kitapları ayrıntılı bilgiler vermektedir. Bunun sebebi büyük oranda onun - İbn Sînâ'ya nazire olarak kaleme aldığı iddia edilen- otobiyografisini yazmış olmasıdır. O, hemen her konuda olduğu gibi felsefe konusunda da gelenekten yana bir tavır almıştır. Bu nedenle Fârâbî'nin takipçisi olarak İbn Sînâ'yı sert bir şekilde eleştirmiştir. Bu makalenin öncelikli amacı Gazzâlî sonrasında yaşamış bir düşününürün entelektüel serüvenini ortaya koymaktır. Bunu yapmakla, felsefi düşüncenin, Gazzâlî'nin felsefeye yönelik eleştirisi sonucunda -iddia edildiği üzere- kötürüm kalmadığının anlaşılması umulmaktadır. İkinci olarak ise; Gazzâlî sonrasında, felsefi düşüncenin seyrinde belirleyici olan İbn Sînâcı geleneğin aslında tek eğilim olmadığını, başta İbn Rüşd'ün temsil ettiği, Abdüllatif el-Bağdâdî'nin de dâhil olduğu gelenekçi tavrın ulema nezdinde meşruiyetini koruduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Abdüllatif el-Bağdâdî, Ansiklopedist, Rihle, Felsefi Gelenek, İslam Bilim Tarihi, Bağdat.

A TRADITIONALIST THINKER WHO LIVED in 13TH CENTURY: ABDULLATIF AL-BAGHDÂDÎ, HIS LIFE and WORKS

Abstract

Abdullatif al-Baghdadî is a polymath thinker who lived in the first half of the 13th century. The classical sources refer to him close to 160 works in various disciplines such as philosophy, medicine, geography, kalam, hadith and fiqh. Biography books provide detailed information about his life. This is largely because he wrote his autobiography asserted written as opposed to Avicenna. He preferred the tradition in philosophy as in almost every other subject. Therefore, as a follower of Fârâbî he acutely criticized Ibn Sînâ. The aim of this article is, firstly, to present the intellectual adventure of a thinker who lived after al-Ghazali. In this way, we hope that it will be understood that philosophical thought has not disappeared after the criticism of al-Ghazali. Secondly, the aim of this article is to show that after the al-Ghazali, the Avicennian tradition was not the only tendency. The traditionalist approach, which was represented by Ibn Rushd and including Abdullatif al-Baghdadî, maintained its legitimacy between the ulama.

Key Words: Abdullatif al-Baghdâdî, Polymath, Journey for Knowledge, Philosophical tradition, Islamic Science History.

* Bu çalışma 19.07.2011 tarihinde tamamladığımız *Abdüllatif el-Bağdâdî'nin Kitâbü'n-Nasihateyn Adlı Eseri: Tahkikli Neşir ve Muhteva Analizi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye, 2011) başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. This article is extracted from my master thesis dissertation entitled "Abdullatif el-Baghdâdî's Book of Two Pieces of Advice (Kitâb al-Nasihatayn): Critical Edition and Content Analysis", (Master Thesis, Uludağ University, Bursa/Turkey, 2011).

Makale Gönderim Tarihi: 10 Kasım 2018

Makale Kabul Tarihi: 25 Kasım 2018

** Arş. Gör. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslâm Felsefesi Anabilim Dalı; Dr., Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Philosophy; Afyonkarahisar, Turkey; etas@aku.edu.tr; orcid.org/0000-0003-0439-1240.

GİRİŞ

Gazzâlî (1058-1111) sonrası İslam eğitim sistemi çok farklı özelliklere sahip âlimler yetiştirmiştir. Bu eğitim sisteminin merkezinde bir vakıf kurumu olan medrese yer almıştır. Medresede dinî ilimlerin eğitim ve öğretimi yapıyordu. Fakat bu dönemde yetişen âlimlerden bazıları medresede okutulan dini ilimlerle yetinmediler. Dini ilimlerde uzmanlaşmalarına ek olarak yabancı ve antik bilimleri de kendi gayretleriyle tahsil ettiler. Dönemin âlimleri bu ilimleri, -bazen çok uzak bölgelerdeki- kütüphanelerden temin ettikleri kitaplar vasıtasıyla kendi evlerinde veyahut medreselerde -nizami müfredatın dışında- hocalardan tahsil etmişlerdir. Dönemi dikkate değer kılan temel nokta, âlimlerin her iki alanda da yetkinleşmiş olmalarıdır.¹ Abdülatîf el-Bağdâdî de bu hususiyetlere sahip âlimlerden biridir.

Bağdâdî, İslam düşüncesinin dikkat çeken âlimlerinden birisidir. Yaşadığı dönemde hem İslamî ilimlerde hem de aklî ilimlerde ayrıntılı ve titiz çalışmalar yapmıştır. Öyle ki, Arap dilinde çağının en önemli isimlerinden birisi olmuştur. Hadis naklinde bulunmuş ve birçok muhaddis yetiştirmiştir. Belagat ilmiyle ilgili çeşitli eserler yazmıştır. Fakat o, esas etkinliğini aklî ilimler sahasında göstermiştir. Mantık, Felsefe, Coğrafya, Tıp ve Tarih alanında önemli eserler kaleme almıştır. Otobiyografisini yazmış olması sebebiyle ders aldığı âlimlerden, okuduğu kitaplara, seyahat ettiği şehirlerden ilmî müzakerelerde bulunduğu âlimlere kadar neredeyse günü gününe hayatı hakkında malumat sahip olduğumuz ender âlimlerden birisidir.

Bağdâdî'nin hayatı; ders aldığı âlimler, seyahat ettiği şehirler ve okuduğu kitaplar olmak üzere üç kıstas üzerinden inceleme konusu yapılacaktır.² Gazzâlî sonrasında yaşamış, felsefeyi Platon ve Aristoteles felsefesinden ibaret görece kadar sıkı bir Aristotelesçi ve bu bakımdan İbn Sînâ'yı Aristoteles geleneğini bozmakla itham eden bir düşünürün zihin dünyasını anlamayı mümkün kılacak nitelikte olması, bu çalışmanın hem ayırıcı bir özelliği ve hem de önemli bir katkısı olacaktır.

1. HAYATI VE İLMÎ SEYAHATLERİ

Tam adı Muvaffakuddin Ebu Muhammed Abdülatîf b. Yusuf b. Muhammed b. Ali b. Ebî Sa'd'dır. İbn Lebbâd (Keçecizade anlamında) diye de bilinir.³ Bazı çalışmalarda⁴ İbn Nokta (Nokta oğlu) lakabıyla bilindiği zikredilse de bu, hatalı bir tespittir. Zira

¹ Shawkat Toorawa, "A Portrait of Abd al-Latif al-Baghdadi's Education and Instruction" *Law and Education in Medieval Islam*, ed. Joseph E. Lowry ve dğr. (Great Britain: Oxford Press, 2004), 91.

² Bağdâdî'nin 45 yıl boyunca yaptığı seyahatleri, görüştüğü âlimleri ve mütalaa ettiği kitapları bir arada sunması açısından faydalı olacağını umduğumuz bu metot şekil olarak Shawkat Toorawa'nın Bağdâdî hakkında yazdığı makalesinden mülhemdir. Bkz. Toorawa, "A Portrait", 91-110.

³ İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnu'l-Enbâ' fi Tabakâti'l-Etîbbâ'*, thk. Nizar Rıza (Beyrut: Mektebetü'l-Hayât, 1965), 683.

⁴ Mahmut Kaya, "Abdülatîf el-Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1: 254-55; Ahmet Hulûsi Köker, "Abdülatîf Bağdâdî'nin Hayatı ve Tıbbî Eserleri", *Gevher Nesibe Sultan Anısına Düzenlenen Abdülatîf Bağdâdî Kongresi Tebliğleri*, ed. Ahmet Hulûsi Köker, (Kayseri: Erciyes Üni. Matbaası, 1993), 1.

muhtemelen hem Bağdâdî künyesine sahip olan hem de Abdüllatif el-Bağdâdî ile aynı yıl vefat eden Ebu Bekr İbn Nukta Muinüddin (Muhibbüddin) Muhammed b. Abdilgani b. Ebi Bekr el-Bağdadi el-Hanbeli (ö. 629/1231) ile karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. Safedî, tam adını “Ebu Muhammed en-Nahvî eş-Şafi’î et-Tabîb Abdüllatif b. Yusuf b. Muhammed b. Ali el-Mevsilî el-Bağdâdî” şeklinde vermiş, kısaca Ebu Muhammed İbn Ebi’l-’İz en-Nahvî demiştir.⁵ Bağdat’ta 557/1162 senesinde -İbn Hallikan’a göre Rebiulevvel ayında- doğmuş, 12 Muharrem 629/9 Kasım 1231 tarihinde yine Bağdat’ta vefat etmiştir.⁶ Aslen Musullu’dur. İbn Ebi Usaybia nüktedân bir kişiliğe sahip olduğunu belirtir.

İbn Ebi Usaybia, dedesi ile Bağdâdî’nin yakın dost olduğunu, Mısır’da bulunduğu sırada babası Kasım’a ve amcasına Bağdâdî’nin ilm-i edeb dersi okuttuğunu zikretmiştir. Amcasının daha sonra Bağdâdî ile Aristoteles’in kitaplarını okuduğunu ve onun sayesinde Aristoteles’in eserlerindeki derin manaları anlayabildiğini zikretmiştir.⁷ Burada zikredilen İbn Ebi Usaybia’nın amcası için, Wüstenfeld, (ö.1899) Raşidü’-Din Ebu’l-Hasen Ali b. Halife olduğunu ve bir hastanenin başhekimi olduğunu zikretmiştir.⁸

Bağdâdî’nin babası Yusuf⁹; Kur’an, Kıraat, Hadis, Mezhep ve İlm-i Hilâf ile meşgul olan, aklî ilimlere de değer veren bir âlimdir. İbn Ebî Usaybia’nın sadece Süleyman ismiyle zikrettiği Bağdâdî’nin amcası Toorawa’ya göre büyük ihtimalle Ebu’l-Fadl Süleyman b. Muhammed b. Ali el-Mevsilî es-Sûfî’dir. İsmail b. es-Semerkindî’den Hadis ilmi tahsil etmiş, 1215’te vefat etmiştir.¹⁰

Bağdâdî’nin ilim hayatı çocukluk yıllarında başlamış ve yaptığı seyahatlerle ömrünün son anlarına kadar devam etmiştir. Eğitim hayatı, seyahatleri ve okuduğu kitaplar hakkındaki bilgiler, oğlu Şerefuddîn Yusuf için yazdığı *Tarih* isimli eserin (otobiyografi) büyük bir bölümünü oluşturmaktadır.¹¹ Bağdâdî’nin oğlu Şerefuddîn Yusuf için yazmış olduğu bu otobiyografinin orijinal nüshası maalesef günümüze ulaşmamıştır. Bu eserle ilgili bize ulaşan malumat, İbn Ebî Usaybia’nın *Uyûnu’l-Enbâ fî tabakâti’l-etıbbâ* adlı eserinde naklettiği kısımdan ibarettir.¹² Diğer taraftan Bağdâdî’nin hayatıyla ilgili birincil bir kaynak vardır ki, bu onun *Kitâbu’n-Nasihateyn* adlı eserinde kendi hayatını anlattığı bölümdür.¹³ Bağdâdî’nin, eğitiminde etkili olan hocalara gelince, onları da şu şekilde kategorize etmek mümkündür:

⁵ Safedî, *el-Vâfi bi’l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaut, Türkî Mustafa, (Beyrut: İhyau’t-Türâsi’l-Arabî, 2000), 19: 73.

⁶ İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu’l-Enbâ*, 691; İbn Hallikan, *Vefeyâtü’l-Âyân ve Enbâu Ebnâi’z-Zaman*, thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Dar-ı Sâdir, t.y.), 103; Toraawa, “A Portrait”, 93.

⁷ İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu’l-Enbâ*, 683.

⁸ İbn Ebî Usaybia da *Uyûnu’l-Enbâ* adlı eserinde Bağdâdî’nin eserlerinin listesini verdiği bölümde “*Kitâbu’r-redd alâ İbni’l-Hatîb fî şerhihî ba’zi külliyâti’l-Kânûn*” adlı eserin açıklamasına, bu eseri Bağdâdî’nin amcası Raşidü’-Din Ali b. Halife için yazdığını ve ona gönderdiğini zikreder. İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu’l-Enbâ*, 695; Wüstenfeld, *Geschichte der Arabischen Ärzte und Naturforscher*, (Göttingen: 1840), 132.

⁹ Toorawa, babasının muhtemelen Şeyh Ebu’l-’İz el-Mevsilî olabileceğini zikreder. Toorawa, “A Portrait”, 93.

¹⁰ Toorawa, “A Portrait”, 93.

¹¹ İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu’l-Enbâ*, 694; Toraawa, “A Portrait”, 92.

¹² İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu’l-Enbâ*, 683-692.

¹³ Abdüllatif el-Bağdâdî, *Kitâbü’n-Nasihateyn*, İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi, nr. 823, 88^b-91^a.

1.1. Bağdat

a. Ebu'n-Necîb; tam adı Ziyauddin Ebu'n-Necib es-Sühreverdî Abdülkâhir b. Abdullah b. el-Bekrî'dir. Sünni bir mutasavvıftır. Aynı zamanda Şafii Fıkhı, Tefsir ve Usulu'd-Din âlimidir. 490/1097'de doğmuş, 563/1168'de vefat etmiştir.¹⁴ Bağdâdî, oyun eğlence nedir bilmeden Ebu'n-Necib'in elinde tahsile başladığını zikretmiştir.¹⁵

b. Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülbâki b. Muhammed b. Süleyman el-Bağdâdî İbn Battî; 477/1084'te doğmuş ve 564/1169'da vefat etmiştir. İbnü'l-İmâd eserinde Ebu'l-Feth'in muhaddis olduğunu zikretmiştir.¹⁶

c. Ebu Zür'a Tahir b. Muhammed b. Tahir el-Makdisî el-Hemedânî; 481/1088'de doğmuş ve 566/1170'te Hemedan'da vefat etmiştir.¹⁷

d. Ebu'l-Kasım Yahya b. Sâbit el-Vekîl; 566/1170'te 80 yaşında vefat etmiştir. Buna göre doğumu da 480/1087 civarındadır. İbnü'l-İmâd eserinde onun ismini Yahya b. Sâbit b. Bundâr Ebu'l-Kasım el-Bağdâdî olarak zikreder. Çeşitli otoritelerden hadis dinlemiştir.¹⁸

Bağdâdî, babasının yönlendirmesiyle çocukluk döneminde bu üç isimden Hadis tahsil etmiştir. Ayrıca Dâr-ı Zeheb'te Fahruddevle b. el-Muttalib'in inşa ettirdiği iki katlı medresede (مدرسة معلقة) hadis dinlemekten de geri durmamıştır.¹⁹

e. İbn Fadlan; yani, Cemaleddin Ebu'l-Kasım Yahya b. Ali b. Hibetullah el-Allâme el-Bağdâdî. 513/1121'de doğmuştur, 595/1199'da vefat etmiştir.²⁰ İbn Fadlan özellikle diyalektik ve münazaradaki maharetiyle tanınmış, Bağdat'ta Mustansiriye Medresesi'nde Şafiî Fıkhı müderrisliği yapmıştır.

Bağdâdî ayrıca şu isimlerden Belâgat dersleri aldı:

f. İbnü'l-Haşşâb; Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed İbnü'l-Haşşâb el-Bağdâdî. 492/1098-99'da doğmuş ve 567/1172'de -Abdüllatif 10 yaşındayken- vefat etmiştir. Abdüllatif el-Bağdâdî'nin hocalarının çoğu -Vecihüddin, el-Kazvinî, el-Kindî gibi- onun öğrencisidir. Zamanın en önemli dil bilginlerinden birisidir. Sözlük, Geometri, Felsefe ve satrançtaki maharetine ek olarak birçok belagat eserine şerh yazmıştır. Harîrî'nin meşhur eseri *Makâmât*'a yazdığı şerh/reddiye *el-İstidrâkât (el-İ'tirâzât) 'alâ Maḳâmâtî'l-Ḥarîrî* adlı eseridir. Lugat âlimi İbn Berrî, bu reddiyeye cevap vermek üzere *el-İntişâr li'l-Ḥarîrî (el-Lübâb fi'r-red 'alâ İbni'l-Ḥaşşâb, ez-Zeb 'ani'l-Ḥarîrî)* adıyla bir eser kaleme almış,

¹⁴ Toorawa, "A Portrait", 93.

¹⁵ İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ'*, 683.

¹⁶ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, thk. Abdülkâdir el-Arnâvut-Muhammed el-Arnâvut, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1991), 6: 354.

¹⁷ İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 6: 359.

¹⁸ İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 6: 362.

¹⁹ İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ'*, 683-84.

²⁰ İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 6: 524.

Abdüllatîf el-Bağdâdî de bu iki reddiyeyi uzlaştırmak üzere *el-İn(ti)şâf beyne İbn Berrî ve İbni'l-Haşşâb fi Kelâmihimâ 'ale'l-Makâmât* adlı eserini yazmıştır.²¹

g. el-Enbârî; Kemaleddin Abdurrahman b. Muhammed b. Ubeydullah Ebu'l-Berekât el-Enbârî en-Nahvî. 513/1119'da doğmuş, 577/1181'de vefat etmiştir. Gençliğinde, Sa'id b. er-Rezzâz ile beraber Fıkıh öğrendiği Bağdat'a gelmiş ve İlm-i Hilaf bilgisini tamamlamıştır. Daha sonra, fıkıh okulundaki usta bir fakih için doğal olduğu üzere, Nizamiye'nin müdavimi olmuştur. Nizamiye'den İbnü's-Şecerî ve Arapça gramer hocası Ebu Mansur el-Cevâlikî'den Edebiyat (Adab) öğrenmiştir. Babasından Enbâr'da ve Abdülvabhâb el-Anmâtî'den Bağdat'da Hadis öğrenmiştir. Enbârî sonunda Nizamiye'de Arapça gramer hocası olmuştur. İnanılmaz derecede üretken birisidir. Çalışmaları, *İnsâf fi Mesâ'ilü'l-Hilaf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*'i (Basra ve Kûfe Okulları Arasındaki Gramer Farklılıklarına Doğru Yaklaşım), Mutenebbî'nin *Divan*'ının, Harirî'nin *Makâmât*'inin ve İbn Kuteybe'nin *Edebü'l-Kâtib*'inin şerhlerini de içerir. En çok da *Nüzhatü'l-Elibba fi Tabakâti'l-Üdebâ* ile meşhurdur.²²

İbn Ebi Usaybia, babasının Bağdâdî'yi, Nizamiye Medresesi'nden kadim dostu olan Kemaleddin'e gönderdiğini zikreder. Bağdâdî, *Fasih*'e girişi Enbârî'den okumuş, fakat başlangıçta Enbârî, Bağdâdî'nin kendisinde ders okumak için yeterli olmadığını düşünmüş ve onu Zaferiye mescidindeki, halkasında bulunan öğrencisi olan Vecihüddin el-Vâsitî'ye göndermiştir. Bağdâdî, daha sonra Enbârî'nin Nahiv, Fıkıh, Fıkıh Usulü, Usulü'd-Din, Tasavvuf ve zühd ile alakalı 130 çalışmasını çok iyi seviyede öğrendiğini zikretmiştir.²³

h. Vecihüddin el-Vâsitî; Ebu Bekr el-Mübârek b. Ebi Talib el-Mübârek b. Ebi'l-Ezher Sa'id Vecihüddin İbnü'd-Dehhân ed-Darîr, biyografisi İbn Hallikan'da yer alır.²⁴ Bağdâdî, Vâsitî'nin Zaferiye mescidindeki halkasına iştirak ederek tüm Nahiv şerhlerini ondan okumuştur, ayrıca Enbârî'nin derslerine de dinleyici olarak katılıp Vâsitî'nin okuduğu ve Enbârî'nin şerhettiği kitapları dinlemiştir. Akşam odasına çekilince de, bu okuduklarını ezberleyene kadar tekrar etmiştir. Bağdâdî, şeyh ve şeyh'in şeyhi ile yürüttüğü bu çalışma programına düzenli bir şekilde devam etmiştir.²⁵

Vâsitî, genç yaşında Kur'an'ı ve Kur'an'ın es-Sevâdi olarak bilenen şair Ebu'l-Ferec el-Âlâ' b. Ali ve Ebu Sa'id Nur b. Muhammed b. Sâlim el-Edîb'in usulü üzere tüm okuyuşlarını ezberlemiştir. Sonraları Bağdat'tan Vâsit'e taşınarak, Zaferiye mescidine devam etmiştir. Ebu Muhammed İbnü'l-Haşşâb en-Nahvî'nin meclisine, el-Enbârî'nin ileri seviye bir öğrencisi (sahib) olarak katılmıştır. Ebu Zur'a ile Hadis ve -Hanbelî fıkhıyla eğitime başlamasına rağmen- Hanefî fıkhı çalışmıştır. Nizamiye'de gramer hocası olmuş,

²¹ İsmail Durmuş, "İbnü'l-Haşşâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 73.

²² 'İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 6: 425-6.

²³ İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ'*, 684.

²⁴ İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-Âyân*, 4: 152-53.

²⁵ George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, çev. A. H. Çavuşoğlu, H. T. Başoğlu, (İstanbul: Gelenek Yay. 2004), 146.

Vakıf kısıtlamalarının sadece Şâfiî bir hocaya izin veriyor olmasından dolayı mezhebini değiştirmiştir. İbn Hallikân'a göre, bazıları tarafından ekoller arası aşikâr geçişlerinden dolayı kınanmıştır. 532/1137'de Vâsî'te doğan âlim 612/1215'de vefat etmiştir.

Vecihüddin, Bağdâdî'ye sadece gramer yorumlarını öğretmemiş aynı zamanda Enbârî'ye istişare için gittiği zamanlarda onu da yanında götürmüştür. Bağdâdî evine döndüğünde, dersi ezberleyene kadar tekrar tekrar okumuştur. Genelde gecenin çoğunu bunu yaparak geçirmiştir. Bu şekilde uzun süre hocasının ve hocasının hocasının halkalarına devam etmiştir. (eş-şeyh ve şeyhu's-şeyh) Bu hususta ileri bir seviyeye ulaşmış ve sonrasında kendi öğrencilerini yetiştirmeye, İbnü'l-Cinnî'nin grameri ile alakalı kendi yorumlarını aktarmaya başlamıştır.²⁶ Diğer taraftan derslerini camiye ya da eve gidip gelirken dahi ezberleyip tekrarladığından söz etmiş olması, Bağdâdî'nin gayretini, öğrenmeye olan düşkünlüğünü göstermesi açısından önemlidir.

i. İbn Ubeyde el-Kerhî (ö. 605/1208); tam ismi Ebu 'Ubeydullah el-Hüseyn b. Ahmed'tir. Bağdâdî bu âlimin gözetiminde çeşitli eserleri çalışmıştır. Bunların arasında: İbnü's-Serrâc'ın gramerle alakalı *Kitabü'l-Usul*'u ve İbnü'l-Hatib et-Tebrizî'nin *el-'Arûz* adlı eseri de vardır.

Bağdâdî'nin Bağdat'taki geleneksel eğitimi bu şekildedir. Enbârî'nin 577/1181'de ölümü ile Bağdâdî eğitiminde, geleneksel ilimleri tamamen terk etmemekle birlikte, esas olarak yabancı ilimlerle (Felsefe, Matematik, Tıp gibi) ilgilenmeye başlamıştır.

j. Eminü'd-Devle İbnü't-Tilmiz'in oğlu; Bağdâdî ondan çok önemli şeyler öğrendiğini söylemiştir.²⁷ İbn Hallikân da bu öğrenci-öğretmen ilişkisine dikkat çekmiştir.²⁸ Bu eğitim, tıbbî mahiyette bir eğitimidir.

Bağdâdî *Kitabu'n-nasihateyn*'de İbn Tilmiz olarak bilinen İbn Hibetullah Sâid'ten daha iyi bir tabip görmediğini zikreder. Karışıklığı önlemek için bu İbn Tilmiz'in, Şeyhu'l-Musannif (ö. 1165)²⁹ lakaplı kişi olmadığını, onun oğlu olduğunu belirtir ki Şeyhu'l-Musannif'e yetişemediğini onun oğlu olan İbn Tilmiz ile tanıştığını, bu sırada İbn Tilmiz'in yetmiş yaşını aştığını belirtmiştir. Aynı zamanda ölmeden önce Müslüman olan, seksen yaşlarındaki İbn Hibetullah b. Tilmîz'den bir yıl kadar ders aldığını zikretmiş ve bu adam dışında tabip ismini hak edebilecek ikinci bir kişiyi görmediğini de ilave etmiştir.³⁰ Bağdâdî, İbn Tilmiz'in müthiş bir melekeye sahip olduğunu, hastalıklar konusunda sanki bizzat hastalığı yaşamış gibi hüküm verdiğini zikrederek onun için "*Sanki beden şeffaf bir cammış gibi arkasında olanları tavsif ediyor.*" der.³¹

²⁶ İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ'*, 684.

²⁷ İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ'*, 685.

²⁸ İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-Âyân*, 6: 77.

²⁹ Hıristiyan Arap hekimi ve eczacı, ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Doğruyol, "İbnü't-Tilmîz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 233-234.

³⁰ Bağdâdî, *Kitâbü'n-Nasihateyn*, vr. 89^a 17-89^b 1.

³¹ Bağdâdî, *Kitâbü'n-Nasihateyn*, vr. 77^a 13-17.

k. Abdullah İbn Nâ'ili; Bağdâdî, Mağrib'te Abdülmü'min'in 524/1130'da tahta çıkmasına kadar hüküm süren ve bu olaydan sonra Mağrib'i terk eden Berberî³² ailesinin bu üyesinden övgüyle söz etmektedir. Biyografi çalışmalarında kendisinden söz edilmemektedir.³³ Bağdâdî, İbn Nâ'ili'nin öğretme yöntemini garip bulmuşsa da kimya (simya), tılsımlar ve bunlarla ilgili diğer bazı alanlarda kendisine son derece itimat etmektedir. İbn Nâilî özellikle iki yazarın çalışmalarını elinde bulundurmaktadır: Câbir b. Hayyan ve İbn Vahşiyye. İbn Nâ'ili'nin bahsettiği ilimler, Bağdâdî'de bu ilimlere karşı bir sevginin uyanmasına vesile olmuştur.³⁴ Bağdâdî daha sonra, simya dönüşümleri ve deneyleri ile alakalı, Cabir b. Hayyan ve İbn Vahşiyye'ye atfedilen kitapları da incelemiştir.

Bağdâdî 28 yaşına geldiğinde, -kendi ifadesine göre- entelektüellerin hiçbirisi artık onun ilgisini çekmediği için Bağdat'tan ayrılmış ve yaklaşık 45 yıl sürecek seyahatlere çıkmıştır. Ömrünün sonuna kadar sürecek bu seyahatler süresince ilim tahsil etmiştir.

1.2. Musul

Bağdâdî ilk olarak 585/1189'da Musul'a gitmiştir. Burada da âlimlerin azlığından dolayı hayal kırıklığına uğramış fakat sonrasında umulmadık bir şekilde, bir şeyler öğreneceği birkaç kişiyle tanıştığından bahsetmiştir.³⁵

I. Kemaleddin b. Yunus; Ebu'l-Feth Kemaleddin Musa b. Yunus el-Mevsilî, 551/1156'de Musul'da doğmuş ve 571/1175'te Bağdat'ta, Nizamiye'de eğitim görmüştür. İbn Sa'dun el-Kurtubî ve Kemaleddin Enbârî'den gramer öğrenmiştir.³⁶ Babası Yunus el-Mevsilî'nin ölümünden sonra, Kemaleddin b. Yunus, sonradan Kemaliye Medresesi adını alacak olan medresede ders vermiştir. Daha sonra da Musul'daki Amir Zeyneddin camiine bağlandı. Musul'da 639/1242'de vefat etmiştir.³⁷

İbn Muhâcir medresesindeki hocalık konumunun kendisine sağladığı destekle bir yıllık güçlü ve bağımsız çalışmadan sonra Bağdâdî, insanların, özellikle eski ilimlerle alakalı, hayli övdüğü Şihabüddin es-Sühreverdî'den (el-Maktul, ö. 587/1191) haberdar olmuştur. Sühreverdî'nin bazı çalışmalarını takipçilerinden biri olan Kemaleddin b. Yunus'tan temin etmiş³⁸ ve Sühreverdî ile ilgili otobiyografisinde şöyle demiştir:

İnsanların felsefeci Şihab Sühreverdî'nin konuşmalarını heyecanla dinlediklerini duydum. Halk Sühreverdî'nin, mütekaddimîn ve müteahhirîn âlimlerinden, eserlerinin de kudemânın eserlerinden üstün olduğuna inanıyordu. Bunun üzerine Sühreverdî'nin fikirleriyle ilgilenmeye başladım. İbn Yunus'tan -ki o da Sühreverdî'nin görüşlerine inanıyordu- onun eserlerini istedim. Telvihât, Lemha ve Me'aric elime geçti. Bu eserlerde zamane insanının cehline delalet eden şeylere

³² Aslı (المثلثة), Toorawa'nın makalesinde "Almoravid" ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ'*, 685; Toorawa, "A Portrait", 99.

³³ Makdisî, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 146.

³⁴ İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ'*, 685.

³⁵ İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ'*, 686.

³⁶ 'Îmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 7: 356.

³⁷ Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, (Leiden: E.J. Brill, 1937), 1: 859.

³⁸ İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ'*, 686.

rastladım. Bu eserlerde kabul etmediğim konularla ilgili birçok haşiyem vardır ki, bu ahmak adamın sözlerinden daha hayırlıdır. Onun eserlerinde huruf-ı mukattaa da vardır ki, okuyanlara ilahi esrar zannı vermek içindir.³⁹

Kemaleddin b. Yunus, Bağdâdî'ye göre, simyaya da ilgisi olan yetenekli bir matematikçi ve hukukçuydu. Ondan hem Şafiiler hem Hanefiler fıkıh okurken yine nakledildiğine göre Yahudilerle Hristiyanlar da Tevrat ve İncil okumuşlardır.⁴⁰

1.3. Şam

Bağdâdî 586/1190'da Şam'a gitmiştir. Şam'da Selahaddin'in cömert himâyesi etrafında toplanmış bir grup âlimle tanışmıştır: Ebu'n-Necib'in oğlu Cemaleddin Abdüllâtif, Kâtip İbn Talha, İbn Cüheyr sülâlesi mensupları, daha sonra idam edilecek olan vezir İbnü'l-Attar ve vezir İbn Hübeyra bunlardan bazılarıdır.

m. el-Kindi el-Bağdadî en-Nahvî; asıl adı Tâceddin Ebu'l-Yumn Zeyd b. el-Hasan'dır (ö. 613/1217). İbnü'l-Haşşâb, Ebu Mansur el-Cevâlikî ve Ebu'l-Sa'âde eş-Şecerî'den eğitim görmüştür. İlk olarak Halep'te yaşamış, eski giysiler ticareti yapmıştır. Daha sonraları (Selahaddin'in yeğeni olan) Emir İzzeddin Yusuf b. Eyyub ile arkadaşlık etmiş ve onunla birlikte Mısır'a gitmiş, buradaki büyük kütüphanelerden yararlanabilme fırsatı bulmuştur. Sibeveyh'in *el-Kitâb*'ı, Müberred'in *Muktadab*'ı, Ebu Ali el-Fârisî'nin *Îzâh*'ı ve *Tekmile*'sinin yanı sıra yine Müberred'in *Kâmil* adlı eserini ve kaynaklarda Hakîm Tirmizî'ye (ö. 320/932) ait olduğu zikredilen *Kitabü'l-Menhec*'i İbn Mansur'un rehberliğinde çalışmıştır. Bağdâdî onu ve metotlarını garip bulmuş ve terk etmiştir.

Bu dönem boyunca, Bağdâdî kendi kitaplarından bir kaçını üzerine çalışmıştır. Şam'da iken, artık Ma'zene'l-Garbiyye'de yaşayan Abdullah İbn Nailî ile tekrar karşılaşmıştır. Aralarında tartışma konusu olmuş ve etraflarında biri kendisinin lehinde diğeri aleyhinde iki grup oluşmuştur; el-Hatib ed-Devlaî de birinci kesime dâhildi. Bağdâdî kendisinin bizzat İbn Nailî ile konuştuğunu, hem İslamî (*Ulûmü's-Şer'iyye*) hem de rasyonel ilimlerde (*Ulûmü'l-Akliyye*) döneminin eşsiz bir ismi olabileceken, simya ve felsefeye karşı aşırı ilgisinden dolayı ona sitem ettiğini zikretmiştir. İbn Nailî, felsefe ve simyaya olan ilgisinden ötürü birçokları tarafından kötülenmiştir. Nihayetinde İbn Nailî, ed-Devlaî'yi Selahaddin'e şikâyet etmek için Akka'ya doğru yola çıkmış fakat hasta olarak geri dönmüştür. Tedavi görmesine rağmen iyileşemeyip vefat etmiştir. Şam valisi ve hevesli bir simyacı olan el-Mu'temid, İbn Nailî'nin bütün kitaplarına el koymuştur.⁴¹

1.4. Kudüs

Bağdâdî daha sonra Selahaddin'in kampına katılmak için Kudüs ve Akka'ya gitmiştir. İlk olarak kendisinin Musul'daki şöhretinden haberi olan Bahâuddin İbn

³⁹ İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, 686.

⁴⁰ Ramazan Şeşen, "İbn Yûnus, Kemaleddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 452-453.

⁴¹ İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, 686.

Şeddâd⁴² ile karşılaşmıştır. İbn Şeddâd'ın tavsiyesi üzerine Bağdâdî, İbn Şeddâd'ın⁴³ çadırının yakınında olan İmâduddin el-Kâtib'i⁴⁴ ziyaret etmiştir.⁴⁵ Bağdâdî, İmâdüddin el-Kâtib'i sülüs yazı yazmakla meşgul bulmuş ve İmâdüddin, Bağdâdî'yi Kelam konularında sınımıştır. İmaduddin, ayrıca el-Kâdî el-Fâdıl'a⁴⁶ bir ziyaret önerisinde bulunmuştur. el-Kâdî el-Fâdıl da Bağdâdî'yi Kur'an ayetleri üzerine sınımış, Bağdâdî bunun da üstesinden iyi bir şekilde gelmiştir. el-Kâdî el-Fâdıl ona Şam'a gitmesini söylemiştir. Bağdâdî Kahire'ye gönderilmeyi ısrarla istemiş ve sonunda tanıtım yazısı ile birlikte Kahire'ye gitmek için izin alabilmiştir.⁴⁷ Bağdâdî'nin Şam'a veya Kahire'ye gönderilmesi, sadece el-Kâdî el-Fâdıl'ın etkisinin değil, aynı zamanda Bağdâdî'nin ününün de kanıtıdır.

1.5. Kahire

Kahire'ye ilk ulaştığında Bağdâdî bir vekil (muhtemelen hazine sorumlusu, "*vekil beytü'l-mâl*") olan İbn Senâ' el-Mülk ile görüşmüştür. İbn Senâ' Bağdâdî'ye para ve erzak vermiş ve onu bölgenin ileri gelenleriyle (erbâb) tanıştırmıştır.⁴⁸ Evi, el-Hacib Lu'lu Camiindedir. Bağdâdî bize, Kahire'ye gidişindeki niyetinin üç kişiyi aramak olduğunu bildirmiştir; Yasin es-Simyâ'î, Musa b. Meymun ve Ebu Kâsım eş-Şâri'i. Bildiğimiz kadarıyla Bağdâdî her on günde bir el-Kâdî el-Fâdıl'dan talimatlar (vasiye) alıyordu. Fakat tam olarak bu vasiyetlerin içeriği bilinmemektedir.⁴⁹

n. Yasin es-Simyâ'î, *Şezerât*'ta adı geçen Ebu Tâhir İsmâ'il b. Salih b. Yasin es-Sâ'î olabilir. Bağdâdî onu simya ile ilgilendiği için sevmediğini belirtmiş ve onu güzel konuşan (محالي), dolandırıcı (مشعبذ) ve yalancı (كذاب) sıfatlarıyla tavsif etmiştir.⁵⁰

o. Musa b. Meymûn, tam adı Ebu İmrân İbn Meymûn b. Ubeydullah el-Kurtubî olan ve Maimonides olarak da bilinen ünlü Yahudî dinbilimci, filozof ve hekimdir. Kurtuba'da 527/1135'te doğmuş fakat eziyetten dolayı ailesi ile beraber 533/1149'da İspanya'yı terk etmiştir. Fez'de on yıl kaldıktan sonra doğuya seyahat etmiş ve 561/1166'dan bir süre sonra Mısır'a ulaşmış ve orada ilk olarak kuyumcu olarak çalışmıştır. Bu işten sonra önce

⁴² Ebu'l-Mehâsin Yusuf b. Raff' el-Esedî el-Mevsilî Bahâuddin İbn Şeddâd (ö. 632/1234) Musul'da doğup, eğitim görmüş, sonra Bağdat'a gitmiştir ve oradaki Nizamiye'de yardımcı hoca olmuştur. Daha sonra Halep'e, Şam'a ve Selahaddin'e seyahat etmiştir, 584/1188'den 589/1193'e kadar da Selahaddin'in kazaskerliğini yapmıştır. Bkz. 'İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 7: 272.

⁴³ İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-Âyân*, 7, 84-100.

⁴⁴ İmâduddin Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammad el-Kâtib el-İsfahânî (ö.597/1201). Şam'da, Nureddin'e kâtip olarak tayin edilmiş ve kendi onuruna yapılan medresede müderrislik yapmasının yanı sıra bazı diplomatik görevleri de üstlenmiştir. Nureddin'in öldüğü 569/1173 yılında çalıştığı yeri terk edip, hastalığa yakalanacağı Musul'a gitmiştir. Hastalığı atlattıktan sonra iyilik göreceği ve etkisi altında kalacağı Selahaddin'e katılmıştır (İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-Âyân*, 5: 147-153.

⁴⁵ İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-Âyân*, 7: 84-100.

⁴⁶ Muhyiddin Ebu Ali Abdurrahman b. Ali el-Lahmî el-Beysânî el-Askalâni'dir (ö.596/1200). Askalan'da doğmuş, Kahire'deki Divanü'l-İnşâ'da eğitim görmüş ve Kahireli vezir ailelerine kâtip olarak hizmet etmiştir. 563/1169'da İbn Hellal'den kâtibliği devralarak 564/1171'de tahta geçecek olan yeni sultanın, Selahaddin'in kâtibi olmuştur. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-Âyân*, 3: 158.

⁴⁷ İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ'*, 687.

⁴⁸ İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ'*, 687.

⁴⁹ 'İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 6: 531.

⁵⁰ İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ'*, 687.

el-Kâdî el-Fâdıl'ın daha sonra da Melik el-Efdal'ın himayesinde hekim olmuştur. Astım, basur, kişisel temizlik, cinsel ilişki ve ecza konularındaki özet makalelerinin dışında on iki adet de tıp eseri yazmıştır. Kitaplarını Arapça ve İbranice olmak üzere iki dilde yazmış ve 606/1208'de Fustat'ta ölmüştür. Bağdâdî bize onun tıp eserlerinin Galen'in on altı kitabına dayandığını bildirmektedir. Bu, muhtemelen *Kitâbü'n-Nabdü'l-Kebîr* olup dört cilt ve on altı bölümden oluşan kitaptır. İbn Meymûn, on altı yaşındayken içinde çoğunlukla Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin eserlerine dayanan *Mantık San'atı* (*Sinâ'atü'l-Mantık*) isimli bir kitap yazmıştır. Yine 587/1190'da *Delâletü'l-Ha'irîn*'i, (İbranicesi: More Nevochim) dostu olan Yahudilere yazmış ve Bağdâdî de bu kitabı okumuştur. Fakat Bağdâdî'nin bu kitap hakkındaki değerlendirmesi çok serttir: "Kitaba göz attım ve kitabı, Hz. Musa'nın hukuk ve inanç konularındaki usulünü, ıslah ettiğini zannederek ifsâd eden bir kitap olduğunu anladım."⁵¹

p. Ebu'l-Kasım eş-Şâri'i isimli kişi Ebu'l-Kasım Hibetullah b. Ali el-Ensârî el-Busayrî'dir (ö. 598/1201).⁵² Bağdâdî bu adamdan çok etkilenmiştir. Kahire'de aradığı kişilerden birisi de bu adamdır. Camideki bir toplantı sırasında tanıştığı Şâri'î'den klasik ustaların ve özellikle de İskender el-Afrûdîsî, Themistiyus ve Fârâbî'nin eserlerini öğrenmiştir. Bağdâdî, İbn Sînâ'nın hikmeti tekelinde tuttuğunu düşündüğünü fakat sonra Şâri'î'nin kendisindeki bu düşünceyi yok ettiğini anlatmaktadır.⁵³

1.6. Kudüs

Selahaddin'in Frenklerle ateşkes görüşmeleri yaptığı Şaban 588/Ağustos 1192'de Bağdâdî Kudüs'e dönmüş ve Selahaddin'le görüşme fırsatını yakalamıştır. Onunla görüşmeye giderken yanına mümkün olduğu ölçüde kadîm kitaplardan almıştır. Bağdâdî, Selahaddin hakkında onun cömert ve zeki olduğu kaydını düşmüştür. Selahaddin, Bağdâdî'ye aylık 30 dinar maaş bağlamıştır; buna ek olarak oğullarının eklemeleriyle beraber toplamda maaşı 100 dinar olmuştur. Bu, o zamanda çok iyi bir maaştır. Makdisî'nin belirttiğine göre, "Bu miktar, o zamanlarda, üniversitede hukuk hocası olan birisinin aylık maaşının on katıydı. 10 dinar, 14.yy da bir doktorun maaşının yarısına tekabül ediyordu."⁵⁴

1.7. Şam

Bağdâdî, daha sonra Şam'a dönmüş ve Emevî Camii'nde çalışmalarına devam etmiştir. Kendisini kadîm uygarlıklara adanmış ve araştırdıkça da bu konuyu öğrenme isteği artmıştır. İbn Sînâ'ya olan düşkünlüğü oldukça azalmış ve çok geçmeden simyanın mantıksızlığını da fark etmiştir. Daha sonraları "Allah'a şükürler olsun ki beni, çoğu entelektüelin -simya ve İbn Sînâ'nın kitapları ile- mahvolduğu yoldan kurtardı." diyerek

⁵¹ İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, 687.

⁵² 'Îmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 6: 550.

⁵³ İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, 688.

⁵⁴ Makdisî, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 87.

kendisini iflasa götürecektir iki büyük hatadan kurtarıldığını söylemiştir.⁵⁵ Selahaddin'in 27 Safer 589/3 Mart 1193'te Şam'da -Bağdâdî'ye göre doktorunun yetersiz kan almasından dolayı- ölümünden sonra Şam, Selahaddin'in en büyük oğlu olan el-Melik el-Efdal'in yönetimine girmiştir.

