

AĞRI İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

THE JOURNAL OF AGRI ISLAMIC SCIENCE

Ulusal Hakemli Dergi / An International Peer-Reviewed Journal

E-ISSN: 2619-9327

Sayı / Volume: 4

Yıl / Year: 2019

Editör / Editor-in-Chief

Doç. Dr. Abdulcebbar KAVAK

Editör Yardımcıları / Associate Editors

Yabancı Dil Sorumlusu: Dr. Öğretim Üyesi Saadet Altay

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

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

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

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

Teknik ve Tasarım/Technical and Design

Arş. Gör. Kâmil Çayır

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Adem Yerinde

Doç. Dr. Abdulcebbar Kavak

Doç. Dr. M. Salih Geçit

Doç. Dr. Abdülkerim Seber

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Safa

Dr. Öğr. Üyesi Hayati Tetik

Dr. Öğr. Üyesi Saadet Altay

Dr. Öğr. Üyesi Hasan Haliloğlu

Dr. Öğr. Üyesi Ekrem Koç

Dr. Öğr. Üyesi Mesut Işık

Dr. Öğr. Üyesi Sedat Yıldırım

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Ali

Dr. Öğr. Üyesi Mücahit Elhut

Dr. Korkut Dindi

Danışma Kurulu / Advisory Board

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

4. Sayının Hakemleri / Referees of This Issue

Doç. Dr. M. Salih Geçit / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Doç. Dr. Mahmut Dünder / Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Abdülhadi Timurtaş / Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Zeki Tan / Iğdır Üniversitesi
Doç. Dr. Yusuf Şen / Bayburt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdülbaki Bozkurt / Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mesut Işık / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Sönmez / Iğdır Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ekrem Koç / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

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

YAYIN İLKELERİ – PUBLICATION PRINCIPLES

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

E-ISSN: 2619-9327

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

EDİTÖRDEN

Kıymetli Okurlar,

Ağrı İslami İlimler Dergimizin dördüncü sayısıyla karşınızda bulunmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Her sayıda biraz daha bilgi ve tecrübe sahibi olarak ilim ve akademi alanında emin adımlarla ilerliyoruz. Bu sayımızda yine çok değerli makaleleri siz bilim insanlarının istifadesine sunacağız.

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

Doç. Dr. Abdulcebbar KAVAK

AĞRI İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

THE JOURNAL OF AGRI ISLAMIC SCIENCE

E-ISSN: 2619-9327 Sayı / Volume: 4 Yıl / Year: 2019

İÇİNDEKİLER

Makaleler

MUHYİDİN İBNÜ'L-ARABÎ LEHİNDE VE ALEYHİNDE YAZILAN ESERLERE GENEL BİR BAKIŞ / 1-34

M. Salih GEÇİT

ÇAĞDAŞ İSLAMİ FİNANSAL BİR KAVRAM OLARAK “DAMÂN EL-CİDDİYE” ve ŞER’Î NİTELİĞİ / 35-44

Şahban YILDIRIMER

ظهور حركة الخوارج في الجزيرة الفراتية

FIRAT DELTASI'NDA HÂRİCÎ HAREKETLERİN ORTAYA ÇIKIŞI / 45-54

Hüseyin ALİ

İNSANIN NE'LİĞİ VE BİLİŞSEL YAPISI ÜZERİNDEN YENİ DÜNYA DÜZENİNDE TOPLUM MİMARLIĞI VE METOT OLARAK SAVAŞLAR (Fenomenal Algı Değişiminde Savaşların Etkisi, Buna Öngörülen Tedbir ve Yeni Yol Haritası Kritisği) / 55-70

M. Latif BAKIŞ

Kitap Tanıtımı

HÜCECÜ'N-NÜBÜVVE / 71-73

Yasin ULUTAŞ

GAYBA İNANANLARLA İNANMAYANLARI AYIRAN SÖZ (EL-KAVLU'L-FASL) /74-86

Emrullah BOLAT

MUHYİDİN İBNÜ'L-ARABÎ LEHİNDE VE ALEYHİNDE YAZILAN ESERLERE GENEL BİR BAKIŞ

A GENERAL OVERVIEW OF THE WORKS WRITTEN IN FAVOR OF AND AGAINST MUHYIDDIN IBN ARABI

Doç. Dr. Mehmet Salih GEÇİT

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Kelam Anabilim Dalı

msgecit@agri.edu.com

Atf Gösterme: GEÇİT, Mehmet Salih, (2019), Muhyiddin İbnü'l-Arabî Lehinde ve Aleyhinde Yazılan Eserlere Genel Bir Bakış, *Ağrı İslâmî İlimler Dergisi (AGİİD)*, 2019 (4), 1-34.

Geliş Tarihi:

24 Nisan 2019

Kabul Tarihi:

26 Nisan 2019

© 2019 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Muhyiddin İbnü'l-Arabî İslâm bilim tarihinin önemli şahsiyetlerinden birisidir. Yaptığı çalışmalar ve ileri sürdüğü görüşler, birçok ilimle irtibatlı olduğu gibi, birçok açıdan dikkat çekici ve tartışmalı haldedir. Kendisine özgü bir üslubu, kendi anlamlarını yüklediği kavramları ve mefhumunu kendisinin seçtiği ıstılahları bulunmaktadır. Kur'an ayetleri, Hz. Peygamber'in hadisleri ve diğer dinî metinlerin izahı konusunda da farklı düşünceler geliştirmiştir. Bu nedenle hakkında birçok farklı yorum ve değerlendirmeler yapılmıştır. İslâmî ilimlerde kabul gören birçok âlim, onun hakkında son derece övücü ve takdir edici ifade, yorum ve değerlendirme yaptıkları gibi, yine aynı derecede birçok ilim adamı onun hakkında son derece sert ifadeler kullanmışlardır. Bu makalemizde biz, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin lehinde ve aleyhinde yazılan bazı eserleri genel bir bakış açısıyla tanıtacağız.

Anahtar Kelimeler: *İbn Arabî, Tasavvuf, Kelam, İrfan, Vahdetü'l-vücut*

Abstract: Muhyiddin Ibn Arabi was one of the important figures of the Islamic history of science. Studies he made and the ideas he put forward are not only connected with various fields of science, but also remarkable and controversial in many aspects. He had a unique style of his own, notions that he assigned meaning to, and technical terms that he constituted the conceptions of. He developed different ideas about the interpretation of Quranic verses, hadiths of the prophet and other religious texts. Due to this reason, many different comments and evaluations about him were made. While many well-regarded scholars in Islamic sciences were extremely praising and appreciative expressions about him, many scholars of the same degree made extremely harsh comments about him. In this article, we will present a general overview to introduce some of the works written in favor of and against Muhyiddin Ibn Arabi.

Keywords: *Ibn Arabi, Sufism, Kalam, Irfan, Wahdat al-wujud*

GİRİŞ

İbn Arabî Hakkında Yazılan Eserlerin Tasnif ve Taksîm Etme Gerekliliği

İbn Arabî hakkında birçok eser yazılmıştır. Bunların sayısı her geçen gün artmakta ve böylece büyük bir külliyat ortaya çıkmaktadır. Bu konuda yazılan eserlerin maksad, üslup, mahiyet açısından değerlendirilmesi her gün büyüyen bir ihtiyaç haline gelmektedir. Zira bir taraftan kelamcılar, tasavvufçular, tefsirciler ve hadisçiler tarafından, öbür taraftan da felsefeciler, sosyologlar, psikologlar, bilim tarihçileri ve diğer ilim uzmanları tarafından birçok eser yazılmış ve yazılmaktadır. Öyle ki İbn Arabî hakkında bir yüksek lisans veya doktora tezi yazılmak istendiğinde veyahut bir makale ve tebliğ metni hazırlanmak istendiğinde karşıda bekleyen muazzam bir külliyatın varlığı araştırmacının gözünü korkutmaya yetmektedir. Çünkü onun yazdığı eserlerin 500 sayısını geçmiş olması, onun hakkında yazılan eserlerin de hem hacim, konu, amaç, üslup, metot açısından hem de farklı bilim dalları ve aynı anda birçok uzmanlık gerektiren alanlar olması, baştan itibaren zor bir kimlik ve kişilikle karşılaşıldığı ima ve intibahını uyarmaktadır. Buna bir de araştırmacının onun gibi büyük bir şahsiyeti, derin bir ilim adamını, kapsamlı bir bilgini, düşünür, arif ve abidi kendi zaviyesinde değerlendirme çabasını ekleyince, durum gittikçe zorlaşmaktadır. Bu nedenle işin başında iken herhangi bir değerlendirme ve yargılama yapmaksızın, her şeyden önce İbn Arabî hakkında yazılan eserleri tasnif etmek gerekmektedir. Bu eserlerin bir kısmı müdafaa, bir kısmı da sorgulama, hatta yargılama amaçlıdır. Durum böyle olunca konuyla ilgili yazılmış olan çalışmaları bir bütün olarak ele alıp, anahatlarıyla tasnif ve taksim etmek, araştırmacıya ileriki safhalarda büyük kolaylıklar sağlayacak, onu birçok acemiliklerden ve aceleciliklerden koruyacaktır. Dolayısıyla İbn Arabî gibi geniş şümüllü bir şahsiyeti kendi dar ufkunda boğmaya gayret göstermesine, anlayamadığı, kavrayamadığı konularda zihnindeki ön kabuller ve peşin hükümler, çoğu sefer de ön yargılar ve sui zanlara dayanarak ilmî bir çalışma gayretinde iken itham ve tekfire dayalı bir sapma ve kaymaya uğramaktan kurtulmasına vesile olacaktır. İşte biz de elinizdeki çalışmamızda bu gereklilikten dolayı fazla ayrıntıya girmeden ve kompleks bir tasnif çabasını sarf etmeden Şeyh'in lehinde ve aleyhinde yazılan kitapları ele alacak, bu çerçevede onun hakkında yazılan müdafaa eserleri ile onu eleştirmek üzere yazılan diğer eserleri kuşbakışı çerçevesinde arzetmeye çalışacağız.

1. İbn Arabî Aleyhinde Yazılan Eserler

İbn Arabî'nin kullandığı üslup, dile getirdiği konular ve serd ettiği görüş ve düşünceler alışılmışın dışında olunca, farklı ilmi meşrep ve seviyelerde olanlar tarafından birçok tenkit ve

tekfir ifadesine maruz bırakılmıştır. Zira insanlar, alışık oldukları görüş ve üslupları kolay kolay terk edemedikleri gibi, buna muhalif veya gayr-ı muvafık gördükleri şeyleri kabul etmekte de zorlanmaktadırlar. Kâtip Çelebî bu hususa şöyle değinmektedir: “Şeyh’in ölümünden sonra tasfiye yolunu tutanlardan kimileri ve nazar yolundan gidenlerin çoğu Şeyh’in vahdet-i vücud temeline dayanarak tasfiye yolu ıstılahı üzere yazdığı kitaplara nazar yolu gözüyle bakıp inkâr eylediler. İnkârları da sebepsiz değildi. Zira nazar kanununa göre aklın kabul edeceği şey değildi. Bundan dolayı bunların kimi kabul eylemeyip inkâr ile yetindi, red ile uğraşmadı. Kimi de inkârda aşırı gidip ve ısrar edip reddiyeler yazdı. Ve yerip kötölemelerle büyük zahmetlere girip sataşmalarda bulunarak Şeyh’in kâfir olduğuna hükmetti. Hatta bu bölüğün mutaassıpları Şeyh-i Ekber’i Şeyh-i Ekfer biçimine soktular. Lakin bu kavga ve tartışma, bozuk bir esasa dayandırıldığından, gerçek araştırıldığı zaman, bunların bu zahmetlere katlanıp Şeyh’i kâfir saymaları kapı gıcirtısı ve sinek vızıltısı yerinde görüldü. İnsaflı olanlar, itibar ve iltifat etmeyip dinlemediler.”¹

Muhyiddîn İn Arabî hakkında genel olarak yapılan tenkitler bulunduğu gibi, ona yapılan tenkitlerin ekserisi Füsûsü’l-Hikem adlı eserine yöneliktir. Seyyid Haydar Amulî’nin Füsûs üzerine yazdığı “el-Mukaddemât” adlı şerh kitabının “Mukaddime” bölümünü yazan Osman Yahya İstanbul Kütüphaneleri başta olmak üzere birçok şahsî ve resmî kütüphanede yaptığı araştırma ve tarama neticesinde İbn Arabî hakkında yazılmış 195 adet eserin isimlerini saymaktadır. Bunları şu şekilde tasnif etmek mümkündür:

a. Füsûsü’l-Hikem Şerhleri:

- 7. Asırda yazılanlar: 5 adet
- 8. Asırda yazılanlar: 18 adet
- 9. Asırda yazılanlar: 11 adet
- 10. Asırda yazılanlar: 8 adet
- 11. Asırda yazılanlar: 7 adet
- 12. Asırda yazılanlar: 5 adet
- 13. Asırda yazılanlar: 2 adet
- 14. Asırda yazılanlar: 2 adet
- Tarihi belli olmayan şerhler: 14 adet

* Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi Öğretim Üyesi

¹ Bkz. Kavak, A. (2016). “Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin Şam Tasavvuf Düşüncesine Tesir Kanalları ve Meşhur Takipçileri”, Universal Journal of Theology, 1 (1), 51-73, Kâtip Çelebi, Mizânü’l-Hak fî İhtiyârî’l-Ahak, Haz. Orhan Şaik Gökyay, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1972, s. 58-59.

- İsmi, yazarı ve tarihi belli olmayan şerhler: 44 adet
- b. Füsûs'un muhtasarları ve muhtasarların şerhleri: 12 adet.

İşte bütün bu kitaplar Osman Yahya'nın Brocelman ve diğer bazı literatür yazarlarının çalışmaları üzerinde yaptığı araştırmalar neticesinde tesbit edilmiştir. Bunlar İslam ülkelerinin farklı merkezlerindeki kütüphanelerde bulunmaktadır. Türkiye'de de İstanbul, Bursa, Manisa şehirlerindeki muhtelif kütüphanelerde el yazma nüshaları halinde bulunmaktadır.²

Bütün bu kitapların yazılmasının bir sebebi de İbn Arabî'ye yönelik tenkit ve tekfir iddiaların cevaplandırılması, yanlış anlaşılan ifade ve ibarelerinin gerçek anlamlarının ortaya konulması, zor ve anlaşılmaz gözüken yerlerin izah edilmesi ihtiyacıdır. Zira İbn Arabî'nin üslûbuna alışık olmayan veya böyle bir üslûbu benimsemeyen insanlar, kendilerince tesbit ettikleri bir takım çıkarsama ve yanılsamalara dayanarak onun hakkında birçok reddiyeler yazmışlardır. Elbette ki İbn Arabî'nin de hata ve yanlışlıkları olmuştur, karşı tarafta onu haklı nedenlerle tenkit edenler de bulunmaktadır. Ancak mesele İbn Arabî olunca, onun kullandığı tehlikeli ifadeleri görmezden gelenler veya aşırı yorumlarla meşru gösterenler olduğu gibi, onun hakkında evvelden sahip olduğu farklı önyargılar sebebiyle içine girdiği zihin okuyuculuğu ve niyet saptama labirenti üzerinden olur olmaz anlamlar çıkarıp, itham, hatta iftira düzeyindeki iddialarla onu linç etmeye çalışanlar da vardır.

İbn Arabî aleyhinde yazılan kitaplara baktığımızda aşağıdaki listede adı geçen eserler karşımıza çıkmaktadır:³

1. Muhammed b. Ömer b. Alî el-Kâmilî ed-Dımeşkî (v. 652/1254), **Risâletun fî Zemmi İbn Arabî**: Darü'l-Kütüb el-İlmiyye el-Mısriyye'de 816 numara ile mahfuzdur.

2. Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Kastalânî el-Mâlikî (v. 686/1287), **Kitâbü'l-İrtibât**: es-Sehâvî'nin el-Kavlü'l-Münebbî adlı kitabında bahsi geçtiği gibi, el yazma nüshası Berlin Kütüphanesi'nde 2849 Spr 790/62.000 numara ile mahfuzdur.

3. Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Kastalânî el-Mâlikî (v. 686/1287), **Nasîhatun Sarihatun Min Karîhatin Sarîhatin fî'l-Men'i Mine'd-Da'vâ ve's-Şathi**: Sehâvî tarafından aynı kitapta zikredildiği gibi, Berlin Kütüphanesi'nde aynı numara altında mahfuzdur.

² Osman Yahya, Mukaddime, "el-Mukaddemât Min Kitâbi Nassi'n-Nüsûs fî Şerhi Füsûsi'l-Hikem", Tasnif: Şeyh Seyyid Haydar Amulî, Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, Beyrût, 2005, s. 6-36.

³ Aşağıdaki listede geçen rakamlar, Osman Yahya'nın Mukaddime bahsinde zikrettiği rakamlardır. Sonraki yıllarda kütüphanelerde yeni yeni tasnifler yapılarak rakamların değişmesi de mümkündür. Bu konuda araştırma yapmak isteyenlerin bu hususu gözden kaçırmaması gerekmektedir.

4. İmâdu'd-Dîn Ahmed b. İbrâhîm el-Vâsîfî el-Hanbelî (v. 711/1311), **Eşi'atü'n-Nüsûs fî Hetki Estâri'l-Füsûs**: İstanbul Lâleli Kütüphanesi'nde 2479/100-111 B, Şehid Ali Paşa Kütüphanesinde 2734/81 B-91 B sayısı ile mahfuzdur.

5. İmâdu'd-Dîn Ahmed b. İbrâhîm el-Vâsîfî el-Hanbelî (v. 711/1311), **el-Beyânü'l-Müfid fî'l-Fark Beyne'l-İlhâd ve't-Tevhîd**: es-Sehâvî'nin yukarıda adı geçen eserinde (s. 47) zikredilmektedir.

6. İmâdu'd-Dîn Ahmed b. İbrâhîm el-Vâsîfî el-Hanbelî (v. 711/1311), **Levâmiu'l-İstirşâd fî'l-Fark Beyne't-Tevhîdi ve'l-İlhâd**: es-Sehâvî'nin yukarıda adı geçen eserinde (s. 47) zikredilmektedir.

7. İbn Teymiyye (v. 728/1328), **Hakîkatu Mezhebi'l-İttihâdiyyîn ew Vahdetü'l-Vücûd**: Mısır (Kâhire)'de Matbaatü'l-Menâr tarafından tarih beyan edilmeksizin matbudur.

8. İbn Teymiyye (v. 728/1328), **el-Hücecu'n-Nakliyye ve'l-Akliyye fimâ Yünâfî'l-İslâm Min Bidei'l-Cehmiyye ve's-Sûfiyye**: Mısır (Kâhire)'de Matbaatü'l-Menâr tarafından tarih beyan edilmeksizin matbudur.

9. Abdüllatîf b. Abdillâh es-Suûdî (v. 736/1336), **Beyânu Hükmi Mâ Fî'l-Füsûs Mine'l-İ'tikâdâtî'l-Mesfsûdeti ve'l-Akvâli'l-Bâtılatî'l-Merdûde**: es-Sehâvî'nin adı geçen eserinde de adı geçen bu eser el yazma nüshası Berlin Kütüphanesi'nde 68 B-84.000 rakamı altında mahfuzdur.

10. Abdüllatîf b. Abdillâh es-Suûdî (v. 736/1336), **Levâzimü'l-Ahkâm li Men Temesseke Bi Şerîati'l-İslâm**: Sehâvî'nin el-Kavlü'l-Münbî adlı eserinde zikredilmektedir.

11. Sa'du'd-Dîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî (v. 792/1390), **Reddu Ebâtılı'l-Füsûs**: Berlin Kütüphanesi'nde 2891 W 1753/1-126, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi (Arapça Eserler Kısmı)'nda 3462/1-27 B rakamı altında mahfuz olduğu gibi, İstanbul Carullah, Atıf Efendi, Revân Paşa, Yahya Efendi, Kılıç Alî Paşa Kütüphanelerinde ve Mısır Ezher Üniversitesi Kütüphanesinde de el yazma nüshaları bulunmaktadır.

12. Muhammed b. Muhammed b. El-Hıdr el-Ayzârî (İzûrî) el-Ğazzî eş-Şafî (v. 808/1404), **Tesevvurâtü'n-Nüsûs Alâ Tehevvurâtî'l-Füsûs**: Bu kitap da es-Sehâvî'nin el-Kavlü'l-Münebbî adlı eserinde zikredilmektedir. Berlin Kütüphanesinde 146 B 159 rakamıyla mahfuz mahtut nüshası vardır.

13. Nuru'd-Dîn el-Hatîb diye meşhur olan Muhammed b. Alî (v. 825/1421), **Keşfu'z-Zülme An Hâzihi'l-Ümme**: Bu kitabın adı da Sehâvî'nin ade geçen kitabında geçmektedir.

14. Yahyâ b. Yûsuf es-Saymerî el-Hanefî (v. 833/1429), **Hewâşî Ale'l-Füsûs**: Bu eserin ismi de Sehâvî'nin söz konusu kitabında geçmektedir.

15. İsmâîl b. Ebî Bekîr b. Abdillâh el-Mukrî el-Yemenî (v. 837/1433), **en-Nasîha**: Bu kitabın adı da aynı kaynakta geçmektedir.

16. . İsmâîl b. Ebî Bekîr b. Abdillâh el-Mukrî el-Yemenî (v. 837/1433), **ez-Zerîa fî Nüsreti's-Şerîa**: Bu da aynı kaynakta geçmektedir.

17. İsmâîl b. Ebî Bekîr b. Abdillâh el-Mukrî el-Yemenî (v. 837/1433), **el-Hüccetu'd-Dâmiğa li Ricâli'l-Füsûs ez-Zâiğa**: Bu eser de aynı kaynakta geçmektedir.

18. Muhammed b. Muhammed el-Buhârî el-Hanefî (v. 841/1437), **Fazîhatü'l-Mülhidîn ve Nasîhatü'l-Muvahhidîn**: İstanbul Beyâzid Kütüphanesinde 7889 numara, Berlin Kütüphanesinde 2855 Spr 772 numara altında mahfuz olduğu gibi Şehid Ali Paşa, Cârullah, Ayasofya, Laleli Kütüphanelerinde de bulunmaktadır. Ayrıca kitap "**Fazîhatü'l-Mülhidîn**" adı altında Lutfullah el-Kâdî tarafından tercüme edilerek 1914 yılında İstanbul'da bastırılmıştır. Sehâvî adı geçen kitapta bahsettiği gibi Brockelman da bu kitaptan bahsetmektedir. (1/582).

19. Muhammed b. Ahmed b. Osmân eş-Şübâtî (v. 842/1438), **Fethu'n-Nebîy fî'r-Red Alâ İbn Seb'in ve İbn Arabî**: Sehâvî'nin el-Kavlü'l-Münbî adlı eserinde zikredilmektedir.

20. Bedru'd-Dîn Ebu Abdirrahmân el-Ehdel diye meşhur olan Hüseyin b. Abdirrahman b. Muhammed el-Hasenî (v. 855/1451), **Keşfü'l-Ğitâ' An Hakâiki't-Tevhîd ve Beyânu Hâli İbn Arabî ve Etbaihi'l-Mârikîn**: Bu eser İstanbul'da Resisü'l-Küttâb Mustafa Efendî Kütüphanesinde 1/497-205 kayıtlı numara ile mevcut olup Keşfü'z-Zünûn müellifi tarafından bahsedilmektedir. Brockelman da bu eserin ismini zikretmiştir. Ayrıca eser Tunus'ta Ahmed Bukeyr'in destekleriyle 1964 yılında basılmıştır.

21. İmâdu'd-Dîn Mansûr el-Kazrûnî (v. 860/1456), **Hüccetü's-Sefereti'l-Berere Alâ'l-Mübtediati'l-Fecereti'l-Kefere**: Bu kitap da Sehâvî'nin adı geçen eserinde zikredilmektedir. Aynı zamanda Berlin Kütüphanesinde 211 A-2211 B sayısıyla kayıtlıdır.

22. İbahîm b. Ömer el-Bikâî (v. 885/1480), **Tenbîhü'l-Gabiy Alâ Tekfiri İbni'l-Arabî**: Bu kitap Şehîd Ali Paşa Kütüphanesinde 2734-39-86 B numara ile kayıtlıdır. Laleli Kütüphanesinde de bulunmaktadır. Brockelman tarafından da zikredilmiştir.

23. İbrahim b. Ömer el-Bikâî (v. 885/1480), **Tehzîrü'l-ibâd Min Ehli'l-Înâd Bi Bid'ati'l-İttihad**: Bu kitap Şehid Ali Paşa Kütüphanesinde 2734/49-80 numara ile kayıtlı olup Laleli kütüphanesinde de bulunmaktadır. Abdurrahman el-Vekîl tarafından bir önceki kitapla birlikte Kahire'de basılmıştır.

24. İbahîm b. Ömer el-Bikâî (v. 885/1480), **Tehdîmü'l-Erkân**: bu kitap da Ezher Kütüphanesinde 114/4526-132 kayıtlı nüsha olarak mahfuzdur.

25. Muhammed b. Abdirrahman b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Omân es-Sehâvî eş-Şafîî (v. 902/1497), **el-Kavlü'l-Münbî (Münebbî) An Tercemeti İbni'l-Arabî**: Bu kitap Berlin Kütüphanesinde 2849 Spr 1/790-250 rakamla mahfuzdur. Suudi Arabis'tan da bir master tezi olarak da çalışılmış olup bastırılmıştır.

26. Muhammed b. Abdirrahman b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Omân es-Sehâvî eş-Şafîî (v. 902/1497), **el-Hidâye fî İbni'l-Arabî**: El-Kavlül'l-Münbi üzerine yazılmış bir master tezinin mukaddimesinde adı zikredilmektedir.

27. Muhammed b. Abdirrahman b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Omân es-Sehâvî eş-Şafîî (v. 902/1497), **en-Nihâye fî İbni'l-Arabî** El-Kavlül'l-Münbi üzerine yazılmış bir master tezinin mukaddimesinde adı zikredilmektedir.

28. Abdülbârî b. Tarhân b. Turmuş es-Sinobî (v. 936/1529), **Hayatü'l-Kulûb**: Viyana Kütüphanesinde (vîn) 1918 sayılı nüsha ile mahfuzdur. Brockelman tarafından da zikredilmiştir. (2/22).

29. İbrâhîm b. Muhammed el-Halebî (v. V.956/1546), **Tesfihü'l-Ğabiy fî Tekfiri (Ew Tenzîhi) İbni'l-Arabî**: Bu eser, Berlin Kütüphanesinde 2855 Spr 772 numara altında, Ezher Üniversitesi Kütüphanesinde 775 sayılı mecmua altında 53/34822-65 sayılı kayıtlı mahfuzdur.

30. İbrâhîm b. Muhammed el-Halebî (v. V.956/1546), **Ni'metü'z-Zeria fî Nusreti's-Şerîa**: İstanbul Yeni Cami Kütüphanesinde 1/728-80, Fatih Kütüphanesinde 2880, Bayezid Kütüphanesinde 3759, Laleli Kütüphanesinde 2452 numaralı kayıtlı mahfuz olduğu gibi, Ezher Kütüphanesinde de bulunmaktadır.

31. İbrâhîm b. Muhammed el-Halebî (v. V.956/1546), **Dürretü'l-Muvahhidîn ve Reddetü'l-Mülhidîn**: Köprülü Kütüphanesinde 1/720-83 rakamıyla mahfuzdur.

32. Sibt el-Mürsifi diye meşhur olan Muhammed b. Muhammed el-Gamrî (v. 970/1562), **Tenzîhu'l-Kevn An İ'tikâdi Firavn**: Berlin Kütüphanesinde 2855 Spr 3/772, Ezher Kütüphanesinde 2729 rakam altında mahfuzdur. Brockelman tarafından da zikredilmiştir.

33. Aliyyü'l-Kârî diye meşhûr olan Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî (v. 1014/1404), **el-Mertebetü's-Şühûdiyye ve'l-Menziletü'l-Vücûdiyye**: Berlin Kütüphanesinde 2893 Jbg 94-554/295 rakam altında mahfuzdur.

34. Aliyyü'l-Kârî diye meşhûr olan Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî (v. 1014/1404), **Zeylü'r-Risâleti'l-Vücûdiyye**: Berlin Kütüphanesinde 2893 Jbg 448-595/295 kayıt altında mahfuzdur.

35. Aliyyü'l-Kârî diye meşhûr olan Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî (v. 1014/1404), **Kitâbu Reddi'l-Füsûs**: İstanbul Yeni Cami Kütüphanesinde 81/728B- 103 B, İskenderiye Kütüphanesi 3070 ve İstanbul Üniversitesi (Arapça Kitaplar Kısmı) 3462 rakama altında mahfuzdur.

36. Aliyyü'l-Kârî diye meşhûr olan Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî (v. 1014/1404), **Firru'l-Avn fî Muddeî îmâni Fir'ewn**: İstanbul Es'ad Efendi Kütüphanesinde 1184 rakam altında mahfuz bulunan bu kitap İstanbul'da 1294 yılında basılmıştır.

37. Ahmed b. Salah b. Muhammed b. Alî ed-Duvârî (v. 1018/1610), **el-Kâmilü'l-Mütedârik fî Beyâni Mezhebi'l-Mutasavvifi'l-Hâlik**: Vatikan Kütüphanesinde 1083 rakam altında mahfuz (ve mağsub)dur. Brockelman tarafından da zikredilmektedir.

38. Muhammed b. Ahmed b. Safiyuddîn el-Hanefî (v. 1060/1650), **es-Sâiketü'l-Muhrika Alâ'l-Mutesavvifati'r-Rakısatı'l-Mütezendika**: Dâru'l-Kütüb el-Mısıriyye'de tasavvuf kitapları arasında 248 numarayla mahfuzdur. Brockelman da bu eserden bahsetmiştir. (2/432).

39. Bedrân Ahmed el-Hâlidî (11. Yüzyıl âlimlerindendir), **Nefticetü't-Tevfik ve'l-Avn fi'r-Red Alâ'l-Kâilîne bi Sıhhati İmâni Fir'avn**: Ezher Kütüphanesinde 775 nolu grupta 141/43822-144 rakam altında mahfuzdur.⁴

Buraya kadar isimlerini zikrettiğimiz müellifler tarafından yazılan bu eserlerin tümü Muhyeddin İbn Arabî'yi tenkit etmek amacıyla yazılmıştır. Listede geçen ilk eser Muhammed b. Ömer b. Alî el-Kâmilî ed-Dımeşkî (v. 652/1254)'ye ait "*Risâletun fi Zemmi İbn Arabî*" adlı eserdir. Yani İbn Arabî (ö. 638/1240)'nin vefatından 14 sene sonra vefat etmiştir. Buna göre bu eserin yazarı ile İbn Arabî çağdaşlardır. Buradan da anlaşılıyor ki, zaman geçtikçe ve İbn Arabî'nin fikir ve düşünceleri yayılıp etkilerini gösterdikçe kendisine karşı tepki ve tenkitler de artmaktadır. Nitekim bu tür tenkit ve tekfir içeren kitaplar, günümüzde de yazılmaya devam etmektedir. Bu da onun eserlerine yönelik merakı arttırmakta, daha fazla araştırılmasını ve daha fazla okunup anlaşılmasını sağlamaktadır.

Yukarıda liste halinde sunulan eserlerde İbn Arabî'ye yönelik makul ve ilmî tenkitlerin bulunduğunu tahmin etmek zor değildir. Ancak isimleri tenkit sınırını aşır, itham, hatta tekfir hükümlerini ifade etmektedir. Kitapların isimlerinden anlaşıldığı gibi bu tür kitaplarda;

- a. İbn Arabî mülhid olarak nitelenmiştir.
- b. İbn Arabî'nin küfre düştüğü ifade edilmiştir.
- c. İbn Arabî'nin helâk olduğu belirtilmiştir.
- d. İbn Arabî'nin şeriatı bozduğu iddia edilmiştir.
- e. İbn Arabî'nin dinin rükünlerini yıktığı beyan edilmiştir.
- f. İbn Arabî'nin gabiyy olduğu ilan edilmiştir.
- g. İbn Arabî'nin batıl iddialar ileri sürdüğü söylenmiştir.
- h. İbn Arabî'nin bid'at ve hurafeleri yaydığı ifade edilmiştir.
- i. İbn Arabî'nin zeyğ (dinden kayma)'ya düştüğü belirtilmiştir.
- j. İbn Arabî'nin İslâm'a ve İslâm şeriatına aykırı görüşler ileri sürdüğü iddia edilmiştir.
- k. İbn Arabî'nin İslâm'ın esası ve özü olan tevhid anlayışına aykırı görüşler ileri sürdüğü iddia edilmiştir.
- l. İbn Arabî'nin vahdetü'l-vücûd anlayışıyla şirke ve küfre düştüğü beyan edilmiştir.
- m. İbn Arabî'nin görüş ve ifadelerinin müfsit ve batıl olduğu iddia edilmiştir.

⁴ Osman Yahyâ, Mukaddime, s. 6-32; Ahmed b. Salih b. Ahmed Bilhamr, *Tahkîku'l-Kavli'l-Münbi*, (Yüksek Lisans Tezi), Camiatü Ümmi'l-Kura, Külliyyetu'd-Da've ve Usûli'd-Din, Mekke, 2008, s. 81-83.

2. İbn Arabî Lehinde Yazılan Müdafaa Eserleri

İbn Arabî'yi tenkit ve tekfir eden eserler yazıldığı gibi onu müdafaa eden birçok eser de yazılmıştır. Burada dikkat çekici olan iki hususu peşinen arz etmek gerekmektedir:

- a. İbn Arabî'yi tenkit ve tenkit eden âlimler, İslâm tarihinin yetiştirdiği çok büyük âlimler olduğu gibi, onu müdafaa edenlerin de ilim, amel ve ihlas derecesi bunlardan aşağı değildir.
- b. Tenkit ve tekfir edenler İbn Arabî'nin düşüncelerinin İslâm dini ve şeriatına aykırı görüşler olduğunu, bu tür görüşlerin İslâm'ı yıktığını, tevhid düşüncesine ve İslâm itikadına aykırı olduğunu söyledikleri gibi müdafaa edenler de aslında onun iddia ve görüşlerinin İslâm'ın özü, gerçek mahiyeti, en hakikî ve doğru veçhesi, tevhidin özü olduğunu belirtmişlerdir.

Durum böyle olunca, onun hakkında yazılan müdafaa eserlerini de bir liste halinde arz etmek gerekmektedir:

1. Abdülgaffâr b. Ahmed el-Kavsî (v. 708/1308), **Kitâbü'l-Vahîd**: Sehâvî'nin el-Kavlu'l-Münbî adlı eserinde zikri geçmektedir. Ayrıca Berlin Kütüphanesinde 2849 Spr 45/790 sayılı mahtut nüsha halinde mevcuttur. Dâru'l-Kütüp el-Mısriyye'de tasavvuf bölümünde 2447 rakamla mahfuzdur.

2. Affû'd-Dîn Abdullah b. Es'ad b. Alî el-Yâfiî eş-Şafiî (v. 768/1367), **Kitâbü'l-İrşâd**: Lâleli Kütüphanesinde 99-98/1512 sayılı nüsha halinde mevcut olup Brockelman tarafından da zikredilmiştir. (2/227).

