



T.C.

ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

MUHYİDDİN İBNU'L-ARABÎ'NİN TEKFİRLE İTHAMI
MESELESİ

Yüksek Lisans Tezi

Abdurrezzak EVRENSEL

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

ANKARA 2021

T.C

ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

MUHYİDDİN İBNU'L-ARABÎ'NİN TEKFİRLE İTHAMI
MESELESİ

Abdurrezzak EVRENSEL

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Bülent AKOT

ANKARA 2021

ONAY SAYFASI

Abdurrezzak EVRENSEL tarafından hazırlanan “Muhyiddin İbnu’l-Arabî’nin Tekfirle İthamı Meselesi” adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından oy birliği ile Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyesi	Kurumu	İmza
Prof. Dr. Bülent Akot	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniv. İslami Bilimler Fak.	
Kabul ☒	Red ☐	
Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ	Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi	
Kabul ☒	Red ☐	
Doç. Dr. İlyas Canikli	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniv. İslami Bilimler Fak.	
Kabul ☒	Red ☐	
Jüri Üyesi Ünvan Ad soyad		
Kabul ☐	Red ☐	
Jüri Üyesi Ünvan Ad soyad		
Kabul ☐	Red ☐	

Tez Savunma Tarihi: 10.09.2021

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı’nda Doktora/Yüksek Lisans tezi olması için şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

Doç. Dr. Seyfullah Yıldırım

BEYAN

Bu tez çalışmasının kendi çalışmam olduğunu, projenin planlanmasından yazımına kadar bütün aşamalarda patent ve telif haklarını ihlal edici etik dışı davranışımın olmadığını, bu projedeki bütün bilgileri akademik ve etik kurallar içinde elde ettiğimi, bu projede kullanılmış olan tüm bilgi ve yorumlara kaynak gösterdiğimi beyan ederim.

Tarih (...-...-2021)

İmza

Abdurrezzak EVRENSEL

TEŐEKKÖR

Yüksek lisans eğitime başladığım günden itibaren, çalışmalarımın her aşamasında yanımda olduğunu hissettiren, çok yoğun olduğu dönemlerde bile bana vakit ayıran, desteğini hep üzerimde hissettiğim tez danışmanım olan Prof. Dr. Bülent AKOT hocama sonsuz teşekkür ederim.

Abdurrezzak EVRENSEL

ÖZET

MUHYİDDİN İBNU'L-ARABÎ'NİN TEKFİRLE İTHAMININ TETKİKİ

İbnu'l-Arabî, *Fütûhât* ve *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserlerinde geçen bazı görüşlerinden dolayı tenkit edilmiş, hatta küfürle itham edilmiştir. Bu tezde İbnu'l-Arabî'ye yöneltilen tenkitler ve savunmalar ele alınmaktadır. Osmanlı geleneğinin olgunlaşmasında oldukça önemli isimlerden biri olan İbnu'l-Arabî'nin hacim olarak ciltler tutan ve günümüze kadar ulaşan iki yüz elli civarı eserinin olduğu bilinmektedir. Onun eserlerinin irfan ve ilim topluluklarında okunup çokça tartışıldığı bilinen bir husustur. Ayrıca İbnu'l-Arabî'nin binlerce beyitten oluşan şiirleri bulunmaktadır. Osmanlı şiir geleneği içerisinde İbnu'l-Arabî'nin oldukça fazla şiir kaleme alan mutasavvıflardan olduğu görülmektedir. Zıt görüşte olanlar İbnu'l-Arabî'yi eleştirmek amacıyla reddiyeler kaleme alırken İbnu'l-Arabî taraftarları da onu savunmak amacıyla makale ve fetvalar yazmıştır. Vahdet-i vücûd nazariyesi başta olmak üzere İbnu'l-Arabî'nin neredeyse bütün fikirleri özellikle Selefî geleneğinden gelen İbn Teymiyye ve diğer birçok âlim tarafından eleştirilmiştir. Bu çalışmada öncelikle İbnu'l-Arabî'nin kısa hayat hikâyesinden bahsedilmiştir. Sonrasında, başta vahdet-i vücûd kavramı olmak üzere İbnu'l-Arabî'nin “ahlak görüşü”, “velayet-nübüvvet görüşü”, “Hz. İbrahim'in rüyasına yaklaşımı”, “cehennem halkının hâli”, “putlara ibadet”, “Firavun'un imanı”, “gaypten haber verme” gibi temel fikir ve düşünceleri kısaca aktarılmıştır. Daha sonrasında ise İbnu'l-Arabî'yi itham edenler ve savunanların görüşlerine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân-ı Kerîm, Hadis, Tasavvuf, İbnu'l-Arabî, Tekfir.

ABSTRACT

INVESTIGATION OF MUHYIDDIN IBNU'L-ARABI'S ACCEPTION AS A KAFIR

Ibnu'l-Arabi was criticized because of some of his discourses in his work called Fütuhât and Fusûsu'l-Hikem, and he was even said to be a disbeliever. In this thesis, the criticisms and defenses against Ibn Arabi are discussed. Ibnu'l-Arabi, who is one of the very important names in the maturation of the Ottoman tradition, seems to have around two hundred and fifty works that have survived to the present day. His known that his works are widely read and discussed in the lore and scientific community. In addition, Ibnu'l-Arabi has long poems due to his many sources of inspiration. It is seen that Ibnu'l-Arabi is one of the Sufis who wrote a lot of poetry in the Ottoman poetry tradition. While those with opposite views wrote refutations to criticize Ibn 'Arabi, his supporters wrote articles and fatwas to defend him. It is seen that these written fatwas were written with the aim of adopting Ibn 'Arabi, that is, in order to spread his thoughts and ideas in another sense. Almost all the ideas of Ibnu'l-Arabi on the theory of vahdet-i vücûd, especially Ibn Taymiyya, who came from the Salafi tradition, have been criticized. In this study, first of all, Ibnu'l-Arabi's life story is mentioned briefly. Afterwards, especially the concept of unity of existence, Ibnu'l-Arabi's "morality view", "guardianship-prophecy view", "Abraham's approach to his dream", "the state of the people of hell", "worship of idols", Fundamental ideas and thoughts such as “Pharaoh's faith” and “notifying about the unseen” were briefly conveyed. Afterwards, those who accused and defended Ibnu'l-Arabi were discussed and the thesis was concluded.

Keywords: Quran, Hadith, Sûfizm, İbnul-Arabî, Takfirism

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
İÇİNDEKİLER.....	iii
KISALTMALAR DİZİNİ	v
GİRİŞ.....	1
1. Araştırmanın Konusu	2
2. Araştırmanın Önemi	4
3. Araştırmanın Amacı	5
4. Çalışmanın Yöntem ve Planı	6
BİRİNCİ BÖLÜM.....	7
İBNU'L-ARABÎ VE TARTIŞMALI GÖRÜŞLERİ.....	7
1.1. Hayatı	7
1.2. Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tartışmalı Görüşleri ve Kavramları	10
1.2.1. Vücûd Kavramı	16
1.2.2. Ahlak Görüşü	27
1.2.3. Velayet-Nübüvvet Görüşü	30
1.2.4. Hz. İbrahim'in Rüyasına Yaklaşımı	31
1.2.5. Cehennem Halkının Hâli ve Azabın Sonsuzluğu Görüşü	32
1.2.6. İbadet Edilen Her Şeyde Allah'ın Şeklinin Var Olması	33
1.2.7. Firavun'un İmanı Meselesi	34
İKİNCİ BÖLÜM	37
TEKFİR MESELESİ VE İLGİLİ KAVRAMLAR.....	37
2.1. İman ve Mahiyeti.....	37
2.2. Küfür ve Mahiyeti	41
2.3. Tekfir Meselesi	44
2.4. Tekfir Düşüncesinin Ortaya Çıkış Sebepleri	53
2.4.1. Te'vîlu'l-Kur'ân	54
2.4.2. Siyâsetu'l-İlm	58
2.4.3. Mezhep Taassubu.....	63
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	66
İBNU'L-ARABÎ'Yİ TEKFİRLE İTHAM EDENLER VE SAVUNANLAR.....	66
3.1. İbnu'l-Arabî'yi Tekfirle İtham Edenler	67

3.1.1. İbn Teymiyye'nin İbnu'l-Arabî Tenkidi.....	70
3.1.2. Abdülbârî es-Sînôbî'nin "Fıravun İman Üzere Ölmüştür." İddiasına Reddiyesi	79
3.1.3. Ebussuûd Efendi'nin İbnu'l-Arabî'ye Yönelttiği Eleştiriler	82
3.1.4. Sabri Efendi'nin İbnu'l-Arabî Tenkidi.....	83
3.1.5. Alâüddeve Simnânî'nin İbnu'l-Arabî'ye Yönelttiği Tenkit	86
3.1.6. İmam-ı Rabbânî'nin İbnu'l-Arabî'ye Eleştirileri.....	90
3.1.7. Ali el-Kârî'nin İbnu'l-Arabî'ye Yönelttiği Eleştiriler	92
3.1.8. Şah Veliyyullah Dihlevî'nin Eleştirileri	93
3.1.9. Diğer Eleştiriler	94
3.2. İbnu'l-Arabî'yi Savunanlar ve Fetvaları.....	95
3.2.1. Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Hasan el-Beyzâvî.....	96
3.2.2. Mecdüddin el-Fîrûzâbâdî.....	98
3.2.3. İbn Hacer el-Askalânî.....	98
3.2.4. Celâleddin es-Suyûtî	99
3.2.5. Abdülvehhâb el-Urzî.....	100
3.2.6. Ebû Yahya Zekerîyya el-Ensârî	101
3.2.7. Burhâneddin el-İmâdî.....	102
3.2.8. Hüseyin b. en-Natîbî.....	103
3.2.9. Bediüzzaman Said Nursi	104
3.2.10. Abdülvehhab Şa'rânî	108
3.2.11. Molla Halil es-Siirdî.....	109
3.2.12. Diğerleri.....	111
SONUÇ.....	126
KAYNAKLAR.....	130
EK.....	144
İbnu'l-Arabî'nin Türbesi (Şam)	144

KISALTMALAR DİZİNİ

b. : bin, ibn (Oğlu)

bk. : Bakınız

bs. : Basım

çev. : Çeviren

ed. : Editör

haz. : Hazırlayan

Hz. : Hazreti

Krş. : Karşılaştırınız

Ktp. : Kütüphanesi

No. : Numara

Nşr. : Neşreden

ö. : Ölüm Tarihi

thk. : Tahkik Eden

yy. : Yüzyıl

İSAM : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

GİRİŞ

İman ile küfür arasındaki sınırın ne olabileceği, hangi inanış, ifade veya hareketin bir Müslümanı iman sınırlarının dışına çıkarabileceği konusu, İslâm tefekkür tarihinde “tekfir” adı altında münakaşa edilmiştir. Bir Müslümanı veya Müslüman olduğu zannedilen birisini küfürle itham etmek amacıyla kullanılan tekfir kavramı kelim ve fıkıh ilminin konusudur.

Hiz. Muhammed’in (s.a.s.), kendi döneminde yaşamış muayyen şahıs veya grupları tekfir ettiğı bilinmemektedir. İslâm düşüncesi kaynakları arasında yer alan *Kur’ân-ı Kerim*’de fasıklar, kâfir ehli ve şirk koşanlar yan yana bahsedilmekte ve benzer azap ile tehdit edilmektedir. Bunun temel sebebi, vahiy ile bildirildiğı için kimlerin samimi imana sahip olduğu kimlerin içerisinde küfür barındırdığı ortaya konulmaktadır. Hiz. Peygamber’in tekfir etmemesinin bir diğer sebebi de imanin kimin kalbinde ortaya çıkmasını bilen Hiz. Peygamber tekfirden kaçınmasına “İslâmlaştırma siyaseti” olarak adlandırılmaktadır. Hiz. Peygamber olgusunda kişi münafık dahi olsa kendini Müslüman olarak addediyorsa kişiye Müslüman olarak muamele yapmak ve onu İslâm toplumuna mal etmek uygun bulunmaktadır.

İslâm dünyasındaki ilk tekfir hareketi Hâricîler ile başlamaktadır. Hiz. Ali ve Muaviye arasında yaşanan Sıffin Savaşı’nda başı çeken Hâricîler, hem Hiz. Ali’yi hem de Muaviye’yi tekfir etmiştir. Hâricîler Hiz. Peygamber’in çizgisinden uzaklaşarak İslâm toplumu içinde bir daha kapanmayacak bir yaraya sebebiyet vermiştir. Hâricîlerin ortaya attıkları bu fikir karşısında karşıt görüşler çıkmış ve karşılıklı olarak birbirine ithamlar yönelmiştir. Bazı durumlarda düşüncelerin ispatı için başvuru olan te’vil yöntemi ile aklın ve naklin sınırlarının dışında kabul edilemez bir hâl almıştır. Siyasi çıkarların, mezhep taassubunun ve kavmiyetçiliğın de etkisiyle tekfir hadiselerinin ardı arkası kesilmemiştir.

Hâricîlerle aynı zihniyeti taşıyanlar olduğu gibi bu konuda çok daha dikkatli ve ihtiyatlı davranan kelimcılar ve fakihler de bulunmaktadır. Tekfir, bir Müslümanın veya

öyle sanılan birinin İslâm dairesinden çıktığını ilan etmektir. Bu da büyük bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Fıkıh ilminde küfür ehli olduğuna kanaat getirilen kimsenin sürdürdüğü yaşamında, İslâm toplumunun mü'minlere verdiği tüm insani olanaklardan beri kalmaktadır. Literatürde “mürted” olarak adlandırılan bu kimseler İslâm esaslarının hangi noktasında küfre düşmüşse o noktada bilgilendirilme gerekliliği bulunmaktadır. Mürted küfründen vazgeçtiğinde yeniden İslâm toplumuna dâhil edilmekte aksi takdirde ölümüne karar verilmektedir.

1. Araştırmanın Konusu

Yeryüzünde var olan tüm ilim dalları göz önüne alındığında bir şahsiyetin düşünce dünyasını tenkit eden düşünceleri tespit etmek ve ortaya koymak adına yapılan çalışmalar önem arz etmektedir. Kendisi hakkında yapılan tenkitler ve ona dair aktarılan bilgiler, eserleri üzerinden ya da farklı kaynaklardan süzülerek gerçekleşmektedir. Böylece şahsiyetin düşüncesinin eleştirel boyutu somut kaynaklardan beslenerek doğru bir tespit ve kurguyla literatüre kazandırılabilir. Bu bağlamda çalışmada, kaynakların tespiti ve farklı fikirlerin tümüyle göz önünde bulundurulması ayrı bir önem taşımaktadır.

Tenkit usulünü barındıran çalışmada söz konusu kriterler tasavvuf alanındaki araştırmalar için de aynı değeri taşımaktadır. Bu durumda tasavvuf alanındaki tenkitlere odaklanan çalışmalardan başlayarak alanın geçirdiği süreci takip etmek gerekli görülmektedir. Bu sayede süreci doğru çerçeveye oturtarak bir neticeye varmak ve ilgili ilmî/akademik literatür ve birikimi göz ardı etmeden değerlendirmek gerekmektedir. Bu bakış, çalışılan konu özelinde çıkış noktasını, dayandığı kaynakları, meselelerini ve sunmak istediği katkıyı tespit etmek için son derece faydalı olmaktadır.

Çalışmamızın konusunu oluşturan, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tekfirle İthamının Tetkiki*, bağlamında şahsiyet ekseninde zikredildiği 12-13. yy'dan bu yana Muhyiddin İbnu'l-Arabî (ö. 1240) ve dönemin tasavvuf ehli müelliflerinden zamanımıza kadar gelip geçen sayısız tasavvuf ehlinin düşüncelerini ortaya koymak ve tespit etmek mümkün görünmektedir.

İbnu'l-Arabî düşüncesi, varlık hususunda oldukça derin bir düşünceye, detaylı bir ıstılahi manaya, müfredat, literatür ve dolayısıyla da müstesna teorilere sahip bir düşünceye de işaret etmektedir. Teori ve pratik açıdan tasavvuf hem dikey hem de boyutuyla farklı bir ilim kabul edilmektedir. Bu cihetten akademik literatürde tasavvuf,

teorik ve pratik olmak üzere iki bakımdan ele alınmaktadır. Buna ek olarak nazari tasavvuf, İbnu'l-Arabî (ö. 638/1240) ile başlatılmaktadır. Tüm bunlara ek olarak İbnu'l-Arabî, tasavvuf döneminin bir kırılma ve dönüm noktası kabul edilmektedir. Çünkü onun düşüncelerinde ve yapıtlarında tasavvuf, teorik bir düşünce olarak öne çıkarma çabası ve tüm ilimlerin sahliliğini zâtından aldığı tedvin edilmiş bir ilim olarak gördüğünün izleri açık bir şekilde müşahade edilmektedir.

Tasavvuf, İbnu'l-Arabî'ye kadar daha çok ahlaki bir yaşantıya yani pratiğe ehemmiyet veren bir ilim kabul edilmektedir. İlk dönem mutasavvıflarının söylemlerine yansıyan hâller-makamlar-fenâ-bekâ-cem'-velâyet-nübüvvet gibi teorik meseleler, onların bu yaşantısının şahsından beslendiği ya da beslediği bir nazariyatının da olduğunu göstermektedir. Hadd-i zâtında onların pratiği, yalnızca kuru bir yaşantıdan ziyade öncesinde bir ilme dayandığı gibi, eylemle beraber yeni bir bilgi elde edilen bir pratikliğe işaret etmektedir. İbnu'l-Arabî tüm düşünce tarzını burada açığa çıkararak tasavvufu tedvin eden bir ilim olarak inşa etmiş, bu düşüncesini nazari disiplinlerin sahasına sokmaya çalışmıştır. O, İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) etkisinde ve Gazâlî (ö. 505/1111), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) çizgisinde ortaya çıkan ve gelişen tahkik metodunu tasavvufa bir yöntem olarak sokmuş, İbn Sînâ'nın, metafiziği bir çatı ilim olarak konumlandırmasının karşısında tasavvufu varlık merkezli metafiziğin yerine ikame etmiştir. Yine o, şer'ii ilimlerin himayesinde oluşan ve onlarla meşruiyet zemini bulan kendisinden önceki tasavvuf düşüncesinin kendisi açısından yetersiz olduğunu ifade etmiştir. Bundan dolayı, önceki dönemde kullanılan tasavvufii söylemi, kavramları kendi anlayışı çerçevesinde yeniden yorumlamış, manalarını genişletmiş ve dönüştürmüş, doktrinin merkezinde yer alan ve önceki dönemde olmayan birçok kavram ve fikir üretmiştir. Bu çerçevede İbnu'l-Arabî tasavvufu, zahiri ve bati, fiziği ve fizik ötesini de kapsayan bir bütün olarak kabul etmektedir.

Tasavvuf araştırmalarının işaret ettiği husus, hem İbnu'l-Arabî'nin öğrencileri hem de sonraki destekçileri Şeyh'in yolundan yürüdüklerini gözler önüne sermiştir. Bu tespitin temel sebebi aynen onun gibi tasavvufun yatay boyutu olan pratiğini de uygulamasına bağlanmaktadır. Bunlara ek olarak o, daha çok tasavvufun dikey boyutu olan nazariyatını havî eserler vücuda getirmiştir. Şu husus asla akıldan çıkarılmamalıdır ki İbnu'l-Arabî'nin savunduğu doktrin, "varlık" ve bu varlığın "bir" olması esas üzerine temellendirildiği için onun destekçileri de tüm nazari güçlerini varlık kavramı üzerine teksif etmiştir. Bu cihetten

varlık ve onunla alakalı kavramlar olan yokluk ve imkân kavramları, onların kitaplarında fevkalade büyük ve mühim yer tutmaktadır. Dolayısıyla İbnu'l-Arabî ve destekçilerini ya da diğer bir ifadeyle nazari tasavvufu çalışmak isteyenlerin ilk evvel varlık–birlik, yokluk ve imkân konuları hakkında yeterli bilgi sahibi olması gerekli görülmektedir. Bir diğer taraftan İslam düşüncesinin mihverini meydana getiren bu kavramlarla yalnızca tasavvuf erbabı ilgilenmemiş, özellikle İslam filozofları ve kelimcileri de ilgilenmiştir. Hatta tasavvuf, nazari bir disiplin içinde en son müdevven ilim olduğu için bu iki akstan ciddi manada da beslenmiştir.

Konu “İbnu'l-Arabî ve Tartışmalı Görüşleri”, “Tekfir Meselesi ve İlgili Kavramlar” ve “İbnu'l-Arabî’yi Tekfirle İtham Edenler ve Savunanlar” şeklinde ele alınmaktadır. Adı geçen üç başlığın aralarında geçişkenliklerin veya tam mutabakatların bulunması hasebiyle birbirinden tam manasıyla bağımsız olmadıkları da muhakkak bir şekilde ortaya konulmaktadır. Şu hâlde doktrinin derinliği ve genişliği karşısında, bu başlıklar altında yapılacak kapsamlı bir çalışmanın sınırlarının çok geniş olacağı ortadadır ve bir çalışmada sınırları geniş tutmak kaçınılmaz olarak yüzeyselliği beraberinde getirmektedir.

Çalışmanın sınırları geniş bir alan kapsamaktadır. Eleştirel bakış için İbnu'l-Arabî’nin düşünceleri konusunda yeterli sayılabilecek malumat olmasına karşın, onun fikir dünyasını detaylı ifade edecek çalışmalarda büyük bir boşluk bulunmaktadır. Bu boşluğu kısmen doldurmak maksadıyla fikirlerine yönelik bir çalışmanın olması daha zarurî görüldüğünden, tezimizde hayatına ve eserlerine daha az yer verilmiş ve görüşleri ekseninde eleştiri hususları ele alınarak tez oluşturulmuştur.

2. Araştırmanın Önemi

Vahdet-i vücûd ekseninde İbnu'l-Arabî’yi tekfir meselesi, bugün tasavvuf araştırmalarında ve tartışmalarında üzerinde çokça görüş beyan edilen, spekülasyon yapılan konuların başında gelmektedir. Bu konular kimileri tarafından panteizm olarak algılanmakta ve Yunan düşünürlerinden İslam bilginlerine sirayet etmiş bir şirk felsefesi olarak görülmekte, kimileri tarafından ise tevhidin bir açıklama şekli ve yüksek bilinç gerektiren bir kavrama düzeyi olarak görülmektedir.

İbnu'l-Arabî’yi tekfir meselesi, çokça tartışılan ve tasavvuf aleyhindeki düşünce ve çalışmalara malzeme yapılan bir konudur. Bu sebeple İbnu'l-Arabî’nin tekfir edilmesi konusu, tasavvuf araştırmacılarının sağlıklı bir fikrî temel oluşturmada tasavvuf tarihi ve

klasik sufi şahsiyetlere ilişkin yaklaşımlarından dolayı karşılık bulmamaktadır. Bundan dolayı tasavvuf tarihi açısından oldukça önem arz eden tekfir konusunu ele alırken, son dönem Osmanlı ulemasının eserleri ve değerlendirmeleri de büyük önem taşımaktadır. Bunun temel sebebi ise 20. yy'ın tasavvuf tartışmalarının merkezinde bu kavram ve düşünce sisteminin yer almasıdır.

Tasavvuf düşüncesi ve İbnu'l-Arabî'yi esas alan araştırmacılar için tekfir meselesinde yakın tarihimizin önemli şahsiyetlerinin düşünceleri önem arz ettiği gibi, yaptığımız çalışma da oldukça önemli yer tutmaktadır.

3. Araştırmanın Amacı

Tasavvuf araştırmaları olmadan İslam kültürüne vâkıf olmak, yine tasavvuf hareketini tanımadan Osmanlı'yı tanımak mümkün görülmemektedir. Bu nedenle ele alınan çalışmadaki gayemiz İbnu'l-Arabî'yi tekfir eden şahsiyetlerin ilmî ve fikrî muhitini tanıyarak ortaya koymak ve İslâm düşünce ve tasavvuf tarihinde böylesi birçok yönlü ilim ve tasavvuf ehlinin tasavvufî meselelere, özellikle de tartışmalı meselelere dair görüşlerini detaylı bir şekilde sunmaktır.

İbnu'l-Arabî'yi tekfir meselesini İbnu'l-Arabî düşüncesi bağlamında ele alarak onun eserleri üzerinden düşüncesinin merkezini ve ana kavramlarını tespit etmeye gayret ettik. Ele alınan çalışmada eserin amacını belirten iki yön bulunmaktadır. İlki, İbnu'l-Arabî'nin eserlerini en doğru şekilde tespit ederek ortaya çıkarmaktır. İkinci yönü ise İbnu'l-Arabî'yi tekfir edenleri ve hangi açıdan eleştirdiklerini gün yüzüne çıkarmaktır. Bu bağlamda amaç, onun düşüncelerine yönelik kronolojik bilgileri yeterli düzeyde sunmak ve tekrarlanan bilgilerden ziyade eleştirel kavramları ortaya koyarak ayrıntılarıyla ele almaktır. Böylece düşüncelere kavramlar ekseninde yeni bilgiler eklemektir. Araştırmada ortaya konulan yeni görüşlerle İbnu'l-Arabî'yi tekfir konusunu yeniden gözden geçirip ulaşabildiğimiz argümanlarla meseleyi tahlil etme imkanı elde etmiş olacağız. Ayrıca çalışmanın “İbnu'l-Arabî'nin Tartışmalı Görüşleri” bölümündeki ana gündem, onun düşüncesi dünyasını ortaya çıkarmaktır. Nitekim İbnu'l-Arabî'nin tasavvuf düşüncesinde yer alan ana konuları varlık düşüncesine odaklanmakta ve düşünce sistemini büyük oranda bu temel üzerinde kurmaktadır. Bu husus çalışmanın da “İbnu'l-Arabî'nin Tartışmalı Görüşleri” bölümündeki ana konusunu oluşturmaktadır. Böylece çalışma, onun eserlerini tespit ederek metinlerini ortaya çıkarmayı ve bu tespiti esas alarak ilmî ve tasavvufi

şahsiyetiyle düşüncesini bütüncül bir bakış açısı ve mümkün olduğu ölçüde tüm yönleriyle analiz etmeyi amaçlamaktadır.

4. Çalışmanın Yöntem ve Planı

Çalışmamızda bu sahada yapılmış kitap, tez vb. çalışmalarda takip edilen metotlar incelenmiştir. Buna göre İbnu'l-Arabî'nin "Tartışmalı Görüşleri"ni yansıtan konuları başka araştırmacıların da istifadesine olanak sağlayacak şekilde bir yol takip edilmiştir.

Çalışma, giriş, sonuç ve üç bölümden meydana gelmektedir. İlk bölümde; İbnu'l-Arabî ve tartışmalı görüşleri, vücûd kavramı, ahlak görüşü, velayet-nübüvvet görüşü, Hz. İbrahim'in rüyasına yaklaşımı, cehennem ehlinin hâli ve azabın ebedîliği görüşü, ibadet edilen her şeyde Allah'ın bir vechinin var olması ve Firavun'un imanı meselesi noktalarından bahsedilmiştir. Böylelikle İbnu'l-Arabî'nin zikrettiği kavramların düşünce tarihi seyri içinde arkolojisi yapılmış, zihnî arka planının fotoğrafı ortaya konulmuştur. Ardından İbnu'l-Arabî'nin bu zikrettiği kavramların asıl düşünceye katkısının ne olduğu tespit edilmiştir.

İkinci bölümde tekfir konusunu içeren kavramlar ele alınmıştır. İman ve mahiyeti, küfür ve mahiyeti, literatürde tekfir meselesi ve tekfir geleneğinin oluşum nedenleri üzerinde durulmuştur.

Üçüncü bölümde ise İbnu'l-Arabî'yi tekfirle itham edenler ve savunanlar bahsiyle tüm yönleriyle İslâm düşünce tarihinde yer almış kişilere yer verilmiştir. Bu bölümde birinci ve ikinci bölümdeki kavram ve literatür bağlamı üzerinde bir bütünlük oluşturulacak bir biçimde çalışma tamamlanmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBNU'L-ARABÎ VE TARTIŞMALI GÖRÜŞLERİ

1.1. Hayatı

Muhyiddin İbnu'l-Arabî, 1165 yılında şimdiki İspanya toprakları içerisinde bulunan Murcia kentinde dünyaya gelmiştir. Kaynaklarda tam ismi, Muhyiddin Muhammed. b. Ali b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî olarak geçmektedir. Halk arasında ve tasavvuf camiasında “Şeyhü'l-Ekber” lakabıyla tanınmaktadır.¹ 8 yaşındayken ailesiyle beraber Sevilla kentine göç etmiştir. Ailesi'nin Arap Tayy topluluğuna mensubiyeti bulunmaktadır. Yakın ataları için pek fazla bilgi bulunmasa da anne ve babasının güçlü ve muteber insanlar olduğu kabul edilmekte ve yakın akrabaları içerisinde de tasavvufi geçmişi olan kişilerin mevcut olduğu bilinmektedir.²

İbnu'l-Arabî, hayatında önemli bir yere sahip olan Endülüs'te belli bir vakit ikame etmiştir. Daha sonra bulunduğu şehirden sefere çıkarak İslâm dünyasının önemli şehirlerden biri olan Şam'a gitmiştir. Sonra Bağdat ve Mekke'ye ziyareti esnasında oradaki meşhur âlim ve önde gelen kanaat önderleri ile tanışmıştır. İbnu'l-Arabî kitabında 1182'de İbn-i Rüşd (ö. 1198) ile bir görüşmesinden bahsetmektedir. İbn-i Rüşd bilginin akıl yoluyla elde edilebileceğini iddia etmiş, bu iddiasıyla ilim dünyasında yankı uyandırmış ve alanında tanınan bir şahsiyet olmuştur. 17 yaşındaki Muhyiddin İbnu'l-Arabî hakiki bilginin gerçek kaynağının akıl olmadığını, böyle bir bilgiye daha çok keşif ve ilham yoluyla ulaşılabileceğini ifade etmektedir.³ İbnu'l-Arabî bu seyahat sürecinde kendisini etkileyen bir âlimle tanışmıştır. Bu âlim, kaynaklarda küçük yaşlarında ibadete başlayan, içinde Allah Teâlâ'nın korkusu olan, ömründe bir defa bile olsun kibre meyletmeyen

¹ Mahmut Kılıç, *Şeyh-i Ekber: İbnu'l-Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Sûfi Kitap Yayınevi, 2009), 3.

² Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrut: Mektebetü'r-Risâle, 1985), 23/48.

³ İbnu'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (Kahire: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1983), 2/373.

“Şekkaz”dır. İbnu’l-Arabî, Şekkaz vefat edinceye kadar onunla muhabbetini sürdürmüştür. Kendisi, İşbiliyye’ye bağlı Haniyye şehrinde M. 1182-1183 tarihlerinde “Lahmî” adıyla bilinen kişiden Kur’ân dersleri görmüştür.⁴ İbnu’l-Arabî, 1190 yılında İşbiliyye’de kaldığı sırada hasta düşüp okuma yetisini yitirmiş, iki sene bu şekilde kaldıktan sonra h. 589’da Sebte kentine göç ederek orada ahlak mertebesine ulaştığını ifade ettiği İbnu’l-Cübeyr (ö. 1217) ile tanışmıştır. Bir müddet sonra İşbiliyye’ye dönmüş ardından 1196 senesinde Fas’a gitmiştir. İbnu’l-Arabî Fas’ta büyük üne kavuşmuştur. 1198’de Endülüs’e tekrar dönmüştür. Daha sonrasında ilk hac ziyaretini gerçekleştirmek için M. 1199-1200 tarihinde Mekke’ye gitmiştir. İbnu’l-Arabî Mekke’de Yunus el-Abbasi el-Kassar adında biriyle görüşmüştür. Hac ibadetinin ardından Fas’a geçmiştir. Fas’tan sonra üstadı Ebû Medyen el-Mağribî’nin memleketi Becâye kentine gitmiş ve orada kalmıştır. Bir müddet sonra yeniden Mekke’ye dönmüş ve *Rûhu’l-Kuds*, *Tâcu’r-Rasul* isimli yapıtlarını kaleme almıştır.⁵

İbnu’l-Arabî 1204 senesinde Medine, Musul ve Bağdat’ta kalmıştır. Kendisi Musul şehrinde *et-Tenezzülâtü'l-Musuliyye* adlı eseri kaleme almıştır. Sonra Konya’ya gitmiş ve orada tanıştığı Sadreddin Konevî’nin annesiyle evlenmiştir. İbnu’l-Arabî burada kaldığı sırada *Risâletü’l-Envâr* adlı kitabı kaleme almış ve Selçuklu meliki kendisine saygı ve hoşgörü ile yaklaşmıştır. Akabinde Mısır’a gitmiş, *Futûhât-ı Mekkiyye* adlı eserindeki ifadelerine binaen önde gelenlerce hakkında idam kararı alınmıştır. Bu kararın alındığını duyunca Mısır’dan gizlice uzaklaşmıştır. Sonra Mekke’ye dönerek bu şehirde yaşamaya devam etmiştir. İbnu’l-Arabî sürdürdüğü bu yolculuklardan sonra Bağdat ve Halep şehirlerinde bir müddet kalmış ve M. 1215 tarihinde tekrardan Konya’ya gitmiştir. M. 1220 tarihinde Şam şehrine taşınmıştır. Şam’da *Fusûsü’l-hikem* adlı eserini yazmıştır. Kaleme aldığı bu eser *Futûhât*’tan sonraki en büyük eseri olarak kabul edilmektedir. İbnu’l-Arabî, 627/1230 senesinde, bu kitabı rüyasında Peygamber (s.a.s.) ümmetine tebliğ etmek üzere aldığını ifade etmektedir.⁶

İbnu’l-Arabî 1239 senesinin Rebîulevvel ayında Şam’da vefat etmiştir. Mezarı, Şam’da bulunan Kasiyun Dağı’nın aşağı taraflarındadır. Osmanlı yöneticilerinden olan I. Selim, M. 1516 senesinde İbnu’l-Arabî için türbe inşa ettirmiştir. Türbenin yanında cami de yer almaktadır. İbnu’l-Arabî’nin defnedildiği türbenin üst kısmında kendisine nispet

⁴ Claude Addas, *İbnu’l-Arabî: Kibrit-i Ahmer’in Peşinde* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004), 42.

⁵ William Chittick, *Sûfî’nin Bilgi Yolu*, çev. Ömer Saruhanlığlu (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2016), 22-23.

⁶ Mehmet, Ayhan, *Muhyeddin İbnu’l-Arabî ve Hadis Rivayeti* (İstanbul: Haccan Akademi, 2012), 25.

edilen, “Bütün yüzyıllar yetiştirdikleri büyük insanlarla tanınır, benden sonraki yüzyıllar benimle anılacak.” anlamına gelen bir beyit yazdırmıştır.⁷

Sadece bir kısmı doğrulanmış olmasına rağmen ortalama 800 eser İbnu'l-Arabî'ye atfedilmiştir. Son yıllarda yapılan çalışmalar, çoğu matbu versiyonun henüz tenkitsel olarak düzenlenmemiş olmasına ve pek çok hata barındırmasına rağmen, 100'den fazla eserinin el yazması şeklinde bizlere ulaştığı bilinmektedir. Osman Yahya'nın (ö. 1997), Endülüs eserleriyle ilgili bibliyografyasına işarette bulunan İbnu'l-Arabî uzmanı William Chittick, kendisine yöneltilen 850 eserden 700 kadarının gerçek olduğunu, 400'den fazlasının ise hâlâ mevcut olduğunu ifade etmektedir.⁸

Esasen 37 kitaptan oluşan ve en büyük eseri olan ve 4 veyahut 8 cilt olarak basılan *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, gizemci düşünceden tasavvuf uygulamalarına ve rüyalarının/vizyonlarının kayıtlarına kadar geniş bir çeşitliliği tartışmaktadır. Toplam 560 bölüm ve çağdaş baskılarda tahmini 15.000 sayfa civarındadır.⁹

Fusûsü'l-Hikem, İbnu'l-Arabî'nin ömrünün son yıllarında yazdığı kitabıdır. Doktrinlerinin ve gizemsel inançlarının bir özeti olarak yorumlanmaktadır. İlahî vahiyde mütenevvi peygamberlerin rolünü değerlendiren bu yapıt, İbnu'l-Arabî'nin en mühim eserleri arasında değerlendirilmektedir.¹⁰

Fusûsü'l-Hikem'in İbnu'l-Arabî'ye isnad edilmesi tartışılmış ve en az bir literatürde, Şeyh İbnu'l-Arabî'ye isnad edilen toplam 74 eser olduğu hasebiyle ona yapmacık ve düzmece olarak değerlendirilmektedir. 56'sı *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de anlatılmış ve geri kalanı da burada zikredilen öteki eserlerde ifade edilmiştir. Fakat diğer pek çok ilim adamı çalışmayı hakiki olarak kabul etmektedir.¹¹ Divandaki, beş ciltlik şiir derlemesinin çoğu bir araya getirilememiştir. Elimizde var olan bu versiyonlar, özgün çalışmanın sadece bir cildine karşılık gelmektedir.¹² *Kutsal Ruh (Rûhu'l-Kuds)*, ruh üzerine bir irdeme olup, onun Akşam'daki değişik ruhani hocalardan elde ettiği tecrübelerin bir özeti

⁷ Süleyman Uludağ, *İbnu'l-Arabî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 57.

⁸ Çağfer Karadaş, “Muhyiddin İbnu'l-Arabî'ye Göre İnsan-ı Kâmil”, *Uludağ ÜİFD*, 7 (1998), 1.

⁹ Mehmet Akman, “İbnu'l-Arabî'ye Yönelik Eleştiriler Ve Mahiyeti”, *Nida Dergisi*, 190 (2019), 56-63.

¹⁰ Mustafa Kara, “İbn Teymiyye'ye Göre İbnu'l-Arabî” (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), *CİD* 21/3, 2107-2114.

¹¹ Kılıç, *İbnu'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 5.

¹² Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 45.

mahiyetindedir. Bunun bazıları Endülüs zâhidleridir. Eser, onun Endülüs'te bir araya geldiği pek çok insan hakkındaki hatıraları ve ruhani anekdotları barındırmaktadır.¹³

1.2. Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tartışmalı Görüşleri ve Kavramları

Muhyiddin İbnu'l-Arabî kaleme aldığı kitaplarında neyi ifade etmek istediğine ve tasavvuf olgusuna değinmektedir. Eserlerinde aktardığı bilgilerin kendi ifadeleri olduğunu, bu bilgileri birtakım kişilerin düşünce, görüş ve eserlerinden aktarmadığını beyan etmiştir. İbnu'l-Arabî tasavvufi yaşantısında benimsediği fikirlerinin farklı kişilere nispet edilen yaklaşımları tekrarlamadığını ve herhangi bir yazarın yolunu da kendine rehber edinmediğini söylemektedir.¹⁴ Bunun yanı sıra o, var olan düşünürlerin ya da denk fikirlerinin ifadeleri olmadığını ayrıca belirtmektedir. İbnu'l-Arabî, eserlerini sadece Allah Teâlâ'nın kendisine keşf yoluyla aktardığını düşünmektedir. Vecd hâliyle elde ettiği bilgiyle mutlak vücutta fani ve iç dünyasında tecelli eden şeylerden münhasır olduğunu ifade etmektedir.¹⁵

İbnu'l-Arabî, eserinde, ulaştığı marifete dair bilgileri kendisi gibi hakikat yolcularına aktarmasını Allah'ın kendi zâtından istediğini, bu durumu kaleme alma düşüncesinin olmadığını ancak kişilere öğüt verme emrini almasıyla kendi içerisinde bu bağlamda bir çaba ve isteğin ortaya çıktığını ifade etmektedir. Bu amacın yalnızca Allah'ın izin vermesi ile gerçekleşebileceğini belirtmektedir. İbnu'l-Arabî, ulaştığı tüm bilgileri beyan etmediğini, kendisine verilen müsaade ölçüsünde bunları aktardığını söylemektedir. Hakikat tarafından kendisine aktarılan varidatı hızlı bir biçimde bizzat yazdığı ve etrafındakilere de yazdırdığı aktarılmaktadır. Örnek olarak *Mevâkı'u'n-Nücûm* gibi oldukça kapsamlı bir eseri on bir günde, *et-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye*'yi dört günde, *Tenezzülâtü'l-Mevsiliyye* adlı eseri üç günde, *el-Celâl ve'l-Cemâl*'i yirmi dört saatte, *Kitâbü'l-Hüve* adlı eseri bir seher zamanında, *el-Kasemü'l-ilâhî* adlı eseri ise çok kısa bir sürede kaleme aldığı yazılı kaynaklarda geçmektedir.¹⁶

¹³H. Tunçbilek, "Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Vahdet-i Vücûd Telâkkisi", *HÜİF*, 19/19, (2008), 7-23.

¹⁴M. Şahin - D. Sparham, *İbnu'l-Arabî Düşüncesinde Ay ve Kâmil İnsan*, çev. (Turkish Academic Research Review, 2019), 416.

¹⁵Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Mesâil an imâmeyyi ehli'l-hadîs* (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîs, 2005), 1/7.

¹⁶İbnu'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/72, 264-265.

İbnu'l-Arabî, tüm kitaplarında “hakikatullah’ı ilimler dairesinin ana konumuna almakta ve bu hakikate ulaşmış bilgileri ve değişik biçimde açıklamaları ifade etmektedir. Hadis, fıkıh, tefsir, tasavvuf, tarih, ilm-i havâs ve benzerlerini kapsamlı bir şekilde ele aldığı yüzlerce kitabının çıkış noktası “marifetullah” ekseninde oluşmaktadır. İbnu'l-Arabî'nin kaleme aldığı şiiri de bu cihetten değerlendirilmektedir. Kendi ifadesiyle eserindeki şiir şuaraya Zühre feleğinin ve Yusuf peygamberin birer hediyesi olarak ortaya çıkmıştır. Bu şiirinde hayal âlemi ile şiirsel imgeleme bakımından bir bağlantı mevcut olmasından dolayı İbnu'l-Arabî yakaza hâlindeyken bir meleğin kendisine bir miktar nur getirdiğinden bahsetmektedir. Kendisi bu nurun karşılık bulduğu manayı sorduğunda melek cevaben Şuarâ suresi olduğunu aktarmıştır. Divanını bu meselenin akabinde kaleme aldığını ifade eden İbnu'l-Arabî bir kısım remz ve sembolik ifadelerde şiirleri kötülemekte, bu ifadeler söz konusu olduğunda ise düşüncesini hemen nesirden nazma çevirmektedir. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* kitabının başında mevcut olan şiir bölümleri önem arz etmektedir. Kendisi kitabının bu kısmında ifade etmek istediği ilimleri gösterdiğini ancak mevzu bahis şiirlerin bu kısım içinde var olan açıklamalarda olmayan bazı şeyleri kapsadığını dile getirmektedir.¹⁷

Fütûhât adlı eseri, kendisine ait olduğu iddia edilen ve 1428 bölümden meydana gelen şiirleri barındırmaktadır. Bu kitaptaki mevcut beyit adedi 7102 olup bu adet divanda bulunan beyit adedinin birkaç misli olarak görülmektedir. O, kendi düşüncesine göre şiirleri , yorum, remiz, muhâcât ve artsama becerisi olarak görmektedir. Ancak şahsı, “*Biz bir şeyi remzederiz, lugazlaştırırız ama bizim bundan kastımız bir başka şeydir*”¹⁸; “*Bizim şiirlerimiz ister sevgiliye muhabbet ile başlasın, ister bir methiye olsun ve isterse de kadın isimleri ve sıfatlarıyla, ırmak, yer, yıldız isimleriyle dolu olsun, hepsi de bütün bu suretler altındaki maârif-i ilâhiyyeden ibarettir*” diyerek¹⁹ asıl itibarıyla bütün uğraşların sadece aracı olduğu görüşünü vurguladığı bilinmektedir.

İbnu'l-Arabî, manzum yapıtları arasında yer alan *Tercümânü'l-Eşvâk* adlı eserinde birçok görüşü sembolize etmektedir. Bu eserinde işlediği konuları genellikle ilahî marifetler, kalbi bilgiler, Hakikat-i Muhammediyye ve ilahî nurların önemini cismani aşk

¹⁷İbnu'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 4/31-32.

¹⁸İbnu'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/6.

¹⁹İbnu'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/622.

görüşleri kullanarak ifade etmektedir O, eserinde bu çeşit beyanların bazı nefislerin daha çok ilgisini çektiği üzerinde durmaktadır.²⁰

Mekke’de kaldığı sırada *Tercümânü’l-Eşvâk* adlı eserindeki şiirleri İsfahanlı bilgin Mekînüddin’in Nizâm adındaki kız çocuğunun ismiyle kaleme almıştır. İbnu’l-Arabî bu eserlerindeki şiirlerine bir beyan kaleme almıştır. Temel meselenin onların düşüncesiyle uyuşmadığını ve niyetinin yalnızca ilahî aşkı aktarmak olduğunu ve bu durumdan onun ailesinin de haberdar olduğunu belirtmiştir.²¹

İbnu’l-Arabî, düşüncelerini kısa ve derin bir şekilde ele almaktadır. Bununla beraber otuz yedi kitaptan meydana gelen *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye* adlı eseri için, “*Bu kitaptan ulaşılmak istenen amaç elden gelmiş olduğu yere kadar veciz ifade ve hulâsadır*” şeklinde ifade etmektedir. Kendisi öte taraftan aktarmış olduğu meselelere dair ifadeler içinde bazen makamların değişmeleriyle irtibatlı olarak bazen de zıt hallerde ortaya çıktığı bilinmektedir. Örneğin, “*İlim aynı zamanda cehalet demektir*”²² “*Vücûd âdem olarak idrak edilebilir*”²³ “*Hürriyet köleliktir*”²⁴ “*Doğru irşad hem yakınlaştırmak hem de uzaklaştırmak demektir*”²⁵ “*Sen O değilsin; belki sen O’sun*”²⁶ ifadelerine benzer söylemler sadece onun düşünce sistemi insicamında anlaşılmaktadır.

Genel fikir tarihine ait düşünceleri de incelendiği zaman İbnu’l-Arabî, kendi düşüncelerini aktarırken bazen bu meselelere dair diğer fikirlere tenkit ve yorumlar ileri sürmektedir.²⁷ Şeyhu’l-Ekber’in beyanına göre her din, mezhep ya da filozof gerçekten bazı şeyleri elde edebilir ancak o, tüm bunları gerçek manalarından uzaklaşmış ve yozlaşmış olarak görmektedir. Bu kısımları tekrar ait oldukları bölümlere yerleştirmek için benzersiz bir metafizik tabloya malik olunmaktadır. Bahsedilen bilgi sadece keşif ilmiyle ortaya çıkmaktadır. İbnu’l-Arabî, keşif erbabının tüm inanç, görüş ve düşüncelerini bu

²⁰Selam b. Abdullah el-Bâhilî el-İşbilî, *ez-Zehâir ve’l-alak fî âdâbi’n-nufûs*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2010), 5.

²¹ el-İşbilî, *ez-Zehâir ve’l-alak fî âdâbi’n-nufûs*, 2.

²²İbnu’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 1/728.

²³İbnu’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 3/362.

²⁴ *el-İlâm*, 8.

²⁵ İbnu’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 4/262.

²⁶İbnu’l-Arabî, *Fusûsu’l-hikem*, çev. M. Nuri Gençosman, (İstanbul: Ataç Yayınları, 2009), 91.

²⁷Roger Deladrière, *The Dîvân of Ibn Arabî*, 15 (1994), 50-56.

hususta ifade edilmiş tüm çıkarımlar hakkında genel düşüncelerinin mevcut olduğunu ve onlara herhangi bir şeyin gizli tutulamayacağını beyan etmektedir.²⁸

Tüm insanlığın ortak mirası olan bir kısım görüşleri de beyan etmekle beraber İbnu'l-Arabî bunların keşfi ve ilim boyutundan izahatını yapmayı hatalı bulmaktadır. Meseleleri tenkit etmek veya temellendirme kısmından kaydırıldığından dolayı hatalı bir şekilde ifade edilen bir cümlenin doğru anlamını izhar etmek için nakletmektedir. Örneğin âlemin yapılarını açıkladığında üzerinde durduğu dört kaidenin köklerini beşinci mevcudata ait olarak ele almaktadır. Bu konunun ise Hakîm'in *Ustuku's-sât* isimli eserinde geçtiğini beyan etmektedir. İbnu'l-Arabî, ismi zikredilen eseri kendisi bilfiil okumamıştır. Lakin bu eseri inceleyip okuyan yakınının, “*Bu beşinci mevcut hakkında keşfiniz açısından ne dersiniz?*” cihetindeki mevzuyla taraf olmasına binaen ifade etmektedir.²⁹

Bir kısım felsefi söylemlerin zaman içinde değişik manalarının ortaya çıkmasına misal olarak yokluğun sadece kötülük olması meselesini göstermektedir. Onun beyanına göre üstü kapalı olmasından ötürü bazı gruplar bu kelimenin asıl itibarıyla neyi ifade ettiğini kavrayamamaktadır. Bunun bu şekilde olduğunu mütekaddimîn ve müteahhirîn âlimlerinden önde gelen kişiler de aktarmaktadır. Ancak temelde lafzını esas alıp anlamını ifade etmekte güçlük çekmişlerdir.³⁰ Bu sahadaki bir diğer örnek ise kadim düşünürlerin, tüm cisimlerin birinci hususu olarak var oldukları şey mukabilinde sarf etmektedir. İfade ettikleri bu husus Grekçe menşeli “heyûlâ” kelimesine dair kaleme aldıklarını içermektedir. Her şekli ile kabul edilen tarzda o şeyin gerçek özü mevcut olmasından dolayı “ma'kûl-i hebâî” denilmekte ve hâkimler bu mevcudata “heyûlâ” ismini vermektedir. Mezkûr kısımda kadim düşünürler ile hükemâ arasında görüş farklılığı bulunmaktadır.³¹ İbnu'l-Arabî de heyûlânînin özünün hakikatinde ilahî nefes olduğunu belirterek terimlerin tasavvufî manasına vurgu yapmaktadır.³²

İbnu'l-Arabî düşüncesinde “mutlak iyi” ve “ilim-malum” bağlantı meselesi tartışılmaktadır. Bu düşüncenin Aristo'nun ele aldığı Metafizika kuramı ile Yeni Eflatuncu bir yapıt olan Liber de Causis'in direkt İbnu'l-Arabî'ye ilham verdiği düşünülmemektedir. Fakat onun söz konusu terimlerden haberdar olduğu da bir hakikat olarak görülmektedir.

²⁸İbnu'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, 3/398.

²⁹İbnu'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, 1/250.

³⁰İbnu'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, 1/212.

³¹İbnu'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, 2/432.

³²İbnu'l-Arabî, *Fusûs*, 144.

Bunlar, zamanın bilim ve düşünce sahalarında ün kazanmış terimler olması hasebiyle İbnu'l-Arabî tarafınca yorumlanmaktadır. Örnek olarak yokluktan “mutlak kötülük”, gerçekten “mutlak nûr” ve “muhal”den ise “mutlak karanlık” şeklinde ifade etmektedir. İbnu'l-Arabî, düşünürlerin kullandığı bilgelige dair bir kısım ıstıhlara kendine özgü manalar yüklemektedir. Bu meselede en kıymetli meselelerden biri ise, onun bir araç ıstılahı olan felsefe (hikmet) mefhumuyla “feylesûf” manasına gelen hakîm kavramının zaman içinde elde ettiği anlamları önce semantik boyuttan eleştirmektedir. Akabinde bunların gerçek ve asli yerlerini belirleme hususundaki duyarlı ve ince vizyonu ön plana çıkmaktadır. İbnu'l-Arabî, hükemâdan olduğunu iddia edenlerin hikmet öğrettiklerini düşündüklerini, lakin hakikatinde o hususiyetin kendilerinde mevcut olmadığını söylemektedir. Onların iddia ettikleri gibi hakîm değil ancak birer filozof oldukları fikrini ileri sürmektedir.³³

Diğer taraftan o, bazı dindarların felsefe kelimesinin özünde ne ifade ettiğini anlamadan kesin bir şekilde ona karşı bir eda sergilemelerini de tenkit etmektedir. Örneğin bir kısım Müslümanların Eflatun'u sadece felsefe sözcüğüyle ilişkilendirmelerinden hoşnut olmadığını beyan etmekte, ifade edilen bu pozisyonun onların hâkim kelimesinin gerçek manasını bilmemelerinden dolayı ortaya çıktığını ifade etmektedir. Onun deyimiyle hükemâ özünde “ulemâ-i billâh” şeklinde bilinmektedir. Eşyayı ve onların ilişkin bulunduğu konumu sadece Allah'ı bilenler bilebilmektedir. Buradaki bilgelikten kasıt peygamberlik bilgisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü Allah (c.c.) Davud'a sultanlık makamını ve hâkimiyet bahşetmiş ve istediği birtakım hususları öğretmiştir.³⁴

İbnu'l-Arabî, düşünürlerin de haklı düşüncelerinin olabileceğini ifade etmektedir. O, “*Hikmet mü'minin malıdır, onu gördüğü yerde alır*”³⁵ hükmü gereğince bunları makbul görmenin lüzumlu bir şey olduğuna kanaat getirmektedir. Özellikle düşünürlerin akli ve nefsi hizaya getirmeye yönelik aktarımlarını yararlı ifadeler olarak görmektedir. Üstelik İbnu'l-Arabî, bir kısım düşünürlerin Müslüman olmadığı yönündeki söylem ve iddialara karşın, “*Bir kimsenin dininin olmaması onun her söylediğinin yanlış olmasını gerektirmez*” sözü ile cevabını dile getirmektedir.³⁶ Yalnızca düşünce yolunu benimseyenlerden

³³el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye, 3/508.

³⁴el-Bakara 2/251.

³⁵ Muhammed b. İsa b. sûre b. Musa es-sulemî, *Sünen*, thk: Beşşar Avvad Maruf, (Beyrut: Darul Ğarb,1996, 1.baskı) İlim, 19.

³⁶İbnu'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/145-146.

düşünür, kelimacı veya başka topluluklara dâhil olsun ilâhiyyât ilmi konularında bilmediklerinin bildiklerinden daha büyük olduğuna dikkat çekmektedir. Böylece ana etken bakımından onların ilâhiyyât bilgisindeki hatalarını, nebilere aktarılan fikirlere ters düşüncelerini ve bunların gerekçelerini eleştirmenin gerekliliğini ifade etmektedir. İbnu'l-Arabî'nin beyanına göre onlar, bilgeliğin düşünce boyutundan olmayıp Allah'tan gelmiş olduğunu kavrayarak bunu kabul etselerdi hataya dalmayacaklarını söylemektedir. İbnu'l-Arabî düşüncesindeki temel sebep de Allah'ı hikmet sahibi ve bu hikmeti O'nun bir niteliği olarak kabul etmektir. Bu cihette kul da yaratıcı ile daimî olmakla “Abdü'l-Hakîm” niteliğini elde etmektedir. Hikmet sahibi olan, zâtına hikmet niteliğinin hükümdarlık ettiği ve himayesine aldığı kişi olarak bilinmektedir. Bu hususa karşın hikmeti yönetmeye ve ona yön belirlemeye gayret gösteren kimsenin hikmetli bir kişi olamayacağı görüşü desteklenmektedir.³⁷ Kendisi zikrettiği en son farklı görüşü, hikmet vakıasının felsefeciler ve mutasavvıflar nazarındaki çeşitliliği ortaya çıkarmaktadır. O, bu husustaki hakiki hikmeti tasavvuf olarak görmektedir.³⁸

İbnu'l-Arabî düşüncesinde hükemâ, işleri ve hükümleri olması gereken yerlere, sebeplerini hakiki mertebelerine konumlandırıran, hatalı yerlerde var olan şeyleri de ortadan kaldıran Melâmetîler olduğuna kanaat getirmektedir. Bu düşüncede Melâmetîler hak yolun yolcularının önderleri ve imamları olarak bilinmektedir. Kâinatın efendisi de o kişilerdendir ve onlarla beraber bulunmaktadır. İbnu'l-Arabî'nin ifadesine göre gerçek hikmet olarak adlandırdığı “ehlullah” kısacası peygamberler ve Allah dostları da gerçek hakîmler olduğu düşüncesini barındırmaktadır.³⁹ Diğer bir taraftan da duyular dünyasının hayalî olduğu meselesinde düşünürlerin, zahir ulemanın ve akılcıların zâtıyla hemfikir olmadığını, sadece sofistlerin bu hakikate çok fazla yaklaşmış olduklarını söylemektedir. Bunun yanı sıra onların da aslında eşyanın özü olmadığını belirterek kendisinden koştuklarını beyan etmektedir. Bunun da ötesinde onun “nefs-i nâtika” tanımı da terimsel olarak filozofların düşüncesine yakın olsa bile aralarında birtakım değişiklikler bulunmaktadır. İbnu'l-Arabî'nin düşüncelerini benimseyenler tasavvufta öncü olması hasebiyle “Şeyhu'l-Ekber”, dinsel boyutta ictihad sahibi olması hasebiyle de “Muhyiddin” ismini kullanmaktadır. Kelamcı ve Maliki hâkimi Ebû Bekir İbnu'l-Arabî'den (ö. 1148) ayrılabilmesi amacıyla bir kısım kaynaklarda ismi İbn Arabî biçiminde

³⁷İbnu'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, 4/257-259.

³⁸İbnu'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, 2/164.