1.8. Kahire

Bağdâdî, el-Melik el-Aziz, kardeşi el-Efdal'e (592/1196) karşı Şam'ı kuşatana kadar el-Efdal ile birlikte Şam'da kalmıştır.⁵⁶ Daha sonra Kahire'ye gitmiştir, orada vaktini yine Ebu'l-Kasım eş-Şâri'î ile geçirmiş ve Ezher Camii'nde hoca olarak günlük ders anlatmıştır. Gün doğumundan yaklaşık saat sabah on-on bire kadar, İslâmî ilimlerle ilgili ders veriyordu. Gün ortasında, tıp ve diğer yabancı ilimleri öğrenmek isteyen öğrencileri evinde ağırlıyordu. Başka öğrencilere ders anlatmak için günün sonunda tekrar Camii'ye gidiyordu. Geceleyin de kendi çalışmalarını yapıyordu.⁵⁷ el-Melik el-Aziz'in 595/1198'deki ölümüne kadar hayatına bu şekilde devam etmiştir. Sonrasında Selahaddin'in yaşayan oğullarından aldığı maaşla şehirde bir ev almıştır. Bu sıralarda Mısır veba ile cebelleşmektedir. Bağdâdî bu vebayı ve onu takip eden enflasyonu, en meşhur eseri olan "*Kitabü'l-İfâde ve'l-İ'tibar fi'l-Umuri'l-Müşâhede ve'l-Havâdisi'l-Mu'âyene bi-Ardi Mısır*" isimli kitabında yazmıştır.⁵⁸ Daha sonra el-Melik el-Âdil Seyfuddin Ebu Bekr b. Eyyub (ö.619/1218) sultanlığın yönetimini ele geçirmiş (596/1199-1200) ve Selahaddin'in oğullarını (kendi öz yeğenlerini) dağıtmıştır. Abbasi Halifesi tarafından 604/1207 yılında tanınmıştır.

1.9. Kudüs

Bağdâdî tekrar Kudüs'e gitmiş ve orada Aksa Camii'nde farklı dersler (*Kesir minel-ulûm*) okutmuştur. Bu faaliyeti yanında birçok da eser yazmıştır.⁵⁹

1.10. Şam

604/1207'de Şam'a gitmek için Kudüs'ten ayrılan Bağdâdî, Şam'da bağımsız olarak hukuk/fıkıh öğrettiği Aziziye Camii'nde kalmıştır. Bu sırada birçok öğrencisi vardı ve öğrencileri ona sadece dilbilgisi dersi için değil, kendisinin de sonradan öğrendiği tıp ilmini öğrenmek için de geliyorlardı.

1.11. Halep ve Erzincan

Bağdâdî Halep'e bir sonraki gidişinde (609/1212'den sonra) birkaç eser yazmıştır. Oradan Anadolu'ya geçmiş ve uzun bir süre birkaç eserini ithaf ettiği Erzincan emîri el-Melik Alâuddin Dâvud b. Behram'ın hizmetinde bulunmuştur. Emir, Sultan Alâuddin

⁵⁵ İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, 688.

⁵⁶ İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, 689.

⁵⁷ İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, 689.

⁵⁸ İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, 693-96.

⁵⁹ İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, 689.

Keykubad'ın (saltanatı 616-634/1219-1237) ellerinde ölene kadar Bağdâdî'nin koruyucusu olmuştur.⁶⁰

Bağdâdî 17 Zi'l-Kâde 625'te (18 Ekim 1228) Erzurum'a, 11 Safer 626'da (9 Ocak 1229) Erzincan'a, aynı yıl Rebülevvel ayının ortasında Kemah'a, Cumâdiyelûla ayında Diyarbakır'a, Receb ayında da Malatya'ya gitmiştir. 9 Şevval 626 (31 Ağustos 1229) senesinde Şihabuddin Atabey'in yönetimi altındaki Halep'e ulaşmış ve orada çok güzel karşılanmıştır. Halep'te bulunduğu sırada birçok eser yazmış ve birçok öğrenciye tıp ve kadim ilimler öğretmiştir. Cuma Camii'nde Arapça ve Hadis dersleri de vermiştir. İbn Ebi Usaybi'a'nın bize anlattığına göre, sürekli çalışıyor, yazıyor ve yeni eserler meydana getiriyordu.⁶¹

İbn Ebi Usaybi'a, bu sırada Bağdâdî ile görüşmek istediğinden ama görüşmenin bazı sebeplerden ötürü gerçekleşemediğinden söz eder. Aynı şekilde Bağdâdî de, Şam'a (yani İbn Ebi Usaybi'a'nın olduğu yere) gideceğinden bahsetmiş fakat öncesinde hac yapmaya karar vermiş ve Bağdat'a gidip Halife el-Mustansır'a eserlerini takdim edip oradan da hacca gitmeye niyetlenmiştir.⁶²

1.12. Bağdat

Bağdâdî, Bağdat'a vardıktan hemen sonra, 12 Muharrem 629 (9 Kasım 1231) Pazar günü vefat etmiş ve Verdiye Mezarlığında babasının hemen yanına defnedilmiştir.

2. EĞİTİM HAYATI BOYUNCA OKUDUĞU KİTAPLAR

1. ez-Zeccâc'ın *el-Me'âni'si*; Bu kitap Ebu İshak İbrahim b. Muhammed es-Sarfî ez-Zeccâc'ın *Kitab fî Me'âni'l-Kuran* adlı eseridir.⁶³ Bağdâdî bu çalışmayı, ünlü kadın gramerci Şuhde bt. Ahmed b. el-Ferec b. 'Amr el-İberî'den öğrenmiş olan İbnü'l-Haşşâb'ın okumasına (kıraat) göre öğrenmiştir.

Bağdâdî, Hadis'in yanında Hüsn-i Hat'la, Kur'an ezberiyle ve diğer önemli metinlerin ezberleri ile de meşgul olmuştur ki bunların arasında:

2. *el-Fasih*; Sa'leb'in (ö. 291/904) *Kitabü'l-Fasih* adlı eseridir. *Vefeyât*'da "hacmi küçük ama faydası büyük" diye bahsedilmiştir.⁶⁴

3. Harirî'nin (ö. 516/1122) *Makamât*'ı

4. Mutenebbî'nin (ö. 354/965) *Divân*'ı

⁶⁰ İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, 690.

⁶¹ İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, 690.

⁶² İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, 690. Muhtemelen görüşmenin gerçekleşmemesinin sebebi Bağdâdî'nin önce Bağdat'a gitmesi ve orada vefat etmesidir. Fakat İbn Ebi Usaybi'a, Abdülatif ile ilgili bölümün baş kısmında onunla daha önce görüştüğünden bahsederek şöyle der: "Şam'da bulunduğu sırada -Şam'a son gelişinde- onu gördüm, şeyh kısa boylu, nahif bir bünyeye sahipti." Bkz. İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, 683.

⁶³ 'İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 4: 51.

⁶⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-Âyân*, 1: 102.

5. Sibeveyh'in (ö. yak. 177/793) *el-Kitâb'ı*; gramer çalışması geleneğinde sonraki birçok çalışmaya kaynaklık eden ünlü kitaptır. Kur'an'dan çok sayıda örnek ve İslam öncesi şiirinden binden fazla beyit içeren, oldukça geniş (1000 sayfa civarı) bir çalışmadır. Bağdâdî bu eseri hocası Kemaleddin el-Enbârî'den okuyup ezberlemiştir.

Hocası Kemaleddin el-Enbârî'nin, Bağdâdî'nin kendi ifadesine göre 130 kadar eseri vardı. Bağdâdî bu eserlerin büyük bir kısmını hocasından dinlemiş (sem'an), sınıfta okumuş (kırâaten) ve ezberlemiştir (hıfzen).

Ayrıca çok sayıda mebsûtât (uzun çalışmalar) ve muhtasarât (kısa çalışmalar) okumuştur.

6. Sibeveyh'in *el-Kitâb'ının es-Sirâfî Şerhi*; 290/903'de doğmuş ve 368/979'da ölmüş olan Ebu Sa'id Hasan (el-Hasan) b. Abdullah b. el-Merzubân tarafından yazılmıştır. Müellifi hayattayken bile eser çok meşhur olmuş ve Ebu Ali el-Fârisî onu kıskanmıştır. Aktarıldığına göre Ebu Ali el-Fârisî, 368/979'da 2 bin dirheme şerhin bir kopyasını, içinde hata bulmak amacıyla satın almış fakat hata bulamamıştır.⁶⁵ *el-Kitâb'ın* diğer meşhur yorumcuları şunlardır: Müberred (ö. 315/927), İbnü's-Serrac (ö. 316/928), er-Rummânî (ö. 384/994), el-Me'arrî (ö. 449/1057), ez-Zemahşerî (ö. 538/1143) ve İbnü'l-Hacib (ö. 646/1248).

7. Muberrred'in *el-Muktedab'ı*; *el-Kâmil'in* yazarı, büyük filolog, Basra'da 211/826'da doğmuş ve Bağdat'ta 285/898'de ölmüştür.

8. *el-Luma'*; bu kitap Ebu'l-Feth Osman İbn Cinnî el-Mevsılî'nindir (ö. 392/1002). Bağdâdî tarafından 8 ayda ezberlenmiştir. İbn Cinnî, Bizanslı bir köle olan Süleyman b. Fahd el-Azâdî el-Mevsılî'nin oğlu idi. Oldukça üretken birisiydi; çalışmalarının arasında Arapça sesli ve sessiz harfler hakkında *Sırru's-Sinâ'a* (Sanatın Sırları) başlıklı bir risale ve Mutenebbî'nin divanına bir şerh vardır. Mutenebbî, İbn Cinnî'nin şairliğiyle ilgili olarak, kendisinden daha çok şey bildiğini söylemiştir.⁶⁶ Asıl hocası Ebu Ali el-Fârisî olan İbn Cinnî, 330/941'de doğmuş ve 392/1002'de ölmüştür.

Bağdâdî'nin sözünü ettiği üç *Luma'* yorumu şunlardır:

9. *Samânîni Şerhi* (Ebu el-Kasım Ömer b. Sâbit, ö. 442/1050), İbn Cinnî'nin bir öğrencisidir.

10. *Şerif Ömer b. Hamza Şerhi* (ö. ?)

11. *İbn Berhân Şerhi* (ö. 456/1064).

Ayrıca erişebildiği bütün yorumları okuduğunu söylemiştir.

⁶⁵ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-Âyân*, 3: 463.

⁶⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-Âyân*, 1: 313.

12. *Edebü'l-Kâtib*; ünlü âlim İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889), kadılık memurları için yazdığı bir filoloji-tabanlı elkitabı. Bağdâdî bu eseri altı aydan kısa bir sürede, ezbere öğrendiğini söylemiştir.

13. *Takvimü'l-Lisân*; İbn Kuteybe'ye atfedilen, *Edebü'l-Kâtib*'in bir bölümü ile tıpa tıp aynıdır. Bağdâdî bu eseri günde bir fasikül olmak üzere 14 günde ezberlediğini söylemiştir.

14. *Müşkilü'l-Kur'an*; İbn Kuteybe'nin Kur'an'ın farklı okunuşları, Kur'an'da belagat ve Kur'an'ın taklit edilemezliği üzerine bir risalesi olan *Kitabu Te'vili Müşkili'l-Kur'an*'ıdır.

15. *Garibü'l-Kur'an*; İbn Kuteybe'nin eseri olup tam ismi *Kitâb Tefsîr Garibü'l-Kur'an*'dır. Kur'an'daki zor kelimelerle alakalı filolojik bir yorumdur. Bağdâdî, İbn Kuteybe'nin bu iki eserini de ezberlemiştir.

16a. *el-Îzâh*; Ebu Ali el-Hasan b. Ahmed b. Abân el-Fârisî (ö. 377/987) tarafından hazırlanmış bir gramer çalışmasıdır. 196 bölüme ayrılmıştır. 1-166 arası nahiv, 167-196 arası tasrif ile alakalıdır.⁶⁷ Bağdâdî bu eserle alakalı birçok şerh de okumuştur.

16b. *et-Tekmile*; bu da Ebu Ali el-Fârisî'nin eseridir. Bazı biyografi yazarları *Tekmile* ile *Îzâh*'ı ayrı çalışmalar olarak listeleseler de Kiftî, *Tekmile* için *Îzâh*'ın devamı olduğu kaydını düşmektedir.⁶⁸

17. İbn Durusteveyh'in (ö. 347/958) *Kitabı*; büyük ihtimalle bu eser *Kitâbü'l-Kuttâb*'tır. İbn Durusteveyh, Sa'leb, İbn Kuteybe ve Müberred'in öğrencisidir.⁶⁹

18. *Kitabü'l-Usul*; Bağdâdî bunun İbn Haşşâb (ö. 567/1172) vakfında bulunan bir nüshasını Ribatü'l-Me'muniye'de okumuştur. Bu kitap, İbnü's-Serrâc'ın (ö. 316/929) *Kitabü'l-Usuli'l-Kebir*'idir.

19. *'Aruz*; bu Ebu Zekeriya Yahya b. Ali eş-Şeybânî, İbnü'l-Hatib et-Tebrizî'nin (ö. 502/1109) *Kâfi fi'l-'Arud ve'l-Kavâfi*'sidir.

20. İbn Bâbeşâz'ın *Mukaddime*'si; eser nahivle ilgilidir, müellifi, mücevher tüccarı olan Ebü'l-Hasan İbn Babeşaz (Babişaz) Tahir b. Ahmed b. İdris el-Mısri en-Nahvi el-Cevheri'dir (ö. 469/1077)⁷⁰

21. *Mukaddimetu Hisâb/Hassâb*; bu eser ile ilgili net bir bilgi bulamadık, İbn Haşşâb'ın *Mukaddime* adlı eseri olabilir.

⁶⁷ 'İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 4: 407; Cemaluddin el-Kiftî, *İnbâhu'r-Ruvât alâ Enbâhi'n-Nuhât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Kâhire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1986), 1: 308-310.

⁶⁸ Kiftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, 1: 308-310.

⁶⁹ Celaleddin Suyutî, *Buğyetü'l-Vüât fi Tabakati'l-Lügaviyyîn ve'n-Nühât*, (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, t.y.), 2: 36.

⁷⁰ İbn Tagrîberdî, *Nücümü'z-Zâhire fi Mülûk Mısır ve'l-Kahire*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 5: 105.

Bağdâdî, Büyük âlim ve Nizamiye’de hoca olan, *İhyâu Ulûmi’-d-Din*’in yazarı Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) 4 eserini okumuştur:

22. *Mekâsîd*; bu *Mekâsîdü’l-Felâsife* adlı eserdir.

23. *Mi’yâr*; *Mi’yârü’l-İlm*.

24. *Mîzân*; *Mîzânü’l-Amel*.

25. *Mihakku’n-Nazar*.

Ayrıca İbn Sînâ’nın büyük-küçük bütün kitaplarını okumuştur.⁷¹

26. Behmenyar’ın *Kitabü’t-Tahsil*’i; Ebu’l-Hasan Behmenyar b. Merzubân (ö. 456/1067), İbn Sînâ’nın en meşhur öğrencisidir. *Kitabü’t-Tahsil*, İbn Sînâ felsefesinin mantık, metafizik, fizik ve kozmolojiyi de içeren kapsamlı bir tefsiridir. Behmenyar, *Kitab fi Merâtibi’l-Vücûd* adlı eseriyle de bilinir. İbn Sînâ’nın *Kitabü’l-Mubâhase*’si, bilindiği kadarıyla, Behmenyar’ın sorduğu sorulara İbn Sînâ’nın verdiği cevaplardan oluşmaktadır.

Bağdâdî, Kemaleddin b. Yunus’tan temin ettiği, Sühreverdî’nin şu eserlerini okumuştur:

27. *Telvihât*,

28. *Lemha*,

29. *Me’âric*.

30. *Kitabü’l-Cem Beyne Ra’yeyi’l-Hakimeyn Eflâtun el-İlâhi ve Aristotalis*; aidiyeti şüpheli olmakla birlikte Fârâbî’nin kabul edilen eserdir.

İskender el-Afrudisi (Alexander of Aphrodisias) ortaçağ Avrupa’sı ve İslam dünyasında göz önünde bulundurulması gereken en önemli Aristo yorumcusudur. Bağdâdî’nin onun tıpla ilgili şu iki eserini okumuştur:

31. *Fi’l-Melanhuliya*;

32. *Fi’l-İlel Elletî Tahdusu fi Femi’l-Mi’de*

3. ESERLERİ

Klâsik kaynaklarda, Bağdâdî’ye ait eserlerin geniş bir listesi yer almaktadır. Ona, Tıp, Felsefe ve Mantık alanları başta olmak üzere, 160’tan fazla eser nispet edilmektedir. Bu eserlerin elli üçü Tıp ve Farmakoloji, dördü Zooloji, dördü Botanik, yirmisi Mantık, on sekizi Felsefe, on üçü Nahiv, sekizi Hadis, ikisi Tefsir, ikisi Fıkıh, ikisi Kelâm, onu Metodoloji ve Tarih, dördü de Ahlak ve Siyaset konularında kaleme alınmıştır. Geri kalanlar ise Dil, edebi tenkit, Matematik, seyahat hatıraları, Mineraloji gibi çok farklı

⁷¹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-Âyân*, 4: 216-19.

konular hakkındadır.⁷² R. Taylor, Bağdadi'nin *Mahz el-Hayr* (Liber de causis) adlı Aristo'ya nispet edilen Yeni-Eflatuncu eser üzerine bir şerh yazdığını belirtmektedir.⁷³

Bedevî'nin verdiği listeye göre Bağdâdî'nin kaynaklarda yer alan, günümüze ulaşamayan fakat kütüphanelerde tespit edilmesini umduğumuz Mantık, Felsefe, Ahlâk ve Siyasetle ilgi eserleri şunlardır:⁷⁴

1. *Makâle fi Keyfiyyeti İsti'mâli'l-Mantık*, Anadolu'da bulunurken yazmıştır.
2. *el-Fusûlu'l-Erba'atu'l-Mantikiyye*
3. *Makâle fi'l-Cinsi ve'n-Nev'* h. 604 yılında Şam'da bir soru sahibine verilen cevaptır.
4. *Kitâbun fi'l-Kiyâs*, elli kitapçıktan (kürrâse) oluşmuştur. Daha sonra *el-Medhal*, *el-Makûlât*, *el-İbâre* ve *el-Burhân* da ilave edilerek dört cilde ulaşmıştır.
5. *İsâgûcî* -genişletilmiş-.
6. *Kitâbu's-Semâniyyeti'l-Mantikiyye li'l-Fârâbî*, Fârâbî'nin ilgili eserinin özetidir.
7. *Şerhu'l-Eşkâli'l-Burhâniyye min Semâniyyeti Ebî Nasr*.
8. *Makâle fi Tezyîfi's-Şekli'r-Râbi'*.
9. *Makâle fi Tezyîfi Mâ Ya'tekıduhû Ebu Ali İbn Sînâ min Vucûdi Akyisetin Şartıyye Tünticu Netâice Şartıyye*.
10. *Makâle fi'l-Kiyâsâtı'l-Muhtelitât*.
11. *Peri Hermeneias* -genişletilmiş-.
12. *Makâle fi Tezyîfi Mekâyîsi's-Şartıyye Elletî Yetınuhâ İbn Sînâ*.
13. *Kitâbü's-Semâniyye fi'l-Mantık*
14. *Makâle fi'l-Ekyiseti'l-Vaz'ıyye*.
15. *Makâle fi Eczâi'l-Mantık et-Tis'a*
16. *Makâle fi'l-Kiyâs*.
17. *Makâle alâ Ciheti't-tavti'e fi'l-mantık*
18. *Havâşî alâ kitâbi'l-Burhân li'l-Fârâbî*.
19. *et-Tabîyyât*, Simâ'dan His ve Mahsûs'a kadar, 3 cilttir.

⁷² İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ'*, 693-96.

⁷³ Richard Taylor, "Abd al-Latif Baghdadî's Epitome of the Kalam fi Mahd al-Khayr (Liber de Causis)", *Islamic Theology and Philosophy*, ed. Michael Marmura, (Albany: State University of New York Press, 1984), 236.

⁷⁴ İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ'*, 693-96; Abdurrahman Bedevî, *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslam'ın Rolü*, çev. Muharrem Tan, (İstanbul: İz Yay. 2002), 214-16.

20. *Kitâbu's-simâ et-tabî*, 2 cilttir.
21. *Makâle fi'n-nihâye ve'l-lânihâye*.
22. *Makâle mûceze fi'n-nefs*.
23. *Makâle fi'l-âdât*.
24. *Tehzîbu mesâili "mâ bâl" li-Aristoteles*.
25. *Makâle fi'r-reddi alâ İbn el-Heysem fi'l-mekân*.
26. *Makâle fi'l-milel*.
27. *Risâle fi'l-mümkin*.
28. *Makâle fi ma'na'l-cevheri ve'l-araz*.
29. *el-Kelime fi'r-rubûbiyye*.
30. *Kitâbu'l-Hikmeti'l-Alâiyye*, Metafizikle ilgili bu kitabı, Erzincan emîri Alâuddîn Dâvud b. Behrâm için kaleme almıştır.
31. *Makâle fi'r-reddi ale'l-yehûdi ve'n-nasârâ*.
32. *Makâletân fi'r-reddi ale'l-yehûdi ve'n-nasârâ*.
33. *Te'rîsu'l-fiten fi'l-mantık ve't-tabî ve'l-ilâhî*.
34. *el-Kitâbu'l-câmiu'l-kebîr fi'l-mantık ve'l-ilmî't-tabî ve'l-ilmî'l-ilâhî*, yirmi küsur yılda ortaya konmuş on ciltlik bir eserdir.
35. *Mes'ele fi't-tenbîh alâ sebîli's-saâde*.
36. *Makâletâni fi'l-medîneti'l-fâzıla*.
37. *Makâle fi's-siyâseti'l-ameliyye*.
38. *Kitâbu'l-Umde fi usûli's-siyâse*.
39. *Makâle fi'l-kader*.
40. *Ahd ile'l-hukemâ*.
41. *el-Merâkî ile'l-gâyeti'l-insâniyye*.
42. *Hikem mensûre*.
43. *Tehzîbu kelâmi Eflâtun*.

3.1. Günümüze Ulaşan Eserleri

1. *el-İfâde ve'l-i'tibar fi'l-umûri'l-müşâhedeti ve'l-havâdisi'l-muâyeneti bi ardi Mısır*

Batı'da ve İslam âleminde bilinen en meşhur eseridir. Mısır'da bulunduğu sırada kaleme aldığı hacim bakımından küçük, fakat muhteva açısından çok zengin olan bu eser, o dönemdeki Mısır'ın coğrafi, topoğrafik, sosyal ve iktisadi durumu hakkında oldukça

değerli bilgiler vermektedir. Eser, XVIII. yüzyıl başlarından itibaren Batı dünyasında da tanınmış, Lâtince, Almanca ve Fransızcaya tercüme edilmiştir.

2. *Makâle fi'l-mesâili't-tabîyye*

Bu eserin yazma nüshası *Makaletân fi'l-Havâs* ile birlikte Escorial'da bulunmaktadır. (Darenbûr Fihristi Sayı:889)

3. *Makaletân fi'l-havâs*

Müellifin beş duyuyu tıp açısından inceleyen iki makalesi, *Risale fi'l-Marazi'l-Müsemma Diyabitis* adlı risalesiyle birlikte Said Abduh tarafından (Kuveyt, 1972) neşredilmiştir.

4. *Risale fi'l-marazi'l-müsemma diyabitis*

Şeker hastalığı hakkındaki eseri, Diyabet Risalesi adıyla neşredilmiştir. Bu eserin yazma nüshası Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi Hüseyin Çelebi 823 numaradaki Bağdâdî mecmuasında mevcuttur. Eser Said Abduh tarafından (Kuveyt, 1972) neşredilmiştir.

5. *Muhtasar fîmâ ba'de't-tabîa*

Eserin iki yazma nüshası vardır. İlki Teymûr Kütüphanesi Hikmet bölümünde 117 numarada kayıtlı nüshadır. Bu nüsha 16-178 sayfaları arasını kapsamaktadır. Bu yazmanın büyük bölümü *Min Kitâbi "Fî mâ ba'de't-tabîa" li-Abdi'l-latîf Yûsuf el-Bağdâdî* adıyla A. Bedevî tarafından *el-Eflâtûniyye el-Muhdese inde'l-Arab* (Bedevî, 1977, s. 248-256) adlı eserin içinde neşredilmiştir. Diğer nüsha İstanbul'da bulunmaktadır (Bedevî, 2002, s. 216).

6. *Kelâmü Abdillatif b. Yusuf b. Muhammed b. Ali el-Bağdâdî alâ şey'in mimmâ kâlehu İbn Hatîb er-Reyy alâ ba'zı kitâbi'l-Kânûn fi't-Tıb li'bni Sînâ*

Bağdâdî'nin, Fahreddin Razi'nin, İbn Sînâ'nın *el-Kanun* adlı eserindeki bazı bölümler üzerine söyledikleri hususundaki eleştirisini içeren bu eser yazma olarak Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi Hüseyin Çelebi 823 numaradaki Bağdâdî mecmuasında mevcuttur.

7. *Kavlu Abdillatif b. Yusuf alâ hâli İbn Hatîb er-Reyy fî tefsîrihi Sûreti'l-İhlâs*

Bağdâdî'nin Halep'te h. 612 senesinde yazdığı, Fahreddin Râzi'nin İhlas Suresi tefsiri hususunda eleştirisini içeren bu eser Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi Hüseyin Çelebi 823 numaradaki Bağdâdî mecmuasında mevcuttur.

8. *Risaletün fî mücadeleti'l-hakîmeyn el-kimyâî ve'n-nazarî*

Kimyacı ve Teorik felsefeci (Nazarî) iki hakîmin tartışmasını içeren bu eser Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi Hüseyin Çelebi 823 numaradaki Bağdâdî mecmuasında mevcuttur.

9. *Risâletün fi'l-meâdin ve keşfu şübehi ehli'l-kimyai (Fusûlün hikemiyyetün mütenezzi'atün)*

Madenler ve Kimyacıların (simyacıların) şüpheleriyle ilgili bu eser Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi Hüseyin Çelebi 823 numaradaki Bağdâdî mecmuasında mevcuttur.

10. *Risâletün li'l-İskender fi'l-Fasl hâssaten ve mâ huve kelimâtun tayyibe*

Bu eser Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi Hüseyin Çelebi 823 numaradaki Bağdâdî mecmuasında mevcuttur.

11. *Makâletün fi'l-mizâc*

Mizac ile ilgili bu eser Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi Hüseyin Çelebi 823 numaradaki Bağdâdî mecmuasında mevcuttur.

12. *Makâletün fi'l-mekân*

Bu eser Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi Hüseyin Çelebi 823 numaradaki Bağdâdî mecmuasında mevcuttur.

13. *Kitâbü'n-nasihateyn*

Tıp ve Felsefe konusunda Bağdâdî'nin iki nasihatini içerir.⁷⁵ Eser Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi Hüseyin Çelebi 823 numaradaki Bağdâdî mecmuasında mevcuttur.

14. *Şerhu'l-fusûl li-Bukrat*

Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fâzıl Ahmet Paşa Koleksiyonu 34Fa 885/1 numarada kayıtlıdır.

15. *Şerhu takdimeti'l-marife*

Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fâzıl Ahmet Paşa Koleksiyonu 34Fa 885/2 numarada kayıtlıdır.

16. *el-Kitâbu'l-celî fi'l-hisâbi'l-hindî*

Matematik tarihi açısından dikkate değer bir eserdir. Eser Afyon Gedik Ahmet Paşa Kütüphanesi, nr. 17211'de kayıtlıdır. (Fazlıoğlu, 2014, 167-168)

4. İLİM TALEBELERİNE TAVSİYELERİ

⁷⁵ Eser yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Enes Taş, Abdülatif el-Bağdâdî'nin Kitâbü'n-nasihateyn Adlı Eseri: Tahkikli Neşir ve Muhteva Analizi (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) Bursa 2011;

Bağdâdî'nin ilme ve ilim talebelerine bakışını daha iyi anlamak için, onun çeşitli eserlerinde belirttiği ve İbn Ebi Usaybia'nın, *Tabakat* adlı eserinde zikrettiği tavsiyelerini aktarmakta fayda vardır. Bağdâdî'nin ilim talebelerine tavsiyeleri şöyledir:

Her gece yatağına yattığın zaman kendini hesaba çekmeli, gün boyunca yaptığın iyilikler için Allah'a şükretmeli, yaptığın kötülükler için O'ndan af dilemeli ve onları bir daha yapmamaya karar vermelisin. Sonra da ertesi gün yapabileceğin iyilikleri düşünmeli ve bu konuda sana yardım etmesi için O'na dua etmelisin.

Anlama kabiliyetin ne kadar iyi olursa olsun, ilimleri herhangi bir yardım almaksızın yalnızca kitaplardan öğrenmemeni tavsiye ederim. Öğrenmek istediğin her ilim için hocalara başvur. Eğer başvurduğun hoca sınırlı bir bilgiye sahipse, ondan daha üstün bir başkasını bulana kadar onun verebileceği her şeyi al. Ona saygı ve hürmet göstermelisin. Eğer sahip olduğun dünyevî servetten ona bir şeyler vermeye gücün yetiyorsa bunu yap. Buna gücün yetmiyorsa, o zaman güzel söz ve övgülerle ona bir karşılık vermeye çalış.

Bir kitap okurken, onu ezberleyebilmek için elinden gelen tüm çabayı sarf et ve onu çok iyi kavra. O kitabın bir anda kaybolduğunu düşün. Bundan hiç etkilenmemeli ve onsuz yapabilmelisin. Bir kitap üzerinde çalışırken kendini tümüyle ona ver, başka bir kitapla ilgilenme, okuduğun kitaba ayırmayı düşündüğün zamanı bir başkası için harcama. Aynı şekilde, iki ilmi bir arada öğrenmeye çalışma; bir iki yıl ya da ne kadar gerekiyorsa düzenli olarak yalnızca bir ilimle ilgilen, onu hallettikten sonra diğerine geç. Fakat bir ilmi öğrendiğin zaman onu bir kenara bırakabileceğini de zannetme. Aksine onunla ilişkini sürdürmelisin ki, o konudaki bilgilerin zayıflamasın ve daha da gelişsin. Bunun yolu da, sürekli hatırlayarak ve ezberden tekrar ederek o bilgileri canlı tutmaya çalışmaktır. Eğer o konuya yeni başlayan biriyisen (mübtedî) sesli okuyarak, sesli çalışarak ve arkadaşlarıyla karşılıklı müzakere ederek, eğer eğitimini tamamlamış bir âlim isen ders vererek ve kitap yazarak bunu yapabilirsin. Bir ilmi öğretme ya da o ilim hakkında münazara yapma görevini üzerine aldığın zaman, onu bir başka ilimle karıştırma. Çünkü her ilim kendi başına yeterlidir ve başkalarına ihtiyaç duymaksızın var olabilir. Bir ilim için bir başka ilme müracaat etmen, o ilmin konularını inceden inceye tetkik etme konusundaki başarısızlığını gösterir; tıpkı iyi bilmediği bir dil için başka bir dilden yararlanan kimse gibi.

İnsan tarih kitaplarını okumalı, geçmişte yaşamış insanların hayatlarını (siyer) ve milletlerin tecrübelerini tetkik etmelidir. Bu sayede, sanki kısa ömrünü geçmişte yaşamış toplumlarla birlikte geçirmiş, onlarla çok yakın ilişkiler kurmuş ve onlar arasındaki iyilerle kötülerini tanımış gibi olacaktır.

Davranışlarında asr-ı saâdeti (es-sadru'l-evvel) örnek almalısın. Bu yüzden, Peygamber'in (s.a.v) hayatını oku, fiil ve davranışlarını incele, onun izinden yürü ve onu taklid edebilmek için elinden gelen çabayı sarf et. Yeme-içme, giyim-kuşam, uyuma ve uyanma, hastalık ve tedavi, eğlence ve güzel kokular kullanma gibi konularda onun alışkanlıklarını, Rabbiyle, eşleriyle, dostları ve düşmanlarıyla kurduğu ilişkileri öğrendiğin ve öğrendiklerinin az bir kısmını bile uyguladığın zaman, çok huzurlu bir insan olacaksın.

Nefsini çok suçlamalı ondan hoşnut olmamalısın. Düşüncelerini âlimlere ve onların eserlerine arz ederek kritik etmeli, acele etmekten kaçınmalı ve teennî ile hareket etmelisin. Kibirden kaçınmalısın, çünkü kendini beğenmek ayağını kaydırır, dikbaşlılık düşmene sebep olur. Âlimlerin kapısına gidip gelerek alını terlemeyen fazilette derinleşemez, âlimler tarafından kınanmayan insanların hürmetine muhatap olamaz ve âlimlerin eleştirilerine muhatap olmayan kendisini kabul

ettiremez. Çalışmanın sıkıntısına tahammül etmeyen bilginin tadını alamaz. Zahmet çekmeyen muvaffak olamaz.

Çalışma ve fikrî faaliyetin sona erince, özellikle yatma vaktinde, dilini Allah'ın zikriyle ve O'na hamd ile meşgul et ki, ruhun O'na doysun, hayalin O'nunla dolsun ve uykunda bile O'nu an.

Dünya işleri sebebiyle sevinip mutlu olduğun zaman, ölümü, hayatın fâniliğini ve nice hayal kırıklıklarıyla dolu olduğunu hatırla. Seni üzen bir durumla karşılaştığın zaman, 'Biz Allah'a aitiz ve O'na döneceğiz' de. Gafletle bir şey yaptığın zaman istiğfar et. Ölüm düşüncesini gözünün önünden ayırma, ilim ve zühdü ahret azığı yap.

Allah'a itaatsizlik yapmak istersen, bunu yapmak için O'nun seni göremeyeceği bir yer ara. Fakat bil ki, kulunun yaptıklarını gören gözler olarak insanlar O'na hizmet etmektedir ve Allah gizlemeye kâdir olsa bile kulundaki güzellikleri ve örtmeye kâdir olsa bile ondaki çirkinlikleri insanlara gösterir. Her kulun içindeki benlik Allah'a âşikârdır ve Allah da onu kullarına âşikâr eder. Öyleyse sen de içindeki benliği (bâtın) dışındakinden (zâhir) daha iyi hale getirmeye ve kimsenin bilmediği özel hayatını (sır) toplum içindeki hayatına (alâniyet) göre daha temiz hale getirmeye özen göster.

Bu dünya sana sırtını dönerse sakın şikâyet etme. Çünkü sana ilgi ve alaka gösterecek olsa, seni faziletleri elde etmekten alıkoyacaktır. Zengin bir kimsenin ilmin derinliklerine dalması az rastlanan bir durumdur. Bu ancak, çok onurlu olması ya da ilmi elde ettikten sonra zengin olması halinde mümkün olabilir. Ben, bu dünyanın ilim peşinde koşan kişiye yüz çevireceğini söylemiyorum. Aksine o dünyaya yüz çevirmelidir. Çünkü onun her türlü çabası ilim içindir, dünyevî şeylere ayıracak zamanı yoktur. Dünyevî şeyler ancak hırsıyla elde edilebilir, onları elde etme yollarına ve araçlarına çok kafa yormak gerekir. Dünya, sebeplerine sarılmayan kişinin ayağına gelmez. Ayrıca ilim peşinde koşan kişi, bayağı işlerle, değersiz menfaatlerle ve bin bir türlü ticaretle uğraşmayacak kadar, kendisini zenginlerin yanında küçük duruma düşürmeyecek ve huzurlarına girebilmek için kapılarında beklemeyecek kadar şereflidir. Bir arkadaşımın bununla ilgili olarak şöyle bir beyti vardı:

"İlimleri peşinde iştiyakla koşan kişiyi mahrum bırakır,

Hırslı kazancın bayağılığından ilimlerin şerefi"

Bu dünyaya ait şeyleri elde etmek için başvurulacak her türlü yol, boş zaman, kabiliyet ve yoğun bir çaba ister. Çalışmalarına kendisini vermiş bir öğrenci, bunların hiçbirisine güç yetiremez. Fakat elinde dünyayı elde etmesine yarayacak araçlar olmaksızın, dünyanın onun ayağına gelmesini bekler. Yani kendisi gerektiği gibi dünya için çaba sarfetmeyecek ama dünya onun peşinden gelecektir. Böyle düşünmesi haksızlık ve insafsızlıktır. Ancak öte yandan, bir kimse bir ilme hâkim olur ve o alanda meşhur olursa, insanlar her taraftan etrafını sarar, kendisine pek çok makam teklif edilir, böylece dünya ayağına gelmiş ve şerefini feda etmeksizin dünyayı elde etmiş olur, şerefi ve dindarlığı da tertemiz kalır.

Bil ki ilim, sahibinin üzerinde onu belirgin hale getiren bir iz ve hoş bir koku bırakır, onun üzerinde dikkatleri çeken bir aydınlık ve nur oluşturur; tıpkı yeri gizlenemeyen ve ne sattığı herkesçe bilinen bir misk tüccarı ya da gecenin zifiri karanlığında el feneriyle yürüyen bir adam gibi. Dahası ilim adamı nerede ve hangi durumda olursa olsun ilgi ve itibar görür; çevresinde daima kendisine ilgi duyan, onun yanında onunla birlikte olmaya çalışan ve ona yakın olmaktan mutlu olan insanlar

toplanır. Şunu da bil ki, ilim yavaş yavaş sızar ve sonra bitkinin büyümesi ya da kaynak suyunun fişkırması gibi birden fişkirmaya başlar, toplumdaki topluma, ülkeden ülkeye intikal eder.⁷⁶

DEĞERLENDİRME

Bağdâdî, hayatının büyük bir bölümünü bilginin peşinde seyahat ederek geçirmiş, çok yönlü ve velud bir âlimdir. O seyahatlerini XIII. yüzyıl İslam dünyasının en önemli merkezleri olan Bağdat, Musul, Halep, Şam, Kudüs, Kahire ve Anadolu'da Erzincan, Erzurum ve Malatya gibi bölgelere yapmıştır. Bağdat'ta geleneksel İslamî ilimleriyle başlayan tahsiline, gerçekleştirdiği seyahatler sayesinde Mantık, Felsefe, Tıp, Coğrafya ve Tarih gibi aklî ilimleri de dâhil etmiştir. Hakikatin peşinde geçen ömrünün ilk yıllarında İbn Sînâ, Gazzâlî ve Sühreverdi gibi düşünürlerin eserleriyle tanışmıştır. Aynı zamanda Selahaddin Eyyubî, İmâduddin el-Kâtib el-İsfahânî ve el-Kâdî el-Fâdıl gibi siyasî şahıslarla; Musa b. Meymûn, Kemaleddin b. Yunus gibi âlimlerle de bizzat görüşmüş ve kendilerini tanıma fırsatı yakalamıştır.

Bağdâdî'nin düşüncesinde, *-Uyûnu'l-enbâ'* da İbn Usaybia'nın da belirttiği gibi-felsefî alan esas alındığında Aristoteles'in eserleri merkezî bir öneme sahiptir. Felsefeye İbn Sînâ'nın eserleriyle ilgi duymaya başlamış fakat Kahire'de bulunduğu sırada tanıştığı bir âlim -Ebu'l-Kasım eş-Şâri'i- sayesinde İskender Afrûdisî, Themistius ve Fârâbî'nin eserlerine de vakıf olmuştur. Bu sayede Aristoteles'in eserlerine yönelmiş ve İbn Sînâ'yı kıyasıya eleştirmiştir. Aslında Bağdâdî'nin hem felsefî hem de tıpla ilgili düşüncesinde genel olarak yaşadığı dönemin kültürel durumuna eleştirel bir bakış vardır. Zira o, *Kitâbu'n-Nasihateyn* adlı eserinde çağının hem tıp sahasında hem de felsefî düşünce sahasındaki durumunu ciddi bir şekilde eleştiri konusu yapmıştır.

Bağdâdî'nin, çağının felsefî düşüncesine yönelik eleştirel bir tavır benimsemesi, bir taraftan çok yönlü bir âlim olmasının ve tahsil ettiği geniş ilmî literatürün, diğer taraftan da hikmetin peşinde yaptığı yolculukların ve bu sayede değişik âlimlerle yaptığı ilmî müzakerelerin bir neticesidir. Aslında o, Endülüslü İbn Rüşd'ün temsil ettiği felsefî düşüncedeki gelenekçiliğin doğudaki temsilcisidir. Ona göre İbn Sînâ, felsefî düşüncede "gelenekten kopmayı" temsil eder, dolayısıyla öze dönüş için müracaat edilmesi gereken kişi Fârâbî'dir.

XIII. yüzyılda yaşamış bir düşünür olarak Bağdâdî'nin ilmî serüveninin sunulmaya çalışıldığı bu çalışma ile hem o dönemin şartları ve hem de o döneme tanıklık etmiş bir düşünürün zihin dünyasının deşifre edilmesi amaçlanmıştır. Bağdâdî gerçekten de döneminin üretken âlimlerinden biridir. Fakat çeşitli kaynaklarda kendisine nispet edilen yüzü aşkın eser olmasına rağmen onlardan sadece on üç kadar eseri günümüze ulaşmıştır. Bu durumda 1231 yılında Bağdat'a giderek Halife el-Mustansır'a bazı eserlerini takdim etme düşüncesi de etkili olmuş olabilir. Zira bu ziyareti müteakip Bağdat'ta hastalanıp

⁷⁶ İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ'*, 691-93.

vefat etmiştir. Dolayısıyla 1258 yılında Moğolların Bağdat'ı yağmalaması esnasında Bağdâdî'nin eserleri de bu elîm hadiseden nasibini almış olabilir. Ancak biz yine de Bağdâdî'nin bazı eserlerinin tozlu kütüphane raflarında tespit edilebileceği yönündeki umudumuzu korumaktayız.