3. Sirâcu'd-Dîn Ömer b. İsmâil b. Ahmed el-Hindî (v. 773/1372), **Levâihu'l-Envâr fî'r-Red Alâ Men Enkere Alâ'l-Arifîn Letâife'l-Esrâr**: İstanbul Cârullah Kütüphanesinde 25/2070 rakamlı nüsha halinde mevcut olan bu kitabı Brockelman da zikretmiştir. (2/964).

4. Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî el-Fîrûzâbâdî (v. 817/1414), **Risâletün fî'r-Red alâ'l-Mu'terizîn Alâ Muhyi'd-Dîn**: Bu eser, Câmîatü'd-Düveli'l-Arabiyye Enstitüsü Kütüphanesinde 201 nolu nüsha halinde mahfuzdur.

5. Muhammed b. Muhammed el-Müzcâcî (v. 721/1321), **Kitâbu Hidâyeti'l-Hâlik İlâ Ehdâ'l-Mesâlik**: İstanbul'da Bağdatlı Kütüphanesinde 109-1/646) rakamlı, Yahyâ Efendi Kütüphanesinde 9-8/2415 nolu nüsha altında mevcut ve mahfuz olan bu eser, musannıfın Hicrî 721 yılında yazdığı aslından istinsah edilmiştir.

6. Dâvûd-i Kayserî, (ö. 751/1350) , **Maṭla‘u ḥuşûṣî’l-kilem fî me‘ânî Fuṣûṣî’l-ḥikem**, Tahran 1991: Dâvûd-i Kayserî’nin en meşhur eseridir. Mukaddimesinde felsefî tasavvufun bütün meseleleri on iki bölüm halinde incelenmiştir. Müellifin “Mukaddimât” adını verdiği bu kısım, genellikle ayrı bir eser gibi değerlendirilip şerhin metninden ayrı olarak istinsah edilmiştir. Müstensihlerin Risâletü’l-vücûd, Risâletü vahdeti’l-vücûd, el-Usûl fi’t-tasavvuf, Risâle fi’l-gayb ve’l-‘ayn gibi adlar verdikleri mukaddime, bazı kaynaklarla kütüphane kataloglarında da ayrı bir eser gibi gösterilmiştir. Dâvûd-i Kayserî eserini İlhanlı Hükümdarı Ebû Said Bahadır Han’ın veziri Gıyâseddin Muhammed İbn Reşîdüddin Fazlullah’a ithaf etmiştir. Bu vezir hükümdarla birlikte 736 (1335) yılında şehid edildiğine göre kitap bu tarihten önce kaleme alınmış olmalıdır. Birçok yazma nüshası bulunan eser mukaddimesiyle birlikte ilk defa Tahran’da (1299 hş.), ertesı yıl da Bombay’da Mirza Muhammed Şîrâzî tarafından taşbaskı olarak yayımlanmıştır. Celâleddin Aştîyânî eserin mukaddimesini *Şerh-i Mukaddime-i Kayserî ber Fusûsü’l-hikem* adıyla Farsça olarak şerhetmiştir (Meşhed 1385; 2. bs. Tahran 1991).⁵

6. Alâuddîn Ahmed b. Ahmed el-Muhâimî (v. 825/1432), **Risâletun fi’r-Red Alâ Ba’di Men Enkere Alâ Ehli’t-Tarîk**: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde Arapça Kitaplar kısmında 281/22-45 B rakamlı nüsha halinde mevcuttur.

7. Akşemseddin diye meşhur ve ma’rûf olan Muhammed b. Hamza (v. 863/1459), **Risâletun Alâ Ba’di Akvâli İbn Arabî**: İstanbul Şehîd Ali Paşa Kütüphanesinde 20-1/1195 rakamı, Nur-i Osmaniyye Kütüphanesinde 119-101 B/2406 rakam altında mahfuz olduğu gibi Köprülü ve Cârullah Kütüphanelerinde de bulunmaktadır. Brockelman tarafından zikredilmiştir. (Zeyl: 2/324).

8. Akşemseddin diye meşhur ve ma’rûf olan Muhammed b. Hamza (v. 863/1459), **Defu metâini’s-sûfiyye**: Kısaca Defu metâin adıyla da anılan bu kitap bazı kaynaklarda Hall-i Müşkilât olarak zikredilmektedir. 856 (1452) yılında kaleme alınan bu Arapça eser Muhyiddin İbnü’l-Arabî ve benzeri bazı büyük mutasavvıfların küfür ve ilhadla itham edilmelerine karşı onların sözleriyle Kuşeyrî, Gazzâlî, Cüneyd-i Bağdâdî, Necmeddîn-i Kübrâ gibi tanınmış ulemâ ve meşâyihin sözleri arasında bir fark olmadığını, ikincilerin eserlerinden nakiller yaparak göstermekte ve hepsinin aynı yolda bulduklarını ispata çalışmakta ve ithamları

⁵ Mehmet Bayraktar, “*Davûd-ı Kayserî*”, TDV İslam Ansiklopedisi, 1994, İstanbul, 9/34-35. (<https://islamansiklopedisi.org.tr/davud-i-kayseri> (05.10.2018)).

reddetmektedir. Kaynaklarda eserin *Telhîsu Defî metâin* adıyla bir hulâsasından bahsediliyorsa da şimdiye kadar böyle bir esere rastlanmamıştır.⁶

9. Celâlettin es-Suyûtî (v. 911/1505), **Tenbîhü'l-Gabiy bi Tebrieti İbni'l-Arabî**: Bu eser İstanbul'da Es'ad Efendi Kütüphanesinde 248 B/2552 rakam, Feyzullah Efendi Kütüphanesinde 397/2119 rakam altında mevcuttur. Berlin Kütüphanesinde de 9-4/490 rakam altında mahfuz olan eserin İstanbul Üniversitesi, Veliyuddin, Halep Ahmediyye Kütüphanelerinde de muhtelif nüshaları blunmakta, Brockelman tarafından zikredilmektedir. (1/582).⁷

10. Ali b. Meymûn b. Ebî Bekir el-Mağribî (917/1511), **Risâletü'l-İntisâr Li's-Şeyh Muhyiddîn**: Bursa Kütüphanesinde 30-1/1489 rakamı altında ve Konya Yusuf Ağa Kütüphanesinde 5619 rakam altında mahfuz nüshaları bulunmaktadır. Ayrıca Berlin Kütüphanesinde B 59-55/1545 W 2851 numara ile mahfuzdur. Brockelman tarafından da zikredilmiştir. (1/582).

11. eş-Şeyhu'l-Mekkî diye meşhur olan Muhammed b. Muhammed b. Hamîdu'd-Dîn (v. 924/1518), **el-Cânibü'l-Garbî fî Halli Müşkilâti İbn'l-Arabî**: İstanbul Reşîd Efendi, Hasan Paşa, Ayasofya, Aşur Efendi, Selimiyye, Lala İsmail ve Veliyud'd-Dîn Kütüphanelerinde birçok mahtut nüshaları bulunmaktadır. Brockelman tarafından da zikredilmiştir. (Zeyl: 1/594). Eser aynı zamanda Nâilî Mirzâzade (v. 1161/1737) tarafından **el-Fadlû'l-Vehbî**⁸ adıyla Türkçe'ye, Muhammed b. Resûl el-Berzencî tarafından **el-Câzibü'l-Gaybiyyu ilâ'l-Cânibi'l-Garbiyyi** adıyla Arapça'ya tercüme edilmiştir. Bu eser üzerine Halil Baltacı tarafından bir yüksek lisans tezi hazırlanmış, eserin açıklamalı hali İlk Harf Yayınları tarafından İstanbul'da 2011 yılında bastırılmıştır.

12. eş-Şeyhu'l-Mekkî diye meşhur olan Muhammed b. Muhammed b. Hamîdu'd-Dîn (v. 924/1518), **Aynü'l-Hayât fî Ma'rîfeti'z-Zâti ve'l-Ef'âli ve's-Sifât**: İstanbul'da III. Ahmed Kütüphanesinde 1549 rakam altında mahfuzdur.⁹

⁶ Orhan F. Köprülü, Mustafa Uzun, "Akşemseddin", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1989, 2/299-302. (<https://islamansiklopedisi.org.tr/aksemseddin> (04.10.2018)).

⁷ Celâluddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *Tenbîhü'l-gabî fî tebri'eti İbni'l-'Arabî* (nşr. A. Hasan Mahmûd), Kahire 1990.

⁸ Muhammed b. Muhammed b. Hamîdu'd-Dîn el-Mekkî, *el-Fazlû'l-vehbî fî tercümeti'l-Cânibi'l-garbî* (trc. Mirzâzâde Ahmed Neylî), Süleymaniye Ktp., Uşşâkî Tekkesi, nr. 1352.

⁹ Şeyh-i Mekkî, *el-Cânibü'l-garbî fî halli müşkilâti's-şeyh Muhyiddîn İbn 'Arabî* (nşr. Necîb Mâyil-i Herevî), Tahran 1364 hş.; a.e.: *el-Fazlû'l-vehbî fî tercümeti'l-Cânibi'l-garbî* (trc. Mirzâzâde Ahmed Neylî), Süleymaniye Ktp., Uşşâkî Tekkesi, nr. 1352.

13. Ulvân eş-Şafî diye meşhur olan Ali b. Atiyye (v. 936/1530), **Risâletün fî'd-Difâi An İbni'l-Arabî**: Berlin Kütüphanesinde 60-59/1545 W 2852 rakamı altında mahfuz nüshası bulunmaktadır. Brockelman tarafından da zikredilmiştir. (1/582).

14. Abdülvehhâb eş-Şa'rânî (973/1565), **Levâkihu'l-Envâri'l-Kudsiyye**: İbn Arabî'nin *Fütûhât-i Mekkiyye* eserinin geniş çaplı bir özetidir. Şa'rânî kendisi bu eseri yazdığını ve daha sonra *Kıbrîtü'l-Ahmer* adı altında özetlediğini ifade etmektedir.¹⁰

15. Abdülvehhâb eş-Şa'rânî (973/1565), **el-Kıbrîtü'l-Ahmer fî Beyâni Ulûmi's-Şeyh'il-Ekber**: Kahire'de 1277 hicrî yılında matbu olduğu gibi Dâru İhyâi't-Türâs el-Arabî tarafından Beyrut'ta 2010 yılında da bastırılmıştır.¹¹

16. Abdülvehhâb eş-Şa'rânî (973/1565), **el-Kavlü'l-Mubîn fî'r-Red Ani's-Şeyh Muhyiddîn**: Dâru'l-Kütüb el-Mısriyye'de 135-B 131 numaralı nüsha ile mahfuzdur. Brockelman tarafından zikredilmiştir. (2/442).

17. Abdullah el-Bosnavî er-Rûmî (v. 1054/1644), **Risâletü'l-Bosnavî fî İmâni Fir'awn**: Bu eser Ezher Üniversitesi Kütüphanesinde 2794 -28-27/22297 sayılı nüsha halinde mahfuzdur.

18. İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şehrezûrî el-Medenî (v. 1101/1697), **er-Reddu'l-Mefîn Ani's-Şeyh Muhyiddîn**: İskenderiye Belediyesi Kütüphanesinde 3758 sayılı nüsha halinde mevcuttur. Brockelman tarafından da zikredilmiştir. (1/582).

19. İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şehrezûrî el-Medenî (v. 1101/1697), **İcâzetun ve Nasîhatun**: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde Arapça Eserler Kısmında 121/3239 sayılı nüsha halinde mevcuttur.

20. Mevlânâ Seyyid Hâşim (Şeyh Hâşim b. Süleymân b. İsmâil b. Abdirrahmân el-Hüseyinî) (v. 1107/1695), **Risâletün fî Tahkîki Kelîmi İbn Arabî**: Şehid ali Paşa Kütüphanesinde 12/1362 sayılı nüsha ile mahfuzdur.

21. Abdülganî en-Nablûsî (1143/1730), **es-Sırru'l-Muhtebî fî Darîhi İbni'l-Arabî**: İstanbul'da Es'ad Efendî kütüphanesinde 129- B 126/3606 rakam, Ankara İsmail Saib Kütüphanesi 4703 rakam altında mahfuzdur. Dâru'l-Kütüb el-Mısriyye'de tasavvuf eserleri

¹⁰ Abdülvehhâb Şa'rânî, *el-Kıbrîtü'l-Ahmer*, s. 9.

¹¹ Şa'rânî el-Kıbrîtü'l-Ahmer adlı eserinde *Fütûhât-ı Mekkiyye*de geçen 3000 ilme işaret ettiği ve İbn Arabî'nin görüşlerini savunduğu **Tenbîhu'l-Eğbiyâ Alâ Katretin Min Bahri İlmi Ulûmi'l-Evliyâ** adlı bir eserinden de bahsetmektedir. Bkz. Şa'rânî, *Kıbrîtü'l-Ahmer*, s. 9.

içerisinde 3062 sayılı nüsha ile mahfuzdur. Ayrıca Brockelman tarafından zikredilmiştir. (2/456).

22. Abdülganî en-Nablûsî (1143/1730), **er-Reddu'l-Metîn Alâ Müntakısî el-Arif Muhyiddîn**: İstanbul Es'ad Efendî Kütüphanesinde 55 B-1/1689, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde Arapça Eserler Kısımında 108, Yahyâ Efendi Kütüphanesinde 2602, Selim Ağa Kütüphanesinde 490 nolu nüshalar halinde mevcuttur. Ayrıca es-Sehâvî ve Brockelman tarafından da zikredilmiştir. (Zeyl: 1/802).

23. Abdullah es-Salâhî (v. V. 1182/1768), **Miftâhu'l-Vücûdi'l-Eşher fî Tevcîhi Kelâmi's-Şeyhi'l-Ekber**: Süleymaniye Kütüphanesinde Hafid Efendi kitaplığında 212 B-181/459 numaralı, Yahya Efendi, Haşim Paşa, Dâru'l-Kütüb el-Mısriyye ve Hâlet Efendi (İstanbul) kitaplıklarında mevcuttur. Brockelman tarafından da zikredilmiştir. (Zeyl: 2/664).

24. Abdullah es-Salâhî (v. V. 1182/1768), **Zeylü Miftâhi Vücûdi'l-Eşher**: Dâru'l-Kütubi'l-Mısriyye'de tasavvuf bölümünde 199 numaralı nüsha ile mahfuzdur.¹²

25. Şeyh Ömer Attâr (Şeyh Şihâbu'd-Dîn Ahmed el-Attâr'ın torunudur), **el-Fethu'l-Mubîn fî Reddi İ'tirâzi'l-Mu'terizîn Alâ Muhyiddîn**: İstanbul Arabi el-Emirî Kütüphanesinde 10998; 999; 1000 nolu nüsha, Ezher'de 767 nolu nüsha, İstanbul İzmirli kitaplığında 1/114-68 nolu nüsha halinde mevcuttur. Daru'l-Kütüb el-Mısriyye'de de tasavvuf eserleri içerisinde bulunmaktadır. Ayrıca 1304 Hicrî senesinde Kâhire'de matbu halde yayınlanmıştır. Brockelman tarafından da zikredilmiştir. (Zeyl: 1/802).¹³

26. Tâhir b. Muhammed Lâlâzâri, **Def'u İ'tirâzi Râgıb Paşa fî Hakki'l-Füsûs**: Es'ad Efendi Kütüphanesinde 14/3771 B- 17 B rakamı altında mahfuzdur.

27. İbn Arabî'yi müdafaa etmek amacıyla yazılan ve müellifi ve adı bilinmeyen bir risâle de Dımaşk'ta Mektebetu'z-Zahriyye'de 45/5517-47 B rakamlı nüsha halinde mevcut idi, inşallah halen de mevcuttur.

28. Müellifi bilinmeyen ve **Risâletün fî'r-Red Alâ Zındîk** adlı bir müdafaa eseri Es'ad Efendi Kütüphanesinde 1/1468- 13 rakamlı nüsha halinde mahfuzdur.

¹² Bkz. Abdullah Salâhî, *Ṭavâli'ü menâfi'î'l-'ulûm*, İÜ Ktp., AY, nr. 3344, vr. 1^b, 2^a

¹³ Bkz. Şeyh Ömer ed-Dımaşkî, *el-Fethu'l-mübîn fî reddi i'tirâzi'l-mu'terizîn 'alâ Muhyiddîn*, Kahire 1304.

29. Adı bilinmeyen bir müellif tarafından yazılan **Risâletün fî'r-Red Alâ Men Kâle Bi Tekfiri İbn Arabî** adlı bir eser de Es'ad Eendi Kütüphanesinde 45/3726 B – 67 B sayılı nüsha halinde mevcuttur.

30. Müellifi meçhul olan bir risâle de **Risâletü'r-Râgıb fî Hakkı 'ş-Şeyhi'l-Ekber** adıyla Emîrî Kitaplığında Arapça eserler arasında 283/4327- 307 sayılı nüsha halinde mahfuz olup yazıldığı dil Türkçe'dir.

31. Müellifi tanınmayan, aynı zamanda ismi de bilinmeyen, ancak İbn Arabî'nin hayatı, talebeleri, üstadları ile Konevî'nin hayatlarını geniş şekilde açıklayan, onları müdafaa eden bir risale de İstanbul Yahyâ Efendî Kütüphanesinde 187/2841 B-196 sayılı nüsha halinde mevcuttur.

32. Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî (v. 817/1414), **el-İğtibât fî Muâleceti İbni'l-Hayyât**: Keşfü'z-Zünûn'da adı geçmektedir. (Zeyl: 1/104).

33. Ali b. Meymûn el-Mağribî (v. 917/1511), Menâkıbu'ş-Şeyh İbn el-Arabî: KHAcı Halife'nin Keşfü'z-Zünûn kitabında adı geçtiği gibi Dımaşk Zahiriyye Kütüphanesinde de bulunmaktadır.

34. Alî b. İbrâhîm b. Ahmed el-Halîmî (v. 1044/1634), **el-Câmiu'l-Ezher**: Keşfü'z-Zünûn'da adı geçmektedir. (Zeyl: 1/350).

35. Şeyh Halîl es-Semîn et-Tırâblûsî, **et-Tâliu'l-Enver**: Keşfü'z-Zünûn'da adı geçmektedir. (Zeyl: 2/77).

36. Hâmid b. Alî b. İbrâhîm el-İmâdî (v. 1150/1737 Sonrası), **Kurretu Ehli'l-Hazzi'l-Ewfer**: Dâru'l-Kütub el-İlmiyye'de tasavvuf eserleri arasında 66/2445-85 B sayılı nüsha ile mevcuttur. Kitabın üzerindeki kayıtlardan 1150 yılında te'lîf edildiği ve 1157 yılında istinsah edildiği anlaşılmaktadır.¹⁴

3. İbn Arabî'nin Eserleri Üzerine Yazılan Şerh ve İhtisar Çalışmaları:

Bu eserlerin yanında bir de Fütûhat-ı Mekkiye'nin bazı bölüm ve konularını açıklamak üzere yazılmış şerh eserleri, ayrıca herkesin istifadesine sunmak amacıyla Fütuhât'ı özetleyen

¹⁴ Bu kitapların listesi ve nüshaları hakkında fazla bilgi için bkz: Osman Yahya, Mukaddime, "el-Mukaddemât Min Kitâbi Nassi'n-Nüsûs fî Şerhi Füsûsi'l-Hikem", Tasnif: Şeyh Seyyid Haydar Amulî, Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, Beyrût, 2005, 14-48; Ahmed b. Salih b. Ahmed Bilhamr, *Tahkiku'l-Kavli'l-Münbi*, (Yüksek Lisans Tezi), Camiatü Ümmi'l-Kura, Külliyyetu'd-Da've ve Usûli'd-Din, Mekke, 2008, s. 81-83.

ihhtisar eserleri de vardır. Burada bunlardan birkaç tanesinin adını TDV İslam Ansiklopedisinden nakletmekle yetineceğiz:

“el-Fütûhât’ın tam bir şerhi yoktur. Abdülkerim el-Cilî’nin *Şerhu müşkilâti’l-Fütûhâti’l-Mekkiyye* adlı eseri 559. bölüm üzerine bazı açıklamalardan ibarettir. Hint ulemâsından Muhibbullah Allahâbâdî’nin belirli bir sıra takip etmeden yazdığı Farsça bir şerhin sadece II. cildi günümüze ulaşmıştır (Chittick, MW, s. 228-241). Eserin bazı güç bölümlerini Mîr Seyyid Abdülevvel’in şerhettiği rivayet edilir (S. A. A. Rizvi, II, 57). Muhammed el-Bâlî el-Eş‘arî mukaddimedeki birkaç sözünü (Berlin Königlichchen Bibliothek, nr. 2875), Abdullah Bosnevî, *Risâle fî neş‘eti’l-insâniyye* adıyla el-Fütûhât’ın 6. bölümünü (İÜ Ktp., AY, nr. 3164, vr. 16^b-19^b) ve Enfesü’l-vâridât adıyla da ilk cümlesi olan “el-ğamdü li’llâhi’llezî evcede’l-eşyâ’e ‘an ‘ademihî” ibaresini (Süleymaniye Ktp., Yahyâ Efendi, nr. 2864, s. 38-54) şerhetmiştir. Şeyh Ömer Gürânî *Şerh-i Müntehabât-ı Fütûhât-ı Mekki* adıyla eserin bazı bölümlerini Türkçe, kısmen de Arapça olarak şerhetmiş, Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin bu şerhi istinsah ederken yer yer derkenara hâşiyeler düşmüştür (İÜ Ktp., AY, nr. 7469). Sarı Abdullah Efendi, el-Fütûhât’ın esas olarak 309. bölümünde ve diğer bazı bölümlerinde yer alan melâmete dair konuları *Mir’âtü’l-asfiyâ’ fî şifâti melâmiyyeti’l-ahfiyâ’* adıyla şerhetmiş, bu eser *Mirkâtü’l-evliyâ* adıyla Türkçe’ye çevrilmiştir. Seyyid Nigârî’nin *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye’ye Tavzîhât* adlı Türkçe bir kitabı olduğu söyleniyorsa da (İbnülemin, IV, 1209) bugüne kadar böyle bir esere rastlanmamıştır. İsmâil Hakkı Bursevî’ye veya Niyâzî-i Mısri’ye atfedilen *Lübbü’l-lüb* adlı risâle el-Fütûhât’ın “hazerât-ı hams” ile ilgili bölümlerinin tercüme ve şerhinden ibarettir. el-Fütûhât’ın “*Hutbetü’l-kitâb*” adlı ilk cüzü Emîr Abdülkâdir el-Cezâirî tarafından şerhedilmiştir (DTCF Ktp., İsmail Saib Sencer, nr. 5147). Mevlevî şeyhi Alemî Dede’nin de el-Fütûhât’ın bazı yerlerine şerh yazdığı rivayet edilmektedir (Osmanlı Müellifleri, I, 49). Ayrıca Beyazıt Devlet (Veliyyüddin Efendi, nr. 1815, 1821, 3231) ve Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi (İsmail Saib Sencer, nr. 1601) kütüphanelerinde el-Fütûhât’ın bazı bölümlerine yapılmış kısmî şerhler vardır. Yakın dönemde Nihat Keklik eserindeki konuları felsefî açıdan tahlil eden geniş bir çalışma yapmıştır (Bir Misdak Olarak el-Futuhâtü’l-Mekkiyye, I-II, 2. bs., Ankara 1991). İbnü’l-Arabî’nin havassü’l-havassın akîdesini anlattığı bölümde pek tafsilât vermediğini söyleyen çağdaş Mısır meşâyihinden Şeyh Muhyiddin et-Tugnî bu kısma altmış bölümlük bir tekmile yazmıştır (*Tekmiletü Fütûhâti’l-Mekkiyye*, I-II, Beyrut 1994). Bunların yanı sıra eserde yer alan birçok şiir müstakil şerhlere konu olmuştur. Meselâ, “Künnâ ħurûfen ‘âliyen” ile başlayan beyit Cendî, Molla Fenârî, Abdurrahman el-Bistâmî, Celâleddin ed-Devvânî, Ulvân el-Hamevî gibi âlimler tarafından şerhedilmiştir. “Bi-

kuvveti ‘ayni’ş-şühûd” ibaresiyle başlayan beyti Dâvûd-i Kayserî, “Huẓtû lüccete bahre’l-enbiyâ” ibaresiyle başlayan beyti Celâleddin ed-Devvânî, “Lenâ min emrihî rûhün ve cismün” ibaresiyle başlayan beyti Tecelliyât-ı Berkıyye adıyla Osman Fazlı Atpazarî, “Subhâne men ezhere’l-eşyâ’e” ibaresiyle başlayan beyti (Ali el-Kârî’nin İbnü’l-Arabî’yi tekfir ettiği beyit) Miftâh-ı Vücûd adıyla Salâhî Efendi, “er-Rabbü Hakkun ve’l-‘abdü Hakkun” ibaresiyle başlayan beyti Risâletü’l-fethi’l-mübîn adıyla Abdullah el-Hâlidî, yine aynı beyit Cemâl-i Halvetî ve ismi bilinmeyen bir kişi tarafından, “Zanentü zunûnen” ve “Felevlâhu felevlânâ” ibareleri ise Muhammed Nûrû’l-Arabî tarafından şerhedilmiştir. el-Fütûhât’ın şerhinden ziyade ihtisarlari yapılmıştır. Çeşitli kütüphanelerde *Kıta ‘ât mine’l-Fütûhât* veya *Müntehabât mine’l-Fütûhât* adı altında kayıtlı pek çok seçme vardır. Bunların en meşhurları Abdülvehhâb eş-Şa‘rânî’nin *el-Yevâkît ve’l-cevâhir’i* ve bunun da ihtisarı olan *el-Kibritü’l-ahmer’idir*. Yine aynı müellif *Levâkıhu’l-envâri’l-kudsiyye* adını verdiği bir ihtisar çalışması daha yapmıştır. Hüseyin el-Beytimânî *Mülahhâşu ‘ulûmi’l-Fütûhât*, Abdülmuhsin b. Muhammed *el-Müntehab mine’l-Fütûhât* adıyla birer muhtasar eser hazırlamışlardır. Abdülganî en-Nablusî de *Sevâti’u’l-envâri’l-kudsiyye* adını verdiği bir ihtisar çalışması yapmıştır. Nakşî şeyhlerinden Hüseyin Hâmid Efendi’nin *Şafvetü’l-Fütûhâtı’l-Mekkiyye* adıyla bir telhisi vardır (İÜ Ktp., AY, nr. 3173). Şeyh Ömer Gürânî’nin *Şerh-i Müntehabât-ı Fütûhât-ı Mekki* adlı eseri aynı zamanda bir telhis sayılır. Gürânî’nin *Vâridât* adlı eserinde de el-Fütûhât’tan bazı parçaların tercümelere yer almaktadır (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3010). Ahmed Diyarbekrî adlı bir kişi el-Fütûhât’a bir indeks hazırlama teşebbüsünde bulunmuştur (Süleymaniye Ktp., Dügümlü Baba, nr. 329).”¹⁵

4. Çağımız Müelliflerince İbn Arabî Hakkında Yazılmış Eserler¹⁶

İbn Arabî hakkında çağımızda da birçok eser yazılmıştır. Özellikle Osmanlının son dönemi ve Cumhuriyetin başında İbn Arabî’ye özel ilgi duyan yerli ve yabancı birçok ilim adamı tezahür etmiştir. Bunlar İbn Arabî’yi asrımızın getirdiği yeni bilimsel ve akademik metodoloji çerçevesinde de ele almışlar, onun görüşlerinin dini, kelâmî, irfânî ve felsefî kaynaklarına değinmişler, diğer dinlerin mistik anlayışı ve irfan tasavvurlarıyla karşılaştırmışlar, felsefe ilmi açısından dayandığı kökenlerine inmeye çalışmışlar, eski ve yeni felsefî akım ve ekollerle mukayesesini yapmışlar ve böylece elimize zengin ve geniş bir

¹⁵ Bkz. Mahmud Erol Kılıç, “*El-Fütûhâtül -Mekkiyye*” TDV İslâm Ansiklopedisi, TDV Yayınları, , İstanbul, 1996, 13/254/255.

¹⁶ Bu başlık altındaki bilgiler Mahmud Erol Kılıç, “*İbnü’l-Arabî, Muhyiddin*”, TDV İslâm Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul, 1999, 20/493-516’dan özetlenerek ve tasnif edilerek nakledilmiştir. Lüzum görülen birkaç isim de tarafımızdan eklenmiştir. (<https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-arabi-muhyiddin#1> (04.10.2018)).

literatürün geçmesini sağlamışlardır. Burada hepsine işaret etme imkânımız bulunmadığından, örnekleme bağlamında bir nebze işaret etmeye gayret göstereceğiz.

4.1. Osmanlı Dönemi ve Cumhuriyet'in Başında Yazılmış Eserler:

1. İbn Âbidîn, **Reddü'l-muhtâr** (trc. Ahmed Davudoğlu), İstanbul 1983, IX, 43. (Burada İbn Arbi hakkında sorulan sorulara yönelik cevaplar da verilmiştir.)

2. Dâvûd-i Kayserî, (ö. 751/1350), **Maṭla'u huşûşi'l-kilem fî me'ânî Fuşûşi'l-hikem**, Tahran 1991.

3. Bursalı Mehmed Tâhir, **Terceme-i Hâl ve Fezâil-i Şeyh-i Ekber Muhyiddîn Arabî**, İstanbul 1329.

4. M. Ali Ayni, **Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim**, İstanbul 1329.

5. Ömer Ferit Kam, **Vahdet-i Vücûd**, İstanbul 1331. Aynı eser, **İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi** adıyla da bastırılmıştır. (haz. Mustafa Kara), İstanbul 1992.

6. İsmail Fennî Ertuğrul, **Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddin-i Arabî**, İstanbul 1928. Aynı eser **Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî** adıyla da bastırılmıştır. (haz. Mustafa Kara), İstanbul 1991;

7. Cavit Sunar, **Vahdet-i Şuhûd-Vahdet-i Vücûd Meselesi**, Ankara 1960

8. Ahmed Avni Konuk, **Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi** (nşr. Mustafa Tahralı – Selçuk Eraydın), İstanbul 1987-92; a.mlf., **Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi** (haz. Mustafa Tahralı), İstanbul 1991.

9. Şemseddin Yeşil, **Şeyh-i Ekber Muhyeddin-i Arabî Hakikatı Nasıl Anlatıyor**, İstanbul 1987.

10. M. Kemal Pilâvoğlu, **Büyük Veli Muhiddini Arabî**, Kevser Yayınevi, İstanbul, 1973.

11. Semra Ögel, **Anadolu'nun Selçuklu Çehresi**, İstanbul 1994, s. 100-108.

4.2. İlahiyat Fakülteleri ve Diğer Fakültelerde Yazılmış Akademik Çalışmalar:

1. Nihat Keklik, **Muhyiddîn İbnü'l-Arabî: Hayâtı ve Çevresi**, İstanbul 1966; a.mlf., **İbnü'l-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları için Misdak Olarak el-Fütûhât el-Mekkiyye**, Ankara 1990.

2. Mustafa Kara, **İbn Teymiye'ye Göre İbn Arabî** (doktora tezi, 1983), UÜ İlahiyat Fakültesi.
3. Hüseyin Atay, **“İlmi Bir Tenkit Örneği Olarak İbn Kemal Paşa'nın Muhyiddin b. Arabi Hakkındaki Fetvâsı”**, Şeyhülislâm İbn Kemal Sempozyumu, Ankara 1986, s. 263-277.
4. Ahmet Yaşar Ocak, **“Osmanlı Tasavvufi Düşüncesi”**, Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, İstanbul 1988, II, 186-189.
5. Süleyman Uludağ, **İbn Arabî**, Ankara 1995.
6. Mahmud Erol Kılıç, **Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri (Vücûd ve Merâtibü'l-Vücûd)** (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., **“Ekberiyeye”**, DİA, X, 544-545.
7. Selçuk Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, İfav Yay., İstanbul, 1994. (s. 261-296).
8. Mustafa Tahralı, **“Muhyiddin İbn Arabi ve Türkiye'ye Te'sirleri”**, Endülüs'ten İspanya'ya, Ankara 1996, s. 69-78.
9. Ziya Gökalp, **“Muhiddin Arabi”**, Makaleler (haz. Süleyman Hayri Bolay), Ankara 1982, II, 14-20.
10. Kemalettin Yetkin, **“Muhyiddin-i Arabî ve Tasavvuf”**, AÜİFD, I (1952), s. 22-29.
11. Babanzâde Ahmed Nâim – Ahmed Hamdi Akseki, **“Şeyh Muhiddin-i Arabî Tefsirlerinde ve Yazılarında Bâtınîlik Var mı?”**, SR, X/226 (1956), s. 9-11;
13. Mehmet Bayraktar, **“İbn al-'Arabi'de 'Varlığın Birliği'nin Onto-Linguistik Analizi”**, AÜİFD, XXV (1981), s. 359-368; a.mlf., **“İbn al-'Arabi'de Oluş ve Varoluşsal Çeşitlenme”**, a.e., XXV (1981), s. 349-358.
14. Ahmed Ateş, **“Muhyiddin Arabî”**, İA, VIII, 533-555.
15. Hüsameddin Erdem, **Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi**, Ankara 1990.
16. Seyfullah Sevim, **İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbnü'l-Arabî**, İstanbul 1997.
17. Çağfer Karadaş, **İbn 'Arabî'nin İtikâdî Görüşleri**, İstanbul 1997.

18. Hüdaverdi Adam, **İbn Arabi: Kaza ve Kader**, Adapazarı 1998.

19. Ali Vasfi Kurt, **Endülüs'te Hadis ve İbn Arabi**, İstanbul 1998.

4.3. Arap Dünyasında ve Diğer İslam Ülkelerinde Yazılmış Eserler:

1. Abdülvehhâb el-Câbî, **İştlâhâtü Şeyh Muhyiddîn b. 'Arabî**, Beyrut 1990.

2. Cendî, **Şerhu Fuşûşi'l-hikem** (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Âştîyânî), Meşhed 1982.

3. Saîdüddin el-Fergânî, **Muntehe'l-medârik**, Kahire 1876.

4. Kâşânî, **İştlâhâtü's-şûfiyye; Şerhu Fuşûşi'l-hikem**, Kahire 1966.

5. Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim el-Bağdâdî, **ed-Dürrü's-semîn fi menâkıbi's-Şeyh Muhyiddîn**, Beyrut 1959. Aynı eser, **Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Menkabeleri** adıyla da bastırılmıştır. (trc. Abdulkadir Şener – M. Rami Ayas), Ankara 1972.

6. Ali b. Muhammed et-Türke, **Temhîdü'l-kavâ'id** (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Âştîyânî), Tahran 1982; a.mlf., **Şerhu Fuşûşi'l-hikem** (nşr. Muhsin Bîdârfer), Kum 1999.

7. Abdülkâdir el-Cezâirî, **el-Mevâkıf**, Cezayir 1983.

8. Mustafa Receb Hilmî, **el-Burhânü'l-ezher fi menâkıbi's-Şeyhi'l-Ekber**, Kahire 1908.

9. Seyyid Haydar Amulî, **el-Mukaddemât Min Kitâbi Nassi'n-Nüsûs fi Şerhi Füsûsi'l-Hikem**, Beyrût, 2005.

10. Mahmûd Mahmûd el-Gurâb, **el-İnsânü'l-kâmil**, Dımaşk 1980; a.mlf., **el-Fıkh 'inde's-Şeyhi'l-Ekber**, Dımaşk 1981; a.mlf., **Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî: Tercümetü hayâtihi min kelâmih**, Dımaşk 1983; a.mlf., **el-Hayâl, 'âlemü'l-berzah ve'l-mişâl**, Dımaşk 1404/1984.