³⁹İbnu'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, 2/16.

de geçmektedir. Lakin pek çok sahada⁴⁰ Muhammed İbnu'l-Arabî şeklinde bilindiğinden bu biçimin kullanılması oldukça isabetli kabul edilmektedir.⁴¹

1.2.1. Vücûd Kavramı

İbnu'l-Arabî düşüncesinde varlığın birliği ve varlıkta birlik inançları kendi düşüncesiyle olgunlaşarak ortaya çıkmaktadır. Tasavvuf düşüncesinde sufi metafiziği ilk evvel vahdet fikri etrafında sistematik bir hâl almıştır. Bu düşünce sisteminde varlık bir “Mutlak Varlık” ve O’nu akseder bir biçimde meydana gelen görünüşlerden ibarettir. Bu düşünceyi beyan eden iki farklı görüş ortaya çıkmaktadır. Kendisinin ortaya koyduğu vahdet fikri ve İmam-ı Rabbani (ö. 1624) tarafından ortaya konulan ve görünenlerin birliğini ifade eden vahdet-i şühûd fikri. Birtakım Müslüman yenilikçiler bu iki söylem arasındaki anlam değişikliğinin sadece anlamsal ve söylemsel dille alakalı olduğunu ve hakikatinde ise bir çeşitliliğin olmamasını ifade etmektedir. Sufi metafiziğinde başka ilgi çeken meseleler ise hulûl, teşkik ve amaçta birlik gibi meselelerdir. Allah ile âlem arasındaki irtibat şekli mutasavvıflar içinde olduğu gibi mutasavvıf olmayan dindarlar içerisinde de tartışılan bir mesele olmaktadır. *Vahdet-i vücûd* ifadesi söz konusu metodun öncüsü olan Muhyiddin İbnu'l-Arabî’nin kitaplarında ifade edilmemektedir. Bu söylemi ilk defa dile getiren, talebesi Sadreddin Konevî’dir (ö. 1274). Bu düşüncede vahdet-i vücûd kavramını sistematik hâliyle kullananlar kendi zamanlarında hak yoldan uzaklaşmakla, delalet ve küfür ile itham edilmiştir. Hallac-ı Mansur (ö. 309/922), vefatı anında bu ifadeleri aktarmış ve Allah’tan kendi katillerini affetmesini, “*Allah’ım! Canıma kast eden bu kullarını affeyle; zira onlar bana aktardığın gizli bilgilerden bihaberlerdir, bana senin göstermiş olduklarını onlar algılayamaz ve anlayamazlar*” sözüyle dile getirmektedir. İbnu'l-Arabî’den evvel birtakım sufînin varlıkta Allah’tan gayrı bir şey olmadığı yönünde beyanları bulunmaktadır. Bu hususta tasavvuf düşüncesinde yer edinmiş Ma’ruf el-Kerhînin (ö. 815-816) şehadet kelimesini “*Vücûdda Allah’tan başka hiçbir şey yok*” şeklinde aktaran ilk insan olarak karşımıza çıkmaktadır. Hâce Abdullah el-Ensârî’ye (ö. 1089) birliğin özünün ne anlam ifade ettiği sorusu yöneltildiğinde, “*Yalnızca Allah! Başka bir şey yok!*” (Allah bes! Bâkî heves!) şeklinde cevaplamıştır. Gazzâlî’nin (ö. 1111) de buna benzer söylemleri bulunmaktadır. Gazzâlî *Mişkâtü'l-envâr* adlı kitabında “*Arifler, mecazin en alt noktasından hakikatin en üst mertebesine yükseldikleri ve miraçlarını*

⁴⁰İbnu'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/267; 3/339, 431; 4/457-553.

⁴¹İbnu'l-Arabî, *Dîvân* (Bulak: 1271), 47, 57, 78, 205-206.

tamamladıkları vakit vücutta Allah'tan gayrı bir şey olmadığını aynî müşahede ile gördüler” biçiminde ifade etmektedir. Gazzâlî'nin *İhyâu ulûmi'd-dîn* adlı eserinde “*Vücûd'da Allah'ın dışında hiç bir şey yoktur. Vücûd sadece Gerçek Bir'e aittir*” ifadesine yer vermektedir.⁴²

Bu nazariyede “vücûd” ıstılahı ile amaçlanan, hiçbir şeyle mevsuf olmayan felsefenin de işaret ettiği değişmez mutlak var oluşa işaret etmektedir. Anadolu coğrafyası Muhyiddin İbnu'l-Arabî metodunun geçmişten günümüze etkisini en çok gösterdiği bölge olarak bilinmektedir. İbnu'l-Arabî Anadolu'ya yaptığı geziler sırasında Malatya, Kayseri, Aksaray, Konya ve Sivas gibi illerde kalmış, o bölgenin önde gelen ilim adamları ile bir araya gelmiş ve talebelere ders okutmuştur. Bunların içerisinde en meşhur olanı ve üstadının ifadelerine de koyduğu şerhler ve beyanlarla, gelecek topluma ulaştıran zât şüphesiz Sadreddin Konevî olarak karşımıza çıkmaktadır.

Osmanlılarda İznik'te ilk medreseyi inşa eden ve ilk şeyhülislam olan Molla Fenarî (ö. 1431), İbnu'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-hikem* isimli eserini de şerh etmiştir. Kendisi Ekberî gelenekten olması hasebiyle vahdet-i vücûd öğretisine karşın, Osmanlı devrinde uzun mühlet direkt eleştirilmemiştir. Bunun yanı sıra İbnu'l-Arabî'ye karşı düşüncede olan Şeyhülislam Çivizâde Mehmed Efendi (ö. 1547) vazifesinden alınmıştır. Çivizâde Mehmed Efendi bu zamanda Osmanlı Sultanı Yavuz Sultan Selim'in buyruğuyla İbnu'l-Arabî'ye atfedilen karşı görüşlerin cevap bulduğu Farsça bir eser de yazmıştır. Fakat 17. asırdan sonra bu gidişat farklılaşmaya ve vahdet-i vücûda dair tenkitler çoğalmaya başlamıştır. Vahdet-i vücûd ile münasebetli müstakil bir kitabın yazarı olan İsmail Fenni Ertuğrul (ö. 1946) kitabında, vahdet-i vücûd düşüncesinin panteizmin tersine, Allah'ın dünyanın bütünü olmadığını savunmaktadır. İsmail Fenni, dünyanın farklı bir varoluşa malik olmadığı hâlde Allah'ın vücûduyla kaim olduğunu söylemektedir. Dünyanın vücûd bakımından gerçeğin kopyası kabul edilse de eşyanın zâtı, özelliği ve taayyünleri hasebiyle hakikatin eşyadan farklı olduğunu ifade etmektedir. Allah'ın gayrısındaki her şey diğer bir ifadeyle eşya, mevcudiyetini Allah'ın mevcudiyetine bağlamaktadır. Bu eşyanın mevcudiyeti O'na ihtiyaç duymaktadır. Diğer bir ifadeyle dünya panteizmde olduğu gibi haddi zâtında kesinlik barındırmamakta ve Allah'ın mevcudiyetinin âleme ihtiyacı

⁴²Mahmut Ay, *Kur'ân-ı Kerîm'in Tasavvufî Yorumu* (İstanbul: İnsan Yay., 2011), 403.

bulunmamaktadır. Ertuğrul bu bağlamda İbnu'l-Arabî'nin, “*Allah, Allah'tır, âlemin var olması veya olmaması eşittir*” sözünü dile getirmektedir.⁴³

Vahdet-i vücûd ve panteizmle de bağlantılı olan reddiyeler içerisinde dünyanın daimîliği konusu yer almaktadır. Vahdet-i vücûdu müdafaa edenler, dünyanın Allah'ın ezeli bilgisinde var olması cihetiyle ezeli olduğunu ancak haricî mevcudiyeti sebebiyle ezeli olmadığı şeklinde savunmaktadır. *Fusûsü'l-hikem* şarihlerinden olan Ahmed Avni Konuk (ö. 1238) meseleyle irtibatlı olarak “*Kevn-i câmi olan, kâmil insan cihetiyle sonradan ortaya çıkmıştır ve rûhi hakikatiyle daimîdir*” şeklinde ifade etmektedir.⁴⁴

Vahdet-i vücûd görüşü İslâm medeniyet tarihinde oldukça tenkit edilen bir görüştür. Tenkitlerin mühim bir bölümü mutasavvıfların dışındaki kitlelere ait kabul edilmektedir. Asıl cihetiyle vahdet-i vücûda ait bu tenkitler daha kapsayıcı manasıyla tasavvufa yönelik tenkitlerle beraber zikredilmektedir. Tasavvuf ilminin varlık sahası hâl ilmi olarak sınırlandırılmak istenmiştir. Bu sınırlandırmadan ötürü öznel bir biçime dayanan tasavvuftan kapsamlı kuramların ortaya çıkması tenkit edilmiş veya tartışılmalıdır. Dâvûd-i Kayserî (ö. 1350), tasavvufi boyutta olan bilgilerin birtakım şahıslar aracılığıyla “*şairane tahayyül*” diye adlandırıldığını ifade ederken bu husus üzerinde durmaktadır. Bu şekilde vahdet-i vücûd mevzu bahis olduğunda tenkitler daha mühim bir şekle bürünmektedir. Bunların bazıları direkt vahdet-i vücûd düşüncesini, bazıları da bu fikri izhar eden İbnu'l-Arabî ve onun kitaplarını hedef almaktadır. Bu cihetten vahdet-i vücûda ait tenkitler içerisinde Allah'ın varlık olarak nitelendirilmesinden yola çıkarak bu fikrin dayanakları ve hususen İslâm dışı kaynaklarla irtibatı üzerinde durulmaktadır. Vahdet-i vücûddan sadır olan birtakım tali fikirlerin tenkitlerinden bahsedilebilmektedir. Bu tenkitler içerisinde metodolojik boyuttan en dikkat çekici ve en incisamlı olanını Sadeddin Teftâzânî'nin (ö. 1390) tenkitleri oluşturmaktadır. Bu tenkidin nedeni Teftâzânî'nin vahdet-i vücûd düşüncesinin temelini oluşturan, “*Varlık Hak'tır*” görüşünü dikkate almasından kaynaklanmaktadır. Teftâzânî'nin düşüncelerinden ortaya çıktığı üzere kelamcılarla mutasavvıflar arasındaki temel sıkıntı, Allah'ın varlık olarak adlandırılması tartışmasıdır. Vahdet-i vücûd ve onunla irtibatlı değişik türden fikirleri tenkit eden Ali el-Kârî (ö. 1605), Ehl-i Sünnet inancına ters gördüğü vahdet-i vücûdu vücûdiyye, ittihâd gibi mefhumlarla ele almaktadır. Onun düşüncelerine isnad ettiği mutasavvıflardan birisi

⁴³İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbnu'l-Arabî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 18.

⁴⁴A. E Afifi, *Muhyiddin İbn'ul Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi İ. F. Yayını, 1975), 56.

vahdet-i vücûda atfen vahdet-i şühûd metodunu kuvvetlendiren Alâüddevle Simnânî (ö. 1336) olmuştur. İbnu'l-Arabî'nin, “Onların aynı iken eşyayı var eden Allah münezzehtir” ifadesini tenkit etmiş, Alâüddevle Simnânî'nin bu şekildeki bir ifadeden dolayı Allah'tan pişmanlık dilemesi gerektiğini zikretmektedir.⁴⁵

Ali el-Kârî, Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 848) ve Hallâc-ı Mansûr (ö. 922) gibi öncü mutasavvıfların bu şekilde sözler beyan ettiklerini ifade etmiştir. Kendisi vahdet-i vücûd kavramını kendisinden önceki şathi cümlelerle beraber zikretmektedir.⁴⁶

Ali el-Kârî'nin kitabının diğer önemli bir yanı ise pek çok ulemanın vahdet düşüncesine ait tenkitlerinin kapsayıcı olmasından kaynaklanmaktadır. Bunun ötesinde vahdet-i mutlaka düşüncesinin Allah'ın zâtına atfedilmesi, Allah'ın dışında varlık benimsemeyen İbn Seb'în (ö. 1270) ve İbn Teymiyye'nin (ö. 1328) tenkitleri de bu boyutta ele alınmaktadır. İbnu'l-Arabî, vücûdun gerçeğinin düşünce ve müşahede ile alakalı değil sadece keşif bilgileriyle kavranabileceğini savunmaktadır.⁴⁷ Kendisi bu bilgileri kavrayabilmek amacı ile en hakiki rehberin tecelli olduğunu ifade etmektedir. Akabinde ise bu tecellinin de meclâda zâtına tecelli olunan kişiye hakikatin izhar olmasından meydana geldiğini ifade etmektedir.⁴⁸ İbnu'l-Arabî düşüncesinde mutlak gerçekler, hakikatin ve bunun mertebelerini sadece tecelli ile kavranabilmektedir.⁴⁹ Kavramaya yönelik tecellinin de sadece zât tecellisi olabileceğini, fiil veya sıfat tecellisinin vücûda yönelik ilimlere öncülük yapamayacağını ifade etmektedir. İbnu'l-Arabî, bu zâtî tecellinin sadece ona müstahak ve müstaid bir mazhar bulduğunda oluşabileceği üzerinde durmaktadır.⁵⁰ Bu ise tasavvufî bilginin ilmî sınıflandırılmasında ve epistemolojisinde vahiy, ilham, sezgi, feth, zevk, nazar, vehb gibi ıstılahlarla karşılanan bilgi ve bilme türüyle irtibatlı birer konu olarak ortaya çıkmaktadır. Bilgiye ulaşmanın yolunu fikir ve vehb şeklinde iki kategoriye ayıran İbnu'l-Arabî, vehb için “bizim yolumuz” ifadesini kullanmaktadır. Çünkü onun ifadesine göre nebi ve evliyaların ilmi akıl bilgisinin ötesinde bulunmaktadır.⁵¹

⁴⁵Nureddin Ebü'l-Hasan Ali b. Sultân Muhammed Ali el-Kârî, *İbtâlû'l-kavl bi-vahdeti'l-vucûd* (Mansure: Mektebetu İbn Abbas, 2006), 36.

⁴⁶Muhammed Ali el-Kârî, *İbtâlû'l-kavl*, 41.

⁴⁷İbnu'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, 1/60-110.

⁴⁸İbnu'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, 1/185.

⁴⁹İbnu'l-Arabî, *İnşâu'd-devâir*, çev. Ali Salahattin Yiğitoğlu (Ankara: Ketebe Yayın Evi, 2020), 35-36.

⁵⁰İbnu'l-Arabî, *Fusûs*, 61.

⁵¹İbnu'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, 1/261-319.

Peygamber ve velilerin Allah katındaki ilimleri kendi fikirlerine dayanmamaktadır. Allah (c.c.) mutlak hakikat hakkındaki ilimleri kendi şahsi fikirlerinden arındırmaktadır. Bu zâtların Allah nezdindeki ilmi Allah'ın mükâşefesine bağlanan fetihlerin birer neticesi olarak kabul edilmektedir.⁵² Bu da vücûd üzerinde vücûd ve keşif erbabı mutasavvıflarla taklit ve nakil erbabı olan düşünür ve kelamcılarının düşüncelerinin özünden ayrıldığını ortaya çıkarmaktadır. Kendisi, zikrettiği mecburi hususu açıkladıktan sonra tekrardan, “Allah bana eşyanın hakikatlerini zâtlarında olduğu gibi bildirdi, nisbet ve izafetlerinin hakikatine de beni keşfen muttali kıldı”⁵³ demektedir. İbnu'l-Arabî bu ifadeleri ile kendi hâlinen haber vermektedir. O, bilginin vecd padişahın veya vücûdda adem olma hâlini galebe ettiği vakit iç dünyasına doğan tecellilerden meydana geldiğini özellikle belirtmektedir.⁵⁴ İbnu'l-Arabî kitaplarında kendisine gelen keşfler ve Allah'ın imla ettirdiği bilgileri ifade etmektedir.⁵⁵ Bu söylemle ilminin sırf tarihî ve yatay düzleme yönelik olmadığını ve bundan dolayı çağdaş araştırmacıların tarihselci (*historic*), yataycı (*horizantal*) ve ilerlemeci (*progressive*) metotlarıyla vücûdun kavranamayacağını beyan etmektedir. Zira onun ifadesine göre mutlak hakikatte bu zâtî tecellinin nakli söz konusu olmamaktadır. Bu husus Allah katında seçilen kişiler tarafından izlenilmesinden dolayı bu tecelli teftiş edilememektedir. Sadece tasavvufa has kılınan bu yöntemle tasavvuf erbabına mücerred bir has kılma olmasından dolayı aksi durumda bir karşılık görülmemektedir.⁵⁶ Diğer taraftan aynî malumatları mevcut olmadığı hâlde sadece müşahade ve düşünce cihetiyle bu meselede birtakım hususları ifade etmeye gayret göstermektedir. Sufiler, tabiatları gereği en temel konularda fikir farklılığına düşmektedirler.⁵⁷ Buna mukabil keşif ve şuhûd görüşünü benimseyenler içerisinde temel hususlarda bir görüş farklılığı mevcut olmamaktadır.⁵⁸

İbnu'l-Arabî, keşfi bilginin akli ilimler gibi sert ve biçimlenmiş kaideleri olmadığını ifade ederken ilmî zevkin yöntemi olmayacağını vurgulamaktadır.⁵⁹ Onun beyanına yönelik Kur'ân-ı Kerîm'i ve onu zâtında tatbik eden kişiler Allah'ın bilgisini de kavramaktadır. O vakit onların bilgilerinin zahir ulemanın tanımına ters ve akli kaidelerin taraftarı olmadığını belirtmektedir. Hiçbir ölçü Allah'ın bilgisi olarak ölçülemeyeceğinden

⁵²İbnu'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, 3/116.

⁵³İbnu'l-Arabî, *İnşâ'ü'd-devâ'ir*, 1.

⁵⁴Kitâbü'l-Mesâ'il, 6.

⁵⁵İbnu'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, 2/432.

⁵⁶Kitâbü'l-Mesâ'il, 7.

⁵⁷İbnu'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, 3/402.

⁵⁸İbnu'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, 2/548.

⁵⁹İbnu'l-Arabî, *Dîvân*, 78.

dolayı ilahî ilmin karşılık bulduğu marifetullah tüm bilgilerin kökü olarak kabul edilmektedir. Zira Allah'tan gayri her şey yine Allah'ın dilemesi ile meydana gelmiştir. Kendisi, ifade ettiği düşüncesine yönelik olarak Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 1210) yazdığı bir namede bu ilimden bahsetmektedir. Sufiyi olgunluğa ulaştıracak, vefat ettiğinde ise yanında bulundurabileceği bir ilmi öğrenen kimsenin aklı başında bir kişi olduğunu ifade etmektedir. Kendisi bu bilginin vehb ve nazar ile ortaya çıkan (ilm-billâh) olduğunu aktarmaktadır.⁶⁰

İlimler, metotları bakımından akli ilimler, hâl ilimleri ve sır ilimleri biçiminde üç kısma ayrılmaktadır. Birincisi ile sadece müşahade, delil ve beş duyu organıyla ulaşılan bir kısım bilgiye ulaşılabilmektedir. Bu bilgi İbnu'l-Arabî'nin asıl değindiği mesele olmamakla beraber akli bilgilerin sırlar ilmi boyutunda bir konumda var olan hâl ilimlerine atıf yapmaktadır. İbnu'l-Arabî bu bilginin zevk cihetiyle elde edilebileceğini, bunların tasnifinin ise muhal olduğunu ifade etmektedir. O, hâl ilimlerinin ehillerini tecârub ehli ve kesb ehli kişiler olarak sınıflandırmaktadır. Tevâcüdden yola çıkarak kesb edilen bu şekil vücûd bilgisi hâl ilimleri olarak kabul edilmektedir. İbnu'l-Arabî düşüncesinde gizliliğe riayet edilen vücûd kavramı olduğundan dolayı bu kavramın ileri mertebesi sırlar ilmiyle elde edilmektedir. Bu ilim Rûh'ul-Kudüs'ün üflediği bir ilimdir ve sadece nebilerle Allah'ın veli kullarına mahsustur.⁶¹

Tasavvuf erbabınca zikredilen vücûd ilmi oldukça yüksek bir marifet makamına işaret etmektedir. Bundan dolayı tüm kişilerin beyanda bulunabileceği bir alan olarak kabul edilmemektedir. Bu mesele sadece havâssü'l-havâs olanların anlayabilecekleri bir konu olarak kabul edilmektedir. Onların ilmi kimi durumlarda zahirde bilinenler ile tam uyuşma içinde olamayacağından ötürü de ilhâd, şirk ve küfür gibi birtakım suçlamalarla karşı karşıya kalabilmektedir. Bu sebeple ilk dönem mutasavvıfları mevzu bahis bilgilerin sadece şathi ifadeler olduğunu beyan etmektedir. M. 12. yüzyıldan itibaren Aynülkudât el-Hemedânî (ö. 1131), Ahmed el-Gazzâlî (ö. 1126) gibi soruşturmacı mutasavvıflarla bu bilgiler zamanla kaleme alınmış, fakat bir kısmı bunun karşılığını kendi canları ile ödemiştir. İbnu'l-Arabî ile bu konu zahir bir biçimde aktarma imkânını elde etmektedir.

⁶⁰Ebû Abdullah Muhammed b. İdris Abbâs eş-Şâfi'î, *er-Risâle* (Beyrut: Darel Yayın Evi, 2010), 6.

⁶¹İbnu'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/33.

İbnu'l-Arabî, “*Biz onlara ayetlerimizi afakta ve enfüste göstereceğiz*”⁶² mealindeki ayette de ifade edildiği gibi her ayetin iki cihetinin var olduğunu beyan etmektedir.

İbnu'l-Arabî düşüncesinde bilgiyi ifade eden sadece bir tanım bulunsa da bu tanımı aktarabilmeyi daha da kolay kılmak amacıyla o, ilmi üç kısma ayırmaktadır. Bunlardan ilki ilâhiyyâta nispet edilen ilimdir (metafizik): Bu bilgiye ilintili olan şeyler farklılık gösterse bile zâtı mutlak surette değişmemektedir. İkinci kısım, ulvi ruhlara ilinti eden ilimdir. Bu bilgiye ilintili olan şeyler farklılaşma ve değişime uğramayan çeşitlere ayrılmaktadır. Üçüncü kısım ise müvelledâta ilinti eden ilimdir (fizik): Bu bilgiye ilintili olan şeyler hem çeşitlere ayrılmakta hem de onların farklılaşma sürecine tabi olmaktadır.⁶³

Âlimin zâtî sıfatlarından bir tanesi kabul edilen bilgi, varlıkların en üstünü ve en kıymetlisi Allah'ın mevcudiyetini tanımaya aracı kılmaktadır. Bir eşyanın malumatı o şeyin cehlinden her daim daha da efdal kabul edilmektedir. Bilginin en üstünü ise bilinenin zâtî şekli ile irtibatlı olanı uygun görülmektedir. Her bilgi çeşidi en tabanda ilm-billâh serveti ve ilm-bi'l-âlem serveti şeklinde iki hazinede bir araya gelmektedir. Allah ilmi, zât cihetinden idrâk-i aklî, idrâk-i şer'î ve sem'î ile isimler boyutundan hususiyetler, nitelikler ve nisbetlerle elde edilmektedir. İkinci servet olan ilm-bi'l-âlem servetinin içinde de birtakım hazineler bulunmaktadır. Bu hazinelerin birincisi âlemin aynları hakkındaki bilgiyle onların imkânları, vücûbları, nefisleriyle kâim zâtları, ekvânları, elvânları, merâtibleri, mekânları, zamanları, nisbetleri, âdetleri, mevzileri, tesirleri ve teessürleriyle ilgili bilgi hazinesi kabul edilmektedir. Bu hazinelerin ilk basamağı âlim-billâh olan kişilere verilen mutlak vücûdun, hâdis ve kadîm ile sınırlandırılmamasıdır. Bu husus vücûd bilgi hazinesinin anahtarı olarak değerlendirilmektedir. Vücûd, aynında var olanın ortaya çıkması olarak bilinmektedir. Bütün yargılar vücûdla ortaya çıktığı için bu yargılarda nefîy, ispat, vücûb, mümkün, ihale, vücûd, yokluk, lâvücûd ve lâadem kavramları bulunmaktadır. Bütün bu kavramlar sadece var olan için sahih ve sabit yargılar kabul edilmektedir. Vücûdun aynı, özü ve varlığı kesret kabul etmemektedir fakat bu yargılar uygulandığında kesret kabul eder hâle gelmektedir. O, vâhid olduğu vaziyette vücûda gelmesinden dolayı ortaya çıkan bu gerçekler O'nun aynındaki kesreti meydana getirmektedir. Muhyiddin İbnu'l-Arabî bu meseleyi, “*Vücûd, cûd (cömertlik) servetinin ilk hazinesi olduğundan dolayı Allah da sana seni bildirmekte ve senin de O'nu tanımanla bu*

⁶²Fussilet 41/53.

⁶³İbnu'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, 2/45.

hazinenin kapısını sana açmış olur. Bu şekilde sen ilk malum, O ise sonuncu malum, O ilk var olan, sen ise son var olan oldun. Yokluğu bilmeye ise senin kuvvetin yetmez. İlim, şühûdîdir. Esasen bu şekilde olmasaydı o ilim meydana gelmezdi. Hak tüm hazineler için ya var olan aynlar ya ayn içinde mevcut olan aynlar veya ayn içinde ayn olmayanlar yaptı. Ayn içinde var olmayan ayn olmayanlardan amaç nisbetlerdir. Zira O'nun için aynlar söz konusu değildir. O'nun hükmü direkt vücûd üzerinde hükmeder. Hakikatinde O'nun aynları mevcut olmadığı gibi vücûdu da mevcut değildir. Fakat hükümle O mevcut olur. Bütün bu ifade ettiklerimizi O sırf senin amacın için yapınca seni de sonsuz bir daire gibi kusursuz yapmıştır. Sen ilk (evvel) şeklinde son (âhir) olduğundan O senin varlığında ortaya çıktı ve dünyayı da kendisiyle sana münhasır kıldı. Bu gerekçe ile dünya ikinizden hali değildir. Yargıda ne O'nu senden ne de seni O'ndan ayırmam mümkündür. Bu hazinelerden elde edilmiş âlemin şekilleri sende zuhur etmiştir. Bunlar sana zahir olunca bu meselede senin bir bilgin oldu” şeklinde beyan etmektedir.⁶⁴

Bununla beraber Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin ifadesine göre vücûdun ilmi nihayetinde bir hazine olmasından dolayı o yalnızca bu mertebeye ulaşan kişilere ayan olmaktadır. Fakat ana merkeze doğru çıkılan mertebeler sonucunda istidat sahibi kişi “vücûd sahibi” olabilmektedir. Yalnızca akli bilgiyle vücûd bilgisi hakkında görüş beyan edenler ise bu meselede geçmişte düşünce yürütenlerin ifadelerini aktarmaktan başka hiç bir şey yapmamaktadır. İbnu'l-Arabî düşüncesinde varlık okulu; Allah (c.c.), zikredilen okulun asıl maliki, bu okuldaki öğretmenler ise peygamberler ve Allah dostları olarak sembolize edilmektedir. Bunların bu okulda talebelerine (insanlar) ulaştıracakları bilgiler dört derste toplanmaktadır. İlki lafızlar, anlamlar ve cümleler meselesindeki aldıkları derslerle talebeler bu ilimlerle hakikati yanlıştan ayırabilmektedir. İkincisi ise zihinlerin düzeltilmesi, düşüncelerin temizlenmesi ve akılların parlatılmasına yönelik işlenen dersleri oluşturmaktadır. Okulun sahibi bu işlenen derslerle onlara zâtını takdim etmek istemektedir. Aslında bu okulun inşasının amacı bu bilinci oluşturmaktır. Üçüncüsü temellerin mevcudiyetinin nedenlerine yönelik dersleri oluşturmaktadır. Dördüncü olarak da Allah'a giden ve Allah Teâlâ'ya ihtiyacı bulunan kişilerin neleri yerine getirmesi gerektiğini aktaran derslerden meydana gelmektedir. Artık bu okulda bir beşinci ders bulunmamaktadır.⁶⁵

⁶⁴İbnu'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, 3/362.

⁶⁵İbnu'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, cilt: 2, 245.

1.2.1.1. Vahdet-i Vücûd ve Eleştiriler

İbnu'l-Arabî görüşünde tasavvuf metafiziği, “وحدة” vahdet veya “توحيد” tevhid kavramına odaklanmaktadır. Bu konuda iki ana tasavvuf felsefesi bulunmaktadır. Vahdet-i vücûd, kelime anlamı olarak varlığın birliği ve varlıkta birlik manasına gelmektedir. Vahdet-i vücûd “varlık ve mevcudiyeti” ifade ederken tasavvuf terminolojisinde Allah'ı ifade etmektedir.

Tasavvuf olgusunu en derin ayrıntılarıyla tartışmak konusunda karakterize edilen tasavvuf temsilcisi İbnu'l-Arabî olarak ön plana çıkmaktadır. İbnu'l-Arabî, Allah'ın eşsiz ve tartışılmaz varlığına atıfta bulunmak için vücûd kavramını kullanmaktadır. O, terimi aynı zamanda Allah'tan başka her şeye de atfetmektedir. Ancak varlığın hiçbir gerçek anlamda âlemde bulunan şeylere ait olmadığına ısrar etmektedir. Bilakis, yerin güneşten nur alması gibi eşya da Allah'tan vücûd ödünç almaktadır. Varlıklar olarak nasıl atfedileceği üzerinde durulmaktadır.⁶⁶

İbnu'l-Arabî, tenzih perspektifinden varlığın yalnızca Allah'a aidiyetinin bulunduğunu beyan etmekte ve meşhur ifadesiyle, “*şeylerin hiçbir zaman vücûd kokusu almadığını*” söylemektedir. Teşbih açısından her şeyin vücûdun kendini açması (*tecelli*) veya kendini tecelli etmesi olduğunu tasdik etmektedir. Özetle, her şey “O/O değildir (*huve/lâhuve*)”. İbnu'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem* adlı kitabında, vücûdu, var olan her şeyin bilinmez ve erişilmez zemini kabul etmektedir. Yalnızca hakiki varlık kabul edilen Allah, her şeyi yoklukta barındığı için de sadece vücûdu sınırsız, (mutlak) diğer her şey sınırlandırılmış, kısıtlanmış ve daraltılmış kabul edilmektedir. Vücûd, Allah'ın mutlak, sonsuz ve sınırsız gerçekliği olarak tanımlanmaktadır. Bunlar dışındakiler ise göreceli, sonlu ve sınırlı kalmaktadır.⁶⁷

İbnu'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd öğretisi, gerçekliğin zahir boyutundan ziyade mahlûkların bâtını gerçekliğine odaklanmaktadır. Bu nedenle o, varlığın, tüm gerçekliğin türediği tek ve benzersiz bir gerçeklik olduğunu ifade etmektedir. Algılanan nesnelerin dış dünyası gerçek Allah'ın geçici bir gölgesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Her şeyi kuşatan ve sonsuz gerçek olan Allah, var olan her şey Hakk'ın gölgesi ve Allah'tan bağımsız kabul

⁶⁶Muhammed Bedirhan, *Abdûlgani Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafaası* (Doktora Tezi, İ. Ü. 2016).

⁶⁷S. Özcan, “Hayatı ve Fikriyatıyla Muhyiddin İbnu'l-Arabî, Bir Merhamet Abidesi”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 47, (2021), 399-402.

edilmemektedir. Bu hususu İbnu'l-Arabî, “*Her şeyi yaratan, onların özü olarak O'na hamdolsun*” şeklinde ifade etmiştir.⁶⁸

Vücûda veya hakiki varlığa “bir” demek, zâtın birliğinden söz etmek manasına gelmektedir. Başka bir deyişle varlık kendinde sınırsız kabul edilmektedir. Yani sonsuz ve mutlak tanımsız ve tanımlanamaz belirsiz ve ayırt edilememektedir. Buna karşılık varlık dışındaki her var olan şey (*mevcûd*) farklı, tanımlanmış, sınırlı ve mukayyed kabul edilmektedir.⁶⁹

Kıyaslanamaz ve aşkın kabul edilen Hak, her şeyde kendini ifşa etmesinden (*tecelli*), dolayısı benzer ve içkin olarak algılanmaktadır. Mutlak bir sınırsızlığa sahip olan hakikat, sınırsızlıkla sınırlandırılmamaktadır. Bu düşüncede Allah (c.c.), sınırsız varlığa sahiptir, ancak hiçbir sınırlama, O'nu sınırlamaktan alıkoymamaktadır. Aksine, tüm sınırlamalara sahip olmasından dolayı O, sınırsız bir sınırlama olarak görülmektedir. Tasavvuf düşüncesinde en yüksek düzeyde vücûd, Allah'ın mutlak ve sınırsız gerçekliğinden meydana gelmektedir. Aynı şekilde bu düşüncede mutlak varlık, zorunlu varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda varlık Allah'ın özü veya Hakk'ın her bakımdan gerçek olan tek hakikati ifade etmektedir. Daha düşük seviyelerde, vücûd, “*Allah'tan başka her şeyin*” (*mâsivâllâh*) altında yatan töz olarak ifade edilmektedir. İbnu'l-Arabî ve diğerlerinin “âlem” veya “evren”i tanımlama şekli olarak karşımıza çıkmaktadır. İkincil bir anlamda vücûd terimi, tüm kozmosu, var olan her şeyi ifade etmek için sembolik olarak kullanılmaktadır. Evrende bulunan her şeyin varlığına atıfta bulunmak için ele alınmaktadır.⁷⁰

Allah'ın isimleri veya sıfatları ise, öz ile kozmos arasında ayırt edilmektedir. Allah (c.c.) tarafından bilinen bu ilişki kendi zâtında bilginin her nesnesini bilmektedir. Ancak bu bilgiler ontolojik niteliklerden ziyade Allah (c.c.) nezdinde çoğulluğu ima etmektedir.

İbnu'l-Arabî, yaratma eylemini belirtmek için “füzyon” (*fezd*) terimini kullanmaktadır. Yazıları, yaratılışın farklı aşamalarını gösteren ifadeler içermektedir. Zikredilen bu ayırım gerçeklikten ziyade mantıksallığı içermektedir. İbnu'l-Arabî'nin yaratılış hakkındaki görüşleri üç başlık altında özetlenmektedir⁷¹ ki birincisi, en kutsal

⁶⁸Emin Çelebi, “İbnu'l-Arabî'de Tasavvufi Tecrübenin Epistemolojik Mahiyetine Dair”, *NEÜİFD* 29, (2010), 115-127.

⁶⁹Abdulcelil Alpkıray, “Muhyiddinİbnu'l-Arabî ve Hadis Rivayeti”, *İULAD* 1/1, (2015), 114-116.

⁷⁰M. E. Erkaya, *Kur'ân-ı Kerim Kaynaklı Tasavvuf Kavramları* (Ankara: OTTO Yayınları, 2017), 28.

⁷¹Kaya, 2019.

effüzyon (*el-feyd el-akdes*); ikincisi, kutsal effüzyon (*el-fayd el-mukaddes*) ve üçüncüsü ise, ebedî effüzyondur (*el-feyd el-mustemirr*).

İbnu'l-Arabî'nin görüşleri başkalarına da ilham kaynağı olurken vahdet-i vücûda paralel farklı bakış açıları da getirmiştir. Bu düşünce de taşkîk ya da dereceleme, vahdet-i vücûdun sadri yorumuyla yakından ilişkilendirilmektedir. İbnu'l-Arabî'nin bu düşüncesine göre, gerçeklik ve varoluş aynıdır, yani varoluş birdir, ancak yoğunluk bakımından derecelendirilmektedir. Bu metodolojiye *tahkik el-vücûd* adı verilen düşünceyle zeminden ilahî taht'a kadar hiyerarşik varlık zincirinde duran varlık derecelendirilmektedir. Var olan her mahiyyetin vücûdu ve kaynağı mutlak varlık olan Allah'ın tek vücûd hakikatinin bir mertebesini ifade etmektedir. Varlıkların vücûdunu farklı kılan, farklı kuvvet ve zayıflık derecelerindeki vücûddan başka bir şey kabul edilmemektedir. Kâinat, meleksi hakikatlerin yoğun vücûd derecesinden Âdem'in kendisinden yaratıldığı düşük tozlu loş vücûd derecesine kadar değişen vücûdun farklı derecelerde güçlü ve zayıf yönlerine işaret etmektedir.⁷²

Diğer yandan tasavvuf metafiziği, sufi olmayanların çoğu tarafından eleştiri konusu olmaktadır. Müslüman âlimlerin çoğunun, Eş'ari inancını tercih eden Zahiriler veya Malikiler olduğu Endülüs'te, sufi metafiziği küfür olarak kabul edilerek uygulayıcıları tenkit edilmiştir. Doğu'daki Eş'arî mezhebinin takipçileri genellikle sufilikten de şüphelendikleri için çoğu zaman sufi metafiziğinden de alıntı yapmışlardır. Ancak İbnu'l-Arabî'nin kendisinin Eş'arî inancının güçlü bir destekçisi olan Gazzâlî'den (ö. 1111) etkilendiğini belirtmesi önem arz etmektedir.⁷³

Ayrıca Ahmed Sirhindî (ö. 1624) gibi bazı sufiler de vahdet-i vücûdu eleştirmiştir. Ahmed Sirhindî, evrenin kendi başına bir varlığı olmadığı ve zorunlu varlığın gölgesi olduğunu söylemektedir. Bu sözleri hakkındaki görüşünde o, kâinatın varlığını mutlaktan ayırt etmek gerektiğini ve mutlak olanın varlıktan değil, özünden dolayı var olduğunu ifade etmektedir.

Pir Meher Ali Şah (ö. 1937) ve Seyid Vahid Eşref (ö. 1972) ise vahdet-i vücûdun Allah ve evrenin aynı olmadığını ifade etmesinde iki kavramın farklı olduğuna karşı

⁷² Ömer Yılmaz, “İbnü'l-Arabî Hakkında Yapılan Eleştirilere İbrahim Kûrânî'nin Yaklaşımı”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/21, (2008), 368.

⁷³ C Çavus. (2019). Overcoming Religious Violence Through The “Mercy-Centric” Theology Of Ibni Arabî. B.T.S.B.D. 9 (1) , 2019, 5-16.

çıkılmaktadır. Onlar, gerçek varlığın yalnızca Allah'a ait olduğunu ve evrenin kendi başına bir varlığı olmadığını ifade etmektedirler.⁷⁴

İbnu'l-Arabî her şeyin O olduğunu söylerken, evrensel ruhu kastetmektedir. Bu evrensel ruh ya da kendini açan varlık (*el-vücûdü'l-munbasit*), kendi başına varlığını sürdürmektedir. Bu varlık hem töz hem de araz olarak tüm evreni kaplamakta ve her şeyin şeklini kabul etmektedir. Bu varlığın ötesinde (*el-vücûd el-munbasit: evrensel ruh*) orijinal varlığa (Allah) doğru hiç kimse erişememektedir. Başka bir deyişle, insanın ilerlemesi evrensel ruh veya kendini açan varlık ile sona ermektedir. Bir adım daha ileri gidemeyen varlık evrensel ruh ve Allah'ın iç içe olmasından dolayı birincisi genellikle ikincisi olarak kabul edilmektedir.⁷⁵

1.2.2. Ahlak Görüşü

Muhyiddin İbnu'l-Arabî, “*Neşsin öyle bir şekli vardır ki insan onunla fiillerini tefekkür etmeden ve bir seçim yapmadan otomatik bir şekilde yapar*” şeklinde ahlakı ifade etmektedir.⁷⁶ Herhangi bir durumun ahlak şekline bürünebilmesi, onun kısmen fitri olarak ve kısmen de çaba harcaması ile gerçekleşmektedir. Bu durum bazı kişilerde ortaya çıkan mertlik hâlinin herhangi bir çaba gösterilmeden elde edilmesi gibi örneklendirilmektedir. Birçok insan ise ciddi gayretler neticesinde bu sıfatı elde etmesi mümkün kabul edilmektedir.⁷⁷

İbnu'l-Arabî mutlak iyiliği, salt varlık olarak görmektedir. Onun karşısında salt kötülük bulunmaktadır. Âlemde var olan kötülük bundan ötürü ortaya çıkmaktadır. O, âlemdeki kötülükler ya ehil olmayışından dolayı oluşan mizaca karşı ya da bir amacın şekillenmeyeceğinden dolayı olduğunu söylemektedir. O hâlde varlık dünyasında, bir boyutta kast edilen bir mizaç hakkında hoş karşılanmayan hiçbir şey söz konusu olmamakta ve bunun zıddı da geçerli kabul edilmektedir. Sınırlı ve kötü, nispi olmanın üst kısmında bulunmaktadır. Kötü için iyi, kötü; iyi için de kötü aynı şekilde kötü kabul edilmektedir. Bu bağlamda ahlak nispi bir şey olarak değerlendirilmektedir.⁷⁸

⁷⁴Şahin - Sparham, *İbn-i Arabî'nin Düşüncesinde Ay ve Kâmil İnsan*, 410-420.

⁷⁵Şahin - Sparham, *İbn-i Arabî'nin Düşüncesinde Ay ve Kâmil İnsan*, 410-425.

⁷⁶İbnu'l-Arabî, *Mekârimü'l-ahlâk*, trc. Vahdettin İnce (İstanbul: Kitsan Yayınları), 30.

⁷⁷İbnu'l-Arabî, *Allah Kimleri Sever*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Hay Kitap, 2010), 35.

⁷⁸Fevzi Yiğit, *İbn Arâbî Metafiziğinde İnsan* (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2016), 233.

İbnu'l-Arabî'ye göre gerek doğuştan gelen eksiklikler ve mahalle baskısının negatif söylemleri doğrultusunda ortaya çıkan kötü ahlakın olumsuz tarafından sıyrılabilmek için rehber edinebileceğimiz güzel modellere gereksinim duyulmaktadır. Zira insan söylemden fazla somut bir varlık olan kendi hemcinsinden oldukça fazla etkilenmektedir. İnsanların değişik ahlaka bürünmelerinin tek nedeni kişide bulunan nefis etkisinin rolü ön plana çıkmaktadır. Bu bağlamda nefsin üç kuvvetinden bahsedilmektedir. İbnu'l-Arabî'ye göre bu üç kuvvet; nefis-i natika, nefis-i gazabiye ve nefis-i şehvaniden meydana gelmektedir.⁷⁹

Vahdet düşüncesinde nefsin üç kuvvetinden ilki nefis-i şehvanidir (şehvet gücü). Bu nefis hem insanlarda hem de hayvanlarda bulunmaktadır. Bundan dolayı bu hisse hayvani his de denilmektedir. Bunlar, yeme, içme, uyuma ve nefsanî istekleri ile yetinme gibi durumları ifade etmektedir. İnsan, şehvet içgüdüsüne egemen olduğu ölçüde iffetli olurken bu hissin kölesi olduğunda ahlaki boyuttan en alçak konuma düşmektedir. Nefis-i şehvani güçlü olursa –şayet bu nefis vaktinde dizginlenip ele geçirilmezse– nefis bünyede kontrolü ele alır. Şehvani istekler manevî duyguları dizginler ve akla şehvetten başka bir şey gelmez olur. Olgun kişiliklerden, ilim adamlarından uzaklaşmaya başlar, günah işleyenlere karşı muhabbet, çirkin ve kötü ifadeler de kendisine cazip ve çekici gelir.⁸⁰ Kişinin ahlaklı oluşu şehvet hissini koruması ile alakalı kabul edilmektedir. Onu kontrol altına alıp dizginlerse onurlu olacak, şayet onu serbest bırakırsa fahiş ve çirkin huy sahibi bir kişi olacaktır.

Bu düşüncede ikinci nefis nefis-i gazabiyedir (öfke gücü). Bu nefis de insan ve hayvanlarda bulunmaktadır. Eğer bu nefis kontrol altına alınmazsa ilk evvel sahibi saldırganlaşır ve akabinde adam öldürebilecek kuvvet meydana gelir. Bu duygunun en açık yansıması olarak kişi çok çabuk sinirlenmektedir.⁸¹ Sinirli olan insan öç almayı istemekte ve öfke içgüdüsüne hâkim olan kişiler, başkalarını yenmeyi düşünmektedir. Şahıslarına karşı kötülük eden kimselere karşı acıma duygusu olmaz, en şiddetli bir biçimde cezalandırmayı arzu etmektedir. Genelde duygularını kontrol altına alamayıp manasız ve zorba davranışlar sergileyebilmektedir. Bu duyguyu yok etmenin en güzel yolu hemen öfkelenmemek, dövüşçü şahıslardan ve kavgalı ortamlardan uzak kalmak ve oluşabilecek negatif sonuçları göz önünde bulundurarak hareket etmek gerekmektedir. Şayet insan bu

⁷⁹İbnu'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 12/210; İbnu'l-Arabî, *Tezhibü'l-ahlâk mev'ize-i hasene*, 8; İbnu'l-Arabî, *Allah Kimleri Sever*, 39.

⁸⁰İbnu'l-Arabî, *Tezhibü'l-ahlâk mev'ize-i hasene*, 63.

⁸¹İbnu'l-Arabî, *Tezhibü'l-ahlâk mev'ize-i hasene*, 60.

şekilde hareket etmeyi öğrenebilirse yumuşak huylu bir kişi olur ve bu duygusundan vazgeçemezse vahşi bir hayvandan farkı bulunmayacağı ifade edilmektedir.⁸²

Bu düşüncede üçüncü nefis, nefis-i natıkadır (düşünme gücü). Bu güç kişileri hayvanlardan ayıran en temel husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Kişi, bu şekliyle iyiyi kötünden ayırt edebilir, tefekkür edebilir ve bilinmeyenden bilinene doğru yol alabilir. Bu hususta kişi, en yüksek makama ulaşmaktadır.⁸³ Vahdet-i vücûd düşüncesiyle mükemmel şeylerin mükemmelliği ve hoş olmayan şeylerin de kötülüğü bu kuvvet ile ortaya çıkmaktadır. Kişi belirtilen kuvvetinden olumlu bir şekilde istifade edebilirse böylelikle sinirini ve isteklerini muhafaza altına almış olur. Kendisi, zikredilen kuvvetin hem olumlu hem de olumsuz yönleri nefis-i gazabiye ve nefis-i şehvaniyeden güçlü kabul edilmektedir. Zira insan, her çeşit iyiliği ve kötülüğü bu gücü sayesinde kullanmaktadır. Şayet bu güç, güzel şeylere yönlendirilirse o vakit her türlü güzellik ve fazilet kendisini gösterebilmekte, şayet kötülüğe sevk edilir ise bütün günahları benimseyecek duruma gelmektedir.⁸⁴

İbnu'l-Arabî'ye göre ahlak, kişilerde belli bir ölçekte elde edilmektedir. Önemli bir kısmı fitri olarak ortaya çıkmaktadır.⁸⁵ Allah onu razı olduğu kulunun yaratılışına yerleştirmektedir. Allah Teâlâ bunu Âdem'in güzel huyu ve ahlakı şeklinde sıfatlandırmaktadır. Yine ona göre Allah'ın ahlakını kendine öncü kılma hareketi üç şekilde ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, bir varlık karşısında ahlaklanabilen durumlardan meydana gelmektedir. Örnek Rahîm sıfatının tecellisi olarak yaşayan bir varlığa merhamet duymaktır. İkinci husus, Allah'a ve insanlara karşı ahlaklanılan tutumları ifade etmektedir. Allah'ın sıfatının tecellisi olan Gafûr, kişilerin kusurlarını gizleme hem de şahsın var edicisi ile irtibatlı durumları örtmektedir. Sadece Allah ile alakalı olan üçüncü hususta güzel ahlak Allah'tan kuluna armağan edilmektedir.⁸⁶ Hulasa kim Allah'ın ahlakını kendisine rehber edinirse felaha eren kullardan olacağı inancı bu düşüncede yer almaktadır. Kendisi, Allah Teâlâ birtakım kullarının gördüğü göz, işittiği kulak⁸⁷ olduğunu ifade eden kudsi hadisini kendisine rehber edinmektedir. Zikredilen bu husus Allah Teâlâ'nın ahlakı ile terbiyelenen kullarına bir armağandır.

⁸²İbnu'l-Arabî, *Allah Kimleri Sever*, 42.

⁸³İbnu'l-Arabî, *Mekârimü'l-ahlâk*, 67.

⁸⁴İbnu'l-Arabî, *Mekârimü'l-ahlâk*, 67.

⁸⁵İbnu'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 6/305.

⁸⁶İbnu'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 6/306.

⁸⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *Câmiu's-Sahîh* (Mısır: Rikâk, 1328), 38.

1.2.3. Velayet-Nübüvvet Görüşü

İbnu'l-Arabî velayet-nübüvvet görüşünü *Fusûsü'l-hikem* adlı kitabının şît faslında zikretmektedir. İbnu'l-Arabî mevzu bahis olduğu kısımda “ilm-i billâh” konusunu ele aldıktan sonra bu görüş hakkındaki ifadelerine şu şekilde değinmektedir: “*Bu ilim sadece hâtemü'r-resûl ve hâtemü'l-evliyâ olanlar içindir. Onu enbiyâ ve rusul sadece hâtemü'r-rusulün mişkâtından görmektedir. Veliler de yalnız hâtemü'l-velînin mişkâtından görürler. Ta ki resuller o ilmi ne vakit görseler, sadece hâtemü'l-evliyânın mişkâtından görürler. Çünkü risâlet ve nübüvvet, yani nübüvvet-i teşrî' ve risâlet-i teşrî' munkatıdır. Velayet ise ebedî bir şekilde son bulmaz. Resuller veli olduklarından ötürü ele almış olduğumuz ilmi, sadece hâtemü'l-evliyânın mişkâtından görürler. Bu şekilde olunca resullerden daha aşağı bir makamda olan evliya nasıl olur da bu ilmi hâtemü'l-evliyâdan almazlar! Her ne kadar hâtemü'l-evliyâ, hükümde hâtemü'r-rusulün teşrîfinden getirdiği şeye tabi ise de bu şekil, onun mertebesinin kıymetini düşürmez ve bizim fikrimiz de zıt değildir. Çünkü hâtemü'l-evliyâ bir cihetten daha aşağı bir makamda iken, diğer bir şekilde ise daha üst bir mertebededir*”.⁸⁸

Meselenin daha da iyi kavranabilmesi amacıyla müşerrihlerin yaptığı şekliyle öncelikle İbnu'l-Arabî'nin metodunda mühim bir yer olan velayet ve nübüvvet irtibatına tasrih getirmek gerekmektedir. Kendisinin velayet düşüncesinde veli, hem nebi hem de resulü kapsayan detaylı mefhumu oluşturmaktadır. Veliden sonra ise nebi mefhumu gelmektedir. Nebi resule şamil gelmesinden dolayı, resul ise bunların içindeki en dar mefhum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ifadeye göre her resul ve nebi ilk evvel veli, ikinci olarak ise nebi veyahut resul kabul edilmektedir. Bu nedenle bir resul veyahut nebinin veliliği, risâlet ve nübüvvetinden üstün bir makamı ifade etmektedir. Diğer taraftan veli, ruhani isimlerden bir tanesi olması cihetiyle bir yandan Allah, diğer yandan da insan için ortak bir isim olarak kullanılmaktadır. Allah (c.c.) geçmişten günümüze kadar var olduğuna göre velayet katiyen var olmaktan hali kalmaz ve daimî bir şekilde var olacağı düşünülmektedir. Buna nazaran nübüvvet ve risâlet bir vakte endeksli olduklarından daimî olmayabilir ve hatta ortadan yok olabileceği görüşünü mümkün kılmaktadır. Nübüvvet silsilesi peygamberlerin hatemi Allah Resulü (s.a.s.) ile nihayete ermektedir. Hz. Peygamber'in akabinde şeriatı tebliğ eden hiçbir peygamber gönderilmemiştir. Bu nedenle Hazret-i Peygamber'den (s.a.s.) sonra var olan dönem, yeni bir şeriat vaz'ının mevcut

⁸⁸ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, thk. Ebu'l-Âlâ Afifi (Beyrut: 1980, 62).

bulunmadığı ve İbnu'l-Arabî'nin nübüvvet-i âmme şeklinde isimlendirdiği velayet dönemine denk gelmektedir.

Velayet ve nübüvvet irtibatı meselesinde öz bilgilendirmenin akabinde mühür tanımı ile ilgili olarak İbnu'l-Arabî'nin yukarıdaki beyanı iki biçimde bahsedilmektedir. Bunların ilki nebilerin mührü (*hâtemü'l-enbiyâ*) veyahut resullerin mührü olarak (*hâtemü'r-rusul*) yer almaktadır. İkincisi ise velilerin mührü olan (*hâtemü'l-evliyâ*) şeklinde ifade edilmektedir. Velilerin mührüyle direkt bir şekilde kendi döneminden sonra hiçbir peygamberin mevcut olamayacağı Hz. Muhammed (s.a.s.) kastedilmektedir. İbnu'l-Arabî, genel manada kâmil insan olarak Hakikat-i Muhammediye'yi benimsemektedir. Muhammedi hakikat geçmişten günümüze kadar bütün nübüvvetlerin menşei olması gibi, bütün velayetlerin de asıl kaynağını oluşturmaktadır. Bu durumda onun velayeti, diğer velilerin velayetinden daha kıdemli ve onlara daha şamildir.

Başka bir şekilde ise Allah Resulü'nün (s.a.s.) zâtında resullerin sonunun olduğu gibi veli olanların da bir sonu bulunmaktadır. Bu görev İbnu'l-Arabî'ye göre üç zât arasında bölünmektedir. Birincisi, Muhammedi velayetin sonuncusudur ve direkt Hz. Muhammed'in (s.a.s.) vârisi olan veliler zincirini mühürlemektedir. Lakin diğer peygamberlerin verasetlerine irtibatlı olan velayet mühürlenmemektedir. İkincisi, Muhammedi hâtemin ölümünden sonra Hz. İbrahim, Hz. Musa veya Hz. İsa gibi diğer resullerin veraseti çatısı altında ortaya çıkan nübüvvet-i âmme (diğer bir deyişle velâyet-i âmme) mertebesini oluşturmaktadır. Üçüncüsü ise, velâyet-i âmme kapısını mühürleyecek olan genel velayetin sonuncusuna işaret etmektedir. Bâlî Efendi'nin (ö. 1553) de belirttiği gibi İbnu'l-Arabî, genel velayetin hâtemi olarak Hz. İsa'yı, hâtemü'l-evliyâ, yani Muhammedi velayetin sonuncusu ile de kendi zâtını kastetmektedir. Muhammedi velayet silsilesinin mührü olması cihetiyle İbnu'l-Arabî'nin ölümünden sonra hiçbir şekilde Hz. Muhammed'in (s.a.s.) veraset çatısı altında hiçbir velinin var olmayacağı düşünülmektedir. Kendisi, *Fütûhât* adlı eserinde zikrettiği gibi hâtemü'l-evliyâ olduğunu rüyasında gördüğünü belirtmiştir.⁸⁹

1.2.4. Hz. İbrahim'in Rüyasına Yaklaşımı

İbnu'l-Arabî düşüncesindeki tartışmalı konulardan biri de Hz. İbrahim'in rüyasına yaklaşması meselesidir. Bu meseleye kaynaklık eden hadisenin temelini İbnu'l-Arabî

⁸⁹ İbnu'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/318-319.

eserinde şöyle ifade etmektedir: “İbrahim (as.) oğluna dedi ki: Rüyamda seni boğazladığımı gördüm. Rüya hayal mertebesidir. İbrahim (as.) rüyasını yorumlamadı. Hakikatinde onun rüyasında gördüğü şey, oğlu şeklinde gözükken koçtu. Buna rağmen İbrahim (as.) (tabir etmeksizin) rüyasını tasdik etti. Allah da İbrahim’in (as.) şüphesinden ötürü oğluna karşılık olarak ona zibh-i azîm (büyük bir kurban) verdi.”⁹⁰ İbnu’l-Arabî, İshak başlıklı bölümündeki bu cümlesine Peygamber’in, içtihadında hataya düşmediği üzerinde durmaktadır. Zira Kur’ân-ı Kerîm ve sünnetten anlaşılan odur ki Hz. İbrahim oğlunu kurban etmekle emrolunmuştur.⁹¹ Diğer taraftan Şeyh koçun onun oğlu olduğunu nereden bilebilir ki? Resullerin gördüğü rüyalar bir nevi vahiy mertebesinde kabul edilmektedir. Bu sebeple Hz. İbrahim’in rüyasına şüphe ile yaklaşmak oldukça büyük bir eksiklikler denilerek itiraz edilmiştir.

İbnu’l-Arabî’ye göre hayal makamında gerçekleşen surî tecellinin açıklanması diğer bir ilmi gerektirmektedir. Çünkü varlık olarak hayalin ortaya çıkış yeri olan misal âlemi, sadece his âlemi ile ve yine sadece ruh âleminin yani maddi olmayan âlemin içindeki bir ara teması oluşturmaktadır. Varlığın bu mertebesinde mevcut olan her şeyin, diğer taraftan his âleminde apaçık var olan eşyalarla ortak bir yanı var olmaktadır. Lakin diğer taraftan da sırf algı âlemindeki soyut bir şekilde anlaşılabilir nesnelere benzemektedir. Yani bir kısmı algılanabilen bir kısmı da anlaşılabilen has nesneleri içermektedir. Bu nesnelerin hislere hitabı oldukça zayıf olduğu gibi, anlaşılmaları da saf bir anlama işaret etmektedir. Bu sebeple ancak ilahî tecelliden ortaya çıkan bir ilimle kavranabileceği şeklinde yorumlamaktadır.⁹²

1.2.5. Cehennem Halkının Hâli ve Azabın Sonsuzluğu Görüşü

İbnu’l-Arabî, gerek *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye* gerekse *Fusûsü’l-hikem* adlı eserinde konuyu şöyle ele almaktadır: “Kâfirler her ne surette ateşten çıkmasalar da her şeyi kapsayan ilahî rahmetin neticesi olarak, bir vakit sonra cehennem azabı onlar için uzb (tatlı) hâle gelecek ve cennet ehli olan kişiler cennetteki nimetlerden zevk alırken onlar da cehennemde bir tür nimetle nimetlendirileceklerdir.”⁹³

⁹⁰ İbnu’l-Arabî, *Fusûsü’l-hikem*, 85.

⁹¹ Saffat, 37/99-102

⁹² Toshihiko İzutsu, *İbnu’l-Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmet Yüksel Özemre (İstanbul: 1998), 31-32.

⁹³ İbnu’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 3/25; 4/248.