KAYNAKÇA

- Ahmet Hulûsi Köker, "Abdüllatif Bağdadi'nin Hayatı ve Tıbbî Eserleri", *Gevher Nesibe Sultan Anısına Düzenlenen Abdüllatif Bağdadi Kongresi Tebliğleri*, ed. Ahmet Hulûsi Köker, Kayseri: Erciyes Üni. Matbaası, 1993, 1-10.
- Bedevî, Abdurrahman. *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslam'ın Rolü*, çev. Muharrem Tan, İstanbul: İz Yay. 2002.
- Bedevî, Abdurrahman. *el-Eflâtuniyyetü'l-muhdese inde'l-Arab*, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1977.
- Brockelmann, C. *Geschichte der Arabischen litteratur* I-III, Leiden: E.J. Brill. 1375/1956.
- Doğruyol, H. "İbnü't-Tilmîz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 233-234. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- el-Bağdâdî, Abdüllatif. *Kitabü'n-Nasihateyn*, Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi 823.
- el-Kıftî, C. *İnbâhu'r-Ruvât alâ Enbâhi'n-Nuhât*. I-IV thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kâhire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1986.
- Fazlıoğlu, İ. *Kayıp Halka*, İstanbul: Papersense Yayınları, 2014.
- İbn Ebi Usaybia. *Uyûnu'l-Enbâ' fi Tabakâti'l-Etîbbâ'*, thk. Nizar Riza. Beyrut: Mektebetü'l-Hayât, 1965.
- İbn Hallikan *Vefeyâtü'l-Âyân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas. I-VIII. Beyrut: Dar-ı Sâdir, t.y.
- İbn Tagrîberdî. *Nücûmü'z-Zâhire fi Mülûk Mısr ve'l-Kahire*. thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin. I-XVI. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-İmâd. *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, thk. Abdülkâdir el-Arnâvut-Muhammed el-Arnâvut. I-X. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1991.
- Kaya, Mahmut. "Abdüllatif el-Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 254-255. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Makdisî, G. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, çev. A. H. Çavuşoğlu, H. T. Başoğlu. İstanbul: Gelenek Yay, 2004.
- Makdisi, G. *Rise of Collages: Institutions of Learning in Islam and The West*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.
- Safedî. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvut, Türkî Mustafa. I-XXIX. Beyrut: İhyau't-Türâsi'l-Arabî, 2000.
- Suyutî, C. A. *Buğyetü'l-Vüât fi Tabakati'l-Lügaviyyîn ve'n-Nuhât*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, (t.y).
- Şeşen, R. "İbn Yûnus, Kemaleddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 452-453. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Taylor, R. "Abd al-Latif Baghdadî's Epitome of the Kalam fi Mahd al-Khayr (Liber de Causis)", *Islamic Theology and Philosophy*. Ed. Michael Marmura. Albany: State University of New York Press, 1984.
- Toorawa, S. "A Portrait of Abd al-Latif al-Baghdadi's Education and Instruction" *Law and Education in Medieval Islam*, ed. Joseph E. Lowry, Devin J. Stewart, Shawkat M. Toorawa. Great Britain, 2004.
- Wüstenfeld, H. F. *Geschichte der Arabischen Arzte und Naturforscher*, Gottingen. 1840.

MUHAMMED HAYÂT ES-SİNDÎ'NİN (ö. 1163/1750) FETHU'L-VEDÛD 'ALÂ VAHDETİ'L-VÛCÛD İSİMLİ VAHDET-İ VÛCÛD REDDİYESİNİN TAHKİKİ VE ELEŞTİRİSİ*

Orkhan MUSAKHANOV**

Öz

Tevhidin vahdet-i vücûd şeklinde yorumu, İbnü'l-Arabî'den (ö. 638/1240) bu tarafa lehinde ve aleyhinde üzerine en çok eser telif edilen -diğer bir ifadeyle üzerine reddiye ve müdafaa yazılan- konulardan biridir. Vahdet-i vücûd eleştirilerini, dinin tasavvufi yorumunu büyük ölçüde reddedenlerin eleştirileri ile İbnü'l-Arabî öncesi tasavvufu kabul edip İbnü'l-Arabî'nin önderliğinde teessüs eden vahdet-i vücûd merkezli tasavvufu kabul etmeyenlerin eleştirileri olarak ifade etmek mümkündür. Muhammed Hayât es-Sindî büyük ölçüde takipçisi olduğu İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi İbnü'l-Arabî öncesi tasavvufu olumlayan ve İbnü'l-Arabî ve takipçilerini olumsuzlayan Nakşebendî tarikatına mensup bir sûfidir. Hayât es-Sindî aynı zamanda dinin tasavvufi yorumunu büyük ölçüde bütünüyle reddedenlerin önderi Muhammed b. Abdülvehhâb'ın da (ö. 1206/1792) en etkili hocalarından birisidir. Bu makalede Hayât es-Sindî'nin; İbnü'l-Arabî, Konevî (ö. 673/1274), Tilimsânî (ö. 690/1291) ve İbnü'l-Fârîz'dan (ö. 632/1235) yaptığı nakiller ve reddiyeleri altında telif ettiği *Fethu'l-vedûd 'alâ vahdeti'l-vücûd* isimli risalenin tahkiki yapılacak ve onun diğer tasavvufi eserleri olan *Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiyye* ve *el-İlânetü's-Samediyye fi't-Tarikati'n-Nakşebendiyye* eserleriyle karşılıklı bir şekilde incelenerek reddiyenin tutarlılığı tartışılacaktır. Hayât es-Sindî'nin *Fethu'l-vedûd* isimli vahdet-i vücûd eleştirisi tahkik ve tercüme edilerek onun diğer tasavvufi eserleriyle kısmen mukayesesi ve ayrıca hayatı ve eserlerinin tam listesinin tespitinin denemesi ile onun hakkında daha detaylı çalışmalara zemin hazırlanması amaçlanmıştır.

Anahtar kelimeler: Muhammed Hayât es-Sindî, Tasavvuf, Vahdet-i vücûd, Reddiye, Reddiyenin Eleştirisi.

A CRITICAL EDITION AND CRITIQUE OF MUHAMMAD HAYÂT AL-SİNDÎ'S (D. 1163/1750) REFUTATION OF WAHDAH AL-WUJÛD IN HIS WORK ENTITLED *FATH AL-WADÛD 'ALÂ WAHDAH AL-WUJÛD*

Abstract

Ibn 'Arabî's (d. 638/1240) interpretation of tawhîd (oneness of God) in the form of waḥdah al-wujûd (oneness of being) has hitherto been a topic on which the most works have been authored in favor or against it, that is to say, a topic most written on in its refutation and defense. It is possible to explain the criticisms of those who do not accept waḥdah al-wujûd-centered Sufism, which had established Ibn 'Arabî as its pioneer, as criticisms of waḥdah al-wujûd rooted in critiques that are mostly from those who reject Sufistic interpretations of the religion and accept Sufism prior to Ibn 'Arabî. Muḥammad Ḥayât al-Sindî was a Sufi belonging to the Naqshbandî tariqah who had followed Ibn Taymiyyah (d. 728/1328) and, like him, accepted to a large extent pre-Ibn 'Arabî Sufism and negated Ibn 'Arabî and his followers. At the same time, Ḥayât al-Sindî was one of the most influential teachers of Muḥammad b. 'Abd al-Wahhâb (d. 1206/1792) who was foremost to principally reject Sufistic interpretations of the religion. This paper will present a critical edition of Ḥayât al-Sindî's narrations and refutations of Ibn 'Arabî, Konevî (d. 673/1274), Tilimsânî (d. 690/1291), and Ibn Fârîz (d. 632/1235) which was compiled under *Fath al-Wadûd 'alâ Waḥdah al-Wujûd*, and in addition it will comparatively analyze it with another one of his Sufi works, *Sharḥ al-Hikam al-Atâiyyah* and *al-I'ânah al-Samadiyyah fî al-Tariqah al-Naqshbandiyyah*, and discuss the consistency of the refutation. The intended objective in translating and presenting a critical edition of Ḥayât al-Sindî's criticism of waḥdah al-wujûd in *Fath al-Wadûd* and partially comparing it with Sindî's other Sufi work, and attempting to present Ḥayât al-Sindî.

Keywords: Muḥammad Ḥayât al-Sindî, Tasawwuf, Waḥdah al-Wujûd, Refutation, Critique of Refutation

* Makale Gönderim Tarihi: 31 Ekim 2018

Makale Kabul Tarihi: 6 Aralık 2018

** Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı; Ass. Prof. Dr., Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Mysticism; Afyonkarahisar, Turkey; orxan.musaxan@gmail.com; orcid.org/0000-0002-9081-3771.

GİRİŞ

Tevhidin vahdet-i vücûd şeklinde yorumu İbnü'l-Arabî'den (ö. 638/1240) bu tarafa lehinde ve aleyhinde üzerine en çok eser yazılan konulardan biridir. Vahdet-i vücûd eleştirilerine gelince bunu ikiye ayırmak mümkündür. Birinci grup İbnü'l-Arabî öncesi ve sonrası ayırımına gitmemek üzere dinin tasavvufi yorumunu büyük ölçüde toptan kabul etmeyenlerdir. İkinci grup ise İbnü'l-Arabî öncesi tasavvufu kabul edip İbnü'l-Arabî'yle teessüs eden tasavvufu diğer bir ifadeyle girift ve daha derinlikli yorumlarla ifade edilen tasavvufu kabul etmeyenlerdir.¹ İbnü'l-Arabî'nin ve takipçileri olan Ekberî'lerin söz konusu tasavvuf anlayışı daha ziyade muarızları tarafından 'felsefi tasavvuf' olarak nitelendirilmiştir. Zikri geçen iki grubun mensupları arasında üslup ve yöntem farklılıklarına girmeden şu ifade edilebilir: Muhammed Hayât es-Sindî bu çalışmada tespit edileceği üzere takipçisi olduğu İbn Teymiyye gibi İbnü'l-Arabî öncesi tasavvufu olumsuzlayan ve Ekberî gelenele oluşan tasavvufi bakışı olumsuzlayan Nakşbendî tarikatına mensup bir sûfidir. Hayât es-Sindî aynı zamanda birinci gruba mensup olanların önderi Muhammed b. Abdülvehhâb'ın (ö. 1206/1792)² da en etkili hocalarından birisidir. Hayât es-Sindî'nin bu çift yönü onu iki grup arasında bir köprü olarak değerlendirmeye de imkân vermektedir.

Bu makalede Hayât es-Sindî'nin hayatı, hocaları, ilmi ve daha ziyade tasavvufî çevresi tanıtılacak ve onun *Fethu'l-Vedûd 'alâ Vahdeti'l-Vücûd* isimli vahdet-i vücûd eleştirisinden oluşan risalesi tahkik edilecek ve eleştirinin tutarlılığı tartışılacaktır. Ekte ise tahkikli risalenin tercümesi verilecektir. Bu makale vesilesiyle vahdet-i vücûd üzerine yazılmış reddiye literatürünün bir halkası ortaya çıkmış, bağlamı değerlendirilmiş ve eleştirisi sunulmuş olacaktır.

1. HAYATI, HOCALARI-TALEBELERİ, TARİKATI VE VEFATI

Tam ismi Muhammed Hayât Sindî Medenî Hanefî'dir. Hint alt kıtasının kuzeybatısında Pakistan'ın Sind vilayetinin Sekr mıntıkasının Âdilpur köyüne yakın bir bölgede yaklaşık 1080/1669 senesinde dünyaya gelmiştir. Çacir kabilesine mensuptur. İlk eğitimini bölgenin önde gelen âlimlerinden olan babasından almıştır. Ayrıca o şehirde bulunan diğer âlimlerden Kur'ân-ı Kerim ve Arapça dersleri aldı. Sonra dini ilimlerdeki bilgisini artırmak için Sind bölgesinde Karaçi yakınlarındaki Tette beldesine gitti ve oradaki ilim halkalarından istifade etti. Tette'den Hicaz'a giderek Medine'ye yerleşti.³

¹ Söz konusu tasnifin mufassal hali ve vahdet-i vücûd üzerine yazılan müdafaa ve reddiye ile ilgili literatür hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed Bedirhan, *Abdülganî Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafası*, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016), 80-235.

² Muhammed b. Abdülvehhâb hakkında bilgi için bkz. Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdülvehhâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 492.

³ Ebû Abdillâh Muhammed Tâhir Abdülkayyûm es-Sindî, "Risâle fi Âdâbi'l-Muallim li'l-İmâmî'l-Mahdûm Muhammed Hayât es-Sindî," *The Scholar Islamic Academic Research Journal*, 2/1 (Aralık 2016), 154.

Medine'de Tette'de doğup kendisi gibi Haremeyn'e hicret eden muhaddis Muhammed b. Abdülhadi es-Sindî'nin (ö. 1138/1726) derslerine mülazemet etti ve vefatından sonra yirmi beş sene hocasının ders halkasını devam ettirdi. Ayrıca muhaddis ve Şafii fakih Abdullah Sâlim el-Basrî (ö. 1134/1722) ve Muhammed Ebu't-Tâhir b. İbrahim el-Kûrânî (ö. 1145/1733) ve Hasan b. Ali el-Uceymî (ö. 1113/1702) gibi bölgenin ileri gelen âlimlerinden icazet aldı.⁴ Hocalarından Abdullah el-Basrî *el-İmdâd fî 'ulûmi'l-İsnâd* isimli eserinin mukaddimesinde kendisini şöyle tanıtır: "Aslen Basralı, Mekke Doğumlu, **mezheben Şafii itikaden Eşarî**."⁵ Kettânî Fihrist isimli eserinde Hayât es-Sindî'nin diğer bir hocası Ebu Tâhir'in İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'ine yazdığı şerhin bir nüshasının kendisinde bulunduğundan bahseder.⁶ Nitekim Ebû Tahir'in babası İbrahim Kûrânî (ö. 1101/1690) İbnü'l-Arabî'yi dinde orta yoldan sapmakla itham edenlere karşı onu savunmuş, vahdet-i vücûd görüşünün İslâm'ın temel esaslarını ihlâl etmediğini ispata çalışmış ve bu çerçevede Takıyyüddin İbn Teymiyye ve onun izleyicilerine itirazda bulunmuş bir sûfidir.⁷ Hadis, fıkıh, tasavvuf âlimi ve tarihçi olan diğer hocası Hasan b. Ali el-Uceymî'nin hocaları arasında vahdet-i vücûd ve İbnü'l-Arabî hakkında müdafaa amaçlı risaleler kaleme alan Kuşâşî (ö. 1071/1661) ve İbrahim Kûrânî bulunmaktadır.⁸ Bilhassa Muhammed Hayât es-Sindî'nin hocası Hasan b. Ali el-Uceymî ve diğer bir hocası Ebu't-Tahir'in babası İbrahim Kûrânî Hicaz bölgesinde İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini İmâm-ı Rabbânî'ye tercih edenlerin başını çekmektedirler.⁹ Bütün bu kayıtlar bize Abdülhâdî es-Sindî dışında Hayât es-Sindî'nin hocalarının katışıksız İbnü'l-Arabî müdafileri olduğunu göstermektedir.

Hayât es-Sindî, Nakşibendi tarikatını Abdurrahman es-Sekkâf Bâ Alevî'den¹⁰ aldı. *el-İânetü's-Samedâniyye fî't-Tarikati'n-Nakşibendiyye* isimli eserinde şeyhi Abdurrahman es-Sekkâf'tan seyyid ve şerif olarak bahseder ve onun sözlerini aktarır. Cebertî (ö. 1240/1825) *Acâibü'l-Âsâr*'da Abdurrahm es-Sekkâf Bâ Alevî hakkında şöyle bilgi vermektedir:

Şeyh Ayderûs *Zeylû'l-Meşra'* isimli eserinde şöyle demiştir: 'Abdurrahm es-Sekkâf Bâ Alevî Hadramutta dünyaya geldi ve Hindistan'a gitti ve Hindistan'da Nakşibendi tarikatını Nakşibendî

⁴ Muradî, *Silkü'd-Dürer*, (Bağdad: Mektebetü'l-müsennâ, ts.), 4: 34.

⁵ Abdullah Sâlim el-Basrî, *el-İmdâd fî 'Ulûmi'l-İsnâd*, thk. el-Arabî ed-Dâiz el-Firyâti, (Riyâd: Dâru't-Tevhîd, 2006), 51.

⁶ Kettânî, *Fihrist*, (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982), 1: 495.

⁷ Recep Cici, "Kûrânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 426.

⁸ Casim Avci, "Uceymî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 37-38.

⁹ İbrahim Kûrânî'nin yazdığı reddiye için bkz. İbrahim b. Hasan Kûrânî, *Risâle fî'r-Redd*, İzmir Milli Kütüphane, nr. 137, 1b-8a. Hicaz bölgesinde oluşan İmâm-ı Rabbânî'yi müdafaa ve ona reddiyeler konusunda geniş bilgi için bkz. Necdet Tosun, "İmâm-ı Rabbânî'ye Yönelik Tenkidler ve Müdafaalar", *Uluslararası İmâm-ı Rabbânî Sempozyumu Tebliğleri*, ed: Necdet Tosun, (İstanbul: Hüdâyi Vakfı Yayınları, 2018), 113-117.

¹⁰ Bâ Alevî ailesi, Hadramut'un Terim kasabasında ve civarında yaşayan seyyid ve sûfilerinin mensup olduğu köklü bir ailedir. Bu aile hakkında kısmen geniş bilgi için bkz. Sâmî es-Sakkâr, "Bâ Alevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4: 355-357; Sakkâr'ın zikrettiği Bâ Alevî'nin ileri gelenleri arasında Abdurrahman es-Sekkâf'ın ismi yer almamaktadır.

büyüklerinden aldı ve bu tarikatta seyr sülûkunu tamamladı ve Haremeyn'e geldi ve Medine-i Münevvere'ye yerleşti...¹¹

Sindî'nin Nakşbendî tarikatını aldığı şeyhi Abdurrahman es-Sekkâf'ın Nakşbendî silsilesi hakkında bir bilgi elde edemedik. Hadramut'ta dünyaya gelip Hindistan'da Nakşibendî tarikatını aldığını ve de Hindistan bölgesinde Nakşbendiyye'nin Müceddidiye kolunun yaygınlığını dikkate aldığımızda Sekkâf'ın İmam-ı Rabbânî'nin (ö. 1034/1624) silsilesini devam ettiren bir Nakşbendî şeyhinden icazet almış olması¹² ve haliyle de müridi Muhammed Hayât es-Sindî'nin Nakşbendî-Müceddidi bir şeyh olması kuvvetle muhtemeldir.

Sindî'nin öğrencileri içerisinde en meşhur olanı Vehhâbî hareketinin kurucusu Muhammed b. Abdülvehhâb'tır.¹³ Murâdî (ö. 1206/1791) *Silkü'd-Dürer*'de Hayât es-Sindî'den ders alan öğrencilerini çeşitli vesilelerle dile getirir: İbrahim b. Mustafa el-Halebî, İsmail el-Üsküdârî, Abdurrahman b. Ca'fer, Abdülkerim eş-Şerâbâtî, Abdülkerim ed-Dağıştânî, Abdülmuhsin el-Üsküdârî, Ali el-Attâr, Ali ed-Dağıştânî, Ali ed-Defterdârî, Ali el-Murâdî, Ali ez-Zuhrî eş-Şirvânî, Alîmullah el-Hindî, Muhammed el-Mevâhibî, Muhammed Zeynülabidin, Muhammed es-Sindî, Muhammed b. Abdülkerim es-Semmân (ö. 1189/1776).¹⁴ Sindî'nin talebelerinden Muhammed b. Abdülkerim es-Semmân Halvetiyye-Bekriyye tarikatının Semmâniyye kolunun kurucusudur.¹⁵ Ayrıca burada listelenen talebelere on ikisi Muradî'nin bildirdiğine göre tarikat mensubudur.¹⁶

Hayât es-Sindî'nin ilmi kişiliğine gelince Murâdî, *Silkü'd-Dürer*'de ondan "allâme, muhaddis, insanların ve cinlerinin efendisinin şehrinde sünnet bayrağının taşıyıcısı" şeklinde bahseder.¹⁷ Sıddık Hasan Han (ö. 1307/1890) *Ebcedü'l-Ulûm*'da onun hakkında "ilmi amelle birleştiren rabbânî âlimlerden ve muhaddislerin büyüklerindendi"¹⁸ diyerek Muradî'nin görüşünü paylaşır. Osmanlı âlimi, fakih ve mutasavvıfı ve aynı zamanda bir Nakşbendî şeyhi olan Ebû Saîd Hâdimi (ö. 1176/1762) Hacca giderken kendisine ârız olan birçok itikâdî ve fıkhi meseleyi/şüpheyi Sindî'ye sormuş ve Sindî'nin cevaplarını iki risale

¹¹ Sıddık Hasan Han, *Ebcedü'l-Ulûm*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002), 1: 125.

¹² İmam-ı Rabbânî'nin hayatı, eserleri, düşünceleri, silsilesi ve etkileri hakkında geniş bilgi için bkz. Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*, 2. Baskı, (İstanbul: İnsan Yayınları 2009).

¹³ Hayât es-Sindî ile Abdülvehhâb arasındaki hoca-talebe ilişkisinin detayı hakkında bkz. Basheer M. Nafi, "İbn Abdülvehhâb'ın Hocası: Muhammed Hayât es-Sindî ve Ashâbü'l-Hadis Metodolojisinin İhyâsı", trc. Ahmet Aydın, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/8 (Haziran 2013) 203-228; John Obert Voll, "Muhammed Hayât es-Sindî ve Muhammed b. Abdülvehhâb: 18. Yüzyıl Medine'sinde Bir Entelektüel Grubun Tahlili", *Batı Gözüyle Tecdid İslam Dünyasında Tecdid Hareketleri*, trc. Mustafa Demiray, haz. Nail Okuyucu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 53-61.

¹⁴ Muradî, *Silkü'd-dürer*, 1: 38, 1: 255, 2: 291-292, 3: 63-64, 3: 65-66, 3: 134-135, 3: 201-202, 3: 215, 3: 216-217, 3: 219-228, 3: 230-231, 3: 260-262, 4: 50-51, 4: 60, 4: 66.

¹⁵ Semmân hakkında bilgi için bkz. Salih Çift, "Semmân, Muhammed b. Abdülkerim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 497-498.

¹⁶ John Obert Voll, "Muhammed Hayât es-Sindî ve Muhammed b. Abdülvehhâb", 59.

¹⁷ Muradî, *Silkü'd-dürer*, 4: 34.

¹⁸ Sıddık Hasan Han, *Ebcedü'l-ulûm*, 1: 665.

şeklinde tahrir etmiştir.¹⁹ Ebû Saîd Hâdimî, Hayât es-Sindî'yi söz konusu risalelerin mukaddimelerinde şu kelimelerle nitelemektedir: “âlim-i âmil şeyh, günümüzdeki Haremeyn ulemasının önderi” ve “her konuda bizim efendimiz.”

Bu kayıtlar Hayât es-Sindî'nin doğu ve batı âlimleri tarafından kelam, hadis ve fıkıh konusunda otorite bir âlim olarak görüldüğünü teyit eder niteliktedir.

Muhammed Hayât es-Sindî 1163 senesinde Medine-yi Münevvere'de vefat etmiş ve Cennetü'l-Bakî kabristanlığında defnedilmiştir.

2. DÜŞÜNCE DÜNYASI

Hayât es-Sindî'nin hocaları ve talebelerinin ilgili ve bağlı oldukları mezhep ve tarikatlardan çıkan sonuç; Sindî ve çevresinin muhaddis ve bir tarikata mensup sûfî olmalarıdır. Bilhassa Sindî'nin hocalarını dikkate aldığımızda, hocalarının hocaları ve hocalarının babaları, vahdet-i vücûdu yazdıkları eserlerle müdafaa eden sûfilerdir. Tasavvufa dair eser telifi açısından Hayât es-Sindî'nin kendisi de Şâzeliye tarikatının temel metinlerinden olan İbn Atâullah el-İskenderî'nin (ö. 709/1309) *el-Hikemü'l-Atâiyye* üzerine şerh yazdığı gibi bağlı olduğu Nakşibendî tarikatının usul ve erkânı ile ilgili iki risale kaleme almış bir sûfîdir.²⁰ Ancak Hayât es-Sindî hocalarından sûfliği miras almakla birlikte vahdet-i vücud savunuculuğunu miras almamış aksine makalemize mevzu bahis ettiğimiz risalesinde vahdet-i vücuda zâhib sûfleri şiddetli bir dille eleştirmiş ve din dairesinin dışına çıkarmıştır.

Risaleyi müstakil olarak incelediğimizde daha detaylı bir şekilde üzerinde duracağımız gibi Hayât es-Sindî'nin vahdet-i vücûd eleştirisinin kaynağı hocaları değil, Takiyyüddin İbn Teymiyye'nin kitaplarıdır. Buna birinci dereceden hocası olan ve vefatından sonra yerine geçtiği hocası, sûfî yönü olmayan daha doğru bir ifadeyle sûfî olarak bilinmeyen muhaddis Abdülhâdî es-Sindî'nin etkili olma ihtimalini de eklemek mümkündür. Abdülhâdî es-Sindî, Hayât es-Sindî'nin Medine'deki bilinen hocaları arasında -bize ulaşan bilgilere göre- sûfî bir tarikata mensup olmayan tek hocadır. Hayât es-Sindî, İbn Teymiyye'nin kitaplarından sadece vahdet-i vücud karşıtlığını değil, 'mezhep taassubundan kurtulmayı', 'hadislere tekrar dönmeyi' ve 'dini ıslah ve ihyacılığı' da miras almıştır.²¹ Aynı zamanda hadisle amel düşüncesini öne çıkaran hocası Abdülhâdî es-Sindî'nin Hanefî mezhebinde hadisçi bir çizgiyi temsil etmesi²² zikredilen hususları teyit

¹⁹ Ebû Saîd Hâdimî, “Risâle Şubûhâtun ‘Ârizetün fî Tariki'l-Haccî's-Şerif ve Ma'rûzatun ale'l-Âlimi'l-Âmili's-Şeyh Muhammed Hayât es-Sindî” ve “Risâletü's-Şubûhatü'l-Mûrede ale's-Şeyh Muhammed Hayât Sindî li Ebi Saîd”, *Mecmûatü'r-Resâil*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire h. 1302), 211-214, 220-224.

²⁰ Bkz. Aşağıda “ESERLERİ-Tasavvuf”.

²¹ Yukarıda özet bir şekilde ve tırnak içinde sunulan şu üç unsur sadece Hayât es-Sindî'ye has bir tutum değildir. Sûfî olsun olmasın bu tutum farklı tonlarıyla birlikte Hayât es-Sindî'nin muasırları olan âlimler arasında neredeyse ortak bir tutumdur. Bu konuda detaylı bir bilgi için bkz. *Batı Gözüyle Tecdid İslam Dünyasında Tecdid Hareketleri 1700-1850*, haz. Nail Okuyucu, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014).

²² Mehmet Özşenel, “Sindî, Muhammed b. Abdülhâdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 245.

eder niteliktedir. Bahsettiğimiz son üç maddeyi dikkate almadan Hayât es-Sindî'nin vahdet-i vücud karşıtlığının zeminini doğru şekilde anlamak güçleşecektir. Bunda Sindî'nin hocaları arasında merkezi kişiliği oluşturan İbrahim Kûrânî'nin İbnü'l-Arabî ve İbn Teymiyye'yi aynı anda savunan tutumunun, talebelerinde İbn Teymiyye lehinde değiştiğini de gözlemlemek mümkündür. Çünkü Hayât es-Sindî'nin aksine İbrahim Kûrânî itikadda Selefiyye'ye meyyal, İbn Teymiyye'nin görüşlerini savunan ve İbnü'l-Arabî geleneği içinde yer almasına rağmen karşıt fikirleri uzlaştırabilen bir sûfidir.²³ Hayât es-Sindî'nin sûfi olmayan öğrencilerinden biri ve en bilineni ve neredeyse kendisiyle anılır olanı Muhammed b. Abdülvehhâb'a baktığımızda ise vahdet-i vücud karşıtlığının hâkim olmasının yanı sıra onda genel olarak tasavvufi öğretilerin hiçbir dini değeri yoktur. Burada Muhammed b. Abdülvehhâb'ın üzerinde etkili olan hocasının sadece Hayât es-Sindî olmadığını, eklemekte fayda vardır.²⁴

3. ESERLERİ

Murâdî, *Silkü'd-Dürer*'de Hayât es-Sindî'nin iki tasavvufî eseri; *Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiyye* ve *Şerhu'l-Hikemi'l-Haddâdiyye*'yi zikrettikten sonra sözlerine şunu ekler: "Onun [bu iki eserden] başka latif risaleleri ve çok güzel ve faydalı tahkikatı vardır."²⁵ Burada eğitim, akâid-kelam, hadis, fıkıh ve tasavvuf başlıkları altında onun matbu ve yazma halinde bulunan eserlerinin tam listesinin tespiti denenecektir. Çünkü Hayât es-Sindî'nin eserlerini tahkik edenler onun eserlerini tasnif etmemiş ve listesini de çıkarmamışlardır.

3.1. Eğitim

Risâle fî âdâbi'l-Muallim.

Eğitim ve öğretimde diğer bir boyutuyla ifade edecek olursak hoca ve talebede bulunması gereken on yedi temel kâideyi içeren bir sayfalık risaledir. On birinci kâide ve özellik hoca ile ilgilidir:

Hoca hatırlamalıdır ki Resûl-i Ekrem, eş, cariye ve hademelerinden hiçbir kimseye vurmamış, hâdimi Enes'e (r.a) işini gerektiği gibi yapmadığında öf bile dememiş ve nefsi için asla intikam almamıştır. Aksine kendisine karşı en şiddetli bir şekilde eziyet edene bile en iyi şekilde muamelede bulunmuştur. Selef-i salih ve onlara uyanların hali böyle idi.

Risale Ebû Abdillah Muhammed Tâhir Abdülkayyûm es-Sindî tarafından neşredilmiştir.²⁶

3.2. Akâid-Kelâm

el-Cünne fî akâidi ehli's-sünne

²³ Recep Cici, "Kûrânî", 26: 427.

²⁴ Muhammed b. Abdülvehhâb'ın hocaları hakkında bilgi için bkz. Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdülvehhâb", 30: 492.

²⁵ Muradî, *Silkü'd-Dürer*, 4: 34.

²⁶ Abdülkayyûm es-Sindî, "Risâle fî Âdâbi'l-Muallim, 152-161.

Allah'ın sıfatlarının selef yöntemine göre diğer bir ifadeyle tefviz yöntemine göre açıklandığı risalede sıfatların tevil edilmesi eleştirilmiştir. Risaleyi Abdülkayyûm Abdulğafûr es-Sindî tahkik etmiştir (Mekke-i Mükerrreme: Mektebetü'l-Esedî, 2004).

Şerhu Risâleti'l-Akâid li'l-Mirzâlî.

Eserin başında Hayât es-Sindî şöyle demektedir: “Allah'ın kullarının en fakiri Muhammed Hayât es-Sindî el-Medenî şöyle der: ‘Kardeşim Hâce Mirzâ, Akâid ilminde bir risale cemetti ve benden bu risaleyi bazı faydaları içerecek şekilde şerh etmemi istedi ve ben buna ehil olmasam da onun isteğine icabet ettim.’” Risale ve şerhi Allah'ın Zâtı, Sıfatları ve Peygamberlerin hak oluşu hakkındadır. Eserin bir nüshası Cezayir'de (Dârü'l-kütübî'l-vataniyye, nr. 532, 133a-140b) bulunmaktadır.

Rakda fî Zahri'r-Rafda.

Muhammed el-Berzencî'nin (ö. 1103/1691) *en-Nevâkız* isimli eserinin muhtasarıdır. Hayât es-Sindî risalenin girişinde eseri Râfızîlerin çirkinliklerinden bazılarını açıklamak için yazdığını belirtmektedir. Eserin iki nüshasından biri Riyad'da Câmiatu Melik Suud Kütüphanesinde (nr. 3909, vr. 132b-145a). Diğeri ise Beyazıt Devlet Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi Bölümündedir (nr. 801. 137a-166b). Eserin Muhammed b. Abdülvehhâb'a nisbeti yanlıştır.

Risâle fî 'Ademi İmâni Fir'avn.

Nüshasına ulaşamadığımız risâlenin isminden *Fususu'l-Hikem*'de Firavunun imanına kail olan İbnü'l-Arabî'ye reddiye olduğu anlaşılmaktadır.

*Risâle fî tahkiki halki'l-ef'âl 'alâ tarîki Ehli'l-hakk ve's-sünne.*²⁷

3.3. Hadis

Tuhfetü'l-Muhibbîn Şerhu'l-Erba'în li'n-Nevevî.

Nevevî'nin (ö. 676/1277) derlediği kırk hadisin şerhinden oluşmaktadır. Hayât es-Sindî eserin girişinde sebep-i telif zikretmemekte ve şerhini latif bir şerh olarak nitelemektedir. Eser iki defa neşredildikten sonra görülen eksikliklere binaen Muhammed b. Ahmed b. et-Tâlib İsâ (Riyad: Dârü'l-hadâre, 2011) tarafından tekrar neşredilmiştir.

Şerhu'l-Erba'îne Hadisen min Cevâmiu'l-kelim li Ali el-Kârî.

Ali el-Kârî'nin (ö.1014/1605) derlediği 'nazar haktır', 'din nasihattir/samimiyettir' ve 'muhtekir²⁸ melundur' gibi metni kısa anlamı çok kırk hadise diğer bir ifadeyle Resûl-i Ekrem'in cevâmiu'l-kelim özelliğinin lügavî/epistemolojik boyutunu ilk bakışta ifade

²⁷ Nüshasının varlığına ulaşamadığımız son iki eserin Hayât es-Sindî'ye aidiyeti için bkz. Basheer M. Nafi, “İbn Abdülvehhâb'ın Hocası: Muhammed Hayât es-Sindî ve Ashâbü'l-Hadis Metodolojisinin İhyâsı”, 209.

²⁸ Muhtekir gerekli malları kâr maksadıyla toplayıp ihtiyaç çoğaldığı ve fiyat pahalandığı anda yüksek fiyata satan kimsedir.

eden kırk hadise Sindî'nin yaptığı şerhtir. Şerh, Muhammed Şâib Şerîf tarafından tahkik edilerek yayınlanmıştır (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1993).

Şerhu't-Terğîb ve't-terhîb li'l-Münzirî.

Terğîb ve terhîb konusunda telif edilen çok sayıdaki eserin en meşhuru Münzirî'nin (ö. 656/1258) *et-Terğîb ve't-terhîb*'i üzerine Hayât es-Sindî'nin yaptığı şerhtir. 418 varaktan oluşan eserin ulaşabildiğimiz tek nüshası Topkapı Sarayındadır (Emanet Hazinesi, nr. 625).

Muhtasaru'z-Zevâcir li İbn Hacer el-Heytemî,

İsminden anlaşıldığına göre İbn Hacer el-Heytemî'nin (ö. 974/1567) büyük günahlara dair eserinin muhtasarıdır. 220 varaktan oluşan muhtasarın bir nüshası Akademiyetü Müftî İlâhî Bahş Kütüphanesinde (Kandehle-Hindistan, nr. 542) bulunmaktadır.

Sebtü's-şeyh Muhammed Hayât Sindî.

Sindî'nin içerisinde kütüb-i tis'a olmak üzere yirmi iki tane hadis eseri hususunda kendisine verilen icazetlerin listesini içermektedir. Eserin bir Nüshası Princeton Üniversitesinde (nr. 81/492, 25b-29b) bulunmaktadır.

Ayrıca Hayât es-Sindî'nin hadis ilmiyle ilgili *Risale fi beyâni ahvâli ehâdîsi müsellesâti's-Sehâvî* (Bağdatlı Vehbi, nr. 317, 95a-110b), *Risâle fi Usûli'l-hadîs* (Yahya Tefvik, nr. 1380, dokuz varak; Millet Kütüphanesi Ali Emiri 4407, on varak), *Hulasatü'l-kavli'l-bedî' fi's-salâti ale'l-habibi's-şefî'* (Kahire: el-Mektebetü'l-merkeziyye fi vizâreti'l-evkâf, nr. 599, 19 varak) ve *el-Ecvibe 'ani'l-esileti'l-menküle 'an emâlî İzz b. Abdisselâm*²⁹ isimli risaleleri vardır.

3.4. Fıkıh

Tuhfetü'l-Enâm fi'l-Amel bi'l-Hadisi'n-Nebî Aleyhi's-Salatü ve's-Selâm.

Hayât es-Sindî Hanefî mezhebine mensup olmakla birlikte bu risalesinde mezhebin görüşü, hadise muhalefet ettiğinde mezhebin görüşünün benimsenmemesi gerektiğini işlemektedir. Hadisle ameli tercih etmenin ve mutlak olarak bir mezhebi taklit etmenin yanlış olduğunu, genellikle Hanefî mezhebinin önde gelen isimlerinden yaptığı nakillerle desteklemektedir. Eser Ebû Ali Taha Bâ Şurayh tarafından tahkik edilmiştir (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1993).

Dürre fi İzhâri Ğışsi Nakdi's-Surre ve Fethu'l-Ğafûr fi Vad'i'l-Eydî 'ales's-Sudûr.

Hayât es-Sindî *Dürre*'de namazda kıyamdayken elleri göğsün üzerine koymanın gerekli olduğu hususunda çağdaşı Muhammed b. Hâşim Abdulğafûr es-Sindî'nin

²⁹ *el-Ecvibe 'ani'l-Esileti'l-Menküle 'an Emâlî İzz b. Abdisselâm*'ın Hayât es-Sindî'ye aidiyeti için bkz. Basheer M. Nafi, "İbn Abdülvehhâb'ın Hocası: Muhammed Hayât es-Sindî ve Ashâbü'l-Hadis Metodolojisinin İhyâsı", 209.

Dirhemü's-Surre fî Vad'il-Yedeyn Tehte's-Sürre isimli risalesine reddiye olarak yazmıştır. Hayât es-Sindî'ye göre Hanefî mezhebine muhalif olsa da hadislerde asıl olan namazda elleri göbeğin altına değil, göğsün üzerine koymaktır. Hayât es-Sindî *Dürre*'yi yazınca Muhammed b. Hâşim Abdulğafûr es-Sindî de Hayât es-Sindî'nin söz konusu reddiyesi üzerine *Tersî'u'd-dürre fî dirhemi's-surre* ve *Mi'yârü'n-nakkâd fî temyîzi'l-mağşûş mine'l-ciyâd* isimli iki reddiye daha yazdı. Hayât es-Sindî bir daha bu iki reddiye *Fethu'l-ğafûr fî vad'i'l-eydî 'ales's-sudûr* isimli reddiye yazdı. Muhammed b. Hâşim Abdulğafûr es-Sindî'nin mevzu bahis üç risalesi ve Hayât es-Sindî'nin *Dürre fî izhâri ğışşı nakdi's-surre*'sini Naim Eşref Nur Ahmed tahkik etmiş ve bu tahkike Abdulfettâh Ebû Gudde takdim yazmıştır (Karaçi: İdaretü'l-Kur'ân ve Ulûmi'l-İslâmiyye, h. 1414). Hayât es-Sindî'nin en son reddiyesi ise Muhammed Ziyâurrahmân el-A'zamî tarafından tahkik edilmiştir (Medîne: Mektebetü'l-gurâbâi'l-eseriyye, h. 1419).

el-Îkâf 'alâ sebebi'l-ihtilâf.

Sahabe döneminden itibaren dini meselelerde bilhassa fikhî meselelerde düşülen ihtilafların nedenleri üzerine eğilen eser genel olarak İbn Kayyım el-Cevziyye'nin *es-Sevâikü'l-Mürsele* isimli eserinden nakillerden müteşekkildir. Eser Meşhel el-Mutayri tarafından tahkik edilmiştir (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996).

Risâle şubûhâtun 'ârizetün fî tariki'l-hac ale's-şeyh Hayât es-Sindî ve Risâletü's-şubûhatü'l-mûrede ale's-şeyh Hayât Sindî.

İlk risale Ebû Saîd Hâdimî'nin hicri 1150 senesinde Hac yolunda Hayât es-Sindî'ye sorduğu altı itikâdî ve fikhî sorunun iradı ve Hayat es-Sindî'nin verdiği cevaplardan oluşmaktadır. Sorular ebeveyn-i resulün durumu, Kur'ân Kısaslarındaki nazm ve tertibin şahıslara mı ait olduğu, yoksa ilahi müdahalelerin gerçekleşip gerçekleşmediği gibi sorular ve Sindî'nin verdiği cevaplardan oluşmaktadır. İkinci risalede de aynı şekilde Hâdimî tarafından sorulan beş soru ve Hayât es-Sindî'nin verdiği cevaplardan oluşmaktadır. İkinci risaledeki sorulardan biri namazdan sonraki tesbihatın müezzin tarafından sesli okunmasının fikhî durumunu içermektedir. İki risale Ebû Saîd Hâdimî'nin risalelerinin birçoğunun toplu şekilde yayınladığı *Mecmûatü'r-resâil* içerisinde yayınlanmıştır (İstanbul: Matbaa-i Âmire h. 1302, 211-214, 220-224).

Lezîzü's-Semâ' fî hacceti'l-vedâ'.

Bu risale Resûl-i Ekrem'in hac ve umrelerinin sayısı hakkındaki rivayetlerin değerlendirilmesi ve veda haccında yaptıkları hakkındadır. Eserin bir nüshası Riyad'dadır (Câmiatu Melik Suud, nr. 1291. 12 varak).

Hükümü İ'fâi'l-lihâ.

Sakal bırakmanın müstehab ve âdet olduğunu söyleyenlere reddiye olarak yazılmıştır. Genelde eserde Hanefi fıkıh literatürüne başvurulmakta ve sonuç olarak sakal bırakmanın vacib en azından sünnet-i müekkele ve kesmenin de tahrimen mekruh

olduğu hükmüne varılmaktadır. Eser Ebû Abdurrahman Abdülmecid Cum'a tarafından tahkik edilmiştir (Cezayir: Dâru'l-fasîle-Mektebetü'l-Hâfız ez-Zehebî, 2007).

Nüshalarına ulaşamadığımız ve isimlerinden fıkıh ilmine ait olduğunu düşündüğümüz altı risalesinin isimleri şöyledir: *Risâletü'l-ecvibe fî mâ zâhiruhû et-teâruz fî'l-ayâti'l-Kur'âniyye*, *Risâle fî tahrîmi'l-hıdâb bi's-savâd li gayri'l-cihâd*, *Risâle fî itâleti'r-rek'ati'l-ûla 'ale's-sâniye*, *Risâle li ehli'l-işâre bi's-sebbâbe fî's-salât*, *Risâle fî'n-nehî 'an ışkı suveri'l-murd ve'n-nisvan ve Risâle fî ibtâli'd-derâ'ih*.³⁰

3.5. Tasavvuf

Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiyye.

İbn Atâillah el-İskenderî'nin (ö. 709/1309) *el-Hikemü'l-Atâ'iyye* isimli eserine yazdığı şerhini bizzat kendisi "veciz bir şerh" olarak nitelirmektedir. Hayât es-Sindî eserin girişinde İbn Atâillah'ı şöyle tanıtır: "Kelimeleri kemaline, sözleri hallerine delalet etmektedir. İbn Atâillâh'ın beyânı/sözü onun 'ıyânına/müşahedesine denktir." Şerhte âyet ve hadislerin dışında kaynak kullanmayan Hayât es-Sindî, şerhin ferağ kaydında eseri yedi günde tamamladığını belirtir. Eser Nizâr Hammâdî tarafından tahkik edilmiştir (Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Maarif, 2010).

Şerhu'l-Hikemi'l-Haddâdiyye.