11. Suâd el-Hakîm, **el-Mu'cemü's-şûfi**, Beyrut 1981; a.mlf., **İbnü'l-'Arabî ve mevlüdü luğa cedîd**, Beyrut 1991.

12. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **Felsefetü't-te'vîl: Dirâse fi te'vîli'l-Kur'ân 'inde Muhyiddîn İbn 'Arabî**, Beyrut 1983.

13. Abdülfettâh ed-Demâsî, **el-Ḥubbü'l-ilâhî fi şî'ri Muḥyiddîn İbn 'Arabî**, Kahire 1983.
14. Ali el-Karnî, **eş-Şeyḥü'l-Ekber Muḥyiddîn İbnü'l-'Arabî: Sultânü'l-'ârifîn**, Kahire 1986.
15. Muhammed Sâlim, **Miftâḥü'l-Fütûḥâti'l-Mekkiyye**, Kahire 1996.
16. Abdülbâkî Miftâh, **Mefâtîḥü Fuşûşi'l-ḥikem**, Merakeş 1997.
17. Muhammed el-Adlûnî el-İdrîsî, **Medresetü İbn 'Arabî eş-şûfiyye ve mezhebühü fi'l-vaḥde**, Dârülbeyzâ 1998.
18. Şerefeddin Horasânî, **"İbn 'Arabî"**, DMBİ, IV, 226-284.
19. Mûsâ b. Süleyman ed-Dervîş, **Resâ'il ve fetâvâ fi zemmi İbn 'Arabiyyi's-şûfî**, Medine 1990.

4.4. Batı Dünyasında veya Batı Dillerinde Yazılmış Eserler ve Çalışmalar:

1. M. A. Palacios, **El Islam Cristianizado**, Madrid 1931; a.e.: **İbn 'Arabî: Ḥayâtühü ve mezhebüh** (trc. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1965.
2. Brockelmann, **GAL**, I, 571-582; Suppl., I, 791-802.
3. H. Corbin, **Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi** (trc. R. Manheim), Princeton, 1969.
4. S. A. Q. Husaini, **The Pantheistic Monism of Ibn al-'Arabi**, Lahore 1970.
5. T. Izutsu, **The Concept and Reality of Existence**, Tokyo 1971; a.e.: **İslam'da Varlık Düşüncesi** (trc. İbrahim Kalın), İstanbul 1995; a.mlf., **Sufism and Taoism**, Los Angeles 1983; a.e.: **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar** (trc. Ahmed Yüksel Özemre), İstanbul 1998; a.mlf., **"İbn al-Arabî"**, ERE, VII, 553.
6. Bakri Aladdin, **Etude critique, comparative sur al-Bulgha Fi'l-Hikma réfutation de son attribution à Ibn 'Arabî** (doktora tezi, 1971), Sorbonne Üniversitesi.
7. Seyyed Hossein Nasr, **Three Muslim Sages**, New York 1976, s. 83-121; a.mlf., **Makaleler** (trc. Şehâbeddin Yalçın), İstanbul 1995, I, 101.

8. T. Burckhardt, **Mystical Astrology According to Ibn Arabi** (trc. B. Rauf), London 1977.

9. Masataka Takeshita, **Ibn Arabi's Theory of the Perfect Man and it's Place in the History of Islamic Thought**, Tokyo 1987; a.mlf., "An Analysis of Ibn Arabi's Inshâ' al-Dawâir with Particular Reference to the Doctrine of the «Third Entity»", JNES, XLI/4 (1982), s. 17-27; a.mlf., "The Homo Imago Dei Motif and Anthropecentric Metaphysics of Ibn Arabî in the Inshâ' al-Dawâir", Orient, XVIII, Tokyo 1982, s. 111-128; a.mlf., "The Theory of the Perfect Man in Ibn Arabi's Fusus al-Hikam", a.e., XIX (1982), s. 87-102; **Les illuminations de la Mecque / The Meccan Illuminations** (ed. M. Chodkiewicz), Paris 1988.

10. Claude Addas, **Ibn 'Arabî ou la Quête du soufre rouge**, Paris 1989; a.e.: **Quest For The Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabî**, Cambridge 1993; a.mlf., "Ibn Arabi: Le livre de la filiation spirituelle", Ayn al-Hayât: Quaderno di Studi della Tarîqa Naqshbandiyya, sy. 5, Roma 1999.

11. William C. Chittick, **The Sufi Path of Knowledge**, New York 1989; a.mlf., "Ibn Arabi and His School", Islamic Sprituality: Manifestations (ed. Seyyed Hossein Nasr), New York 1991, s. 49-79; a.mlf., **Imaginal Worlds**, New York 1994; a.mlf., **Varolmann Boyutlari** (trc. Turan Koç), İstanbul 1997; a.mlf., **The Self-Disclosure of God**, New York 1998; a.mlf., "Notes on Ibn al-Arabi's Influence in the Subcontinent", MW, LXXXII/3-4 (1992), s. 218-241; a.mlf., "Ebn al-'Arabî", EIr., VIII, 664-670.

12. Sachiko Murata, **The Tao of Islam**, New York 1992; M. Chodkiewicz, **Un océan sans rivage**, Paris 1992; a.e.: **An Ocean Without Shore** (trc. D. Streight), New York 1993; a.mlf., **Seal of the Saints** (trc. L. Sherrard), Cambridge 1993; a.mlf., "The Esoteric Foundations of Political Legitimacy in Ibn 'Arabi", Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume (ed. S. Hirtenstein – M. Tiernan), Dorset 1993, s. 190-198; a.mlf., "Le procès posthume d'Ibn 'Arabi", Islamic Mysticism Contested (ed. F. de Jong – B. Radtke), Leiden 1999, s. 93-123; a.mlf., "The Diffusion of Ibn Arabi's Doctrine", Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society, IX, Oxford 1991, s. 36-57.

13. Ralph Austin, "The Sophianic Feminine in the Work of Ibn 'Arabi and Rumi", **The Legacy of Mediaeval Persian Sufism** (ed. Leonard Lewisohn), London 1992, s. 233-245; a.mlf., "Ibn al-Arabi–Poet of Divine Realities", Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume (ed. S. Hirtenstein – M. Tiernan), Dorset 1993, s. 181-189.

14. Michael Sells, **Mystical Language of Unsayng**, Chicago 1994.
15. M. Valsan, **İslâm Mâneviyatı ve Batı** (trc. Işık Ergüden), İstanbul 1995, s. 199-205.
16. Mohsen Jahangiri, **Mohyi-al-din-Ibn Arabi**, Tahran 1997.
17. Charles-André Gilis, **Le livre des chatons des sagesse**, I-II, Beyrut 1998.
18. S. Hirtenstein, **The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn ‘Arabi**, Oxford 1999.
19. G. Elmore, **Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn al-‘Arabi’s Book of the Fabulous Gryphon**, Leiden 1999.
20. Alexander D. Knysh, **Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition**, New York 1999.
21. R. Keiner, **“Ibn al-Arabī and the Qabbalah: A Study of Thirteenth Century Iberian Mysticism”**, Studies in Mystical Literature, II/2, Taipei 1976, s. 26-52.
22. J. W. Morris, **“Ibn Arabi and His Interpreters”**, JAOS, CVI/3-4 (1986), s. 539-756; CVII/1 (1987), s. 101-119.
23. Franz Rosenthal, **“Ibn Arabī Between ‘Philosophy’ and ‘Mysticism’”**, Oriens, XXXI, Leiden 1988, s. 1-35.
24. Victorio R. Holbrok, **“Ibn Arabi and Ottoman Dervish Traditions: The Melâmî **Supra-order**”**, Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society, IX, Oxford 1991, s. 18-35; XII (1992), s. 15-33.
25. Paul B. Fenton, **“The Hierarchy of the Saints in Jewish and Islamic Mysticism”**, a.e., X (1991), s. 12-34.
26. Hamid Algar, **“Reflections of Ibn Arabi in Early Naqshbandī Tradion”**, a.e., X (1991), s. 45-46.
27. Roger Deladrière, **“The Dīvān of Ibn Arabī”**, a.e., XV (1994), s. 50-56.
28. Gerald Elmore, **“New Evidence on the Conversion of Ibn al-Arabi to Sufism”**, Arabica, XLV, Leiden 1998, s. 50-72.
29. L. V. B., **“Sufism”**, EJd., XV, 486-487.

30. Ebü'l-Alâ Afîfî, **The Mystical Philosophy of Muhyid din-Ibnul Arabi**, London 1964, s. 163; a.e.: **Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi** (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1975.

31. Osman Yahyâ, **Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabî**, Damas 1964; a.e.: **Mü'ellefâtü İbn 'Arabî**, Kahire 1992.

4.5. Doktora ve Yüksek Lisans Tezleri (1995-2018 Yılları):

<u>Tez No</u>	<u>Yazar</u>	<u>Yıl</u>	<u>Tez Adı (Orijinal/Çeviri)</u>	<u>Tez Türü</u>	<u>Konu</u>
<u>511450</u>	MALEK HASSAN MAHMOUD ABDUL QADER	2018	Muhyiddin İbn Arabi'nin Yorumlarının Semiyolojik Değerlendirmesi <i>The Semiological Assessment Of Muhyiddin İbn Arabi's İnterpretations التقييم السيمياي لتأويلات محيي الدين بن عربي</i>	Doktora	Dilbilim = Linguistics ; Din = Religion ; Felsefe = Philosophy
<u>494156</u>	CANKAT KAPLAN	2017	Debating Heresy: Changing Perceptions Of Zayniyya Dervishes Toward İbn 'Arabi İn The Fifteenth Century <i>İlhadi TartışMak: 15. YüZyilda ZeyniYye TariKatı DerviŞLeriNiN İbn Arabi Hakkındaki DüŞÜNceleriNiN DeğİŞİMİ</i>	Yüksek Lisans	Tarih = History

<u>Tez No</u>	<u>Yazar</u>	<u>Yıl</u>	<u>Tez Adı (Orijinal/Ceviri)</u>	<u>Tez Türü</u>	<u>Konu</u>
<u>469716</u>	NURŞAN NOZOĞLU	2017	El-Bulğa Fi'l-Hikme' Adlı Eseri Bağlamında Muhyiddin İbn Arabi (Arabi'nin Felsefi Görüşleri) <i>Muhyiddin İbn Arabi's Philosophical Opinions In The Context Of His Work Named 'El-Bulğa Fi'l- Hikme'</i>	Yüksek Lisans	Din = Religion ; Felsefe = Philosophy
<u>437201</u>	SADIK ACAR	2016	İbn Arabi'de Miraç Fenomeni <i>Ibn Arabi İn Miraj Phenomenon</i>	Yüksek Lisans	Din = Religion
<u>429888</u>	CUMALİ KÖSEN	2016	İbn Arabi'nin Epistemolojisinde Akıl Ve Keşf <i>Reason And Kashf İn The Epistemology Of İbn Arabi</i>	Yüksek Lisans	Din = Religion ; Felsefe = Philosophy
<u>345202</u>	İLKAY ŞAMLI	2013	Kuranda Allaha Teslimiyet Olgusu Ve İbn Arabi'nin Yorumu .	Yüksek Lisans	Din = Religion
<u>349249</u>	EROL KİRAZ	2013	Bir Din Felsefesi Problemi Olarak İbn Arabi'de Kötülük	Yüksek Lisans	Din = Religion

<u>Tez No</u>	<u>Yazar</u>	<u>Yıl</u>	<u>Tez Adı (Orişinal/Ceviri)</u>	<u>Tez Türü</u>	<u>Konu</u>
			Problemi Ve Teodise <i>Ibn Arabi Evil And Teodicy As A Problem Of Religion Philosophy</i>		
<u>340228</u>	ERDAL KURT	2013	Muhyiddin İbn Arabî İle İmam Rabbâni'nin Varlık Anlayışlarının Karşılaştırılması <i>Comparison Of The Existence Comprehension Of Muhyiddin İbn Arabi And İmam Rabbani</i>	Yüksek Lisans	Felsefe = Philosophy
<u>291513</u>	MAHMUT ÇINAR	2011	Nübüvvet İnancı Bağlamında Şa'rânî'nin İbnü'l-Arabî Yorumu <i>Sharani's Commentary On İbn Arabi About Propechy</i>	Doktora	Din = Religion
<u>257320</u>	LÜTFİ BOZKALE	2009	İbn Arabî'de İnsanın Özgürlüğü Sorunu <i>The İssue Man Freedom Human İbn Arabi's Thought</i>	Yüksek Lisans	Din = Religion; Felsefe = Philosophy
<u>209218</u>	ÖZKAN ÖZTÜRK	2007	Çağdaş Türk Düşüncesinde İbn Arabî Felsefesinin Ele Alınışı <i>Evaluation Of The Philosophy Of İbn Arabi</i>	Yüksek Lisans	Din = Religion; Felsefe = Philosophy

<u>Tez No</u>	<u>Yazar</u>	<u>Yıl</u>	<u>Tez Adı (Orişinal/Ceviri)</u>	<u>Tez Türü</u>	<u>Konu</u>
			<i>İn Modern Turkish Thought</i>		
<u>204362</u>	CAHİDE DEMİRCİ	2006	İbn Arabi Ve Spinoza'da Tanrı Anlayışı <i>The God Concept Of İbn Arabi And Spinoza</i>	Yüksek Lisans	Felsefe = Philosophy
<u>186763</u>	YUSUF TURAN	2006	Muhyiddin İbn Arabi'de Mutlak Varlık <i>Absolute Being İn Muhyiddin İbn Arabi</i>	Yüksek Lisans	Felsefe = Philosophy
<u>159688</u>	MUSTAFA ÇAKMAKOĞLU	2005	Muhyiddin İbnü'l-Arabi'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi, Marifetin İfadesi Sorunu <i>The Relation Between Language And 'Haqiqah' (Truth) According To Muhyiddin İbn Arabi, Teh Problem Of Expressing 'Marifah' (Gnosis)</i>	Doktora	Din = Religion
<u>190085</u>	TAHİR ULUÇ	2005	İbn Arabi'de Mistik Sembolizm <i>The Mystical Symbolism Of İbn Al-Arabi</i>	Doktora	Din = Religion

<u>Tez No</u>	<u>Yazar</u>	<u>Yıl</u>	<u>Tez Adı (Oriijinal/Ceviri)</u>	<u>Tez Türü</u>	<u>Konu</u>
<u>143711</u>	AHMET TUNÇ DEMİRTAŞ	2004	İbn Arabi'de Varlığın Birliği (Vahdet-İ Vücut) Felsefesi <i>Ibn Arabi's Philosophy Of Oneness Of Being</i>	Yüksek Lisans	Felsefe = Philosophy
<u>136954</u>	FEVZİ YİĞİT	2003	İbn Arabi Metafiziğinde İnsanın Yeri <i>The Place Of Human İn The Metaphysics Of İbn Arabi</i>	Yüksek Lisans	Din = Religion; Felsefe = Philosophy
<u>133640</u>	HÜMEYRA HAMZAOĞLU	2003	Muhyiddin İbnu'l Arabi'nin Ez-Zehairu'l A'lak Fi Şerh-İ Tercümani'l-Eşvak Adlı Eserinde İlahi Aşk Sembolizması <i>Divine Love Sembolsm İn The Book Ez-Zeharu'l- A'lak Fi Şerh-İ Tercümani'l-Eşvak Of İbn Arabi's</i>	Yüksek Lisans	Din = Religion; Doğu Dilleri ve Edebiyatı = Eastern Linguistics and Literature
<u>125120</u>	FATİH ÖZGÖKMEN	2002	İbn Arabi'de Dini Tecrübe <i>Religious Experience İn Ibn Arabi</i>	Yüksek Lisans	Din = Religion
<u>74759</u>	AİMANE REGRAGUİ	1998	Muhyiddin İbn Arabi'nin (İşaratü'l-Kur'an Fi Aleml-i-İnsan) Adlı	Yüksek Lisans	Doğu Dilleri ve Edebiyatı

<u>Tez No</u>	<u>Yazar</u>	<u>Yıl</u>	<u>Tez Adı (Orijinal/Ceviri)</u>	<u>Tez Türü</u>	<u>Konu</u>
			Eserinin Tahkik Ve Edisyon Kritiği		= Eastern Linguistics and Literature
<u>62543</u>	ALİ VASFİ KURT	1997	Mağrib Ve Endülüs'de Hadis İlminin Gelişim Safhaları Ve Muhyiddin İbnu'l-Arabi'nin Hadis Kültürü <i>The Development stages of hadith in Magrib and Andalou and hadith culture of Muhyiddin İbn Arabi</i>	Doktora	Din = Religion
<u>42766</u>	SEYFULLAH SEVİM	1995	İbn Arabi'nin Tasavvufi Düşüncesinde Ma'rifet Problemi	Doktora	Din = Religion; Felsefe = Philosophy
<u>42140</u>	NECDET TOSUN	1995	İbn Arabi Öncesi Tasavvufta Halvet Ve Uzlet	Yüksek Lisans	Din = Religion

Sonuç:

İbn Arabî, İslâm tarihinde temayüz etmiş mümtaz şahsiyetlerden birisidir. Kitap yazma açısından son derece velüt bir yazar olarak görmek de mümkündür. Kendisi bir insanın ömrüne sığdırılmayacak miktarda kitap yazdığı gibi onun savunduğu görüşler ve dile getirdiği iddialar

hakkında birçok eser yazılmıştır. Bu eserlerin bir kısmı övgü, bir kısmı da yergi mahiyetlidir. Durum böyle olunca tasavvuf, kelim, tefsir, hadis ve irfan konusunda yeterli derecede uzman olmayan okuyucuların zihni karışabilmektedir. Bu nedenle söz konusu kitapları bir bütün olarak değerlendirmek gerekmektedir. Bu da İbn Arabî hakkında yazılan eserlerin genel bir taksimatının yapılmasını, böylece okuyucuların ve araştırmacıların tek taraflı çalışmalara mahkûm ve mecbur bırakılmamasını gerektirmektedir. İşte bu çalışmamızı yaparken, böyle bir hedef gözettilik. Netice itibarıyla İbn Arabî hakkında yazılan eserlerin gerçekten de büyük bir külliyyat oluşturduğunu gördük. Bu da bu külliyyatın bir araya getirilip bir “İbn Arabî Kütüphanesi” şeklinde bir kuruma bile ihtiyaç duyduğunu gösterdi. Bunun yanında, İbn Arabî'nin hayatı, eserleri, fikirleri hakkındaki çalışmaların devam edeceğini, zaman geçtikçe hakkında yazılacak kitapların, yapılacak çalışmaların artacağını söylemek için çok da ileri görüşlü olmanın gerekmediğini zikretmeliyiz.

Burada şu hususa dikkat çekmek gerekmektedir. Dünyanın muhtelif yerlerinde olduğu gibi, Türkiye Üniversitelerinde Muhyiddin İbn Arabî'nin görüş ve düşünceleri üzerine yapılan doktora ve yüksek lisans tezlerinde onun fikirleri geniş boyutlarıyla incelenmiş ve incelenmektedir. Örneğin yukarıda adını verdiğimiz tezlerden de anlaşıldığı gibi onun birçok konuyla ilgili yaptığı yorumlarının hem dini ilimler açısından değerlendirilmesi yapılmış, hem de semiyolojik değerlendirmesi yapılmıştır. Ayrıca İbn Arabî'de varlığın birliği (vahdet-i vücud) felsefesi, İbn Arabî'de miraç fenomeni, İbn Arabî'nin epistemolojisinde akıl ve keşf, Kur'an'da Allah'a teslimiyet olgusu ve İbn Arabî'nin yorumu, bir din felsefesi problemi olarak İbn Arabî'de kötülük problemi ve teodise, İbn Arabî'de insanın özgürlüğü sorunu, Muhyiddin İbn Arabî'de mutlak varlık, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre dil-hakikat ilişkisi, marifetin ifadesi sorunu, İbn Arabî'de mistik sembolizm, İbn Arabî metafiziğinde insanın yeri, İbn Arabî'de dini tecrübe, İbn Arabî'nin tasavvufi düşüncesinde Ma'rifet problemi, İbn Arabî öncesi tasavvufta halvet ve uzlet, Mağrib ve Endülüs'de hadis ilminin gelişim safhaları ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin hadis kültürü, “*el-Bulğa Fi'l-Hikme*” adlı eseri bağlamında Muhyiddin İbn Arabî (Arabî'nin felsefî görüşleri), Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin “*ez-Zehairu'l A'lak fi Şerh-i Tercümani'l-Eşvak*” adlı eserinde ilahi aşk sembolizması başlıkları altında onun farklı konulara ilişkin geliştirdiği bakış açısı, ileri sürdüğü iddiaları ve savunduğu görüş ve düşünceleri incelenmiştir.

Bazı tezlerde de Muhyiddin İbn Arabî ile İmam Rabbânî'nin varlık anlayışlarının karşılaştırılması ve İbn Arabî ve Spinoza'da tanrı anlayışı başlığı altında onun görüşleri bazen Müslüman âlimler, bazen de gayr-ı müslim filozofların görüşleri ile mukayeseli bir şekilde

tahlil edilmiştir. Yine Nübüvvet inancı bağlamında Şa'rânî'nin İbnü'l-Arabî yorumu, Çağdaş Türk düşüncesinde İbn Arabî felsefesinin ele alınışı gibi adlar altında onun dışındaki âlimlerin ona yönelik bakış açıları, yorum ve değerlendirmeleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ayrıca “*Muhyiddin İbn Arabî'nin (İşaratü'l-Kur'an fi Aleml-i'l-İnsan) adlı eserinin tahkik ve edisyon kritiği*” adlı tezde görüldüğü gibi eserlerinin tahkik ve edisyonu yapılmaya çalışılmıştır. Bu açıdan bakıldığında Türkiye’de henüz yeterli sayı ve nitelikte akademik çalışma yapılmadığını söylemek zorunda olduğumuz görülmektedir. Zira İbn Arabî’nin ele aldığı konuların sayısı, eserlerini bina ettiği argümanları, itikadi, tasavvufi, felsefi görüşlerinde takip ettiği metodoloji, Allah, evren, insan, melek, dünya ve öbür dünya gibi bir çok konuda geliştirdiği yaklaşım tarzı, ileri sürdüğü görüşleri daha tam anlamıyla araştırılmış değildir. Aynı şekilde Türkiye’nin birçok kütüphanesinde mevcut İbn Arabî’ye ait mahtut eserlerin sayısının gayet fazla olduğunu bilmekteyiz. Bunların edisyon kritiğinin yapılması bir tarafa, hangi kütüphanede hangi kitabın bulunduğunu belirten katalogların bile net olmadığı iddia edilebilir. Başka bir ifadeyle onun kütüphanelerimizde mevcut eserlerinin isim listesi bile henüz tam anlamıyla çıkarıldığını söylemenin zor olduğu açıktır. Bu nedenle ülkemizdeki araştırmacı ve akademisyenleri bu konuda birçok araştırma beklemektedir. Bütün bunlar bizlere şunu göstermektedir: İbn Arabî ile ilgili yapılan ve yapılacak araştırma ve çalışmaların ilmî ve tarihî açıdan son derece önemli olduğunu itiraf etmek gerekmektedir.

KAYNAKLAR

- Abbas Azzavi, “*Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve ğulâtu't-tasavvuf*”, el-Kitâbu't-tizkârî Muhyiddini'bni'l-Arabî, Kahire: Dâru'l-Kâtibi'lArabî li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1969.
- Kavak, A. (2016). “*Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Şam Tasavvuf Düşüncesine Tesir Kanalları ve Meşhur Takipçileri*”, Universal Journal of Theology, 1 (1), 51-73.
- Abdullah Salâhî, *Ṭavâli 'u menâfi 'i'l- 'ulûm*, İÜ Ktp., AY, nr. 3344, vr. 1^b, 2^a
- Abdurrezzak Tek, “*İbnü'l-Arabî'yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvâlar*”, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], sayı: 23, s. 281-282.
- Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *el-Kıbrîtü'l-Ahmer fî Beyâni Ulûmi'ş-Şeyh'i'l-Ekber Muhyiddîn b. Arabî*, Dâru İhyâi Tûrâsi'l-ArabîBeyrût, 2010.
- Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir Fî Beyâni Akâidi Ehl-i'l-Kebâir*, Dâru İhyai't-Tûrâs el-Arabî, 1997.

- Ahmed b. Salih b. Ahmed Bilhamr, *Tahkîku'l-Kavli'l-Münbi*, (Yüksek Lisans Tezi), Camiatü Ümmi'l-Kura, Külliyyetu'd-Da've ve Usûli'd-Din, Mekke, 2008.
- Ahmed b. Salih b. Ahmed Bilhamr, *Tahkîku'l-Kavli'l-Münbi*, (Yüksek Lisans Tezi), Camiatü Ümmi'l-Kura, Külliyyetu'd-Da've ve Usûli'd-Din, Mekke, 2008.
- Bahauddîn Muhammed b. Abdilganîy el-Beytâr ed-Dımeşkî, *Fethu'r-Rahmâni'r-Rahîm bi Makâleti'l-Cilî Abdülkerîm ve'l-Hatm İbn Arabî Muhyiddîn*, Tahk. Asım İbrahîm el-Keyyâlî, Nâşirûn, Beyrût, 2013.
- Bikâ'î, *Tenbîhü'l-Gabîy*, s. 213-217; Sehâvî, *el-Kavlü'l-Münbî*, (Belhamr Tahkiki).
- Burak Fatih Açıkgoz, “Bir Kişi İki Şahsiyet: İbnü'l-Arabî”, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Yıl: 2013/1, Sayı:17, s. 143-169.
- Celâluddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *Tenbîhü'l-gabî fi tebrî'eti İbni'l-'Arabî* (nşr. A. Hasan Mahmûd), Kahire 1990.
- Davud Kayserî, *Şerhu Füsûsi'l-Hikem*, 2/4;
- Ebû Yahya Zekerîya el-Ensârî, *Esna'l-metâlib şerhu ravzi't-tâlib*, tahk.: M. Muhammed Tamir, Ferid Kam, *Vahdet-i Vücûd*, DİB Yay. Ankara.
- Hür Mahmut Yücer, “Kitap Tanıtım Ve Değerlendirmeleri”, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], sayı: 23, s. 701-706.
- Hüsamettin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücud Mukayesesi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990.
- İhsan Kara, “İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf İstilahlarına Etkisi ve Seyyid Mustafa Rasim Efendi'nin İstilâhât-İ İnsân-ı Kâmil'i Örneği”, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], sayı: 23, s. 585.
- İsa Çelik, “İmam Rabbânî Perspektifinden İbnü'l-Arabî'ye Tenkidî Bir Yaklaşım”, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], sayı: 23, s. 153-154.
- Kadir Özköse, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin İbn Rüşd ile Görüşmesi”, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], sayı: 23, s. 223-224.
- Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-Hak fi İhtiyâri'l-Ahak*, Haz. Orhan Şaik Gökyay, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1972.
- M. Kemal Pilavoğlu, *Büyük Veli Muhiddini Arabi*, Kevser Yayınevi, İstanbul, 1973.
- M. Mustafa Çakmaklıoğlu, “İbnü'l-Arabî'nin Marîfet Teorisi Açısından Aklın Değeri”, Manas Journal of Social Studies (MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi), 2016 Cilt: 5 Sayı: 3 s. 140-142.

- Mahmud Erol Kılıç, "*İbnü'l-Arabî, Muhyiddin*", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1999, 20/493.
- Mahmud Erol Kılıç, "*El-Fütühâtül -Mekkiyye*" TDV İslâm Ansiklopedisi, TDV Yayınları, , İstanbul, 1996, 13/254/255.
- Mahmud Erol Kılıç, "*İbn-İ Arabî'yle "Zaman'ın Ruhunu Okumak"*", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), [2009], sayı: 23, ss. 54.
- Mehmet Bayraktar, "*Davûd-ı Kayserî*", TDV İslam Ansiklopedisi, 1994, İstanbul, 9/34-35. (<https://islamansiklopedisi.org.tr/davud-i-kayseri> (05.10.2018)).
- Metin Yasa, "*İbn Arabî'nin „Arada Olma"yı Anlatımı*", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], sayı: 23, s. 92.
- Muhammed b. Abdirrahman es- Sehâvî, *el-Kavlu'l-Münbî An Tercemeti Bin Arabî*, tahk. Halid b. El-Arabî Müdrik, Câmîatu Ümmi'l-Kura Külliyyetu'd-Da'va ve Usûli'd-Din (Master Tezi), Mekke, 1322.
- Muhammed b. Muhammed b. Hamîdu'd-Dîn el-Mekkî, *el-Fazlü'l-vehbî fî tercümeti'l-Cânibi'l-garbî* (trc. Mirzâzâde Ahmed Neylî), Süleymaniye Ktp., Uşşâkî Tekkesi, nr. 1352.
- Muhammed b. Muhammed b. Hamîdu'd-Dîn el-Mekkî, *el-Fazlü'l-vehbî fî tercümeti'l-Cânibi'l-garbî* (trc. Mirzâzâde Ahmed Neylî), Süleymaniye Ktp., Uşşâkî Tekkesi, nr. 1352.
- Muhyiddin İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, terc. Abdülhalim Şener, Sufi Kitap Yayınları, İstanbul, 2015.
- Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Evrâdü'l-Usbûiyye*, İstanbul ts, s.43; Kılıç, İbnü'l-Arabî, Muhyiddin', *DİA*, XX, s.506.
- Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 373.
- Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Mu'cemu Istilâhâti's-Sûfiyye*, tahk.: B.Abdülvehhâb el-Câbî, Beyrut 1411/1990.
- Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Resâilu İbn Arabî*, thk. Muhammed İzzet, Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire, tsz.
- Niyâzi-i Mısırî, *Risâle-i Es'ile ve Ecvibe-i Mutasavvifâne*, Atıf Efendi Ktb. No: 1400, vr. 9a.
- Orhan F. Köprülü, Mustafa Uzun, "*Akşemseddin*", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1989, 2/299-302. (<https://islamansiklopedisi.org.tr/aksemseddin> (04.10.2018)).
- Osman Yahya, Mukaddime, "*el-Mukaddemât Min Kitâbi Nassi'n-Nüsûs fî Şerhi Füsûsi'l-Hikem*", Tasnif: Şeyh Seyyid Haydar Amulî, Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, Beyrût, 2005.

- Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Neseîyye*, tahk. Mer'î Hasan er-Reşîd, Dâru Nuri's-Sebâh, Beyrût, 2012.
- Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tariikatler*, İfav Yay., İstanbul, 1994.
- Seyit Avcı, “*Keşif Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi*”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IV (2004), Sayı: 4, s. 168-169.
- Seyyid Haydar Amulî, *el-Mukaddemât Min Kitâbi Nassi'n-Nüsûs fî Şerhi Füsûsi'l-Hikem Li Muhyiddîn İbnü'l-Arabî*, Müessesetu't-Târîhü'l-Arabî, Beyrût, 2005.
- Süleyman Uludağ, “*Ferîd Kâm ve Vahdet-i Vücûd Adlı Eseri*”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], Sayı: 23, s. 27-28.
- Şeyh Mekki, *İbn Arabî Müdafaaanesi*, Harf Yay., Terc. Ahmet Neyli, Haz. Halil Baltacı, İstanbul, 2011.
- Şeyh Ömer ed-Dımaşkî, *el-Fethu'l-mübîn fî reddi i'tirâzi'l-mu'terizîn 'alâ Muhyiddîn*, Kahire 1304.
- Şeyh-i Mekkî, *el-Cânibü'l-garbî fî halli müşkilâti's-şeyh Muhyiddîn İbn 'Arabî* (nşr. Necîb Mâyil-i Herevî), Tahran 1364 hş.; a.e.: *el-Fazlü'l-vehbî fî tercümeti'l-Cânibi'l-garbî* (trc. Mirzâzâde Ahmed Neylî), Süleymaniye Ktp., Uşşâkî Tekkesi, nr. 1352.
- Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Füsûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, terc. Ahmed Yüksel Özemre, Kanüs Yay., İstanbul, 2005.
- William Chittick, “*Merkezî Nokta: İbn Arabî Ekolünde Sadreddin Konevî'nin Rolü*”, Çev: Betül Güçlü, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), [2009], sayı: 23, ss. 669-684.
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/aksemseddin> (04.10.2018).
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/davud-i-kayseri> (05.10.2018).
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-arabi-muhyiddin#1> (04.10.2018).

ÇAĞDAŞ İSLAMİ FİNANSAL BİR KAVRAM OLARAK “DAMÂN EL-CİDDİYE” ve ŞER’Î NİTELİĞİ

"DAMÂN AL-CİDDİYE" AS A CONTEMPORARY ISLAMIC FINANCIAL CONCEPT AND ITS EVALUATION FROM SHARIAH PERSPECTIVE

Doç. Dr. Şahban YILDIRIMER

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Dini İlimler Fakültesi

İslam Hukuku Anabilim Dalı

sahban.yildirimer@asbu.edu.com

Atıf Gösterme: YILDIRIMER, Sahban, (2019), Çağdaş İslami Finansal bir Kavram Olarak “Daman El-Ciddiye” ve Şer’î Niteliği, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 2019 (4), 35-44.

Geliş Tarihi:	Özet: İslam ekonomisi ve finansal sistemine ilişkin çağdaş ifade ve yaklaşımlarda mümkün oldukça klasik fıkıh literatüründe kullanılan teknik dil ve ifadelerin kullanılmasında belirgin bir hassasiyetin olduğu görülmektedir. Hatta içerik olarak da fikihi birikime sadık kalmaya özen gösterilmektedir. Buna rağmen klasik dönemde olmayan çeşitli yöntem ve teknikleri ifade için farklı kavramların kullanıldığı görülmektedir. Çalışmamızın konusunu oluşturan “damân el-ciddiye” kavramı bunlardan biridir. Bu çalışmada klasik fıkıh literatüründe yer almayan bu kavramın hem içerik hem de şer’î niteliği incelenecektir.
1 Nisan 2019	
Kabul Tarihi:	Anahtar Kelimeler: <i>İslam hukuku, İslami finans, Fıkıh, Daman el-ciddiye</i>
24 Haziran 2019	

© 2019 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Abstract: It appears that there is an obvious sensitivity towards contemporary expression and approach to Islamic economics and financial system regarding the use of the technical language and expressions used in the classical fiqh literature. In fact, care is taken to remain faithful to the fiqh literature. However, it is seen that different concepts are used to express various methods and techniques which are not in the classical period. The concept of "daman al-ciddiye", which constitutes the subject of our work, is one of them. In this study, this concept, which is not included in the classical period fiqh literature, both as content and as shariah perspective will be examined

Keywords: *Islamic law, Islamic finance, Fiqh, Daman al-ciddiye*

GİRİŞ

Sözlükte "artma, kar, ticari kazanç" anlamındaki *ribh* kökünden türeyen ve "kazandırma, kar hakkı tanıma" manasına gelen murabaha terim olarak, bir malın alış fiyatı veya maliyeti üzerine belirli bir kar konarak satılmasını ifade eder.¹ Özgün İslami finansman

¹ Burhanuddin Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi Bekr el-Merginânî, el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî, Elif Ofset, İstanbul 1991, c. III, s. 56. İbrahim Kâfi Dönmez, "Murâbaha" *DİA*, c. 31, s. 148.

biçimi olarak ön plana çıkan murabaha kısaca, peşin alım vadeli satım işlemi olarak tanımlanmıştır.² Murabaha sözleşmesine dayalı finansal işlemler katılım bankacılığı yapan kurumlar için en önemli finansal modellerden biridir. Bu model kimi İslami bankaların toplam işlem hacminin %80'lik kısmını oluşturmaktadır. Bu sözleşme sürecinde müşteri kaynaklı meydana gelebilecek muhtemel zararlar teoride ve pratikte bu kurumları bir arayışa yönlendirilmiştir. Bilindiği gibi murabaha sözleşmesi sürecinde iki aşama vardır. İlki bankanın müşterinin uygun gördüğü ürünü alması, diğeri de bankanın bu ürünü belli bir kârla müşteriye satmasıdır. Müşteri almak istediği ürünü bankaya sunar, ardından da banka bu ürün hakkında piyasa araştırması yapar ve tarafların anlaşması üzerine banka bu ürünü peşin alır ve belli bir kârla genellikle vadeli olarak müşteriye satar. Murabaha sözleşmesine dayalı ürünün alınması ve belli bir kâr eklemesi ve belli bir vade ile satılmasında banka açısından belki de en önemli sıkıntı müşteriye satmak üzere aldığı bir ürünün müşteri tarafından alınmamasının doğuracağı sıkıntıdır.

