

**T.C.  
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**



**MUHYİDDİN İBN ARABİ'NİN ÂLÛSİ'NİN  
RÛHU'L-MEÂNÎ TEFSİRİNDE GEÇEN BAZI  
GÖRÜŞLERİNİN ANALİZİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Danışman  
Prof. Dr. MEHMET YOLCU**

**Hazırlayan  
MEHMET ALİ ULAŞ**

**Malatya-2020**

**T.C.**  
**İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**MUHYİDDİN İBN ARABİ'NİN ÂLÛSÎ'NİN RÛHU'L-MEÂNÎ TEFSİRİNDE**  
**GEÇEN BAZI GÖRÜŞLERİNİN ANALİZİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**HAZIRLAYAN**  
**MEHMET ALİ ULAŞ**

**TEZ DANIŞMANI**  
**Prof. Dr. MEHMET YOLCU**

**MALATYA - 2020**

## ONUR SÖZÜ

Bu belge ile Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Mehmet YOLCU danışmanlığında, Yüksek Lisans Tezi olarak hazırladığım; “Muhyiddîn İbn Arabî’nin Âlûsî’nin Rûhu’l-Meânî Tefsirinde Geçen Bazı Görüşlerinin Analizi” adlı çalışmamda bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak çalışmada bana ait olmayan tüm verilerin kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.

Mehmet Ali ULAŞ

## ÖNSÖZ

Âlemlerin rabbi olan Allah kullarına doğru yolu göstermek için peygamberler (as) göndermiş peygamberlere de vahiy yoluyla kitaplar ve sahifeler ikram etmiştir. Hak Teâlâ'nın insanlığa lütuf ve keremiyle ihsan ve ikram ettiği en kıymetli hediye Peygamber Efendimizin (sas) en büyük mucizesi olan Kur'an-ı Kerîm'dir. Âdemoğlunun dünyada ve ebedi yurt olan ahiret yurdunda saadete erebilmesi, Kur'an'ı en güzel ve en doğru şekilde anlayıp O'nun hükümleriyle ihlasla amel etmesine bağlıdır. Kur'an-ı Kerîm nazil olduğu ilk günden itibaren imanında samimi olan kullar tarafından en doğru şekilde idrak edilmeye çalışılmıştır. Allah'ın vahiy ettiği ayetler ile irade ettiği manayı ve hükümleri açıklayan ilk müfessir Hz. Peygamber'dir (sas). Hz. Peygamberden (sas) sonra ilim ehli sahabeler, tabiînler ve onlardan sonra gelen diğer İslâm âlimleri, Kur'an'ı en doğru şekilde anlama ve tefsir etme hususunda büyük gayretler sarf etmişlerdir. Bu doğrultuda rivayet, dirayet ve işârî olmak üzere üç farklı tefsir şekli teşekkül etmiştir. Bizim çalışmamıza konu olan "*Rûhu'l-Meânî*" tefsiri kendisinde üç farklı tefsir metodunu da ihtiva etmektedir. Bazı kimseler *Rûhu'l-Meânî*'yi işârî tefsir olarak tanımlasalar da onun dirayet tefsirlerinden sayılması hakikate daha muvafık bir görüş olarak kabul edilmektedir. Kendi zamanındaki âlimler tarafından "müfessirlerin sonuncu" lakabı ile anılan yakın tarihimizin önemli ilim ehlerinden Şihâbuddin Mahmûd el-Âlûsî tarafından kaleme alınan *Rûhu'l-Meânî* tefsir kitapları arasında haklı olarak saygın bir yere sahiptir.

Kur'an ayetlerini tefsir eden müfessirlerden biri de İbn Arabî'dir. Yaşadığı dönemden günümüze kadar kendisi ve görüşleri hakkında tartışmalar yapılan İbn Arabî'nin ayetleri tefsir ederken kendisine has bir üslubu bulunmaktadır. İbn Arabî'nin bazı konularda müfessirlerin değinmediği farklı konulara değinmesi onu ayrı bir ilgi odağı haline getirmektedir.

Âlûsî, tefsirinin birçok yerinde farklı farklı konularda İbn Arabî'nin görüşlerine değinmektedir. Biz bu çalışmamızda el-Âlûsî'nin "*Rûhu'l-Meânî*" adlı tefsirinde asırlardır hakkında tartışılan ve farklı görüşler ileri sürülen İbn Arabî'nin görüşlerini ele aldık. Mahmûd el-Âlûsî'nin İbn Arabî'den naklettiği görüşleri ve Âlûsî'nin bu görüşler hakkında yaptığı yorumları inceleyerek Âlûsî gibi ilmi seviyedeki üstünlüğü herkes tarafından kabul edilen bir müfessirin gözünden kendi tefsirinde İbn Arabî'den naklettiği bazı görüşleri analiz ettik.

İbn Arabî'nin tasavvufî kişiliği herkes tarafından malum bir durumdur. Bu nedenle yaptığı tefsirlerin hatırı sayılır bir kısmı işârî tefsir kapsamında değerlendirilmektedir. Çalışmamızın işârî tefsir kısmının konu itibariyle benzerlik arz ettiği bir doktora tezi mevcuttur. Bu doktora tezi 1996 yılında Ahmet Çelik tarafından "El-Âlûsî'nin Rûhu'l-Meânî İsimli Eserinde İşârî Tefsir" başlığı altında kaleme alınmıştır.

Biz ise *Rûhu'l-Meânî*'de geçen İbn Arabî'nin görüşlerini genel olarak ele aldık. Bu çalışmayı tamamlamayı nasip eden Rahman, Rahim ve Fettah olan Allah'a hamd ederim. Onun en güzel övgülere layık Habibine salat ve selam ederim. Çalışmamız boyunca maddi ve manevi yardımlarını bizden esirgemeyen büyüklerime, çalışma esnasında bize destek olan kardeşlerime, ilmi ve teknik konularda karşılaştığımız zorlukların giderilmesinde yardımını esirgemeyen Danışmanım Prof. Dr. Mehmet YOLCU Hocama ve üzerimde emeği olan diğer bütün hocalarıma en kalbi duygularıyla şükranlarımı arz ederim. 29.07.2020.

Mehmet Ali ULAŞ

## ÖZET

Bu çalışma yakın tarihimizin önemli müfessirlerinden Mahmûd el-Âlûsî'nin *Rûhu'l-Me'ânî* adlı güzide eserinde geçen Muhyiddîn İbn Arabî'nin görüşlerini konu edinmektedir. Eserde kelandan fıkha, usûl-i hadisten işârî tefsire, nahivden astronomiye kadar birçok farklı alanda İbn Arabî'nin görüşlerine yer verilmektedir. Çalışmamızın “Giriş” kısmında İbn Arabî'nin ve el-Âlûsî'nin hayatlarından kısaca bahsettik. *Rûhu'l-Me'ânî* hakkında da kısa bir malumat zikrettik. Sonra “İbn Arabî'nin *Rûhu'l-Me'ânî*'deki Bazı Görüşleri” başlığı altında asıl konumuzu ele aldık.

Âlûsî'nin mezkûr görüşlere yaklaşımını inceleyerek hangi hususlarda İbn Arabî ile aynı görüşte veya farklı görüşte olduğunu tespit etmeye çalıştık. Ayrıca zikredilen görüşlerin konusu hangi ilim dalı ile alakalı ise o ilim dalında söz sahibi âlimlerin konu ile ilgili görüşlerini de zikrederek âlimler arasındaki ittifakları ve ihtilafları beyan etmeye gayret gösterdik.

Yaptığımız araştırmalar neticesinde Âlûsî'nin bazı konularda İbn Arabî'nin görüşlerine katıldığını bazı konularda da onun görüşlerine katılmadığını tespit ettik. Bununla beraber her zaman Muhyiddîn İbn Arabî'den saygıyla bahsettiğini, onun hakkında olumsuz konuşanlara karşı onu savunduğunu müşahede ettik. Âlûsî'ye göre önemli ve muteber olanın cumhur ulemanın görüşü olduğunu söylememiz mümkündür.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, İbn Arabî, el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye

## ABSTRACT

This study focuses on the views of Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, who is one of the most important scholars of our recent history, in the work titled Rûhu'l-Meânî of Âlûsî. In the work, the views of Muhyiddîn İbnü'l-Arabî are given in many different fields from theology, fiqh, procedural tastes, lecturer interpretation, nahiv to astronomy. In the "Introduction" part of our study, we briefly talked about the lives of Muhyiddîn İbnü'l-Arabî and Âlûsî. We mentioned a brief information about the Rûhu'l-Meânî. Then, we discussed our main topic under the title of "Some Views of Muhyiddîn İbnü'l-Arabî in Rûhu'l-Meânî".

By examining Âlûsî's approach to the aforementioned views, we tried to determine in which matters the same or different views with Muhyiddîn İbnü'l-Arabî. In addition, we have tried to declare alliances and disputes among scholars by mentioning the opinions of the scholars who have a say in the subject of science, whichever science branch is related.

As a result of our research, we have determined that Âlûsî has agreed with Muhyiddîn İbnü'l-Arabî's views on some issues and that he has disagreed with his views on some issues. However, we have always observed that he spoke with respect about Muhyiddîn İbnü'l-Arabî and that he defended him against those who talk negatively about Muhyiddîn İbnü'l-Arabî.

Another important result we obtained as a result of our study is that the tafsir science is a very wide and comprehensive science. The fact that even the opinions conveyed by a scholar from a scholar covers many different branches of science clearly shows this.

Keywords: Commentary, Âlûsî, Rûhu'l-Meânî, İbn Arabî, al-Fütûhât al-Mekkiyye

## İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ.....	III
ÖNSÖZ .....	IV
ÖZET .....	VI
ABSTRACT.....	VII
KISALTMALAR .....	XI
GİRİŞ .....	1
<b>1 MUHYİDDİN İBN ARABÎ.....</b>	<b>1</b>
1.1 Doğumu ve Gelişim Süreci .....	1
1.2 Eğitimi.....	2
1.3 İbn Arabî'nin İtikadî Düşünceleri Ve Ulemanın Onun Hakkındaki Görüşleri3	
1.4 Vefatı.....	5
<b>2 ŞİHÂBUDDİN MAHMÛD ÂLÛSÎ .....</b>	<b>6</b>
2.1 Ailesi .....	6
2.2 Doğumu ve Gelişimi .....	6
2.3 İlmî Kişiliği .....	7
2.4 Fıkhî ve İtikadî Mezhebi .....	8
2.5 Vefatı.....	9
<b>3 RÛHU'L-MEÂNÎ.....</b>	<b>10</b>
<b>4 İBN ARABÎ'NİN RÛHU'L-MEÂNÎ'DEKİ BAZI GÖRÜŞLERİ.....</b>	<b>12</b>
4.1 Akaid İle İlgili Görüşleri .....	12
4.1.1 Çaresizlik Halinde İmanın Sahih Olması.....	12
4.1.1.1 Tövbe-i Yeis .....	13
4.1.1.2 Tövbe-i Yeisin Kabul Edilmeyeceğini Savunanların Delilleri .....	13
4.1.1.3 Tövbe-i Yeisin Kabul Edilebileceğini Savunanların Delilleri .....	14
4.1.1.4 İman-ı Yeis.....	15
4.1.2 Sûfîlerin Kelamında Ayniyet, İttihad, Hulûl Olmaması .....	18
4.1.2.1 Ayniyetin Olmamasının Delili .....	19
4.1.2.2 İttihadın Olmamasının Delili.....	19
4.1.2.3 Hulûl Olmamasının Delili .....	20
4.1.3 Hz. Hârûn'un Nübüvveti ve Risâleti.....	22



4.1.4	Hız. Mûsâ'nın Allah Teâlâ'yı Görmek İstemesi.....	23
4.1.4.1	Ru'yetullah'ın Delilleri .....	23
4.1.5	Firavunun İmanı Meselesi.....	26
4.1.6	İsrâ ve Mi'rac .....	32
4.1.6.1	Ruh ve Bedenle Vaki Olması .....	33
4.1.6.2	Uyanıklık Halinde Gerçekleşmesi.....	33
4.1.6.3	İsrânın Birçok Defa Vaki Olması.....	34
4.1.6.4	Evliyanın Manevi İsrâ Yolculuğu .....	35
4.1.7	Müteşâbih Ayetleri Te'vil Etmemesi ve İstiva Meselesi.....	36
4.1.8	Hız. Âdem'den Önce Âdemlerin Olması .....	41
4.1.9	Nakli Delilin Üstünlüğü.....	45
4.1.9.1	Delilin Sözlük ve Terim Anlamı .....	45
4.1.9.2	Akli-Nakli Deliller .....	45
4.1.9.3	Delillerin Çelişmesi.....	48
4.2	Fıkıh İle İlgili Görüşleri .....	48
4.2.1	Olaya Şahit Olmayıp Bilgi Sahibi Olan Kimsenin Şahitliğinin Caiz Olması 48	
4.3	Usûl-i Hadis İle İlgili Görüşleri .....	51
4.3.1	Keşif İle Hadis Rivayeti ve Tashihi .....	51
4.3.1.1	Keşif ile Rivayeti Kabul Edenler ve Etmeyenler .....	55
4.4	Tasavvuf İle İlgili Görüşleri.....	56
4.4.1	Kurbet Makamı .....	56
4.4.2	Hüzün Makamının Üstünlüğü.....	60
4.4.3	Telvîn'in Üstünlüğü .....	61
4.4.4	İrşada Ehil Olmadığı Halde Mürşitlik İddia Edenlerin Tehlikesi .....	64
4.5	İşari Tefsir İle İlgili Görüşleri .....	65
4.5.1	Gökleri Tutan Direğin İnsan-ı Kâmil Olduğu.....	65
4.5.2	Cansız Varlıkların Tesbih Etmesi .....	68
4.5.3	Güneşin Işığını Allah'tan Alması .....	72
4.5.4	Müheyemûn Melekleri.....	73
4.5.5	Besmeledeki 'ب - Bâ' Harfinin Sırları .....	75
4.5.6	Kulların Rab Kelimesiyle Dua Etmesinin Hikmeti .....	76
4.6	Luğavi Tefsir İle İlgili Görüşleri.....	77
4.6.1	"Sırat-ı Müstakîm" Kavramının Tefsiri .....	77
4.6.2	"Hicâra" (Taşlar) Kelimesinin Tefsiri .....	78

4.7	Lugat İle İlgili Görüşleri .....	81
4.7.1	“Kur’an” Kavramının “Furkan” Lafzından Kapsamlı Olması.....	81
4.7.1.1	“Kur’an”ın Sözlük Anlamı.....	81
4.7.1.2	“Kur’an”ın Terim Anlamı .....	82
4.7.1.3	“Furkan”ın Sözlük Anlamı.....	83
4.7.1.4	“Kur’an” ile “Furkan” Arasındaki Fark .....	83
4.7.2	Endâd Kelimesinin Anlamı.....	84
4.8	Nahiv İle İlgili Görüşleri .....	85
4.8.1	Lafzatullah’ın Aslî Alem (Özel İsim) Olması .....	85
4.8.2	Besmeledeki ‘Bâ’nin Tealluku .....	85
4.8.3	Besmeledeki Hemzenin Hazf Edilmesi .....	86
4.9	Astronomi İle İlgili Görüşleri.....	88
4.9.1	Göklerin Sakin Olması.....	88
4.9.2	Yerlerin ve Göklerin Şekilleri.....	89
<b>SONUÇ</b>	.....	<b>92</b>
<b>KAYNAKÇA</b>	.....	<b>94</b>

## KISALTMALAR

as	: Aleyhisselâm
b.	: Bin, İbn (Oğlu)
bk.	: Bakınız
b.y.	: Basım yeri yok
h.	: Hicrî
Hz.	: Hazreti
mlf.	: Müellif
v.	: Vefat Tarihi
ra	: Radıyallahu anh
r.anhâ	: Radıyallahu anhâ
r.anhum	: Radıyallahu anhum
r.anhuma	: Radıyallahu anhuma
sad.	: Sadeleştiren
sas	: Sallallâhu aleyhi ve sellem
thk.	: Tahkik Eden
trc.	: Tercüme Eden
ts.	: Tarihsiz

# GİRİŞ

## 1 MUHYİDDİN İBN ARABÎ

Tam ismi Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Abdillâh el-Hatemî et-Tâî el-Arabî'dir.<sup>1</sup> Künyesi Ebu Bekir'dir. Dini ilimlerde müceddid olduğu için kendisine "Muhyiddîn" lakabı verilmiştir.<sup>2</sup> Cömertliğiyle tanınan Hâtem-i Tâî'nin kabilesine mensup olduğundan "et-Tâî" nisbesini almıştır. İleride anlatılacağı üzere her ne kadar Endülüs'te doğmuş olsa da kendisinin Arap asıllı olduğu söylenmektedir. Onun İbn Arabî diye ünlenmesi de bunu göstermektedir.<sup>3</sup> Bazı kaynaklarda kendisi Maliki kadısı Ebu Bekir İbnu'l-Arabî'den ayırt edilmesi amacıyla "İbn Arabî" şeklinde tabir olunmuştur. Ancak onun kendi adını birçok yerde "Muhammed İbnu'l-Arabî" şeklinde kaydettiği de, eğer müstensihlerin bir tasarrufu değilse, bir gerçektir.<sup>4</sup>

### 1.1 Doğumu ve Gelişim Süreci

Muhyiddîn İbn Arabî, 17 Ramazan 560 yılı Pazartesi günü (28 Temmuz 1165) Endülüs'ün başşehri olan Mürsiye'de doğmuştur.<sup>5</sup> Soylu ve saygın bir aileye mensup olarak dünyaya gelmiştir. Babası Ali b. Muhammed dindar bir kişiliğe sahip olup dönemin önde gelen fıkıh ve hadis âlimlerinden olduğu, çevresinde sayılıp sevilen, zühd ve takva sahibi mutasavvıf bir kimse olduğu rivayet edilmektedir. İbn Arabî'nin dedesi ise Endülüs'ün kadılarında olup takvalı ve derin bilgi sahibi büyük bir âlim olduğu nakledilmektedir.<sup>6</sup>

Annesi ise Ensar soyundan gelen ve manevi dereceleri yüksek kadınların bile kendisine imrendiği, fazilet sahibi bir hanım olduğu söylenmektedir.<sup>7</sup> İbn Arabî'nin

<sup>1</sup> Ebu's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ebû Abdillâh Celâl el-Esyûtî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 3/257; Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 16/310.

<sup>2</sup> Mahmud Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî Muhyiddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/493.

<sup>3</sup> Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, Mustafa Tahralı, H. Kamil Yılmaz, İsmail Erünsal, Ethem Cebecioğlu, Mustafa Uzun, Mehmet Akkuş, Selçuk Eraydın, Azmi Bilgin, Abdullah Uçman, Said Aykut, Tarkan Kaba, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, (İstanbul: Şule Yayınları, 1998), 7/126-127.

<sup>4</sup> Kılıç, "İbnü'l-Arabî Muhyiddin", 20/493.

<sup>5</sup> Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 3/257.

<sup>6</sup> Uludağ, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, 7/127; Muhammed Gallab, "Mukaddime", *Fütühâtü'l-Mekkiyye*, mlf. Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtemî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006), 1/3.

<sup>7</sup> Uludağ, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, 7/127.

yakınlarının bu denli dindar ve tasavvufla iştiğal eden kimseler olması onun yetişmesinde önemli bir etkiye sahip olmuş olabilir. Bu sebeptendir ki İbn Arabî küçüklüğünden itibaren mutasavvıf kimselere içten içe sevgi beslemiş, onların sohbetlerine ilgi göstermiş ve tasavvufi hayatı yakından takip etmiştir.<sup>8</sup>

## 1.2 Eğitimi

İbn Arabî, sekiz yaşına kadar doğduğu yer olan Mürsiye’de yaşamış, ilk ilim tahsiline de orada başlamıştır. Ailesinin gözetimi altında ilk bilgilerini almıştır. Aynı yıl içerisinde ailesiyle birlikte, o dönemde ilim ve kültür alanında epeyce gelişmiş olan İşbiliye şehrine göç etmiştir.<sup>9</sup> İşbiliye’de babası onu bu küçük yaşında öğrenim görmesi için Ebu Bekir b. Halef’in yanına göndermiştir. Onun yanında 7 kıraate göre Kur’an-ı Kerîm dersi almıştır. Daha sonrasında babası onu hadis ve fıkıh alanında kendini geliştirmiş âlimlere teslim etmiştir. İbn Arabî’den gelen bir rivayette kendisi bu hocalarının çok büyük ve faziletli âlimler olduğunu, onların farklı ilim dallarını da çok iyi bir şekilde tahsil ettiklerini ve kendilerinin ilimde en önde olan kimseler olduklarını söylemiştir. Devamında tarih vermeksizin genç yaşında talebeliğini yaptığı hocalarını şu şekilde zikretmiştir: İbn Zerkûn, Hafız İbnu’l-Ced, Ebu Velid el-Hadramî ve Şeyh Ebu’l-Hasen b. Nasr.<sup>10</sup>

İbn Arabî’nin ilim hayatı ve hocaları bu anlatılanlarla sınırlı değildir. Kendisi her ne kadar sûfî kişiliğiyle tanınmış olsa da zahiri ilimlerde de kendini geliştirmiş ve böylece tefsir, hadis, fıkıh gibi ilimlerde söz sahibi bir kimse olmuştur.<sup>11</sup> İbn Arabî, Sultan Bahaüddin Gazi’ye vermiş olduğu icazetin başında kendilerinden ders aldığı hocalarını ve okuduğu kitapları dile getirmiştir. Orada zikrettiği hocalar ve onlardan aldığı dersler şu şekildedir; Ebu Bekir’in yanında kıraati seb’a öğrenimi görmüştür. Ayrıca Abdurrahman b. Şüreyh’in “el-Kâfi” isimli kitabını okumuştur. Aynı şekilde, Abdurrahman b. Salib eş-Şerrat’ın yanında da kıraati seb’a eğitimi almıştır. Muhaddis Abdurrahman b. Abdullah el-İşbili ve Yunus b. Yahya el-Abbasi el-Haşemi’den hadis dersleri almıştır. Ayrıca Yunus b. Yahya’nın yanında birçok hadis kitabı okuduğunu ve bunlardan birinin de Sahih-i Buhari olduğunu beyan etmiştir. Bu saydığımız hocalarının dışında Muhammed b. Muhammed el-Bekri’den Kuşeyrî Risalesi’ni

<sup>8</sup> Uludağ, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, 7/127.

<sup>9</sup> Uludağ, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, 7/127.

<sup>10</sup> Gallab, “Mukaddime”, 1/3.

<sup>11</sup> Uludağ, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, 7/127.

okumuştur. İbn Arabî'nin bu icazette zikrettiği hocalarının sayısı altmışı geçmektedir.<sup>12</sup>

İbn Arabî bu suretle zahiri ilimlerde yeterli derecede eğitim aldıktan sonra manevi ilimlerde derinleşmek üzere halvet ve murakabeye yönelmiş, yirmi yaşından itibaren sûfiyane bir hayat yaşamaya başlamıştır. Tasavvufa bağlanmasında Ebu'l-Abbas Ureynî'nin büyük etkisi olmuştur. Ayrıca Ureynî ve Ebu İmran, İbn Arabî'nin tasavvuf hayatında önemli tesiri bulunan kimselerdir. İbn Arabî 300'den fazla şeyhle görüştüğünü ve tasavvuf yolunda kendilerinden faydalandığını ve onların manevi hallerini *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* kitabında isimlerini vererek anlatmıştır. 580 yılında seyri sülûkünün henüz başında iken bazı tasavvufi makamlara ulaşmıştır.<sup>13</sup>

İbn Arabî'nin şeyhlik hırka nisbeti tek bir vasıta ile Abdülkadir Geylani'ye ulaşır. Diğer bir nisbeti de aynı şekilde arada tek vasıta olmak suretiyle Hızır'a (as) ulaşır. İbn Arabî bu olayı şöyle anlatmıştır: “Bu hırkayı hicretin 601. yılında Ebu'l-Hasen Ali b. Abdullah b. Cami'den Musul haricinde bir yerde giydim. İbn Cami de bu hırkayı onun bana giydirdiği yerde aynı şekilde Hızır'dan (as) giymiştir.” İbn Arabî'nin bir başka nisbeti de vasıtasız olarak Hızır'a (as) ulaşır. Bu konuda kendisi şöyle demiştir: “Hızır'la (as) sohbet ettim, ondan edep öğrendim. Bana şifahen yapmış olduğu vasiyeti de tuttum. Vasiyeti, şeyhlerin sözlerine teslim ve daha nice güzel şeyler hakkındaydı.”<sup>14</sup>

### 1.3 İbn Arabî'nin İtikadî Düşünceleri Ve Ulemanın Onun Hakkındaki Görüşleri

İslam dünyasında en çok tartışılan şahıslar arasında İbn Arabîde bulunmaktadır. Kendi döneminde ve kendinden sonra yaşamış ulema onun hakkındaki görüşlerini etraflıca belirtmiştir. Kimileri onu tenkit etmesine karşın birçokları da İbn Arabî'yi savunan eserler kaleme almıştır. İbn Arabî'nin tartışma konusu olmasının başlıca sebebi kitaplarında geçen ve zahiren şeriata aykırı gibi görünen meselelerdir. Abdulvehhab eş-Şa'rânî, İbn Arabî'den bahsederken, onun Kitab'a ve sünnete bağlı olduğunu ve onun “Şeriatın terazisi bir an bile elinden düşen kimse helak olur” dediğini belirtmiştir. Aynı şekilde İbn Arabî hakkında, onun Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat

<sup>12</sup> Yusuf b. İsmail en-Nebhânî, *Câmiu Kerâmâti'l-Evliyâ*, thk. Abdulvâris Muhammed Ali (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 1/163-168.

<sup>13</sup> Uludağ, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, 7/127; Kılıç, “İbnü'l-Arabi, Muhyiddin”, 20/494.

<sup>14</sup> Nûruddîn Abdurrahmân b. Nizâmuddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî, *Nefehâtü'l-iüns min Hazarâti'l-Kuds*, thk. Muhammed Edib el-Câdir (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 2/728.

itikadı üzerine olduğunu şu sözleriyle dile getirmiştir; İbn Arabî “Allah, senin aklına gelen her şeyden başkadır.” derdi ki bu cemaatin (Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat) kıyamete kadar olan itikadıdır.<sup>15</sup>

İbn Arabî'nin itikadî durumu hakkında ihtilafa düşen kimseleri üç sınıfta incelemek mümkündür;

a) İbn Arabî'nin velayet sahibi olduğu görüşündeki âlimler;

Bu görüşte olan âlimlerin başında Süyûtî ve Atâullah İskenderî gelmektedir. İbn Arabî'nin sözlerinden insanların anlamadığı kısımların tamamının onun ulvi mertebesinden kaynaklandığını ifade etmişlerdir. Bununla birlikte İbn Arabî'nin kitaplarında şeriatın zahirine ve cumhurun görüşüne aykırı olan tüm sözlerin de onun eserlerine sokuşturulmuş iftiraldan ibaret olduğunu bildirmişlerdir.

b) İbn Arabî'nin dalalette olduğu görüşündeki âlimler

Fukaha'dan büyük bir fırka bu görüştedir. Bu ulema İbn Arabî'yi daha çok *Fusûsu'l-Hikem*'deki görüşlerinden dolayı tenkit etmişlerdir. Bu tenkitlerin dili gayet serttir. Bazılarında hakaretlere dahi rastlanır. Hepsinde de neticede İbn Arabî'nin kâfir olduğuna hükmedilir. Takiyyuddin İbn Teymiyye, İbnu'l-Ehdel, Bikaî, Ali el-Kari, İbrahim b. Muhammed el-Halebi onun küfrüne hükmeden âlimler arasında zikredilebilir.<sup>16</sup>

c) İbn Arabî hakkında susmayı uygun görenler

Bu görüşteki âlimler, İbn Arabî hakkında açıkça görüş belirtmekten çekinmişlerdir ve onun hakkında ithamlarda bulunmaktan geri durmuşlardır. Bu zümreye örnek olarak Şerefuddin el-Münâvî zikredilebilir. Nitekim ona İbn Arabî'nin durumu sorulduğu zaman şöyle demiştir; “Onun hakkında sükût etmek daha uygundur. Takva sahibi olup kendi nefsi üzerine korkan kimselere layık olan davranış da budur. İbn Arabî'yi tekfir etmekten sakınmayan kimseler ahirette bunun için hesaba çekileceklerinden korkmayan kimselerdir.<sup>17</sup> İbn Arabî gibi zâhir ve bâtin ilimlerinde söz sahibi, takvasıyla bilinen bir veliye şeriate aykırı bir söz isnat edildiğinde edepli kişinin yapması gerekenlerin şunlar olduğu söylenmektedir:

<sup>15</sup> Abdulvehhâb b. Ahmed b. Alî eş-Şa'rânî el-Mısırî, *el-Yevâkîf ve'l-Cevâhir fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir*, trc. Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 1/74.

<sup>16</sup> Kılıç, “İbnü'l-Arabi Muhyiddin”, 20/512.

<sup>17</sup> Saïd Abdulfettâh, “Mukaddime”, *Mevâku'n-Nucûm*, mlf. Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007), 14.

- O sözün, o veliye ait olduğu konusunda kesin kanaate varmadan önce sözü onun söylediğine inanmamalıdır.
- İkinci olarak o sözün o zattan geldiği kesinleşince bir tevil yolu aramalıdır. Tevil yolu bulamadığı takdirde o sözün bâtın ehline göre bir tevili olduğuna inanmalıdır.
- Bu ikisi olmadığı takdirde üçüncü olarak: “Bu sözler ondan sekr (manevi sarhoşluk) halinde gelmiştir.” demelidir. Manevi sarhoşluk hali mubahtır; Allah katında öyle olan kimseye sorgu yoktur. Zira onlar, o anda tekliften çıkmışlardır. Kendilerine kötü zan beslemekte yerinde değildir. Yorum imkânı varken, onlara kötü zanda bulunmak, Yüce Hakk’ın başarısından mahrum kalmak sebebiyle gelir.<sup>18</sup>

#### 1.4 Vefatı

Kendisinden sonraki dönemlerde isminden çokça bahsedilecek olan İbn Arabî h. 608 yılı Rebiülahir ayının 22’sinde (10 Kasım 1240) Cuma gecesi Dımeşk’te Kadı Muhyiddin İbnu’z-Zekî’nin malikânesinde vefat etmiştir.<sup>19</sup> Dımeşk dışında, Kasyûn Dağının eteklerinde şu anda türbesinin bulunduğu yere defnedilmiştir.<sup>20</sup> Daha sonra kabri, Şam’da yaygınlık kazanamaya başlayan tasavvuf karşıtı akımların oluşturduğu aleyhte propagandalar sonucu bakımsız kalmıştır. Yavuz Sultan Selim, Mısır seferi dönüşünde ilk iş olarak onun kabrini tespit ettirerek üzerine bir türbe, yanına bir cami ve bir tekke yaptırmıştır. II. Abdülhamid tarafından tamir ettirilen türbe bugün de şeyhin sevenleri tarafından ziyaret edilmektedir.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Nûruddîn Abdurrahmân b. Nizâmuddîn el-Câmî, *Nefehâtü’l-Üns min Hazarâti’l-Kuds*, sad. Abdulkadir Akçiçek (İstanbul: Sağlam Kitabevi, ts.), 1007-1008.

<sup>19</sup> Abdulvehhâb b. Ahmed b. Alî eş-Şa‘rânî el-Mısırî, *Tabakâtü’l-Kübrâ*, thk. Suleyman Salih (Beirut: Daru’l-Ma‘rife, 1426/2005), 274.

<sup>20</sup> Safedî, *el-Vâfi bi’l-Vefeyât*, 3/257.

<sup>21</sup> Kılıç, “İbnu’l-Arabi, Muhyiddin”, 20/495.



## 2 ŞİHÂBUDDÎN MAHMÛD ÂLÛSÎ

### 2.1 Ailesi

İmam Âlûsî'nin tam ismi Ebu's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdullah b. Mahmûd el-Hüseyinî el-Âlûsî'dir.<sup>22</sup> Babası Seyyid Abdullah Efendi'dir. Nesep olarak baba tarafından Hz. Hüseyin'e, anne tarafından ise Hz. Hasan'a dayanmaktadır. Babası Abdullah Efendi Bağdat'ta İmam Ebû Hanîfe Camiinde kırk yıl müderrislik yapmıştır. Bununla beraber Abdullah Efendi, Şehit Ali Paşa Medresesinde dört sene boyunca baş müderrislik yapmıştır. Ömrünün yarısından fazlasını müderrislik yaparak kendini ilme adayan Seyyid Abdullah Efendi 1246/1830 yılında tâûn hastalığı sebebiyle Bağdat'ta vefat etmiş, Şeyh Ma'rûf el-Kerhî kabristanlığına defnedilmiştir.

Seyyid Abdullah Efendinin son derece takvalı ve vera' sahibi bir kimse olduğu rivayet edilmektedir. Nitekim Âlûsî de babasından bahsederken onun seher vakitlerinde ibadetle meşgul olduğunu, devamlı oruç tuttuğunu ve Allah'a karşı duyduğu haşyet nedeniyle sürekli ağladığını belirtmektedir. Âlûsî'nin validesi Fatıma Hanım ise salih bir kadın olup Âlûsî daha küçük yaşta vefat etmiştir. Fatıma Hanım vefat ederken Âlûsî küçük yaşta olmasına rağmen Kur'an okumakla meşgul olduğu bildirilmektedir. Âlûsî'nin Fatıma Hanım'ın çocukları arasında en sevdiği çocuğu olduğu ifade edilmektedir. Fatıma Hanım, kıymetli eserler telif eden Şeyh Hüseyin b. Şeyh Ali Uşarî'nin kızıdır.<sup>23</sup>

### 2.2 Doğumu ve Gelişimi

Âlûsî, 1217/1807 senesinde Şaban ayının 14'ünde Cuma günü dünyaya gelmiştir. O, çocukluk dönemlerinde Kur'an ezberine başlamış, daha beş yaşına gelmeden çok zeki olduğunun bir alameti olarak metin kitaplarını da ezberlemeye yönelmiştir. Babasının da büyük bir âlim ve müderris olması hasebiyle ilk ilim tahsiline babası Abdullah Efendi'nin yanında başlamış ve kendisinden Arapça ilimlerinin derslerini almıştır. Babası vefat edene kadar da babasından dersler almaya

<sup>22</sup> Muhammed Eroğlu, "Âlûsî Şehabuddin Mahmûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/550.

<sup>23</sup> Muhsin Abdulhamid, *Evezhu'l-Meânî fî Tehzîbi Tefsîr-i Rûhi'l-Meânî* (Beirut: Dâru'l-Feth, 1436/2015), 5-6.

devam etmiştir. On yaşına gelmeden de Hanefî ve Şâfiî fikhını iyi bir şekilde öğrenmiş, bazı mantık ve hadis kitaplarına da hâkim olmuştur.<sup>24</sup>

İlim tahsiline olan tutkusu had safhaya ulaşan Âlûsî babasından öğrendikleriyle yetinmeyip küçük yaşlarında asrının büyük âlimlerinin yanlarına giderek onların ilim halkalarına katılmış onların talebesi olmuş ve onlardan ders almaya başlamıştır. On üç yaşını doldurduğunda, ileriki dönemlerde ve ilim hayatında büyük bir etki bırakacak olan üstadı Alâuddin Mevsîlî'nin yanında karar kılmış ve onun yanında mezun olana kadar okumuştur. Hocasının edebiyatla edeplenmiş ve henüz yirmi yaşını doldurmadan tefsir ilmine hâkim olmuştur. Âlûsî, yirmi bir yaşına geldiğinde Alâuddin Efendi, Hâtûniye medresesinde birçok âlimin ve misafirin katıldığı bir törenle kendisine icazet vermiştir. Misafirler arasında bulunan tüccarların reisi Hacı Numan Bâcecî bu törenden ve Âlûsî'den çok etkilenmiş ve Âlûsî'ye kendi yaptırmış olduğu medresede müderrislik yapması için teklifte bulunmuş, Âlûsî de bu teklifi kabul etmiştir. Böylelikle Âlûsî, ilk resmi görevine bu medresede müderrislik yaparak başlamıştır. Ancak bu medresede kısa bir süre müderrislik yaptıktan sonra onu kıskanan bir grup insanın çıkarmış olduğu fitne ve dedikodulardan dolayı, Âlûsî bu görevi terk etmek mecburiyetinde kalmıştır.<sup>25</sup>

Âlûsî Irak'ın yetiştirdiği büyük âlimlerden biridir. Bağdat'ta babası Abdullah Efendi'den, Şeyh Ali Suveydi'den, Şeyh Alâuddin'den, Şeyh Hâlid-i Nakşibedî'den ve daha birçok meşhur zattan ilim ve irfan tahsil etmiştir. Şeyh Mevlana Hâlid-i Nakşibendî'den tarikat-ı aliyeye dersi almıştır. İstanbul'da bulunduğu zaman Şeyhülislam Arif Hikmet Bey'den teberrüken icazet aldığı da rivayet edilmektedir.<sup>26</sup>

### 2.3 İlmî Kişiliği

Âlûsî ilme yatkınlığı sebebiyle çok erken yaşlarda ileri seviyede ilim tahsil etmiştir. On üç yaşında kitap telif etmeye ve başkalarına dersler vermeye başlamıştır. Aralarında Abdulfettâh eş-Şevvâf ve Ahmed b. Mahmûd Sâlih gibi âlimlerin bulunduğu birçok talebe yetiştirmiştir. Kardeşleri Abdurrahmân ve Abdulhamîd gibi kendi çocukları da Âlûsî'den icazet almışlardır.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Abdulhamid, *Evzahu'l-Meânî*, 6.

<sup>25</sup> Abdulhamid, *Evzahu'l-Meânî*, 6-7.

<sup>26</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, sad. Abdulaziz Hatip (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014), 2/370.

<sup>27</sup> İbrahim Türkoğlu, *Alusi'nin Rûhu'l-Meânî Tefsirindeki Seyr u Sülûk* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 2.

Âlûsî çok sayıda medresede ders vermiş, Dâru's-Saltanati'l-Aliyye müderrisi lakabını almış, 1248 yılında Bağdat'ta Hanefî mezhebine göre fetva vermeye memur olmuş, 1263 yılında bu görevden ayrılmıştır.<sup>28</sup> Âlûsî'nin epeyce bir vaktini alan ve kitap telifine pek fazla zaman bulamamasına neden olan fetva verme görevinden ayrılması daha önceden yedi cildini telif ettiği güzide tefsiri *Rûhu'l-Meânî*'yi tamamlamasına vesile olmuştur.<sup>29</sup> Sağlam bir hafızaya ve güçlü bir muhakeme yeteneğine sahip olması nedeniyle ilmi yönden gelişen ve zamanının en kıymetli âlimlerinden birisi olan Âlûsî: “Hafızam kendisine emanet ettiğim herhangi bir şey hakkında bana asla hıyanet etmedi. Fikrim de kendisini herhangi bir karmaşık meselenin halli için davet ettimse bana yardımcı olmaktan çekinmedi.” diyerek kendisi de bu durumu izah etmiştir.<sup>30</sup>

İlmî çalışmalarının fazlalığına rağmen toplumdan kopmamış bilakis toplumla iç içe, sosyal hayata katılan âlim ve zâhid bir kişilik olmuştur. Böylece Bağdat'taki ilmî ve fikrî hareketlilik onunla daha da canlılık kazanmıştır. Âlûsî insanlara karşı daima hoşgörü sahibi, yiyecek ve giyeceklerini talebeleriyle paylaşacak kadar cömert bir kimsedir. İnsanları doğru yola ulaştırmak ve Allah'ın emirlerini insanlara tebliğ etmek amacıyla yaptığı vaazlar halk üzerinde etkili olmuştur. Belirtildiğine göre hutbe ve risaleleri de unutulmayacak güzelliktedir. Fakat pek çoğu korunamamıştır.<sup>31</sup>

#### 2.4 Fıkhî ve İtikadî Mezhebi

Âlûsî fıkhî açıdan Şâfiî mezhebine mensup olmakla beraber Hanefî mezhebine de hâkim bir kimsedir. Bu çerçevede bazı konularda Hanefî mezhebine tabi olmuş ve bu mezhebe göre fetvalar vermiştir. Son günlerinde ictihada eğilim gösterdiği de söylenmiştir. İtikadî yönüne gelince, bu bakımdan Selefiyye mezhebine bağlıdır ve kendisinin Selefiyye'den olduğunu iddia etmektedir. İbn Teymiyye (v. 622/1225), İbn Kudâme (v. 620/1223), İbnu'l-Cevzî (v. 597/1201) gibi âlimleri takdir ve müdafaa etmesi yanında onların kendi kanaatine ve müctehidlerin icmâ'ına uymayan görüşlerini tenkit etmekten çekinmemiştir. Âlûsî'nin bazı konularda bu âlimlere hürmetkâr davranması nedeniyle kendisine bazı kimseler tarafından Vehhâbilik isnat

<sup>28</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, sad. Abdulaziz Hatip, 2/370.

