

**T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI**

**NÜBÜVVET İNANCI BAĞLAMINDA ŞA‘RÂNÎ’NİN İBNÜ’L-ARABÎ
YORUMU**

(Doktora Tezi)

Mahmut ÇINAR

İstanbul, 2011

**T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI**

**NÜBÜVVET İNANCI BAĞLAMINDA ŞA‘RÂNÎ’NİN İBNÜ’L-ARABÎ
YORUMU**

(Doktora Tezi)

Mahmut ÇINAR

Danışman: Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İstanbul, 2011

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHİYAT Anabilim Dalı KELAM Bilim Dalı Doktora öğrencisi MAHMUT ÇINAR' ın NÜBÜVVET İNANCI BAĞLAMINDA ŞA'RÂNÎNİN İBNÜ'L-ARABİ YORUMU adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 10.03.2011 tarih ve 2011-5/24 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oybirliğiyle Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

Tez Savunma Tarihi : 16.04.2011

- 1) Tez Danışmanı : PROF. DR. İLYAS ÇELEBİ
2) Jüri Üyesi : PROF. DR. YUSUF ŞEVKİ YAVUZ
3) Jüri Üyesi : PROF. DR. İLHAN KUTLUER
4) Jüri Üyesi : PROF. DR. CAĞFER KARADAŞ
5) Jüri Üyesi : PROF. DR. MUSTAFA SİNANOĞLU



İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	IV
KISALTMALAR.....	VII
GİRİŞ.....	1
1. TEZİN KAPSAMI.....	1
2. TEZİN YÖNTEMİ.....	2
3. TEZİN KAYNAKLARI.....	3
3. 1. Ana Kaynaklar (el-Masâdir).....	3
3. 2. Tali Kaynaklar (el-Marâcî').....	6
3. 2. 1. Şa'rânî'nin Eserleri.....	6
3. 2. 2. İbnü'l-Arabî'nin Eserleri.....	7
3. 2. 3. Kelâm Kaynakları.....	7
3. 2. 4. Tasavvuf Kaynakları.....	8
3. 2. 5. Genel Kaynaklar.....	9

I. BÖLÜM

XVI. YÜZYILDA MISIR'DA TASAVVUFÎ HAYAT VE İMAM ŞA'RÂNÎ

1. 1. ŞA'RÂNÎ ÖNCESİ DÖNEMDE MISIR'DA İLMÎ, FİKRÎ, DİNÎ VE TASAVVUFÎ HAYAT.....	12
1. 2. İBNÜ'L-ARABÎ VE ONUN MISIR İLMÎ VE FİKRÎ HAYATINDAKİ YERİ.....	20
1. 3. ŞA'RÂNÎ DÖNEMİNDE MISIR'DA DİNÎ VE TASAVVUFÎ HAYAT.....	31
1. 3. 1. Şa'rânî'nin Yaşadığı Çevre, Düşünce Dünyası ve Etkilendiği Şahsiyetler.....	33
1. 3. 2. Şa'rânî'nin Dinî İlimlerdeki Yeri.....	38
1. 3. 3. Şa'rânî'nin Kelâm İlmine İlgisi.....	41
1. 3. 4. Şa'rânî'nin Tasavvufa İlgisi.....	44
1. 3. 5. Şa'rânî'nin <i>el-Yevâkîf ve'l-Cevâhir fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir</i> Adlı Eseri.....	50
1. 4. DEĞERLENDİRME.....	53

II. BÖLÜM

ŞA'RÂNÎ'DE İBNÜ'L-ARABÎ'NİN NÜBÜVVETE YAKLAŞIMI İLE İLGİLİ DEĞERLENDİRMELER

2. 1. NÜBÜVVETİN MAHİYETİ, İMKÂNI, GEREKLİLİĞİ VE DERECELENDİRİLMESİ.....	61
2. 1. 1. Nübüvvetin Tanımı ve Mahiyeti.....	61
2. 1. 1. 1. Şa'rânî ve İbnü'l-Arabî'ye Göre Nübüvvet ve Mahiyeti.....	63
2. 1. 1. 2. Şa'rânî ve İbnü'l-Arabî'ye Göre Risâlet-İçtihat İlişkisi.....	72

2. 1. 1. 3. Şa'rânî ve İbnü'l-Arabî'ye Göre Nübüvvet-Velâyet İlişkisi	88
2. 1. 1. 4. Değerlendirme	89
2. 1. 2. Nübüvvetin İmkânı ve Gerekliliği	91
2. 1. 3. Nübüvvetin Derecelendirilmesi	96
2. 2. NÜBÜVVETİN İSPATI VE MUCİZE	102
2. 2. 1. Nübüvvetin İspatı	103
2. 2. 2. Mûcizenin Tanımı ve Mahiyeti	105
2. 2. 3. Mûcize İle Diğer Olağanüstü Olaylar Arasındaki Fark	112
2. 3. PEYGAMBERLERİN ÖZELLİKLERİ	115
2. 3. 1. Vahiy ve Derecelendirilmesi	116
2. 3. 2. İsmetü'l-Enbiyâ	120
2. 3. 2. 1. Peygamberlerin Masumiyeti Hakkında Genel Değerlendirme	121
2. 3. 2. 2. Kur'an-ı Kerim'de Peygamberlerin İsmet Sıfatı ile Çelişir Gibi Görünen Âyetler ve Bunlarla Bağlantılı Peygamberler	127
2. 3. 2. 2. 1. Hz. Âdem ve İblis	128
2. 3. 2. 2. 2. Hz. Nûh	142
2. 3. 2. 2. 3. Hz. İbrâhim	143
2. 3. 2. 2. 4. Hz. Yûsuf	146
2. 3. 2. 2. 5. Hz. Eyyûb	148
2. 3. 2. 2. 6. Hz. Mûsâ	150
2. 3. 2. 2. 7. Hz. Dâvud	151
2. 3. 2. 2. 8. Hz. Süleymân	152
2. 3. 2. 2. 9. Hz. Yûnus	155
2. 3. 2. 2. 10. Hz. Muhammed	157
2. 4. HZ. MUHAMMED'İN PEYGAMBERLİĞİ	163
2. 4. 1. Risâleti ve Fazileti	164
2. 4. 2. Son Peygamber Oluşu	174
2. 4. 3. Peygamberliğinin Kapsamı	177
2. 4. 4. Getirdiği Hükümlerin Geçerliliği	180
2. 4. 5. Şefaatchiliği	184
2. 4. 6. Hz. Peygamber'in Ebeveyninin Durumu	186
2. 5. DEĞERLENDİRME	189

III. BÖLÜM

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN VELÂYET ANLAYIŞI HAKKINDA ŞA'RÂNÎ'NİN DEĞERLENDİRMELERİ

3. 1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE: VELÂYETİN TANIMI VE MAHİYETİ	193
3. 1. 1. Kur'an'da Velâyet	194
3. 1. 2. Hadislerde Velâyet	198
3. 1. 3. Velâyetin Tanımı	199
3. 1. 4. Şa'rânî ve İbnü'l-Arabî'nin Velâyet Tabirine Yükledikleri Anlamlar	207
3. 2. VELÂYETİN ÖZELLİKLERİ	213
3. 2. 1. İlhâma Muhatap Olma	213
3. 2. 2. Korunmuş Olma (Hıfz)	223
3. 2. 3. Kerâmet Gösterme	227

3. 3. VELÂYETİN DERECELENDİRİLMESİ	237
3. 3. 1. Sahabe	241
3. 3. 2. Vâris	244
3. 3. 3. Kutup (Gavs).....	250
3. 3. 4. İmameyn (İki İmam).....	261
3. 3. 5. Evtâd	263
3. 3. 6. Abdal.....	265
3. 3. 7. Hatmü'l-Velâye	269
3. 4. DEĞERLENDİRME	275
SONUÇ.....	279
BİBLİYOGRAFYA.....	288

ÖNSÖZ

İslâmî ilimlerin farklı kategorilerde sunulması, ilerleyen dönemlerde Müslümanların zihinlerinde bir takım ayrışmalar meydana getirmiştir. Söz konusu ayrışma modern döneme gelindiğinde daha da artmıştır. İlk dönemlerde, hiçbir ilmin önemi göz ardı edilmeden ve çoğu zaman aynı müellifler tarafından birçok alanda eser telif edilmekteydi. Daha sonraları söz konusu ayrışma özellikle tasavvufun felsefî unsurlara ilgi duyması ile belirgin bir hale gelmiştir. Zaman zaman kendisini tefsir, hadis, kelâm ve fıkıh gibi ilimlerin yerine koyarak söz konusu alanlara müdahale etmesi, ilgili konularda yepyeni anlayışların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