Banka açısından ön görüşme süreci olarak tanımlayabileceğimiz bu aşama banka için iki açıdan masraflıdır. İlki henüz akit yapılmamışken başka bir ifadeyle banka bir alan araştırması yaparken hem kaynak hem zaman harcamasının bir bedeli olacaktır. Kişinin bu aşamada malı almaktan vazgeçmesinin bankaya bir maliyeti olacaktır ki genellikle banka bunu ilk aşamada ücretlendirmemektedir. Ancak müşterinin talep ettiği bir malı alırken bunu müşteriye satmak için almaktadır. Oysa müşteri bu malı alıp almamakta muhayyerdir. Bundan dolayı finans kurumları bu muhtemel zararı karşılayacak bir formül ihdas ederek bundan kurumsal olarak zarar etmemeyi hedeflemektedir. Çünkü bu süreç ahlaki ve dini anlamda müşterinin vaadine dayanır.³ Ancak bu süreç sona erdiğinde hukuki anlamda bağlayıcılığı olan bey' akdi gerçekleşecektir. İkinci kısım hukuki anlamda bir akit olduğu için güvencelerin yasal bir zeminde yapılmasında bir sıkıntı yoktur. Ancak ön görüşmeler vaade dayalı olduğu için bu süreçte güvence alınması sıkıntı olmaktadır. Finans kurumları müşterinin niyetinin ciddiyetini somut olarak görmek için bir yönden onu bağlayıcılık alanına taşımak istemektedir. Bu uygulama tamamen ahlaki süreç için konulmuş ya da teklif edilmiş bir öneridir. Buradaki temel

² Yusuf Dinç, "Karşılaştırmalı Katılım Bankacılığı ve Konvansiyonel Bankacılık", *İslam İktisadı ve Finansı*, (Ed: Hakan Sarıbaş), Ziraat Grup Matbaacılık, Zonguldak 2017, s. 98.

³ Faizsiz bankacılığının şer'î zemini teorik olarak, ahlaki bir normun hukuki bir norma dönüşüp dönüşmeyeceği ile ilgilidir. Bu konu üzerinde yapılan tartışmalarda temel soru şudur: Ahlaki/dini nitelikteki vaad bağlayıcı mıdır? Konu üzerinde gerek bireysel gerek kurumsal olarak görüş belirtenler farklı delillerden hareketle görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır. Vaadin bağlayıcılığı konusunda, lehte ve aleyhte tüm görüşleri müstakil bir eserde bir araya getiren Yusuf el- Kardâvî; vaadin bağlayıcı olmasının gereğini savunmuştur. Yusuf el Kardâvî, *Bey'u'l-Murâbaha li'l-Emr bi's-Şirâ*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1998, s. 77

nokta dini ve ahlaki bir konunun hukuki bağlayıcılık düzeyine çıkarılmasının imkânı meselesidir.

İslam hukukçuları, vaadin bağlayıcılığı ya da vaadi ifa etmenin hükmünü; kazâen ve diyâneten şeklinde ikili bir tasnif çerçevesinde ele almışlar, temel yönelim olarak Maliki ekolünün görüşüne binaen vaadin ikinci ve üçüncü kişilerin zararına sebep olması durumunda hukukî açıdan bağlayıcı olacağı kanaatine varmışlardır.⁴

A. KAVRAMSAL ANALİZ

Damân el-ciddiyye كَضْمَانُ الْجِدِّيَّة kavramı terkip olarak “damân” ve “ciddiye” kelimelerinden oluşmaktadır: Damân kelimesi; “damine” fiilinin mastarı olup “*tazmin ve ödeme mükellefiyetini üstlenmek demektir.*” Ciddiyye kelimesi ise; “cedde” fiilinin masdarı olup dilimizde de kullanılan “*ciddiyet*” anlamına gelmektedir. Istilâhî olarak: “İslami finans kurumlarının, müşterilerinin bu kurumlar aracılığı ile herhangi bir malı satın alması yönündeki vaadinde ciddi olduğunun bir göstergesi olarak müşterilerinden aldığı güvence bedelidir. Başka bir tanımda ise; “müşterinin vadinin güvencesi olarak ödediği ve vadinde caydığında oluşacak zararın karşılanması için verilen meblağa denir.

AAOIFI standartlarında bu kavramın yerine “hâmiş el-ciddiyye” هَامِشُ الْجِدِّيَّة ifadesi kullanılmış (AAOIFI Shariah Standard SS No. 8) ve şu şekilde tanımlanmıştır: “İslami finans kurumlarının murabaha işlemlerinde müşterinin bir ürünü satın almak üzere bankaya talimat vermesi durumunda bağlayıcı nitelikteki bu vaadinde kararlı olduğunun güvencesi olarak verilen meblağa denir ki, kişinin bu vaadinden dönmesi durumunda oluşacak zarar bu meblağdan karşılanır.” (AAOIFI SS No.37)

B. GÜVENCE BEDELİ’NİN KAPORA İLE KARŞILAŞTIRILMASI

Kaparo, günümüzdeki yaygın şekliyle; her hangi bir sözleşme yapılırken, taraflardan birinin diğerine işten caymayacağını belirtmek amacıyla önceden verdiği güvence parasıdır. İslam hukukçuları kaporayı ifade etmek için; ‘ayn’ harfinin fetha ve zamme harekelisi olarak iki şekilde okunabilen arbûn / عَرْبُون ve urbûn / عُرْبُون kavramlarının her ikisini de kullanmışlardır.⁵ Günlük kullanımda ise; müşterinin bayiye, ürünü aldığı zaman fiyattan düşeceği, vazgeçtiğinde ise bayiye kalacağı ön ödeme olarak tarif edilmiştir.

Kapora ile incelemekte olduğumuz güvence bedeli arasında kısmi bir benzerlik söz konusudur. Bundan dolayı olsa gerek kimi klasik İslam hukukçuları bu bedeli “kapora” olarak

⁴ Mustafa Demiray, “Vaad”, *DİA*, c. 42, s. 403-404.

⁵ Muhammed Ravvas Kal’acî - Hamid Sâdık Kunebybî, *Mu’cemu Luğati'l-Fukahâ*, Dâru’n-Nefâis, Beyrut 1985, s. 308.

nitelendirmişlerdir. Ancak bu bedelin kaporadan farklı olduğu hususunda konunun uzmanı muasır İslam ekonomist ve finansçıları arasında neredeyse bir konsensüs oluşmuştur. Öncelikle İslam hukukçularının kapora konusundaki yaklaşımlarını ortaya koyup, daha sonra aralarındaki farklılığa işaret etmemiz daha uygun olacaktır. İslam hukukçularının kaporanın hükmüne ilişkin yaklaşımlarını iki grupta toplayabiliriz.

- a. Alınması sahih olan kapora: Bu kapora bir nevi ücretin bir kısmını peşin vermek gibidir. Müşteri alacağı ürün konusunda kesin karar verdiğinde eldeki kapora toplam ücretten düşürülür. Müşterinin alışverişten vazgeçmesi halinde ise kaporanın tümü müşteriye geri ödenir.⁶
- b. Alınması batıl olan kapora: Bu kaporada müşteri alacağı ürün konusunda karar verdiğinde kapora miktarı toplam ücretten düşürülür. Müşteri ürünü almaktan vazgeçtiğinde ise kapora satıcıda kalır. Çünkü satıcı ürününü bir başkasına satmaktan alıkonulmuştur. Bir yönüyle muhtemel kardan zarar edilmiştir.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki ilk maddedeki kapora konusunda bir tartışma söz konusu değildir. Burada ikinci madde üzerinden bir karşılaştırma yapmak gerekir. Çünkü güvence bedeli olarak nitelendirdiğimiz bedel ile kaporanın en temel farkı güvence bedelinden sadece zarar düşürülmektedir. Geri kalan kısım müşteriye iade edilmektedir. Oysa kaporada müşteri vazgeçtiği anda bayi ister zarar etsin ister etmesin kapora bedelinin tümü kendisinde kalmaktadır. Ayrıca güvence bedelinde finans kurumu fiili zarar olarak nitelendirdiği miktarı karşı tarafa tümüyle ödemektedir. Herhangi bir şekilde bu hususta kendisine ait bir pay takdir etmemektedir.

Günümüz uygulamalarına baktığımız zaman bu iş ve işlemlerde genellikle müşteri lehine olacak şekilde hukuki düzenlemeler yapılmakta; müşterinin dilediği zaman vazgeçebilme hakkı saklı kalmakta ve bu tür zararlarda satıcı kişi ve kurum sorumluluk taşımaktadır.

AAOIFI'nin şer'î standartlarında iki hususa sürekli vurgu yapılır. İlki "kaçırılan fırsat" gibi yoruma açık alanlar üzerinden müşterinin zarara uğratılmaması vurgusudur. Güvence bedelinde eldeki meblağa müdahale söz konusudur. Bu durum ikinci kısım ile ilgili bir alana girmiş oluyor. Ancak bundan farklılaşmak için kaporadan farklı olarak eldeki meblağın tümüne değil sadece fiili zarar oranında müdahale edileceğidir. Bu meblağ asla kuruma artı bir fark getirmeyecektir. Kurum bu meblağı karşı tarafa ödeyecektir. Oysa konu ile görüş belirten şer'îlik standardı ile

⁶ Abdurrezak Ahmed Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1954, c. II, s. 67.

ilgili görüş açıklayan tüm kuruluşlar şu konuda ittifak içindedir. Kapora herhangi bir şekilde tamamlanmış bir akitte söz konusudur. Oysa daman el ciddiye veya hamiş el ciddiye ismi altında alınan güvence bedelleri herhangi bir akdin gerçekleşme aşamasından önceki süreçte alınan bir bedeldir.

C. GÜVENCE BEDELİNİN ŞERÎ NİTELİĞİ

Güvence bedeli olarak nitelendirdiğimiz bu yeni uygulama için kimi çağdaş standart belirleyici kurumlar “damân el-ciddiye” kavramını kullanırken kimileri de “hamiş el-ciddiye” kavramını kullanmışlardır. Farklı şekilde tanımlansa da aynı uygulamayı tarif ettikleri görülmektedir. Ancak kimi standart belirleyici kurumların şer’îlik heyetleri bu uygulamayı caiz ve meşru görürken kimileri de batıl ya da caiz olmadığı yönünde kararlarını açıklamışlardır. Bu konuda yaygınlık açısından tanınan bir kurum olan AAOIFI’nin şer’îlik standartlarına baktığımız zaman bu uygulamanın meşru olduğunu ifade ettikleri görülmektedir. Gerekece olarak müşterinin cayması halinde İslami finans kurumun zararını karşılayacağı bir bedelin teminat olarak elde bulundurulması ifade edilmiştir. (AAOIFI SS No.37) Ancak Suudi Arabistan’ın ileri gelen bankalarından Bank al-Bilad’ın şer’î heyeti bu uygulamanın hiçbir surette caiz olmadığını, hangi isim altında olursa olsun finans kurumunun böyle bir bedeli müşteriden almasının meşru olmadığını ifade etmektedir. (Bank el-Bilâd, Kararı no:38) Bu kurulun bu fetvasında temel illet veya hikmetin finans kurumları karşısında müşteriyi koruma refleksi olduğunu iddia etmesi kanaatimce yadırganacak bir durumdur. Kanaatimizce bu refleksin temelindeki yanlış konvansiyonel bankaların müdüleri ile olan ilişkilerinin “İslami finans” kurumlarının müşterileri olan ilişkilerinin birebir eşleştirilmesidir. İslami finans kurumları ile bu kurumlarla iş ve işlem yapan müşterilerin temel duyarlılıkları ve buldukları temel noktanın yaptıkları iş ve işlemlerin “İslami” olarak meşru olması olduğu unutulmaktadır. Bu nedenle tarafların birer paydaş olduğu ve birinin diğerine karşı korunması gibi bir refleks içinde olunmasının bir anlamı yoktur. Zira finans kurumu ile müşteri arasındaki duygusal bağ inanç temelli ve güven odaklı bir zeminde inşa edilmektedir.

D. GÜVENCE BEDELİNİN FİNANS KURUMU NEZDİNDE İKEN Kİ HUKUKİ NİTELİĞİ

İslami finans kurumu ile müşteri yazılı bir akit gerçekleştirinceye kadar geçen sürede güvence bedeli olarak banka nezdinde tutulan bu meblağın hukuki statüsü de tartışılmıştır. Bu bedelin pasif olarak tutulması ya da aktif olarak ticari alanda kullanılması arasındaki farklılığa işaret edilmiştir. Müşterinin ödediği bu bedel kurum nezdinde vedî’emanet olarak kalabileceği gibi yatırım ortaklığı ya da kâr-zarar ortaklığı şeklindeki bir akitle iki tarafın da

istifade edebileceği bir şekilde değerlendirilebilir. Eğer vedî'a/emanet olarak kalacaksa hukuken vedî'a/emanet hükümleri cari olacak ve kurum herhangi bir şekilde bundan yararlanamayacaktır. Eğer mudarebe akdine konu olacaksa bu akdin hükümleri cari olacaktır. Eğer müşteri bu meblağın getirisinden vaz geçmiş ise bu bedel cari bir hesapta vedî'a/emanet olarak bekletilebilir. Bu durumda bu bedele vedî'a/emanet hükümleri uygulanır. Bu iş ve işlemleri caiz gören şer'î heyetler şu hususa önemle işaret etmişlerdir: “Müşterinin herhangi bir şekilde vaz geçmesi durumunda, finans kurumu elinde güvence olarak bulundurduğu bu meblağın tümüne haciz koyamaz. Sadece o günkü fiili zararını bu meblağdan tahsil eder ve geri kalan kısmı sahibine iade eder. Finansal kurumun “*muhtemel fırsatların kaçırılması*” gibi tanım çerçevesi belirsiz ve sübjektif gerekçelerle fiili zararın ötesinde herhangi bir tahsilat yapamaz,

E. GÜVENCE BEDELİ OLARAK ALTININ VERİLMESİ

AAOIFI altın temelli ürünlerle ilgili standardında güvence bedeli olarak (hâmiş el-ciddiyye) bir miktar altın alınabileceğine işaret edilmiştir. Burada da güvence bedelinin kaporadan farkına özellikle dikkat çekilmiştir. Altının güvence bedeli olarak verilmesi durumunda altının kimin tarafından korunacağı ya da koruma sorumluluğunun kime ait olacağı hususu tartışılmıştır. AAOIFI şer'îlik komisyon bu konuda “maslahat” esas aldığını ifade etmiş ve altını takdim eden müşteri tarafından korunması gerektiği sonucuna varmıştır. Burada da güvence bedelinin kaporadan farklı olduğuna işaret edilmiştir. Zira kaporada, satıcının maslahatı nedeniyle bu bedelin satıcı nezdinde kalmasının uygun olacağı ifade edilmiştir. (AAOIFI SS, No. 57) Eğer güvence bedeli müşterinin uhdesinde kalacaksa bu durumda güvence bedeli istemenin mantığını anlamakta güçlük çekiyoruz.

F. AHLAK NORMUNUN HUKUK NORMUNA DÖNÜŞÜMÜNÜN FELSEFİ ZEMİNİ

Bu konu hukuk felsefesinde; ahlak normlarının hukuk normlarına dönüşmesinin imkânı bağlamında ele alınmaktadır. Hukuk felsefesinde ahlak normunun hukuk normuna dönüşümüne imkân veren temel kabul; hukuk normunun yaptırım ile donatık olmasının zorunlu olmadığı kabulüdür. Bundan dolayı hukukun ayırıcı karakterinin “maddesel yaptırımla donatık olma”sı tezi ret edilir. Bunun yerine yani hukukun ayırıcı özelliği (ayırıcı karakteri değil) “maddesel yaptırım ile donatık” değil ve fakat ‘maddesel yaptırım ile donatıma elverişli’ olduğu tezi” kabul edilir.⁷ Nitekim Wilhelm Leibniz (1646-1716)'in ifade ettiği gibi; “*hukuk ile ahlak arasında bir natür ayrılığı değil ve fakat bir derece ayrılığı söz konusudur.*”⁸

⁷ Tarık Özbilgen, *Eleştirel Hukuk Başlangıcı Dersleri*, Sulhi Garan Matbaası, İstanbul 1976, s. 28.

⁸ Tarık Özbilgen, *Eleştirel Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, Sulhi Garan Matbaası, İstanbul 1971, c. I, s. 288-289.

İslam hukukunun sivil yapısı da göz önünde bulundurulduğunda; ne cebir unsuru ile donatık olmamak ne de herhangi bir kuvvete istinaden pozitif hukuk olarak meriyette olmamak bu hukuk için bir eksiklik değildir. Zaten hukukun kendi öz karakterini muhafaza edebilmesi için mutlaka harici cebirle bir arada bulunması şart da değildir. Harici cebirden mahrum olduğu için tatbik kabiliyeti bulamayan bir hukuk kaidesi “hukuki” vasfını yine muhafaza eder. Çünkü cebir unsuru hukukun mahiyetine dâhil değildir. Yalnız hukuk tahakkuk edebilmek için cebre istinat edebilir, daha doğrusu cebir vasıtasıyla gerçekleştirilebilir. Fakat bu keyfiyet cebrin hukukun mahiyetine dâhil olduğunu gerektirmez. Bundan dolayı da cebriden mahrum hukuk, yine mahiyetini muhafaza eder. Bu itibarla bir hukuk normu ihtiva eden herhangi bir kanunun tatbikini temin edecek bir kudrete, mesela devletin kudretine istinat edip etmemesi hukuk mefhumu için ehemmiyeti haiz değildir. Bundan dolayı hukuk kaidelerini kuvvete, cebre istinat eden sosyal kurallar olarak nitelendirmek doğru değildir.⁹

Netice olarak bu konumuz bağlamında; ahlak normunun hukuk normuna dönüşümü, hukuk felsefesi açısından da onaylanacak bir durumdur. Burada temel kabulümüz; “yaptırım”ın norma sonradan eklenildiği prensibinin onaylanmasıdır. Bu kapsamda ahlaki bir norm da bağlayıcılık ifade edecek şekilde hukuk normuna dönüşebileceğidir. İslam bankacılığı ya da ülkemizde tanımlandığı şekliyle “katılım bankacılığı”nın şer’î zemini araştırılırken temel konu; “vaadin bağlayıcılığı” meselesi idi. Burada ahlaki bir normun hukuki bir norma dönüşümünün en güzel örneği görülmektedir. Konunun şer’î zemini araştıran İslam hukukçuları bu teoriden hareketle hüküm inşa etmiş değildirlere. Ancak teorik olarak “ahlaki bir norm”un hukuki bir norma dönüşümü tartışılmaktadır. Netice de farklı bir zeminden hareketle “cevaz”ına ilişkin bir onay çıktıysa da çıkan sonuç bu ilke; “ahlaki bir normun hukuki bir norma dönüşümünün mümkün oluşu ilkesi” ile uyumludur. Yine aynı alanda olmak üzere “hâmiş el-ciddiyye” olarak tanımlanan ve katılım bankalarının “teminat” kapsamında isteği “bedel” de aynı sistematik içinde değerlendirilmiş ve ahlaki bir norm hukuki bir norma dönüşmüştür.

SONUÇ

İncelediğimiz bu konudaki temel tartışma alanı, ahlaki ya da dini bir yükümlülüğün hukuki bir yükümlülüğe dönüşüp dönüşmeyeceği hususudur. Başka bir ifadeyle kişinin vaadine bağlı kalmamasının hukuki bir yaptırımı olup olamayacağı meselesidir. Konumuz açısından ise müşterinin vaadine bağlı kalmaması halinde meydana gelecek zararı tazmin etmekle yükümlü

⁹ Orhan Münir Çağıl, *Hukuk Metodolojisi Dersleri*, Kenan Matbaası, İstanbul 1949, s. 112.

tutulup tutulamayacağı meselesidir. Öncelikle İslami finans kurumlarındaki murabaha temelli işlemlerin İslam hukuku açısından uygun olmadığı yönünde kanaat belirtenler ilkesel olarak finans kurumunun görüşme sürecinde herhangi bir şekilde müşterinin bu ürünü alma konusunda baskı altında tutulmaması gerektiğine işaret etmişlerdir. (Bank el-Bilâd, Kararı no:8) Bu durum, temel ilke olan muhayyerlik hakkının kısıtlanması olacağı için İslam hukukçuları bu şartı özetle şu şekilde vurgulamışlardır: Müşteri vaad ettiği şeyi akit olarak sonlandırmak zorunda değildir. Böylece murabaha çerçevesinde alacağı bir malın sözleşme öncesi aşamada herhangi bir şekilde tazmininden sorumlu tutulamaz. Çünkü finans kurumu bu ürünü müşteri adına alıyorsa da gerçekte kendisi için almaktadır. Bu malı müşteriye teslim edinceye kadar bu malın hakiki sahibidir. Bu aşamada malın herhangi bir şekilde kusurlu duruma gelmesi halinde bundan ilgili finans kurumu sorumlu olacaktır. Dolayısıyla hukuki açıdan bağlayıcılığı olmayan bir sözleşmenin hukuki sonuç doğuracak bir alana taşınmasının caiz olmadığını ifade etmişlerdir. Bu hukukçulara göre ahde vefa göstermemenin doğuracağı zararın tazmininin hukuken izahı zordur.

Klasik literatürdeki genel yaklaşıma rağmen konu ile ilgili meşruluk fetvası veren şer'î kurulların da İslam hukuk külliyatı içinde bu işlemin meşruluğu için hukuki bir zemin bulduklarını da ifade etmek gerekir. Murabaha işlemlerinde müşterinin vaadine bağlı kalmasının hukuki bir sonuç doğuracak şekilde sorumlu tutulabileceğini meşru gören bu hukukçular, mevcut sonuç üzerine yeni bir işlem bina etmektedirler. O da müşteriden bu aşamada güvence bedeli istemenin de meşru olabileceğidir. Bunu caiz görenler ahlaki de olsa vaadin bir bağlayıcılığının olabileceğini kabul eder ve muhtemel bir zarar tazminat bedeli olarak “daman el ciddiye”nin alınabileceği kanaatindedirler. İslami finans kurumlarının müşteriden güvence bedeli istemesine cevaz veren şer'î kurullar bu görüşlerini hukuki olarak temellendirdikleri gibi ahlaki olarak da temellendirmeye çalışmışlardır. Onlara göre Müslüman bir kimse sözüne sadık kalmalı ve vaad olarak verdiği söz başkaları için zarara sebebiyet vermemelidir. Ahlaki de olsa ticari hayatta bu bir güvencedir. Ticari hayatın istikrarı için bu tür güvencelere sadık kalmak gerekir.¹⁰

Bu tartışma zemini önemli bir konuyu da gündeme getirmektedir. Din olarak İslam'ın hayatın akışı için koyduğu kurallarda hukuk-ahlak ayrımına yer yoktur. Ağırlık merkezinin hukuki ilkeler lehine bozulduğu durumlarda ahlaki ilkeler aşınmakta hatta neredeyse uygulamadan kalkmaktadır. Bu durumda ahlaki ilkeler olmaksızın hukukun şekil şartları yerine

¹⁰ Kamil Yelek, “İslam Hukukunda Vaadin Bağlayıcılığı: Murâbaha Örneği”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (2016), s. 180.

getirildiği takdirde meşruiyet için yeter şart oluşmuş olmaktadır. Bu da kimi durumlarda “hile-i şer’iyye” denilen kapıyı aralamaktadır. Taraflar ticari işlemlerinde dini ve ahlaki alandan uzaklaşarak minimum şekil şartlarını yerine getirmekle hukuki anlamda meşruiyeti sağlamış olmaktadır. Oysa etik ve estetik değerler bu iş ve işlemleri meşru görmeyecek kadar kuşatıcı ve meşruiyeti düşürücü bir etkiye sahiptir.

Kur’ân’da ahlaki ve hukuki hükümlerin iç içe zikredilmeleri İslam’da ahlak ve hukukun bir bütünlük içinde algılandığını göstermektedir. Bir şeyin “İslami”liğini iddia ederken bunun dini, hukuki ve ahlaki bütünlük içinde mütalaa edilmesi gerekir. Sadece fikhın şekil şartlarını karşılamak onun Şer’iliği için yeter şart olmamalıdır. Örneğin bir alış-veriş aktinde şekil şartları yerine getirildikten sonra onun etik ve ahlaki boyutu eksik kalmış ise bunun Şer’ilik tanımı eksik kalmıştır. Ya da bir şeyin maslahata uygunluğu şekil olarak sağlandıktan sonra onun ahlaki etkileri yok farz edilerek bir paradigma oluşturulması elbette önemli bir eksiklik olacaktır. Örneğin zengin bir Müslüman malının hukuken (dinen) zorunlu olan 1/40 nı zekât olarak verdikten sonra acaba görevi bitmekte midir? Kişinin verdiği bu zekât yaşadığı İslam toplumunda fakirlerin zorunlu ihtiyacını karşılamaya yetmiyorsa bu kişinin dini ve ahlaki herhangi bir sorumluluğu yok mudur? İslam toplumunda açlık sınırının altında yaşayanlar varken bu kişinin “ben malımın zorunlu olan zekâtımı verdim gerisi beni ilgilendirmez” diyebilir mi? Hukuken şekil şartını yerine getirmekle dini ve ahlaki açıdan bu kişinin sorumluluğu elbette bitmeyecektir.

KAYNAKÇA

Çağıl, Orhan Münir, *Hukuk Metodolojisi Dersleri*, Kenan Matbaası, İstanbul 1949.

Demiray, Mustafa, “Vaad”, *DİA*.

Dinç, Yusuf, “Karşılaştırmalı Katılım Bankacılığı ve Konvansiyonel Bankacılık”, *İslam İktisadı ve Finansı*, (Ed: Hakan Sarıbaş), Ziraat Grup Matbaacılık, Zonguldak 2017.

Dönmez, İbrahim Kâfi, “Murâbaha” *DİA*.

Kal’acî Muhammed Ravvas-Kuneybî Hamid Sâdık, *Mu’cemu Luğati’l-Fukahâ*, Dâru’n-Nefâis, Beyrut 1985.

Kardâvî, Yusuf, *Bey’u’l-Murâbaha li’l-Emr bi’ş-Şirâ*, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut 1998.

Merğînânî, Burhanuddin Ebu’l-Hasen Ali b. Ebî Bekr el-Hidâye Şerhu Bidâyeti’l-Mübtedî, Elif Ofset, İstanbul 1991.

Özbilgen, Tarık, *Eleştirel Hukuk Başlangıcı Dersleri*, Sulhi Garan Matbaası, İstanbul 1976.

Özbilgen, Tarık, *Eleştirisel Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, Sulhi Garan Matbaası, İstanbul 1971.

Senhûrî, Abdurezzak Ahmed, *Mesâdiru'l-Hak fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1954.

Yelek, Kamil, “İslam Hukukunda Vaadin Bağlayıcılığı: Murâbaha Örneği”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (2016).

ظهور حركة الخوارج في الجزيرة الفراتية

FIRAT DELTASI'NDA HÂRICÎ HAREKETLERİN ORTAYA ÇIKIŞI

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ALİ

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

husen222@hotmail.com

Atf Gösterme: ALİ, Hüseyin, (2019), ظهور حركة الخوارج في الجزيرة الفراتية, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 2019 (4), 45-54.

Geliş Tarihi:

22 Mayıs 2019

Kabul Tarihi:

23 Haziran 2019

هذا البحث فيه عرض تاريخي لمنطقة الجزيرة الفراتية ومدنها واستعراض لحركة الخوارج وقادتها التي ظهرت في منطقة الجزيرة الفراتية والتي كانت مركزاً في فترة من الفترات للدولة الأموية والعباسية وكانت تلك المنطقة مسرحاً لحروبهم ومعاركهم مع مركز الخلافة آنذاك حيث كان ظهور الخوارج سبباً رئيساً من أسباب سقوط الدولة الأموية.

يظهر البحث أن حركة الخوارج ظهرت بعد معركة صفين وكان للخوارج تأثير كبير في الأحداث السياسية بشكل خاص في منطقة الجزيرة الفراتية وتم الإشارة إلى أنه كان على رأس القبائل التي تولت زعامة الخوارج بكر بن وائل تحت قيادة يزيد بن يزيد الشيباني والضحاك بن قيس الشيباني حيث بايعه مئة ألف شخص بالخلافة وكلاهما من بكر بن وائل وسنرى في هذا البحث تاريخ حركة الخوارج وأبرز قادتها والأحداث والمعارك التي تسببوا بها للمنطقة في تلك الفترة وكيف ساهمت ثورات الخوارج في إضعاف الدولة الأموية مما ساهم في إسقاطها لاحقاً.

© 2019 AGİİD

الكلمات المفتاحية: الخوارج، الجزيرة الفراتية، الصفرية، الضحاك بن قيس

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Bu araştırma Fırat Deltası ve şehirlerinin tarihi, Emevi/Abbasi devletleri döneminde merkez olan Fırat Deltasında ortaya çıkmış Hâricî hareketleri ve liderlerini konu edinmektedir. O tarihlerde hem Hâricîlerin hem de halifeliğin merkezi olan bölge savaş bölgesiydi. Hâricîlerin ortaya çıkması Emevilerin yıkılmasında önemli bir etken olmuştur. Hâricî hareketleri Sıffin savaşından sonra ortaya çıkmıştır. Özellikle Fırat deltası bölgesi siyasi olaylarında büyük bir etkileri olmuştur. Bekr b. Vâil'den Yazid b. Mezid eş-Şeybani ve el-Dahhâk b. Kays eş-Şeybani komutasında Hâricîlerin liderliğini üstlenmişler, yüz bin kişi el-Dahhâk b. Kays'a biat etmiştir. Yine bu araştırmada Hâricîlerin tarihi faaliyetlerini, en önemli komutanlarını, o dönemde bölgede meydana gelen olayların ve savaşların sebep olduğu gelişmeler anlatılmıştır. Buna ek olarak Hâricîlerin ayaklanmaları, Emevilerin çöküşüne ne gibi katkılarda buldukları da anlatılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hâricîler, Fırat Deltası, sufriler, el-Dahhâk b. Kays

تمهيد

أطلق الجغرافيون اسم الجزيرة على الجزء الشمالي من الأراضي المحصورة بين نهري دجلة والفرات¹ وما يتبعها من الأقاليم والمدن الواقعة غربي دجلة وشرقي الفرات، فهي تشكل الجزء الشمالي من العراق والشمالي الشرقي من سورية والجنوبي من بلاد الأناضول في تركيا².

وتعرف بأنها "صحيحة الهواء جيدة الربيع والنماء واسعة الخيرات"³. وأطلق عليها أرض (بلاد الرافدين) وأيضاً حسب التسمية اليونانية "ميزوبوتاميا" أي بلاد ما بين النهرين⁴.

وترجع تسمية الإقليم بـ"الجزيرة الفراتية" إلى أن نهر الفرات يحيط به من جهات الغرب، والشمال، والجنوب، ويمتد الفرات في أراضي الجزيرة أكثر من امتداد دجلة فيها، وعلاوة على ذلك فإن البعض يشير إلى أن المدن الفراتية الواقعة غربي الفرات تنسب إلى الجزيرة، وهذا ما يجعل المدن والقرى الواقعة على جانبي الفرات الشرقي والغربي تشكل نسبة كبيرة من أرض الجزيرة فلعل ذلك أيضاً مما يسوّغ إطلاق هذا الاسم على الجزيرة بأسرها من باب إطلاق الخاص على العام لاسيما إذا كان هذا الخاص يشكل نسبة كبيرة من هذا العام⁵.

وهي تضم مدنا كالموصل وسنجار⁶ وجزيرة ابن عمر⁷ ونصيبين⁸ ورأس العين⁹ وماردين وديار بكر (أمّ) وميافارقين¹⁰ والرقّة والرّها¹¹ وغيرها من المدن والبلدات.

ولقد كان لموقع الجزيرة الفراتية، أثر كبير على استقرار السكان بها فقد كانت منطقة فاصلة بين الإمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية التي تنازعتها كل منهما. وقد تميزت الجزيرة الفراتية منذ القدم وحتى حقب متأخرة من العصور الإسلامية بموقعها

دار الطباعة السلطانية، باريس، 1830/1246م، أبو الفداء، المؤيد عماد الدين إسماعيل بن محمد بن عمر (ت: 732هـ/1331م)، **تقويم البلدان**، ص273. الإصطخري، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد (ت: 340هـ/951م)، **مسالك الممالك**، مدينة ليدن الهولندية، مطبعة بريل، 1346هـ/1927م، ص71. ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم، **المعارف**، تحقيق: ثروت عكاشة، دار المعارف، القاهرة، ط4، دبت، ص5. قوينجو، مولود، **مسيرة الفتح الإسلامي لمنطقة الجزيرة**، مجلة جامعة صقاريا للآداب والفنون، عدد1، 2008م، ص131.

ابن شداد، عز الدين أبو عبدالله محمد بن علي بن إبراهيم (ت: 684هـ/1285م)، **الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة**، تحقيق: يحيى زكريا عبارة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1411هـ/1991م، ج3، ق1، ص39. ابن حوقل النصيبي، أبو القاسم محمد بن علي (ت: 367هـ/977م)، **صورة الأرض**، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1412هـ/1992م، ص189، ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي (ت: 626هـ/1229م)، **معجم البلدان**، دار صادر، بيروت، 1397هـ/1977م، ج2، ص134. 4 مجموعة من المؤلفين، **الموسوعة العربية**، دار الفكر، دمشق، ط1، 1422هـ/2002م، ج7، ص597. قوينجو، **مسيرة الفتح الإسلامي لمنطقة الجزيرة**، ص131.

الخرعان، عبدالله بن عبدالرحمن بن زيد، **إقليم الجزيرة الفراتية في عهد الدولة الأموية**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية العلوم الاجتماعية، قسم التاريخ، 1409هـ/1989م، ص5. 6 **سنجار**: مدينة مشهورة من نواحي الجزيرة بينها وبين الموصل ثلاثة أيام وهي في لطف جبل عال ويقولون إن سفينة نوح عليه السلام لما مرت نطحته فقال نوح: هذا سنّ جبل جار علينا فسميت سنجار، قال ابن الكلبي: إنما سميت سنجار وأمد وهيت باسم بانيتها. **المصدر نفسه**، ج3، ص262. وتقع حالياً في العراق.