<sup>29</sup> Eroğlu, “Âlûsî Şehabuddin Mahmûd”, 2/550-551.

<sup>30</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, sad. Abdulaziz Hatip, 2/370.

<sup>31</sup> Murat Sarıgül, *el-Alusi'nin Ruhu'l-Meanî İsimli Eserinde Ahkâm Tefsiri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 11.

edilmiştir. Ancak Âlûsî'nin yazmış olduğu eserlere bakıldığında böyle bir durum söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>32</sup>

Âlûsî'nin evlatlarına yaptığı bir nasihat onun Vehhâbî olmadığını bilakis selefiyye mezhebine mensup olduğunu açıkça göstermektedir. Âlûsî oğullarına yaptığı nasihatte şöyle demektedir: “Evlatlarım! Akaid hususunda selef akidesini benimseyiniz çünkü bu en selâmetli yoldur. Tasavvuf büyükleri hakkında da hüsnü zandan ayrılmayınız. Onlar hakkında sakın ileri geri konuşmaya ve dil uzatmaya cüret etmeyiniz. Böyle bir cüret, Allah’a yemin ederim ki bir felakettir. Siz onların zahiren şer’i şerife ters gibi görünen sözlerini dinlemekten kulaklarınızı menediniz. Fakat zannetmeyiniz ki bu zümre, bu sözleriyle o çürüklüğü açık olan zahiri anlamları kastetmişlerdir. Onların alanları bu gibi hezeyanlardan uzaktır.”<sup>33</sup> Âlûsî'nin tasavvuf ehli hakkında söylediği bu müspet sözler, onun tasavvufa ve tasavvuf ehline muhalefet ile meşhur olan Vehhâbilik akımından olmadığını en bariz şekilde göstermektedir.

## 2.5 Vefatı

Rivayet edildiğine göre Âlûsî, İstanbul’dan Bağdat’a dönerken Erbil ve Kerkük arasındaki bir yerde şiddetli yağmura yakalanmış, sonrasında sıtma hastası olmuştur. Bu hastalığının iyileşmesine rağmen ara ara hastalığı tekrarlamış, sıhhati kaybolarak bedeni zayıf düşmüştür. Hastalığının artmasına rağmen Ramazan orucunu tutmuştur. Artık kıyam, rükû ve secde yapmaya güç yetiremeyen Âlûsî vefat etmeden önceki namazlarını îmâ ile kılmış, namazı asla terk etmemiştir. Son zamanlarında “Allah! Allah!” zikrine duraksamadan devam eden Âlûsî, 1270/1854 senesinde Zilka‘de ayının 25’inde ahirete irtihal etmiştir. Âlûsî'nin cenazesine çok büyük kalabalıklar katılmış, bununla beraber İslam beldelerinin çoğunda da gıyabi cenaze namazı kılınmıştır.<sup>34</sup> Arkasında kendisi gibi ilim ehli çocuklar ve öğrenciler bırakan Âlûsî ilmi açıdan çok bereketli bir hayat yaşamıştır.

<sup>32</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, sad. Abdulaziz Hatip, 2/371-372.

<sup>33</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, sad. Abdulaziz Hatip, 2/371-372.

<sup>34</sup> Abdulhamid, *Evzahu'l-Meânî*, 11.

### 3 RÛHU'L-MEÂNÎ

*Rûhu'l-Meânî* 16 Şaban 1252 - 4 Rebîülâhir 1267 (26 Kasım 1836 - 6 Şubat 1851) tarihleri arasında kaleme alınmıştır. Âlûsî, mukaddimede uzun yıllar Kur'an'ı mütalaa ettiğini ve gördüğü bir rüya üzerine eseri yazmaya başladığını anlatmaktadır. Kur'an'ı tefsir etmenin önemine ve zorluğuna dikkat çekerek İslami ilimlerde geniş bilgi birikimi yanında Allah'ın inayeti olmadan iyi bir tefsir yazmanın mümkün olmayacağını söylemektedir. Bu arada re'y tefsirinin meşruluğunu delillerle ispat etmeye çalışmakta ve tasavvuf ehlinin Kur'an ayetleri hakkındaki yorumlarının değeri üzerinde durmaktadır. Mukaddimede ayrıca Halku'l-Kur'an, yedi harf, Kur'an'ın cemi ve tertibi, Kur'an-ı Kerîm'in icaz yönleri gibi konulara da yer vermektedir. Eserde ayetleri tefsir ederken diğer Kur'an ayetlerini ve sünnetin yorumunu esas almış, nüzul sebeplerini zikretmiş, ayetler ve sureler arasındaki irtibatı göstermeye çalışmış, kıraatlerde doğru anlam farklılıklarını belirtmiş ve kıraatler arasında tercih yapmıştır. Âlûsî, hurûf-ı mukattaa'nın anlamıyla ilgili çeşitli yorumlar nakletmekte bu harflerin ebced değerlerinden hareketle bazı sonuçlar elde edenlerin görüşlerine de yer vermektedir.

Âlûsî ayetleri yorumlarken şiirden önemli ölçüde yararlanmakta dil ve belagat kaideleriyle eski Arap şiirini ele alarak çok ince tahliller ile kelimelerin ihtiva ettiği mecaz, istiare gibi sanatları ayrıntılı bir biçimde incelemeye çalışmaktadır. Tefsirde fıkıh, fıkıh usulü ve mezheplerle ilgili birçok konuyu ele almaktadır. Bazı kevnî ayetleri yorumlarken zamanın fen bilimlerinden yararlanan müfessir kendi dönemi açısından oldukça isabetli açıklamalar yapmaktadır.<sup>35</sup>

Âlûsî *Rûhu'l-Meânî*'de ayetleri rivayet ve dirayet metoduyla tefsir ettikten sonra "ayetlerdeki işari yorumlar", "dış âlemdekilerin iç âlemdekilere tatbik edilmesi" ve "sûfiyye topluluğunun görüşleri" gibi başlıklar altında işârî olarak da yorumlamaktadır. Eserin işârî tefsir kaynaklarının başında Muhyiddîn İbn Arabî'nin *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eseri gelmektedir. Bazıları *Rûhu'l-Meânî*'yi işârî tefsirlerden saysa da dirayet tefsirleri grubu içerisinde sayan görüşün daha isabetli olduğu kabul edilmektedir.

Eser daha sonraki tefsirleri etkilemekte Muhsin Abdulhamid'in dediği gibi tefsir yazarlarının vazgeçilmez başvuru kaynakları arasında yer almaktadır.

<sup>35</sup> Ahmet Çelik, "Rûhu'l-Meânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/213.

Okuyucuya eski ve yeni mezheplerin rivayetlerini bir arada sunmasından dolayı *Rûhu'l-Meânî* bu konudaki çalışmaların en kapsamlısı sayılmaktadır.

1851 yılında İstanbul'a giden Âlûsî, daha önce bir kısmını Sultan Mahmûd Kütüphanesine hediye ettiği tefsirlerinin diğer bölümlerini Sultan Abdülmecid'e takdim etmiştir. Eserin hala Bağdat'ta bulunan yazmaları yanında bir nüshası da İstanbul'da Ragıp Paşa kütüphanesinde kayıtlıdır. *Rûhu'l-Meânî*'nin ilk baskısı dokuz cilt olarak yapılmıştır. Bu baskının başında Âlûsî'nin çağdaşı on dokuz âlim ve edibin takrizleri yer alır. Eserin ikinci baskısı daha itinalı bir şekilde ve on iki cilt halinde basılmıştır.<sup>36</sup>

Müellif henüz 20 yaşına varmadan, Kur'an-ı Kerîm'in zahirinde varid olan işkalleri çözmüş ve bunlara kitabında yer vermiştir. Bu tefsirin hazırlanış sürecinde Âlûsî zamanın ulemasından çok istifade etmiştir. Kitabı telif etmeden önce görmüş olduğu bir rüya üzerine, tefsir kitabını telif başlamıştır. Kitabın yazım aşaması bittikten sonra sıra kitaba isim koymaya gelince Âlûsî çok kararsız kalmıştır ve vezirler veziri Ali Rıza Paşa'ya müracaat etmiş, Ali Rıza Paşa da "Manaların Ruhü" anlamındaki "Rûhu'l-meânî" ismini uygun bulmuştur. Bu güzide eser ismini böylelikle kazanmıştır.<sup>37</sup>

*Rûhu'l-Meânî* önceki dönem tefsir kitaplarından bağımsız kalmayıp, birçok yerde Selef ulemanın rivayetlerine yer vermektedir. *Rûhu'l-Meânî*'de rivayeti geçen bazı tefsir kitapları şunlardır; *Tefsir-i İbn Atiyye*, *Tefsiri Ebû Hayyân*, *Tefsiri Keşşâf*, *Tefsiri Ebu's-Suûd*, *Tefsiru'l-Beydâvî*, *Tefsiri Fahri'r-Râzî*. Âlûsî, Ebu's-Suûd Efendiden rivayette bulunduğu zaman "Şeyhülislâm", Beydâvî'den nakilde bulunduğu zaman "kâdî", Fahreddin Râzî'den nakilde bulunduğu zaman ise "el-imam" vasfını kullanmaktadır. Müellif kitabında birçok yerde nahiv kurallarının özellikle üstünde durmaktadır. Hatta bazılarına göre nahiv ile ilgili olan yeri kişi okuduğu zaman nahiv kitabı okuduğunu zannedebilir. Tefsirindeki fıkıh yerlerine gelecek olursak, herhangi bir mezhepte taassup yapmaksızın, mezhep âlimlerinin delilleriyle birlikte hükümlerini sunmaktadır.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Çelik, "Rûhu'l-Meânî", 35/214.

<sup>37</sup> Muhammed Hüseyin Zehebî, "Mukaddime", *Rûhu'l-Meânî*, mlf. Şihâbüddin Mahmûd Âlûsî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/7.

<sup>38</sup> Zehebî, "Mukaddime", 1/8-10.

## 4 İBN ARABÎ'NİN RÛHU'L-MEÂNÎ'DEKİ BAZI GÖRÜŞLERİ

### 4.1 Akaid İle İlgili Görüşleri

İbn Arabî'nin *Rûhu'l-Meânî*'de zikredilen görüşleri arasında akaid ile ilgili olanların diğer ilimlere nispeten daha fazla olduğunu söylememiz mümkündür. Biz İbn Arabî'nin akaid ile ilgili görüşlerini şu başlıklar altında ele aldık:

- Çaresizlik Halinde İmanın Sahih Olması
- Sûfîlerin Kelamında Ayniyet, İttihad, Hulul Olmaması
- Hz. Hârûn'un Nübüvveti ve Risâleti
- Hz. Mûsâ'nın Allah Teâlâ'yı Görmesi
- Firavunun İmanı Meselesi
- İsrâ ve Mi'rac
- Müteşâbih Ayetleri Te'vil Etmemesi ve İstiva Meselesi
- Hz. Âdem'den Önce Âdemlerin Olması
- Nakli Delilin Üstünlüğü

#### 4.1.1 Çaresizlik Halinde İmanın Sahih Olması

*“Yoksa (makbul) tövbe, kötülükleri (günahları) yapıp yapıp da kendisine ölüm gelip çatınca, ‘İşte ben şimdi tövbe ettim’ diyen kimseler ile kâfir olarak ölenlerinki değildir. Bunlar için ahirette elem dolu bir azap hazırlamışızdır.”*<sup>39</sup>

Âlûsî, bu ayetle, öleceğini anlayıp ümitsizlik içinde iman eden bir kimsenin imanının kabul olunmadığı gibi bu durumdaki bir kimsenin ettiği tövbenin de makbul olmadığına delil getirildiğini ifade etmektedir. Daha sonra bu meselede ihtilaf olduğunu bildirmektedir.<sup>40</sup> Kelam ilminde günahkâr bir müminin ölüm anında bütün ümitleri tükenip ahiret kaygısı duyduğu bir sırada tövbe etmesine tövbe-i yeis, iman etmeyen münkir bir kimsenin öleceğini anlayıp, yaşama ümidini tamamen yitirdiği esnada iman etmesine de iman-ı yeis denilmektedir.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Kur'an Yolu (Erişim 28 Şubat 2020), 4/en-Nisâ, 18.

<sup>40</sup> Şihâbuddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, thk. Ali Abdalbârî Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1435/2014), 2/449.

<sup>41</sup> Mustafa Çağrıncı, “Yeis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/398.

Âlimlerin ekseriyeti, ümitsizlik (yeis) anında tövbe eden bir kimsenin tövbesinin kabul olunacağı kanaatindedir. İman-ı yeis hakkındaki genel kanaatleri ise böyle bir imanın kabul olunmayacağı yönündedir. Çünkü kâfir ecnebidir ve Allah'ı tanımaz, o yeni iman etmektedir. Fasık ise Allah'ı bilir ve tanır, onun hali yeni bir hal değil, beka halidir. Beka halindeki kimsenin işi yeni başlayan kimsenin işinden daha kolaydır.<sup>42</sup>

Ümitsizlik anında yapılan tövbenin makbul, bu esnada yapılan imanın ise makbul olmadığını savunanlara göre bu iki hüküm arasındaki farklılık, tövbe ile iman arasındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Tövbe, Allah ile daha önceden var olan ahdi yenilemektir. İman ise daha önceden var olmayan yeni bir ahitleşmedir.<sup>43</sup> İsmail Hakkı Bursevî (v. 1137/1725) bu durumu şu misalle açıklamaktadır: “İman-ı yeis, gelişip büyümesi mümkün olmayan bir vakitte dikilen ağaç gibidir. Tövbe-i yeis ise hava elverişli olduğunda kışın bile meyve veren mümbit bir ağaç gibidir.”<sup>44</sup>

#### 4.1.1.1 Tövbe-i Yeis

Tövbe-i yeis hakkında İbn Arabî'nin görüşüne rastlamadık. Bununla beraber Âlûsî'nin iman-ı yeis konusunu tövbe-i yeis konusu ile beraber ele alması nedeniyle biz de bu konuya değinmeyi uygun gördük. Tövbe-i yeisin kabul edilip edilmemesi konusunda ihtilaf olduğunu belirtmiştik. Bu durumda edilen tövbelerin kabul olunacağını savunanların ve kabul olunmayacağı görüşünü benimseyenlerin delillerini zikretmek yerinde olacaktır.

#### 4.1.1.2 Tövbe-i Yeisin Kabul Edilmeyeceğini Savunanların Delilleri

Çaresiz bir şekilde son nefeste yapılan bir tövbenin kabul edilmediğini söyleyen âlimler, yukarıda zikrettiğimiz ayetin zahirine göre hüküm vermektedirler.<sup>45</sup> Gerçekten de ayet böyle bir tövbenin kabul olunmayacağını açıkça ifade etmektedir.

<sup>42</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdullatif Hasan Abdurrahman (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1430/2009), 8/247; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî, *Reddu'l-Muhtâr ale'd-Durri'l-Muhtâr*, thk. Abdulmecid Tu'me el-Halebî, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1439/2018), 3/93; Molla Hüsrev Muhammed b. Ferâmurz b. Ali, *Dureru'l-Hukkâm*, (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), 1/325.

<sup>43</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 2/449.

<sup>44</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 8/247.

<sup>45</sup> 4/en-Nisâ 18.



“Muhakkak ki Allah, kulun tövbesini can boğaza gelmedikçe kabul eder”<sup>46</sup> hadisi şerifinden de ölüm anına kadar edilen tövbelerin kabul edileceği lakin ölüm anında edilen tövbelerin kabul edilmeyeceği anlaşılmaktadır. Bu ayet ve hadisi esas alarak bazı müfessirler ve muhaddisler tövbe-i yeisin makbul olmayacağı görüşünü benimsemektedirler.<sup>47</sup> Eş‘arî kelimeleri de bu ayeti delil getirerek tövbe-i yeisin kabul olunmayacağı görüşünü savunmaktadırlar.<sup>48</sup>

#### 4.1.1.3 Tövbe-i Yeisin Kabul Edilebileceğini Savunanların Delilleri

Tövbe-i yeisin makbul olunabileceğini savunan bazı muhakkikler, Nisâ suresinin başka bir ayeti ile cevap vermektedirler. “*Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalan (günah)ları ise dilediği kimseler için bağışlar.*”<sup>49</sup> Muhakkiklere göre bu ayet, Allah’ın küfürde ısrar eden kâfire mağfiret etmeyi dilemeyeceğini, hangi günahtan olursa olsun ölüm anında tövbe eden mümine ise mağfiret etmek isteyebileceğini açıklamaktadır. Muhakkiklerin dikkat çekmek istediği nokta son nefeste de olsa tövbe eden kişinin ayete göre affedilmeyecek kimseler arasında değil bilakis Allah’ın dilerse affedebileceği kimseler arasında bulunmasıdır.<sup>50</sup> Zira onlara göre ayette tövbe ettiğinden bahsedilen bu kimse şirk üzere devam eden müşrik bir kimse değildir.<sup>51</sup>

Yani Allah, son nefeste tövbe eden bu kulunun günahlarını affetmek isterse merhametiyle muamele ederek affeder, affetmek istemezse de adaletiyle muamele ederek affetmez. İbn Abbas’ın (v. 68/687-88) sadedinde bulunduğumuz Nisâ suresinin 18. ayetinin yine Nisâ suresinin 48. ayetiyle nesh olduğunu çağrıştıran ifadeler kullanması, muhakkiklerin görüşünü doğrular niteliktedir.<sup>52</sup>

<sup>46</sup> Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi‘u’s-Sahîh*, (Beirut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1432/2011), “Deavât”, 104 (No. 3537); Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Musned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1416/1995), 10/300 (No. 6160).

<sup>47</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân fî Te’vîli’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1420/2000), 8/99; Muhammed Abdurraûf el-Munâvî, *Feyzu’l-Kadîr Şerhu’l-Câmi‘i’s-Sağîr*, thk. Ahmed Abdusselam (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1433/2012), 2/389.

<sup>48</sup> Şeyhzâde Abdurrahim b. Ali, *Nazmu’l-Ferâid ve Cem‘u’l-Fevâid*, trc. Iğnılı Hacı Ali Efendizâde Muhammed Emin (İstanbul: Osmanlı Matbaası, h.1338), 87.

<sup>49</sup> 4/en-Nisâ 48 116.

<sup>50</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 2/449.

<sup>51</sup> Nitekim ayetin kimler hakkında nazil olduğu konusunda farklı görüşler vardır. Bir görüşe göre Nisâ 17 ayeti müminler, Nisâ 18 ayeti kâfirler hakkında nazil olmuştur. Diğer bir görüş ise Nisâ 17 ve 18 ayetlerinin ikisinin de müminler hakkında nazil olmasıdır. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, thk. Mecdî Basellûm (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1426/2005), 3/79-80.

<sup>52</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 8/101.

Tövbe-i yeisin makbul olunabileceğine dair delil sayılabilecek bir hadis zikredecek olursak, Abdullah b. Amr'dan (v. 65/684-85) gelen rivayeti zikretmemiz mümkündür. Rivayet şu şekildedir; Resûlullah (sas): “Kim ölümünden bir yıl önce tövbe ederse, tövbesi kabul edilir” dedi. Sonra “bir ay”, “bir hafta”, “bir gün”, “bir saat” ve son olarak da “son nefeste” dedi. Abdullah b. Amr (ra) bu hadisi anlatırken orada bulunan Abdurrahman b. Beylemânî “Sübhanallah, Allah ‘Yoksa (makbul) tövbe, kötülükleri (günahları) yapıp yapıp da kendisine ölüm gelip çatınca, ‘İşte ben şimdi tövbe ettim’ diyen kimseler ile kâfir olarak ölenlerinki değildir’<sup>53</sup> buyurmadı mı?” dedi. Bunun üzerine Abdullah b. Amr (ra) “Muhakkak ki ben, Resûlullah’tan (sas) işittiğimi anlatıyorum” dedi.<sup>54</sup>

Yukarıda can boğaza gelince artık tövbelerin kabul edilmeyeceğini bildiren bir hadis zikretmiştik. Burada da son nefeste olsa dahi edilen tövbelerin kabul edileceğine dair bir hadis zikrettik. İbn Abbas’ın (ra) nesh (i çağrıştıran) açıklamasını dikkate aldığımızda Peygamber Efendimizin (sas) yukarıda zikredilen hadisi, Nisâ 18 ayeti nesh edilmeden önce, burada zikredilen hadisi de Nisâ 18 ayeti nesh edildikten sonra söylemiş olabileceği kanaatine varmamız mümkündür.

Fetva kitaplarında da tövbe-i yeisin kabul edilebileceği bildirilmektedir. Hanefî fakihlere göre çaresizlik (ızdırarî) anında yapılan tövbenin makbul olabileceğinin delili, “O, kullarından tövbeyi kabul eden, kötülükleri bağışlayan ve yaptıklarınızı bilendir”<sup>55</sup> ayetidir. Bu ayet, herhangi bir kayıt olmaksızın mutlak olarak tövbenin kabul edileceğini bildirmektedir.<sup>56</sup> Mâtürîdî kelim âlimleri de çaresizlik anında yapılan tövbenin kabul edilebileceğini savunmaktadırlar.<sup>57</sup>

#### 4.1.1.4 İman-ı Yeis

Yukarıda âlimlerin iman-ı yeis hakkındaki genel kanaatinin böyle bir imanın kabul edilmeyeceği yönünde olduğunu belirtmiştik. Ulemanın ekseriyeti iman-ı yeisin makbul olmayacağı görüşünü savunsa da böyle bir imanın kabul edileceği görüşünü savunan âlimler de vardır. Nitekim Kadı Abdussamed el-Hanefî, tefsirinde sûfiyyenin

<sup>53</sup> 4/en-Nisâ 18.

<sup>54</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2009), 4/287-288 (No. 7664).

<sup>55</sup> 42/eş-Şûrâ 25.

<sup>56</sup> Molla Hüsrev, *Dureru’l-Hukkâm*, 1/325; Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 8/247; İbn Âbidîn, *Reddü’l-Muhtâr*, 3/93.

<sup>57</sup> Şeyhzâde, *Nazmu’l-Ferâid ve Cem’u’l-Fevâid*, trc. Ilgınlı Hacı Ali Efendizâde Muhammed Emin, 88.

mezhebine göre azabın müşahede edildiği anda edilen imanın bile fayda sağlayacağını açıkça ifade etmektedir. İbn Arabî'nin *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de çaresizlik halinde edilen imanın sahih olabileceğinden bahsetmesi de bu görüşü desteklemektedir.<sup>58</sup>

İbn Arabî, azap görüldüğü vakit iman etmenin o anda inen azabı kaldırmayacağını ifade etmekle beraber Allah'ın bu imanı kabul edebileceğini ve ahirette bu imanın kişiye fayda sağlayabileceğini bildirmektedir. Hatta ona göre azabı müşahede ettiği anda iman eden kimseler, iman etmeleri nedeniyle eski günahlarından arındıkları için Allah'ın huzuruna günahsız bir şekilde çıkarlar. İbn Arabî'ye göre inen azabın kaldırılmama sebebi ise yeniden günaha düşmemeleri, huzuru ilâhîye temiz bir şekilde çıkmaları içindir.<sup>59</sup> Abdullah b. Ömer'in (v. 73/693) "Müşrik biri gargara halinde (can boğaza dayandığında) Müslüman olsa onun için birçok hayır umarım" demesinden de son nefeste yapılan imanın ahirette kişiye fayda sağlayabileceği anlaşılmaktadır.<sup>60</sup>

Burada aktardığımız ifadelerin ve görüşlerin hiçbiri anladığımız kadarıyla kesinlik arz etmemektedir.<sup>61</sup> Bilakis bu ifadelerin, bazı âlimlerin de bildirdiği gibi âlemlerin Rabbi olan Allah'ın merhametinin büyüklüğüne değinmek için sarf edilmiş olabileceği kanaatindeyiz.

Cumhur ulemaya göre iman-ı yeis geçerli değildir. Nitekim böyle bir imanın kabul edilmeyeceğine dair Kur'an'da ve sünnette deliller vardır. "*(Ey Muhammed!) Onlar (iman etmek için) ancak kendilerine meleklerin gelmesini veya Rabbinin gelmesini ya da Rabbinin bazı âyetlerinin gelmesini mi gözlüyorlar? Rabbinin âyetlerinden bazısı geldiği gün, daha önce iman etmemiş veya imanında bir hayır kazanmamış olan bir kimseye (o günkü) imanı fayda vermez. De ki: 'Siz bekleyin. Şüphesiz biz de bekliyoruz.'*"<sup>62</sup> ayeti (seleften gelen rivayetlere göre) ölüm melekleri ruhu kabzetmek için geldiklerinde, kıyamet koparken ve güneş batıdan doğduğunda edilen imanın kabul edilmeyeceğini açıkça göstermektedir. Nitekim seleften İbn Abbas (ra), Mücâhid (v. 103/721), Katâde (v. 117/735) ve İbn Cureyc (v. 150/767) gibi birçok âlim ayette gelmesi beklenen meleklerin, ruhu kabzetmek için gelen melekler olduğunu, Allah'ın gelmesinden maksadın kıyametin kopması olduğunu,

<sup>58</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 2/449.

<sup>59</sup> Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994), 6/429. (386. Bab)

<sup>60</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 2/449.

<sup>61</sup> Mesela İbn Ömer'in (ra) kullandığı "لرجوت - umarım" kelimesi kesinlik arz etmemektedir.

<sup>62</sup> 6/el-En'âm 158.

Allah'ın ayetlerinden maksadın da güneşin batıdan doğması olduğunu ifade etmekte ayeti bu şekilde tefsir etmektedir.<sup>63</sup>

Mâtürîdî (v. 333/944), bu üç vakitte edilen imanın fayda vermemesini şu ifadelerle açıklamaktadır: “Çünkü bu iman, hakikatte hür iradeyle (kişinin kendi isteğiyle) yapılan bir iman değil, sadece gelen azabı def etmek için yapılan bir imandır. *“Eğer çevrilselerdi, elbette kendilerine yasaklanan şeylere yine döneceklerdi. Şüphesiz onlar yalancılardır.”*<sup>64</sup> ayeti de onların eğer dünyaya döndürülselerdi peygamberleri yalanlayacaklarını ve Allah'ı inkâr edeceklerini bildirmekte onların bu vakitte ettikleri imanın, azabı def etmek ve içerisine düştükleri korkudan kurtulmak için edilen bir iman olduğunu göstermektedir.”<sup>65</sup>

Mâtürîdî'nin açıklamalarından imanın kişinin özgür hür iradesiyle ve herhangi bir zorlama olmadan kendi isteğiyle yapılması gerektiği anlaşılmaktadır. *“De ki: ‘Hak, Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin.’*<sup>66</sup> ayeti de bu durumu beyan etmektedir.<sup>67</sup> İman-ı yeisin kabul edilmeyeceğini açıkça ifade eden diğer bir delil, *“Azabımızı gördükleri zaman, ‘Yalnız Allah'a inandık; O'na ortak koşmakta olduğumuz şeyleri inkâr ettik’ dediler. Fakat azâbımızı gördükleri zaman inanmaları, kendilerine fayda vermedi. Bu, Allah'ın kulları hakkında eskiden beri yürürlükte olan kanunudur. İşte orada inkârcılar hüsrana uğradılar.”*<sup>68</sup> ayetleridir. Onların, azabı gördükleri anda yaptıkları iman, kalp ile tasdik etmeksizin sadece dil ile yapılan bir imandır.<sup>69</sup>

“İman” sözlükte tasdik etmek demektir. Kelam ıstılahında ise Nebî'nin getirdiği ve dinden olduğu kesinlik kazanan her şeyi tasdik etmektir.<sup>70</sup> Tasdik fiili, kalp ile yapılan bir fiildir. Kalben tasdik olmadan sadece dil ile iman ettiğini söylemek, imanın tarifi altına girmediği için böyle bir iman geçerli değildir. Yukarıda Mâtürîdî'nin yaptığı açıklama bu ayette bahsedilen kimseler için de geçerlidir. Nitekim azabı müşahede anında edilen iman, kişinin kendi tercihiyle yapılan bir iman

<sup>63</sup> Ebu't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Feyrûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsîri İbn Abbas* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1433/2012), 161; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 12/245-246.

<sup>64</sup> 6/el-En'âm 28.

<sup>65</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 4/329.

<sup>66</sup> 18/el-Kehf 29.

<sup>67</sup> Ayet aynı zamanda iman etmeyenler için tehdit manası içermektedir. Ayetin devamında cehennemin şiddetinden bahsedilmesi de bunu göstermektedir.

<sup>68</sup> 40/el-Mü'min 84-85.

<sup>69</sup> Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs*, 511.

<sup>70</sup> İbrahim bin Muhammed el-Bâcûrî, *Tuhfetu'l-Murîd alâ Cevhereti't-Tevhîd*, thk. Abdusselam b. Abdulhadi Şennâr (Dimeşk: Mektebetü Dâr-i Dekkâk, 1437/2016), 132.

değil, gelen azabı def etmek için yapılan bir imandır. Zikrettiğimiz ayetlerden anlaşıldığı üzere iman, kişinin hür iradesiyle, gaybî olan bir takım hususları tasdik etmesi demektir. Mükelleften istenen iman da yalnızca gaybî imandır.<sup>71</sup>

Yeis halindeki bir kimse hem hür bir iradeye sahip değildir hem de bir zamanlar onun için gaybî olan hususlar artık gaybî değildir. Bu nedenle yeis halindeki iman geçerli değildir.

İman-ı yeisin kabul olunmayacağı, hadislerde de zikredilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber (sas): “Güneş batıdan doğmadıkça kıyamet kopmaz. Güneş batıdan doğduğu zaman, insanlar onu gördüğünde hep birlikte iman ederler. Bu, daha önceden iman etmeyenlere artık imanın fayda vermediği bir vakittir” buyurmaktadır.<sup>72</sup>

Bazı âlimler, iman-ı yeisin kabul edilmeyeceği konusunda icmâ olduğunu beyan etmektedirler.<sup>73</sup>

#### 4.1.2 Sûflerin Kelamında Ayniyet, İttihad, Hulûl Olmaması

“Öyleyse Allah’a ve peygamberlerine iman edin, ‘(Allah) üçtür’ demeyin...”<sup>74</sup>

Ayette Hristiyanların teslis (baba - oğul - kutsal ruh) inancından vazgeçmeleri istenmekte ve Allah’ın tek bir ilah olduğu bildirilmektedir. Âlûsî, ayetin tefsirinde mahcup (gerçeği görmekten perdelenmiş) diye nitelediği bazı kimselerin, sûflerin sözlerini Hristiyanların sözlerine benzettiklerini aktarmaktadır. Sûflerin sözlerinde, Hristiyanların sözlerinde olduğu gibi tescîm, ayniyet, ittihat ve hulûl olduğunun düşünülmemesi gerektiğini ifade ederek uyarıda bulunmakta ve sadece sûflerin kelimalarının hakikatine vakıf olamayan, onların meşreplerini idrak edemeyen kimselerin böyle vehimlere kapılacağını bildirmektedir. Daha sonra Âlûsî, sûflerin denildiği gibi düşüncelere sahip olmadıklarını delillerle ispat etmektedir. Gerekli

<sup>71</sup> Ebu’l-Hasen Nûruddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Mirkâtu’l-Mefâtih Şerhu Mişkâti’l-Mesâbih*, thk. Şeyh Cemal İtânî, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1437/2015), 4/217.

<sup>72</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh* (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1435/2014), “Tefsîr”, 6 (No. 4636), “Rikâk”, 40 (No. 6506); Ebu’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Muslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, thk. Ahmed Şemsuddin (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2011), “İman”, 248; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen* (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1434/2013), “Fiten”, 31 (No. 4068); Ebû Dâvûd Suleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Abdulaziz el-Hâlidî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1438/2017), “Melâhim” 12 (No. 4312).

<sup>73</sup> Kârî, *Mirkâtu’l-Mefâtih*, 4/217. İbn Âbidîn, *Reddu’l-Muhtâr*, 3/94.

<sup>74</sup> 4/en-Nisâ 171.

açıklamaları yaparken bizzat sūfilerin kelimelerinden de deliller zikretmektedir. Bu konuda İbn Arabî'den de nakiller yapılmaktadır.

#### 4.1.2.1 Ayniyetin Olmamasının Delili

“Ayniyet” kelimesi sözlükte aynısı olma anlamına gelmektedir. Hak Teâlâ ile mahlûkat arasında lüğavî manada bir ayniyet düşünülemez. İbn Arabî'nin Allah'ın mahiyeti ile âlemin (diğer varlıkların) mahiyetinin farklı olduğunu ifade ettikten sonra söylediği şu sözleri ayniyetin olmadığını göstermektedir: “Bu durum âlemin Hak (Teâlâ'nın) aynısı olmadığını göstermektedir. Hak Teâlâ (varlığının alametleri) mevcudatta zuhur etmiştir. Eğer âlem, Hak Teâlâ'nın aynısı olsaydı Hakk'ın bedî' olması sahih olmazdı.”<sup>75</sup>

Hâlbuki Allah, bedî'dir. Bedî' ismi, O'nun güzel isimlerindedir. İbn Arabî'nin bu konudaki<sup>76</sup> bir başka sözü de yine ayniyet olmadığını gösterir ki o sözü şu ayetle alakalıdır. “*Gaybın anahtarları yalnızca O'nun katındadır. Onları ancak O bilir. Karada ve denizde olanı da bilir. Hiçbir yaprak düşmez ki onu bilmesin. Yerin karanlıklarında da hiçbir tane, hiçbir yaş, hiçbir kuru şey yoktur ki apaçık bir kitapta (Allah'ın bilgisi dâhilinde, Levh-i Mahfuz'da) olmasın.*”<sup>77</sup>

İbn Arabî bu ayet hakkında şöyle demektedir: “Gaybın anahtarlarını bilen yalnızca O'dur. O'ndan başkası bilemez. Bu ayette senin O olmadığını sana bildirir ve ispatlarım. Zira sen O olsaydın gaybın anahtarlarını bizzat bilirdin. Bir şeyi ancak bir bildirici sayesinde bilebiliyorsan o zaman sen bildirici değilsin.”<sup>78</sup> Âlûsî'nin ifade ettiğine göre birçok âlim de bu hususta böyle söylemektedir.<sup>79</sup>

#### 4.1.2.2 İttihadın Olmamasının Delili

“İttihat” kelimesi sözlükte bir olmak ve birleşmek gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise Allah'ın başka bir varlık ile birleşmesi anlamına gelmektedir. Âlûsî,

<sup>75</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 8/56. (558. Bab); Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 3, 209.

<sup>76</sup> *Rûhu'l-Meânî*'de burada “bab” kelimesi zikredilmektedir. Bu kelimedden, İbn Arabî'nin En'am suresinin 59. ayeti hakkında söylediği sözün de bir önceki sözün nakledildiği 558. babda olduğu anlaşılmaktadır. Lakin dipnotlardan da anlaşılacağı üzere durum böyle değildir. Bu nedenle burada zikredilen “bab” kelimesinden Fütuhât babının kastedilmediği bilakis “konu” anlamında kullanıldığı kanaatindeyiz. *Rûhu'l-Meânî* okuyucularına ve araştırmacılarına kolaylık olması amacıyla böyle bir açıklama yapma ihtiyacı hissettik.

<sup>77</sup> 6/En'am 59.

<sup>78</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/531. (360. Bab)

<sup>79</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 3/209.

sûfîlerin kelimasında ittihadın olmadığını beyan ederken de İbn Arabî'den nakilde bulunmaktadır. Âlûsî'nin bildirdiğine göre İbn Arabî, *Marifet* adlı kitabında Allah ile mahlûkat arasında ittihat olamayacağını şu şekilde açıklamaktadır: “Eğer ittihat mefhumu, iki varlığı bir kılmak anlamına geliyorsa bu imkânsızdır. Zira iki varlıktan her birinin bizzat kendisi, ittihat (bir olma) halinde var olacaksa o zaman yine iki ayrı varlık söz konusu olur. Eğer ikisinden sadece birisi var olup diğeri yok olursa o zaman da sadece biri vardır. Bu durumda da ittihat mümkün olmaz çünkü ittihat için iki zatın varlığı gerekir.”<sup>80</sup>

Âlûsî, İbn Arabî'nin *Kitâbu'l-Hû* adlı eserinde de ittihadın hem suret hem mana olarak muhal olduğunu ifade ettiğini bildirmektedir.<sup>81</sup> İbn Arabî, ittihadın imkânsız olduğunu *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserinde de dile getirmektedir. Onun belirttiğine göre Allah Teâlâ, küllî ruha şu şekilde hitap etmiştir: “İlahi sırlar ile sana nasıl yardımlarda bulunduğumu bilmene izin vermedim. Zira bunu müşahede etmeye senin gücün yetmez. Eğer bunu bilseydin inniyet<sup>82</sup> birleşirdi. İnniyetin birleşmesi ise muhaldir. Dolayısıyla bu durumu müşahede etmen imkânsızdır. Mürekkebin inniyeti basite dönüşür mü? Hakikatlerin dönüşmesine yol yoktur.”<sup>83</sup> İbn Arabî'nin aktardığı bu sözlerden ittihadın imkânsız olduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

#### 4.1.2.3 Hulûl Olmamasının Delili

“Hulûl” sözlükte bir şeyin diğeri bir şeye girmesi anlamına gelmektedir. Tasavvuf terimi olarak ise Allah'ın bazı eşyaya veya kişilere girmesi inancı anlamına gelmektedir.<sup>84</sup> Âlûsî, sûfîlerin kelimasında hulûl olmadığını açıklarken sûfîlerin hulûlü nasıl tarif ettiklerine değinmekte onların hulûlü iki farklı şekilde tefsir ettiklerini bildirmektedir. Sûfîler hulûlü, “tebeyyet yoluyla hâsıl olmak” şeklinde tarif ettikleri gibi “varlığın kendisiyle kaim olduğu bir mahalde bulunmasıdır” şeklinde de tarif etmektedirler. Allah kendi zatıyla kaim olduğu için, O'nun başkasıyla kaim olduğu bir mahal söz konusu olamaz. O'nun başka biriyle kaim olması imkânsızdır. Dolayısıyla

<sup>80</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 3/209.

<sup>81</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 3/209.

<sup>82</sup> İnniyet, sözlükte benlik anlamına gelmektedir. Tasavvuf terimi olarak ise öz mertebesi itibariyle aynı varlığın gerçekleşmesi anlamına gelmektedir. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2016), 187.

<sup>83</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/312. (5. Bab); Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 3/209.

<sup>84</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 173.

sûfilerin yaptıkları hulûl tarifine göre Allah'ın herhangi bir varlığa hulûl etmesi imkânsızdır.