İmâm Şa‘rânî’nin içerisinde yaşadığı tarihî ve coğrafî ortamda bahse konu ayrışmanın teorik düzeyden toplumun gündelik hayatına kadar her alana yayıldığı görülmektedir. Aynı dönemde gözlenen siyasi hareketlilik söz konusu ayrışmanın artmasına katkı sağlamıştır. Taşradan Kahire’ye gelerek ilim ve tasavvuf çevrelerinin önemli bir şahsiyeti haline gelen Şa‘rânî, sorumlu bir âlim hassasiyetiyle ümmetin bütünlüğüne katkıda bulunacak projelere ihtiyaç duyulduğunu fark etmiş, buna karşılık çözümler önermiş ve bu çabasını bütün çalışmalarının merkezine almıştır. O, toplumun tüm katmanlarını içine alacak şekilde hakkâniyet ve insanî dengeleri dikkate alan tekliflerini, sadece kitaplarına yazmakla kalmamış, pratik hayatında da bilfiil uygulamaya çalışmıştır. Bu alanda ortaya koyduğu çabalarından birisi de hiç kuşkusuz ilmiye ile sûfiyye arasındaki kalın duvarları yıkmaya çalışmasıdır. Şa‘rânî bu çabasını felsefî yönü ağır basan ve sûfiler arasında güçlü bir etki ve şöhrete sahip olan İbnü’l-Arabî üzerinden temellendirmiştir. Bir yandan aykırı görüşlerini ayıklayarak İbnü’l-Arabî’yi tezkiye ederek onun yandaşlarını rahatlatırken diğer yandan kelâm konularında asıl söz sahibi disiplinin kelâm olduğunu belirterek ilgili konuların kaygan bir zemine çekilmesinin sakıncalarına işaret etmiştir.

“Nübüvvet İnancı Bağlamında Şa‘rânî’nin İbnü’l-Arabî Yorumu” başlığını taşıyan tezimiz giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Girişte tezin kapsamı, yöntemi ve kaynakları üzerinde durulmaktadır. I. Bölüm üç kısımdan meydana gelmektedir. Şa‘rânî’nin yaşadığı Mısır coğrafyasının İslâm düşünce tarihindeki yeri ve o dönemdeki siyasî, içtimâî ve fikrî hayat tasvir edilmeye çalışılmaktadır. İkinci kısımda İbnü’l-Arabî ve onun sistemi hakkında genel bilgilerden yola çıkılarak bir değerlendirme yapılmaktadır. Son kısımda ise Şa‘rânî’nin entelektüel biyografisi verilmektedir. Böylelikle Şa‘rânî’nin içerisinde yaşadığı ortama projeksiyonlar tutularak zihinsel arka planı hakkında fikir edinilmeye çalışılmaktadır. Bölüm ilgili konular hakkında yapılan bir değerlendirme ile son bulmaktadır.

II. Bölümde nübüvvet bahisleri İbnü’l-Arabî ve onun Şa‘rânî tarafından yapılan yorumları ışığında irdelenmektedir. Nübüvvetin mahiyeti, derecelendirilmesi, ispatı, peygamberlerin özellikleri ve Hz. Muhammed’in peygamberliği alt başlıklarından oluşan bölüm bir değerlendirme ile son bulmaktadır. Tezin III. Bölümü ise İbnü’l-Arabî ve Şa‘rânî’ye göre nübüvvetin bir cüzü olan velâyet konularına ayrılmıştır. Bu bölümde velâyetin mahiyeti, özellikleri ve derecelendirilmesi alt başlıkları bulunmaktadır. Bölümün sonunda bir değerlendirme yapılmaktadır. Sonuçta ise tez boyunca yapılan çalışmalardan yola çıkılarak vardığımız sonuçlar verilmektedir.

Gerek tez esnasında gerek akademik çalışmanın önceki safhalarında minnet duyacağım birçok şahsiyetten yardım gördüm. Kelâm ilminde akademik çalışma yapmaya karar vermemde etkili olan Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU’nu özellikle anmam gerekir. Desteğini sonuna kadar sürdürdü. Her kapısını çaldığımda yanımda olduğunu hissettim. Doktoramı yapmam için gerekli imkân ve ortamın sağlanmasında Prof. Dr. Bekir TOPALOĞLU ve Prof. Dr. M. Saim YEPREM Hocalarımın önemli katkıları oldu. Prof. Dr. Metin YURDAGÜR Tezimin yazılan ilk kısımlarını okuyarak yol gösterici önemli katkılarda bulundu. Tezin tespit edilmesinden itibaren, başta kaynak sağlama olmak üzere her türlü desteği veren Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ ve Prof. Dr. İlhan KUTLUER tezin tamamını büyük bir dikkatle okuyarak önemli yönlendirmelerde bulundular. Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ tezin tamamlanması sürecinde yapıcı katkılar sağladı. Bunların tümünü minnetle anarım.

Danışman Hocam Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ Beyefendi Yüksek Lisansa başladığım günden itibaren, bana ilmî çalışma yapmanın zevkini tattırdı. Mesai mefhumu gözetmeksizin makamının kapısını ardına kadar açtığı gibi, gönül ve zihin dünyasının kapılarını da açtı. Doktora boyunca hemen hemen her hafta en az bir defa kendisini rahatsız ettim. Zaman zaman görüşmelerimiz saatlerce devam etti. Sadece akademik çalışma ile ilgili değil, kişisel problemlerimizi de rahatlıkla anlatma imkânı vererek dinledi. İlişkilerinde hoca hassasiyeti kadar ağabey merhametini de gösterdi. Yapılabilecek en büyük teşekkür olarak Allah'ın kendisine sağlık ve afiyet içerisinde uzun bir ömür vermesini dilerim.

İSAM ve İYEM çalışanları başta olmak üzere isimlerini tek tek anamayacağım kadar birçok dostumun dolaylı ve doğrudan yardımlarını gördüm. Birlikte uzun bir süreç geçirdiğimiz doktora grubu dostlarımı ve özellikle her aşamada teknik destek sağlayan Mehmet BÜLGEN'i hatırlamamak eksiklik olacaktır. Onlara teşekkür ederim. Son olarak ilmî çalışma yapmanın tüm zorluklarını benimle paylaşarak dolaylı destek sağlayan vefakâr eşim ve sevgili çocuklarımı şükranla anarım. Şüphesiz en büyük teşekkür, minnet ve şükür ise, destek ve nimetleri saymakla bitmeyen en büyük Yardımcı ve Nimet Sahibi'nedir.

Mahmut ÇINAR
Maltepe, Mart 2011

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.e.	: Aynı eser
a.mlf.	: Aynı müellif
b.	: bin, İbn
bty.	: Baskı tarihi yok
byy.	: Baskı yeri yok
Bk. (bk.)	: Bakınız
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
(DS)	: Dar Sader baskısı
E. I.	: Encyclopaedia of Islam
E. R.	: Encyclopaedia of Religion
E.Q.	: Encyclopedia of Quran
Hız.	: Hazreti
KTS	: Kelâm Terimleri Sözlüğü
MÜ SBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
nşr.	: Neşreden
ö.	: ölüm tarihi
s.	: Sayfa
sy.	: Sayı
tlk.	: Ta'likât
trc.	: Tercüme eden
UÜİFD	: Uludağ üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
vd.	: ve devamı
yy.	: yüz yıl

GİRİŞ

1. TEZİN KAPSAMI

İbnü'l-Arabî, İslâm düşünce tarihinde etkili olan şahsiyetlerden biridir. O, hemen hemen her konuda güçlü ifadelerle fikir beyan eden ve düşüncelerini metafizik boyut katarak gizemli bir şekilde dile getiren uslubu ile bu etkisini daha da artırmıştır. Onun sayısız şarih ve münekkitleti arasında kuşkusuz Şa'rânî'nin özel bir yeri bulunmaktadır. Şa'rânî'nin onu makul ve ümmetin çoğunluğunu teşkil eden Ehl-i Sünnet çizgisine çekme gayreti, salt ona meşruiyet kazandırmaktan da öte ümmetin birliğine yaptığı vurgu ve bu anlamda ortaya koyduğu projelerin de bir neticesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tasavvuf yanında diğer disiplinlerde de oldukça velûd olan iki müellifin görüşlerinin karşılaştırılmasının tez konusu olarak belirlenmiş olması, çalışmanın sınırlandırılması zorunluluğunu da beraberinde getirmektedir. Şa'rânî fıkıh, hadis, tasavvuf tarihi, akâid gibi hemen hemen bütün alanlarda eser vermiştir. Bunlara ilave olarak, şeriatin zahirine göre yaşanılmasını ön gören tasavvufî anlayışına karşılık, şeriatin zahirine aykırı bir tasavvufî sistem düşündüğü gerekçesiyle tenkid edilen İbnü'l-Arabî'yi savunma amacıyla kaleme aldığı eserleriyle de ön plana çıkmıştır. Bu alanda yazılan eserler arasında *el-Yevâkît* önem arz etmektedir. Akâid konularına dair telif edilen bu eserde İbnü'l-Arabî'nin görüşleriyle kelâmcıların görüşleri mukayese edilerek aralarında her hangi bir farkın bulunmadığı tezi ispatlanmaya çalışılmaktadır. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhât*'ta serdettiği kelâmî görüşlerin bir savunması olarak değerlendirilebilen *el-Yevâkît* tezimizin temel çıkış noktasını oluşturmaktadır.