جزيرة ابن عمر: بلدة فوق الموصل بينهما ثلاثة أيام ولها رستاق مخصص واسع الخيرات وأحسب أن أول من عمّرهما الحسن بن عمر بن خطاب التغلي وكان له امرأة بالجزيرة وذكر قرابه سنة 250هـ، وهذه الجزيرة تحيط بها دجلة إلا من ناحية واحدة شبه الهلال. ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج2، ص138. وتقع حالياً في تركيا وتبعد عن العاصمة أنقرة 1120 كم.

نصيبين: هي مدينة عامرة من بلاد الجزيرة على جادة القوافل من الموصل إلى الشام، **المصدر نفسه**، ج5، ص288. وقد وصفها ابن حوقل فقال 8 هي من أجل بقاع الجزيرة وأحسنها. ابن حوقل، **صورة الأرض**، ص191. وهي تقع في جنوب تركيا حالياً تركيا وتبعد عن العاصمة أنقرة 1024 كم. **رأس العين**: مدينة كبيرة مشهورة من مدن الجزيرة تقع بين حرّان، نيسيس، ونصيبين، ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج3، ص14. وتقع حالياً في 9 تركيا ومقابلها مدينة بنفس التسمية في الجانب السوري تركيا وتبعد عن العاصمة أنقرة 925 كم.

ميافارقين: أشهر مدينة بديار بكر، ومعنى اسم ميافارقين (ميّا) اسم الأودية (وفارقين) اسم امرأة بنتها فكانهم يقولون أودية فارقين، ابن شداد، 10 وتبعد عن العاصمة أنقرة 959 كم. silvan **الأعلاق الخطيرة**، ج3، ق1، ص260. وتقع اليوم في تركيا واسمها حالياً سيلفان (

الرّها: مدينة بالجزيرة بين الموصل والشام بينهما ستة فراسخ سميت باسم الذي استحدثها وهو الرها بن اليراء بن البنددي ابن مالك بن دعر، **المصدر نفسه**، ج3، ص106. ويعد ذلك سميت بأورفة أيام العثمانيين وهي الآن محافظة تقع جنوب تركيا وتبعد عن العاصمة أنقرة 804 كم. وتسمى أيضاً مدينة إبراهيم الخليل حيث يقال أنه المكان الذي رمي فيه بالمنجنق وأقيم في ذلك المكان مسجداً سمي باسمه وفيه بحيرة ماء وأسماك بلون أسود يقول الناس أن الحطب الأسود الذي أوقد قد تحول إلى أسماك.

الجغرافي و(الاستراتيجي) المهم، فهي صلة الوصل بين بلاد الشام والعراق من جهة، كما أن ثغورها ربطتها بالبلاد المجاورة كالدولة البيزنطية من جهة أخرى.

وقد تميزت بالموارد الطبيعية التي ساعدتها على تكوين موارد اقتصادية من إنتاجها المحلي، بالإضافة إلى غناها السكاني المتنوع بين طوائف متعددة، مما جعلها تختلف عن غيرها بالصيغة السكانية وبالتمازج الذي حصل بين هذه الطوائف وأنتج مجتمعاً متحضراً واشتهرت مدن الجزيرة: كالموصل وماردين ونصيبين والرقّة والرّها لدى الرحالة والجغرافيين فوصفوها بأفضل الصفات، وكانت هذه المدن مراكز اقتصادية تجارية، وزراعية، وصناعية، ومراكز علمية، وفكرية مهمة. ينقسم إقليم الجزيرة الفراتية على أساس وجود القبائل العربية التي دخلت الإقليم قبل الإسلام، حيث ينقسم إلى ثلاث ديارات ونسب كل قسم إلى القبيلة التي سكنته وهذه الأقسام هي: ديار بكر، ديار ربيعة، ديار مضر¹².

أولاً – ظهور حركة الخوارج في الجزيرة الفراتية

الخوارج لغة جمع خرج يخرج خروجاً وهي مشتقة من الخروج، و أما التعريف الاصطلاحي فقد قال الشهرستاني: بأن الخوارج هي كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت عليه الجماعة يسمى خارجياً سواء كان الخروج في أيام الصحابة وعلى الأئمة الراشدين، أو كان بعدهم على التابعين والأئمة في كل زمان¹³.

(ت:40/هـ661م) في هذه تظهر حزب الخوارج في منطقة الجزيرة الفراتية إثر معركة صفين، ذلك أن جيش الإمام علي المعركة ضم بين جنباته أعداداً كبيرة من المقاتلة من قبائل متعددة، وبعد عدة جولات من القتال تم إيجاد مخرج لوقف الحرب، فأشير على معاوية (ت:60/هـ680م) طلباً لتحكيم كتاب الله بينهما¹⁴. وكان لهذه الفكرة أثر في إثارة البلبلّة في صفوف جيش بذلك على علي. فخرجت فئة منهم تطالبه بقبول التحكيم، ورفضت الاستمرار في القتال، وانقسم جيش الإمام علي إلى قسمين، وكاد أن يقع القتال بين أفرادهم، فاضطر إلى قبول التحكيم، وبعد قبوله وقفت الجماعة نفسها تعلن رفضها له، وتطالبه بالتراجع عن قبوله مرددة مقولة " لا حكم إلا لله". فكان أول الخارجين أحد بطون ربيعة، وفي مقدمتها أعراب بكر بن وائل، وقد يكون لخروجهم صدئ في منطقة الجزيرة الفراتية، بسبب وجود بكر فيها¹⁵.

ويبدو أن تأثير الخوارج بشكل عام بين سكان الجزيرة بدأ بعد معركة النهروان مباشرة، يؤكد ذلك ما جاء في إحدى روايات الشهرستاني (ت:548/هـ1153م) التي تقول: "لم يفلت من الخوارج بعد النهروان إلا أقل من عشرة، انهزم اثنان منهم إلى عمان، واثنان إلى سجستان، واثنان إلى الجزيرة الفراتية، وواحد إلى تلموزن، وواحد إلى اليمن، وقد ظهرت بدع الخوارج في جميع هذه المواقع التي قصدوها مما يدل على قوة تأثيرهم فيها"¹⁶.

ويبدو أن تحديد عدد الناجين بعشرة غير صحيح، وقد يكون عدد زعمائهم، ولكن يتضح لنا من رواية الشهرستاني أن الخوارج الذين نجوا بعد معركة النهروان أخذوا يعملون على نشر فكرهم في المناطق التي انهزموا إليها، وقد أثمرت جهودهم، وظهرت بدعهم في تلك المناطق، ومنها منطقة الجزيرة. فبالإضافة إلى أعراب بكر بن وائل، فإن قبيلة تغلب التي اعتزلت القتال بعد انتهاء معركة صفين، وما لبثت أن تأثرت بالخوارج واعتنقت فكرهم وأخذت تعمل مع بكر بن وائل في

ابن شداد، الأعلام الخطيرة، ج 3، ق1، ص40، المقدسي، محمد بن أحمد (ت:380/هـ990م)، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مطبعة بريل، مدينة ليدن الهولندية، ط2، 1324/هـ1906م، ص137. شمساني، مدينة ماردين من الفتح العربي إلى سنة 1515م/921هـ، دار عالم الكتب، بيروت، ط1، 1407/هـ1987م، ص15.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1413/هـ1992م، ج1، ص105.

الصلابي، علي محمد، أسمى المطالب في سيرة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، مكتبة الصحابة، الشارقة، 1425/هـ2004م، ج2، ص640-641.

العمرى، سعاد أحمد، الجزيرة الفراتية من الفتح الإسلامي حتى نهاية الدولة الأموية، أطروحة دكتوراه، قسم التاريخ، كلية الآداب، جامعة الملك سعود، 1416/هـ1995م، ص152.

الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص109.

نشره في المنطقة، فقد أشار الهمداني، (ت: 945/334م) إلى الشُّرة من تغلب، ومناطق نزولهم. كما استجاب بعض أفراد قبيلة النمر بن قاسط للفكر الخارجي، و عملوا على نشره حتى بين النصارى منهم، فاستجاب لدعوتهم الخطار النمري. ومن الملاحظ أن قبيلة بكر بن وائل تولت زعامة خوارج الجزيرة تحت قيادة صالح بن مسرح (ت: 696/76م) وبعد وفاته تولى رجال من شيبان من بني بكر بن وائل قيادة الجيوش، ولم يتول رجال تغلب القيادة، ولعل سبب ذلك انشغال قبيلة تغلب في صراعها مع قيسية الجزيرة، ولربما لأن بكر بن وائل كانت من أوائل من اعتنق الفكر الخوارجي، أو لكلا السببين¹⁷. لقد أجمعت الروايات على القول بأن الجزيرة الفراتية كانت مركزاً للخوارج سواء منهم الصفورية، أو أصحاب الأفكار الخوارجية الأخرى الذين انتشروا في بعض مناطقها. من تلك الأقوال ما جاء على لسان أحد رجال السياسة المعاصرين للدولة الأموية وهو محمد بن علي بن عبدالله بن عباس (ت: 743/125م) الذي تزعم الدعوة العباسية منذ سنة (98/716م)، ورفض أن يتخذ من منطقة الجزيرة الفراتية مركزاً لدعوته، واختار خراسان عوضاً عنها، فقد أكد على كثرة خوارج في الجزيرة الفراتية حتى وصفها قائلاً: "وأما الجزيرة فحرورية، مارقة، وأعراب كأعلاج¹⁸، ومسلمون في أخلاق النصارى". ويؤكد كثرة خوارج في الجزيرة من الصفورية وغيرهم ما جاء على لسان بعض المؤرخين عند حديثهم عن الجزيرة، من ذلك ما ذكره ابن عبد ربه (ت: 940/328م) عنها قائلاً: "الجزيرة كلها خوارجية لأنها مسكن ربعية ورأس كل فتنة". أما المسعودي (ت: 958/346م) فقد أشار إلى وجود فرق أخرى من الخوارج في الجزيرة غير فرقة الصفورية بقوله: "والصفورية وغيرهم من فرق الخوارج، وبلداتهم من الأرض مثل سنجار، وتل أعفر من بلاد ربعية، والسن والبوازيح مما يلي بلاد الموصل"¹⁹، وفي معرض كلامه عن الكور التي غلبت فيها الخوارج ذكر الإمام أبو الحسن الأشعري (ت: 942/330م) في كتابه مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين أن الجزيرة والموصل و عمان وسجستان غلبت فيها الخوارج²⁰.

بينما يشير القشيري (ت: 1073/465م) إلى وجود فرقة الإباضية بقوله: "إن حرب صفين كان لها أثر في إباضية الرقة"²¹.

فمن الأقوال السابقة عن الخوارج نستنتج بأن الفكر الخوارجي انتشر بين قبائل ربعية بشكل كبير إضافة إلى انتشاره بين قبائل أخرى، ولعل ذلك يعود إلى أن ربعية من أكبر قبائل الجزيرة الفراتية وأوسعها انتشاراً، وتزعم رجال من بطونها قيادة الثورات الخوارجية فيها ضد الأمويين. فبدا وكأن الربيعيين جميعهم دانوا بالمذهب الخارجي.

وهكذا يمكن القول إن المؤرخين أجمعوا على غلبة الفكر الخوارجي على منطقة الجزيرة في فترة من الفترات وخاصة بين قبائل ربعية. وهذا يدفعنا لتحري الأسباب التي ساعدت على تقبل سكان المنطقة للفكر الخارجي، والتي يمكن حصرها فيما يلي:

طبيعة تكوين القبائل التي اعتنقت الفكر الخوارجي، فقد وُصفوا بأنهم أعراب كالأعلاج، وصفهم بذلك معن بن يزيد يستعجله في أمر التحكيم المتوقف بسبب حـ السلمي (ت: 680/60م) أحد رجال معاوية في صفين الذي بعثه إلى الإمام علي خروج جزء من جيشه عليه، فقال مخاطباً علياً: "لايلفتك عن رأيك أعراب بكر وتميم". وهذا يعني أن الإسلام لم يصلح نفوسهم. كما وُصفوا من قبل محمد بن علي (ت: 743/125م) بأنهم أعراب كأعلاج²². وقد يكون هذا الوصف الذي وصفهم

العمري، الجزيرة الفراتية من الفتح الإسلامي حتى نهاية الدولة الأموية، ص 152-153.

الأعلاج: العُجُج الرجل الشديد الغليظ والجمع أغلاج وغلُوج والعلُج الرجل من كفار العجم. ابن منظور، محمد بن مكرم (ت: 711/1311م)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، دت، ج 2، ص 326.

العمري، الجزيرة الفراتية من الفتح الإسلامي حتى نهاية الدولة الأموية، ص 154.

الأشعري، أبي الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 1، 1369/1950م، ج 1، ص 191.

العمري، الجزيرة الفراتية من الفتح الإسلامي حتى نهاية الدولة الأموية، ص 154.

المرجع نفسه، ص 155.

به محمد بن علي بن العباسي من منطلق ماجبلوا عليه من اشتهارهم بالجدل الديني الذي تميز به النصارى، وأدّى إلى تعدّد مذاهبهم النصرانية. وكذلك حال الخوارج.

كان للتأثيرات الفكرية التي تَمَثَّلها أهل الجزيرة المسلمون عن طريق اختلاطهم بأهل الكتاب دور في إعادة ما ألغاه الإسلام من الجدل في الدين الذي انتشر حتى بين فئة القراء الذين وصفهم نصر بن مزاحم (ت:212/هـ/828م) في كتابه وقعة صفين بأنهم ممن تقرّحت وأسودت جباههم من السجود²³.

ويبدو أن احتفاظ بعض قبائل الجزيرة الفراتية بالأخلاق القبلية، كان من أسباب قسوتهم وإطلاق صفة الأعلاج عليهم، إضافة إلى أن غالبية من أسلم منهم كانوا من النصارى الذين اعتادوا على الجدل الديني، وبعضهم الآخر كان من الفرس الذين اعتنقوا عقائد دينية فلسفية. وقد وجد في هذه الحقبة بعض الجدليين النصارى بين المسلمين، فكان يوحنا الدمشقي (ت:143/هـ/760م) من أكبر الجدليين وأكثرهم تأثيراً في العصر الأموي. فقد هاجموا النصارى الذين اعتنقوا الإسلام، واعتبروا الإسلام أحد بدع النصارى²⁴.

ويبدو أن تأثير يوحنا الدمشقي قد امتد إلى الجزيرة الفراتية وقد أثرت مناقشاته وجداله في آراء خوارجها، وظهر ذلك في معتقداتهم في صفات الله. وكان من معاصريه في الجزيرة الفراتية إيشوعياث الثاني (ت:23/هـ/644م) مطران نصيبين، وكان بينهم تشابه في الآراء، والتقوا في اجتماعات للبحث في شؤون الدين، حيث شرح فيه هؤلاء الآباء الكبار تعاليمهم التي أثارت دهشة الرهبان، كما جرت مناقشة في القرن الأول الهجري/ نهاية القرن السابع الميلادي بين أحد أهالي حرّان وبين نصارى الرّها²⁵.

ومما ساعد على اعتناق الفكر الخارجي أن بعض أبناء المسلمين، وخاصة ممن كان في المنطقة، واستمروا في الالتحاق بمدارس النصارى الذين سمحوا بتعليمهم التعليم الراقى، وغيرها من العلوم التي تقود إلى الجدل الديني²⁶.

وأيضاً ترسّخ بعض العادات التي ورثها سكان المنطقة من النصارى، والتي كان منها الخروج على طاعة أولي الأمر. وهي من عادات النصارى الذين كانوا دائمي الخروج على حكامهم في المرحلة السابقة للإسلام، بسبب اختلافهم في المذهب، فقد وقفوا في وجه هرقل ومنعوه من الدخول إلى كنائسهم وتناول القربان. الذي دعاهم للدخول في المذهب الخلقيدوني، نسبة إلى مجمع خلقيدونية انعقد سنة 451م يُعتبر من أهمّ المجمع، إذ نجم عن هذا المجمع انشقاقٌ أدّى إلى ابتعاد الكنائس الشرقية (القبطية والأرمنية والسريانية) عن الشراكة مع الكنيستين الرومانية والبيزنطية. الكنائس الشرقية رفضوا اصطلاح "طبيعتين" الذي كان يوازي عندهم لفظة (شخصين). وكانوا يفضلون عليها تعابير أخرى وردت عند البابا كيرلس (ت:444م) مثل عبارة "طبيعة واحدة" في قولته الشهيرة: "طبيعة واحدة للإله الكلمة المتجسد".

، واختلافهم في مسألة الإمامة، ويمكن القول: إن هذه هو هذا يشابه موقف الخوارج إثر ظهورهم على الإمام علي، العوامل مجتمعة، إضافة إلى المناخ الاجتماعي الذي ساد منطقة الجزيرة، ما ساعدت على انتشار الفكر الخارجي بين سكانها، وتبني آراء فكرية واعتقادية خاصة. وقاموا بالعديد من الثورات في وجه الأمويين منذ سنة (695/هـ/76م). فانشغلت الدولة الأموية في إخمادها وكانت تفشل تارة، وتنجح أخرى، وإن استطاع بعض الخلفاء الأمويين إخماد ثوراتهم في بعض الأوقات، إلا أنهم لم يستطيعوا القضاء عليهم نهائياً. فقد استمرت ثوراتهم، وساهمت في القضاء على الحكم الأموي وسقوطه على يد بني العباس سنة (132/هـ/750م).

نصر بن مزاحم المنقري، وقعة صفين، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الجبل، بيروت، 1410/هـ/1990م، ص489، 23.

العمرى، الجزيرة الفراتية من الفتح الإسلامي حتى نهاية الدولة الأموية، ص156-157، 24.

المرجع نفسه، ص157، 25.

المرجع نفسه، ص157، 26.

وخلاصة القول: إن الجزيرة الفراتية أصبحت مركزاً للخوارج الصفرية منذ أواسط العصر الأموي، فهم الذين قاموا بالعديد من الثورات، وكانت هذه الثورات تنشط عند انشغال الخلافة الأموية في شؤونها الداخلية. وقد قال ابن خلدون: "وشغل مروان بن محمد (132هـ/750م)²⁷ بمن انتفض عليه، فخرج بأرض كفرنوتنا سعيد بن بهدل الشيباني(ت:127هـ/745) في مئتين من أهل الجزيرة"²⁸.

لقد أصبح حزب الخوارج الصفرية منذ الربع الأخير من القرن الأول الهجري من أخطر الأحزاب المعارضة للدولة، وقد امتد نشاطهم من الجزيرة الفراتية إلى خارجها، واتصلوا بخوارج أذربيجان. فقد نقل خليفة بن خياط(ت:240هـ/854م) رواية ذكر فيها قدوم أبي عبيد التغلبي من أذربيجان والتحاقه بخوارج الجزيرة، ومن أقوى حركات خوارج الجزيرة وأشدها ضد الأمويين تلك التي تزعمها الضحاك بن قيس الشيباني(ت:128هـ/746م)²⁹، الذي نهض في أعقاب مقتل الوليد بن يزيد سنة (126هـ/744م)، مستغلاً انشغال مروان بن محمد بأمر الشام، فتمكن من السيطرة على الكوفة³⁰.

فالخوارج إذن في الجزيرة، وعلى الأخص في ديار ربعة حيث بني تغلب. أما من حيث ما قام به هؤلاء من حركات هنا وهناك من أرض الجزيرة، فقد أقلقت بال السلطة المركزية الأموية، وتسببت في خلق أجواء الفوضى والاضطراب مما أدى إلى البؤس والشقاء للسكان المحليين، فنذكر تلك الثورات التي وافتنا بها المصادر ومنها:

— ثورة الخارجي صالح بن مسرح الشيباني(ت:76هـ/696م)³¹.

— ثورة الخارجي سعيد بن بهدل الشيباني(ت:127هـ/745)³².

— ثورة الملبد بن حرملة الشيباني(ت:138هـ/756م).

— ثورة بكر بن حميد الشيباني.

— ثورة الوليد بن طريف الشيباني(الشاري)(ت:179هـ/795م).

— ثورة الصحصحر الحروري(ت:172هـ/789م).

— شبيب الخارجي(ت:77هـ/696م).

— ثورة الفضيل بن أبي سعيد.

— ثورة محمد بن عمر الشيباني.

وحين نقف للتعرف على موقف أهالي الجزيرة من حركة الخوارج نجد أنهم اتخذوا مواقف اختلفت باختلاف مصالحهم وظروفهم. فنجد أن معظم أهالي الجزيرة مع ولائهم لسلطان بني أمية ويقينهم بعدم شرعية خروج هؤلاء الخوارج، إلا أنهم لم يجرؤوا على محاربة الخوارج والوقوف أمامهم، بل لزموا جانب الحذر والحيطه منهم كما تحصن أهالي كل من دارا

²⁷ الخليفة الأموي مروان بن محمد بن مروان بن الحكم(ت:132هـ/750م) آخر خلفاء بني أمية ويلقب بالجعدي نسبة إلى مؤدبه الجعد بن درهم. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، تحقيق: بشار عواد معروف ومحيي هلال السرحان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط11، 1417هـ/1996م، ج6، ص74-76.

²⁸ العمري، الجزيرة الفراتية من الفتح الإسلامي حتى نهاية الدولة الأموية، ص157-158.

²⁹ من عام 745 حتى وفاته في مروان بن محمد الأموي ضد الخليفة الموصل التي قامت في الخوارج زعيم ثورة الضحاك بن قيس الشيباني: الزركلي، خيرالدين، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 1422هـ/2002م، ج3، ص215.. المعركة عام 746

خليفة بن خياط(ت:240هـ/854م)، تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق: أكرم ضياء العمري، دار طيبة، الرياض، ط2، 1405هـ/1985م، ص376 و381.

³¹ صالح بن مسرح الشيباني: زعيم الصفرية وأول من خرج فيهم، كان كثير العبادة يقيم في أرض دارا والموصل والجزيرة، وكان له أتباع يقرأ لهم القرآن ويعظهم. فدعاهم إلى الخروج وانكار المنكر. ابن قتيبة، المعارف، ص410.

³² شميساني، مدينة ماردين، ص61-62.

ونصبيين، وسنجان³³، ومع ذلك فإن الخوارج لا يبالون في قتل مثل هؤلاء مع مسالمتهم وحيادهم، فقد مر شبيب³⁴ وأتباعه بجماعة من بني تميم بن شيبان فهرب هؤلاء من وجوههم، وأقبلوا حتى نزلوا دير (خز زاد)³⁵ وهم نحو ثلاثة آلاف وتحصنوا فيه فحاصرهم أتباع شبيب، بينما سار هو مع نفر من أصحابه، فمر بجماعة من بني تميم بن شيبان آمنين في أوطانهم، فحمل عليهم شبيب وقتل منهم ثلاثين شيخاً³⁶.

وبالمقابل نجد أن من أهالي الجزيرة من كان عوناً لهؤلاء الخوارج في قتالهم سواء كان ذلك علناً بالانضمام إليهم، أم كان هذا العون خفية³⁷.

وهناك مشاركات أخرى لبعض القوى المحلية أسهمت في تقديم العون للخوارج، وسهلت تحركاتهم خلال هجماتهم وحرورهم. ومن أبرز تلك القوى المحلية بعض طوائف النصاري، حيث تم إبرام التحالفات بينهم وبين الخوارج، كما قاموا بتموين حركة الخوارج بما استطاعوا تقديمه لهم من عدد وعتاد، علاوة على ما قاموا به من إيصال بعض المعلومات العسكرية للخوارج بعد جمعها من صفوف أعدائهم³⁸.

ثانياً – أثر حركة الخوارج على الجزيرة الفراتية

لقد أدى وجود الخوارج كقوة سياسية وعسكرية ذات فعالية في إقليم الجزيرة، إلى حروب كثيرة بينهم وبين السلطة المركزية والمحلية الأموية، ويُسندل على ذلك من كثرة الخوارج وسيطرتهم في مناطق الجزيرة وأطرافها، وذلك من خلال النصوص التالية:

قال ابن عبد ربه في حديثه عن مذاهب أهل الأمصار: " قال الأصمعي: البصرة كلها عثمانية، والكوفة كلها علوية، والشام كلها أموية، والجزيرة خوارجية، والحجاز سنية". "والجزيرة كلها خوارجية لأنها مسكن ربعية، وهي رأس كل فتنة، وأكثرها نصاري وخوارج"³⁹.

وأفاد المسعودي(ت:346/هـ958م): " والصفريّة وغيرهم من فرق الخوارج وبلدانهم من الأرض مثل سنجان وتل أعر من بلاد ربعية، والسن والبوازيح ما يلي بلاد الموصل"⁴⁰.

وفي معرض كلامه عن الكور التي غلبت فيها الخوارج ذكر الإمام أبو الحسن الأشعري(ت:330/هـ942م) في كتابه مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين أن الجزيرة والموصل وعمان وسجستان غلبت فيها الخوارج⁴¹.

وإن ما قام به الخوارج في منطقتي بازبدي وبارزدي بصورة خاصة، والجزيرة الفراتية بصورة عامة ألقى حكم الأمويين من جهة، وعرض العديد من مدن الجزيرة للأذى من جهة ثانية. وهنا نشير إلى الثورة التي قام بها الخوارج بقيادة صالح بن مسرح، وشبيب بن يزيد، ضد عامل الجزيرة محمد بن مروان الأموي في أرض الجزيرة، وصف بأنه كان رجلاً ناسكاً صاحب عبادة، له أصحاب في بعض نواحي الجزيرة، عمل على إرشادهم وبت روح الانتقام فيهم ضد الأمويين،

الطبري، محمد بن جرير(ت:310/هـ922م)، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط2، 33، 1383/هـ1964م، ج6، ص220.

³⁴ شبيب الخارجي(26-77/هـ647-696م) هو أحد كبار الثائرين على بني أمية. هو شبيب بن يزيد بن نعيم بن قيس الشيباني، أبو الضحاك. خرج في الموصل مع صالح بن مسرح على الحجاج الثقفي، فقتل صالح فنادى بالخلافة لنفسه فباعه حوالي 120 ألف شخص. كاد شبيب أن يهزم الحجاج لولا أن تدخل عبد الملك من الشام بجيش بقيادة سليمان بن الأبرد الكلبى. فر شبيب ولكنه مات، قيل غرقاً. الزركلي، الأعلام، ج3، ص156-157.

³⁵ خز زاد: مدينة بنواحي الموصل، ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج2، ص358.

³⁶ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج6، ص225.

³⁷ المصدر نفسه، ج6، ص224.

الخرعان، إقليم الجزيرة الفراتية في عهد الدولة الأموية، ص120.

ابن عبد ربه، أحمد بن محمد، العقد الفريد، تحقيق: عبدالمجيد الترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1404/هـ1983م، ج7، ص275-276.

المسعودي، الحسن بن علي بن الحسين بن علي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1423/هـ2002م، ج3، ص73.

الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج1، ص191.

وطرد عمالهم من الجزيرة، لأنهم كانوا في نظره ونظر غيره من الخوارج مغتصبين للحقوق، وخارجين عن طاعة الله، ومنتهكين لحرمة، وعصاة في الأرض، وسافكين لدماء الأبرياء. وقد استجاب لمسرح جمع غير، وساروا معه، واستولوا على ما كان للأمير الأموي من دواب ومتاع، وتقوا بها، ثم انتشروا في بعض المدن والقرى، يدمرون وينهبون ويسلبون، ويتلفون المزروعات ويجبون الأموال بالقوة، وأقاموا بأرض دارا مدة، ومنها أخذوا يغيرون على نصيبين وسواها، وبازيدى وغيرها فآلحوا الأذى بأهلها، والخراب بعمرانها، مما اضطر معه الناس إلى ترك منازلهم وهجر مدنهم وقراهم. كما اضطر الباقون الذين لم يتيسر لهم الخروج إلى إقامة التحصينات لصد هجماتهم، ومنع اعتداءات الخوارج، أو الحد من أخطارهم التي تعاظمت وبخاصة بعد مطاردتهم عدة سرايا قوات الأمير محمد بن مروان إلى ما بعد الموصل. ولكن هذه الأخطار خفت وتلاشت بعد مقتل صالح بن مسرح على يد القائد الأموي الحجاج بن يوسف (ت: 40/714م) ⁴².

بالرغم من قضاء مروان على حركة الخوارج في الجزيرة إلا أن هذه الحركة تركت بصماتها على دولة بني أمية بوجه عام، وعلى الجزيرة بوجه خاص، فمن أهم هذه الآثار ما يلي:

أ — كان ظهور الخوارج بالجزيرة سبباً رئيساً من أسباب سقوط الدولة الأموية، ذلك أن الخوارج أشغلو مروان بقتالهم لمدة طويلة كلفته كثيراً من الجهد وبذل الأموال، علاوة على ما أزهق في هذه الحروب من أرواح كثيرة من جنود بني أمية، ولاشك أن هذا كان سبباً مهماً في إعطاء الفرصة لأعداء مروان خاصة دعاة بني العباس لأن يتحركوا بسهولة، وينظموا أنفسهم بعيداً عن متابعة مروان لهم.

ومما يصور ذلك الأثر قول صاحب أخبار الدولة العباسية: (لمؤلف مجهول) "وقد ظهرت الدعوة ثم اشتغل مروان بمحاربة أهل حمص وأهل فلسطين، وخاصة الخوارج والضحاك بن قيس الشيباني وشيبان بن عبد العزيز، فنفرغ لهم وقد قوي أمرهم وكثرت جماعتهم، وكل ذلك من أسباب الدعوة وإقامة الدولة" ⁴³.

ب — كان لقيام حركة الخوارج بالجزيرة في أواخر الدولة الأموية آثار واضحة على إقليم الجزيرة الفراتية من نواح عدة، لعل من أبرزها الجوانب البشرية والاقتصادية؛ ذلك أن حركة الخوارج أسهمت في إضعاف اقتصاد الإقليم، إذ إن قوام الحروب عادة على الأموال والرجال، وكان إقليم الجزيرة مصدراً مهماً لإمداد هذه الحروب، فهم يشكلون السواد الأعظم لجيوش الخوارج ومروان، وهذا يعني الخسارة الكبيرة التي تعرض لها إقليم الجزيرة في موارده البشرية، فعلى سبيل المثال في المعركة التي كانت بين مروان بن محمد والضحاك بن قيس الشيباني قتل حوالي ستة آلاف رجل، وأما الجانب الاقتصادي فإن قادة الخوارج عندما يدخلون بلداً يبعثون بأموالهم إلى زعيم الخوارج ليكون عوناً لهم ⁴⁴، وإذا أمعنا النظر في حجم المصروفات التي يدفعها قادة الخوارج في حروبهم والمرتببات التي يعطونها لمقاتليهم، فإننا سندرك ضخامة الأعباء الاقتصادية على إقليم الجزيرة، إذ إن جزءاً كبيراً من تلك الأموال كانت من أمواله.

الخاتمة

نخلص في نهاية هذا البحث إلى أن حركة الخوارج ظهرت في مناطق عدة من العالم الإسلامي وخاصة في فترة الدولة الأموية والعباسية وبالتحديد في منطقة الجزيرة الفراتية ومدنها وارتبطت الحركة بالأحداث السياسية التي عاشها العالم الإسلامي وبمكنا استخلاص ما تركته أحداث تلك المرحلة إضعاف الحكم الأموي في منطقة الجزيرة، من خلال العنف الذي عُرف عن الخوارج وردة الفعل، كانت تراق الدماء من كافة الأطراف ولم يكن نجاح الأمويين في القضاء على ثورات

غندور، محمد يوسف، تاريخ جزيرة ابن عمر، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1410هـ/1990م، ص39-41.

الخرعان، إقليم الجزيرة الفراتية في عهد الدولة الأموية، ص202.

ابن خياط، تاريخ خليفة بن خياط، ص376.

الخوارج ناجماً عن ضخامة الجيوش التي سخروها لهذه المهمة فحسب، بل وإلى إنقسام هذه المجموعات الثائرة بسبب خلافاتها الداخلية.

وأخيراً نذكر أن من الأمور المترتبة على الخروج على الدولة الأموية آثار سلبية أدت إلى ضعف الدولة الأموية لاحقاً ومن ثم سقوطها على يد العباسيين.

قائمة المصادر والمراجع

1. ابن حوقل النصيبي، أبو القاسم محمد بن علي (ت: 367هـ/977م)، **صورة الأرض**، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1412هـ/1992م.
2. ابن شداد، عز الدين أبو عبدالله محمد بن علي بن إبراهيم (ت: 684هـ/1285م)، **الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة**، تحقيق: يحيى زكريا عبارة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1411هـ/1991م.
3. ابن عبدربه، أحمد بن محمد، **العقد الفريد**، تحقيق: عبدالمجيد الترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1404هـ/1983م.
4. ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم، **المعارف**، تحقيق: ثروت عكاشة، دار المعارف، القاهرة، ط4، د.ت.
5. ابن منظور، محمد بن مكرم (ت: 711هـ/1311م)، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، د.ت.
6. أبو الفداء، إسماعيل بن محمد بن عمر (ت: 732هـ/1331م)، **تقويم البلدان**، دار الطباعة السلطانية، باريس، 1246هـ/1830م.
7. الأشعري، أبي الحسن علي بن إسماعيل، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحמיד، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1369هـ/1950م.
8. الإصطخري، إبراهيم بن محمد (ت: 340هـ/951م)، **مسالك الممالك**، مطبعة بريل، مدينة ليدن الهولندية، 1346هـ/1927م.
9. الخرعان، عبدالله بن عبدالرحمن بن زيد، **إقليم الجزيرة الفراتية في عهد الدولة الأموية**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية العلوم الاجتماعية، قسم التاريخ، 1409هـ/1989م.
10. خليفة بن خياط (ت: 240هـ/854م)، **تاريخ خليفة بن خياط**، تحقيق: أكرم ضياء العمري، دار طيبة، الرياض، ط2، 1405هـ/1985م.
11. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: بشار عواد معروف ومحبي هلال السرحان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط11، 1417هـ/1996م.
12. الزركلي، خير الدين، **الأعلام**، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 1422هـ/2002م.
13. شمساني، مدينة **ماردين من الفتح العربي إلى سنة 1515م/921هـ**، دار عالم الكتب، بيروت، ط1، 1407هـ/1987م.
14. الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، **الملل والنحل**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1413هـ/1992م.
15. الصلابي، علي محمد، **أسمى المطالب في سيرة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب**، مكتبة الصحابة، الشارقة، 1425هـ/2004م.
16. الطبري، محمد بن جرير (ت: 310هـ/922م)، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1383هـ/1964م.

17. العمري، سعاد أحمد، الجزيرة الفراتية من الفتح الإسلامي حتى نهاية الدولة الأموية، أطروحة دكتوراه، قسم التاريخ، كلية الآداب، جامعة الملك سعود، 1416هـ/1995م.
18. غندور، محمد يوسف، تاريخ جزيرة ابن عمر، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1410هـ/1990م.
19. قوينجو، مولود، مسيرة الفتح الإسلامي لمنطقة الجزيرة، مجلة جامعة صقاريا للآداب والفنون، عدد1، 2008م.
20. مجموعة من المؤلفين، الموسوعة العربية، دار الفكر، دمشق، ط1، 1422هـ/2002م.
21. المسعودي، الحسن بن علي بن الحسين بن علي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1423هـ/2002م.
22. المقدسي، محمد بن أحمد(ت:380هـ/990م)، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مطبعة بريل، مدينة ليدن الهولندية، ط2، 1324هـ/1906م.
23. نصر بن مزاحم المنقري، وقعة صفين، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الجيل، بيروت، 1410هـ/1990م.
24. ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي(ت: 626هـ/1299م)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1397هـ/1977م.