Hayât es-Sindî'nin Bâ Alevî ailesine mensup âlim, mutasavvıf ve şair Abdullah b. Alevî el-Haddâd'ın (ö. 1132/1720) on beş beyitlik bir kasidesinin üzerine yazdığı şerhtir. Hayât es-Sindî bu şerhte Gazzâlî (ö. 505/1111) ve İbn Kayyım el-Cevziyye'den (ö. 751/1350) şeriat ve hakikati kendisinde cemedden kimseler olarak bahseder ve eserin sonunda şeriat, tarikat, hakikat ve marifet kelimelerinin anlamlarını şöyle açıklar:

Şeriat; Rububiyet sahibi için yapılan ubudiyetin Resûl-i Ekrem'in açıkladığı şekilde bilinmesidir. Tarikat; Resûl-i Ekrem'in sülûk ettiği vecih üzere ubudiyetin gereklerini yerine getirmektir. Hakikat; eşyanın hakikatlerini bilmek ve her şeyi yerli yerine koymaktır. Marifet ise, Resûl-i Ekrem'in açıkladığı şekliyle Hak Teâlâ'nın zât, sıfat ve fiillerinin bilinmesidir.

Bütün bu ifadeler Hayât es-Sindî'de şeriat, tarikat, hakikat ve marifet gibi klasik tasavvuf kavramlarının bir karşılığının bulunduğunu göstermektedir. Eser, Nizâr Hammâdî tarafından tahkik edilmiştir (Beyrut: Dâru'z-Ziyâ, 2013).

el-Îânetü's-Samediyîye fî't-Tarikati'n-Nakşbendiyye.

Risâlenin içeriği Hayât es-Sindî'nin şeyhi Abdurrahman es-Sekkâf Bâ Alevî'nin kendisine anlattığı Nakşbendiyye'deki seyr ü sülûk usulüdür. Bu bağlamda şeyh ve mürid arasındaki ilişkiyi açıklayan eser tevbe, rabita, murakabe, sır, hafi ... gibi konulara

³⁰ Bu risalelerin Hayât es-Sindî'ye aidiyeti için bkz. Basheer M. Nafi, "İbn Abdülvehhâb'ın Hocası: Muhammed Hayât es-Sindî ve Ashâbü'l-Hadis Metodolojisinin İhyâsı", 210.

değinkenmektedir. Misal olarak Hayât es-Sindî'nin rabîta konusundaki görüşünü aktarmakta fayda vardır:

Râbita, şeyhin suretinin kalpte tasavvur ve zihinde hıfzedilmesinden ibarettir. Bu, mürid için daha faydalıdır. Çünkü o [şeyh], Allah'a vuslat için bir vasıttır. Ne zaman o [mürid] ve şeyhi arasındaki batınî münasebet artarsa [mürid için] onun [şeyhin] batınından feyz alma artar ve o [mürid] matlup ve muradına vasil olur. Bil ki mürid için fenâ-yı fillah'a vâsil oluncaya kadar şeyhte fâni olmak gereklidir.³¹

Risâlenin bir özelliği de irşad olmak için kâmil bir şeyh bulamayan kimsenin yapması gereken şeyleri açıklamasıdır.³² Eserin ulaşabildiğimiz yazma nüshaları şöyledir; Atif Efendi, nr. 1414, 11a-22a, Reisülküttap, nr. 1208, 22b-24b ve Konya Bölge Yazmalar Kütüphanesi, nr. 42 Kon 5848/2.

Risâletün fi't-Tarikati'n-Nakşbendiyye.

İçeriği büyük ölçüde yukarıda tanıttığımız *el-Îânetü's-Samediyye fi't-Tarikati'n-Nakşbendiyye* isimli risaleyle benzeşmektedir. Hayât es-Sindî, Nakşbendiliğe olan bağlılık ve muhabbetini bu risalede açıkça şöyle belirtmektedir: “Kalbî zikrin çeşitleri vardır ve bu konuda her kavmin [tarikatin] bir meşrebi vardır. Ancak en güzel ve en kolay olanı Nakşbendiyye meşâyihinin zikrettiğidir. ...” Bu risalede de kısa bir ifadeyle vahdet-i vücûda zâhib sûfilerin nâkıs ve ittihadâ düşmüş sûfiler olduğu şöyle belirtilmektedir:

Vücûdda hakikaten ancak ve ancak Hak vardır. Âlem Mükevvin'in tekvin etmesiyle kâin kılınmış ve surete büründürülmüş bir surettir. Belki de bu makâmda nâkısların ayakları kayıyor ve Hâlik ve mahlûkun ittihadına sebep olan vahdet-i vücûda düşüyorlar.³³

Eserin ulaşabildiğimiz yazma nüshaları şöyledir; Bağdatlı Vehbi, nr. 2190, 1b-4b, Konya Bölge Yazmalar Kütüphanesi, Isparta Uluborlu İlçe Halk Kütüphanesi, nr. 32 Ulu 216/2 ve Konya Bölge Yazmalar Kütüphanesi, nr. 37 Hk 2081/2, 12b-21a.

Fethu'l-Vedûd 'alâ Vahdeti'l-Vücûd.

Makalemize mevzu edindiğimiz vahdet-i vücûd reddiyesi olan bu risale bir sonraki başlıkta detaylı olarak incelenecektir.

4. FETHU'L-VEDÛD 'ALÂ VAHDETİ'L-VÜCÛD'UN KAYNAK VE MUHTEVASI VE VAHDET-İ VÜCÛD REDDİYESİNİN ELEŞTİRİSİ

4.1. Fethü'l-Vedûd'un Birincil Kaynakları Kullanmaması

Hayât es-Sindî, *Fethu'l-vedûd 'alâ vahdeti'l-vücûd* isimli eserindeki vahdet-i vücûd eleştirilerinde “nakledilmiştir”, “yorumlanıp reddedilmiştir” şeklinde kalıplar kullanır.

³¹ Hayât es-Sindî, *el-Îânetü's-Samediyye fi't-Tarikati'n-Nakşbendiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Atif Efendi, nr. 1414, 18a-b.

³² Hayât es-Sindî, *el-Îânetü's-Samediyye fi't-Tarikati'n-Nakşbendiyye*, vr. 18b-22a.

³³ Muhammed Hayât es-Sindî, *Risâletün fi't-Tarikati'n-Nakşbendiyye*, 4a. Hayât es-Sindî'nin sohbet adabıyla ilgili bir sayfalık risalesinin bir nüshası, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesindedir (nr. 42 Yu 4873/52, 132b) ve onun Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'ye yazdığı mektubun sureti de aynı kütüphanede (15 Hk 1040/11, 46b) kayıtlıdır.

Ayrıca eleştirdiği nakillerin kaynağına gitmediğini zımnen belirtmiştir. İlginç bir şekilde eleştirdiği sūflerin isimlerinin hiçbirisini zikretmez. Kullandığı kalıp “onlardan birinden nakledilmiştir” şeklindedir. Ancak eleştirileri incelendiğinde kaynağının neredeyse tek bir kaynak olduğu ortaya çıkar ki bu da İbn Teymiyye'nin kitaplarıdır. Bu husus *Fethu'l-vedûd*'un tahkikine düştüğümüz dipnotlardan açıkça anlaşılmaktadır. Dipnotlarda Hayât es-Sindî'nin *Fethu'l-vedûd*'unun nakilleri, İbn Teymiyye'nin kitaplarından tespit edilmiş ve ayrıca aslî kaynakları da gösterilmiştir. Bu vesileyle İbn Teymiyye ve ondan nakilde bulunan Hayât es-Sindî'nin asli kaynaklar üzerinde buldukları tasarruf ve 'metinleri asli mevzilerinden tahrif ederek çıkarma' işlemlerine de dikkat çekilmiş oldu. Eleştirdikleri isimleri, nakillerin asli kaynağından hareketle şöyle tespit etmek mümkündür; İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî, Affüddin Tilimsânî ve İbnü'l-Fârız. Hayât es-Sindî'nin çağdaşı ve vahdet-i vücûd düşüncesinin önemli müdafilerinden Abdülğani Nablûsî'nin (ö. 1143/1731) *Îzahu'l-maksûd min ma'nâ vahdeti'l-vücûd* isimli eserinin girişinde vahdet-i vücûd görüşünün imamlarını İbnü'l-Arabî, İbnü'l-Fârız, Tilimsânî, İbn Seb'în (ö. 669/1270) ve Abdülkerim Cîlî (ö. 832/1428)³⁴ olarak gördüğünü dikkate aldığımızda, Hayât es-Sindî'nin seçimindeki makullük dikkate değerdir. Şöyle ki vahdet-i vücûd eleştirisi yazan Hayât es-Sindî ve müdafii olan Abdülğani Nablûsî'nin vahdet-i vücûd meselesinde ittifak ettiği isimler; İbnü'l-Arabî, Tilimsânî ve İbnü'l-Fârız olmuştur.

Hayât es-Sindî'nin *Fethu'l-vedud*'daki kaynakları daha doğru bir ifadeyle kaynağı ve eleştirisi böylece tespit edildikten sonra *Fethu'l-vedûd*'un muhtevasının değerlendirilmesine geçilebilir. Burada karşılaştığımız bir soruna değinmek gereklidir. Şöyle ki *Fethu'l-vedûd*'un muhtevasını değerlendirmek demek, neredeyse yüzde yetmiş beş oranında İbn Teymiyye'nin genellikle dağınık ve birbirinden kopuk halde bulunan vahdet-i vücûd eleştirisinin derli toplu halini değerlendirmek demektir. *Fethu'l-vedûd*, İbn Teymiyye'nin vahdet-i vücûd eleştirilerini derli toplu vermek ve İbn Teymiyye'nin yorumlarını İbn Teymiyye'ci perspektiften genişletmek ve açmak açısından başarılı bir eserdir. Bu husus, *Fethu'l-vedûd*'un ziyadesiyle başarılı olduğu bir konudur. Burada üç başlık altında Hayât es-Sindî'nin vahdet-i vücûd eleştirilerinin muhtevasının eleştirisi yapılacaktır:

4.2.1. Kaynak ve Kavramların Kullanılmasındaki Tutarsızlık

İbn Teymiyye ve Hayât es-Sindî, anlam ve bağlamı tahrif ederek de olsa İbnü'l-Arabî, Konevî ve İbnü'l-Fârız'ın eserlerine gittikleri halde Tilimsânî'nin eserlerine gitmemiş ve ondan Kemâleddin el-Merâğî aracılığıyla şifahen nakilde bulunmuşlardır. İbn Teymiyye'nin Tilimsânî'nin *Meâni'l-esmâi'l-ilahiyye*'sini -İbn Teymiyye'nin kendi ifadesiyle *Şerhu'l-esmâi'l-hüsnâ*'sını- detaylı bir şekilde incelediğini söylediği halde ondan nakilde bulunmayıp kendisine “Tilimsânî şöyle dedi ...” şeklinde aktarılan sözlü nakillere binaen eleştirmesini dikkate aldığımızda durum daha da manidar hale gelmektedir. Şöyle

³⁴ Abdülğani Nablûsî, *Îzâhu'l-Maksûd min Ma'nâ Vahdeti'l-Vücûd*, Câmiatu Melik Su'ûd, Riyad, nr. 7518, 2a.

ki bu rivayetleri inceleyip tenkide tabi tutan hadis âlimi Abdür-rauf Münâvî (ö. 1031/1622) bu nakillerle ilgili -bilhassa da Hayât Sindî'nin İbn Teymiyye vasıtasıyla aktardığı "ona [Tilimsânî] denildi ki: vücûd vahid olduğunda niçin eş helal, kız kardeş haram kılındı? Şöyle cevap verdi: Bizim indimizde hepsi helaldir. Ancak bu perdeli kimseler, haram dediler halbuki biz deriz ki: size haramdır' gibi nakiller hakkında- şu kanaate varmaktadır: "Bu türlü hezeyanları Tilimsânî, şeyhi [Sadreddin Konevî] ve şeyhinin şeyhi [İbnü'l-Arabî] hakkında nakletmeyi çoğalttılar. Onlardan muteber bir tarikle gelen hiçbir ahlaksızlık sabit olmamıştır. [...] Taassup acayip şeyler yapıyor."³⁵ Hayât es-Sindî "Eşyâyı eşyânın 'ayn'iyken halk edeni tenzih ederim"³⁶ naklini İbnü'l-Arabî'nin *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*'sinden aktarıp bu sözün sahibini tekfir ederken yine *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*'de başka bir yerde bu sözünün şerhi mahiyetindeki "O, zuhurda her şeyin aynıdır, O, eşyânın zâtında eşyânın aynı değildir. Aksine O, O'dur, eşyâ da eşyâdır"³⁷ ifadesini ise görmezden gelmiştir.

Diğer bir tutarsızlık ise kavramları kullanmada kendini gösterir. Celaleddin es-Suyûtî (ö. 911/1505) *Tenbihü'l-Gabî fî Tebrieti İbn Arabî* isimli eserinde bizzat İbnü'l-Arabî'den kaynak göstermeksizin onun şöyle dediğini nakleder:

Ondan [İbnü'l-Arabî] şöyle dediği nakledilmiştir: 'Biz öyle bir kavimiz ki [meşrep ve ıstılahlarımıza vâkıf olmayan kimseler için] bizim kitaplarımıza bakmak haram olur. Şöyle ki sûfler ıstılah olarak kullandıkları lafızların [anlamaları] üzerinde ittifak ettiler ve bu lafızların [kelamcılar ve] fakihler arasında bilinen anlamlarından başka anlamlarını kastettiler. Kim onların [ıstılah olarak kullandıkları] lafızları zahir ilmi ehli tarafından bilinen anlamlarına hamlederse kâfir olur yahut [bu kavramların anlamlarına ehil olmayanları] küfre sokar.'³⁸

Celâleddin es-Suyûtî'nin kaynak belirtmediğini dikkate aldığımızda İbnü'l-Arabî'nin böyle bir beyanda bulunup bulunmadığını teyit etmek bir hayli güçleşmektedir. Bununla birlikte konunun merkezinde yer alan vücud kavramını genelde vahdet-i vücûd karşıtları ve özelde ise Hayât es-Sindî, söz konusu edilen anlam farklılığına eğilmeden kullanması ve sûfleri tekfir etmesi Suyûtî'nin İbnü'l-Arabî'den yaptığı nakli doğrular niteliktedir. Bu bağlamda Tilimsânî ve Abdülganî Nablûsî'nin talebelerinden Muhammed Ömer b. Abdülcelil el-Kâdirî'nin Nablûsî'nin *Îzâhu'l-Maksûd min Ma'nâ Vahdeti'l-Vücûd* adlı eseri üzerine yazdığı *Hâşiye*'sinden sûflerin vücûd kavramıyla ne kastettiklerini ve zahir ulemasından ne şekilde ayrıldıklarını açıklayan ifadeleri aktarmakta fayda vardır. Çünkü bu sûflerden aktarılan bu pasajlar aslında tartışmanın merkezinde bulunan vücûd kavramının sûfler tarafından nasıl algılandığını ve açıklandığını karşıtlarının ise sûflerin

³⁵ Hayât es-Sindî, *Fethu'l-Vedûd 'alâ Vahdeti'l-Vücûd*, 143a; İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-Sahîh li Men Beddele Dîne'l-Mesîh*, 4: 501; Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, thk. Abdülhamîd Sâlih Hamdân, (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.), 1: 90. İbn Teymiyye'nin Tilimsânî eleştirilerinin geniş değerlendirmesi için bkz. Orkhan Musakhanov, *Tilimsânî İlâhî İsimler Nazariyesi*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 122-133.

³⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*, 2: 459; Hayât Sindî, *Fethu'l-Vedûd 'alâ Vahdeti'l-Vücûd*, 142a.

³⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*, 2: 484.

³⁸ Suyûtî, *Tenbihü'l-Gabî fî Tebrieti İbn Arabî*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 2964/1, 1b.

muradını neden anlamadıklarını açıklayan ifadelerini diğer bir ifadeyle tartışmanın doğuş nedenlerini ortaya koymaktadır:

i. Tilimsânî. [Bizim indimizde] Vücûd'la murad edilen, kelim ehli ve hakîmlerin anladığı şey değildir. Çünkü onların çoğu Vücûd'un araz [sıfat] olduğuna itikad ediyor. [...] Ancak [Vücûd konusunda Vücûd] ehlinin bildiği başka bir anlam var.³⁹

ii. Muhammed Ömer b. Abdülcélil el-Kâdirî. Onlar [zahir ehli] vücûddan Eş'ârî'nin [ö. 324/935-36] anladığını anladılar. Ârifleri 'Hak Teâlâ eşyânın vücûdunun aynıdır' dediklerini duyduklarında vücûdu eşyânın aynı kıldıklarından dolayı bu sözlerinden Hak Teâlâ'nın eşyânın aynı olduğunu anladılar. Ehl-i keşf indinde Hak Teâlâ'nın vücûdu Zât'ının aynı, eşyânın vücûdu ise O'nun Zât'ının gayrıdır. Çünkü eşyânın vücûdu O'nun Zât'ının eserinin mebdesi anlamındadır. Çünkü onlar [sûfiler] indinde vücûd eşyânın kendisiyle mevcut olduğu eserin mebdesi [etkinin kaynağı] anlamındadır. Bu [eserin mebdesi/etkinin kaynağı] Hak Teâlâ olmuyor. Velhasıl vahdet-i vücûdun önderleri (sâde/السادة) indinde vücûdun üç anlamı vardır. [1] Eserin mebdesi [etkinin kaynağı] ki şeyler bununla mevcut olur. [2] Eş'ârî indinde her şeyin vücûdu [o şeyin] aynıdır. [3] Kelamcıların cumhurunun indinde **vücûd bir şeyin hariçte olmasıdır**. Zındıklar âriflerin 'Hak Teâlâ Vücûddur' sözünü duyduklarında Eş'ârî'nin 'her şeyin vücûdu [o şeyin] aynıdır' sözünü duyular. Zannettiler ki ikisi de aynıdır ve böylece [ârifleri tekfir ettiler]. Bunu açıklaması Vahdet-i vücûdun önderleri -Allah sırlarını mukaddes kılsın- indinde şey[ler] Allah'la kaim olan taayyünlerden ibarettir. Bu taayyünler onlar indinde vücûdla isimlendirilmezler. ... Zannettiler ki vahdet-i vücûdu kail ârifler vücûdla [vücûdun] Eş'ârî veya kelâmcıların cumhurunun kabul ettiği anlamı[nı] kastettiler. [Kötülüğü] emredici nefisleri onları terk etmedi ki zikr ehline [iş bilene] sorsunlar.⁴⁰

4.2.2. Vahdet-i Vücûd Eleştirisinin Kendi İçerisindeki Tutarsızlığı

Hayât es-Sindî "kadimle hadisi, abidle mabudu eşitlediler. Kuddûs'ü hudus ehlinin alametleriyle vasıfladılar" ve "[vahdet-i vücud ehline göre] kim bir birine mugayir iki vücûd isbat ederse Allah'la birlikte başka vücûdu isbat etmiş olur ki bu şirkir. Hiçbir şekilde şirk olmayan bu görüşten kaçtılar"⁴¹ demekle, sürekli şekilde sûfleri itham ettiği tenakuza burada bizzat kendisi düşmüştür. Dolayısıyla Hayât es-Sindî şu soru ile karşı karşıyadır; Eğer vahdet-i vücûd ehli muhakkik bir sûfî, kadimin yanında hadisin varlığının hakiki oluşunu yok sayıyor ise hadis varlığı nasıl Mutlak varlıkla eşitlemiş olmaktadır? Ayrıca Hayât es-Sindî *Şerhu'l-hikemi'l-Atâiyye*'de "Vücûdda hakikaten O'ndan gayrısı yoktur. ... Zuhurunun şiddetinden dolayı gayrına gizlenmiştir"⁴² demektedir. Hayât es-Sindî kendi dedikleri ile vahdet-i vücûd ehlinin dediklerinin benzerliğinin farkındadır ve bu farkındalığın etkisi başka bir eserinde şöyle görülmektedir: "Vücûdda hakikaten ancak ve ancak Hak vardır. Âlem, Mükevvin'in tekvin etmesiyle kâin kılınmış ve surete büründürülmüş bir surettir. Belki de bu makâmda nâkısın ayakları kayıyor ve Hâlik ve mahlûkun ittihadına sebep olan vahdet-i vücûda düşüyorlar."⁴³ "Sûflerden ehl-i hak olan

³⁹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-Sâirîn*, Kütahya Vahid Paşa Kütüphanesi, nr. 364, 71a.

⁴⁰ Muhammed Ömer b. Abdülcélil el-Kâdirî, *Hâşiyetü İzâhi'l-Maksûd min Ma'nâ Vahdeti'l-Vücûd*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin Yazmaları, nr: 783, 2a.

⁴¹ Hayât es-Sindî, *Fethu'l-Vedûd 'alâ Vahdeti'l-Vücûd*, 143a.

⁴² Hayât es-Sindî, *Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiyye*, 74.

⁴³ Hayât es-Sindî, *Risâletün fi't-Tarikati'n-Nakşebendiyye*, 4a.

kimseler bu meşrebi [vahdet-i vücûdu] kail değildirler.”⁴⁴ Her ne kadar Hayât es-Sindî bu ifadelerle vahdet-i vücûdu kail olmadığını söylemeye çalışsa da vücûdda ancak ve ancak Hak vardır -ki bu vahdet-i vücûd ehlinin cümlesidir- demekle birlikte Hâlık ve mahlûkun ittihadından diğer bir ifadeyle iki mutlak ve hakiki varlıktan ve birinin diğerine ittihadından bahsetmekle çelişkiye düşmektedir.

Hayât es-Sindî'nin diğer bir tutarsızlığı ise İbnü'l-Arabî hakkında *Fethu'l-Vedûd*'da⁴⁵ söyledikleri ile İbnü'l-Arabî hakkında sorulan bir soruya verdiği cevapla çelişmesidir. Şöyle ki; İbnü'l-Arabî'nin durumu ona sorulduğunda İbnü'l-Arabî'nin durumu hakkında şu kanaate varmıştır:

İbn Arabî'nin şanı konusunda aşırılığa gelince bir kavim onu yüceltti hatta neredeyse onu peygamberlere ilhak edeceklerdi ve bir kavim de onu yerdî hatta onu şakilerin en şakisine ilhak ettiler. Onun hakkında en ihtiyatlı olan durum ise tevakkuf etmektir/görüş bildirmemektir. Onun ilmi ve güzel faydaları içeren eserleri vardır. Eserlerinin içinde [aynı zamanda] evham, yanlışlıklar, şatahât ve çirkin sözler vardır.⁴⁶

Hayât es-Sindî *Fethü'l-vedûd*'da ise başta İbnü'l-Arabî ve takipçileri hakkında “onlar küfür türlerinin en çirkinine düştüler. Onların işinin hakikati Hâlık'ı inkâr etmektir. Çünkü onlar mahlûkun vücudunu Hâlık'ın vücudunun ‘ayn'ı kıldılar”⁴⁷ demekle ve yukarıda İbnü'l-Arabî hakkında en ihtiyatlı durumun susmak olduğu görüşüyle çelişmekte ve kendi ifadesiyle ‘aşırılığa’ düşmektedir.

Hayât es-Sindî'nin diğer bir tutarsızlığı ise vahdet-i şuhûdu bir şekilde kabul edip olumlarken vahdet-i vücûdu kail olanları kâfir saymasıdır. Hayât es-Sindî'nin vahdet-i vücûdu değil, vahdet-i şuhûdu kabul ettiğini aşağıdaki ifadelerinden anlamak mümkündür:

Eğer derler ise: ‘biz bununla şunu kastediyoruz: ârif irfan denizine daldığında Rahman'dan gayrısını ve ezeli-ebedî vahid dışında bir şey müşahede etmez. Şöyle cevap verilir: bu vahdet-i vücûd değil, aksine vahdet-i şuhûddur. Sonra o [vahdet-i şuhûd] kemal ehli indinde büyük bir maksud değildir. Çünkü kâmil, Hak'ı Hak ve halkı halk olarak müşahede eder ve ikisi arasında fark görür ve her hak sahibine hakkını verir.”⁴⁸

Hayât es-Sindî'nin kastettiği vahdet-i şuhûd İmâm-ı Rabbânî'nin⁴⁹ ifade ettiği vahdet-i şuhûddan ziyade İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *Medâricü's-Sâlikîn*'inde ifade ettiği

⁴⁴ Hayât es-Sindî, *Fethu'l-Vedûd 'alâ Vahdeti'l-Vücûd*, 143a.

⁴⁵ Hayât es-Sindî'nin *Fethu'l-Vedûd*'da *Fusûsu'l-Hikem*'den nakilde bulunurken İbnü'l-Arabî ve *Fusûsu'l-Hikem*'in ismini zikretmeden sert eleştirilerini yöneltmiş hatta bu sözlerin en çirkin küfür olduğunu zikretmiştir.

⁴⁶ Hayât es-Sindî'nin söz konusu kanaatini Saîd Fûde arkadaşı Nizâr b. Ali et-Tûnusî'ye dayandırmakta ve şöyle demektedir: “Şeyh Muhammed Hayât es-Sindî'nin vahdet-i vücûd ve İbn Arabî hakkında dediklerini nakletmemiz faydalıdır. Bu konuda arkadaşlarımızdan biri olan Nizâr b. Ali et-Tûnusî'nin aktardıklarına dayanacağım ki onun kitaplara ve nadir nakillere muttali olmada ustalığı vardır.” Söz konusu naklin tamamı için bkz. Saîd Fûde, *Fethu'l-Vedûd bi Şerhi Risâleti's-Seyyidi's-Şerîfî Vahdeti'l-Vücûd*, (Ürdün, Mensûrâtü'l-Aslein, 2011), 12-13.

⁴⁷ Hayât Sindî, *Fethu'l-Vedûd 'alâ Vahdeti'l-Vücûd*, 143a.

⁴⁸ Saîd Fûde, *Fethu'l-Vedûd bi Şerhi Risâleti's-Seyyidi's-Şerîfî Vahdeti'l-Vücûd*, 13.

⁴⁹ İmâm-ı Rabbânî vahdet-i vücûdu kail olanları kâfir olarak nitelendirmemekte ve sülûkte aşılması gerek bir makâm olarak görmektedir. Hayât es-Sindî'de vahdet-i vücûdla ilgili olumlu bir îmâ bulmak mümkün değildir. Bu bağlamda İmâm-ı Rabbânî'nin ayrımını hatırlamakta fayda vardır: “Vahdet-i vücûd, seyr-i âfâkîdedir, bu seyrin sonu fenâ diye

vahdet-i şuhûdla örtüşmektedir. İmâm-ı Rabbânî'yle İbnü'l-Kayyim'in vahdet-i şuhûd anlayışlarının arasındaki farka gelince, İmâm-ı Rabbânî büyük ölçüde İbnü'l-Arabî'yle gelişen düşünce yapısının yöntem ve terminolojisiyle bir vahdet anlayışı geliştirirken İbn Kayyim ise *Medâricü's-Sâlikîn*'i üzerine bina ettiği erken dönem sûflerinden Herevî'nin *Menâzilü's-Sâirîn*'in terminolojisine dayandırmıştır. Nitekim İbn Kayyim'in *Medâric*'ini ve Hayât es-Sindî'nin *Şerhu'l-Hikemil-Atâiyye* ve *Îânetü's-Samedâniyye fi't-tarikati'n-Nakşbendiyye*'sini inceleyen kimse aralarındaki benzerliği hemen fark eder. Burada Hayât es-Sindî'nin yukarıda alıntıladığımız vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd ayrımının temeli kanaatimizce *Medâricü's-Sâlikîn*'deki şu ifadelerde bulunmaktadır. Bu durum yukarıda Hayât es-Sindî'den yaptığımız vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd mukayesesini içeren alıntıyla aşağıda *Medâric*'den yapılan alıntılarla mukayese edildiğinde belirgin hale gelmektedir:

Müellifin kitabını [Hâce Abdullah-ı Herevî'nin *Menâzilü's-sâirin*'ini] şerhe girişen vahdet-i vücudcu ve fark ehline muhalefette en ileri gidenlerden biri olan Affüddin Tilimsânî, müellifin kitabında işaret ettiği cem hâlini, cem'-i vücûd şeklinde yorumlamıştır. Hâlbuki müellif cem'-i şuhûdu kastetmiştir.⁵⁰ Ancak [*Menâzilü's-sâirin*'deki] mücmel lafızlar ittihadla dolu kalp ve muradını fasih bir lisanla ifade etmeye muktedir biriyle [Tilimsânî'yle] karşılaştı.⁵¹

Cem'le cem'-i vücûd, cem'-i şuhûd ve cem'-i irade kastedilir. Birincisi ilhad ehli ittihadîlerin cem'i, ikincisi fena ehlinin cem'i ve üçüncüsü ise resul ve vârislerinin cem'idir.⁵²

Cem'in tetkik edilmesine gelince bu tetkik şu tâife indinde gâye ve maksattır. Biz bunu [cem'] inkâr etmiyoruz. Ancak hangi cem'? Cem', ittihadînin dediği gibi cem'-i vücûd mudur? Yoksa rububiyet tevhidinde fânî olanın dediği gibi cem'-i şuhûd mudur? Yoksa Rab Teâlâ'nın muradı üzere bütünüyle iradeyi cem' etme anlamındaki cem'-i irade midir?⁵³

4.2.3. Sınırlı ve Tek Yönlü Tevhid Anlayışının Mutlak Doğru Tevhid Anlayışı Olarak Sunulması

Hayât es-Sindî Hak Teâlâ'nın mahlûkâtından mutlak manada aşkınlığını kabul etmekte ancak Hakk'ın aynı anda hem içkin ve hem de aşkın olduğunu diğer bir ifadeyle aynı anda hem münezzehe hem de müşebbeh olduğunu kabul etmemektedir. Sindî'nin bu konudaki ifadeleri şöyledir:

Ayniyet, vahdet-i vücûd ve ittihadı kail olmayı reddettiğinde [Rab ve merbub arasında] mugayereti kail oldun. Allah Teâlâ mahlûkâtından aşkın (bâin an halkih) midir? Yoksa mahlûkâtında içkin (dâhil fih) midir? Ya da mahlûkâtında içkin değildir ve mahlûkâtına mübayenet de etmez. Eğer Allah Teâlâ mahlûkâtından aşkındır dersen bu O'nun hakkında ciheti gerektirir ki O cihetlerden münezzehtir.

tabir edilen tevhîd-i şuhûdîdir. Bekâdan sonra seyr-i enfûsî başlar. Kendilerini sûfler taifesinden sayan zamane çocuklarından bazıları, talibin vahdet-i vücûdda Hak Teâlâ ile aynı görmesi hâlini seyr-i enfûsiye dâhil ediyorlar, eşyâ-yı Hakk'ın aynı görmeyi de seyr-i âfâkiye dâhil sayıyorlar. Doğruyu doğru olarak bildiren ve doğru yola hidayet eden Allah Teâlâ'dır." İmâm-ı Rabbânî, "Mükâşefât-ı Gaybiyye", *İmâm-ı Rabbânî Risaleleri*, trc. Necdet Tosun, (İstanbul: Sûfi Yayınları, 2013), 325-326.

⁵⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, thk. Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1996), 1: 276.

⁵¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, 1: 276.

⁵² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, 3: 299.

⁵³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, 3: 342.

Yok, eğer mahlûkâtında içkindir dersen bu O'nun hakkında mahlûkâtına hulul etmesini gerektirir ki Allah Teâlâ hadislerine hulul etmekten münezzehtir. Yok, eğer mahlûkâtında içkin değildir ve mahlûkâtına mübâyenet de etmez dersen tatili [Cenâb-ı Hakk'ın yokluğunu] gerektirir. Çünkü eğer mevcut olsaydı ya aşkın ya da içkin olurdu. Senin kail olduğun [Mahlûkâtında] içkin değildir ve [mahlûkâtına] mübâyenet de etmez' şeklinde üzerine hüküm verilen şey madumdur/yoktur. Her ne kadar bir takım kimseler bu görüşü kail olsa da [siz Hakk'ın mahlûkâtına içkinliğini ve mahlûkâtına mübâyenet de etmez diyerek Hakk'ı yok sayıyorsunuz.] Dediler ki: Bu tatili [Hak Teâlâ'yı yok saymayı] gerektirir. Çünkü Hak Teâlâ başkasına kıyas edilmez. Mahlûkâta hululünü gerektirdiği için Hak Teâlâ'nın mahlûkâta içkin olduğunu söyleyemiyorum. Kuddûs Teâlâ esyaya hulul etmekten yücedir. Aksine şöyle derim: Allah Teâlâ mahlûkâtından aşkındır (bâin an halkih). Nitekim Buhârî *Halkî'l-Ef'âl* ve başka kitabında Abdullah b. Mübarek ve seleften başka kimselerden -ki onlar Rabb'i en iyi bilenlerdir- şöyle nakletmiştir: "Allah vardı, O'ndan başkası yoktu. Sonra mahlûkâtı yarattı." Mahlûkâtı zâtının dışında yarattı, mahlûkatla ittihad ve mahlûkâta hulul etmedi. Bu Hak Teâlâ hakkında cihetin sübutunu gerektirmez. Çünkü cihetler tek türden olan mevcûdlarda olur. Hak Teâlâ'nın vücûdu mahlûkâtının vücûdu gibi değildir ki O'nun mahlûkâttan bâin oluşu ciheti gerektirsin.⁵⁴

Hâlbuki başta İbnü'l-Arabî olmak üzere muhakkik sûfler Hak Teâlâ'nın aynı anda hem münezzehe -ki tenzihi akıl yapar- hem de müşebbeh -ki bunu da hayal yapar- olduğunu düşünerek Hakk'ın varlığı hususunda tek yönlü hüküm vermekten ziyade övülen hayrete vasıl olmayı dile getirmişlerdir. Allah'ın varlığı konusunda hayret, şirk ve küfür; O'nun varlığının keyfiyetiyle ilgili hayret, mârifettir. Zünnûn el-Mısırî, "Allah'ı en iyi tanıyan O'nun hakkında en fazla hayret edendir"; Cüneyd-i Bağdâdî, "Düşüncenin ulaşabildiği son nokta hayrettir"; Sehl et-Tüsterî, "Mârifetin nihaî noktası hayrettir" derken bu hususa diğer bir ifadeyle övülmüş hayrete işaret etmişlerdir.⁵⁵ Muhakkik sûflere göre bir de yerilen hayret vardır ki Hakk'ı tanımlayamadıkları, diğer bir ifadeyle kayıtlayamadıkları için bu hayret Hakk'ın varlığını inkârla/ateizmle sonuçlanmaktadır.⁵⁶ Ancak bu ifadelerin aksine 'Hakk mahlûkâtından aşkındır' demek yahut 'Hakk mahlûkâtında içkindir' demek, tek yönlüdür ve Hakk'ı bir şekilde kayıtlamaktır. Hâlbuki Hak Teâlâ, kayıtlardan münezzehtir. Muhakkik sûflerin görüşünü temsilen Tilimsânî'nin kanaatini burada zikredebiliriz: Zât; zât olup sıfatlar olmamakla ya da zât ve sıfatların cem'i olmakla yahut her ikisinden de mutlak bir şekilde hâlî ve ârî olmakla da kayıtlanamaz. Zât'ın bilinmesi hususundaki şaşkınlık/veleh ve hayret buradan hâsıl olur. Ancak bu, kendisinde bütün hidayetlerin barındığı hayrettir.⁵⁷

5. *FETHÜ'L-VEDÛD 'ALÂ VAHDETİ'L-VÜCÛD*'UN YAZMA NÜSHALARI VE TAHKİKİNDE İZLENİLEN YÖNTEM

⁵⁴ Hayât es-Sindî, *Fethu'l-Vedûd 'alâ Vahdeti'l-Vücûd*, 144b.

⁵⁵ Erhan Yetik, "Hayret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 60-61.

⁵⁶ Övülen ve yerilen hayret ayrımı için bkz. Ni'metullah Nahçivânî, "*Hidâyetü'l-İhvân -Sûflerin Kelamcıları ve Felsefecileri Eleştirisi*", trc. Orkhan Musakhanov, (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2012), 80-82.

⁵⁷ Afîüddin Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtîha ve Ba'zi Sûreti'l-Bakara*, thk. Orkhan Musakhanov, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 76-77.

Risâlenin Tahkikinde İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018) esas alındı. Hayât es-Sindî'nin *Fethü'l-Vedûd 'alâ Vahdeti'l-Vücûd* isimli risalesi İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, nr. 143'te Ali el-Kâri (ö. 1014/1605) ve Alâeddin Buhari gibi İbnü'l-Arabî karşıtlarının risalelerin bulunduğu mecmuanın son (142a-144a) risalesidir. Müstensih ismi ve istinsah tarihi yoktur. Sadece nüshanın sonunda 'kûbile min nüshatihi' (istinsah edildiği nüshayla mukabele edildi) şeklinde mukabele kaydı vardır. Risalenin hattı mecmuadaki diğer risalelerden farklı bir hatla yazılmıştır. Esasında risalenin her bir nüshası farklı hatla yazılmıştır. Nüshanın tashif ve tahriften hali olduğu Hayât es-Sindî'nin iktibasta bulunduğu kaynaklarla daha doğru ifadeyle İbn Teymiyye'nin kitaplarıyla mukabele edildiğinde ortaya çıkar. Risaleden bir önce bulunan Alâeddin Buhârî'nin İbnü'l-Arabî reddiyesinin sonunda "1078 h." kaydı vardır. Hayât es-Sindî 1163'te vefat ettiğine göre bu Risale mecmuaya ya çok sonraları eklenmiş ya da Buhari reddiyesinin istinsah edildiği nüshadaki tarih buraya aktarılmıştır.

Risâlenin diğer nüshaları *Fethü'l-Vedûd fi't-Tekellüm fi'l-'Ayniyyeti ve Vahdeti'l-Vücûd* başlıkları adı altında Dârü'l-Kütübi'z-Zâhiriyye nr. 5692 (6 varak) ve nr. 5981 (7 varak), Chester Beatty nr. 4907 (7 varak) ve Rabat, el-Hizânetü'l-'âimme, nr. 1197'da (6 varak) bulunmaktadır.

Tahkikte Atatürk kitaplığı Belediye Yazmaları nr. 143'teki nüshayı esas aldık. Risalenin diğer nüshalarını elde edemedik. Esas aldığımız nüshanın istinsah edildiği nüshayla mukabele edilmiş ve tashih ve tahriften hali olması risalenin tahkiki için yeterli görüldü.

6. FETHÜ'L-VEDÛD 'ALÂ VAHDETÎ'L-VÛCÛD'UN TAHKİKLİ METNİ

فَتْحُ الْوُجُودِ عَلَى وَحْدَةِ الْوُجُودِ

لمحمد حياة السندي ثم المدني

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المنفردِ الأحدِ الصمدِ، والصلاة والسلامُ على حبيبهِ الأحمَدِ وآلِهِ وصحبِهِ إلى آخِرِ الأبدِ. أما بعدُ فقد ثَبَتَ بالبراهينِ القاطعةِ مِنَ العَقْلِيَّةِ وَالتَّقْلِيَّةِ أَنَّ اللهَ تَعَالَى كَانَ وَاحِدًا مَوْجُودًا بِوُجُودٍ ذَاتِيٍّ مَوْصُوفًا بِأَوْصَافٍ تَلِيْقُ بِهِ مَقْدَسًا عَنِ صِفَاتِ لَا تَلِيْقُ بِهِ، لَا شَرِيكَ لَهُ بِوَجْهِ مِنَ الْوُجُوهِ، ثُمَّ أُوجِدَ مَا أُوْجِدُ عَلَى طَبَقٍ مَا كَانَ فِي عِلْمِهِ سَبَقَ، وَدَلَّ بِذَلِكَ عَلَى نَعْوَتِ الْجَلَالِ وَأَوْصَافِ الْجَمَالِ وَعَلَى الْكَمَالِ فِي الْأَفْعَالِ، وَهُوَ الْآنَ كَمَا كَانَ، فَهُوَ مَوْجُودٌ أَزَلًا أَبَدًا بِوُجُودٍ قَدِيمٍ ذَاتِيٍّ لَا يَتَبَدَّلُ وَلَا يَتَغَيَّرُ وَلَا يَتَّحِدُ بِالْحَادِثِ وَلَا يَحِلَّ فِيهِ وَلَا يَصِيرُ عَيْنَهُ، تَعَالَى اللهُ عَمَّا يَقُولُ الْجَاهِلُونَ عَلْوًا كَبِيرًا، الْخَلْقُ خَلَقَ وَالْخَالِقُ خَالِقٌ وَبَيْنَهُمَا أَمْرٌ فَارِقٌ.

وقد لَبَسَ عَلَى أَقْوَامٍ إِبْلِسُ فَنُقِلَ عَنْ بَعْضِهِمْ أَنَّهُ قَالَ: «إِنَّ الْحَقَّ عَيْنُ الْمَوْجُودَاتِ»،⁵⁸ «وَهُوَ عَيْنُ مَا بَطَنَ وَهُوَ عَيْنُ مَا ظَهَرَ، وَمَا تَمَّ مَنْ يَرَاهُ غَيْرُهُ وَمَا تَمَّ مَنْ يَنْطِقُ سِوَاهُ»،⁵⁹ وَنُقِلَ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ: «سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَشْيَاءَ وَهُوَ عَيْنُهَا»،⁶⁰ وَنُقِلَ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ: «الْحَقُّ الْمَنْزُوهُ هُوَ الْخَلْقُ الْمَشْبُوهُ»،⁶¹ وَنُقِلَ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ: «فَالْعَلِيُّ لِنَفْسِهِ هُوَ الَّذِي يَكُونُ الْكَمَالُ الَّذِي يَسْتَوْعِبُ جَمِيعَ النِّعَاتِ الْوُجُودِيَّةِ وَالتَّسْبِ الْعَدَمِيَّةِ سِوَاكَ كَانَتْ مَحْمُودَةً عَرَفًا وَعَقْلًا أَوْ شَرَعًا أَوْ مَذْمُومَةً عَرَفًا وَعَقْلًا وَشَرَعًا، فَلَيْسَ ذَلِكَ إِلَّا بِمَسْمَى اللهِ تَعَالَى»،⁶² وَنُقِلَ عَنْهُ مِثْلُ هَذِهِ الْكَلِمَاتِ شَيْءٌ كَثِيرٌ.

⁵⁸ **فصوص الحكم** لابن العربي، ص 80. لأجل فهم كلام الشيخ الأكبر نورد كلامه في سياقه: «ومن أسمائه الحسنى: "العلي"، على من وما تمَّ إلا هو؟ فهو العليُّ لذاته. أو عن ما ذا وما هو إلا هو؟ فعلوُّه لنفسه. وهو من حيث الوجود عينُ الموجودات. فالمسمى "محدثات" هي العلية لذاتها، وليست إلا هو. فهو العلي لا علوًا إضافة؛ لأن الأعيان التي لها العدم الثابتة فيه، ما شمت راحة من الوجود، فهي على حالها مع تعدد الصور في الموجودات، والعين واحدة من المجموع في المجموع. فوجود الكثرة في الأسماء، وهي التَّسْبِ، وهي أمورٌ عدمية، وليس إلا العين الذي هو الذات. فهو العليُّ لنفسه لا بالإضافة. فما في العالم -من هذه الحثيثة- علوٌ إضافة، لكن الوجوه الوجودية متفاضلة. فعلوُّ الإضافة موجود في العين الواحدة من حيث الوجود الكثرة. لذلك نقول فيه هو لا هو، أنت لا أنت.»