Tezimizin başlığı “Nübüvvet İnancı Bağlamında Şa'rânî'nin İbnü'l-Arabî Yorumu” olarak belirlenmiştir. Başlıktan da anlaşılacağı gibi bu tezde hem tasvir hem de değerlendirme söz konusudur. Tezimizin normatif bir yönü olduğundan ilgili konuların değerlendirilmesi, test edilmesi ve bütün yönleriyle tartışılması

gerekmektedir. Bu usulle *el-Yevâkît*'te yer alan konuların tamamının ele alınmasının bir tezin sınırlarına sığması mümkün görülmediğinden ilgili konular arasında seçim yapılarak sınırlandırılma yoluna gidilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin aykırı ve zaman zaman alternatif bir mahiyete sahip olan görüşlerinden, kelâmcılar tarafından tenkid edilenler arasında nübüvvet konularının önem arz ettiği kuşkusuzdur. Bu nedenle tezimiz Şa'rânî'nin İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet ve nübüvvetle bağlı olarak ele alınan velâyet konuları hakkındaki yaklaşımını yorumlaması ile sınırlandırılmış bulunmaktadır.

Tezimiz, esas metin olarak *el-Yevâkît*'ı ve bunun referansı olan *el-Fütûhât*'ı almaktadır. *el-Yevâkît*'in nübüvvet konularını kapsamakta olup bu konuların *el-Fütûhât* ve varsa İbnü'l-Arabî'nin diğer eserlerindeki kaynakları tespit edilerek, bunların başta kelâm olmak üzere İslâmî disiplinlerce yapılan değerlendirilmelerle mukayesesi yapılmaktadır. Bu kapsamda elde edilen sonuçlar tartışılarak avantaj ve dezavantajlarına dikkat çekilmektedir.

2. TEZİN YÖNTEMİ

Şüphesiz her disiplinin kendine has ilkeleri bulunmaktadır. Bu ilkeler söz konusu disiplinin meşruiyet zeminini belirlemektedir. Kelâm ilmi de doğası gereği tasvirî (descriptive) bir boyutu olmakla beraber asıl rengini tenkidî (normative) yöntemden almaktadır. Kelâm ilminin belirtilen bu yöntemine ilave olarak tezimizin de kendine has bir özelliği bulunmaktadır. Bu özellik, konunun tasvirinden sonra söz konusu hususların kelâm ilkeleri doğrultusunda ilgili taraflara arz edilmesi ve birbirleri ile ne kadar uyumlu olduklarının test edilmesini gerektiren bir yöntemi takip etmeyi zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle tezimizde aşağıda verilen aşamalar takip edilerek neticeye varılmaya çalışılmaktadır:

Birinci aşamada Şa'rânî'nin *el-Yevâkît*'inden yola çıkılarak konu tespit edilmekte; tanımlama veya dil tahlilleri gerektiğinde bunlar yapılmakta, Kur'an ve hadislerdeki kullanımlarına dikkat çekilmektedir. Konunun Şa'rânî tarafından hangi açıdan değerlendirildiği ortaya konularak bunun İbnü'l-Arabî'deki kaynağına –bu kaynak çoğu zaman *el-Fütûhât*'tır- gidilmektedir. Şa'rânî'nin değerlendirmelerine esas aldığı unsurlarla beraber konuyla alakalı olduğu halde onun değinmediği hususların da

tespit edilmeye çalışılması bu aşamanın bir diğer adımını oluşturmaktadır. Bu aşamanın her iki adımında da konunun bir bakıma tasviri yapılmaktadır.

İbnü'l-Arabî ve Şa'rânî'nin yaklaşımlarının belirlenmesinden sonra bahse konu hususta başta kelâmcılar olmak üzere sair İslâm âlimlerinin görüşlerine başvurularak karşılaştırmalar yapılmaktadır. Zaman zaman İbnü'l-Arabî'nin, İslâm düşünce geleneğine aykırı düşen görüşlerinin kaynağına gidilerek, bu konularda kimlerden etkilenmiş olabileceğine işaret edilmektedir. Neticede İbnü'l-Arabî ve Şa'rânî'nin İslâm kelâmının esaslarından olan nübüvvet ve onun kapsamına aldıkları velâyeti temellendirirken kullandıkları yöntemin eksi ve artıları ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

3. TEZİN KAYNAKLARI

3. 1. Ana Kaynaklar (el-Masâdir)

Tezin temel konuları oluşturulurken iki kaynak esas alınmıştır. Bunlar; Şa'rânî'nin *el-Yevâkît*'i ile İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhât*'ıdır. Bilindiği gibi *el-Yevâkît*, İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhât*'ının bir nevi şerhi mahiyetini taşımaktadır. Bir farkla ki, burada *el-Fütûhât*'ın tamamı değil, ilgili pasajları alınarak şerh edilmektedir. Bu nedenle ikinci kaynak olarak *el-Fütûhât* esas alınmaktadır. Doğal olarak Şa'rânî ve İbnü'l-Arabî'nin diğer eserlerine de zaman zaman müracaat edilmektedir.

el-Yevâkît ve'l-cevâhir fî beyâni akâidi'l-ekâbir: Adından da anlaşılacağı gibi *el-Yevâkît*, Şa'rânî'nin akaid konularına tahsis ettiği bir eseridir. Bu eserde İbnü'l-Arabî'nin *El-Fütûhât*'ta kaleme aldığı bir kısım kelâmî konulara açıklık getirilmekte, söz konusu hususlarda müellifin Ehl-i Sünnet akidesine muhalif olmadığı, onunla tamına bir uzlaşma içerisinde bulunduğu ispatlanmaya çalışılmaktadır. Eserin kaleme alınmasının amacı İbnü'l-Arabî'nin tartışma konusu olan hususlarda İslâm ümmetinin genel çizgisinin dışına çıkmadığını kanıtlamaktır. Eserin piyasada farklı baskıları olmakla beraber Beyrut 1424/2003 baskısı çalışmamıza esas alınmıştır. Diğer baskılarla yaptığımız karşılaştırmalarda, muhtevaya dair bir farklılık olmamasına karşılık bu baskının daha okunaklı olması da tercih sebebini teşkil etmiştir.

el-Yevâkit hakkında birinci bölümün sonunda bir alt başlık altında detaylı bilgiler verilmektedir. Bu nedenle burada detaylı bilgiler verilmeksizin, onun temel kaynak olmasının üzerinde durmakla yetinilecektir. Hemen ifade edilmesi gereken husus; bu eserin bütün olarak İbnü'l-Arabî'nin ilgili görüşlerini yorumlama ve savunmaya hasredilmiş olmasıdır. Zaman zaman başka müelliflere göndermelerde bulunulmakta ise de, bu İbnü'l-Arabî'nin onlara muhalefeti sebebiyle değil, onlarla uzlaşma içerisinde bulunduğunu ispat edilmek amacıyla yapılmaktadır. Tezimizin konusu nübüvvet olduğunda, çalışmalarımız eserdeki nübüvvet ve nübüvvetle bağlantılı olan velâyet bahisleri ile sınırlı tutuldu. Yetmiş bir mebhas'tan oluşan eser iki ciltten oluşmakta olup tek mücellet olarak baskıya alınmıştır. Söz konusu mebhaslardan; 29-50. mebhaslar tezimizle alakalıdır.

Şa'rânî bu eserde konu hakkında önce genel bilgiler vermekte, daha sonra soru cevap yöntemiyle konuyu detaylandırmaktadır. Cevaplar kısmında bazen kendi görüşünü vermekle yetinirken bazen de kelâmcıların görüşlerini de kaydetmektedir. Hemen hemen her hususta İbnü'l-Arabî'den alıntılar yaparak onun geleneksel Ehl-i Sünnet görüşüyle çelişmediğini ispatlama yoluna gitmektedir. *el-Fütûhât*'tan alıntılar yaparken -çok azı hariç- her defasında alıntılanan ifadelerin hangi babta yer aldığını kaydetmektedir. Böylelikle *el-Fütûhât*'a giderek ilgili ifadelerin bağlamına ulaşmak nispeten kolaylaşmaktadır. Bununla beraber çok az da olsa verilen bilgiler isnat edilen bab yerine, ona yakın başka bablarda yer alabilmektedir.