A'râf suresinde geçen “*Ve rahmetim her şeyi kuşatır.*”⁹⁴ ayeti ve “*Rahmetim gazabımı geçti.*”⁹⁵ kudsî hadisi boylamında gerçekleşen rahmet-i ilahiyyenin ebediliği fikri, İbnu'l-Arabî'nin metodunun her kısmına işlemiş bir meseleden meydana gelmektedir. İbnu'l-Arabî cihetinden kâfirlerin cehennemde ebedî bir şekilde durmaları, azabın ebediliğini elzem kılmamaktadır. Hatta bu denli bir ebedilik her şeyi kapsayan rahmetin kavranamaz bir biçimde kayıtlanması manasına da gelmektedir. Özellikle daimî cehennem ehli bu mekânda daimî kalacaktır. Lakin ateş onlar için bir nimet vesilesi olacağı zikredilmektedir.⁹⁶ İbnu'l-Arabî'nin ifadesine göre naim, her bir varlığın var oluş cihetiyle uygun olan vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Cehennem erbabının ateşi istemesinden dolayı ateşin gayrında, isteseler de mutlu olamayacağı belirtilmektedir. Hatta “*şayet cennete girselerdi acıya duçar olurlardı.*”⁹⁷ “*Onların naimi ateş içindedir, şayet oradan çıkacak olsalardı acı çekerlerdi.*”⁹⁸ Yine İbnu'l-Arabî'ye göre, Allah kâfir topluluğuna gazabı ile azap/elem ile yaklaşmaktadır. Allah'ın azabı ortadan kaybolduğunda, gazabı da ortadan kalkmış olmaktadır. Çünkü gazap anlatılırken daimliliği değil geçici olmayı aktaran bir özellik biçiminde ifade edilmektedir.⁹⁹

1.2.6. İbadet Edilen Her Şeyde Allah'ın Şeklinin Var Olması

İbnu'l-Arabî Nuh'un (as.) topluluğu hakkında, “*Onlar putlarına tapmaktan vazgeçmiş olsalardı, vazgeçtikleri ölçekte Allah'ı bilememiş olurlardı. Çünkü ibadet edilen her mabutta Allah'ın bir vechi vardır (ki o şeye bundan ötürü ibadet edilir).*” şeklinde düşünmektedir.¹⁰⁰

İbnu'l-Arabî'nin beyanına göre ilahî zât kişinin iç dünyasına değişik biçimlerde tecelli etmesi neticesinde kalpte tahayyül gücüyle bir ilah düşüncesi meydana gelmektedir. Bu sebeple ilah hakkında herkesin kendi şekillendirmesine mutabık olan sübjektif bir ilah telakkisi söz konusu olmaktadır. Oysaki “*Allah'ı hakkıyla takdir edemediler*”¹⁰¹ ayetinde ifade edildiği şekilde hiç kimse Allah'a gerçek bir biçimde kulluk etmemektedir. Allah'a yöneltilen her ibadet yalnız ibadet eden kişinin kendi fikrinde şekillendirdiği Allah için

⁹⁴ el-A'râf 7/56.

⁹⁵ Muhammed b. İsmail Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ* (Beyrut: 1399), /448.

⁹⁶ Dâvûd-ı Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 660-664.

⁹⁷ İbnu'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 4/120.

⁹⁸ İbnu'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 4/137.

⁹⁹ İbnu'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, 172.

¹⁰⁰ İbnu'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, 72.

¹⁰¹ el-En'âm 6/91.

ifade edilmektedir. Çünkü Allah, zâtına atfedilen niteliklerden tecerrüdü cihetinden, varlık nesnelerinde kuşatılamamakta ve sıfatlandırılmamaktadır. Allah, kendisinden hiçbir şey hariç kalmayan Zât'ı ve nitelikleri cihetiyle bir olan bilgi ve gözlem cihetinden ihata edilmemektedir. O, bütün şekillerden beri olan, cisim ve cismani bir biçimi olmayan, kühüyle kavranılamayan ve kavranılması ise muhtemel olmamaktadır. Bununla beraber her ne ölçüde olursa olsun Hak her çeşit inancın verâsında ise de Allah indinde ilahî tecelliye kavramaya dayanan her inanç geçerli kabul edilmektedir. Her inanç sahibi olan kişi kendi inancında haklı sayılmaktadır. Zira o, yalnızca kalbinde Rabbi hakkında bulduğu, tefekkür ettiği, sandığı şekle inanmaktadır.¹⁰² Bu nedenle Bâlî Efendi'nin de ifadesine göre Müslüman olmayanların putlara tapmalarının amacı, Allah'a kurbiyetin sadece onlara ibadet etmekle oluşabileceğini düşünmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu sebeple onlar, *"Onlara sadece bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye kulluk ediyoruz"*¹⁰³ şeklinde ifade etmektedirler. O, gerek Hz. Nuh'un gerekse Hz. Peygamber'in (s.a.s.) icabetini de kendi fikirlerine göre Hak mefhumunda cehaletten uzak durmak için kabul etmemektedir. Başka bir deyişle icabeti onayladıklarında Allah'tan uzaklaşacakları için endişe etmektedir.¹⁰⁴

1.2.7. Firavun'un İmanı Meselesi

İbnu'l-Arabî, Musa başlıklı bölümde Firavun'un ehl-i iman olduğuyla alakalı şu değerlendirmede bulunmaktadır: *"(Hz. Asiye) Musa hakkında Firavun'a 'Muhakkak ki, o benim ve senin için göz nurudur'*¹⁰⁵ *dediğinde, bizim ifade ettiğimiz gibi onun için hâsıl olan kemâl ile gözü nurlandı. Musa (as.) boğulma anında Firavun'a verilen iman ile onun için göz nuru oldu. Bu şekilde Allah (c.c.) Firavun'un ruhunu tâhir ve mutahhar olarak aldı ve (ruhunun alınması anında) kirden (şirkten) hiçbir şey kalmadı. Çünkü Allah onun ruhunu, hiçbir günah işlemeden önce imanlı olarak kabzetti. Firavun'u istediği kimseye kendi inayeti için bir ayet kıldı. O şekilde bunu görerek hiç kimse O'nun rahmetinden ümit kesmesin. Zira kâfirlerden gayrı O'nun rahmetinden ümit kesmez. Şayet Firavun (Allah'ın) rahmetinden ümit kesenlerden olsaydı iman etmeye yeltenmezdi. (Öte yandan) karîne-i hâl göstermektedir ki, Firavun, öleceğini yakîn olarak bilmiyordu."*¹⁰⁶

¹⁰² İbnu'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/153.

¹⁰³ ez-Zümer 3/39.

¹⁰⁴ Bâlî Efendi, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem* (İstanbul: 1309), 37 b.

¹⁰⁵ el-Kasas 28/9.

¹⁰⁶ İbnu'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, 201.

İlk evvel Abdullah Bosnevî (ö. 1644), Abdurrahman Câmî (ö. 1492), Ahmed el-Kâşânî (ö. 1191), Dâvûd-i Kayserî (ö. 1350) ve Abdulğânî b. İsmâil Nablusî (ö. 1731) olmak üzere şarihlerin birçoğu bu konu hakkında görüş belirtmektedir. İbnu'l-Arabî'nin gerek *Fütûhât* gerekse *Fusûs* adlı eserinde geçen düşüncelerinden yola çıkarak Firavun'un imanının geçerli olduğu kanısına varmaktadır. Zahir âlimleri ise tam tersine ileri sürdükleri delillerin onun imanı ile ters düşmeyecek biçimde yorumlanabileceğini ifade etmektedir. Onların ifadesine göre Şeyh-i Ekber vâris-i kâmil olduğundan dolayı eşyaları olduğu şekliyle nazar etmekte ve bilmektedir. Kitaplarında ortaya koyduğu bilgi ve sırlar, Muhammedi bir işaretle gerçekleşmektedir. İbnu'l-Arabî'nin hiçbir şey olmadan "ilahlık" iddiasıyla suçlanmış olan Firavun'un geçerli bir iman sahibi olduğuna kendiliğinden şahadet etmesi söz konusu edilmemektedir. Ek olarak Şeyh'in meseleyle irtibatlı cümleleri Allah'ın merhametinin ne denli geniş olduğunu göstermektedir. Onun düşüncelerini benimsemeyenler ise, her şeyi kapsayan ilahî rahmeti sınırlandırmaya çalışmaktan başka hiçbir şey ortaya koymamaktadır.¹⁰⁷ İbnu'l-Arabî konuyu *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin 198. babında şu şekilde ele almaktadır: "*Muhakkak Allah (c.c.) Firavun'un imanını geçerli kıldı. 'Şimdi iman mı ediyorsun? Daha önce isyan etmiştin'*¹⁰⁸ ayeti onun imanının kabulüne delil olmaktadır. Şayet imanında bir içtenlik olmasaydı, Allah (c.c.) onun hakkında A'râb veya bedevilerle alakalı buyurduğu ayetleri şu şekilde ifade etmektedir: 'Bedeviler iman ettik dediler. De ki siz iman etmediniz, lakin İslâm olduk, size inkıyat ettik deyiniz. Zira iman henüz kalplerinize girmiş değildir.'¹⁰⁹ Allah kesin şekilde Firavun'un imanının geçerliliğine şahadet etmektedir. Oysaki cevaz olmadığı müddetince Allah (c.c.) hiç kimsenin tevhidinde hakikatine şahadet eylememektedir. Bu durumda Allah (c.c.) onun canını temiz bir şekilde almasından dolayı bir kâfir Müslüman olduğu zaman onun üzerine gusûl abdesti alması gerekli olmaktadır. Firavun'un denizde can vermesi hadisesi ise bir cihette onun için gusûl niteliğinde kabul edilmektedir. Allah Teâlâ'nın onu bu durumda kabzetmesi, onun ahiret ve dünya gazabından kurtuluşuna delil olmaktadır. Bu durumu ise kalbinde endişe sahibi olan kişiler için ibret kılmaktadır. Onun iman etmesi can verdiği sırada ölen bir kişinin imanına benzememektedir. Zira can verme anında ruhunu teslim eden kişi öleceğinden kesin bir şekilde emin olduğundan dolayı bu hâl burada mevzu bahis kabul edilmemektedir. 'Lakin Firavun, denizi, ehl-i iman olanlar için sade bir yol şekline geldiğini görünce ki bu onların imanı hasebiyle öleceğine inanmıyordu ve belki

¹⁰⁷ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 1121-1123.

¹⁰⁸ Yûnus 10/91.

¹⁰⁹ el-Hucurât 14/49.

*yaşayacağını ve bu yoldan karşı tarafa geçeceğini düşünüyordu ve Firavun kâfir bir şekilde ölenlerden değildir. Şimdi onun durumu Allah'a kalmıştır.”*¹¹⁰

Düşünce ve etkileriyle tasavvuf tarihinde önemli bir yer edinen Muhyiddin İbnu'l-Arabî, ortaya koyduğu ve sistemleştirdiği düşüncelerle birçok kişi tarafından ele alınıp yorumlanmıştır. Vücûd kavramından sistemleşen vahdeti vücûd, mutlak iyilik olarak temellendirdiği salt varlık ekseninde zikrettiği ahlak düşüncesi, düşünürler ve yorumcularla ele alınmıştır. İbnu'l-Arabî'nin Hz. İbrahim'in kurban olarak oğlu yerine koçu kurbanlık şeklinde gördüğü meselesi ile azabın sonsuzluğu ve cehennem halkı ekseninde zikrettiği görüş de birçok kesim tarafından tartışma konusu oluşturmuştur. Bunlara ek olarak özellikle varlık ekseninde sübjektif ilah düşüncesinde ibadet edilen şeyler mutlak hakikatin var olduğu düşüncesi önemli bir yer tuttuğu günümüze kadar gelen tartışmalarla anlaşılmaktadır. Özellikle Kur'ân'da zikredilmesinin yanı sıra Firavun ekseninde dile getirilen iman meselesine yaklaşımı gerek kendi devri gerekse sonraki devirlerde sıkça dillendirilmiş meselelerin başında gelmesi konunun ehemmiyetine dikkat çekilmiştir. O, bu hususta genel perspektifin “*Allah'ın geniş merhametinin*” olmasına dayandırarak düşüncesini en başta savunmaktadır.

¹¹⁰ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 1121.

İKİNCİ BÖLÜM

TEKFİR MESELESİ VE İLGİLİ KAVRAMLAR

2.1. İman ve Mahiyeti

İslâm düşüncesinde iman kavramı birçok ilim dalının üzerinde durduğu ve yorumladığı bir kavram olarak literatürde kendine yer bulmuştur. “Âmene” fiilinden if’al kalıbında köklüğünü ifade eden iman, kişinin söylediği ifadenin sahlıhlığıne atfetmek ve aktardığını kabul etmek manasına gelmektedir.¹¹¹ Arapçada if’al kalıbının hemzesi bir fiili etken hâle getirmek ve durumu izah etmek üzere kullanılmaktadır. Bundan dolayı bu babdan olan *âmene* fiilinin hemzesi geçişli olması için kullanıldığı zaman, iman; emin kılmak, eman vermek anlamlarına gelmektedir. Allah’ın güzel sıfatlarından biri olan Mü’mın bu manayı ifade etmektedir. İman kavramı, bir şeye kanaat getirmek, kişinin kalbini huzura kavuşturan ve itimat ettiren anlamını ifade etmesi ancak hemzenin oluş bildirmek için kullanıldığı takdirde meydana gelmektedir. Türkçede iman kelimesi inanmaya işaret etmektedir.¹¹²

Dilbilimcilere göre iman, Arap ıstılahında, kesin bir şekilde doğrulamak anlamına gelmektedir. Bu anlam, kişiye, olaylara ya da karara net bir şekilde kanaat getirmektir. Bu hususta inancı tasdik etmek ve yalan söylemediğine işaret kabul etmek demektir. Bu tasdikle kalp, emniyete, huzur ve sükûna kavuşmaktadır.¹¹³

¹¹¹Bkz. Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sıhah* (Beyrut: Dâru’l-İlm, 1979), 5/2071; Fırûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Ya’kûb, *Kâmûsu’l-Muhît* (Beyrut: 1987), 1518; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab* (Beyrut 1970), 1/107.

¹¹²Saduddin Mes’ûd b. Ömer Tâftâzânî, *Şerhu’l-Akaid/Kelam İlmi ve İslam Akaidi*, hazırlayan: Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), 276; bkz. Mine Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 3-19.

¹¹³Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*, 3-19.

İman kelimesi ikrar ve itiraf anlamlarını içinde barındırması hasebiyle “ba” cer harfiyle geçişli yapılmaktadır. Kur’ân’da, “*O Peygamber de kendisine Rabbinden indirilene iman etti, mü’minler de*”¹¹⁴ ayetinde olduğu gibi izan ve onaylama anlamlarını barındırması itibarıyla da “lâm” cer harfiyle geçişli yapılmaktadır. Konuya, “*Bunun üzerine kendisine bir Lût iman etti*”¹¹⁵ ayeti de örnek verilebilir.

Zikredilen iman kavramı, if’al kalıbında mastarlığı ifade eden ve özü *eman* kelimesine dayanan bir kavramdır. *Eman* kelimesinden türetilen *emn* mastar kökü ise emniyet anlamında kullanılması cihetinden yakınlık bulunmaktadır. *Eman* ve *emn* kelimeleri, haberin verilişi ve haberin sahipliğini tekzipten ve eleştiri çekincesinden mutmain olmak manasını taşımaktadır.¹¹⁶

İman kelimesi terim olarak Allah Resulü’nün (s.a.s.), Mutlak Hakikat’ten (c.c.) tebliğ ettiği net bir biçimde zikrolunan habere inanmak, inanç kurallarına ve kanunlarına gerçekliğine ve doğruluğuna şüphesiz bir şekilde iman etmek demektir. Bildirme ve onay göstererek zikredilen her şey itiraf etmek ve onaylamak manasına gelmektedir.¹¹⁷

Hiz. Peygamber zamanından beri İslâm âlimleri şeriat terimi konusunda fikir ayrılığına düşmüştür. Her bilim insanı bu kavramı kendi düşüncelerine, görüşlerine ve ait olduğu gruba göre yorumlamaya çalışmaktadır. İmanın şer’i anlamına yönelik ileri sürülen düşünceler “*İman kalbin tasdiki demektir*” şeklinde ifade edilmektedir. Ehl-i Sünnet âlimlerinin ekserisi bu görüşü benimsemektedir. Zira Kur’ân-ı Kerîm’deki “*Sen bize inanacak değilsin*”¹¹⁸ ayeti, “*Bizi tasdik edici değilsin*” anlamında kullanılmaktadır. Ayrıca dilbilimciler, Mushaf’ın ve Allah Resulü’nün (s.a.s.) hadislerinin var olmadan önce imanlarını teyit ettiği konusunda hemfikirdir. Mutlak Varlık ise Kur’ân-ı Kerîm’de kendi kelimelerinin Arap lisanı üzere nazil olduğunu değişik ayetleriyle bize bildirmektedir.¹¹⁹ Allah’ın kitabı bu durumda, indiği lisanda zikredilen iman kavramı kalbin mutmainliği hâline gelmektedir.

İman kavramı, kalbin bir onayı şeklinde ifade edenler geneli işaret eden tanım yapmıştır. Kalbin onayını iman üzere temellendirenler, meşru veya gayr-i meşru, kalbin

¹¹⁴el-Bakara 2/285.

¹¹⁵el-Ankebût 29/26.

¹¹⁶İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu’l-Arab* (Beyrut: 1970), 15/22-23.

¹¹⁷İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 1323-24.

¹¹⁸Yûsuf 12/17.

¹¹⁹İbrâhîm 14/4.

onayladığı her durum, iman kavramının dâhil olmaktadır. İman kavramını izah eden kelimeler ve İslâmî düşünürler meşru imanı, sözlük anlamındaki imandan ayırmıştır. Tariflerinde, “Hz. Peygamber’i, Allah Teâlâ’dan getirdiği zaruri olarak bilinen hükümlerde tasdik etmek, O’nun varlığını, haber verdiği şeylerin mevcudiyetini kabul edip tam bir boyun eğişle teslim olmaktır.”¹²⁰ görüşünü dile getirmektedirler. Bir diğer tarifte ise, vahdaniyet, nübüvvet, ba’s, ceza, namazın ve zekâtın farziyeti, şarabın haram oluşu bakımından düşünce ve karşılaştırmaya ihtiyaç duymadan, Allah Resulü’nün (s.a.s.) dininden olduğu, yani İslâmiyet’in temellerinden olduğu zaruri olarak tanınan durumlarda Resulullah’ı (s.a.s.) onaylamak şeklinde ifade edilmektedir. Şayet Allah Resulü (s.a.s.) herhangi bir temeli bütüncül şekliyle bildirmişse bu bütüncül şekli ayrıntılı hâliyle haber vermişse bunu onaylamak gerekmektedir. Kalbin bir marifeti olan iman, onay olmaksızın Allah’ı ve Allah Resulü’nün (s.a.s.) bildirdiği hususları kalp gözüyle anlamayı işaret etmektedir. Cehm b. Safvân’ın (ö. 745) öncülük ettiği Cehmiyye, Mürcie grubundan Ebu’l-Huseyn Sâlihî (ö. 913), Rafizilerin bir kısmı ile Eş’arîlerin mütekaddiminden olan birkaç kelamcı, zikredilen ifadeyi savunmaktadır.¹²¹ “İman mücerret olarak dilin ikrarıdır” görüşünden hareketle kişinin kalbi ile onaylamaması, birtakım gerekleri yerine getirmemiş olması onun imanına bir kusur teşkil etmemektedir. Mürcie ve Kerramiye mezhepleri, mühim olan dilin tekrarlamaıdır görüşü üzerinde durmaktadır. Üstelik Mürcie mezhebine irtibatlı olanlar bu fikri özümsemiş ve mezheplerinin esas konumu durumuna getirmiştir. Mürcie adı, yaratıklarının hâlini Allah’a havale ettikleri ve bu dünyada bir söz söylemedikleri için bu ismi almıştır.¹²²

İslâm dünyasında var olan bir düşünce, “İman, inanılması gereken şeyleri kalbin tasdik etmesi, lisanın da bunu söylemesidir.” şeklindedir. Numan b. Sabit ile Hanefî fıkıhçılardan Fâhru’l-İslâm Pezdevî (ö. 1089), es-Serahsî (ö. 1090) ve Hanefîlerin çoğunluğu bu düşünceyi benimsemektedir. İlâveten Neccâriye ve Geylânîye mezheplerinin fikirleri de bu şekilde bir birlik oluşturmaktadır.¹²³

¹²⁰Nu’mân b. Sâbit, *el-Fıkhu’l-Ekber (İmamı Azam’ın Beş Eseri)*, çev. Mustafa Öz, (İstanbul: 1981), 62; Cüveynî, Ebu’l-Meâlî Abdülmelik, *Kitâbu’l-İrşâd* (Beyrut: 1996), 333.

¹²¹Cüveynî, İmâmu’l-Haremeyn, *el-İrşâd ilâ kavati’l-edille fî usûli’l-i’tikâd*, nşr. Yusuf Musa (Mısır: 1950), 396.

¹²²Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, (Ankara: Kitabiyat, 2000), 75.

¹²³Abdullatif Harpûti, *Tenkihu’l-keâm fî akâidi ehli’l-İslâm* (İstanbul: 1330), 252; bkz. Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*.

İslâm dünyasında var olan bir diğer düşünce de şöyledir: “İman kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve İslâmın esasları olan rükünleri işlemektir.” Zikredilen tarifte iman üç esastan meydana geldiği, amelin de imandan bir cüz olduğu görünmektedir. Hâricîler, Mu'tezile, Şia'dan Zeydiyye, İmam Mâlik (ö. 795), İmam Evzaî (ö. 774), İmam Şâfiî (ö. 820), Ehl-i Medine, Hâris b. Esed Muhâsibî (ö. 857), Ebu'l-Abbâs Kalânîsî (ö. 10. yüzyıl başları), Ehl-i Eser diye vasıflanan hadisçiler, başta Ahmed b. Hanbel (ö. 855) ve İshak b. Râhûye (ö. 853) bu görüşü benimsemektedir. Hadisçiler, amellerin iman bir unsuru kabul edilmesinde Hâricîlerin tavrını aynen benimsemekle beraber, imanı oluşturan diğer unsurları onlardan farklı bir şekilde tespit etmiştir. Hadis taraftarları arasında, ilk dönemlerde, daha çok iman söz ve amel, daha sonraları ise, dil ile ikrar, kalp ile tasdik, uzuvlarla amel olduğu şeklindeki tanımları yaygın olarak benimsenmektedir.¹²⁴

Amelin iman bir parçası olduğunu beyan edenler, taatların tümünü iman kavramına dâhil edilip edilmediği hususunda görüş ayrılıkları olmuştur. Hâricîler, Zeydiyye ve Mu'tezileden Hişam Fuvâtî (ö. 833'ten önce), Abbâd b. Süleyman (ö. 864) ve Kâdî Abdulcebbâr (ö. 1025), ister farz ister nafil olsun taatların tamamı imandır görüşünü benimsemektedir. Yine Mu'tezileden Nazzâm (ö. 845), Ebû Alî Cübbâî (ö. 916) ve Basra Mu'tezilelerine göre nafileler iman kabul edilmeyip sadece farzlar imandır şeklinde kabul etmektedir.¹²⁵

Bir kişinin mü'min olabilmesi kelime-i şahadetin manasına iman etmesiyle gerçekleşmektedir. Bu imanla Allah Resulü'nün aktardığı iman hususlarını da kabul etmektedir. Bu şekildeki iman icmalî iman olarak adlandırılmaktadır. Hakikatte Allah'ı Mutlak Varlık olarak bilen, Allah Resulü'nü (s.a.s.) Allah'ın elçisi kabul eden başka iman hususlarını topyekûn kabul etmiştir. Başka iman rükünleri Allah Resulü (s.a.s.) bu esaslara güvenilmesini söylemektedir. Dolayısıyla Resulullah'ı (s.a.s.) tasdik etmek, getirdiği her şeyi tasdik etmek şeklinde yorumlanmaktadır. Bir peygamberden gelen her şeye inanmaya inanç denmektedir.¹²⁶

Kelam literatüründe iman hakikatleri Allah'a, Peygamber'e (s.a.s.) ve ahiret günü olan kıyamete iman biçiminde önce usûl-i selâse olarak ifade edilen üç hakikat

¹²⁴ Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, 75-77.

¹²⁵ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Helmut Ritter, (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1929) cilt: 2, 268.

¹²⁶ Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*, 16.

denilmektedir. Bunlar; ilahiyat, nübüvvet, semiyat bahsi ile ele alınmaktadır.¹²⁷ Daha sonra kelime-i şâhadette aktarıldığı şekliyle Allah'a ve Resülü'ne (s.a.s.) ve onun peygamberliğine iman olarak zikredilmektedir. Üçüncü husus ise, nihayet Allah'a iman biçiminde (*aslü'l-usul*) tek bir temelde özetlenmektedir.¹²⁸ Bununla beraber geleneksel kabullere göre inanılması gereken altı şart bulunmaktadır. Bu şartlar; amentü olarak da zikredilen Allah'a, meleklerle, kitaplara, peygamberlere, ahiret gününe ve kadere iman etmek şeklindedir.¹²⁹

Kur'ân-ı Kerîm'in bu konu ile ilgili ayetleri incelendiğinde dört kaideden yola çıkarak beş esasa ulaşan bazı âlimler kader meselesini iman esasları içinde saymamaktadır.¹³⁰ Buna karşılık bazı âlimler de, kaza ve kadere inanmayı, Allah'ın sıfatlarına inanmanın doğal bir sonucu olarak kabul etmektedir. Onlara göre, her ne kadar kadere iman meselesi, iman hususlarını ifade eden ayetlerde ayrıca ele alınmamışsa da birtakım ayetlerde her şeyin Allah'ın takdirine, yani kaza ve kaderine bağlı olduğuna işaret edilmesi yeterli bir delil kabul edilmemektedir.¹³¹

Allah'ın kitabında açıkça ifade edilen ve muteber hadislerde açıklanan tüm inanç, uygulama ve ahlaki hükümlere inanmak ve katı bir dine sahip olmak mü'min olmanın bir şartı olarak görülmektedir. Nihayetinde Allah'ın kitabında açıkça ifade edilen, muteber hadislerle açıklanan, dinsel kökenli olduğu kanıtlanan tüm inanç, uygulama ve ahlaki gerekçelere inanmayı zorunlu kılmaktadır. Bunların farz, helal veya haram olduğunu ispatlamak iman ilkelerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.2. Küfür ve Mahiyeti

Küfr ve *kefr* kelimelerinin kökeninde iki ayrı mastarı bulunan “kefere” fiili, mastarlarındaki değişik kullanıma göre farklı anlamlara gelmektedir. *Kefer*, örtmek kapatmak anlamında kullanılmaktadır.¹³² Bu nedenle yüreğinde imanı gizleyen kişiye *kâfir*, çiftçiye de tohumunu toprağa gömüp her şeyi gece ve karanlıkla örttüğü için *kâfir*, kılıcı örttüğü için ise örtü denmektedir. Ayrıca kefr kelimesi ifşa etmek, inkâr etmek için

¹²⁷ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, Faysal'ut-Tefrika ve'z-Zenadaka, Mecmuatü Resail içinde, Beyrut, Dar'ul-Kutub'il-İlmiye, (1997). 56.

¹²⁸ Bekir Topaloğlu, “İman ile Küfür Arasındaki Sınır”, *Diyanet Gazetesi*, 4/80, 81, 82, 48. Bkz. Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*.

¹²⁹ Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*, 7-16.

¹³⁰ Hüseyin Atay, *İslam'ın İnanç Esasları* (Ankara: AÜİFY, 1992), 29-31.

¹³¹ Ali Arslan Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi* (Ankara: DİBY, trz.), 123.

¹³² Sadrettin Tâftâzânî, *Şerhu'l-akâid* (İran: 1244), 78.

kullanılmış ve ünlenmiştir. Tevbe eden ve dinî nitelikteki bazı cezalara günah içerdikleri için “kaffara” diye tanımlanmaktadır. Bu kelimenin küfür mastarındaki anlamı ise sunulan nimeti örtmek, bencillik etmek, kıymet bilmemek gibi manalar barındırmaktadır. En büyük manevi nimet olan tevhid akaidini örtmek, örtbas etmek, üstünü kapatmak anlamı Kur’ân-ı Kerîm’in küfür kelimesine yüklediği bir mana olarak karşımıza çıkmaktadır.¹³³ Bu kelimenin ism-i faili erkekler için “kâfir”; çoğulu ise “kâfirûn”, “küffâr” ve “kefere” şeklinde gelirken kadınlar için ism-i faili “kâfiratün”; çoğulu ise “kâfirât” ve “kefâvir” şeklinde kullanılmaktadır.¹³⁴

İmanın ıstılahi manasında görülen ihtilafların tabii neticesi olarak küfrün ne manaya geldiğinde de fikir birliği oluşmamıştır. Küfür kavramının ıstılahta ne manaya geldiğini âlimler, inancı, kalbin bir garantisi olarak tanımlayanlara güvensizlik şeklinde açıklamıştır. Bu hususun temel sebebi Allah Resulü’nün (s.a.s.) Hakikat’ten getirdiği mesaj ve hükümlere inanmamaları veya bunları onaylamamaları ve onları dinden gerekli görmeleri temeline dayanmaktadır. Ehl-i Sünnet âlimlerine göre imanı ezbere ve dille tanımlamak küfür kabul edilmektedir. Mazeret olmamasına rağmen kalp, onaylanması gereken şeyi onaylayamamakta ve dil onaylama ihtiyacını kabul etmemektedir. Bu tanıma göre iki inanç temelinden biri haksız bırakılırsa kişi güvensizleşmektedir.¹³⁵

İmanı sadece dilin ikrarı şeklinde ifade edenler, küfrü dil ile onaylamamaktır. Zikredilen fikri benimseyen Kerrâmiye ve Mürcie grupları, inanılması gereken şeylere kalben inandığı hâlde diliyle bunları söylemeyen kâfir olmaktadır. Bu görüş, kişinin ahiretteki durumunu açıklamadığından eksik sayılmaktadır.¹³⁶ Cebriye mezhebine göre de iman, kalbin Allah’ı marifetinden olup onay olmaksızın Allah ve Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bildirdiklerini kalben bilmek anlamını içermektedir. Bunun zıddı ise küfür olarak karşımıza çıkmaktadır.¹³⁷

Zeydiye, Havâric ve Mu’tezile grupları, imanı kalple onaylamak, lisan ile zikretmek ve uzuvlarla uygulama şeklinde açıklayanlara göre küfür, bu üç rükünden birinin bulunmamasını ifade etmektedir. Bu eksikliği bulunduran kimse Hâricîlere göre kâfir

¹³³Toshihiko İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahaddin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2000), 21. Bkz. Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*.

¹³⁴İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 5/145.

¹³⁵Ebu’l-Mûsâ el-Eş’arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Mehmet Dalkılıç, 2005), 139.

¹³⁶Eş’arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 144. Bkz. Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*.

¹³⁷Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: TDV İSAM Yayınları, 2002), 380.

sayılmaktadır. Zira Allah'ın buyruklarına karşı günah işleyen yahut isyan eden mutlak kâfir kabul edilmektedir. Her türlü masiyet ve günah küfür olarak görünmektedir. Mu'tezile ise günahkâra mü'min ile kâfir arasında üçüncü bir sınıf olarak "fâsık" ismini vermektedir.¹³⁸

İman ve amel birbirinden oldukça farklıdır. Levh-i Mahfûz'da Allah (c.c.), büyük günah işleyenler kişilere sık sık mü'min ismiyle hitap etmektedir.¹³⁹ Bir kısım ayetlerde de imandan sonra amel ayrı olarak zikredilmektedir. Eğer iman ve amel tek bir şey olsaydı ayetlerde böyle bir farkın olmayacağı düşünülmektedir. Bu iddianın doğru olduğu kabul edilmesi hâlinde bir tek hata ve kişi, ilahî merhametten ümidini keser ve çaresiz kalabilirdi. Hâlbuki hiçbir kul hatasız görülmemektedir. Peygamberler dahi ilahî mesajı iletme sürecinin dışındaki diğer konularda mutlak anlamda gûnahtan korunmamıştır.¹⁴⁰

Mu'tezile'nin büyük günah sahibinin fâsık olduğunu söylemesi, Hâricilerin bu görüşlerinin biraz hafifletilerek devam ettirilmesi şeklinde benimsenmektedir. Fıskın, günahı çirkin sayıp bazen yapanlar, yine çirkin saymakla birlikte üzerine düşerek yapanlar, bir de çirkinliği inkâr ederek yapanlar şeklinde üç mertebesi bulunmaktadır. Fâsık üçüncü mertebeye gelmedikçe mü'min kabul edilmektedir. Fâsık kelimesi Levh-i Mahfûz'da günahkâr mü'minler ve günahlarda ısrar eden kâfirler için kullanılmaktadır. Hasan Basri'nin (ö. 110/728), fâsık yerine münafık kelimesini kullanması, itikadi nifak değil, ameli nifak olmasındandır. O, Mürcie'ye siyaset sahasında karşı olduğu gibi onların kelami düşüncelerine de karşı çıkmaktadır. Mürcie sadece Allah'a inanmakla kurtulacaklarını düşünmektedir. Oysa Hasan Basri'ye (ö. 110/728) göre insan, ilahî gazap ve cezadan ne kadar korksa yeridir şeklinde yorumlamıştır. Hiçbir zaman insan için nihai bir teminat olmamaktadır. Mürciilerin günahlara karşı vurdumduymaz tutumlarından dolayı Hasan Basri'nin veya onun öğrencisi olan sonraki kelamcılarının, Hasan Basri'ye atfen günahkârlara münafık ismini verdikleri de iddia edilmektedir.¹⁴¹

Mürcie ve Kerramiye mezhepleri gibi iman meselesini hem lisanın zikretmesi olarak benimseyen hem de imanı kalbin marifeti olarak gören Cehmiye'nin iman anlayışlarının küfre getirdikleri tanımlar da pek tutarlı görünmemektedir. Daha önce de belirtildiği gibi

¹³⁸Ebû Mansûr Abdulkâdir b. Tâhir et-Temîmî el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-Firak Tercümesi)*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (İstanbul: 1979), 67.

¹³⁹Âl-i İmrân 3/130.

¹⁴⁰en-Nisâ 4/57.

¹⁴¹Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*, 19-22.

tasdik ve marifet kalbi işlerden olmasına rağmen aralarında fark bulunmaktadır. Tasdik, kalpte kesb ve ihtiyar neticesinde meydana gelmektedir. Marifet ise kalpte aniden meydana gelen, beliren bilgi demektir. Bu tür bilgiye iman denmemektedir. İman olması için, iradi bir boyun eğişin, teslimiyetin olması gerekmektedir. Bu görüşe göre iman, marifet olduğu için zıddı olan bilgisizlik de küfür olmaktadır. Bu sonuç her cahilin kâfir olmasını gerektirdiği gibi her âlimin de mü'min olmasını gerektirmektedir. Oysa geçmiş tarihe bakıldığında Allah'ı bilen ama O'nun emirlerine boyun eğmeyen, O'na teslim olmayan örnekler bulunmaktadır. Yahudiler ve Hristiyanlar Hz. Peygamber'i (s.a.s.), şeytan da hakikati tam manasıyla tanımasıyla iman ehli olması gerekmektedir. Hâlbuki Levh-i Mahfûz onların kâfir olduklarını beyan etmektedir.¹⁴²

2.3. Tekfir Meselesi

Tekfir, küfre atıf etmek, mü'min olarak tanınan bir kişi hakkında kâfir hükmü vermek anlamına gelmektedir.¹⁴³ Müslüman ya da inançsız olarak tanınan bir kimsenin kendi irade ve beyanı dışında beyanı ve dinden çıkarılması olarak tanımlanabilmektedir. İtikad, İslâm mezheplerinin inanç tartışmalarında muhaliflerini yenmek için kullandıkları yöntemlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Farklı görüşlerinden dolayı ortak inançlar sisteminden çıkarmayı amaçlayan tekfir yardımı ile muhatabı psikolojik ve sosyolojik olarak susturmak ve ayrımcılık yapmak amaçlanmaktadır. Tekfirin dinsel toplumdaki açık ve etkili rolü ve çeşitli nedenlerle tekfir her mezhep için rekreasyon fenomeni hâline gelmektedir.¹⁴⁴ İslâm kültürü içinde eleştiri hususu, kişinin din dışı görülerek lanetlenmesi ve muhaliflerin rakiplerini dizginlemek maksadıyla ele aldıkları dışlayıcı unsurlardan bir tanesi olmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm, insanlara farzîyetleri bildirirken bir taraftan da helallerden haramlardan bahsetmektedir. Bazı konuların daha iyi anlaşılabilmesi için temsiller vermekte ve kıssalar anlatmaktadır. Davranış şekillerini düzenleyici ahlaki kıstasları da belirtmektedir. Ayrıca inanç yönünden insanları değerlendirmekte ve onların özelliklerini anlatarak ruh hallerini tasvir etmektedir. Buradan hareketle kimlerin mü'min, kimlerin münafık, kimlerin kâfir oldukları anlaşılmaktadır. Bununla birlikte inanmadığı hâlde

¹⁴²el-Mâide 5/17-34.

¹⁴³ Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/350.

¹⁴⁴ Hilmi Karaağaç, "Ehl-i Sünnet'e Göre Tekfir Problematiği", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 163-186. Bkz. Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*.

mü'min görünen insanlardan da bahseden ayetler bulunmakta ve onların kâfirlerden daha tehlikeli olduğu, cehennemin en alt tabakasında cezalandırılacakları ifade edilmektedir.¹⁴⁵

İslâm toplumu içinde tekfir müessesesinin sistemli bir şekilde çalıştırılmaya başlanması Cemel ve Sıffin savaşları akabinde karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde de emre itaatsizlikler bulunmaktadır. İşlenen bazı suçlar karşısında had ve tazirler uygulandığı bilinen bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır. İkiyüzlülük yapan, emre itaatsizlik edenler de bulunmaktadır. Allah'a ve Resulü'ne karşı gelmekten çekinmeyenler için "kötülük" sıfatı uygun görülmektedir. Ancak böyle bir davranış, ikiyüzlü münafıklarla aynı şey olmamaktadır. Peygamber'e açık muhalefet, inananlarla alay, kavgalar, iftiralar vb. eylemleriyle değil, sadece salih amellere karşı İslâm'ı veya Peygamber'in (s.a.s.) otoritesini zayıflatmaya çalışmaktadırlar. Yani münafıklar kadar tehlikeli olmamaktadırlar. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) amel zaafı gösteren Müslümanlarla münafıkları toplumdan soyutlamaması, henüz güçlenmemiş olan devleti, gayr-i müslimlere karşı zayıflatabilmektedir. Bu tavırla amelî ve siyasi nifakın itikadi nifaka dönüşmesi belli bir ölçüye kadar engellenmiş¹⁴⁶ yani ilk zamanlar münafık olanların pek çoğu zamanla gerçek birer mü'min olabilmıştır.

Aslında Hz. Muhammed (s.a.s.), devlet güçlendikçe münafıklara karşı tavrını sertleştirmiştir. İkiyüzlülerle ilgili son açıklama şaşırtıcıdır. Allah, amellerinden vazgeçmezlerse, Hz. Muhammed (s.a.s.) tarafından Medine'den kovulacaklarını veya lanetlendikleri yerde teker teker öldürüleceklerini söylemektedir. Çünkü bu, Allah'ın değişmez bir kuralı olmaktadır. İslâm toplumunda bu tür fitne ve fesatları dilden dile yayanların gelişip bir güç elde etmesine asla fırsat verilmemektedir.¹⁴⁷

Hz. Muhammed (s.a.s.) bu siyasetini, "*Nebevi devlet otoritesine teslimiyet göstermiş (müslim) birine sövmek fisk, onunla savaşmak ise küfürdür!*"¹⁴⁸ hadisinde açıklamıştır. Söz konusu siyasetin ise, "*Size selam veren birine, elindeki dünya metaini tamah ederek 'sen mü'min değilsin demeyin!*"¹⁴⁹ ayetine dayandığı görülmektedir.

¹⁴⁵ Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*, 23.

¹⁴⁶ Ahmet Sezikli, *Hz. Peygamber (s.a.v) Devrinde Nifak Hareketleri* (Ankara: 1994), 173. Bkz. Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*.

¹⁴⁷ Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*, 24.

¹⁴⁸ Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahih*, (Dimeşk: Daru İbn Kesir, 1328) Kitabu'l-İman, 36, Kitabu'l-Edep, 44, Kitabu'l-Fiten, c.4, 8.

¹⁴⁹ en-Nisâ 4/94.

Peygamber’e (s.a.s.) gelen vahiyleri tasdik etmeyenlerin kâfir ve mürted sayıldığı, kurulan yeni devletin aleyhinde tutum takınarak, onu daha doğmadan boğmaya çalışanların münafık addedildiği herkesin bildiği bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Yeni dinin lehinde olmakla birlikte, onun koyduğu kurallara uygun hareket edemeyenler, imanları sayesinde İslâm devletinden aldıkları emanı kaybetmektedirler. Söz gelimi, haksız yere cana kıyanlar kısasen katledilmekte, zina edenler celd ya da recm edilmekte, hırsızlık edenlerin eli kesilmektedir. Ancak bunlar yine de Müslüman toplumun bir ferdi sayılmaktadır. Bu bakımdan, Peygamber döneminde daha sonraki dönemlerde görülen şekliyle tekfir olaylarına karşı çıkmaktadır.

Bunlardan yola çıkarak Hz. Peygamber (s.a.s.) devrine ait mühim vesika olan Allah Kelamı’nın bir tekfir mekanizmasının olmadığı iddia edilmemektedir. Özellikle Tevbe suresi içinde Peygamber’in otoritesine isyan, otoritenin çekiciliği, getirdiği vahiylerin alay konusu olması gibi küfürleri ikiyüzlülük olarak ilan etmekte ve onların inançsızlıkları da kaydedilmektedir. Bunun nedeni, mürtedleri çeşitli nedenlerle sınır dışı etmesi ve gerçek düşmanlıktan vazgeçen bazı ikiyüzlüleri reddetmesi olarak kabul edilmektedir. Bu konuda şu ayetler konunun daha iyi anlaşılması için bize ışık tutmaktadır: *“Sana haram ayı, yani onda savaşmayı soruyorlar. De ki: O ayda savaşmak büyük bir günahtır. (İnsanları) Allah yolundan çevirmek, Allah’ı inkâr etmek, Mescid-i Haram’ın ziyaretine mani olmak ve halkını oradan çıkarmak ise Allah katında daha büyük günahtır. Fitne olanlarda cinayetten daha büyük bir günahtır. Yapabilirlerse, siz dininizden vazgeçene kadar sizinle savaşmaya devam edecekler. Herhangi biriniz dininizden dönüp kâfir ölürse, bu dünyada ve gelecekte onların amelleri sonuçsuz kalacaktır. Cehennemden geldiler ve sonsuza kadar orada kalacaklar.”*¹⁵⁰ *“Allah’a iman ettikten sonra, Peygamber gerçek olduğuna tanıklık ettikten ve apaçık delil çıktıktan sonra, inkârcıları nasıl hidayete erdirebilir? Allah, haksızlığa doğru yola kılavuzluk etmez.”* *“İnandıktan sonra inançsızlıklarından sapıp sonra inkâr edenlerin tövbesini asla kabul etmeyeceğiz.”*¹⁵¹ *“(Ey Muhammed! O sözleri) söylemediklerine dair Allah’a yemin ediyorlar. Ancak bu sözü küfürle söylediler ve Müslüman olduktan sonra kâfir oldular. Onlar da yapamadıklarını (Peygamberimizi öldürmek için) yapmaya çalıştılar. Allah ve Resulü onları lütuflarıyla zenginleştirdiği için*

¹⁵⁰el-Bakara 2/217.

¹⁵¹Âl-i İmrân 3/86.

*intikam aradılar. Tövbe etmeleri onlar için daha hayırlıdır. Yüz çevirirlerse, Allah onlara bu dünyada ve gelecekte azap verecektir. Dünyada arkadaşları ya da yardımcıları yok.”*¹⁵²

Daha önce ifade edildiği gibi büyük suç veya ağır suç anlamında Kur’ân-ı Kerîm’de “kebîre”¹⁵³ kavramı kullanılmaktadır. Kebîre kavramı, şeriatça yasak kılınan katl, savaşta ricat, zina vb. büyük ve çirkin fiiller şeklinde açıklanıyorsa da kebîrenin ne demek olduğu, neleri kuşattığı, bir günahın hangi seviyeye göre büyük hangi seviyeye göre küçük kabul edileceği tartışmalı bir konudur.¹⁵⁴

Nisâ’ kebîr lafzının geçtiği ayete gelene kadar şu günahlardan bahsedilmektedir: yetim malı yemek,¹⁵⁵ Allah ve Resulü’ne karşı gelip O’nun hududunu çiğnemek,¹⁵⁶ evli veya bekâr olarak fuhuş yapmak,¹⁵⁷ kadınlara zorla vâris olmak,¹⁵⁸ verdiği mehri geri almak,¹⁵⁹ evlenilmesi yasak olan bir kadınla evlenmek,¹⁶⁰ evli iken fuhuş yapmak ya da dost tutmak,¹⁶¹ kendine ait olmayan malı haksız şekilde yemek.¹⁶² Kur’ân-ı Kerîm’de azîm ve kebîr sıfatları ile tavsif edilen günahlardan bazıları, yetim malı yemek (*hûb kebîr*), şarap içmek (*ism kebîr*), rızık endişesi vb. birtakım fasit düşüncelerle kendi çocuğunu katletmek (*hut’ kebîr*), şirk (*zulm azîm*), namuslu bir erkeğe zinaya teşebbüs ettiği iftirasında bulunmak (*keyd azîm*), namuslu bir kadına zina ettiği iftirasında bulunmak (*bühtân ‘azîm*) şeklinde sınıflandırılmaktadır.¹⁶³

Büyük günahların sayısı konusunda ihtilaf olduğundan net bir şey söylenmemektedir. Ayetlerde olduğu gibi hadislerde de farklı farklı rivayetler söz konusudur. Dolayısıyla bir ayeti veya bir hadisi alarak büyük günahlar bunlardan ibarettir demek yanlış sayılmaktadır. Nitekim Allah Resulü (s.a.s.), “*Helak edici yedi gûnahtan kaçınınız. Bunlar; Allah'a ortak koşmak, sihirle meşgul olmak, haksız yere cana kıymak, faiz yemek, yetim malı yemek, savaşın kızıştığı sırada ricat etmek, kötülükten habersiz namuslu mü'min kadınlara zina isnat etmektir.*” buyurmaktadır.¹⁶⁴ Yalnız, Hz. Peygamber (s.a.s.) başka hadislerinde farklı

¹⁵²et-Tevbe 9/74.

¹⁵³en-Nisâ 4/31.

¹⁵⁴Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*, 24.

¹⁵⁵en-Nisâ 4/10.

¹⁵⁶en-Nisâ 4/14.

¹⁵⁷en-Nisâ 4/15, 16.

¹⁵⁸en-Nisâ 4/19.

¹⁵⁹en-Nisâ 4/20.

¹⁶⁰en-Nisâ 4/22, 23.

¹⁶¹en-Nisâ 4/25.

¹⁶²en-Nisâ 4/29, 30.

¹⁶³Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*, 24.

¹⁶⁴Ebu'l-Huseyin Muslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim* (Mısır: Kitâbu'l-Îmân, 1956), 5/144.

günahlardan bahsettiği görülmektedir. Buna göre; Allah'a ortak koşma ve cana kıymanın yanı sıra ana babaya karşı terbiyesizlik,¹⁶⁵ yalancı şahitlik, yalan yere yemin etme de kebire kapsamına girmektedir.¹⁶⁶

Allah Kelamı'nda “kebîre” kavramından ziyade bir de “fisk” kavramı kullanılmaktadır. Levh-i Mahfûz'un fisk kapsamında ele aldığı eylemler temelde imanla bağdaşmayacak, kâfir ve münafıklara has, gerçekten çirkin tutumlar olarak ortaya çıkmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'in, fisk kapsamında zikrettiği eylemler, ayetleri tekzip, küfür, nifak, Hz. Peygamber'i (s.a.s.) beğenmeyip duasına önem vermeyerek istikbar etmeleri, tağuta itaat edip yoldan çıkmak, Allah'ın indirdiği ahkâmı tatbik etmemektir. Bunun yanı sıra Allah'ın ahkâmı mucibince verilen hükümlerden yüz çevirmek, bu hükümleri tatbik etmek isteyenleri alıkoymak ve “*Git Rabbinle beraber kendin savaş!*” diyerek peygamberi yüzüstü bırakmaktır.¹⁶⁷ Ek olarak peygamberi incitmek, yoldan sapmak, kitap ehli kâfirleri ve müşrikleri dost edinmek, Allah ve Kur'ân-ı Kerîm hatırlatıldığında kalpleri ürpermemek, gönüllerin katılaşmış olması ve Allah'ı göz ardı etmek¹⁶⁸ şeklinde ele alınmaktadır. Genelde toplumların dünyevi-uhrevi azaba çarptırılmalarının temel sebebi olarak yer verilen fâsık lafzı hem iman hem de amel sahiplerinin zıddı anlamında kullanılmaktadır. Aynı zamanda fâsık lafzı, fiskı yüzünden helak edilen Nuh kavmi ile Nadiroğullarından bahsedilirken de kullanılmıştır. Öte yandan Kur'ân-ı Kerîm, sözünde durmamak ve ahde vefa göstermemek gibi münafıklara has tutumları fisk olarak nitелеmektedir. Fisk ayrıca iman edenlerin işlemesi muhtemel birtakım ahlaki-hukuki suç ve hatalarla ilgili ele alınmaktadır.¹⁶⁹

Levh-i Mahfûz'un bu yaklaşımından anlaşılan odur ki imanlı-imansız olmak bir tarafa, fitrata aykırı olarak sergilenen her tür davranış, ahlaki düşüklük fisk olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla fisk, iman ya da inkârın zihnî yönü bir tarafa amelî açıdan doğru yolda bulunmamak (*dalâlet*) demektir.¹⁷⁰ Bunun temel sebebi Levh-i Mahfûz'un zikredilen kelimeyi gerek kâfirler gerekse de münafıklar için kullanmasıdır. Böylece iki yönlü olan fisk kavramı hem imansızlar için hem de inandığı hâlde dince yasaklanmış davranışları

¹⁶⁵ Buhârî, “Kitâbu's-Şehâdât”, 10; “Kitâbu'l-Edeb”, 6.

¹⁶⁶ Buhârî, “Kitâbu'l-Eymân”, 16; “Kitâbu'l-Vesâyâ”, 295.

¹⁶⁷ el-Mâide 5/25-26.

¹⁶⁸ el-Haşr 59/19.

¹⁶⁹ Muammer Esen, “Tekfir Söyleminin Dinî ve İdeolojik Boyutları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 97-110. Bkz. Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*.

¹⁷⁰ Fisk-dalalet ilişkisi için bkz. Vecdi Akyüz, *Kuran'da Siyasi Kavramlar* (İstanbul: Kitapevi Yayınları, 1998), 379-382.

işleyenler için kullanılmaktadır. Daha önce de fık olarak adlandırılan; zina, hırsızlık, cana kıyma gibi davranışları işleyenler devlet tarafından, dinin belirlediği esaslar üzere cezalandırılmaktadır. Allah Teâlâ tarafından yasaklanan bu fiilleri işleyen kişinin bunları imanının bir uzantısı olarak yapmadığı kabul edilmektedir.¹⁷¹

Göz ardı edilemeyecek hususlardan bir tanesi de inandığı hâlde henüz tam olarak inancını benimseyememiş insanların bulunması meselesidir. Bu gibilerin her an dinin emirlerini dikkate almayarak günah işlemesi mümkün olmaktadır. Bu kimseler iman esaslarına inanmakta ama çoğu kez amelî noktada zayıflık göstermektedir. Özetle her Müslüman mü'min değildir, her mü'min de muttaki olmamaktadır.¹⁷² Fık olarak kabul edebileceğimiz amelleri işlemek her ne kadar kişiyi imandan çıkarmasa da hiç sıkılmadan, pişmanlık duymadan defalarca büyük günah işlemeye devam etmektedir. Bu hususta kişinin kendiliğinden zamanla dinden çıkması ihtimal dâhilinde görülmektedir. Bu konuyu, kalbi amelleri açısından değerlendirildiğinde, imanın varlığını gerektiren kalbi amellere sahip bir kişinin mü'min sayılması şeklinde özetlemek mümkün kabul edilmektedir. *“Mü'minler, sadece Allah'a ve peygamberlerine inanan, O'ndan asla şüphe duymayan, malları ve Allah yolunda canları için savaşanlardır. İşte sadece gerçekler.”*¹⁷³ ayetinde zikredilen hususları ifa edenler gerçek birer mü'min olarak vasıflandırıldığına göre, başka bir konuda kebir/fık işlediği takdirde bu amelî söz konusu imanı yok etmiş olmamaktadır.¹⁷⁴

Söz konusu kalbi amelleri taşımayan kimse, sadece toplum içindeki konumu ile imanlı sayılmaktadır. Levh-i Mahfûz'da belirtilen değer ve sorumluluklara boyun eğmeyen, onları görmezden gelen, anlamsız gören ve modasının geçtiğini düşünen kimse mü'min sayılmamaktadır. Bununla birlikte, kişi, imanın kalbî unsurlarını taşımasına rağmen sözelimi, öfke, gaflet, tembellik, uyku, şehvet, tövbe edip bağışlanacağı umudu vb. sebeplerle birtakım zahirî amelleri yerine getirememektedir. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'de görülebilmektedir. Örneğin namaz hakkında, *“Rablerine varacakları kanaati taşıyan huşu sahipleri dışındakilere ağır geleceği”*¹⁷⁵ belirtilmektedir. Ne var ki bu amellerin terki bir noktaya kadar esnetilebilir ise de bu hoş görülmemektedir. Mü'minin herhangi bir sebeple Allah'a itaat görevini tam anlamıyla yerine getirmesi mümkün görünmemektedir. *“Allah*

¹⁷¹ Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*.

¹⁷² el-Hucurât 49/13.

¹⁷³ el-Hucurât 49/15.

¹⁷⁴ Esen, “Tekfir Söyleminin Dinî ve İdeolojik Boyutları”, 97-110. Bkz. Mine Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*.

¹⁷⁵ el-Bakara 2/281.

(c.c.), ancak ve ancak bilmeyerek bir kötülük işleyip de akabinde hemen tövbe edenlerin tövbesini kabul eder”¹⁷⁶ ayetinden de anlaşılacağı üzere, bu sebepler ortadan kalkınca hemen tevbe edip itaat görevinin yerine getirilmesi gerekmektedir. Yani makul bir sebeple taati terk etmiş olabilir, ancak bunu alışkanlık hâline getirmemesi gerekmektedir.

Bir kişinin inancını kaybetmesine ve bir hakaret çemberine girmesine neden olan inançların, ifadelerin ve davranışların belirlenmesi, hicri birinci yüzyıldan beri tartışmalı bir konu olmaktadır. Özellikle üçüncü halife Hz. Osman’ın son devrinde başlayan siyasi çatışma, Halife Hz. Ali zamanındaki iç savaştan ve hâkimin olaylarının yol açtığı mahkûmiyetlerden sonra görünmektedir. Bundan ötürü tekfir, teolojik, politik ve ideolojik boyutu olan bir kavramı işaret etmektedir.¹⁷⁷

Kâfir olarak adlandırılan bir kişi veya topluluk İslâm hukuku boyutundan mallarına el konulabilir, öldürülebilir, bunun yanı sıra sonsuz cehennemde kalacakları düşünülebilmektedir. Zikredilen husus siyasi anlaşmazlıklarda rakiplerinizi insafsızca yok etmenizi sağlamaktadır. Bu nedenle kimin ayrılabilceğine ve ayrılamayacağına karar vermek çok önemli görülmektedir. Koşulları ve kriterleri hangi makamların tespit ettiğini anlamak önemli bir husustur. Gazzâlî’ye göre İslâm âlimleri vahye dayalı kanun çerçevesinde tesis edilmesi gereken sağlam delillere dayanarak tekfir yapmaktadır. Bunun büyük bir hata olduğu düşüncesi hâkim kılınmaktadır.¹⁷⁸ Ancak Peygamberimizden (s.a.s.) sonra başlayan siyasi, ekonomik ve sosyal sorunlar problemleri bir hâl almaya başlayarak kanlı savaşlar çıkmasına sebebiyet vermiştir. Bu savaşlarda katledilen yüzlerce Müslüman yavaş yavaş savaşlarını meşrulaştırmak için tekfir terimini kullanmaya başlamıştır. Başlangıçta taraflar muhaliflerini ciddi günahlar işlemekle suçlamışlar ve onlarla dinî olarak savaşmayı kabul etmişlerdir. Ancak sürece dayalı mezhepler, siyasi ve sosyal grupların reddedilerek ortadan kaldırılması gerektiğine karar vermeye başlamıştır. Bu meseleden sonra Hz. Osman Hz. Ali’den ayrılmış ve tarafını belirleyip şiddetin ve tekfirin farkında olduğu için bir süre grubu ikna etmeye çalışmıştır. Levh-i Mahfûz’a ve sünnete ters oldukları için bu hatalardan geri dönmelerini tavsiye etmiştir. Ancak sonuç olarak Hâricilik çökmüş ve daha katı ve şiddetli bir hâle gelmiştir. Hz. Ali, Hz. Osman’ı kınamaya ve kanlarını helal ilan etmeye başlamıştır.

¹⁷⁶ en-Nisâ 4/176.

¹⁷⁷ Esen, “Tekfir Söyleminin Dinî ve İdeolojik Boyutları”, 97-110.

¹⁷⁸ İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, 39. Bkz. Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*.