⁵⁹ **فصوص الحكم** لابن العربي، ص 81. لأجل فهم كلام الشيخ الأكبر نورد كلامه في سياقه أيضًا: «قال الخراز - وهو وجهٌ من وجوه الحق ولسانٌ من ألسنته ينطق عن نفسه -: بأن "الله تعالى لا يُعرف إلا بجمعه بين الأضداد" في الحكم عليه بها. ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [الحديد، 3/57] فهو عينٌ ما ظهر، وهو عينٌ ما بطن في حال ظهوره. وما تمَّ من يراه غيرُه، وما تمَّ من يبطن عنه. فهو ظاهر لنفسه باطن عنه. والمسمى أبا سعيد الخراز وغير ذلك من أسماء المحدثات. فيقول الباطن: "لا"، إذا قال الظاهر: "أنا"، ويقول الظاهر: "لا"، إذا قال الباطن: "أنا". وهذا في كل ضدٍّ، والمتكلم واحد وهو عين السامع.»

⁶⁰ **الفتوحات المكية** لابن العربي، 459/2. نصُّ الفتوحات المكية: «فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها، فما نظرت عيني إلى غير وجهه وما سمعت أذني خلاف كلامه.» لم أجد هذا النقل في كتب ابن تيمية.

⁶¹ **فصوص الحكم** لابن العربي، ص 81.

⁶² **فصوص الحكم** لابن العربي، ص 82-83. السندي اقتبس هذه الأقوال من كتب ابن التيمية سوى «فسبحان من أظهر الأشياء...» انظر مواضع النقول من كتب ابن تيمية وانتقاداتها: **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح** لابن التيمية، 300/4-301؛ **الرد على الشاذلي في حزبيه وما صنفه في آداب الطريق** لابن التيمية، ص 165؛ **الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان** لابن التيمية، ص 112، 115؛ **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح** لابن التيمية، 300/4؛ **بغية المرتاد** لابن التيمية، 405/1، 407، 523-524؛ **مجموع الفتاوى** لابن التيمية، 123/2.

يقال له: هل تُثبت ربًّا ومربوبًا وتُثبت لهما عينين متغايرين أم لا؟ فإن قال: أثبتتهما وأثبت لهما عينين متغايرين. يقال له: قد ناقضت؛ لأن العينين المتغايرين لا يصيران عينًا واحدًا كما هو بديهي، ثم هذا الرب هل صار عين المربوب في الأزل أو فيما بعد؟ فإن قال: صار عينه في الأزل يقال له: أثبت قديمًا. وقد ثبت أنه «كان الله تعالى ولم يكن معه شيء»⁶³ آخر. ثم صيرورته عينه هل كان باختيار عنه أو كان ذلك لازماً لذاته؟ فإن قال: كان ذلك لازماً لذاته يقال له: لم يكن على هذا فاعلاً مختاراً. وقد ثبت أنه فاعلاً مختاراً. وإن قال: إنه صار عينه فيما بعد حين أوجده. يقال له: هل بقي بعد صيرورته عينه على عينه الذاتي القديم الذي لا يتغير ولا يتبدل، ولا يكون محلًا للحوادث أم لا؟ فإن قال: بقي على ذلك يقال له: هذا محال كما هو بديهي. وإن قال: لم يبق على ذلك يقال له: لزم قولك: إن الرب انتقل من الربوبية إلى المربوبية واتصف بما يتصف به المربوب وأن ليس للعالم الآن رب يتصرف فيه. وإنما الرب صار مربوبًا يتصرف بعضه في بعض. وأي جهل أعظم منه؟! وأي كفر فوق هذا؟!

وإن قال: لا أثبت ربًّا ومربوبًا وإنما أثبت وجودًا مطلقًا يقال له: هذا عين اعتقاد الدهرية الذي هم من أكفر الكفرة. وإن قال: أثبتهما، ولكن لا أثبت لهما عينين متغايرين؛ بل أقول: إن عين أحدهما هو عين الآخر يقال له / [142ظ] حينئذ: فمن الرب والمربوب ومن الخالق ومن المخلوق ومن القديم ومن الحادث؟ وهل هذا إلا عين الترتدق. وإن قال: أردت بقولي: «هو عين الموجودات»؛ لأن الموجودات لما كان وجودها بفيض فضله عليها وجعلها براهين على كمال ذاته وصفاته وأفعاله كأنه عينها وكأنها عينه يقال له: هذا الحمل بأباه كلامك المتقدم وإن صحح. فالصواب في التعبير أن يقال: إنه خالقها وإنها دوال وبراهين وشواهد عليه ونحوها، ولا يصح أن يقال: إنه عينها وإنها عينه.

ونقل عن بعضهم: «إن الحق هو الموجود المطلق إن ظهر⁶⁴ في هذه المظاهر»،⁶⁵ ورد بأن هذا القول أدخل في تعطيل الخالق وعدمه؛ فإن المطلق بشرط الإطلاق وهو الكلي العقلي لا يكون إلا في الأذهان لا في الأعيان، والمطلق لا بشرط وهو الكلي الطبيعي. وإن قيل: إنه موجود في الخارج فلا يوجد في الخارج إلا معيّنًا وهو جزء من المعين عند من يقول بثبوته في الخارج، فيلزم أن يكون وجود الرب إما منفياً في الخارج وإما أن يكون عين وجود المخلوقات، وهل يخلق الجزء الكلي أم يخلق الشيء نفسه أم العدم يخلق الوجود أو يكون بعض الشيء خالقاً لجميعة.⁶⁶

⁶³ صحيح البخاري، بدء الخلق 1.

⁶⁴ في النسخة: إن وظهر.

⁶⁵ مفتاح الغيب لصدر الدين القونوي (مع شرحه المسمى فتح مفتاح الغيب لمحمد بن قطب الدين الإزنيقي)، ص 102. نص مفتاح الغيب: «اعلم أن الحق هو الوجود المحض الذي لا اختلاف فيه.» وقال الإزنيقي في شرح هذه العبارة: «فسر الشيخ في هذا الفصل الوجود المحض بكونه وجوداً فحسب، بحيث لا يُعتبر فيه كثرة ولا تركيب ولا صفة ولا نعت ولا اسم ولا رسم ولا نسبة ولا حكم؛ بل وجودٌ بحث. اعلم أن المراد بالوجود المحض الوجود المطلق؛ أي المأخوذ بلا شرط، لا المجرد؛ أي المأخوذ بشرط؛ لأن المحض بمعنى الخالص، ومن المعلوم أن الخالص من كل قيد هو المطلق. وأن المراد بقوله: "لا اختلاف فيه" إما إشارة إلى هذا التفسير بمعنى لا قيد فيه أصلاً؛ إذ القيود منبع الاختلافات ومستلزماتها، فحيث لا لازم وهو الاختلاف، فلا ملزوم وهو القيد، وإما إشارة إلى هليته، إذ قيل معناها لا اختلاف في وجوده من حيث الحقيقة وإن اختلف فيه من حيث الظاهر.»

⁶⁶ صاحب الرذية هو ابن التيمة الذي قال: «الصدر القونوي يفرق بين المطلق والمعين لأنه كان أقرب إلى الفلسفة فلم يقر بأن المعدوم شيء؛ لكن جعل الحق هو الوجود المطلق وصنّف مفتاح غيب الجمع والوجود. وهذا القول أدخل في تعطيل الخالق

ونقل عن بعضهم القول بوحدة الوجود يقال له: هل تريد بقولك وحدة الوجود أن الحق هو الموجود وما سواه معدوم لم يشم رائحة الوجود؟ أم تريد أن وجود الحق والخلق وجودٌ واحدٌ؟ فإن أردت الأول يقال لك «كان الله ولم يكن معه شيء»⁶⁷ آخر، وكانت الأشياء معدومة معلومة له. فهل طرأ عليها حالٌ زائدة على ما كانت عليه قبل أم لا؟ فإن قلت: طرأ عليها حالٌ زائدٌ يقال لك: هو الذي نسميه نحن وجودًا حادثًا بإيجاد الله تعالى، وبطل قولك: إن ما سواه الآن معدوم محض. وإن قلت: لم يطرأ عليها حالٌ زائدٌ يقال لك: قد عاندت المعقول والمنقول؛ إذ كلُّ أحدٍ يعلم وجودها الحادث ولا يُنكر ذلك إلا مسلوبُ العقل، وقد تواترت كلماتُ الله تعالى ورُسُلِهِ بوجود العالم وحدوثه، وقد عظمتُ الله عن صفاتٍ، وجودُ هذا العالم مظاهرها. وإن قلت: أردتُ بذلك أن وجودَ ما سواه كلاً وجودٌ؛ فكأنه معدومٌ بالنسبة إلى وجود الحق سبحانه ويقال لك: هذا صحيح كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: 88/28]؛ لكن تعبيرك عنه بوحدة الوجود غلطٌ، وإن أردتُ الثاني يقال لك: هل تُثبتُ خالقًا ومخلوقًا أم لا؟ فإن قلت: أثبتهما يقال لك: هذا تناقض؛ لأن إثباتهما ينافي وحدة الوجود ويفتضي الاثنينية، ومع التناقض يقال لك: هل اتحد في الأزل أو فيما بعد؟ فإن قلت: إنهما اتحدا في الأزل يقال لك: هل كان اتحادهما باختيار أو باضطرار. فإن قلت: اتحدا فيما بعد. يقال لك: كيف صار وجودهما وجودًا واحدًا مع أن الوجودين المتباينين لا يصيران وجودًا واحدًا كما هو بديهي، ثم يقال لك: إن الخالق مع اتحاده مع المخلوق هل بقي على ما كان عليه قبل ذلك أم لا؟ فإن قلت: إنه لم يبق على ما كان عليه قبلُ يقال لك: هل بقي لكلٍّ وجودٌ زائدٌ على وجود ما اتحد به أم لا؟ فإن قلت: لم يبق له وجودٌ زائدٌ عليه يقال لك: إن هذا يقتضي إما أنه الخالق / [143و] انتقل من وصف الخالقية إلى صفة المخلوقية -ومن صيرته كذلك هل صيرته ذاته كذلك أو صيرته شيءٌ آخر- أو أنه المخلوق انتقل من وصف المخلوقية إلى الخالقية. وإن قلت: بقي له وجودٌ زائدٌ قلت: بقاء الوجود الزائد ينافي وحدة الوجود كما لا يخفى على أهل الشهود. وإن قلت: إنه مع اتحاده مع المخلوق لم يخرج عن كونه موجودًا بوجود ذاتيٍّ قديم لا يتغير ولا يتبدل ولا يحل في الحوادث ولا تحل فيه ولا يتحد مع الحادث يقال لك: هل هذه المظاهر غيره أم هي هو؟ فإن قلت: هي غيره فقد قلت بالتثنية. وإن قلت: هي هو وهو هي فلا فرق بينهما، فما الظاهر وما المظاهر؟ وهذا هو الكفر الباهر.

وإن قلت: إن مشربنا لا يعرفه إلا من ذاقه وأرباب القول محجوبون عن إدراكه يقال لك: مشربك هذا باطل؛ ولذا يرده النقل والعقل كما هو شأن كل باطلٍ، ولم يقل به أهل الحق من الصوفية. ألا ترى أن قول الجنيد الذي هو إمام أهل التصوف حين سئل عن التوحيد فإنه قال: «التوحيد إفراذُ الحدوث

وعدمه؛ فإن المطلق بشرط الإطلاق وهو الكلي العقلي لا يكون إلا في الأذهان لا في الأعيان، والمطلق لا بشرط وهو الكلي الطبيعي. وإن قيل: إنه موجود في الخارج فلا يوجد في الخارج إلا معيّنًا وهو جزء من المعين عند من يقول بثبوته في الخارج، فيلزم أن يكون وجود الرب إما منتفيا في الخارج، وإما أن يكون جزءًا من وجود المخلوقات وإما أن يكون عين وجود المخلوقات. وهل يخلق الجزء الكل أم يخلق الشيء نفسه؟ أم العدم يخلق الوجود؟ أو يكون بعض الشيء خالفاً لجميعة. «مجموع الفتاوى لابن تيمية، 242/11. السندي - كما يُرى - اقتبس الردية من ابن التيمية بلفظه. وأيضًا انظر: الصفدية لابن تيمية، 115/1-116. صحيح البخاري، بدء الخلق 1.

من القَدَم»⁶⁸ فخطأه من لم يحقّق تحقيقه بقوله: «يا جنيد! هل يُميّز بين المحدث والقديم إلا من يكون غيرهما؟»⁶⁹ يا للعجب هل يكون المرئوب عين الرب أو يتحد ذو المجد مع العبد؟!

ونقل عن أحذقهم قال: «إنه ثبت عندنا في الكشف ما ينافي العقل»⁷⁰ ولما قرئ عليه ما صُنف في مذهبهم الفاسد [يقصد كتاب **فصوص الحكم** للشيخ الأكبر ابن العربي] قيل له: «القرآن يخالف قولكم فقال: القرآن كله...⁷¹ وإنما التوحيد في كلامنا، فقيل له: 'إذا كان الوجود واحدًا فلم كانت الزوجة حلالًا والأخت حرامًا؟' فقال: 'الكل عندنا حلالٌ ولكن هؤلاء المحجوبون قالوا: حرام، فقلنا: حرامٌ عليكم'»⁷² ولذا قال بعضُ شيوخهم لمُريده: مَنْ قال لك: 'إن في الكون سوى الله تعالى فقد كَذَب'. قال له مريده: 'فَمَنْ هو الذي يَكْذُب؟!' وقالوا لآخر: 'هذه مظاهر' فيقال: المظاهر غير الظاهر أم هي هو؟ فإن كانت غيرهِ فقد قلتم للتثنية وإن كانت هي إياه فلا فرق [بينهما].»⁷³

ونقل عن بعضهم أنه قال:

وما زلتُ إياها وإياي لم تزلْ ولا فزقَ بل ذاتي لذاتي أَحَبَّتْ⁷⁴
إليّ رسولاً كنتُ مّيّ مرسلًا وذاتي بآياتي عليّ⁷⁵ استدلّت⁷⁶

⁶⁸ الرسالة القشيرية، ص 84.

⁶⁹ التجليات الإلهية لابن عربي (مع شرحه المسمى كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات المنسوب إلى عبد الكريم الجيلي وتعليقات ابن سودكين)، ص. 407-410. نصُّ التجليات الإلهية: «رأيتُ الجنيد في هذا التجلي [يعني في تجلي توحيد الربوبية] فقلتُ له: يا أبا القاسم كيف تقول: في التوحيد يتميّز العبدُ من الربِّ؟ وأين تكون أنت عند هذا التمييز؟ فلا بدّ أن تكون في بينونة تقتضي الاستواء والعلم بالمقامين مع تجردك عنهما حتى تراهما، فخرج وأطرق. فقلتُ له: لا تطرق، نعم السلف كنتم! ونعم الخلف كنّا! أخطأ الألوهية من هناك تعرف ما أقول لك: للربوبية توحيدٌ وللألوهية توحيدٌ. يا أبا القاسم قيّد توحيدك ولا تطلق. فإن لكل اسم توحيدًا وجمعًا، فقال لي: كيف بالتلافي؟ وقد جُرح عنا ما خرج ونُقل ما نُقل. فقلتُ له: لا تخف! من ترك مثلي بعده فما فُقد، أنا النائب وأنت أخي، فقبلته قبله فعلم ما لم يكن يعلم، وانصرف». السندي نقل اللفظ في رسالته بلفظه من ابن التيمية. انظر: **مجموع الفتاوى** لابن التيمية، 240/11.

⁷⁰ **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح** لابن التيمية، 309/4-186/3؛ **الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان** لابن التيمية، ص 115؛ **النبوات** لابن التيمية، 282/1؛ **بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية** لابن التيمية، 42/2. نسب ابن تيمية هذا القول إلى عفيف الدين التلمساني بتوسط كمال الدين المراغي الذي سمع من التلمساني دروس شرح **فصوص الحكم** ومواقف النفري. وزعم المراغي آراء التلمساني تخالف القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة واعتزل عنه.

⁷¹ مؤلف أو ناسخ فتح الودود على وحدة الوجود لم يكتب كلمة "شرك" ولكن الكلمة واردة في كتب ابن التيمية.

⁷² **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح** لابن التيمية، 500/4؛ **الرد على الشاذلي في حزيه وما صنفه في آداب الطريق** لابن تيمية، ص 174-175؛ **الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان** لابن التيمية، ص 113؛ **النبوات** لابن التيمية، 282/1. نسب ابن التيمية هذه الأقوال إلى عفيف الدين التلمساني أيضًا بتوسط كمال الدين المراغي. يقول تاج العارفين والمحدث والفقيه عبد الرؤوف المناوي رحمه الله رحمة واسعة في ترجمة عفيف الدين التلمساني حول الأقوال المنسوبة من قبل ابن التيمية إلى عفيف الدين التلمساني: «وأكثرنا من نقل هذا الهديان في شأنه [يعني عفيف الدين التلمساني] وشأن شيخه [يعني صدر الدين القونوي] وشأن شيخ شيخه [يعني محيي الدين ابن العربي]، ولم يثبت عنهم شيء من ذلك بطريق معتبر [...] والتعصب يصنع العجائب.» **الكواكب الدرية** لعبد الرؤوف المناوي، ص 90.

⁷³ **الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان** لابن التيمية، ص 113؛ **مجموع الفتاوى** لابن التيمية، 241/11. نقل محمد حياة السندي هذه الأقوال بلفظه من ابن التيمية.

⁷⁴ **تائية ابن الفارض** (مع شرح عفيف الدين التلمساني)، ص 171-172. يقول عفيف الدين التلمساني في شرحه: «الواو في 'ولا فرق' واو الحال، وإلا ينتقض جميع ما قال.»

⁷⁵ **تائية ابن الفارض** (مع شرح عفيف الدين التلمساني)، ص 236. نقل ابن التيمية هذين البيتين المذكورين في كتبه كثيرًا وانتقد بشديد اللهجة. انظر مثلاً: **مجموع الفتاوى** لابن التيمية، 243/2، 596/7، 248/11.

⁷⁶ في النسخة: لقد.

ومثل هذه الخرافات قد نُقلت عنهم بأكثر الجهلة، ضيَعوا معبودهم وجعلوا الموجودات كلها موجودًا واحدًا وسَوَّوْا بين القديم والحادثِ والعابدِ والمعبودِ ووصفوا القدوسَ بِسَمَاتِ أَهْلِ الحَدُوثِ، وَلَبَّسَ عليهم إبليسُ بِأَن التوحيدَ المحضَ لا يتحققُ إلا بهذا الاعتقاد؛ لأنه مَن أثبتَ وجودَين متغايرين فقد أثبت مع الله موجودًا غيرَه وهو شركٌ ففَرَّوْا مِن هذا الذي ليس بِشركٍ بوجهٍ من الوجوه؛ لأنه إثباتٌ وجودٍ حادثٍ بإيجاد الموجد القديم لا يقتضي الشركَ معه، ووقعوا فيما هو أقبحُ أنواعِ الكفر، وحقيقَةُ أمرِهِم جحدُ الخالق؛ فإنهم جعلوا وجودَ المخلوق عينَ وجودِ الخالق.

وقالوا: الوجودُ واحد ولو لم يميزوا بين الواحد بالعين والواحد بالنوع؛ فإن الموجودات تشترك في مسمى الوجود⁷⁷ كما يشترك الناس في مسمى الإنسان والحيوانات في مسمى الحيوان، ولكن هذا المشترك الكلِّي لا يكون مشتركًا / [143ظ] كليًا إلا في الذهن، وإلا فالحيوانية القائمة بهذا الإنسان ليست هي الحيوانية القائمة بما سواه، ووجود السموات ليس هو بعينه وجود الإنسان ووجود الخالق جَلَّ وعلا مبادئ لوجود مخلوقاته.

وصدَّقوا فرعونَ في قوله: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ [النازعات، 24/79] وجعلوا عبَادَ الأصنام ما عبدوا إلا الله تعالى، وقالوا: «لما كان فرعون في منصب التحكُّم صاحب السيف قال: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ إن كان الكلُّ أربابًا بنسبةٍ ما، أي: فأنا ربكم الأعلى منكم لِمَا أُعطيته من الحكم فيكم.» وقالوا: «ولما علمت السحرة صدق فرعون فيما قال أقروا له بذلك وقالوا له: ﴿أَقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ﴾ [طه، 72/50]» قالوا: «فصح قول فرعون: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ وإن كان فرعون عين الحق⁷⁸»⁷⁹

ويقولون: «إن النصارى إنما كفروا لِمَا خَصَّوْا المسيحَ بأنه اللهُ ولو عمَّموا لِمَا كفروا،»⁸⁰ وكذلك يقولون في عبَادِ الأصنام: «إنما أخطؤوا لِمَا عبدوا بعضَ المظاهر دون بعضِ فلو عبدوا الجميع لِمَا أخطؤوا عندهم.»⁸¹ «وهذا مع ما فيه من الكفر العظيم ففيه ما يلزمهم دائمًا من التناقض؛ لأنه يقال لهم: فَمَنْ

⁷⁷ في النسخة: في المسمى الوجود.

⁷⁸ العبارة في الفصوص وفي كتب ابن التيمية "وإن كان فرعون عين الحق فالصورة لفرعون". ولكن في النسخة: "وإن كان فرعون على غير الحق".

⁷⁹ نقل محمد حياة السندي هذا القسم بلفظه من كتب ابن التيمية. الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن التيمية، 306/4. نصّ فصوص الحكم (ص 216): «ولما كان فرعون في منصب التحكُّم صاحب الوقت، وأنه الخليفة بالسيف -وإن جارٍ في العرف الناموسي- لذلك ﴿قَالَ أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ [النازعات، 24/79]: أي وإن كان الكلُّ أربابًا بنسبةٍ ما، فأنا الأعلى منهم بما أُعطيته في الظاهر من التحكُّم فيكم. ولما علمت السحرة صدقه في مقاله لم ينكروه وأقروا له بذلك فقالوا له: ﴿إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَوَةَ الدُّنْيَا﴾ ﴿فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ﴾ [طه، 72/20] فالدولة لك. فصح قوله: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ [النازعات، 24/79]. وإن كان عين الحق فالصورة لفرعون. فقطع الأيدي والأرجل وصلب بعين حقٍّ في صورة باطل لنيل مراتب لا تُنال إلا بذلك الفعل.»

⁸⁰ فصوص الحكم لابن العربي، ص. 147؛ نصّ فصوص الحكم: «فقال تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة، 17/5] فجمعوا بين الخطأ والكفر في تمام الكلام كله؛ لأنه لا بقولهم: "هو الله" ولا بقولهم ﴿ابْنُ مَرْيَمَ﴾، فعدلوا بالتضمين من الله من حيث أحيا الموتى إلى الصورة الناسوتية البشرية بقولهم: ﴿ابْنُ مَرْيَمَ﴾ وهو ابن مريم بلا شك. فتخيل السامع أنهم نسبوا الألوهية لصورة وجعلوها عين الصورة. وما فعلوا، بل جعلوا الهوية الإلهية ابتداء في صورة بشرية هي ﴿ابْنُ مَرْيَمَ﴾، ففصلوا بين الصورة والحكم؛ لا أنهم جعلوا الصورة عين الحكم.»

⁸¹ فصوص الحكم لابن العربي، ص. 75؛ نصّ فصوص الحكم: «فقالوا في مكرهم: ﴿لَا تَدْرَأُ الْهَتَكُمُ وَلَا تَدْرَأُ وَدًا وَلَا سَوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾ [نوح، 23/71] فإنهم إذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء، فإن للحق في كل معبود وجهًا يعرفه من عرفه ويجعله من جهله. في المحمديين: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِلَٰهًا﴾ [الإسراء، 23/17] أي حكم. فالعالم يعلم من عبده، وفي أي صورة ظهر حتى عبده.»

المُخْطِئُ؟! لكنهم يقولون: "إن الربَّ هو الموصوفُ بجميع الصفات التي يوصف بها المخلوق." ويقولون: "إن المخلوقات تُوصَفُ بجميع الكمالات التي يوصف بها الخالق" كما نُقل عن البعض حيث قال: "والعليّ لنفسه هو الذي يكون... إلى آخر ما تقدّم."⁸² وإن لم يصرّحوا بهذا القول فهو لازمٌ مذهبيهم الفاسد المخالف للعقول وشرع الملك الماجد؛ لكنهم يقولون -كما نُقل عنهم-: «من أراد التحقيق -أي تحقيقهم- فليترك العقل والشرع.»⁸³ وقد أطاعهم أتباعهم في ذلك فتركوهما وجعلوهما وراء ظهورهم وإن غمسوا فيما ابتدعه من شرورهم، نسأل الله تعالى أن يُبَيِّنَنا على الحق الذي هو حقُّ عنده ولا يُزيغ قلوبنا بعد إذ هدانا، وما كنّا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

فإن قلت: هذا المشربُ مشربُ خُلصِ الأولياء ونجباء الأصفياء، ولو كان باطلاً لما كان أهله أولياء، يقال لك: إن الوليَّ من يكون عند الله وليّاً، وليس بكلِّ من يظنّه الناسُ وليّاً أنه عند الله وليٌّ، وقد بين الله تعالى أولياءه بقوله: ﴿وَمَا كَانُوا أَوْلِيَاءَهُمْ إِنْ أَوْلِيَاؤُهُمْ إِلَّا الْمَتَّقُونَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأنفال، 34/8] وقوله تعالى: ﴿إِلَّا إِنْ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ٦٢ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾ [يونس، 63-62/10] وبقوله: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات، 13/49]. وقد قال صلى الله عليه وسلم: «إن أوليائي إلا المتقون»،⁸⁴ وكيف يكون متقياً من يسوّي بين الخالق والمخلوق أم كيف يكون وليّاً لله تعالى من يراه عين كلِّ موجودٍ؟! سبحانك هذا بهتانٌ عظيمٌ.

وإن قلت: إن القرآن والحديث مملوّان من براهين مشربنا؛ ولكن لم يفهمها المحجوبون. قلت: كلا بل هما محشوّان من الردّ عليه؛ لكن لا يبصره المفتونون وما يُخيّل من ذلك دليلاً فليس في الواقع بدليل كما لا يخفى ذلك على كلِّ نبيل، وليس لكم أن تستدلّوا على دعواكم بقوله تعالى في الحديث القدسي: «إذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها»؛ لأن ذلك كناية عن إحاطة عناية الله تعالى ولطفه به حتى صار كلُّه له تعالى، ويرشد إلى ذلك قوله: «كنت سمعه / [144و] إلى آخره.»⁸⁵ ولم يقل: صرّت عينه وصار عيني كما تتفوّهون.

فإن قلت: إذا أبطلت العينيّة ووحدة الوجود والقول بالاتحاد وقلت بالتغاير. فهل الله بائنٌ عن خلقه أم داخل فيه؟ أو ليس بداخلٍ فيه ولا يباين عنه. فإن قلت: إنه بائنٌ عن خلقه يلزم منه في حقه الجهة وهو منزّه عن الجهات. وإن قلت: إنه داخلٌ فيه يلزم منه أنّه حالٌ فيه تعالى الله تعالى عن الحلول في الحوادث. وإن قلت: إنه ليس بداخلٍ فيه ولا يباين عنه يلزم التعطيل؛ إذ لو كان موجوداً لكان إما بائناً وإما داخلياً، والمعدوم هو المحكوم عليه أنه ليس بداخل ولا يباين لما قلت وإن قال جماعة ذلك. وقالوا يلزم منه التعطيل؛ إذ البارئ تعالى لا يُقاس على غيره. ولا أقول: إنه داخلٌ فيه للزومه الحلول فيه، وتعالى القدوس عن ذلك؛ بل أقول: إنه بائنٌ عن خلقه كما نقل ذلك البخاري في خلق الأفعال وغيره عن عبد

⁸² هذه الأقوال منقولة عن ابن التيمية. انظر: مجموع الفتاوى لابن التيمية، 243/11. انظر: «والعليّ لنفسه هو الذي يكون...» فصوص الحكم لابن العربي، ص 82-83.

⁸³ هو أيضاً نقلٌ عن ابن التيمية: «يقولون ما كان يقول التلمساني: "إنه ثبت عندنا في الكشف ما يناقض صريح العقل." ويقولون: "من أراد التحقيق -يعني تحقيقهم- فليترك العقل والشرع."» مجموع الفتاوى لابن التيمية، 243/11.

⁸⁴ المستدرک للحاكم، 368/2.

⁸⁵ صحيح البخاري، الرقاق 38.

الله بن المبارك وغيره من السلف الذين هم أعلمُ بالربِّ تعالى: «كان الله تعالى ولم يكن غيره ثم خلق الخلق»⁸⁶ خارجًا عن ذاته لم يتحد به ولم يجعله في ذاته ولم يحلَّ فيه ولا يلزم من ذلك ثبوت الجهة في حقِّه تعالى؛ إذ الجهات إنما تكون في موجودات من نوعٍ واحدٍ، وليس وجودُ الباري تعالى كوجود خلقه حتى يلزم بينونته عنه الجهة. تأمَّلْ ولا تتعجَّلْ. وقلِّمًا تجد هذه الفائدة في المسطور، وقلِّمًا تسمع فيما يُلقى من الصدور. والله أعلم بالصواب.

آمنًا بالله تعالى كما هو بجميع أسمائه وصفاته وقبيلنا جميع مشروعاته ولم نُشركْ معه شيئًا من مخلوقاته، تعالى المتعالي عن أن يصير عينَ شيءٍ من مُحدَّثاته. لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمدًا عبده ورسوله.

تمت الرسالة الشريفة.

قوبلت من نسخته.

مصادر ومراجع التحقيق

- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية؛

أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن مجد الدين عبد السلام الحراني (ت. 728هـ/1328م).

تحقيق: مجموعة من الناشرين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة 1426هـ.

- تائبة ابن الفارض (مع شرح عفيف الدين التلمساني)؛

أبو حفص (أبو القاسم) شرف الدين عمر بن علي مرشد الصعدي الحموي المصري (ت. 632هـ/1235م).

تحقيق: جوزيبي سكاتولين-مصطفى عبد السميع سلامة، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة 1337هـ-2016م.

- التجليات الإلهية لابن عربي (مع شرحه المسمى كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات وتعليقات ابن سودكين)؛

محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطائفي الأندلسي (ت. 638هـ/1240م).

تحقيق: عثمان يحيى، مركز نشر دانشگاهی، طهران 1988م.

- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح؛

أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن مجد الدين عبد السلام الحراني (ت. 728هـ/1328م).

تحقيق: علي بن حسن-عبد العزيز بن إبراهيم-حمدان بن محمد، دار العاصمة، السعودية 1419هـ-1999م.

- خلق أفعال العباد؛

أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت. 256هـ/870م).

تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار المعارف السعودية، الرياض بدون تاريخ.

- الرد على الشاذلي في حزيبه وما صنفه في آداب الطريق؛

⁸⁶ في صحيح البخاري، (بدء الخلق 1): «كان الله ولم يكن شيء غيره، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء، وخلق السماوات والأرض.» ولم أجد في خلق أفعال العباد للبخاري عن عبد الله ابن المبارك: «كان الله تعالى ولم يكن غيره ثم خلق الخلق.» لكن في خلق أفعال العباد للبخاري (ص 30) يقرب من المعنى الذي نقل السندي عن عبد الله ابن المبارك: «وقال ابن المبارك: 'لا نقول كما قالت الجهمية: إنه في الأرض ههنا؛ بل على العرش استوى.' وقيل له: كيف تعرف ربنا؟ قال: 'فوق سماواته على عرشه.'»

- أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن مجد الدین عبد السلام الحراني (ت. 728هـ/1328م).
تحقيق: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة 1429هـ.
- الرسالة؛
عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (ت. 465هـ/1072م).
تحقيق: أنس محمد عدنان الشرفاوي، دار المنهاج، جدة 1438هـ-2017م.
- صحيح البخاري (المسمى الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه)؛
أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت. 256هـ/870م).
تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت 1422هـ/2001م.
- الصفدية؛
أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن مجد الدین عبد السلام الحراني (ت. 728هـ/1328م).
تحقيق: محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، مصر 1406هـ.
- الفتوحات المكية؛
محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطائبي الأندلسي (ت. 638هـ/1240م).
تحقيق: جماعة من العلماء بأمر عبد القادر الجزائري، المطبعة الميمنية بمصر التابعة لدار الكتب العربية الكبرى، مصر 1329هـ.
- الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان؛
أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن مجد الدین عبد السلام الحراني (ت. 728هـ/1328م).
تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة دار البيان، دمشق 1405هـ-1985م.
- فصوص الحكم؛
محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطائبي الأندلسي (ت. 638هـ/1240م).
تحقيق: عبد العزيز منصوب-أحمد أبرار شاهي، شركة القدس، القاهرة 2016م.
- الكواكب الدرية؛
زين الدين محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن نور الدين علي المناوي الحدادي (ت. 1031هـ/1622م).
تحقيق: عبد الحامد صالح حمدان، المكتبة الأزهرية، القاهرة بدون تاريخ.
- مجموع الفتاوى؛
أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن مجد الدین عبد السلام الحراني (ت. 728هـ/1328م).
تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة 1416هـ/1995م.
- المستدرك على الصحيحين؛
أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري (ت. 405هـ/1014م).
تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت 1411هـ/1990م.
- مفتاح الغيب (مع شرحه المسمى فتح مفتاح الغيب)؛
أبو المعالي صدر الدين محمد بن إسحاق بن محمد بن يوسف القونوي (ت. 673هـ/1274م).

تصحیح: أكبر راشدي نيا، انتشارات سخن، تهران 1395 هـ ش.

- النبوات؛

أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن مجد الدين عبد السلام الحراني (ت. 728هـ/1328م).

تحقیق: عبد العزيز بن صالح الطويان، أضواء السلف، الرياض 1420هـ/2000م.

SONUÇ

Sonuç olarak Hayât es-Sindî'nin vahdet-i vücûdu eleştirenlerin ilki olan İbn Teymiyye'nin geniş külliyâtı içerisinde dağınık halde bulunan vahdet-i vücûd eleştirilerini İbnü'l-Arabî, Konevî, Tilimsânî ve İbnü'l-Fârız'dan yaptığı nakiller ve bu nakillerin eleştirileri şeklinde telif ettiği *Fethu'l-Vedûd 'alâ Vahdeti'l-Vücûd* isimli eserinin dayandığı iki temeli şöyle tespit etmek mümkündür. İlk olarak Hayât es-Sindî'ye göre vahdet-i vücûd görüşü nakil ve aklın dışındadır ve kendi içerisinde tutarsız bir düşünce ve tevhid yorumlama biçimidir. Ancak onun *Fethu'l-vedûd* ve diğer tasavvufi eserleri olan *Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiyye* ve *el-Îânetü's-Samediyye fi't-Tarikati'n-Nakşebendiyye* karşılıklı bir şekilde incelendiğinde her ne kadar o, kendi içerisinde tutarsız olmadığını dile getirmeye çalışsa da kendi içerisinde tutarsız olduğu tespit edilmektedir.

İkinci olarak Hayât es-Sindî kaynak ve kavramları kullanmada da tutarsızlık içerisinde. Kaynakları kullanmadaki tutarsızlığı sûflilerden nakilde bulunurken birincil kaynaklara gitmeden İbn Teymiyye'den nakilde bulunmasıdır. Kavramları kullanmadaki tutarsızlığı ise selefi İbn Teymiyye gibi sûflilerin kullandığı ıstılahların, sûfler indindeki anlamlarına âşinâ olmamasıdır. Hayât es-Sindî'nin diğer bir tutarsızlığı ise İbnü'l-Arabî hakkında en ihtiyatlı durumun tevakkuf/görüş bildirmemek olduğunu söylediği halde makalemize mevzu bahis olan *Fethu'l-vedûd*'da buna riayet etmeyip İbnü'l-Arabî'yi tekfir etmesidir.

Bu makale ile Hayât es-Sindî'nin; öncelikle *Fethu'l-Vedûd* isimli vahdet-i vücûd eleştirisinin tahkik ve tercüme edilmesi ve onun bu eserinin diğer tasavvufi eserleriyle mukayese edilmesi amaçlanmıştır. Ayrıca makalede hayatı ve eserlerinin tam listesinin tespitinin denemesi ve bu eserlerin içeriklerinin özetlenmesi de Hayât es-Sindî hakkında daha detaylı çalışmalara ve düşüncesinin boyutlarının anlaşılmasına bir zemin oluşturmayı amaçlamaktadır.

KAYNAKÇA

Muhammed Hayât Sindî'nin Eserleri: Matbu Eserleri

Sindî, Muhammed Hayât, *Tuhfetü'l-Muhibbîn Şerhu'l-Erba'în li'n-Nevevî*, thk. Muhammed b. Ahmed b. et-Tâlib İsâ, Riyad: Dârü'l-hadâre, 2011.

Sindî, Muhammed Hayât, *Şerhu'l-Erba'îni li Ali el-Kârî*, thk. Muhammed Şâib Şerîf, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1993.

Sindî, Muhammed Hayât, *Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiyye*, thk. Nizâr Hammâdî, Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Maarif, 2010.

Sindî, Muhammed Hayât, *Şerhu'l-Hikemi'l-Haddâdiyye*, thk. Nizâr Hammâdî, Beyrut: Dâru'z-Ziyâ, 2013.

Sindî, Muhammed Hayât, *Risâletü'l-Cünne fi Akâidi Ehli's-Sünne*, thk. Abdulkayyum b. Abdulğafûr es-Sindî, Mekke: Mektebetü'l-esedî, 2004.

Sindî, Muhammed Hayât, *Fethu'l-Gafûr fi'l-Vad'î'l-Eydî ale's-Sudûr*, thk. Muhammed Ziyâurrahmân el-A'zamî, Medîne: Mektebetü'l-gurâbâi'l-eseriyye, h. 1419.

Sindî, Muhammed Hayât, *ed-Dürre fi Izhâri Ğışsi Nakdi's-Surre*, thk. Naim Eşref Nur Ahmed, Karaçi: İdaretü'l-Kur'ân ve Ulûmi'l-İslâmiyye, h. 1414.

Sindî, Muhammed Hayât, *el-İkâf 'alâ Sebebi'l-İhtilaf*, thk. Meşhel el-Mutayri, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996.

Sindî, Muhammed Hayât, *Tuhfetü'l-Enâm fi'l-A'mâli bi Hadisi'n-Nebî aleyhi's-Salâtu ve's-Selâm*, thk. Ebû Ali Taha Bâ Şurayh, Beyrut: Dâru İbn Hazm, ts.

Sindî, Muhammed Hayât, *Hükmü İfâi'l-Lihâ*, thk. Ebû Abdurrahman Abdülmecid Cum'a, Cezayir: Dâru'l-fasîle-Mektebetü'l-Hâfız ez-Zehebî, 2007.

Abdülkayyûm es-Sindî, Ebû Abdillâh Muhammed Tâhir, "Risâle fi Âdâbi'l-Muallim li'l-İmâmi'l-Mahdûm Muhammed Hayât es-Sindî," *The Scholar Islamic Academic Research Journal*, 2/1 (Aralık 2016): 152-161.

Yazma Eserleri

Sindî, Muhammed Hayât *Fethu'l-Vedûd 'alâ Vahdeti'l-Vücûd*, Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, nr. 143, 142b-144a.

Sindî, Muhammed Hayât, *Hulasatü'l-Kavli'l-Bedî' fi's-Salâti ale'l-Habibi's-Şeff'*, Kahire, el-Mektebetü'l-merkeziyye fi vizaretü'l-evkâf, nr. 599. 19 varak.

Sindî, Muhammed Hayât, *Şerhu't-Terğib ve't-Terhîb li'l-Münzirî*, Topkapı Sarayı, Emanet Hazinesi, nr. 625. 418 varak.

Sindî, Muhammed Hayât, *Risale fi Beyâni Ahvâli Ehâdîsi Müsellesâti's-Sehâvî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, nr. 317. 95a-110b.

Sindî, Muhammed Hayât, *Risâle fi Usûli'l-Hadîs*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yahya Tevfik, nr. 1380, 9 varak; Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, nr. 4407, 10 varak.

Sindî, Muhammed Hayât, *Sebtü's-şeyh Muhammed Hayât es-Sindî*, Princeton Yazmaları, nr. 81-492. 1b-24a.

Sindî, Muhammed Hayât, *Muhtasarü'z-Zevâcir li İbn Hacer el-Heytemî*, Akademiyetü Müftî İlâhî Bahş, Kandehele-Hindistan, nr. 542. 220 varak.

Sindî, Muhammed Hayât, *Şerhu Risâleti'l-Akâid li'l-Mirzalı*, Cezayir: Dârü'l-kütübi'l-vataniyye, nr. 532, 133a-140b.

Sindî, Muhammed Hayât, *el-İlânetü's-Samediyye fi't-Tarikati'n-Nakşebendiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, nr. 1414 11a-22a; Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttap, nr. 1208 20b-24b; Konya Bölge Yazmalar Kütüphanesi, nr. 42 Kon 5848/2.

Sindî, Muhammed Hayât, *Risâletün fi't-Tarikati'n-Nakşebendiyye Hayâtü'l-ervâh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, nr. 2190, 1b-4b; Konya Bölge Yazmalar Kütüphanesi, Isparta Uluborlu İlçe Halk Kütüphanesi, nr. 32 Ulu 216/2.

Sindî, Muhammed Hayât, *Risâletü's-Suhbe*, Konya Bölge Yazmalar Kütüphanesi, nr. 42 Yu 4873/52, 132b-132b. 1 varak 32 satır.

Sindî, Muhammed Hayât, *Sûretü'l-Mektûb*, Konya Bölge Yazmalar Kütüphanesi, 15 Hk 1040/11, 46b. 1 varak 24 satır. Sindî'nin Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'ye yazdığı mektup.

Muhammed Hayât es-Sindî, *Rakza fi Zahri'r-Rafza*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. 801. 137a-166b.

Sindî, Muhammed Hayât *Lezîzü's-Semâ' fi Hacceti'l-Vedâ'*, Câmiatu Melik Suud, Riyad, nr. 1291. 12 varak.

Diğer Eserler

Avcı, Casim, "Uceymî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 37-38. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Basrî, Abdullah Sâlim, *el-İmdâd fi 'Ulûmi'l-İsnâd*, thk. el-Arabî ed-Dâiz el-Firyâti, Riyâd: Dâru't-tevhîd, 2006.

Bedirhan, Muhammed, *Abdülganî Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafaası*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016.

Cici, Recep, "Kûrânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 426-427. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Fûde, Saîd, *Fethu'l-Vedûd bi Şerhi Risâleti's-Seyyidi's-Şerîf fi Vahdeti'l-Vücûd*, Ürdün, Menşûrâtü'l-aslein, 2011.