İNSANIN NE'LİĞİ VE BİLİŞSEL YAPISI ÜZERİNDEN YENİ DÜNYA DÜZENİNDE TOPLUM MİMARLIĞI VE METOT OLARAK SAVAŞLAR (Fenomenal Algı Değişiminde Savaşların Etkisi, Buna Öngörülen Tedbir ve Yeni Yol Haritası Kitiği)*

SOCIAL ARCHITECTURE IN THE NEW WORLD AND WARS- AS A METHOD THROUGH COGNITIVE STRUCTURE- AND THE SEARCH OF WHAT HUMAN BEING IS (The Effect Of Wars In Fenomenal Perception Change, The Critic Of The Foreseen Precaution And The New Methodology)

Öğr. Gör. Mehmet Latif BAKIŞ
Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
bakislatif@gmail.com

Atıf Gösterme: BAKIŞ, Mehmet Latif, (2019), İnsanın Ne'liği Ve Bilişsel Yapısı Üzerinden Yeni Dünya Düzeninde Toplum Mimarlığı Ve Metot Olarak Savaşlar, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 2019 (4), 55-70.

Geliş Tarihi:

30 Mayıs 2019

Kabul Tarihi:

26 Haziran 2019

© 2019 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Farklı bir toplum mühendisliği uygulaması olarak, savaşlarda tahrip edilen binalar ve eserler üzerinden tarih bilinci, dini şuur, kültürel kazanım ve aidiyet hassası da sistematik bir şekilde tahrip edilmektedir. Beyin dünyamızın bilgi kaynağının duyu verileri olduğu gerçeği, savaşlarla tahrip veya yok edilen dinî ve kültürel motiflere bağlı olarak zihin dünyamızın da silikleştirildiği hakikatini ortaya koyar. Bilhassa Ortadoğu üzerinden kritik etmeye çalıştığımız; mantık ve zihin dünyamız üzerinden inşa edilmek istenen bu yeni dünya düzeninin nasıl olacağını öngörmek ve buna karşı ne gibi tedbir formüllerinin geliştirilebileceğini irdelemek gerekiyor. Bunun için de "İnsan"ın "ne"liğinin doğru ve yeniden tahlilini yapmak gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Savaş, Ortadoğu, Kültür, Çocuklar, Mimarlık*

Abstract: Consciousness of history, religious awareness, historical outcomes, and sense of belonging are damaged systematically through the demolished buildings, and artifacts -accepted as a different society engineering- The truth that the source of information of our brain world comes from sense data puts forward that our mental world is grayed because of the demolition of religious and cultural motives. It is necessary to examine how this new world formation- constructed through our mental and logical worldviews- will be and what kind of precautions should be taken against it. In addition, it is vital that the question of what human being is be restudied carefully.

Keywords: *War, Middle East, Culture, Children, Architecture.*

*Bu makale, 10 Nisan 2015 tarihinde Sakarya'da *KAD Critical Analytical Thinking Platformu tarafından düzenlenen 1st International Symposium On Critical And Analytical Thinking* Sempozyumunda sunulan aynı temalı tebliğin gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş halidir.

GİRİŞ

Doğu öğretileri ile Batı öğretilerinin etkileşimleri “hümanizm” adıyla çağdaş “laisizm” olarak vücut buldu. Bu zıtların karşılaşma arenası ise savaşları doğurdu. Oysa saadetin hâkim olduğu bir dünya insanlığın ideali olagelmıştır zahirde. İnsanlık neslinin yok oluşunu netice veren savaşların bitmesi de keza aynı cümledendir. Mamafih barışı etkin kılmak veya tesis etmek söylemleri üzerine kurulan silahlanma yarışı da, müşahede olunan bir başka gerçektir.

İnsanları ve barışı korumak söylemleriyle insanlığın mahvına netice verecek silahları türevleriyle birlikte- icat edip üretmek ve pazarlamak tenakuz olarak varlığını devam ettirmektedir.

Ne var ki, sekülerleşmiş insanın özellikle endüstri çağında tabiatı sömürmesi, gerçek entellektualiteyi onarmaktan çok uzak olup, ancak oldukça dar zihinsel bir ufkun sınırlarında gelişim göstermiş¹ ve bu durum köklü bir yıkımı netice vermiştir. Siyasi söylemler, politik eylemler, sosyal argümanlar veya dinsel ritüeller her neyi öngörüyor olursa olsun, tüm dünya ülkelerinde ortak kanaat savaşların mağdurlarının sivil toplum olduğu ve en büyük mağduriyeti de çocukların yaşadığı yönündedir.

Tarih nehrinden kabımıza yansıyanlar boyutuyla savaşlar din, toprak, yerüstü ve yeraltı kaynakları veya insan hakları gibi gerekçelerle yapılmıştır. Yapılan savaşların, daha önce birileri tarafından kaleme alınmış olan yol haritaları ekseninde uygulandığını göz önünde bulundurmamak gerekir. Bugünkü İsrail Siyonizmi, varlığını Theodor HERZEL’in *Yahudi Devleti* isimli eserine ve oradaki önerilere borçludur. Herzel² burada Yahudilere, Ortadoğu’da hak ve hayat sahibi olduklarını dikte ederken sadece masum bir bilgilendirmede bulunmayıp; dinî ve millî gerekçelerle de desteklemeye çalıştığı bu manifestonun hayata tatbikini zorunlu addediyor ve bunun önündeki tüm engellerin kaldırılması için öldürmeleri, işkenceleri, talan ve tahribat gibi gayri dini-gayri vicdani-gayri ahlaki ve gayri insani her türlü yöntemi meşru sayıyordu. Bu direktif doğrultusunda kıyım ve yıkımlar gerçekleştirilirken de asıl niyetin önünde de yapay ve özden uzak gerekçeler koyulur. “Azınlık Çatışması” olarak bu hadiselerin dünya kamuoyuna duyurulması da bu gerçeği örten perdelerden biridir. Filistin’de olduğu gibi, Ortadoğu coğrafyasındaki savaşların sadece azınlık kavgası olarak görülmesi hilaf-ı hakikattir. Herzel’de

¹ Rene Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık, Hece Yayınları, Ankara 2005, s. 63

² Bkz. Theodor Herzl, *Yahudi Devleti*, Çev. Sedat Demir, Ataç Yayınları, İstanbul 2007, s. 83-98; Emma C. Murphy, “Siyonizm ve Filistin Sorunu”, *Ortadoğu Tarihi*, Hazırlayan; Youssef M. Choueiri, Çev. Fethi Aytuna, İnkılap Kitabevi, İstanbul 2011, s. 317-342

olduğu gibi, benzeri yöntemi ve rolü deneyen başka aktörler de karşımıza çıkıyor. Ted Gurr ve Barbara Harf gibi...

Ted Gurr ve Barbara Harf'ın eserleri *Ethnic Confic in World Politics*'te yedi faktörün birbiriyle ilişkisi ve azınlık hareketinin boyutu olarak "etno-politik şiddet"i üç kategoride ele alır; dinî, etnik-ulusal ve siyasî³ olmak üzere...

Ortadoğu'da sadece sivil toplumun can kayıpları yaşadığını ve toprakaltı zenginliklerinin sömürüldüğünü düşünenlerce kritiği yapılmamış olan şey, modern dönemde kitle imha silahlarıyla sadece binaların tahribi ve can kayıplarının yaşanması olmayıp, buna bağlı olarak savaş coğrafyasında yaşayan çocukların tarihleriyle, inançlarıyla, kültür ve değerleriyle bağlarının da koptuğudur. Burada savaş metodu üzerinden uygulanan şey, "Ortamı Değiştirerek Kabul Edilmeyen Davranışı Değiştirmek"⁴ ilkesidir. Gözlerin aşinalığı geçmişin mirasının geleceğe taşınmasını netice verir. Bu durum kritik edildiğinde insanlık dünyasını iki korkunç tehlikenin bekliyor olduğu görülecektir:

Birincisi; gözler, sürekliliği olan savaş ve bunun sonucu olan ölümlere, acılara, dağılmalara, yoksulluklara, kayıtsızlıklara ve acımasızlıklara iliştiğimizde, kanıksanan bu tablo, bu olayların odağında büyüyen çocukların da beyinlerinde başkalarına yansıtılmak ve aynısıyla yaşatılmak üzere büyüyecek ve tekrar sahnelenecektir. Mevcut bunalımlar geleceğe taşıyacaktır.

İkincisi; gözler mabede, tarihî dokulara, kültürel eserlere iliştiğimizde hafızada tarih bilinci canlılığını ve dinamizmini muhafaza eder. Aidiyet bilincinin sürekliliği insanın insan olma klığı gerçeğini de yaşatır. Bu demektir ki totolojik yaklaşmak da mümkündür, her yıkılan-yakılan-bombalanan-tahrip ve tahrif edilen eser ve değerlerle beraber, genç beyinlerde ve bilhassa çocukların hafızalarında tarihi-manevî ve kültürel değer ve motifler tahrip edilir. Mazi ile ati arasında aidiyetini kaybetmiş nesiller, sömürge açlıklarını bastıramamış muhterislerin manipülasyonlarına, kendi beyin ve ruhlarını parçalatmış köleler olmaya mahkûmdurlar. Modern dünya, kelepçesiz kancalarla, görünmez bir zihinsel kolonileştirme faaliyetini, tarihin tahribiyle tesis etmeye devam etmektedir.

³ Lise Storm, "Ortadoğu'da Etnik-Ulusal Azınlıklar, Berberiler, Kürtler ve Filistinliler", *Ortadoğu Tarihi*, s. 552; Kaotik bir ortam haline getirilmiş Filistin Toprakları ve Yahudi yerleşiminin askerî ve ideolojik derinliği hakkında bkz; Zafer Balpınar, "Askerî Güç Çarpanı Olarak Yahudi Yerleşim Yerleri", *Güvenlik Stratejileri Dergisi*, Ekim 2014, sayı. 20, yıl. 10, s. 85-110

⁴ Thomas Gordon, *E.A.E. Etkili Anababa Eğitimi*, Çev. Emel Aksay, Sistem Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 122

Ortadoğu coğrafyasında savaşın çocuklar üzerinden tarih şuurunun tahribini nasıl netice verdiğini ve buna karşı ne gibi bilinçlendirme formüllerinin geliştirilebileceğinin tahlilini yapmaya çalışacağız. Ortadoğu coğrafyası ekseninde, savaşların zihinsel ve ruhsal tahribini kritik etmek akıl insanların önceliği olmalıdır. Bu sorunsalı irdelerken de cevap arayacağımız bir sorumuz olacaktır: Gelecek neye gebecektir?

1. İnsanın “Ne”liği

Gelecek dünyasının neye gebe olduğunu anlamamanın en etkili yolu insan hayalleri ve kurgularıdır. Yukarıda örneklerini verdiğimiz Herzel, Gurr ve Harff’ın hayallerinin neticesi bu gün Kanlı Bir Ortadoğu Coğrafyası olduğunu iyi okuduğumuzda; mevcut dünya ve konumuz olan malum coğrafya için ne tür idealler beslendiğini, ne tür hayaller kurulduğunu ve nasıl bir insanlık toplumunun teşekkül ettirilmek istendiğini anlamakta güçlük çekmeyiz sanırım.

Ayrıca, insanın duyuuları üzerinden zihin dünyasına telkinlerin yapılabildiği bir biyolojik tür olduğu gerçeğini göz ardı etmediğimizde de, kendi üzerinden ve yine kendisi için ne tür tehlike ve tehditler oluşturulmakta olduğunu keza anlayabiliriz. İnsanın düşünüş ve davranışları bir bütün olarak değerlendirilir. İnsanın psişik yapısı hakkında bilgiyi, sergilediği davranışla öğrenebildiğimiz gibi; gösterdiği refleks veya tepkiler üzerinden de ruh ve düşünce yapısı hakkında malumat edinebiliyoruz. Bilindiği gibi davranış, insanın şu ya da bu şekilde hareketine ya da düşüncesine hak verme yeteneği diye biliniyor.⁵ Psikanalizin en büyük övünçlerinden birisi de nitekim, insanın en küçük jestlerinin ve en küçük sözlerinin bir anlama sahip olduğunu göstermek ve şifreli bir dilin işaretleri gibi yorumlamaya değer bulmasıdır.⁶ En çok ilenilmiş ve adı kötüye çıkarılmış olan şehvet, egemenlik tutkusu ve bencilliğe sahiplenmelerin sağlanması da yine insanın o gizil yapısının keşfi ile oluyor. Dolayısıyla, ideolojik savaş ajanlıklarına ve manipülasyona karşı eleştirel mantığı hâkim veya etkin kılmak gerekir. İnsan nüfusunun zihinsel açıdan dengeli, zeki ve adil bir katmanının eleştirel mantığı dışında, onların fikirlerinin yayılmasını durdurabilecek bir şey yok.⁸ Ancak Jung’a göre bu katmanın çok kalın olduğunu düşünmemek gerekir. Ona göre bu kalınlık, ulusal yaratılışa göre ülkeden ülkeye değişir. Aynı zamanda, bölgesel olarak milli eğitime bağlıdır ve politik-

⁵ Jean Paul Charrier, *Bilinçdışı ve İnsan*, Çev. Hüsen Portakal, Cem Yayınevi, İstanbul 2000, s. 22

⁶ Charrier, *a.g.e.*, s. 95

⁷ Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, Çev. A. Turan Oflazoğlu, Cem Yayınevi, İstanbul 2000, s. 222

⁸ C. G. Jung, *Keşfedilmemiş Benlik*, Çev. Canan Ener Silay-Barış İlhan, İlhan Yayınevi, İstanbul 1999, s. 46

ekonomik yapının zararlı etkilerine açıktır.⁹ O nedenle KAD yapmayı devamlı ve canlı tutmak gerekir.

Kritik ve Analitik Düşünmek, zamana göre stratejik düşünmenin ve davranış gerçekleştiriminin “insan” kavramıyla zorunlu bir ilgisidir. Ne’liği açıklık ve seçiklik ölçüsünde bilinebilir kılındıktan sonra insana bağlı olarak tarih, düşünce, davranış ilkeleri, ahlâkîlik, bilim, felsefe, din ve teknolojik terakki de daha iyi bir şekilde anlam zeminine kavuşacaktır. Varlıklar âleminin kilit ismi insandır. “Niçin”in “Çünkü”süne vukufiyet bağlamında *İnsanın* yeniden irdelenmesi gerekir. Renatus Descartes’in ‘Cogito’sunu bu kez ‘*birey olarak insan*’ için değil, ‘*varlık olarak insan*’ için ve yeniden işlevsel bir yöntem kılıp, insanlığı bekleyen geleceğin, insan düşüncesi ve eylemi kapsamında yeniden yorumlanması ve de hermeneutiksel bir perspektifle Kritik ve Analitiğinin yapılması gerekir.

İnsanlık medeniyetinin yeniden inşası için KAD’ın insan üzerinden işlevselliğinin sınır ve imkânları irdelenmek durumundadır. Bu itibarla Uluslararası fikrî teatide ilk ve de öncelikli olarak Kritik ve Analitiği yapılacak konu *İnsanın Neliği* olmalıdır: İnsan nedir?

İnsan; milimetrenin onbinde bir’inden daha küçük olan bir hücre çekirdeği midir? Ya da böyle bir çekirdek iken ‘ikrâ’ ile ‘alak’a dönüşen ve yer çekimine muhalif olarak yukarıya doğru tırmanışa geçip rahime asılı duran¹⁰ bir ‘mudğa’ mıdır?

İnsan; varoluşu ve özü hayallerinde saklı olan bir gizemli esrarın adı mıdır?

İnsan; düşünen bir hayvan mıdır yoksa düşünerek konuşabilen bir canlı olup, düşünemeyen enamdan farklı bir özel tür müdür?

İnsan; biyolojik bir et-kemik ve kan urbası mıdır?

İnsan; ritmik ve rakamsal bir bileşke midir? Düşünsel ve duygusal bir tuval midir? Sosyal bir biyolojik tür müdür?

İnsan; değeri neye bağlıdır ve hangi ölçülere göre dünyayı biçimlendirme hak ve haklılığına sahip bir hassadır?

İnsan; li-zatihi mi özeldir, li-gayrihi mi?

⁹ Jung, *a.g.e.*,s. 46

¹⁰ Hans von Aiberg, *Arz’dan Arş’a Evrenin Sırları ve Sınırları*, c. II, Alem Yayıncılık, İstanbul tarihsiz, s. 16

İnsanın *neliğini* anlamak; dünyayı bekleyen bunalımlara karşı tedbir almak ve yaşanmakta olan küresel sorunlara çözüm sunmak için gerekli ve önceliklidir.

Gerçekleştirmeden önce hayalini kuran insanın bir anlamda hayallerini çözmek onun *neliğini* de çözmek demek olacaktır. Çünkü insan ‘hayal ettiği’dir.

O halde kurguları, yazılıp sahnelenenleri ve hayal dünyasının oluşmasına önyak olan sebepleri ya da etkenleri tahlil etmek ve böylece gelecek nesilleri bekleyen sorunları deşifre etmek gerekecektir.

Bilinçli ve nitelikli bir hayat sürme çabası, yeni ve tamamen gizil kalmış bir perspektifle olay ve olguları yeniden irdelemeye mecbur eder. Ve idrak(intellect) ile muhakeme(ratio) arasında karşıtlık bulunmayışı¹¹, bu yolda ümit ve rehber olarak varlığını sürdürecektir.

Doğu öğretileri ile Batı öğretilerinin etkileşimlerini de bu meyanda ele almak suretiyle, yeni dünya düzeninde fikri bir inşaya girişmek; güneşin, ilmin, bilimin ve vahyin coğrafyasında yaşayanların yeniden diriliş ve inkişafının habercisi olacaktır.

Akıl en nazenin ve değerli fonksiyonunu idraki bilgiye boyun eğdiği sürece ifa eder. İşte o zaman dünyevî düzlem, yol gösterici hakikat ışığıyla aydınlatılabilir.¹²Eğer bugün bütün Batılılar modern uygarlığın salt maddî gelişimiyle yetinmekte oy birliği etmiyorlarsa, bu bile belki onlar için kurtuluş umudunun henüz tamamen kaybolmadığını gösterir.¹³ Dünyayı kendine göre inşa etmeye veya biçimlendirmeye kalkışan insanın hayallerini bilmek ya da okumak tedbir geliştirmeye yardımcı olabileceği gibi; yöntem olarak niçin savaşların tercih edildiğini ise “bilinçdışı” hakkında sahip olacağımız malumatla bir ancak anlaşılır kılabiliriz.

2. Bilinçdışı

Kişiliğin arkeolojik incelenmesi yapıldığında, bilinci oluşturanın “bilinç dışı” olduğu ve bilinç dışının da fenomenal âlem olduğu görülür. Bizim bilinçdışı dediğimiz şeyler, sonuç olarak fizyolojik yaşamı gösteriyor.¹⁴ Fenomen (yani görüngüler) ise göz penceresinden beyin merkezine odaklanan her şeydir¹⁵: Cisimler, olaylar, olgular gibi... Bilinç ve kişilik kavramları

¹¹ Tage Lindbom, *Başaklar ve Ayrık Otları, Modernliğin Sahte Kutsalları*, çev. Ömer Baldık, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 67

¹² Lindbom, *a.g.e.*, s. 67

¹³ Guenon, *a.g.e.*, s. 63

¹⁴ Charrier, *a.g.e.*, s. 15

¹⁵ Beyin bilgisayara benzer. Beş duyumuz bilgisayarın klavyesine; ekran, görünüşümüze ve hareketlerimize; disk de bilinçaltımıza benzer. Tecrübe ettiğimiz her şey bilinçaltımıza kaydedilir ve programlanır. Bkz; Sefer Darıcı,

hem akıl ve iradî eylemlerle bunun altında yatan etkenleri ve hem de insanın ne olduğunu yeniden tahlil edip, doğru yorumlamayı gerektiriyor. Yukarıda yaptığımız ‘İnsanın *neliği*’ tanımları, onun ne denli karmaşık ve kompleks bir yapıya sahip olduğunu ortaya koyar.

Anlam veya kodlama beyinde oluşuyorsa etki de aynı merkezde oluşuyor demektir. Beyin veya zihin dünyası üzerinden algı oluşturma ya da yönlendirme (manipülasyon), fikir erozyonu oluşturma, tarih bilincini silme ve istedik kalıcı yapay gündemler oluşturma idealleri gerçekleştirilmek istenmektedir.

Hülasa, göze hitap edenler üzerinden beyin veya düşünce yapısı şekillendirilmek istendiğine göre, savaşlarla tahrip edilen ve hiç yokmuş gibi ortadan kaldırılan eserlerle birlikte bir inanç, kültür, fikir ve tarih şuuru ve aidiyet hassası da –daha oluşmadan- sökülüyor. Bu tehlikeye de en yoğun bir şekilde maruz kalanlar ise kuşkusuz yine çocuklardır. J. P. Charrier, dış cereyanların çocuklara tesirlerine dair kayda değer şöyle bir bilgi verir: “Daha ilkel bir psikolojik yapının ve çocuklarda daha da güçlü olan güdünün kalıtı bir bilinçdışı psişik aygıtının varlığı, uyurken gördüğümüz düşlerde, uyku ile uyanıklık arasındaki yarı-uyku durumlarında görünen tüm düş kurmalarda kendini gösteriyor.”¹⁶

Uygulama ve etkileri bakımından genel olan harblerin Ortadoğu özelinde, gelecekte nasıl bir toplumun vücut bulmasına girişildiğinin, gelişmekte olan ve de henüz dünyaya gözlerini açmamış olan –ama geleceğin insanları olan- çocuklar üzerinden, gelecekte nasıl bir dünyanın inşasının kurgulandığının derin bir istişare ile Kritik ve Analitiği yapılmalıdır. Anlaşılmalıdır ki, mamur yerlerin bombalanması tuğla, kiremit ve beton yığınlarının bombalanmasından öte ve daha fazla bir tahrip ve tehdidi içermektedir. Tarih bilinci, inanç şuuru, kültür değerleri ve aidiyet algısı bombalanıp siliniyor. Dinî şuurun ve kültürel bilincin uyanışında mimarının etkisi inkâr edilemez. Medeniyetin doğmasında ve gelişmesinde dinî rolü, katalizör vazifesi görmesidir. Her ferdin çabasına şevk katan dinî düşüncedir.¹⁷

Görsel, işitsel ve yazınsal medya organları üzerinden manipüle edilmiş topluluklar üretmek, sürekliliğini ve kararlılığını korurken; işgalin bir başka boyutu ile daha yüzleşiyoruz: Gözlerin ilişeceği bir eser bırakmamakla zihinleri silmek... Stratejik bir şekli olarak bu gerçek Ortadoğu’da tüm boyutları ve yalınlığıyla yaşatılmaktadır. Hâkim kültür ve ideolojinin kabulü için eski kültür ve inanca dair motiflerin tahribi formül olarak belirlenmiş gibidir. Beyinlere

Sübliminal İşgal, Bilinçaltımızı Ele Geçiren Mesajlar, Destek Yayınevi, İstanbul 2012, s. 145

¹⁶ Charrier, a. g. e., s. 17 ¹⁷ Malik bin Nebi, *İdeolojik Savaş Ajanları*, Çev. Cemal Aydın, Timaş Yayınları, İstanbul 1997, s. 12

hükmetmek modern asrın çok derin işleyen ve oldukça stratejik olan bir işgal şeklidir. Fetihler ile işgaller arasında bir takım farklar aranacak olursa şayet; birinde imar ve diğerinde de tahribatın esas alındığını dile getirmek bir bakıma bu farkı ortaya koymak için yeterli olabilir.

Mimari eserler inşa etmek, sanatsal ürünler vücuda getirmek ve geliştirmek, yazma eserler (kitaplar) kaleme alıp kütüphaneler, Beytü'l-Hikme¹⁷ler tesis etmek; hanlar, hamamlar, kervansaraylar, camiler ve hatta gayri müslim tebaa için kendi inançlarına uygun mabetler inşa etmek, meskün ve mamur bir dünya inşasına girişmekTüm bunlar ve daha sayılabilecek nice olumlu uygulamalar, tarihen sabittir ki İslami tebliğin tevhit ve tenzih anlayışının bir neticesi olarak hayat bulmuştur. Buna mukabil talan etmek, yakıp yıkmak, tahrib etmek, gasp ve işgal etmek; kültür, inanç ve ahlak yozlaştırmak, skolastik çağın şekillendirdiği ve tarihe cehalet ve esaretle kaydedilmiş ve zihinlerde utanç tablosu olarak yer almıştır. Kabul edin ya da etmeyin, Batı, Müslümanlarla, yani İslam'la savaş halinde.¹⁸

İmar etmeler belli bir hedef ve amaca matuf olduğu gibi tahribatın da belirlenmiş bir hedefi ve amacı mutlaka vardır. Bill Gates'in "fotoğraflara/resimlere hükmeden, beyinlere de hükmeder" sözünden hareketle modern asırda savaş alanının zihin/bilinç dünyası olduğunu çıkarabiliriz.

Beynin bilgi kaynağının duyu verileri olduğu kabul edilecek olursa veya beynin en önemli ve kesin bilgi kaynağının duyu dünyası olduğu hesaba katılırsa şu sorunsal kolaylıkla tespit tahlil edilebilir:

Şehirler mimari yapılar bombalanırken aslında o tarihi dokuya ait bireylerin zihin dünyalarında da aidiyet bilinci tahrip ediliyor. Eserler yırtılıp yakılınca, mimari yapılar tahrip edilince, o eserlerin sembolize ettikleri inanç ve o inancın devamlılığını sağlayan kültür de yok ediliyor. Yani bir örnekle ifade edecek olursak, bir cami bombalanınca caminin sembolize ettiği İslami inanç da hafızadan siliniyor. Abbasi, Selçuklu, Osmanlı ve benzeri topluluklara ait mimari yapılar tahrip edilince o kadim tarihe aidiyet hassası da kayboluyor. Ve yeni doğacak olan nesiller hangi kültüre ve inanca ait olduklarını bilemeyecekler gibi işgalin neticesinde ortaya çıkan hâkim güçlerin inanç ve kültürlerini sahipleneceklerdir. Doğal olarak, bilinmeyen

¹⁷ Beytü'l-Hikme'lerin önemi, fonksiyonları ve varoluş amaç ve süreçleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür, Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, Çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul 2003, s. 60-65

¹⁸ Jean-Paul Roux, *Dinlerin Çarpışması*, Çev. Lale Arslan Özcan, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 17

nesnelerin bilinenlerden çıkarılmasını sağlayacak önsel bir ilke olma¹⁹²⁰dığı takdirde, geçmişe dair bir algının oluşması da mümkün olmayacaktır. Egemen devlet hayalini –bir başka deyişle, devleti idare edenlerin isteklerini- her türlü sınırlamadan kurtarmak için, bu eğilimdeki tüm sosyo-politik hareketler şaşmaz biçimde dinin altındaki zemini kaydırmaya çalışırlar. Zira bireyi devletin bir fonksiyonu haline dönüştürmek için, Devlete bağımlılık dışındaki tüm bağımlılıkları onun elinden alınmak zorundadır.²¹ Ortadoğu özelde olmak üzere, genel olarak İslam coğrafyasındaki savaşların getirdiği tehlike ve götürdüğü kazanımları bir de bu perspektifle okumak ve tedbir geliştirmek gerekir. Ortadoğu coğrafyası İbrahimî dinlerin ve vahiylerin yayılma imkânı bulduğu bir alan olduğu gibi, beşerî dinlerin de hayat bulduğu ve bu nedenle tarihte nev-i şahsına münhasır bir değer ve öneme haizdir. Dinlerin etkisiyle de dikkatleri celbeden bu mustarip coğrafya, kültürel zenginliğinin yanı sıra, yeraltı ve yerüstü zenginlikleriyle de dünya devletlerinin ilgilendikleri bir cazibe coğrafyasıdır.

Ortadoğu coğrafyasının karakteristik tahlilini şöyle dört başlık altında tahlil edebiliriz:

1-Ortadoğu coğrafyasının zenginlikleri: Genç nüfus, kültürel zenginlik, inanç çeşitliliği, bir arada yaşama düsturu, sevgi ve hoşgörü kültürü, güçlü aile bağları ve güçlü akrabalık ilişkileri, zengin tarihî doku ve dinî motifler; çöl, orman, dağ, deniz, tarım gibi stratejik konum ve zenginlik yanı sıra petrol, doğalgaz, altın, bor, demir, vb. yeraltı zenginlikleri ve pek tabii ki kadîm ilmî gelenek ve kültürel miras...

2-Ortadoğu'daki mevcut sıkıntılar: Savaş, tefrika, açlık, karışıklık, ölüm, göç, iltica, ekonomik daralma, ahlâkî dejenerasyon... Yeni silahların ve ilaçların denendiği bir büyük laboratuvar olarak iş gördürülmesi ve her türlü şer işin pilot bölgesi olarak görülmesi...

3-Ortadoğu coğrafyasını bekleyen tehdit ve tehlikeler: Geçmişî ile bağı koparılmış gençlik, aidiyet bilincini yitirmiş zihin yapısı, kimliğini ve benliğini kaybetmiş bir nesil, devamlı işgalin ve sömürünün bekçiliğini ve savunuculuğunu yapan öncesiz-sonrasız(yani geçmiş hafızası silik ve gelecek ideali olmayan) insanlar toplumu.

4-Ortadoğu'yu bu tehlikelere karşı korunaklı hale getirmek için ne gibi tedbirler geliştirilebilir? Bir “Biten Medeniyet” ve yeni bir “İslam Medeniyeti” şeklinde geniş çaplı teşhis koyan ilk düşünür olan Malik bin Nebi'ye göre, İslam Medeniyeti, yeniden şahlandırılacak bir medeniyettir. Üstelik bu medeniyet aynı fikri kaldıraçla ve aynı mayadan

¹⁹ Bertrand Russel, *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*, Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1996, s. 20

²¹ Jung, a. g. e., s. 57

hareketle yükseltilecektir. Bu kaldıraç ve bu maya ise, İslam’la ilk ihtişamını kazandırmış olan Kur’ân’dır.²² Nebi’ye göre “İslam Uluslararası Topluluğu” şeklinde somutlaşması gereken bir Müslüman milliyetçiliği gerçekleştirilmeli ve bunun için de “sömürgeleştirilebilirlik” zihniyetinden kurtulunması gerekir.²³

Kişi düştüğü yerden kalkar. Eşyanın tabiatına uygun olan da budur. Bu bir kırılma noktasıdır. Belirsizlik ve kararsızlıkla amacı unutturulmuş tüm işgal edilmiş mazlum coğrafyaların insanlarına, kaybettikleri veya unuttukları özlere bir yeniden dönüş ve dirilişi gerçekleştirmek gerekiyor.

Sorunun çözümü de kendi türünden olmalıdır. Yani işgaller neticesinde ciddi ve köklü tahribatlar ve yıkımlar yaşayan Ortadoğu coğrafyasında (Irak, Suriye, Filistin vb.) İslami eserler, dinî ve kültürel motifler ve mimari yapılar onarılmalı; yenileri hızla ve sürekli bir kararlılıkla inşa edilmeli; bilinç oluşturma çalışmaları yapılmalı; suni gündemler bertaraf edilip, yapay problemlerin farkındalığı sağlanmalı ve tefrikanın ürünü olan problemlere akl-ı selimin yön vereceği bir çare tespit edilmelidir.

Bunun için de –yukarıda değindiğimiz gibi- islam ülkelerinin evvela beraberliğe ve daha sonra kavramsal yeniden dirilişe ihtiyacı vardır. İçerdiği anlamının hilafına amaçlar için kullanılmakta olan “demokrasi”, “hürriyet”, “insan hakları”, “savunma hakkı” vb. kavramlar ya anlamı ile buluşturulmalı yahut bu kavramlarla şekillendirilmek istenenin ne olduğuna dair global bilinç oluşturulmalı. Manipülasyona karşı zinde bir fikri duruş sergilenmelidir.

Kaynağı kendi değerlerimiz olan kavramlarımız olmalı. Tarihin tozlu raflarında keşfedilmeyi bekleyen bilim, ilim ve düşünce adamlarımızın yeni nesillerce tanınmaları sağlanmalıdır. Ve elbette sanayi, ekonomi, eğitim ve teknolojide bir sıçrayış gerçekleştirilmelidir. Bunun için İslam ülkelerinin ortak ve ciddi bir ekonomik (parasal) fon oluşturmaları ve amacına uygun idare etmeleri gerekir.

Şimdi yukarıda sorduğumuz “gelecek neye gebecektir?”in cevabını bulmaya çalışalım.

“Skolastik karanlık çağın Hristiyan ruhuyla hareket eden” fakat bunu İslami motifler üzerinden yapmak suretiyle hem İslamafobia algısı oluşturmak ve hem de iç çatışkı mizansenini üzerinden Müslüman kıyımı gerçekleştirmek gibi iki yönlü bir kayıp yaşanıyor

²² Malik bin Nebi, *a. g. e.*, s. 13

²³ Malik bin Nebi, *a. g. e.*, s. 14

Ortadoğu'da... Yani her halükarda, kan kaybından, alacağı nefesleri sayılı bir Ortadoğu. Bilgisiz zenginlik esaret getirir. Afrika örneğinde olduğu gibi. Kendi topraklarından sökülüp, gemilerle uzun yolculuktan sonra –ki bu işkence ve zulüm dolu meşakkatli yolculuk sırasında, esirlerin yarısına yakını ya ölmüş ya da ayaklarından taşlar bağlanarak okyanusların derinliğine terkedilmişlerdir, Amistad örneğinde olduğu gibi- Avrupa'da satılıp köle edilen ve böylece bedenleri üzerinden kazanç elde edilen o siyahi insanların çocuklarının da bedenleri üzerinden –atletizm adı altında- kazanç sağlama yoluna gidilmiştir. Şekil ve isim değişmiş olsa da yapılan aynı şeydir: Siyahiler bir kazanç yoludur Avrupalı için. Tıpkı bunun gibi, İslami Ortadoğu coğrafyasının çocukları üzerinden de, mankurtlaştırılmış veya sefaletin kucağına itilmiş, benzeri bir acınası coğrafya oluşturulmak isteniyor.

Yenilgilerini zafer gibi gösteren, başarısızlıklarını övgülü ifadelerle pazarlayan ve cehaletini başkasına yansıtan filmler üzerinden AB ülkeleri ile ABD'nin Ortadoğu'ya dair kurguladıklarından, çok da huzur dolu bir insanlık toplumu beklenemez... Her sahnelediği filmde dünyayı kurtarmaya girişen bir ABD veya AB profili var. Bunun için de kötülerin dünyayı istilaları lazım. ABD ve AB dışındaki tüm dünya terörist olarak değerlendiriliyor ve tabi ki özelde de Müslümanlar bu menfur bakış açısında hedefe oturtulur. Şimdi Ortadoğu'nun geleceği için ümitvar ve iyi niyetten söz edilebilir mi? O halde Ortadoğu coğrafyasındaki çocukları beklemekte olan sancıları ele almak, bunu doğru tahlil etmek ve olumlu bir çözüm sunmak gerekir.