Zamanın siyasi tartışması ve bu insanların psikolojik ve sosyal özellikleri belirleyici olmaktadır. Bu siyasi-dinî tartışmalarda Müslümanlar savaş sırasında ölümleri sonucunda Müslümanların öldürülmesini tartışmış ve dine boyun eğmeye çalışmıştır. Sonuç olarak, siyasi tutumlar inançlar alanına kaydırılmakta ve herkes tutumlarını dine göre haklı çıkarmaya çalışmaktadır. Genel olarak tartışma, taklit, inançsızlık, büyük günahlar, inançlar ve eylemler arasındaki ilişkiye odaklanmaktadır. Bahsedilen meseleler çevresinde meydana gelen düşünceler, Mu'tezile, Şia, Mürcie ve Hâricilik gibi siyasi-itikadi grupların ortaya çıkmasına neden olmaktadır.¹⁷⁹

Siyasi meseleler çevresinde dönmeye başlayan tekfir konusu, gittikçe bir inanç meselesi hâline gelmektedir. Müslüman kardeşlerin etkisiyle gayr-i müslimleri Müslüman olarak tanımayan gruplar düşmanlığı kışkırtmaktadır. Ancak bir kimsenin kâfir olduğunu ispatlayabilmek için hem kelim ilminde tartışılan konuları detaylıca bilen, hem de fıkıh ve fikhın karmaşıklığını anlayan ehil kişiler olması gerekmektedir.¹⁸⁰

Küfür ancak haber verdikleri konusunda Resul'ü (s.a.s.) yalanlamakla veya onun doğruluğunu kabul etmekle beraber ona uymaktan kaçınmakla olmaktadır. Bir diğer tanımlı ise, beraberinde ister yalanlamak, ister büyükmek, ister yüz çevirmek, isterse aldırış etmemek bulunsun imansızlıktan ibaret görünmektedir. Kalbinde tasdik ve boyun eğme gerçekleşmeyen kimse kâfir sayılmaktadır.¹⁸¹ İbn Teymiyye, makâlât tarzı eserlerin müelliflerinin eserlerini kaleme almaktadır. Temel olarak kullandıkları yetmiş üç fırka hadisinin *Sahihayn*'da bulunmadığını, İbn Hazm (ö. 1064) ve diğer bazılarının bu hadisi zayıf gördüğünü, ancak bunlar dışındakilerin ise hadisi hasen veya sahih olarak gördüklerini belirtmektedir. Bu hadisi Tirmizî (ö. 892) ve ondan başkaları sahih kabul etmiş ve sünen sahipleri de onu birçok tarikten rivayet etmiştir. Bu hadisin sahih olduğunu düşünen İbn Teymiyye hadiste geçen "Fırka-i Nâciye" grubunun ashâb-ı hadis ehli olması üzerinde durmaktadır. Allah Resulü'nün (s.a.s.) hadisteki ifadesinden dolayı fırka-i nâciye'nin "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat" olarak vasıflandırıldığını, onların da bu ümmetin büyük kısmını meydana getirdiğini zikretmektedir. Ona göre geriye kalan fırkalar ise şazz görüş, tefrika ve bid'at sahibi kişilerdir. Bu fırka mensuplarının sayısı son derece az olup fırka-i nâciye'ye yaklaşmamaktadır. Bu fırka-i dâllenin şiarı, Kur'ân'a, sünnete ve icmâ-i

¹⁷⁹ Sönmez Kutlu - Osman AYDINLI, "Haricilik, Mürcie, Mu'tezile", ed. Hasan ONAT, *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi* (Ankara: AÜUEY, 2006), 49.

¹⁸⁰ Ahmed Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 70. Bkz. Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*.

¹⁸¹ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida* (Beyrut: TC. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000), 78.

ümmele muhalefet edip bunlardan uzaklaşmaktır. Kitap, sünnet ve icmâ-i ümmete tabi olup bunları kabullenen kimse Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ten sayılmaktadır.¹⁸²

İbn Teymiyye fırka-i dâllenin tayin ve tespiti konusunda makâlât kitaplarında bilgiler yer aldığını belirtmektedir. Ancak ona göre vasfedilen bir fırkanın, dalalette olan yetmiş iki fırkadan birisi olduğuna net bir şekilde hükmedebilmek amacıyla mutlaka delillere sahip olmak gerekmektedir. Çoğu insan bu mezheplerden kendi düşüncelerine ve niyetlerine göre bahsettikleri için bu gruplar ve onların takipçileri Ehl-i Sünnet olarak kabul edilmektedir. Bu ise apaçık bir sapıklık olarak bilinmektedir. İbn Teymiyye'nin düşüncesine göre hak ve sünnet bağlularının önderi ve reisi ancak Hz. Muhammed'dir (s.a.s.) ve o hevasından konuşmamaktadır. Onun aktardığı sözler vahyedilen vahiyden başka bir şey değildir. Allah Resulü'nün (s.a.s.) zikrettiği bütün hususlar şüphesiz tasdik edilmeli, ulaştırdığı bütün emirlere de mutlaka itaat edilmelidir. İşte bu merteye, onun dışında hiçbir imam, hiçbir müctehid ve hiçbir yönetici için söz konusu olamamaktadır. Bu sebeple insanlardan her bir şahsın sözü alınabilir veya terk edilebilir düşüncesi benimsenmektedir. Ancak Allah Resulü (s.a.s.) bunun dışında görülmektedir. İbn Teymiyye, imanın söz ve amelden meydana geldiğini, artıp eksildiği düşüncesini ortaya koymaktadır. Bu düşüncede kalbin, dilin, organların ameli olduğunu ve bunun da fırka-i nâciye'nin esası kabul etmektedir. İbn Teymiyye *el-Akîdetü'l-vâsıtiyye* adlı eserinde muhalifler iman tasdikten ibarettir diyenlerle iman tasdik ve ikrardan ibarettir, diyenler fırka-i nâciye'nin dışında kalmaktadır.¹⁸³ Nâciyeden olmayınca helak olanlardan olmaları gerekir şeklinde bir eleştiri yöneltmişler ve onu bidatçi olmakla suçlamıştır. İbn Teymiyye'ye göre bu itikadın herhangi bir noktasında onlara muhalefet eden herkesin helakte olması gerekmemektedir. Çünkü ihtilaf eden kimse ictihad etmiş fakat isabet etmemiş olup Allah'ın mağfiret ettiği biri olabilmektedir. Ya da aleyhine hüccet sabit olacak bilgi bu konuda kendisine ulaşmamıştır. Veyahut o kişinin Allah'ın onlar sebebiyle günahlarını silip affettiği birtakım iyi amelleri olabilmektedir. Vaîd lafızlarının te'vil ehlini, emirlere itaat edenleri, kendilerinin affedilmesini sağlayacak iyiliklere sahip olanları mağfiret edilmiş kişiyi vb. kapsamı gerekmemektedir.¹⁸⁴

¹⁸²İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *el-Akîdetü'l-vâsıtiyye (Mecmû'atü'l-fetâvâ bahsi içinde)*, thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, (Riyad: Dârü'l-Vefâ, 1997), 215 216.

¹⁸³İbn Teymiyye, *el-Akîdetü'l-vâsıtiyye*, 114-115. Bkz. Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*.

¹⁸⁴İbn Teymiyye, *el-Akîdetü'l-vâsıtiyye*, 115-116.

2.4. Tekfir Düşüncesinin Ortaya Çıkış Sebepleri

Hilafet konusu Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatından sonra mü'minler nezdinde meydana gelmiştir. Çeşitli tartışma konularında ortaya atılan bir kısım sosyal ve siyasi çözüm önerileri daha sonraları dinî bir muhtevaya, bu görüşler etrafında çevrelenen gruplar da dinî çerçeveli birer fırkaya dönüşmüştür. Zikredilen ekoller, çeşitli dinî ve siyasi konularda farklı pozisyonlar sunar ve bu bağlamda kendi geleneklerini ve tarihsel koşullarını kendi bakış açıları ile hayat ve olaylar yorumlamaktadır. Yani günümüzde olduğu gibi insanları, grupları, anlayışları ve ön kabullerini doğrulamak için nasslar ve sosyal-siyasi şartları kendi öngörülerinden ibaretmiş gibi göstermeye çalışmaktadır.¹⁸⁵

İslâm düşünce tarihinde tezahür eden itikadi gruplar da zikredilen zamanın şartlarında ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı itikadi düşünce ve fırkalar, yalnızca dinî bir şey olmayıp aynı zamanda toplumsal, zamansal ve siyasal çözümler üreten oluşumlardır. Ne var ki, aradan geçen zaman sürecinde, mezheplerin ortaya çıktığı tarihî şartlar ve onların fikirlerine şekil veren durumlar göz ardı edilerek aralarındaki tartışmaların ve müdafaa ettikleri düşüncelerin bütünü saf dinî çözümlermiş gibi kabul edilmektedir. Bu meseleden ötürü de mezhebi şerh ve sonuçlar teklifleri dine benzetilmeye çalışılmaktadır.¹⁸⁶

Tevhid dini olduğu hâlde İslâm'da fırkalaşmanın olması, yani düşüncenin hareketliliği demek olan ihtilafların yaşanması, akıllı varlık olan insan için tabii ve kaçınılmaz olmaktadır. Bu durum doğrunun, güzelin arayışı içerisinde olduğu sürece kabul edilebilir ve değerlendirilmektedir. İslâmi düşüncenin çatışma yoluyla dinamizm, enerji ve zenginlik kazandığı beyan edilmektedir. Dolayısıyla aynı fikirde olmamayı reddetmek, insan doğasını ve sıkıcı düşünceleri kabul etmemek manasına gelmektedir. Ancak çatışma alanlarının doğru ve yanlış olacağı düşüncesinin arka plana atılmaması gerekmektedir. En önemli şey bu gerçeği bulma çabası ve endişesi içerisinde olmaktadır. Maalesef bununla birlikte, İslâm düşünce dünyasına zenginlik katan bu ihtilaflar sadece düşüncede kalmamış yeri gelmiş insanların birbiri hakkında ölüm hükmü vermeye kadar gitmiştir. Kendisi gibi

¹⁸⁵ Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*, 58.

¹⁸⁶ Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Ehli Sünnet ve Ehli Bidat Adlandırmaları* (Erzurum: Kültür Eğitim Vakfı Yayınları, 2001), 12. Bkz. Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*, 58.

düşünmedikçe ve kendi saflarında yer almadıkça onun kâfir olduğuna hükmederek bu düşünce zenginliği kısır bir anlayış içinde yok olmaktadır.¹⁸⁷

Tarihsel süreç olaylarından önce İslâm düşünce tarihinde insanları öznelleşmeye sevk eden sebepler bulunmaktadır. Bunlar anlatıcı hakkında eksik bilgi, dinî duygular, ilgi alanları, sosyal bağlantılar ve hayran olduğu konularla ilgili önyargılara ek olarak, o dönemde yaşadığı sosyal ve politik durum, kısacası özneliliği anahtar olabilmektedir.

İnsanların farklı duygu, düşünce, imaj, akıl ve algı seviyelerinde olduğunu, İslâm'ın insanlara görüşlerini ifade etme ve Kur'ân-ı Kerîm'den düşünme ve öğrenme özgürlüğü verdiğinin unutulmaması gerekmektedir. Aynı zamanda bazı okulların birbirlerini kınamaları, İslâm'a verilen düşünce ve vicdan özgürlüğünün bir sonucu olarak yaşı anlamak ve yorumlamak için kullanılan çeşitli yöntemler kullanılmaktadır. Özellikle de halifelikle ilgili siyasi tartışmalardan, iç savaşlardan, anlaşmazlıklardan ve fanatizmden kaynaklanmaktadır.¹⁸⁸

2.4.1. Te'vîl-i Kur'ân

Te'vil kelimesi, Levh-i Mahfûz'un indiği dönemde kullanılan Arapçaya göre, bir şeyin akıbeti, zuhur etmesi, durum ve hakikati gibi manalara gelmektedir.¹⁸⁹ Literatürde te'vil, “bir lafzı, konulduğu anlamdan uzaklaştırarak bir karine yardımı ile bir başka anlama çevirmek” şeklinde ortaya çıkmaktadır.¹⁹⁰ Başka bir deyişle yorumlamak, iki apaçık mutabık olasılıktan birini inkâr etmek, diğerini tercih etmek veya bir ayeti olası anlamlarından birine vermek şeklinde ifade edilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de on beş kısımda bahsedilen *te'vil* kelimesini Hamdi Yazır, “Esasen bir şeyi mealine irca etmek, varacağına vardırmaktır.” şeklinde ele almaktadır.¹⁹¹ Te'vil kimi zaman tefsir, şerh manasında da kullanılmaktadır. Özellikle dinî alanda kullanımı yaygın olup daha çok ilahiyata mahsus bir yöntemi barındırmaktadır. Te'vil, Batı düşüncesinde daha çok “hermeneutik” tabiri ile karşılanmaktadır. Farklı şekillerde ve muhtelif anlamlarda zikredilen kelimeler, Kur'ân-ı Kerîm'de birçok farklı biçimlerde kullanılmaktadır. Özellikle rüya tabiri ile haber verme, olayların iç yüzünü gösterme ve netice anlamlarına

¹⁸⁷ Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*, 58.

¹⁸⁸ Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*, 58.

¹⁸⁹ el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *Tâcu'l-lüğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, ts.), 1627.

¹⁹⁰ Zerkeşi, Bedreddin, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed İbrâhîm (Kahire: Matbaatu İsâ), 2/149-150. Bkz. Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*, 59.

¹⁹¹ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1938), 3/2169.

gelmektedir. Bu kullanılış şekilleriyle te'vil, genellikle tefsir anlamında kullanılmasına rağmen, ondan farklı anlamlarda da kullanılmaktadır.¹⁹²

Başta ulûhiyet meselesi ve semiyyat diye adlandırılan ahiret âlemiyle irtibatlı metinlerin gayb âlemiyle alakaları bulunmaktadır. Bundan ötürü tabii olarak değişik cihetlerde anlaşılabilmesi görüş farklılıklarına neden olmaktadır. Hz. Osman ve Hz. Ali zamanlarında ortaya çıkan politik kargaşanın durumunu bir anda itikadi kargaşaya bırakmasıyla güncel itikat ve düşünceler teşekkül etmiştir. Mezhep taraftarları, şahsi düşüncelerini müdafaa etmek ve şahsi kabul gören düşüncelerini kanıtlamak amacıyla en üstün ispatın Levh-i Mahfûz'da var olduğuna inanmaktadır. Ayetleri kendilerini savunacak ve düşüncelerini ispat edecek bir biçimde yorumlamış ve te'vil etmiştir. Kur'ân-ı Kerîm, İslâm toplumlarının isnad ettiği geniş ve hacimli bir kaynak hâline gelmiştir. Bütün yöntem savunmalarına Kur'ân-ı Kerîm'den burhan getirerek ona atfedilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm ona uygun olunca zahirî manasını delil göstermek kâfi gelmiş, fakat ispat iddiayı tam destekler görülmezince te'vile sapılmıştır. Bazen te'vil, zahirî manaya yakın olurken, bazen de yakınlık ilişkisi bulunmayarak, Kur'ân-ı Kerîm'e taşıyamayacağı manalar yüklenmektedir. Te'vilin şahsi düşüncesini kabul etmediğini gören birtakım gruplar, Kur'ân-ı Kerîm'in beyanlarının sembol ve işaret olup haricî anlamlarının arka planında gizli başka anlamların var olduğu iddiasına kadar gitmiştir. Te'vil, vakit içerisinde her çeşit düşünce sahiplerinin, sapkın kabul edilen ekollerin, aşırı grupların ve hakiki olmayan düşüncelerini İslâm dinine bağdaştırmak isteyen filozofların, bu dinde değiştirmek istedikleri düşünceleri dışarıdan destekledikleri bir araç hâline gelmiştir. Zikredilen iş de nasslara, dil eksenli muhtemel anlamların ötesinde aşırı mecazi anlamlar yüklemek suretiyle gerçekleştirilmiştir. Bu durum, sınırları çizilip kuralları konmadıkça, te'vilin içerdiği tehlikenin ve onun yıkıcı rolünün ilanı olmuştur.¹⁹³

Müteşabih ayet ve hadislerin te'vilinin mümkün olup olmadığı selef ve halefin görüş ayrılığına düşmektedir. Selefe göre müteşabih ayetlerin te'vili mümkün görülmemektedir. Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'de benzeyen lafızların te'vilinin kendisinin yanında gizli olduğunu ifade etmiştir. Bu hususta Selefiyye, kişilerin te'vil yapmakla değil, bu tür lafızlara sorgusuz bir şekilde iman etmekle sorumlu olduğunu savunmaktadır. Selefiyye'ye karşılık Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılacak için indiğini söyleyen Halefiyye, te'vilin meşru

¹⁹² Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*, 58.

¹⁹³ Mustafa Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm ve Aşırı Yorum* (Ankara: Kitabiyat, 2003), 133.

olduğunu savunmaktadır. Selefin delil getirdiği ayeti halef, “*Onun (kitabın) te’vilini ancak Allah ve ilimde derinleşenler bilir*” şeklinde anlamışlardır.

Gazzâlî, “*Bir kişi nassların zahirî manalarına tutunmakta ne kadar ileri giderse gitsin yine de te’vil yapma mecburiyeti taşımaktadır. Aynı şekilde zahirî manası akılla bağdaşmayan şeyi te’vil etmeyen ve cehaletin bu derecesine düşen akılla alakasını kestiğini söylemektedir.*”¹⁹⁴ Gazzâlî te’vil metoduyla dinsel nassları olumlu bir biçimde algılamayı hedeflemektedir. Ona göre akıl, imkânsız, çelişik ve ilk planda aklın ilkelerine ters olarak gördüğü meselelerle ilgili nassları te’vil etmeyi zorunlu kılmaktadır. Zira nassın akla mutabık olmayan hükümleri içermesi düşünülmemektedir.¹⁹⁵

Ayrıca Gazzâlî, “*Allah’ın varlığı ve birliği, Hz. Muhammed’in (s.a.s.) son peygamber oluşu ve ahirete iman esasına, haddi zâtında te’vile ihtimali olmayan, naklinde tevâtür derecesine erişen ve aksine herhangi bir delilin bulunması düşünülmeyen her meseleye muhalefet etmek tekziptir ve küfrü gerektirir.*” şeklinde ifade etmiştir.¹⁹⁶ Bunun dışındaki teferruat konuları bu dairenin dışında kalmaktadır.

Gazzâlî te’vil yapılırken; “*zahirî manası terk edilen nassın te’vile imkânının olup olmadığı, tevâtür, ahad veya sırf icma ile sabit olup olmadığı; te’vil yapan kişinin yanında o haberin tevâtür derecesine ulaşmış ulaşmadığına dikkat edilmelidir. Te’vile sebep olan delilin, delil olma şartını taşıyıp taşımadığı ve te’vil ile söylenen sözün dindeki zararının büyük olup olmadığı iyice düşünülmelidir. Arap dilini, bu dilin esaslarını, Arapların istiare ve atasözlerini kullanmada takip ettikleri metotları detaylarıyla çok iyi bilen kimselerin te’vil yapabileceklerini*”¹⁹⁷ belirtmektedir. Nassların zahirî manası apaçık anlaşılıyorken Bâtınilerin yaptıkları gibi te’vilci olarak zuhur etmektedir. Zuhur eden mütevatir nasslara muhalefet etmek, dil kurallarına mutabık olmayan te’viller ortaya koymak, dinî zorunluluklara te’vil getirmek, nassların Bâtını yönlerinin bulunduğunu ifade etmek delaletine sevk edilmiş olarak görülmektedir. Bu tip bir yaklaşımının temel sebebi Peygamber’i (s.a.s.) yalanlamak demektir. Bilindiği gibi, 8. yüzyılda ortaya çıkan İsmailiyye ekolü kendisinden sonraki dönemlerde Şii tarzda farklı grupların oluşmasına sebebiyet vermiş ve zikredilen oluşumların tümüne “Bâtıniye” adı verilmiştir. Zikredilen

¹⁹⁴Gazzâlî, 1997: 83.

¹⁹⁵Gazzâlî, 1997: 212.

¹⁹⁶Gazzâlî, Muhammed b. Ahmed, *el-Mustasfa*, thk. Muhammed Abdüsselâm (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994, 1413/1993), 198. *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, trc. Hacı Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık), 1/123.

¹⁹⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, 124. Bkz. Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*, 58.

Şii mezhebi, İslâm dünyasında çeşitli devrimci gruplara, çatışmalara, ayaklanmalara, devrimlere ve suikastlara yol açmıştır. Devrimci Şiilik, birçok İslâm ülkesinde İran'dan Mısır'a sıçramıştır. Bunun temel sebebi bu mezhep mensupları sürekli olarak ezilenleri kışkırtması hadisesinden meydana gelmektedir. Bâtini, her şeyin açık ve soyut bir anlamı olduğunu iddia etmektedir. Onlara göre tüm bireylerin ve ruhların tecellileri sembol ve işaretlerden ibaret sayılmaktadır. Yabancı bir nesneyle bir şeyler yapmak bir kişiyi öldürebilir ve karın ağrısı ölümcül olabilmektedir. Bâtıniler bu ilkelere dayanarak şiir, hadis ve din ile ilgili her şeyi açıklamaktadır.¹⁹⁸

Tarihe damgasını vuran ve çok ses getiren tekfir olaylarından biri de Gazzâlî'nin İslâm Meşşai filozoflarını tekfir etmesi olarak bilinmektedir. Özellikle İbn Sînâ (ö. 1037) ve Fârâbî'yi (ö. 950) *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde on yedi konuda eleştirirken üç konuda Peygamber'i yalanladıkları gerekçesiyle tekfir etmiştir. Tekfirinde bahsettiği üç husus; kâinatın devamlılığı, yaratıcının cüzlerinin bilinmesinin reddi, cismani haşrin reddi şeklindedir.¹⁹⁹

Örneğin Yirminci meselede Gazzâlî, filozofların cesetlerin dirilmesi, ruhların bedenlere bürünmesi, cennet ve cehennemin mevcudiyeti gibi ahirete ait gerçekleri halkın kavrayabilmesi için yapılmış birer simgedir diyerek reddetmelerini eleştirmektedir. Yine o, bu konuların salt akıl ile açıklanmanın imkânsızlığını vurgulayarak birçok konuda vahye müracaat ederek bu gaybî konuları açıklamaktadır. Onun özellikle filozofları tenkit ettiği husus, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen sevap, mükâfat, cehennem ve cennet gibi konuların farklı yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü onlar te'vil yoluyla, bu konudaki ayetlerin avam için olduğunu, onların akli haşri ve ruhani lezzetleri anlamaları mümkün olmadığından cismani haşr şeklinde anlatımını savunmaktadır.²⁰⁰

Gazzâlî'ye göre filozofların lezzetleri hissi lezzetlere benzeterek bu konuyu farklı şekillerde açıklamıştır. Kur'ân-ı Kerîm'in aydınlığıyla hakikate ulaşma yollarını engellemek ve Hz. Muhammed'in (s.a.s.) ifadelerinden sahilik niteliğini kaldırmak anlamına gelir ki bu da açık bir küfür olarak görülmektedir.²⁰¹

¹⁹⁸ Neşet Çağatay - İbrahm Agâh Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985), 76.77.

¹⁹⁹ Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*, 59.

²⁰⁰ Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*, 59.

²⁰¹ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd, (İtikatta Orta Yol)*, çev. Kemal Işık (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972), 188-191.

Gazzâlî, filozofları ve te'vilde aşırıya kaçan Bâtınileri tekfir ederken Mu'tezile, Müşebbihe ve diğer bütün fırkaları te'villerinden ötürü tekfir etmemektedir. Gazzâlî, bu fırkaları, inançla ilgili konuları tasdik edenler ve te'ville meşgul olanlar şeklinde sınıflandırmaktadır. Fakat bu grupların te'villerinde hataya düşmüşlerini görüşlerindeki ictihad durumuna bağlamaktadır. Dolayısıyla bu kimseleri tekfir etmekten kaçınmak gerekmektedir. Gazzâlî, Ehl-i Sünnet'in ehl-i kıbleyi Haricîlerin yaptığı gibi sırf isyanları ve büyük günahları sebebiyle tekfir etmediğini vurgulamaktadır. Bunun gereği olarak kıble ehlinin te'villerinin ictihad mesabesinde olduğu kabul edilmiş ve İslâm dairesi dışına itilmemiştir. Bu konuyla ilintili olarak Allah Resulü (s.a.s.), *“Kıblemize yönelerek bizim gibi namaz kılan ve kestiğimizi yiyen bir kimse Allah ve Resulü'nün teminatını kazanmış sayılır. O hâlde Allah'ın verdiği ahde ve emana aykırı davranmayın.”*²⁰² şeklinde ifade etmektedir.

2.4.2. Siyâsetu'l-İlm

İslâmiyet'in ilk dönemlerinde ortaya çıkan muhalefetlerin ardından on dört dönemi aşmasına ve geniş açıdan tartışılmasına rağmen değişik biçimlerde hâlâ tartışılmaktadır. Bu cihetten, İslâm'ın ilk günlerinden günümüze kadar ayakta kalanlar sadece İslâm mezhebinin entelektüel hareketleri olarak değil farklı grupların sosyal, politik ve zihinsel yapılarını temsil eden organizasyonları oluşturmaktadır. Bu durum İslâmi algı, siyasi çatışmalar, aşiret rekabetleri ve sosyal mücadelelerdeki farklılıkların doğal bir sonucu kabul edilmektedir. Dolayısıyla herhangi bir grup arasındaki çatışmayı siyasetten bağımsız olarak değerlendirerek anlamak mümkün görülmemektedir. Örnek olarak ayrılanlarda kabilevi kültürün etkinleştığının en mühim işaretleri, bu grupların kabilelerce isyan etmelerine bağlanmaktadır. Şayet Haricîliği ortaya çıkaran esaslar dinî olgulardan meydana gelseydi bunlara bütün zümre ve toplumdaki mü'minlerin katılmasını gerekli kılmaktadır. Doğrusu bunların, halifenin Kureyş'ten olması gerekli değil, fikrinde sembol hâline gelen imamet düşünceleri de bu durumu destekler boyutta karşımıza çıkmaktadır.²⁰³

İnsan hürriyetini çoğunluğun elinden alıp onu idari makamlardaki siyasi otoriteye ve bu anlamda elit bir zümreye has kılan gruplar bulunmaktadır. Bunları Cebriye ile cebri düşüncenin daha çok uhrevi boyutunu temsil eden Mürcie oluşturmaktadır. Bu iki zümreye, dolayısıyla bunların savunduğu siyasal erke karşı çıkan Mu'tezile de aslında ve

²⁰²Buhârî, *Câmiu's-Sahih* (Mısır: Rikâk, 1328), 28.

²⁰³ Harun Yıldız, *Din Siyaset ve İdeoloji Haricilik Düşüncesinin Doğuşu* (Samsun: Sidre Yayınları, 1999), 105. Bkz. Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*, 69.

ilk planda siyasi bir akım olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁰⁴ Halifeliğin mücadelesinin siyasi çatışmanın ana nedenlerinden biri olduğu iyi bilinmektedir. Müslümanları yönetmek için halifeliğin konumunu kimin alması gerektiğine dair bir dizi fikir ileri sürülmüştür. Bu, Peygamberimizin (s.a.s.) vefatından hemen sonra yürürlüğe girmiştir. Bu konuda ensar ile muhacir arasında hilafet hakkının ilan edilmesi dışında ciddi bir anlaşmazlık yaşanmamıştır. Halifelğe ilişkin anlaşmazlıklar arttıkça halifelğe layık olan halifenin seçimi zorlaşmıştır. Bu zorlukların temel sebebi tüm Kureyşlilerden, aşiretler veya padişah soyları fark etmeksizin Ali'nin soyundan mı yoksa tüm Müslümanlardan mı seçilmesi gerektiği soruları ortaya çıkmıştır. Bu nedenle halifelik, Allah Resulü'nün (s.a.s.) dünyadan irtihalinden itibaren birçok Müslüman âlim için bir tartışma konusu olmuştur. Bunun yanı sıra çeşitli tartışmalar nedeniyle en çok konuşulan ve çözülen konu hâline gelmiştir. İslâm, tarih boyunca her zaman yenilikçi ve güncel olmuştur. Şiiilerin inancı esas aldıkları ve ilk üç halifeyi reddettikleri ve bazı ortaklarını kovdukları için hemen hemen tüm İslâmi çalışmaların konusu olan imamlık, Ehl-i Sünnet'in sözlerinde daha geniş bir pozisyon almaktadır.²⁰⁵

Hilafet/İmamet konusu üzerine bütün görüşlerini şekillendiren Şia, daha sonraları başta sahabe devrinde meydana gelen hadiselerle Kur'ân-ı Kerîm'in birden fazla ayetini ve hadisleri yeniden yorumlamaya tabi tutarak imamet görüşünü oluşturmuştur. Şia, görüşünü şekillendirirken ayetlerden te'vile müsait olanları te'vil etmiş hatta bununla da yetinmen bazı Şiiler Hz. Fatma'nın gizli bir mushafından bahsetmiştir. Bunun yanı sıra İslâm'ın en sağlam kaynağı olan ve Allah'ın korumasında bulunan Kur'ân-ı Kerîm'in eksik olduğunu dile getirmiştir. Bazı Şiiler, ashabin üzerinde icma ettiği hususları reddetmekle kalmamış, birkaç sahabe dışında bütün sahabeleri kötülemiş ve itham etmiştir. Ehl-i Sünnet uleması ise Şiilerin bu iddialarını reddetmek ve ithamları cevaplamak için birçok delil getirip geniş izahlarda bulunmuştur.²⁰⁶ Kısaca bazı Şiiler imamet meselesi etrafında düğümlenen hadiselerden hareket ederek birçok görüş ortaya koymuştur. Kur'ân-ı Kerîm'in tahrif edildiği iddiasında bulunmalarını, imamlarda ayrı bir kitabın varlığına inanmalarını ve sahabeleri ihanetle itham etmelerini, ne İslâmi, ne tarihî ve ne de ilmî gerçeklerle bağdaştırmak mümkündür.²⁰⁷ Onların iddialarının hiç birisi sahabe devrinde gündeme gelmemiş, onlardan çok sonra çeşitli sebep ve vesilelerle geliştirilen ve uydurulan

²⁰⁴Özler, *İslam Düşüncesinde Ehli Sünnet ve Ehli Bidat Adlandırmaları*, 22.

²⁰⁵ Hasan Gümüşoğlu, *İslam'da İmamet ve Hilafet* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017), 51.

²⁰⁶ Gümüşoğlu, *İslam'da İmamet ve Hilafet*, 55. Bkz. Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*, 70.

²⁰⁷ Mustafa Öz, "Zeyd b. Zeynelâbidin ve Zeydiyye", *MÜİFD* 19 (2000), 43-58.

rivayetlerden ibaret sayılmıştır. Şia'nın İslâmi açıdan tezatlardan oluşan imamet nazariyesini inanç esasları arasında alması problem teşkil etmiştir. Bundan hareketle farklı bir Kur'ân-ı Kerîm ve sünnet anlayışına sahip olup sahabeye her türlü iftirada bulunması İslâm ümmetinin büyük çoğunluğundan ayrılmalarına sebep olmuştur. Şia'nın imamet konusu üzerindeki kendilerine has düşünceleri ve fiilleri sonucu İslâm toplumunda açtıkları yaralar altı maddede toplanmaktadır.²⁰⁸

Birincisi, Yahudilerin Abdullah b. Sebe'nin başkanlığında zahiren Müslüman gözükken fakat kalplerinde küfrü gizleyen Müslümanlar arasında Yahudi inanç ve fikirlerini yayan İslâm kisvesi altında bir topluluk oluşturmalarını denk düşmektedir.

İkincisi, Müslümanlar arasında fitne tohumlarının ekilmesi, mazlum imam, mü'minlerin emiri, râşid halifelerin üçüncüsü Hz. Osman'ın halifelğine karşı çıkılması, ona itaati terk ederek isyan etmesini oluşturmaktadır. Bütün bunlar, Yahudilerin tertipleri neticesinde, fiilen gerçekleşmiştir. Neticede Müslümanlar birbirleriyle savaşmış ve birbirlerine kılıç çekmiştir. İmam Osman b. Affân ve on binlerce seçkin Müslüman bu işin kurbanı olmuştur. İki büyük zümreye bölünen Müslümanlar arasındaki ayrılık doruk noktasına ulaşmıştır. Bu ayrılığın tesirleri, üzerinden on üç asır geçmesine rağmen günümüzde bile devam etmektedir. İslâm nuru, bütün yeryüzüne yayıldıktan sonra, bu ihtilaflar ve fitneler neticesinde yavaş yavaş zayıflamaya yüz tutmuştur.²⁰⁹

Üçüncüsü, Hz. Ebu Bekir'in ve Hz. Ömer'in yanı sıra Aşere-i Mübeşşere ve diğer ashaba karşı Müslümanların kalplerine kin ve nefret tohumları ekilmiştir. Bütün ashap, İslâm'ın yayıcıları, Hz. Peygamber'in vârisleri, onun risaletinin tebliğcileri, Allah yolunda cihat edenler ve Kur'ân-ı Kerîm'de methedilen kimselerden oluşmaktadır. Bu şahsiyetler göz ardı edildiğinde Müslümanlar için övünebilecekleri bir tarih, iftihar edebilecekleri insanlar, tabi olabilecekleri ve yolundan gidebilecekleri şahsiyetler kalmamaktadır. Ashaba karşı Müslümanları kışkırtan bu kimseler, ümmetin seçkinlerine düşmanlıkta, Resulullah'ın yakınlarına dil uzatacak kadar ileri gitmiştir. Onlar, Allah'ın Nebisi Hz. Muhammed'e indirdiği ve içerisinde ashabı övdüğü ve onlardan razı ve memnun olduğunu bildirdiği Kur'ân-ı Kerîm'den uzaklaşmakta ve onun doğruluğundan şüphe etmektedir.²¹⁰

²⁰⁸ Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*, 68-69.

²⁰⁹ Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*, 68, 73.

²¹⁰ Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*, 68, 74.

Dördüncüsü, ashabın tamamının, kendilerinden sayılanlar müstesna tekfir edilmesidir. Ahabın tamamı tekfir edilince Müslümanlar için itimat edilecek ve bağlanılacak hiçbir kimse kalmamaktadır. Sahabe, Resulullah'tan Kur'ân-ı Kerîm'i işitenler ve bu işittiklerini yayanlar, Resulullah'ın Kur'ân-ı Kerîm'i sözüyle ve fiiliyle açıklamasını ve tefsir etmesini görenleri ifade etmektedir. Ahab, mürted ve kâfirlerden oluşuyor ise, Kur'ân-ı Kerîm'i ve onun manasının sünnetle tefsiri, rivayet edilme hususu bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.²¹¹

Onların böyle davranmaktaki asıl gayeleri, varlık âlemine akseden ve en yüksek şerefi haiz olan nur ve rahmet alayını, dünyada mutlak huzur ve güveni sağlayan İslâm hareketini durdurmaktır. Müslümanların ellerinde bulunan mevcut Kur'ân-ı Kerîm'e iman etmemek ve Hz. Peygamber'e inzal edilen Kur'ân-ı Kerîm'in Mehdi el-Muntazam'ın yanında olduğunu ve ona vahiy yoluyla ulaştığını söylemek bu husustan kaynaklanmaktadır. Zira onlar, sahabenin, hıyanet ederek Kur'ân-ı Kerîm'i değiştirdiklerini ve bozduklarını iddia etmektedir.²¹²

Beşincisi, Yahudi akidelerinin Müslümanlar arasında yayıldığı görüşünden oluşmaktadır. Bu akidelerin başında vesayet ve velayet inancı gelmektedir. Bu akideler kesinlikle Kur'ân-ı Kerîm'de ve sahih sünnette bulunmamaktadır. Lakin Yahudiler, Yuşa b. Nûn'un Hz. Musa'nın mirasçı olduğu inancına dayanarak Hz. Ali'nin de Hz. Muhammed'in (s.a.s.) vasisi olduğu fikrini Müslümanlar arasında yaymıştır. Böyle yapmalarının sebebi, Yahudi ve Mecusi müşrikleri ile kâfirlere karşı Allah yolunda cihat hareketlerini engellemektir. Bunun yanı sıra bizzat Müslümanların kendi aralarında savaşa dönüşmesini sağlamak ve onların arasına fitne fesat tohumları ekerek onları birbirine düşürmektir.²¹³

Altıncısı, ricat, ölümsüzlük, yeryüzüne hâkim olmak, yaratılmışlardan hiçbir varlığın eşya üzerine kadir olamayacağı bir kudretten meydana gelmektedir. Bunun yanı sıra hiçbir kimsenin bilmediği ilim Cenâb-ı Allah hakkında beda ve nisyan iddiaları gibi birtakım hurafelerden ve saçmalıklardan müteşekkil olan Yahudi fikirlerinin Müslümanlar arasında yayılmasından oluşmaktadır.²¹⁴

²¹¹Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*, 68, 74.

²¹²İhsan Zahir, *Şia'nın İmamet ve Takıyye Anlayışı*, çev. Sabri Hizmetli (Ankara: Afşaroğlu Matbaası, 1989), 18-21.

²¹³Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*, 68-73.

²¹⁴Zahir, *Şia'nın İmamet ve Takıyye Anlayışı*, 18-21.

Yine Siyasi içerikli tartışmalardan biri olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatından sonra hilafet görevini üstlenen halifelerin fazilet sıralamaları hakkındaki tartışmaları zikredilmektedir. Ehl-i Sünnet'in genel kabulüne göre Peygamber'den sonra insanların en faziletlieleri ilk dört halife olup onların arasındaki fazilet sıralamasına göre oluşmaktadır. Şia'ya göre ise Resulullah'tan sonra insanların en faziletlisi Hz. Ali görülmektedir.²¹⁵

İtikadı ilgilendiren hiç bir yönü bulunmayan bu tip tartışmaların tamamen gereksiz olduğu düşünülmektedir. Çünkü insanların Allah indindeki derecelerini yine O'ndan başka kimse bilmemektedir. Şia ekolünün, ilk halifenin seçimi meselesinden hareketle, tamamen siyasi bir içerikle ortaya attığı bu iddialarına mukabil alternatif görüşler geliştirilmiştir. Bunları akaid kitaplarında tartışmak, tamamen siyasi bir tercihten ibaret olan böyle bir sınıflamayı inanç meselesi hâline getirmektir ve kendileri gibi düşünmeyenleri dışlamanın hiçbir nassî dayanağı bulunmamaktadır.²¹⁶

Tarihe damgasını vurmuş, “Mihne Dönemi” adıyla bilinen ve yaklaşık olarak yarım asra yakın bir zaman diliminde bir düşünce daha siyasileştirilmiştir. Bu husus Müslüman'ın Müslüman'ı öldürmesine sebebiyet vermiştir. “Halku'l-Kur'ân” tartışmaları diye meşhur olan bu münakaşalar esnasında Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasında büyük zıtlasmalar olmuştur.²¹⁷

Mu'tezile, fırkalar arası kutuplaşmayla birlikte işe siyasi-sosyal bir muhteva da kazandırarak meseleyi tartışma alanına çekmiştir. Halife Memûn'un emriyle kurulan Beytu'l-Hikmeler Ehl-i Sünnet'e karşı düşmanca bir tavırla kullanılmıştır. Siyasi otoritenin gücünü yanına alarak karşı tarafa çok ağır baskılar uygulanmıştır. En nihayetinde devrin ileri gelen birçok ünlü ismi susturulmaya çalışılmıştır. Bununla da yetinilmeyerek onlara fiilî işkencelerde bulunulmuş bir kısmı öldürülmüştür. Halku'l-Kur'ân konusunda Mu'tezile'nin benimsediği görüş, Abbasi idari sisteminin, üzerinde tartışma yapılamaz bir ilkesi olarak benimsenmiştir. Bundan dolayı ona karşı çıkanlar devlete karşı gelmiş gibi kabul edilmiştir.²¹⁸

²¹⁵ Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*, 68-73.

²¹⁶ Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*, 70-73.

²¹⁷ Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar* (Ankara: TDVY, 1989), 192.

²¹⁸ Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*, 70-73.

2.4.3. Mezhep Taassubu

Taassup, lügatte tarafgir olmak ya da bir şeyi savunmak anlamına gelmektedir.²¹⁹ Taassup yalnızca lügat manasında ele alındığında bir Müslüman'ın dinini savunması veya ondan yana bir tavır koyması anlaşılmaktadır. Taassuptan amaç, hakikat ve hak olandan uzaklaşmak, günahla sabit kalmaktır. Yaratılanları Allah'tan ziyade Allah'ı yaratılanlarla ele almak, ispattan ve hakikatten uzak durmaya işarettir. Yani taassup İslâm âlemini kasıp kavuran, dağıtan, toplulukları birbirine düşüren hayırsız bir arabuluculuk olarak kabul edilmektedir.²²⁰

Mezhep asabiyeti uğrunda, görüş ayrılığı için İslâm kurban edilmiş, İslâm gruplarından ibaret olarak tanınmıştır. Tarihî zamanlarda mezhep taraftarları içerisinde kan dökülmüş, aynı mescitte birden çok mihrap ve minber ihdas edilmiştir. Mezhep farkından ötürü birbirleri ile ilişki kurulmamış birbirlerini küfür ile suçlamış, selam alıp vermeyi bırakmışlardır.²²¹

Şüphesiz ki taassubun binlerce zararı içinde en büyük olanı Müslümanları zayıf düşürmesidir. Taassup, düşünme zaafı olduğundan dolayı buna yakalanan biri artık hakkı görememektedir. Yanlış bile olsa bildiğinde ve sevdiğinde ısrar etmek ve ona davet etmeyi gerektirmektedir. Taassubun İslâm âleminde açtığı yaraların en vahimi ise Müslümanlar arasında kanlı çatışmalara sebebiyet vermesidir.²²²

Bütün mezhep taraftarları, mezhepsel bir taassupla, şahıslarını methedici, ötekilerini ise itham edici söylem ve adlandırılmaya yer vermiştir. Taassup yalnız âlimlere münhasır olmamış, bilgisel konularda rasyonalist deliller ve hoş görüşü azalan alt tabaka içinde de ün elde ederek daha güvenilir neticeler ortaya çıkarmıştır. Bu, neticede, dinî fikir düşmanlığa dönüşerek mezhep ve fırka taraftarları birbirlerini tekfîre kalkışmıştır. İşte bu mezhebi taassubun neden olduğu katı taklitçilik sebebiyle, diğerinin ne demek istediğine kulak asmama sonucunda Hanbelîler Eş'arîleri, Eş'arîler Hanbelî ve Mu'tezilîleri, Mu'tezilîler ise Eş'arîleri tekfîr etmiştir.²²³

²¹⁹ İbn Manzûr, 1/602.

²²⁰ Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*, 74.

²²¹ Abdulcelil Candan, *İslam Tarihinde Mezhep Çatışmaları ve Taklit* (İstanbul: Denge Yayınları, 1998), 184-185. Bkz. Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*, 74.

²²² Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*, 74-78.

²²³ Gazzâlî, 1992: 152.

Hicri beşinci yüzyıldan itibaren İslâm dünyasına girmeye başlayan taklit zihniyeti ve bunun doğurduğu mezhep taassubu sonucunda durum çıkılmaz bir hâl almıştır. Gazzâlî, mezhebin prensiplerine bağlı olup olmamayı küfrün ölçüsü olarak kabul etmiştir. Mezhep taassubunun en net biçimiyle yansıdığı bir başka şekil de ekoller içindeki “Fırka-i Nâciye” münakaşalarını oluşturmaktadır. Hz. Peygamber’in (s.a.s.), “*Benim ümmetim yetmiş üç fırkaya bölünecek, bunlardan biri cennetlik, yetmiş ikisi cehennemliktir.*” hadisi ve benzeri hadislerle irtibatlandırmıştır. Böylelikle bütün yöntemler kişinin kendisini cennet ehli bir grup olarak onaylatıp farklı grupları ise cehennemlikler olarak görmüştür. Mezhep isimlendirmelerinde de bu taassubun etkileri görülmektedir. Örneğin Mu’tezile’ye göre mezheplerinin adı, Kur’ân-ı Kerîm’in yedi yerinde “kâfirlerden uzaklaşanlar” manasına gelen “itizal” kavramından gelmektedir. Ayrıca, *Ehlu’t-Tevhid*, *Ehlu’l-Adl*, *Ehlu’l-Hak*, *Fırkatu’n-Nâciye*, *Ashâbu’l-Aslah* vs. isimleri kullanmayı da tercih etmiştir. Mu’tezilîler bu isimleri birer övgü olarak kullanmış ve mezheplerini diğer ekollerden ayırmıştır. Havâric fırkası ise kendilerini “Şurat” kendilerini Allah uğrunda feda edenler şeklinde isimlendirmiş ve kendilerinin doğru yönde diğerlerinin ise dalalette olduğundan emin olmuştur.²²⁴ Yine bu düşüncenin bir neticesi olarak ekoller içerisinde “sünnet ehli” “bidat ehli” şeklinde bir sınıflamaya gidilmiştir.²²⁵ Sünnet ehline göre kendileri dışındaki tüm ekoller cemaatten ayrılarak bidat yoluna sapmıştır.

Fırkalar arasında oluşan mezhep taassubu ve fikrî gerilimler bu alanda yazılmış önemli kaynak eserlerin isimlerine bile yansımış, ayrışma ve kutuplaşmanın etkileri ve izleri kitapların adlarında bile kendini hissettirmiştir. Genel bir adlandırma biçimiyle; *er-Red ale’z-Zanâdika*, *er-Red ale’l-Mu’tezile*, *er-Red ale’l-Cehmiyye*, *er-Red ale’r-Ravâfız* gibi isimler altında yazılan eserler bulunmaktadır. Bu konuda ayrıca Malatî’nin *el-Tenbih ve’r-red alâ ehli’l-ehvâi ve’l-bida* (Heva ve Bid’at Ehli Hakkında Uyarı ve Reddiye) adlı eseri ile İsfârâyînî’nin *et-Tabsîr fi’d-dîn ve temyîzu’l-fırkatî’n-nâciyeti ani’l-fırakî’l-hâlikîn* isimli eseri örnek olarak verilebilir.²²⁶

Bir kısım şahıslar felsefeyle uğraşıp buna “hikmet”, “cehaletten kurtulma” ismini vermiştir. Diğer bazıları safsata ve batıllarla uğraşıp, sonu küfür ve Allah’ı inkâra giden süslü ve boyalı sözlerle meşgul olup bunu “hakikat” ve “marifet” olarak adlandırmıştır.

²²⁴ Abdulkerim Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve ve’n-Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayın, 2008), 125.

²²⁵ Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, 44. Bkz. Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*, 75.

²²⁶ Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*, 74-78.

Bazıları ise zahirî hükümleri benimsemeyerek İslâm yolundan yüz çevirmiştir.²²⁷ Fırkalar içerisinde asırlarca var olan bu mezhebi taassup sonucunda her bir fırka bir başka fırkayı hata etmekle suçlamaktadır. Bunun temel sebebi, ekollerin kendi düşünce ve yorumlarını dinle özdeşleştirmelerinden kaynaklanmaktadır. Ulemanın bu kavrayışları topluma benimsetmeleri pek tabii ki meseleyi daha büyötmektedir. Vaaz kürsülerinden cemaati defalarca tekfir etmek, taklit ve taassubun istismar edilmesi ve inananların “kâfir olmakla” korkutulmaktadır.²²⁸

Allah Resulü’nün (s.a.s.) hayatı incelendiğinde, saadet asrında hayat süren belli fırkaları ve kişileri tekfir etmediğı ortaya çıkacaktır. Hz. Peygamber, insanları ve grupları kâfirlere çevirmekten kaçınarak, İslâm’ı İslâm’ın kazanında eritme politikası izlemiştir. Allah Resulü’nün (s.a.s.) hadisler üzerindeki incelemeler belirli kişi ve gruplardan ziyade kişilerin, buyruk olmayanlara saldırdığını ortaya koymaktadır.

Düşünce ekseninde İbnu’l-Arabî eleştirisi genellikle tekfir meselesi üzerinden ilerlemektedir. Tekfir meselesini daha iyi kavrayabilmek için bu kavramla ilintili olarak literatürde var olan tekfir meselesini irdelemek lüzum görölmüştür. Özellikle dini anlamda bir etkileyciliğı olan tekfir hususunun dinin müntesipleri nezdinde bir rol model yöntem olduğı kabul edilmektedir. Din özelinde bu kavramın kullanılmasının yanlışlığı üzerinde birçok ikaz yapılmasına rağmen kişiler ve gruplarca bir araç olarak kullanılmaya devam ettiğı üzerinde durulması ayrı problem olduğı kanaatini oluşturmaktadır. Bundan dolayı bu aracı düşünceyi daha iyi anlayabilmek için tekfirciliğın doğuş sebepleri araştırılıp psikolojik ve sosyolojik açıdan ele alınmıştır. Konu ekseninde varılan araştırma sonuçları neticesinde İbnu’l-Arabî ile ilerleyen konularda ilişki kurulmuştur. Tüm bunlara ek olarak tekfir meselesini daha iyi kavrayabilmek amacıyla tekfir konusunu ilgilendiren iman ve mahiyeti, ilm-i siyaset, Kur’ân’ın te’vili, mezhepler nezdinde taassup üzerinde durularak genel bir perspektifle konu sonuçlandırılmıştır.

²²⁷ Hasan el-İrâkî Hanefî, *el-Fıraku’l-müfterika beyne ehli’z-zeyğ ve’z-zandaka/Sapıklarla Dinsizlerin Çeşitli Mezhepleri*, çev. Yaşar Kutluay (Ankara: AÜİFD Yayınları, 1962), 1.

²²⁸ Ali Kemal Balkanlı, *Dini İnançlarımızda Yanılgılar* (Ankara: 1988), 100. Bkz. Gürhan, *Tanrı Bilim Açısından Tekfir*, 79.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBNU'L-ARABÎ'Yİ TEKFİRLE İTHAM EDENLER VE SAVUNANLAR

İbnu'l-Arabî'ye taraftarlarınca “Şeyh-i Ekber”, muhaliflerce “Şeyh-i Ekfer” tarzında isimlerin verildiği görülmektedir. Özellikle İslâm düşüncesinde İbnu'l-Arabî üzerinde gerçekleştirilen tekfir tartışmaları kendisini İslâm tarihinde etkilediğini göstermektedir.²²⁹ İbnu'l-Arabî düşüncesinde pek çok fikir tartışılmış, ancak içeriği hususunda en fazla durulmuş olan husus “vahdet-i vücûd” düşüncesidir.²³⁰

Tekfir hususunda İbnu'l-Arabî, varlığın birliğine işaret eden vahdet-i vücûd düşüncesinden kaynaklı olarak da, “panteizm” düşüncesini benimsediği iddia edilmiştir. Kısacası hakikati Allah'a nispet etmesi gerekçesiyle gerek fakihlerce gerekse sufilerce normal ve katı eleştirilerin geldiği görülmektedir.²³¹ Ancak *Fusûsü'l-hikem* şarihlerinden Avni Konuk (ö. 1938), panteizmin vahdet-i vücûd olgusundan çok farklı olduğunu ifade etmekte ve konuyu 11 maddeyle açıklamaktadır.²³² Bunlardan ilki vahdet-i vücûdu müşahede eden kişiler, taayyünat ve eşyanın hakikatının Allah olduğunu iddia etmektedir. Ancak ayanların ve eşyaların özüne Hak dememektedir. Bu görüşte olanlar "Hak, Hak'tır ve eşyalar da kendi zâtlarında eşyadır." lafzını kullanmaktadır. Vücûd ehli ise “şeylerin” tezahürlerinin ve zâtlarının Allah olduğunu ifade etmektedir. Zikredilen tekfircilik olgusu net bir şekilde burada devreye girerek bu durumun Müslümanlıkta yerinin olmadığını

²²⁹T. Suçıkar., *Osmanlı'nın Kökleri Ertuğrul Gazi* (İstanbul: Yediveren Yayınları, 2010), 23.

²³⁰ Mehmet Akman, “İbnü'l-Arabî'ye Yönelik Eleştiriler Ve Mahiyeti”, *Nida Dergisi* 190 (2019), 67.

²³¹ Akman, “İbnü'l-Arabî'ye Yönelik Eleştiriler Ve Mahiyeti”, 12.

²³² Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları), 32/431.

zikretmekte ve bunu da daha arttırarak, dinden çıkma ile bu durumu mukayese etmektedir.²³³

3.1. İbnu'l-Arabî'yi Tekfirle İtham Edenler

İbnu'l-Arabî üzerinde kaleme alınan eserlerde onunla alakalı pek çok iddia ileri sürülmektedir. Tasavvuf literatüründe onun hakkında ele alınmış olan savunma ve eleştiri-tekfir kitapları bulunmaktadır. Bu eserlerin yalnızca adlarına hızlı bir bakış, birçok hakikati gün yüzüne çıkarmaktadır. Mesela hakkında kaleme alınmış bazı eser isimlerinden yola çıkarak ona kâfir, fâsık, dinsiz gibi adlar verilmiştir. Ayrıca akidesinin irtidat düzeyinde olduğu ifade edilmiş, tevhid akidesine ve İslâm dinine ters birçok iddia ileri sürüldüğü aktarılmıştır. Abdurrahmân es-Schâvî'nin (ö. 1497) aktardığı hususta ulema, Hz. Ömer'in değişik ifadeler içeren bazı eserleri, Hz. Osman'ın da sahabe yanında mevcut olan olası yazım hataları olan mushafları imha etmiştir. Bundan yola çıkarak, Ömer b. Reslân Bulkinî (ö. 1403), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 1449), İbn Cevzî (ö. 1201) ve Tâceddîn Sübkî (ö. 1370) gibi birçok âlimin İbnu'l-Arabî'nin kitaplarının yok edilip imha edilmesi yönünde fetva vermiştir. Sultan ez-Zâhir Berkıyruk'un (ö. 1104) da kendi zamanındaki önde gelen âlimlerin nasihati üzerine İbnu'l-Arabî'nin kitaplarını muhafaza etmeyi ve okumayı kesin bir şekilde yasaklayan bir emir verdiği bilinmektedir.²³⁴

İbnu'l-Arabî'yi savunanların zikredilen iddialara karşın verdikleri cevaplarını barındıran eserler bulunmaktadır. Eserlerin muhtevasında İbnu'l-Arabî tasavvuf ve kültür tarihinin tanınan kişiliklerinden olup, hakikatullah ve şeriatullahın en üst mertebesine eriştiği yer almaktadır. Buna ek olarak zahir ulemasının kavrayamayacağı hakikatleri lisana getirdiği ayrıca zikredilmektedir. İbnu'l-Arabî bir kültür temsilcisi olarak düşünce ve akidesi İslâm'a ve tevhid inancına zıddiyet bir tarafa, tevhidin hülâsası ve hakikatin bizatihi kendisi kabul edilmektedir. Bu iki düşüncenin haricinde onun İslâm inancına veya hakikatin prensipleri ile örtüşen düşünceleri ile uyuşmayanları objektif ve adaletli bir biçimde konu edinmektedir. Her ikisini eş zamanlı ve eşit bir biçimde konu edinen çalışmaların da rakamının oldukça fazla olduğu izlenilmektedir. Buna karşın mutavassıt bir yaklaşım şekli olarak görüşler ileri sürülmektedir. İbnu'l-Arabî'nin ileri sürdüğü bazı iddialar gerçek manaları itibarıyla İslâm akidesine ters düştüğü ifade edilmektedir. Bundan

²³³ Ahmet Avni Konuk, *Fûsûsu'l-Hikem Terceme ve Şerhi* (2011), 1/58-62.

²³⁴ Ahmed b. Salih b. Ahmed, *Tahkîku'l-Kavli'l-Münbi* (Yüksek Lisans Tezi), 8.

dolayı bu düşüncelerin avama okutulmaması ve tenkit edilmemesi yönünde birtakım din adamlarından gelen ikazlar bulunmaktadır.²³⁵ Bu düşünce tarzında Sehâvî ise, zikredilen görüşe yakın bir yaklaşım şekli ortaya koyarak İbnu'l-Arabî hakkında eser ortaya koyan yazarları sınıflandırmaktadır. Kendisi, İbnu'l-Arabî'nin düşüncelerini benimseyenler, söz ve düşüncelerini yorumlayanlar, kitaplarını okumayı yasaklayanlar, vahdet-i vücûd görüşünün ne ifade ettiğini bilmeyenler, söz ve düşüncelerini anlamadıklarından dolayı susup bir fikir aktarmayanlar, düşüncelerine tenkitsel yaklaşanlar, görüş ve düşünceleri hakkında hüsn-i zan duyanlar şeklinde sınıflandırmaktadır.²³⁶

İbnu'l-Arabî'yi eleştirenlerin içinde müfessirler, kelamcılar, tarihçiler ve diğer ilim kollarının etkisi altında kalan âlimler olduğu gibi mutasavvıflar da bulunmaktadır. İbn Teymiyye bunlar içinde dikkat çekmektedir. İbn Teymiyye'nin İbnu'l-Arabî karşıtındaki eleştirileri zaman geçtikçe abartıya doğru gidip düşmanlık ve tekfir derecesine ulaşmaktadır. Bu üslubun oluşup şekillenmesinde İbnu'l-Arabî'nin eserlerinde kullandığı birtakım sözlerin etkisinde kaldığı anlaşılmaktadır. Kendi beyanına göre, bir vakitler İbnu'l-Arabî için iyi niyet beslemiş, ancak *Fusûsü'l-hikem*'i okuyup inceledikten sonra onun aleyhinde ifade beyan etmiştir.²³⁷

İbn Teymiyye, eserleri ve taraftarlarıyla İbnu'l-Arabî aleyhinde menfi düşünenlerin onun üzerinde dile getirdiği iddialar ve eleştiri hususları benzerlik taşımaktadır. Özellikle Sehâvî, kendisinden evvelki âlimlerin yapıtlarından bir araya getirdiği bilgilere göre, onun dönemine kadarki âlimler tarafından aktarılan iddialardan bahsetmektedir. Bunlar, yazdıklarının ilahî bir dayanağının olmasına ve vahdet-i vücûd akidesinin tevhid inancına zıt oluşuna bağlamaktadır. Özellikle âlemin öncesiz olduğu yönündeki iddialar, velayetin peygamberlikten üstün olduğu yönündeki iddialar ve dinleri düzelterek bir araya getirme iddiası ön plana çıkmaktadır. Buna ek şariat ve Kur'ân-ı Kerîm'in neshi yönünde iddiası da göze çarpmaktadır. Bu düşüncede Firavun'un imanlı bir şekilde öldüğü fikrine ilişkin eleştiriler, Hz. Nuh'un, Hz. Hud'un ve başka bazı peygamberlerin topluluklarının küfür ve dalâletlerini tashih etmesi, onların açık bir şekilde var olan şirkinin, özünde tevhid manasına geldiğini beyan etmektedir. Cehennem daimî olmayacağı yönünde ve cehennem azabı düşüncesine yönelik itirazlar, peygamberlerin kusurlar işlediğine ve

²³⁵Suyûtî, Muhammed el-Hudayrî, *Tenbîhü'l-Gabi*

²³⁶Ahmed b. Salih b. Ahmed, *Tahkiku'l-Kavli'l-Münbi*, 88-89.