Şa'rânî tezimizin konularını içeren nübüvvet bahislerinde, diğer konulardan farklı olarak yoğun biçimde İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini vermekle yetinmektedir. Buna karşılık I. Bölüm'de sıklıkla kelâmcıların görüşleri ile İbnü'l-Arabî'nin görüşleri mukayese edilmektedir. Özellikle velâyet konularında tamamen İbnü'l-Arabî'nin görüşleri verilmekte, çok nadir olarak farklı sûfilere göndermelerde bulunulmaktadır. Şa'rânî'nin bu yöntemi benimsemesi, bahse konu alanlarda mütekellimînin eserlerinde fazla bilgi bulunmamasından kaynaklandığı kadar İbnü'l-Arabî'nin bu alanda özgün görüş sahibi olmasından da kaynaklanmaktadır.

el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî Mârifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-memlûkiyye:
Tezimizin ikinci ana kaynağı doğal olarak *el-Fütûhât*'tır. Hatta Şa'rânî'nin *el-Yevâkit*'te

el-Fütûhât'ı esas alarak konuları tasnif ve tedvin ettiği dikkate alındığında, bu yönüyle birinci kaynak olduğunu ifade etmek de mümkündür. *el-Fütûhât*, İbnü'l-Arabî'nin en hacimli eseri olup, bu eserde müellifin ilgi duyduğu her konu hakkında bilgi verilmiştir. Ayrıca bu eseri önemli kılan hususlardan biri de müellifinin hakkında "Biliniz ki, *el-Fütûhât*'ın tertibi, tercihle veya düşünceyle yapılmamıştır. Allah, bütün yazdıklarımızı bize ilhâm meleğinin vasıtasıyla yazdırmaktaydı. Bu nedenle bazen iki ifade arasında öncesiyle ve sonrasıyla ilgisi olmayan ifadeler zikrederiz." ifadelerini kullanarak onu tartışılmaz bir kisveye büründürmesidir. Şunu teslim etmek gerekir ki; fıkıh gibi tasavvufun dışındaki alanlarla ilgili konularda zaman zaman kendine has değerlendirmeleri olmakla beraber, genel itibarıyla *el-Fütûhât*, diğer disiplinlere paralel bir muhtevaya sahiptir. Ancak tasavvufî konularda –ki bu konular aynı zamanda kelâm ilminin de kapsamına giren konulardır- söz konusu olduğunda, oldukça zor kabullenilebilecek değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında tezimizin kapsamına giren konular *el-Fütûhât*'ın en çok tartışmaya açık konularıdır.

Kuşkusuz İbnü'l-Arabî'nin ilgili konular hakkında yazılan başka birçok eseri de bulunmaktadır. Ancak diğer çalışmaları ya *el-Fütûhât*'ın bir kısmını içermekte, ya da bağımsız çalışmalar olmakla beraber konu ve ifade açısından ona paralel muhtevalara sahip bulunmaktadır. Bu durum göz önüne alındığında İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinin tebellür ettiği kaynak olarak *el-Fütûhât* karşımıza çıkmaktadır. Şa'rânî'nin *el-Fütûhât*'ı merkeze koyarak tartışmaları sürdürmesinin yanında, anılan hususlar da bu eseri kaynak olarak almamızda etkili olmuştur.

el-Fütûhât'tan yararlanırken onun üç ayrı nüshasını esas aldık. Ekrem Demirli tarafından tercüme edilerek yayınlanan (İstanbul) baskısı, en çok yararlandığımız nüshadır. Bu nüsha çalışmamız esnasında tam olarak yayınlanmış olmadığından eksik kısımları diğer nüshalardan alma durumunda kaldık. Söz konusu tercüme nüsha dipnotta "*el-Fütûhât* (İst.)" şeklinde gösterilmektedir. Yararlandığımız bir diğer nüsha ise Nevfel el-Cerrah tarafından neşredilen (Beyrut 1424/2004) nüshadır. Bu nüshayı dipnotta "*el-Fütûhât* (Beyrut)" şeklinde gösterdik. Çok nadir olmakla beraber zaman zaman *el-Fütûhât*'ın dört cilt halinde yayınlanan bir diğer baskısı olan Dar Sader

(Beyrut, bt yok) baskısından da yararlandık. Diğerlerinden ayırmak için dipnotta bu nüsha, “*el-Fütûhât* (DS)” şeklinde gösterilmektedir.

3. 2. Tali Kaynaklar (el-Marâcî')

3. 2. 1. Şa'rânî'nin Eserleri

Şa'rânî'nin *el-Yevâkit*'in dışında kalan eserlerinden, en fazla yararlandığımız iki kaynak; *el-Kibrîtü'l-ahmer* ile *el-Minenü'l-kübrâ* olarak da bilinen *Letâîfû'l-minen ve'l-ahlâk*'tır. Bunlarla beraber özellikle onun düşünce dünyasını tasvir etmeye çalışırken bibliyoğrafyada künyeleri verilen diğer eserlerinden de yararlanıldı. *el-Kibrîtü'l-ahmer*'den yararlanmamızın sebebi, onun *el-Yevâkît* gibi *el-Fütûhât*'ı şerh mahiyeti taşımasıdır. Farklı olarak sadece kelâmî konuları değil, hemen hemen her konuda, gerekli gördüğü ifadeleri alarak şerh ve yorumlara gitmektedir. *Letâîf* ise Şa'rânî'nin kendi hayat serüveni ve düşünce dünyasını tasvir ettiği hacimli eseridir. Onu, bir âlim, sûfî ve halk önderi olarak tanımanın yolu bu eserin tetkikinden geçmektedir.

Yukarıda anılanların dışında Şa'rânî'nin eserlerinden, *Tenbihu'l-muğterrîn*, *Kevkebu's-şahik fî'l-fark beyne'l-mürîdî's-sâdık ve ğayri's-sâdık*, *et-Tabakâtü's-suğra*, *el-Mizânü'z-zerriyeti'l-mübeyyine li akâidi'l-fıraki'l-aliyye*, *el-Kavâidü'l-keşfiyye el-mûdiha limeanî's-sifâti'l-ilahiyye* ve *Muhtasarü Tezkireti'l-Kurtubî*'yi yararlandığımız kaynaklar arasında saymamız gerekmektedir.

Kaynaklarımız arasında iki akademisyenin modern dönemde Şa'rânî üzerine yaptıkları çalışmaları da zikretmek gerekmektedir. Bunlardan birincisi Michael Winter'in California Üniversitesinde (Los Angeles 1972) hazırladığı *The Writings of 'Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî – a Sûfî Source for He Social and Intellectual Life of Sixteenth-Century Egypt* isimli Doktora Tezi ve bu konunun bazı bölümleri ile devamı olan *Society and Religion in Early Ottoman Egypt* (New Jersey 1982), “Sha'rani” (*EI*, Leiden 1997) ve “Sha'rani and Egyptian society in the sixteenth century” (*Asian and African Studies*, X III, İsrail 1973) isimli çalışmalarıdır. Winter'in yaptığı sosyolojik tarih okumasıdır. Özellikle Şa'rânî'nin içerisinde yaşadığı tarihî süreç, düşünce çevresi, sosyal ve siyasal ilişkileri konusunda bu çalışmadan istifade edildi. İkincisi ise Katryn Virginia Johnson'un *The Unerring Balance: A Study of the Theory of Sanctity (Wilâye)*

of *'Abdul-wahhab al-Sharânî* (Massachusetts, 1985) isimli Doktora Tezidir. İsminden de anlaşıldığı gibi Şa'rânî'nin velâyet konusundaki düşüncelerini ele alan bir çalışmadır. Bu çalışma Şa'rânî'nin velâyet çerçevesindeki düşüncelerini tasvir eden dökümanter bir çalışma mahiyetine sahiptir. Tezimizin özellikle üçüncü bölümünü yazarken bu çalışmadan yararlanıldı. Ayrıca Abdühafiz Ali el-Karnî Feruğlî'nin *Abdülvehhab eş-Şarânî İmamu'l-karn'il-âşir* (Kahire 1985) isimli eseri Şa'rânî'nin hayatı ve kişiliği konusunda müracaat edilen başlıca eserler arasındadır.

3. 2. 2. İbnü'l-Arabî'nin Eserleri

İbnü'l-Arabî'nin eserlerinden kaynak olarak yararlandıklarımız arasında *el-Fütûhât*'tan sonra ikinci sırada *Fusûs* yer almaktadır. Bilindiği gibi tezimiz nübüvvet ve velâyet konularını içermektedir. İbnü'l-Arabî'nin hayatının sonlarına doğru kaleme aldığı bu eserde söz konusu hususlar hakkında onun düşünceleri temellendirilmektedir. Bu nedenle sıklıkla müracaat etmek durumunda kaldığımızı belirtmek gerekir. İbnü'l-Arabî bu eserini bir müşahede esnasında bizzat Hz. Peygamber'den alıp yazdığını ifade etmek sûretiyle tartışmasız bir kisveye büründürmektedir. *Fusûs*'a dair bu iddialı yaklaşım onu daha bir önemli kılmaktadır.