İbn Arabî de Allah'ın herhangi bir mahalle hulûl etmediğini bir misal vererek şu ifadelerle açıklamaktadır: “Güneşin nuru aya dolunay halinde iken tecelli ettiğinde verilen hüküm ile ay dolunay halinde değil iken tecelli ettiğinde verilen hüküm farklıdır. Bu hususta şüphe yoktur. İlahi iktidar da böyledir. İlahi iktidar bir kulda tecelli ettiğinde fiiller her ne kadar ilahi iktidarla gerçekleşse de kuldaki zuhur etmektedir. Fiiller bu tecelligâh vasıtasıyla olduğu için hüküm değişmektedir. Tecelligâh tıpkı bir ayna gibidir. (Aynada zuhur eden tecellinin aynaya hulûl ettiği söylenemez. O ancak bir yansımadır.) Akıl ile malumdur ki ayın kendisinde güneşin nurundan bir şey yoktur. Güneş zatiyle aya da intikal etmemiştir. Ay güneşin yalnızca tecelligâhıdır. Kul da aynı böyle kendini yaratan Rabbi için herhangi bir hulûl olmaksızın sadece bir tecelligâh ve mazhargâhtır.”<sup>85</sup>

Bazı kimselerin sûfilerin kelimelerinde hulûl olduğu vehmine kapılmalarının sebebi, onların kelamını anlamamaları, hulûl ve tecelli arasındaki farkı idrak edememeleridir. Bir şeyin tecelligâhı o şeyin mahalli değildir. Nitekim aynada görünen aynadan başka bir şeydir. Bir mahalle hulûl eden, orada hâsıl olmuş, karar kılmıştır. Zuhur (tecelli) ve hulûl farklı şeylerdir. Zuhur ile Allah hakkında tenzihi mananın gerçekleşmesi mümkün iken hulûl ile tenzihi mananın tahakkuk etmesi mümkün değildir.

Âlûsî'ye göre sûfiler kelimelerinde hulûl tabiri kullansalar da onlar bu kelimeyle zuhur manasını kast etmektedirler. Âlûsî onların irade ettikleri manayı bilmesine rağmen yine de zahiren onların bu gibi kelimeleri kullanmamalarının daha iyi olacağı fikrini taşımaktadır.<sup>86</sup> Nitekim herkes onların kelamından neyi kast ettiklerini anlayamamakta ve zahirine göre değerlendirmektedir. Bu gibi kelimeler kullanılmadığı takdirde birçok yanlış anlaşılmanın önüne geçilmiş olacaktır. Ne var ki Âlûsî'nin de ifade ettiği gibi sûfilerin bizim zihnimizin ulaşamadığı halleri ve makamları vardır. Bu gibi sözler de genellikle onlara hal geldiği vakitlerde zuhur etmektedir.

<sup>85</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 4/545. (292. Bab); Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 3/209.

<sup>86</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 3/210.



#### 4.1.3 Hz. Hârûn'un Nübüvveti ve Risâleti

*“Mûsâ'ya otuz gece süre belirledik, buna on (gece) daha kattık. Böylece Rabbinin belirlediği vakit kırk geceye tamamlandı. Mûsâ, kardeşi Hârûn'a, 'Kavmim arasında benim yerime geç ve yapıcı ol. Sakın bozguncuların yoluna uyma' dedi.”*<sup>87</sup>

Hz. Hârûn da Hz. Mûsâ gibi peygamber olmasına rağmen Hz. Mûsâ, Allah Teâlâ'ya münacatta bulunmak üzere Sina dağına gitmeden önce Hz. Hârûn'a “Benim yerime geç” demiş ve onu yerine halife olarak bırakmıştır. Âlûsî, bu hususta açıklama olarak şöyle denildiğini nakletmektedir: “Çünkü reislik, Hz. Mûsâ'daydı, Hz. Hârûn'da değildi.” Âlûsî de bu hususu teyit eder mahiyette şu sözleri söylemektedir: “Hz. Hârûn'un peygamber olduğu halde reis olmaması mümkündür. Çünkü risalet ve nübüvvetle beraber reisliğin bulunması mecburi bir durum değildir. Nitekim Benî İsrail nebilerinin kıssaları da bu gerçeği göstermektedir.” Âlûsî, İbn Arabî'nin *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de Hz. Hârûn'u asalet hükmüyle nebi, tebeiyyet hükmüyle resul olarak zikrettiğini ifade etmekte Hz. Mûsâ'nın Hz. Hârûn'u halife olarak bırakmasının bu tebeiyyetin eserlerinden olabileceğini bildirmektedir.<sup>88</sup>

İbn Arabî'nin *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de aktardığına göre kendisi mana âleminde Hz. Hârûn ile görüşmüş, az önce zikrettiğimiz bilgiyi de bizzat Hz. Hârûn'dan öğrenmiştir. O, yaşadığı hadiseyi şu ifadelerle anlatmaktadır: “Hârûn'a (as) selam verdim. Selamımı aldı ve ‘Hoş geldin, merhaba ey mükemmil varis’ dedi. Hârûn'a (as) ‘Sen resul ve nebi olmanla beraber halifenin halifesisin’ dedim. Hârûn (as) da ‘Ben asıl hükmüyle nebiyim, risâleti ise kardeşimin isteğiyle aldım’ dedi.”<sup>89</sup> İbn Arabî'nin zikrettiği bu ifadeler, “*Bana ailemden birini yardımcı yap, kardeşim Hârûn'u. Onunla gücümü artır. Onu işime ortak et. Seni çok tespih edelim diye, seni çok zikredelim diye. Çünkü sen bizi hakkıyla görmektesin.*” Allah, şöyle dedi: *‘İstedğin sana verildi ey Mûsâ’*”<sup>90</sup> ayetlerini hatırıma getirmektedir.

Âlûsî, başka bir görüşe göre ise Hz. Mûsâ'nın Hz. Hârûn'u halife kılması hususunda şöyle denildiğini nakletmektedir: “Bu durum, bir işten sorumlu olan iki kişiden birinin her hangi bir nedenle gideceği zaman diğerine ‘benim yerime de çalış’ demesi gibidir. Bu söz, elinden gelenin en iyisini yap ki fiilin iki kişinin fiili gibi

<sup>87</sup> 7/el-A'râf 142.

<sup>88</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 5/42-43.

<sup>89</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 6/101. (367. Bab)

<sup>90</sup> 20/Tâhâ 29-36.

olsun anlamındadır.<sup>91</sup> Bu görüşe göre Hz. Mûsâ ile Hz. Hârûn arasında herhangi bir farklılık bulunmamakta her ikisinin de aynı seviyede olduğu anlaşılmaktadır.

#### 4.1.4 Hz. Mûsâ'nın Allah Teâlâ'yı Görmek İstemesi

*“Mûsâ, belirlediğimiz yere (Tûr'a) gelip Rabbi de ona konuşunca, “Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım” dedi. Allah da, “Beni (dünyada) katiyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin.” dedi. Rabbi, dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Mûsâ da baygın düştü. Ayılınca, “Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah'im! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim” dedi.”<sup>92</sup>*

Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görmek istemesi ve Allah'ın “Beni (dünyada) katiyen göremezsin” buyurması kapsamında Allah Teâlâ'nın görülmesi meselesi, kelim ilminin konusudur. Bu konu kelim âlimleri tarafından, Allah'ı görmek anlamındaki “Ru'yetullah” başlığı altında detaylı olarak ele alınmıştır. Kelim kaynaklarında ifade edildiği üzere Ehl-i Sünnete göre Allah'ın dünyada ve ahirette görülmesi aklen caiz, ahirette görülmesi ise Kitap, Sünnet ve İcmâ delilleriyle şer'an vaciptir.

##### 4.1.4.1 Ru'yetullah'ın Delilleri

Allah'ı görmenin aklen caiz olması şu şekilde açıklanmaktadır: “Allah, mevcuttur. Mevcut olan her varlığın görülmesi sahihtir.” Bu hususta Kur'an'da da deliller bulunmaktadır.

- “O gün birtakım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar.”<sup>93</sup>
- Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası vardır.<sup>94</sup> Bu ayette “الحسنی - daha güzeli” kelimesi cennet ile tefsir edilirken “زيادة - fazlası” kelimesi de Allah Teâlâ'ya bakmak ile tefsir edilmektedir.<sup>95</sup>

Allah'ın ahirette görülecek olması sahih hadislerde de zikredilmiştir. Cerîr b. Abdullah'tan (v. 51/671) gelen rivayet şu şekildedir: “Biz Hz. Peygamber'in yanındaydık. Dolunaylı bir gecede aya baktı ve şöyle buyurdu: “Muhakkak ki siz

<sup>91</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 5/42-43.

<sup>92</sup> 7/el-A'râf 143.

<sup>93</sup> 75/Kıyâme 22-23.

<sup>94</sup> 10/Yûnus 26.

<sup>95</sup> Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetu't-Tefâsîr*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1435/2014), 496.

bunu (dolunayı) gördüğünüz gibi Rabbinizi göreceksiniz.”<sup>96</sup> Allah’ın ahirette görülecek olmasına dair sahabilerin icmâi da bulunmaktadır.

Mu‘tezile’ye göre ise Allah’ın görülmesi imkân dâhilinde değildir. Onların böyle bir düşünceyi benimsemelerinin sebebi akli şüphelerinden kaynaklanmaktadır. Onlara göre şayet Allah görülürse, (Haşa!) Allah’ın zaruri olarak kendisini gören kişinin karşısında olması, dolaylı olarak da bir mekânda ve cihette bulunması söz konusudur. Mu‘tezile bu düşüncesinden dolayı Allah’ın ahirette dahi görülmeyeceğini savunmaktadır. Yukarıda Ehl-i Sünnetin delili olarak zikrettiğimiz ayet ve hadisi Mu‘tezile tevil etmektedir. Ebû Ali Cubbâî (v. 303/916), “*O gün birtakım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar.*” ayetinde “ناظرة - bakarlar” kelimesinin mastarı olan ‘nazar’ kelimesinin ‘intizar’ yani beklemek anlamında olduğunu, yine ayette geçen “الى” harfî cerrinin ‘nimet’ manasında bir isim olduğunu savunmaktadır. Ona göre ayet, “Rablerinin nimetini beklerler” anlamındadır. Zikrettiğimiz “Muhakkak ki siz bunu (dolunayı) gördüğünüz gibi Rabbinizi göreceksiniz” hadisini ise Mu‘tezile, “Rabbinizin rahmetini göreceksiniz” şeklinde tevil etmektedir. Mu‘tezile’nin yapmış olduğu tevilleri, lügat açısından ele aldığımızda onların, özellikle de Cubbâî’nin (ayeti zahirinden uzaklaştıracak derecede) tekellüfe girdiğini söylememiz mümkündür.

Ehl-i Sünnete göre Mu‘tezile’nin şüphesi yersiz bir şüphe dir. Çünkü görmek, Allah’ın mahlûkatta yarattığı bir kuvvettir ve görülen varlığın gören kişinin karşısında olması, bir mekânda veya bir cihette bulunması şart değildir.<sup>97</sup> Hz. Peygamber’in “Saflarınızı düzgün tutun ve birbirinize yaklaşın. Muhakkak ki ben sizi arkamdan da görüyorum”<sup>98</sup> hadisi de görülen varlıkların gören kişinin karşısında bulunmasının şart olmadığını açıkça göstermektedir.

Ehl-i Sünnetin nakli delillerinden biri de sadedinde bulunduğumuz A‘râf suresinin 143. ayetidir. Ayette Hz. Mûsâ’nın “*Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım*” diyerek Allah’ı görmek istediği bildirilmektedir. Ehl-i Sünnet uleması ayeti şöyle yorumlamaktadır: “Eğer Allah’ı görmek mümkün olmasaydı Hz. Mûsâ’nın bu isteği Allah’ın zatı hakkında caiz olan ve caiz olmayan hususları bilmediği anlamına gelir. Bildiği halde bunu istiyorsa o zaman bu isteği, imkânsız bir şeyi istediği için

<sup>96</sup> Buhârî, “Mevâkîtu’s-Salât”, 16 (No. 554); Muslim, “Mesâcid ve Mevâdiu’s-Salât”, 211; İbn Mâce, “Mukaddime”, 13 (No. 177); Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 20 (No. 4729).

<sup>97</sup> Bâcûrî, *Tuhfetu’l-Murîd*, 318-321.

<sup>98</sup> Buhârî, “Ezân” 72 (No. 719); Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, Ahmed Şemsuddin (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1436/2015), “İmâmet”, 28 (No. 811); Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, 19/69 (No. 12011).

abestir. Peygamberler ise Allah'ın zatı hakkında caiz olan ve olmayan hususları bilmemekten ve Allah'tan abes isteklerde bulunmaktan uzaktırlar.” Mu‘tezile, Ehl-i Sünnetin bu yorumuna itiraz etmektedir. Onlara göre Hz. Mûsâ, Allah'ı görmenin imkânsız olduğunu bilmektedir. Kavminin de Allah'ı görmenin imkânsız olduğunu öğrenmesi için Allah'tan böyle bir istekte bulunmuştur. Nitekim Hz. Mûsâ'nın kavmi “*Ey Mûsâ! Biz Allah'ı açıktan açığa görmedikçe sana asla inanmayız.*”<sup>99</sup> diyerek Allah'ı görmeyi talep etmişlerdi.<sup>100</sup>

Mu‘tezile ayeti bu şekilde yorumlamaktadır. Aktardığımız bu yorum ilk olarak Mu‘tezilî Câhiz (v. 255/869) tarafından ifade edilmiştir. Sonraki dönemlerde Şîfler bu yorumu İmam Ali b. Mûsâ er-Rıza'dan nakletmekte İmam'ın böyle söylediğini iddia etmektedirler. Şîfler kendi görüşlerini tanıtmak ve ön plana çıkartmak için İmam'ın söylemediği bir sözü o söylemiş gibi göstererek İmam'a iftira atmaktadırlar. Şiflerin Mu‘tezile'nin yorumunu yaymaya çalışmaları, Mu‘tezile ile aynı görüşü benimsediklerini göstermektedir. Şifler de Mu‘tezile gibi Allah'ın ahirette dahi görülemeyeceğini savunmaktadırlar.<sup>101</sup> Ehl-i Sünnet âlimleri Mu‘tezile'nin bu yorumunun zahiri manaya uygun olmadığını ifade etmekte<sup>102</sup> ayrıca şöyle cevap vermektedirler: “Eğer Hz. Mûsâ'nın kavmi mümin olsalardı Hz. Mûsâ'nın ‘Allah'ı görmek imkânsızdır’ demesi onlara yeterdi. Eğer kâfir olsalardı bu durumda zaten Hz. Mûsâ'yı tasdik etmezlerdi. Yani her iki durumda da Hz. Mûsâ'nın bu isteği kavmi için yapması abes olurdu.”<sup>103</sup> Âlimlerin yaptığı bu açıklamalardan Hz. Mûsâ'nın kavmi için değil bilakis kendisi için böyle bir talepte bulunduğu anlaşılmaktadır.

Âlûsî, ayeti tefsir ederken insanların, Hz. Mûsâ, Rabbini görmek istedikten sonra gördü mü yoksa görmedi mi diye ihtilaf ettiklerini, çoğunluğun Hz. Mûsâ'nın ne bayılmanın öncesinde ne de sonrasında Rabbini görmediği görüşünü savunduklarını bildirmektedir. İbn Arabî ise “Muhakkak ki Mûsâ bayıldıktan sonra Rabbini gördü ve onun bayılması ölümdü” demektedir. İbn Arabî, Hz. Mûsâ'ya Allah'ı görüp görmediğini sorduğunu Hz. Mûsâ'nın da zikredilen şekilde cevap verdiğini bildirmektedir.<sup>104</sup> İbn Arabî, mana âleminde Hz. Mûsâ ile görüşmesini şu

---

<sup>99</sup> 2/el-Bakara 55.

<sup>100</sup> Sa'düddin Mes'ud el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, (Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 1435/2014), 206.

<sup>101</sup> Abdülaziz el-Ferhârî, *Nibrâs*, (İstanbul: Yasin Yayınevi, 1433/2012), 348.

<sup>102</sup> Nitekim Hz. Mûsâ “Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım” demiştir. “Onlara (kendini) göster, sana baksınlar” dememiştir. Ferhârî, *Nibrâs*, 348.

<sup>103</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 207.

<sup>104</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 5/51.

ifadelerle anlatmaktadır: “Hz. Mûsâ’ya ‘Muhakkak ki Allah, risâleti ve kelamıyla seni insanlara üstün kıldı. Sen Allah’ı görmek istedin. Hâlbuki Resûlullah (sas) ‘Sizden biri ölmedikçe Rabbini göremez’<sup>105</sup> buyurdu’ dedim. Hz. Mûsâ’da ‘Aynen öyle oldu (yani öldükten sonra gördüm). Ben görmek isteyince Rabbim icabet etti ve ben bayılıp düştüm. Baygınlık halindeyken Allah Teâlâ’yı gördüm’ dedi. Ben de ‘Ölü olarak mı?’ diye sordum. Hz. Mûsâ da cevaben ‘Ölü olarak, ölünce Allah Teâlâ’yı gördüm. Sonra ayıldım (dirildim) ve kimi gördüğümü bildim (anladım). Bundan dolayı da ‘Allah’ım! Sana tövbe ettim’ dedim’ buyurdu.”<sup>106</sup>

Âlûsî, İbn Arabî’nin bu konudaki görüşüne katılmamakta “Bana göre ayet, bu manada anlaşılmamaktadır” demektedir. Kutbüddin Râzî (v. 766/1365) ise Zemahşerî’nin (v. 538/1144) kelimini beyan ederken Hz. Mûsâ’nın bayıldıktan sonra Rabbini gördüğü<sup>107</sup> tezini savunarak İbn Arabî ile aynı görüşü benimsemektedir.<sup>108</sup> Âlûsî, bu konuda İbrahim el-Kûrânî’ye ait olan farklı bir görüş daha zikretmektedir. Ona göre Hz. Mûsâ, bayılmadan önce hakikaten Rabbini görmüştür. Allah, dağa tecelli ettiğinde dağ nasıl darmadağın olduysa Hz. Mûsâ’da Rabbini görmesi sebebiyle bayılmıştır.

Daha sonra Âlûsî, bazı hadislerin ve haberlerin bu görüşü desteklediğini ifade etmekte rü’yetin mutlak olarak gerçekleşmediğini savunanların ise bahsedilen rivayetler hakkında açıklamalar yaparak bu görüşün sahiplerine verdikleri cevapları nakletmektedir.<sup>109</sup>

#### 4.1.5 Firavunun İmanı Meselesi

*“İsrailoğullarını denizden geçirdik. Firavun da, askerleriyle birlikte zulmetmek ve saldırmak üzere, derhal onları takibe koyuldu. Nihayet boğulmak üzere iken, “İsrailoğulları’nın iman ettiğinden başka hiçbir ilâh olmadığına inandım. Ben de müslümanlardanım” dedi. Şimdi mi?! Oysa daha önce isyan etmiş ve bozgunculardan olmuştun.”*<sup>110</sup>

<sup>105</sup> Muslim, “Fiten ve Eşrâtu’s-Sâat”, 95; Tirmizî, “Fiten”, 56 (No. 2235); Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, 39/76 (No. 23672)

<sup>106</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 6/102. (367. Bab).

<sup>107</sup> Kutbüddin Razi’ye göre görmekten maksat, tam bir inkişaftır. Bu ise kişi tamamen fani olduğunda diğer bir tabirle kendi varlığını bile idrak ve düşünceden kesildiğinde hâsıl olmaktadır. Âlûsî, *Râhu’l-meânî*, 5/51.

<sup>108</sup> Âlûsî, *Râhu’l-Meânî*, 5/51.

<sup>109</sup> Âlûsî, *Râhu’l-Meânî*, 5/51-52.

<sup>110</sup> 10/Yûnus 90-91.

Yukarıda âlimlerin çaresizlik anında iman hususundaki görüşlerini nakletmiştik. Kur'an'ın bize bildirdiğine göre tarihte çaresizlik anında iman en dikkat çeken örneklerinden biri Firavunun imanıdır. Firavunun imanının sahil olup olmadığı tartışmaları, İbn Arabî'nin onun imanının geçerli olduğunu hatta iman ettikten sonra boğulduğu için şehit olarak dünyadan ayrıldığını ifade etmesinden sonra başladığını söylememiz mümkündür. Geçmişte birçok âlim tarafından bu konuda risaleler yazılmıştır. Firavunun imanını konu edinen risâleler ağırlıklı olarak İbn Arabî'nin görüşünü tezkiye veya ret hususuna odaklanmıştır. Genel olarak Firavunun imanını muteber görmeyen ulema çoğunluğu teşkil etmesine rağmen bu görüşü savunan ulemanın büyük çoğunluğunun İbn Arabî'yi ilgili görüşünde tezkiye yoluna gitmiş olması kayda değer bir husustur. Bunlara göre İbn Arabî ya böyle bir görüşe sahil değildir ya da bu görüşü belirtirken bizim anlamakta güçlük çektiğimiz bazı noktalara işaret etmiştir. Diğer taraftan Firavunun imanını muteber görmediği gibi İbn Arabî'nin başta bu görüşü olmak üzere genel olarak tenkit ve reddedenlerin azınlığı teşkil ettiklerini belirtmek mümkündür.<sup>111</sup>

Aslında İbn Arabî'nin Firavunun imanını sahil olarak gördüğü hususu kesin değil bilakis şüpheli bir husustur. Zira İbn Arabî *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de Firavunu ebedi olarak cehennemde kalacak kimseler arasında zikretmektedir.<sup>112</sup> Buna göre İbn Arabî'nin onun imanının geçerli olduğunu savunduğunu söylememiz mümkün değildir. Âlûsî, İbn Arabî'nin her iki görüşünü de zikretmektedir. İlk olarak İbn Arabî'nin Firavunun ebediyen cehennemde kalacağını ifade ettiği bölümü nakletmektedir. Daha sonra İbn Arabî'nin aynı kitabın başka bir yerinde ise Firavunun imanının sahil olduğunu hatta iman ettikten sonra (boğularak) öldüğü için şehit olduğunu ifade ettiğinden ve konuyla ilgili birçok ayeti farklı tevcihlerle bu konuda delil olarak sunduğundan bahsetmektedir.<sup>113</sup> İbn Arabî'nin ikinci olarak zikredilen kısımda bildirdiği tevcihlere göre Firavun her ne kadar zahiren kendini beğenmiş, kibirli biri olsa da iç âleminde kendisinin zelil kimseler arasında en zelil zat olduğunu bilmektedir. Bu nedenle Allah, Hz. Mûsâ'ya ve Hz. Hârûn'a (Firavunun iç âlemine münasip olarak) ona yumuşak söz söylemelerini<sup>114</sup> emretmiştir. Sihirbazlar

<sup>111</sup> Mahmut Çınar, "Ye's ve Be's Halinde İmanın Hükümü: Firavunun İmanı Örneği", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2011), 126-127.

<sup>112</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/675. (62. Bab); Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 6/173.

<sup>113</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/499-500. (167. Bab); Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 6/173-175.

<sup>114</sup> 20/Tâhâ 44.

“Âlemlerin Rabbine iman ettik. Mûsâ ve Hârûn’un Rabbine.”<sup>115</sup> diyerek iman ettikleri gibi Firavun da “İsrailoğulları’nın iman ettiğinden başka hiçbir ilâh olmadığına inandım.”<sup>116</sup> diyerek iman etmiştir. Firavun “Ben de Müslümanlardanım”<sup>117</sup> sözüyle Allah Teâlâ’ya hitap etmiştir. Çünkü Allah’ın kendisini gördüğünü ve duyduğunu bilmektedir. Allah Teâlâ da ona gayb lisanıyla şu şekilde hitap etmiştir: “Şimdi (bildiklerini izhar ettin). Oysa daha önce isyan etmiş ve (tebaanı) ifsat edenlerden olmuştun.”<sup>118</sup> İbn Arabî’ye göre Allah’ın söylemiş olduğu “İfsat edenlerden olmuştun.” sözü Firavun için müjde ifade eden bir sözdür.<sup>119</sup> İbn Arabî, bu söz sayesinde aşırılıklara ve günahlara rağmen Allah’ın rahmetinin umulabileceğini ifade etmektedir. “Biz de bugün bedenini, arkandan geleceklere ibret olman için, kurtaracağız.”<sup>120</sup> ayetinde “لتكون لمن خلفك آية - ibret olman için” lafzıyla irade edilen mana ‘senin kurtuluşunun senden sonra gelip de senin gibi sözler söyleyen kimselerin de kurtulabileceğine alamet olman için’ şeklindedir. “فاليوم ننجيك ببدنك - Biz de bugün bedenini kurtaracağız” lafzıyla irade edilen mana ise ‘azap sadece senin zahirine isabet edecektir’ şeklindedir.<sup>121</sup> İbn Arabî’nin ifade ettiğine göre Firavunun kurtuluşu herkese gösterilmiştir. Yine onun bildirdiğine göre boğulmanın başlangıcı onun için bir azaptır. Boğularak ölmesi ise onun için şehadettir. Ayrıca Firavun en faziletli amel olan iman telaffuzu üzere ölmüştür. İbn Arabî’ye göre tüm bu olayların sebebi hikmeti, amellerin sonuna itibar edilmesi hasebiyle hiç kimsenin Allah’ın rahmetinden ümidini kesmemesi içindir. Âlûsî, İbn Arabî’nin zikrettiği tevcihlerinden biraz daha bahsetmektedir. Biz burada aktardığımız tevcihlerin İbn Arabî’nin bu görüşünün anlaşılması açısından yeterli olacağı kanaatindeyiz.

Birçok âlim İbn Arabî’nin bu görüşüne itiraz etmektedir. Bununla beraber Celaluddin Devvânî (v. 908/1502) gibi bazı kimselerin ona destek olduğu bildirilmektedir. Devvânî’nin bu konuda bir risale yazdığı ifade edilse de *Târîhu Haleb* isimli eserde risalenin Mahmud b. Hilal en-Nahvî isimli biri tarafından kaleme

<sup>115</sup> 7/el-A‘râf 121-122.

<sup>116</sup> 10/Yûnus 90.

<sup>117</sup> 10/Yûnus 90.

<sup>118</sup> 10/Yûnus 91.

<sup>119</sup> Anladığımız kadarıyla ayette zikredilen “كنت من المفسدين” lafzının Firavun için müjde olması, geçmiş zamanda ifsat edenlerden olduğu, Allah’ın bu şekilde hitap ettiği anda ise artık ifsat edenlerden olmadığı anlamı taşımaya itibarıyladır. Zira ayette mazi fiil kipi zikredilmektedir.

<sup>120</sup> 10/Yûnus 92.

<sup>121</sup> “فاليوم ننجيك ببدنك” ayetinden tevcih edilen mananın anlaşılabilmesi (çıkarılabilmesi) için ayetin anlamının metinde zikredilen mealden farklı bir anlamda olması gerekmektedir. İbn Arabî’nin yaptığı tevcihle göre ayetin manasının “Biz de bugün bedenini sebebiyle seni kurtaracağız” şeklinde olması muhtemeldir. Bu durumda İbn Arabî “Azap sadece bedenine isabet edecek, bu vesileyle ahirette kurtulacaksın” gibi bir mana irade edildiğini söylemektedir.

alındığı bildirilmektedir. Bu kimsenin sırf tanınmak ve şöhret sahibi olmak için böyle bir girişimde bulunduğu, yazılan risalenin de küçük talebeler tarafından bile kabul edilmeyecek kadar zayıf seviyeli bir risale olduğu ifade edilmektedir. Devvânî'nin Şâfiî mezhebine mensup olması, Firavunun imanının geçerli olduğunu savunan bu risalenin ona ait olmadığını teyit etmektedir. Nitekim bazı Şâfiî fakihler Firavunun imanının geçerli olduğunu savunanların kâfir olacağını ifade etmektedirler. Ayrıca mezkûr risalenin ibaresinde hatalar olması ve Devvânî'nin diğer eserlerine benzememesi de risalenin ona ait olmadığını göstermektedir.<sup>122</sup> Bu bilgiler doğrultusunda risalenin Devvânî'ye ait olmaması nedeniyle ona göre Firavunun imanının geçerli olduğunu söylememiz mümkün görünmemektedir.

Âlûsî'nin bu konudaki görüşü ise ekser ulemaya muvafık olarak Firavunun imanının sahih olmamasıdır. Ona göre ayetlerin anlamı Firavunun kâfir olduğunu ve imanının kabul edilmediğini açıkça göstermektedir. Allah Teâlâ Âd ve Semûd kavimlerini helak ettiğini bildirdikten sonra Kârûn'u, Firavunu ve Hâmân'ı helak ettiğini bildirmektedir.<sup>123</sup> Allah'ın Firavunu küfür üzere öldüğü apaçık olan kimselerle beraber zikretmesi, onun da küfür üzere öldüğünün bir delili mahiyetindedir. Onun küfür üzere devam ettiğine dair delil olarak gösterilen diğer bir ayette Allah, Firavunu hem kendisine hem de Hz. Mûsâ'ya düşman olan biri olarak nitelemektedir.<sup>124</sup> Bazı âlimler ayette zikredilen “عدو - düşman” kelimesinin sıfatı müşebbehe olduğunu, sıfatı müşebbehe olan kelimelerin devamlılık ifade ettiğini dolayısıyla bu kelimenin de Firavunun düşmanlığının daimi oluşuna delalet ettiğini beyan etmektedirler.<sup>125</sup> Allah'a veya O'nun elçisine düşmanlık eden bir kimsenin ahvalinin kötülüğünde ise hiçbir şüphe bulunmamaktadır. Firavunun küfür üzere öldüğüne delalet eden ayetlerden biri de sadedinde bulunduğumuz ayettir. Firavun boğulmak üzere iken, İsrailoğulları'nın iman ettiğinden başka hiçbir ilâh olmadığına inandığını<sup>126</sup> söylese de Hz. Mûsâ'ya inandığına dair bir şey söylememiştir. Firavunun Allah'a iman ettiği kabul edilse bile Hz. Mûsâ'ya iman etmediği için imanı sahih olmamaktadır. Nitekim Allah'a iman edip O'nun resulüne iman etmeyen bir kimsenin imanının sahih olmayacağı hususunda icmâ bulunmaktadır. Hz. Mûsâ'ya iman açısından Firavunun imanının sihirbazların imanı gibi olduğunu söylemek doğru

<sup>122</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 6/175.

<sup>123</sup> 29/el-Ankebût 38-39.

<sup>124</sup> 20/Tâhâ 39.

<sup>125</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 6/175.

<sup>126</sup> 10/Yûnus 90.



değildir. Nitekim sihirbazlar âlemlerin rabbi olan Allah'a iman ettiklerini söyledikten sonra Mûsâ ve Hârûn'un rabbine iman ettiklerini ifade etmişlerdir.<sup>127</sup> Onların bu ifadesinden Hz. Mûsâ'ya ve Hz. Hârûn'a iman ettikleri anlaşılmaktadır. Sihirbazlar peygamberleri zikretmeden sadece âlemlerin rabbine iman ettiklerini söyleselerdi yine de peygamberlere iman etmiş olurlardı. Zira sihirbazlar Hz. Mûsâ'nın mucizesine şahit oldukları esnada secdeye kapanıp iman etmişlerdir.<sup>128</sup> Peygamberin mucizesi vesilesiyle Allah'a iman etmek aynı zamanda O'nun resulüne de iman etmektir. Firavun ise hiçbir surette peygamberlere iman ettiğini gösteren bir davranışta bulunmamış ve bu hususa hiç değinmemiştir. Hatta onun Allah'ı daha iyi bilen ve insanları Allah'a iman etmeye çağıran peygamberi zikretmeyip İsrailoğulları'nı zikretmesinde Hz. Mûsâ'yı inkâra devam ettiğine dair bir işaret vardır.<sup>129</sup>

Âlûsî, İbn Arabî'nin ikinci görüşü kapsamında zikredilen tevcihlerin Arapçanın üslubuna uymadığını ifade etmekte ve yapılan tevcihleri anlamı olmayan zorluklara katlanmak olarak görmektedir. Daha sonra İbn Arabî'nin tevcihlerine Arapça lafızların anlam bakımından kullanımlarına göre cevaplar vermektedir.<sup>130</sup> Âlûsî'ye göre itibar edilmesi gereken görüş İbn Arabî'nin ilk görüşüdür. Nitekim bir âlimin kelamı zaman içerisinde farklılık arz ettiğinde (veya farklı bir şekilde nakil edildiğinde) zahiri delillere muvafık olan görüşüne itibar edilmelidir. İbn Arabî'nin delillere muvafık olan görüşü Firavunun ebediyen cehennemlik olduğunu ifade ettiği ilk görüşüdür. Âlûsî'nin bu konudaki beyanları onun İbn Arabî'ye bakış açısını anlamamız açısından son derece önemlidir. Âlûsî, İbn Arabî'nin görüşü hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır: "Eğer İbn Arabî bu konuda sadece bir görüş beyan etseydi ve onun görüşü Firavunun imanının kabul edildiği yönünde olsaydı kitap ve sünnetin delalet ettiği manaya, sahabelerin, tabînin ve diğer müctehid imamların görüşüne muhalefet ettiği için bu hususta ona tabi olup onun görüşünü tutmamız gerekmezdi. Bir sözü söyleyenin büyüklüğü o sözü kabul etmeyi gerektirmez."<sup>131</sup> Âlûsî'nin bu sözleri her zaman muteber olanın Kur'an ve sünnet olduğunu, önemli ve makbul olanın cumhur ulemanın görüşü olduğunu göstermektedir. Bu ifadelerden onun İbn Arabî'ye değer vermediği anlaşılmamaktadır. Bilakis "sözü söyleyenin büyüklüğü" tabirinden ona değer verdiği idrak edilmektedir. Âlûsî, bu konuda İbn Arabî ile aynı

<sup>127</sup> 7/el-A'râf 121-122.

<sup>128</sup> 7/el-A'râf 117-122.

<sup>129</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 6/176.

<sup>130</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 6/176.

<sup>131</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 6/177.

görüşte olmasa da bu görüşü nedeniyle onu tekfir edenleri sert bir dille eleştirmekte onu tekfir etmenin tam bir dalalet ve ceza gerektiren bir zulüm olduğunu ifade etmektedir. Kuvvet ve zayıflık yönünden deliller farklı olsa da sonuçta İbn Arabî'nin de dayandığı delilleri olduğunu bildirmektedir.<sup>132</sup>

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi İbn Arabî'nin Firavunun imanını sahih olarak görmesi farklı görüşlerin bulunması nedeniyle kesin değil bilakis şüphelidir. İbn Arabî'nin görüşlerini benimsemekle meşhur olan Abdülvehhab eş-Şa'rânî (v. 973/1565) İbn Arabî'nin Firavunun imanının kabul edildiği görüşünü savunduğu iddialarını reddetmektedir. Ona göre İbn Arabî'ye Firavunun imanının kabul edilmesi görüşünü nispet edenler yalan söylemiş ve ona iftira atmışlardır. Çünkü İbn Arabî böyle bir görüşe sahip olsaydı Firavunu ebediyen cehennemden çıkamayacak kimseler arasında zikretmezdi. Şa'rânî bu hususta iki ihtimal olduğunu beyan etmektedir. İlk olarak az önce de ifade ettiğimiz gibi bu İbn Arabî'ye atılan bir iftiradır. Ya da İbn Arabî, sonradan Firavunun imanının kabul edildiğini söyleyen Ebû Bekir Bâkılânî'ye (v. 403/1013) tabi olmuştur. Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin bu konudaki delili, Allah'ın Firavun hakkında onun iman sözlerini söylediğini bildirmesinden sonra bu duruma çelişkili bir durum bildirmemesidir. Daha sonra Şa'rânî imamların tamamının Firavunun imanının kabul edilmediğine dair icmâ ettiğini, İbn Arabî'den icmâi ihlal edecek bir görüşün nakledilmemesi gerektiğini bildirmektedir.<sup>133</sup>

Nitekim Şa'rânî *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir* adlı eserinin en başında İbn Arabî'nin kitaplarında âlimlerin kelamına muhalefet arz eden görüşlerin ya İbn Arabî'ye iftira atılarak sonradan onun kitaplarına dâhil edildiğini ya da muhakkak bir tevilinin olduğunu da ifade ederek İbn Arabî'nin daima cumhur ulemanın safında olduğunu, onun görüşlerinin tamamen Ehl-i Sünnete uygun olduğunu beyan etmeye çalışmaktadır.<sup>134</sup>

Meşhur ilim adamlarına şaz görüşler nispet ederek fikrin doğruluğunun ispat edilmeye çalışılması, tarih boyu sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Sevilmeyen bir şahıs hakkında hurafeler uydurularak aşağılanması metodu da, bir diğer yaygın düşmanlık ve haset üslûbudur. Bu sebeple âlimlerden, bir konuda tenakuz halinde iki

<sup>132</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 6/177.

<sup>133</sup> Abdülvehhâb b. Ahmed b. Ali eş-Şa'rânî el-Mısırî, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1424/2003), 446.

<sup>134</sup> Şa'rânî, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir*, 11.

rivayet geliyorsa, ilmî esas ve usullere uygun, çoğunluğun üzerinde olduğu, bilhassa icmâ ettiği görüşün alınması en uygun davranıştır.<sup>135</sup>

#### 4.1.6 İsrâ ve Mi'rac

“Kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu (Muhammed'i) bir gece Mescid-i Haram'dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksa'ya götüren Allah'ın şanı yücedir.”<sup>136</sup>

İsrâ kelimesi, lügat olarak gece yolculuğu ve geceleyin yürüyüş yapma anlamlarına gelmektedir.<sup>137</sup> Terim olarak ise Peygamber Efendimiz'in bir gece vakti Burak adlı bir binekle Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya<sup>138</sup> götürülmesini ifade etmektedir.<sup>139</sup> Mi'rac ise Hz. Peygamber'in Mescid-i Aksâ'dan göğe yükseltilmesini ifade etmektedir. İsrâ ve Mi'rac farklı hadiselerdir. Bununla beraber bazı kimseler isrâ kelimesiyle aynı zamanda mi'rac hadisesini de kastetmektedirler. Bu hususta kural olarak şöyle denilmektedir: “Bu iki kelime beraber zikredilirse her biri delalet ettiği hadiseyi ifade etmektedir. İki kelimedenden sadece biri zikredilirse, zikredilen kelime her iki hadiseyi de ifade etmektedir.”<sup>140</sup>

İsrâ ve mi'rac hadisesi, Peygamber Efendimiz (sas) Medine'ye hicret etmeden yaklaşık bir yıl önce gerçekleşmiştir.<sup>141</sup> İsrâ ve mi'racın Hz. Peygamber'in (sas) en önemli iki destekçisi olan hanımı Hz. Hatice (r.anhâ) ve amcası Ebû Tâlib'in vefat etmesinden sonra gerçekleşmesi, bu hadisenin Allah'ın habibine lütfettiği manevi bir destek olduğunu göstermektedir.<sup>142</sup>

İsrâ ve mi'rac hadisesi, vaki olduğu zamandan günümüze kadar çeşitli açılardan tartışılmakta ve farklı görüşler ileri sürülmektedir. Bu hadisenin bedenen mi ruhen mi gerçekleşmesi, uyku halinde mi uyanıklık halinde mi cereyan etmesi, Hz. Peygamber'in (sas) hayatında sadece bir kere mi yoksa birden fazla kere mi vaki

<sup>135</sup> Süleyman Aydın, “Kur'an ve Sünnet Işığında Firavunun İmanı Meselesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/26 (2014), 132.

<sup>136</sup> 17/el-İsrâ 1.

<sup>137</sup> Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, “serâ”, *Tâcü'l-Luğa*, thk. Emil Bedî' Yakup - Muhammed Nebîl Tarîfî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999), 6/343-344; İbn Manzûr, “serâ” 14/381-382.

<sup>138</sup> O günün şartlarında Mekke ile Kudüs arası kırk gecelik yürüyüş mesafedir. Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 637.

<sup>139</sup> Salih Sabri Yavuz, “Mi'rac”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/132.

<sup>140</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 8/48.

<sup>141</sup> Yavuz, “Mi'rac”, 30/133.

<sup>142</sup> Yavuz, “Mi'rac”, 30/134.

olması, Hz. Peygamber'in (sas) Allah'ı görüp görmemesi gibi hususlarda görüş farklılıkları mevcuttur. Biz burada sadece İbn Arabî'nin görüş bildirdiği hususlara değinecek, meseleyi diğer açılardan ele almayacağız.