²³⁷Ömer Yılmaz, "İbnu'l-Arabî Hakkında Yapılan Eleştirilere İbrahim Kûrânî'nin Yaklaşımı", *TİAAD İbnu'l-Arabî Özel Sayısı-1* (2008) 9/21, 368.

velilerin ise kusursuz olduğuna dair söylemleri bulunmaktadır. Bazı peygamberleri eleştirmesi, mesela Hz. İbrahim'in imanını hor görmesi veyahut onun gördüğü rüyayı yorumlaması lazımken onaylamasının yanlış olduğunu, asıl yapması gerekenin o rüyayı misal âlemine mutabık bir şekilde yorumlaması gerektiğini ifade etmesi, Hz. Musa'nın yanlış yaptığını söylemesi, Hz. İlyas'ı kötölemesi başlıca hususlar arasında yer almaktadır.²³⁸

İbn Teymiyye, İbnu'l-Arabî'nin tenkit ve tekfir meselelerini tek tek irdelemekte ve her birisini Şeyh-i Ekber'in kitaplarından nakillerle cevaplamaktadır. İbn Teymiyye'nin eleştirileri; İbnu'l-Arabî, Nuh ve Hud'un (as.) toplulukları ile Firavun ve diğer fâsıkları övmekte, buna karşın Hz. Nuh, Hz. Musa, Hz. Harun, Hz. İbrahim ve diğer resullere ise isyan etmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 279/909) ve Tüsterî (ö. 283/896) gibi toplum içinde kabul gören sufileri yermekte, buna mukabil Hallâc (ö. 309/922) gibilerini ise övmektedir. Peygamberlerin mertebesini velilerin mertebesinden aşağı görmektedir. Allah ile yaratıcısını bir gören ittiyadi fikri ise bir şirk olarak bilinmektedir. Hâtemü'l-Evliyâ'nın, Hâtemü'l-Enbiyâ'dan bilgi cihetinden efdallığını öne sürmektedir. İbnu'l-Arabî "Hâtemü'l-Velayeti'l-Muhammedî" düşüncesini kendi şahsına nispet etmekte ve vefatından sonra ise Allah'ın başka bir Allah dostunu meydana getirmeyeceğini öne sürmektedir. Bu savunması kitap ve sünnete ters olup aslı, dayanağı bulunmamaktadır.²³⁹

İşte bu aktarımlardan da anlaşıldığı üzere, İbnu'l-Arabî hakkındaki eleştiri ve tekfir hususları ekseriyetle aynı başlıklar altında zikredilmektedir. Şeyh Mekkî bunları vahdet-i vücûd ile alakalı olanlar ve İbnu'l-Arabî'nin diğer meselelerdeki düşünceleri ile irtibatlı olanlar şeklinde iki kategoriye ayırmaktadır. Şeyh Mekkî bunları umumi ifade ile yirmi dört farklı başlık altında ifade etmektedir. Onun beyanına göre bu türden itirazlar, konudan uzak olan ulema-i zahir ve meşayih-i kısrın anlama yetisinin olmamasından ötürü kabul edilmektedir.²⁴⁰ Bunlar bir araya getirildiğinde hakikatin birçok başlıktan ibaret olduğu gözükmemektedir. Bunların ilki vahdet-i vücûd düşüncesine irtibatlı yeni bir dinbilim oluşturma azmine karşın eleştiriler ortaya çıkarmaktadır. Meseleleri kendine has bir yaklaşım şekli ile anlatması ve yeni meseleleri gün yüzüne çıkarması, mesela Firavun'un

²³⁸ Muhammed b. Abdîrrahman es-Sehâvî, *el-Kavlu'l-münbî an terceme Arabî* thk. Halid b. el-Arabî Müdrîk, (Mekke: Câmîatu Ümmî'l-Kura Külliyyetu'd-Da'va ve Usûli'd-Din, Yüksek Lisans Tezi, 1322), 96-150.

²³⁹ Ömer Yılmaz, "İbnu'l-Arabî Hakkında Yapılan Eleştirilere İbrahim Kûrânî'nin Yaklaşımı", 363-388.

²⁴⁰ Şeyh Mekkî Efendi, *İbnu'l-Arabî Müdafası*, çev: Halil Baltacı (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2011), 39-40, 143-154.

imanının geçerliliği şeklinde tenkitler öne sürülmektedir. Vahdet-i vücûd olgusunu bütün düşüncelerin merkezine alarak âdeta dinî konuları tekrardan şekillendirerek geliştirdiği kendine has yöntem ve sistematığına yönelik eleştiriler yöneltilmektedir. Başka bir deyişle yeni ifadeler atfederek kullandığı tavır ve üsluba yönelik eleştiriler, yani İbnu'l-Arabî'nin kendi zâtına münhasır yaklaşım şekline ve sarf ettiği terminolojiye tenkitler yöneltilmektedir. Kavramlara kendi esasına göre mana vermesi, mesela, sûfî, murâd, inziac, irâde, tahakküm şeklinde pek fazla metodu şahsi yöntem ve düşüncesiyle istimal etmesi, güncel ve değişik kavramları sözlükleştirmesine ait eleştiriler şeklinde kısımlandırıldığı görülmektedir.²⁴¹ Söz konusu bu eleştiriler, başlıklar hâlinde izah edilmektedir.

3.1.1. İbn Teymiyye'nin İbnu'l-Arabî Tenkidi

İbn Teymiyye felsefinde İbnu'l-Arabî hakkında düşünceler bulunmaktadır. Onun İbnu'l-Arabî'yi eleştirmesi küçümsenecek bir durumdan ziyade olağan bir durum olarak karşılanmaktadır. O, İbnu'l-Arabî'nin özellikle vahdet-i vücûd nazariyesi ile irtibatlı fikirlerini eleştirmektedir.²⁴²

İbn Teymiyye'nin, İbnu'l-Arabî tarafından aktarılan tasavvufî yorumlarındaki sivri edası öznelliğe karşı sergilemektedir. Bid'at şeklinde adlandırdığı meseleler İslâm coğrafyasında uç düşünceler oluşmaktadır. Bu hususlardan ötürü İslâm dininin özüne aykırı uygulamaların halk nezdinde oldukça fazla dağılmasına sebep olmuştur.²⁴³

İbnu'l-Arabî, vahdet-i vücûd düşüncesinin kurucusu kabul edilmesinden dolayı İbn Teymiyye (ö. 1328) tarafından eleştirilmektedir. Ancak bu yanıltıcı görülmektedir. Çünkü o asla bu ifadeyi İbn Teymiyye'nin iddiasında dile getirdiği manasıyla kullanmamaktadır. Yazılarında ona yaklaşan pasajların özel bir önemi yoktur ve her ikisi de Zorunlu Varlığın birliğini doğrulayan çağdaş felsefe ve teolojinin genel eğiliminde yersiz görülmemektedir. Vahdet-i vücûd nazariyesinin kim tarafından ileri sürüldüğü meselesinin açık olmamasının nedeni İbnu'l-Arabî, tevhidi yol gösterici ilke olarak vurgulaması ve kelime dağarcığında vücûda özel bir önem vermesi olarak bilinmektedir. Allah'tan gayri Hakiki Varlık olmadığı ve Allah'tan gayri her şeyin hakiki olmayan varlık olduğu kendisi için son derece açık

²⁴¹ Mehmet Salih Geçit, *İbnu'l-Arabî'yi Gözden Düşürme Faaliyeti (AİİD 2018)*, 8.

²⁴² İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyâtı* (İstanbul: 1987), 2/362-367.

²⁴³ Yılmaz, "İbnu'l-Arabî Hakkında Yapılan Eleştirilere İbrahim Kûrânî'nin Yaklaşımı", 384.

görülmektedir. Bu, İbn Sînâ'nın, Zorunlu Varlık dışında her şeyin mümkün veya olası olduğu söyleminin başka bir yolu olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁴⁴

Kısacası, İbnu'l-Arabî ve hatta daha çok Konevî gibi takipçileri, diğer tüm realitelerin türediği tek, eşsiz gerçeklik olarak Hakiki Vücûd üzerinde odaklanmaktadır. Nadiren talebeleri vahdet-i vücûd tabirini kullandıklarında buna teknik bir anlam verememişlerdir.

İbnu'l-Arabî'nin vahdet-i vücûda inandığını söyleyen ilk müellif, onu küfürden beter diye niteleyen Hanbelî âlim İbn Teymiyye olarak görülmektedir. Ona göre bu, Allah ile dünya arasında hiçbir ayırım yapılamayacağı anlamına gelmektedir. Eleştirisi, terim üzerinde uzun bir tartışmayı harekete geçirmiş, çoğu zaman onu tanımlamak için çok az veya hiç girişimde bulunmamıştır.

Öte yandan İbn Teymiyye, bazı aşırı sufilerle ilişkilendirilen iki görüşü reddetmektedir. İlk olarak, Allah'ın her şeyi kuşattığına dair panteist inanca benzediğine inandığı monizmi reddetmiştir. Bu ret, İbnu'l-Arabî'nin görüşlerini kınamayı da içermektedir. İkinci olarak, manevi aydınlanmanın şeriata uymaktan daha önemli olduğu görüşünün peygamber örneğini gerektiği gibi takip etmemek olduğunu söylemektedir. İbn Teymiyye, tasavvufu hiçbir zaman kendi içinde mahkûm etmemiştir. Sadece tekçilik, antinomianizm veya ezoterizm gibi doktrin, ritüel veya ahlaktaki kabul edilemez sapmaları kınamaktadır.²⁴⁵

İbn Teymiyye düşüncesinde tevhidi alt üst eden meselelerin muhtevasında en uç düşünce, İslâmi literatüre sunulup Allah ve âlem arasında iç içe bir birlikteliği var sayan hulûl ve ittihad fikri ve bunu temsil eden vahdet-i vücûd nazariyesi olarak görülmektedir. O, varlığın birliği düşüncesinin kaynağının Hristiyanlık ve diğer İslâm dışı inançlar olduğunu ileri sürmektedir. İbn Teymiyye güçlü bir muhayyileye sahip olduğunu söylediği İbnu'l-Arabî'yi bu görüşe eğilim gösterenler arasında "İslâm'a en yakın olanı" olarak değerlendirmektedir. Bu görüş aynı zamanda tevhidi şüphe götürmeyecek bir şekilde kabul etmektedir. Tevhid, İslâm'da tevhidin bölünmez birlik kavramı olarak bilinmektedir. Tevhid, bir Müslümanın tüm dinî bağlılığının dayandığı dinin merkezi ve en önemli

²⁴⁴Özkanlı, 2020.

²⁴⁵ Şahin - Sparham, *İbn-i Arabî'nin Düşüncesinde Ay ve Kâmil İnsan*, 397-416.

kavramı olarak karşımıza çıkmaktadır. İslâm'a göre Allah'ın bir ve tek olduğunu kesin olarak kabul etmektedir.²⁴⁶

İbn Teymiyye, kendi zamanında yoldan saptığını düşündüğü tasavvuf erbabını eleştirmektedir. Şeyh-i Ekber tarzında vahdet-i vücûd fikrini müdafaa eden tüm bilginleri de eleştiri tavrından uzak bir yaklaşım ile ciddi bir tenkide tabi tutmaktadır. Bu insicamda İbnu'l-Arabî'nin üzerinde en çok odaklandığı ve merkeze aldığı mefhum olan “vahdet-i vücûd” başta olmak üzere, “hatmu'l-velâye”, “ricâlu'l-gayb”, “Firavun imanı”, “putlara ibadet”, “gaypten haber verme” ve “Hurûflik” gibi belli başlı konularda tekfir etmektedir.²⁴⁷

3.1.1.1. Vahdet-i Vücûd Tenkidi

İbn Teymiyye düşüncesinde Vahdet-i vücûd küfür sayılmaktadır. Bundan dolayı İbnu'l-Arabî'yi benimseyenler de dinden çıkmış birer kâfir olarak görülmektedir.²⁴⁸ Daha evvel değinildiğine göre hakikatte İbn Teymiyye, İbnu'l-Arabî'nin tüm fikirlerine eleştirel bakmıştır. Fakat bu düşünceler içerisinde direkt onun ilgisini çeken konu muhakkak vahdet-i vücûddur.²⁴⁹ Hakikaten İbn Teymiyye'nin eserleri bu şekilde tefekkür edildiğinde, onun daha fazla odaklandığı konunun vahdet-i vücûd olgusu olduğu dikkat çekmektedir. İbn Teymiyye, İslâm'ın özünde var olan, zühd ve takva ile yoğrulmuş tasavvufu benimsemekle beraber, İbnu'l-Arabî ile bağlantılı olan vahdet-i vücûd düşüncesini, “mütefelsif” tasavvufu eleştirmiştir. Onun nazariyesinde İbnu'l-Arabî ve onun destekçileri olan İbn Seb'in ve Sadreddin Konevî gibi sufileri, varlığı kutsallaştırmamasına gelen vahdet-i vücûd fikrine İbn Sînâ (ö. 1037) düşüncesi götürmüştür. İbn Teymiyye, varlığın birliği demek olan vahdet-i vücûd düşüncesinin merkezinde Hristiyanlık ve diğer İslâm dışı inanışların olduğunu ifade etmektedir. İbn Teymiyye'ye göre vahdet-i vücûd anlayışı, İbnu'l-Arabî ve onun yolundan giden mutasavvıf fikir adamlarının varlığın tümünü birleştirip tekleştirmelerine yol açmaktadır.²⁵⁰

²⁴⁶Cavus, C. (2019). Overcoming Religious Violence Through The “Mercy-Centric” Theology Of Ibni Arabî. B.T.S.B.D. 9 (1) , 5-16.

²⁴⁷Mustafa Kara, “İbn Teymiyye'nin İbnu'l-Arabî'ye ve Vahdet-i Vücûda Bakışı”, *İbn Teymiyye Külliyyâtı* (İstanbul: 1987), 2/41-43; krş. İbiş, “Kelâmî Ontoloji Açısından Vahdet-i Vücûdçu Tevhid Anlayışına Bazı Eleştiriler”, 75-84.

²⁴⁸ Mustafa Kara, “İbn Teymiyye, Takiyyüddîn/Tasavvufi Görüşleri”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/413.

²⁴⁹ Kara, “İbn Teymiyye'nin İbnu'l-Arabî'ye ve Vahdet-i Vücûda Bakışı”, 2/41-43.

²⁵⁰ İbn Teymiyye, *Der'ü teârudi'l-akli ve'n-nakl*, 8/179-182.

İbn Teymiyye, ilk evvel *Mecmûu fetâvâ* olmak üzere neredeyse bütün yazılarında İbnu'l-Arabî'yi, "sonradan ortaya çıkan bir şeyin varlığını Yüce Allah'ın varlığının aynısı" düşüncesinden hareketle suçlamaktadır.²⁵¹ Onun nazariyesinde İbnu'l-Arabî'nin mefhumlaştırdığı vahdet-i vücûd düşüncesi, Allah ile âlem arasında kalıplaşmış olduğu hulûl ve ittihad düşüncesine götürmektedir. Ona göre bu düşünce tevhid inancına zarar vermektedir. Aynı zamanda onun ifadesine göre bu fikir biçimi net bir şirk ve sövgü olarak ortaya çıkmaktadır.²⁵²

Diğer Selefîyye ulemaları gibi, İbn Teymiyye'nin de kesin bir biçimde kabul etmediği konu, İbnu'l-Arabî'nin hulûl ve ittihad fikrine doğru götürdüğüne inanılan vahdet-i vücûd düşüncesi olarak bilinmektedir. İlahî zâtın veya sıfatlarının varlıklardan birine veya geneline geçip onlarla bir olması manasına gelen hulûl ile Allah'ın bir kısım varlıklarla bütünleşmesi manasındaki ittihad düşüncesi ve bunu simgeleyen vahdet-i vücûd İslâm'ın tevhid inancına tam tamına zıtlık teşkil etmektedir. İbn Teymiyye'nin düşüncesine göre vahdet-i vücûd, tevhid fikrini kabul eden İbnu'l-Arabî ittihadidir yani hak ile halkın bütünleştiğini öne süren bir kişi olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁵³

İbn Teymiyye bu düşüncesini aktarırken birtakım durumlara değinmektedir. İbn Arabî "*Ondan başka varlık yoktur.*" ifadesini kullanırken, bu söylemi, Allah Resulü'nün (s.a.s.), "*Hiçbir şairin ağzından şair Lebid b. Rebia'nın 'İyi biliniz ki Yüce Allah'tan başka her şey batıldır/yok olacaktır; her nimet de zevale mahkûmdur.' şiirinden daha doğru bir söz çıkmamıştır.*"²⁵⁴ ve "*Onun zâtından başka her şey yok olacaktır.*"²⁵⁵ ayetinde konu edildiği gibi eşyanın varlık ve kontrol altında olması Allah'ın dilemesi ile olduğu şeklinde düşünmemektedir. İbn Teymiyye'ye göre şayet İbnu'l-Arabî ve onun arkasından gidenler bu anlamı amaç etmiş olsalardı, o zaman doğru ve yerinde bir ifade olacağını söylemektedir. Ancak onlar, Yüce Allah'ı var olanın aynısı olarak düşünmektedirler. Bu ise apaçık bir sapkınlık olarak görülmektedir.²⁵⁶

²⁵¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Hulûl (İslâm Düşüncesinde)", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 18/341-344, 343-344.

²⁵² İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ* (Riyad: eL-Mektebetü'l-Meârif, 1981), 10/95.

²⁵³ Mehmet Said Özervarlı, "İbn Teymiyye'nin İ'tikâdî Görüşleri", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 20/412.

²⁵⁴ Süleyman Tülücü, "Lebid b. Rebia", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 17/122.

²⁵⁵ el-Kasas 28/88.

²⁵⁶ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetavâ*, 10/342; İbn Teymiyye, *el-Furkân beyne evliyâi'r-rahmân ve evliyâi's-şeytân*, 122; Özervarlı, "İbn Teymiyye'nin İ'tikâdî Görüşleri", *DİA*, 20/412; Yılmaz, "İbnu'l-Arabî Hakkında Yapılan Eleştirilere İbrahim Kûrânî'nin Yaklaşımı", 371-372.

3.1.1.2. Hatmu'l-Velâye Meselesindeki Tenkidi

İbn Teymiyye'nin İbnu'l-Arabî'ye eleştirel yaklaştığı daha evvel Hakîm et-Tirmizî (ö. 932) cihetinden ortaya konulan "hatmu'l-velâye" kuramını oluşturmaktadır. Bu kurama göre bir "hâtemü'l-enbiyâ"nın yanı sıra bir "hâtemü'l-evliyâ" da gerekli görünmektedir. Çünkü velilik peygamberliğin bâtın yönüne işaret etmektedir. Nübüvvetin açık yönü dinî kuralları ve hakikati bildirmek, diğer yönü ise aktarılanları aynı şekilde tatbik etmek ve bu biçimde nefisleri kontrol altına almaktır. Her ne kadar beyan etme cihetinden nübüvvetin zahirî olgunlaşmamışsa da ilahî kemalin yeryüzüne yansımaları olarak kabul edilen velilerin tasarruf görevleri devam ettiğinden nübüvvetin velayet şeklinde devam ettiği görülmektedir.²⁵⁷ Böylece Hâkim et-Tirmizî, nübüvvet ve risâletin peygamberle beraber neticeye ulaşacağını, velayetin ise sadece kâinatın son bulmasıyla sona ereceğini ifade etmektedir.²⁵⁸

İbnu'l-Arabî de kendi zâtını velilerin en sonu olarak görmektedir.²⁵⁹ Allah'tan gelmesi hasebiyle nübüvvet ilmi ile veli ilminin benzer kavramlar olduğunu ileri sürmektedir. Onun ifadesine göre, peygamberlik sonlanmış, ancak velâyet süregelmektedir. Yani nübüvvet, velayet şeklinde algılanmaktadır.²⁶⁰ Bundan başka İbnu'l-Arabî, salihlerin, ilimlerini Hz. Muhammed'e (s.a.s.) vahyi ulaştıran Cebrail'in edindiği membadan aldıklarını ifade etmektedir.²⁶¹

İbn Teymiyye, hatmu'l-velâye meselesine ilk evvelden reaksiyon göstermiştir. Kendisi, Kur'ân ve sünnette olmayan, halk nezdinde düşüncelerinin onaylandığını söylemektedir. Önde gelen ulemanın ve meşâyihin ilk nüvelerinin de kabul etmediği bu görüş, daha sonradan çoğaltılarak tasavvufi söyleme dönüştürülmüştür. Bundan dolayıdır ki ilk evvel Hâkim et-Tirmizî nezdinde kullanılan ve daha sonra da İbnu'l-Arabî tarafından geliştirilen böyle bir adlandırma tam manasıyla özünde geçersiz kabul edilmektedir.²⁶²

²⁵⁷ Metin Yurdağür, "Hatm-i Nübüvvet", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/477-479.

²⁵⁸ Hakîm Tirmizî, *Hatmu'l-Evliyâ* (Beyrut: 1965), 336-342.

²⁵⁹ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetavâ*, 11/223, 363, 365.

²⁶⁰ İbnu'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, çev. Mehmet Nuri Gençosman (Ankara: MEBY, 1964), 65.

²⁶¹ İbnu'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 65-70.

²⁶² İbn Teymiyye, *Risâletun fî hakikati Mezhebi'l-İttihâdiyyîn* (*Mecmûatu'r-Resâil* içinde) (Kahire, ts.), 4/61.

3.1.1.3. Firavun'un İmanı Meselesindeki Tenkidi

Geçmişten günümüze var olan Firavun'un denizde mahsur kalma anında, “İsrailoğullarının inandığı Allah'tan başka ilah bulunmadığına inandım.”²⁶³ sözünün Firavun'un mü'min olması için yeterliliği hususunda pek çok görüş ayrılığı olmuştur. İslâm âlimlerinin geneli, Kur'ân'da var olan ve başka ayetlerden de yola çıkarak, beis veya yeis esnasında imanın kabul olmayacağını ifade etmektedir. Fakat içlerinde el-Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Celâleddin ed-Devvânî'nin (ö. 908/1502) de olduğu bir kısım ulema ise beis veya yeis vaktinde yapılan imanın geçerli olduğunu belirtmiştir.²⁶⁴ İslâm literatüründe imân-ı ye'sin geçersiz, tevbe-i ye'sin ise kabul olduğunu aktaran âlimlerin varlığı bilinmektedir.²⁶⁵

Aynı Bâkılânî ve Celâleddin ed-Devvânî gibi, ümitsizlik esnasında imanın geçerli olacağını söyleyen İbnu'l-Arabî'ye göre de Firavun imanı kabul görmektedir. Bundan dolayı Firavun imanı “yeis” hâlinde yapılan bir iman olarak da görülmemektedir.²⁶⁶ Çünkü Firavun, iman ettiği anda öleceğini net bir şekilde bilmemektedir. Tam tersine boğulmaktan kurtulacağını kesin olarak kabul ederek İsrailoğullarının iman ettiği Allah Teâlâ'ya iman etmiştir.²⁶⁷ Bu düşünceden yola çıkarak İbnu'l-Arabî, Firavun boğulma anında gerçeğe şahit olduğunu ve bundan dolayı mü'min bir kişi olarak öldüğünü belirtmektedir. İbn Teymiyye ise İbnu'l-Arabî'nin Firavun mü'min bir kişi olarak öldüğüne yönelik düşüncesini Kur'ân ve sünnet bakış açısıyla reddetmektedir.²⁶⁸ Bu fikir sahiplerinin küfür ve dalalet içinde olduklarını aktarmaktadır.²⁶⁹ İbn Teymiyye, Firavun'un kâfir olarak ölmesi mevzusunun yalnızca İslâm'da olmadığını, Hristiyanlık ve Yahudilikte de var olduğunu aktarmıştır. İbn Teymiyye'ye göre, Kur'ân-ı Kerîm'de en fazla onun kıssasının anlatılması, onun Allah nezdinde üstün bir kâfir olduğunu bizlere apaçık göstermektedir.²⁷⁰

²⁶³ Yûnus 10/90.

²⁶⁴ Çağrıcı, “Yeis”, 43/397-398.

²⁶⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2/1316; 3/2107.

²⁶⁶ Krş. İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn-i Arabî*, 161-162.

²⁶⁷ İbnu'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, çev. Ekrem Demirli, 231.

²⁶⁸ Kara, “İbn Teymiyye'ye Göre İbnu'l-Arabî”, 133.

²⁶⁹ İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, 2/151 vd.

²⁷⁰ İbnu'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, çev. Ekrem Demirli, 231.

3.1.1.4. Putlara İbadet Konusundaki Tenkidi

İbn Teymiyye'nin İbnu'l-Arabî'ye atfettiği tenkitlerden bir diğeri de putlara ibadet mevzusudur. Bu hususta İbnu'l-Arabî'nin Allah ile mevcudiyeti tek şey kabul ederek,²⁷¹ “mahlûk”a yüklediği manayı “tapınma-kulluk” gibi en kutsal bir ifade ile beyan ettiği görülmektedir. İbnu'l-Arabî'nin varlığın birliği ve mahlûkatın birer tezahürü olduğu fikri ile ortaya çıkan “Neye ibadet edersen et o, Hakk'ı işaret eder.” düşüncesi, eleştirilmektedir. Bu düşünceyle birlikte rastgele bir varlığa hakkıyla ibadet eden kişinin Allah'a ibadet etmiş olduğu düşüncesi,²⁷² İbn Teymiyye'ce kesin bir şekilde reddedilmiştir.²⁷³

İbn Teymiyye'ye kıyasla “Her şey ancak Allah'tır.” cümlesini sarf eden İbnu'l-Arabî ve onun gibi muhakeme edenlerin gözünde putperestler Allah'tan gayrısına inanmamaktadır. Çünkü onlara göre “ğayr” bulunmamaktadır. Bundan ötürü bu fikir erbapları “*Rabbin yalnızca kendisine tapmanızı buyurmuştur.*”²⁷⁴ ayetindeki “kadâ” fiilini “kadder” manasında düşünerek ayeti “*Rabbin yalnızca kendisine tapınmanızı takdir etmiştir.*” şeklinde yorumlamıştır. Çünkü onların ifadesine göre Allah'tan gayri bir şey mevcut olmadığında başkasına tapmak söz konusu olmamaktadır. Bu şekilde olduğunda her putperest ancak Allah'a inanmaktadır.²⁷⁵

İbn Teymiyye, İbnu'l-Arabî'nin, Hz. Musa'nın Tûr Dağı'na çıktığı vakit buzağıya tapanları yerinde bir fiil kabul ettiğini ve Hz. Harun'un bu kişileri buzağıya tapmaktan engellemesini, Hz. Musa'nın küçümseyip kabul etmediğini ifade etmektedir. Üstelik o, Hz. Musa'nın, Allah'ın sadece kendisine ibadet etmelerini istediğini ve O'nun istediği şeyin de kesin olacağını, bundan dolayı buzağıya tapanların da gerçekte Allah'a taptığını bildiğini savunmaktadır.²⁷⁶ Bundan ötürü İbn Teymiyye'ye göre bu şekilde tasavvur eden ve “Şayet müşrikler putlara tapmayı terk etselerdi, bunu terk ettikleri ölçüde Hak'tan cahil olurlardı.” ifadesini kullanan İbnu'l-Arabî, sadece İslâm ve Müslümanlar perspektifinde değil, bütün dinler indinde küfre iltihak ettiği görülmektedir.²⁷⁷

²⁷¹ İbnu'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, çev. Mehmet Nuri Gençosman, 79.

²⁷² İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, 2/150.

²⁷³ Kara, “İbn Teymiyye'ye Göre İbnu'l-Arabî”, 114-119.

²⁷⁴ el-İsrâ 17/23.

²⁷⁵ İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, 2/150.

²⁷⁶ İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, 2/150.

²⁷⁷ İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, 2/153-154.

İbnu'l-Arabî'nin "O bana hamd eder, ben de O'na; O bana ibadet eder, ben de O'na." ve "Allah beni över, ben de onu; O bana kulluk eder, bende ona."²⁷⁸ gibi düşünceleri, İbn Teymiyye tarafından "Allah ve Resulü'nün sözlerinin aslından çıkartılıp değişik şekillere girmesi"²⁷⁹ şeklinde kabul edilmiş ve "hulûl" boyutunda düşünülmüştür.²⁸⁰

"Hak ile halk asla bütünleşmez. Aynı biçimde vacip ile mümkün kesin bir arada düşünülemez."²⁸¹ "Çünkü Hak haktır, yani Rabb Rabdir; insan da insan kabul edilmektedir."²⁸² "Hakkın niteliği ile abdin niteliği kesin bir şekilde bir araya gelmesi söz konusu olmamaktadır. Bu düşüncede Rabb kul olmamakta kul da Rabb olmamaktadır."²⁸³ "Çünkü Rabb başı olmayan, halk ise sonradan yaratılmıştır."²⁸⁴ "Allah ile kâinat arasında hiçbir bağlantı bulunmamaktadır. Zira kâinat Allah'ın gayrındaki mahlûkat olarak kabul edilmektedir."²⁸⁵

3.1.1.5. Hurûfilik Meselesine Yönelik Tenkidi

İbn Teymiyye'nin eleştirdiği meselelerden bir diğeri de İbnu'l-Arabî'nin Hurûfi olduğu yönünde karşımıza çıkmaktadır. Hurûfilik, "harflere apayrı sayısal veya simgesel manaların yüklenmesiyle belli başlı malumatlara ulaşmak, harf ve rakamlarla tabiat ve hadiseleri etkilemek ve var olmayanın keşfedilebilmesini sağlamak" yönünde tarif edilmektedir.²⁸⁶ Rakam ve harflerin kimi sıra metafizik gerçeklikleri kapsadığı, arada da spiritüel kuvvetlere sahip olduğuna inanılmıştır ki İslâm dilinde bu tarif "Hurûfilik" olarak adlandırılmaktadır.²⁸⁷

İbnu'l-Arabî'ye göre harflerin ilmi velilerin ilmi manasına gelmektedir. Zikredilen bilgi, Allah'ın, yüzlerine ve vücutlarına üfleme şekliyle ölümlere can verme gücü sunduğu Hz. İsa'ya izafeten İsevi ilimden uyarlanmıştır. İbnu'l-Arabî'nin harfler bilgisini Hz. İsa'ya izafet gerekçesi, Hz. İsa'nın, İbnu'l-Arabî'nin "hatmu'l-velâye" kuramından "genel velilik

²⁷⁸ Krş. İbnu'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 83.

²⁷⁹ Krş. İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, 2/142 vd.; krş. Kara, "İbn Teymiyye'ye Göre İbnu'l-Arabî", 114-119.

²⁸⁰ Krş. İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, 2/145, 349.

²⁸¹ İbnu'l-Arabî, *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye*, 1/41.

²⁸² İbnu'l-Arabî, *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye*, 2/371; 3/164-165, 224.

²⁸³ İbnu'l-Arabî, *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye*, 4/220.

²⁸⁴ İbnu'l-Arabî, *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye*, 4/438.

²⁸⁵ İbnu'l-Arabî, *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye*, 3/443; 4/438.

²⁸⁶ Hüsamettin Aksu, "Hurûfilik", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/408; Çelebi Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 133-134.

²⁸⁷ Hurûfilik için bkz. M. Emin Bozhüyük, "Hurûf", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/397.

mührü makamının sahibi” olmasından ötürü kabul edilmektedir. İbnu’l-Arabî’nin kendisi ise Müslümanlar arasındaki velilik mührünün sahibi olmasından dolayı harflere bağlı bilgisini, gerçek menşee yani Hz. İsa’ya yöneltmiştir. Onun, harfleri “İsevi ilim” olarak adlandırmasının bir başka sebebi ise, Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. İsa’nın “Allah’ın kelimesi”²⁸⁸ olarak nitelendirilmesidir.²⁸⁹

İbnu’l-Arabî, yapıtlarında sayı ve harflerin âlemdeki ortaya çıkışının ilahî yönden tezahür ve sırlar içerdiğini, harf ve sayıların unsurlarından yola çıkarak kişinin, mevcudiyetin ilahî gizemlerine mazhar olabileceğini bildirmektedir. Üstelik o, yapıtlarında cifr yönteminin gayba erişmede bir yöntem olduğunu ileri sürmüştür. İbnu’l-Arabî harflerin de topluluklardan bir topluluk olduklarını, ilahî buyruklarla sorumlu olabileceklerini ifade etmektedir. Kendi türlerinden peygamberlerinin varlığını bu harflerin zikrettiklerini ve onların zikirlerini sadece keramet ehlinin bilebileceğini söylemektedir. Tekrarları ile birlikte bu harflerin toplamının yetmiş sekiz olduğunu, “*İman yetmiş küsur şubedir.*” hadisinden yola çıkarak bu harflerin ne ifade ettiğini bilmeyen kişilerin imanın gizemliğine ulaşamayacaklarını savunmuştur. İbnu’l-Arabî, eserlerinde ebcedin alanı kapsamında olan harflerin ve sayıların gizemliğinden ve hususiyetinden bahsetmiş, hususen bir kısım ayetleri anlatırken işârî-bâtını manalar yüklemiş, yer yer ebced ve cifir hesabı ile geleceğe yönelik birtakım bilgileri aktarmıştır.²⁹⁰

İbn Teymiyye’ye nazaran geneliyle bâtinî tefsire dayalı cifr ve ebced hesabı ile Hurûfilikle elde edilen bilgilerin doğruluğu olmayan hükümlerdir ve bu hükümler ümmet içinde bozgunluğu ortaya çıkarmaktadır.²⁹¹ Ona göre Hurûfilîğin kaynağı büsbütün yabancı kültürlerle dayanmaktadır. İbn Teymiyye hususen Yahudi gizemciliğinin ve Pisagorculuğun İbnu’l-Arabî fikri üzerinde tesiri bulunduğunu söylemektedir.²⁹²

3.1.1.6. Ricâlü’l-Gayb Konusundaki Tenkidi

“Ricâlü’l-Gayb” terimi Fars lüğatinde “Merdân-ı Gayb, Merdân-ı Hüdâ”; Türk dilinde “gayb erenleri, üçler, yediler, kırklar” biçiminde zikrolunmaktadır. Arap ıstılahında

²⁸⁸ en-Nisâ 4/171.

²⁸⁹ Tahir Uluç, “İbnu’l-Arabî’de Mistik Sembolizm”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 7/16 (2006), 151-190.

²⁹⁰ Krş. Kara, “İbn Teymiyye’ye Göre İbnu’l-Arabî”, 136.

²⁹¹ Ahmed b. Abdulhalim b. Teymiyye, *el-Buğyetü’l-murtad* (byy. 1988), 321-323; krş. Seber, “Cifr/Ebced Metodunun Kur’ân Âyetlerine Tatbiki ve Ehl-i Beyt’le İlişkisi”, 246-247.

²⁹² Krş. Kara, “İbn Teymiyye’ye Göre İbnu’l-Arabî”, 136.

“Ricâlû'l-Gayb”, “mestûrun (örtülü), mektûmûn (gizli) ve ahfiyâ (saklı olanlar)” gibi adlarla ifade edilmektedir.²⁹³

Muhyiddin İbnu'l-Arabî, evrendeki manzum işleyişine ihtimam eden bazı kişilerin olduğunu ifade etmektedir. Onun nazariyesinde mü'min ve dindar cin topluluğuyla²⁹⁴ ilimlerini ve rızıklarını şehadet dünyasından değil de gayb dünyasından alan salihler “ricâlû'l-gayb” kısmında değerlendirilmektedir.²⁹⁵ Ancak bu ifadeler Kur'ân ve sünnette olmadığından dolayı İbn Teymiyye tarafından şiddetle tenkit edilmiştir.²⁹⁶ İbn Teymiyye, “ricâlû'l-gayb” mefhumunun gerek Kur'ân'da ve gerekse de hadislerde olmadığını, bununla beraber bu mefhumun ilk Müslümanlar ve mutasavvıflar tarafından da idrak edilmediğini ifade etmektedir. Bu sebeple ona göre mağaralarda ve dağlarda hayat süren, veli şahısların olduklarına inanılan “ricâlû'l-gayb” diye bir şey söz konusu olmamasının nedeni bunun kökünün bulunmamasına bağlanmaktadır. Müslümanları, “ricâlû'l-gayb” denilen kişilere değil sadece Allah'a güvenmesi hususunda ikaz etmektedir.²⁹⁷ Ona göre zâtlarına “ricâlû'l-gayb” denilenler, aslında cinlere işaret etmektedir. Çünkü Cin suresinde bir taraftan mü'min ve salih cinlerin varlığı aktarılırken diğer taraftan nankör ve kötü cinlerin de mevcudiyetinden bahsedilmiştir.²⁹⁸

İbn Teymiyye, geneliyle İslâm dışı olarak değerlendirdiği “ricâlû'l-gayb” yorumlamasının mutasavvıflara Rafizilerden bulaştığını, bir diğer söylemle bu yorumlamanın Şii-İsmailiyye'den bulaştığına da değinmiş ve bunu kesin bir dille reddetmiştir.²⁹⁹

3.1.2. Abdülbârî es-Sînôbî'nin “Firavun İman Üzere Ölmüştür.” İddiasına Reddiyesi

Abdülbârî es-Sînôbî (ö. 1530) *Hayâtu'l-kulûb* adlı kitabında Firavun'un mü'min bir şekilde vefat ettiğini savunanları eleştirmektedir. Onun ifadesine göre bu fikir ilk olarak

²⁹³ Süleyman Uludağ, “Ricâlû'l-Gayb”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/81.

²⁹⁴ el-Cinn 72/11, 12, 15.

²⁹⁵ İbnu'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/14.

²⁹⁶ Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 11/433-444; krş. Kara, “İbn Teymiyye'ye Göre İbnu'l-Arabî”, 107-110.

²⁹⁷ İbn Teymiyye, *Mecmûatu'r-resâil ve'l-mesâil*, 1/55-63; Uludağ, “Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi”, 63.

²⁹⁸ Krş. İbn Teymiyye, *el-Furkân*, 83.

²⁹⁹ Süleyman Uludağ, “Ricâlû'l-Gayb”, *DİA*, 35/81; Uludağ, “Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi”, 63.

Fusûsü'l-hikem adlı kitapta savunulmaktadır. O, ifadesinde, İbnu'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-hikem* adlı kitapta kendisinden evvelki münafık ve sapkınlığı savunduğunu, te'vili geçerli olmayan bir rüya ile hareket ettiğini, Firavun'un bu topraklardan saf ve temiz bir şekilde göç ettiğini ileri sürdüğünü belirtmektedir. İbnu'l-Arabî'den sonra da mutasavvıflardan Halvetiyye onun düşünce ve fikrini destekleyerek tıpkı onun ifadesi gibi, "Firavun bu dünyadan tertemiz ve arınmış olarak gitmiştir." demişlerdir.

es-Sînôbî, İbnu'l-Arabî ve Halvetiyye'nin bu görüşlerini kabul etmemekte ve "Ey iman edenler! Biliniz ki tüm bunlar, Firavun'un küfür üzere öldüğünü kesin olarak belirten ve Kur'ân'daki yirmi iki surede zikredilen açık nasslar ile ümmetin her asır ve zamandaki icmâmı inkâr etmek anlamına gelmektedir."³⁰⁰ sözüyle inanan kişileri ikaz etmektedir.

Sînôbî, Firavun'un iman edip Müslüman bir şekilde dünyadan göç ettiğini savunan İbnu'l-Arabî'nin, "*Biz, İsrailoğullarını denizden geçirdik ama Firavun ve askerleri zulmetmek ve saldırmak üzere onları takip etmiştir. Nihayet (denizde) boğulma durumuna gelince Firavun gerçekten, İsrailoğullarının inandığı Allah'tan başka Allah olmadığına ben de iman ettim. Ben de Müslümanlardanım!*" demiştir.³⁰¹ İbnu'l-Arabî bu ayeti delil getirerek düşüncelerini ifade etmektedir. Lakin Sînôbî bunu inkâr ederek, "Şayet o, ayette geçen kelimelerin terkiplerinin inceliklerini en derin biçimde kavramış ve İslâm dininin kurallarını kabul etmiş olsaydı bu ayetin kendisinin lehine değil aleyhine bir delil teşkil ettiğini kesinlikle anlardı." demek suretiyle İbnu'l-Arabî'yi cahillikle suçlamaktadır.³⁰²

Hayâtu'l-kulûb kitabının sahibi bu biçimde itiraz yönelttikten sonra düşüncesini takviye etmek için Zemahşeri'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf* adlı eserindeki ayetle irtibatlı yorumunu ele almaktadır. Değerlendirmesinde orada kimsesiz ve yardımsız bırakılan (*mahzûl*) Firavun, kabul edilmesini çok istediğinden dolayı tek anlamı üç kere ve üç değişik biçimde imanını tekrar etmiştir.³⁰³ Lakin bu iman kendisinden kabul edilmemiştir. Çünkü kabul vakti için çok geçti şeklinde ifade edilmektedir.³⁰⁴

³⁰⁰ Nebî Abdülbârî b. Turhân b. Turmûş *es-Sînôbî*, *Hayâtu'l-kulûb* (Manisa: İ. H. Kütüphanesi, Arşiv no: 45 Hk 6245), 233b.

³⁰¹ Yûnus 10/90.

³⁰² Sînôbî, *Hayâtu'l-kulûb*, 234a.

³⁰³ Firavun, "İman ettim; İsrailoğullarının inandığı Allah'tan başka ilah yoktur; ben de Müslümanlardanım." demiştir.

³⁰⁴ Sînôbî, *Hayâtu'l-kulûb*, 234a.

Sînôbî, Zemahşerî'nin beyanatını aktardıktan sonra fikrini desteklemek için ulemanın görüş ve fikirlerine değinmektedir. Onun ifadesine göre âlimler, melekleri ve azabı açık bir biçimde görme esnasındaki iman ve tövbenin geçerli olmadığına kanaat getirmişlerdir. Mü'min suresindeki *“Fakat azabımızı gördükleri zaman imanları kendilerine bir fayda vermeyecektir.”*³⁰⁵ ayeti Firavun'un imanının kabul olmadığını desteklemektedir. Ek olarak rivayet edildiğine göre Firavun iman etmek için kullandığı sözü bir aracı kılarak gelecek olan belayı uzaklaştırmak niyeti ile söylemiştir. Zira onun niyeti bu sözle varlığın birliğini kabul ve Allah'ın rubûbiyyetini itiraf etmektir. Fakat bu sözü sarf etmesi kendisine hiçbir şekilde fayda sağlamamıştır. Yine aktarıldığına göre Firavun yoktan yaratıcı Allah'ın mevcudiyetini reddeden Dehriyye'ye mensup bulunmaktadır. İşte bu sebepten ötürü Firavun *“Gerçekten, İsrailoğullarının inandığından başka Allah olmadığına ben de iman ettim. Ben de Müslümanlardanım!”* demiştir.³⁰⁶ Lakin ona bu şekilde yapılan yarar sağlamamaktadır. Çünkü onun imanında şek ve şüphe bulunmaktadır. İşte bu nedenle Firavun, ölümün yaklaşması ve kendisine meleklerin açık bir biçimde zuhur etmesi cihetiyle iman ve tövbe olanağının ortadan kalktığı anda iman etmeye ve Allah'tan tövbe etmeye yönelince kendisine *“Şimdi mi (iman ettin)! Hâlbuki daha önce isyan etmiş ve bozgunculardan olmuştun.”*³⁰⁷ denilmiştir.³⁰⁸

Firavun, boğulma esnasında yaptığı işlerin ne denli kötü olduğunu ve yeryüzünde bozgunluk çıkardığını anlamıştır. Dolayısıyla ayette geçen *“bozgunculardan, fesat çıkaranlardan olmuştun”* beyanı onun yeryüzünde bozgunluk çıkaranlardan olduğuna ve imanının makbul olmadığına işaret etmektedir. Zira o, küfür üzere bu dünyadan göç etmemiş olsaydı Cenâb-ı Hak onu bu biçimde zemmetmeyeceği hakkında genel bir kanaat oluşmuştur. Çünkü Allah Teâlâ iman eden bir kişinin geçmişte kalan küfür ve isyanını affetmekte ve zemmetmemektedir. Sînôbî bu düşüncesine Allah Teâlâ'nın, *“Senden sonra geleceklere ibret olması için, bugün senin bedenini (cansız olarak) kurtaracağız.”*³⁰⁹ sözünün delalet ettiğini beyan etmektedir. Nakledildiğine göre Hz. Mûsâ (as.) kavmi İsrailoğullarına Firavun'un maf olduğunu bildirince onlar *“Firavun öldüyse nerededir?”* diye soru yöneltmiş ve bunun üzerine Allah Teâlâ denize emretmiş de onu ölü bir şekilde

³⁰⁵ el-Mü'min 40/85.

³⁰⁶ Yûnus 10/90.

³⁰⁷ Yûnus 10/91.

³⁰⁸ Sînôbî, *Hayâtü'l-kulûb*, 234a-234b.

³⁰⁹ Yûnus 10/92.

Kızıldeniz kıyısına atmıştır. Bunun üzerine İsrailoğulları Firavun’u görmüş ve öldüğüne de kanaat getirmiştir.³¹⁰

Bu konuda tartışma konusu olan bir ayette “*Nihayet (denizde) boğulma durumuna gelince, (Firavun): ‘‘Hakikaten, İsrailoğullarının inandığı Allah’tan başka Allah olmadığına ben de iman ettim. Ben de Müslümanlardanım!’’* demiştir.”³¹¹ Ayetin gereği de Firavun’un imanının kabul ve geçerli bir iman olmadığını aktarmaktadır. Zira Firavun’dan bu ifadenin ortaya çıkması sadece ye’s hâlinde ve azapla karşı karşıya kalma durumunda vuku bulmuştur. Şu bir hakikattir ki ümitsizlik durumunda yapılan iman Müslümanların görüş birliğiyle makbul olmamaktadır. Hakikaten Allah Teâlâ Mü’min suresinde “*Fakat azabımızı gördükleri zaman imanları kendilerine bir fayda vermeyecektir*”³¹² buyurmaktadır. Ayetin devamında “*Yani azabımızı gördükleri zaman dilleriyle kabul etmeleri kendilerine bir menfaat vermemektedir.*” demiştir.³¹³

3.1.3. Ebussuûd Efendi’nin İbnu’l-Arabî’ye Yönelttiği Eleştiriler

Ebussuûd Efendi’nin (ö. 1574) yaşadığı dönemde İbnu’l-Arabî’nin meselesi toplum nezdinde hep tartışmalara sebep olmuştur. Nitekim onun verdiği bir fetvada “*Fusûsü’l-hikem* içinde vâk’i olan kelimât şerî’at-ı şerîfe muhalif olup küfürdür.” söylemini savunanın akıbeti sual edilmiştir. O, soruya karşılık olarak daha evvel verdiği fetvalarında gösterdiği savunmacı tavrının tam tersi net şekilde “*Şerîat-ı şerîfeye muhalif olan kelimât küfürdür demek müslime lâzımdır.*” demiştir. Bu ve benzeri hallerde “tereddüd” etmenin de “tecdîd-i iman” gerektirdiğini beyan etmiştir. “Ben Şeyh Muhyiddin Arabî’nin keramatını görüp tutarım.” diyerek onun kerametlerini haklılık gerekçesi göstermektedir. “*Fusûsü’l-hikem*’de vâki olan kelimât-ı küfürdür demeyin.” fikriyle *Fusûsü’l-hikem*’deki mevcut olan her şeyi geçerli kabul edenler hakkında da “Ayni ile şeriat-i şerîfeye mütenakız kelimâtın küfür idüğüne tereddüd edüb küfür demez ise küfür lâzımdır.”³¹⁴ biçiminde oldukça sert bir üslupla bir fetva vermiştir.

Toplum içerisindeki var olan tartışmalara bu biçimde sert bir şekilde fetvalar veren Ebussuûd Efendi’nin diğer fetvalarda ise İbnu’l-Arabî’yi müdafî tavırlar ve davranışları

³¹⁰ Sînôbî, *Hayâtü’l-kulûb*, 234 b.

³¹¹ Yûnus 10/98.

³¹² el-Mü’min 40/85.

³¹³ Sînôbî, *Hayâtü’l-kulûb*, 236a-236 b.

³¹⁴ Velî b. Yûsuf, *Mecmûatü’l-fetâvâ*, (İstanbul: Mft. Ktp. no: 178), 222a.

dikkatten kaçmamaktadır. Nitekim o, İbnu'l-Arabî'nin, *Fusûsü'l-hikem* adlı eserinde Firavun'un iman edip göç gittiği şeklindeki bir ifadenin, *Fusûsü'l-Hikem*'de var olan diğer bazı açıklamalarıyla çelişmesi hasebiyle İbnu'l-Arabî'ye ait olmadığını savunmuştur.³¹⁵ O fetvalarındaki bu edasını *Ma'rûzât*'ında da devam ettirmiştir. Eserinde, “Tedâ'ifinde muntavî olan bazı makâlât-i hakka Hazret-i Şeyhin idüğüne iştibâh yoktur. Amma vücûh-i delâlâtdan bir vechile şer'-i şerîfe tevfiği mümkün değil kelimât anda iftirâ idüğüne, uluvv-i şânı ve sâir kütüb-i meşhûresindeki tahkîk ve beyânî şâhid-i adldir. Ol kelimâtı idlâl için bir Yahudi ilhâk etmek ma'rûfdur.” şeklinde cümlelerine yer vermiştir. Bu gibi nedenlerden ötürü de “Ol asıl kelimâtın mütâla'asından kemâl-i ihtiyât üzerine olmak mevâcib-i İslâmiyedendir.” şeklinde ifade beyan ederek *Fusûsü'l-hikem* müzakeresinden uzak durmayı söylemiştir. *Ma'rûzât* konularının hukuki karakteri nedeni ile padişah emri ile de artık bu gibi kargaşa ve tartışmaları sonlandırmaya çalışmıştır. “Nehy-i sultânî dahî sâdir olmuştur. Her vechile ictinâb dahi lâzımdır.” şeklinde cümlesini dile getirmiştir.³¹⁶

Bir diğer fetvasında Ebussuûd Efendi, İbnu'l-Arabî'nin bu iddialarının yoruma yönelik eserler olduğunu kaleme alanlardan birisinin de “Şeyh Mekki” isminde biri olduğunu söylemiştir. “Sultan Selim Han ol merhum zamanındaki dönemde “*Fusûsü'l-hikem*’in zâhîran şer’a muhalif kelimâtın cem edüb cevaplar verüb tahminen yigirmi cüz kadarın bir mücelled telif eylemiş.” olduğunu, kendisinin de eseri görüp bizzat incelediğini ancak “vel vâk’i ihtida olunacak hâli yok gibi” bir durumda olduğunu belirtmiştir. İsmi geçen fetvanın son kısmında diğer fetvalardaki tavrı gibi, *Fusûsü'l-hikem*’e başka kişiler tarafından ilaveler yapıldığı yönündeki iddiasına yer vermiştir.³¹⁷

3.1.4. Sabri Efendi’nin İbnu'l-Arabî Tenkidi

Sabri Efendi’nin (ö. 1954) yönelttiği tenkitlere bakıldığında aslında onun vahdet-i vücûdu tenkit etmesinin arka planında bu düşüncenin kabulünün yatacağı düşünüldüğü teolojik sakıncaların yattığı görülmektedir. Vahdet-i vücûdu reddetmek onu kavramaktan daha kolay olarak görmektedir. Burada iki başlık önem arz eder ki, bunlardan biri Allah’ın zâtının sadece vücûd olması hasebi ile alakalı hususlar olmaktadır. Bu insicamda mutasavvıflar ile düşünürler aynı eleştiriler ile karşı karşıya kalmaktadır. Bir diğeri ise sufilerin Allah’ın zâtı hakkında mutlak vücûd demeleri sebebiyle sadece mutasavvıflara

³¹⁵ Velî b. Yûsuf, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, 227b.

³¹⁶ Velî b. Yûsuf, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, 227b.

³¹⁷ Velî b. Yusuf, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, 227a.

atfedilen eleştirilerdir. Bunlara kısaca bakıldığında Sabri Efendi, vahdet-i vücûdu kabul etmenin bir çeşit ateizm, panteizm, pankozmizm manası yüklendiğini düşünmektedir. Ek olarak vücûdun Allah'ın zâtı ile eşitlenmesi hâlinde bunu ilk evvel Allah'ın zâtının tanınmasına yol açacağı bilinmektedir. İlâveten her şeyin kendi varlığıyla kaim olduğu varlık olan Allah'ın gayr-i mukavvim şekli bir yöntemle dönmektedir. Allah'ın zâtının mutlak vücûd biçiminde kabul edilmesi hâlinde ise vâcib-mümkün ayrışmasının ortadan yok olarak tenzîh-i ilâh boyutundan sıkıntıların gün yüzüne çıkacağını ve tevhide leke geleceğini savunmaktadır. Diğer taraftan Allah-âlem bağlantısı boyutundan da Allah'ın yaratıcı oluşunu ve yoktan yaratma biçiminde anlamaktan ötürü vahdet-i vücûdun zuhurcu yaratma anlayışını tehlikeli kabul edilmektedir. Ayrıca, Allah-âlem bağlantısının vahdet-i vücûdcuların savunduğu gibi bir cevher-araz bağlantısı değil yaratan-yaratılan yönünde bir ilişkisi olduğunu ortaya koymaktadır. İlâveten durumların ca'li meselesinde de dikkat çekildiği gibi vahdet-i vücûd metodu Allah'ı zorunlu fail durumuna düşürmektedir.³¹⁸

Sabri Efendi'nin ifadesine göre vahdet-i vücûdu kabul Allah'ı inkâr manası taşımaktadır. Çünkü vahdet-i vücûda göre Allah'ın zâtı sadece ve mutlak vücûd biçiminde kabul edilmektedir. Oysaki ne sırf ne de mutlak olarak vücûdun dış dünyada bir hakikat sahibi olması söz konusudur. O itibari bir mefhum olarak bilinmektedir. Bu hasap ile bu kavram kendi başına var olabilen bir şey bile değilken mutasavvıflar onun Allah'ın zâtı olduğunu ileri sürmektedir.³¹⁹ Bu hâl Allah'ın kâin olmaksızın kevn, daha doğru bir anlam ile kâin olmama hasebi ile kevn ve mevcûd olmama durumu ile vücûd olmasına yol açmaktadır.³²⁰

Sabri Efendi vahdet-i vücûd yönteminin tabii şekilde Allah'ın dünya dışında bir varlığının mevcut olmamasını gerektirdiğini iddia etmektedir. Bu haseple vahdet-i vücûdun ontolojisi panteizm ve pankozmizm yani âlemin Allah olması ve âlem dışında hiçbir şeyin var olmaması düşünceleri arasında gidip gelen sıkıntılı bir teolojiye sahip olmaktadır. Sabri Efendi'ye göre bu Allah-bilim, kimi vahdet-i vücûd karşıt görüşçüleri tarafından savunulduğu gibi hulûl ve ittihad barındırmamaktadır. Tam tersine Allah'ı âlemle birleştirmek ve akabinde de âlemi yok saymak sebebiyle Allah'ı kabul etmemek gibi daha da sıkıntılı bir anlayışa yol açmaktadır.³²¹ Çünkü mutasavvıf âlemi varlığını kabulle

³¹⁸ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlim min Rabbi'l-Âlemîn ve ibâdihi'l-mürselîn*, (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1981), 3/111.

³¹⁹ Sabri Efendi, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, 3/112.

³²⁰ Sabri Efendi, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, 3/104-104, 134.