Fusûsu'l-hikem'in Beyrut (1400/1980, Afîfî'nin Ta'likâtıyla beraber) baskısı çalışmamızda esas alındı. Bunun yanı sıra onun şerh ve ta'likâtından da zaman zaman yararlanıldı. Abdürrezzak Kaşânî'nin *Şerh ala Fusûs'i'l-hikem*'i (Mısır 1321), Davûd-i Kayserî'nin *Matla'u hususi'l-kilem fî meânî Fusûsi'l-hikem*'i (nşr. Daru'l-i'tisam/Muhammed Hasan Saadi, byy. 1416), Ebû'l-Alâ Afîfî'nin *Ta'likât'ı (Fusûs*'la birlikte, Beyrut1400/1980), Toshihiko İzutsu'nun *İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*'ı (trc. Ahmet Yüksel Özemre, İstanbul 2005), Ahmed Avni Konuk'un *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* (nşr. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İstanbul 1992), Ekrem Demirli'nin *Fusûsu'l-Hikem Çeviri ve Şerh* (İstanbul 2006) isimli eserleri özellikle zikretmek gerekir.

3. 2. 3. Kelâm Kaynakları

Bu çalışma bir kelâm tezi olduğundan kelâm kaynaklarına sıklıkla müracaat etmek durumundadır. Başvurduğumuz eserlerin bazıları doğrudan kelâm kaynakları

olmakla beraber bir kısmı kelâmcı müelliflerin yazdıkları ancak başta tefsir olmak üzere başka alanlara ait kaynaklardır. Bu kaynaklar her ne kadar kelâm eseri değil iseler de, kelâmcı bakış açısını yansıtmaları itibariyle kaynak olarak başvurulmuştur. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'an*'ı (I-XVII, İstanbul), Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Kitabu't-ta'rîfât*'ı, *DÎA*'nın kelâm maddeleri ve *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (Topaloğlu-Çelebi, İstanbul 2010) en çok müracaat edilen kaynaklardır. Doğrudan kelâm telifleri olarak yararlandığımız kaynaklar arasında ise, şunları saymak mümkündür: Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (trc. Bekir Topaloğlu, Ankara 2002), Kadı Abdülcebbar'ın *el-Mugni fî ebvâbi't-tevhidi ve'l-adl* (nşr. Muhammed el-Hudayry vdğr., Kahire 1385/1965) ve *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*'si (nşr. Abdülkerim Osmân, Kahire 1408/1988), İbn Fûrek'in *Mücerredü Makalâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*'si (nşr. Daniel Gimaret, Beyrut 1986), Bakıllânî'nin *el-İnsaf fî mâ yecibu i'tikâduh velâ yecûzu'l-cehlu bihî*'si (nşr. İmaduddin Ahmed Haydar, Beyrut 1407/1986), Fahreddin er-Râzî'nin *en-Nübüvvât ve mâ yeteallaku bihâ*'sı (nşr. Ahmed Hicazî, Kahire 1406/1986) ile *İsmetu'l-enbiyâ*'sı (Beyrut 1409/1988), Nureddin es-Sâbûnî'nin *el-Bidâye*'si (*Matürîdiyye Akâidi*, nşr. Bekir Topaloğlu, Ankara 2005), Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tebîrâtü'l-edille*'si (nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün Ankara 2003), Teftezânî'nin *Şerhu'l-Makâsıd*'ı (Nşr. Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1409/1989) ve Muhammed Abduh'un *Risâletü't-Tevhid*'i (nşr. Reşid Rıza, Kahire bty).

3. 2. 4. Tasavvuf Kaynakları

Tezimiz bir kelâm çalışması olmakla beraber değerlendirmelere esas olarak alınan şahıs ve eserler, tasavvufî kimlikleriyle ön plana çıktıklarından tasavvuf kaynaklarına müracaat etmek de önem arz etmektedir. Bu alanda yararlanılan kaynaklar daha çok ilgili şahıs ve onların görüşlerini konu edinen eserlerden ibarettir. Daha önceki bir dönemde yaşamış olmalarına rağmen İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet ve velâyet hakkındaki düşüncelerine temel teşkil eden söylemleriyle ön plana çıkan Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*'i (nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd, Beyrut 1423) ve Hakîm et-Tirmizî'nin *Hatmü'l-Velâye*'si (trc. Sâlih Çift, İstanbul 2006) bu kabilden eserlere örnek verilebilir. *Hatmü'l-Velâye*'nin bu baskısı yanında zaman

zaman orijinal (Arapça) baskısı (nşr. Abdülvâris Muhammed Ali, Beyrut 1420/1999) da kaynak olarak alınmaktadır.

İbnü'l-Arabî üzerine önemli çalışmalar yapan günümüz araştırmacılarının eserlerinden de yararlanılmıştır. Bu cümleden olarak Ebû'l-Alâ Afîfî'nin *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*'i (trc. Ekrem Demirli, İstanbul 2000), Michael Chodkiewicz'in *el-Velâye ve'n-nübüvve inde Şeyhi'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî*'si (Arapça'ya trc. Ahmed et-Tîb, Merakeş 1419/1999), Nihat Keklik'in *Muhyiddin İbnü'l-Arabî Hayatı ve Çevresi* (İstanbul 1966), Muhsin Cihangirî'nin *Muhyiddin b. Arabî*'si (Beyrut 1424/2003), Mahmut Erol Kılıç'ın "İbnü'l-Arabî" (*DİA*, İstanbul 1999) maddesi, Cağfer Karadaş'ın *Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri* (İstanbul 1996) gibi eserler örnek verilebilir. Bunların dışında zaman zaman, bibliyografyada künyeleri verilen başka tasavvuf eserlerinden de yararlanılmıştır.

3. 2. 5. Genel Kaynaklar

Tezin yazılmasında yararlanılan genel kaynaklar arasında lügat, tefsir, hadis ve biyografi kitapları önemli yer tutmaktadır. Bu anlamda *DİA*'nın maddelerinin en başta geldiğini ifade etmek gerekir. Gerek biyografiler, gerekse kavramlar temellendirilirken sıklıkla *DİA*'ya müracaat edildi. Bunun yanında Rağıp el-İsfahânî'nin *Camiü'l-beyan fi müfredati'l-Kur'an*'ı (nşr. Abdülhamid Hindavi, Riyad 2007/1428), İbn Manzûr'un *Lisanü'l-Arab*'ı (Beyrut bty.) ve Muhammed b. Âla Tehanevî'nin *Keşşâfu ıstılâhâtü'l-funûn*'u (Beyrut 1996) sıkça başvurduğumuz kaynaklardır.

Ayrıca Özellikle birinci bölüm yazılırken tarih kitaplarından istifade edilmiştir. Mehâsin Muhammed Vakkâd'ın *et-Tabakâtü's-ş-a'biyye fi'l-Kâhireti'l-Memlûkiyye*'si (Kahire 1999), Ahmed Subhî Mansûr'un *el-Akâidu'd-dîniyye fi asri'l-Memlûkiyye beyne'l-İslâm ve't-tasavvuf*'u (Kahire 2000), Sabri ed-Dalî'nin *el-Hitâbu's-siyâsi es-sûfi fi Mısır*'ı (Kahire 1425/2004), Ebû'l-Vefâ el-Ğuneym Teftezânî'nin *Medhal ile't-tasavvufi'l-İslâmî*'si (Kahire 1411/1991) gibi eserler bu cümledendir.

Tezin içerdiği tüm konular taraflarca temellendirilirken tabiatıyla Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünnetinden deliller getirilmektedir. Bu nedenle âyet ve hadislerden yola çıkılarak yapılan yorumların tutarlılıklarını test etmek amacıyla sıklıkla tefsir ve hadis

kaynaklarına müracaat edilmiştir. Bunlar arasında yukarıda da belirtildiği gibi Mâtürîdî'nin *Te'vîlât*'ı en başta gelmektedir. Abdülkâdir Geylanî'nin *Tefsîru'l-Cîlânî*'si (nşr. Muhammed Fadıl Geylânî, İstanbul 1430/2009), Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-ğayb*'ı (Beyrut 1411/1990), Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin *Medâriku't-tenzîl ve hakaiku't-te'vîl*'i (Beyrut 1415/1995), Celâleyn'in (Mahallî-Suyûtî) *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*'i (Beyrut 1420/2000), Reşit Rıza'nın *Tefsîru'l-Kur'ani'l-hakîm*'i (Mısır bty.), Elmalılı Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul 1979), Muhammed Esed'in *Kur'ân Mesajı* (trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul 1417/1996) ve DİB'in yayınladığı (Hayreddin Karaman ve dğr.) *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*'i (Ankara 2006) isimli eserler yararlandığımız tefsir kaynakları arasında yer almaktadır.