#### 4.1.6.1 Ruh ve Bedenle Vaki Olması

İsrânın keyfiyeti hakkında Müslümanların ekseriyeti, isrânın hem beden hem ruhen gerçekleştiği görüşünü benimsemektedirler. İsrânın beden değil de sadece ruhen tahakkuk ettiğini ise çok az kimse söylemektedir.<sup>143</sup> Hadisenin beden ve ruh ile vaki olduğunu savunanlar ayette geçen 'kul' kelimesinin bedenden ve ruhtan müteşekkil bir insan için kullanıldığını ifade etmektedirler.<sup>144</sup> İbn Arabî de isrânın ruh ve beden ile tahakkuk ettiğini savunmakta, cumhurun görüşüne muvafakat etmektedir.<sup>145</sup>

#### 4.1.6.2 Uyanıklık Halinde Gerçekleşmesi

Bazı âlimler, "*Sana gösterdiğimiz o rüyayı*<sup>146</sup> *da, Kur'an'da lânetlenmiş bulunan o ağacı da sırf insanları sınamak için vesile yaptık...*"<sup>147</sup> ayetinde geçen rüya kelimesinden muradın gözle görmek anlamında değil düş görmek anlamında olduğunu iddia ederek isrâ ve mi'rac hadisesinin uyku halinde gerçekleştiğini savunmaktadırlar.<sup>148</sup> Cumhur ise isrâ ve mi'racın uyanıklık halinde olduğunu savunmaktadır.<sup>149</sup> İbn Arabî bu hususta da cumhur ile aynı görüştedir. Ona göre de hadise uyku halinde değil, uyanıklık halinde gerçekleşmiştir. Zira bu hadise bir rüyadan ibaret olsaydı müşrikler bu anlatılanlara itiraz etmez, bazı zayıf Müslümanlar da mürtet olmazlardı.<sup>150</sup>

<sup>143</sup> Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 7/293.

<sup>144</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 7/295; Sâbûnî, *Safvetu't-Tefâsîr*, 637.

<sup>145</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 6/90. (367. Bab)

<sup>146</sup> Burada ifade edilen "rüya"dan maksat, Hz. Peygamberin Mîrac gecesindeki müşahedeleridir. Bu müşahedeler gece vakti meydana geldiği için rüya kelimesiyle anlatılmıştır. Kur'an Yolu.

<sup>147</sup> 17/İsrâ 60.

<sup>148</sup> Yavuz, "Mi'rac", 30/133.

<sup>149</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 8/9.

<sup>150</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 6/90. (367. Bab)

Hâlbuki Müşrikler, Hz. Peygamber'in (sas) anlattıklarına son derece karşı çıkmışlar, bazı zayıf Müslümanlar da anlatılanlar karşısında dinden çıkmışlardır.<sup>151</sup> Hz. Peygamber (sas), o gece gördüklerini anlattığında bazı kimselerin dinden çıkmaları, ayette bahsedilen sınamanın gerçekleştiğini ve onların bu sınavı kaybettiklerini göstermektedir. Bununla beraber imanı sağlam olan sahabeler de sınavda muvaffak olmuşlardır. Hz. Ebû Bekir'in (v. 13/634) bu hadise karşısındaki tavrı davasına sadık her Müslüman için örnek teşkil etmektedir. O, müşrikler kendisine gelip "Senin arkadaşın bir gece de Beyt-i Makdis'e gidip geldiğini söylüyor" dediklerinde hiç tereddüt etmeden "Ben şahitlik ederim. O dediye doğrudur" cevabını vermiş<sup>152</sup> bu sadakatinden dolayı da "Sıddîk" diye anılmıştır.<sup>153</sup>

#### 4.1.6.3 İsrânın Birçok Defa Vaki Olması

Âlûsî, İbn Arabî'den isrânın otuz defa gerçekleştiğine dair nakil olduğunu ifade etmekte, Abdulvehhâb Şa'rânî'nin kelimasında ise isrânın biri bedenen, otuz üçü de ruhen olmak üzere otuz dört defa gerçekleştiğine dair ifadeler olduğunu bildirmektedir.<sup>154</sup>

Yaptığımız araştırmalar neticesinde otuz isrâ gerçekleştiğine dair gelen naklin, İbn Arabî'nin *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserine uymadığını, İbn Arabî'nin görüşlerini benimseyen Şa'rânî'nin kelimasında geçen ifadelerin ise birebir uyum sağladığını müşahade ettik. İbn Arabî'ye göre isrâ bir defa ruh ve beden ile otuz üç defa da sadece ruh ile gerçekleşmiştir.<sup>155</sup>

İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 751/1350), Hz. Peygamber'in (sas) hayatını anlattığı *Zâdu'l-Meâd* adlı eserinde isrânın bir defa gerçekleştiğini bildirmektedir. Bir görüşe göre de biri uyanıkken diğeri uykudayken olmak üzere iki defa gerçekleştiğini, diğeri bir görüşe göre de bir defa vahiyden önce iki defa vahiyden sonra gerçekleştiğini nakletmektedir. Ona göre isrânın iki defa veya üç defa gerçekleştiğini iddia edenler, rivayetlerdeki lafız farklılıkları nedeniyle yanılığa düşmektedirler. İbn Kayyim, onların zahiren farklı gördükleri her lafzı yeni bir hadiseye hamlettiklerini belirtmekte ve bunun zayıf nakilcilerin üslubu olduğunu söyleyerek onları

<sup>151</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 17/335, 480-481.

<sup>152</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 17/335.

<sup>153</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 10/485.

<sup>154</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 8/49.

<sup>155</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 6/90. (367. Bab)

eleştirmektedir. İbn Kayyim onların dediği gibi olduğu takdirde (mi'racın birçok defa vaki olduğu takdirde) her seferinde elli vakit namazın farz kılınması sonra Hz. Peygamber'in (sas) Hz. Mûsâ ile konuşması ve nihayetinde elli vakit namazın beş vakte kadar düşürülmesi gerektiği zannına kapılmakta ve bu nedenle bu görüşü savunanlara hayret ettiğini ifade etmektedir.<sup>156</sup>

Biz ise isrâ ve mi'rac birden fazla gerçekleştiği takdirde ilk isrâ ve mi'rac hadisesinde yaşanan olayların, ikinci, üçüncü ve diğer seferlerde tekrar yaşanması gerekmediği kanaatindeyiz. Dolayısıyla rivayetlerde geçen hadiselerin bedenen gerçekleşen ilk isrâ ve mi'rac da cereyan etmesi, ruhen gerçekleştiği söylenen diğer isrâlarda tekrar cereyan etmesini gerektirmemektedir. İbn Arabî'nin isrânın otuz dört defa gerçekleşmesine dair görüşünün, rivayet farklılıklarından kaynaklanması ihtimali tarafımızca uzak görülmektedir. Zira mezkûr sayı, lafızlardaki farklılık nedeniyle karıştırılmayacak kadar fazladır. İbn Arabî'nin birçok hususta olduğu gibi bunu da keşif yoluyla müşahede edip bildirdiği kanaatini taşımaktayız.

#### 4.1.6.4 Evliyanın Manevi İsrâ Yolculuğu

İbn Arabî'ye göre Hz. Peygamber'in (sas) varisi olan veliler de isrâ hadisesini yaşayabilmektedirler. Onların isrâsı berzah âleminde<sup>157</sup> sadece ruhları ile gerçekleşmektedir. Veliler bu isrâları esnasında vücut bulmuş (tecessüt etmiş) manaları hayalen hissedilen suretlerde müşahede etmektedirler. Bahsettiğimiz isrâlar, manevi olmaları hasebiyle Hz. Peygamber'in (sas) isrâsından farklıdır. Nitekim Hz. Peygamber'in (sas) isrâsı hissi bir şekilde gerçekleşmiştir.<sup>158</sup> Hem ruhen hem bedenen gerçekleşen isrâ sadece Hz. Peygamber'e (sas) özel bir durumdur.<sup>159</sup>

Allah, velilerden dilediği kimselere ayetlerini göstermek için onların ruhlarını isrâ ile dilediği yere götürmektedir. Bu onların ilmîni ziyadeleştirme ve (feth-i ayn-ı fehm) anlayış gözlerini açma isrâsıdır. Her velinin isrâsı diğer velilerin isrâsından farklıdır.<sup>160</sup>

<sup>156</sup> Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekr el-Kayyim b. Eyyûb ed-Dımaşkî, *Zâdü'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1439/2018), 3/37-38.

<sup>157</sup> Tasavvufta genellikle üç âlemin varlığı kabul edilir. Akıl ve duyu ile bilinen maddi âlem, akıl ve duyu ile bilinmeyen manevi âlem. Berzah âlemi bu iki âlem arasında köprü vazifesi gören âlemdir. Süleyman Uludağ, "Âlem (Tasavvuf)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/360.

<sup>158</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 6/90. (367. Bab)

<sup>159</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 8/49.

<sup>160</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 6/91. (367. Bab)

İbn Arabî kendisinin de böyle bir isrâ yolculuğuna çıktığını *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin başka bir babında anlatmaktadır. “Hz. Âdemden Önce Âdemler Olması” başlığı altında bu isrâya değineceğiz.

#### 4.1.7 Müteşâbih Ayetleri Te'vil Etmemesi ve İstiva Meselesi

“*Rahmân, Arş'a kurulmuştur.*”<sup>161</sup>

Allah, Kur'an'da ayetlerin bir kısmının muhkem bir kısmının da müteşâbih olduğunu bildirmiştir.<sup>162</sup> Abdullah b. Abbas'ın (r.anhuma) bildirdiğine göre muhkem ayetler, nesheden, helali, haramı, hadleri ve farzları bildiren kısacası iman edip kendisiyle amel ettiğimiz ayetlerdir. İkrime (v. 105/723), Mücâhid, Katâde, Dahhâk (v. 105/723) ve Mukâtil (v. 150/767) gibi âlimler de muhkem ayetleri “kendisiyle amel ettiğimiz ayetler” olarak tanımlamaktadırlar.<sup>163</sup>

Müteşâbih ayetler ise iman edilen ama kendisiyle amel edilmeyen ayetler olarak tanımlanmaktadır. Abdullah b. Abbas'tan gelen rivayete ve Mukâtil'in bildirdiğine göre müteşâbih ayetler, sûrelerin evvelinde bulunan mukattaa harfleridir.<sup>164</sup> Duyu ve akıl yoluyla bilinemeyen ruh, melek, arş, kürsî, levh, kalem, sûr, sâat, dâbbetü'l-arz, cennet, ceennem gibi varlık ve olayların yanı sıra ilâhî zat ve sıfatların mahiyetine ilişkin ayetler de müteşâbih ayetler içinde mütalaa edilmektedir.<sup>165</sup> Sadedinde bulunduğumuz “*Rahmân, Arş'a kurulmuştur.*” ayeti de Allah'ın zatının ve sıfatlarının mahiyeti ile ilgili olduğu için müteşâbih ayetlerdendir.

Müteşâbih ayetlerin anlaşılıp anlaşılamayacağı hususu ihtilafli bir meseledir. Bu ihtilaf, kurrâların Âl-i İmrân suresinin 7. ayetinde nerede vakıf yapılacağı hususunda düştükleri ihtilaf ile yakından alakalıdır. Vakıf, illallâh - لا إله إلا الله lafzı okunduktan sonra gerçekleşirse müteşâbih ayetlerin tevilinin sadece Allah tarafından

<sup>161</sup> 20/Tâhâ 5.

<sup>162</sup> O, sana Kitab'ı indirendir. Onun (Kur'an'ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşâbih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, “Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır” derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar. 3/Âl-i İmrân 7; Müteşâbih ayetler, manasını ve hakikatini sadece Allah'ın bildiği ayetlerdir. Bunların insan zihni tarafından tümüyle kavranmasına imkân yoktur. Allah'ın sıfatları, kıyametin ahvali, cennet, ceennem gibi hususlarla ilgili ayetler ile sûrelerin başında yer alan “hurûf-u mukatta'a” bunlardandır. İnsan ne kadar çabalarsa çabalasın, bu ayetleri bütün yönleriyle anlaması mümkün değildir. Müteşâbih ayetler dışındaki ayetler de muhkem ayetlerdir.

<sup>163</sup> Ebü'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *et-Tahbîr fi İlmî't-Tefsîr* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434/2013), 101.

<sup>164</sup> Süyûtî, *et-Tahbîr*, 101.

<sup>165</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Müteşâbih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), 32/206.

bilinmesi söz konusudur.<sup>166</sup> Eğer vakıf, ilimde derinleşenler anlamındaki ve'r-râsihûne fi'l-ilm- العلم- والراسخون في العلم- lafzından sonra gerçekleşecek olursa müteşâbih ayetlerin, derin ilim sahipleri tarafından da anlaşılabilmesi söz konusudur.<sup>167</sup> Cumhura göre bu ayetlerin hakikatini sadece Allah bilmektedir.<sup>168</sup>

Kur'an'da veya Sünnette Allah Teâlâ hakkında cihet, cismiyyet, suret veya azalar ispat eden (bildiren) lafızlar varit olduğunda, Allah'ı bu lafızların delalet ettiği manalardan<sup>169</sup> tenzih etmek vacip olduğu için Ehl-i Sünnet ve diğer fırkalar<sup>170</sup> bu lafızların tevil edilmesi hususunda ittifak etmişlerdir.<sup>171</sup>

Yapılması hususunda ittifak edilen tevil, Allah Teâlâ'yı, zatına layık (uygun) olmayan manalardan (vasıflardan) tenzih etmek anlamına gelen icmali tevidir.<sup>172</sup> Bir de Allah'ın irade ettiği manayı tayin etme anlamına gelen tafsili tevil vardır. Müteşâbih lafızların tafsili olarak tevil edilip edilmemesi hususunda mütekaddim âlimler (selef) ile müteahhir âlimler (halef) arasında görüş farklılığı vardır.

Selef, Allah'ı uygun olmayan vasıflardan tenzih ettikten sonra yani müteşâbih lafzı icmali olarak tevil ettikten sonra nastan irade edilen manayı Allah'a havale etmektedir. Halef ise müteşâbih lafzı icmali olarak tevil ettikten sonra nastan irade edilen manayı beyan etme yoluna gitmektedir. Selef, müteşâbihleri tafsili olarak tevil etmekten imtina ederken, halef müteşâbihleri tafsili olarak tevil etmektedir.<sup>173</sup> Selefte göre müteşâbihlerin hakikatini yalnızca Allah bilmektedir. Yukarıda cumhura göre müteşâbih ayetlerin hakikatini yalnızca Allah'ın bileceğini aktarmıştık. Burada bahsettiğimiz selef ile yukarıda bahsettiğimiz cumhur aynı kimselerdir.

İbrahim el-Bâcûrî'nin (v. 1277/1860) bildirdiğine göre seleften murad hicri beş yüz yılından önce yaşayanlar, haleften murad ise hicri beş yüz yılından sonra yaşayanlardır. Bâcûrî'nin aktardığı başka bir görüşe göre ise selef, ilk üç kuşaktır yani sahabe, tabiîn ve tebe-i tabiîndir. Bu görüşe göre halef, tebe-i tabiînden sonra gelen kimselerdir.<sup>174</sup>

<sup>166</sup> Bu durumda müteşâbih ayetler, Allah'ın bilgisini kendi ilmine has kıldığı ayetler olarak tefsir edilmektedir. Süyûtî, *et-Tahbîr*, 101.

<sup>167</sup> Bu durumda müteşâbihler, manası açık olmayan ayetler olarak tefsir edilmektedir. Süyûtî, *et-Tahbîr*, 101.

<sup>168</sup> Süyûtî, *et-Tahbîr*, 101.

<sup>169</sup> Cihet, cismiyyet, suret, azalar olması. Hâşâ!

<sup>170</sup> Mücessime ve müşebbihe fırkaları hariç. Bâcûrî, *Tuhfetu'l-Murîd*, 258.

<sup>171</sup> Bâcûrî, *Tuhfetu'l-Murîd*, 258-259.

<sup>172</sup> İcmali tevil, müteşâbih lafzı zahirinden çevirmektir (değiştirmektir).

<sup>173</sup> Bâcûrî, *Tuhfetu'l-Murîd*, 257.

<sup>174</sup> Bâcûrî, *Tuhfetu'l-Murîd*, 257.



Âlûsî, Allah'ı tecsim ve teşbih gibi muhal manalardan tenzih ettikten sonra tafsili tevilden sakınan âlimlerin çok kıymetli âlimler olduğunu vurgulamakta ve onlardan meşhur olanların adlarını zikretmektedir.<sup>175</sup> Onun bildirdiğine göre dört ameli mezhebin imamları, Muhammed b. Hasen (v. 189/805), Abdullah b. Mübarek (v. 181/797), İmam Eş'arî (v. 324/935-936), İmam Buhârî (v. 256/870), Tirmizî (v. 279/892) ve Ebû Dâvûd es-Sicistânî (v. 275/889) gibi büyük âlimler bu görüşü savunmaktadır. Ebû Hanîfe (v. 150/767), "Kimse Allah Teâlâ hakkında kendi görüşüne göre bir şey söyleyemez ancak Allah'ın kendini vasıfladığı sıfatlar ile konuşabilir." diyerek bu hususta konuşulabilecek sınırı net bir şekilde ifade etmektedir.<sup>176</sup>

Sûfîler de tevil etmeme hususunda selef ile aynı düşüncededir. Onlara göre insanların sıfatları tevil etmeye ihtiyaç duymalarının sebebi Allah'ın hakikatinin diğer hakikatlerden farklı olduğu inancından gafil kalmalarıdır. Hakikatler arasında muhalefet olduğunda sıfatlardan bahseden ayetlerde Allah'ın başka bir varlığa benzemesi sahih olmaz. Çünkü benzerlik, sadece hakikatler muvafık olduğunda gerçekleşmektedir. Bu ise imkânsız bir durumdur.<sup>177</sup>

Her ne kadar sûfîler, tafsili olarak tevil etmeme konusunda selef ile ittifak halinde olsalar da aralarında şöyle bir farklılık bulunmaktadır. Selef, müteşâbih lafızları zahirinden çevirmektedir. Sûfîler ise "*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur.*"<sup>178</sup> ayeti ile tenzih etmekle beraber lafızları zahiri üzere olduğu gibi bırakmaktadırlar.<sup>179</sup>

İbn Arabî de bu şekilde bir görüşü benimsemektedir. Onun *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de söyledikleri sûfîlerin müteşâbihlere yaklaşımını göstermesi açısından önemlidir. O, Allah'ı layık olmayan vasıflardan tenzih eden taifeleri sayarken şöyle demektedir: "Tenzih eden fırkalardan biri de 'âliye'dir. Onlar bizim ashabımızdır. Onlar kalplerini düşünmekten alıkoydular ve dediler ki: "Bizim kalplerimizde Allah'a karşı derin bir saygı hâsıl oldu. Çünkü biz Allah katından gelenlerin bilgisine düşünceyle ulaşmaya güç yetiremiyoruz." Onlar bu sözleriyle itikadı sağlam olan muhaddislere benzediler. Çünkü aynı onlar gibi tevil ve nazar yapmadılar ve "Biz anlamadık" dediler.

<sup>175</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 8, 472.

<sup>176</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 8, 472-473.

<sup>177</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 8/473.

<sup>178</sup> 42/Şûrâ 11.

<sup>179</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 8/475.

Sonra ashabımız dediler ki: “Bu kelimelerin manasını anlamak için başka bir yol izlemeliyiz. Kalplerimizi düşünmekten boşaltalım. Edep halısında sadece Allah’ı analım ve O’nu murakabe edelim ki, kalplerimiz Allah’tan gelen manaları kabul edebilsin ve Allah bize keşf ile onları talim eylesin. Ondan duyduğumuz şu ayetleri tahakkuk ettirsin.

- “Allah’a karşı gelmekten sakının. Allah, size öğretiyor.”<sup>180</sup>
- “Eğer Allah’a karşı gelmekten sakınırsanız; O, size iyiyi kötüden ayırt edecek bir anlayış verir.”<sup>181</sup>
- “‘Rabbim! İlmimi arttır’ de.”<sup>182</sup>
- “Kendisine tarafımızdan bir ilim öğretmiştik.”<sup>183</sup>

Onların kalpleri Allah’a yönelip O’na iltica edince ve başkalarının tutunduğu düşünmeyi, araştırmayı terk edince akılları selim, kalpleri temiz kaldı. Onlarda bu istidad olunca Hak Teâlâ onlara öğretici bir açıklıkla tecelli etti. Bu müşahede onları kelimelerin hepsine tek seferde vakıf kıldı ve tenzihi mananın ne olduğunu öğrendiler.”<sup>184</sup>

İbn Arabî’den aktardığımız nakilden anlaşıldığı üzere o, diğer konular da olduğu gibi bu konuda da keşfi ön plana almaktadır. Ayrıca buradan keşfin hemen herkes için hâsıl olmadığı, müşahede ile bir şeylere vakıf olabilmek için Allah’ı edeple zikir ve murakabe etmek gerektiği de anlaşılmaktadır.

Buraya kadar yaptığımız beyanlar doğrultusunda “*Rahmân, Arş’a kurulmuştur.*”<sup>185</sup> ayetinde zikredilen Allah’ın istivası hakkında ulemanın görüşlerini aktaracağız. Selef, istiva hakkında “Bizim hakikatini bilmediğimiz bir istiva ile istiva etti” demektedir. Halef ise istivadan muradın istilâ (hâkim olma) ve mülk (sahip olma) olduğunu belirtmektedir.<sup>186</sup>

Selefin yolu, Allah’ın irade etmediği bir manayı tayin etme durumundan selamette olduğu için daha sağlam bir yoldur. Halefin yolu, daha fazla izah ve

---

<sup>180</sup> 2/Bakara 282.

<sup>181</sup> 8/Enfâl 29.

<sup>182</sup> 20/Tâhâ 114.

<sup>183</sup> 18/Kehf 65.

<sup>184</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, 8/475.

<sup>185</sup> 20/Tâhâ 5.

<sup>186</sup> Bâcûrî, *Tuhfetu’l-Murîd*, 260.

(mücessime ve müşebbihe gibi) hasımlara karşı reddiye içerdiği için daha bilgili ve daha hikmetli bir yoldur.<sup>187</sup>

Selefin bu konudaki tavrını beyan etmesi açısından İmam Mâlik'ten (v. 179/795) gelen bir rivayet önem arz etmektedir. Rivayet şu şekildedir; Adamın biri İmam Mâlik'e bu ayet hakkında soru sorunca İmam, uzun bir süre başını eğdi ve sonra şöyle dedi: "İstiva meçhul değildir. Keyfiyeti aklın ereceği bir şey değildir. Ona iman etmek vaciptir. Onun hakkında soru sormak bidattir. Sanırım sen doğru yoldan çıkmış bir kimsesin." Sonra da adamın huzurundan çıkarılmasını emretti ve adam huzurundan çıkarıldı.<sup>188</sup>

Selefin ve halefin Allah'ın murad ettiği manayı tayin edip etmeme konusunda farklı bir tutum sergilemeleri, içerisinde buldukları zamanın şartlarından kaynaklanmaktadır. İslam'ın ilk asırlarında bu ve benzeri ayetler ve hadisler, tenzihi manaya kâmil bir şekilde riayet edilerek teslimiyetle kabul edilmekteydi. Halef zamanında ise, hâşâ! Allah'ın cisim olması veya bir mekânda bulunması gibi vehimler, aklı zayıf olan avam kimselerin kafasını karıştırmaktaydı. İtikadı tehlikede olan avamı vehimlerden kurtarmak, mücessime ve müşebbihe gibi fırkalara da reddiye yapmak durumunda kalan halef uleması lafızların vaz olduğu manalara da riayet ederek böyle bir tutum sergilediler. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*'de halefin avamı vehimlerden korumak için böyle bir yola başvurduğunu gösteren rivayetler nakletmektedir.<sup>189</sup>

İbnü'l-Humâm (v. 861/1457), *el-Musâyere fi'lAkâidi'l-Munciye fi'l-Âhire* adlı kitabında şöyle demektedir: "Teşbihi nefiy etmekle beraber Allah'ın arşa istiva ettiğine inanmak vaciptir. İrade edilen mananın istilâ olmasına gelince bu mananın irade edilmesi caizdir ama delil bulunmadığı için vacip değildir. Eğer avam, istivanın anlamı istilâ olarak tefsir edilmediğinde istivadan arşa bitişme gibi - ki bu cisim olmanın levazımıdır - manalar anlıyorsa o zaman onların akıllarını istilâ manasına yöneltmekte bir beis yoktur. Çünkü istivanın istilâ manasında kullanıldığı da varit olmuştur."<sup>190</sup>

---

<sup>187</sup> Bâcûrî, *Tuhfetu'l-Murîd*, 257.

<sup>188</sup> Bâcûrî, *Tuhfetu'l-Murîd*, 262.

<sup>189</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 8/472.

<sup>190</sup> Kemâleddin b. Ebî Şerif, *Kitâbü'l-Müsâmere fi Şerhi'l-Müsâyere* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2006), 33-34.

Ahmed Zerrûk (v. 899/1493-1494), Ebû Hâmid'in şöyle dediğini nakletmektedir: “Şüphenin giderilmesi sadece tevil ile gerçekleşiyorsa tevilin vacip olması hususunda ihtilaf yoktur.”<sup>191</sup>

İbn Arabî'ye göre ise istiva, akılla bilinebilen manevi bir hakikattir ve her zata hakikatine uygun olarak nispet edilir. İbn Arabî bu açıklamasından sonra ayeti zahirinden çevirmeye ihtiyaç duymadığını ifade etmektedir.<sup>192</sup>

Onun bu tutumunun sebebinin “Zatlar arasındaki farklılık, sıfatların zatlara nispet edilmesinde farklılığı gerektirir” kaidesi olduğunu söylememiz mümkündür. Nitekim İbn Arabî'nin talebesi olan Sadreddin Konevî (v. 673/1274), bu kaide hakkında uzunca konuştuğundan sonra bu kaideyi bilen veya keşfi açılan kimselerin, teşbihi vehmettiren ayet ve hadislerde irade edilen manaya muttali olacağını, tevil ve teşbih gibi müşkül durumlardan kurtulacağını ifade etmektedir.<sup>193</sup>

İbn Arabî, bu konuda mücessime fırkasını şiddetli bir şekilde eleştirmekte ve onlar hakkında şöyle demektedir: “Müşebbihe fırkasından olup doğru yoldan çıkanların hepsi tevil sebebiyle yoldan çıktılar.”<sup>194</sup>

Ayetleri ve haberleri, Allah hakkında vacip olan tenzihe bakmaksızın akla ilk gelen manaya hamletmek, onları tam bir cehalete ve apaçık bir küfre sürüklemiştir.” İbn Arabî, onların bu ayet ve haberlerin manalarını Allah ve resulüne havale edip “Biz bilmiyoruz” demeleri halinde, “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur.”<sup>195</sup> ayetinin onlara yeteceğini de ifade etmektedir.<sup>196</sup>

#### 4.1.8 Hz. Âdem'den Önce Âdemlerin Olması

“Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan; ikisinden birçok erkek ve kadın (meydana getirip) yayan Rabbinize karşı gelmekten sakının.”<sup>197</sup> ayetinin tefsirinde Âlûsî “نفس واحدة - bir tek nefis” kelimesinden muradın Hz. Âdem olduğunu bildirdikten sonra fakihlerden ve muhaddislerden oluşan âlimler topluluğuna göre babamız Âdem dışında başka bir Âdem'in olmadığını

<sup>191</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 8/472.

<sup>192</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1, 187 (Mukaddime); Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 8/473.

<sup>193</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 8/474.

<sup>194</sup> Buradaki teviden maksadın, Allah'ı tenzih etmeden akla ilk gelen sıfatları nispet etmeleri olduğu kanaatindeyiz. İbn Arabî'nin kelamının devamından da bu şekilde anlaşılmaktadır. Eğer onlar tenzihe dikkat ederek tevil yapsalardı, elbette doğru yoldan çıkmazlardı.

<sup>195</sup> 42/eş-Şûrâ 11.

<sup>196</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/278-279 (3. Bab); Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 8/473.

<sup>197</sup> 4/en-Nisâ 1.

nakletmektedir. Daha sonra Âlûsî, bu âlimler topluluğunun görüşüne muhalif görüşler nakleder. Âlûsî'nin kitabında zikrettiği nakiller şu şekildedir;

1. *Câmiü'l-ahbâr* adlı kitapta Allah'ın babamız Âdem'den önce otuz tane Âdem yarattığı, her bir Âdem arasında bin yıl olduğu, bu otuz Âdem'den sonra dünyanın elli bin yıl harap bir vaziyette kaldığı, daha sonra da elli bin yıl mamur olduğu ve babamız Âdem'in tüm bu anlattıklarımızdan sonra yaratıldığı<sup>198</sup> anlatılmaktadır.<sup>199</sup>
2. İbn Bâbeveyh (v. 381/991), *Tevhîd* adlı kitabında Ebû Ca'fer'in (v. 114/733 [?]),<sup>200</sup> kendisine soru soran Câbir b. Yezîd'e (v. 128/746) şöyle dediğini nakleder: Galiba sen Allah'ın sizden başka beşer yaratmadığını düşünüyorsun. Evet, Allah'a yemin ederim ki Allah, binlerce Âdem yaratmıştır. Sen bu Âdemlerin sonuncusundansın.<sup>201</sup>
3. Âlûsî'nin bu konuda yaptığı bir diğer ve son nakil yine Ebû Ca'fer Muhammed el-Bâkır'dan'dır. Âlûsî'nin belirttiğine göre İbn Meysem el-Bahrânî (v. 681/1282), *Şerhu Nehci'l-belâğa* adlı kitabında Muhammed el-Bâkır'ın "Babamız Âdem'den önce binlerce hatta daha fazla Âdem gelip geçmiştir" dediğini nakletmektedir.<sup>202</sup>

Âlûsî, İbn Arabî'nin *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sinde babamız Âdem'den kırk bin yıl önce başka bir Âdem'in var olduğunu çağrıştıran ifadeler olduğunu aktarmaktadır.<sup>203</sup> Âlûsî'nin bahsettiği ifadeler, İbn Arabî'nin maddeden mücerret bir vaziyette semaya yükseltildiğinden bahsettiği ve orada peygamberlerle karşılaşarak onlarla neler konuştuğunu anlattığı bölümde geçmektedir.

Bu konuşmalar esnasında İbn Arabî, Hz. İdris ile konuşurken ona başından geçen bir olayı anlatmaktadır: "Bir keresinde tavaf eden bir şahsa rastladım. Bana dedelerimden birisi olduğunu söyleyip, kendisini tanıttı. Ben de ona ne zaman vefat ettiğini sordum. Kırk bin yıl önce vefat ettiğini söyledi. O öyle deyince ben de daha

<sup>198</sup> Muhammed b. Muhammed es-Sebzevârî, *Câmiü'l-Ahbâr*, thk. Alâ Âli Cafer (Beyrut: Müessesetü Âli Beyt li-İhyai't-Türâs, 1413/1993), 345-346.

<sup>199</sup> Elimizde bulunan *Rûhu'l-Meânî* baskısında, aktardığımız naklin *Câmiü'l-Ahbâr* adlı kitabın on beşinci faslında olduğu bildirilmektedir. Yaptığımız incelemelerde ise mezkûr rivayetin seksen üçüncü faslında olduğunu tespit etmiş bulunmaktayız.

<sup>200</sup> Âlûsî, kitabında rivayetin Sâdık'tan yapıldığını bildirmektedir. Sâdık denildiğinde akla ilk olarak Muhammed el-Bâkır'ın oğlu Cafer es-Sâdık (öl. 148/765) gelmektedir. Hâlbuki belirtilen kaynaktaki rivayet Cafer es-Sâdık'tan değil, babası Ebû Cafer Muhammed el-Bâkır'dan yapılmaktadır.

<sup>201</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî, *et-Tevhîd*, thk. Seyyid Hâşim el-Hüseynî et-Tahrânî (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 277.

<sup>202</sup> Âlûsî'nin aktardığı bu üç rivayetin Şîî kaynaklı olması dikkat çekmektedir.

<sup>203</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 2/391-392.

önceki bilgilerimize zıt olduğu için babamız Âdem'i sordum. O da 'Hangi Âdem'i soruyorsun, en yakın (sonuncu) olanı mı?' diye karşılık verdi.”

İbn Arabî'nin anlattığı bu hadisenin zahirinden başka Âdem'ler olduğu anlaşılmaktadır. İfade edeceğimiz üzere Ehl-i Sünnet âlimleri bu gibi rivayetlerin zahirine itikat edilmesini doğru bulmamaktadır. İmam Rabbânî (v. 1034/1624), İbn Arabî'nin bu sözlerini, zahirinden farklı bir şekilde açıklamaktadır. Ona göre bu sözlerin açıklaması şu şekildedir; Âdem'den önce geçmiş olan bütün Âdemler, misal âleminde<sup>204</sup> var olup, şehadet (görünen) âleminde bulunmamaktadır.

Şehadet âleminde bulunan, yeryüzünde Allah'a halife olma şerefine nail olan, meleklerin secde ettiği zat sadece beşeriyetin babası olan Âdem'dir. Âdem'den önce bulunan Âdem'ler, beşeriyetin atası olan Âdem'in latifelerinin ve sırlarının görünüşlerinden ibarettirler. Âdem'den başka birer varlık değildirler. Şehadet âleminde Âdem'in yaratılışından itibaren yedi bin yıl geçmemişken kırk bin yılın geçmesi mümkün değildir. İmam Rabbânî'ye göre İbn Arabî'nin, ölümü üzerinden kırk bin yıl geçen dedesi, şehadet âlemindeki dedesinin misal âlemindeki latifelerinden bir latifedir.<sup>205</sup>

Babamız Âdem'den önce Âdem'lerin olduğunu savunanların delili, Bakara suresinin 30. ayetidir. Bu ayette Allah'ın Âdem'i yaratmak istediği zaman meleklerle “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” dediğinden, meleklerin de “Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın?” dediklerinden bahsedilmektedir. Başka Âdem'lerin olduğunu savunanlar, “Eğer Âdem'den önce başka Âdem'ler olmasaydı, melekler insanoğlunun yeryüzünde bozgunculuk yapacağını ve kan dökeceğini bilemezlerdi” demektedirler. Hâlbuki tefsir kaynaklarında onların böyle bir vehme kapılmalarını engelleyecek yeterli açıklamalar, “O zaman melekler nereden biliyordu?” şeklindeki sorularına cevaplar mevcuttur. İbn Kuteybe (v. 276/889), bazı lügat âlimlerine göre ayetin takdirinin “Ben yeryüzünde evlatları şöyle şöyle fiiller yapan bir halife yaratacağım” şeklinde olabileceğini, dolayısıyla ayette ihtisar (kısaltma) olduğunu ifade etmektedir. Bu takdire binaen

---

<sup>204</sup> Misal âlemi, âlemlerin en geniş olanıdır. Âlemlerin bütününde olan her bir şeyin misal âleminde bir sureti vardır. Akla hayale gelen şeylerin, manaların, düşüncelerin de bu âlemde bir sureti mevcuttur. Ebü'l-Berekât Ahmed b. Abdilehad b. Zeynilâbidîn el-Fârûkî es-Sirhindî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, trc. Talha Hakan Alp Ömer Faruk Tokat, Ahmet Hamdi Yıldırım. (İstanbul: Semerkand Yayınevi, 2009), 2/719.

<sup>205</sup> İmam Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 2/713-714.

meleklerin cevabı da “Böyle fiiller (bozgunculuk, kan dökme) yapan birini mi yaratacaksın?” şeklinde olacaktır.<sup>206</sup>

Görüldüğü gibi lügat açısından başka Âdem’ler olmasına gerek olmadan meleklerin böyle bir bilgiye sahip olabilecekleri anlaşılmaktadır. Daha bariz bir cevap verilecek olursa; Taberî’nin *Câmiu’l-Beyân* adlı eserinde İbn Abbas, İbn Mes‘ûd ve diğer bazı sahabelerden (r.anhum) gelen rivayet ile cevap verilebilir. Rivayete göre Allah, meleklerle yeryüzünde halife yaratacağını bildirince, melekler “Ey Rabbimiz! Bu halife yeryüzünde neler yapacak?” diye sordular. Allah, “Onun zürriyetinden bazıları yeryüzünde bozgunculuk yapacaklar, birbirlerine haset edecekler ve birbirlerini öldürecekler” diye cevap verdi.<sup>207</sup>

Naklettiğimiz bu rivayete göre de melekler, insanoğlunun ifsat edip, kan dökmeceğini bizzat Allah’tan öğrenmişlerdir. Meleklerin farklı bir şekilde daha bu duruma vakıf olmaları mümkündür. *Câmiu’l-Beyân*’da İbn Abbas’ın (ra) şöyle dediği rivayet edilmektedir; “Yeryüzünü ilk mesken tutanlar cinlerdir. Onlar orada bozgunculuk yaparak birbirlerini katlettiler, birbirlerinin kanlarını döktüler. Allah, meleklerden bir ordu ile iblisi onların üzerine gönderdi. İblis ve beraberindeki melekler, onları öldürdüler, cinler de denizlerdeki adalara ve dağların zirvelerine kaçtılar. Sonra Allah, Âdem’i yarattı ve onu yeryüzüne iskân etti.”<sup>208</sup> Rivayete göre bu durumu gören meleklerin, Âdem’i cinlere kıyaslayarak insanoğlunun yeryüzünde neler yapabileceğine kıyas yoluyla vakıf olmaları mümkündür. Zemahşerî, kısa ve öz ifadelerle meleklerin bu durumu dört farklı şekilde bilebileceğini ifade etmektedir. Ona göre melekler bunu Allah’ın bildirmesiyle veya levh-i mahfuz vesilesiyle veya sadece meleklerin masum olduğuna, diğer varlıkların böyle olmadığına dair kendilerinde önceden var olan ilimleri vasıtasıyla veyahut da insanları, daha önce yeryüzünde bozgunculuk çıkaran cinlere kıyas ederek bilebilirler.<sup>209</sup>

Tefsir kaynaklarında daha farklı cevap ve açıklamaların bulunduğunu müşahade ettik. Lakin bu kadar açıklamanın yeterli olacağını düşündüğümüz için onlara değinmeyeceğiz. Ehl-i Sünnet âlimleri, birden çok Âdem’in var olduğuna dair gelen rivayetlerin zahirine itikat edilmesini doğru bulmayıp kabul etmemektedir.

<sup>206</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Garîbü’l-Kur’ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakar (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1398/1978), 45.

<sup>207</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 1/451-452.

<sup>208</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 1/450; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Meâni’l-Kur’ân ve İ’râbuhu*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemu’l-Kütüb, 1408/1988), 1/108-109.

<sup>209</sup> Ebü’l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi’t-Tenzîl* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2009), 1/129.

Hatta Zeynu'l-Arab birden çok Âdem olduğuna itikat edenlerin kâfir olacağını açıkça ifade etmektedir.<sup>210</sup>

Netice olarak bu konuda gelen rivayetlere güvenilmemesi gerektiği kanaatindeyiz. Zira bazı kimseler kitaplarında bu haberi nakletmelerine rağmen kendileri dahi bu haberlere itimat etmemektedirler.<sup>211</sup>

İbn Arabî hakkında asırlardır tartışmalar yapılmaktadır. Kimileri onu ve görüşlerini savunmakta, kimileri de tekfir etme derecesine varıncaya kadar karşı çıkmaktadır. Âlûsî'ye göre onu kabul etmeyenler, onun sözlerinin zahirini esas alıp onun bu sözleri ile ne ifade etmek istediğini düşünmeyen kimselerdir. Onun bazı görüşlerinin zahiren İslâmî ilim kültürüne uymadığı açıktır. Nitekim onun bazı sözlerinin zahirini Ehl-i Sünnet âlimleri de uygun görmemekte ve tevile gitmektedir. Bunu İmam-ı Rabbânî'nin, İbn Arabî'nin görüşlerine dair yaptığı tevillerde de açıkça görmekteyiz.