³²¹ Sabri Efendi, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, 3/90-92.

beraber onun hakikatte Allah olduğunu ifade ederek inkâr etmeleri sebebiyle Allah ile âlemi birleştirmekte ve panteizm düşüncesine kaymaktadır. Panteizm ise Schopenhauer'ın (1788-1860) da ifade ettiği gibi Allah'ı kibarca inkârdan başka hiçbir şey olmamaktadır.³²² Diğer taraftan sufiler âlemi hayal kabul ederek onun bir hakikat barındırmadığını savunduklarından ötürü önce Allah'ı âlemle özdeşleştirip akabinde ise âlemi inkâr ile Allah'ı inkâr boyutuna gitmektedir. Oysaki âlemin varlığı isbât-ı vâcib için gerekliliği lazım değildir ve onu inkâr Allah'ı da inkâr manası taşımaktadır.³²³

Vahdet-i vücûd metodunu kabul ile Allah'ın zâtını vücûda eşitlemek şeriat cihetinden Allah'ın zâtının bilinemezliği ile irtibatlı ve verilen haberi de inkâr manası taşımaktadır. Bu meselede Sabri Efendi hem mutasavvıfları hem de onlara bu meselede kaynaklık ettiğini düşündüğü düşünürleri tenkit etmektedir. Zira vücûd gerek mütekellimîn gerekse filozofların ve hatta sufiyye tarafından bedihi olarak kabul edilmektedir. Allah'ın zâtı vücûddur denildiği vakit O'nun bedihi olarak tanındığı manası ortaya çıkmaktadır. Bunlara ilave olarak Sabri Efendi Allah'ın zâtının sadece vücûd olmasının vücûdun bedaheti prensibi hasebiyle muhal olacağı şeklindeki klasik reddi de tekrar etmektedir. Allah'ın zâtının hiçbir biçimde bilinemez oluşuna bedel vücûdun bedihi oluşu bir zıtlığa sebep olmaktadır. Bu cihette bedihi olanın vücûd-i mutlak olduğu, vücûd-i hâs olmadığı biçimindeki savunma ise Sabri Efendi tarafından yeterli ve tatmin edici olarak kabul edilmemektedir. Çünkü eğer vücûdun özüne vâkıf olunabiliyor ise bu hâlde onun Allah'ın zâtı olmaması gerekmektedir. Eğer ki vücûdun özüne vâkıf değil iseler bilmedikleri bu hususu Allah'ın zâtı kılmaları garip görünmektedir.³²⁴ Sabri Efendi'nin bu meselede ileri attığı hususların hepsi zaten kelim eserlerinde zât-vücûd ayrımı ile alakalı klasik kelim uleması tarafından ileri sürülen ispatlardan oluşmaktadır. Bu sebeple Sabri Efendi'nin bu meselede yeni bir şey beyan etmediği görülmektedir.³²⁵

Sabri Efendi'nin ifadesine göre vahdet-i vücûdun teolojik boyuttan sorunları arasında Allah-âlem irtibatı cihetinden ortaya çıkan sıkıntılar da bulunmaktadır. Bunların en mühimini vahdet-i vücûda göre yoktan var etmenin olmaması, tam tersine zuhur ve tecelli düşüncesinin savunulması oluşturmaktadır. Ona göre Allah âlemi yoktan var etmektedir. Dolayısıyla mutasavvıfların Allah-âlem irtibatını bir çeşit cevher-araz ilişkisi biçiminde anlamaları yanlış kabul edilmektedir. Onlar Allah'ı âlemin heyulası, âlemde var olan

³²² Sabri Efendi, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, 3/193.

³²³ Sabri Efendi, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, 3/155.

³²⁴ Sabri Efendi, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, 3/215.

³²⁵ Sabri Efendi, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, 3/107-109, 145-146.

şeyleri ise bu heyulanın yansımaları biçiminde kabul etmektedir.³²⁶ Bu sebeple Allah-âlem irtibatı bir çeşit cevher-araz ilişkisine dönüşmüştür. Oysaki Allah herhangi bir durumun mahallî ya da bir mahallin hâli olmamaktadır.³²⁷ İlave olarak Allah-âlem irtibatının var etme ve daha ziyade yoktan yaratma şeklinde gerçekleşmesine pek çok ayet işaret etmektedir. Yani şer’i dil de vahdet-i vücûdun zuhur teorisine uygun bulunmamaktadır. Dolayısıyla mutasavvıfların vahdet-i vücûd düşüncesi yoktan var etmeye delalet eden bu ayetlerin de âdeta hurafeye dönmesine kapı aralamaktadır.³²⁸

3.1.5. Alâüddevle Simnânî’nin İbnu’l-Arabî’ye Yönelttiği Tenkit

Kübreviyye tarikatının önderi olan Alâüddevle Simnânî (ö. 1336), vahdet-i vücûd meselesine eleştiriler yöneltmiştir. O, İbnu’l-Arabî’nin “merd-i azîmu’ş-şân” bir şahıs olduğunu benimsemekle birlikte vahdet-i vücûd meselesinde hataya düştüğünü ve onun bu düşüncesinin yanlış olduğunu belirtmektedir. Fikirlerini çeşitli ayet ve hadislerle kuvvetlendiren Simnânî vahdet-i vücûd kavramını benimseyenlere ayet ve hadisler ışığında aksi düşüncelerini ifade etmektedir.³²⁹ Simnânî İbnu’l-Arabî’den yüzyıl sonra, Simnânî’de hayat sürmüş bir Kübrevî şeyhi olarak görülmektedir. Arapça ve Farsça dilleri olmak üzere tasavvufun değişik konularında doksan tane eser yazmış ve oldukça mürid terbiye etmiştir. Onun tasavvuf örfüne faydası hususen vahdet, letâif, ricâlu’l-gayb, vâkıa ve tecelli gibi meseleler olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca o, vahdet konusunu tenkit eden ilk mutasavvıf şahsiyet olarak bilinmektedir ve onun adı zikredildiğinde İbnu’l-Arabî’ye yönelik tenkit meselesi anımsanmaktadır. Alâüddevle Simnânî’nin eserlerine bakıldığında onun İbnu’l-Arabî’yi iki meselede tenkit ettiği görülmektedir.³³⁰

Mutasavvıf eleştirmenlerin en önde gelenleri Simnânî, Abdülkerim el-Cîlî (ö. 1422), Ahmed Faruk Sirhindî İmam-ı Rabbânî (ö. 1624) ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1762) gibi aynı bölgeden şahıslardır.³³¹ Eleştiride bulunan bu kişiler,³³² İbnu’l-Arabî’nin düşüncesinin bazısına ve üstelik onun malum adlandırmalarına eleştirel bir şekilde yaklaşmaktadır. Değilse bunlar, eleştirilerinde İbnu’l-Arabî’ye ters gerçek ifadeleri veyahut

³²⁶ Sabri Efendi, *Mecmûatü’l-fetâvâ*, 3/186.

³²⁷ Sabri Efendi, *Mecmûatü’l-fetâvâ*, 3/258-260.

³²⁸ Sabri Efendi, *Mecmûatü’l-fetâvâ*, 3/256.

³²⁹ Abdurrahman-ı Câmî, *Nefehâtü’l-üns*, çev. Lâmi’î Çelebi (İstanbul: 1270), 543.

³³⁰ Kübra Zümrüt Orhan, “Ehl-i Tasavvufun İbnü’l-Arabî’ye Yönelik Tenkitleri”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* Aralık 2019, 23/2, 638-642.

³³¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Hülûl (İslâm Düşüncesinde)”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 18/341-344).

³³² Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 174-183.

değişik hakikatler yöneltmemektedir. Eserlerinde bu tür eleştirilerin yorumlamasını yapan araştırmacıların elde ettikleri ortak netice, bu soruna yanlış değerlendirmenin yol açtığı yönünde olmaktadır.³³³

Diğer taraftan sufilerdeki bu değişik düşüncenin, biraz da içinde kaldıkları medeniyetin etkisiyle³³⁴ ortaya çıktığı düşünülmektedir. Bunun en mühim tezahürü, aynı tarikatın bölgelere göre değişiklik arz ediyor olmasından kaynaklanmaktadır. Zira sufiler, genelde toplum içinde çaba sarf eden kişiler olduğundan ötürü mahallî medeniyete bigâne kalmaları mevzu bahis olmamaktadır. Bir başka ifadeyle, her mutasavvıf toplum ya da kişi var olduğu ortama zahir noktasından ayak uydurmuştur. Ayrıca, kendi düzeninin temel prensipleri ile ters düşmediği müddetçe toplumun düşüncelerini aktarmakta engel olmadığını ifade etmişlerdir. Üstelik kimi zaman zahire adapte olma hususunda kendi temel prensiplerini yorumlayanlar da bulunmaktadır.³³⁵

Alâüddevle Simnânî, âlemin Allah tarafından yoktan ve tedricî bir biçimde inşa edildiğini, Allah Teâlâ'nın, yalnızca “Muzhiru'l-Eşyâ” olmadığını, eşyayı yaratan olarak görüldüğünü, Hâlık'ın, yoktan inşa ettiği şeyin benzeri olmaktan münezzehe olduğunu, bu durumun tersine yani “Her şey O'dur.”, biçiminde vahdet-i vücûdcu düşüncenin İslâm'da konumlandırılacak bir yerinin bulunmadığını, İslâm'da geçmişten günümüze var olan bir Allah ile O'nun daha sonradan inşa ettiği yeri ve zamanı geldiğinde yok edebileceği bir mâsivânın bulunduğunu, İslâm'ın, vahdet-i vücûdu değil vahdet-i mabûdu beyan ettiğini belirtmektedir. Bu düşünceye göre Alâüddevle Simnânî, İbn Teymiyye ile aynı boylamda yer alır ve İbnu'l-Arabî'yi hakikatinde eleştirmektedir. Alâüddevle Simnânî'ye göre, en büyük veliden ortaya çıksa bile Kur'ân ve sünnetin onaylamadığı bir keşfin hiçbir önemi olmamaktadır. Diğer taraftan Alâüddevle Simnânî el-hazerâtu'l-hams nazariyesini beyanda ve olgun insan telakkisini kabul edip açıklamada İbnu'l-Arabî'den faydalanmaktadır.³³⁶

Muhammed Bedirhan, Abdülgani Nablûsî'nin *Vahdet-i Vücûd Müdâfaası* başlığını taşıyan doktora tezinde, sufilerin vahdet-i vücûda ait tenkitleri kapsadığı kısımda Alâüddevle Simnânî'nin vahdet-i vücûda yönelik tenkitlerinden bahsetmiştir. Fakat burada

³³³ İsa Çelik, “Tasavvufî Gelenekte Hazarât-ı Hams veya Tenezzülât-ı Seb'a Anlayışı”, *Tasavvuf Dergisi* 4/10 (2003), 175-178.

³³⁴ Tarikatlar sosyal, siyasal ve şer'î renk ve kokulardan etkilenmişlerdir. Sadri Cemşi “Timurlular Dönemi Horasan'da Etkili Tarikatlar”, çev. Mustafa Altunkaya, *İÜİFD* 4/2 (2013), 228.

³³⁵ Çağfer Karadaş, “Tasavvufta Peygamberlik Tasavvuru”, *UÜİFD* 19/1 (2010), 27-30, 36-38.

³³⁶ Mustafa Akman, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Mutasavvıfların Yönelttiği Eleştiriler* (Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 443-445.

özellikle Alâüddevle Simnânî'nin, İbnu'l-Arabî'nin sarf ettiği vücûd-i mutlak mefhumuna yönelik tenkidi anlatılmış, *Fütûhât*'ta zikredilen eleştiri cümlelerine değinilmemiştir. Alâüddevle Simnânî'nin İbnu'l-Arabî'ye atfen son kanaati hakkındaki yargısı, Çihil Meclis'te var olan sözlerine dayanılarak alınmış, onun hayatının son evrelerinde *Fütûhât* haşiyesine sarf ettiği kelimelere rastlanmamıştır.³³⁷

İbnu'l-Arabî vücûdu, zâtları var olan bir tür kategorisi olarak görmemektedir. Tersine o, vücûdu Kadîm'e münhasır kılar ve mahlûkata varlık ismini vermekten geri durarak onları mevcûd olarak adlandırmaktadır. Bir diğer üslupla İbnu'l-Arabî, vücûd ile mevcûdu temyiz ederek vücûd mefhumunu Hakk'ın var oluşuna bağlamaktadır. Ara sıra mahlûkat için vücûd ifadesinden faydalanılması, aralarındaki lafzi münasebet nedeniyle olmaktadır. İbnu'l-Arabî, gerçek mevcudiyetin, bir başka deyişle kendisine vücûd diye adlandırılabilir biricik varoluşun Hak olduğunu "Vücûd Hakk'ın aynı olunca...",³³⁸ "O mevcûdâtın aynıdır, zira vücûd O'dur",³³⁹ "Hak, vücûd'dur, eşyâ ise vücûdun suretleridir."³⁴⁰ gibi ifadelerle oldukça yinelemektedir.

İbnu'l-Arabî ve taraftarlarına göre, Hakk'ın kesin varlığı, bu makamda, varlıkta ekseriyetlik, bileşiklik, nitelik, nispet ve hükmün var olmadığı şeklinde kabul edilmektedir. Bu hususta O'nunla ilgili olarak ifade edilebilecek tek husus, bütün niteliklerden sıyrılmış manasındaki mutlak varlık olmaktadır.³⁴¹ İbnu'l-Arabî'nin vücûd-i mutlak ifadesiyle aktarmak istediği her türlü kayıttan beri olan Vâcibu'l-Vücûd olan Hakk'a işaret etmektedir. Bu nedenle bir manada vücûd-i mutlak ifadesi ile Vâcibu'l-Vücûd amaçlanmaktadır. İbnu'l-Arabî ve taraftarları, Allah mevzu bahis olduğu vakit O'nun varlığı ile durumu, yani varlığıyla zâtı ve hakikati arasında bir fark gözetmemektedir.³⁴² Alâüddevle Simnânî ise, "Vücûd âleminin üzerinde Melik-i Vedûd (Zât) âlemi vardır." diyerek zât ile vücûdu değişik mertebeler olarak düşünmektedir.³⁴³

Alâüddevle Simnânî, şu ifadelerde açıkça ifade edildiği üzere Allah'ın varlığını herhangi bir varlık kısmında değerlendirmenin yanlış olacağını belirtmiştir. O, "Vücûdu

³³⁷ Bedirhan, *Abdûlgani Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafası*, 175-182.

³³⁸ İbnu'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/473; 4/212;

³³⁹ İbnu'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 4/109.

³⁴⁰ İbnu'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 4/109; Kılıç, *İbnu'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 245-247.

³⁴¹ Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 204.

³⁴² Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 209-213.

³⁴³ Alâüddevle Simnânî, *Medâricü'l-meâric minallâhi zi'l-meâric* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Aga Efendi Tanacan, nr. 22), 69b.

genel, özel ve mutlak olarak kısımlandırıp Vâcibu'l-Vücûd'u bunlardan birine eklemeye çaba gösterenin, Vâcib'in vücudunu ispat etmeye çalışırken yaptığı şey asıl itibari ile inkâr olacaktır. Zira onun mevcudiyeti akli bir kısımlandırmaya dâhil edilmeyecek ve akılla ölçülemeyecek kadar kıymetlidir.” şeklinde beyan etmiştir.³⁴⁴

Bütün bu bilgilerden sonra ulaşılabacak sonuç, İbnu'l-Arabî ile Alâüddevle Simnânî'nin vücûd-i mutlak mefhumuna atfettikleri mananın epeyce değişik yönleri bulunmaktadır. Esasında her ikisi de Hakk'ı çeşit çeşit kayıttan beri etmektedir. Fakat İbnu'l-Arabî, Allah'ın mevcudiyetini vücûd-i mutlak kavramıyla açıklamaya çalışırken Alâüddevle Simnânî sadece Vâcibu'l-Vücûd ve el-Vücûdü'l-Hakk ifadeleriyle anlatmayı uygun görmüş ve vücûd-i mutlak kavramına İbnu'l-Arabî'den farklı bir biçimde Hakk'ın fiilleri anlamını vermiştir. Bundan dolayı Alâüddevle Simnânî'nin bu meselede İbnu'l-Arabî'ye yönelttiği tenkidinde haklı bir eleştirel yaklaşımda bulunulmadığı ortaya çıkmaktadır.³⁴⁵

Alâüddevle Simnânî'nin İbnu'l-Arabî'nin vahdet anlayışına yönlendirdiği ikinci tenkidi ise, *Fütûhât*'ta yer alan, “Eşyanın aynı olduğu hâlde onu izhar eden zâtı tesbih ederim”.³⁴⁶ cümlesidir.³⁴⁷

Bu kısımda Alâüddevle Simnânî'nin bu söz ile ilgili eleştirilerinin nedenine değinilecektir.

Şeyh Alâüddevle Simnânî, Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin *Fütûhât*'ının haşiyesinde, “Eşyanın aynı olduğu hâlde onu izhar eden zâtı tesbih ederim.” ifadesinin yanına şu cümleyi yazmıştır: “Ey dalaletе düşmüş (الضال) ve insanları da dalaletе sürükleyen (المضل) şeyh! ‘Eşyanın aynı olduğu hâlde onu izhar eden zâtı tesbih ederim.’ cümlesini yazarken kaleminden hayâ etmedin mi? Eğer haşiyelerde senin el yazını görmeseydim bunun senin yazdıkların olmadığına kanaat ederdim. Fakat bunun senin ifaden olduğunu fark edince ve özellikle de taraftarlarının Fütûhât-ı Şeytâniyye'ni ve *Fusûsü'l-hikem*'de kâfirlerin bile kendi taptıklarına söylemekten utandıkları şeylerle şerh ettiklerini işitince öne

³⁴⁴ Simnânî, *Kitâbu'l-Kudsiyyât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr. 165), 188a.

³⁴⁵ Simnânî'nin vücûd-i mutlak ile taayyün-i evvel ve sâni mertebelerini kastediyor oluşu için bkz. Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî: Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 93.

³⁴⁶ İbnu'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/508.

³⁴⁷ Mustafa Kara, *Ertuğrul, İsmâil Fennî, Vahdet-i Vücûd ve İbnu'l-Arabî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 203-204.

sürebileceğim hiç bir gerekçem kalmadı. İçinde yaşadığımız hayat, Resulullah'ın (s.a.s.) ümmetinin, senin, bu ümmetin havâssından olan muhakkik sufilerden olduğuna dair düşünceleri sebebiyle senin süslü ifadelerine (مزخرفات) aldanıp dalaletle dalmamaları için senin dalalet ehli bir kişi olduğunu söylememi lazım kılmaktadır. Beni senin bütün eserlerini okumaktan men eden ve senin hakkında senin taraftarlarına şöyle diyen İbn Teymî'ye methiyeler düzüyorum: 'Ey en sapık önderin tabileri! Bir kimsenin, bırakın şeyhinizin dışkısı şeyhinizin aynıdır ifadesini kullanmayı, şeyhinizin sakalının aynıdır dediğini işitseniz bile bunu kabul edip o kişiye tolerans göstermeniz mümkün müdür? Akli başında bir mü'min nasıl olabilir de Mûcid ve Hallâk olanın varlığın aynı olduğunu ifade eden bir kişiye inanabilir?' Allah Teâlâ bilgisiz ve nankör kişilerin sözlerinden münezzehtir. Senin dalaletini açığa çıkardığı için Allah'a hamd olsun." şeklinde ifade etmektedir.³⁴⁸

3.1.6. İmam-ı Rabbânî'nin İbnu'l-Arabî'ye Eleştirileri

Nakşibendiliğin Müceddidi kolunun piri olan İmam-ı Rabbânî (ö. 1624) İbnu'l-Arabî'yi nazariye bakımından tenkit etmiştir. Fakat ona karşı hürmetini de her daim belirtmiştir.³⁴⁹ İmam-ı Rabbânî'nin Alâüddevle Simnânî'den alıntılıyıp olgunlaştırdığı vahdet-i şuhûd ile vahdet-i vücûd arasındaki irtibatın aslında bir değişikliğin olup olmadığı şeklinde münakaşalar bulunmaktadır. İmam-ı Rabbânî, kendisinden sonraki birçok mutasavvıfın, İbnu'l-Arabî İmam-ı Rabbânî münakaşasına dâhil olduğu ve bu iki şahsiyetten birinin tarafında durmaktadır.³⁵⁰

İmam-ı Rabbânî, İbnu'l-Arabî'nin tevhid düşüncesini tenkit etmiştir. İbnu'l Arabî'yi ve eşdeğeri olan birçok kişiyi önemsemezken bizzat kendi şahsı için manevi bir derece iddia etmesi ise sert reaksiyonlara kapı aralamıştır. İşte bu reaksiyon belli bir vakitle yoğun bir reddiye'nin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.³⁵¹

³⁴⁸ Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, haz. Mustafa Koç (İstanbul: Türkiye YEKBY, 2014), 6/5447 vd. (Ayn maddesi).

³⁴⁹ Ebu'l-Hasan Ali en-Nedvî, *Müceddid-i Elfisânî İmam-ı Rabbânî*, çev. Y. Karaca (İstanbul: Kayıhan Yayın, 2005), 311-313.

³⁵⁰ Cavit Sunar, *Vahdet-i Şuhud, Vahdet-i Vücud Meselesi: İmam Rabbânî, İbnu'l-Arabî* (İstanbul: A.A.Vakfi Yayın, 2006), 19.

³⁵¹ Michel Chodkiewicz, "İbnu'l-Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılığı", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfiler*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, (Ankara: TTK Yay., 2005), 103.

İbnu'l-Arabî'nin şekillendirdiği “vahdet-i vücûd” kavramını tenkit etmekle beraber bu fikirle alakalı veli-nebi kıyası, keşf, ilham, rü'yet gibi başka bazı nükteleri de Ehl-i Sünnet itikadına ters olduğu düşüncesiyle tenkit etmiştir. Bu nüktelerin evvelinde ise irade konusu bulunmaktadır. Ayrıca İmam-ı Rabbânî, İbnu'l-Arabî'nin ad ve sıfatların zâtın aynısı olduğunu, Allah ile âlem arasında ayniyet ve bu nedenle teklik düşüncesinde bulunduğunu söylemektedir. Ayrıca vacip varlık ile muhtemel varlığın ittihadı, Allah'ın âlemi varlığıyla kapsadığı, cehennem erbabına yönelik azabın daimî olmadığı yönündeki düşüncelerini de yanlış kabul etmektedir. Bunlara örnek olarak İmam-ı Rabbânî, cehenneme yönelik ifadesinde dünyada rahmet, tüm inanan ve inanmayanları kuşatsa da ebedî hayatta sadece mü'minleri kuşatacağını ifade etmektedir. Üstelik onu, tasavvufi terim olarak sufinin İslâmî hükme ters düşünce ve fiilleri manasına gelen şathiye meselesinde de tenkit etmektedir. İmam-ı Rabbânî, pek çok mutasavvıf gibi İbnu'l-Arabî de bu ve benzeri birçok konuda hakikat ehlinin ana düşüncesine ters düştüğü³⁵² için yanlış olduğu kanaatine varmıştır. Bu hususta aklın kavrayamadığı, ulaşmadığı ve yanlış metotlarla ifade ettiği meselelerde birtakım şüphelerde bulunmuş ve bunları aktarırken elbette ki yanlışla düşmüştür.

İmam-ı Rabbânî'nin İbnu'l-Arabî ve vahdet-i vücûd görüşünü tenkit etmesinin arka planında, yaşadığı zamanda Hindistan'daki siyasi, dinî ve toplumsal eserin izlerine rastlanılmaktadır. Zira Sirhindî, vahdet-i vücûdun, dinleri bir araya getirme projesine mutabık bir alt zemin olabileceği kuşkusunu barındırmaktadır. Onun İbnu'l-Arabî ve vahdet-i vücûd tenkidi ise aslında iki yere atfedilmektedir. Bunların ilki, tecrübi boyutla ilgilidir. Ona göre İbnu'l-Arabî, tasavvufi bilginin nihaisi olan kulluk mertebesini elde edemeden tevhid mertebesinde kaldığından dolayı onun vahdet-i vücûd ile sona eren gözlemi noksan ve kusurludur. İbnu'l-Arabî'nin bundan daha da büyük hatası, ömür sürdüğü tasavvufi deneyiminin üzerine varlığın tekliği biçimindeki teorik ve ideolojik bir hareket tarzı kurmasına bağlanmaktadır.³⁵³ İkincisi ise rasyonel boyutla ilgilidir ki, bu ise vücûd ve âdem, zâtın ad ve niteliklerle bağlantısı, Allah ile kâinatın tekliği gibi oldukça fazla meselede vahdet-i vücûdun hatalı neticeleri olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Bu

³⁵² Ebû Hayyân, *Tefsiru'lBahru'l-Muhit*, 2. bsk. (Dâru'l-Fikr 1983), 3/449.

³⁵³ İsa Çelik - Birol Yıldırım, “Hanefî-Mâturîdî Ekolünden Gelen Şeyh Ahmed Sirhindî/İmâm-ı Rabbânî'nin Üç Alandaki Mücadelesi (Vahdet-i Vücûd-Dinlerin İttihâd-ı Râfîzîlik)”, IV. Uluslararası Şeyh Şabân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâturîdîlik (05-07 Mayıs 2017), c. 1, Kastamonu Üniversitesi Yay., Kastamonu 2017, 494.

sebepten Sirhindî'nin büyük miktarda tasavvufu, umumda hakikatin hususta ise Ehl-i Sünnet âlimlerinin esas unsurları ile ahenkli bir hâle getirmeye çalıştığı izlenilmektedir.³⁵⁴

3.1.7. Ali el-Kârî'nin İbnu'l-Arabî'ye Yönelttiği Eleştiriler

Ali el-Kârî'nin (ö. 1605) genel manada tasavvufun olmasa bile İbnu'l-Arabî metodundaki tasavvufi düşüncenin büyük muhaliflerinden biri olduğu bilinmektedir. O, gerek Firavun'un meselesi ve gerekse vahdet-i vücûd meselesine reddiye amacıyla bir eser kaleme almıştır. Kitabında *Fusûsü'l-hikem*'i göz önünde bulundurarak eleştiriler yöneltmiş ve neredeyse her fasla bir bölüm ayırarak 24 meselede eleştirilerini sıralamıştır. Tenkit edilen hususların çokluğuna karşın içerik ve seviye olarak İbn Teymiyye'yi geçtiğini ifade etmek mümkün görünmemektedir. İbnu'l-Arabî aleyhinde olan kişilerin İbn Teymiyye'nin yapıtlarından ziyade bunun gibi onlardan daha sade yapıtlarla konuya karşı çıkmaları hususu karşımıza çıkmaktadır.³⁵⁵ O, İbnu'l-Arabî'ye yönelttiği eleştirilerde insafli ve ılımlı davranmaktadır. Ali el-Kârî, itirazlarından birkaçını farklı şekillerde ele almaktadır. Bunlar, İbnu'l-Arabî'nin Âdem Fassî'nda "Göz bebeği insan için ne ise Âdem de Allah Teâlâ'ya nispetle odur." demektedir. Ali el-Kârî bu sözü mahzurlu bir ifade olarak görmektedir. Zira Allah Teâlâ Âdem'i var etmeden evvel de görmektedir. İbnu'l-Arabî'nin bu ifadesini Ali el-Kârî İslâmi bir düşünce olarak görmemektedir. Ve yine Âdem Fassî'nda İbnu'l-Arabî "Ezelî hadis, daimî ve ebedî doğuş..." şeklinde ifade etmektedir. Cihanın başlangıcının olmamasına inanmayı Ali el-Kârî küfür olarak görmektedir. Onun ifadesine göre İbnu'l-Arabî İslâm inancına mutabık olmayan söylemleri aktarmıştır. Ali el-Kârî, Firavun iman üzerine ölmüştür sözünü yanlış ve hatalı bulmaktadır. İbnu'l-Arabî Üzeyr Fassî'nda şöyle demektedir: "Peygamberlerin veliliği peygamberliğinden üstündür." Bu söyleminden ötürü Ali el-Kârî İbnu'l-Arabî'ye kâfirlik nispet edilemeyeceğini aktarmaktadır. Zira mutasavvıflar bu mesele hakkında farklı görüşler ileri sürmektedir. Asıl itibarıyla meselenin hakikati: "Resulün velayeti, risâletinden üstündür." İhtilafın odağında olan konu peygamberliği anındaki veliliği olmaktadır. Peygamberlikten evvelki velayeti peygamberlikten makam olarak üstün görmek doğru kabul edilmemektedir. Bu

³⁵⁴ Abdullah Kartal, "İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arka Planı", *Uludağ Ü. İlahiyat Fak. Dergisi* 14/2 (2005), 59-80.

³⁵⁵ Kara, "İbn Teymiyye'ye Göre İbnu'l-Arabî", 150.

tutum ise Ali el-Kârî'ye açık bir şekilde küfür olarak kabul nitelendirilmektedir. Ali el-Kârî İbnu'l-Arabî hakkında, "Ne münafık ne de evliyadır derim." demiştir.³⁵⁶

3.1.8. Şah Veliyyullah Dihlevî'nin Eleştirileri

Şah Veliyyullah Dihlevî'nin (ö. 1762) her dem, gerek hayatında ve gerekse eserlerinde gizemli bir üslup barındıran ve ifadesiyle tasavvufi ve felsefi fikirdeki sudûr nazariyesi ve vahdet-i vücûd hareketinden oldukça uzak olmadığı bilinmektedir. Aynı zamanda o vahdet-i vücûd ile vahdet-i şuhûd öğretisini bütünleştirme atılımında bulunmuş ilk zât olarak öne çıkmaktadır. Şah Veliyyullah, Sirhindî ve İbnu'l-Arabî'nin varlık düşünceleri arasında mevcut olduğu zannedilen tezatlıklar, hususen, bir terimler meselesi olup, konunun mahiyeti ile irtibatlandırılmaktadır.³⁵⁷ O, hakikatlerin mümkünatını, hakiki mevcudiyetler olmadığını, İbnu'l-Arabî'nin de ifade ettiği gibi mevcut olan şeylerin değişik biçimleri olarak vâcibu'l-vücûd olan hakikatte gün yüzüne çıkmıştır. Şah Veliyyullah Dihlevî ifadesinde, vahdet-i vücûdun zamanla yanlış değerlendirilmesinden dolayı, İbnu'l-Arabî'nin düşüncelerinin kusurlu izah ve hatalı yorumlamalarına dayandığına dikkat çekmektedir. Ona göre özünde sadece Sirhindî'nin kendi şahsı değil, İbnu'l-Arabî'nin taraftarları da bu denli bir hataya düşülmesinde sorumlu tutulmaktadır. Vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd görüşlerini tekrardan ele alan Şah Veliyyullah, bu meselede özellikle Sadreddin Konevî (ö. 1274) ve Abdurrahman Câmî'yi (ö. 898/1492) sorumlu tutmaktadır. O, *Mektûbât* adlı eserinde İbnu'l-Arabî'yi hatalı, eksik anlatmasından ötürü de kendi müjdecisi olarak gördüğü Sirhindî'yi ayıplamaktadır. Dihlevî, buna ek olarak İbnu'l-Arabî'yi izah etmek amacıyla İmam-ı Rabbânî'nin geliştirdiği metotların yerine onun teknik ıstılahlarını ele almayı tercih etmiştir. Şah Veliyyullah'a göre İmam-ı Rabbânî, şahsi görüşlerine tabi olarak fikirde hataya düşmüştür. Onun, İmam-ı Rabbânî'nin İbnu'l-Arabî'den farklılık arz ettiği konularda hemen İbnu'l-Arabî lehine taraf tutması anlam taşımaktadır.³⁵⁸

Dihlevî, İbnu'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd metodunu tasavvufi düşüncesinin meşhur olan Şeyh Ahmed Sirhindî'nin düşüncesinin vahdet-i şuhûd ögesiyle uzlaştırma gayretine bürünmüştür. İki düşünce arasındaki anlaşmazlığın lafzi olduğu, hakikatinde her iki

³⁵⁶ Haydar Yıldırım, *Ali el Karî'nin Kelami Görüşleri*, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 83-85.

³⁵⁷ Hüseyin Hilmi Işık, *Tam İlmi Hal Saâdet-i Ebediyye*, 130. baskı, (İstanbul: Hakikat Kitâbevi, 2014), 92-93.

³⁵⁸ Muhammed Kızılgeçit, "Şah Veliyyullah Dihlevî'nin (1703-1762) Bazı Tasavvufi Görüşlerine Felsefi Bir Bakış", *Tasavvuf Dergisi* 7/16 (2006), 191-210.

teorinin de aynı hedefi barındırdığı ortaya çıkarılmıştır. Dihlevî görüşünde vahdet-i vücûd gibi tecelliyât da önemli bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. O, bu metodu Allah'ın kendini ifşa etmesi sebebiyle ateşten çıkan parıltılar biçiminde açıklamaktadır. Onun ifadesine göre tecelliyât değişik anlamları barındırmaktadır. Kişi, Allah'ın şekli diye hayal ettiği suret üzerine yoğunlaştığında, kendi akidesine mutabık bir şekil ortaya çıkmaktadır. Bu şekil de Allah'ı görmüş olduğu bir araç hâline dönüştürmektedir. İnsanların veya meleklerin ulvi bir hususiyet elde etmek ve buna erişmek için bir çaba sarf ettikleri manevi yoğunlaşma, kişinin nefsini yok etmek cihetiyle kendini bu noktaya odaklaması hâlinde tecelli gerçekleşmektedir. Yüce Allah'ın peygamberleri görevlendirmesi kişilerin dünya ve ahirette güzel bir yaşam sergileyebilmesi için onlara vahiyleri tebliğ etmesi de bir tür tecelli olarak karşımıza çıkmaktadır. Allah, peygamberlik görevini sonlandırdıktan sonra âlem-i misal olarak tecelli etmektedir. Allah, kendini doğrudan izhar ederken bu tecelli aynada yansıyan bir eşyaya benzemektedir. Dihlevî, tecelli metodunu açık bir biçimde Allah'ın tezahür etmesi anlamında kullanmaktadır. Gerçekleşmesi olağan olmayan bu metodu, hareket noktası olarak, Kur'ân'da geçen “Allah'ın dağa tecelli etmesi”³⁵⁹ ayetine dayandırılmaktadır. Hâlbuki buradaki tecelli, Allah'ın zâtının değil, azamet ve kudretinin emr-i iradesinin dağa tecelli ettiği biçimde yorumlanmaktadır.³⁶⁰

3.1.9. Diğer Eleştiriler

Abdulkerim el-Cîlî (ö. 1248) ilim-malum münasebeti bağlamında eleştiriler atfetmektedir. Bu minvalde İbnu'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd nazariyesini tenkit edenlerden bir diğeri de sufi mizaç bir neşveye malik fakat tasavvufun felsefî şekline soğuk ve mesafeli davranan el-Kârî'de yer almaktadır. Ayrıca vahdet-i vücûd aleyhinde eleştirel bir tutum sergileyen Sühreverdîyye tarikatının Zeyniyye kolundan Zeynuddîn Hâfî'ye (ö. 1435) göre İbnu'l-Arabî'nin *Fütûhât*'ında ve *Füsûs*'unda sergilediği vahdet-i vücûd düşüncesi yerinde bir anlayış olmamıştır. Hâfî, ilaveten İbnu'l-Arabî'nin “veliliğin en son mütekâmil temsilcisi” (*hatm-i velâyet*) olduğu ile Firavun'un imanlı bir şekilde öldüğüne dair düşüncelerine de tepki göstermiştir. Ayrıca onun kendisini hatm-i velâyet tarzında tanıtmamasını da şathiye olarak görmüştür. Zeynuddîn Hâfî, veliliğin nihai mütekâmil yöneticisinin geleceği taahhüt edilen Muhammed el-Mehdî olduğunu ifade etmiştir. Yine

³⁵⁹ el-A'râf 143.

³⁶⁰ İsmail Bulut, *Şah Velîyullah Dihlevî'nin Kelamî Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 48-52.

onun belirtmesine göre imân-ı ye's durumundaki Firavun'un imanı geçerli kabul edilmemektedir.³⁶¹

Ehl-i Sünnet'e göre Firavun'un imanı ümitsizlik hâlinde yapılan iman olup bu şekilde yapılan iman fayda vermemektedir. Ehl-i Sünnet'in bu düşüncesini aktaran Kutbuddinzâde İznîkî (ö. 1480) ise, İbnu'l-Arabî'nin bazı fikirlerinin kritik manada görüş ayrılıklarına sebebiyet verdiğini ifade etmiştir. Fakat Firavun'un imanının geçerli olmadığına dair epeyce delilin bulunduğunu ifade eden İznîkî, Firavun'un imanının geçerli olmadığını net bir üslupla söylemektedir. Bunula beraber, İbnu'l-Arabî'nin mevzu bahis beyanının sebeplerinin olabileceğini, kendisinin de bunların farkında olup gördüğünü söylemiş, üstü kapalı bir şekilde herhangi bir eleştiride bulunmamıştır.³⁶²

Bu hususta Kur'ân-ı Kerîm bütünlüğüne ters düşen Firavun'un tâhir ve mutahhar olarak öldüğü iddiasında bulunanların başında İbnu'l-Arabî'nin olduğu bilinmekte ise de onun bu şekilde bir düşünceye sahip olup olmadığı da tartışılmaktadır. Aynı zamanda Abdulvehhâb eş-Şa'rânî'ye (v.973/1565) göre İbnu'l-Arabî bu meselede bir iftiraya maruz kalmıştır.³⁶³

Tekfir bahsi dinî gruplar ve kişiler nezdinde ele alındığında bu tip eleştirel tutumun sosyolojik ve psikolojik tavırdan geldiği eleştirilen kişilerin tekfirciliğinde açıkça anlaşılmaktadır. Muhyiddin İbnu'l-Arabî nezdinde genel eleştirel tutumun onun vahdet düşüncesi ekseninde oluşmasının nedeni dış etkenlerden etkilenmiş olduğu iddiası rağbet görmektedir. Menfî bir tutumun sonucunda olgu olarak karşımıza çıkan vahdet-i vücûdun ele alınması zikredilen sebebin yanı sıra konunun tam izah edilmesine bağlamayı mümkün kılmaktadır.

3.2. İbnu'l-Arabî'yi Savunanlar ve Fetvaları

İbnu'l-Arabî'nin ortaya koymuş olduğu görüşler, birçok ulema tarafından ihtilaf ve kargaşaya sebebiyet verdiği gibi yetkin bir âlim topluluğu tarafından da geçerli ve takdire

³⁶¹Reşat Öngören, “Ahmet Avni Konuk”, TDV (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/180-182.

³⁶²Mahmut Çınar, *Ye's ve Be's Halinde İmanın Hükmü: Firavun'un İmanı Örneği MÜİFD* 2/41 (2011), 136.

³⁶³Mustafa Akman, *Celâleddin ed-Devvânî ve Ahlâkî, Siyâsî, Felsefî, Tasavvufî ve Kelâmî Görüşleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 266-275.

şayan görülmüştür. Onunla alakalı ortaya konan eleştiri ve tekfir konuları, ileri sürdüğü düşüncelerin itikadi boyuttan bir sıkıntı teşkil edip etmediği hususuna dayanmaktadır.³⁶⁴

Bu meselede ortaya konan çalışmalar onun hakkında hususi fetvalar ortaya çıktığını beyan etmektedir. Mesela Osman Yahya, mesele ile ilgili yaptığı kapsamlı ve geniş araştırmasında İbnu'l-Arabî hakkında ortaya konan fetvaları kronolojik bir şekilde listelemiş ve şema şeklinde eserinde zikretmiştir. Bu bilgiye istinaden İbnu'l-Arabî hakkında Hicri 629 senesinden 1135 senesine kadar yüz seksen bir fetva verilmiştir.³⁶⁵ Bu fetvalardan hareketle İbnu'l-Arabî düşüncesini müdafaa etmek amacıyla kaleme alınan on iki meşhur zâtın fetvalarına yer verilecektir.

3.2.1. Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Hasan el-Beyzâvî

Beyzâvî veya Kadı Beyzâvî olarak tanınmaktadır. İranlı bir hukukçu, bilim insanı ve Şafii-Eş'ari müfessiri olduğu bilinmektedir. Tam ismi Abdullah b. Ömer b. Muhammed Nasiruddin Beyzâvî'dir. Şiraz civarındaki Beyda kasabasında dünyaya gelmiş ve orada yetişmiştir. İlerleyen dönemde Tebriz'e gitmiş ve oraya yerleşmiştir. 1286 yılında ise Tebriz'de vefat etmiştir. O, İbnu'l-Arabî'nin eserlerine baktığında eserleri hırçın okyanuslara benzetmektedir. Eser muhtevastaki cevherlerden ötürü ne başlangıcının ne de sonunun bilinebileceğini düşünmektedir. Aynı zamanda hiç kimsenin İbnu'l-Arabî'nin kitaplarına benzer kitapları almanın nasip olmadığına değinmektedir. Bununla beraber Allah Teâlâ onun eserlerinin kıymetini bilmeyi sadece hak edene bağlamıştır. İbnu'l-Arabî'nin yapıtlarındaki bir diğer husus, onları okuyup incelemeye devam eden kişiler anlaşılması oldukça zor konu ve meseleleri rahatlıkla çözebilmektedir.³⁶⁶

Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Hasan el-Beyzâvî tarafından İbnu'l-Arabî'yi savunma kastı ile yazılan bir fetva, Eş'arî kelamcısı ve Şafii fakihi ve tefsir yazarı olan Nâsirüddin Ebû Saîd Beyzâvî'ye (ö. 685/1286)³⁶⁷ atfedilmiştir. Fakat bu iki şahsın künyelerindeki

³⁶⁴ Ferid Kam, *Vahdet-i Vücûd* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), 80-98.

³⁶⁵ Osman Yahya, *el-Mukaddemât min Kitâbi Nassi'n-Nüsûs fî Şerhi Füsûsi'l-Hikem*" tasnif: Şeyh Seyyid Haydar Amulî (Beyrut: Müessesetu't-Târihi'l-Arabî, 2005).

³⁶⁶ Süleymaniye Kütüphanesi Nâfiz Paşa bölümündeki 685 numaralıda bulunan fetvanın, tefsir ve tavâlî sahibi Kadı Beyzâvî tarafından yazıldığı aktarılmaktadır. Bkz. Süleymaniye Kitap, Nâfiz Paşa, no: 685, vr. 2b-3a. Fetva ile ilgili ayrıca bakınız; Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, no: 271, vr. 33b-34a; Lâleli, no: 3720/9; Hacı Mahmud Efendi, no: 2522.

³⁶⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Beyzâvî", DİA, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992) 6/100-103.

değişiklik, mevzu bahis olan fetvanın, tefsir yazarı Beyzâvî'ye ait olma olasılığını zayıflatmaktadır.

Beyzâvî fetvasında İbnu'l-Arabî'nin ilmen ve hâlen bir tarikat şeyhi olduğunu ve zahiren ve bâtinen hakikat ehlinin imamı olduğunu kabul etmektedir. Çünkü İbnu'l-Arabî tasavvufa ve marifete ait hususları her yönüyle yaşayarak bunlara hayat vermiştir. Onun değeri ve yüceliği hakkında düşünen kimsenin işin içinden çıkamayacağını belirten Beyzâvî, onu rüzgârların etkileyemeyeceği kadar büyük bir buluta benzetmektedir. Bundan dolayı dualarının yedi kat gökyüzüne ulaştığını ve dualarının bereketi afakı doldurduğuna ayrıca değinmektedir. En nihayetinde Beyzâvî İbnu'l-Arabî hakkında bir şeyler söylemekte lakin onu vafsettiği şeylerden daha yüce kabul etmektedir. Buna ek olarak fetvasında birtakım dizeyi ele almaktadır:

“Ben şuna inanıyorum dediğimde elimde yapacak başka bir şey yok.

Bırak cahili, cehaleti bizim düşmanımız zannetsin.

Allah'a ve İbnu'l-Arabî'yi din adına delil kılana yemin ederim ki.

Benim söylediklerim onun menkıbelerinin sadece bir bölümünden ibarettir.

Söylediklerim yeterli değildir, sözlerim sadece benim eksikliğimi gösterir.”

Beyzâvî fetvasının devamında İbnu'l-Arabî'nin kitaplarının bir özelliğinden daha bahsetmektedir. Onları okuyan ve mütalaaya devam eden kimse çözülmesi zor olan hususları ve problemleri kolaylıkla çözebileceğini söyledikten sonra şu dizelerine yer vermektedir:

“Allah'a hamd, Resulü'ne salât olsun.

Şayet (fetvamda) bir noksanlık görürsen bu noksanlığı gider.

Çünkü noksanlıktan uzak olan sadece Cenâb-ı Hak'tır.”³⁶⁸³⁶⁹

³⁶⁸ Süleymaniye Kütüphanesi Nâfiz Paşa bölümünde 685 numaralı yazmada bulunan fetvanın, tefsir ve tavâli' sahibi Kadı Beyzâvî tarafından yazıldığı ifade edilmektedir. Bkz. Süleymaniye Kitap. Nâfiz Paşa, no: 685, vr. 2b-3a. F.

3.2.2. Mecdüddin el-Fîrûzâbâdî

Rebîulâhir veya Cemâziyelâhir 729'da İran'da Şiraz'a bağlı Kâzerûn kasabasında doğmuştur. Şîrâzî nisbesiyle de tanınmaktadır. Mecdüddin el-Fîrûzâbâdî'nin babasının dil ve edebiyat âlimi olduğu bilinmektedir. Yakın ailesi hakkında başka bilgi kayıtlarda bulunmamaktadır.³⁷⁰ Mecdüddin Fîrûzâbâdî (ö. 1415) tasavvufî meselelerde İbnu'l-Arabî'yi savunmuştur. Zikredilen fetvalardan biri de onun fetvasıdır. O, Muhyiddin İbnu'l-Arabî'yi, ilmi ve hayatı bakımından şeriat erbabının önderi, amel ve ilmi boyutundan sufi ehlinin terbiye edicisi, zevk ve kavrama cihetiyle onların pirlerinin piri olarak atfetmektedir. Ona atfedilen eserlerin incelenmesi, okunması veyahut okutulması ve kapsadıkları malumatların kullanılmasına gelince, şayet ehli tarafından incelenip okutulursa bu caiz olmaktadır. Bundan dolayı akidesi tam olan kişilerin İbnu'l-Arabî'nin kitaplarını okuyabileceğine fetva vermektedir. Ayrıca bu özellikleri taşıyan bir kişinin şeyhin kitaplarına bakması (dinî hususlardaki) sorunlara bir çözüm bulması konusunda yardımcı olmaktadır. Bunun zıddının olmadığını ifade eden Mecdüddin el-Fîrûzâbâdî bu düşüncesini, İbnu'l-Arabî'nin Kur'ân-ı Kerîm'i yetmiş ciltte tefsir etmiş olmasına, “*Ona tarafımızdan bir ilim öğretmiştik.*”³⁷¹ ayetine kadar gelmesine ve bu ayeti tefsir ederken vefat etmesine bağlamaktadır. Bütün bu hususları İbnu'l-Arabî hakkında en kuvvetli delil sayan Mecdüddin el-Fîrûzâbâdî, bu konuyu sadece inatçı olan kişilerin kabul etmeyeceğini söylemektedir.³⁷²

3.2.3. İbn Hacer el-Askalânî

İbn Hacer el-Askalânî 22 Şaban 773'te Mısır'da dünyaya gelmiştir. İsmi veyahut lakabı Hacer olan yedinci dedesine atfen İbn Hacer diye ün kazanmıştır. Ebü'l-Fazl künyesiyle ve ailesinin memleketi olan Filistin'deki Askalân kentine izafeten ise Askalânî olarak adlandırılmaktadır. Nesebinin dayandığı Kinâne'ye nispetle Kinânî olarak da anılmaktadır.³⁷³ Kahire'de 852/1449 tarihinde vefat etmiştir. O, İbnu'l-Arabî'yi kıyısı olmayan engin bir okyanusa benzetmektedir. Ayrıca o İbnu'l-Arabî'yi, “*Kim ben şeyhi tam*

³⁶⁹ Abdurrezzak Tek, İbnu'l-Arabî'yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvalar, *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnu'l-Arabî Özel Sayısı-2), [2009], sayı: 23, 283.

³⁷⁰ Hüseyin Kılıç, “Mecdüddin el-Fîrûzâbâdî”, DİA, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/142.

³⁷¹ el-Kehf, 18/110.

³⁷² Hulusi Kılıç, “Fîrûzâbâdî”, DİA, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/142.

³⁷³ Yaşar Kandemir, “İbn Hacer el-Askalânî”, DİA, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/514-515.

anlamıyla bildim ve anlatabilirim derse bilmelidir ki onun hakkında hiçbir malumatı yoktur.”³⁷⁴ şeklinde ifade etmiştir.

İbn Hacer, İbnu'l-Arabî'nin Firavun'un iman ehli olduğu düşüncesi ile alakalı fetva vermiştir. Fetvasında, “Allah'ım! Bizi iftira etmekten ve hataya düşmekten koru. Firavun'un kaderinde iman etmek vardı. Cenâb-ı Hak onun önce aklını elinden almış, iman etmeyi düşünmeksizin dalalet içinde yaşamasını sağlamış ancak kaderinde iman etmek olduğu için ölüm anında ona aklını geri vermiş, kendisine yönelerek tövbe ve iman etmesini nasip emiş ve imanlı iken canını almıştır. Nitekim Peygamberimizin 'Allah kaza ve kaderini gerçekleştirmek istediğinde akıl sahiplerinin aklını alır. Kaza ve kaderini gerçekleştirdikten sonra ise akıllarını onlara geri verir ve böylece ibret almalarını sağlamış olur.”³⁷⁵ demektedir. Fetvanın sonunda bir takım dizelere yer vermektedir:

“İbnu'l-Arabî sahili olmayan engin bir deniz gibidir. Öylesine büyük bir okyanustur ki dalgalarının sesi duyulmaz.

İbnu'l-Arabî'yi vasfedebilecek ne bir sıfat ne bir hâl ne de bir makam vardır.

Kim ben şeyhi anlattım derse bilsin ki onun hakkında hiçbir bilgisi yoktur.”³⁷⁶

3.2.4. Celâleddin es-Suyûtî

Celâleddin es-Suyûtî 1 Receb 849'da Kahire'de dünyaya gelmiştir. Dedeleri Orta Mısır'daki Asyût'ta yaşadığından dolayı Suyûtî, büyük dedelerinden bir tanesi ise Asyût'a yerleşmeden evvel Bağdat'ın Hudayriye Mahallesi'nde bulunduğundan ötürü Hudayrî lakabıyla anılmaktadır.³⁷⁷ Celâleddin es-Suyûtî (ö. 1505), sufileri müdafaa eden İbnu'l-Arabî'yi savunma kastıyla yazdığı *Tenbihü'l-ğabî fî tebri'eti İbnu'l-Arabî* isimli risalesinin dışında Şeyh hakkındaki fikirlerini verdiği bir fetva dile getirmiştir.

Fetvasında geçmişte ve zamanımızda İbnu'l-Arabî hakkında muhalefet eden insanları üç kısma ayırmaktadır. Bunlardan ilkinin, onun veli olduğunu düşünenlere ayırmaktadır. Bu velilere örnek olarak Malikilerin önderi olan Tâceddin b. Atâullah ve Afîfüddin

³⁷⁴ Süleymaniye Ktp. Lâleli, no: 1512, vr. 53a'dan naklen Tek.

³⁷⁵ İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, Beyrut: 1986), 5/366.

³⁷⁶ Süleymaniye Ktp. Nâfiz Paşa, no: 685, vr. 5a.

³⁷⁷ Halil Özkan, “Celaleddin es-Suyûtî”, DİA, (İstanbul, TDV Yayınları, 2010), 38/202-203.

el-Yâfi‘î’yi bu topluluğa dâhil etmektedir. İbnu’l-Arabî’nin velayetini kabul edenler onu oldukça methetmiştir. Ve onun ehl-i hakikat sahibi olduğunu ifade etmiştir. İkinci topluluk ise, İbnu’l-Arabî’nin hataya düştüğünü sananlardan dolayı fakih kabul etmemektedir. Üçüncü topluluk ise, İbnu’l-Arabî hakkında görüş beyan etmemeyi tercih edenlerden oluşmaktadır.³⁷⁸

Bir başka taraftan başlangıçta sufiler ve İbnu’l-Arabî hakkında olumlu düşünmeyip akabinde bu düşünceden vazgeçenlerin de bulunduğunu ifade eden Celâleddin es-Suyûtî, İzzeddin Abdüsselâm’ı bu kişilere dâhil etmektedir. Abdüsselâm evvelden İbnu’l-Arabî hakkında onun kıymet ve önemini yitiren sözler sarf ederken akabinde onun kutup olduğunu ifade etmiştir. Bir diğer taraftan ise Şeyhülislam Şerefuddîn’e İbnu’l-Arabî hakkında soru yöneltildiğinde görüş beyan etmemiş ve bunun daha isabetli bir davranış olduğunu bildirmiştir. Çünkü o, İbnu’l-Arabî hakkında olumlu veya olumsuz bir şey ifade etmeyip susmayı tercih etmeyi takva sahibi kişilere mutabık bir davranış kabul etmektedir.³⁷⁹

3.2.5. Abdülvehhâb el-Urzî

Halep’in Şafii müftüsü olan Abdülvehhâb el-Urzî (ö. 1560) İbnu’l-Arabî hakkında verdiği fetvayla onu savunmaktadır. Fetvasında, İbnu’l-Arabî’yi küfürle itham eden ve onun hakkında sû-i zanda bulunan vaiz için ona iftirada bulunduğunu söylemektedir. Ona göre vaiz, Şeyh hakkındaki olumsuz sözleri nedeniyle âlimleri alaya aldığını söylemektedir. Bundan dolayı söyledikleri birçok yönden kendisinin küfre düşmesine sebep olmuştur. Allah Teâlâ bu hususta, “*De ki Allah’la, onun ayetleriyle ve peygamberiyle mi eğleniyorsunuz?*”³⁸⁰ diye buyurmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) “*Her kim benim velime düşmanlık ederse ona savaş açarım.*”³⁸¹ diye buyurarak salihler ve velilerle alay edilmesinden, “*Sultana ihanet edene Allah ihanet eder.*”³⁸² diye buyurarak idareciler ve kadılarla alay edilmesinden bahsetmektedir.

Abdülvehhâb el-Urzî, İbnu’l-Arabî’nin veliliğine âlimlerden, salihlerden ve velilerden birçok kimsenin şهادet ettiğini söylemektedir. O, Kadı Zekeriyya ve İbn

³⁷⁸ Tek, “Arabî’yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvalar”, 286.

³⁷⁹ Süleymaniye Ktp, Lâleli, no: 1512, vr. 53a’dan naklen Tek.

³⁸⁰ et-Tevbe 9/65.

³⁸¹ Buhârî, “Rekâik”, 38.

³⁸² Kaynağı bulunamadı.

Abdüsselâm'ı bu gruba dâhil etmektedir. Bu zât vefat edeceği zaman geride bıraktıklarının en zâhid olana verilmesini vasiyet etmiş ve bununla İbnu'l-Arabî'yi kastetmiştir. Buna ek olarak es-Suyûtî, “Şeyhimiz Hüseyin b. el-Besyûnî (veya es-Suyûfî), el-Yâfi'î ve önde gelen birçok âlim ve veli, İbnu'l-Arabî'nin velayetine şahitlik etmiştir ve onun hakkında sayılamayacak kadar çok menkıbe anlatmıştır.” diye ifade etmektedir.³⁸³

O, fetvasında, İbnu'l-Arabî'yi tekfir etmeyi küfür, ona sövmeyi fasıklık, ona buğz etmeyi Hak'tan uzaklaşmak ve onu küçümsemeyi dinden dönmek olarak ifade etmektedir. Fetvanın devamında, dinden dönenin ve bu hususta ısrar edenin durumu belli edip boynunun vurulacağından ve cesedinin köpeklerin önüne atılacağından bahsetmektedir. Bununla birlikte eğer şeyhe küfür isnat eden kimse yaptığına pişman olur ve tevbe ederse durumu kadıya bırakmaktadır. O, kadının, gerekli gördüğü cezayı vererek yaptığından dolayı halk arasında onu teşhir edebileceği, hapsedebileceği, dövebileceği ve bulunduğu şehirden kovabileceği yönünde fetva vermiştir.³⁸⁴

3.2.6. Ebû Yahya Zekeriyya el-Ensârî

Ebû Yahya Zekeriyya el-Ensârî, çağdaş Mısırlı tarihçi olan İbn İyâs (ö. 1524) ile kendisine niyabeten kadılık görevinde bulunan talebesi İbnü'l-Hımsî'nin (ö. 1412) aktardığına göre 1421 senesinde Mısır'ın doğusunda bulunan Süneyke kentinde dünyaya gelmiştir. Şafii fakihi Ebû Zekeriya el-Ensârî'nin (ö. 1520), *Şerhu Ravzi't-Tâlib* adlı kitabının ridde kısmında İbnu'l-Arabî hakkında fetvası bulunmaktadır. Fetvasında İbnu'l-Arabî'nin ve onun taraftarlarının Müslüman ve Ehl-i Hak kişilerden meydana geldiğini belirtmektedir. Ebû Yahya Zekeriyya el-Ensârî, söylemleri diğer mutasavvıfların sarf ettiği cümlelere mutabık olduğundan dolayı bu söz ve ıstılahlarla amaçlamış oldukları şeyi geçerli kabul etmektedir. Ayrıca İbnu'l-Arabî'nin Allah dostu olduğu şeklinde Şeyh Tâceddin b. Atâullah ve Şeyh Abdullah el-Yâfi'î gibi pek çok âlim ve bilginin aynı fikirde olduğunu söylemektedir.³⁸⁵ İbnu'l-Arabî'nin eserlerinde ifade ettiği gibi “Tevhid denizine dalan kimsenin zâtı Hakk'ın zâtında, nitelikleri de O'nun niteliklerinde kaybolur. Böylece kişi mâsivâdan tam anlamıyla uzaklaşır.” şeklindeki söylemleri hulûl ve ittihad olarak tefekkür edilmektedir. Ayrıca bu hususun sonucunu beyanatın tam manasıyla kavranamamasına bağlamaktadır. Ebû Yahya Zekeriyya el-Ensârî, zikredilen düşüncüyü tefekkür edildiği gibi bir şey olarak görmemektedir. Fetvasının devamında Ebû Yahya

³⁸³ Tek, “Arabî'yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvalar”, 287.

³⁸⁴ Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, no: 1318, vr. 208 a-b.

³⁸⁵ Tek, “Arabî'yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvalar”, 287-288

Zekeriyya el-Ensârî, “Allah’a and olsun ki, Şeyh bildiğini aktarmış, şahit olduğu şeyi de aktarmıştır. Yani o şeylerin asıl hakikatine şahit olmuştur. Lakin aklın bunu düşünüp kavraması mümkün bir şey değildir. Netice hasebi ile denilebilir ki Şeyh mevzu bahis olduğunda ifadelerinin ve ifadeleriyle neyi amaç ettilerse onun hakiki ve geçerli olduğunu kabul etmek doğru bir yaklaşımdır.”³⁸⁶ sözlerine yer vermiştir.

3.2.7. Burhâneddin el-İmâdî

Şafii fakihi olan Burhâneddin el-İmâdî (ö. 1722), İbnu'l-Arabî hakkında ele aldığı fetvasında, “Şayet bir kimsenin İbnu'l-Arabî ve takipçilerini küfürle itham ettiği tespit edilirse bu kişi, onun söylediklerini kabul eden, onu dinleyen ve ona katılan idareciler tarafından cezalandırılmalıdır. Zira bu kimseler onun söylediklerine karşı çıkmayarak suçuna ortak olmuşlar demektir. Ayrıca şeyhi küfürle itham edenin tövbe etmesi de şarttır.” sözlerine yer vermiştir.