Tezimizde *el-Fütûhât* ve *el-Yevâkî'te* yer alan hadislerin tahriçlerinden sonra tenkit ve değerlendirilmesi de yapılmıştır. Bu süreçte hadisleri kaynaklarından tesbit edebilmek için yararlandığımız eserlerin başında Wensinck'in *el-Mu'cemu'l-mufehres li elfâzi'l-hadisi'n-Nebevî* (İstanbul 1988) gelmektedir. Hadisleri ana kaynakları olan *Kütübü's-sitte*'den tespit ederken tamamı *Mevsûatu'l-hadisi's-şerîf* adı altında bir mücellet halinde yayınlanan (Riyad 1421/2000) baskısından yararlanılmıştır. Ayrıca rivâyetin mevzu olup olmadığını tespit etmek amacıyla Ali el-Karî'nin *el-Masnû' fî ma'rifeti'l-hadisi'l-mavdû'u* (Beyrut 1414/1994) ve bu anlamda kapsamlı bir değerlendirmesi için de Aclûnî'nin *Keşfu'l-hafâ ve muzîlü'l-ilbâs ammeştehere mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs* (Beyrut 1422/2001) isimli eserlerden istifade edildi. Bunların yanında zaman zaman bibliyoğrafyada künyeleri verilen diğer hadis kaynaklarından da yararlanıldı.

I. BÖLÜM

XVI. YÜZYILDA MİSİR’DA TASAVVUFÎ HAYAT VE İMAM ŞA’RÂNÎ

1. 1. ŞA'RÂNÎ ÖNCESİ DÖNEMDE MİSİR'DA İLMÎ, FİKRÎ, DİNÎ VE TASAVVUFÎ HAYAT

Mısır denilince Antik kalıntıları, kültürel zenginlikleri, bugüne kadar gelen tarihî canlılığı gibi birçok yönüyle ön plana çıkan ve Fatımîler döneminde kurulan Kahire akla gelir¹. Nil deltasında kurulmuş bulunan bu şehirde Firavunlar döneminden kalan piramitler, tarihî derinliğinin sembolü olarak dimdik ayakta durmaktadırlar. Daha sonraları çevresinde kurulan Cîze, Füstât, el-Asker gibi şehirlerin de birleşmesiyle meydana gelen Kahire, bugün dünyanın sayılı büyük kentleri arasında yer almaktadır.

Tarihi boyunca Mısır, Müslümanlar açısından hep önem taşımış, Kur'an'da adı geçen peygamberlerden Hz. Yusuf'un hayat serüveninin geçtiği önemli merkezlerden biri olarak hafızalarda yer almıştır. Onun neslinden gelen Hz. Mûsâ ve Hz. Hârûn Peygamberler döneminde Firavun'a karşı verilen mücadeleye tanıklık ettiği gibi Hz. Ömer döneminde Amr b. As komutasındaki ordu tarafından fethedilerek İslâm coğrafyasına katılan Mısır, İslâm tarihinin sonraki dönemlerinde de önemli olay ve gelişmelerin en canlı coğrafyalarından biri olmuştur. Mısırlılar'ın Hz. Osmân'a karşı kıyâmı, Mehmet Ali Paşa'nın Osmanlı İmparatorluğu'na baş kaldırışı, bağımsızlık sonrası iç çekişmeler ve idamlar bunlardan birkaçıdır.

Amr b. Âs'ın bugünkü Kahire'nin sınırları içerisinde kalan Füstât garnizon şehrini kurmasıyla, İskenderiye'den sonra hükümet merkezi haline gelen Kahire; VIII, IX ve X. hicrî yüzyıllarda nüfusu birkaç milyona ulaşmış bulunan dünyanın ender büyük şehirlerinden biridir. Âlim, edip, sanatkâr gibi çeşitli sınıflara mensup şahsiyetler burada oturmakta idi. Aynı zamanda halife ve vezirler başta olmak üzere siyasî şahsiyetler de burada ikamet ediyorlardı. Söz konusu dönemde bu şehir, caddeleri, çarşıları, eğitim kurumları gibi çeşitli alt ve üst yapı unsurlarıyla tam mâmûr bir halde

¹ Geniş bilgi için bk. Eymen Fuâd Seyyid, "Kahire", *DİA*, XXIV, 173-174.

idi. Batıda Roma ne idiyse doğuda da Kahire o olmuştur.² İki yüz yıllık (359/969–567/1171) bir süre Mısır’a hâkim olan Fâtımî Devletinden sonra burada kısa bir süre Eyyûbîler de hüküm sürdü. Daha sonra nispeten serbest düşünceyi ön plana çıkaran Memlûk iktidarı burada üç yüz yıla (648/1250–923/1517) yakın hâkimiyet kurmuş, bu dönemde tasavvuf düşüncesi kadar diğer İslâmî ilimlerde de hayli gelişmeler kaydedilmiştir.

Mısır, sahâbe döneminden itibaren ilmî ve fikrî canlılığa beşiklik eden önemli merkezlerden biridir. İlk dönemlerde sahâbe ve tâbiîn yolundan giden Mısırlılar için Mısır fâtihinin oğlu Abdullah b. Amr’ın (ö. 65/684–85) dinî hayatta önemli bir yeri vardır. Daha sonraları tabiînden Leys b. Sa’d’ı (ö. 175/791) takip eden Mısırlılar arasında ilk yaygınlık kazanan mezhep hiç şüphesiz Mâlikîliktir. Arkasından İmâm Şâfiî’nin (ö. 204/820) Mısır’a giderek orada kaldığı süre zarfında birçok talebe yetiştirmesiyle, Şâfiîlik de burada yaygınlık kazanmaya başladı. Bilindiği gibi İmâm Şâfiî Mısır’a gittikten sonra bir kısım görüşleri değişmiş ve literatürde bunlardan “el-kavlü’l-cedid” olarak bahsedilir olmuştur. Hanefîlik ise başta kadı olmak üzere, daha çok resmî erkân tarafından temsil edilen bir mezhep olmuştur. İmâm Şâfiî’nin önde gelen talebelerinden İsmail b. Yahya el-Müzenî (ö. 264/878) ve daha sonraları Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 916/1510), Şihab er-Remlî (ö. 957/1550) ve Şemseddin el-Hatib Şirbinî (ö. 977/1570) bölgenin önemli Şâfiî fakihlerinden sadece birkaçıdır.

Mısır’da tarih boyunca diğer İslâmî disiplinler çerçevesinde de önemli çalışmalar ortaya konulmuştur. Ahmed b. Ali en-Nesâî (ö. 303/915), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Celaleddin es-Süyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimler hadis alanında; Tâceddin es-Sübkî (ö. 771/1370), Celâleddin el-Mahallî (ö. 840/1436), Kemaleddin İbn Ebû Şerif (ö. 906/1500) gibi âlimler ise tefsir ve kelâm alanında öne çıkmış şahsiyetler arasında kabul edilmektedir.

VII/XIII. yüzyılda Mısır’ın Memlûk egemenliğine geçmesiyle burada tasavvufî hayat giderek yaygınlık kazanmış, diğer dinî kurumlara paralel olarak, hattâ zaman

² Geniş bilgi için bk. Vakkâd, Mehâsin Muhammed, *et-Tabakâtü’s-Şa’biyye fi’l-Kâhireti’l-Memlûkiyye* (648–923/ 1250–1517), Kahire 1999, s. 55 vd.

zaman daha da güçlü bir şekilde sosyal hayatın vazgeçilmez unsuru haline gelmiştir. Kahire'nin birçok etnik ve kültürel unsuru barındıran toplum yapısı bunu beslemiş, Memlûkler'in tasavvuf ve kurumlarına verdiği önem bu disiplinin daha da gelişmesine ortam sağlamıştır. Memlûklerin karmaşık etnik yapısı çok sesliliğe ve çoğulculuğa kapı aralamaya yetmiştir.