#### **4.1.9 Nakli Delilin Üstünlüğü**

##### **4.1.9.1 Delilin Sözlük ve Terim Anlamı**

Arapçada delâlet kökünden türeyen delil kelimesi, rehber, kılavuz, doğru yolu gösteren, ortaya çıkaran ve açıklayıcı gibi anlamlara gelmektedir. Delil, üzerinde doğru düşünüldüğünde zannî bile olsa kendisiyle neticeye varılan şeydir.<sup>212</sup>

##### **4.1.9.2 Akli-Nakli Deliller**

Deliller, akli-nakli, icmali-tafsili ve kat'î-zannî gibi farklı açılardan tasnif edilebilmektedir. Bizim üzerinde duracağımız kısım, akli ve nakli deliller kısmıdır. Delil, ihtiva ettiği bilginin kaynağı açısından akli ve nakli delil olarak ikiye ayrılmaktadır.

Akil yürütme neticesinde elde edilen, akla dayanan deliller akli delildir. Akli delil kat'î olursa burhan, zanni olursa hatâbe diye isimlendirilir. Burhan, genellikle âlimlerin anlayacağı türden delillerdir. Hatâbe ise halkın anlayabileceği türden delillerdir. Kelamcılara göre akli delile dayalı olarak hiçbir itikadi mesele vaz

<sup>210</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 2/392.

<sup>211</sup> Sebzevârî, *Câmiü'l-Ahbâr*, 345, (2. Haşiye).

<sup>212</sup> Heyet, "Delil", *el-Mevsûatu'l-Fıkhiyye*, (Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012), 21/22.



edilemez. Akli delil sadece nakille sabit olmuş esasların daha iyi anlaşılmasına ve doğruluğunun kanıtlanmasına yardımcı olur.<sup>213</sup>

Bu nedenle Mu‘tezile fırkasının ve Eş‘ariyye âlimlerinin çoğunluğu, nakli delillerin doğrulukları akılla bilindiği için nakli delillerin tek başına yakînî bilgi ifade etmediğini kabul etmektedirler.<sup>214</sup> Curcânî ve Beyâzîzâde Ahmed Efendi gibi bazı Eş‘arî ve Mâtürîdî âlimleri ise dini konularda kat‘î-naklî delillerin kesin bilgi ifade ettiğini savunmaktadırlar.

Bütün öncülleri nakle dayanan deliller, nakli delildir. Nakli deliller, müctehidin (aklın) katkısı olmaksızın şari‘den nakledilen asıllardır.<sup>215</sup> Sübûtu özellikle İslam‘ın ilk dönemlerinde işitmeye bağlı olduğundan “sem‘î delil” diye de anılmaktadır. Nakli deliller, “lafzî delil” diye de adlandırılmaktadır. Ehl-i Sünnet kelimcileri, nakli delili Kur‘an ve sünnet olarak kabul etmektedirler.<sup>216</sup>

Bu iki delilden (akli ve nakli deliller) hangisinin üstün olduğu konusunda farklı görüşler meydana gelmiştir. Mu‘tezile‘ye göre akli deliller, nakli delillerin önünde gelmektedir. Kadı Abdulcebbar‘ın (v. 415/1025) dini hakikatlerin kaynağını belirtirken akli, kitap, sünnet ve icmâ‘ın önünde ilk sıraya alması da bu durumun bir göstergesidir.<sup>217</sup>

İbn Arabî ise nakli delilin, akli delilden üstün olduğunu savunmaktadır. Nitekim o, *Fütûhâtü‘l-Mekkiyye*‘nin 472. bâbında şöyle demektedir:

“Biz akıl sahibiyiz ama itimadımız sem‘adır

*Akılda sem‘den elde edilmeyen hiçbir ilim yoktur.”<sup>218</sup>*

İbn Arabî‘nin bazı yönlerden akli sınırlı görmesi onun, mutlak olarak akıl karşıtı görüşlere sahip olduğu anlamına gelmez. Aksine İbn Arabî, akli eleştirdiği gibi ona büyük değer de atfeder. Çıkarımsal bilginin elde edilmesinde düşünme yetisine bağımlı olan akıl, ilahi hakikatleri kabul edici (kâbil) ve tenzihi açıdan Allah‘ı bilecek istidada sahip olduğu için İbn Arabî ve sûfîlerin nezdinde makbuldür. Zira Allah

<sup>213</sup> Hüseyin Şahin, “Kelamcılara Göre Delil ve Delil Türleri”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 461.

<sup>214</sup> Muhammed Ali et-Tehânevî, “delil”, *Keşşâfu Istilâhâtü‘l-Funûn ve‘l-Ulûm*, thk. Ahmed Hasan Besec (Beyrut: Dâru‘l-Kütübi‘l-İlmiyye, 1434/2013), 2/134.

<sup>215</sup> Ali Bardakoğlu, “Delil (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/139.

<sup>216</sup> Şahin, “Kelamcılara Göre Delil ve Delil Türleri”, 461.

<sup>217</sup> Ebu‘l-Hasen Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *Şerhu‘l-Usûli‘l-Hamse*, thk. Abdülkerîm Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1416/1996), 88.

<sup>218</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü‘l-Mekkiyye*, 7/193. (472. Bab)

hakkında fikir yoluyla ulaşılabilecek yegâne bilgi O'nun ne olmadığını ifade eden selbi ve tenzihi bilgidir.<sup>219</sup>

İmam Şâfiî de nakli delilin akli delilden üstün olduğu görüşünü benimsemektedir. Nitekim kendisinden yapılan bir rivayete göre görme duyusunun bir sınırı olduğu gibi aklın da bir sınırı vardır.<sup>220</sup>

Dolayısıyla insanın akılla elde edebileceği bilgiler de sınırlı olacaktır. Nakli delillerin kaynağı ise Allah Teâlâ olduğu için bu yol ile elde edilecek bilgilerin sınırı yoktur. Netice olarak nakli deliller, akli delillerden daha kapsamlı ve daha güvenilirdir.<sup>221</sup>

İmam Gazzâlî (v. 505/1111), akıl âleminde takılıp kalan kimseleri eleştirmektedir. Ona göre temyiz evresinden sonra akıl evresi var olduğu gibi akıl evresinden sonra da akıl ötesi bir evrenin var olması mümkündür.<sup>222</sup>

İmam Rabbânî'nin de nakli akıldan üstün tuttuğunu söylememiz mümkündür. Zira o, nakli delillerin kaynağı ve bildiricisi olan peygamberlerin davet ışığı olmadan sığ akıllarımızla Rabbimizin razı olduğu ve olmadığı şeyleri ayırt edemeyeceğimizi, sadece akılla bu işin üstesinden gelemeyeceğimizi bildirmektedir. Bununla beraber aklın hüccet olduğunu kabul etmekte lakin onun tam bir yol gösterici olmadığını da beyan etmektedir. Ona göre tam hüccet peygamberlerin gönderilmesidir.<sup>223</sup>

Yine ona göre peygamberlik makamı aklın üstündedir. Peygamberlerin doğru sözlerini akla uydurmaya çalışmak, peygamberliğe inanmamak, güvenmemek olur. Peygamberlik makamı, aklın hududunun, çerçevesinin üstündedir. Akıl, eremediği şeyleri, kendine uymuyor sanır. Akıl, peygamberlere uymadıkça yüksek derecelere eremez.<sup>224</sup>

Osmanlı'nın son dönemlerinde yetişen ve yeni ilm-i kelâm hareketinin temsilcisi olan İsmail Hakkı İzmirli (v. 1365/1946) de zarûriyyât dışındaki kıyaslardan oluşan akli delillerin eksiklik, hata ve vehim şaibelerinden kurtulamayacağını, hâlbuki ilahi teyide dayanan kat'î - nakli delillerin söz konusu

<sup>219</sup> Cumali Kösen, *İbn Arabî'nin Epistemolojisinde Akıl ve Keşf* (Çanakkale: Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 44.

<sup>220</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 1/144.

<sup>221</sup> Bu durum, rivayetin sıhhatinde herhangi bir noksanlık olmadığı zamanlarda geçerlidir.

<sup>222</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 1/144.

<sup>223</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 2/107.

<sup>224</sup> Ebu'l-Berekât Ahmed b. Abdilehad b. Zeynilâbidîn el-Fârûkî es-Sirhindî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, trc. Hüseyin Hilmi Işık, (İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2017), 368. (Bu tercüme sadece burada kullanılmıştır).

olumsuzluklardan bütünüyle uzak olduğunu belirterek onları akli delillerden daha isabetli bir bilgi vasıtası kabul etmektedir.<sup>225</sup>

#### 4.1.9.3 Delillerin Çelişmesi

Bu iki delilin birbiriyle çelişmesi durumunda ise kelamcılar akli delili tercih edip nakli delilleri, akıl ışığı altında te'vil ederler. Çünkü nakli delil, akli delilin önüne geçirilirse naklin doğrulunu kanıtlama imkânı kalmaz.<sup>226</sup>

İbn Fûrek (v. 406/1015) de bu görüştedir. O, bu durumda nasıl hareket edilmesi gerektiğini şu ifadelerle açıklamaktadır: “Akli deliller ve nakiller çeliştiği zaman, her ikisini tasdik etsek iki zıttın toplanması gerekir. Her ikisini tekzip etsek ikisinin de hükmünün kalkması gerekir. Nakilleri tasdik edip akli delilleri tekzip etsek nakli delillere de zarar gelir. Çünkü akli deliller, nakli delillerin temelidir. Temeli tekzip edip o temel üzerine inşa edileni tasdik etmek, her ikisini de tekzip etmeye götürür. Bu nedenle akli delilleri tercih edip nakli delilleri tevil etmekten (veya nakillerin durumunu Allah’a havale etmekten) başka bir şey söyleme imkânımız kalmamaktadır.”<sup>227</sup>

## 4.2 Fıkıh İle İlgili Görüşleri

### 4.2.1 Olaya Şahit Olmayıp Bilgi Sahibi Olan Kimsenin Şahitliğinin Caiz Olması

“O gün biz onların ağızlarını mühürleriz. Elleri bize konuşur, ayakları da kazandıklarına şahitlik eder.”<sup>228</sup> ayeti mahşerde hesap verileceği zaman ağızların mühürleneceği için konuşamayacağını, yapılan bütün amellerin azalar tarafından itiraf edileceğini açıkça beyan etmektedir. Bu durumda azaların şahitlik yapacağı ilim hususunda “azaların şahitlik yapacağı ilim dünyada hâsıl değildi de Allah hesap anında mı yarattı yoksa Allah uzuvlara dünyada idrak yetisi verdi de bu ilim dünyada mı hâsıl oldu?” gibi bir soru gündeme gelmektedir. Âlûsî, her iki ihtimalin de

<sup>225</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Delil (Kelâm)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/137-138.

<sup>226</sup> Yavuz, “Delil (Kelâm)”, 9/138.

<sup>227</sup> Bâcûrî, *Tuhfetu'l-Murîd*, 259 (1.haşiye).

<sup>228</sup> 36/Yâsîn 65.

mümkün olabileceğini, Allah'ın her şeye gücünün yeteceğini ve bu durumları aklın da muhal görmediğini ifade etmektedir. Bu ihtimaller doğrultusunda âlimler bu ayet ile farklı hususlara delillendirmeler yapmaktadırlar. Allah'ın uzuvlara dünyada idrak yetisi verme ihtimaline binaen bu ayet, cansız varlıkların da kavli bir şekilde Allah'ı tesbih edebileceği görüşünün delili mahiyetindedir. Zira insanın uzuvları için ilmi bir idrak yetisinin olması, cansız varlıklar için de Allah'ı tesbih etme özelliğinin olabileceğini göstermektedir. “Göklerdeki ve yerdeki her şey Allah'ı tesbih etmektedir...”<sup>229</sup> ayeti de bu duruma işaret etmektedir.<sup>230</sup> Nitekim bazı müfessirler, bu ayette tesbih ve takdis eden varlıkları zikrederken melek ve insanların yanı sıra ağaçları ve cansız varlıkları da zikretmektedirler.<sup>231</sup>

Allah'ın şahitlik edilecek ilmi hesap anında yaratması ihtimaline binaen ise ayet, olay mahallinde bulunmayan ve olaya bizzat şahit olmayan bir kimsenin olay ile ilgili kesin (kat'î) bir bilgiye sahip olduğunda şahitlik yapabileceği ve böyle bir şahitliğin caiz olacağı görüşünün delili mahiyetindedir. Âlûsî'nin belirttiğine göre İbn Arabî, *Îcâzü'l-beyân fi't-tercümeti ani'l-Kur'an* adlı eserinde “Böylece, sizler insanlara birer şahit (ve örnek) olmanız ve Peygamber de size bir şahit (ve örnek) olsun diye sizi orta bir ümmet yaptık.”<sup>232</sup> ayetinin olaya bizzat şahit olmayan birisinin, olay hakkında kesin bir bilgiye sahip olduğunda o olayla ilgili yapacağı şahitliğin caiz olacağını gösterdiğini ifade etmektedir. Nitekim ayette Ümmet-i Muhammed'in (sas), kendinden önce yaşayan ümmetler hakkında şahitlik edeceğinden bahsedilmektedir. Hâlbuki bu ümmet, onların zamanında yaşamamış, onların zamanında gerçekleşen olaylara bizzat şahit olmamıştır. Bununla beraber Rabbimizin kelamı vasıtasıyla bazı hususlarda onlar hakkında kat'î bir bilgiye sahiptirler.

İşte Ümmet-i Muhammed (sas) Allah'ın peygamberi aracılığıyla bildirdiği kat'î bilgi sayesinde onlar hakkında şahitlik yapacaktır. İbn Arabî'nin bu görüşü delillendirmesinden onun da bu görüşü savunduğu kanaatine varmaktayız. Yani ona göre böyle bir şahitlik caizdir. Hatta İbn Arabî ilmiyle şahitlik yapmayan kimsenin günahkâr olacağını da ifade etmektedir.<sup>233</sup> Aktardığımız bilgiler neticesinde İbn Arabî'nin şahitlik edilecek ilmin dünyada hâsıl olmadığı bilakis hesap anında Allah

<sup>229</sup> 59/el-Haşr 1.

<sup>230</sup> Bkz. 17/el-İsrâ 44; 57/el-Hadîd 1.

<sup>231</sup> Sâbûnî, *Safvetu't-Tefâsîr*, 1305.

<sup>232</sup> 2/el-Bakara 143.

<sup>233</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 12/43-44.

tarafından yaratıldığı ihtimalini esas aldığını düşünmekteyiz. Zira delil getirdiği görüş mezkûr ihtimale binaen gerçekleşmektedir.

Şahitlik konusu fıkıh ilminin konusu olduğu için fakihlerin de bu konudaki görüşlerini zikretmemiz münasip olacaktır. Hanefilere göre bir kimsenin şahitlik yapmaya (şahitliği tahammül etmeye) elverişli olması için üç şart bulunmaktadır. Birincisi akıllı olmak, ikincisi olay anında görüyor olmak, üçüncüsü de olaya başkası aracılığıyla vakıf olmak değil, olayı bizzat kendisi gözlemlemektir. Ancak belirli bazı hususlarda insanlardan işitme (tesâmu‘) yoluyla şahitlik yapılabilmektedir.

Bu hususlar, nikâh, nesep, ölüm, adamın eşiyle birlikte olması,<sup>234</sup> kadının (hâkimin) velâyetidir. Hanefî mezhebine göre şahitliğe elverişli bir kimse, güvenilir kimseler kendisine haber verdiği bu hususlarda istihsanen<sup>235</sup> şahitlik yapabilmektedir. Çünkü bu konulara ancak bazı özel (yakın) kimseler vakıf olabilmektedir. Eğer bu konularda işitme yoluyla şahitlik kabul edilmeseydi, hem insanlar zor duruma düşerlerdi hem de bazı fıkhi hükümler iptal olabilirdi. Bu nedenle Hanefîler, işitme yoluyla şahitliğe cevaz vermektedirler. İmam Azam Ebû Hanîfe’ye göre tesâmu‘, haberlerin tevatür derecesine ulaşmış insanlar arasında yaygınlık kazanmasıyla gerçekleşmektedir.<sup>236</sup>

İmam Ebû Yûsuf (v. 182/798) ve İmam Muhammed’e göre ise iki adil erkeğin veya adil bir erkek ve adil iki kadının şahide haber vermesiyle gerçekleşmektedir. Hanefî mezhebine göre zikrettiğimiz hususların dışındaki konularda şahitlik yapacak kişinin bizzat görmediği sürece şahitlik yapması caiz değildir. Mâlikî mezhebine göre yirmi hususta işitme yoluyla şahitlik yapmak caizdir. Mâlikîlere göre tesâmu‘, kendisinden haber nakledilen kimselerin muayyen ve sınırlı olmamasıyla gerçekleşmektedir. Bu da nakledilen haberin şöhret ve yaygınlık kazanmasıyla meydana gelmektedir. Şâfiî mezhebine göre nesep, ölüm, vakıf, nikâh ve eşyaların mülkiyeti hususlarında işitme yoluyla şahitlik yapmak caizdir. Hanbeli mezhebine göre ise nesep, doğum, nikâh, ölüm, mülkiyet, vakıf, velayet ve azil hususlarında işitme yoluyla şahitlik yapmak caizdir. Şâfiî ve Hanbeli mezheplerine göre İmam

<sup>234</sup> Mehir ile ilgili bazı hükümler bu hususa binaen değişiklik arz ettiği için bu husustaki şahitlik, fıkhi açıdan önemlidir.

<sup>235</sup> İstihsan: Fıkıh usulünde müctehidin bir meselede icmâ, zaruret, örf, maslahat, gizli kıyas gibi özel ve daha kuvvetli görünen bir delile dayanarak o meselenin benzerlerinde izlenen genel kuraldan ve ilk hatıra gelen çözümden vazgeçmesi ve hukukun amacına daha uygun bulduğu başka bir hüküm vermesi şeklinde özetlenebilen yöntemin adıdır. Ali Bardakoğlu, “İstihsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/339.

<sup>236</sup> Bir haberin tevatür derecesine ulaşabilmesi için yalan söylemelerinden emin olunan bir topluluk tarafından nakledilmiş olması gerekmektedir.

Azam'ın da dediği gibi şahitlik edilecek bilginin yalan üzere anlaşmalarından emin olunan kalabalık bir topluluk tarafından nakledilmesi şarttır.<sup>237</sup>

Aktardığımız bilgilere göre Ehl-i Sünnetin dört ameli mezhebine göre de olay mahallinde bulunmayan ve olaya bizzat şahit olmayan bir kimse, olay ile ilgili kesin bir bilgiye sahip olduğunda bazı hususlarda şahitlik yapabilmektedir. Böyle bir şahitlik geçerli ve makbuldür. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere İbn Arabî'nin görüşü de bu yöndedir.

### 4.3 Usûl-i Hadis İle İlgili Görüşleri

#### 4.3.1 Keşif İle Hadis Rivayeti ve Tashihi

“Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.”<sup>238</sup>

Birçok müfessir gibi Âlûsî de “ليعبدون - bana kulluk etsinler diye” kelimesini “ليعرفون - beni tanısinlar diye” kelimesiyle tefsir etmektedir. Ona göre ayette sebep zikredilip müsebbep irade edilmektedir. Yani ibadet, marifetin sebebidir. Bu tefsire göre insanlar ve cinler Allah'ı tanımak için yaratılmışlardır. Âlûsî, burada “Ben gizli bir hazineydim. Bilinmek istedim. Beni tanısinlar diye mahlûkatı yarattım”<sup>239</sup> şeklinde bir rivayetin varit olduğunu, Saîduddin el-Fergânî'nin (v. 699/1300) *Münteha'l-medârik* adlı eserinde bu rivayeti zikrettiğini bildirmektedir. Bu rivayeti onun dışında başka kimseler de kitaplarında nakletmektedirler. İbn Arabî de *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserinde bu rivayeti farklı lafızlarla<sup>240</sup> zikretmekte hadisin keşfen sahih olup naklen sabit olmadığını<sup>241</sup> bildirmektedir.<sup>242</sup>

İbn Arabî, zikrettiği bu hadis naklen sabit olmadığı için hadis hafızları tarafından eleştirilmektedir. İbn Teymiyye de bu rivayetin Hz. Peygamber'in (sas) kelamı olmadığını, bu rivayetin sahih bir senedi olmadığı gibi zayıf bir senedi dahi bulunmadığını ifade etmektedir. Zerkeşî (v. 794/1392) ve İbn Hacer gibi muhaddisler, bu hadisi rivayet eden sûfîlerin, bu hadisin nakil yoluyla sabit olmadığını itiraf ettiklerini bununla beraber bu hadisin keşif yoluyla sabit olduğunu iddia ettiklerini

<sup>237</sup> Vehbe ez-Zuhaylî, *Mevsûatu'l-Fikhi'l-İslâmî ve'l-Kadâyâ'l-Muâsıra* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1433/2012), 6/478-480.

<sup>238</sup> 51/ez-Zâriyât 56.

<sup>239</sup> “كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف”

<sup>240</sup> “كنت كنزا لم أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق و تعرفت إليهم فعرفوني”

<sup>241</sup> “ورد في الحديث الصحيح كشفا لغير الثابت نقلا”

<sup>242</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 4/51. (198. Bab).

belirtmektedirler. Âlûsî, İbn Arabî'nin de böyle bir iddiada bulunduğunu ifade etmekte keşif yoluyla hadisleri tashih etmenin sûflerin mizacı olduğunu bildirmektedir.<sup>243</sup>

Keşif ile hadis rivayet etme meselesi tasavvuf ile hadis ilimlerinin kesişim noktalarından biridir. Tasavvuf ehli keşfe çok önem vermektedir. Hadis âlimleri ise nakil yoluyla rivayete çok önem vermekte hatta senedin sağlam olmasına çok dikkat etmektedir. Hal böyle olunca farklı görüşler meydana gelmektedir. Sûfler, keşif ile hadis rivayet edilebileceğini savunurken muhaddisler bu görüşe pek olumlu bakmamaktadırlar.

Keşfin hadis sahasına dâhil edilmesi, bazı hadislerin keşifle alınması, bazılarının yine aynı yolla cerh veya ta'dil edilmesi İbn Arabî ile başlamış ve ondan sonra daha da belirginleşerek devam ettirilmiştir.<sup>244</sup> İbn Arabî'nin keşif yoluyla rivayet edildiğini iddia ettiği hadisler öyle zannedildiği kadar çok değildir. *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserinde keşifle tashih edilen hadislerin sayısı on - on beşi geçmemektedir. Bu rivayetler içinde de en meşhuru, Âlûsî'nin tefsirinde değinmesi hasebiyle bizim de bu konuyu ele almamıza vesile olan "Küntü kenzen" hadisidir. Diğer rivayetlerin hadis kitaplarında isnadları bulunmaktadır. Bu nedenle keşif yoluyla hadis rivayetinin hadis literatürüne fazla bir katkıda bulunduğu söylenememektedir. *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* de dâhil olmak üzere İbn Arabî'nin diğer eserlerinde hadisler genellikle hadis usulünde benimsenen tekniklere göre zikredilmektedir. Keşifle tashih edildiği belirtilen diğer bazı hadisler başkaları tarafından İbn Arabî'ye nispet edilmekte, dolaylı yoldan onun adı kullanılmaktadır.<sup>245</sup>

İbn Arabî, bazı kimseler tarafından zannedildiği gibi hadis ilmine yabancı değildir. Nitekim Kettânî (v. 1345/1927), İbn Arabî'yi yedinci asrın muhaddisleri arasında zikretmektedir.<sup>246</sup> Kettânî'nin onu muhaddislerden saymasından onun usulü hadis hakkında teknik bilgilere vakıf olduğunu anlamaktayız. Çok ince ve hassas olan teknik bilgileri bilmesine rağmen onun keşif ile hadis rivayet etmesi dikkate şayan bir husustur. Bu durum İbn Arabî'nin keşfe daha çok önem verdiğinin açık bir göstergesidir. O, Hz. Peygamber'in (sas) keşif ehlinin yanında olduğunu, keşif ehlinin hükümleri sadece Hz. Peygamber'den (sas) aldıklarını ifade etmekte kendisinin de bu

<sup>243</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 14/22.

<sup>244</sup> Seyit Avcı, "Keşif Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/4 (Ekim / Kasım / Aralık 2004), 167.

<sup>245</sup> Avcı, "Keşif Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi", 161.

<sup>246</sup> Avcı, "Keşif Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi", 167.

nedenle herhangi bir mezhebe mensup olmadığını belirtmektedir.<sup>247</sup> Zira o, müşahede yoluyla Hz. Peygamber’le (sas) beraber olduğu için ahkâma dair her şeyi Hz. Peygamber’den (sas) öğrenmekte ahkâmı açıklayan mezhebe ihtiyaç duymamaktadır.

İbn Arabî’nin bu açıklamalarından aynı durumun hadisler için de gerçekleştiğini, onun Hz. Peygamber’den (sas) hadisler hakkında da bilgi aldığını anlamamız, böyle bir yorumda bulunmamız pek de güç değildir. İbn Arabî’nin ifade ettiği “Güvenilir kimselerin rivayetiyle zahiren sahih olarak bildiğimiz bazı hadisler haddi zatında sahih değildir. Rivayet silsilesindeki zayıflık sebebiyle zayıf olarak bildiğimiz bazı hadisler de haddi zatında sahihtir.”<sup>248</sup> sözleri de bahsettiğimiz durumu teyit etmektedir. Çünkü bahsedilen hadislerin sıhhat ve zayıflığı zahiri rivayet bilgileri haricinde (başka seçenek olmadığı için) ancak müşahede yoluyla Hz. Peygamber’e (sas) sorularak öğrenilebilir. Nitekim o, keşif yoluyla bizzat Hz. Peygamber’le (sas) görüşerek onun meclislerine katılabildiğini, hadislerini ona arz ederek hangi hadislerin kullanıma elverişli olup olmadığı noktasında bu yolla bir kanaate varabildiğini iddia etmektedir.<sup>249</sup>

İbn Arabî’nin keşif yoluyla sahih olduğunu ifade ettiği bazı rivayetleri zikretmemiz yerinde olacaktır.

- İbn Arabî, “Muhakkak ki Allah, Âdem’i kendi sureti üzere yarattı”<sup>250</sup> hadisini<sup>251</sup> zikrettikten sonra Hz. Peygamber’in söylediğini iddia ettiği benzer bir rivayetten bahsetmektedir. Bu rivayet, başta zikredilen hadisin son kısmındaki “على صورته” lafzı yerine “على صورة الرحمن” şeklinde zikredilmiş halidir. İbn Arabî bahsettiği bu ikinci rivayet hakkında “Bu rivayet, her ne kadar nakil ehlinin yoluyla sahih olmasa da keşif yoluyla sahihtir”<sup>252</sup> demektedir.<sup>253</sup>
- “Resûlullah (sas), ihramlının kemer (bele bağlanan para kesesi) kullanmasına ruhsat verdi”<sup>254</sup> hadisi hakkında İbn Arabî “Bu hadis, her ne kadar hadis ehline göre sahih olmasa da keşif ehline göre sahihtir”<sup>255</sup> demektedir.<sup>256</sup>

<sup>247</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 6/78. (366. Bab).

<sup>248</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 4/7. (188. Bab).

<sup>249</sup> Avcı, “Keşif Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi”, 175.

<sup>250</sup> “إن الله خلق آدم على صورته”

<sup>251</sup> Müslim, “Birr, sıla ve âdâb” 115; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, 12/275 (No. 7323).

<sup>252</sup> “و هذه الرواية و إن لم تصح من طريق اهل النقل فهي صحيحة من طريق الكشف”

<sup>253</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 1/299. (5. Bab).

<sup>254</sup> “رخص رسول الله صلى الله عليه و سلم في الهميان للمحرم”

<sup>255</sup> “و إن كان هذا الحديث لا يصح عند اهل الحديث و هو صحيح عند اهل الكشف”

<sup>256</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 2/676. (72. Bab)



- “Zemzem ne niyetle içilirse onun içindir.”<sup>257</sup> İbn Arabî, hadisi Dârekutnî'nin (v. 385/995) Câbir<sup>258</sup> rivayetiyle tahriç ettiğini<sup>259</sup> ifade ettikten sonra hadisin yaşayarak elde ettiği bir tecrübe sayesinde sahih olduğunu bildirmektedir. O, bu durumu “Bana göre bu haber zevk ile sahihtir. Çünkü ben zemzemi bir iş için (bir şeye niyetle) içtim ve o iş (şey) hâsıl oldu”<sup>260</sup> sözleriyle açıklamaktadır.<sup>261</sup>
- İbn Arabî, “Muhakkak ki Allah, bir şeye tecelli ettiğinde o şey O'na boyun eğer.” hadisini naklederken “Keşfin tashih ettiği bir hadiste Hz. Peygamber (sas) şöyle buyurdu”<sup>262</sup> dedikten sonra hadisi zikretmektedir.<sup>263</sup>
- İbn Arabî, “Sözlerinizde aşırılık, kalplerinizde fesat olmasaydı muhakkak siz de benim gördüğümü görür, işittiğimi işitirdiniz” hadisini nakletmeden önce “Hz. Peygamber'in (sas) keşfe göre sahih bir hadisteki şu sözüdür”<sup>264</sup> diyerek hadisin keşfen rivayet edildiğini bildirmektedir.<sup>265</sup>
- İbn Arabî, “İlimden öylesi vardır ki, gizlidir. Onu ancak Allah'ı bilenler, bilir. Onlar bu ilimle konuştukları zaman onları ancak Allah'tan gafil olan kimseler inkâr ederler” şeklinde bir rivayet zikretmekte ve bu rivayet hakkında “Keşif yoluyla gelen bu hadis, keşif ehline göre üzerinde icmâ edilen sahih bir hadistir”<sup>266</sup> demektedir.<sup>267</sup>

Zikrettiğimiz rivayetler, İbn Arabî'nin keşif ile sabit olduğunu ifade ettiği hadislerden birkaç tanesidir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi onun keşif yoluyla rivayet ettiği hadisler çok azdır. *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de usul kaidelerine muvafık olan (hadis kaynaklarında senedi bulunan) hadislerin varlığı yanında konumuz olan keşfi hadislerin varlığı yok denilebilecek kadar azdır. Nitekim keşfi olarak rivayet

<sup>257</sup> “ماء زمزم لما شرب له”

<sup>258</sup> *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de Dârekutnî'nin hadisi Câbir rivayetiyle tahriç ettiği bildirilmektedir. Diğer hadis kaynaklarında da hadis Câbir vasıtasıyla rivayet edilmektedir. Gördüğümüz baskıya göre ise Dârekutnî, hadisi İbn Abbas vasıtasıyla rivayet etmektedir. Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sunen*, thk. Şuayb el-Arnaût. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004), 3/354 (No. 2739).

<sup>259</sup> İbn Mâce, “Menâsik”, 78 (No. 3062); Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, 23/140 (No. 14849); Dârekutnî, 3/354 (No. 2739).

<sup>260</sup> “و هذا الخبر صح عندي بالذوق فإني شربته لأمر فحصل لي”

<sup>261</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/700. (72. Bab).

<sup>262</sup> “و قال صلى الله عليه و سلم في الحديث الذي صححه الكشف: إن الله إذا تجلى لشيء خضع له”

<sup>263</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/556. (177. Bab).

<sup>264</sup> “و هو قوله عليه السلام في الحديث الصحيح في الكشف فقال صلى الله عليه و سلم: لولا تزييد في حديثكم و تمرير في قلوبكم لرأيتم”

<sup>265</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/252. (334. Bab).

<sup>266</sup> “و هذا من طريق الكشف عند اهله حديث صحيح مجمع عليه”

<sup>267</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/466. (354. Bab).

ettiği hadislerden de çoğunun senedi bulunmaktadır. Burada değinilmesi gereken önemli bir husus da keşif ve müşahede yoluyla elde edilen bilgilerin sadece keşif ve müşahede sahibini ilgilendireceği, sadece onun için delil niteliği taşıyacağı hususudur. Keşfi bilginin keşif sahibi için delil olması da şer‘î kaidelere uygun olup olmamasına bağlıdır.<sup>268</sup>

Keşif sahibi sadece şer‘î kaidelere muvafık olan keşifler ile amel edebilmektedir. Bu da sadece kendisi için geçerli bir durumdur. Zira keşfe vakıf olan bir kimsenin muttali olduğu bilgiler, başkaları için delil olma özelliği taşımamaktadır. İbn Arabî’nin bu konudaki görüşü de bu yöndedir.<sup>269</sup>

Bazıları gerçekten keşif ehli olmadığı halde keşif ehli olduklarını ve bu yol ile bazı bilgilere vakıf olduklarını iddia edebilecekleri düşünüldüğünde bu hususun hayati bir öneme sahip olduğu anlaşılmaktadır. Zira bir kimsenin keşfinin başkaları için delil olması, bu gibi tehlikeli durumlarla karşılaşmanın kaçınılmaz bir hale gelmesi demektir. İslam âlimleri böyle bir duruma razı olmadıkları gibi İslam’ı hakkıyla yaşayan gerçek tasavvuf ehli de bu duruma razı olmamaktadırlar. İbn Arabî gibi tasavvuf ehli kimselerin keşfi başkaları için delil olarak görmemeleri muhaddisler ile aralarında olan ihtilafın şiddetini bir nebze hafifletmektedir. Bununla beraber muhaddislerin genel olarak bu konudaki tavrı nettir. Onlar keşif ile hadis rivayet etmenin veya hadisleri tashih etmenin asla caiz olmadığını savunmaktadırlar. Zira bu durumda sünnetten olmayan şeylerin sünnete karışması gibi tehlikeli bir durum söz konusudur. Elbette kelim ve hadis gibi zahiri ilim erbabı böylesine ciddi bir tehlikenin önünü kesmek için keşif konusuna karşı net bir tavır takınarak keşfi bilgileri ilmi olarak görmemekte dolayısıyla bu gibi bilgileri kabul etmemektedir. Bununla beraber hadislerin keşif ile sabit olmasına karşı çıkan, bu hususa cevaz vermeyen muhaddislerin ve diğer âlimlerin keşfi inkâr etmediklerinin bilinmesinde fayda vardır.<sup>270</sup>

#### **4.3.1.1 Keşif ile Rivayeti Kabul Edenler ve Etmeyenler**

Muhyiddin b. Arabî (v. 638/1240), Sadrettin Konevî, Abdulvehhab eş-Şa'rânî, İbn Hacer el-Heytemî (v. 974/1566), Abdulaziz ed-Debbağ (v. 1132/1720), İsmail

<sup>268</sup> Ebubekir Sifil, *Sana Dinden Sorarlar* (İstanbul: Rihle Kitap, 2016), 1/147.

<sup>269</sup> Avcı, “Keşif Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi”, 182.

<sup>270</sup> Avcı, “Keşif Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi”, 187.

Hakkı Bursevî ve Aclûnî (v. 1162/1749) gibi âlimler keşif ile hadislerin rivayet ve tashih edilebileceğini savunmaktadırlar.<sup>271</sup>

Buna karşılık Aliyyu'l-Karî (v. 1014/1605), Leknevî (v. 1304/1886), Mubârefkûrî (v.1353/1934), İzmirli İsmail Hakkı, Abdulfettah Ebû Ğudde (v. 1418/1997), Nasıruddîn el-Elbânî ve Ahmed ez-Zeyn, İbrahim Canan ve M. Hayri Kırbasoğlu gibi ilim adamları da keşif yoluyla hadis rivayetine karşı çıkmaktadırlar.<sup>272</sup>

#### 4.4 Tasavvuf İle İlgili Görüşleri

##### 4.4.1 Kurbet Makamı

Peygamber kelimesi, Farsça kökenli bir kelime olup sözlük anlamı “haber getiren kişi” demektir. Peygamberlik ise Allah Teâlâ'nın, bazı özel kullarına vermiş olduğu ilahi bir görevdir. Bu görev nübüvvet ve risalet olarak iki kısma ayrılmaktadır; Nübüvvet ile görevli olan nebi, Benî Âdem'den olup, tabiatında nefret ettirici herhangi bir vasıf bulunmayan, her ne kadar tebliği ile emir olunmasa da kendisine amel edeceği bir şeriat vahiy edilen hür ve erkek kimsedir. Risalet ile görevli olan resul, Benî Âdem'den olup, tabiatında nefret ettirici herhangi bir vasıf bulunmayan, kendisiyle amel edeceği ve tebliğ etmekle emir bulunduğu bir şeriat vahiy edilen hür ve erkek kimsedir.<sup>273</sup>

Zikrettiğimiz nebi ve resul tariflerinden de anlaşılacağı üzere risalet ve nübüvvet arasındaki fark, sadece tebliğ hususunda cereyan etmektedir. Nebi, kendisine vahiy edilen şeriatı tebliğ etmekle mükellef değilken resul kendisine vahiy edilen şeriatı tebliğ etmekle sorumludur.

Peygamberler birtakım üstün vasıflara sahiptirler. Bu vasıflar kısaca sıdk, emanet, fetânet, ismet ve tebliğdir. Bu vasıflar sayesinde kemal noktasında diğer bütün insanlardan daha üstün mertebededirler. Sahip oldukları bu mertebe tamamen Allah Teâlâ tarafından ihsan edilmiş olup kulların kendi gayretleriyle ulaşamayacağı bir mertebedir. “İşte bu, Allah'ın lütfudur. Onu dilediğine verir. Allah, büyük lütuf

<sup>271</sup> Avcı, “Keşif Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi”, 167-181.

<sup>272</sup> Avcı, “Keşif Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi”, 161.

<sup>273</sup> Bâcûrî, *Tuhfetu'l-Murîd*, 42.

*sahibidir.*”<sup>274</sup> ayetinde ‘bu - ذلك’ kelimesinden maksat, Matürîdî’ye göre nübüvvet ve risalettir.<sup>275</sup> Kurtubî (v. 671/1273) de *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*’da Mukâtil’e<sup>276</sup> göre ‘bu - ذلك’ kelimesinden maksadın vahiy ve nübüvvet olduğunu bildirmektedir.<sup>277</sup>

Yapılan bu tefsirler bize Allah’ın peygamberliği dilediği kullarına lütfettiğini göstermektedir. “*Onlara bir âyet geldiği zaman, ‘Allah elçilerine verilenin bir benzeri bize de verinceye kadar asla inanmayacağız’ derler. Allah, elçilik görevini kime vereceğini çok iyi bilir. Suç işleyenlere Allah katından bir aşağılık ve yapmakta oldukları hilekârlık sebebiyle çetin bir azap erişecektir*”<sup>278</sup> ayetinde ise Allah, peygamberliğin kimlere verileceğini en iyi kendisinin bildiğini açıkça bildirmektedir. Dolayısıyla bu ayetten de peygamberliğin kulun kesbiyle değil, Allah’ın vehbiyle olduğu anlaşılmaktadır.

Allah’ın dilediği kullarına lütuf ve ihsan ettiği peygamberlik makamı hakkında İbn Arabî şöyle demektedir: “Peygamberlik makamından iğne deliği kadar bir miktar, girme (babından) değil de tecelli olarak bana sunuldu, neredeyse yanıyordum.”<sup>279</sup>

Bu sözden peygamberlik makamının ne kadar ağır bir sorumluluk taşıdığı ve ne kadar zor bir makam olduğu anlaşılmaktadır. Bu ağır yükü yalnızca Allah’ın yardım ettiği seçilmiş kimseler kaldırabilir. İnsanların en şereflileri şüphesiz Allah’ın insanlara doğru yolu göstermek için gönderdiği peygamberlerdir. “*Kim Allah’a ve Peygambere itaat ederse, işte onlar, Allah’ın kendilerine nimet verdiği peygamberlerle, siddîklerle, şehidlerle ve iyi kimselerle birliktedirler. Bunlar ne güzel arkadaşlardır*”<sup>280</sup> ayetinin tefsirinde Âlûsî, Allah’ın nimet verip, lütuflarda bulunduğu kimseler sayılırken peygamberlerin dereceleri ali olduğu ve diğer insanlara nispeten daha yüksek mertebelerde oldukları için ilk olarak onların zikredildiğini bildirmektedir.<sup>281</sup>

<sup>274</sup> 62/el-Cum’a 4.