Çift, Salih, "Semmân, Muhammed b. Abdülkerim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 497-498. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

- Hâdimî, Ebû Said, "Risâle Şubûhâtun 'Ârizetün fî Tariki'l-Hacci's-Şerif ve Ma'rûzatun ale'l-Âlimi'l-Âmili's-Şeyh Muhammed Hayat es-Sindî". *Mecmûatü'r-Resâil*, 211-214. İstanbul: Matbaa-i Âmire h. 1302.
- Hâdimî, Ebû Said, "Risâletü's-Şubûhatü'l-Mürede ale's-Şeyh Muhammed Hayat es-Sindî li Ebi Saïd", *Mecmûatü'r-Resâil*, 220-224. İstanbul: Matbaa-i Âmire h. 1302.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, thk. Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1996.
- İmâm-ı Rabbânî, "Mükâşefât-ı Gaybiyye", *İmâm-ı Rabbânî Risaleleri*, trc. Necdet Tosun, İstanbul: Sûff Yayınları, 2013, 325-326.
- John Obert Voll, "Muhammed Hayât es-Sindî ve Muhammed b. Abdülvehhâb: 18. Yüzyıl Medine'sinde Bir Entelektüel Grubun Tahlili", trc. Mustafa Demiray, *Batı Gözüyle Tecdid İslam Dünyasında Tecdid Hareketleri*, Haz. Nail Okuyucu, 53-61. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Kettânî, *Fihrist*, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982.
- Kûrânî, İbrahim b. Hasan, *Risâle fi'r-Redd*, İzmir Milli Kütüphane, nr. 137, 1b-8a.
- M. Nafi, Basheer, "İbn Abdülvehhâb'ın Hocası: Muhammed Hayât es-Sindî ve Ashâbü'l-Hadis Metodolojisinin İhyâsı", trc. Ahmet Aydın, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/8, Haziran 2013: 203-228.
- Muhammed Ömer b. Abdülcelil el-Kâdirî, *Hâşiyetü İzâhi'l-Maksûd min Ma'nâ Vahdeti'l-Vücûd*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin Yazmaları, nr: 783.
- Muradî, *Silkü'd-Dürer*, Bağdad: Mektebetü'l-müsennâ, ts.
- Musakhanov, Orkhan, *Tilimsânî İlâhî İsimler Nazariyesi*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, thk. Abdülhamîd Sâlih Hamdân, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.
- Nablûsî, Abdülgani, *İzâhu'l-Maksûd min Ma'nâ Vahdeti'l-Vücûd*, Câmîatu Melik Su'ûd, Riyad, nr. 7518.
- Ni'metullah Nahçivânî, "*Hidâyetü'l-İhvân -Sûflerin Kelamcıları ve Felsefecileri Eleştirisi*", trc. Orkhan Musakhanov, İstanbul: İlk harf Yayınevi, 2012.
- Öz, Mustafa, "Muhammed b. Abdülvehhâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 492-494. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Özşenel, Mehmet, "Sindî, Muhammed b. Abdülhâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 37: 245-246. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Sakkâr, Sâmi, "Bâ Alevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 355-357. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Sıddık Hasan Han, *Ebcedü'l-'Ulûm*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002.
- Suyûtî, *Tenbihü'l-Gabî fî Tebrieti İbn Arabî*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 2964/1.
- Tilimsânî, Afifüddin, *Şerhu'l-Fâtiha ve Ba'zi Sûreti'l-Bakara*, thk. Orkhan Musakhanov, İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-Sâirîn*, Kütahya Vahid Paşa Kütüphanesi, nr. 364.
- Tosun, Necdet, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*, 2. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları 2009.
- Tosun, Necdet, "İmâm-ı Rabbânî'ye Yönelik Tenkidler ve Müdafaalar", *Uluslararası İmâm-ı Rabbânî Sempozyumu Tebliğleri*, ed: Necdet Tosun, İstanbul: Hüdâyi Vakfı Yayınları, 2018, 113-117.
- Yetik, Erhan, "Hayret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 60-61.

EK: *FETHÛ'L-VEDÛD 'ALÂ VAHDETİ'L-VÜCÛD'UN TERCÜMESİ*

Rahman ve Rahim Allah'ın adı ile

Münferid, ahad ve samed Allah'a hamd olsun. Salat ü selam sonsuza kadar O'nun habibi Ahmed'e, âline ve ashabının üzerine olsun.

İmdi kesin aklî ve naklî delillerle sâbit oldu ki Allah Teâlâ zâtî vücudla mevcud, Kendisine layık vasıflarla mevsuf, Kendisine layık olmayan sıfatlardan münezze ve hiçbir şekilde şeriki olmayan Vâhid idi. Sonra îcâd ettiklerini ilminde sabık olduğu şekil üzere îcâd etti. Buna O'nun celal na'tları, cemâl vasıfları ve fiillerdeki kemali delalet etmektedir. O, şimdi de [yaratmadan] önceki gibidir. O, ezelf ve ebedî olarak tebeddül ve tagayyür etmeyen, hâdisle ittihad etmeyen, hâdisle hulul etmeyen ve hâdisin aynı olmayan, zâtî kadim bir vücudla mevcuddur. Allah cahillerin söyledikleri şeylerden yücedir. Mahlûkat mahlûkattır, Hâlık da Hâlik'tır ve ikisinin arasını ayırt eden bir durum vardır.

İblis bir kısım kimselere hakikatleri değiştirdi ve o kimselerin birinden şöyle nakledildi: "Hak mevcudların 'ayn'ıdır."⁸⁷ "O, zâhir olan şeyin 'ayn'ıdır; ve zuhuru halinde bâtın olan şeyin 'ayn'ıdır; ve vücûdda O'nu gören O'nun gayrı kimse yoktur; ve vücûdda, O'ndan bâtın olan kimse yoktur."⁸⁸ O kimsenin şöyle dediği nakledilmiştir: "Eşyâyı eşyânın 'ayn'ıyken halk edeni tenzih ederim."⁸⁹ O kimsenin yine şöyle dediği nakledilmiştir: "Tenzih edilen Hak, teşbih edilen mahlûkattır."⁹⁰ Yine o kimsenin şöyle dediği nakledilmiştir: "O kendi nefsi için 'Aliyy'dir ki Kendine has kemalle vücûdî emir ve ademî nispetlerin hiçbir sıfatını dışarıda bırakmaksızın kuşatmaktadır. Söz konusu vücûdî emir ve ademî nispetler ister örfen, aklen ve şeran övülmüş isterse de örfen, aklen ve

⁸⁷ İbnü'l-Arabî, *Fusûsi'l-Hikem*, 80. Şeyh-i Ekber'in sözünün anlaşılması için bu sözün bağlamını burada aktarıyoruz: "Aliyy' O'nun esmâ-i hüsnâsındandır. O, kimin üzerine yücedir? Hâlbuki vücûdda ancak O vardır. İmdi Zâtından dolayı 'Aliyy'dir. Yahut hangi şeyden yücedir. Hâlbuki o şey, ancak O'dur. Binaenaleyh onun ulüvvü kendi nefsi içindir. **Ve O, vücûd haysiyetiyle mevcudların 'ayn'ıdır.** Böyle olunca muhdes olarak isimlendirilenler, zâtından dolayı 'Aliyy'dir. Hâlbuki muhdesler ancak O'dur. Şu hâlde Hak, izafi yücelik olmaksızın 'Aliyy'dir. Zira kendileri için yokluk/adem sâbit olan 'ayn'lar ki, o yoklukta sabittirler, vücûd kokusu koklamamışlardır. Şimdi vücûd kokusu koklamayan sâbit 'ayn'lar, mevcûdlarda suretlerin çoğalmasıyla beraber olduğu hal üzeredirler. Hâlbuki mecmû'da mecmû'dan zâhir olan 'ayn' birdir. Kesretin vücûdu isimlerdedir; isimler de nispetlerdir ve nispetler de umûr-i ademiyyedir; ve ancak 'zât' olan 'ayn' vardır. Hak, izafetle değil, li-nefsihî 'Aliyy'dir. Bu yönden âlemde 'izafi yücelik' yoktur. Ancak vücûdî vecihlerin bir birine üstünlüğü vardır. Böyle olunca izafi yücelik vücûdî vecihlerin çokluğu cihetinden 'ayn-ı vâhide'de mevcuddur. İşte bunun için biz âlem hakkında odur/âlemdir, o değildir; sensin, sen değilsin deriz."

⁸⁸ İbnü'l-Arabî, *Fusûsi'l-Hikem*, 81. Burada da Şeyh-i Ekber'in sözünün anlaşılması için sözün geçtiği bağlamı aktarıyoruz: "Harrâz dedi; hâlbuki o [âlem ve âlemin bir parçası olan sen yahut senin bir parçan olan âlem] Hakk'ın vecihlerinden bir vecihtir ve O'nun lisanlarından bir lisandır, kendi nefsinden nutk eder ki: 'Muhakkak Allah Teâlâ ancak zıtları cemetmekle, O'nun üzerine O'nunla hükmetmekle bilinir.' Böyle olunca Hak, Evveldir; Âhirdir, Zâhirdir ve Bâtındır. Binâenaleyh O; zâhir olan şeyin 'ayn'ıdır; ve O; zuhuru hâlinde bâtın olan şeyin 'ayn'ıdır; ve vücûdda O'nu gören O'nun gayrı yoktur; ve vücûdda, O'ndan bâtın olduğu kimse yoktur. İmdi O, nefesine zâhirdir ve ondan [nefsinden] bâtındır, Ebû Saîd el-Harrâz ve başka muhdeslerin isimleriyle isimlenen O'dur. Zâhir 'ben' dediği vakit, Bâtın hayır, der ve Bâtın 'ben' dediği vakit, Zâhir hayır, der ve bu, her bir zıdda vardır. Hâlbuki mütekellim vâhiddir; ve duyanın 'ayn'ıdır." *Fusûsi'l-Hikem*'den yaptığımız tercüme kısmı tasarruflarla birlikte Ahmed Avni Konuk'un *Fusûs Tercümesine* dayanmaktadır. Bkz. İbnü'l-Arabî-Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1: 353-356

⁸⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, 2: 459. *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*'nin metni şöyledir: "Eşyâyı eşyânın 'ayn'ıyken halk edeni tenzih ederim. Gözüm O'nun veçhinden başka bir şeye bakmadı, kulağım O'nun kelamı dışında bir şey duymadı." Sindî'nin bu naklini İbn Teymiyye'nin kitaplarında bulamadım.

⁹⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûsi'l-Hikem*, 81.

şeran yerilmiş olsun. Bu ancak hâsseten ‘Allah’ ismi ile müsemma olan içindir.”⁹¹ Ondan, bunlar gibi birçok söz nakledilmiştir.

Ona denir ki: Rab ve merbub ikiliğini/çokluğunu isbat ediyor musun ve ikisi için birbirine mugayir ‘ayn’ isbat ediyor musun? İkisini de isbat ediyorum ve ikisi için bir birine mugayir ‘ayn’ isbat ediyorum derse ona denilir ki tenakuza düştün. Çünkü bir birine iki mugayir aynın tek bir ‘ayn’ olmayacağı apaçıktır. Sonra, Rab ezelde mi yoksa sonradan mı merbubun ‘ayn’ı oldu? Eğer ezelde onun aynı oldu derse ona denilir ki merbubun kadim olduğunu isbat ettin. Hâlbuki “Allah vardı, O’nunla birlikte başka bir şey yoktu”⁹² sözü hadis olarak sabittir. Sonra O’nun merbub olması O’nun ihtiyarıyla mıdır yoksa Zâtı için mi gereklidir? Eğer Zâtı için gereklidir derse ona denilir ki buna göre fâil-i muhtâr olmadı. O’nun fâil-i muhtâr olduğu sabittir. Merbubu îcâd ettiğinde merbubun ‘ayn’ı oldu derse ona denilir ki O [’nun aynı merbuba] dönüştükten sonra tagayyür ve tebeddül etmeyen kadim zâtî ‘ayn’ı [olduğu hal] üzere kaldı mı? Hadislere mahal oldu mu olmadı mı? Eğer derse O, olduğu hal üzere kaldı ona denilir ki bunun imkânsız olduğu açıktır. Yok, eğer derse olduğu hal üzere kalmadı ona denilir ki senin bu sözün Rabbin rububiyetten merbubiyete intikalini ve merbubun muttasıf olduğu şeylerle muttasıf olmasını ve şuan âlemde tasarrufta bulunan bir Rabbin olmamasını gerektirir. Çünkü Rab bir kısmın diğer bir kısmında tasarrufta bulunduğu merbub oldu. Hangi cehalet bundan daha büyük olabilir?! Hangi küfür bu küfrün üzerinde olur?!

Eğer Rab ve merbub ikiliğini/çokluğu isbat etmiyorum, mutlak vücûdu isbat ediyorum derse ona denilir ki bu kâfirlerin en kâfiri olan Dehriyye’nin itikadının aynısıdır. Yok, eğer ikisi için bir birine mugayir ‘ayn’ isbât etmiyorum, aksine birinin ‘ayn’ı diğerinin ‘aynıdır’ diyorum derse bu zaman ona şöyle denilir: Rab kimdir merbub kimdir? Hâlık kimdir, mahlûk kimdir? Kadim kimdir, hâdis kimdir? Bu zındıklık değil de nedir? O mevcudların ‘ayn’ıdır sözümle mevcudların vücûdu O’nun fazlının feyziyle kâin oluşundan ve zât, sıfat ve fiillerin kemaline burhan kılışından dolayı sanki O, mevcudların ‘ayn’ı ve sanki mevcudlar da O’nun aynı olduğunu kast ettim derse ona şöyle denilir: Daha önceki sözün doğru kabul edilirse bu yüklemi inkâr ediyor. Doğru ifade şudur: O, mevcudların Hâlıkıdır ve mevcudlar da O’nun varlığına delil, burhan ve şâhiddirler. O, mevcudların aynı ve mevcudlar da O’nun aynıdır demek doğru değildir.

Onlardan birinden de şöyle nakledildi: “Mazharlarda zahir olsa da Hak mevcud-ı mutlaktır.”⁹³ Bu söz tam manasıyla Hâlık’ı âtil ve yok kılmaktır şeklinde yorumlanıp

⁹¹ İbnü’l-Arabî, *Fusûsî’l-Hikem*, 82-83. Sindî “Eşyâyı izhar edeni tenzih ederim ...” dışında yaptığı nakilleri İbn Teymiyye’nin kitaplarından aldı. Bu alıntıların İbn Teymiyye’nin kitaplarındaki yerleri ve tenkidi için bkz. İbn Teymiyye, *el-Cevâbü’s-Sahîh li Men Beddele Dîne’l-Mesîh*, 4: 300-301; a.mlf, *er-Red ‘ale’s-Şâzilî fî Hizbeyhi ve Mâ Sannefehû fî Âdâbi’t-Tarîk*, 165; a.mlf, *el-Furkân beyne Evliyâi’r-Rahmân ve Evliyâi’s-Şeytân*, 112, 115; a.mlf, *Buğyetü’l-Mürtâd*, 1: 405, 523-524; a.mlf, *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, 2: 123.

⁹² Buhârî, *Bed’ü’l-Halk* 1.

⁹³ Sadreddin Konevî, *Miftâhu’l-Gayb* (Muhammed b. Kutbüddin İznîkî’nin *Fethu Miftâhi’l-Gayb*’ıyla birlikte), 102. *Miftâhu’l-Gayb*’ın metni: “Hak, kendisinde farklılığın/ihtilafın olmadığı sırf vücûddur.” İznîkî bu ibareyi şöyle şerh etmektedir: “Şeyh, bu fasılda mahzâ vücûdu sadece vücûd oluşuyla açıkladı. Şöyle ki mahzâ vücûd kendisinde kesret,

reddedildi. Çünkü itlak şartıyla mutlak (mutlak bi şarti'l-ıtlâk) 'ayn'larda değil, ancak zihinlerde kâin olan küllî-i aklîdir. Şart olmaksınız mutlak (mutlak lâ bi şart) ise küllî-i tabîidir. Eğer denilirse O, hâriçte mevcuttur. Hâriçte ancak muayyen bir şey bulunur. O'nu hariçte isbât eden indinde O, muayyenden bir cüz olmuş olur. Böyle olunca Rabbin vücûdunun ya nefyedilmiş olması ya da mahlûkların vücûdunun 'ayn'ı olması lazım gelir. Cüz, küllü halk edebilir mi?! Ya da bir şey kendi nefsini yaratabilir mi?! Veya yokluk varlığı yaratabilir mi?! Yahut bir şeyin bir kısmı o şeyin tamamını yaratabilir mi?!⁹⁴

Onlardan birinden vahdet-i vücûdu kail olduğu nakledildi. Vahdet-i vücûdu kail olan kimseye denir ki vahdet-i vücûdu kail olmakla Hakk'ın mevcut ve Hakk'ın dışındakilerin vücûd kokusu koklamayan madum mu olduğunu kastediyorsun? Yoksa Hak ve halkın vücûdunun vâhid vücûd olduğunu mu kastediyorsun? İlkinin kast ediyorsan sana "*Allah vardı, O'nunla birlikte başka bir şey yoktu*"⁹⁵ ve eşyâ/mahlûkat madum ve O'na malumdu denilir. Eşyânın [yaratılmadan] önceki hali üzerine zâid bir hal belirdi mi yoksa belirmedi mi? Eşyânın önceki hali üzerine zâid bir hal belirdi dersen sana işte biz bunu Allah'ın îcâdıyla vücûd bulan hâdis vücûd olarak isimlendiriyoruz ve böylece Hakk'ın dışındakiler şu an sırf yokluktur, sözün batıl oldu. Yok, eğer eşyânın önceki hali üzerine zâid bir hal belirmedi dersen sana makul ve menkul olanla inatlaştın denilir. Çünkü herkes eşyânın vücûdunun hâdis olduğunu bilir ve bunu ancak akılsız kimseler inkâr eder. Âlemin varlığı ve hudûsü ile ilgili Allah ve resulünün kelimeleri tevatür derecesinde vârid olmuştur. Hâlbuki sen Allah'ı sıfatlardan âtil kıldın. Bu âlemin vücûdu sıfatların mazharlarıdır. Bununla Hakk'ın dışındakilerin vücûdunun sanki vücûdsuz ve Hakk'ın vücûduna nispetle yok olduğunu kast ettim, dersen sana bu doğrudur denilir. Nitekim Hak Teâlâ'nın *O'nun vechi dışında her şey helak olucudur* [Kasas, 28/88] sözü buna işaret etmektedir. Ancak senin bunu vahdet-i vücûdla ifade etmen yanlıştır. Eğer ikincisini kast ettiysen sana Hâlık ve mahlûk ikiliğini/çokluğunu isbât ediyor musun etmiyor musun? Eğer ikisini/çokluğu isbat ediyorum dersen sana bu tenakuzdur denilir. Çünkü ikisini isbat vahdet-i vücûdu

terkip, sıfat, isim, resim, nisbet ve hükümün olmadığı mahza vücûddur. Bil ki mahzâ vücûdla kastedilen de mutlak vücûddur. Buradaki mutlak, bir şey olmamak şartıyla (bi şartı lâ) mücerred anlamındaki mutlak değil, şartın/kaydın olmadığı (bilâ şart) mutlaktır. Mahzın anlamı halis demektir. Her türlü kayıttan halas olanın mutlak olduğu malumdur. 'Kendisinde farklılığın/ihtilafın olmadığı' sözünden kast edilene gelince ya kendisinde asla kaydın olmaması şeklinde yapılan bizim açıklamamıza işaretidir. Çünkü kayıtlar farklılıkların membaı ve istilzam ettikleridir. Şöyle ki lazım -ki o ihtilaf/farklılıktır- olmadığında melzum -ki o kayıttır- da olmaz. Ya da onun helliyyetine (var olup olmamasına) işaretidir. Çünkü denildi ki bunun anlamı şudur: Zahiren mutlak vücûdda bir ihtilaf/farklılık olsa da hakikaten yoktur."

⁹⁴ Hayât es-Sindî, burada da İbn Teymiyye'den birebir nakilde bulunmaktadır. Şöyle ki: "Sadr-ı Konevî mutlak ve muayyeni birbirinden ayırmaktadır. Çünkü Sadr-ı Konevî felsefeye daha yakındır. Konevî madumun şey olduğunu kabul etmemektedir, ancak Hakk'ı, mutlak vücûd kıldı ve *Miftâhu Gaybi'l-Cem' ve'l-Vücûd* isimli eseri telif etti. Hakk'ı, mutlak vücûd kılması Hâlık'ı atıl ve yok kılmaktır. Çünkü itlak şartıyla mutlak (mutlak bi şarti'l-ıtlâk) 'ayn'larda değil, ancak zihinlerde kâin olan küllî-i aklîdir. Şart olmaksınız mutlak (mutlak lâ bi şart) ise küllî-i tabîidir. Eğer denilirse O, hâriçte mevcuttur. Hâriçte ancak muayyen bir şey bulunur. O'nu hariçte isbât eden indinde O, muayyenden bir cüz olmuş olur. Böyle olunca Rabbin vücûdunun ya nefyedilmiş olması ya da mahlûkların vücûdunun 'ayn'ı olması lazım gelir. Cüz, küllü halk edebilir mi?! Ya da bir şey kendi nefsini yaratabilir mi?! Veya yokluk varlığı yaratabilir mi?! Yahut bir şeyin bir kısmı o şeyin tamamını yaratabilir mi?!" İbn Teymiyye, *Mecm'û'l-Fetâvâ*, 11: 242.

⁹⁵ Buhârî, Bed'ü'l-Halk 1.

nefyeder ve ikiliği gerektirir. Tenakuzla birlikte sana şöyle denir: [Eşyâ O'na] ezelde mi ittihad etti yoksa sonra mı? Eğer ikisi [Rab ve merbub] ezelde ittihad etti dersen sana şöyle denilir: İkisinin ittihadı ihtiyari midir zorunlu mudur? İkisi sonra ittihad etti dersen sana şöyle denilir: iki mütebâyin vücûdun vahid vücûda dönüşmeyeceği bedihi olmakla birlikte ikisinin vücûdu nasıl vahid vücûd oldu? Sonra, sana (göre) Hâlık mahlûka ittihadıyla beraber [mahlûkâtı yaratmadan] önceki hali üzere kaldı mı kalmadı mı? Önceki hali üzere kalmadı dersen sana şöyle denilir? Her biri için kendisine ittihad ettiği şeyin vücûdu üzerine zâid bir vücûdu kaldı mı kalmadı mı? İttihad ettiği şey üzerine zâid vücûdu kalmadı dersen sana bunun ya Hâlık'ın Hâliklik vasfından mahlûkluk vasfına intikalini gerektirir. O'nu kim böyle dönüştürdü; zâtı mı dönüştürdü yoksa başka bir şey mi dönüştürdü? Ya da mahlûkun mahlûkluk vasfından Hâliklik vasfına intikalini gerektirir. İttihad ettiği şey üzerine zâid vücûdu kaldı dersen derim ki zâid vücûdun bekâsı vahdet-i vücûdu nefy eder. Nitekim bu şuhûd ehline gizli değildir. O, mahlûka ittihadıyla beraber tagayyür ve tebeddül etmeyen, hâdislere hulul etmeyen ve hâdislerin de kendisine hulul etmediği ve hâdisle ittihad etmeyen kadim zâtî bir vücûdla mevcud olmaktan çıkmadı, dersen sana şöyle denir: Mazharlar O'nun gayrı mıdır? Yoksa O mudur? Mazharlar O'nun gayrıdır dersen ikiliği/çokluğu kail oldun. Yok, eğer mazharlar O'dur ve O da mazharlardır ve aralarında fark yoktur dersen zâhir nedir? Mazharlar nedir?! İşte bu apaçık küfürdür.

Eğer bizim meşrebimizi ancak onu tadan bilir, kıl ü kal erbabı bunu idrak etmekten perdelenmiştir dersen deriz ki senin bu meşrebin bâtıldır. Bunun için her bâtılda olduğu gibi akıl ve nakil bunu reddediyor. Sûfilerden ehl-i hak olan kimseler bu meşrebi kail değildirler. Görmüyor musun? Tevhidden sorulduğunda tasavvuf ehlinin imamı olan Cüneyd-i Bağdâdî şöyle demiştir: “Tevhid, hudûsü kadimden temyiz etmektir.”⁹⁶ Cüneyd'in tahkikini tahkik etmeyen kimse onu şu sözyle hatalı çıkardı: “Ey Cüneyd! Muhdes ve kadimin arasını ancak o ikisinin dışında olan kimse ayırt eder değil mi?”⁹⁷ Heyhat ki heyhat merbub, Rabb'in 'ayn'ı olur mu? Ya da yücelik sahibi, kulla ittihad eder mi?!

Onların en zekisinden şöyle dediği nakledilmiştir: “Bizim indimizde aklın nefyettikleri şeyler keşfen sabit olmuştur.”⁹⁸ Onların fâsid mezhepleri üzere tasnif edilen

⁹⁶ Kuşeyrî Risâlesi, 84.

⁹⁷ İbnü'l-Arabî, *et-Tecelliyâtü'l-İlâhiyye* (Abdülkerim Cîlî'ye Nispet Edilen *Keşfü'l-Gâyât fî Şerhi Mâ İktenefet 'aleyhi't-Tecelliyât* ve İbn Sevdîkîn'in *Talikatıyla* birlikte), 407-410. *et-Tecelliyâtü'l-İlâhiyye*'nin metni: “Rubûbiyet tevhidinin tecellisinde Cüneyd'i gördüm ve ona dedim ki: Ey Ebü'l-Kâsım sen nasıl abd, Rab'ten temeyyüz eder dersin? Bu temyiz zamanı sen nerde oluyorsun? İstiva ve ilm makamından tecerrüd etmekle birlikte istiva ve ilm makamını gerektiren temyiz noktasında olman gerekir ki o ikisini göresin [ve arasını tefrik edesin]. Mahcup oldu ve sustu. Ona dedim ki susma. Evet, selef sizsiniz! Evet, ne güzel halefiz biz! Ulûhiyeti buradan mülâhaza et ki sana söylediğimi bilesin: 'Rububiyet için tevhid vardır, ulûhiyet için [de] tevhid vardır.' Ey Ebü'l-Kâsım tevhidini kayıtlı, mutlak kılma! Çünkü her isim için tevhid ve cem vardır. Bana dedi ki: Nasıl telafi edeceğiz? Bizden çıkan çıktı, nakledilen nakledildi. Ona dedim ki: Korkma! Kendinden sonra benim gibisini bırakan kaybolmadı. Ben naibim ve sen benim kardeşimsin. Onu bir öpücükle öptüm ve böylece bilmediğini bildi ve gittim.” Hayât es-Sindî risaledeki lafzı İbn Teymiyye'den nakletti. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecm'û'l-Fetâvâ*, 11: 240.

⁹⁸ Teymiyye, *el-Cevâbü's-Sahîh li Men Beddele Dîne'l-Mesîh*, 3: 186, 4: 309, 501; a.mlf, *el-Furkân beyne Evliyâi'r-Rahmân ve Evliyâi'ş-Şeytân*, 115; a.mlf, *Beyânu Telbîsi'l-Cehmiyye fî Te'sîsi Bida'ihimi'l-Kelâmiyye*, 2: 42. İbn Teymiyye bu sözü

kitap [Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'ini kastediyor] ona [yani Tilimsânî'nin talebesine] okunduğunda ona şöyle denildi: “Kur'ân-ı Kerim sizin bu sözünüze muhaliftir. Dedi ki: ‘Kur'ân-ı Kerîm'in hepsi...⁹⁹ Tevhid bizim kelamımızdadır.’ Ona denildi ki: “Vücûd, vahid olduğunda niçin eş helal kız kardeş haram kılındı.’ Dedi ki: ‘Bizim indimizde hepsi helaldir. Ancak bu perdeli kimseler haram dediler. Deriz ki: size haramdır.’”¹⁰⁰ Bundan dolayı onların şeyhlerinden biri müridine şöyle dedi: “Kim sana derse ki kâinata Allah'ın dışında bir varlık var, yalan söylemiştir.’ Müridi ona dedi ki: ‘Peki bu yalan söyleyen kimdir?’ Bir başkasına şöyle dediler: ‘Bunlar mazharlardır.’ O zaman şöyle denilir: ‘Mazharlar zahirin gayrı mıdır? Yoksa ‘ayn’ı mıdır? Eğer gayrı ise ikiliği kabul ettiniz. Eğer ‘ayn’ı ise [aralarında fark yoktur.]¹⁰¹

Onlardan birinin şöyle dediği nakledildi:

*Fark yok iken [cem makâmında] ben o olmamdan ve o da ben olmamdan zâil olmadı, aksine zâtım zâtımı sevdi.*¹⁰²

*Bana resul [gönderildi], kendimden [kendime] gönderilmiş oldum, zâtım âyetlerimle bana [zâtıma] istidlalde bulundu.*¹⁰³

Bunun gibi hurafeler birçok cehaletle birlikte onlardan nakledilmiştir. Mâbudlarını zayi ettiler, mevcudların hepsini tek bir mevcud kıldılar. Kadimle hâdisi, âbidle mâbudu eşitlediler. Kuddûs'ü hudus ehlinin alametleriyle vasıfladılar. Sırf tevhidin ancak bu itikadla tahakkuk edeceği telkiniyle İblis, bu kimselere hakikatleri değiştirtti. Çünkü kim birbirine mugayir iki vücûd isbat ederse Allah'la birlikte başka vücûdu isbat etmiş olur ki bu şirktir. Hiçbir şekilde şirk olmayan bu görüşten kaçtılar. Çünkü bu, ortaklığı gerektirmeyen kadim mûcidin îcâd etmesiyle vücûd bulan hâdisin vücudunu isbat etmektir. Onlar küfür türlerinin en çirkinine düştüler. Onların işinin hakikati, Hâlık'ı inkâr etmektir. Çünkü onlar mahlûkun vücudunu, Hâlık'ın vücudunun ‘ayn’ı kıldılar.

‘Ayn’la vâhid ile tür ile vahid olanı temyiz etmeseler de vücûd vâhiddir dediler. Çünkü insan ile isimlenmede [bütün] insanların ve hayvan ile isimlenmede [bütün]

Tilimsânî'den *Fusûsu'l-Hikem* ve *Mevâkıf'ın-Nifferî* derslerini dinleyen Kemâlüddin el-Merâğî vasıtasıyla Afifüddin Tilimsânî'ye nispet etmiştir. el-Merâğî Tilimsânî'nin görüşlerinin Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet-i Nebevviyye'ye muhalif olduğunu iddia etmiş ve onun ders halkasını terk etmiştir.

⁹⁹ *Fethü'l-Vedûd alâ Vahdeti'l-Vücûd*'un müellifi veya müstensihisi ‘şirktir’ kelimesini yazmamıştır. Ancak kelime İbn Teymiyye'nin kitaplarında geçmektedir.

¹⁰⁰ İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-Sahîh li Men Beddele Dîne'l-Mesîh*, 4: 500; a.mlf, *el-Furkân beyne Evliyâi'r-Rahmân ve Evliyâi's-Şeytân*, 113; a.mlf, *er-Red 'ale's-Şâzili fî Hizbeyhi ve Mâ Sannefehû fî Âdâbi't-Tarîk*, 174-175; İbn Teymiyye, *en-Nebevât*, 1: 283. İbn Teymiyye bu sözleri yine Kemâlüddin el-Merâğî vasıtasıyla Afifüddin Tilimsânî'ye nispet etmiştir. Tâcülârifin, muhaddis ve fakih Abdürrauf el-Münâvî, Afifüddin Tilimsânî'nin tercüme-i halinde İbn Teymiyye tarafından Afifüddin Tilimsânî'ye nispet edilen sözler hakkında şöyle demektedir: “Onun [Tilimsânî], şeyhinin [Konevî] ve şeyhinin şeyhi [İbnü'l-Arabî] hakkında bu hezeyanı nakletme işini çoğalttılar. Muteber bir tarikle onlardan bu hezeyanın zerresi sabit olmamıştır. [...] Taassup acayip şeyler yapıyor.” Abdürrauf el-Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, 90.

¹⁰¹ İbn Teymiyye, *el-Furkân beyne Evliyâi'r-Rahmân ve Evliyâi's-Şeytân*, 113; a.mlf, *Mecm'ûu'l-Fetâvâ*, 11: 241. Hayât es-Sindî bu ifadeleri İbn Teymiyye'den birebir nakletmiştir.

¹⁰² *Tâiyyetü İbni'l-Fârız* (Afifüddin Tilimsânî Şerhiyle birlikte), 171-172.

¹⁰³ *Tâiyyetü İbni'l-Fârız* (Afifüddin Tilimsânî Şerhiyle birlikte), 236.

hayvanların müşterek olması gibi [bütün] mevcudlar da vücut ile isimlenmede ortaktırlar. Lakin bu küllî ortaklık ancak zihinde gerçekleşen bir küllî ortaklıktır. Yoksa bu [bağlamdaki] insanla kaim olan canlılık/hayvanlık başkasıyla kaim olan hayvanlık değildir. Göklerin vücûdu aynıyla insanın vücûdu değildir. Hâlik'in vücûdu mahlûkâtının vücuduna zıttır.

Firavunun *Ben sizin en yüce rabbinizim* [Nâzi'ât, 79/24] sözünü tasdik ettiler ve putperestleri ancak Allah'a ibadet eden kıldılar ve dediler ki: "Firavun tahakküm ve güç sahibi olduğunda *Ben sizin en yüce rabbinizim* [Nâzi'ât, 79/24] yani nisbetlerden bir nisbetle her şey rab'tır. Yani [nisbetlerden bir nisbetle rab olan Firavun şöyle dedi:] 'ben sizin aranızda zâhirdeki tahakkümde bana verilen şey sebebiyle sizlerin en yüce rabbinizim.'" Yine dediler ki: "Sihirbazlar Firavunun dediği sözdeki doğruluğunu bildiklerinde onu ikrar ettiler ve şöyle dediler: *Hüküm ver, sen hüküm verici değilsin [sen ancak bu dünya hayatında hüküm verirsin Tâhâ, 50/72.]*" Şöyle dediler: "Firavunun *Ben sizin en yüce rabbinizim* [Nâzi'ât, 79/24]. Her ne kadar Firavun Hakk'ın 'ayn'ı ise de suret Firavuna aittir."¹⁰⁴

Şöyle diyorlar: "Hristiyanlar, İsa Allah'tır demekle ulûhiyeti İsa'ya tahsis ettiklerinden dolayı kâfir oldular, eğer ulûhiyeti onunla sınırlamasaydılar kâfir olmazlardı."¹⁰⁵ Yine putperestler hakkında şöyle dediler: "Onlar, mazharların bazısına ibadet etmekle hata ettiler. Hâlbuki hepsine ibadet etselerdi -onlar [İbnü'l-Arabî ve takipçileri] indinde- hata etmeyeceklerdi."¹⁰⁶ Bu ifadede büyük bir küfür olmakla birlikte tenakuz da vardır. Çünkü onlara şöyle denir: O zaman hata eden kimdir? Ancak onlar şöyle diyorlar: 'Rab mahlûkâtın vasıflandığı bütün sıfatlarla mevsuftur.' Yine şöyle söylüyorlar: 'Mahlûkât, Hâlik'in vasıflandığı bütün kemallerle vasıflanır.' Nitekim onlardan birisinin şöyle dediği nakledilmiştir: "O, kendi nefsi için 'Aliyy'dir ki ..."¹⁰⁷ Bu sözü tasrih etmeseler

¹⁰⁴ Hayât es-Sindî bu kısmı birebir İbn Teymiyye'den iktibas etti. *Fususu'l-Hikem*'in (s. 216) metni şöyledir: "Firavun tahakküm ve güç sahibi olduğunda -her ne kadar meşru şeriatla zulmetse de- *Ben sizin en yüce rabbinizim* [Nâzi'ât, 79/24] dedi. Her ne kadar nisbetlerden bir nisbetle her şey rab olsa da ben zâhirde tahakkümde bana verilen şey sebebiyle onlardan yüceyim. Sihirbazlar Firavunun dediği sözdeki doğruluğunu bildiklerinde onu inkâr etmediler ve şöyle dediler: *Hüküm ver, sen hüküm verici değilsin, sen ancak bu dünya hayatında hüküm verirsin.* [Tâhâ, 50/72] Devlet senindir. Firavunun *Ben sizin en yüce rabbinizim* [Nâzi'ât, 79/24]. Her ne kadar Firavun Hakk'ın 'ayn'ı ise de suret Firavuna aittir."

¹⁰⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûsi'l-Hikem*, 82-83; *Fususu'l-Hikem* metni: "Allah, Meryem'in oğlu Mesih'tir' diyenler kâfir olmuşlardır. [Maide, 5/17] Onlar 'O Allah'tır' sözüyle ve 'Meryem'in oğlu' sözüyle değil, bu sözün bütününde [Allah, Meryem'in oğlu Mesih'tir önermesinde] küfür ve hatayı cem ettiler. 'Meryem'in oğlu' sözlerinin içeriğiyle Allahu Teâlâ'dan [İsa'nın] ölüyü diriltmesi cihetiyle nâsûtî beşerî surete rücu ettiler. Şüphesiz o, Meryem'in oğlu İsa'dır. Böyle olunca bunu duyan onların ulûhiyeti [İsa'ya ait] surete nisbet ettiğini ve ulûhiyeti [İsa'ya ait] suretin 'ayn'ı kıldıklarını tahayyül etti. Böyle yapmadılar. Aksine onlar ilâhî hüviyeti evveleminde beşerî surete -ki o beşerî suret Meryem'in oğludur- hasrettiler. [İsa'ya ait] suret ve [ölüyü diriltme] hükmün[ün] arasını ayırdılar, [İsa'ya ait] sureti [ölüyü diriltme] hükmün[ün] 'ayn'ı kılmadılar.

¹⁰⁶ İbnü'l-Arabî, *Fusûsi'l-Hikem*, 75; *Fususu'l-Hikem* metni: "Nûh'un kavmi kendi tuzakları hakkında şöyle dediler: İlahlarımızı terketmeyiniz. Ne Vedd'i, ne Suvâ'ı ne Yeğûs'u, ne Ye'ûk'u ne de Nesr'i. [Nûh, 71/23] Onlar ilahlarımızı terk ettikleri vakit, onlardan terk ettikleri kadar Hak'tan cahil olurlar. Zîrâ Hak için her bir ma'bûdda bir vech vardır. Onu bilen bilir ve bilmeyen de bilmez. Hak Teâlâ Muhammedîler hakkında "Ey Habîbim! Senin Rabb'in ancak O'na ibadet etmenizi kaza eyledi." [İsrâ, 17/23] İbadet edilenin kim ve ibadet edilenin hangi surette zâhir olduğunu âlim kimse bilir."

¹⁰⁷ Bu sözler İbn Teymiyye'den nakledilmiştir. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecm'ûu'l-Fetâvâ*, 11: 243. "O, kendi nefsi için 'Aliyy'dir ki ..." bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsi'l-Hikem*, 82-83.

de bu söz onların Hakk'ın şeriatı ve akıllara muhalif fâsid mezheplerinin gereğidir. Ancak onlar -kendilerinden nakledildiği gibi- şöyle diyorlar: “Kim tahkiki -yani onların tahkiklerini- arzu ederse akıl ve şeriatı terk etsin.”¹⁰⁸ Onlara tabi olanlar bu hususta onlara itaat ettiler, uydurdukları şerhlerde boğulmakla birlikte akıl ve şeriatı terk ettiler ve arkalarına attılar. Allah'tan kendi katında hak olan hak üzere bizi sabit kılmasını ve bizi hidayete erdirdikten sonra kalplerimizi dalalete düşürmemesini istiyoruz. Eğer Allah bizi hidayete erdirmeseydi biz hidayete ermezdik.

Eğer dersen ki: Bu meşrep velilerin hâlislerinin ve asfiyânın neciplerinin meşrebidir. Eğer batıl olsaydı bu meşrebin ehli veli olmazdı. Sana şöyle denilir: Veli, Allah katında veli olan kimsedir. İnsanların veli zannettiği herkes, Allah katında veli değildir. Allah Teâlâ velilerini şu sözleriyle beyan etmiştir: *Onlar, O'nun velileri değildirler. O'nun velileri ancak muttaki kimselerdir. Lakin onların ekserisi bunu bilmiyorlar* [Enfâl, 8/23]. *Dikkat ediniz! Allah'ın velileri üzerine korku yoktur ve onlar endişe etmezler ki onlar Allah'a iman etmişler ve Allah'a ittika etmişlerdir* [Yunus, 10/62]. *Allah indinde sizin en keremliniz sizin en muttaki olanınızdır.* [Hucurât, 49/13]. Resûl-i Ekrem [kudsî] hadiste şöyle buyurmuştur: “*Velilerim ancak muttaki kimselerdir.*”¹⁰⁹ Hâlık ve mahlûku eşitleyen kimse nasıl muttaki olur?! Ya da O'nu her mevcudun 'ayn'ı olarak gören kimse, Allah katında nasıl veli olur. Ey Allah'ım, seni tenzih ederim bu apaçık bir bühtandır.

Eğer Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet-i Nebeviye bizim meşrebimizin burhanlarıyla doludur, ancak Hak'tan perdeli kimseler Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet-i Nebeviye'yi [tam manasıyla] anlayamadılar dersen, derim ki: Hâşâ ve kellâ Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet-i Nebeviye meşrebinizin aleyhine deliller ile doludur. Lakin şaşkın kimseler bunu göremiyorlar. Delil olarak tahayyül edilen şeyler de filvaki delil değildir. Nitekim bu, akli başındaki herkese gizli değildir. Hadis-i kudsî'deki “*Onu sevdiğimde duyan kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum*”¹¹⁰ sözüyle davanıza istidlalde bulunmanız [geçerli] değildir. Bu, Allah Teâlâ'nın kuluna kulun bütünüyle Hak Teâlâ'ya ait olmasına kadar ki inayet ve lütfunun ihatasından kinayedir. Buna şu sözü işaret etmektedir: “*Duyması olurum ...*” Hak Teâlâ sizin söylediğiniz gibi ‘onun aynı olurum ve o da benim aynım olur’ demedi.

Ayniyet, vahdet-i vücûd ve ittihadı kail olmayı reddettiğinde [Rab ve merbub arasında] mugayereti kail oldun. Allah Teâlâ mahlûkâtından aşkın (bâin an halkih) mıdır? Yoksa mahlûkâtında içkin (dâhil fih) midir? Ya da mahlûkâtında içkin değil midir ve mahlûkâtına mübâyenet de etmez mi? Eğer Allah Teâlâ mahlûkâtından aşkındır dersen bu, O'nun hakkında ciheti gerektirir ki O, cihetlerden münezzehtir. Yok, eğer

¹⁰⁸ Bu da İbn Teymiyye'den nakildir: “Tilimsânî'nin söylediğini söylüyorlar: ‘Bizim indimizdeki sarıh aklın nakzettiği şeyler keşfen sabit olmuştur.’ Yine şöyle diyorlar: ‘Kim tahkiki -yani onların tahkiklerini- arzu ederse akıl ve şeriatı terk etsin.’” İbn Teymiyye, *Mecm'û'l-Fetâvâ*, 11: 243.