Burhâneddin el-İmâdî diğer taraftan veliliği ve iyi şahsiyetlerden olduğu tevâtüren sabit olan birisini tekfir etme meselesine yer vermektedir. Burhâneddin el-İmâdî, Şeyh Abdülkâdir el-Ebbâr'ın da belirtmiş olduğu üzere bu zât beş vakit namazını Emevî Camii'nde kılan, İslâm topraklarının her yerinden âlimlerin kendisinden ilim öğrendiği ve vermiş olduğu hükümlere bağlı kaldığı bir kimse olarak nitelendirmektedir. O, bunu yapan kimse küfre düştüğü gibi onu dinleyen, dediklerini kabul eden veyahut söylediklerini gizleyen kimseyi de küfre düşmüş saymaktadır. Fetvasının devamında bu kişinin yeniden İslâm'a girmelerini gerekli görmektedir (*tecdîdü'l-İslâm*). Aksi hâlde küfürleri hasebiyle öldürüleceğini, cesetlerinin köpeklerin önüne atılacağını ve mallarının beytülmale devredileceğini haber vermektedir. O, bu kişilerin Şeyh hakkında söylediklerini te'vil etmeye çalışsalar da kabul edilmeyeceğini ayrıca belirtmiştir.³⁸⁷

İbnu'l-Arabî'nin ifadeleri Ömer b. el-Fârız ve Gazzâlî gibi geçmiş selef âlimlere dayanmaktadır. Var olan bir düşüncede Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde zahirine inanmakla beraber selef âlimlerinin yaptığı gibi te'vil edilmesi ve anlamının Allah'a havale edilmesi gereken birçok husus varsa aynı cihette şeyhin sözlerinin de te'vile ihtiyacı bulunmaktadır.

³⁸⁶ Zekeriyya el-Ensârî, *Esna'l-metâlib şerhu ravzi't-tâlib*, tahk. M. Muhammed Tamir, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 8/294-295.

³⁸⁷ Tek, “Arabî'yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvalar”, 288-289.

Burhâneddin el-‘Îmâdî fetvasının devamında Kadı Zekeriyya’nın söylediği gibi onun ifadelerinin diğer sufilerin ıstılahlarından bir farkı bulunmadığını söylemektedir. O, “*Diğer taraftan unutulmamalıdır ki, sufilerin sözlerinin yalnız zahirlerine bakmak kişiyi hataya düşürebilir; bunların terim anlamları göz önünde bulundurulmalı ve buna göre te’vil edilmelidir.*” sözlerine yer vermiştir.³⁸⁸

Burhâneddin el-‘Îmâdî, Ebû Yahya Zekeriyya el-Ensârî’nin fetvasına benzer bir fetva vermiştir. Fetvasında İbnu’l-Arabî’nin, “Tevhid denizine dalan kişinin zâtı Hakk’ın zâtında, nitelikleri de O’nun niteliklerinde kaybolur. Böylece kişi mâsivâdan tam anlamıyla uzaklaşır.” biçimindeki ifadelerinin hulûl ve ittihad olarak yorumlanmasını ibare ve ifadenin yetersiz olmasına bağlamaktadır. Burhâneddin el-‘Îmâdî, Sa‘deddin et-Teftâzânî ve diğer âlimlerin ifade ettiği gibi bunların hulûl ve ittihadla hiçbir alakası olmadığını delil olarak getirmektedir.³⁸⁹

3.2.8. Hüseyin b. en-Natîbî

Hüseyin b. en-Natîbî (ö. 918) Kirman’ın Bam bölgesinde dünyaya gelmiştir. Kendi memleketinde büyüyen Neccâr’ın, Abbas b. Muhammed el-Hâşimî’nin işlemeli resmî kıyafetler üretilen bir fabrikada dokumacı olarak çalıştığı rivayet edilmektedir. Eğitimi hakkında net bilgi bulunmamaktadır.³⁹⁰ Hüseyin b. en-Natîbî, fetvasında İbnu’l-Arabî düşüncelerine yer vermektedir. O fetvasında, İbnu’l-Arabî’ye küfür isnat eden kimsenin muhakkak küfre düşeceğini, bu kimsenin sarf ettiği söze inanmanın Allah’ın ve Resulü’nün gazabına sebep olacağını söylemektedir. Ona göre böylesi büyük bir yalanda ona ortak olmuş, ahyâr ve ebrâra dil uzatmışlar demektir. Dolayısıyla şeyhi tekfir eden hakikatinde nefsin helak etmiş, şahsını ve yandaşlarını kaza oklarının hedefi hâline getirmiştir. Bu hâl onların rahmetten uzak olup ilahî huzurdan ve yaşadıkları yerden kovulmalarına sebep olur ki bu da onları şeytanın dostu yapar, avam ve havâssın arasında kötülenmelerine sebep olur. Hüseyin b. en-Natîbî’ye göre bütün bunlar özellikle de velilere dil uzatmaya ve temiz kişileri küfürle itham etmeye yeltendilerse başlarına gelmektedir. Çünkü o, velileri, Hakk’ın gelinleri, Rahmani tecellilerin mazharı, samadânî fütuhatin membaı, ilahî sevginin tecelligâhı ve iman hakikatlerinin kendilerinde toplandığı kişiler olarak nitelendirmektedir. Hüseyin b. en-Natîbî’ye göre bu vasıflara sahip kişilerin en

³⁸⁸ Tek, "Arabî’yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvalar", 291-292

³⁸⁹ Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, no: 1318, vr. 205b-207b.

³⁹⁰ Mustafa Öz, "Hüseyin b. en-Natîbî", DİA, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 481.482

büyüğü ve en mükemmeli Şeyh Muhyiddin b. Arabî'dir. Çünkü o, İbnu'l-Arabî'nin sayısız kerametlerinin olduğunu ve velayetinin ulaşamayacak kadar yüce olduğunu ifade etmektedir.³⁹¹

Eserinde yer alan fetvanın devamında İbnu'l-Arabî'ye küfür isnâd eden kişinin küfre düşeceğini, dünyada ridde halkından kabul edileceğini ve ahirette de azaba duçar olacağını belirtmektedir. Hüseyin b. en-Natîbî, Şeyh hakkında, aklını yitirmiş, hikmetten nasibini almamış, dalalete ve şeytanın tuzağına düşmüş kişilerin olumsuz sözler sarf edebileceğine inanmaktadır. Fetvasında, “*Avamın bile tekfirle itham edilmesi muhalken nasıl olur da böylesi ulvi bir kimseye küfür isnâd edilebilir! Şeyhi küfürle itham eden ve hakkında ileri geri konuşan bu aptal insanlar ne kadar kötü duruma düşmüşlerdir. İşledikleri günahlar azmış gibi bir de kıymetli şahsiyetlerin şerefiyle oynuyorlar. Ah onları bu duruma düşüren şeyi bir bilsem! Bence kendilerini ön plana çıkarmak ve zamanımızdaki mutasavvıflara dil uzatabilmek için böyle yapmakta ve şeyhi tekfir etmeyi bu hususta bir fırsat olarak kullanmaktadırlar. Şeyhin maneviyatı ile Allah onları zelil kılsın ve perişan etsin. Bütün bunlardan sonra ifade edilebilir ki Şeyh hakkında bu biçimde konuşanlara şeriata göre muamele edilmeli, örfe göre ne gerekiyorsa öyle davranılmalıdır.*”³⁹² sözlerine yer vermektedir.

3.2.9. Bediüzzaman Said Nursi

Bediüzzaman Said Nursi (ö. 1960), İslâm âlimi, müfessir ve yazardır. *Risale-i Nur*'un pek çok bölümünde İbnu'l-Arabî, ya isim olarak zikredilmiş veya onun düşünceleri bağlamında durulmuştur. Onun bahsindeki kısımlarda genel manada övgü ifadelerine yer verilmiştir. Said Nursi, *Lem'alar* adlı kitabında, İbnu'l-Arabî için “ulûm-ı Hakikatın bir mucizesi” ifadesini kullanmaktadır. Mustafa Sabri (ö. 1954) ve Musa Bekuf (ö. 1949), fikirlerinin ölçümlendirilmesini isteyen bir öğrencisine şöyle karşılık verir: “*Birisi ifrat etmiş, diğeri tefrit ediyor. Mustafa Sabri, gerçi savunmasında Musa Bekuf'a isnaden haklıdır; ancak Muhyiddin gibi ulûm-ı İslâmiyye'nin bir mucizesi olan zâtı tezyifte haksızdır.*”³⁹³ ifadelerine yer vermiştir.

Bu hususta Dokuzuncu Lem'a'da yine bir öğrencisinin sualine karşılık vermiştir. O suale cevap olarak, “*Senin ikinci sualinin hülasası; Muhyiddin-i Arabî demiş: 'Ruhun*

³⁹¹ Tek, “Arabî'yi Mûdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvalar”, 291-294.

³⁹² Tek, “Arabî'yi Mûdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvalar”, 292.

³⁹³ Bediüzzaman Said Nursi, *Kaynaklı İndeksli Risale-i Nur Külliyyatı*, 1/740.

mahlukiyeti, inkişafından ibarettir. ' sözlerine yer vermiştir. O sual ile benim gibi zayıf bir biçareyi, İbnu'l-Arabî gibi müthiş bir harika-ı hakikat, bir dâhiye-i ilm-i esrara karşı mübareze mecbur ediyorsun. Fakat madem, nüsus-ı Kur'ân-ı Kerîm'e istinaden bahse girişeceğim; ben sinek olsam o kartaldan daha yüksek uçabilirim.”³⁹⁴ Bediüzzaman, meseleye ilişkin yorumunu eserinde devam ettirmektedir: “Ruh, mahiyeti cihetiyle emri bir kanundur (emr-i Rabbi). Haricî vücut giydirilmiş bir namus-ı zihayat'tır. Hazret-i Muhyiddin, sadece mahiyeti hususunda düşünmüştür. Vahdet-i vücûd meşrebince, şeylerin mevcudiyeti hayal görmektedir. O zât, harika keşif ve müşahedeleriyle, mühim bir meşrep sahibi ve müstakil bir mesleği seçtiğinden, ayetleri, meşrebine ve meşhudatına uygulamaktadır. O kudsi zâtın kendisine özgü bir makamı var, makbuldür. Fakat kimi keşiflerinde sınırları taşmış, muhakkiklerin çoğuna aykırı düşmüş ve düşünmüştür. Meseleye bu sır açısından bakmak gerekir. O zât, yüksek ve harika bir kutup, bir ferdi-i devrandır. Zamanın manevi bakımdan çekim kutbu ve çağının efradı arasındadır. Şeyh-i Ekber, böylesine harikulade niteliklere sahip olmasına rağmen, birçok âlim ve tahkik ehli, eserlerine eleştirel bakmış, hatta öğrencilerinin, müritlerinin okumasını yasaklamışlardır.”³⁹⁵

İbnu'l-Arabî'ye *Risale-i Nur*'un pek çok kısmında atıf yapılmaktadır. Bu atıflardan biri de Otuz Üçüncü Söz'de geçmektedir. Burada Said Nursi, tevhidin bir delili olarak Hz. Muhammed'in (s.a.s.), risalet ve velayet cihetleriyle, kendisinden evvelki peygamberlerin tevatürle icmalarını ele almaktadır. Ve sonraki Allah dostu ve muhakkiklerin tevatürlerini barındıran bir güçle, tüm zamanında var gücüyle Allah'ın varlığını ve birliğini ilan ettiğini belirtmektedir. İslâm dünyası gibi, ferah, ışıldayan ve nurani bir pencereyi hakikate açmış olduğunu ifade etmektedir. O bu hakikati, “*İmam-ı Gazzâlî, İmam-ı Rabbânî, Muhyiddin-i Arabî ve Abdülkadir-i Geylânî gibi milyonlar muhakkikin-i asfîyâ ve sıddıkîn, o pencereden bakıyorlar ve gösteriyorlar.*” şeklinde ifade etmiştir.³⁹⁶

Said Nursi sufilerin tefekkürlerinde temel aldıkları yorumlardan biri olan “*Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi sevdim.*”³⁹⁷ sözünden ayrıca bahsetmektedir. “*İnsan, sıfat-ı kemal-i ilahiyeye hem mazhar olur, hem müzahir olur. Nitekim Muhyiddin-i Arabî, bu*

³⁹⁴ Nursi, *Risale-i Nur Külliyyatı*, 1/597.

³⁹⁵ Nursi, *Risale-i Nur Külliyyatı*, 1/598.

³⁹⁶ Nursi, *Risale-i Nur Külliyyatı*, 1/317.

³⁹⁷ Suyûtî, *ed-Dürretü'l-müntesire*, 125; Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-merfûa*, 273. Bkz. Tek, *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnu'l-Arabî Özel Sayısı-2), [2009], sayı: 23, 542-581.

sözün beyanında, “Mahlûkatı yarattım ki, Bana bir ayna olsun ve o aynada cemalimi göreyim.”³⁹⁸ şeklinde yorumlamıştır.

Mutasavvıfların tevhide yönelik yaptıkları vurgunun bir örneğine *Risale-i Nur*’da karşılaşılmaktadır. Said Nursi vahdet-i vücûd fikrini, “tarikâtın oldukça gerekli bir meşrebi” şeklinde değerlendirirken, bu meşrebi detaylı bir şekilde ele almaktadır. Beyanında, “Vâcibu’l-vücûdun vücuduna hasr-ı nazar edip, sair mevcudatı o vücudu vacibe atfen o kadar zayıf ve gölge görür ki, vücut adına layık olmadığına hükmedip, hayal perdesine sarıp ve Cenâb-ı Hak’tan başka her şeyi terk mertebesinde onları hiçe saymak, hatta madum tasavvur etmek, yalnız cilve-i esmâ-i ilâhiyeye hayalî bir ayine (ayna) vaziyeti vermiştir.”³⁹⁹

Said Nursi, zikredilen vahdet-i vücûda ek olarak, “her şeyde Allah’a daimî içinde olan bir tasavvuf tariki, tarikâtın en önemli meşrebi, bir meşrep, bir hâl ve nakıs bir makam” olarak görmektedir. Sadece bu mizaç, eğlenceli ve neşeli olduğundan ötürü vahdet-i vücûd ehli seyr u sülûkta o makama girdikleri vakit, birçoğunun çıkmak istemediğini ve orada kalmak istediğini söylemektedir.⁴⁰⁰

Said Nursi, vahdet-i vücûd savunmasından sonra vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûda ilişkin tenkitlerini, On Sekizinci Mektup’ta genel ve kapsayıcı bir biçimde ele almaktadır. Bu risalenin dışında o, *Risale-i Nur*’un farklı kısımlarında, varlığın birliği fikrine yönelik birçok tenkitsel izahatlarda bulunmaktadır. Buradaki tenkitlerin tersine, vahdet-i vücûdla alakalı bir kısım yorumlarında Said Nursi’nin, bu düşüncede olanların tevhid düşüncesinde ileri gittiklerini ifade etmektedir. Onun beyanına göre, varlığın birliği fikrine mensup arifler, varlığı mecbur ve mutlak olan Allah’ın dışında varlıklara vücut/varlık niteliğini yaraşır görmemiştir. Ariflere göre vücut unvanı, yalnızca Allah’ın sonsuz varlığı için istimal edilmesi gereken bir sıfat olarak adlandırmaktadır. O’ndan gayrı mevcut olanların varlığı vehmî ve göreceli kabul etmektedir. Buna göre varlık, hayal olarak vasıflandırılmaktadır. Ayrıca görünen her şey bu hakikati birer yansıma olarak

³⁹⁸ Fütûhât, 2/399

³⁹⁹ Hüseyin Kurt, Bediüzzaman Said Nursi’nin Muhyiddin İbnu’l-Arabî ve Vahdet-i Vücud Hakkında Düşünceleri, *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2), [2009], sayı: 23, 550-575.

⁴⁰⁰ Bediüzzaman, *Mektûbât*, 83. Bkz. Tek, *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2), [2009], sayı: 23, 543-581.

görmektedir. Bu fikir, Allah'ın mutlak mevcudiyetinde gaybubet etmiş olmanın ortaya çıkarmış bir durumun ifadesi saymaktadır.⁴⁰¹

Said Nursi'ye göre, vahdet-i vücûd, seyru sülûkta bir makam iken ancak burada bir makama çıkanlar sonrasını kestiremedikleri zaman bu hâli manevi gezintinin son makamı zannetmekte ve o makamda daimî kalmak istemektedir. Ona göre, veraset-i nübüvve mazhar takva sahiplerinin mesleği ve velayet-i kübrâda var olan yüksek halifelerin, sahabenin ve müctehid önderlerin takip ettikleri yol olarak adlandırmaktadır. Bu meslekten daha salim ve mertebe olarak daha yüksek olduğuna değinmektedir. Bu değerlendirmenin akabinde Said Nursi, “*Şu meşrep sahibi, eğer maddiyattan ve vasıtalarından tecerrüd etmiş ve esbap perdesini yırtmış bir ruh ise, istiğrakkârane bir şuhûda mazhar ise, ilmî değil, hâli bir vahdet-i vücûd onun için bir kemal, bir makam sağlayabilir.*” ifadesine yer vermiştir.⁴⁰²

İnsan, Allah'ın adlarının görünen yeri, yani mahzarıdır düşüncesine binaen dış dünyada var olan varlıkların, hakikiliği, hayaliliği ve gölgeliği geçmişten günümüze tartışılmalıdır. Vahdet-i vücûd erbabı, “Lâ mevcûde illâ hû” ifadesiyle eşyayı, hayal mertebesine indirmektedir. Bu hususta Said Nursi, “*Cenâb-ı Hakk'ın Vacibü'l-Vücut, Mevcût, Vahit ve Ehat isimlerinin hakiki cilveleri ve daireleri vardır. Belki ayineleri, daireleri hakiki olmasa, hayalî ve ademî dahi olsa, onlara zarar etmez. Belki Vücut-ı hakikin ayinelerinde vücud rengi olmazsa, daha ziyade sâfî ve parlak olur. Fakat bu meşrepte Rahmân, Rezzâk, Kâhhâr, Cebbâr ve Hallâk gibi isimlerin ise, tecellileri olmuyor, itibârî oluyor. Hâlbuki o isimler hakikattirler, gölge olamazlar, aslıdırler, tebei (ikinci dereceden olan şeyler) olamazlar.*”⁴⁰³ şeklinde görüş beyan etmektedir.

Bu beyanatlardan sonra Said Nursi, vahdet-i vücûd konusunun günümüz insanlarına anlatılmasının bazı tehlikelerine de vurgu yapmaktadır. Böyle ilmî meselelerin, erbabı olmayan ellerde tehlikeye yol açacağına, birtakım benzetmelerin gerçek ve hakikat olarak düşünülmesinin yol açacağı tehlikeye dikkat çekmektedir.

⁴⁰¹ *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10, [2009], sayı: 23.

⁴⁰² *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], sayı: 23, 550-580.

⁴⁰³ Bediüzzaman, *Mektûbât*, s. 84. Bkz. Tek, “Arabî'yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvalar”, 542-581.

3.2.10. Abdülvehhab Şa'rânî

Şa'rânî (ö. 1565) Kahire'nin Kalyûbiye'nin Kalkaşende bölgesinde dünyaya gelmiştir. Soy, Hz. Ali'nin Havle bint Ca'fer el-Hanefiyye adındaki eşinden dünyaya gelen Muhammed b. Hanefiyye'ye (ö. 700) ulaşmaktadır. Şa'rânî veyahut Şa'râvî'nin künyesi, daha kırk günlük iken babasının köyü olan Menûfiye'ye bağlı Ebûşa'râ'dan geldiği bilinmektedir.⁴⁰⁴ İmam Şa'rânî, *el-Kıbrîtü'l-ahmer* adlı kitabında, şeyhi eleştirenlerin zahiri ilimlerin bilginleri olduğunu, bunların da mutasavvıfların irfani boyutundan istifade etmediklerini söylemektedir. İfadesinin devamında *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin irfan ve tasavvuf meselesinde en kapsayıcı, en mükemmel ve hakikatin amaç ve ilkelerini en kapsayıcı bir biçimde inceleyen bir eser olduğunu ifade etmektedir. Şa'rânî'ye göre İbnu'l-Arabî'nin kaleme aldığı bu eserin ve savunduğu düşüncelerinin hiçbirinde Kur'ân-ı Kerîm ve sünnete ters bir şey bulunmamaktadır. Toplumlarda konuştuğu ve eserlerinde ifade ettiği her hususun Kur'ân-ı Kerîm'in hazinelerinden alındığını, bunların fikir ve düşünce ürünü olmadığını, bundan ziyade keşif ve ilham esaslı bir eser olduğunu söylemektedir. Başka bir deyişle nefes-i rûhânî, imla-i ilâhî, ilka-i İmam-ı Rabbânî, feyz-i ilâhî olduğunu ve bütünün Peygamber'in (s.a.s.) mirasçısı ve tabii niteliğiyle aktarıldığını beyan etmiştir. Bundan ötürü İbnu'l-Arabî'nin söylemlerinde İslâm düşüncesine, Kur'ân-ı Kerîm ve sünnete ters bir şey olmadığını ifade etmektedir. İmam Şa'rânî'nin İbnu'l-Arabî'nin kitap ve düşünceleri üzerinde bir de ikazı bulunmaktadır. Buna göre o, vaktinde İbnu'l-Arabî'ye atfedilen ve tekfir edilmesine sebep olan birtakım düşüncelerin, onun kitaplarının düzeltilme esnasında bozulma ve bazı eklemeler olduğunu ileri sürmektedir. Mesela Şeyh Muhyiddin'in "cehennem ehlinin oraya girerken lezzet çeceklerini" beyan eden kişiler hakkı söylememiştir, bu husus Şeyh Muhyiddin'i karalamaya yönelik bir mesele olarak gün yüzüne çıkmıştır. Şa'rânî İbnu'l-Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiyye* adlı eserinin hepsini okuyup incelediğini ve eseri başından sonuna kadar kâfirlerin azap görecekları görüşüyle tıka basa dolu gördüğünü söylemektedir. Şa'rânî, de İbnu'l-Arabî gibi Allah dostlarının keşifle ulaştıkları bilgilerin zahir ulema tarafından olağan metotlar cihetinden değerlendirilmemesini tavsiye etmektedir.⁴⁰⁵

⁴⁰⁴ Hayri Kaplan, "Abdülvehhab Şa'rânî", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/347-348.

⁴⁰⁵ Abdülvehhab Şa'rânî, *el-Kıbrîtü'l-ahmer*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 221. Bkz. Tek, "Arabî'yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvalar", 543-581.

3.2.11. Molla Halil es-Siirdî

Tam ismi Halil bin Hüseyin es-Siirdî el-Ömerî olan Molla Halil (ö. 1843) Bitlis'e bağlı Hizan ilçesinin Kulpik köyünde dünyaya gelmiştir. Siirt'e taşındıktan sonra ise Molla Halil Siirdî olarak anılmıştır.⁴⁰⁶ Molla Halil'in tasavvuf görüşü ile alakalı hangi meseleleri incelediği kontrol edildiğinde onun *Mensûre fî akîdeti'sh-Şeyh Muhyiddîn İbn Arabî* isimli risalesinde İbnu'l-Arabî'nin Allah, âlem ve varlık konularına dair fikirlerini özetlediği görülmektedir. O bu eserinde büyük oranda daha evvel *el-Yevâkît ve'l-cevâhir fî beyânî akâid'il-ekâbir* adlı kitabında İbnu'l-Arabî'nin fikir ve düşüncelerini özetleyen 16. yüzyıl mutasavvıflarından Abdülvehhab b. Ahmed b. Ali eş-Şa'ranî'nin metnini kendi risalesine eklemiştir.⁴⁰⁷ *Nebzetu'l-mevâhibi'l-ledunniyye fî'sh-şetahât ve'l-vahdeti'z-zâtiyye* isimli eser ise tasavvufun varlık öğretisi ile felsefe ve kelamın varlık öğretileri bağlamındaki ayrımları ortaya çıkarmaktadır. Mutasavvıfların şatahatlarının çözümlemesi de Molla Halil'in aynı risalesinin konusunu oluşturmaktadır.

İbnu'l-Arabî felsefesinde Allah Teâlâ hiçbir varlığın niteliğiyle nitelendirilmemektedir. O mevzur iken hiçbir şey bulunmamaktadır. Başlangıç ve sonuç gibi zaman kavramları Allah'ın istemesi ile yaratılmıştır. Âlemin hepsi de Allah tarafından önceden bir benzeri yokken inşa edilmiştir.⁴⁰⁸

Molla Halil'in düşüncesine göre Allah'ın bilgisi konusunda, O'nun ilmi her şeyi kapsamaktadır. Üstü kapalı her şeyi bilebildiği, var ettiği her şeyi bilmek mecburiyetinde olduğu şeyleri vücuda gelmeden evvel bildiği ve onları var olduğu eşya üzerine var etmektedir. Şeylerin teceddüdü anında ilminde bir teceddüdün bulunmadığı, küllileri kesin bir şekilde bildiği gibi cüziyatı da kesin bir biçimde bildiği akıl erbabının görüş birliğiyle sabit kılmaktadır.⁴⁰⁹ İrade konusunda, Allah dünyayı yok iken düşünce ve tedebbür olmaksızın var etmiştir. O, âlemi ezeli bilgisinde var olan şey yani zaman, mekân, oluş ve nevleri üzerine var etmiştir. Varlıkta hakiki isteyen O kabul edilmektedir.⁴¹⁰

⁴⁰⁶ Bülent Akot, "Molla Halil es-Siirdî ve Bazı Tasavvufî Kavramlara Yaklaşımı", 9/47 (2016), 1006.

⁴⁰⁷ Abdülvehhab Şa'ranî, *el-Yevâkît ve'l-cevâhir fî beyânî 'akâidi'l-ekâbir* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs), 18-22.

⁴⁰⁸ Molla Halil Siirdî, *Mensûre fî akîdeti'sh-Şeyh Muhyiddîn İbnu'l-Arabî*, 1.

⁴⁰⁹ Molla Halil Siirdî, *Mensûre fî akîdeti'sh-Şeyh Muhyiddîn İbnu'l-Arabî*, 1.

⁴¹⁰ Molla Halil Siirdî, *Mensûre fî akîdeti'sh-Şeyh Muhyiddîn İbnu'l-Arabî*, 1.

Allah'ın gayrındaki her şey O'nun feyzi, fazileti ve adaleti ile oluşmuştur. O, mülkünde tek başına söz sahibi bir varlık olup, O'nun gayrındaki her şey O'nun egemenliği etkisi altında olup O'nun istemesi ve emriyle olmaktadır. O dileseydi bu dünyada her şey mutlu, yine istemesi hâlinde tam tersi olacağı görüşünü dillendirmektedir. Lakin Allah (c.c.) böyle istemediği için âlemde hem mutlu insanlar hem de mutsuz insanların var olduğu kanaatine varmıştır.⁴¹¹

Molla Halil'in *Nebzetu'l-mevâhibi'l-ledunniyye fi's-şetahât ve'l-vahdeti'z-zâtiyye* isimli risalesinde geçtiği üzere varlığı kendi zâtından olan başka varlıkların yetenek ve yetkilerine göre varlıklarını borçlu olduğu bir varlığın var olması gerekmektedir. Bu varlık saf birer nur olup zâtından nurdur ve onunla öteki şeyler nurlanmaktadır. Bu mertebeden gayrı bir mertebe katıyen tefekkür edilememektedir. Bu nedenle olan tek varlık mevcuttur ki o da Vâcibu'l-Vücûd'dan bir başkasına işaret edilmemektedir. O, bunun, muhakkik düşünür ve mutasavvıfların fikri olduğuna kanaat etmektedir. Bu cihetten düşünürler vâcibu'l-vücûd'un saf/mutlak varlık olduğunu öne sürmüştür. Yani burada biri zât, ötekisi ona arız olan vücûd cihetinde iki varlık bulunmamaktadır. Tam aksine Vâcibu'l-Vücûd mutlak olup varlığı kendi varlığı ile bulunmaktadır. Bu hususta düşünürler ve mutasavvıflar içerisinde görüş birliği sağlanmaktadır. Zira aklın lüzumu olarak Vâcibu'l-Vücûd, zâtından daha büyüğü bulunmayan en üst varlık makamında bulunmaktadır.⁴¹²

Molla Halil'in ifadesine göre muvahhid yani vahdet-i vücûd düşüncesini benimseyen mutasavvıflar, akıl evresinin üzerinde “mükaşefe” ve “müşahede” ile gün yüzüne çıkan başka bir merhale olduğunu düşünmektedir. Bu şekilde duyular akledilenleri kavramaktan âciz olduğu gibi akıl da bu çeşit bilgileri kavrayamamaktadır. Onlara göre Vâcibu'l-Vücûd'un aynısı olan vücûd'un gerçeği, külli, cüz'i, amm, has manalarında vücûd olmayıp tam tersine mutlak vücûd manasında kullanılmaktadır. Bu, her çeşit kayıttan beri kabul edilmektedir. Bu gerçek, varlık ile sıfatlandırılan tüm şeylerde belli olmuş ve zuhur etmiştir. Hiçbir varlığı bu gerçeğin dışında düşünülmektedir. Bu gerçeklik bahsedilen mutlaklığa atıfla “camî' ahadiyet hazreti” şeklinde adlandırılır ki bu cihetle zâtının makamında hiçbir kayıt ve taayyün bir araya gelememektedir. Bu olumsuzlama ciheti ile kayda alındığı vakit ise, “mutlak halis ahadiyet hazreti” olarak adlandırılmaktadır. Bu zât ilk tecelli ile ad ve niteliklere tenezzül ettiğinde “vahidiyet hazreti”, “isimler ve sıfatlar

⁴¹¹ Molla Halil Siirdî, *Mensûre fî akîdeti's-şeyh Muhyiddîn İbnu'l-Arabî*, 2.

⁴¹² Molla Halil Siirdî, *Nebzetu'l-mevâhibi'l-ledunniyye fi's-şetahât ve'l-vahdeti'z-zâtiyye*, 1.

hazreti” biçiminde ifade edilmektedir. Varlık, adlar ve nitelikler aracılığı ile onların ortaya çıktığı yerleri ve zâtlarının aynası olan bir başka şeye tecelli ve tenezzül ettiğinde “sâni‘u’l-mahlûkat” olarak zikredilmektedir. Bu mezhahir ve aynalar, yetenek ve istidatlarına göre sınırsız çeşitlilik barındırmaktadır. İnsan çeşidi ise yetenekleri gereği tüm niteliklerin mazharı kabul edildiğinden “*Allah, Âdem’i kendi suretinde yarattı.*” hadisinde de anlatılmak istenilen buna karşılık gelmektedir. Yani Allah Teâlâ insanı var olan tüm niteliklerin⁴¹³ birer mazharı olarak yaratmıştır. Mahlûkattaki eksiklik ise onlardaki yeteneğin eksikliğinden olup Allah’ın işi kabul edilmemektedir.⁴¹⁴

Molla Halil’e göre mutasavvıfların savunduğu vahdet-i vücûd öğretisi zâtî vahdeti ve ilahî tenezzülatı izhar etmek amacı ile ileri sürülen bir düşünce olup, ittihad ve hulûl şeklinde değerlendirilmesi doğru düşünülmemektedir. Bu nedenle, Hallâc-ı Mansûr ve Bayezid-i Bistâmî’nin kullandığı şatahat çeşidi kelimelerin de bu şekil içinde yorumlanması zorunlu tutulmaktadır. Onun ifadesine göre sarf etmiş olduğu bu sözler, zât, fiil ve sözde Allah’ın nitelikleri ile nitelenmenin sonucunda ve böylece “*Kendini bilen rabbini bilir.*” gerçeğine binaen kullanılmıştır.⁴¹⁵

3.2.12. Diğerleri

Yukarıda zikredilenlerin haricinde İbn Hacer el-Heytemî (ö. 1567), Alaüddin Muhammed b. Ali el-Haskafî (ö. 1677), İzz b. Abdusselâm (ö. 1262), Şihâbüddîn es-Sühreverdî (ö. 1234) gibi daha birçok kişi bulunmaktadır. Onlar, İbnu’l-Arabî’nin velayet mertebesi oldukça yüksek bir veli olduğunu ve sözlerinin insicamından ayırmadan kendi iç tutarlılığı bakımından kıymetlendirildiği vakit hakikate ters bir şey barındırmadığını belirtmişlerdir. Bununla beraber Şerefuddîn el-Münâvî (ö. 1467), Hafız ez-Zehebî (ö. 1348) gibi bazı ulema da hakkında konuşmamanın ve muhtevasının Allah’a bırakılmasının daha yerinde olduğunu ifade etmiştir. İbn Haldûn da onun kitapları üzerinde tıpkı, İbn Seb’in, İbn Afîf ve İbn Fâriz, Herevî ve benzeri pek fazla tasavvuf ulemasının kitaplarında olduğu gibi tashif ve değişikliklerin yapıldığını vurgulamaktadır.⁴¹⁶ Binaenaleyh halk nazarında Allah dostu olarak tanınan ve yapıtları değerli pahalarla halka sunulan âlimlerin

⁴¹³ M.Nesim Doru, “Molla Halil es-Siirdî’nin İbnu’l-Arabî Yorumu”, *Uluslar Arası İbnu’l-Arabî Sempozyumu*, (Malatya: 2018), 524-528.

⁴¹⁴ Molla Halil Siirdî *Mensûre fî akîdeti’ş-şeyh Muhyiddîn İbnu’l-Arabî*, v. 1.

⁴¹⁵ Molla Halil Siirdî, *Mensûre fî akîdeti’ş-şeyh Muhyiddîn İbnu’l-Arabî*, v. 1.

⁴¹⁶ Bahauddîn Muhammed b. Abdilganiy el-Beytâr ed-Dimeşkî, *Fethu’r-Rahmâni’r-Rahîm bi makâleti’l-Cilî Abdülkerîm ve’l-hatm İbnu’l-Arabî Muhyiddîn*, tahk. Asım İbrahim el-Keyyâlî, (Beyrut: Nâşirûn, 2013), 24-27.

eserlerinin istinsahında hızlı davranmaktan kaynaklanan bozuklukların dışında dinî yozlaştırmak ve Müslümanları bozgunluğa uğratmak maksadıyla zındık, dinsiz, fasit ve din düşmanlarının hile ve oyunlarına da göz yummamak gerekmektedir.⁴¹⁷

Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere, İbnu'l-Arabî'yi savunan âlimler, bir âlimin veya bir arifin ilim kültür mertebesini ölçümlemekten âciz kişiler olmadığı anlaşılmaktadır. Bunlardan her biri, İslâm dünyasının az rastlanan âlimleri arasında yer almaktadır. Ek olarak hepsinin gerek tasavvuf, gerekse de haricî ilimlerin hepsinde eserleri ve derin müktesebatı bulunmaktadır. Bu kişiler İbnu'l-Arabî'yi hariçten takdir eden ve onun öğrencileri veya müntesipleri arasında yer almayanlardan oluşmaktadır.

Diğer görüşü benimseyen bazı ulema ise İbnu'l-Arabî'den doğrudan etkilenmiş ve yaşamlarını onun kitaplarının yazım ve düzeltilmesine, görüş ve düşüncelerini tamamlama ve tenşirine adanmıştır. Bu minvalde İbnu'l-Arabî'nin fikirleri, başta öğrencileri Sadreddin el-Konevî (ö. 673/1274) ve Afîfüddin et-Tilimsânî (ö. 690/1291) gibi muhakkikler aracılığıyla talim edilmiş ve sonraki vakitlerde Fahrüddin el-İrâkî (ö. 688/1289), Saidüddin el-Fergânî (ö. 699/1300), Abdurrezzak el-Kâsânî (ö. 731/1330), Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350), İbn Sevdekin (ö. 646/1248), Müeyyediddin el-Cendî (ö. 700/1300) gibi âlimlerle bir düzene konulmuştur. Şeyh'in kitaplarının daha iyi anlaşılması için birçok kitap, şerh ve lügatler yazılmış, onun olgunlaştırdığı vahdet-i vücûd metodu tasavvufa ve tasavvuf literatürüne yeni terim ve ıstılahatlar kazandırmıştır.⁴¹⁸

Bir kısım âlim de Anadolu topraklarında İbnu'l-Arabî'nin fikir ve kitaplarının daha fazla kitleye ulaşabilmesi için özel bir gayret ortaya koymuştur. Konevî'den bu güne geçen yedi asır süresince İbnu'l-Arabî metodunu ülkemiz coğrafyasında sürdüren şahsiyetler bulunmaktadır. Bunlar; İsmail Ankaravî (ö. 1631), Molla Fenârî (ö. 1431), Muhammed Kutbuddin İznîkî (ö. 1418), Yazıcızâde Muhammed Efendi (ö. 1451), Nasuhî Mehmet Efendi (ö. 1718), Cemal Halvetî (ö. 1494), İdris Bitlisî (ö. 1520), Salahaddin Yiğitoğlu (ö. 1939), Sofyalı Vali Efendi (ö. 1553), Üftâde Muhammed Muhyiddîn (ö. 1580), Aziz Mahmud Hüdâyî (ö. 1628), Nureddin Musliheddin Mustafa Efendi, Dâvûd-i Kayserî (ö. 1350), Abdullah Bosnevî (ö. 1644), Sarı Abdullah Efendi (ö. 1660), Karabaş Veli (ö. 1686), Atpazarî Osman Fazlı İlâhî (ö. 1691), Niyâzî-i Mısırî (ö. 1694), İsmail Hakkı

⁴¹⁷ Tek, “Arabî'yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvalar”,

⁴¹⁸ İhsan Kara, “İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf İstilahlarına Etkisi ve Seyyid Mustafa Rasim Efendi'nin İstılâhât-ı İnsân-ı Kâmil'i Örneği”, *TİAA Dergisi* (İbnu'l-Arabî Özel Sayısı-2), 10/23, 585.

Bursevî (ö. 1725), Abdullah Salâhî-i Uşşâkî, Harîrîzâde Seyyid Muhammed Kemaleddin (ö. 1882), Muhammed Nûru'l-Arab (ö. 1888), Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî (ö. 1893), Ahmet Avni Konuk (ö. 1938) ve Nuri Gençosman'dan⁴¹⁹ oluşmaktadır.

İbnu'l-Arabî'de vahdet ve kesret düşüncesi Eş'arî düşüncesine benzerlik taşımaktadır. Bunlar, cevher ve arazlar boyutu olan fikirlerine, kaderi ele alış şekilleri ve onların kader düşünceleri ile Eş'arîlere benzetilmektedir. Ayrıca rahmani sıfatlar cihetinden Mu'tezilîlere benzetildiği belirtilmektedir. Mu'tezile'nin, Allah'ın nitelikleriyle zâtının birleşmiş olduğu düşüncelerini dile getirmek adına sarf ettikleri, "O kendinden işitir, görür, bilir." ifadesini keza tekrarlamakta bir sıkıntı görmemektedir.⁴²⁰ Arabî'nin, "a'yân-ı sâbite" fikirleri Mu'tezilîlerin "ma'dûmât"ı ile paralellik göstermektedir. Aynı şekilde külliler fikri İbn Sînâ'nın bu meseledeki düşüncelerine benzetilmektedir. Bazı durumlarda da kendi düşünceleri olan fikirlerle kelamcıların fikirleri olan düşüncelerini örtüşebileceğini belirterek telifçi bir şekil takip etmiş olduğu da saplanmaktadır. Örnek olarak, ahirette Allah'ın gerçek gözle görülemeyeceğini belirten Mu'tezile için, "Doğru söylüyorlar, ... Biz ancak bizi görürüz." cümlesinden sonra da gözle idrak etmenin mümkün kılınacağını beyan eden Eş'arîler için de, "Onlar da doğru söylüyorlar." ifadesine katılım göstererek bahis konusu yaklaşımın illetlerini teker teker aktarmıştır.⁴²¹

Bütün bunlarla beraber onun prensip cihetinden kelam ilminin önderlerini ve usullerini çok fazla kabul görmediği bilinmektedir. Bununla beraber kelamcılar cevher ve arazın dışında başka bir ifadeden bahsetmemektedir. Kişilerin ekseriyetinde bu şekil bir ilme zaten ihtiyaçları bulunmadığından dolayı, kelamcıların kişilere verecekleri bir şeyleri olmadığını belirtmişlerdir. Onlardan halkı halleri üzere serbest bırakıyor olmalarını onları ehl-i küfür olarak görmemelerini talep etmektedirler. Kelamcıların, "Ancak kelam kitaplarını okumak suretiyle doğru itikada sahip olunabilir, yoksa imandan çıkma tehlikesi vardır." boyutundaki düşüncelerine de, "Ben böyle bir görüşten Allah'a sığınırım." ifadesiyle yanıt vermektedir. Ona göre bir memlekette bir kelamcının var olması yeterli görülmektedir.⁴²² Fakat her ne cihetle olursa olsun İslâm dini, Mu'tezile ve Eş'ariyye emsali kelam mezheplerini de etkisi altına almış olup, İbnu'l-Arabî bu kişilerin de

⁴¹⁹ Kara, 2009.

⁴²⁰ İbnu'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, 33/267.

⁴²¹ İbnu'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, 4/245.

⁴²² İbnu'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, 1/156-157, 161.

Müslüman olduklarını ifade etmiştir. Kendilerini mutlak surette tekfircilikle itham etmemiş, ancak birtakım konularda yanlış düşüklerini nakletmiştir.⁴²³

İbnu'l-Arabî'nin kelim, felsefe ve fıkha dair beyanları açık durumdayken onu bu sıkı düzenin genel bağlamında ele almak bilimsel olarak yanlış bir davranışa işaret etmektedir. İbnu'l-Arabî'yi bu ve buna benzer kendilerine ecnebi yapıların çerçevesine konumlandırıyor olmaya gayret gösterme hâli, bu tutumlarına ne ölçüde uyulup uyulmadığı boyutunda onu muhakeme etmekten başka bir önem taşımamaktadır. İbnu'l-Arabî'yi tenkit ve tekfir edenlerin hemen hepsi kelamcı ya da fıkıhçıların içlerinden ortaya çıkmış olması da hakikatte bir diğer cihette kendilerinin onlardan farklı bir yöntem bilim takip ettiği hususundaki ihtarlarını çok isabetli bulmaktadır. Bazı zamanlarda felsefeciler onun düşüncelerini tekfircilikle örtüştürseler de, yorumlama boyutunda çok değişik sonuçlara ulaşmışlardır. Hususen İshrâkî eğilimler barındırmakta olan felsefî mekteplerin taraftarları üzerlerinde İbnu'l-Arabî'nin etkisi inkâr edilememektedir. Bu cihette de İbnu'l-Arabî, İslâm felsefesini peripatetizmin indirgemeci tekerciliğinden muhafaza ederek ona ezoterik ve irfani açılımların da katılmasını sağlayan bir düşünür olarak temsil edilmektedir. İbnu'l-Arabî, evvelden saptama ve takdir edilmiş düşüncelerle bu dünyaya geldiğimizi ifade etmektedir. Bu düşünceler, İbnu'l-Arabî'nin dünyasında her şey kendi mecburi ve kesin-mutlak kanunlarına uymaktadır. Fikirler, bu dünyada fiil boyutuna gelen öncesiz güçler olduğu için bunlar, kendisi de saptanmış ve tayin olan fertlerin yeteneği⁴²⁴ ile belirlenmiş ve bu yeteneğe göre değişmiştir. Tek tanrı ile vahdet-i vücudçu, arifle agnostik, theistle ateist, mü'minle hür düşünür ezelden beri böyledir ve onların akidesi, kendi yetenekleriyle belirlenmiştir.

İbnu'l-Arabî, “Suyun rengi, onu ihtiva eden kabın rengidir.”⁴²⁵ ifadesini kullanırken kastettiği manayı yorumlamaktadır. O zikrettiği yorumda Allah'ın önceden beri her bir fikrin ne olacağını bilen tepeden tırnağa haberdar bir varlık rolü oynadığını yorumlamaktadır. Fakat onun bilgisi bile, fikirlerin ve bu fikirlere tabi olan kimselerin istişhadi belirlenmiştir. Allah, “*Şüphesiz Allah kullarına zulmetmez.*” şeklindeki Kur'ân-ı Kerîm ayetini şerh ederken İbnu'l-Arabî, “Ben (yani Allah) onları sefaletle muhtaç olan ve akabinde de onlardan güçlerinden fazla şeyi isteyen çok Allah'çılığı kabul etmedim. Fakat Ben onlara, kendilerini bildiğime göre davrandım ve onların hususen Bana kendilerinden

⁴²³İbnu'l-Arabî, *el-Fütühâtu'l-Mekkiyye*, 2/523.

⁴²⁴İbnu'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 134.

⁴²⁵İbnu'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 330.

verdikleri şeye bakarak hakikaten ne olduklarını biliyordum. Bundan ötürü, eğer bir hata varsa, onlar günahkârlardır. Onlara Kendi Zâtının gereksiniminden başka hiçbir şey ifade etmedim ve benim zâtım, içinde bulunduğu biçimiyle, bence malumdur... Söylemesi Ben'den, itaat edip etmemesi de onlardan.”⁴²⁶ şeklinde ifade etmiştir.

İbnu'l-Arabî ve onun düşünce ekseninde ifade ettiği dinî inanç sert ve dingin görünse de bir din felsefesinin bize aktarabileceği en asil düşüncelerden bazılarını kuşatmaktadır. Onun düşüncesindeki din algısı yalnızca evrenselliği bile övgüye şayandan ziyade hiçbir son gayesi olmayan bir din olarak görmemektedir.⁴²⁷ Onun en son gayesi insandaki en iyiyi kavramak ve her şey olan bir gerçekle onun hakiki birliğini kavramak cihetiyle kişi ilahlaştırılmaktadır. Ahlaki amacının kıymeti daha az olmayıp bütüne sirayet eden ve onu birleştiren, “Çünkü Allah, aşktır.” aşk ilkesinin tam olarak bilinmesine bağlanmaktadır. Bu dinde Allah gayr-ı şahsi olduğu için O'nu olduğu gibi kavramaktan âciz olanlar, şekilde, gerçek ibadet meselesinin ne olduğunu kavramaları şartıyla, O'na ibadet edebilmektedir. Gerçek Allah'a itaat etmek, O'nu dil ile zikretmek veya kalpte anımsamak değil kendin dâhil her şeyde O'nu müşahade etmektir. Ehlullahın (peygamber ve velilerin) hakiki hakîmler olduğunu ifade eden İbnu'l-Arabî,⁴²⁸ metafizik ilimlerde ehl-i keşfin muhakkik zâhidlerin otoritesinin ve üstünlüğünün ay gibi apaçık bulunduğunu zikretmekte, fakat bunu herkesin kavramasının mümkün olamayacağı kanaatine varmaktadır. Çünkü onun ifadesine göre kalbin bir tarafı zahir, diğer tarafı bâtın olmak üzere iki yüzü bulunmaktadır. Kalbin bâtın kısmı değişiklik (*mahv*) kabul etmediğinden dolayı o mücerret ve muhakkak bir delil sübut olarak âlemde yer almaktadır. Zahir kısmı ise farklılık kabul ettiğinden dolayı bu durumda kalp hem değişme hem de sebat levhası olarak adlandırılmaktadır. İbnu'l-Arabî'ye göre ondaki ispat (sabitlik) bir zaman sürer, sonra, “Allah dilediğini siler (*mahv*), dilediğini de sabitleştirir (*ispat*) ve kitapların anası (*ümmü'l-kitâb*) O'nun indindedir.”⁴²⁹ Eğer ehl-i kitap sahibi kitabın tamamına topyekûn iman edip kabul ederse kesinlikle dalalet düşmeyeceğine inanılmaktadır. Ancak bir bölümüne inanır da bir bölümünü kabul etmezse kişi kâfir olacağı benimsenmektedir. Ona göre, “*Onlar kitabın bir kısmına inanıyoruz, bir kısmına ise inanmıyoruz derler de bu ikisi arasında kendilerine bir*

⁴²⁶İbnu'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 153.

⁴²⁷Birincisi 131/748'de, ikincisi ise 144/761'de ölmüştür.

⁴²⁸İbnu'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, 2/16-523.

⁴²⁹er-Ra'd 13/39.

yer ararlar. İşte bunlar kâfirlerin ta kendileridir.”⁴³⁰ ayetinin, ehl-i rûsûm ile ve salt fikrî düşünce ile yetinen düşünürlerin ve kelimcilerin büyük bir kısmıyla irtibatı bulunmaktadır.

İbnu'l-Arabî'nin sınıflandırdığı bu kişiler Allah'ın velilerinin hususen gözlemledikleri manevi gizemlerden akıl ve ilmî seviyelerine münasip düşenleri aldığını, münasip düşmeyenlerini inkâr ettiğini, kendi delillerine zıt olduğundan dolayı “bunlar yanlıştır” demiştir. İbnu'l-Arabî, Allah'ın dostlarına aykırı düşüncede bulunanlar onlara karşı tutum sergileyenlerin akıbetlerinden endişe etmektedir. Sûfî Ruaym'ın, “Kim hakikat ehli sufilerle oturur da onların bizzat tahakkuk ettirdikleri bir şeyde onlara muhalefet ederse Allah o kişinin kalbinden iman nurunu çekip alır.” cümlesini aktarmakta ve bu ifadeye kendisi de bizzat iştirak etmektedir.⁴³¹

Bununla birlikte İbnu'l-Arabî mutasavvıfları da bir sınıflamaya tabi tutmuş, bunların içinde “bizim ashabımız” diye ifade ettiği muhakkikleri ötekilerinden farklı bir biçimde değerlendirmiştir. Muhakkiklerden amacının “ashâb-ı kulûb” yani hakikat, tahkik, müşâhede ve mükâşefe erbabı olduğunu, her âbid, zâhid ve sufiyi bu boyut içerisinde değerlendirmedikçe özellikle belirtmektedir. Onun kitaplarında üç yüzü aşkın sufi zâtların adı geçmektedir. Lakin özel olarak kıymet verdiği muhakkik zâhidler topluluğunun kimler olduğunu bilmek amacıyla yapıtlarında birçok şahsiyeti ele almaktadır. Bunlar; Ferkad es-Sebahî, Hâris el-Muhâsibî (ö. 857), Zünnûn el-Mısırî (ö. 859), Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 848), Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 896), Hakîm et-Tirmizî (ö. 932), Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 890), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 909), Hallâc-ı Mansûr (ö. 922), Hasan-ı Basrî (ö. 728), Ebû Bekir eş-Şiblî (ö. 946), Muhammed b. Abdülcebbâr en-Nifferî (ö. 1036), Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 692), Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî (ö. 1072), İbn Berrecân (ö. 1142), İbnu'l-Arif (ö. 1141), Abdülkâdir-i Geylânî (ö. 1165) ve Evhadüddîn-i Kirmânî'den (ö. 1238) oluşmaktadır. Ayrıca bunların içerisinde meşhur kimyacı ve doğa felsefecisi olan Câbir b. Hayyân (ö. 815) ile felsefenin, İslâm topraklarının doğusundan Endülüs'e geçmesine vesile olanların ilk başında gösterilen İbn Meserre (ö. 931) de bulunmaktadır.⁴³²

⁴³⁰en-Nisâ 4/150-151.

⁴³¹ İbnu'l-Arabî, *Kitâbü'l-Fenâ*, çev: Mahmut Kanık (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 7.

⁴³²İbnu'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/261.

İbnu'l-Arabî aleyhine kaleme alınan eserler incelendiğinde aşağıdaki liste ortaya çıkmaktadır.⁴³³

1. Muhammed b. Ömer b. Alî el-Kâmilî ed-Dımeşkî'nin (ö. 652/1254) *Risâletun fî zemmi İbn Arabî* adlı eseri. Eser, Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye el-Mısriyye'de 816 numara ile muhafaza altındadır.

2. Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Kastalânî el-Mâlikî'nin (ö. 686/1287) *Kitâbü'l-İrtibât*'ı. Eser, es-Sehâvî'nin *el-Kavlü'l-münebbî* adlı eserinde ele alındığı gibi, el yazma nüshası Berlin Kütüphanesinde 2849 Spr 790/62.000 numara ile muhafaza altındadır.

3. Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Kastalânî el-Mâlikî'nin (ö. 686/1287) *Nasîhatun sarîhatun min karîhatin sarîhatin fî'l-men'i mine'd-da'vâ ve's-şathi*'si. Eser, Berlin Kütüphanesinde aynı numara altında muhafaza altındadır.

4. İmâdu'd-Dîn Ahmed b. İbrâhîm el-Vâsitî el-Hanbelî'nin (ö. 711/1311) *Eşî'atü'n-nüsûs fî hetki estâri'l-füsûs*'u. Eser, İstanbul Lâleli Kütüphanesinde 2479/100-111 B; Şehid Ali Paşa Kütüphanesinde ise 2734/81 B-91 B sayısı ile muhafaza altındadır.

5. İmâdu'd-Dîn Ahmed b. İbrâhîm el-Vâsitî el-Hanbelî'nin (ö. 711/1311) *el-Beyânü'l-müfîd fî'l-fark beyne'l-ilhâd ve't-tevhîd*'i. Eser, es-Sehâvî'nin yukarıda ismi geçen kitabında (s. 47) anlatılmaktadır.

6. İmâdu'd-Dîn Ahmed b. İbrâhîm el-Vâsitî el-Hanbelî'nin (ö. 711/1311) *Levâmiu'l-istirşâd fî'l-fark beyne't-tevhîdi ve'l-ilhâd*'ı. Eser, es-Sehâvî'nin yukarıda ismi geçen kitabında (s. 47) anlatılmaktadır.

7. İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) *Hakîkatu mezhebi'l-ittihâdiyyîn ev vahdetü'l-vücûd*'u. Kahire'de Matbaatü'l-Menâr tarafından tarih belirtilmeksizin basılmıştır.

⁴³³ Aşağıdaki listede mevcut olan rakamlar, Osman Yahyâ'nın mukaddime konusunda ele aldığı rakamlardır. Sonraki senelerde kütüphanelerde yeni yeni tasnifler ortaya çıkartılarak rakamların değişmesi de mümkün görünmektedir. Bu konuda araştırma yapmak isteyenlerin bu hususu gözden kaçırmaması önem arz etmektedir.

8. İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) *el-Hücecu'n-nakliyye ve'l-akliyye fî mâ yünâfî'l-İslâm min bidei'l-Cehmiyye ve's-Sûfiyye*'si. Kahire'de Matbaatü'l-Menâr tarafından tarih belirtilmeksizin basılmıştır.

9. Abdüllatîf b. Abdillâh es-Suûdî'nin (ö. 736/1336), *Beyânu hükmi mâ fî'l-füsûs mine'l-i'tikâdâtî'l-mesfsûdeti ve'l-akvâli'l-bâtılatî'l-merdûde*'si. es-Sehâvî'nin ismi geçen kitabında de adı geçen bu kitap el yazma nüshası Berlin Kütüphanesinde 68 B-84.000 rakamı altında muhafaza edilmektedir.

10. Abdullatîf b. Abdillâh es-Suûdî'nin (ö. 736/1336) *Levâzimü'l-ahkâm li men temesseke bi şerîati'l-İslâm*'ı. Eser, Sehâvî'nin *el-Kavlü'l-Münbî* adlı kitabında geçmektedir.

11. Sa'du'd-Dîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Reddu ebâtıli'l-Füsûs*'u. Berlin Kütüphanesinde 2891 W 1753/1-126, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde (Arapça Eserler Kısmı) 3462/1-27 B rakamı altında muhafaza altında olduğu gibi, İstanbul Carullah, Atıf Efendi, Revân Paşa, Yahya Efendi, Kılıç Ali Paşa Kütüphanelerinde ve Mısır Ezher Üniversitesi Kütüphanesinde de el yazma kitabı mevcuttur.

12. Muhammed b. Muhammed b. el-Hıdr el-Ayzârî (Îzûrî) el-Ğazzî eş-Şâfiî'nin (ö. 808/1404), *Tesevvurâtü'n-nüsûs alâ tehevvrâtî'l-Füsûs*'u. Bu eser de es-Sehâvî'nin *elKavlü'l-Münebbî* adlı kitabında geçmektedir. Berlin Kütüphanesinde 146 B 159 rakamıyla muhafaza altına alınmıştır, mahtut nüshası vardır.

13. Nûru'd-Dîn el-Hatîb diye meşhur olan Muhammed b. Alî'nin (ö. 825/1421) *Keşfu'z-zulme en hâzihi'l-ümme*'si. Bu eserin adı da Sehâvî'nin ismi zikredilen eserinde geçmektedir.

14. Yahyâ b. Yûsuf es-Saymerî el-Hanefî'nin (ö. 833/1429) *Hevâşî ale'l-Füsûs*'u. Bu kitabın adı da Sehâvî'nin mevzu bahis kitabında zikredilmektedir.

15. İsmâîl b. Ebî Bekîr b. Abdillâh el-Mukrî el-Yemenî'nin (ö. 837/1433) *en-Nasîha*'sı. Bu eserin ismi de aynı kaynakta zikredilmektedir.

16. İsmâîl b. Ebî Bekîr b. Abdillâh el-Mukrî el-Yemenî'nin (ö. 837/1433) *ez-Zerîa fî nûsreti 'ş-şerîa*'sı. Bu da aynı kaynakta zikredilmektedir.

17. İsmâîl b. Ebî Bekîr b. Abdillâh el-Mukrî el-Yemenî'nin (ö. 837/1433) *el-Hüccetu'd-dâmiğa li ricâli'l-füsûs ez-zâiğa*'sı. Bu kitap da aynı kaynakta zikredilmektedir.

18. Muhammed b. Muhammed el-Buhârî el-Hanefî'nin (ö. 841/1437) *Fazîhatü'l-mülhidîn ve nasîhatü'l-muvahhidîn*'i. Eser, İstanbul Beyâzid Kütüphanesinde 7889 numara, Berlin Kütüphanesinde 2855 Spr 772 numara altında muhafaza altında olduğu gibi Şehid Ali Paşa, Cârullah, Ayasofya, Laleli kütüphanelerinde de mevcuttur. Bunun dışında kitap *Fazîhatü'l-mülhidîn* ismi altında Lutfullah el-Kâdî tarafından tercüme edilerek 1914 senesinde İstanbul'da kitap hâline getirilmiştir. Sehâvî, ismi geçen eserde anlattığı gibi Brockelman da bu eserden bahsetmektedir (1/582).