<sup>275</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, 10/8.

<sup>276</sup> Kurtubî, görüşün sahibini bildirirken sadece Mukâtil ismini kullandığı için bu görüşün sahibinin Mukâtil b. Suleyman olduğu vehmedilebilir. Hâlbuki bu görüşün sahibi Mukâtil b. Hayyan’dır. Mukâtil b. Suleyman ise ayette geçen “bu” kelimesini “İslâm” diye tefsir etmektedir. Ebu’l-Hasen Mukâtil b. Suleyman b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Suleyman*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1423/2002), 4/325; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 10/539.

<sup>277</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Sâlim Mustafa el-Bedrî, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1435/2014), 18/62.

<sup>278</sup> 6/el-En’âm 124

<sup>279</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, 3/73.

<sup>280</sup> 4/en-Nisâ 69

<sup>281</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, 3/73.

İmam Rabbânî de Hâce Abdullah ile Hâce Ubeydullah'a<sup>282</sup> gönderdiği bir mektubunda<sup>283</sup> peygamberlerin kıymetini şu ifadelerle belirtmektedir: “Peygamberlerin gönderilmesi âlemlere rahmettir. Eğer o değerli insanların aracılığı olmasaydı bizleri Allah’ın zatı ve sıfatları hakkında kim bilgilendirecek ve Rabbimizin razı olduğu şeyleri razı olmadığı şeylerden ayırt edebilmemizi kim sağlayacaktı? Zira bizim sıg akıllarımız onların davet ışığı olmadan, onların izini sürmeden böyle bir işin üstesinden gelebilecek kabiliyete sahip değildir. Evet, akıl hüccettir, fakat tam bir yol gösterici değildir. Bu konuda tam hüccet peygamberlerin gönderilmesidir. Uhrevi mükâfat ve ceza da buna bağlıdır.”<sup>284</sup>

Peygamberlik makamından sonra en kıymetli makam sıddıklık makamıdır. Nisâ suresinin 69. ayetinde Allah’ın kendilerine nimetler verdiği kimseler sayılırken peygamberlerden hemen sonra sıddıkların anılması bu durumun bir göstergesidir. Âlûsî, Gazzâlî ve diğer âlimlere göre peygamberlik ile sıddıklık arasında herhangi bir makam olmadığını bildirmektedir. Gazzâlî’ye göre kim sıddıkların boyunlarını geçerse peygamberlik makamına varır. O ise kapatılmış bir kapıdır.<sup>285</sup>

Gazzâlî’nin, sıddıkları geçenin peygamberlik makamına varacağını bildirmesinden de peygamberlikten hemen sonra sıddıklık makamının bulunduğu ve arada başka bir makamın olmadığı anlaşılmaktadır.

İbn Arabî ise peygamberlik ile sıddıklık makamlarının arasında “kurbet (yakınlık) makamı” adını verdiği bir makam ispat etmektedir.<sup>286</sup> Ona göre bu makam, “Peygamber ile Ebu Bekir arasında asla kimse yoktur” sözü ile kendisine işaret edilen ve Hz. Ebu Bekir’in kalbinde bulunan sırdır. İbn Arabî’ye göre Hz. Peygamber ile Hz. Ebû Bekir arasında bir kimsenin olmaması, peygamberlik ile sıddıklık arasında başka bir makamın olmadığı anlamı taşımamaktadır.<sup>287</sup>

Âlûsî, kurbet (yakınlık) makamının imanın şubeleri sayısınca cüzü olduğunu bildirmektedir. Bazıları bu makamın iki nur arasındaki yeşil bir nur olduğunu ve bu yeşil nur ile elçinin gayb perdesinin ardından getirdiğinin aynısının Allah’ın fazlı keremiyle (kerem nuruyla) müşahede edilebileceğini bildirmektedir.<sup>288</sup>

<sup>282</sup> Hâce Abdullah ve Hâce Ubeydullah, İmam Rabbânî’nin müridinin oğullarıdır.

<sup>283</sup> *Mektûbât-ı Rabbânî*’nin 266. mektubu.

<sup>284</sup> İmam Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 2/107.

<sup>285</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, 3/74.

<sup>286</sup> Hatta İbn Arabî, *Fütûhâtü’l-Mekkiyye*’de kurbet makamı hakkında ayrı bir başlık açarak bu konuyu özel olarak ele almaktadır. *Fütûhâtü’l-Mekkiyye*’nin 161. babı kurbet makamı hakkındadır.

<sup>287</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 3/474. (161. Bab)

<sup>288</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, 3/74.

İbn Arabî, hicri 597 senesinin Muharrem ayında kurbet makamına yükseldiğini ve o makamda kimseyi göremediğini ifade etmektedir. O bu makam ile mesrur olmakla beraber burada yalnız olmaktan şikâyet etmektedir. Birileriyle ünsiyet kurmayı arzuladığı bir anda Allah'ın, rahmetiyle, Ebû Abdurrahman es-Sulemî'nin (v. 73/692 [?]) ruhaniyetinin tecessüt (bedene bürünmüş) etmiş bir halde kendisinin yanına gönderdiğinden ve onunla konuştuğundan bahsetmektedir. İbn Arabî'nin aktardığına göre Sülemî, vefat ettiğinde kurbet makamında olduğunu İbn Arabî'ye bildirmektedir. İbn Arabî'nin kendisinin bu makamda yalnız olduğunu ve kimseyle ünsiyet kuramadığını söylemesi üzerine Sülemî, Allah'ın inayetiyle bu makama geldiği için Allah'a hamd etmesini tavsiye etmekte ve "Hızır ile aynı makamda olmaktan razı değil misin?" diyerek Hızır'ın da kurbet makamında olduğunu bildirmektedir.<sup>289</sup>

İmam Rabbânî, sıdıklık makamının kıymetini anlatırken, sıdıklığın şahadet makamından üstün olduğunu, iki makam arasındaki farkın ve uzaklığın tarif edilemeyecek kadar çok olduğunu, sıdıklık makamının üstünde sadece nübüvvet makamının bulunduğunu ifade etmektedir. İmam Rabbânî'ye göre sıdıklık ile peygamberlik arasında başka bir makamın olması uygun olmamakla beraber imkânsızdır. Bu durumun imkânsızlığını açık ve sağlam bir keşifle idrak ettiğini kendisi bir mektubunda ifade etmiştir.<sup>290</sup>

O, bazı sûfîlerin bu konuda yanılığa düştüğünü, kendisinin bizzat bahsedilen makama ulaştığını şu ifadelerle anlatmaktadır: "Bazı sûfîlerin bu iki makam arasında bulduklarını iddia ettikleri ve yakınlık makamı adını verdikleri makamlarla müşerref olup çokça teveccüh ve niyazdan sonra bunun iç yüzüne vakıf oldum. Her ne kadar bu makam ilk bakışta o sûfîlerin ifade ettikleri gibi görülse de sonra işin hakikati ortaya çıktı." Devamında ise bahsedilen makamın yükseliş sırasında gerçekten sıdıklık makamından sonra geldiğini ifade ettikten sonra yine de bu makamın peygamberlik ve sıdıklık arasında geçit olması konusunun tartışmaya açık bir konu olduğunu belirtmektedir. İşin iç yüzünü mektubunda yazmayıp muhatabıyla karşılaştığında tafsilatlı bir şekilde konuyu anlatacağını söylemektedir.<sup>291</sup>

En doğrusunu Allah Teâlâ bilir.

<sup>289</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/471-472. (161. Bab)

<sup>290</sup> *Mektûbât-ı Rabbânî*'nin 18. mektubu.

<sup>291</sup> İmam Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 1/154.

#### 4.4.2 Hüzün Makamının Üstünlüğü

“Yûsuf, onların yüklerini hazırlatınca dedi ki: ‘Sizin baba bir kardeşinizi de bana getirin. Görmüyor musunuz, ölçeği tam dolduruyorum ve ben misafir ağırlayanların en iyisiyim’”<sup>292</sup> ayetinin tefsirinde Âlûsî, Hz. Yûsuf’un, babası Hz. Yakup’un hüzün makamını tamamlaması için kardeşi Bünyamin’i getirmelerini emretmiş olabileceğini ifade etmektedir.<sup>293</sup>

Hüzün makamının mevcudiyetini kabul eden ve onu çok kıymetli bir mertebe olarak gören âlimler olduğu gibi hüznü sadece bir tabiat özelliği olarak gören ve onun makam olduğunu inkâr edenler de vardır.

Hâce Abdullah el-Herevî (v. 481/1089), tasavvuf makamlarından bahsettiği *Menâzilü’s-Sâirîn* adlı kitabında hüznün üç derecesi olduğunu, bunlardan ilkinin avamın, ikincisinin ise irade ehlinin hüznü olduğunu ifade ettikten sonra havasın hüzün makamında olmadığını bildirmektedir.<sup>294</sup>

İbn Kayyim el-Cevziyye, *Menâzilü’s-Sâirîn* üzerine yazdığı *Medâricü’s-Sâlikîn* isimli şerhinde havasın, maksuda eren manevi varlık ehli kimseler olduğunu ifade etmekte, havasın hüzün makamında olmamasının sebebini ise “çünkü hüzün bir yoksunluk ve mahrum kalmadır” sözleriyle açıklamaktadır. Yani ona göre hüzün yoksunluk ve mahrumiyet olduğu için maksuduna eren manevi varlığı olan kimseler için uygun görünmemektedir.

İbn Kayyim’e göre Herevî, “havas hüzün makamında değildir” sözüyle havasın kendilerini kasıtlı olarak hüzünlendirmediklerini kastediyorsa doğru söylemekte ama havasın hiç hüzünlenmediğini kastediyorsa o zaman yanılmaktadır. Çünkü ona göre hüzün tabiat özelliğidir ve havas da hüzünlenebilir. Ama bu bir makam değildir.<sup>295</sup>

Hüznü tasavvufî bir makam olarak gören âlimler de vardır. Abdulkerîm el-Kuşeyrî’nin *er-Risale* adlı eserine baktığımızda onun bu âlimlerden olduğunu söylememiz mümkündür. O bu kitabında hüznü, “kalbi gaflet vadilerinde dağılmaktan koruyan bir hal” diye tarif edip, hüznün seyr-i sülûk ehlinin vasıflarından olduğunu

<sup>292</sup> 12/Yûsuf 59.

<sup>293</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, 7/74.

<sup>294</sup> Ebû İsmâîl Abdullah b. Muhammed b. Alî el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü’s-Sâirîn* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 25-26.

<sup>295</sup> Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekr el-Kayyim b. Eyyûb ed-Dımaşkî, *Medâricü’s-Sâlikîn*, thk. Muhammed Mu’tasım-Billâh el-Bağdâdî, (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1416/1996), 1/504.

bildirmektedir.<sup>296</sup> Bununla beraber kendisinden öncekilerin hüznü hakkında söyledikleri sözleri de aktarmaktadır. İlk dönem sûfilerinin (mutasavvıflarının) hüznü bakış açısını anlamamız için bu sözlerden bir kaçını gözden geçirmekte fayda vardır.

- Sufyân b. Uyeyne (v. 198/814): “Şayet mahzun biri ümmet için ağlasa, Allah onun ağlaması sebebiyle o ümmete merhamet eder.”<sup>297</sup>
- Serî es-Sakatî (v. 251/865): “Bütün insanların hüznünün bana verilmesini çok isterdim.”<sup>298</sup>
- Ebû Ali Dekkâk (v. 405/1015): “Hüznü sahibi bir kimse, hüznü kaybeden bir kimsenin yıllarca katedemeyeceği mesafeyi bir ayda kateder.”<sup>299</sup>

Naklettiğimiz sözlerden anlaşılacağı üzere ilk dönem tasavvuf ehli, hüznü büyük kıymet vermektedir. Kuşeyrî, Ebû Osman el-Hîrî (v. 298/910) hariç hüznü hakkında konuşan herkesin, ahiret için hüznülenmenin övgüye layık güzel bir iş olduğunu, dünya için üzülmenin ise doğru olmadığını ifade ettiklerini bildirmektedir. Ebû Osman el-Hîrî’ye göre ise ahiret için olan hüznü güzel olduğu gibi dünya için olan hüznü de güzeldir.<sup>300</sup> Ona göre hüznü, her yönüyle mümin için bir fazilettir, ona bir özellik kazandırmasa bile, arınmasına vesile olmaktadır.<sup>301</sup>

İbn Arabî, bu konuda ilk dönem sûfileri gibi düşünmektedir. O, hüznü tasavvufî bir makam olarak görmeye yetinmeyip onun makamların en üstünlerinden olduğunu savunmaktadır.<sup>302</sup>

#### 4.4.3 Telvîn’in Üstünlüğü

“O, her an yeni bir ilâhî tasarruftadır.”<sup>303</sup>

Âlûsî, Rahmân suresinin işari tefsir kısmında, İbn Arabî’nin sadedinde bulunduğumuz ayeti, telvinin kıymetine ve üstünlüğüne delil olarak zikrettiğini bildirmektedir.<sup>304</sup>

<sup>296</sup> Ebu’l-Kâsım Zeynulislâm Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, (Beirut: Dâru’l-Minhâc, ts.), 368.

<sup>297</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 369.

<sup>298</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 370.

<sup>299</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 368.

<sup>300</sup> Ona göre hüznün güzel olmasının tek şartı, günah bir iş için olmamasıdır. Günah bir eylemi yapmadığı için hüznülenmek elbette güzel değildir.

<sup>301</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 370.

<sup>302</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, 7, 74.

<sup>303</sup> 55/er-Rahmân 29.

<sup>304</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, 14, 126.



Telvin, sözlükte renklenmek, boyanmak gibi anlamlara gelmektedir. Tasavvuf terimi olarak ise kulun hallerinde değişiklik göstermesi olarak tanımlanmaktadır. Telvinin karşıtı temkindir. Temkin, sabit olmak, karar kılmak gibi anlamlara gelmektedir. Telvin ve temkin bazı eserlerde televvün<sup>305</sup> ve temekkün şeklinde zikredilmektedir.<sup>306</sup>

İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de telvin hakkında bir bab açarak bu konuya verdiği ehemmiyeti göstermekte ve bu konuyu hususi olarak ele almaktadır.<sup>307</sup> O, telvin ve temkin hakkında ihtilaf olduğunu, bir taifenin temkini,<sup>308</sup> diğer bir taifenin ise telvini üstün tuttuğunu ifade etmektedir. İbn Arabî'nin kendisi de telvinin daha üstün olduğunu savunmaktadır. Ona göre kişi telvinde ne kadar temekkün ettiyse o kadar kâmeldir. Asıl temkin, telvin halindeki temkindir. Yani kişi her an yeni bir makama yükselme halinde temekkün ederse (her an makam yükselirse) asıl temkini elde etmiş olur. İbn Arabî'nin bu görüşünden salikin devamlı makam atladığı ve hiçbir zaman sabit bir makamda kalmadığı anlaşılmaktadır. Temkini üstün tutan taifeye göre ise salik için herhangi bir makam yükselme durumu yoktur. Onlara göre salik, zaten varacağı son mertebeye diğer bir tabirle hakikate vasıl olmuştur.

İbn Arabî, telvinin ilahi bir vasıf olduğunu, ilahi vasıfların (noksanlık olamayacağı için) tamamının kâmil olduğunu ifade etmekte makamların da ancak ilahi vasıflarla tekâmül edeceğini bildirmektedir. Üstünlüğünü savunduğu telvinin ilahi vasıflardan olduğuna ve böylelikle telvinin kâmil bir makam olduğuna, zikrettiğimiz ayet ile delil getirmektedir.

Kâinattaki hiçbir şeyin mükerrer olmaması telvinin, telvin de ilahi büyüklüğün delilidir. Bir kimse, Allah'ın eserlerinin kendisinde veya diğer varlıklarda değiştiğini fark edemiyorsa Allah hakkında marifet (bilgi, tanıma) sahibi değildir. Telvin makamında da değildir. İbn Arabî'ye göre böyle bir kimsenin hayatı hüsrandır ve haline ağlaması gerekmektedir.<sup>309</sup> Ona göre âlemdeki hiçbir sıfat ve hiçbir hal iki farklı zamanda bulunmamakta (baki kalmamakta) hiçbir suret iki defa zuhur etmemektedir. İbn Arabî, bu durumu bir misal ile açıklamaktadır: “Allah'ın her an

<sup>305</sup> Kelimenin kullanımı eserlere göre değişiklik arz edebilmektedir. Mesela *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de daha çok telvin şeklinde kullanılırken *Râhu'l-meânî*'de televvün şeklinde kullanılmaktadır.

<sup>306</sup> Semih Ceyhan, “Telvin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 2011), 40/409.

<sup>307</sup> *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin 212. babı telvin hakkındadır.

<sup>308</sup> Temkini üstün tutan taifeye göre hakikatin alameti, istikametinin zuhur etmesiyle telvinin kalkmasıdır.

<sup>309</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 4/234. (212. Bab)

yeni bir ilâhî tasarrufta olduğuna bukalemundan daha iyi delalet eden bir hayvan yoktur.”<sup>310</sup>

Malum olduğu üzere bukalemunlar, kamufle olmak gibi faklı nedenlerle sürekli renk değiştiren hayvanlardır. Onların renk değişimleri, kâinattaki diğer oluşumlar gibi ilahi tasarruf altında gerçekleşmektedir. Telvin Hakk’ın, kâinattaki eserleridir. Telvin yeni bir yaratılıştır ve bu yaratılış sürekli devam etmektedir.<sup>311</sup>

Kuşeyrî, telvini hal ehlinin, temkini ise hakikat ehlinin vasfi olarak nitelemektedir. Ona göre manevi yolda yürümeye devam eden kimse telvin sahibidir. Çünkü o, bir halden başka bir hale yükselmekte bir sıfattan başka bir sifata intikal etmektedir. Hal böyle olunca telvin sahibi kimse sürekli bir artış ve yükselme içerisindedir. Kuşeyrî, üstadı Ebû Ali ed-Dekkâk’ın şöyle dediğini nakletmektedir: “Hz. Mûsâ telvin sahibi idi. Allah ile konuştuğundan sonra yüzünü örtme ihtiyacı hissetti. Çünkü bu hal ona tesir etti. Bizim Peygamberimiz ise temkin sahibi idi. Nitekim isrâ ve mi’rac gecesi gördükleri, ona halini değiştirecek şekilde tesir etmedi. Bu nedenle gittiği gibi döndü.”<sup>312</sup>

Hz. Yûsuf zamanında yaşanıp Kur’an’da da zikredilen<sup>313</sup> meşhur hadise ile de telvin ve temkine işaret edilmektedir. Hz. Yûsuf’u gören kadınlar, O’nun güzelliği karşısında ellerini kestiklerinde Züleyha’nın kılı dahi kıpırdamamıştı. Hâlbuki Züleyha’nın Hz. Yûsuf’a olan muhabbeti diğer kadınlardan daha üstündü. Diğer kadınlar ellerini kestiğinde Züleyha’nın sakin kalması, onun Hz. Yûsuf hakkında temkin sahibi olmasından kaynaklandığı belirtilmektedir.<sup>314</sup>

Kişinin halinin değişmesinin veya durumunun sabit kalmasının iki nedeni vardır. Kişinin hali değişiyorsa bu, ona gelen varidatın<sup>315</sup> kuvvetinden ya da kendisine varidat gelen kişinin zayıflığından kaynaklanmaktadır. Varidat geldiğinde kişinin hali değişmiyorsa bu da kişinin kuvvetinden veya gelen varidatın zayıflığından kaynaklanmaktadır.<sup>316</sup>

Kuşeyrî’nin er-Risale’sinde genel olarak bu konu hakkında söylediklerinden ve Peygamberin (sas) temkin sahibi olduğunu ifade eden bir nakil zikretmesinden

<sup>310</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 4/234. (212. Bab)

<sup>311</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 8/162. (559. Bab)

<sup>312</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 275-276.

<sup>313</sup> 12/Yûsuf 31.

<sup>314</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 276.

<sup>315</sup> Vâridât: Kulun kastı olmaksızın gaybden (Hak’tan) kalbe gelen manalar. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 374.

<sup>316</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 276.

dolayı ona göre temkinin telvinden daha üstün olduğunu söylememiz mümkündür. Serrâc (v. 378/988) ve Abdurrezzâk el-Kâşânî (v. 736/1335) gibi sûfiler ise İbn Arabî gibi telvini temkinden üstün tutmaktadırlar.<sup>317</sup>

#### 4.4.4 İrşada Ehil Olmadığı Halde Mürşitlik İddia Edenlerin Tehlikesi

*“Onlar Mescid-i Haram ’dan (mü’minleri) alıkoyarken ve oranın bakımına ehil de değillerken, Allah onlara ne diye azap etmesin? Oranın bakımına ehil olanlar ancak Allah’a karşı gelmekten sakınanlardır. Fakat onların çoğu bilmez.”*<sup>318</sup>

Âlûsî ayette geçen “أولياءه” lafızlarındaki “hu” zamirlerinin Mescid-i Haram’a rücu’ ettiğine işaret ederek bunun akla ilk gelen görüş olduğunu, Ebû Ca’fer ve Hasan’dan da bu şekilde rivayet edildiğini belirtmektedir. “Allah’a karşı gelmekten sakınanlar” şirkten sakınıp Allah’tan başkasına ibadet etmeyen Müslümanlardır. Bu kısım takvanın birinci mertebesidir.

Bir görüşe göre ise “hu” zamirleri Allah Teâlâ’ya rücu’ etmektedir. Bu görüşe göre ayetteki “Allah’a karşı gelmekten sakınanlar” Müslümanların has bir kısmı ile tefsir edilmektedir. Çünkü Allah’ın velayeti için İslam yeterli değildir. Bilakis takvanın ikinci mertebesi gereklidir. Eğer takvanın üçüncü mertebesi de bulunursa o zaman bu velayet, velayet-i kübrâ’dır.

Âlûsî, bu anlattıklarını gecesi gündüz gibi aydınlık olan tertemiz bir şeriattan öğrendiğini ifade etmekte ve bu hakikatleri inkâr edenleri şu şekilde eleştirmektedir: “Bugün cahillerin çoğu velilerin deli olduğunu zannedip onlara meczup diyorlar. Doğru söylüyorlar fakat o veliler hidayet tarafından cezp edilmişlerdir. Delilik onu kuşattığında, çokça sayıkladığında ve salim kişiler onun hallerini çirkin gördüğünde onun velayeti ve Allah’ın mülkündeki tasarrufu daha kâmil olur. Cahillerin bazıları ise delilere veli dedikleri gibi şeriata hükümlerini terk eden, İslam Dininden çıkan, sûfilerin sözlerini söyleyip, onlar gibi giyinen ama hiçbir şekilde onlardan olmayan kimselere de veli demektedirler. Bunlar, ibadet eden ve şeriata sımsıkı tutunanların aldandığını ve yanlış yolda olduğunu zannetmektedirler. Zira onlar zahirlerine muhalif bir batına sahiptirler. Kendilerinin artık kemale erdiklerini, teklifin (dini sorumluluk) kendilerinden kalktığını iddia etmektedirler. Bunlar, mürşit diye isimlendirilmektedir. Doğru, fakat onlar cehenneme irşat ederler. Şeyh diye

<sup>317</sup> Ceyhan, “Telvin”, 40/410.

<sup>318</sup> 8/el-Enfâl 34.

isimlendirilmektedir. Doğru, fakat Necdi şeyhtirler (bunak yaşlılardır). Arif diye isimlendirilmektedir. Doğru, fakat onlar dalalet sebeplerini bilmektedir. Muvahhit diye isimlendirilmektedir. Doğru, fakat küfürle imanı birlemektedir.”

Âlûsî, Gazzâlî'ye göre bunların günahkâr kâfirlerden olduğunu, onlardan bir tanesini katletmenin, Allah katında yüz kâfir katletmekten daha faziletli olduğunu ifade etmektedir. Daha sonra İbn Arabî'nin bu gibi kimseler hakkında şu sözleri naklettiğini bildirmektedir: “Lokma ile boğulan suya koşar, peki su ile boğulan nereye koşar?”<sup>319</sup>

İbn Arabî, gerçekten mürşit olmadığı halde böyle bir iddiada bulunanlar hakkında bu sözleri sarf ederek onların ne kadar tehlikeli olduklarını beyan etmektedir. Bu gibi sahte mürşitlere inananlar, su ile boğulan kimseye benzemektedir. Boğulmaktan kurtulmak için başvurdukları kimseler, hakikatte onları boğmaktadır. Her asırda Hz. Peygamber'in (sas) varisi olan ilim ehli kâmil mürşitler olduğu gibi sahte mürşitler de ortaya çıkmıştır.

Gazzâlî, İbn Arabî ve Âlûsî gibi nice âlimler, insanları bu hususta uyarılmışlardır. Elbette kâmil zatlar ile onların dışındakileri ayırt etmek mümkündür. Bu hususta en büyük ölçü, Kur'an'a ve Hz. Peygamber'in (sas) sünnetine tabi olmaktır. Kur'an'a ve sünnete uymayan kimselerin, aynı hal üzere devam ettikleri takdirde Allah'ın velisi olmaları mümkün değildir. Bu gibi kimseler nedeniyle gerçek tasavvuf ehli de zaman zaman itham altında bırakılmaktadır. Bu hususta Müslümanların yapması gereken mürşitlik iddiasında bulunan kimselerin amellerinin Kur'an ve sünnete uyumluluğuna bakmaktır.

## 4.5 İşari Tefsir İle İlgili Görüşleri

### 4.5.1 Gökleri Tutan Direğin İnsan-ı Kâmil Olduğu

*“Allah, gökleri gördüğünüz herhangi bir direk olmadan yükselten, sonra Arş'a kurulan, güneşi ve ayı buyruğu altına alandır. Bunların hepsi belli bir zamana kadar*

<sup>319</sup> Bu sözler, Nasr b. Ahmed b. Nasr b. Me'mûn el-Basrî'ye (ö. 317/939) aittir.

akıp gitmektedir. O, her işi (hakıyla) düzenler, yürütür, âyetleri ayrı ayrı açıklar ki Rabbinize kavuşacağınıza kesin olarak inanacaksınız.”<sup>320</sup>

Bu ayet ile ilgili olarak göklerin yükseltilmesi hususunda iki görüş mevcuttur. Birincisi, göklerin bizim göremediğimiz direklerle yükseltilmesi, ikincisi göklerin direksiz olarak yükseltilmesidir.<sup>321</sup>

İbn Abbas (ra), Mücâhid ve Katâde'den bizim göremediğimiz direklerin var olduğuna dair birçok rivayet vardır.<sup>322</sup> Bu görüşü savunanlara göre ayette geçen “ترونها” kelimesi “عمد” kelimesinin sıfatıdır.<sup>323</sup>

Âlûsî, “gördüğünüz herhangi bir direk olmadan” ayetini tefsir ederken “görülen direklerle değil bilakis görülmeyen direklerle yükseltti” demektedir. Yaptığı tefsirden anlaşıldığı üzere Âlûsî de birinci görüşü benimsemektedir. Yani ona göre Allah, gökleri direksiz bir şekilde yükseltmemiştir. Bilakis gökleri tutan lakin bizim göremediğimiz bir direk mevcuttur. Bu görüşü savunanlara göre görülmeyen direklerden maksat, Allah'ın kudretidir.<sup>324</sup>

Allah'ın gökleri direk olmadan yükselttiğini savunanlar, İyâs b. Muaviye'nin (v. 122/740 [?]) “Gökyüzü, yeryüzü üzerinde tıpkı bir kubbe gibidir.” sözünü delil olarak arz ederler.<sup>325</sup> Nitekim kubbeler, buldukları zemin üzerinde herhangi bir direğe ihtiyaç duymaksızın durmaktadırlar.

Bu görüşü savunanlara göre “ترونها” kelimesi “عمد” kelimesinin sıfatı değil, bilakis yeni bir cümlenin başlangıcıdır. Bu durumda mana, “Allah, gökleri direksiz olarak yükseltendir, siz gökyüzünü böyle görüyorsunuz” şeklinde olacaktır. Zeccâc'ın (v. 311/923) ilk olarak bu görüşü zikretmesinden onun da bu görüşü benimsediği anlaşılmaktadır. Bununla beraber o, lügat açısından ilk görüşün de caiz olabileceğini ifade etmektedir.<sup>326</sup>

Direk olmadığını savunanların dikkat çekmek istediği husus, Allah'ın kudretidir. Nitekim böylesine uzun ve geniş bir sema çatısını herhangi bir direk

<sup>320</sup> 13/er-Ra'd 2.

<sup>321</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'an*, thk. Ahmed Yûsuf en-Neccâfî, Muhammed Ali en-Neccâr, Abdulfettah İsmail eş-Şelebî, (Mısır: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Tercüme, ts.), 2/57; Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-sünne*, 6/302.

<sup>322</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 16/323-324.

<sup>323</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve İ'râbuhu*, 3/136.

<sup>324</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve İ'râbuhu*, 3/136; Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavved, Zekeriyâ Abdulmecid. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1435/2014), 2/182.

<sup>325</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 16/325.

<sup>326</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve İ'râbuhu*, 3/136.

olmadan yükseltmek, çok büyük bir kudreti gerektirmektedir. Yukarıda görülmeyen direklerin olduğunu söyleyenlere göre direklerden maksadın Allah'ın kudreti olduğunu ifade etmiştik. Dolayısıyla her iki görüş de aynı noktaya varmakta, netice itibariyle aynı anlamı taşımaktadır.<sup>327</sup>

İbn Arabî ise burada çok farklı bir yorum yaparak gökleri tutan direklerin insan-ı kâmil olduğunu ifade etmektedir.<sup>328</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de okuyucuya hitaben "Bilesin ki! İnsan-ı kâmil, gökyüzünün direğidir. Allah, onun varlığı sebebiyle gökyüzünü tutarak yeryüzüne düşmesini engeller. İnsan-ı kâmil berzah'a intikal ettiğinde (yeryüzünde insan-ı kâmil kalmadığında) gökyüzü düşer. İşte bu, Allah'ın '*Gök de yarılmış ve artık o gün o da çökmeye yüz tutmuştur.*'<sup>329</sup> ayetinin tecelli ettiği andır." demektedir.<sup>330</sup> Devamında ise gökyüzünün sert ve şeffaf bir cisim olduğunu bildirmekte o çöktüğünde neler olacağını anlatmaktadır.

İbn Arabî'nin bu ifadelerinden semanın direği yıkıldığında yani yeryüzünde kâmil bir insan kalmadığında kıyametin kopacağı anlaşılmaktadır. Aslında biz toplum olarak bu görüşten pek de uzak sayılmayız. Çünkü toplumumuzda "Dünya, Allah diyen kâmil kullar hatırına dönüyor" düşüncesi yaygındır. Bu konuda değinmek istediğimiz ayrı bir husus da "Yerlerin ve Göklerin Şekilleri" başlığı altında *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'den aldığımız bir şekilde<sup>331</sup> İbn Arabî'nin bu direği çizmesidir. Şekilde yedinci kat yerden yedinci kat semaya kadar uzanan bir direk görülmektedir. Direğin yanında Arapça "عمد" yazılmaktadır. Daha da ilgi çekici olan, direğin birinci kat yerde bulunan maden, nebât, insan ve hayvan unsurlarının resmedildiği yerden değil insan-ı kâmil unsurunun resmedildiği kısımdan çizilmiş olmasıdır. Görüldüğü üzere İbn Arabî, özümlediği görüşünü, çizdiği şekilde de en bariz şekliyle anlatmaktadır.

<sup>327</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/182.

<sup>328</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 7/127.

<sup>329</sup> 69/e1-Hâkka 16.

<sup>330</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 6/226. (371. Bab)

<sup>331</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 6/233. (371. Bab)

#### 4.5.2 Cansız Varlıkların Tesbih Etmesi

“Yedi gök, yer ve bunların içinde bulunanlar Allah’ı tesbih ederler. Her şey O’nu hamd ile tesbih eder. Ancak, siz onların tesbihlerini anlamazsınız. O, halîm’dir (hemen cezalandırmaz, mühlet verir), çok bağışlayandır.”<sup>332</sup>

Kur’an-ı Kerîm’in birçok ayetinde göklerde ve yerde bulunan varlıkların Allah’ı tesbih ettiklerinden bahsedilmektedir.<sup>333</sup> Müfessirler, göklerde ve yerde bulunan varlıklardan muradın canlı, cansız bütün varlıklar olduğunu bildirmektedir.<sup>334</sup>

Ayet göklerde bulunan melekleri, yerde bulunan insanları ve cinleri kapsadığı gibi güneşi, ayı, yıldızları, denizleri, dağları, ağaçları, hayvanları ve diğer bütün cansız varlıkları da kapsamaktadır. Akıllı varlıkların, Allah’ı tesbih etmeleri hususunda görüş ayrılığının olmadığı söylenebilir. Akılsız varlıkların özellikle de cansız varlıkların Allah’ı tesbih etmeleri konusu ise ihtilafli konular arasındadır. Bu konuda iki görüş bulunmaktadır.<sup>335</sup>

Birinci görüşe göre ayetteki tesbih hal ile gerçekleşmektedir. Varlıkların Allah’ı hal ile tesbih etmesi, mümkün ve hadis varlıklar olmaları itibariyle vâcibü’l-vücûd olan Allah’ın (hudûs gibi) noksanlıklardan münezze olmasına, O’nun birliğine ve kudretine delalet etmeleridir. Âlûsî’nin ayeti tefsir ederken başkalarının görüşlerine değinmeden evvel bu görüşü ifade etmesinden onun bu görüşü tercih ettiğini anlamaktayız.<sup>336</sup> Bununla beraber o, diğer görüşün de caiz olduğunu ifade etmektedir. Diğer görüşe göre ise ayetteki tesbih kâl ile yani sözlü olarak gerçekleşmektedir. Kurtubî, Zeccâc, İsmail Hakkı Bursevî gibi müfessirler bu görüşü benimsemektedirler.<sup>337</sup>

Kurtubî, Zeccâc’ın birinci görüşü savunanlara şu şekilde cevap verdiğini nakletmektedir: “Eğer tesbihten maksat delalet tesbihi olsaydı, Allah ‘Ancak, siz onların tesbihlerini anlamazsınız.’ buyurmazdı.”<sup>338</sup> Yine Zeccâc, “Dâvûd ile birlikte, Allah’ı tesbih etmeleri için dağları ve kuşları onun emrine verdik”<sup>339</sup> ayetini delil

<sup>332</sup> 17/el-İsrâ 44.

<sup>333</sup> 57/el-Hadîd 1, el-Haşr 59/1, 61/es-Saff 1, 62/el-Cum’a 1, 64/et-Teğâbün 1.

<sup>334</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, 17/153; Ebu’l-Hasen Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin el-Bağdâdî, *Lübâbu’t-Te’vîl fi Meâni’t-Tenzîl*, thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2010), 4/245; Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 9/344.

<sup>335</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, 17/153; Sâbûnî, *Safvetu’t-Tefâsir*, 1280.

<sup>336</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, 8/80.

<sup>337</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, 17/153; Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 9/344.

<sup>338</sup> Zira delalet tespihi, insanlar tarafından anlaşılmalıdır.

<sup>339</sup> 21/el-Enbiyâ 79.

getirerek “Eğer tespihten maksat delalet tespihi olsaydı, Hz. Dâvûd için ayrı bir özellik olarak sayılmazdı.” diyerek tespihin kâl ile gerçekleştiğini ifade etmektedir.

Birinci görüşü tercih eden Âlûsî, zikredilen delile aynı ayet ile cevap vermektedir. O, “*Ancak, siz onların tespihlerini anlamazsınız*” ayetiyle kâfirlere hitap edildiğini, onların delalet edilen manaları anlamadıklarını ifade ederek ayetteki tespihin delalet tespihi olabileceğini savunmaktadır.

Zahiriyyeden bazıları da canlı cansız bütün varlıkların kâl ile tespih ettiğini ifade etmektedirler.<sup>340</sup> Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Âlûsî ikinci görüşün de caiz olabileceğini belirtmektedir. O, bu bağlamda varit olan hadisleri ve rivayet edilen haberleri araştıran bir kimsenin tespihin kâl ile gerçekleştiğine dair birçok delil göreceğini de bildirmekte hatta kendisi de bu hususta on beşten fazla rivayet nakletmektedir. Âlûsî'nin naklettiği rivayetlerden bazıları şu şekildedir;

- Peygamber Efendimiz'in (sas) avuçlarındaki çakıl taşlarının tespihi işitilmiştir.
- Peygamber'in (sas) parmakları arasından bir mucize olarak çıkan su hakkında Abdullah b. Mes'ûd (ra), “Biz suyun sesini ve tesbih etmesini işitiyorduk” demiştir.
- Peygamber (sas) kurbağaların öldürülmesini nehyetmiş ve “Onun vıraklaması tespihtir” buyurmuştur.
- Peygamber (sas) “Kuşlar sabah olduğu zaman Allah'ı tespih edip o günkü yiyeceklerini Allah'tan isterler” buyurmuştur.
- Peygamber'e (sas) tirit yemeği ikram edilmişti. Hz. Peygamber (sas) “Bu yemek tespih ediyor” buyurdu. Bunun üzerine sahabiler, “Yâ Resûlallah! Onun tespihini anlıyor musun?” diye sordular. Hz. Peygamber (sas), “Evet” buyurdu ve yanındaki birisine kâseyi başka birisine yaklaştırmasını emretti. Kendisine kâse yaklaştırılan kişi de “Evet, Yâ Resûlallah! Tespih ediyor” dedi. Sonra bir kişiye daha yaklaştırılmasını istedi. O kişi de “Evet, Yâ Resûlallah! Tespih ediyor” dedi. Hz. Peygamber (sas), kâsenin geri getirilmesini emredince, kâseyi yaklaştıran kişi, “Yâ Resûlallah! Emir buyurursanız, herkese dinleteyim” dedi. Hz. Peygamber (sas), “Hayır, eğer birinin yanında susarsa, günahından dolayı sustu derler” buyurdu ve kâsenin geri getirilmesini istedi ve kâse geri getirildi.

---

<sup>340</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 8/80.



Âlûsî, rivayetleri zikrettikten sonra benzer rivayetlerin sayılamayacak kadar çok olduğunu ifade etmekte ve bu rivayetlerin tesbihin kâl ile olduğuna delalet ettiğini bildirmektedir. Sûfîler de cansız varlıkların tesbihinin kâl ile gerçekleştiğini savunmaktadırlar. Hatta onlar, manevi terbiye yoluna giren salikin bazı makamlara geldiğinde farklı lügatlarla tesbih eden eşyaları duyabileceğini ifade etmektedirler.<sup>341</sup> Şa‘rânî, şeyhi Havvâs’tan her cansız varlığın kendisine hitap edildiğinde bu hitabı anladığını ve diğer canlılar gibi elem duyduğunu nakletmektedir.<sup>342</sup>

İbn Arabî de tesbihin kâl ile gerçekleştiği görüşünü benimsemektedir. Ayrıca o, bu konuyu daha üst bir düzeye taşımaktadır. Ona göre cemâd (cansız) ve nebât (bitki) diye isimlendirilen her varlık ruh sahibidir ve bu varlıkların ruhları yalnızca keşif ile idrak edilebilmektedir. Keşif sahibi bir kimsenin bu bilgiye vakıf olduğunda artık âlemi canlı ve cansız varlıklar olarak taksim etmesi mümkün değildir. Yani ona göre bu varlıklardan her biri diridir.<sup>343</sup>

İbn Arabî’nin Allah’ın yarattığı her varlığın canlı olduğuna dair delili sadedinde bulunduğumuz İsrâ suresinin 44. ayetidir.<sup>344</sup> Onun bu sonuca ulaşmasında Allah’ın Hay isminin de etkisi vardır. Hay ismi Allah’ın zati isimlerinden olduğu için ondan sadır olan her şey de canlı olmalıdır, bu nedenle âlemin tamamı canlıdır gibi bir fikriyata sahiptir.<sup>345</sup> Tesbihin kavli olarak gerçekleştiğini savunmasının temelinde keşif ile elde ettiği ‘her varlığın canlı olduğu’ bilgisinin yattığını söylememiz mümkündür. Bunun dışında bizzat kendisi de bu tesbih seslerini duyduğunu ifade etmektedir.<sup>346</sup> Bu hususta Abdullah b. Mes‘ûd ve sahabelerin (r.anhüm) suyun tesbih seslerini işittiklerini zikretmiştik. Hasan-ı Basrî (v. 110/728) de bu hususta “Evlerinizde sizinle beraber bulunan varlıkların tesbihleri sizden gizlenmeseydi, evlerinizde ikamet edemezsiniz”<sup>347</sup> demektedir.