¹⁰⁹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2: 368.

¹¹⁰ Buhârî, Rikâk 38.

mahlûkâtında içkindir dersen bu, O'nun hakkında mahlûkâtına hulul etmesini gerektirir ki Allah Teâlâ hâdislere hulul etmekten münezzehtir. Yok, eğer mahlûkâtında içkin değildir ve mahlûkâtına mübâyenet de etmez dersen tatili [Cenâb-ı Hakk'ın yokluğunu] gerektirir. Çünkü eğer mevcut olsaydı ya aşkın ya da içkin olurdu. Senin kail olduğun '[Mahlûkâtında] içkin değildir ve [mahlûkâtına] mübâyenet de etmez' şeklinde üzerine hüküm verilen şey madumdur/yoktur. Her ne kadar bir takım kimseler bu görüşü kail olsa da [siz Hakk'ın mahlûkâtına içkinliğini ve mahlûkâtına mübâyenet de etmez diyerek Hakk'ı yok sayıyorsunuz.] Dediler ki: Bu tatili [Hak Teâlâ'yı yok saymayı] gerektirir. Çünkü Hak Teâlâ başkasına kıyas edilmez. Mahlûkâta hululünü gerektirdiği için Hak Teâlâ'nın mahlûkâta içkin olduğunu söylemiyorum. Kuddûs Teâlâ eşyaya hulul etmekten yücedir. Aksine şöyle derim: Allah Teâlâ mahlûkâtından aşkındır (bâin an halkih). Nitekim Buhârî *Halki'l-ef'âl* ve başka kitabında Abdullah b. Mübarek ve seleften başka kimselerden -ki onlar Rabb'i en iyi bilenlerdir- şöyle nakletmiştir: "Allah vardı, O'ndan başkası yoktu. Sonra mahlûkâtı yarattı."¹¹¹ Mahlûkâtı, zâtının dışında yarattı, mahlûkatla ittihad ve mahlûkâta hulul etmedi. Bu, Hak Teâlâ hakkında cihetin sübutunu gerektirmez. Çünkü cihetler tek türden olan mevcûdlerde olur. Hak Teâlâ'nın vücûdu mahlûkâtının vücûdu gibi değildir ki O'nun mahlûkâttan bâin oluşu, ciheti gerektirsin. İyice düşün! Acele etme!

Allah'a bütün isim ve sıfatlarıyla nasılsa öylece iman ettik ve bütün emir ve yasaklarını kabul ettik ve O'na mahlûkâtından hiçbir şeyi ortak koşmadık. Hak Teâlâ yarattıklarından bir şeyin aynı olmaktan yücedir. Şeriki olmayan Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed O'nun kulu ve resulüdür.

Değerli risale tamamlandı.

Tercümenin Kaynakçası

Buhârî, *Sahih*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nâsır, Beyrut: Dâru tavki'n-necât, 2001.

Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, nşr. Abdülkâdir Atâ, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999.

İbn Teymiyye, *Câmiu'l-Mesâil*, nşr. Muhammed Üzeyir Şems, I-VI, Kahire: Dâru âlemi'l-fevâid, 1992.

İbn Teymiyye, *Beyânü Telbîsi'l-Cehmiyyeti fî Te'sîsi Bida'ihimi'l-Kelâmiyye*, nşr. Bir Grup Nâşir, Medîne-i Münevvere: Mecmau'l-melik Fahd li tibâati'l-Mushafi's-Şerîf, 1426 h.

İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-Sahîh li-Men Beddele Dîne'l-Mesîh*, I-VI, nşr. Ali b. Hasan b. Nâsır v. dğr., Riyad: Dârü'l-âsime, 1419/1999.

İbn Teymiyye, *el-Furkân beyne Evliyâi'r-Rahmân ve Evliyâi's-Şeytân*, thk. Abdülkadir el-Arnâvut, Dımaşk: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1985.

İbn Teymiyye, *er-Red ale's-Şâzilî fî Hizbeyhi ve mâ Sannefehû fî Âdâbi't-Tarîk*, nşr. Ali b. Muhammed el-İmrân, Mekke: Dâru ilmi'l-fevâid, 1429.

¹¹¹ Buhârî'de (Bed'u'l-Halk 1) şöyle geçmektedir: "Allah vardı, O'ndan başkası yoktu. O'nun arşı suyun üzerinde idi. Zikirde [levh-i mahfuz'da] her şeyi yazdı ve yer ve gökleri yarattı." Buhârî'nin *Halku Ef'âli'l-İbâd* isimli eserinde Hayât es-Sindî'nin Abdullah b. Mübarek'ten "Allah vardı, O'ndan başkası yoktu. Sonra mahlûkâtı yarattı" şeklinde aktardığı rivayetini bulamadım. Ancak Buhârî'nin *Halku Ef'âli'l-İbâd* isimli eserinde (s. 30) Hayât es-Sindî'nin Abdullah b. Mübarek'ten naklettiği söze yaklaşan bir ibare şöyledir: "İbn Mübarek şöyle dedi: 'Cehmiyye'nin dediği gibi 'Şüphesiz O, burada arzdadır' demiyoruz. Aksine arşa istiva etti diyoruz.' Ona denildi: 'Rabbimizle ilgili marifetin nedir? Şöyle dedi: 'Göklerinin üzerinde arşınının üzerindedir.'"

- İbn Teymiyye, *es-Safediyye*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, I-II, Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1406.
- İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil*, nşr. Muhammed Reşîd Rızâ, I-II, Kahire: el-Mektebetü Vehbe, 1992.
- İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed, I-XXXVII, Medine: Mecmau'l-Melik, 1995.
- İbn Teymiyye, *en-Nebevât*, nşr. Abdülaziz b. Sâlih Tuyan, Riyad: Edvâü's-selef, 2000.
- İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I-IV, nşr. Abdülkâdir el-Cezâirî ve dğrl., Mısır: Dâru'l-kütübi'l-Arabiyyetü'l-kübrâ, t.y.
- İbnü'l-Arabî, *et-Tecelliyâtü'l-İlâhiyye (Keşfü'l-Gâyât fi Şerhi mâ İktenefet 'aleyhi't-Tecelliyât* isimli şerh ve İbn Sevdekin'in *Talikatıyla Birlikte*), nşr. Osman Yahya, Tahran: Merkez-i neşr-i Dânişgâhî, 1988.
- İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem ve Husûsü'l-Kilem*, nşr. Abdülaziz Mansûb-Ahmed Ebrâr Şâhî, Kahire: Şirketü'l-Kuds, 2016.
- İbnü'l-Fârız, *Tâiyye* (Afifüddin Tilimsânî Şerhiyle birlikte), nşr. Giuseppe Scattolin-Mustafa Abdüssemîf Selâme, Kahire: Dârü'l-kütübi ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 2016.
- Konevî, Sadreddin, *Miftâhu'l-gayb (Fethu Miftâhi'l-gayb* isimli Şerhiyle birlikte), nşr. Ekber Râşidî Neyâ, Tahran: İntişârât-ı Sühan, 1395 hş.
- Kuşeyrî, Abdülkerim, *er-Risâle*, thk. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî, Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2017.

SIYER İLMİ VE DİĞER İSLÂMÎ İLİMLERLE İLİŞKİSİ*

Fatih ÖZAKTAN**

Öz

İslâmî ilimlerin önemli bir kısmını oluşturan siyer, hadis, İslâm tarihi ve ulûmu'l-Kur'an'ın bir konusu olan esbâb-ı nüzûl ilimleri arasında benzerlikler olduğu gibi farklı yönler de bulunmaktadır. Bu ilimler arasındaki benzerlik ve farklı yönleri ortaya koymak, bu alanda ileride çalışacak kimseler için söz konusu ilimlerin sınırlarını ve çerçevesini tayin etmeye yardımcı olacaktır. Bu gaye ile bu çalışmada öncelikle siyer kavramı dilbilimsel açıdan incelenmiş, siyer kelimesinin terim anlamına değinilmiş, onun tarihi süreç içindeki kullanımlarına temas edilmiş, akabinde de mevcut tanımlardan yola çıkılarak siyer ilminin tarafımızca tarifi yapılmaya çalışılmıştır.

Siyer ilmi, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in hayatına odaklanmış olması yönüyle İslam tarihi ve hadis ilmine büyük oranda benzerlik arzeder. Diğer taraftan söz konusu bu üç ilmin ele almış olduğu konuların sınırları, doğuş ve teşekkül sürecinde izlemiş oldukları metotlar yönüyle bazı farklılıklar bulunmaktadır. Öte yandan ilk etapta farklı alanların konusu gibi gözükmeyle birlikte siyer ilminin bir ulûmu'l-Kur'an ilmi olan esbâb-ı nüzûl ilmi ile de kimi benzerlikleri mevcuttur.

Anahtar Kelimeler: Siyer, Hadis, İslâm tarihi, Esbâb-ı nüzûl.

THE RELATIONSHIP BETWEEN SIRAH AND OTHER ISLAMIC SCIENCES

Abstract

Sirah as an Islamic discipline has similar and dissimilar dimensions with Hadith, Islamic History and Occasions of Revelation (Asbab al-nuzul) which is a research subject of Quranic Sciences. Presenting the similarities and dissimilarities among abovementioned disciplines will help the researchers to draw the boundaries of these disciplines and determine their frameworks. For this purpose, the paper will analyze the Sirah both as a notion and term linguistically. It will also present the different meanings of Sirah in historical process. Then it will try to make a new definition of Sirah in light of available definitions.

Sirah as a discipline has much similarities with Islamic History and Hadith. Because all these disciplines focus on the life of Prophet Muahmmad (pbuh). But it can be said these disciplines are different in terms of their methodology and the boundaries of the subjects that they study. Moreover, though Sirah seems to be a different discipline from Occasions of Revelation (Asbab al-nuzul) but there are similarities between these abovementioned disciplines.

Keywords: Sirah, Hadith, Islamic History, Occasions of Revelation (Asbab al-nuzul).

* Makale Gönderim Tarihi: 13 Kasım 2018

Makale Kabul Tarihi: 24 Kasım 2018

** Arş. Gör. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı; Dr., Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir; Afyonkarahisar, Turkey; etas@aku.edu.tr; orcid.org/0000-0001-9019-765X.

Giriş

Hicri birinci asırdan itibaren siyer-i nebî hakkında nazım ve nesir şeklinde küçük küçük büyüklü birçok eser yazılmaya başlanmıştır. Her asırda müellifler Hz. Muhammed (s.a.s) hakkında kendi dillerinde ve usullerine göre eserler yazmıştır. Bu eserlerin başında; hadis kitapları, İslâm tarihi kitapları, megâzî ve siyer kitapları, şemâil ve delâil kitapları gelmektedir. Tarihi süreç içerisinde bu birikim siyer, hadis ve İslâm tarihi gibi birtakım ilimlerin doğmasına ve gelişmesine zemin hazırlamıştır.

Her ne kadar adı geçen bu ilimler ortak bir zeminde doğmuş olsa da zaman içerisinde farklı usûl ve metotlar izlemeye başlamışlardır. Buna göre gerek hadis ilminin gerekse İslâm tarihinin siyerle ilişkisini ortaya koymak hem siyer ilminin hem de bu iki ilmin alanlarını ve sınırlarını belirlememize yardımcı olacaktır. Siyer ilminin hadis ve İslâm tarihi ile olan ilişkisine benzer bir ilişki, kısmen esbâb-ı nüzûl için de söz konusudur. Siyerin esbâb-ı nüzûl ile ortak noktalarını ortaya koymak bu iki ilim arasındaki benzerliklerin daha iyi görünmesini sağlayacaktır.

Diğer taraftan siyerin hadis ve İslâm tarihinin dışında fıkıh ve akâid gibi diğer İslâmî ilimlerle de ilişkisi bulunmaktadır. Ancak biz bu makale çerçevesinde en yakın ilişki içerisinde olduğu hadis ile İslâm tarihi ve de esbâb-ı nüzûl ile ilişkisini ele almaya çalıştık.

Bu çalışmada gözetilen asıl hedef; ilk olarak siyer kavramının ortaya çıkışı ve bir ilim haline geliş sürecini ana hatlarıyla ortaya koymak, ardından bu bilgilere dayalı olarak siyer ilminin tanımına katkıda bulunmak, siyer ilmine konu yakınlığı olan bazı ilimlerle ilgili bilgi vererek bu ilimlerin sınırlarını çizmek ve en önemlisi de siyer ilminin bu ilimlerle olan benzerliklerini ve farklı yönlerini ortaya koymaktır.

1. SİRET VE SİYER KAVRAMLARI

“Sîret/سيرة” kelimesinin çoğulu olan “siyer/سير”, “سَيرًا” mastarından türemiş bir isim olup sözlükte; sünnet, tutulan yol, hal, tavır ve durum anlamlarına gelir¹. Kur’ân-ı Kerîm’de sadece Tâhâ sûresinde “قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى/Onu al! Korkma! Biz onu şimdi ilk haline sokacağız” (Tâhâ, 20/21) âyetinde yer alan sîret kelimesi burada “hal ve şekil” anlamında kullanılmıştır. Hadis kaynaklarında da sîret kelimesinin “*takip edilen yol ve şekil*” mânâsında kullanıldığı görülür. Nitekim Hz. Ömer’in vefâtından sonra Hz. Osman’ın halife seçildiğinde Ebû Vâil: “Ali’yi bırakıp Osman’a nasıl biat ettiniz?” diye sormuş, Abdurrahmân b. Avf şöyle cevap vermiştir: “Bunda benim bir suçum yok. Biat

¹ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd Cevherî (v. 400/1009), “syr”, *es-Sihâh tâcü'l-luga ve sıhahi'l-Arabîyye*, (thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr), (Beyrût: Dâru'l-İlim, 1987), 2: 691; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb el-İsfahânî (v. 502/1108), “sâra”, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur’ân*, (thk. Muhammed Seyyid Keylânî), (Beyrût: Dâru'l-Ma’rife, t.y.), 247; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr (v. 711/1311), “syr”, *Lisânü'l-Arab*, (thk. Abdullah Ale'l Kebîr, Muhammed Ahmed Hasebullah, Hâşim Muhammed Şâzelî), (Kâhire: Dâru'l-Maârif, t.y.), 21: 2169; Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürçânî (v. 816/1413), (thk. Muhammed Siddîk el-Minşevî), “syr”, *et-Ta'rîfât*, (Kâhire: Dâru'l-Fâzile, t.y.), 106; Ebü'l-Feyza Murtaza Muhammed b. Muhammed Zebîdî (v. 1205/1791), “syr” *Tâcü'l-arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (thk. Mustafa Hicâzî), (Kuveyt: Vizâretü'l-İ'lâm, 1973), 12: 115.

etmek için Ali'ye varıp, ona 'Allah'ın Kitab'ı, Rasûl'ün sünneti, Ebû Bekir ve Ömer'in sîreti yani *takip ettiği yol* üzere sana biat ediyorum" dediğimde "Gücüm yettiği kadar buna riâyet ederim" dedi. "Sonra ben de biatımı Osman'a yaptım. O da kabul etti"². Yukarıda zikredilen âyette ve nakledilen bu rivâyette görüldüğü gibi siyer kavramı, bir şeyin durumunu ifade etmek için kullanılmaktadır. Ayrıca Arapça'da birinin iyi veya kötü takip ettiği yol "siyer" kelimesi ile ifade edilmektedir³. Diğer taraftan tâbiûn âlimlerinden İbn Şihâb ez- Zührî'den (v. 124/742) gelen bir rivâyet, "sîret" kavramının Hz. Peygamber (s.a.s.)'in vefâtından bir süre sonra anlam genişlemesine uğrayarak "sîret-i nebî" anlamında kullanıldığını göstermektedir. Zührî'den gelen rivâyet şu şekildedir: "Hâlid b. Abdullah el-Kasrî⁴ (v. 126/743) bana: 'Nesepleri yaz' dedi. Ben de Mudar kabîlesinin nesebini yazmaya başlamıştım ki daha onu tamamlamadan: 'Bırak onları yazmayı, Allah onların soylarını kurutsun. Sen bana sîreti yaz'" dedi⁵.

Bu bilgiler göstermektedir ki, "sîret" ve "siyer" kavramları hicri birinci asrın ortalarından itibaren Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahâbe-i kirâmın hayatına has mânâda kullanılmaya başlanmıştır⁶. Bunun bir neticesi olarak da hicrî ikinci asrın sonlarında "sîret" kelimesinin Hz. Peygamber (s.a.s.)'in hayatını konu edinen bir esere ad olarak ilk defa İbn Hişâm'ın (v. 218/833) eserinin başında "*Sîretü'n-nebeviyye*" şeklinde kullanıldığı görülür. Ayrıca bu kelime tarihçiler tarafından "*Sîretü Hüseyin*", "*Sîretü Ömer b. Abdilazîz*" şeklinde umûmî hal tercümesi mânâsında da kullanılmıştır⁷.

Bu genel kullanımlarının yanı sıra "siyer" kavramının fıkıh literatüründeki kullanımına da değinmek gerekmektedir. Bu kavram, lügat mânâsına uygun olarak fıkıh kitaplarının bölüm başlıkları için de kullanılmıştır. Bunun gerekçesini İslâm hukukçuları şu şekilde açıklamıştır: Müslüman bir toplumun, gayri müslim toplumlara karşı takip etmeleri gereken hukuk kuralları, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in gayri müslimlerle ilişkilerde izlediği tutum ve davranışlardan çıkarıldığı için bu konuyla ilgili hükümler⁸ "*kitabü'l-cihad*" veya "*kitabü's-siyer*" terkîbi altında bir araya getirilmiştir⁹. Örneğin Serahsî,

² Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî (v. 241/855), *Müsnedü el-İmâm Ahmed b. Hanbel*, (thk. Şuayb el-Arnaut, Muhammed Naîm el-Araksûsî, İbrâhim ez-Zeybek, Adil Mürşid) 2, Baskı, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 1: 560. *فَدَّ بَدَأَتْ بَعْلِي فَقُلْتُ أَبَايَعَكَ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ وَسِيرَةِ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا*

³ Râgib el-İsfahânî, "sârâ" 247; İbn Manzûr, "syr" 21: 2169; Cürçânî, "syr", 106; Zebîdî, "syr", 12: 115.

⁴ Emevîler'in Mekke ve Irak valilerindendir. Geniş bilgi için bkz. Abdülkerîm Özaydın, "Hâlid b. Adullah el-Kasrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15: 281.

⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk b. Yesar İbn İshâk (v. 151/767), *Sîretü İbn İshâk*, (thk. Muhammed, Hamidullah), (y.y., t.y.), s. (لج); Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkid el-Eslemî el-Vâkidî, (v. 207/823), *el-Megâzî*, (thk. Marsden Jones), 3. Baskı, (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1984), 19.

⁶ Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, *es-Siyeru'n-nebeviyye*, (Dimaşk: Dâru'l-Vâi, t.y), 2: 18; Mustafa Fayda, "Siyer ve Megâzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37: 319.

⁷ Giorgio Levi Della Vida, "Sîre", *İA.*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1966), 10: 699; Fayda, "Siyer ve Megâzî", 37: 319; Ayrıca bkz., Ahmet Yaman, "Siyer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37: 316-319.

⁸ Ahmet Yaman, "Siyer" 37: 316.

⁹ Ömer Nasûhi Bilmen (v. 1391/1971), *Hukûku İslâmiyye ve Istilâhâtü Fıkhiyye Kâmûsu*, (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, t.y.), 3: 350; İbn Hacer, *Fethu'l Bâri*'de "Kitâbu'l cihad ve's-siyer" başlığı altında cihadla ilgili hadisleri şerh etmiştir. Bu durumu da şöyle ifade etmiştir: "Cihad bâbında siyer kelimesi kullanıldı. Zira bu başlık, Hz. Peygamber

kullanıldığı, hicrî birinci asrın ortalarından itibaren de Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahâbenin hayatını ifade etmek için kullanılmaya başlandığı görülmektedir.

2. BİR İLİM OLARAK SİYER

İlmî bir ıstılah olarak, sîret kelimesinin çoğulu olan siyer, Hz. Muhammed (s.a.s.)'in hayatını, şahsiyetini, şemâilini, yapmış olduğu işleri, İslâm'a davet ve tebliğde ayrıca sahâbeyi yetiştirmede izlemiş olduğu yolu ifade etmektedir¹⁶.

Genel itibariyle siyer ilminin bu şekilde tanımı yapılmış olmakla birlikte daha kapsamlı bir tanımının yapılması gerektiği kanaatindeyiz. Bundan dolayı burada siyer ilminin geniş manada bir tarifine ulaşabilmek için ilâve bazı bilgilere yer vermek istiyoruz.

İbn Hişâm (v. 213/828), Bedir savaşını anlatmadan önce İbn İshâk'ın (v. 151/767) bu savaşla ilgili toplamış olduğu rivâyetleri nakletmesi hakkında şöyle dediğini aktarır:

"Bana Muhammed b. Müslim Zührî, Âsım b. Ömer b. Katâde, Abdullah b. Ebî Bekir, Yezid b. Rûmân, Urve b. Zübeyr ve diğer âlimlerimizden ve onlar da İbn Abbâs'tan anlattı. Her biri hadisin bir kısmını anlattı. Onların hadislerini toplayıp ben de Bedir hadisini ona göre naklettim"¹⁷.

Yine aynı usûlü Vâkıdî de izlemiştir. Vâkıdî (v. 207/823), Uhud savaşını anlatmadan önce şunu belirtmiştir:

"Bana Muhammed b. Şücâ anlattı; dedi ki: Bize Muhammed b. Ömer el-Vakidî anlattı; dedi ki: Bize Muhammed b. Abdullah b. Müslim, Mûsâ b. Muhammed b. İbrahim b. el-Hâris, Abdullah b. Câfer... Abdurrahmân b. Ebü'z-Zinâd Ebû Ma'ser isimlerini zikredemeyeceğim kişilerden rivâyet ettiler. Bütün bunlar bana bu konuyla ilgili hadisin bir kısmını anlattı. Bazıları diğerlerinden daha anlaşılırdı. Bana anlattıklarının hepsini bir araya getirdim"¹⁸.

Siyer ve megâzî alanının en önemli iki isminin yapmış olduğu bu açıklamalardan şu yargıya ulaşabiliriz: Siyer ilminin nüvesini hadisler oluşturmakta olup siyer ilmi, birkaç hadisin yahut daha fazla hadisin siyer müellifi tarafından senetlerinin bir arada zikredilip metin kısımlarının birleştirilmesi ile teşekkül etmektedir. Bu arada şunu da ifade etmek gerekir ki siyerin konusuna girmesi için mutlaka birkaç hadisin senetlerinin hazfedilip metinlerinin birleştirilmesine gerek de yoktur. Hz. Peygamber (s.a.s.)'in bir hadisi de siyerin konusu olabilir. Zira aşağıdaki örnekler bunu göstermektedir.

İbn Hişâm (v. 213/828), Uhud savaşından bahsederken Âl-i İmrân sûresinin yüz altmış dokuzuncu âyetinin Uhud savaşı hakkında indiğini ve söz konusu âyetin açıklamasında Hz. Peygamber (s.a.s.)'in ayetle ilgili şunları söylediğini nakleder: Câbir b. Abdullah rivâyet ediyor: *"Hz. Peygamber (s.a.s.): 'Sana bir müjde vereyim mi ey Câbir?' dedi.*

¹⁶ Muhammed Zuhayli, *Mercaü'l-ulûmi'l-İslâmiyye*, (Dımaşk: Dâru'l-Ma'rife, t.y.) 642.

¹⁷ İbn Hişâm, *Sîretü'n-nebeviyye*, 1: 606. Diğer örnekler için bkz. İbn Hişâm, *Sîretü'n-nebeviyye* 2: 60, 214, 515-516.

¹⁸ Vâkıdî, *Megâzî*, 1: 199; Vâkıdî'de diğer bir örnekler için bkz. 1: 346, 354, 363, 384, 402, 404; II, 441, 572, 633, 770, 780; III, 885, 989.

Ben de: ‘Tabîî ki, ey Allah’ın Nebîsi’ dedim. Dedi ki: ‘Baban Uhud’da şehit edildiği zaman azîz ve celîl olan Allah onu diriltti. Sonra ona: ‘Ey Abdullah b. Amr sana ne yapmamı istersin’ dedi. O da: ‘Ya Rabbi beni dünyaya göndermeni, senin uğrunda savaşmamı, bir daha öldürülmemi isterim’” dedi¹⁹.

İbn Hişâm (v. 213/828), Hendek savaşını anlatırken de Selmân-ı Fârisî’nin hendek kazılmasını tavsiye ettiğini belirtir ve sonra Muhâcir ve Ensâr arasında çıkan “*Selmân bizdendir*” tartışmasına yer verir. Burada Hz. Peygamber (s.a.s.)’in onun hakkında: “*Selmân bizden ehli beytimdendir*” hadisini zikreder²⁰.

İbn Hişâm’da (v. 213/828) geçen bu hadis ve rivâyetler bizi şu yoruma götürür: Bir hâdis kısa bir rivâyetten oluşuyor ve başka rivâyetlerle sebep-sonuç ilişkisi bulunmadığından dolayı birleştirilmesi gerekmiyorsa o zaman senetlerin hazfi ve rivâyetlerin birleştirilmesine ihtiyaç olmadan ancak kronolojiye uygun ve ilgili olduğu konu başlığı altında siyer müellifleri tarafından bir araya getirilmektedir. Ayrıca herhangi bir âyetle ilgili Hz. Peygamber (s.a.s.)’in kavli açıklamaları²¹ veya âyetin sebep-i nüzûlünün²² siyer ilmine dâhil edildiği görülmektedir.

Siyer müellifleri, Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde yaşanmış olan hâdis ve olayları hikâye üslûbu ile kronolojik olarak anlatırlar. Özellikle İbn Sa’d (v. 230/845) sonrasında Hz. Peygamber (s.a.s.)’in hadislerini ve o dönemde yaşanmış olayları senetlerinden ve râvilerinden soyutlayarak aktarırlar. Örneğin İbn İshâk (v. 151/768), “*Sîret*” kitabının üçüncü bölümünde sırasıyla Hz. Muhammed (s.a.s.)’in Peygamberliği, namazın ilk önce iki rekât olarak farz kılınması, ilk Müslümanlar, Kureys’in Benî Hâşim’i boykot etmesi şeklinde hâdiseleri tarihi kronolojiye göre sebep-sonuç bütünlüğü içerisinde anlatmıştır²³. İbn Hişâm da (v. 213/828) Hz. Peygamber (s.a.s.)’in hayatını kronolojik olarak anlatırken konuyla ilgili Hz. Peygamber (s.a.s.)’in bir sözü yahut sahâbe arasında yaşanmış bir hâdis varsa bunu da konu akışı içerisinde vermiştir. Meselâ, İbn Hişâm, Hz. Peygamber (s.a.s.)’in sütanneye verilme olayını²⁴ anlattıktan sonra konuyla ilgili olması hasebiyle sahâbe ile Hz. Peygamber (s.a.s.) arasında şöyle bir konuşmanın geçtiğini bu bölümde nakleder. Sahâbe: “*Ey Allah’ın Rasûlü bize kendinden haber ver*” dedi. Hz. Peygamber (s.a.s.): “*Ben atam İbrâhim’in duası, kardeşim İsa’nın müjdesiyim. Annem bana hâmile kaldığı zaman kendisinden bir nur çıktığını, Şam’ın saraylarını aydınlattığını gördü. Ben Sa’d b. Bekroğulları’nda emzirildim. Ben kardeşimle beraber evlerimizin*

¹⁹ İbn Hişâm, *Sîretü’n-nebeviyye*, 2: 119; Diğer örnekler için bkz. İbn Hişâm, *Sîretü’n-nebeviyye*, 1: 314, 362, 393, 395, 522, 544, 548, 549, 552, 554, 557, 562, 563, 564, 576; 2: 174.

²⁰ İbn Hişâm, *Sîretü’n-nebeviyye*, 2: 224.

²¹ Diğer örnekler için bkz. İbn Hişâm, *Sîretü’n-nebeviyye*, 1: 207, 397, 447, 566, 568, 574, 585, 589; 2: 229, 278, 518, 524.

²² Diğer örnekler için bkz. İbn Hişâm, *Sîretü’n-nebeviyye*, 1: 314, 362, 393, 395, 522, 544, 548, 549, 552, 554, 557, 562, 563, 564, 576; 2: 174. İbn Hişâm eserinde “Bakara Süresinde Münâfik ve Yahudiler Hakkında İnen Âyetler” başlığı altında bir başlık atmış ve bu başlık altında münâfik ve Yahudiler hakkında inen âyetlere yer vermiştir. Bkz. İbn Hişâm, *Sîretü’n-nebeviyye*, 1: 530-541

²³ İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, (thk. Hamidullah), 140-194.

²⁴ İbn Hişâm, *Sîretü’n-nebeviyye*, 1: 162.

arkasında oğlak ve kuzularımızı güderken bana beyaz giysili iki adam geldi, ellerinde kar doldurulmuş bir leğen vardı. Sonra beni aldılar, karnımı yardılar, kalbimi çıkarıp açtılar. Kalbimden siyah bir kan pıhtısı çıkarıp attılar. Sonra kalbimi ve karnımı o kar ile yıkadılar, temizlediler”²⁵. Aynı şekilde İbn Hişâm (v. 213/828), Zülkarneyn hakkında inen âyetlerle ilgili rivâyetleri naklederken konuyla ilgili Hz. Ömer’le (v. 23/644) bir adam arasında yaşanmış bir olaya yer verir: Şöyle ki, Ömer b. Hattâb bir adamın: “Ey Zülkarneyn” dediğini duydu ve: ‘Allah’ım affeyle... Nebîlerin isimlerini koymakla yetinmediniz, nihâyet meleklerin isimlerini de koydunuz”²⁶ dedi.

Bu bilgiler bize, siyerle ilgili bir konuyu İbn Hişâm’ın (v. 213/828) kronolojiye uygun olarak anlatmaya önem verdiğini göstermektedir. Bu arada şunu da belirtmek gerekir ki: İbn Hişâm, Hz. Peygamber (s.a.s.)’in bir hadisi veya siyerle ilgili bir meseleyi doğrudan ele almadığı durumlarda söz konusu hadisi ve meseleyi ilgili olduğu konu başlığı altında değerlendirmektedir.

İbn Hişâm (v. 213/828), İbn İshâk’ın “*Sîret*” kitabında geçen fakat Hz. Peygamber (s.a.s.) ile alakası olmayan, hakkında Kur’an’da bir şey inmeyen, Kur’an’ı tefsir etmeyen ve tefsirle ilgisi olmayan şeyleri eserine almamıştır²⁷.

Diğer taraftan Hz. Peygamber (s.a.s.)’in hayatıyla ilgili en sahih kaynak olan “*Buhârî*” ve “*Müslim*”de “*Kitâbü fedâilü’s-sahâbe*”²⁸ bölümünün bulunması ayrıca “*Buhârî*”de “*Kitâbü fedâilü’l-Medine*”²⁹ bölümünün yer alması, “*Müslim*”de de farklı rivâyetlerde Mekke ve Medine coğrafyasından³⁰ bahsedilmesi Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahâbenin yaşadığı zaman ve coğrafyanın siyerin konusuna dâhil olabileceğini göstermektedir.

Zikredilen bütün bu bilgilerden çıkan sonuca göre siyer ilmini; Hz. Peygamber (s.a.s.)’in hayatını, şahsiyetini, beyânlarını, seriyeye ve gazvelerini, İslâm’a davet ve tebliğde izlediği yolu, yaşadığı zaman ve coğrafyada Hz. Peygamber (s.a.s.) ile ilgili olayları bir kronolojiye göre sebep-sonuç ilişkisi içerisinde incelemeye çalışan bir ilim olarak tanımlamak mümkündür.

3. SİYER İLMİNİN DİĞER İSLÂMÎ İLİMLERLE İLİŞKİSİ

3.1. Siyer-Hadis İlişkisi

²⁵ İbn Hişâm, *Sîretü’n-nebeviyye*, 1: 164.

²⁶ İbn Hişâm, *Sîretü’n-nebeviyye*, 1: 307. Hz. Ömer, insanların peygamber isimlerini koymasından, bu isimlerden şeref beklemelerinden ve koyulan bu isimlerin âhirette faydası olacağını ummalarından dolayı kişilere peygamber isimlerinin verilmesini hoş görmezdi. Bkz. İbn Hişâm, *Sîretü’n-nebeviyye*, 1: 307. (Dipnot).

²⁷ İbn Hişâm, *Sîretü’n-nebeviyye*, 1: 4.

²⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, (ö. 256/870), *Sahîhu’l-Buhâri*, (thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, Muhyiddin Hatîb) I. Baskı, (Kâhire: Matbaatü’s-Selefiyye, 1980), *Kitâbü fedâilü’s-sahâbe*, 62; Müslim b. el-Haccâc, Ebü’l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nîsâburî (ö. 261/875), *Sahîhu Müslim*, (neşr., Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî), (Riyâd: Darü’t-Taybe, 2005), *Kitâbü fedâilü’s-sahâbe*, 44.

²⁹ Buhârî, *Kitâbü fedâilü’l-Medine*, 29.

³⁰ Müslim, Hacc, 85-97.

Temel olarak Hz. Peygamber (s.a.s.)'in hayatını ele alan siyer ilmi, “İslâm dininin ikinci temel kaynağı olan sünnet ve hadisin mühim bir kısmı, çerçevesi ve kronolojisidir”³¹. Birbiriyle iç içe olan siyer ve hadis ilimleri arasında konu itibariyle bir farklılık bulunmaz. Zira hadisleri cem eden muhaddisler, eserlerinde Hz. Peygamber (s.a.s.)'in peygamberlik öncesi hayatına, savaşlarına, onun ve ashâbının menkıbelerine dair müstakil bölümler ayırmışlardır. Nitekim ilk hadis kitaplarından olan Mâlik b. Enes'in (v. 179/795) *Muvatta'sı* bunun en güzel örneğidir³².

Siyerle hadisi birbirinden kesin çizgilerle ayırmanın mümkün olmadığını hadis kitaplarında geçen bir hadisin rivâyet şekli ile aynı hadisin Vâkıdî'nin “*Megâzî*” isimli eserinde rivâyet şeklini vererek ortaya koymak istiyoruz. Başta “*Buhârî*” ve “*Müslim*” olmak üzere diğer hadis kaynaklarında Hz. Peygamber (s.a.s.)'in şöyle söylediği nakledilmiştir: “*Bir mü'min bir delikten iki kez ısırılmaz*”³³. Vâkıdî'de ise bu hadis bir olay örgüsü içerisinde sebep-sonuç bütünlüğü içerisinde nakledilmiştir. Şöyle ki: Bedir savaşında müşriklerden bazıları esir alınmıştı. Bunlar içerisinde Ebû Azze Amr b. Abdullah b. Umeyr el-Cümahî de bulunmaktaydı. Ebû Azze, Hz. Peygamber (s.a.s.)'e: “*Ey Muhammed! Benim beş kızım var ve onların hiçbir şeyleri yok. Beni onlara bağışla*” dedi. Hz. Peygamber (s.a.s.) de onu bağışladı. Bunun üzerine Ebû Azze: “*Sana söz veriyorum bir daha seninle savaşmayacağım ve senin aleyhinde asla hiçbir şey yapmayacağım*” dedi. Rasûlullah, onu serbest bıraktı. Kureyş, Uhud savaşı için hazırlık yapmaya başlayınca Safvân b. Ümeyye ona gitti ve: “*Bizimle birlikte sen de savaşa katıl*” dedi. Ebû Azze: “*Ben Muhammed'e bir daha onunla savaşmamaya ve aleyhinde asla hiçbir şey yapmayacağıma söz verdim. Muhammed bana iyilikte bulundu ve başka kimseye bu iyiliği yapmadı. Esir alınanları ya öldürdü ya da fidye karşılığı serbest bıraktı*” dedi. Bunun üzerine Safvân ona öldürüldüğü takdirde, kızlarını kendi kızlarıyla bir tutacağını ve eğer yaşarsa, ailesinin yiyemeyeceği kadar çok mal vereceğini vaat etti. Bunun üzerine Ebû Azze Arapları savaşa çağırma ve toplamaya başladı. Sonra Kureyş'le birlikte Uhud'a gitti. Bu kez de Uhud'da esir alındı. Ondaki başka hiçbir Kureyş'li esir alınmamıştı. Hz. Peygamber (s.a.s.)'e, “*Ey Muhammed! Ben zorla getirildim. Benim kızlarım var, bana iyilik yap*” dedi. Hz. Peygamber (s.a.s.) de: “*Bana verdiğin söz ve ahd nerede kaldı? Vallahi, Mekke'yi göremeyeceksin. Aksi halde sen Muhammed'i iki kere kandırdım diyeceksin*” dedi. Ardından Hz. Peygamber (s.a.s.): “*Bir mü'min bir delikten iki kez ısırılmaz. Ey Âsım b. Sâbit! Götür, boynunu vur*” dedi. Âsım onu götürdü ve boynunu vurdu³⁴.

³¹ Kasım Şulul, “Siyer Yazıcılığında Kronoloji Meselesi”, 680.

³² Mefâil Hızlı, “Siyer”, *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1992), 5: 428.

³³ Buhârî, Edeb, 83; Müslim, Zühd, 12; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvîni İbn Mâce (v. 273/887), *Sünenü İbn Mâce*, (thk. Şuayb Arnavud vd.) 1. Baskı, (Dimaşk: Müessestü'r-Risâle, 2009), Fiten, 13; Süleyman b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî Ebû Dâvud es-Sicistânî, (v. 275/889), *Sünenü Ebî Dâvud*, İ'dâd İzzet Ubeyd ed-De'as, 1. Baskı, (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1997). Ebû Dâvud, Edeb, 34.

³⁴ Vâkıdî, *Megâzî*, 1: 110-111.

Söz konusu hadisin, “*Buhârî*”, “*Müslim*” ve diğer hadis kaynaklarında rivâyet şekli ile Vâkıdî’nin rivâyet şekli arasında farklılığın olduğu görülmektedir. Hadis kaynakları hadisi, söylenmiş olduğu zaman ve irtibatlı olduğu olaydan bağımsız olarak nakletmiştir. Halbuki Vâkıdî, hadisin söylenme nedenini, bağlantılı olduğu olay örgüsünü diğer bir ifadeyle bağlamını zikredilen rivâyette vermiştir. Aslında hadis kitaplarında birbirinden bağımsız ve kronolojiden uzak rivâyet edilen pek çok hadisin nüzûl ortamında bir olayla bağlantısı veya sebab-i vürûdu bulunmaktadır. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.)’in olaylardan bağımsız bir şeyler söylediğini düşünmek vâkıya aykırı bir yaklaşım olur. Hz. Peygamber (s.a.s.) genel itibariyle gündelik hayatta karşılaşmış olduğu olayların akışı içerisinde bir sorunu çözmek, sorulan sorulara cevap vermek ya da irşâd için gerekli açıklamalarda bulunmuştur. O halde siyerle hadisin birbirinden ayrılması mümkün olmayan bir bütünün iki parçası olduğu söylenebilir. Bu konuda Muhammed Hamidullah da hadisle siyeri birbirinden tamamen ayırmanın mümkün olmadığını gösteren şu tespiti yapmıştır: “*Hadis, Peygamber dönemine ait İslâm tarihinden başka bir şey değildir*”³⁵.

Ancak ne var ki bu iki ilim izlemiş oldukları metodoloji açısından birtakım farklılıklar taşımaktadır. Nitekim bu iki ilim karşılaştırıldığında ortaya şu farkların çıktığını görmek mümkündür: Hadis ilmi, titiz ve eleştirel bir metot olan cerh ve ta’dîl metodunun takip edilmesi ile teşekkül etmişken; siyer ilmi, nakillerin kabûlünde genelgeçer muayyen şartlar öne sürmeksizin tarih ilminin metodunu takip etmiştir³⁶. Burada şu noktaya dikkat çekmek gerekir; her ne kadar hicrî III. asır sonrasında siyer rivâyetlerinin naklinde gerekli olan titizlik ve hassasiyet gösterilmemiş olsa da ilk dönem siyer müelliflerinden olan İbn İshâk (ö. 151/768), Vâkıdî (ö. 207/822) ve özellikle de İbn Hişâm (ö. 213/828) siyer rivâyetlerinin naklinde kendilerine has belli kriterleri göz önünde bulundurduklarını belirtmek gerekir.

Hadisle siyer arasındaki bir diğer fark ise haberleri sunma yöntemidir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki hadis kitapları konularına veya râvîlerine göre tasnif edilmiştir. Konularına göre tasnif edilenlerde, Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde yaşanmış olan hâdiseler, ilgili bâblar altında; râvîlerine göre tasnif edilenler ise râvîlere ait kısımlarda dağınık olarak yer almıştır. Esasen, hadis kitaplarının bahse konu olan hâdiseleri bütün olarak anlatmak gibi bir amacı yoktur. Muhaddisler, kendi kriterlerine uygun rivâyetleri ilgili yerde aktarmakla yetinmişlerdir³⁷. Dolayısıyla hadis kitapları, Hz. Peygamber (s.a.s.)’in hayatındaki olayları şahıs, mekân ve zaman unsurlarını kullanarak birbiriyle bağlantılı ve bütünlük içerisinde bir hikâye gibi anlatmaz³⁸. Bu sebeplerden dolayı hadis kitaplarında olaylar birbirinden bağımsız kısa hikâyecikler şeklinde yer alır. Hadis ilminin

³⁵ İbn İshâk, *Siyer-i İbn İshâk*, (thk. Hamidullah), s. (ط)

³⁶ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed Sehâvî, (v. 902/1497), (thk. Abdülkerîm b. Abdullah b. Abdurrahmân Huzayr, Muhammed b. Abdullah b. Fühayd Âli Fühayd) *Fethü'l-mugîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadis li'l-İrâki*, 1. Baskı, (Riyâd: Mektebetü Dâru'l-Minhâc, 2005), 2: 270.

³⁷ İsmail Yiğit, “Kur’ân ve Sîretü’n-Nebî” *Kur’ân ve Tefsîr Araştırmaları-II*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2001): 95.

³⁸ İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, (thk. Hamidullah, mukaddime) s. (ب).

kullandığı bu yöntemin, tarihin vazgeçilmezi olan konu bütünlüğünün sağlanması açısından kullanılması mümkün olmayan bir yöntem olduğu âşikardır. Buna mukâbil tarihçiler, olayları belli bir bütünlük dâhilinde, sebep-sonuç ilişkisi gözeterek nakletmektedirler³⁹. Diğer bir ifadeyle hadiste bütün öğeleri birbirine bağlı bir kıssanın anlatılması istenmez. Bilakis her tanığın olayı bildiğine şahadet etmesi istenir. Siyer ilminin maksadı ise olayı tam olarak birbirine bağlamak ve senetleri tekrarlamaksızın konuyu akıcı bir şekilde anlatmaktır⁴⁰. Ayrıca siyer eserleri, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in doğumundan vefatına kadar yaşanan hâdiseleri kronolojik olarak ve hikâye üslûbu ile vermeyi hedeflerken; hadis kitapları, onun şahsıyla ilgili olayları ve sözleri aktararak fikhî bir sonuç elde etme gâyesi de güder⁴¹.