Moğol saldırılarından kaçan birçok âlimin Mısır'a gelerek buraya yerleşmesi, ilmî açıdan bir zenginlik ve çok seslilik kazandırmıştı. Ancak asıl hareketliliğin Memlûkler dönemi boyunca tasavvuf ve tarikatlar alanında yaşandığı görülmektedir. Hicrî VII. yüzyıldan itibaren Kahire'de tasavvuf gelişerek yayılmaya başladı. Endülüs ve Mağribten buraya gelen sûfilerin buralarda hüsn-i kabul görmeleri bu yayılmada etkili oldu. Ayrıca Haçlılarla ve Moğollar'la yapılan savaşlar bu yayılmaya tesir eden hususlardandır. Memlûklerin orduda önemli görevlere gelmesiyle bu durum daha da önem kazandı. Halkın tasavvuf sayesinde Allah ile kurduğu yakın alaka ve bundan aldığı lezzet, onların acılarını bir ölçüde hafifletiyordu.³

İbnü'l-Arabî'nin Mısır'a gelmesinden sonra burada tartışmaya açık sûfî söylemleri yayılmış ve bunlar her geçen gün artarak devam edebilmiştir. Bununla beraber İbnü'l-Arabî'den çok daha önce dinin sınırları içinde kalan tasavvufa aykırı bir takım söylemlerin, hicri III. yüzyıldan itibaren Mısır'a girdiği de bilinmektedir. İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) Mısır'da velîlerin makam ve halleri ile ilgili olarak ilk kez alışılmadık ifadeleri kullanan kişinin Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859) olduğunu belirtmektedir.⁴ Ancak Mısır'ın reisi, Malikî mezhebine mensup olan Abdullah b. el-Hakem'in karşı koymaları ve fukahânın onu zındık olarak ilân etmesi, tasavvufun sınırlarını zorlayan bu söyleminin etkisini azaltmıştır. Bununla beraber Mısır'da aykırı söylemleri kabul etmeye yatkın toplumsal bir yapının varlığı kuşku götürmez. İşte Mısır'ın bu söylemi kabul etmeye müsait olan toplumu, gizemliliğe kapı aralayan İbnü'l-Arabî'yle bağlantılı ve tartışmaya açık bu ifadeleri, günlük hayatın vazgeçilmez bir unsuru olarak benimsemiştir. Bununla beraber zaman zaman din âlimleri tarafından tenkitler de yapılmıştır. Bunlar arasında özellikle Takiyyüddin İbn Teymiyye'nin (ö.

³ Vakkâd, *a.e.*, s. 173.

⁴ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü 'l-İblîs* (nşr. Münîr ed-Dımaşkî), Kahire 1368, s. 156 vd.

728/1328) oldukça katı tenkitleri önemlidir. Bu süreç Memlûk Sultanı Kalavun'un saltanatı döneminde (m. 1279-1290) kendisini Moğol saldırılarına karşı savaşmaya iknâ etmek amacıyla, öncekilerin düşünceleriyle zıt kutupta yer alan İbn Teymiyye'nin Mısır'a gelmesiyle başladı. Burada bulunduğu süre içerisinde, hurâfe ve bidât olduğu gerekçesiyle, sûfilere ait bir kısım görüş ve faaliyetlere karşı çıktı. Bir süre sonra döndüğü Şam'da görüşlerinden dolayı muhakeme edilen Şeyhülislâm İbn Teymiyye, tekrar ve fakat bu sefer sürgün edilerek Mısır'a döndü. Burada da düşüncelerinden dolayı muhakeme edilerek farklı zamanlarda Kâhire Kalesi'nde hapsedilen İbn Teymiyye ancak yedi yıl sonra Şam'a dönebildi. Mısır'da geçirdiği süre zarfında başta sûfiler olmak üzere çeşitli çevrelere karşı tenkitlerini aşırı sayılabilecek bir sertlikte sürdürdü.⁵

İbn Teymiyye'nin burada kaldığı süre içerisinde sûfilere yönelttiği eleştiriler daha sonraları artarak devam etmiş, bir taraftan da bu eleştirilere, karşı eleştirilerle cevap verilmiştir. Yaptığı eleştirilerden dolayı, hayatında onunla mücadeleye giren iki önemli şahsiyet vardır. Bunlardan biri Mısır'ın Malikî Kadıkudâtı Takıyyüddin el-Ahnaî'dir. Nitekim İbn Teymiyye *Kitâbü'r-red ale'l-Ahnaî* isimli eserini onun tevessül ve kabirleri ziyaret ile ilgili görüşlerini red maksadıyla kâleme almıştır. Diğer ise İbnü'l-Arabî'nin talebelerinden Dimaşk'ın Şafîî Kadıkudâtı Alaeddin el-Konevî'dir (ö. 729/1329). Mısır'da Saîdü's-suadâ Hankâhı'nın şeyhi olan Konevî ile İbn Teymiyye, birbirine muhâlif iki muâsır şahsiyet olarak, başta tasavvuf konusunda olmak üzere birçok alanda birbirlerini eleştirmişlerdir. İbn Teymiyye'nin Mısır'da sûfilere yönelik yaptığı tenkitlerin yanısıra, Şam'da Şafîîlik ve Eş'arîliğin temsilcisi olarak bilinen baba-oğul Sübkîlerle mücadelesi de kaydedilmeden geçilmemesi gereken bir öneme sahiptir. Bilindiği gibi Sübkîler Şa'rânî'nin önemli kaynakları arasında yer alan ve aynı zamanda birer mutasavvıf olan kelâm ve fıkıh âlimleridir.

⁵ Koca, Ferhat, "İbn Teymiyye", *DİA*, XX, 392. İbn Teymiyye'nin Mısır'da hüküm süren tasavvûfî anlayışa karşı mücadelesi yanında onun genel olarak İbnü'l-Arabî ve felsefî tasavvufa yaptığı tenkitler belirli bir eserde toplanmamakla beraber, eserleri arasında serpiştirilmiş olup sıklıkla karşılaşılabilmektedir. Geniş bilgi için bk. Said Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İstanbul 2008, s. 29-46.

Memlûkler döneminde ilk karşımıza çıkan tarîkat Ahmet el-Bedevî'ye (ö. 675/1276) nisbet edilen el-Ahmediyye'dir. Bu bölgede Ahmed el-Bedevî'ye, aralarında ölülere diriltmeye kadar varan pek çok kerâmet nispet edilmiştir. Bu durum, söz konusu dönemde kerâmet inancının tarîkatlarda ne kadar etkili olduğunu da göstermektedir. Aynı dönemde Mısır'da yaygın bir diğer tarîkat ise Ebû'l-Hasen eş-Şazeli'ye (ö. 659/1260) nisbetle Şazeliyye ismini alan tarîkattir. Bu tarîkatın en önemli özelliği, Kur'an ve sünnete bağlılığa vurgu yapmasıdır. Dönemin önemli sûfilere arasında İbrâhim b. Ali el-Metbûlî (ö. 880/1475), Burhâneddin b. Ebû Şerif (ö. 923/1517),⁶ İbrâhim b. Usayfir (ö. 942/1535) ve İmâm Şa'rânî'yi saymak mümkündür.

Başta Baybars (ö. 676/1277)⁷ olmak üzere bütün Memlûk Sultanları, sûfilere saygı gösterir, onlara atıyyelerde bulunur, kendilerini resmi törenlere dâvet ederlerdi. Bu iklim, tasavvufun Kahire'de alabildiğine yayılmasını beraberinde getirmiştir. Bu durum, bir kısım şahısların tasavvufi mekânları (hankâh) geçim kaynağı olarak görmelerine sebep olmuş, neticede özünde geleneksel tedeyyün biçimlerine aykırı durumlar ortaya çıkartmıştır. Cezbe ve Melâmet'in hakim olduğu bu tarz tasavvufi anlayış döneminde çeşitli kılıklara giren, saçlarını tıraş edip başı açık gezen, zaman zaman cezbe kapılıp mecnunlar gibi yaşayan, rakseden, kadın-erkek ihtilâtını mübah gören birçok kişiye rastlamak mümkün hale gelmiştir. Hattâ bir ara hankâhlarda raks ve mûsikî öylesine yaygınlaşmıştır ki, Sultan bunu yasaklamak zorunda kalmıştır.⁸ Buralarda taklit son derece ön plana çıkmış, birisi bir şey yaptığına diğerleri de onu taklit ederek aynı hareketi sorgusuz bir şekilde tekrar etmeye başlamıştır. Neticede tasavvuf halk arasında yayılmaya başlamış, bilgi ve düşünce derinliğinden yoksun olan

⁶ Dönemin kelâm âlimleri arasında yer alan İbn Ebû Şerif, Şa'rânî'nin önemli kaynakları arasında yer almaktadır.

⁷ Baybars I olarak da bilinen el-Melikü'z-Zâhir Rüküddin es-Sâlihî el-Bundukdârî 1260-1277 yılları arasında Memlûk Sultanlığı yapmıştır. Bir esir olarak satılıp Sûriye'ye getirildikten bir müddet sonra efendisiyle birlikte Kâhire'ye gitti. Burada Bahriye Memlûklerine katılarak kısa sürede önemli görevlere getirildi. Mısır tahtına geçen Kutuz'la ters düşünce, onu öldürerek Bahriye Memlûklerinin önde gelenleri tarafından el-Melikü'z-Zâhir unvanı ile saltanat tahtına oturdu. Moğollar ve Haçlılara karşı önemli başarılar elde etti. Ülkenin kalkınması için çeşitli altyapı faaliyetleri yanında adalet ve hukukun yerleşmesi için de önemli yenilikler yaptı. Dört mezhebe mensup kadı ve bu kadıların başına da kadılıkudâtlar tayin etti. 1277'de vefat etti. Geniş bilgi için bk. Kazım Yaşar Koprman, "Baybars I", *DİA*, V, 221-223.