19. Muhammed b. Ahmed b. Osmân eş-Şûbâtî'nin (ö. 842/1438) *Fethu'n-nebiy fî'r-red alâ İbn Seb'in ve İbn Arabî*'si. Sehâvî'nin *el-Kavlü'l-münbî* adlı kitabında bahsedilmektedir.

20. Bedru'd-Dîn Ebu Abdirrahmân el-Ehdel diye meşhur olan Hüseyin b. Abdirrahman b. Muhammed el-Hasenî'nin (ö. 855/1451) *Keşfü'l-ğitâ' an hakâiki't-tevhîd ve beyânu hâli İbn Arabî ve etbâihi'l-mârikîn*'i. Bu kitap İstanbul'da Reîsü'l-Küttâb Mustafa Efendi Kütüphanesinde 1/497-205 kayıtlı numara ile mahfuz olup *Keşfü'z-zünûn* müellifi tarafından zikredilmektedir. Brockelman da bu kitabın adını zikretmiştir. Ayrıca kitap Tunus'ta Ahmed Bukeyr'in destekleriyle 1964 yılında basılmıştır.

21. İmâdu'd-Dîn Mansûr el-Kazrûnî'nin (ö. 860/1456) *Hüccetü's-sefereti'l-berere alâ'l-mübtediati'l-fecereti'l-kefere*'si. Bu eser de Sehâvî'nin ismi geçen kitabında zikredilmektedir. Aynı zamanda Berlin Kütüphanesinde 211 A-2211 B sayısıyla muhafaza altına alınmıştır.

22. İbrahîm b. Ömer el-Bikâî'nin (ö. 885/1480) *Tenbîhü'l-gabiy alâ tekfîri İbni'l-Arabî*'si. Bu kitap Şehîd Ali Paşa Kütüphanesinde 2734-39-86 B numara ile kayıtlıdır. Laleli Kütüphanesinde de mevcuttur. Brockelman tarafından da bahsedilmiştir.

23. İbrahîm b. Ömer el-Bikâî'nin (ö. 885/1480) *Tehzîrû'l-ibâd min ehli'l-inâd bi-bid'ati'l-ittihâd*'ı. Bu eser Şehid Ali Paşa Kütüphanesinde 2734/49-80 numara ile mevcut olup Laleli Kütüphanesinde de mevcuttur. Abdurrahman el-Vekîl tarafından bir önceki kitapla beraber Kahire'de basılmıştır.

24. İbrahîm b. Ömer el-Bikâî'nin (ö. 885/1480) *Tehdîmü'l-erkân*'ı. Bu eser de Ezher Kütüphanesinde 114/4526-132 kayıtlı nüsha olarak muhafaza altına alınmıştır.

25. Muhammed b. Abdirrahman b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Emân es-Sehâvî eş-Şâfiî'nin (ö. 902/1497) *el-Kavlü'l-münbî (münebbî) an tercemeti İbni'l-Arabî*'si. Bu eser Berlin Kütüphanesinde 2849 Spr 1/790-250 rakamla muhafaza altına alınmıştır. Suudi Arabistan'da yüksek lisans tezi olarak da çalışılmış olup basılmıştır.

26. Muhammed b. Abdirrahman b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Omân es-Sehâvî eş-Şâfiî'nin (ö. 902/1497) *el-Hidâye fî İbni'l-Arabî*'si. *el-Kavlü'l-münbî* üzerine kaleme alınmış yüksek lisans tezinin mukaddimesinde adı bahsedilmektedir.

27. Muhammed b. Abdirrahman b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Omân es-Sehâvî eş-Şâfiî'nin (ö. 902/1497) *en-Nihâye fî İbni'l-Arabî*'si. *el-Kavlü'l-münbî* üzerine kaleme alınmış yüksek lisans tezinin mukaddimesinde adı bahsedilmektedir.

28. Abdülbârî b. Tarhân b. Turmuş es-Sînôbî'nin (ö. 936/1529) *Hayâtü'l-kulûb*'u. Viyana Kütüphanesinde (vîn) 1918 sayılı nüsha ile muhafaza altına alınmıştır. Brockelman tarafından da bahsedilmektedir (2/22).

29. İbrâhîm b. Muhammed el-Halebî'nin (ö. 956/1546) *Tesfîhü'l-ğabiy fî tekfîri (ev tenzîhi) İbni'l-Arabî*'si. Bu kitap, Berlin Kütüphanesinde 2855 Spr 772 numara altında, Ezher Üniversitesi Kütüphanesinde ise 775 sayılı mecmua altında 53/34822-65 sayılı kayıtlı muhafaza altına alınmıştır.

30. İbrâhîm b. Muhammed el-Halebî'nin (ö. 956/1546) *Ni'metü'z-zerîa fî nusreti's-şerîa*'sı. İstanbul Yeni Cami Kütüphanesinde 1/728-80, Fatih Kütüphanesinde 2880, Bayezid Kütüphanesinde 3759, Laleli Kütüphanesinde 2452 numaralı kayıtlı muhafaza altında olduğu gibi, Ezher Kütüphanesinde de mevcuttur.

31. İbrâhîm b. Muhammed el-Halebî'nin (ö. 956/1546) *Dürretü'l-muvahhidîn ve reddetü'l-mülhidîn*'i. Köprülü Kütüphanesinde 1/720-83 rakamıyla muhafaza altına alınmıştır.

32. Sıbt el-Mürsifi diye meşhur olan Muhammed b. Muhammed el-Gamrî'nin (ö. 970/1562) *Tenzîhu'l-kevn an i'tikâdi Firavn*'ı. Berlin Kütüphanesinde 2855 Spr 3/772, Ezher Kütüphanesinde 2729 rakam altında muhafaza altındadır. Brockelman tarafından da bahsedilmiştir.

33. Aliyyü'l-Kârî diye meşhur olan Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî'nin (ö. 1014/1404) *el-Mertebetü's-şühûdiyye ve'l-menziletü'l-vücûdiyye*'si. Berlin Kütüphanesinde 2893 Jbg94-554/295 rakam altında muhafaza altına alınmıştır.

34. Aliyyü'l-Kârî diye meşhur olan Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî'nin (ö. 1014/1404) *Zeylû'r-Risâleti'l-Vücûdiyye*'si. Berlin Kütüphanesinde 2893 Jbg 448-595/295 rakam altında muhafaza altına alınmıştır.

35. Aliyyü'l-Kârî diye meşhur olan Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî'nin (ö. 1014/1404) *Kitâbu Reddi'l-Füsûs*'u. İstanbul Yeni Cami Kütüphanesinde 81/728B- 103 B, İskenderiye Kütüphanesi 3070 ve İstanbul Üniversitesi (Arapça Kitaplar Kısmı) 3462 rakama altında muhafaza altına alınmıştır.

36. Aliyyü'l-Kârî diye meşhur olan Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî'nin (ö. 1014/1404) *Firru'l-avn fî muddeî îmâni Fir'avn*'ı. İstanbul Es'ad Efendi Kütüphanesinde 1184 rakam altında muhafaza altında bulunan bu eser İstanbul'da 1294 senesinde basılmıştır.

37. Ahmed b. Salah b. Muhammed b. Alî ed-Duvârî'nin (ö. 1018/1610) *el-Kâmilü'l-mütedârik fî beyâni mezhebi'l-mutasavvifi'l-hâlik*'ı. Vatikan Kütüphanesinde 1083 rakam altında muhafaza altındadır. (ve mağsub)dır. Brockelman tarafından da bahsedilmektedir.

38. Muhammed b. Ahmed b. Safiyyuddîn el-Hanefî'nin (ö. 1060/1650) *es-Sâiketu'l-muhrika alâ'l-mutesavvifati'r-râkısati'l-mütezendika*'sı. Dâru'l-Kütüb el-Mısriyye'de tasavvuf eserleri içerisinde 248 numarayla muhafaza altına alınmıştır. Brockelman da bu eseri zikretmiştir (2/432).

39. Bedrân Ahmed el-Hâlidî'nin (11. yüzyıl âlimlerindendir) *Netîcetü't-tevfîk ve'l-avn fi'r-red alâ'l-kâilîne bi sıhhati îmânî Firavun*'ı. Ezher Kütüphanesinde 775 nolu grupta 141/43822-144 rakam altında muhafaza altına alınmıştır.⁴³⁴

Bu kısma kadara isimleri zikredilen yazarlar açısından ele alınan kitapların hepsi Muhyiddin İbnu'l-Arabî'yi eleştiri kastıyla kaleme alınmıştır. Listedeki ilk yapıt da yukarıda geçtiği üzere Muhammed b. Ömer b. Alî el-Kâmilî ed-Dimeşkî'ye (ö. 652/1254) ait *Risâletun fî zemmi İbnu'l-Arabî* adlı yapıttır ki eser sahibi İbnu'l-Arabî'den (ö. 638/1240) 14 yıl sonra vefat etmiştir. Bu hususta da eseri kaleme alan müellifle İbnu'l-Arabî yenilikçi olarak kabul görmektedir. Buradan da bilenmelidir ki, vakit geçtikçe ve İbnu'l-Arabî'nin görüş ve fikirleri yayılma gösterip tesirlerini aktardıkça kendilerine karşı reaksiyon ve eleştiriler de süratli olarak yükseliş göstermektedir. En nihayetinde mevzu bahis eleştiri ve tekfir barındırmakta olan eserler, günümüzde yazılmaya devam etmektedir. Bu da onun kitaplarına dair ilgiyi çoğaltmakta, çok daha fazla araştırılıyor olmasını ve çok daha fazla okunup anlaşılıyor olmasını sağlamaktadır.⁴³⁵

Yukarıda liste olarak sunduğumuz eserlerde İbnu'l-Arabî'ye yönelik mantıklı ve ilmî eleştirilerin var olduğu kestirilmemekte, ancak isimleri eleştiri boyutunu aşip da, suçlama, hatta tekfir yargıları beyan edilmektedir.

Kitapların isimlerinden anlaşılacağı üzere bu tür eserler, İbnu'l-Arabî'nin dinin hükümlerini yok ettiğini iddia etmektedir. Buna ek olarak küfre daldığı, helak-mahvolduğu, hakikati tahrif ettiği, dinin hükümlerini yok ettiği, gabin olduğu, hak olmayan fikirleri savunduğu, uydurma ve batıl inançları yaydığı, dalalet (dinden kayma) düştüğü, İslâm'a ve İslâm hakikatine zıt fikirler öne sürdüğü zikredilmektedir. Özellikle İslâm'ın temeli ve hülasası olan tevhid düşüncesine zıt fikirler ileri sürdüğü, vahdet-i vücûd düşüncesiyle küfre ve dalalet daldığı, düşünce ve görüşlerinin bozgun ve geçersiz olduğu düşünceleri beyan edilmiştir.

Eleştiren ve tekfir eden kişiler İbnu'l-Arabî'nin fikirlerinin İslâm dini ve hakikatine ters düşünceler barındırdığını söylemektedir. Bu şekil düşüncelerin İslâm'ı yok ettiği,

⁴³⁴Yahya, Osman, Mukaddime,(2005) "*el-Mukaddemât Min Kitâbi Nassi'n-Nüsûs fî Şerhi Füsûsü'l-Hikem*", Tasnif: Şeyh Seyyid Haydar Amulî, Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, Beyrût, 32.

⁴³⁵Ahmed b. Salih b. Ahmed Bilhamr, *Tahkîku'l-kavli'l-münbi* (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kura, Külliyyetu'd-Da've ve Usûli'd-Din, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 81-83.

tevhid fikrine ve İslâm inancına ters olduğu ifade edilmiştir. Savunanlar da hakikatinde onun iddia ve fikirlerinin İslâm'ın hülasası, gerçek unsuru, en gerçek ve doğru veçhesi, tevhidin hülasası olduğunu ifade etmiştir. İbnu'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd ifadesi olarak yalnızca, "Bana senin vücûdunun vahdetini şühûd ettir." anlamındaki bir duasında kullandığı aktarılmaktadır. Fakat mevzu bahis olan olgu, bir ıstılah olarak onun taraftarları tarafından ortaya çıkarılmıştır.

İbnu'l-Arabî'nin fikirleri cihetinde çalışma ve azim gösteren birtakım oryantalistler, söz konusu fikirleri kendi medeniyetleri içinde "panteizm" şeklinde adlandırmıştır. Mevzu bahis yaklaşım şekli, bir kısım Müslüman ilim adamları tarafından da kabul görmektedir. Fakat İbnu'l-Arabî gerçek manada, cihanda olan hemen her canlıyı Hakk'a tabi tutmaya çalışırken panteizm Hakk'ı dünyadaki varlıkla tabi tutmaktadır. Bundan ötürü de İbnu'l-Arabî tevhid ve yaratıcı mihverli düşünen bir zâhid-sufî düşünür olarak kayda geçmektedir.

Bu cihette, İbnu'l-Arabî'nin ifadesine göre de, hâl sahiplerinin kısacası sufilerin durumlarını ortaya çıkarmak adına o hâle ulaşması gerekmektedir. Velhasıl keşf ve müşahede neticesinde gün yüzüne çıkarılmakta olan bilgi, mevzu bahis olan müşahedeyi kendi iç dünyasında yaşadığını ifade etmektedir. Bu tip düşüncede olan bireylerin ifadelerine dayanmış olduğu için, böyle bir deneyimi dikkate değer almadıkça tatmin edici açıklamalarda bulunmamaktadır. Bu şekil ifadelerle tatmin olmak çok normal bir şey olarak görünmemektedir. O, Chittick'in de beyan ettiği, "*Lem ya'rif men lem yezuk (Tatmayan bilemez.)*" ifadesini kullanmaktadır. Bu sözde münasebeti, hiçbir felsefi ifade, İbnu'l-Arabî ve taraftarlarının vahdet-i vücûd'la alakalı düşünceleriyle ilgili olarak, kişisel bir deneyimle desteklenmedikçe, onun ve taraftarlarının görüşlerinin hakkını eda edemeyeceğini düşünmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'i dayanılacak en güçlü burhan olarak gören İbnu'l-Arabî, insan ve Kur'ân-ı Kerîm'i tek ve bir bütün olarak görmektedir. Ona göre kişi Kur'ân-ı Kerîm okuduğu vakit kendi zâtı Kur'ân-ı Kerîm olur, yani kişi Kur'ân-ı Kerîmleşmektedir.⁴³⁶ Bundan dolayı onun Kur'ân-ı Kerîm'e yaklaşım şekli durgun değil canlıdır. Onun ifadesine göre Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber'in kalbine indirilmiştir. Kıyamete kadar da onun ümmetinden olan mü'minlerin kalplerine indirilmeye devam edeceği düşünülmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in bu cihetinde mü'min kişilerin kalplerine inzali vahyi her vakit dinamik ve diri tutmaktadır. Dört ciltlik bir tefsiri de mevcut olan İbnu'l-Arabî'nin bu kitabı ne yazık ki günümüze ulaşmamıştır. Sünneti ise Hakk'a

⁴³⁶Kara, "İbn Teymiyye, Takiyyüddîn/Tasavvufî Görüşleri", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/413.

ulaştıran bir vesile olarak gören İbnu'l-Arabî hadis ilmine oldukça önem vermektedir. Hakikaten bu cihette meşhur olan muhaddislerden Buhârî, Müslim ve Tirmizî'nin kitaplarını tanıtan birer yalınlaştırma ve kırk hadis gibi pek kıymetli kitabı bulunmaktadır.⁴³⁷

Endülüs'te Maliki fikhî eksenli ortaya çıkan ilk muhalefetle beraber İbnu'l-Arabî'ye, bir kısım âlim tarafından yirmi dört tenkitte bulunulmuştur. Bu tenkitlerin bazı meselelerinde ise tekfir edilmiştir. Bu hususta kelam ve fıkıh ulemalarının Allah'ın tenzihi ve teşbihine bakış açılarıyla İbnu'l-Arabî'nin yönteminin değişik olması, meselenin esas kaynağını ortaya çıkarmaktadır. Varlık, nefis, insan, akıl, âlem, bilgi, vahdet-i vücûd, Allah'ın isim ve sıfatları gibi düşünceleri ile pek fazla kelamcıdan ayrılmaktadır. Kelamcıların, “Ancak kelam kitaplarını okumak suretiyle doğru itikada sahip olunabilir, yoksa imandan çıkma tehlikesi vardır.” ifadeleri bulunmaktadır. Lakin o, “Ben böyle bir görüşten Allah'a sığınırım.” sözleriyle karşılık vermektedir. İbnu'l-Arabî, dilin hudutlarından ötürü tasavvufa ve özelde vücûda dair meselelerin şهادet âleminde sadece simgesel bir ifadeyle anlatabileceğini söylemektedir. İbnu'l-Arabî'ye atfedilen tenkitlerin temelinde bu simgenin hakiki bir şekilde anlaşılmasının olduğu görülmektedir. Molla Câmî, onun terimlerini tam anlamadan ve ne demek istediğini düşünmeden yapılan bu tenkitleri yanlış görmektedir.⁴³⁸

Molla Câmî'nin zikrettiği tenkitler ise genelde *Fusûsü'l-hikem* düşüncelerinden kaynaklandığı bilinmektedir. Hususen “İbn Teymiyye, Ebussuûd Efendi ve Mustafa Sabri” tarafından yapılan eleştirilerin üslubu ise oldukça serttir ve bunun neticesinde İbnu'l-Arabî'nin dinsiz ve münafık olduğuna hükmedilmektedir. *Mukaddime* yazarı İbn Haldûn (ö. 1406) da, İbnu'l-Arabî ve muhtelif sufilerin içi zahir küfür ve bid'atleri muhteva eden eserler yazmıştır. Eserinde İbnu'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-hikem* ve *Fütûhât-ı Mekkiyye* gibi halk nezdinde kopyaları mevcut olan eserlerinin ele geçince yok edilmesini söylemektedir. Bunun yanı sıra yazıları okunamaz bir şekilde silinene kadar yıkanmasını ve bu neticede yok edilmesinin gerektiği yönünde fetva vermiştir. Buna karşılık Fîrûzâbâdî (ö. 1414) ve Suyûtî (ö. 1505) gibi âlimler de onu savunan eserler kaleme almıştır. Bazı âlimler onu rüzgârların etkileyemediği büyük bir buluta benzetmişlerdir. Askalânî (ö. 1449) onu, “İbnu'l-Arabî kıyısı olmayan uçsuz bucaksız bir okyanus gibidir. Öylesine büyük bir

⁴³⁷Kara, *İbn Teymiyye'nin İlk Süfiye ve Tasavvuf Klasiklerine Bakışı*, 63-67; krş. Kara, “İbn Teymiyye, Takiyyüddin/Tasavvufî Görüşleri”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/414.

⁴³⁸Mustafa Kara, “Çok Uzak Çok Yakın: İbnu'l-Arabî-İbn Teymiyye Mukayesesi”, *Tasavvuf Dergisi* 9/21, 27.

okyanustur ki dalgalarının sesi işitilmez.” şeklinde vasıflandırmaktadır. Yine bir Hanefi fakihi olan Muhammed Bilal Hanefî de, “İbnu’l-Arabî’yi küfürle itham eden kişinin kendisi bu sözüyle küfre düşmüştür.” demektedir. İmam Rabbânî (ö. 1624) ve muhtelif Nakşibendî liderleri de ona hürmet göstermiş ve onu bir veli olarak kabul etmiştir.⁴³⁹

Müftü Kemalpaşazâde’nin (ö. 1534) de İbnu’l-Arabî hakkında fetvası bulunmaktadır. O, fetvasında İbnu’l-Arabî’nin pek çok kitabı bulunduğu hâlde özellikle *Fusûsü’l-hikem* ve *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye* üzerinde durmaktadır. Bu kitaplarda var olan meselelerin bazısının ifadesi ve anlamı açık, ilahî emre ve hakikat-i Mmuhammediyye’ye uygun olduğuna değinmektedir. Bazısı ise zahir ulemanın kavrayışına göre hafi olup keşf ve bâtın ehlinin kavrayışına göre açık olduğu kabul edilmektedir. Kemalpaşazâde, “Şeyh’in ne demek istediğini anlamayana bu durumda sükût etmek düşer.” demektedir. İbnu’l-Arabî’nin üzerine araştırmaları bulunan William Chittick’in, “Onu okumak başka şey, anlamak ise bambaşka bir şeydir.” diye ifade etmesinin asıl nedeni de budur. O, İbnu’l-Arabî gibi Allah dostu bir zâtın neyi kastettiğini doğru kavrayamayacak olanların onun eserlerini okumasını doğru görmemektedir. O, ifadesinde “Zira bazen söz küfür olarak görünür, fakat sahibi kâfir olamaz.” sözüne yer vermektedir. En nihayetinde dinî gerekçelerle küfrünü açıkça izhar etmeyen veya küfre daldığı kesin delillerle ispatlanmayan birisini küfürle suçlamak, suçlayan kişiyi küfre düşürmektedir.⁴⁴⁰

Şeyh-i Ekber’i savunan şahsiyetler genel itibarıyla ya bu ekolün bir parçası olan veyahut konuya daha ılımlı yaklaşanlardan oluşmaktadır. İbnu’l-Arabî’yi gerek sistemleştirdiği, gerek zikrettiği düşünceler ekseninde savunanlar onun hakkında olumlu fetvalar vererek tartışmaları yatıştırma ve karara bağlama amacı güttüğü çoğunlukla görülen bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁴³⁹Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: 2011), 56.

⁴⁴⁰Kara, “Çok Uzak Çok Yakın: İbnu’l-Arabî-İbn Teymiyye Mukayesesı”, 28.

SONUÇ

İbnu'l-Arabî, İslâm fikir tarihinde lehinde ve aleyhinde en fazla konuşulan düşünürler arasında yer almaktadır. Yapılan araştırma neticesinde sadece Arapça literatüründe onun aleyhinde yazılan eser sayısının otuz dört, savunma maksadıyla ele alınanların sayısının ise yirmiye tekabül ettiği bilinmektedir. Aleyhinde iki yüz otuz sekiz, lehinde ise otuz üç fetva verilmiştir. Her ne kadar bunların çoğu dinî-hukuki-ilmî olmaktan çok, konjonktürel-siyasi veya hissî birer tepki olsa da, İbnu'l-Arabî'nin tarihte ne kadar büyük yankı uyandırdığını göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

İbnu'l-Arabî'ye yöneltelen eleştiri ve tekfir iddialarının cevap bulması, yanlış anlaşılan cümle ve ibarelerinin asıl manalarının izhar edilmesi, güç ve anlaması zor gibi görünen yerlerin beyan edilmesi gerekmektedir. Çünkü İbnu'l-Arabî'nin metoduna alışık olmayan veya böyle bir metodu kabullenen kişiler, kendilerince ortaya attıkları bir kısım çıkarsama ve yanılsamalara dayanarak onun aleyhinde pek çok tenkitler kaleme almıştır. Muhakkak ki İbnu'l-Arabî'nin de kusur, yanlış ve hataları olmuştur. Lakin olması gereken onun düşüncelerinin yerinde ve haklı gerekçe ile ele alınmasıdır. Ancak mesele İbnu'l-Arabî olunca, onun sarf ettiği tehlikeli sözlere göz yumanlar veya aşırı yorumlarla olağan bir şey gibi gösterenler de olmuştur. Bunun yanı sıra onun hakkında ezelden sahip olduğu değişik önyargılar hasebiyle içine dâhil olduğu zihin okuyuculuğu ve peşin hüküm verme labirenti üzerinden olur olmaz manalar ortaya çıkarıp, itham, hatta karalama seviyesindeki iddialarla onu linç etmeye gayret gösterenler de bulunmaktadır.

İbnu'l-Arabî genel manada bazı ikilemleri barındırmaktadır. Bu türden ikilemlikte bulunan bir kimsenin kâfirliğini kabul etmeyenin kendisi kâfirdir. İbnu'l-Arabî hakkında iyilik düşünen bir kimsenin durumunu “şu iki halden başkası olamaz” görüşü bulunmaktadır. İlk olarak bu görüşe binaen bu kişi saftır, söylenen sözün ne anlama

geldiğini bilememektedir. Veyahut böyle söyleyen sufi olarak görülmektedir. İlminin çokluğunu ve ictihadını aşan bir şekilde büyütme olduğundan bu kimse hakkında iyi zan beslemekte ya da bu adamı zındık ve her şeyi mubah sayan biri olarak kabul etmektedir. Bu durumda hulûl görüşüne inanmakta, vahdet-i vücûd inancına bağlı kalmaktadır. Bu sözünden de onun Müslüman olduğu anlaşılmaktadır. Eğer İbnu'l-Arabî gerçekten bu sözü söylemişse ve bunun zahirine inanarak ölmüşse, bu durumda o, Yahudilerden, Hristiyanlardan daha necis ve murdardır görüşü de hâkimdir.

Endülüs'ten Hicaz'a, Selçuklu'dan Osmanlı'ya kadar taşınan mirası 1985 senesinde İngiltere Oxford'da inşa edilen Muhyiddin İbnu'l-Arabî Society ile İbnu'l-Arabî adına çalışma yürütenlerin karşılıklı konuşma merkezi hâline gelmiştir. Bu merkez senede iki defa olmak üzere *Journal of Muhyiddin İbnu'l-Arabî Society (JMAS)* ismiyle bir dergi basmakta ve her yıl bir seminer düzenlemektedir. Bu da zamanımızda onun fiilî olarak Şeyhu'l-Ekber şeklinde kabul gördüğünün bir ispatı olarak çıkarım yapılmıştır. Bu çıkarımdan hareketle Muhyiddin Arabî'nin kendisi, hidayet edici ve kabul görmüş bir kişi, hak ehli ve imanı geçerli bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak tüm eserinde hidayet edici ve mürşid olmamakla beraber tüm kitabında hakikate erdiren ve hakikati izhar eden olmadığı kanaati yerleşmiştir.

İbnu'l-Arabî İslâmi ve imani boyutta genellikle rastgele gittiğinden ötürü Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in kurallarına muhalif hareket etmektedir. Bazı ifadeleri de yüzeysel anlamıyla dalaleti ve küfrü ifade etmektedir.

Savunanlar ve tenkit edenlerin ardından İbnu'l-Arabî'nin kendisi ehl-i iman ve muvahhid olarak görünmektedir. Fakat bazı ifadeleri zahirî anlamıyla sapkınlık ve küfür olarak adlandırılabilir. Bundan dolayı ifadelerinin zahirî yönü değil bâtın yönü esas alınmalı, terim manaları göz önünde bulundurularak buna istinaden te'vil edilmelidir. Onun yapıtlarını sadece inancı kuvvetli ve irfani ilme kabiliyeti olanlar okuyup anlayabileceğinden dolayı ehil olmayan kişilerin okumaması daha isabetli görülmüştür. Esasen kendisi de “Bizden olmayan ve makamımızı bilmeyen, eserlerimizi okumasın, zarar görür.” diye ifade etmiştir.

Günümüzde dahi her eserin, her bilginin, her sahanın belli bir okuyucu kitlesi, bir ehli bulunmaktadır. O ilimden sadece o sahada belli bir bilgi birikimi ve konu hakkında

belli bir malumatı olan kimseler istifade edebilmektedir. Bütün herkesin ondan istifade edebilmesi düşünölememekte ve esasen bu mümkün olmamaktadır.

Düşünce ve etkileriyle tasavvuf tarihinde önemli bir yer edinen Muhyiddin İbnu'l-Arabî, ortaya koyduğu ve sistemleştirdiği düşüncelerle birçok kişi tarafından ele alınıp yorumlanmıştır. Vücûd kavramından sistemleşen vahdet-i vücûd, mutlak iyilik olarak temellendirdiği salt varlık ekseninde zikrettiği ahlak düşüncesi, düşünürler ve yorumcularla ele alınmıştır. İbnu'l-Arabî'nin Hz. İbrahim'in kurban olarak oğlu yerine koçu kurbanlık şeklinde gördüğü meselesinin yanı sıra azabın sonsuzluğu ve cehennem halkı ekseninde zikrettiği görüş birçok kesim tarafından tartışma konusu oluşturmuştur. Bunlara ek olarak özellikle varlık ekseninde sübjektif ilah düşüncesinde ibadet edilen şeyler, mutlak hakikatin var olduğu düşüncesi önemli bir yer tuttuğu günümüze kadar gelen tartışmalarla anlaşılmaktadır. Özellikle Kur'ân'da zikredilmesinin yanı sıra Firavun ekseninde dile getirilen iman meselesine yaklaşımı gerek kendi devri gerekse sonraki devirlerde sıkça dillendirilmiş meselelerin başında gelmesi konunun ehemmiyetine dikkat çekilmiştir. O bu hususta genel perspektifin "Allah'ın geniş merhametinin" olmasına dayandırarak düşüncesini en başta savunmaktadır.

Düşünce ekseninde İbnu'l-Arabî eleştirisi genellikle tekfir meselesi üzerinden ilerlemektedir. Tekfir meselesini daha iyi kavrayabilmek için bu kavramla ilintili olarak literatürde var olan tekfir meselesini irdelemek lüzumlu görölmüştür. Özellikle dini anlamda bir etkileyciliği olan tekfir hususunun dinî müntesipleri nezdinde bir rol model yöntem olduğu kabul edilmektedir. Din özelinde bu kavramın kullanılmasının yanlışlığı üzerinde birçok ikaz yapılmasına rağmen kişiler ve gruplarca bir araç olarak kullanılmaya devam ettiği, üzerinde durulması ayrı problem olduğu kanaatini oluşturmaktadır. Bundan dolayı bu aracı düşünceyi daha iyi anlayabilmek için tekfirciliğin doğuş sebepleri araştırılmış, konu psikolojik ve sosyolojik açıdan ele alınmıştır. Konu ekseninde varılan araştırma sonuçları neticesinde İbnu'l-Arabî ile ilerleyen konularda ilişki kurulmuştur. Tüm bunlara ek olarak tekfir meselesini daha iyi kavrayabilmek amacıyla tekfir konusunu ilgilendiren iman ve mahiyeti, ilm-i siyaset, Kur'ân'ın te'vili, mezhepler nezdinde taassup üzerinde durularak genel bir perspektifle konu sonuca ulaştırılmıştır.

Tekfir bahsi dinî gruplar ve kişiler nezdinde ele alındığında bu tip eleştirel tutumun sosyolojik ve psikolojik tavırdan geldiği eleştirilen kişilerin tekfirciliğinde açıkça anlaşılmaktadır. Muhyiddin İbnu'l-Arabî nezdinde genel eleştirel tutumun onun vahdet

düşüncesi ekseninde oluşmasının nedeni dış etkenlerden etkilenmiş olduğu iddiası rağbet görmektedir. Menfi bir tutumun sonucunda olgu olarak karşımıza çıkan vahdet-i vücûdun ele alınması zikredilen sebebin yanı sıra konunun tam izah edilmesine bağlamayı mümkün kılmaktadır.

Şeyh-i Ekber'i savunan şahsiyetler genel itibarıyla ya bu ekolün bir parçası olan veyahut konuya daha ılımlı yaklaşanlardan oluşmaktadır. İbnu'l-Arabî'nin gerek sistemleştirdiği gerek zikrettiği düşünceler ekseninde savunanlar onun hakkında olumlu fetvalar vererek tartışmaları yatıştırma ve karara bağlama amacı güttüğü çoğunlukla görülen bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbnu'l-Arabî'nin de hata yapabileceği kendine özgü düşüncelerinin genel kabul görmenin söz konusu olamayacağı onun bazı görüşleri sebebiyle eleştirilebileceği, ancak hiç bir kimsenin tekfir anlayışıyla hareket etmemesi gerekmektedir.

Sonuç olarak mezhebi taassubun zararları gözler önüne serilmektedir. Her meselede olduğu gibi bu hususta da en büyük ilacın eğitim olduğu kanaati gün yüzüne çıkmaktadır. Zira cehalet; körü körüne bağlanmayı, sorgulamadan, düşünmeden her söylenene inanmayı, İslâm'ı bazı ulemanın anlattıklarından ibaret saymayı ve istenilen şekilde yönetilmeyi kolaylaştırmaktadır. Özellikle Ehl-i Sünnet inancında mevcut olan, "Ehl-i kible tekfir olunamaz." prensibi bu meselede kılavuzluk etmektedir.

KAYNAKLAR

- Abdulkadir, M. - Şaban, İ. “Semiyoloji Işığında, Muhyiddin İbni Arabî’nin Yorumları ve Yorumlarının Sınırları”. Şarkiyat Mecmuası, 2018.
- Abdulbâkî, M. F. *el-Mu‘cemu’l-mufehres li elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*. Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2007.
- Addas, Claude. *İbn Arabî: Kibrit-i Ahmer’in peşinde*. Gelenek Yayıncılık, 2004.
- Addas, Claude. *Ibn Arabî: The Voyage of No Return (Seconded.)*. Cambridge: Islamic Texts Society. p. 51, 2019.
- Addas, Claude. *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk*. İstanbul: Nefes Yayınları, 2015.
- Afîfî A. E. *Muhyiddin İbn’ul Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., 1975.
- Ahmed b. Salih b. Ahmed Bilhamr. *Tahkîku’l-Kavli’l-Münbi*. Câmîatü Ümmi’l-Kura, Külliyyetu’d-Da’ve ve Usûli’d-Dîn, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerin Kelami Problemlere Etkileri*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1992.
- Akman, M. “İbnu’l-Arabî’ye Yönelik Eleştiriler Ve Mahiyeti. (PDF), 190. *Nida Dergisi*, 2019.
- Akot, Bülent. *Tasavvufun 100’ü*, Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Akman, Mustafa. “Muhyiddin İbnu’l-Arabî’ye Mutasavvıfların Yönelttiği Eleştiriler ve Mahiyeti”. İslâmi Araştırmalar, 2019.

- Akman, Mustafa. *Celâleddin ed-Devvânî ve Ahlâkî, Siyâsî, Felsefî, Tasavvufî ve Kelâmî Görüşleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Ayhan, Mehmet. *Muhyeddin İbn Arabî ve Hadis Rivayeti*. İstanbul: Hacegan Akademi Kitaplığı, 2012.
- Akyol, Taha. *Hâricîler ve Hizbullah*. İstanbul: Doğan Kitap Yayınları, 2000.
- Al-Bahr Al-Muhit, Abu Hayyan. Tah: Sidqi Jamil, Dar Al-Fikr, Part 4, 1420.
- Alpkıray, Abdulcelil. “Muhyiddin İbn Arabî ve Hadis Rivayeti”. *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* /1 (2015).
- Ammara, Muhammed. *Laiklik ve Dini Fanatizm Arasında İslâm Devleti*. çev. Ahmet Karababa-Salih Barlak. İstanbul: 1991.
- Atay, Hüseyin. *İslâm'ın İnanç Esasları*. Ankara: AÜİFY, 1992.
- Ay, M. *Kur'ân-ı Kerîm'in Tasavvufî Yorumu*. İnsan Yay., 2011.
- Aycan, İrfan - Söylemez, M. Mahfuz. *İdeolojik Tarih Okumaları*. Ankara: 1998.
- Aydın, Ali Arslan. *İslâm İnançları ve Felsefesi*. Ankara: DİBY.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkadir b. Tâhir et-Temîmî: *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-fırak Tercümesi)*. çev. Ethem Ruhi Fırlalı. İstanbul: 1979.
- Bâlî Efendi. *Şerhu Fusûsü'l-Hikemi'l-Hikem*. İstanbul: 1309.
- Bahauddîn Muhammed b. Abdilganiy el-Beytâr ed-Dimeşkî. *Fethu'r-Rahmâni'r-Rahîm bi makâleti'l-Cîlî Abdülkerîm ve'l-hatm İbn Arabî Muhyiddîn*. tahk. Asım İbrahîm el-Keyyâlî. Beyrût: Nâşirûn, 2013.
- Balcı, A, Knowledge, Repetition and Power in Ibn al-'Arabî's Thought: Some Preliminary Comments on Methodology. All Azimuth: A Journal of Foreign Policy and Peace, (2015).
- Balkanlı, Ali Kemal. *Dini İnançlarımızda Yanılgılar*. Ankara: 1988.

- Bardak, A. “İbn-i Arabî Kelami Tartışmalar, Sorular, Şüpheler”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 2020.
- Bedirhan, Muhammed. *Abdülğani Nablusî’nin Vahdet-i Vücûd Müdafası*. Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi, 2016.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. *Câmiu’s-Sahîh*. 4 cilt, Mısır: 1328.
- Bulut, İsmail. *Şah Velîyullah Dihlevî’nin Kelami Görüşleri*. Doktora Tezi. 2007.
- BUHARÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, Camiu’s-Sahih, 4 cild, Mısır, 1328 h.
- Candan, Abdulcelil. *İslâm Tarihinde Mezhep Çatışmaları ve Taklit*. İstanbul: Denge Yayınları, 1998.
- Cavus, C. Overcoming. “Religious Violence Through The “Mercy-Centric” Theology Of Ibni Arabî”. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (1) (2019).
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh, Tâcu’l-lüğâ ve sıhâhu’l-Arabîyye*. 6 cilt. tahk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn.
- Chiragh Ali, The Proposed Political, Legal and Social Reforms. Taken from Modernist Islam 1840-1940: A Sourcebook, pg. 281. Edited by Charles Kurzman. New York City: Oxford University Press, (2002).
- Chittick William C. , Ibn 'Arabî: Heir to the Prophets, Oneworld Publications, p. 7 (2012).
- Chittick, William C., Ibn 'Arabî: Heir to the Prophets. Oxford: Oneworld Publications. p.56 (2007).
- Chodkiewicz, Michel. “İbn Arabî’nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılığı”. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfîler*. haz. A. Yaşar Ocak. Ankara: TTK Yayınları 2005.
- Çınar, Mahmut. “Ye’s ve Be’s Halinde İmanın Hükümü: Firavun’un İmanı Örneği”. *Marmara Ü. İlahiyat Fak. Dergisi* 2 (2011).
- Coşkun, İ. “Muhyiddin İbn Arabî’nin Felsefesinde “Allah” Mefhumu”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (2008).

- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn. *el-İrşâd ilâ Kavati'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*. nşr. M. Yusuf Musa. Mısır: 1950.
- Çağatay, Neşet - Çubukçu, İbrahim Agâh. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ankara: A. Ü. Basımevi, 1985.
- Çağrııcı, Mustafa. "Yeis". *DİA*. 43/397-398. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çakmaklıoğlu, Mustafa. "İbnu'l-Arabî'nin Velâyet Nübüvvet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Teymiyye'nin Bu Husustaki Eleştirileri". *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnu'l-Arabî Özel Sayısı-1), yıl: 9 [2008], sayı: 21,
- Çelebi, E. "İbn Arabî'de Tasavvufi Tecrübenin Epistemolojik Mahiyetine Dair". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2010).
- Çelik, İsa. "İmam İmam-ı Rabbânî Perspektifinde İbnu'l-Arabî'ye Tenkitî Bir Yaklaşım". *Tasavvuf Dergisi* 9 (2009).
- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Dudgeon, Hamza. "İbn al-'Arabî (Part 1): Biography". YouTube video, 26:43 (2020).
- Ebû Hayyân. *Tefsîru'l-Bahru'l-Muhît*, Dâru'l-Fikr, 2. bsk., 1983.
- Ebû Yahya Zekerîyya el-Ensârî. *Esna'l-metâlib şerhu ravzi't-tâlib*. tahk. M. Muhammed Tamir. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, VIII, 1422/2001.
- Efendi, Ş. M. - Efendi, A., N. *İbn Arabî Müdafası*. İstanbul: 2004.
- Efil, Ş. "İbn Arabî'ye Göre Tasavvuf Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise". *Felsefe Dünyası* 53 (2012).
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf | İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnu'l-Arabî Özel Sayısı-1) 9 (2008).
- el-Âsımî el-Necdî, Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım-Muhammed b. Abdurrahman. *İbn Teymiyye Külliyyatı. (el-Akâidetü'l-Vâsıtiyye)*. çev. S. Şimşek-A. Önkâl-İ. H. Sezer. İstanbul: Tevhid Yayınları, 1988.

- Erkaya, M. E. *Kur'ân-ı Kerîm Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*. Ankara: OTTO Yayınları, 2017.
- Ertuğrul, İ. F. *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Ertuğrul, İsmail Fennî. *Hakikat Nurları*. İstanbul: 1949.
- Ertuğrul, İsmâil Fennî. *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*. haz. Mustafa Kara. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Esen, Muammer. “Tekfir Söyleminin Dinî ve İdeolojik Boyutları”. *AÜİFD* (2011).
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Kitâbu'l-Lüma fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyği ve'l-bida*. Beyrut: 2000.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. çev. Mehmet Dalkılıç ve dğr. İstanbul: Kabalcı, 2005.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. nşr. Helmut Ritter. 2 cilt. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1929.
- İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*. çev. M. Nuri Gençosman. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zındıka*. çev. A. T. Aslan. *İmam Gazzâlî ve İman-Küfür Sınırı*. İstanbul: Risale Yayınları, 1992.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Fedâihu'l-Bâtiniyye/el-Mustazhırî*. çev. Avni İlhan. Ankara: TDVY, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. 5 cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*. (İtikatta Orta Yol). çev. Kemal Işık. Ankara: AÜİF Yayınları, 1972.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Faysalu't-tefrika ve'z-zenadaka*. *Mecmuatü resâil* içinde. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.

- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Munkızu mine'd-dalâl. Mecmuatu Resâil* içinde. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Geçit, Mehmet Salih, "İbnu'l-arabî'yi Gözden Düşürme Faaliyeti", Ağrı İslami İlimler Dergisi, 3, Aralık 2018, 1-33.
- Gürhan, Mine, Tanrı bilim Açısından Tekfir, Elazığ, Fırat Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Gümüsoğlu, Hasan, İslam'da İmamet ve Hilafet, İstanbul: Kayhan Yayınları, 2017.
- Harpûtî, Abdullatif. *Tenkihu'l-keîâm fî akâidi ehli'l-İslâm*. İstanbul: 1330.
- Hirtenstein, Stephen. *The Unlimited Mercifier, The Spiritual life and thought of Ibn 'Arabî*. Anqa Publishing & White Cloud Press., 1999.
- Hizmetli, Sabri. *Tarihi Rivayetlere göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi*. XXVII. cilt. Ankara: AÜİFD, 1985.
- İsfehânî, R. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. haz. Muhammed Seyyid Keylânî. Kahire: Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1961.
- Işık, Hüseyin Hilmi. *Tam İlmihal Saâdet-i Ebediyye*, İstanbul: Hakikat Kitâbevi, 130. baskı, 2014.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. thk. Muhammed İbrahim Nasr - Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dâru'l-Ciyl.
- İbiş, Fatih "Kelâmî Ontoloji Açısından Vahdet-i Vücutçu Tevhid Anlayışına Bazı Eleştiriler". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2015/1
- İbn Arabî. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Osman İsmail Yahyâ. Kahire: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1983.
- İbn Arabî. *Fusûsü'l-hikem*. thk. Ebu'l-Âlâ Afîfî. Beyrut: 1980.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. I-V. Mısır: Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1936.

İbn Arabî. *Allah Kimleri Sever*. trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Hay Kitap, 2010.

İbn Arabî. *Tezhibü'l-ahlâk mev'ize-i hasene*. trc. Abdülvehhab Öztürk. İstanbul: Sultan Yayınları, 2006.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: trz.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *el-Akîdetü'l-vâsıtiyye* (*Mecmû'atü'l-fetâvâ* içinde, III). thk. Âmir el-Cezzâr - Enver el-Bâz. Riyad: Dârü'l-Vefâ, 1997.

İbn Hacer el-Heytemî. *ez-Zevâcir 'an iktirâfî'l-kebâ'ir*. Beyrut: 1408/1988.

“İbn Teymiyye'nin İbn Arabî'ye ve Vahdet-i vücûda Bakışı”. *İbn Teymiyye Külliyyâtı* içinde II/41-43 (1987).

İbn Hacer. *Lisânü'l-Mizân*. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî, 1986.

İbnu'l-Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. trc. Demirli Ekrem. İstanbul: Litera Yayınları, 2007.

İbnu'l-Arabî. *el-Fütûhât*. II, 251; IV, 201-203, 269, 278-279, 327-329; X, 285; XI, 251, 259, 290; XII, 120-122, 136, 185, 317-318.

İbnu'l-Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. 4 cilt. Bulak: 1269-1272.

Kara, İhsan. “İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf İstılahlarına Etkisi ve Seyyid Mustafa Rasim Efendi'nin İstılahât-ı İnsân-ı Kâmil'i Örneği”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2). 10/23 (2009).

İmam Rabbânî. *Mektûbât*. 3 cilt. İstanbul: 1963.

İzutsu, Toshihiko. *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*. çev. Selahaddin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2000.

İzutsu, Toshihiko. *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*. çev. Selahaddin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.

Kâdî Abdülcebbar, Ahmed. *Şerhu'l-usûlü'l-hamse*. thk. H. Ebu Haşim. Beyrut.

- Kalin, İbrahim - Ayduz, Sâlim. *The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science, and Technology in Islam*. Vol. 1 Oxford University Press (2004).
- Kara, Mustafa. “Çok Uzak Çok Yakın: İbn Arabî-İbn Teymiyye Mukayesesi”. *Tasavvuf Dergisi* IX/21 (2008), 27-30.
- Kara, Mustafa. “İbn Teymiyye’nin İlk Sûfilere ve Tasavvuf Klasiklerine Bakışı”. *UÜİFD* 1/1 (1986).
- Kara, Mustafa. “İbn Teymiyye, Takiyyüddîn/Tasavvufî Görüşleri”. *DİA*. 20/413-414), İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kara, Mustafa. “İbn Teymiyye’nin İbn Arabî’ye ve Vahdet-i vücûda Bakışı”. *İbn Teymiyye Külliyyâtı* içinde. II/41-43. İstanbul, 1987.
- Kara, Mustafa. “Çok Uzak Çok Yakın: İbn Arabî-İbn Teymiyye Mukayesesi”. *Tasavvuf Dergisi* 9/21 (2008).
- Kara, Mustafa. *İbn Teymiyye’ye Göre İbn Arabî*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.
- Karaağaç, Hilmi. “Ehl-i Sünnet’e Göre Tekfir Problematikliği”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2013).
- Karaca, Muhammed. *Kur’ân-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tevhid ve Akaid*. Konya: Ribat Yayınevi, 1997.
- Karadaş, Cağfer. “Tasavvufta Peygamberlik Tasavvuru”. *Uludağ Ü. İlahiyat Fak. Dergisi* 19/1 (2010), 28-29, 37-38.
- Karadaş, Cafer. *Muhyeddin İbn Arabî ve Düşünce Dünyası*. Ankara: Otto Yayınları, 2018.
- Karadaş, Cağfer. “Muhyiddin İbnü'lArabî/İtikadî Görüşleri”. *DİA*. 20. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kartal, Abdullah. “İmâm-ı İmam-ı Rabbânî’nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arka Planı”. *Uludağ Ü. İlahiyat Fak. Dergisi* 4/2 (2005).
- Khafif Ibn, *Correct Islamic Doctrine/Islamic Doctrine*. ISCA (1999).

- Kılavuz, A. Saim. *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelam'a Giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.
- Kılavuz, Ahmet Saim. *İman Küfür Sınırı*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2000.
- Kılıç, Sadık. *Kur'ân-ı Kerîm'de Günah Kavramı*. Konya: Hibaş Yayınları, 1984.
- Kırca, Celal. "Maturidi'nin Tefsir ve Te'vil Anlayışı". *EÜSBED* S. 3 (1989).
- Kızılgöçit, Muhammed. "Şah Veliyyullah Dihlevî'nin (1703-1762) Bazı Tasavvufi Görüşlerine Felsefî Bir Bakış". *Tasavvuf Dergisi* 7/16 (2006).
- Koca, Ozgur. Said Nursi's Synthesis of Ash'arite Occasionalism and Ibn 'Arabî's Metaphysical Cosmology: "Diagonal Occasionalism," Modern Science", and "Free Will". UMI Dissertations Publishing. (2017).
- Koçyiğit, Talat. *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: TDVY, 1989.
- Konuk, Avni. "Fusu'l Hikem terceme ve şerhi". 1. 2011.
- Kubat, M., Kubat. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: 2017.
- Kutlu, Sönmez. *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*. Ankara: Kitabiyat, 2000.
- Kutlu, Sönmez - AYDINLI, Osman. "Haricilik, Mürcie, Mu'tezile" içinde. ed. Hasan ONAT. *İslâm Düşünce Ekolleri Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2006.
- Orhan, Kübra Zümrüt. "Ehl-i Tasavvufun İbnu'l-Arabî'ye Yönelik Tenkitleri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (2019).
- Lisan Al-Meezan, Al-Hafız Ibn Hajar, Tah: Abd Al-Fattah Abu Ghuddah, Dar Al-Bashaer Al-Islamiyyah, Al-Oula, Part 7, (2002).
- Macit, Nadim. *Kur'ân-ı Kerîm ve Hadise Göre Şirk ve Müşrik Toplum*. Konya: Damla Matbaacılık, 1992.
- Mâturîdî. *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: TDV İSAM Yayınları, 2002.

- Muhammed b. Abdirrahman es-Sehâvî. *el-Kavlu'l-Münbî an Tercemeti bin Arabî*. tahk. Halid b. el-Arabî Müdrik. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ Külliyyetu'd-Da'vâ ve Usûli'd-Dîn, Yüksek Lisans Tezi, 1322.
- Mustafa Sabri Efendi. *Mevkıfu'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlim min Rabbi'l-Âlemîn ve ibâdihi'l-mürselîn*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1401/1981.
- Muhyiddin İbnu'l-Arabî. “İcâzetnâme: İbn Arabî'nin Kendi Kaleminden İcazet Aldığı Hocaların ve Yazdığı Eserlerin Listesi”. çev. Veysel Kaya. *Tasavvuf-İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnu'l-Arabî Özel Sayısı-1) 9 (2008).
- Muslim, Ebu'l-Huseyin Muslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahih-i Muslim*. 5 cilt. Mısır: 1956.
- Nasr Hossein Seyyed. *Sûfî Essays*. Chicago: Kazi Publications, Inc. p. 116, 1999.
- Nefehâtu'l-üns*. çev. Lâmi'î Çelebi. İstanbul, 1270.
- Osman Yahya, Mukaddime. “el-Mukaddemât min Kitâbi Nassi'n-Nüsûs fî Şerhi Füsûsi'l-Hikem”. tasnif: Şeyh Seyyid Haydar Amulî. Beyrut: Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, 2005.
- Öngören, Reşat. “Ahmet Avni Konuk”. *DİA*. 6. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Özcan, Hanifi. *Epistomolojik Açıdan İman*. İstanbul: 1992.
- Öz, Mustafa. “Zeyd b. Zeynelâbidin ve Zeydiyye”. *MÜİFD* 19 (2000).
- Özcan, S. “Hayatı ve Fikriyatıyla Muhyiddin İbn Arabî, Bir Merhamet Abidesi”. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 47. Muallim Mahir İz'e Armağan, (2021).
- Özervarlı, M. S. “İbn Teymiyye, Takiyyüddîn/İ'tikâdî Görüşleri”. *DİA*. 20/412. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Özervarlı, M. Said. *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*. İstanbul: 2008.
- Özler, Mevlüt. *İslâm Düşüncesinde Ehli Sünnet ve Ehli Bidat Adlandırmaları*. Erzurum: Kültür Eğitim Vakfı Yayınları, 2001.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerîm ve Aşırı Yorum*. Ankara: Kitabiyat, 2003.

Parlayan, Y. Minhaj'ın Açıklaması, Al-Damiri, Dar Al-Minhaj, Al-Oula, cilt 6, (2007).

“Ricâlu'l-Gayb”. *DİA*. 35/81-83. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Roger Deladrière, “The Dīvān of Ibn Arabī”, a.e., XV (1994).

Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebi Bekir. *Bidâye fî usûli'd-dîn/Maturidiye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİBY, 1979.

Sezikli, Ahmet. Hz. *Peygamber (s.a.v) Devrinde Nifak Hareketleri*. Ankara: 1994.

Simnânî, Alâüddevle. *Medâricu'l-meâric minallâhi zi'l-meâric*. Aga Efendi Tanacan: 22, 65a-70b. Süleymaniye Kütüphanesi.

Suçıkar, T. *Osmanlı'nın Kökleri Ertuğrul Gazi*. Yediveren Yayınları, 2010.

Sunar, Cavit. *Vahdet-i Şuhud, Vahdet-i Vücûd Meselesi: İmam-ı Rabbânî, İbn Arabî*. İstanbul: Anadolu Aydınlanma Vakfı Yay., 2006.

Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1318, vr. 204a-213a; nr. 3743 vr. 12b; 3565, vr. 2b; Hacı Mahmud Efendi, nr. 2415, vr. 164b-165a; nr. 2680, vr. 71b-74b; Fatih nr. 5376, vr. 117b- 118b; Lâleli, nr. 1512, vr. 53a; Nâfiz Paşa, nr. 685, vr. 2b-5b; Halet Efendi, nr. 271, vr. 33b- 34a.

Uludağ, Süleyman. *İbn Arabî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

Uludağ, Süleyman. “Ricâlu'l-Gayb”. *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf ve Tenkit*. İstanbul: Mavi Yay., 2011.

Siirdî, Molla Halil. *Mensûre fî akâdeti 'ş-Şeyh Muhyiddîn İbn Arabî*. t.y. Yazma.

Siirdî, Molla Halil. *Nebzetu'l-mevâhibi'l-ledunniyye fî 'ş-şetahât ve'l-vahdeti'z-zâtiyye*. t.y. Yazma.

Sînôbî, Şeyh Nebî Abdülbârî b. Turhân b. Turmûş. *Hayâtu'l-kulûb*. cilt I. Manisa İl Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 45 Hk 6245.

Şa'ranî, Abdülvehhab. *el-Yevâkît ve'l-cevâhir fî beyâni akâidi'l-ekâbir*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâs.

- Şahin, M - Sparham, D. İbn-i Arabî'nin Düşüncesinde Ay ve Kâmil İnsan (M. Şahin, Çev.) . Turkish Academic Research Review, 4 (3) , (2019).
- Şehristânî, Muhammed Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. tahk. A. F. Muhammed. Beyrut Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şehristânî. *Milel ve Nihal*. çev. Mustafa ÖZ. İstanbul: Litera Yayınları, 2008.
- Tâftâzânî, Saduddin Mesud b. Ömer. *Şerhu'l-Akaid/Kelam İlmi ve İslâm Akaidi*. hazırlayan: Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.
- Abdurrezzak Tek, İbnü'l-Arabî'yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvalar, *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), [2009], sayı: 23, 1-20.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünen*. 5 cilt. Kahire: 1962.
- Tirmizî, Hakîm. *Hatmu'l-Evliyâ*. Beyrut: 1965.
- Topaloğlu, Bekir. “İman ile Küfür Arasındaki Sınır”. *Diyanet Gazetesi* 4.
- Tosun, Necdet. *İmâm-ı İmam-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî: Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- Tunç, Cihat. “Kelam İlminde Büyük Günah Meselesi”. *AÜİFD* S. 23 1978.
- Tunçbilek, H. H. “Muhyiddin İbn Arabî'de Vahdet-i Vücûd Telâkkisi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2008).
- Uluç, Tahir. “İbn Arabî'de Mistik Sembolizm”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 7/16 (2006).
- Uludağ, Süleyman. *İbn Arabî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Sosyoloji Sözlüğü*. İstanbul: 1969.
- Veli b. Yusuf. *Mecmûatü'l-fetâvâ*. İstanbul: Mft. Ktp. no: 178.
- Vural, Mehmet. *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*. Ankara: Ankara Okulu, 2004.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Beyzâvî”. *DİA*. 6.

- Yavuz, Yusuf Şevki. “Hülûl (İslâm Düşüncesinde)”. *DİA*. 18/341-344. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Hülûl (İslâm Düşüncesinde)”. *DİA*. 18/343-344; Özervarlı, M. Said. “İbn Teymiyye’nin İ’tikâdî Görüşleri”. *DİA*. 20/412.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kader”. *DİA*. 24. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. 3. baskı, Ankara: TDV. Yay., 2013.
- Yıldız, Harun. *Din Siyaset ve İdeoloji –Haricilik Düşüncesinin Doğuşu*. Samsun: Sidre Yayınları, 1999.
- Yılmaz, H. K. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: 2011.
- Yılmaz, Ömer. “İbnu’l-Arabî Hakkında Yapılan Eleştirilere İbrahim Kûrânî’nin Yaklaşımı”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnu’l-Arabî Özel Sayısı-1). 9/21 (2008).
- Yiğit, Fevzi, İbn Arabî Metafizikinde İnsan, İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2016
- Yurdağür, Metin. “Hatm-i Nübüvvet”. *DİA*. 16/477-479. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Zâhir, İhsan İlahi. *Şia’nın Kur’ân-ı Kerîm İmamet ve Takıyye Anlayışı*. çev. Sabri Hizmetli-Hasan Onat. Ankara: Afşaroğlu Matbaası, 1989.
- Zerkeşî, Bedreddin. Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî u’lûmi’l-Kur’ân*. 4 cilt. tahk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm. Kahire.
- Zehebî, Ebû Abdullâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a’lâmi’n-nubelâ*. 22. Beyrut: Mektebetü’r-Risâle, 1985, 48.
- Zeyd, N. H. E - Hâmid, N. “İbn Arabî’ye Göre Te’vil ve Marifet”. trc. Semih Ceyhan. *Tasavvuf-İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 26 (2010).
- Zeynu’d-Dîn Ebî Bekr b. Abdü’l-Kâdir er-Râzî. *Muhtâru’s-sıhâh*. Beyrut: 1987.



EK

İbnu'l-Arabî'nin Türbesi (Şam)



Kaynak: Kültür Bakanlığı, 2020