1. Ortadoğu Coğrafyasında Çocukların Karşı Karşıya Olduğu Sorunlar

Bunu, savaşların zorunlu bir sonucu olarak şu üç başlık altında ele alabiliriz:

1-Asimilasyon, 2-Esaret, 3-Ekonomik ve Sosyal Problemler

3.1. Asimilasyon: Temel dinamiklerini yitirmediği müddetçe her millet muhakkak varlığını tarih sayfalarına altın harflerle nakşeder. Toplumsal bilinç ve beraberlik ise bu yoldaki en temel aktive güçtür. Toplumsallaşma çabası insanın varoluşsal gereğidir. İnsan ancak sürekli bir toplumsallaşma çabasıyla insan oldu²⁴ğünün ayırına varıyor. Medeni toplum halinde örgütlenmiş bir insan topluluğu tarafından yaşanılmadıkça, hiçbir fikir kendini tarihe kabul

²⁴ Charrier, *a. e. g.*, s. 43

ettiremez²⁵ gerçeğinden hareketle biz de Ortadoğu toplumu için şunu söyleyebiliriz: “toplumsal yaşam ancak bizim ilkel tepilerimize ket vurarak onları düzene koyan toplumsal modellerden hareket eden davranışların düzene konulması ile olasıdır. Bizim tüm eğitimimiz, ataların yadigarı tepilerimizin tümünü içeren doğamızla, ortaklaşa yaşamı kuran kültür arasındaki çatışmayı çözmekle geçer.”²⁶ Bu köklü eğitim, tarihî ve dinî değerlerin farkındalığını yaşamak ve onları sahiplenmek için en öncelikli yöntem olmalıdır. Farkındalığın varlığı ve bu farkındalığın toplumun geneline yayılması, asimile edilmelere karşı sağlam bir gard almaklık olacaktır.

Din, dil, kültür, mimarî yapıları, sanatsal motifler, yazma eserler Ortadoğu toplumlarına, bir bütün oldukları bilincini kazandıracak önemli zenginliklerdir.

Gözler bu tür eserlere iliştikçe, hafıza, gözlerin kendisine gönderdiği bu görüntüler(kareler) vasıtasıyla, ait olduğu değerlere bağlılığını ve canlılığını muhafaza edecektir. Kadîm değerlere aidiyet bilinci hafızalardan kazınmadıkça, kendisinin olmayan değer ve gündemler, onun kucağına atılamayacaktır. Bu perspektifle Ortadoğu’daki savaşlar tahlil edildiğinde; yakılan yazma eserler(Moğol istilasında ve Daiş istilasında olduğu gibi), yıkılan(bombalarla tahrip edilen) mimarî yapılar, özünden soyutlanan sanatsal motif ve kültürel dokularla aslında o coğrafyada yaşamakta olan ve yaşayacak olan çocukları nasıl bir tehdit ve tehlikenin bekliyor olduğu daha iyi okunabilir.

Dayanışma ve empatinin eseri olan “sadaka taşı” ince ruhluluğunu kaybeden toplum ya da insanlar, çelik kapılar ve alarmlar icat ettiren korku, endişe ve güvensizliklerin kucağında mutsuz yaşamaya ve can çekişmeye mahkûmdur.

3.2. Esaret: Bugün “kırk gün kırk gece” denilince Bağdat’ın masalımsı otantizmi kaçımızın aklına geliyor. Veya totoloji yaparak söyleyecek olursak; Bağdat’ın ismini duyan kaç kişinin hafızasında doğunun otantik masalları ve ilmî uğraşları algısı oluşuyor? Bağdat artık hergün bombalanmalarla can, mal, tarihî ve kültürel kayıpların kan banyosuyla özdeşleşmiş durumda. Burada doğacak olan veya yaşamakta olan çocukların gördüğü şey, sun’î mezhepsel mabet bombalamaları olduğu sürece, ümmet düşüncesi etrafında bir birlik veya kümelenme ihtimali olabilir mi? Kadîm değerlerini savaş ve geri kalmışlık sebebi sayacak olan böyle bir

²⁵ Malik bin Nebi, *a. e. g.*, s. 12

²⁶ Charrier, *a. e. g.*, s. 43

(gelecek) nesille, o topraklarda asıl amaçlarına kavuşacak olanlar aslında kimler olacaktır bir daha sorgulamak gerekir.

Benzeri hadiseler daha evvel de defaatle sahnelendi. Abbasi halifeliği süresince devletin gelirlerinin önemli bir bölümünün ilmi çalışmalara ve tercüme faaliyetlerine ayrıldığı,²⁷ o kadim ilmi kazanımların Moğol istilasıyla İslam düşünce-kültür ve bilim çalışmalarının bir asır geri bırakılışı gibi; Osmanlı İmparatorluğu'ndan sonra yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin, ilkeleriyle topluma dayatılması da aynı şekilde toplumsal infiallere ve bir asırlık gerilemeye neden olmuştur. Geçmişini okuyamayan neslin geleceği nasıl olabilir? Harf inkılabının neticesi, aidiyet bilincinin sönmeye olarak zuhur etti. İnkılaplar(şapka inkılabı gibi şekilsel değişimler) istila ruhunu kanıksatmış ve derin kültürel ruh tahrip edilmiştir. 3.2-Esaret: Esaretin Batılılarca belirlenmiş altın kuralı bölmek-parçalamak ve yutmak tır. “Böl-parçala-yut” formülünün gerçekleştirilmesi için kavmiyetçilik ya da ırkçılık veya ulusçuluk üzerinden mesafe kat etme cihetine gidilir. Araplık, Türklük, Kürtlük, Arnavutluk vb. mantar hastalığının teheyycü için “kaşımaya” eyleminin sürekliliği sağlanır. Anlam arayışını ya da daha yerinde bir ifadeyle varoluş amacını unutmış topluluklar ürettikçe bu hastalık yayılma imkânı bulacaktır. Can suyunu din ve dinî değerlerden alan bir milletin(İslam milletini kast ediyorum) bu beraberlik ruhunu kaybetmesi tefrika ve dağılmaları netice verecektir. Nitekim hem Kur’ân-ı Kerim²⁸ ve hem de İslâm Peygamberi²⁹ bu hususta Müslümanların dikkatlerini ondört asır evvel çekmiş olmasına rağmen, cahiliye uygulamalarından olan bu tefrika ile İslam kardeşliği ruhu ve İslam coğrafyası pâmalmıştır. Bireysel özgürlükler üzerinden toplumsal dinamikler ve toplumsal hürriyetler dinamitlenmeye çalışılmıştır. Bu gün artık ifade edilmelidir ki, kişi bağlamında, Türk olmak, Kürt olmak, Arap olmak “Hayatın anlamı nedir?” şeklindeki varoluşsal anlam arayışını doyurmaz. Hâlbuki insanlığın tarihsel olarak en büyük sorusu, “Hayatın anlamı nedir?” “İnsan niçin yaşar?” sorularıdır. Hayy Bin Yakzan bir adada ceylan tarafından büyütüldüğünde hayatın anlamını arar. Hz İbrahim aya ve güneşe bakarak yaratıcıyı arar. Tolstoy “Hayatın anlamı nedir?” sorusu için yollara düşer.

²⁷ Bkz. Gutas, a.g.e., s. 135; İslam dünyasındaki ilmî çalışmaların Hıristiyan dünyasına tesirlerine dair ayrıca Jean-Paul Roux, Dinlerin Çarpışması, s. 20.

²⁸ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (Hep birlikte Allah'ın ipine sınımsız yapışın; bölünüp parçalanmayın. Allah'ın size olan nimetini hatırlayın. (Al-i İmran 3/103)

²⁹ Hz. Peygamber(sav) de Veda Hutbesini irâd ederlerken “benden sonra cahiliye adetlerini geri dönüp birbirinizin boyunlarını –haksız yere- vurmuyunuz... Benden sonra size iki miras bırakıyorum, onlara sınımsız sarıldığınız sürece tefrikaya düşmezsiniz; biri Allah'ın kelamı Kur’ân-ı Kerim, birisi de benim sünnetimdir” buyurmuşlardır. Bkz. Muhammed Hamidullah, İslâm Peygamberi, çev. Prof. Dr. Salih Tuğ, Yani Şafak Kültür Armağanı, c. II, Ankara 2003; İbrahim Sarıçam, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı, DİB Yayınları, Ankara 2004

Yeryüzünde var oluşunun nedeni Türk-Kürt ya da Arap olmak demek komik ve saçmadır. Hayatım Türk-Kürt veya Araplık varlığına armağan olsun demek yüzeyselliktir. Var oluşun anlamını anlamamak demektir. “Böl-parçala ve yut” tehdidine karşı hayata hakim kılınması gereken formül, işte tam da Âl-i İmrân Suresi’nin “Allah’ın ipine sımsıkı sarılın tefrikaya düşmeyin..” ayeti ve Hz. Peygamber(sav)’in çağrısına uymaktır.

3.3. Ekonomik Ve Sosyal Problemler: Nietzsche, “en yüce dağlar, en derin denizlerden çıkmıştır; en derin acılardan doğar, en derin sevinçler.”³⁰ derken, Müslümanlar için bunu uyarladığımızda, mevcut problemlerden kurtuluşun da habercisi olarak görmek olasıdır bu sözü. Acılarımız bizi hayata karşı daha dirençli kılar; mücadele azmimizi daha da kuvvetlendirir. İçinde bulunulan halden uzaklaşmadan farkına varmak hemen hemen imkânsız gibidir. Farkında olmak sahiplenmek için gerekli ön şartlardan biridir. Bu açıdan Avrupa’nın sömürge dönemi, Müslümanları uykularından uyandırmış, bilim ve modern düşüncüyü(yani teknik ve teknolojik ihtiyacı) onlara getirmiştir.³¹ Kişi düştüğü yerden kalkar darb-ı mesel’ini toplumlara uyarlamak da mümkündür. Toplumların da dirilmeleri ve yeniden canlanmaları ancak kırılma yaşadıkları yerden olabilir. Yukarıda ifade ettiğimiz zenginlikleri Ortadoğu’nun esareti ve acıyı yaşama sebebi olmuş ise; aynı sebepler, sahip çıkılıp etkin bir unsur haline getirilmek suretiyle de özgürlük ve toplumsal beraberlik ve kalkınmışlık sebebi olabilir.

Afrika toplumlarından dersler çıkarmak gerek aynısını yaşamamak için. Yeraltı oldukça zengin, yerüstü alabildiğine cömert; ama esaret ve açlıkla pençeleşiyor insanlar. Ortadoğu’da da açlık yok, esaret yok; ama savaş var. Neden? Bu soruyu sormamızda ki amaç, ahlaksal ya da dinsel akımların arkasına gizlenmiş olan ve akıldan kaçan karanlık nedenleri, iyi niyetin arkasına gizlenmiş akıl-dışı dürtüleri³² ortaya çıkarmaktır. Nitekim on yedinci yüzyılda Rochefoucault, insan edimlerinin temel nedenlerinin her zaman sanıldığı gibi soylu motiflere dayanmadığını söylüyordu ve insan yöneltildiği zaman kendi kendisini yönettiğini sanır³²’dı ona göre. Ortadoğu’daki devletlerin sistemlerini kurmaları ve gelişmeleri³³ için, bu bölgeye yayılmış olan gizli tehlikenin farkına varmalarına bir olanak olarak görmek mümkün olabilir, o coğrafyada yaşanan acı verici hadiseler. Endişeli bekleyişle kurtuluşlar sağlanamaz. Derinlerde yatan ruhu dinamikleriyle buluşturmak; aidiyet bilincini canlandırmak ve

³⁰ Nietzsche, *a.g.e.*, s. 21

³¹ Roux, *Dinlerin Çarpışması*, s. 20 ³² Charrier, *Bilinçdışı Ve İnsan*, s. 16-17

³² Charrier, *a.g.e.*, s. 15

³³ Ortadoğu’da uygulanmış ve halen de devam etmekte olan sorunların içine nüfuz edip, derinliğinde nelerin barındığını farketmek; geleceğinin neye bağlı olduğunu öğrenmek hakkında detaylı bilgi için bkz. Simon Brombley, “Ortadoğu’da Devletler Sistemi; Kökeni, Gelişimi Ve Geleceği”, *Ortadoğu Tarihi*, s. 598-633

sahiplenme hassâsı'nı o çağrafyanın nesillerine kabul ettirmek lazım. İslam'ın dinamik uygulamaları ve emirleri hayata tatbik edilirse Ortadoğu, tarihin kaydetmiş olduğu aydınlatma misyonunu yeniden ikame edecek bir seviyeye ulaşacaktır. O topraklar, ancak o vakit, kendisine ait olmayan yabancı unsurları bağrından atabilecektir.

Kaynakça

Kur'ân-ı Kerim

Aiberg, Hans von, *Arz'dan Arş'a Evrenin Sırları ve Sınırları*, c. II, Alem Yayıncılık, İstanbul

Brombley, Simon “Ortadoğu’da Devletler Sistemi; Kökeni, Gelişimi Ve Geleceği”, *Ortadoğu Tarihi*, Hazırlayan; Youssef M. Choueri, Çev. Fethi Aytuna, İnkılap Kitabevi, İstanbul 2011

Balpınar, Zafer, “Askerî Güç Çarpanı Olarak Yahudi Yerleşim Yerleri”, *Güvenlik Stratejileri Dergisi*, Ekim 2014, sayı. 20, yıl. 10

Charrier, Jean Paul, *Bilinçdışı ve İnsan*, Çev. Hüsen Portakal, Cem Yayınevi, İstanbul 2000

Darıcı, Sefer, *Sübliminal İşgal*, Bilinçaltımızı Ele Geçiren Mesajlar, Destek Yayınevi, İstanbul 2012

Gordon, Thomas, *E.A.E. Etkili Anababa Eğitimi*, Çev. Emel Aksay, Sistem Yayıncılık, İstanbul 1996

Guenon, Rene, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık, Hece Yayınları, Ankara 2005

Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür, Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketive Erken Abbasi Toplumu*, Çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul 2003

Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Prof. Dr. Salih Tuğ, Yani Şafak Kültür Armağanı, c. II, Ankara 2003

Herzel, Theodor, *Yahudi Devleti*, Çev. Sedat Demir, Ataç Yayınları, İstanbul 2007

Jung, C. G., *Keşfedilmemiş Benlik*, Çev. Canan Ener Sılay-Bariş İlhan, İlhan Yayınevi, İstanbul 1999

Lindbom, Tage, *Başaklar ve Ayrık Otları, Modernliğin Sahte Kutsalları*, çev. Ömer Baldık, İnsan Yayınları, İstanbul 1997

Malik bin Nebi, *İdeolojik Savaş Ajanları*, Çev. Cemal Aydın, Timaş Yayınları, İstanbul 1997

Murphy, Emma C., “Siyonizm ve Filistin Sorunu”, *Ortadoğu Tarihi*, Hazırlayan; Youssef M.

Choueiri, Çev. Fethi Aytuna, İnkılap Kitabevi, İstanbul 2011

Nietzsche, Friedrich, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Çev. A. Turan Oflazoğlu, Cem Yayınevi, İstanbul 2000

Roux, Jean-Paul, *Dinlerin Çarpışması*, Çev. Lale Arslan Özcan, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2014

Russel, Bertrand, *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*, Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1996

Sarıçam, Prof. Dr. İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, DİB Yayınları, Ankara 2004 Storm, Lise, *Ortadoğu’da Etnik-Ulusal Azınlıklar, Berberiler, Kürtler ve Filistinliler; Ortadoğu Tarihi*, Hazırlayan; Youssef M. Choueiri, Çev. Fethi Aytuna, İnkılap Kitabevi, İstanbul 2011

KİTAP TANITIMI: HÜCECÜ’N-NÜBÜVVE

Dr. Yasin Ulutaş

Şehit Necati Sayın Anadolu İmam Hatip Lisesi

eskikahta@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7912-6500>

Atıf Gösterme: ULUTAŞ, Yasin, (2019), Hücecü’n-Nübüvve, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 2019 (4), 71-73.

Müellifin bu eseri, *Resâilü Câhiz* adlı üç ciltlik eserin üçüncü cildin bir bölümü içerisinde basılmıştır. Müellif bu eserin telif amacını şöyle izah eder: Hz. Muhammed’in nübüvvetini ispat eden delillerden bazılarının aslının zayıf, bazılarının da nakledenlerin ve haber verenlerin az olduğunu, aynı zamanda mühlidlerin saldırıları nedeniyle bu konudaki delillerin etkisinin azaldığını belirterek nübüvveti ispat eden delilleri konuşmak, açıklamak ve toplamak istediğini belirtir. Ayrıca Selefin Hz. Peygamberin nübüvvetini ispat eden delilleri toplamayı ihmal ettiğini, bu ihmalin neticesinde Zındıkların, Dehriyyun ve akli kıt olanların abartılmış olaylarla nübüvvet konusunda insanları şüpheye düşürdüğünü belirterek bu duruma çok üzüldüğünü ifade eder.

Cahiz, “*Huccet*” tabirini delil anlamında kullanır. Nübüvvetin delillerini daha çok Kur’an-ı Kerim ve döneminde nübüvveti ispat etmede kullanılan hüccet, ayet, burhan, delil, beşâret, şevahid, alamet, harika, bedai’ ve acâib gibi kavramları mucize anlamında kullanır. Ona göre bir olayın mucize olabilmesi için cevher, araz, soyut veya somut olması önemli değil, bilakis bütün insanları aciz bırakan olağanüstü bir olay olmalıdır. Nitekim mucizenin su üzerinde yürüme, ölüleri diriltme ve denizi yarma gibi olaylar niteliğinde olmasıdır. Mucize kavramını kullanmamakla beraber mucize konusunu nübüvvetin deliller içerisinde kapsamlı bir şekilde ele alır

Cahiz eserinde öncelikle delilin ve mucizenin tanımını yapar. Ona göre nübüvveti ispat etmede kullanılan delillerin ya açık bir şekilde görülmüş olması ya da bu konudaki delillerin mütevatir olarak bildirilmiş olması gerekir. Şayet haber mütevatir olarak nakledilmişse o haber mucizedir. Kendilerine karşı delil olarak kullanılmaması için haberin kendisini değil, gelişinin

mucize olduğunu iddia eder. Bu konudaki delillerin hem aslı, hem de ondan kaynaklanan ferinde de ittifak edilmesi gerekir. Aslı doğru olduğunda ferinde ittifak edilir. Aslı olmayanın feride de olmaz. Haberin aslı görmektir. Feri ise duymaktır. Akıl istidlalde bulunur. Görme ve haber istidlalin illeti ve aslıdır. Asıl olmadan ferin olması imkânsızdır. Delil olmadan istidlal de olmaz.

Müellif haber konusunu geniş bir çerçevede ele alıp açıklamaya çalışır. Hz. Muhammed'in nübüvveti konusundaki bazı zayıf haberlerin yayıldığını buna mukabil bazı kuvvetli haberlerin de üzerinden uzun bir zamanın geçmesi neticesinde unutulduğunu belirtir. İnsanların kendilerinden önceki döneme ait haberleri öğrenme arzusunda olduklarını belirterek gerçek nebi ile sahtesini ayırmanın tek yolunun doğru haberleri öğrenmekten geçtiğini belirtir. Ona göre akıl tek başına bu ayrımı yapamadığı gibi diğer konularda da bilgiyi elde etmede de tek başına yeterli bir delil değildir.

Ayrıca Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat eden delilleri açıklamaya çalışır. Ona göre Hz. Peygamberin nübüvvetini ispat eden deliller, Kur'an-ı Kerim'in toplandığı metot ile toplanması gerekir. Kur'an farklı insanların zihninde iken Selef tarafından bir kitapta toplandı. Diğer kraatlar yasaklanmadığı halde insanlar toplanan Kur'an da ittifak ettiler. Şayet nübüvvetin delilleri de aynı metotla toplanmış olsaydı mülhidler, aptal ve cahillerin söyleyeceği bir sözleri olamadığı gibi onlardan gelen haberler de gelmezdi.

Müellife göre Allah, nübüvvetin delillerini Halef'in eliyle Kur'an-ı da Selef'in eliyle toplamak suretiyle rahmetini ümmeti arasında paylaşmıştır. Selef'in de Halef'in de İslam ümmetini korumak sorumluluğu olduğundan dolayı kendilerine düşen görevleri yapmak zorundadırlar. Haber rivayet edenlerin tabiatlarının, rivayet nedenlerinin ve amaçlarının farklılığı sebebiyle haberleşmeksizin ahad ve yalan haberlerde birleşmeleri mümkün değildir. Zira sebeplere bağlı olarak insanları farklı tabiatta değil de aynı tabiat üzerinde yaratılmış olsalardı yeryüzünde kargaşa olurdu. Nitekim bütün insanlar aynı mesleği, beldeyi, yemeği ve meyveyi tercih etmiş olsaydı bu durumda ihtiyaçlarını karşılayamadıkları gibi aralarında kargaşa da olurdu.

Müellif, peygamberlerin gönderiliş amacı konusunda ise insanların Allah'a karşı mazereti olmasın diye peygamberleri delillerle gönderdiğini ifade eder. Ona göre insanların çoğu peygamberlerin delillerini görme imkânına sahip olmamalarına rağmen konu ile ilgili deliller haber yoluyla kendilerine ulaşmıştır. Allah tarafından delillerle gönderilen peygamberlerin haberleri unutulmaya başlanınca yeni peygamberler gönderilerek haberlerin gün yüzüne çıkması sağlanmıştır. Nitekim Hz. Âdem ile ilgili haberler unutulmaya yüz tutunca Allah onun haberlerini Hz. Nuh aracılığıyla gün yüzüne çıkardı. Hz. Nuh'un haberleri

unutulmaya başlanınca Hz. İbrahim onları gün yüzüne çıkardı. Daha sonra peş peşe gelen peygamberler önceki peygamberlerin unutulmuş haberlerini anlatılar.

Müellif olağanüstü garip haberlerin toplumda çabuk yayıldığını belirterek Peygamberlerin gösterdiği mucizelerinde olağanüstü ve insanın kudreti dışında olduğundan dolayı toplumda hızlı yayılıp gündemi belirlediğini bu nedenle de peygamberlerin meşhur olduklarını ifade eder. Nitekim Hz. Musa ve İsa gibi peygamberler mucizeleriyle meşhur olmuşlardır. Müellif Müneccimlerin verdiği haberlerin çoğunun yalan olduğuna buna mukabil peygamberlerin verdiği haberlerin tümünün doğru olduğunu belirtir.

Müellife göre Hz. Peygamberin nübüvvetini ispat eden mucizelerin başında Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamber'in ahlakı ve kabul edilen duaları gelir. Hz. Peygamber Kur'an-ı Kerim'in benzerini yapmaları konusunda müşriklere meydan okudu. Ancak müşriklerin içerisinde meşhur şair ve belağatçılar olmasına rağmen bu çağrıya cevap verme de aciz kaldılar. Şayet bu meydan okumaya olumlu cevap verebilselerdi daha zor olan Müslümanlarla savaşmayı tercih etmezlerdi. Hz. Peygamber'in sahip olduğu güzel ahlakı da onun nübüvvetini ispat eden delillerden birisidir. Zira bütün insanlar onun eşsiz güzel bir ahlaka sahip olduğunda ittifak etmişlerdir. Hz. Peygamberin kabul edilmiş duaları da nübüvvetini ispat eden mucizelerindendir. Nitekim Hz. Peygamberin Mudar kabilesinin kıtlığa duçar olması için yaptığı dua ile Kısra'nın yok olması için yaptığı dualar Allah tarafından kabul edilmiştir. Ayrıca önceki ilahi kitaplarda da Hz. Peygamberin nübüvvetini belirten işaretler vardır.

Son olarak müellif peygamberlerin gönderildikleri toplumlar hangi meslek dalında kuvvetli ise o alanla ilgili mucizeler gösterilerek kuvvetli oldukları alanlarda aciz bırakıldıklarını belirtir. Nitekim Hz. Musa sihirde mahir olanları, Hz. İsa tıpta kuvvetli olanları ve Hz. Muhammed de şiir ve belağatta mahir olanları aciz bıraktı. Zira gönderildikleri kavimler bu alanlarda son derece kuvvetli olduklarını iddia etmişlerdi. Allah da onları peygamberler aracılığıyla kuvvetli oldukları alanlarda mucizelerle aciz bırakmıştır.

KİTAP TANITIMI: GAYBA İNANANLARLA İNANMAYANLARI AYIRAN SÖZ (EL-KAVLU'L-FASL)¹

Arş. Gör. Emrullah BOLAT

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Hadis Anabilim Dalı

ebolat@agri.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-7657-4460>

Atıf Gösterme: BOLAT, Emrullah, (2019), Gayba İnananlarla İnanmayanları Ayıran Söz (El-Kavlu'l-Fasl), *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 2019 (4), 74-86.

KİTABIN YAZIM SERÜVENİ

Osmanlı Şeyhu'l-İslâm'ı Mustafa Sabri Efendi'nin (1869-1954) bu eseri dilimize Doç. Dr. Abdülkerim Seber tarafından 2018 yılında tercüme edilmiştir. İlgili bölümünün tanıtımına geçmeden önce kitabın yazılma gerekçesi ve ilk baskısıyla ilgili bazı hususları hatırlatmak yerinde olacaktır.

Mısırlı düşünür Muhammed Hüseyin Heykel (1888-1956) “Hayâtu Muhammed” isimli eserini kaleme aldığı anda, Mısır'da büyük ilgi görmüştür. Ezher ulemasından bazıları Mustafa Sabri'ye gelmiş, kitapta Hz. Peygamber'in mucizelerinin inkâr edildiği, hadis ve siyer kitaplarına, ravi ve müellifleri sebebiyle eleştiriler yöneltildiği, eleştirilerin dayanak noktasının müsteşriklerin konuyla ilgili görüşleri olduğu, ayrıca Mustafa el-Merâgî'nin (1881-1945) esere onu öven bir takriz yazmasını hoş görmediklerini ifade ederek Mustafa Sabri'den esere bir reddiye yazmasını istemişlerdir. Mustafa Sabri eserle ilgili çalışmalara başladığı esnada Ezher şeyhi Mahmûd Şeltût (1893-1963) er-Risale dergisinde Hz. İsa'nın nüzûlünü inkâr eden bir ya da iki makale yayınlamıştır. Mustafa Sabri bu makaleye reddiye olsun diye bir makale yazarak yayınlanmak üzere es-Sekâfe dergisine göndermiş ancak dergi makaleyi yayınlamamıştır. Bunun üzerine Mustafa Sabri ‘hakkı söylemekten çekinerek susan kimse dilsiz şeytandır’

¹ Gayba İnananlarla İnanmayanları Ayıran Söz (el-Kavlu'l-Fasl Beynellezîne Yu'minûne Bi'l-Gaybi Vellezîne Lâ Yu'minûn), Mustafa Sabri, Trc. Doç. Dr. Abdülkerim SEBER (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı), Tibyan Yayıncılık, İzmir 2018.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/mustafa-sabri-efendi>

diyerek hacimli kitabı Mevkıfu'l-Akl'ı yazmaya başlamıştır. Bu eserin üçüncü babı olarak düşündüğü Nübüvvet ve Mucizelerle ilgili kısmı ise –aciliyetinden dolayı- müstakil olarak basmak üzere yayınevine göndermiştir.² Mustafa Sabri'nin yaşlılığı sebebiyle yazısı okunaklı olmadığından yayınevi eseri yayınlamak istememiş, bunun üzerine Ali Ulvi Kurucu (1922-2002) eseri kendi hattıyla tekrar yazarak yayınevine teslim etmiştir. Kitap basımının maddi külfetinin bir kısmı Hasan el-Bennâ'nın desteği (1906-1949) bir kısmı da gazeteye ilan verilerek destekçi aranmak suretiyle çözülmüştür. Hasan el-Bennâ kitabın ismi için “İki İmanın Arasını Kesin Bir Şekilde Ayıran Söz: Gaybe İnananların İmanıyla Gayba İnanmayanların İmanı” teklifinde bulunmuşsa da Mustafa Sabri, mucizeleri ve gaybı inkâr eden kişinin iman etmiş sayılmayacağını düşünerek iman sıfatını onlara vermeyi doğru bulmayarak, eserini “el-Kavlu'l-Fasl Beynellezîne Yu'minûne bi'l-Gaybi Vellezîne lâ Yu'minûn (Gaybe İnananlarla İnanmayanları Ayıran Söz” şeklinde isimlendirmiştir.³

TERCÜMEYE TEKNİK İTİRAZLAR

Girişte eserin mütercimi ve yayın evi hakkında kısa bilgiler verilmişti. Tercüme edilen bu esere yönelik bazı teknik eleştirilerin, hem ilgili kitabın mütercim ve yayınevini, hem de tanıtımımızı okuyan okurların muhtemel çalışmalarını olumlu anlamda destekleyeceğini ummaktayız. Öncelikle kitabın kapak renklendirmesinin eserin muhteva ağırlığına uygun düşmediğini söylememiz gerekmektedir. Ekte görüleceği üzere kapak beş ana ve çeşitli ara renklerden oluşan zeminle aşırı derecede renklendirilmiş, kitabın muhtevasıyla ilgisini kurmanın zor olduğu rahatsız edici bir tercih kitaba uygulanmıştır.⁴ Kapakta yer alan yazıların punto ve sitillerinde de gözü rahatsız edici tercihler dikkat çekmektedir. Kitabın asıl ismi olan “el-Kavlu'l-Fasl” büyük puntolarla, tercümesi ise daha küçük puntuyla alt satıra eklenebilirdi. Mütercimin isminin kitabın sırtında yer almasındansa müellif Mustafa Sabri'nin isminin olması

² Tanıtımını yaptığımız eserin takriz kısmına bkz. s. xi.

³ Muferrih b. Süleyman el-Kavsî, eş-Şeyh Mustafa Sabri ve Mevkıfuhu mine'l-Fikri'l-Vâfid, Riyad 1997, s. 669-671.

⁴ Eserin kapağı Ek - I de sunulmuştur.

daha uygun olacaktır.⁵ Esere online satış yapan kitap mağazalarından ulaşılamaması da bir başka sorundur. Mütercim veya yayınevi tarafından bu sorun da giderilmelidir.⁶

KİTABIN BÖLÜMLERİ

Mütercimin takrizi, Mustafa Sabri'nin kısaca hayatı, eserleri ve mukaddimeyle başlayan kitap giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm “İsbât-ı Vacip”, ikinci bölüm “Heykel Paşa'nın Tenkidi”, üçüncü bölüm “Mucizeler ve Nübüvvet İle Alakalı Görüşlerin Tenkidi”, dördüncü bölüm “Muhtelif Meseleler”e dair konuları kapsamaktadır. Eserde genel itibariyle kelimeler ilmine dahil olmuş konular tartışılmakta, eserin yazım serüveninde de değinildiği üzere muhtelif şahısların konuyla ilgili görüşleri ve bu görüşlere yönelik itirazlar yer almaktadır. Ayrıca her bir ana bölüm kendi içerisinde alt başlıklara ayrılmaktadır.

“İsbatı Vacip” bölümü Uluhiyyet ve Nübüvvet olmak üzere iki alt başlığa, bu alta başlıklarda ilki başlık “Allah'ın Varlığının İspatı”, “Filozofların Uluhiyyet Hakkındaki Görüşleri”, “Mucizelerin Mümkün Olup Olmadığı” olmak üzere üç alt başlığa, ikinci başlık ise “Peygamberliğin Hak Olduğunun İspatı” ve “Sünnetin Sıhhati Hakkındaki Şüphelerin Gereksizliği” olmak üzere iki alt başlığa ayrılmaktadır.

“Heykel Paşa'nın Tenkidi”ne ayrılan ikinci bölüm ise şu yedi alt başlığa ayrılmıştır: “Sadece Kur'ân'a Dayalı Bir Kitap Telif Etmekten Kaçınmaktır”, “Sünnete zarar Vermekten Kaçınmaktır”, “Mucizevi Rivayetleri Hz. Peygamber'in Hayatından Ayıklamamaktır”, “Mucizeleri Aklî, Kevni ve Hissi Olarak Ayırmamaktır”, “Müsteşriklerin Peşini Bırakmaktır”, “Mucizelerin Peygamberlere Has Harikalar Olduğunu Bilmektir”, “Peygamberlerin Mucizelerinin Kur'ân İle Sabit Olduğunu Bilmektir”.

Üçüncü bölüm olan “Mucizeler Ve Nübüvvet İle Alakalı Görüşlerin Tenkidi” şu dört alt başlıktan oluşmaktadır: “Reşit Rıza'nın Mucizelerle Alakalı Görüşlerinin Tenkidi”, “Zeki Mübarek'in Nübüvvetle Alakalı Görüşlerinin Tenkidi”, “Peygamberliğin Kazanılan Bir Makam Olmadığı”, “İslam Ebedi Avam Dinidir Adlı Eserin Tenkidi”, “Heykel Paşa'nın Nübüvvetle Alakalı Sözlerinin Tenkidi.”

⁵ Kitabın sırt fotoğrafı Ek - II de sunulmuştur.

⁶Mustafa Sabri'nin aynı eseri “Gaybın Önünde – el-Kavlu'l-Fasl” ismiyle Muhammet Uysal tarafından tercüme edilerek 2019 yılı Mart ayında Ketebe yayınlarından yayınlanmıştır. <https://www.kitapyurdu.com/kitap/gaybin-onunde/498587.html>

Son olarak dördüncü bölümde “Muhtelif Meseleler” başlığı altında şu konulara değinilmiştir: “Hz. Peygamber’in Kur’ân Dışında Mucizesi Bulunmadığı İddiası”, “Ay’ın İkiye Yarılması”, “Hz. İsa’nın Yeryüzüne İnmesi”, “Mucizelerin İnkârında Müsteşriklerin Tesiri”, “Müsteşriklerin Mucize Taleplerinin Geri Çevrildiğine Delalet Ettiği Zannedilen Ayetler”, “İsra ve Miraç Hadisesi” ve “Öldükten Sonra Dirilme”.

Biz bu tanıtımımızda, çalışma alanımızın hadis ilimleri olması dolayısıyla “İsbât-ı Vacip” başlıklı birinci bölümün, ikinci ana başlığı “Nübüvvet” ile ilgili kısmın değerlendirmesini gerçekleştireceğiz. “Nübüvvet” başlığı altında yer alan “Peygamberliğin Hak Olduğunun İspatı” alt başlığı, doğrudan kelamın konusu olduğundan yazımıza dâhil edilmemiştir. Şimdi tanıtımımıza asıl mevzu olan “Sünnetin Sıhhati Hakkındaki Şüphelerin Gereksizliği” alt başlığı ve onunda altında yer alan diğer alt başlıklar hakkında bilgi verelim.