Hasan-ı Basrî’nin bu sözü onun da varlıkların tesbihini işittiğini açıkça göstermektedir. Allah, insanların ve cinlerin çoğunu cansız varlıkları, bitkileri ve hayvanları idrak etmekten alıkoymuştur. Onları idrak yetisini sadece bazı kimselere

<sup>341</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, 8/81-82.

<sup>342</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, 8/82.

<sup>343</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 6/57-58 (365.bab); Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, 8/82. Ayrıca bkz. *Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 6/349. (378.bab).

<sup>344</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 6/180. (369.bab)

<sup>345</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 6/58. (365.bab)

<sup>346</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 6/470. (393.bab)

<sup>347</sup> Bursevî, *Rûhu’l-Beyân* 9/345; Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, 8, 82.

lütfetmiştir.<sup>348</sup> Varlıkların tesbihinin işitilmesi kişinin kemali ile alakalı bir durumdur. Allah'ın emir ve yasaklarına uyan, nefsinin tezkiyesiyle meşgul olup belli bir mesafe kat eden bir kimsenin varlıkların tesbihini işitebileceği sûfler tarafından bildirilmiştir.<sup>349</sup>

İbn Arabî de *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de kendisi gibi zatların varlıkların sesini işitme hususunda herhangi bir habere ihtiyaç duymadıklarını, Allah'ın kendilerine varlıkların hamd ile Allah'ı tesbih ettiklerini duyurduğunu açıkça bildirmektedir.<sup>350</sup>

Rüsûm uleması,<sup>351</sup> “*Her şey O’nu hamd ile tesbih eder*”<sup>352</sup> ayetinde tesbihin hal ile gerçekleştiğini, “*Şüphesiz biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar onu yüklenmek istemediler, ondan çekindiler*”<sup>353</sup> ayetinde göklerin, yerin ve dağların çekinip emaneti kabul etmemelerinin hakikaten değil hal ile olduğunu, “*İkisi (gökyüzü ve yeryüzü) de, ‘İsteyerek geldik’ dediler*”<sup>354</sup> ayetinde de göklerin ve yerin “İsteyerek geldik” sözünün kavli olarak değil bilakis hal ile söylendiğini savunmaktadırlar.

İbn Arabî bu görüşlerin hiçbirisini doğru bulmamakta durumun zahiren anlaşıldığı gibi olduğunu ve keşif ehlinin de durumu zahire muvafık bir şekilde idrak ettiğini açıkça bildirmektedir.<sup>355</sup>

İbn Arabî’ye göre bütün varlıkların Allah’ı hamd ile tesbih ettiğini ve bu tesbihin kavli olarak gerçekleştiğini aktardık. Bu varlıkların Allah’ı ne zaman tesbih ettikleri hususuna gelince canlı cansız bütün varlıklar, yaratıldıkları andan itibaren Allah’ı hamd ile tesbih etmektedirler ve var oldukları sürece de Allah’ı hamd ile tesbih edeceklerdir. Müfessirler, Kur’an’ın üslubu sayesinde bu neticeye ulaşmaktadırlar. Allah Teâlâ, evvelâ İsrâ suresinde, mastar asıl olduğu için “*sübâne - سُبَّانَ*” mastarını kullandı. Sonra Hadîd, Haşr ve Saff surelerinde ise yerde ve gökte bulunan varlıkların geçmişte de tesbih ettiğini bildirmek için mazi fiil olan “*sebbeha - سَبَّحَ*” kelimesini kullandı. Daha sonra Cum’a ve Teğâbün surelerinde ise mezkûr

<sup>348</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 6/469. (393.bab)

<sup>349</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 8/82.

<sup>350</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 6/470. (393.bab)

<sup>351</sup> Zahirî ilimleri bilen zahir uleması, dünya uleması. Buna karşılık sûflere batın uleması, ahiret uleması gibi isimler verilmektedir. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 300.

<sup>352</sup> 17/eI-İsrâ 44.

<sup>353</sup> 33/eI-Ahzâb 72.

<sup>354</sup> 41/Fussilet 11.

<sup>355</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 6/73. (366.bab); Ayrıca bkz. *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 6/180-181. (369.Bab).

varlıkların var oldukları sürece gelecekte de Allah'ı tespih edeceklerini bildirmek için muzari fiil olan “yüsebbihu - يُسَبِّحُ” kelimesini kullandı.<sup>356</sup>

Müfessirler, bahsettiğimiz surelerde mazi ve muzari olarak zikredilen fiillerin, tespihin her an gerçekleştiğini ifade etmek için delalet ettikleri zaman kavramından soyutlandığını ve sadece (daimi) tespih anlamı taşıdıklarını belirtmektedirler. Tespih fiilinin farklı şifalar ile zikredilmesinin sebebi ise tespihteki devamlılığa işaret etmek içindir. Varlıkların Allah'ı tespih etmesi herhangi bir vakit ile sınırlanmadan daimi olarak gerçekleşmektedir.<sup>357</sup>

### 4.5.3 Güneşin Işığını Allah'tan Alması

“Güneş de kendi yörüngesinde akıp gitmektedir. Bu, mutlak güç sahibi, hakkıyla bilen Allah'ın takdiri (düzenlemesi)dir.”<sup>358</sup> Allah'ın belirlediği bir nizam dâhilinde güneşin kendi yörüngesinde akıp gitmesi<sup>359</sup> akılları hayrete düşürmektedir. Güneşin her gece Arş'ın altında secde edip<sup>360</sup> dönmesinin hikmeti hakkında bazı kimseler, Arş'tan nur iktisap ederek nurunu yenilemek için döndüğünü söylemektedirler. Güneşin Arş'tan nur iktisap ettiğini birçok kimse açıkça ifade etmektedir.

İbn Arabî ise bu hususta biraz farklı bir görüş benimsemektedir. İbn Arabî, güneşin ışığının güneşin zatından değil bilakis Allah'ın Nur isminin daimi bir tecellisinden kaynaklanmakta olduğunu savunmaktadır. Diğer gezegenler de ışıklarını güneşin ışığından almaktadırlar. Güneş de hakikatte Allah'ın Nur isminin tecellisi ile nur iktisap ettiği için diğer bütün gezegenlerin nuru da dolaylı olarak Allah'ın Nur isminin tecellisi ile meydana gelmektedir.

Yani İbn Arabî'ye göre Allah'ın nurundan başka bir nur yoktur. İbn Arabî bu görüşünde yalnız değildir. Muhakkiklerin ileri gelenlerinden birçoğu da sabit olan ve hareket halinde olan bütün yıldızların ışık hususunda güneşten istifade ettiklerini, güneşin de ışığını Allah'tan aldığını ifade etmektedirler.<sup>361</sup>

<sup>356</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 9/344; Hâzin, *Lübâbu't-Te'vil*, 4/245.

<sup>357</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 9/344.

<sup>358</sup> 36/Yâsîn 38.

<sup>359</sup> “Güneş ve ay bir hesaba göre hareket etmektedir.” 55/er-Rahmân 5.

<sup>360</sup> Buhârî, “Tevhîd”, 22 (No. 7424).

<sup>361</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 12/16.

“Allah, göklerin ve yerin nurudur...”<sup>362</sup> ayeti Kerîmesi de bu durumu ifade etmektedir. Nitekim ayetteki “نور - Nur” kelimesi, aydınlatan, ışık veren anlamlarındaki “مُنُورٌ - münevvir” kelimesi ile tefsir edilmektedir.<sup>363</sup>

Bu durumda ayetin manası “Allah, gökleri ve yeri aydınlatandır.” şeklindedir. İbn Arabî ve diğer muhakkikler de Allah’ın güneş ve diğer gezegenler vasıtasıyla gökleri ve yeri aydınlattığını ifade etmektedirler.

#### 4.5.4 Müheyemûn Melekleri

“Saf bağlayıp duranlara, haykırarak sevk edenlere ve zikri (Allah’ın kelâmını) okuyanlara andolsun ki, sizin ilâhınız gerçekten bir tek ilâhtır.”<sup>364</sup>

Âlûsî, ayeti tefsir ederken zikredilen melekler arasında mertebe farkı olduğuna değinmektedir. Buna göre sonradan zikredilen her melek sınıfı öncesinde zikredilenlerden üstün olmaktadır. Başka bir görüşe göre ise bu durum tam tersi şekildedir. İlk zikredilen melek sınıfı yani saf bağlayıp duran melekler en üstün meleklerdir. Âlûsî, bu melekleri arşın etrafında saf tutan, her daim kulluk makamında kaim olan Hamele-i Arş melekleri olarak açıklamaktadır. Bu melekler kerûbiyyûn melekleri de denilmektedir. Âlûsî’nin ifade ettiği diğer bir tefsire göre saf bağlayıp duran meleklerden maksat, İbn Arabî’nin Müheyemûn dediği meleklerdir.<sup>365</sup>

Muheyemûn kelimesi tutku, coşku, heyecan ve aşk gibi anlamlara gelen “heym” kelimesinden türeyen ismi meful kalıbında bir kelimedir.<sup>366</sup> Allah Teâlâ’ya duydukları derin aşk sebebiyle bu melekler bu isim verilmektedir. Onlar Allah’a son derece yakındırlar. Allah’tan uzaklaştıracak bütün ilgi ve alakalardan münezzehtirler. Hiçbir zaman kibirlenip de Allah’a ibadet etmekten geri durmazlar.<sup>367</sup>

Yüce Allah, melekler Hz. Âdem’e secde etmelerini emrettiğinde, bu melekler bu emrin muhatabı olmadıkları için Hz. Âdem’e secde etmemişlerdir. Bu melekler her dem Allah’ın aşkıyla yandıkları için şuurları yoktur. Secde ile emir olunmamalarının nedeni de şuurlarının olmamasıdır.<sup>368</sup>

<sup>362</sup> 24/en-Nûr 35.

<sup>363</sup> Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 6/166; Sâbûnî, *Safvetu’t-Tefâsîr*, 795.

<sup>364</sup> 37/es-Sâffât 1-4.

<sup>365</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, 12/65.

<sup>366</sup> Cevherî, “heym”, 5/465.

<sup>367</sup> Ni‘metullâh b. Mahmûd en-Nahcuvânî, *el-Fevâtihu’l-Îlâhiyye ve’l-Mefâtihu’l-Ğaybiyye el-Mûdihatu li’l-Kelimi’l-Kur’âniyye ve’l-Hikemi’l-Furkâniyye* (Mısır: Dâru Rikâbî, 1419/1999), 1/428.

<sup>368</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, 12/65.

İbn Arabî'nin ve diğer âlimlerin bildirdiğine göre bu melekler, ne Hz. Âdem'i ne de bir başkasını tanımamaktadırlar. Hatta bu melekler kendi varlıklarından dahi haberdar değillerdir.<sup>369</sup> Onların bildiği, tanıdığı tek varlık Allah'tır. “*Şüphesiz Rabbin katındaki (melek)ler O'na ibadet etmekten büyüklenmezler. O'nu tespih ederler ve yalnız O'na secde ederler*”<sup>370</sup> ayeti Kerîmesi onların amellerini tarif etmektedir.<sup>371</sup> İbn Arabî'ye göre onlar ruhlar âleminde kaldıkları için tam olarak melek sayılmamaktadırlar.<sup>372</sup> “*Bunun üzerine bütün melekler saygı ile eğildiler.*”<sup>373</sup> “*Derken bütün melekler topluca saygı ile eğildiler*”<sup>374</sup> ayetleri de istisnasız bütün meleklerin secde ettiğini açıkça beyan etmektedir.<sup>375</sup>

Bu ayetlere göre onlar melek olsalardı onların da secde etmeleri gerekirdi. Onların secde etmekle emir olunmadıklarını gösteren diğer bir delil “*Allah, 'Ey İblis! Ellerimle yarattığıma saygı ile eğilmekten seni ne alıkoydu? Büyüklük mü tasladın, yoksa üstünlerden mi oldun?' dedi*”<sup>376</sup> ayetidir. Bu ayette Allah'ın, iblise “kibirlendiğin için mi secde etmedin yoksa üstünlerden olduğun için mi?” diye soru sormasından ayette zikredilen üstünlerin secde etmediği anlaşılmaktadır. Âlûsî'nin, ayeti tefsir ederken mananın “kibirlendiğin için mi secde etmedin yoksa secde ile emir olunmayanlardan olduğun için mi?” şeklinde olduğunu beyan etmesi de bu durumu açıklamaktadır.<sup>377</sup>

İbn Arabî ve bazı müfessirler, ayette geçen “من العالين - üstünlerden” kelimesinden muradın muheyyemûn melekleri olduğunu ifade etmektedirler.<sup>378</sup>

Âlûsî'ye göre sadedinde olduğumuz ayetlerde bahsedilen melekler İbn Arabî'nin “muheyyemûn” diye isimlendirdiği melekler olabilir. Bu melekler ilahi aşk ile kendilerinden geçmiş yalnızca Allah'ı tanıyan meleklerdir. Bu melekler Hz.

<sup>369</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 6/4. (361. Bab); Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 4/484, 7/220.

<sup>370</sup> el-A'raf 07/206.

<sup>371</sup> Muhammed Mutevellî eş-Şa'râvî, *Tefsîru'ş-Şa'râvî* (b.y., Metâbiu Ehbâri'l-Yevm, 1997), 8/4554. 20 cilt.

<sup>372</sup> Keşif ehli velilere göre melekler iki kısımdır. Birinci kısım, ruhlar mertebesinden cisimler mertebesine inen meleklerdir. İnsanların kesif cisimleri olduğu gibi bu meleklerin de latif cisimleri vardır. Bu melekler, Âdem'e (as) secde etmekle emir olunmuşlardır. Yerdeki ve gökteki, küçük büyük bütün melekler bu kısımdandır. İkinci kısım, ruhlar âleminde kalarak kesif olsun latif olsun cismani elbiselerden soyunmuşlardır. Bu kısım müheyyemûn melekleridir. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 7/220.

<sup>373</sup> 15/el-Hicr 30.

<sup>374</sup> 38/Sâd 73.

<sup>375</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 6/3-4. (361. Bab).

<sup>376</sup> 38/Sâd 75.

<sup>377</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 12/217.

<sup>378</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 6/3. (361. Bab); Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 4/484, 7,220; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 12/65; Şa'râvî 8/4554.

Âdem'i de tanımamaktadırlar. Dolayısıyla Hz. Âdem'e secde etmekle emir olunmamışlardır.

#### 4.5.5 Besmeledeki 'ب - Bâ' Harfinin Sırları

Âlûsî, bazı müfessirlerin işârî tefsir kapsamında "Besmeledeki 'ب' harfi Allah Teâlâ'ya ulaşmayı, O'nun isimlerine boyun bükerek tutunmayı öğretmek için kesrelenmiştir.<sup>379</sup> Marifet makamına zelil olmadan, boyun bükmeden ulaşılmaz."<sup>380</sup> dediğini naklettikten sonra kendi görüşünü şu ifadeleriyle beyan etmektedir: "Bana göre buradaki sır, 'bâ' harfinin diğer mertebelerin önünde olan ve 'Hakk'ın varlığına' işaret eden 'ا - elif' harfine nisbeten ikinci mertebede olmasıdır. Nasıl ki elif harfi Hakk'ın varlığına işaret ediyorsa 'bâ' harfi de kâinat noktasının izhar ettiği sıfatlara işaret etmektedir."<sup>381</sup> Hatta arif zatlardan Şiblî'ye "Şiblî sen misin?" diye sorulduğunda o bu noktaya işaret etmek için "Ben bâ'nın altındaki noktayım" demiştir.<sup>382</sup> Şiblî'ye ve Âlûsî'ye göre 'bâ' harfinin altındaki nokta kâinatı temsil etmektedir. Kâinat da Allah'ın ilim, kudret ve tekvin gibi vasıflarına delalet etmektedir. İbn Arabî'nin de bu görüşü benimsediğini söylememiz mümkündür. Nitekim o, bu hususta şu beyitleri zikretmektedir:

*"Arif Şiblî için "Bâ" muteberdir.*

*Onun noktasında kalp için bir hatırlatıcı vardır.*

*Yüksek ubûdiyyet sırrı ona karışmıştır.*

*Bu nedenle Hakk'ın -elifin- naibi oldu, ibret alınız!*

*Bismi'den hakikati -yani elif- hazfedilmedi mi?*

*Çünkü "Bâ" onun yerini alır, işte ölçü budur."<sup>383</sup>*

<sup>379</sup> İ'rablardan fetha ve damme harflerin üstünde, kesre ise harflerin altında bulunmaktadır. Kesre altta olduğu için tevazuun ve boyun bükmenin sembolü olarak zikredilmiştir.

<sup>380</sup> Tabi bu durum sadece besmeledeki ب harfine mahsustur, diğer ب harflerinde icra edilmesi mümkün değildir. Âlûsî, *Râhu'l-Meânî*, 1/54.

<sup>381</sup> Ya da Muhammedî hakikate işaretler.

<sup>382</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/292. (5. Bab)

<sup>383</sup> الباء للعارف الشبلي معتبر \* وفي نقيطتها للقلب مدكر  
سر العبودية العليا ما زجها \* لذاك ناب مناب الحق فاعتبروا  
أليس يحذف من بسم حقيقته \* لأنه بدل منه فذا وزر

İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/242. (2. Bab); Alusi, *Râhu'l-Meânî*, 1/54.

#### 4.5.6 Kulların Rab Kelimesiyle Dua Etmesinin Hikmeti

Allah Teâlâ'nın dua hususunda Rab kelimesini tayin etmemesine ve (Rab kelimesi dışındaki) diğer isimleri ile dua etmeyi nefyetmemesine şöyle dursun, bilakis:

*“De ki: ‘(Rabbinizi) ister Allah diye çağırın, ister Rahman diye çağırın. Hangisiyle çağırırsanız çağırın, nihayet en güzel isimler O’nundur.’ Namazında sesini pek yükseltme, çok da kısma. İkisi ortası bir yol tut.”*<sup>384</sup>

*“En güzel isimler Allah’ındır. O’na o güzel isimleriyle dua edin ve O’nun isimleri hakkında gerçeği çarpıtanları bırakın. Onlar yaptıklarının cezasına çarptırılacaklardır”*<sup>385</sup> buyurmasına rağmen kulların dualarına çoğunlukla “Ya Rabbi Ya Rabbi” diye duaya başlamalarında Âlûsî’ye göre bir sır vardır. O, zahiri ilim erbabının bu sırrı açıklama mahiyetinde şöyle dediğini nakletmektedir: “Dua eden kimse, sadece haline uygun ve nefsinin terbiye edici şeyleri talep eder. Bu nedenle bu isimle (Rab ismi) dua etmek daha münasiptir. Hali hazırdaki terbiye ediciye terbiye vasfıyla nida etmek, icabet göğsündeki süte daha yakındır ve merhamet damarını harekete geçirme hususunda daha kuvvetlidir.”

Âlûsî daha sonra bu husustaki görüşünü şu ifadelerle beyan etmektedir: “Bana göre ruhların kulaklarına hoş gelen ilk şey rububiyet vasfıdır. Nitekim *“Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulblerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” demişti. Onlar da, “Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)” demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, “Biz bundan habersizdik” dememeniz içindir”*<sup>386</sup> ayeti Kerîmesi de bunu bildirmektedir. İşte bu yüzden kullar, Allah’a dua ederken Allah’ın kendilerine takrir ettirip söz aldığı ilk isimle nida ederler.”

Âlûsî kendi görüşünü destekler mahiyette olan İbn Arabî’nin şu sözlerini nakletmektedir: “Ne zaman ki Allah, ruh-i külli diye tabir edilen varlığı emsalsiz bir şekilde var edip, zatını görmekten alıkoyunca, ruhlar nereden ve nasıl meydana geldiklerini bilemez bir halde kalakaldılar. Aradıklarının yanlarında olduğunu bilmeksizin, kendilerini meydana getireni aramaya başladılar.

*Bazen kişi matlubuna ulaşmak için yola koyulur,*

<sup>384</sup> 17/el-İsrâ 110.

<sup>385</sup> 7/el-A‘râf 180.

<sup>386</sup> 7/el-A‘râf 172.

*Hâlbuki talep ettiği şey yolcunun kendisindedir.*<sup>387</sup>

*“Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin ona verdiği vesveseyi de biz biliriz. Çünkü biz, ona şah damarından daha yakınız.”*<sup>388</sup>

Rûh-i küllî gayretle aramaya başlayınca Hak Teâlâ ona (ruhun) kendi zatını müşahede ettirdi. Böylece o Allah'ın kendisine verdiği sırlara ve hikmetlere vakıf oldu. Kendisini kapsamlı bir şekilde tanıyıp, sonradan yaratıldığını kesin bir şekilde anladı. Bu marifet (kendini tanıması), azık edinip hayatını devam ettirdiği bir gıda oldu. Bu tecelli anında Hak Teâlâ, ruha “Senin katında benim adım nedir?” diye sorunca ruh “Sen benim Rabbimsin” dedi. Bunun üzerine Allah “Sen terbiye ettiğim kulumsun, ben de senin Rabbinim. Sana isimlerimi ve sıfatlarımı verdim. Sana ilahi sırlarla yardım ediyorum. Yine aynı sırlarla seni terbiye ediyorum. O sırların sende olduğunu anlayıp bilesin. Sana nasıl yardım ettiğimi bilmeni engelledim çünkü bunu bilmeye takatin yetmez.”<sup>389</sup>

Âlûsî, bazı durumlarda İbn Arabî'nin görüşlerine katılmasa da *Rûhu'l-meânî*'nin bazı yerlerinde kendi görüşüne delil olarak İbn Arabî'nin sözlerini aktarmaktadır. Burada da İbn Arabî'nin sözlerini kendi görüşüne delil olarak zikretmektedir.

## 4.6 Luğavi Tefsir İle İlgili Görüşleri

### 4.6.1 “Sırat-ı Müstakîm” Kavramının Tefsiri

Âlûsî müstakim lafzının luğavi tefsirini yaparken “kendisinde hiçbir eğrilik olmayan düz bir yol” ifadesini kullanmaktadır. Sıratı müstakimden muradın ne olduğu hususunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. “Hak yol”, “İslam milleti”, “Kur'an”<sup>390</sup> diyenler olduğu gibi “apaçık yol”<sup>391</sup> manasında olduğu da ifade edilmektedir.

Taberî, te'vil ehli olan bütün ümmetin sıratı müstakim'in “kendisinde hiçbir eğrilik olmayan apaçık bir yol” manasında olduğuna dair icmâ ettiğini bildirmektedir.<sup>392</sup> Şa'râvî'ye göre ise gayeye ulaştıran yol demektir. O, bu yola neden

<sup>387</sup> Beyt, İbrahim b. Mes'ud el-Elbîrî'ye aittir. İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/311. (5. Bab)

<sup>388</sup> 50/Kâf 16.

<sup>389</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/311-312. (5. Bab); Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 1/83-84.

<sup>390</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 1/95.

<sup>391</sup> Ebû Ubeyde Ma'mer b. Musennâ et-Teymî el-Basrî, *Mecâzü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, h. 1381), 24.

<sup>392</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/170.



sırat-ı müstakim denildiğini şu ifadelerle açıklamaktadır: “Çünkü o, gayeye ulaştıran yolların en kısasıdır. İki nokta arasındaki en kısa yol, müstakim (doğru) olan yoldur. Nitekim bir mekâna gitmek istediğinde kendisinde eğrilik olmayan düz yoldan gidersen. Çünkü o yol, dümdüzdür.” İbn Arabî ise “sırat-ı müstakîm”i: “O, cem‘ ve tefrika halinde tevhidin sübutudur” ifadesiyle tefsir etmektedir.<sup>393</sup>

Görüldüğü üzere müfessirlerin çoğu bu kelimeyi lüğavi çerçevede tefsir ederken İbn Arabî daha çok tasavvufî lafızlarla kelimeyi tefsir etmektedir.

#### 4.6.2 “Hicâra” (Taşlar) Kelimesinin Tefsiri

*“Eğer, yapamazsanız -ki hiçbir zaman yapamayacaksınız- o hâlde yakıtı insanlarla taşlar olan ateşten sakının. O ateş kâfirler için hazırlanmıştır.”<sup>394</sup>*

Yüce Allah bu ayet-i Kerîme’de, kâfirlerin Kur’an’ın benzerini ebediyen getiremeyeceklerini bildirdikten sonra bütün insanlığa yakıtı insanlar ve taşlar olan cehennem ateşinden sakınmalarını emretmiştir. Bu ayetten anlaşıldığı üzere cehennem ateşi dünya ateşinden farklıdır. Dünya ateşi odun, kömür vb. ile tutuşturulurken cehennem ateşi insanlar ve taşlar ile tutuşturulmaktadır.<sup>395</sup>

Nitekim hadisi şeriflerde cehennem ateşi ile dünya ateşi arasındaki farklılık şöyle anlatılmaktadır; “Âdemoğlunun tutuşturduğu şu ateşiniz, cehennem ateşinin yetmiş cüzünden bir cüzdür. Çünkü cehennem ateşinin harareti altmış dokuz cüz daha fazla kılınmıştır. Her biri dünya ateşi gibi hararetlidir.”<sup>396</sup> “Sizin şu ateşiniz, cehennem ateşinin yetmiş cüzünden bir cüzdür. Eğer bu ateş su ile iki kere (söndürülmeseydi) yıkanmasaydı ondan faydalanamazdınız. Bu ateş, Aziz ve Celil olan Allah’a kendisini cehenneme geri döndürmemesi için dua eder.”<sup>397</sup>

Müfessirler, ayette geçen ‘الناس - insanlar’ kelimesinden muradın kâfir insanlar olduğu konusunda ittifak etmektedirler. Çünkü kâfir kimselerin ebediyen cehennem ateşinde azap göreceği ayetlerle sabittir.<sup>398</sup>

<sup>393</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 1/315. (5. Bab); Âlûsî, *Râhu’l-Meânî*, 1/95.

<sup>394</sup> 2/el-Bakara 24.

<sup>395</sup> Celaluddin el-Mahallî - Celaluddin es-Suyûtî, *Tefsîru’l-Celâleyn* (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2017), 3.

<sup>396</sup> Müslim, “el-Cennetü ve Sıfetu Neîmihâ ve Ehlihâ”, 30; Tirmizî, “Sıfetu Cehennem”, 7 (2589.hadis).

<sup>397</sup> İbn Mâce, “Zühd”, 38 (No. 4318).

<sup>398</sup> 2/el-Bakara 39; 7/el-A‘râf 36; 9/et-Tevbe 63.

Ayette zikredilen ‘الحجارة - taşlar’ kelimesinin manası hakkında ise âlimler üç farklı görüş beyan etmektedirler. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*'de üç farklı tefsire de yer vermektedir.

Bu görüşler şu şekilde zikredilebilir:

- 1- İbn Abbas ve İbn Mes'ûd'dan (ra) merfu olarak gelen bir rivayete<sup>399</sup> göre taşlardan murad kibrit taşlarıdır. Kibrit taşları, çabuk tutuşan, ateşi şiddetli, bedene temas ettiğinde yapışan taşlardır. Durum böyle olunca ayeti Kerîme, cehennemden korkutmakta ve kişiyi cehenneme sürükleyen her şeyden nefret ettirmektedir.<sup>400</sup> Bu görüş genellikle hadisçiler tarafından desteklenmekte olup rivayet tefsirlerinin çoğunda ‘taşlar - الحجارة’ kelimesi kibrit taşı olarak tefsir edilmektedir.

Suyûtî (v. 911/1505), İbn Abbas'tan gelen rivayet ışığında taşlardan muradın kibrit taşı olduğunu bildirdikten sonra Amr b. Meymûn'un (v. 74/693) da bu görüşte olduğunu, hatta onun bu konuda “Allah Teâlâ, bu taşı gökleri yarattığı gün gökyüzünde yaratmış ve bu taşı kâfirler için hazırlamıştır” dediğini nakletmektedir.<sup>401</sup>

İbn Kesîr de tefsirinde muradın kibrit taşı olduğunu ısrarla vurgulamakta ve bu konuda deliller getirmektedir. İlk olarak cehennem ateşi kibrit ile yakıldığında kibrit taşının sıcaklığının ve alevlerinin daha fazla olması nedeniyle (bu taş ile yapılacak olan) azabın daha şiddetli olacağını delil göstererek ayetten muradın bu taş olduğunu ifade etmektedir. İkinci delili ise selefin, kibrit taşının kâfirlere azap vermek için hazırlandığını açıkça beyan etmeleridir. Son olarak kibrit taşı ile ateşin alevlendirildiğinin müşahede edilmesini delil getirmektedir. Ayrıca İbn Kesîr, bazılarının ayette geçen ‘taşlar - الحجارة’ kelimesini “putlar” diye tefsir ettiklerini, lakin ona göre bu görüşün zayıf olduğunu belirtmektedir.<sup>402</sup>

Taşlardan muradın kibrit taşı olduğunu savunan diğer bir müfessir de Kurtubî'dir. Ona göre kibrit taşının seçilmesinin beş sebebi vardır.

- Hızlı tutuşması

<sup>399</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/381-382; Ebu'l-Fidâ' İmâduddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azim*, thk. Yûsuf Ali Bedîvî - Hasan Semâhî Süveydân (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1434/2013), 1/220; Nisâbüri, *el-Müstedrek*, 2/287 (No. 3034).

<sup>400</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 1/201.

<sup>401</sup> Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 1/78.

<sup>402</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim*, 1/220.

- Kötü kokulu olması
- Dumanının çok olması
- İnsan bedenine sıkıca yapışması
- Isındığı zaman çok sıcak olması

Ayrıca Kurtubî, yaptığı tefsiri “Her eziyet veren cehennemdedir”<sup>403</sup> hadisi ile desteklemektedir.<sup>404</sup> Bu hadis, iki farklı şekilde yorumlanmaktadır. İlk yorum şu şekildedir; İnsanlara dünyada eziyet veren kimseye, Allah da ahirette ateşle azap edecektir. Diğer yorum ise şu şekildedir; İnsanlara dünyada eziyet veren her şey cehennemde kâfirler için azap olarak hazırlanacaktır. İşte bu ikinci yoruma göre kibrit taşı dünyada insanlara eziyet verdiği için cehennemde de kâfirlere azap olarak bulunması gayet normaldir.<sup>405</sup>

- 2- Bir görüşe göre de taşlardan murad yontma suretiyle yapılan taştan putlardır. Bu putların kendilerine tapanlarla beraber cehennemde bulunması putperestlerin üzüntüsünü arttırmak içindir. Çünkü onlar bu putlara olan ibadetleri sayesinde kurtulacaklarını ümit etmekteydiler. Ateş ile cismani azaba duçar olan müşrikler, taptıkları putların onlarla beraber cehennemde bulunması sebebiyle ruhen de azap çekmektedirler. “*Hiç şüphesiz siz ve Allah’tan başka kulluk ettikleriniz cehennem odunusunuz*”<sup>406</sup> ayeti Kerîmesi de bu görüşü destekler mahiyettedir.<sup>407</sup> Bu görüş Tefâtânî’ye (v. 792/1390) göre ilk görüşten daha sahihtir. Fahreddin-i Razi de ayetteki ‘taşlar - الحجارة’ kelimesinden muradın insanların dünyada iken Allah’a ortak koştukları putlar olduğunu söylemektedir. Razi’nin en önemli delili, “*Hiç şüphesiz siz ve Allah’tan başka kulluk ettikleriniz cehennem odunusunuz*”<sup>408</sup> ayetidir. Bu ayet, sadedinde bulunduğumuz ayetin tefsiri mahiyetindedir. Çünkü ‘cehennem odunusunuz’ kelimesi, ‘yakıt’ kelimesini açıklarken, ‘insanlar ve taşların’ ne olduğunu ‘siz ve Allah’tan başka kulluk ettikleriniz’ kelimeleri açıklamaktadır. Bu da bize taşlardan muradın putlar olduğunu açıkça

<sup>403</sup> Ebu’l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *el-Câmiu’s-Sağîr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1433/2012), 395 (No. 6344).

<sup>404</sup> İbn Kesîr, bu hadisin mahfuz ve maruf olmadığını belirtmektedir. *Tefsirü’l-Kur’âni’l-Azîm*, 1/221.

<sup>405</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, 1/164.

<sup>406</sup> 21/el-Enbiyâ 98.

<sup>407</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, 1/201.

<sup>408</sup> 21/el-Enbiyâ 98.

göstermektedir. Fahreddin-i Razi, taşlardan muradın kibrit taşı olduğuna dair gelen rivayeti nakletse de ona göre bu görüş zayıftır.<sup>409</sup>

Zemahşerî de buradaki taşlardan muradın putlar olduğunu söyledikten sonra taşlardan muradın kibrit taşı olduğunu söylemenin ise delilsiz bir şekilde tahsis olduğunu ve yapılan bu tevilin vakiya uygun ve sahih bir manadan yüz çevirmek olduğunu belirterek bu görüşü zayıf bulmaktadır.<sup>410</sup>

- 3- Diğer bir görüşe göre ise taşlardan murad altın ve gümüş gibi kıymetli madenlerdir. Nitekim altın ve gümüş lügatta taş olarak isimlendirilmektedir.<sup>411</sup> Ayet tefsir edilirken özellikle bu iki taşın seçilmesinin sebebi her asırda bu iki madene haddinden fazla değer verilmesidir. İnsanlar neredeyse altına ve gümüşe tapar hale gelmişlerdir. Dolayısıyla bu görüş ile ikinci görüşün aynı mantık çerçevesinde yorumlandığı söylenebilir. Ancak bu görüş ilk iki görüşten daha zayıftır.

Muhaddislere göre bu üç tefsirden en doğrusu ilk zikredilen tefsirdir. Zemahşerî ve İbn Arabî'ye göre ise en doğrusu ikinci zikredilen tefsirdir. Ayette sadece insanların ve taşların zikredilmesi, bu iki varlığın dışında başka varlıkların cehenneme girmeyeceği anlamına gelmez. Çünkü başka ayetlerde şeytanların ve cinlerin de cehenneme gireceği bildirilmektedir.<sup>412</sup>

İbn Arabî de bu duruma işaret ederek “Onlar (şeytanlar ve cinler) cehennemin alevi, bunlar (insanlar ve taşlar) ise közüdür” demektedir.<sup>413</sup>

## 4.7 Lugat İle İlgili Görüşleri

### 4.7.1 “Kur’an” Kavramının “Furkan” Lafzından Kapsamlı Olması

#### 4.7.1.1 “Kur’an”ın Sözlük Anlamı

“Kur’an”, sözlükte indirmek,<sup>414</sup> okumak, bir araya toplamak anlamlarına gelmektedir.<sup>415</sup> Yüce kitabımız Kur’an-ı Kerîm de okunduğu için Kur’an diye

<sup>409</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1/353.

<sup>410</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/108-109.

<sup>411</sup> Muhammed el-Lahhâm, Muhammed Said, Zuheyr Alvan, *el-Kâmûs*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1429/2008), 157.

<sup>412</sup> 11/Hûd 119; 38/Sâd 85.

<sup>413</sup> Âlûsî, *Râhu'l-Meânî*, 1/201.

<sup>414</sup> Ebu't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Feyrûzâbâdî, “Kur’an”, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, thk. Ebu'l-Vefâ Nasr el-Hûrînî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007), 1/92.

isimlendirilmiştir.<sup>416</sup> Ebû Ubeyde'ye göre Kur'an-ı Kerîm, sureleri bir araya getirdiği için İbnü'l-Esîr'e göre ise kıssaları, emir ve yasakları, vaat ve vaîdleri (tehditleri), ayet ve sureleri bir araya getirip topladığı için Kur'an diye isimlendirilmiştir.<sup>417</sup>

Bazı âlimlere göre Allah'ın diğer kitapları arasından sadece Peygamber Efendimize (sas) indirilen kitabın Kur'an diye isimlendirilmesinin sebebi, bu yüce kitabın diğer kitapların meyvelerini hatta diğer bütün ilimlerin meyvelerini toplamasıdır. Nitekim "...*Fakat kendinden öncekileri tasdik eden, her şeyi ayrı ayrı açıklayan...*",<sup>418</sup> "...*Sana bu kitabı; her şey için bir açıklama, doğru yolu gösteren bir rehber, bir rahmet ve müslümanlar için bir müjde olarak indirdik*"<sup>419</sup> ayetleri de bu duruma işaret etmektedir.<sup>420</sup>

"Kur'an" kelimesi bazen namaz için de kullanılmaktadır. Namazın içinde Kur'an kıraati yapıldığı için 'bir şeyi cüzüyle isimlendirme' kabilinden namaza Kur'an denilmektedir.<sup>421</sup>

#### 4.7.1.2 "Kur'an"ın Terim Anlamı

"Kur'an", Allah tarafından Cebrâîl vasıtasıyla mahiyeti bilinmeyen bir şekilde son peygamber Hz. Muhammed'e (sas) indirilen, mushaflarda yazılan tevatürle nakledilen, Fâtiha sûresiyle başlayıp Nâs sûresiyle biten, başkalarının benzerini getirmekten aciz kaldığı Arapça muciz bir kelâmdır.<sup>422</sup>

---

<sup>415</sup> Cevherî, "Kr'e", 1/93; Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem, "Kara'e", *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994), 1/129.

<sup>416</sup> Râğıb, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, s. 788.

<sup>417</sup> Cevherî, "Kara'e", 1/93; İbn Manzûr, "Kr'e" 1/129.

<sup>418</sup> 12/Yûsuf 111.

<sup>419</sup> 16/en-Nahl 89.

<sup>420</sup> Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğıb el-İsfahânî, "Kur'an", *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Halil Aytânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1431/2010), 400.

<sup>421</sup> İbn Manzûr, "Kara'e", 1/129.

<sup>422</sup> Abdulhamit Birışık, "Kur'an (Tarifi ve İsimleri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/383.

#### 4.7.1.3 “Furkan”ın Sözlük Anlamı

“Furkan”, hak ile batılı ayıran demektir. Hakkı batıldan, helali haramdan ayırdığı için yüce kitabımızın bir adı da Furkan’dır.<sup>423</sup> Kur’an’a, Furkan denildiği gibi<sup>424</sup> Tevrat’a da Furkan denilebilmektedir.<sup>425</sup>

“Furkan” kelimesi aynı zamanda yardım,<sup>426</sup> hüccet, sabah, seher, çocuk ve denizin yarılması gibi anlamlara da gelmektedir.<sup>427</sup>

#### 4.7.1.4 “Kur’an” ile “Furkan” Arasındaki Fark

“Kur’an”, surelerin birbirlerine bitişerek bir araya toplanmasını ifade eder. Furkan ise hakkı batıldan, mümini kâfirden ayırmayı ifade etmektedir.<sup>428</sup>

Âlûsî, âlimlerin genellikle ‘Kur’an’ lafzı ile hakikatlerin tamamını toplayan icmalî ledünnî ilmi, ‘Furkan’ lafzı ile de hak ile batılı ayıran tafsilî ilmi kastettiklerini ifade etmektedir. Daha sonra İbn Arabî’nin bu ıstılahı destekler nitelikteki şu sözlerini nakletmektedir: “Kur’an, Furkan’ı kapsar, ama Furkan, Kur’an’ı kapsamaz. Çünkü mertebelerin ve o mertebelere ulaştıracak isimlerin tafsilatı kitabın tamamı içerisinde mevcuttur lakin kitabın tamamı tafsilatlar içerisinde mevcut değildir. Bu nedenle (Furkan diğer peygamberlere verilse de) Kur’an sadece Hz. Muhammed’e (sas) verilmiştir.”<sup>429</sup>

<sup>423</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd el-Ezdî el-Basrî, “Furkan”, *Cemheretu’l-Luga* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1431/2010), 2/400; Cevherî, “Fark” 4/303; İbn Manzûr, “Fark”, 10/302-303; Fîrûzâbâdî, “Furkan”, 3/318.