Sonuç olarak siyer ve hadis ilimlerinin merkezinde Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahâbenin hayatı olması hasebiyle konu itibariyle bir farklılık bulunmaz. Diğer taraftan bu iki ilim arasında rivâyetlerin cem-i ve naklinde izlemiş oldukları metodoloji yönüyle bazı farklılıklar bulunmaktadır. Hadis ilmi, rivâyetlerin kabûlünde ve naklinde kendine has yeni bir metot ortaya koyup izlemişken siyer ilmi, daha çok tarihçilerin metodunu izlemiştir. Bu metot sayesinde, birçok âyet ve hadisin anlaşılmasına ve sıhhatli yorumlanmasına katkı sağlayacak bilgi ve belge kayıt altına alınmıştır.

3.2. Siyer-İslâm Tarihi İlişkisi

Tarih, toplumların başından geçen olayların sebep ve sonuçlarını, birbirleriyle olan ilişkilerini, zaman ve mekânını belirterek anlatan bir bilim dalı olduğu gibi bu dalda yazılan eserlerin ortak adıdır⁴². Meşhur Müslüman bilgin İbn Haldûn'a (v. 808/1406) göre; *"Tarih, gelip geçen kavimlerin ahlâk ve hallerini, peygamberlerin hâl ve hareketlerini, hükümdarların ve idare ettikleri devletlerin durumunu ve takip etmiş oldukları siyaseti öğretir. Dünyayı îmar eden insan toplumlarından ve bu toplumlarda meydana gelen değişikliklerden bahseder"*⁴³. Bu tanımdan anlaşıldığı gibi tarih, insanlığın başlangıcından yazıldığı güne kadar yaşanan hadise ve olayları ele alır. Biz bu başlık altında genel tarih içerisinde önemli bir yer tutan İslâm tarihi üzerinde kısaca durmak istiyoruz.

İslâm tarihi, genel tarihin bir kolu olup İslâm dininin nasıl doğduğunu, nasıl gelişip yayıldığını yani İslâm dinini ve bu dine girmiş olan toplulukların tarihini inceler⁴⁴. Diğer bir ifadeyle İslâm tarihi deyince; on dört asırdan beri ahkâmıyla, ahlâkıyla, imânî prensipleriyle beşerîyete muazzam bir inkılâp hediye eden ve karşısına sayısız mutaassıp zümrelerin çıkmasına rağmen onlarla insanî ve beşerî kâidelerle mücadele ederek başarı

³⁹ Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006), 42.

⁴⁰ İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, (thk. Hamidullah, mukaddime) s. (ك١).

⁴¹ Hikmet Zeyveli, *Kur'ân ve Sünnet Üzerine*, (Ankara: Bilgi Vakfı, 1996), 69-70.

⁴² Fayda, Mustafa, "Tarih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 30.

⁴³ Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn (v. 808/1406), *Mukaddime*, (Trc. Zâkir Kadirî Ugan), (Ankara: Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı), 1988, 18.

⁴⁴ Neşet Çağatay, *İslam Tarihi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1993), 5.

sağlayan, cehalet karanlığı içinde yuvarlanan beşeriyet âlemine rehber olan bir dinin tarihi akla gelir⁴⁵.

İslâm tarihi hakkında ciddi ve istenilen nitelikte ilmî akademik araştırmaların yapılabilmesi, İslâm'da her türlü tarih yazıcılığının çekirdeğini oluşturan siyer ve megâzî alanında yapılmış çalışmaların bilinmesine bağlıdır⁴⁶. İslâm dünyasında tarihçilik, gerçek anlamda “*siyer ve megâzî*” türünden tarih yazımı ile başlar⁴⁷. Urve b. Zübeyr (ö. 94/713), İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) ve Mûsâ b. Ukbe (ö. 141/758) gibi ilk siyer yazarları, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in hayatına dair ulaşabildikleri bilgi ve belgeleri toplayıp kayda geçirmelerinden dolayı İslâm tarihçiliğinin öncülerinden olmuşlardır. Zaman içerisinde siyer ve megâzî kitaplarına “*futûh kitapları*,” “*peygamberler tarihi*,” “*tabakât ve terâcim*”⁴⁸ kitapları da eklenerek İslâm tarihi, genel tarih içerisinde büyük bir kol haline gelmiştir. İslâm tarihi, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in söz ve davranışlarından ziyade ağırlıklı olarak onun siyasal ve askeri yönünden bahseder. Diğer taraftan siyer, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in hayatını ve onun sahâbe ile olan ilişkisini teferruatlı bir şekilde inceler.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: İslâm tarihi; câhiliye dönemini, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in doğumundan vefatına kadar hayatını, onun diğer devletlerle olan ilişkilerini, yazıldığı döneme kadar Müslümanların ülke yönetimlerini ve diğer devletlerle olan münasebetlerini ele aldığı için siyerdan daha kapsamlı genel tarihin bir koludur. Siyer ise özellikle Hz. Peygamber (s.a.s.)'in hayatını konu edinmiş olmasından dolayı İslâm tarihinden daha sınırlı bir alanı ve dönemi kendisine konu edinmiştir. Her iki ilmi dalı müşterek olarak Hz. Peygamber (s.a.s.)'in hayatını ele almıştır.

3.3. Siyer-Esbâb-ı Nüzûl İlişkisi

Sebeb-i nüzûl “sebeb” ve “nüzûl” kelimelerinden oluşan bir isim tamlamasıdır. Sebep kelimesinin çoğulu “esbâb” olup⁴⁹ Arapçada kullanıldığı anlamda Türkçe’de de kullanılmaktadır⁵⁰. Nüzûl ise “iniş, inmek” anlamlarına gelmektedir⁵¹. “Esbâb-ı nüzûl” şeklinde kullanıldığında “iniş sebepleri” anlamına gelmektedir. Ulûmu'l Kur'ân'ın en önemli konularından biri olan “Esbâb-ı nüzûl” ilminin tarifini şöyle yapmak mümkündür. Hz. Peygamber (s.a.s.)'in risâlet döneminde vuku bulan ve Kur'ân'ın bir veya birkaç âyetinin yahut bir sûrenin inmesine yol açan olay veya durum ya da herhangi bir şey hakkında Rasûlüllah'a sorulan soru demektir⁵². Suyûtî, bir olayın, nüzûl sebebi olarak

⁴⁵ Abdürrahim Zapsu, *Büyük İslam Tarihi*, (İstanbul: Sebil Yayınları, 1976), 97.

⁴⁶ Sabri Hizmetli, *İslam Tarihçiliği Üzerine*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, 1991), 35.

⁴⁷ Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, (İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı, 1998): 21.

⁴⁸ Hizmetli, “İslam Tarihçiliği ve Siyer Üzerine”, 326.

⁴⁹ İbn Manzûr, “sebbe”, 21: 1910.

⁵⁰ Bedrettin Çetiner, *Fatiha'dan Nas'a esbab-ı nüzul*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2002), 1: 1.

⁵¹ İbn Manzûr, 48: 4399; Râgıp el-İsfahânî, “nezele”, 799.

⁵² Muhsin Demirci, “Esbâb-ı nüzûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları). 11, 360; Ayrıca farklı tanımlar için bkz. Subhi es-Salih, *Mebahis fi ulumi'l-Kur'ân*, 5. Baskı, (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 2005), 129; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), 115.(Kaynakları

kabul edilebilmesi için o olayın âyetin indiği esnâda vukû bulmuş olmasını şart koşmuştur⁵³. Suyûtî'nin yapmış olduğu bu tespitten anlaşıldığı gibi esbâb-ı nüzûl, Kur'ân vahyinden öncesi veya sonrası için söz konusu değildir. Zerkânî de esbab-ı nüzûl konusuna eserlerinde geniş yer ayırmıştır. O'nun yapmış olduğu şu tanım, Suyûtî'nin görüşünü desteklemektedir: *"Vukû bulduğu günlerde ondan bahseden veya onun hükmünü açıklayan âyet veya âyetlerin inmesine sebep olan ve Hz. Peygamber (s.a.s) zamanında meydana gelmiş bir hâdise veya ona yöneltmiş bir sorudur"*⁵⁴. Suyûtî ve Zerkânî bir hâdisenin nüzûl sebebi olarak kabul edilebilmesi için o hâdisenin Kur'ân vahyi sürecinde gerçekleşmiş olmasını şart koşmuştur. Bundan dolayı Kur'ân nâzil olmaya başlamadan yaşanmış bir hâdisenin sebep-i nüzûl olarak gösterilmesi mümkün değildir. Meselâ Vâhîdî'nin Fil Suresinin nüzûl sebebi olarak Habeş ordusunun Kâbe'ye hücumunu göstermesi gerçeğe aykırı düşer⁵⁵. Zira bu olay, Hz. Peygamber (s.a.s.) doğmadan önce gerçekleştiği için hiçbir şekilde sûrenin nüzûlüne sebep teşkil edemez.

Bu arada şunu da belirtmek gerekir: Bir âyetin nüzûl sebebini bilmek; o âyetin daha iyi anlaşılmasını, âyette belirtilen emir ve yasakların hikmetinin daha kolay anlaşılmasını, âyetin anlamıyla ilgili şüphelerin giderilmesini ve hataların önlenmesini sağlar⁵⁶.

Esbâb-ı nüzûl ilmi vahiy süreciyle bağlantılı olduğu için bu ilimle ilgili rivâyetlerin kaynağını âyetlerin inişine şahid olan ve iniş sebeplerine vâkıf olan sahâbiler oluşturmaktadır. Bilindiği gibi nüzûl sebepleri yalnız müşâhedeye ve semâya (işitmeye) dayanmaktadır; esbâb-ı nüzûlde aklî mühâkeme ve içtihat söz konusu değildir. Dolayısıyla müşâhede ve semâ, nüzûl ortamında bizâtihi olayları gören, onları kuşatan ve şartları bilen sahâbiler için mümkündür⁵⁷.

Aslına bakıldığında esbab-ı nüzûl ile siyer ilmi arasında sıkı bir bağ olduğu görülür. Âyet inmeden önce normal bir siyer olayı olarak kabul edilen bir konu, hakkında âyet nazil olması ile sebep-i nüzûl olarak isimlendirilmektedir. Burada iki durumla karşılaşırız. Birincisi bir hâdisenin ilk isminin siyer olması, âyetin inmesinden sonra aynı hâdisenin sebep-i nüzûl olarak isimlendirilmesi. Rasûlüllah'ın hayatında sıradan olan bir olay, hâdise, sebep-i nüzûl olması ile ayrı bir kıymet ve önem kazanmaktadır. Zira yaşanmış olan o hâdise vahiyle irtibâta geçmekte, vahyin sebebini oluşturmaktadır. Bu hâdise müfessir ve muhaddislerin ilgisini kendisine cezbetmekte ve âlimlerin ilgi merkezi hâline gelmektedir. İkincisi ise bir âyetle ilgili birden fazla hâdisenin sebep-i nüzûl olarak

kronolojik olarak sıralamak gerekir: Dipnotta önce Subhi Salih, ardından Cerrahoğlu ve son olarak da Demirci verilmeli)

⁵³ Ebü'l-Fazl Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr Suyûtî (v. 911/1505), *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, (thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye) (Medine: Mücemmaü'l-Melik Fehd li-Tıbbâati'l-Mushafi's-Şerif, t.y.), 1: 209.

⁵⁴ Muhammed Abdülazim Zerkani, *Menahilü'l-irfan fi ulumi'l-Kur'ân*, 3. Baskı, (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, t.y.), 1: 99-100.

⁵⁵ Suyûtî, *İtkân*, 1: 209.

⁵⁶ Suyûtî, *İtkân*, 1: 189-191.

⁵⁷ Muhsin Demirci, *Kur'ân ve Yorum*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 219.

gösteriliyor olmasıdır. Bu da olayları değerlendirirken sahâbilerin farklı olayları sebab-i nüzûl olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. Dolayısı ile sahâbenin yorumu da olaya karışmaktadır. Ancak siyerle ilgili nakillerde genel itibariyle sahâbilerin gördüğü bir hâdiseyi veya hareketi naklettikleri için yorum katma olasılıkları düşüktür.

Bu mâlumatların akabinde meseleyi ele alacak olursak siyer-i nebî ile esbâb-ı nüzûlün ilişkisini şu şekilde belirtebiliriz: Siyer ilmi, esbâb-ı nüzûl ilmini kapsayan bir hüviyete sâhiptir. Esbâb-ı nüzûl, siyer ilmi içerisinde Kur'ân vahyi ile irtibâtı kurulmuş önemli hâdiselere verilen bir isimdir. Dolayısıyla esbâb-ı nüzûl, Kur'ân vahyi ile irtibatlı olduğu için nüzûl süreci içerisinde gerçekleşen hâdiseler için de söz konusudur. Siyer ilmi ise Rasûlüllah'ın doğumundan vefatına kadar hatta doğmadan önce onu ilgilendiren olayları da kapsayan bir ilim olması hasebiyle doğrudan esbâb-ı nüzûlü kapsayan bir bütünlüğe sahiptir.

Sonuç

Siyer; Hz. Peygamber (s.a.s.)'in hayatını, şahsiyetini, beyânlarını, seriyye ve gazvelerini, İslâm'a davet ve tebliğde izlediği yolu, yaşadığı zaman ve coğrafyada Hz. Peygamber (s.a.s.) ile ilgili olayları bir kronolojiye göre sebep-sonuç ilişkisi içerisinde inceleyen bir ilimdir. Siyer ilminin yazılmaya başlanması, hadislerin kaydedildiği sahâbe dönemine kadar uzanır. Bu iki ilmin başlangıcı aynı olmakla birlikte konuları ele alış tarzı birbirinden farklıdır. Hadis kitaplarında siyer-i Nebî hakkındaki bilgiler sistematik olarak düzenlenmemiştir. Bundan dolayı bu kitaplardan Hz. Peygamber (s.a.s.)'in hayatını belirli bir kronoloji içerisinde okumak mümkün değildir. Diğer taraftan siyer kitapları, hâdiseleri belirli bir kronolojiye göre anlattığı için Hz. Peygamber (s.a.s.)'in hayatı, bu kitaplardan sebep-sonuç bağlantısı kurularak okunabilmektedir. Bu olumlu tarafının yanında siyer kitaplarının tarih ilminin metodolojisini seçmesinden dolayı güvenilirlik bakımından hadislerle göre daha zayıftır.

Siyerin konuları kronolojiye göre incelemesi yönüyle İslâm tarihine benzediği görülür. Ancak İslâm tarihinde Hz. Peygamber (s.a.s.)'in hayatı, ele alınan birçok konu arasında önemli bir konuyu teşkil etmekle birlikte siyerde bu konu siyerin merkezinde yer alır. Bundan dolayı İslâm tarihi, siyerden daha kapsamlı genel tarihin bir kolu iken siyer onun alt başlığı konumundadır. Ayrıca siyer, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in hayatını derinlemesine incelemesi yönüyle İslâm tarihinden ayrılır.

Siyer ilmi, esbâb-ı nüzûl ilmini de içine alan bir yapıya sahiptir. Siyer ilmi içerisinde esbâb-ı nüzûl, Kur'ân vahyi ile irtibâta geçmiş önemli hâdiselere verilen bir isimdir. Bir olayın esbâb-ı nüzûl olarak kabul edilebilmesi vahiyle irtibatına bağlı olduğu için esbâb-ı nüzûl, Kur'an'ın nüzûl süreci için söz konusudur. Öte yandan bir konunun siyerin kapsamına girmesi için doğrudan âyetle irtibatlı olmasına gerek yoktur. Hz. Peygamber (s.a.s.)'in doğumundan vefatına kadar tüm hayatı siyerin konusudur.

Kaynakça

Bilmen, Ömer Nasûhi (v. 1391/1971). *Hukûku İslâmiyye ve Istılâhâtı Fıkhiyye Kâmûsu*, İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, t.y.

el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî (v. 256/870). *Sahîhu'l-Buhârî*, (thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, Muhyiddin Hatîb) 1. Baskı, Kâhire: Matbaatü's-Selefiyye, 1980.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd (v. 400/1009). *es-Sihâh tâcü'l-luga ve sıhahi'l-Arabiyye*, (thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr), Beyrût: Dâru'l-İlim, 1987.

Cürcânî, Ebû'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali (v. 816/1413). *et-Ta'rîfât*, (thk. Muhammed Sıddîk el-Minşevî), Kâhire: Dâru'l-Fâzile, t.y.

Çağatay, Neşeti *İslam Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1993.

Çetiner, Bedrettin. *Fatiha'dan Nas'a esbab-ı nüzul*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2002.

Demirci, Muhsin. "Esbâb-ı nüzûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 360-362. Ankara: TDV Yayınları. 1995.

_____ *Kur'ân ve Yorum*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.

Ebû Dâvud es-Sicistânî, Süleyman b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî (v. 275/889). *Sünenü Ebî Dâvud*, İ'dâd İzzet Ubeyd ed-De'as, 1. bs., Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1997.

Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed. *es-Siyeru'n-nebeviyye*, Dimaşk: Dâru'l-Vâi, t.y.

Fayda, Mustafa. "Siyer ve Megâzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 319-324. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

_____ "Tarih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 30-36. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Hızlı, Mefâil. "Siyer", *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Şamil Yayınevi, 1992.

Hizmetli, Sabri. *İslam Tarihçiliği Üzerine*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şehâbeddîn Ahmed (v. 852/1449). *Fethü'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî) Muhibbüddin el-Hatîb, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, t.y.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahmân b. Muhammed (v. 808/1406). *Mukaddime*, (Trc. Zâkir Kadirî Ugan) Ankara: Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı, 1988.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâleddin Abdülmelik (v. 213/828). *es-Sîretü'n-nebeviyye*, (thk. Mustafa es-Sakka, İbrâhîm el-Ebyarî, Abdülhâfız Şelebî), Kâhire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955.

İbn İshâk, Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk b. Yesar (v. 151/767). *Sîretü İbn İshâk*, (thk. Muhammed, Hamidullah), y.y., t.y.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvîni (v. 273/887). *Sünenü İbn Mâce*, (thk. Şuayb Arnavud vd.) 1. Baskı, Dimaşk: Müessestü'r-Risâle, 2009.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî (v. 711/1311). *Lisânü'l-Arab*, (thk. Abdullah Ale'l Kebîr, Muhammed Ahmed Hasebullah, Hâşim Muhammed Şâzelî), Kâhire: Dâru'l-Maârif, t.y.,

Levi Della Vida, Giorgio. "Sîre", *İA.*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1966.

Müslim b. el-Haccâc, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nîsâburî (v. 261/875). *Sahîhu Müslim*, (neşr., Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî) Riyâd: Darü't-Taybe, 2005.

Öz, Şaban *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.

Özaydın, Abdülkerîm. "Hâlid b. Adullah el-Kasrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 281-282. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

es-Salih, Subhi. *Mebahis fi ulumi'l-Kur'ân*, 5. Baskı, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 2005.

Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal (v. 502/1108). *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Seyyid Keylânî), Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, t.y.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed (v. 902/1497). (thk. Abdülkerîm b. Abdullah b. Abdurrahmân Huzayr, Muhammed b. Abdullah b. Fûheyd Âli Fûheyd) *Fethü'l-mugîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadis li'l-Irâki*, 1. Baskı, Riyâd: Mektebetü Dâru'l-Minhâc, 2005.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl (v. 483/1090). *el-Mebsût*, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, t.y.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr (v. 911/1505). *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, (thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye) Medine: Mücemmaü'l-Melik Fehd li-Tibâati'l-Mushafi'ş-Şerif, t.y.

Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdullah b. Ahmed (v. 581/1185). *er-Ravzü'l-ünûf fi şerhi's-sîreti'n-nebeviyye li-İbn Hişâm*, Beyrût: İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 1991.

Şeşen, Ramazan *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı, 1998.

eş-Şeybânî, Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed (v. 241/855). *Müsnedü el-İmâm Ahmed b. Hanbel*, (thk. Şuayb el-Arnaut, Muhammed Naîm el-Araksûsî, İbrâhim ez-Zeybek, Adil Mürşid) 2. Baskı, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Şulul, Kasım. "Siyer Yazıcılığında Kronoloji Meselesi", *Sîret Sempozyumu I: Türkiye'de Sîret Yazıcılığı*, Ankara: 2010.

el-Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî (v. 207/823). *el-Megâzî*, (thk. Marsden Jones) 3. Baskı, Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1984.

Yaman, Ahmet "Siyer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 316-319. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

Yiğit, İsmail "Kur'ân ve Sîretü'n-Nebî" *Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları-II*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2001.

Zapsu, Abdürrahimi *Büyük İslam Tarihi*, İstanbul: Sebil Yayınları, 1976.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed (v. 1205/1791), *Tâcü'l-arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (thk. Mustafa Hicâzî), Kuveyt: Vizâretü'l-İ'lâm, 1973.

Zerkani, Muhammed Abdülazim. *Menahilü'l-irfan fi ulumi'l-Kur'ân*, 3. Baskı, Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, t.y.

Zeyveli, Hikmet. *Kur'ân ve Sünnet Üzerine*, Ankara: Bilgi Vakfı, 1996.

DİĞER YAYINLAR

18. ULUSLARARASI BEYTÜLMAKDİS AKADEMİK SEMPOZYUMU (15-16 EYLÜL 2018)

Değerlendiren: Abdullah ÇAKMAK*

2017 yılı, Filistin ve Kudüs konulu sempozyum, konferans, seminer gibi bilimsel faaliyetlerin gerçekleştirilmesi bakımından oldukça verimli geçmişti. Zira Osmanlı Devletinin bu toprakları ilhakının 500. yılı ve yine bu topraklardan geri çekilmesinin ise 100. yılı olarak 2017'nin taşıdığı anlam, Türkiye'de bu türden bilimsel faaliyetlerin gerçekleştirilmesinde önemli rol oynamıştı. Bu yıl, on sekizincisi gerçekleştirilen Beytülmakdis Sempozyumu ise bahsi geçen bilimsel faaliyetlerden bir yönüyle ayrılmaktadır. Adından da anlaşılacağı üzere bu sempozyum, Filistin ve Kudüs konusunda uzun yıllardır devam eden seri sempozyumların bir parçası konumundadır.

Beytülmakdis Çalışmaları Vakfı, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi ve Eyüp Belediyesi tarafından 15-16 Eylül 2018 tarihlerinde İstanbul Eyüp Sultan Kültür ve Sanat Merkezinde gerçekleştirilen sempozyumun bu seneki teması "Beytülmakdis(Kudüs ve Filistin) Vakıfları Geçmiş, Günümüz ve Gelecek"¹ idi. Altı oturumda gerçekleştirilen sempozyumda dokuzu yabancı uyruklu olmak üzere toplam on üç akademisyen ve uzman Arapça, İngilizce ve Türkçe bildiriler sundular.

Protokol konuşmalarının ardından açılış konuşması için söz alan Beytülmakdis Çalışmaları Vakfı mütevelli heyeti üyesi Prof. Dr. Abd el-Fattah el-Awaisi, vakfın çalışmaları hakkında birtakım bilgiler aktardı. Kurdukları Beytülmakdis Çalışmaları Akademisi ile özellikle üniversite öğrencilerini Filistin ve Kudüs tarihi hakkında donanımlı hale getirmeleri ve bu konuda bilinçli bir nesil yetiştirmeleri takdir edilmesi gereken özverili bir çalışmanın ürünü olarak gözükmektedir. Bunun yanında kendi çalışma ekibi tarafından geliştirildiği anlaşılan ve el-Awaisi'nin bir bilgi krizi olarak sunduğu teoride; yer ismi olarak Kudüs ve Filistin kullanımlarının sonraki yüzyıllarda ortaya çıktığı ve Kudüs için Beytülmakdis kenti, Filistin için ise Beytülmakdis bölgesi kullanımının daha doğru bir kullanım olduğundan bahsederek ilgili vakfın bu konuya dair hassasiyetlerini dile getirdi. Ancak özellikle kadim geleneğimiz içerisinde ortaya çıkan Kudüs tabirinin Osmanlı bürokrasisinde de yüzyıllarca bu isimle kullanıldığı ve hiçbir zaman tartışma konusu bile edilmediği bir gerçektir. Osmanlı Devleti'nde kullanılan mekân isimlerine bakıldığında sadece iki mekâna "şerîf" sıfatının verildiğini görmekteyiz ki bunlardan biri Şam-ı şerîf diğeri ise Kuds-i şerîf'tir. Bu anlamda günümüz Müslüman,

* Öğretim Görevlisi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, acakmak1634@gmail.com

¹ Sempozyumda sunulan tebliğlerin tam metinleri için bkz. Beytülmakdis (Kudüs ve Filistin) Vakıfları, Geçmiş, Günümüz ve Gelecek, (İstanbul-Eyüp, 15-16 Eylül 2018) ed. Abd al-Fattah El-Awaisi, (İstanbul: Eyüp Sultan Belediyesi, 2018).

Hıristiyan ve Yahudileri için en önemli gündem maddelerinden olan Kudüs'ün hangi isimle anılmasından ziyade, doğru kaynaklardan hareketle bu kutsal toprağın tarihi nasıl ortaya konulabilir meselesine odaklanmak kanaatimizce daha isabetli bir karar olacaktır.

Sempozyum oturumlarında sunulan tebliğlerin içeriklerine bakıldığında Kudüs ve Filistin vakıflarının İslam hukukundaki yerinden, Eyyübi, Memlûk ve Osmanlı devletlerindeki vakıf uygulamalarına ve nihayet bu vakıflara yönelik önce İngiltere daha sonra İsrail'in tehdit ve saldırılarına kadar geniş bir yelpazede konu dağılımının olduğu göze çarpmaktadır. Ancak Kudüs'teki gayrimüslim vakıflarına dair bir tebliğin bulunmaması burada bir eksiklik olarak zikretmek gerekmektedir.

Sempozyumda sunulan bazı tebliğlerde dikkat çeken bir husus, tebliğcilerin sunuma giriş mahiyetinde verdikleri bilgileri çok geniş tutmalarıdır. Sempozyum dinleyici kitlesinin konuya pek de vâkıf olmadıklarından hareketle bir ön bilgi sunma endişesinden kaynaklandığını düşündüğümüz bu tavır, tebliğcinin asıl konunun detaylarına girememesine sebep olmakta ve haliyle dinleyicilerin beklediğinin çok ötesinde bir sunum yapılmaktadır. Bununla ilgili olarak Ürdün Zerka Üniversitesinden Dr. Necla Karakiş'in "*İslam Hukuku'nda Beytülmağdis Vakıflarının Yeri*" ile Irak Tikrit Üniversitesinden Dr. Ahmed Hüseyin Abd'ın "*Osmanlı Dönemi Kudüs-i Şerifinde Memlûk Sultanı el-Eşref Kayıtbay'ın Vakfiyesi: Bir İdare ve Hizmet Örneği*" adlı bildirilerinde bahsettiğimiz bu husus açıkça görülmektedir. Her iki tebliğci bildirilerinin giriş bölümünü oluşturan ve kanaatimizce bahsetmelerinin yersiz olduğu vakfın lûgat ve ıstılah anlamı, meşruluğu, önemi, çeşitleri gibi meseleler bildirilerinin büyük bir bölümünü bu meselelere hasretmelerine ve tebliğlerinin asıl meselesindeki detaylarına temas edememelerine yol açmıştır.

Eyyübiler ve Memlûkler dönemlerine ait Beytülmağdis vakıflarına dair Âlâ Hüsameddin el-Manasıra, Dr. Fayeze İbrahim Zemili ve Dr. Harun Yılmaz tarafından sunulan tebliğler, bu iki dönemdeki vakıfların özellikle Kudüs'ün ilmî faaliyetlerinin teşekkül etmesinde büyük öneme sahip olduğu üzerinde durmuştur. Osmanlı dönemine ait Kudüs vakıflarının konu edildiği tebliğlerde ise bu vakıflara dair daha spesifik hususlara temas edilmiştir. Dr. Şerife Eroğlu Memiş, Kudüs'teki vakıf mülklerinin işletim usullerini on sekizinci yüzyıl özelinde incelemiş ve konuya dair icâre-i vâhide, icâreteyn, hukr, hulüvv ve istibdâl uygulamalarını Kudüs kadı sicillerinden ve Şam ahkâm defterlerinden tespit ettiği örneklerle temellendirmiştir. Abdullah Çakmak tarafından sunulan tebliğde Kudüs vakıflarına dair Osmanlı yönetim merkezi Divan-ı Hümayun'dan çıkan hükümler incelenmiştir. Prof. Dr. Mustafa Güler ise Kudüs'teki vakıf görevlilerinin sosyal ve demografik özelliklerine dair gerçekleştirdiği sunumunda on dokuzuncu yüzyılın sonlarında İngilizlerin Filistin'i işgalinin hemen öncesinde vakıflarda görev yapan şahısları ortaya koymuş ve böylelikle işgal sonrası döneme ait bu konuda yapılacak çalışmalarla ilgili şahısların görev aldıkları vakıfların kanuni varisleri olduklarının ortaya

koyulabileceğini ifade etmiştir. Muhammed İlhami'nin "*Muhammed Ali Paşa'nın Beytülmakdis Vakıflarına Yönelik Politikası*" başlıklı tebliğinde dönemin on dokuzuncu yüzyıl Kudüs nüfusuna dair Karen Armstrong'a atıfla verdiği bilgiler, ilmî olmaktan uzak belli bir zihniyetin ürünü olduğundan tetkike muhtaç bilgilerdendir.

Son olarak Vela Hulmi Hasan Şuyuhi'nin Kudüs vakıflarının İngiltere tarafından sömürgeleştirilmesi, Dr. Vahide Biddisi'nin ise Kudüs vakıflarında Yahudileşme tehdidine dair tebliğleri, bu vakıfların işgal sonrası dönemde ne gibi haksızlıklara uğradığı ve uğramaya devam ettiği hususunda oldukça doyurucu bilgilere sahipti. Özellikle Vahide Biddisi'nin Kudüs'teki vakıfların hukukunun korunması adına bu gibi ilmî çalışmaların önemine işaret ederek Kudüs vakıflarına dair arşiv kaynaklarını esas alan Arapça, İngilizce ve Türkçe yayınların yapılmasına yönelik teklifi takdire şayandı.

Kudüs ve Filistin çalışmalarına önemli katkılar sunan bu sempozyuma dair değerlendirmemizde ortaya koyduğumuz eksikliklerin yapıcı birer eleştiri olarak kabul edilmesi bundan sonra düzenlenecek faaliyetlere önemli katkılar sunacağı kanaatindeyiz. Ayrıca sempozyum süresince katılımcıların ilgisine sunulan ünlü fotoğraf sanatçısı Muhsin Jak Kilby'nin "Göz Bebeğimiz Aksa" adlı fotoğraf sergisinin sempozyuma ayrı bir değer kattığını zikrederek sempozyum organizasyonunda yer alan kurum ve kuruluşların her birine ayrı ayrı şükranlarımızı sunarız.

HASAN HÜSEYİN HAVUZ, ÇAĞDAŞ MÜŞKİLÜ'L-KUR'ÂN (MUHAMMED ESED ÖRNEĞİ)

Değerlendiren: Lokman YILMAZ*

Manaya delaleti yönünden beşerin gücü nispetinde Yüce Allah'ın kitabından bahseden ilim olarak tanımlanan tefsirin en önemli konularından biri de "Müşkilü'l-Kur'ân" ilmidir. Kur'ân ayetleri arasında ilk bakışta var gibi görünen çelişki/tenakuz ve farklılık/ihtilaf durumunu inceleyen Kur'ân ilmi olarak ifade edilen bu ilmin ortaya çıkışının temelde iki sebebi olduğu söylenebilir: Bunlardan biri, Kur'ân-ı Kerîm'i İslâm'a muhalif akımlara karşı savunmak, diğeri de halkın zihnini meşgul eden bazı müşkil ve müteşâbih âyetleri tefsir etmektir.

Hz. Peygamber (s.a.s.) vahyin nazil olduğu dönemde sahabenin aklına takılan ayetlerle ilgili açıklama yapmakta ve böylece akıllardaki soru işaretlerini gidermekteydi. Sahabe ve sonraki dönemde müstakil bir ilim olarak ortaya çıkmamış olsa da Müşkilü'l-Kur'ân önemsenen bir ilimdir. Bu yüzdendir ki, ilk dönem âlimlerinden başlamak üzere Kur'ân müşkilleri konusunda birçok eser yazılmıştır. Hayatın dinamikliği ve Kur'ân-ı Kerîm'in bu hayata hitap etmesi, âyetleri yorumlama konusunda da farklı bakış açılarını ortaya çıkarmış ve Kur'ân ilimleri ile ilgilenen ilim adamlarının ortaya çıkan müşkiller konusunda yeni eserler yazmaları sonucunu doğurmuştur. Bu eserler müstakil olabildiği gibi ilgili kitaplar içerisinde yer alan bölümler olarak da karşımıza çıkmaktadır.

Son dönemin önemli düşünür ve müfessirlerinden biri olan Muhammed Esed (v.1992), Kur'ân'ın müşkilleri olarak değerlendirilen konularla ilgili görüş beyan eden ve bu çerçevede çözüm önerileri sunan çağdaş isimlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Esed, bu müşkilleri çözmeye çalışırken geleneksel çizginin dışında yeni denebilecek bazı yaklaşımlarda da bulunmuştur. İşte bu yaklaşımlar "Çağdaş Müşkilü'l-Kur'ân" şeklinde nitelendirilebilecek bir adlandırmayı gündeme getirmiştir. Burada Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Görevlisi Hasan Hüseyin Havuz'un yüksek lisans tezi olarak hazırladığı ve daha sonra kitaplaştırdığı "Çağdaş Müşkilü'l-Kur'an (Muhammed Esed Örneği)" adlı eseri hakkında bazı değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Ülkemizde Kur'ân müşkilleri üzerine müstakil çalışmaların yapılması daha ziyade son dönemlerde yoğunluk kazanmaya başlamıştır. Bu çalışmalar ise çoğunlukla klasik müfessirlerin eserleri üzerine hazırlanan çalışmalardan oluşmaktadır. Tefsirinde takip ettiği farklı metodu ile dikkat çeken Muhammed Esed'in "Kur'ân Mesajı" isimli çalışması

* Doktora Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Bölümü, lkmyilmaz@hotmail.com. Değerlendirmeye esas alınan nüsha, Denizli: Boy Yayınları, 2015 baskısıdır. Eser 221 sayfadan oluşmaktadır.

merkeze alınarak hazırlanmış olan “Çağdaş Müşkilü'l-Kur'an (Muhammed Esed Örneği)” isimli çalışma bu yönüyle benzerlerine göre ayrı bir önem arz etmektedir.

Müellif, beş bölüm olarak hazırladığı kitabın önsözünde, eserin “Çağdaş Müşkilü'l-Kur'ân” şeklinde isimlendirilmesinin tez danışmanı olan Prof. Dr. İshak Özgel'in teklifi olduğunu ifade etmiştir. Yine müellif, çalışmanın önemi ve kapsamı kısmında çağdaş müşkil kapsamında değerlendirilen bazı ayetler hakkında Muhammed Esed'in tefsirinde farklı bir değerlendirme yapmadığını ve klasik yorumlarla yetindiğini ifade etmekte olup bu ayetleri çalışmasında dikkate almadığını söylemektedir.

Kitabın birinci bölümü “Müşkilü'l-Kur'an ve Muhammed Esed ile İlgili Genel Bilgiler” başlığını taşımaktadır. Yazar bu bölümün hemen başında “Müşkilü'l-Kur'an” kavramına yer verdikten sonra müşkilin sebeplerini maddeler halinde sıralamaktadır. Daha sonra çağdaş ve klasik müşkil tanımlarının bağlantısına ve mukayesesine yer vermektedir(s. 25-33). Devamında Muhammed Esed hakkında bilgi veren müellifin, son derece özet olarak ele alınan bu kısmın daha çok müfessirin “Mekke'ye Giden Yol” adlı eserinden istifade ile hazırladığı görülmektedir(s. 33-38). Bu bölümde Esed'in hayatı ve ilmî çalışmalarına dair daha detaylı bilgilerin eksikliği hissedilmektedir.

Muhammed Esed'in kıssa ve mucizelerle ilgili çağdaş müşkillere yaklaşımının ele alındığı ikinci bölümden itibaren konuyla alakalı teorik arka plana yer verilmesi, yer yer değerlendirmelerde bulunulması, konuların daha derli toplu ve anlaşılır olmasını sağlamıştır. Bu bölümde muhtelif başlıklar altında bazı kıssalardaki müşkil konulara değinilmiş, bunların yanı sıra fil hadisesi, ayın ikiye yarılması, isra ve miraç olayı, meleklerin Bedir Savaşı'nda Müslümanlara yardım etmesi konularına da temas edilmiştir. Örneğin yazar, Hz. Yakub'un görme duyusunu kaybettiğine değil, görme duyusunun zayıfladığı görüşünde olan Muhammed Esed'e katılan başka müfessirleri örnek vermekte, sonuç olarak klasik görüşü destekleyen bir tavır sergilemektedir(s. 66). Yine bu bölümde İsrailoğulları'nın maymuna dönüşmesi hadisesi anlatılmakta, Muhammed Esed'in bunu sadece ruhen maymunlaşma olarak tanımlanması diğer tefsirlerdeki bilgiler ve akli deliller doğrultusunda çürütülmeye çalışılmaktadır.

Kitabın “Gayb ile Alakalı Çağdaş Müşkilleri” başlığını taşıyan üçüncü bölümün başında gayb, mecaz ve hakikat kavramları üzerine açıklamalarda bulunan yazar, bu bölümde cennet, cehennem, melek ve cin ile alakalı bazı ayetleri değerlendirmiştir(s. 110). Örneğin, cennet giysilerine temas edilen ilgili kısımda, Esed'in bunların sembolik olduğuna dair ifadelerinin Râzî'nin tefsirine dayandırıldığını, ancak mezkur tefsirde bu konuda bir bilgiye yer verilmediğini söylemektedir(s. 114). Bununla birlikte yazar cennet ve benzeri ahiret ahvaline dair konuların hakikat olarak anlaşılmasının daha uygun olacağını ifade etmektedir.

Ahkâmla alakalı çağdaş müşkillerin ele alındığı dördüncü bölümün başında hüküm ve ahkâm kavramlarına değinildikten sonra Esed'in geleneksel yorumun dışına çıktığı

birtakım ayetler söz konusu edilmiştir. Bu ayetlere örnek oluşturması açısından Nûr Suresi 31. ayet-i kerime ile ilgili Esed'in "gözlerini ve iffetini korumak" şeklindeki açıklamasının ardından örtünmek için bir sınır çizmemesini, örfe göre şekillenmesi yönünde kanaat belirtmesini "kabul edilebilir bir görüş değildir" şeklinde değerlendirmektedir(s. 160). Yine Hz. Peygamberin hanımlarından bir şey isteyecekler için Ahzab Sûresi 53. ayet-i kerimede belirtilen hicap meselesi ile alakalı farklı görüşlere yer veren müellif, bu ayetin sadece peygamber eşlerine değil bütün müminlerin hanımlarına da şâmil olması gerektiğini düşünmektedir(s. 162). Bu bölümün sonunda yazarın Esed'in bazı ayetleri gramer ve dil açısından değerlendirdiğini, bunun yanında hırsızlık gibi bazı konularda ise makul açıklamalarda bulunduğunu ifade etmektedir(s. 182-184).

Eserin beşinci ve son bölümünde "Kur'an Mesajı" tefsirinin bilimsel içerikli müşkil ayetler konusundaki yorumlarına temas edilmektedir. Öncelikle "Bilimsel Tefsir" hakkında bilgilendirmelerde bulunan müellif, bu akımın temsilcileri, tarihi seyri, olumlu ve olumsuz yönlerine yer vermektedir. Bu bölümde Esed'in modern bilim çerçevesinde değerlendirdiği bazı ayetler örnek olarak ele alınmaktadır. Bunların ilki muğayyebat-ı hamse (beş bilinmeyen) ismiyle maruf olan Lokman sûresi 34. ayet-i kerimede belirtilen hususlardır. Kıyamet saati, yağmurun zamanı, rahimlerde olan, kişinin yarın ne kazanacağı ve nerede öleceği konularına dair tefsircilerin ve Esed'in görüşlerine yer verilmiştir(s. 182-189). Yine evrenin bir bütün iken ikiye ayrıldığını anlatan Enbiya sûresi 30. ayet bilimsel veriler ışığında değerlendirildiği ve Esed'in yorumlarının makul olduğu ifade edilmektedir. (s. 194). Sonunda da Esed'in bilimsel verilerin, ayetlerin anlaşılmasına katkı sağladığı şeklindeki beyanlarına dikkat çekilmektedir. Ancak "sonuçları değişken olan verilerle ayetler açıklanamaz" cümlesi ile de bilimin ayetler karşısında durması gereken yere de işaret edilmektedir(s. 201-202).

Genel değerlendirmelerin yapıldığı "Sonuç" bölümünde Esed'in Kur'an Mesajı tefsiri muhatap aldığı Batı toplumunun Kur'an'la olan fikri çatışmalarını çözüme kavuşturması açısından önemli bir işlev gördüğü ifade edilmiştir(s. 203). Ancak müellifimizin bu cümlesi ciddi şekilde açıklanmaya muhtaçtır. Zira bir müfessirin "Batı toplumunu muhatap alarak, onlara göre tefsir yazması" şeklindeki ifadesi tartışmaya açık bir yaklaşımdır. Yine yazar, "çağdaş insanın İslam'la ilgili sorularına klasik tefsirlerden cevap bulamaması Esed'i farklı yorum arayışına yönlendirmiştir"(s. 203) derken Esed'in tefsirindeki farklı yorumların sebebine dair önemli ve farklı bir bakış açısına da dikkat çekmektedir.

"Çağdaş Müşkilü'l-Kur'an (Muhammed Esed Örneği)" ismini taşıyan kitap bu alandaki dikkat çekici konulara yer vermesi açısından önem arz etmektedir. Müellifin, Muhammed Esed hakkında yer yer eleştirilerde de bulunması kitaba ayrı bir ehemmiyet vermektedir. Eserin son derece derli toplu olarak kaleme alınmış olması okuyucunun

zihninde kalıcı izler bırakmaktadır. Buna karşılık yukarıda da kısmen işaret edildiği gibi kitapta Esed'in hayatı ve ilmi çalışmalarına ayrılan kısmın zayıf kaldığını ve şekil açısından da bazı hususların gözden geçirilmeye muhtaç olduğunu söyleyebiliriz.