Hadis ve siyer kitaplarının sıhhati, Mısır maarif bakanı Heykel Paşa tarafından mucizevi rivayetler mevzu bahis edilerek tenkide tabi tutulmuştur. Mustafa sabri’ye göre amaç aslında mucizeleri bildiren rivayetleri ilmi metodlara dayanmaksızın iptal etmektir. (s. 77) Bu tenkidin gerekçeleri sadedinde şu hususlar ileri sürülmüştür: a) harika cinsinden (mucize) olayları nakleden haberler aslı araştırılmaksızın eserlere dâhil edilmiştir, b) bu tür haberler ravilerin zamanlarında meydana gelmemiş, bizzat şahit olunmayan halleri bildirdiğinden, anlatılarda ilave ve eksiltmeler yapılmıştır, c) mucizeleri bildiren rivayetlerin yer aldığı eserler muhteva itibariyle dönemsel olarak farklılıklar arz etmektedir. Örneğin İbn Hişâm’ın Siret’inde yer alan rivayetler Ebu’l-Fidâ’nın eserinde çoğunlukla yoktur, ayrıca Kadı İyâz’ın Şifâ’sında yer alan rivayetler de İbn Hişâm’ın eserinde yoktur, d) sonraki döneme ait bu eserlerde yer alan ilgili rivayetler akla daha az yatkındır, e) eser yazarlarının bir kısmı ilgili rivayetleri eserinde naklederken diğer bir kısmı bunları zayıf bularak eserlerine almamışlardır, f) Hz. Peygamber’in vefatından sonra yazılan bu eserlerin en eskisi yüz veya daha fazla sene sonra veya İslam toplumunda meydana gelen siyasi propagandaların ortaya çıkmasından sonra yazılmış, dolayısıyla propagandaların tesiriyle ihtilafli rivayetler her yere yayılarak çoğalmıştır, g) Buhârî’nin altı yüzbin hadisten kendi seçtiği dört bin hadisin dışında kalanları sahih değildir, benzer durum Ebû Dâvud’un süneni için de geçerlidir. Çünkü onlar bu kadar hadisten sahih olanları seçmiş, olamayanları bırakmışlardır.

Heykel Paşa gerekçeleri bu şekilde zikredilen tenkitlerini şu önerilerle nihayete erdirmektedir: a) Tarih kitaplarının tamamı yeniden gözden geçirilmelidir, b) üzerinde ittifak ya da ihtilaf edilsin, tüm rivayetler ilmi ölçüler dikkate alarak araştırmacılar tarafından tekrar

ele alınsın, c) bu ölçüler çerçevesince ele alınan rivayetlerden sıhhatleri hakkında olumlu neticeye varılanlar kabul edilirken, diğerlerinin (sıhhatli olmadıkları, kabul edilmemeleri yönündeki) durumları ortaya konulsun. (s. 68-70) Heykel Paşa'nın konuyla ilgili görüşleri özetle bu şekildedir.

Mustafa Sabri, Heykel Paşa'nın hadis eserleri üzerinden yürüttüğü tenkidlerin gerekçelerini makul bulmadığı için kabul etmemektedir. Heykel'in de ifadelerinde sıkça yer alan tenkid kelimesinin bilfiil tatbiki dayanmayan, keyfi bir söylem olduğu, buna karşın hadis ravileri üzerinde uygulanan cerh-tadil metodlarının uzmanları tarafından sözden öte bilfiil icra edildiğine işaret etmektedir.⁷ Heykel'in hadislerin yeniden değerlendirilmesi gerektiğiyle ilgi önerisine karşı Mustafa Sabri, rivayet asrında yaşamış alimlerin, o asrın meselesi olan hadis rivayetini, hadisler üzerinde yaptıkları çabanın, detaylarına girmeksizin, o şartlarda yapılabilecek en iyi çalışma olduğu teziyle temellendirmektedir. Kendisinden önce İslam alimlerinin gerçekleştirmiş olduğu çalışmaları yetersiz gören Heykel'i, müslüman alimlere güvenmemek, bunun yerine batılılara ve onların kitaplarında verdikleri sonraki asırlara ait bilgilere göre araştırma yapmayı istemesinden dolayı eleştirmektedir. Ayrıca bu vazifeyi yapacak fertlerin yahut milletlerin en doğru yöntemi bulmuş oldukları kesin olmamakla birlikte, araştırmacılar inceledikleri dine karşı da ön yargı ve kabullere sahiptirler. (s. 73-74)

Mucizelerle ilgili rivayetleri toptan reddetme meselesinin Heykel'in asıl varmak istediği nokta olduğunu girişte söylemiştik.(s. 97)⁸ Hz. Peygamber'in Kur'an'dan başka mucizesi olmadığı yönünde ön kabulle⁹ bütün mucize bildiren rivayetlerin reddi, beraberinde bütün hadislerin inkarına kadar uzanmıştır. (s. 98) Bu durum tamamen soyut iddialarla inkar da değildir. "Akıllarına uyanları almak, uymayanları terk etmek" (s. 98) şeklinde tezahür eden

⁷ Nakledilen metinlerin, işitildikleri şekilde aktarılıp aktarılmadıklarını ortaya koymaya yarayan hadis ilimlerinin alt kolları hadis usulü eserlerinde konu edilmiştir. Bu ilimlerden 65'inin bir arada zikri için bkz. İbnu's-Salâh, Ulûmu'l-Hadîs, s. 7-9. Dâru'l-Fikr, Şam 1984. Cerh-tadil konulu müstakil eserlerde de rivayetler üzerinden problemler uygulamalı olarak tartışılmıştır.

⁸ Konuyla ilgili olarak Mustafa Sabri'nin şu ifadeleri kayda değerdir: "Kur'ân'ın, mucizelerin en büyüğü olduğunda şüphe yoktur. Ancak bunun Hz. Peygamber'in Kur'ân'dan başka mucizesinin bulunmadığı tezine mesnet yapılması doğru değildir. Bütün hadis ve siyer kitaplarını yazanlar yalancı değildir. Gerçek yalancı, Hz. Peygamber'den önceki peygamberlere ait mucizeleri tevil eden kimselerin söyledikleridir. Gerçek yalancı ise, Rasûlullah'a teville ve taklide müsait sahte mucizeler isnat eden ve onun gerçek mucizelerini inkâr edenlerdir. Esas yalancı, Allah'a ve Peygamber'ine iftira etmeyi kendilerine dava olarak görenlerdir" s. 123

⁹ Bölümün sonunda Mustafa Sabri onunla ilgili şu ifadeleri kullanmıştır: "savunduğu fikirleri gerçekleştirmek için her şeyi kendisine mübah görmüş, doğruyu yanlış birbirinden ayırmamıştır" s. 136.

yaklaşım Heykel tarafından rivayetler kullanılarak da delillendirilmeye çalışılmıştır. Rivayetlerin Kur’ân’a arzını tavsiye eden rivayet üzerinden yürütülmek istenen bu çaba, Mustafa Sabri tarafından tenkide uğramıştır. (s.107) İlgili rivayet üzerinden getirilen eleştiri iki yönlüdür. Öncelikle rivayet uydurma bir rivayettir. Delil olarak kullanılmaya elverişli değildir. İkinci olarak sahih hadislerin uydurma olduğunu ifade etmekten çekinmeyen Heykel’in hadis ilmi kriterlerine göre uydurma olduğu sabit olan bir rivayete dayanmasıdır.¹⁰ Bu bir çelişkidir ve Heykel’in sağlam gerekçelere dayanmaksızın rivayetleri işine geldiği gibi kullanmış olmasıyla izah edilmelidir. (s. 107) İbn Abdilber’in Câmi’u-Beyâni’l- İlm’de rivayetle ilgili yorumları dikkate şayan olduğu için burada hatırlanmalıdır: Tebeu’t-Tâbîn’in tanınmış hadis ve fıkıh alimi Abdurrahmân b. Mehdî (ö. 198/813-14) bu rivayetin Zındıklar ve Hariciler tarafından uydurulduğunu söylemiştir. Rivayetin kendisi Kur’ân’a arz edilince Kur’ân’a uygun olmadığı görülmektedir. Çünkü Kur’ân’da hadislerin Kur’ân’a arzına dair bir ayet yoktur. Aksine Hz. Peygamber’in emrine itaat, nehyettiklerinden sakınma ve O’na muhalefetten sakındırmaya dair ayetler vardır.¹¹ Rivayetlerin Kur’ân’a arzından başka, kainat kanunlarına uygunluk da Heykel tarafından aranan bir başka şarttır. (s. 117) Kur’ân’da Hz. Peygamber’e ait kainat kanunlarına muhalif harikulade mucize cinsinden bir şey varit olmamıştır. (s. 120) Varit olsaydı Allah bunu mutlaka zikrederdi. (s. 124)¹² Geçmiş peygamberlerin mucizelerini zımnen

¹⁰ Rivayetle ilgili görüşler için bkz. Çakın, Kâmil, Hadis’in Kur’an’a Arzı Meselesi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1993, cilt: XXXIV, s. 237-262

¹¹İbn Abdilber, Câmi’u Beyâni’l-İlmi ve Fadlih, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2013, s. 432.

¹² Bugün de geçerliliği tartışmalı bu ve benzeri görüşler dile getirilmektedir. Önceki peygamberlere ait mucize türünden haberler, ayette açıkça yer almış olsalar bile, çeşitli tevillere tabi tutulmak suretiyle normal olaylar derecesine indirilmektedir. Prof. Dr. Mehmet Okuyan’ın Hz. İbrahim’in parçaladığı kuşlarla ilgili yorumu bu açıdan iyi bir örnektir. Okuyan, Bakara Suresi 260. Ayette geçen kuşların Hz. İbrahim tarafından parçalanması ve sonrasında tekrar canlanarak Hz. İbrahim’e geri gelmeleri olayını ayette geçen Fesurhune kelimesine kesme değil alıştırma anlamı, Ye’îneke sa’yâ kelime terkiibini de kuşlar koşamayacağı için, kelime koşmak manasına gelse de bunu uçmak olarak anlamak gerektiği şeklinde yorumlamaktadır. Böylelikle olayın mucizeliği kalmayacaktır. Oysa bu ayet, öncesinde yer alan 259. ayetle birlikte düşünüldüğünde Okuyan’ın yorumladığı şekle oldukça uzak görünmektedir. Tefsirlerde ismi Üzeyr olarak anılan, Kur’ân da ismi açıkça zikredilmeyen kişinin Hz. İbrahim’in dile getirdiği türden ölümlerin nasıl diriltileceğiyle ilgili bir düşünce aklına gelmiş, o kişi ayette yer alan açık ifadelerle “yüz yıl” uyur vaziyette bırakılmıştır. Ardından tekrar uyandırılarak çürüyen yiyeceklerine ve binek olarak kullandığı eşeğine bakması istenmiş, bunlar tekrar canlandırılmak suretiyle sorusuna cevap verilmiştir. Böyle bir ayetin ardından, Hz. İbrahim’in olayını anlatan ayeti Okuyan’ın yorumladığı şekliyle anlamak, ayetleri bağlamından koparmak olacaktır. Ayrıca Okuyan’ın dediği şekilde ayet yorumlanmış olsa, Üzeyr ve İbrahim’in yeniden dirilişe ilgili soruları da anlamsız, cevabı verilmemiş sorular olarak kalacaktır. Kuşları kendine alıştırıldıktan sonra salarak geri gelmelerini beklemenin, soru soranı iknası bir yana yeniden dirilişe örnek olmakla

kabul etmekle beraber son Peygamber'in mucizesinin, benzeri getirilmekten aciz kılınan Kur'ân mucizesi olduğunu söylemektedir. (s. 121) Oysa geçmiş Peygamberlere verilen mucizeleri kabul eden Heykel, bizim Peygamberimize verilen mucizeleri görmezden gelmekte ve bununla ilgili rivayetler yoluyla gelen bilgileri inkara kalkışmaktadır. Eğer mucizler olsa Kur'ân da geçmeliydi, diyen Heykel, olmuş her olayın Kur'ân da geçmiş olmasını bekleyerek hata etmektedir. Oysa hayatı hakkında sadece Kur'ân'a bakılacak olsa, Hz. Muhammed, tüm şöhretine rağmen hakkındaki bilginin yetersizliğiyle malul bir peygamber olurdu. Çünkü Kur'ân onun hayatı hakkında yeterli bilgi vermemektedir. Hz. Peygamber'in dindeki konumu ve ona itaatle ilgili ayetler gözardı edilmemiş olsaydı böyle hatalı bir yola girerek hadisleri toptan reddetme durumuna düşülmezdi. (s. 122)¹³

Akla uygunluk ilkesi olarak ifade edebileceğimiz ikinci görüş de Heykel'in tercih ettiği bir yöntemdir. Oysa nakli ilimler öncelikle o ilmin kriterlerine göre değerlendirilmeli, nakledenlerin rivayeti kabul açısından durumları incelenmelidir. Rivayetin sahibine nispetinin sıhhati ortaya konulduktan sonra problem görülmeyeceği, görülecekse de bunun üstesinden, eczacılara nispetle doktorun durumu ne ise, fukaha ve müctedin uzmanlık alanına havale edilmiş olacaktır. Metni anlama/anlamlandırma, ondan hükümler çıkarma görevini üstlenmiş müctehidler, varsa problemleri yerli yerince çözeceklerdir. Hadisleri akla uygun gelmiyor diye reddetmek, aklın kemalini iddia etmektir. Oysa bir akla makul gelmeyen, izahı mümkün olmayan mesele diğer bir akla makul gelip, izahı mümkün olabilir. Bu duruma işaret niteliğinde –rivayetlerin sonraki nesillere aktarılması, böylelikle daha iyi anlayacak olanlara ulaşmasını sağlamış olmayı tavsiye eden- sahih rivayetlerin varlığının yanı sıra tecrübe de bunu göstermektedir. Günlük yaşamda akılların sadece dini metinleri anlamada değil, hayatın birçok alanıyla ilgili yorumlarda farklılık arzettiği herkes tarafından gözlenebilmektedir. Bilgi seviyesi, kişisel özellikler, inanç vb. her türden farklılık yorumları/çıkarımları etkilemektedir.(s. 108)¹⁴

bile bağlantısını kurmak oldukça güçleşecektir. Okuyan'ın ilgili videosu için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=SxiX1HxYFnE>. Erişim tarihi: 24.04.2019, saat: 13.03.

¹³ Haşır 7, Necm 3-4, Nahl 44, Kıyamet 18-19.

¹⁴ Hadislerin Kur'ân'a arzıyla ilgili Prof. Dr. Bekir Kuzudişli'nin "Şîa'da Metin Tenkidi Kriteri Olarak Hadislerin Kur'ân'a Arzı" başlıklı makalesine işaret edilebilir. Makale her ne kadar Şîa'nın meseleye bakışını konu ediniyor olsa da, tespit ve önerileri ile kayda değerdir. Makalenin son paragrafından birkaç cümleyi alıntılanmak istiyoruz: "...Hadisler Kur'ân'a arz edilirken, Kur'ân algısının, sünnet anlayışının ve zihni önceliklerin farkına varılması, ayrıca fıkıh usulü ve tefsir ilimlerinin dikkate alınması daha sağlıklı değerlendirmelerin yapılmasını sağlayacak,

Akli çıkarımlara dair bir başka örnek de hadislerin yazıyla kayda geçirilmesi hususunda Heykel'in iddia ettikleridir. Ona göre hadislerin yazımı yasaklanmıştır. Bu durumda hadislerin yazıyla kayıt altına alınmış olması söz konusu olmamalıdır. Mustafa Sabri'ye göre hadislerin yazımının yasaklanmasına dair rivayetler dikkate alınıp aksi rivayetler görmezden gelinerek, hadislerin sonradan derlendiğini, uydurulduğunu iddia etmek insafli bir tutum değildir. Dört halife dahil sahabilerin ve sonraki nesillerin, güya Hz. Peygamber'in yasağına rağmen, hadis yazmaya devam etmeleri, fetvaları için hadislerden delil aramaya çalışmaları aklen ve naklen mümkün değildir. Hadislerin yazımını yasaklayan rivayetler, hadisçilerin işine gelmeyeceği halde, kitaplardan kaldırılmamış, unutturulmamış olması da Heykel'in vardığı neticede aceleci davrandığını gösteren bir başka akli çıkarımdır. Yasağına rağmen hadis yazanlar, kendilerini zora sokacak ! rivayetleri neden eserlerine almışlardır?¹⁵ Olayları bu şekilde tüm yönleriyle görmemek,¹⁶ ya kasten yapılan seçmecilikten ya da dikkatsizlik ve bilgisizlikten kaynaklanmaktadır. (s. 96)¹⁷

Heykel'e göre, siyer ve tarih kitaplarında Hz. Peygamber'in mucizeleri nakledilmişse de bu mucizeler sonrasında herhangi bir kimsenin müslüman olduğuyla ilgili bir bilgi nakledilmemiştir. Heykel, Süraka b. Mâlik'in Hz. Peygamber'in hicreti esnasında onu

metin tenkidini –Salahattin Polat'ın deyişiyle- “her kapıyı açabilecek bir maymuncuk” olmaktan çıkarmaya yardımcı olacaktır.” Şîa'nın Hadis Anlayışı Üzerine İncelemeler, Derleyen: M. Macit Karagözoğlu, M. Enes Topgül, Klasik Yayınları, İstanbul 2015, s. 127.

¹⁵ Bu durumu gösteren örnekler için Tirmizî'nin Sünen'inde yer alan Ebvâbu'l-İlm'ine bakmanın yeterli olduğu söylenebilir. İlgili başlıkta önce hadislerin yazımını yasaklayan rivayet, ardından yazıma izin veren rivayetler nakledilmektedir. Mubârekfûrî, Tuhfetu'l-Ahvazî Şerhu Câmi'i't-Tirmizî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 2015 XIII, s. 260-264. Hadislerin yazımını yasaklayan ve buna izin veren rivayetlerin geniş değerlendirmesi için Hatîb'in (ö.463) Takyîdu'l-İlm isimli eseri önemlidir. İlgili kitabın tanıtımı için bkz. Heck, Paul L.Yazımın İslâm Medeniyetindeki Epistemolojik Sorunu: Hatîb Bağdadi'nin (ö 463/1071) Takyîdu'l-İlm'i, çeviren Nevzat Tartı, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, [www.dinbilimleri.com], 2004, cilt: IV, sayı: 2, s. 225-248

¹⁶ Heykel'in kitabı Hayâtu Muhammed'de Bûsirî'nin Kasîde-i Bürde'sinde yer alan bir beyti mucizeye inkâra delil olarak zikrederken, aynı kasidenin başka beyitlerinde geçen mucizelere açıkça işaret eden beyitleri görmezden geldiğine dair bkz. s. 156-157.

¹⁷ Benzer durumlara işaret eden yazılar için bkz. Zekeriya Güler, Hadis Tetkikleri, İfav, İstanbul 2015. Özellikle “Ebû Reyve'nin “Advâ Ale's-Sünne el-Muhammediyye” Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme” başlıklı makale kayda değerdir. İlgili kitap s. 299-314. Ebû Reyve'nin eserinde zikrettiği görüşlerinden araştırmaksızın yararlanan yazarlar ülkemizde tartışma programlarında aynı hatalı çıkarımları tekrarlamaktadırlar. O halde Ebû Reyve'nin görüşleri ve bu görüşlerin geçerliliği bilinmelidir. Bkz. Habertürk Özel - 20 Temmuz 2017 (Hadislerin İslam'daki Yeri, Caner Taslaman (Ebu Reyve'ye atf yapmaktadır) – Ebubekir Sifil Tartışması) Erişim Tarihi: 24.04.2019: Saat: 14.32. <https://www.youtube.com/watch?v=B1Xo6NGeQHY>

öldürmeye gelirken atının defaatle tökezlemesine rağmen, bunu mucize olarak görmediğinden iman etmediğini de delil olarak ileri sürmüştür. Ayrıca Kur'an'da Firavun'un sihirbazlarının mucizeleri gördükten sonra iman ettiği nakledildiği halde Hz. Peygamber'in mucizeleriyle herhangi birinin müslüman olduğunun zikredilmemesi de onun mucizesinin Kur'an'dan başka bir şey olmadığını göstermektedir.(s. 131)

Mustafa Sabri'ye göre bu konuda Heykel'e şunlar hatırlatılmalıdır: Öncelikle mucizeler hidayete sevk eden ve korkutan mucizeler olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Her mucizeden sonra insanların iman etmiş olmaları mucizelerin varlığına, iman etmemiş olmaları da mucizelerin yokluğuna işaret etmemektedir. Aksi iddialarla mucizeleri iptal etmek doğru değildir. İsrâ mucizesinden sonra da bazılarının inkarı tercih etmiş olması nübüvvetin başarısız olduğu anlamına gelmemelidir. Nitekim Heykel'in de Mucize olarak kabul ettiği Kur'an, kimilerinin imanını, kimilerinin inkarını artırmıştır. Mucizeler peygamberleri tamamlayan birer delildir. Öncelikle bunlar bilinmelidir. (s. 132) Diğer yandan atı tökezleyen Süraka mucizeyi görmüş, Heykel'in iddiasının aksine bir müddet sonra da müslüman olmuştur. Hz. Ömer döneminde İran'ın fethiyle Kısra'nın bilezikleri de kendisine verilmiştir. (s.133)

Siret kitaplarıyla ilgili iddiaların cevaplanması sadetine Mustafa Sabri önemli izahlarda bulunmakta, bu eserlere dair bilgi eksikliğinin Heykel'de olduğu gibi yanlış neticelerle sonuçlanacağını ifade etmektedir. Örneğin sonraki asırda yazılan siyer kitaplarında yer alan mucizelerle ilgili bilgi veren rivayetlerin önceki eserlere göre daha fazla olması sonrakilerin öncekilerin ulaşamadıkları rivayetlere ulaşmış olabilecekleriyle/olduklarıyla izah edilmelidir. Dikkatlerden kaçmaması gereken bir nokta da siyer kitaplarının konusunun savaşlarla ilgili rivayetlerden oluşmasıdır. İbn Hacer'in de ifade ettiği üzere siyer ve magazi eserlerini muhteva itibarıyla birbirinin benzeridir. Sadece ilk siyer eserlerinin konusu, sonraki müellifler tarafından daha da genişletilmiş, Hz. Peygamber'in sireti de konuya dahil edilmiştir. Böylelikle ilk eserlerde yer almayan rivayetler sonrakilerde yer alarak artmıştır. Siyer kitaplarının hadis kitaplarıyla mukayesesi de doğru değildir. Hadis kitaplarının oluşturulmasında daha titiz davranıldığı malumdur. Bu durumu zımnen de olsa ifade eden Heykel'in Hayatu Muhammed adlı eserinde siyer yazarlarını Buhârî'ye tercih etmesi bir çelişkidir. (s.72)¹⁸ Heykel, İbn Hişâm'ın Siret'i ile sonraki eserleri mukayese ederken unuttuğu bir başka husus vardır. En eski

¹⁸ Mustafa Sabri Efendi, eleştirdiği eserlerin yanı sıra okunmasını tavsiye ettiği eserlere de atıf yapmaktadır. Heykel'in ilgili kitabına karşı, kıyas kabul etmeyecek derecede muteber gördüğü Mevlânâ Şibli'nin Siretu'n-Nebi isimli eserini tavsiye etmektedir. (s. 92) <https://www.iz.com.tr/son-peygamber-hz-muhammed>

siret kitabı bu değildir. Bu sahada kaleme alınan eserler h. 105 yılında vefat eden Eban b. Osman'dan başlamakta, peşi sıra Urve b. ez-Zübeyr, Şurahbil b. Sa'd ve Zühri gibi isimler de siyer ve megazi ile ilgili kitaplar yazmışlardır. (s. 72)

Heykel'e göre rivayetler yoluyla dine yapılan ilaveler, İslam'ın diğer milletler tarafından kabulüne engel olmakta ve böylece İslam katılaşmaktadır. Sadece Kur'ân'ın mucize olduğuna inanılarak bu tür rivayetler terkedilmiş olsa, zikredilen olumsuzlukların meydana gelmeyeceğini iddia etmektedir. Oysa Musa ve İsa peygamberlerin mucizelerinin varlığına rağmen, neden hristiyan ve yahudileri geriletmemiş olduğu Heykel'in aklına hiç gelmemektedir. Milletleri geri götüren bu türden rivayetlerse, bu milletlerin kendi dinlerine sokuşturdukları hurafeler çokça olmasına rağmen neden ilerlemişlerdir? (s. 125)

Heykel'in hadisleri siyasi olaylarla ilişkilendirilmesi de isabetli değildir. Emevi ve Abbasiler zamanında hutbelerde önceki halifeleri yerici yahut övücü hadisler uydurulmuşsa da bunlar rical alimleri tarafından tespit edilerek uydurma oldukları ortaya konulmuştur. (s. 94) Mevzu hadisler karşısında alimlerin tavrı bu durumda ayrıca bilinmelidir. Böylelikle Heykel'in Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin şehit edilmeleri, ardından idareye gelen Emevi ve Abbasi halifeleri zamanında cerayan eden siyasi olaylar neticesinde uydurmaların çoğaldığı, fırkaların Hz. Peygamber'e nispet ederek hadisler kullanılarak onun otorisinden güç almak istedikleri yönündeki iddialarının geçersizliği anlaşılır olacaktır. (s. 111) Heykel, halifeler zamanında alimlerin hadis uydurmaya zorlandıkları iddiasında bulunmaktadır. Oysa dönemin en çok tartışma ve işkencelere sebep olan Kur'ân mahluktur iddiasına dayalı mihne hakkında Heykel'in iddialarına göre çokça uydurma rivayet olması gerekmez miydi? İnsanları öldürmeyi, işkenceyi becerebilen idare hadis uydurmaktan aciz mi kalmıştır? (s. 113) Said b. el-Müseyyeb'in Abdülmelik b. Mervan tarafından iki oğlu Velid ve Süleyman'a birlikte veliaht olarak beyat edilmesi isteğinde bulunmuş, Said, gördüğü işkenceye rağmen Hz. Peygamber'in aynı anda iki beyat olmaz hadisi dolayısıyla işkencelere katlanmak pahasına hadise muhalefet ederek halifenin oğullarına beyat etmekten çekinmiştir. Heykel, İslam ulemasını hadislere karşı kötü zan içeren yaklaşımlar sergilemekle itham etmekte hata etmiştir. İslam uleması Ezher şeyhlerine kesinlikle benzememekte, onlar gibi kitaplarında idareye methiyeler dizme yarışında olmamışlardır. (s. 116)¹⁹

¹⁹ Ebu'l-Arab Muhammed b. Ahmed et-Temîmî (ö. 333/945), Kitâbu'l-Mihan (thk., Yahya Vehîb el-Cebbûrî, Beyrut 1408/1988. Yazıldığı döneme kadar meydana gelmiş mihnelerle (alimlere uygulanan baskılarla) ilgili çokça bilgi içeren bu kitabın tanıtımı için bkz. <http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/291.pdf>

Hadis ve siyer kitaplarıyla ilgili bu iddiaların ardından “Meşhur Hadis Kitaplarındaki Hadislerin Sıhhati” meselesi tartışılmıştır. Buhârî ve Ebû Dâvud on binlerce hadis içerisinde kendi şartlarına göre sahih olanlardan bir kısmını tercih etmekle, takdir edilecek bir iş yapmışlardır. O halde Heykel’in yaptığı aksine siyer vb. eserler yerine Buhârî ve Ebû Dâvud gibi yazarların eserleri tercih edilmelidir. Ayrıca eserlerine almadıkları diğer hadislerin sahih olmadığını iddia ederek hadisler hakkında orantısız bağlantılar yoluyla şüphe oluşturulmamalıdır. Nitekim Buhârî, hakkında sika hükmünü verdiği her ravinin rivayetine Sahih’inde yer vermemiştir. Ayrıca kendi ifadesiyle yüzbin sahih hadis ezberlediğini söylemiş olması da bu şüpheleri geçersiz kılmaktadır. (s.74-75) Diğer yandan hadis külliyatı Buhârî ve Ebû Davud’un eserleriyle sınırlı da değildir. (s. 78) Bu görüşü destekleme adına Zahid el-Kevserî’nin Şurûtu Eimmeti’l-Hamse isimli esere yazdığı talikata atıf yapan Mustafa Sabri, birbirleriyle görüşmüş, hoca talebe ilişkisi içerisinde olmuş hadis alimlerini sayarak bunların birbirlerinden ya hiç hadis almadıklarını ya da az sayılacak bir miktarda hadis naklettiklerine örnekleriyle değinmektedir. Bu durumun bir sebebi olarak başka alimler tarafından kayıt altına alınan hadislerin zaten korunmuş olmasını, dolayısıyla başkalarının kayıt altına almadığı hadisler için çaba sarfetmenin daha yerinde bir davranış olacağını benimsediklerini söylemek yanlış olmayacaktır. (s. 81)

Diğer yandan hadisler, hadis hafızları ve onu yazarak kaydedenlerin çabasıyla korunmuştur. Güzel ahlakı tamamlamak için gönderilmiş olan Peygamber’in kendisinden sonraki nesiller için örnek olmasını sağlamak da ancak bu türden bir gayret neticesi mümkün olabilmiştir. (s. 90) Nitekim Kur’ân’da yer almayan birçok dini mesele rivayetlerin korunmasıyla sonraki nesillere aktarılabilmıştır. Hadislerin ravileriyle ilgili oluşturulmuş eserler de başkasının sözleri için gerçekleştirilmemiş, hayranlık uyandıracak derecede büyük bir gayrettir. Hz. Peygamber’in sözlerini nakledenler için mümkün olmuş bu denli büyük bir tabakat uğraşısı neticesinde Alman Oryantalist Sprenger’e göre kayıtlara geçen tahmini ravi sayısı beş yüz bini bulmuştur. (s. 92)

Mustafa Sabri, Heykel ve benzerlerinin bu türden fikirlerle İslam toplumunu ileri götürmeye değil, aksine Oryantalizmin tesiriyle, inançlarından kopartarak (İslam düşmanlığı ile), vatanlarını Batı tarafından sömürge haline getirmeye yardımcı olduklarını düşünmektedir. Bunu da insanların inançlarını zayıflatarak aralarındaki bağı çözmek suretiyle Osmanlıyı parçalayıp, topraklarında sömürge devletleri kurarak başarmışlardır. (s. 126)²⁰ Mustafa Sabri

²⁰Oryantalizm konusunda Mustafa Sabri Efendi’nin düşüncelerini doğrulayan bilgiler için Bkz. Yücel Bulut, Oryantalizmin Kısa Tarihi, Küre Yayınları, İstanbul 2017. Bulut’un eserine yazdığı önsözün ilk paragrafını konu

bu bölümü şu cümlelerle bitirmektedir: “Müellifin yanlış anladıklarına ve açıkladıklarına karşı itirazlarımızı yönelttik. Bu uzunca nakillerden ortaya çıktığına göre Heykel Paşa Peygamberimizin kevnî mucizelerinin sahih rivayetle sabit olduğu hakikatini değiştirmeye çalışmış ve Rasulullah’tan Kur’ân dışında, ondan sözlü veya fiili olarak sadır olan en sahih rivayetleri dahi, buldukları ilmi mertebenin altında göstermiştir. Bunlardan mucizelerin sabit olduğu rivayetleri istisna etmeden hepsini aynı kefeye koyarak bütün sağlam kaynakların şüpheli olduğu düşüncesini zihinlere yerleştirmeye çalışmıştır.” (s. 135)

SONUÇ

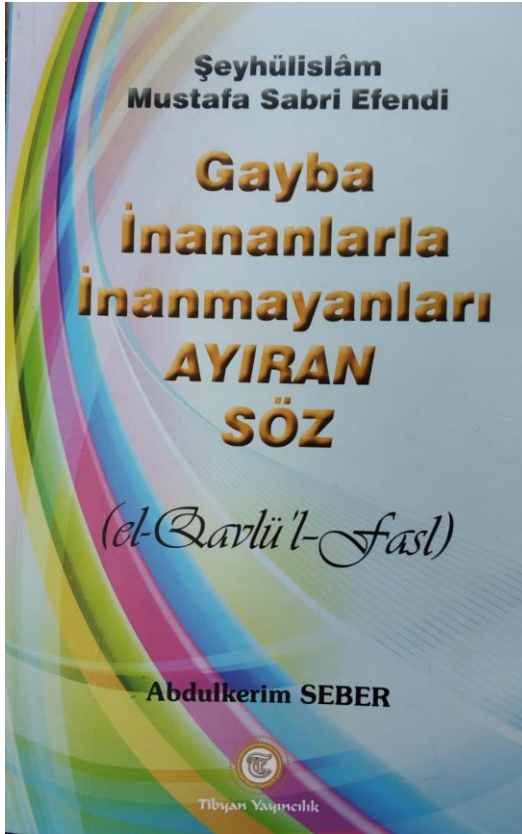
Mustafa Sabri Efendi titiz bir çalışmayla Heykel’in görüşlerini tespit etmiştir. Heykel’e ait “Hayatu Muhammed” adlı eserindeki yanlış görüşleri başarıyla ayıklamış ve çoğu zaman meseleleri tekrar ederek pekiştirmiştir. Tenkitlerinde hadis ilminin verilerini kullanmış, bu verilere uymaksızın ön yargı ve kabullerle meselelere yaklaşan Heykel’i eleştirmiştir. Eleştirilerinde eğitici ve sürekli düzelten yönüyle dikkat çeken Mustafa Sabri böylelikle tenkid ettiği eseri okuyucunun idrakine elverişli hale getirmiştir. Eseri tenkid ederken Batılıların konuyla ilgili görüşleri varsa özellikle onlara atıflar yapmak suretiyle muhatabının yanlış görüşlerini kendi fikir kaynaklarıyla düzeltmeye çalışmıştır. Bu durum özellikle bizim tanıtımdan muaf tuttuğumuz kelamî meselelerde bolca görülmektedir.

Mustafa Sabri Efendi’nin Heykel Paşa’ya yönelttiği eleştiriler, dipnotlarda kısmen işaret edildiği üzere, günümüz hadis tartışma(cı)ları için de canlılığını korumaktadır. Bu durumda günümüz araştırmacılarına bazı tavsiyelerde bulunmak yerinde olacaktır. Araştırmacı, seçmeci, görmezden gelmeci ve saptırmacı tavırlardan sakınmalıdır. Ön kabullerini desteklemek amacıyla meselelere yaklaşmamalıdır. Konuyla ilgili kendisinden önce kaleme alınmış ilmi birikimi dikkate almalı, temel çalışma konusunun gerektirdiği formasyonu güçlendirmeye çalışarak, çalışma alanı dışında yapacağı değerlendirmelerde oldukça temkinli davranmalıdır. Akli ilkeler adı altında aklın kemalini iddia sayılabilecek şahsî yorumlarla tarihe mal olmuş önemli metod ve verileri görmezden gelmemelidir. Tartışmalarını, konuyla ilgili malumata

hakkında fikir vermesi açısından burada zikretmek istiyoruz: “Batı’nın Doğu hakkındaki imajları ya da Doğu’ya ilişkin Batılı kolektif muhayyile olarak tanımlayabileceğimiz oryantalizm; edebiyat eserlerinden gazete yazılarına, teolojik tartışmalardan bilimsel çalışmalara, Batılı siyaset adamlarının konuşma ve tutum alışlarından popüler karalamalara varıncaya kadar Batılı zihin dünyasının her noktasında izini sürebileceğimiz bir alandır.”S.VII. Oryantalistlerin Hadislerle ilgili bazı yaklaşımları için Bkz. Ahmet Yücel, Oryantalistler ve Hadis, İfav Yayınları, İstanbul 2013.

sahip, sorun çözümüne katkı sunabilecek ehliyetli kimselerin bulunduğu ortamlara taşınmalıdır. Aksi halde formasyonu olmayan kesimlere açık yapılacak bu tür tartışmalar, ne sorunları çözebilecek ne de sorun çözümüyle uğraşma imkanına sahip olmayan halka fayda sağlayacaktır.

EK I



EK II