<sup>424</sup> “Âlemlere bir uyarıcı olsun diye kuluna Furkân’ı (Kur’ân’ı) indiren Allah’ın şanı yücedir.” 25/el-Furkân 1.

<sup>425</sup> Râğîb, *Müfredât: Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, s. 741. “Andolsun, biz Mûsâ ile Hârûn’a, Allah’a karşı gelmekten sakınanlar için o Furkân’ı (Tevrat’ı) bir ışık ve öğüt olarak verdik.” 21/el-Enbiyâ 48.

<sup>426</sup> “و ما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان” “Eğer Allah’a; hak ile batılın birbirinden ayrıldığı gün, (yani) iki ordunun (Bedir’de) karşılaştığı gün kulumuza indirdiklerimize inandıysanız...” (8/el-Enfâl 41) ayetinde “furkan” kelimesinin yardım manasında olduğu, Allah’ın Bedir gününde müminlere yardım ederek hak ile batılın arasını ayırdığı ifade edilmektedir. İbn Manzûr, “Fark”, 10/302.

<sup>427</sup> İbn Manzûr, “Fark”, 10/302; Fîrûzâbâdî, “Furkan”, 3/318.

<sup>428</sup> Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Furûku’l-Luğaviyye*, thk. Muhammed Basil Uyûnu’s-Sûd (Lübnan: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1436/2015), 71.

<sup>429</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, 1/10-11.

#### 4.7.2 Endâd Kelimesinin Anlamı

“Zayıf ve güçsüz görülenler, büyüklük taslayanlara, “Hayır, bizi hidayetten saptıran gece ve gündüz kurduğunuz tuzaklardır. Çünkü siz bize Allah’ı inkâr etmemizi ve O’na eşler koşmamızı emrediyordunuz” derler...”<sup>430</sup>

Bu ayette geçen “eşler - انداد” kelimesi نَدّ kelimesinin çoğuludur. نَدّ kelimesi, benzer, denk ve eşit gibi anlamlara gelmektedir.<sup>431</sup> نَدّ ve مِثْل kelimelerinin eş anlamlı kelimeler olduğunu söyleyenler olduğu gibi aralarında umumiyet ve hususiyet açısından fark olduğunu söyleyenler de vardır. İki kelime arasında fark olduğunu savunan âlimler, نَدّ kelimesinin bir şeye sadece özünde ortak olan kimseler için, مِثْل kelimesinin ise bir şeye herhangi bir hususta ortak olan kimseler için kullanıldığını ifade etmektedirler. Bu durumda نَدّ kelimesi مِثْل kelimesinden daha hususi bir anlam ifade etmektedir.<sup>432</sup>

*Lisânu’l-Arab* adlı eserde geçen tarife göre ise نَدّ kelimesi, bir şeyin işlerinde ve durumlarında kendisine zıt ve muhalif olan misli anlamına gelmektedir. Aynı eserde نَدّ kelimesi bu anlamı taşıdığında Allah’a ortak koşulan putların kastedildiği ifade edilmekte ve Kur’an’dan delil getirilmektedir.<sup>433</sup>

انداد kelimesi Kur’an’da altı yerde zikredilmekte ve her zikredildiği yerde - haşa- Allah’a ortak koşulan varlıklar kastedilmektedir.<sup>434</sup> Âlûsî, نَدّ kelimesinin yaygın olarak, belli bir hususta değil bilakis mutlak olarak ortaklık iddia eden kimseler için kullanıldığını lakin İbn Arabî’nin ayeti bu anlamdan farklı bir mana ile tefsir ettiğini bildirmektedir.

Âlûsî, İbn Arabî’nin *Îcâzu’l-Beyân fi’t-Tercüme ani’l-Kur’an* adlı tefsirinde onun nurlu ve şerefli hattını bizzat gördüğünü anlatmakta ve İbn Arabî’ye göre نَدّ kelimesinin sadece ilahlık iddiasında bulunan kimseler - Firavun ve benzerleri - için kullanıldığını bildirmektedir. İbn Arabî bu görüşü benimsemesinin sebebini, aynı

<sup>430</sup> 34/Sebe’ 33.

<sup>431</sup> Cevherî, “ndd” 2/160.

<sup>432</sup> Ebu’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, thk. Abdulmün‘im Halil İbrahim - Kerîm Seyyid Muhammed Mahmud (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1433/2012), 9/121; İsfahânî, *el-Müfredât*, 489.

<sup>433</sup> İbn Manzûr, “ndd” 3/420.

<sup>434</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâkî, “endâd”, *el-Mu‘cemü’l-Müfrehes li-Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Beyrut: Müessesetü Menâhilil-İrfân, ts.), 690.

zamanda kaçmak anlamına gelen نَدَّ kelimesini kullanarak, “çünkü onlar Allah’a kulluktan kaçtılar” diyerek açıklamaktadır.<sup>435</sup>

Âlûsî’nin yaptığı beyanlar doğrultusunda İbn Arabî’nin نَدَّ ve مَثَلٌ kelimeleri arasında fark olduğunu savunan lügat âlimleri ile aynı fikirde olduğu anlaşılmaktadır. İbn Arabî’ye göre de نَدَّ kelimesi hususi bir mana taşımaktadır.

## 4.8 Nahiv İle İlgili Görüşleri

### 4.8.1 Lafzatullah’ın Aslî Alem (Özel İsim) Olması

Âlûsî’ye göre lafzatullah (“Allah” kavramı) hakkındaki en doğru görüş, aslî ‘alem olmasıdır. Çünkü aslî ‘alemin hali diğer alem isimlerin hallerinden daha kuvvetli ve daha şereflidir.<sup>436</sup> Âlûsî bu görüşün dışına çıkılmasının doğru olmadığını şu ifadelerle belirtmektedir: “En mukaddes isim hakkında en şerefli olandan dönmek, benim cevaz verdiğim şeylerden değildir. Bu konuda tercih ettiğim görüş; ismi âzamanın diğer güzel vasıfları toplayan zat için vaz’ edilmiş olmasıdır.<sup>437</sup> Nakşibendi büyüklerimizin -Allah Teâlâ bizi onların bereketiyle gayemize ulaştırırsın-<sup>438</sup> kelimeleri de bu görüşe işaret etmektedir: ‘Bütün arzularımız vukûf-i kalbîdedir (bu makama erersek arzularımıza ulaşırız).’ Vukuf-i kalbi, zikreden kimsenin en mukaddes ismi her tekrarladığında misli olmayan bir zatı kalbinde mülâhaza etmesidir.” Âlûsî, İbn Arabî’nin de bu görüşte olduğunu ve bu hususu kitaplarının birçok yerinde tahkik ettiğini bildirmektedir.<sup>439</sup>

### 4.8.2 Besmeledeki ‘Bâ’nin Tealluku

Âlûsî, İbn Arabî’nin besmelenin başındaki harfi cer olan ‘ب’ “bâ” harfini gizli bir mübtedanın haberi kıldığını, gizli mübtedayı da “âlemin başlangıcı ve zuhuru” manasına gelen (إبتداء العالم و ظهوره) olarak takdir ettiğini ifade etmektedir.<sup>440</sup>

<sup>435</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, 11/320.

<sup>436</sup> Râğıb, *Müfredât: Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, s.81-82.

<sup>437</sup> Bu konudaki derli toplu bir izah için bkz. Mehmet Yolcu, “Arapça Gramerinin Doğuşuna Etki Eden Faktörler” *Akademik Araştırmalar Dergisi*. 37, 143-172 (2008).

<sup>438</sup> Âlûsî, Tasavvuf büyüklerinden bahsettiğinde burada zikrettiğimiz dua gibi dualar etmektedir. Aynı durum Şeyh-i Ekber diye bahsettiği İbn Arabî için de geçerlidir. Ondandır her bahsettiğinde “Allah, sırrını mukaddes kılsın” anlamında “Kaddesellâhu sırrahu veya Kuddise sırruhu” diye dua etmektedir.

<sup>439</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, 1/61.

<sup>440</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 1/291. (5. Bab)



İbn Arabî, bismelenin başına gizli bir mübteda takdir etse de bismelenin başındaki ‘bâ’ harfi cerini sonrasında gelen ‘الحمد’ lafzına müteallık etmektedir. Çünkü ona göre Allah’a sadece kendi isimleri ile hamd edilebilir. Âlûsî bu tealluk işleminin işari tefsir kapsamında olduğunu, zahire bakılamayabileceğini ve kaidelere bağlı kalmanın şart olmadığını ifade ettikten sonra İbn Arabî’ye yöneltilen itirazların insafa uymayacağını belirterek İbn Arabî’yi savunmaktadır.<sup>441</sup>

İbn Arabî’ye göre ‘bâ’ harfinin gizli bir mübtedanın haberi olduğunu, buna rağmen onun ‘bâ’ harf-i cerrini sonrasında ‘الحمد’ lafzına müteallık ettiğini belirttik. Âlûsî’nin İbn Arabî’yi savunma niteliğindeki açıklamalarından da anlaşılacağı üzere normalde nahiv kurallarına göre bu şekilde bir tealluk uygun değildir. Her cer ve mecrur, mecazi olarak zarf hükmündedir.<sup>442</sup>

Zarflar da haber<sup>443</sup> olarak vaki olduklarında Basralı âlimlere göre mukadder bir fiile, Kûfeli âlimlere göre mukadder bir ismi faile müteallık olmaktadır.<sup>444</sup> Görüldüğü gibi nahiv kurallarına göre ‘bâ’ harfinin İbn Arabî’nin dediği gibi haber olarak vaki olduğunda mukadder bir amile (fiil, ismi fail gibi) müteallık olması gerekmektedir. Bununla beraber o, Allah’ın yalnızca kendi isimleri ile hamd edilebileceği hususuna işaret etmek için kurallara uygun olmayan bir şekilde tealluk işlemini gerçekleştirmektedir. Âlûsî de işârî tefsirlerde bu ve benzeri durumların caiz olduğunu ifade etmektedir.<sup>445</sup>

### 4.8.3 Besmeledeki Hemzenin Hazf Edilmesi

Âlûsî hemzenin hazfedilmesi konusunda şunları aktarır: “Her kelimedede asıl olan vakıf ve ibtida halinde telaffuzuna itibar edilerek resmedilmesidir. Buna rağmen besmeledeki “بسم” lafzında hemze-i vasl çok kullanıldığı için telaffuzda hazfedilmesine bakılarak hatta da yazılmamıştır. Bir görüşe göre ise sakin “sin” (س) ile kelimeye başlanılmayacağı için hemze dâhil olmuş, onun yerine “bâ” harfi geçince de hatta (yazıda) hemze düşmüştür. Bu durum, “اقرأ باسم ربك” ayetinden<sup>446</sup>

<sup>441</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 1/52.

<sup>442</sup> Yunus el-Erkatîni, *ez-Zurûf ve't-Terkîb* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hâşimiyye, 2017), 14.

<sup>443</sup> Zarflar, sıfat, hâl ve mevzulün sırası olarak vaki olduğunda da aynı durum söz konusudur. Erkatîni, *ez-Zurûf ve't-Terkîb*, 12.

<sup>444</sup> Erkatîni, *ez-Zurûf ve't-Terkîb*, 12.

<sup>445</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 1/52.

<sup>446</sup> 96/el-Alak 1.

farklıdır.<sup>447</sup> Ayette “bâ” harfi hemzenin yerine geçmemiştir. Çünkü mana bozulmadan “bâ” harfinin hazfedilmesi mümkündür.”<sup>448</sup>

Bu görüşten anlaşıldığı üzere ayette hemzenin düşmesini engelleyen sadece “bâ” harfinin hazfedilme imkaniyetidir. Bu Demâmînî’nin (v. 827/1424) zikrettiği görüşe muhaliftir. Çünkü ona göre hemzenin hazfedilmesi için iki şart vardır. Birinci şart, müteallakının zikredilmemesi, ikinci şart ise “اسم - isim” lafzının Lafza-i Celal’e izafe edilmesidir. Burada her iki şartta yerine gelmediği için hemze hazfedilmemiştir. Âlûsî besmeledeki hemzenin hazfedilmesi konusunda başka bir tartışmadan daha bahsetmektedir. O da hemzenin hazfedilmesi için besmelenin tamamlanmasının şart olup olmadığıdır. *Teshil* kitabından anlaşılan tamamlanmasının şart olmasıdır.<sup>449</sup> Yani besmelenin tamamı değil de bir kısmı yazıldığında hemze düşürülmeden yazılmaktadır. Diğer bir görüşe göre ise besmelede hazf söz konusu değildir. “bâ” harfi “اسم” kelimesinin lügatlarından olan “سُم” veya “سِيم” üzerine dâhil olmuştur. Sonra sin, iki kesrenin toplanmasından veya kesreden dammeye intikalden kaçınmak için sakin bırakılmıştır.

Âlûsî bu görüşün tuhaf olmakla beraber uzak bir görüş olduğunu belirtmektedir. Âlûsî, yukarıda zikrettiğimiz görüşleri aktardıktan sonra şu ifadelerle kendi görüşünü belirtmektedir: “Bana göre ise bu resm-i Osmânî’dir. Buradaki sır resim erbabının (zahir ulemasının) bilebileceği şeylerden değildir. Onların illetlerinin çoğu genel (kıyası) değildir.”

Âlûsî kendi görüşünü zikrettikten sonra İbn Arabî’nin görüşünü tercih ettiğini belirterek şunları aktarır: “Burada söylenecek en güzel görüş şudur; “بِسْمِ” lafzındaki hemzenin hazfedilme sebebi hissedilen tadılan bir sırrı göstermek (açığa çıkarmak) içindir. Zaten İbn Arabî de *Fütûhâtü’l-Mekkiyye*’de üzerine başka söz söylemeye mahal bırakmayacak şekilde açıklamıştır.<sup>450</sup> Ancak ben onun açıklamalarını tam olarak anlayamadım. Anlama yakın olan (benim anladığım kadarıyla) hemze sadece (geçtiği üzere sıfatlara ya da hakikati Muhammedi’ye işaret eden) “bâ”nın “sîn”e olan bitişikliğinin tam bir şekilde olması ve feyzin daha kuvvetli bir şekilde telakki edilebilmesi için hatta hazfedilmiştir.”<sup>451</sup>

<sup>447</sup> “Bu ayette neden hazfedilmemiştir?” şeklinde gelmesi muhtemel bir soruya Mûsânnif tarafından verilen bir cevap niteliğindedir.

<sup>448</sup> اقرا اسم ربك denilebilir.

<sup>449</sup> Yani sadece “bismillah” yazılsa hemze hazfedilmez.

<sup>450</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 1/292-293. (2. Bab)

<sup>451</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, 1/57.

Görüldüğü üzere Âlûsî, İbn Arabî'nin bu husustaki sözlerini tam bir şekilde anlayamadığını ifade etmektedir. Bu durumun bazen İbn Arabî'nin çok fazla sembolik ifadeler kullanmasından bazen de lafızlar açık olsa da anlattığı olguların, akılların ulaşamayacağı şeyler olmasından kaynaklandığı kanaatindeyiz. Nitekim Âlûsî'nin, İbn Arabî'den nakil yaptığı birkaç yerde onun anlattıkları hakkında "Bizim akıllarımız bunu anlamaya ermez" dediğine şahit olduk.<sup>452</sup>

Bu konuda netice olarak, İbn Arabî'nin zahiren nahiv kurallarından öte (Âlûsî'nin dahi tam anlayamadığı) manevi bir durumdan dolayı hemzenin hafzedildiği görüşünü benimsediğini söylememiz mümkündür.

## 4.9 Astronomi İle İlgili Görüşleri

### 4.9.1 Göklerin Sakin Olması

*"Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde selim akıl sahipleri için elbette ibretler vardır."*<sup>453</sup>

Âlûsî, bu ayeti tefsir ederken Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi'ye göre yeryüzünün sakin, göklerin ise hareket halinde olduğunu bildirmektedir.<sup>454</sup>

Bu görüş (göklerin hareket etmesi), Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunun görüşüne muhalif olup filozofların insanlar arasında yaygınlık kazanan görüşlerindedir. Cumhura göre ise gökler sakindir ve yıldızlar Allah'ın takdiriyle kendileri hareket etmektedirler. Bazı konularda cumhurdan farklı görüşlere sahip olan İbn Arabî, bu hususta cumhurla aynı görüştedir.<sup>455</sup> Ona göre Allah, gökleri sakin kılmış ve orada yüzen yıldızlar yaratmıştır.<sup>456</sup>

İbn Arabî, ilm-i hey'et (astronomi) ashabının felekler için aklen mümkün bir tertip kıldıklarını ifade etmektedir. Astronomların belirlediği tertibe göre feleklerdeki yıldızlar bir cismin üzerindeki benekler gibidirler. Astronomların böyle bir görüşü benimsemelerinin sebebi ise yıldızların hareketlerindeki ölçüdür. Onların bu görüşünden, hareket edenin yıldızlar değil yaptıkları teşbihe göre cisim konumunda

<sup>452</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 4/137.

<sup>453</sup> 3/Âl-i İmrân 190.

<sup>454</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 2/366.

<sup>455</sup> Yûnus sûresinin 6. ayetinin tefsirinde de birçok muhaddise göre gökyüzünün sakin olduğu, Allah'ın izniyle güneşin kendi başına hareket ettiği, İbn Arabî'nin de bu görüşte olduğu ifade edilmektedir. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 6/69.

<sup>456</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 6/222. (371.Bab)

olan felekler yani gökler olduğu anlaşılmaktadır. Cumhura göre yıldızların Allah'ın takdiriyle kendi başlarına hareket ettiklerini belirtmiştik. Astronomların bu görüşüne göre ise yıldızların hareketi ancak bağlı buldukları feleklerin hareketi vasıtasıyla gerçekleşmektedir.

İbn Arabî, “Şayet Allah, onların dediği gibi yapsaydı yıldızların seyri hep aynı şekilde olurdu.” sözüyle kendisine göre mevcut düzenin onların belirlediği tertipten farklı olduğunu<sup>457</sup> ama aynı zamanda onların belirledikleri bu tertip sayesinde güneş tutulması ve ay tutulması gibi hususlarda isabetli görüşlere sahip olduklarını belirtmektedir. İbn Arabî, yerlerin ve göklerin mevcut düzeni hakkında sahip olduğu bilgiyi diğer birçok konuda olduğu gibi müşahede ve keşif yoluyla elde ettiğini de ifade etmektedir.<sup>458</sup>

#### 4.9.2 Yerlerin ve Göklerin Şekilleri

Âlûsî, yukarıda naklettiğimiz ayetin tefsirinde İbn Arabî'nin başka bir görüşünü daha zikretmektedir. Bu görüş, yedi kat yerin ve yedi kat göğün yaratılışı hakkındadır. İbn Arabî'ye göre yedi kat semanın üstünde yedinci göğü kuşatan ve kendisinde yıldızlar bulunan felek-i mükevkeb (sabit yıldızlar feleği)<sup>459</sup> vardır.<sup>460</sup> Felek-i mükevkeb de kendisinde hiçbir yıldız bulunmayan atlas feleğinin tam ortasındadır. Allah, bu felekleri var ettikten sonra yedi kat yeri her biri diğerinden daha küçük olacak şekilde yaratmıştır. Her katın diğerinden daha küçük olmasının sebebi ise her katın üzerinde gök kubbe olması içindir. Daha sonra Allah, duman halindeki göğü yedi kat olarak yaratmış ve her bir göğü uç kısımları arzın üzerine gelecek şekilde yarım küre olarak tayin etmiştir.<sup>461</sup> Yer küreyi de gökler üzerinde dursun diye tıpkı bir halı gibi yaymıştır.<sup>462</sup>

Allah, gökleri yarım küre şeklinde yarattıktan sonra her göğe gezegenleri yerleştirmiştir. Birinci kat semada yani dünya semasında Kamer (Ay), ikinci kat semada Utarit (Merkür), üçüncü kat semada Zühre (Venüs), dördüncü kat semada

<sup>457</sup> İbn Arabî'nin bu ifadesinden yıldızların hareketlerinin her zaman aynı olmadığı anlaşılmaktadır.

<sup>458</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 6/222. (371.Bab)

<sup>459</sup> Menziller feleği diye de anılan bu felek, burçların kendilerine göre belirlendiği felektir. İbn Arabî'nin çizdiği şemaya göre bu felekte 28 sabit yıldız bulunmaktadır.

<sup>460</sup> İbn Arabî'ye göre gökler yarım küre şeklinde olsa da menziller feleği tam daire şeklindedir.

<sup>461</sup> Bazı rivayetlerin zahirinden de göklerin yarım küre şeklinde olduğu ve her bir göğün yedi kat yer üzerinde kubbe gibi olduğu anlaşılmaktadır. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 12/25.

<sup>462</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 2/366-367.

Şems (Güneş), beşinci kat semada Merih (Mars), altıncı kat semada Müşteri (Jüpiter), yedinci kat semada Zühal (Satürn) bulunmaktadır.<sup>463</sup>

İbn Arabî'nin yer küreyi haliya benzetmesinden hareketle ona göre yeryüzünün yuvarlak değil bilakis düz olduğu anlaşılmaktadır.<sup>464</sup> İbn Arabî'nin *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* kitabında yerler ve gökler hakkındaki çizimi incelendiğinde bu durum çok daha açık bir şekilde görülmektedir. Âlûsî, bu konuda İbn Arabî'ye katılmamakta ve kalbinin yeryüzünün küre olması görüşüne meylettğini bildirmektedir.<sup>465</sup>

Âlûsî'nin kendi görüşünü beyan ederken kullandığı üslup, takdire şayandır. O, “Allah, gerçeği söylemekten çekinmez”<sup>466</sup> ayetini iktibas ederek (ve örnek alarak), doğru olduğuna inandığı görüşünü ifade etmektedir. İbn Arabî'nin görüşünün ise müşahede yoluyla elde edildiğini ve bu yol ile elde edilen malumatın, cumhur ulemanın görüşlerine muvafık veya muhalif olabileceğini de ekleyerek kendisini (ve kendi görüşünü) ön plana çıkarmadan ölçünün ulemanın ekseriyeti olduğunu bildirmektedir.<sup>467</sup>

---

<sup>463</sup> İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 6/252-253.

<sup>464</sup> Ayrıca İbn Arabî, yerkürenin altında su, suyun altında hava, havanın altında da karanlık olduğunu iddia etmektedir. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 12/26.

<sup>465</sup> Âlûsî, yeryüzünün küre olduğunu savunarak İbn Arabî'nin yeryüzünün düz olduğu görüşüne katılmamaktadır. Âlûsî, yeryüzünün şekli hususunda İbn Arabî'ye katılmadığı gibi göklerin şekli hususunda da ona katılmamaktadır. Nitekim İbn Arabî, göklerin yarım küre olduğunu savunurken, Âlûsî göklerin tam daire şeklinde olduğu düşüncesini benimsemektedir. Seleften bazı kimseler de göklerin daire şeklinde olduğunu savunmaktadırlar. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 12/25.

<sup>466</sup> 33/eI-Ahzâb 53.

<sup>467</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 2/367.



## SONUÇ

Tefsir ilmi, Kur'an-ı Kerîm ayetlerinin manalarını beyan etmesi hasebiyle onun ihtiva ettiği ilimler kadar genişlik arz etmektedir. Kur'an bütün İslâmî ilimlerin kaynağı olduğu için tefsir ilmi dolaylı olarak bütün bu ilimleri kapsamaktadır. Tefsir ilmi Kur'an'ın bünyesinde barındırdığı biyolojiden fiziğe, jeolojiden astronomiye kadar diğer bütün bilimleri de kapsamaktadır.

Âlûsî'nin *Rûhu'l-Meânî* adlı tefsiri oldukça hacimli bir eserdir. Âlûsî'nin bu eserinde İbn Arabî'den ve onun görüşlerinden bahsettiği bölümler kitabın hacmine nispeten çok cüzi bir kısmı kapsamaktadır. Buna rağmen Âlûsî'nin sadece bir âlimden aktardığı görüşler dahi birçok farklı ilimleri ihtiva etmektedir. Çalışmamızda da zikrettiğimiz üzere İbn Arabî'den yapılan nakiller, akaid, fıkıh, hadis ve tasavvuf gibi İslâmî ilimleri kapsadığı gibi nahiv ve lügat gibi dil ilimlerini ve astronomi gibi fen bilimlerini de kapsamaktadır. Çalışmamızın böyle bir özelliğe haiz olması tefsir ilminin ne kadar geniş kapsamlı bir ilim olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Çalışmamızın farklı ilim dallarına dair konuları ihtiva etmesi elbette İbn Arabî'nin çok yönlü bir âlim olmasından da kaynaklanmaktadır. Nitekim o sahip olduğu ilimlerin bir kısmına tedrisat ile vakıf olsa da onların ekseriyetine keşif ile vakıf olduğu kanısındadır. İbn Arabî, görüşlerini aktarırken çokça sembolik ifadeler kullanmaktadır. Bu durum onun görüşlerinin tam manasıyla anlaşılmasına neden olmaktadır. Onun görüşlerinin anlaşılmasının tek nedeni elbette bu değildir. Bahsettiği makamları ve vakıf olduğunu ifade ettiği sırları anlatmasını uzak bir yere giden bir kimsenin orada müşahede ettiklerini oraya gidemeyenlere anlatmasına benzetmekteyiz. Bir yerin ne kadar anlatılırsa anlatılsın bizzat görülerek müşahade edildiği gibi idrak edilemeyeceği aşikârdır. Onun görüşlerinin tıpkı kendisi gibi manevi makamlara terakki etmiş, o makamların sırlarına vakıf olmuş kişiler tarafından anlaşılabilirliği düşünülmektedir. Bazı âlimlerin, ehil olmayanların İbn Arabî'nin kitaplarını okumalarını uygun görmemeleri de bu kanaatimi desteklemektedir.

Yaşadığı dönemden itibaren hakkında tartışmalar yapılan ve farklı görüşler ileri sürülen İbn Arabî, kendisi hakkında müspet fikirlere sahip olan kişiler tarafından "en büyük şeyh" anlamında "Şeyh-i Ekber" lakabıyla, hakkında menfi fikirlere sahip olanların bir kısmı tarafından ise "en kâfir şeyh" anlamında "Şeyh-i Ekfer" diye

tanımlanmaktadır. Kimileri onu ve görüşlerini savunmakta kimileri de tekfir etme derecesinde karşı çıkmaktadır. Âlûsî'ye göre onu kabul etmeyenler, onun sözlerinin zahirini esas alıp bu sözleri ile ne ifade etmek istediğini düşünmeyenlerdir.

Âlûsî, İbn Arabî hakkında müspet fikirlere sahiptir. Nitekim o İbn Arabî'den bahsettiği yerlerin neredeyse tamamında onu ismiyle değil “Şeyh-i Ekber” lakabıyla anmaktadır. Ayrıca ondan bahsettiği her yerde “Allah sırrını mukaddes kılsın” anlamında “Kaddesellâhu sirrahû veya Kuddise sirruhû” şeklinde hayır duada bulunmaktadır. Âlûsî, bazı konularda İbn Arabî'nin görüşlerine katılmasa da onu her zaman saygı ve hürmetle anmakta bazı konularda da onun sözleriyle ne kastettiğini tam olarak anlayamadığını açıkça beyan etmektedir.

İbn Arabî'nin bazı görüşlerinin zahiren İslâmî ilim kültürüne uymadığı açıktır. Nitekim onun bazı sözlerinin zahirini Ehl-i Sünnet âlimleri de uygun görmemekte ve onları tevil etmektedir. Âlûsî'nin İbn Arabî'nin bu gibi görüşleri hakkındaki tavrı nettir. Âlûsî, birçok yerde önemli olanın selefî ve cumhur ulemanın görüşü olduğunu vurgulamaktadır. O, İbn Arabî'nin zahiren Kur'an'a ve Sünnete uymayan görüşlerine katılmamaktadır. Bununla beraber onun da muhakkak kendisine has bir delili olduğu için onun hakkında olumsuz herhangi bir ifade kullanmamaktadır. Hatta onu bu gibi görüşleri nedeniyle tekfir edenleri sert bir dille eleştirmektedir.



## KAYNAKÇA

Abdulbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu‘cemü’l-Müfehres li-Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*. Beyrut: Müessesetü Menâhilil-İrfân, ts..

Abdulfettâh, Said. “Mukaddime”. *Mevâku’n-Nucûm*. mlf. Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî. 7-16. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1428/2007.

Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Musned*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1416/1995.

Aliyu’l-Kârî, Ebu’l-Hasen Nûruddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Mirkâtu’l-Mefâtîh Şerhu Mişkâti’l-Mesâbîh*. thk. Şeyh Cemal İtânî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 4. Basım, 1437/2015.

el-Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmûd. *Rûhu’l-Meânî*. thk. Ali Abdulbârî Atıyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 4. Basım, 1435/2014.

el-Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Furûku’l-Luğaviyye*. thk. Muhammed Basil Uyûnu’s-Sûd. Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 4. Basım, 1436/2015.

Avcı, Seyit. “Keşif Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/4 (Ekim / Kasım / Aralık 2004), 161-193.

Aydın, Süleyman. “Kur’an ve Sünnet Işığında Firavunun İmanı Meselesi”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (2014), 121-148. <http://dx.doi.org/10.14395/jdiv151>

el-Bâcûrî, İbrahim b. Muhammed. *Tuhfetü’l-Murîd alâ Cevhereti’t-Tevhîd*. thk. Abdusselam b. Abdulhadi Şennâr. Dimeşk: Mektebetü Dâr-i Dekkâk, 3. Basım, 1437/2016.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. sad. Abdulaziz Hatip. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014.

Birişik, Abdülhamit. “Kur’an (Tarifi ve İsimleri)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/383-388. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu‘fî. *el-Câmiu’s-Sahîh*. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1435/2014.

el-Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*. thk. Abdullatif Hasan Abdurrahman. 10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2. Basım, 1430/2009.

el-Câmî, Nûruddîn Abdurrahmân b. Nizâmuddîn Ahmed b. Muhammed. *Nefehâtü'l-Uns min Hadarâti'l-Kuds*. thk. Muhammed Edib el-Câdir. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

el-Câmî, Nûruddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed. *Nefehâtü'l-Uns min Hadarâti'l-Kuds*. sad. Abdülkadir Akçiçek. İstanbul: Sağlam Kitabevi, ts..

el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *Tâcu'l-Luğa*. thk. Emil Bedi' Yakup - Muhammed Nebîl Tarîfî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999.

Ceyhan, Semih. "Telvin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/409-410. İstanbul, TDV Yayınları, 2011.

Çağrıçı, Mustafa. "Yeis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/397-398. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Çelik, Ahmet. "Rûhu'l-Meânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/213-214. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Çınar, Mahmut. "Ye's ve Be's Halinde İmanın Hükümü: Firavunun İmanı Örneği". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2011), 121-142.

ed-Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sunen*. thk. Şuayb el-Arnaût. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004.

Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sunen*. thk. Muhammed Abdulaziz el-Hâlidî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 7. Basım, 1438/2017.

Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Musennâ et-Teymî el-Basrî. *Mecâzü'l-Kur'an*. thk. Muhammed Fuat Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hancı. h. 1381.

Erkatîni, Yunus. *ez-Zurûf ve't-Terkîb*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hâşimiyye, 4. Basım, 2017.

Eroğlu, Muhammed. "Âlûsî Şehabeddin Mahmûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/550-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

el-Ferhârî, Abdulaziz. *Nibrâs*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 1433/2012.

el-Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me'âni'l-Kur'an*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî, Muhammed Ali en-Neccar, Abdulfettah İsmail eş-Şelebî. Mısır: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Tercüme, ts..

el-Feyrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-Muhît*. thk. Ebu'l-Vefâ Nasr el-Hûrîni. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1428/2007.

el-Feyrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsîri İbn Abbas*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1433/2012.

Gallab, Muhammed. "Mukaddime". *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. mlf. Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî. 1/3-13. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1427/2006.

el-Hâzin, Ebu'l-Hasen Alâuddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî. *Lübâbu't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl*. thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2010.

el-Herevî, Ebû İsmâîl Abdullah b. Muhammed b. Alî el-Ensârî. *Menâzilü's-Sâirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Heyet. "Delil". *el-Mevsûatu'l-Fıkhiyye*. 21/22-24. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Reddu'l-Muhtâr ale'd-Durri'l-Muhtâr*. thk. Abdulmecid Tu'me el-Halebî. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 5. Basım, 1439/2018.

İbn Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed et-Tâî el-Hâtimî. *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994.

İbn Bâbeveyh, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ el-Kummî. *et-Tevhîd*. thk. Seyyid Hâşim el-Hüseynî et-Tahrânî. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts..

İbn Ebî Şerîf, Kemâluddin. *Kitâbü'l-Müsâmere fî Şerhi'l-Müsâyere*. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2006.

İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî el-Basrî. *Cemheretü'l-luga*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1431/2010.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ed-Dımaşkî. *Medâricu's-Sâlikîn*. thk. Muhammed Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1416/1996.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ed-Dımaşkî. *Zâdü'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd*. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1439/2018.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İmâduddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azim*. thk. Yûsuf Ali Bedîvî - Hasan Semâhî Suveydân. 4 Cilt. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1434/2013.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim ed-Dîneverî. *Garîbü'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakar. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1398/1978.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed el-Kazvînî. *es-Sunen*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1434/2013.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfî. 18 Cilt. *Lisâni'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1414/1994.

el-İsfahânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğîb. *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Halil Aytânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 6. Basım, 1431/2010.

el-Kâdî Abdulcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. thk. Abdulkerîm Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1416/1996.

Kılıç, Mahmud Erol. "İbnu'l-Arabi Muhyiddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/493-516. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Kösen, Cumali. *İbn Arabî'nin Epistemolojisinde Akıl ve Keşf*. Çanakkale: Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Sâlim Mustafa el-Bedrî. 21 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Basım, 1435/2014.

Kur'an Yolu. Erişim 28 Şubat 2020. [www.kuranmeali.com](http://www.kuranmeali.com).

el-Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Zeynulislâm Abdulkerîm. *er-Risâle*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, ts..

Lahhâm, Muhammed, Muhammed Said, Züheyr Alvan. *el-Kâmûs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1429/2008.

el-Mahallî, Celaluddin - Suyûtî, Celaluddin. *Tefsîru'l-Celâleyn*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2017.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü Ehlî's-Sunne*. thk. Mecdî Basellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.

Molla Hüsrev Muhammed b. Ferâmurz b. Ali. *Durerü'l-Hukkâm*. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts..

Mukâtil b. Suleyman, Ebu'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Suleyman*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423/2002.

el-Munâvî, Muhammed Abdurraûf. *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi's-Sağîr*. thk. Ahmed Abdusselam. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 5. Basım, 1433/2012.

Muslim, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc b. Muslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Ahmed Şemsuddin. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2011.

en-Nahcuvânî, Ni'metullâh b. Mahmûd. *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye ve'l-Mefâtihu'l-Ğaybiyye el-Mûdihatü li'l-Kelimi'l-Kur'âniyye ve'l-Hikemi'l-Furkâniyye*. 2 Cilt. Mısır: Dâru Rikâbî, 1419/1999.

en-Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sunen*. Ahmed Şemsuddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Basım, 1436/2015.

en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim. *el-Müstedrek*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Basım, 2009.

er-Rabbânî, Ebu'l-Berekât Ahmed b. Abdilehad b. Zeynilâbidîn el-Fârûkî es-Sirhindî. *Mektûbât-ı Rabbânî*. trc. Talha Hakan Alp, Ömer Faruk Tokat, Ahmet Hamdi Yıldırım. 3 Cilt. İstanbul: Semerkand Yayınevi, 2009.

er-Rabbânî, Ebu'l-Berekât Ahmed b. Abdilehad b. Zeynilâbidîn el-Fârûkî es-Sirhindî. *Mektûbât-ı Rabbânî*. trc. Hüseyin Hilmi Işık. İstanbul: Hakikat Kitabevi, 23. Basım, 2017.

Er-Râğîb, el-İsfehânî, *Müfredat: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, ter. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, 4. Baskı, Yarı Yayınları, İstanbul 2015.

er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-Gayb*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts..

es-Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetu't-Tefâsîr*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1435/2014.

es-Safedî, Ebu's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. thk. Ebû Abdillâh Celâl el-Esyûtî. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.

Sargül, Murat. *el-Alusi'nin Ruhü'l-Meanî İsimli Eserinde Ahkâm Tefsiri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

es-Sebzevârî, Muhammed b. Muhammed. *Câmiü'l-Ahbâr*. thk. Alâ Âli Ca'fer. Beyrut: Müessesetü Âli Beyt li-İhyai't-Türâs, 1413,1993.

es-Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Tefsîrü's-Semerkindî*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavved, Zekeriyya Abdulmecid. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım 1435/2014.

Sifil, Ebubekir. *Sana Dinden Sorarlar*. 2 Cilt. İstanbul: Rihle Kitap, 5. Basım, 2016.

es-Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Durru'l-Mensûr*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2010.

es-Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Câmiu's-Sağîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 6. Basım, 1433/2012.

es-Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *et-Tahbîr fî İlmi't-Tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1434/2013.

Şahin, Hüseyin. “Kelamcılara Göre Delil ve Delil Türleri”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 453-472.

eş-Şa'rânî, Abdulvehhâb b. Ahmed b. Alî el-Mısırî. *el-Yevâkîf ve'l-Cevâhir fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1424/2003.

eş-Şa'rânî, Abdulvehhâb b. Ahmed b. Alî el-Mısırî. *el-Yevâkîf ve'l-Cevâhir fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir*. trc. Mahmut Çınar. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

eş-Şa'rânî, Abdulvehhâb b. Ahmed b. Alî el-Mısırî. *Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Süleyman Salih. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1426/2005.

eş-Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîrü's-Şa'râvî*. 20 Cilt. b.y.: Metâbiu Ehbâri'l-yevm, 1997.

Şeyhzâde, Abdurrahim b. Ali. *Nazmu'l-Ferâid ve Cem'u'l-Fevâid*. trc. Ilgınlı Hacı Ali Efendizâde Muhammed Emin. İstanbul: Osmanlı Matbaası, h.1338.

et-Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.

et-Teftâzânî, Sa'duddin Mes'ud el-Horâsânî. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 1435/2014.

et-Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfü Istilâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm*. thk. Ahmed Hasan Besec. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1434/2013.

et-Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1432/2011.

Türkoğlu, İbrahim. *Alusi'nin Rûhu'l-Meânî Tefsirindeki Seyr u Sülûk*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Uludağ, Süleyman. “Âlem (Tasavvuf)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/360-361. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Uludağ, Süleyman Mustafa Kara, Mustafa Tahralı, H. Kamil Yılmaz, İsmail Erünsal, Ethem Cebecioğlu, Mustafa Uzun, Mehmet Akkuş, Selçuk Eraydın, Azmi Bilgin, Abdullah Uçman, Said Aykut, Tarkan Kaba. *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*. 10 Cilt. İstanbul: Şule Yayınları, 1998.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2. Basım, 2016.

Yavuz, Salih Sabri. “Mi'rac”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/132-135. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Delil (Kelâm)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/136-138. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Müteşâbih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/204-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.

Yolcu, Mehmet, “Arapça Gramerinin Doğuşuna Etki Eden Faktörler” Akademik Araştırmalar Dergisi. 37, 143-172 (2008).

ez-Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî. *Tâcu'l-Arûs*. thk. Abdülmün'im Halil İbrahim – Kerîm Seyyid Muhammed Mahmud. 42 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1433/2012.

ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.

ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî ed-Dımaşkî. *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.

ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin. "Mukaddime". *Rûhu'l-Meânî*. mlf. Şihâbuddîn Mahmûd Âlûsî. 1/5-32. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts..

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 5. Basım, 2009.

ez-Zuhaylî, Vehbe. *Mevsûatu'l-Fıkhî'l-İslâmî ve'l-Kadâyâ'l-Muâsıra*. 14 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 3. Basım, 1433/2012.