⁸ Vakkâd, *a.g.e.*, s. 254.

avâm, sûfileri âlimlere tercih eder olmuştur. Sûfilîğin simgesi haline gelmiş bulunan yün cübbe, bir câhilin üzerinde bile görüldüğünde, ona hemen tazim edilir olmuştur.⁹

Zorbalıklarına rağmen Memlûk hükümdarları genellikle tasavvufa bağlı, şeyhlere itaat halinde ve onlardan teberrükte bulunurdu. Bu hükümdarların diğer ilimlere yönelik desteklerini de anmak gerekirse de, sultanların büyük bir kısmının bir tarîkatin müridi olmaları göz önünde bulundurulduğunda tasavvuf hareketinin Memlûkler döneminin sosyal hayatına büyük ölçüde damga vurduğunu ifade etmek abartı sayılmaz. Sultan tarafından atanmış olan şeyhüşşüyûhların yönettiği tarikatlar, birçok zâviye, ribât, tekke ve hankâhın sahibi olmuşlardır.¹⁰ Onların tasavvufa olan bağlılıklarına ışık tutması açısından bu durumu açıkça ortaya koyan birçok misal vardır. Bunlardan birkaçı şunlardır:¹¹

Sultan Zahir Baybars bütün saltanat, güç ve istibdadına rağmen, Şeyh Hıdır'ın nüfûzuna göz yumarak ona müsamaha göstermekte idi. Hattâ zaman zaman onun kötü alışkanlıklarını da görmezlikten gelirdi. Bunun nedeni onun, Şeyhin velâyetine ve gaybı bildiğine olan inancı idi. Yine Sultan Berkuk da (ö. 801/1399)¹² bütün siyasi tecrübe ve olgunluğuna rağmen meczûplara saygı gösterip önlerinde eğilirdi. Hattâ onlardan biri olan ez-Zuhûrî işi onun yüzüne tükürecek kadar ileri götürmüştü. Sultan, Berkûkiyye¹³ diye anılan ünlü külliyesinde büyük medreseyi açtığında bir meczûb küçük bir tuğla

⁹ Vakkâd, *A.e.*, s. 175.

¹⁰ İsmail Yiğit, "Memlûkler", *DİA*, XXIX, 95.

¹¹ Ahmed Subhî Mansûr, *el-Akâidu'd-diniyye fi asri'l-Memlûkiyye beyne'l-İslâm ve't-tasavvuf*, Kahire 2000, s. 39.

¹² El-Melikü'z-Zâhir Seyfüddin lakabıyla tanınan Sultan Berkuk 1390-1399 yılları arasında saltanatta kaldı. Çerkes kökenli olan Berkuk, esir olarak Mısır'a getirilerek Emir Seyfeddin Yulbuga'ya satıldı. Melik Şaban ve el-Melikü'l-Mansûr gibi birçok emirin hizmetinde bulunarak önemli görevlere getirildi. Türk kökenli emir Zeyneddin Berke ile mücadeleye girerek neticede onu öldürmeye muvaffak oldu. Daha sonra önemli mücadeleler sonucunda 1382'de Memlûk tahtına oturdu. Ancak karşı mücadelelerde tahtı bırakmak zorunda kaldı. 1390'da tekrar saltanat tahtını elde etmeye muvaffak oldu. Kendisine karşı siyasi hareketlerin yapılacağından korkarak acımasızca birçok adamını öldürttü. 1399'da vefat etti. Tercümeler de yaptıran Berkuk ilim ve ilim adamlarına önem vermiş, cami, medrese, hankah ve türbeler için tahsisatta bulunarak inşa ve imarına çalışmıştır. Geniş bilgi için bk. M. C. Şehabettin Tekindağ, "Berkûk", *DİA*, V, 511.

¹³ Memlûk Sultanı Berkuk tarafından yapıldığı için bu isimle anılan külliye Kahire 'de yapılan ilk ve en büyük külliye olarak kayıtlara geçmiştir. Bünyesinde bir Cuma Camii, türbe, dört mezhebe göre ayrı ayrı eğitim veren medrese, hankah, müderrisler için daimi ikamet odaları bulunmaktadır. Ayrıca 125 talebe ve 60 sufîyi barındıracak hücreler, mutfak ve ahırlar da bulunan külliye 786/1384-788/1386 yılları arasında inşa edilmiştir. Bk. Doris Behrens-Abouseif, "Berkuk Külliyesi", *DİA*, V, 512-514.

vererek onun medreseye konulmasını kendisinden istemiş, o da bunu bir kandil içerisinde külliye'nin mihrabına asmıştır. Nitekim onuncu (X/XV-XVI) yüzyıl Memlûk dönemi tarihçisi İbn İyâs (ö. 930/1524)¹⁴, söz konusu tuğlanın yaşadığı dönemde bile orada bulunduğunu kaydetmektedir.¹⁵

Bu dönemde şeyhler (sûfiler), emîrler üzerinde baskı kurduklarından ve emîrler de kendilerini onların taleplerini yerine getirmek zorunda hissettiklerinden, yönetim dolaylı olarak şeyhlerin eline geçmiştir. Gerek Zekeriyya el-Ensârî gerekse Şa'rânî bu konuya dikkat çekmiş, şeyh ile mürîd arasındaki ilişkilerin nasıl olması gerektiğini belirleyerek herkesin kendi mecrasında yürümesini önermişlerdir.¹⁶ Ali el-Havas el-Burullusî (ö. 939/1532-3), “Emîrin sorumluluğunu şeyhe havâle etmesi cehâletinden, şeyhinin hasmına muâriz olmasını talep etmemesi ve zâviyesine gönderdiği bir kısım yiyecekleri kendisi için lütuf saymaması da edebindendir” diyerek bir yandan olması gerekeni belirtirken diğer yandan mevcut durumdan hoşnutsuzluğunu ifade etmektedir. Ancak aynı şeyh (el-Havvas) emîrin şeyhe karşı tavrını anlatırken; ona dost olana dost, düşman olana düşman olması (zira şeyhe adavette bulunan Allah’a adavet etmiştir), şeyhten bir talepte bulunduğu son derece zillet ve alçak gönüllülük içerisinde bulunması, şeyh kendisinin hanımlarıyla halvette dahi kalsa, ondan emin olması ve hiçbirine aslâ şehvetle bakmayacağını düşünmesi gerektiğini ifade etmektedir. Aksi takdirde şeyhine karşı edep sınırlarını çiğnemiş olacaktır.¹⁷

Subhî Mansûr, İslâmî ilimlerin duraklaması ve söz konusu dönemde yapılan çalışmaların bir kısım şerh ve hâşiyelerden ibaret kalmasını tasavvufun bu kadar yaygınlaşması ile ilim ve ilim adamlarına ilginin azalmasına bağlamaktadır.¹⁸ Gerek

¹⁴ Sultan Berkuk Memlûklerine mensup olan İbn İyâs, dedesi ve babasının siyasi imkânları ve özellikle babsının teşvikiyle iyi bir eğitim aldı. Dinî ilimler yanında tarih ve coğrafyayı da dönemin önemli ilim adamlarından okudu. Hocaları arasında Suyûtî ve Malatî'yi zikreder. Sultan Kansu Gavrî ile kurduğu yakın ilişkiler sayesinde refâh içerisinde yaşadı. 930/1524'te vefat etti. Eserleri son dönem Memlûk ve Osmanlıların Mısır'daki ilk dönemleri hakkında temel kaynaktır. Bk. Muhammed Razûk, “İbn İyâs”, *DİA*, XX, 97.

¹⁵ Mansûr, *a.g.y.*

¹⁶ Şa'rânî, konuyu *Letâif*'te işlemektedir. Winter, konuya geniş yer vererek Şa'rânî'nin söz konusu uygulamalardan duyduğu rahatsızlığa değinmektedir. Bk. M. Winter, “Sha'rani and Egyptian society in the sixteenth century”, *Asian and African Studies*, X III, Israel 1973, s. 313–338.

¹⁷ Mansûr, *a.g.e.*, s. 38.

¹⁸ Mansûr, *a.g.e.*, s. 39.

halkın gerekse yönetimin tüm ilgisi sūfîlerin üzerine yoğunlaştığından, ilme gereken önem verilmemiştir. Çoğu kez bölgede yaşayan ilim adamları da kendilerini yaygın olan bu düzenden kurtaramamışlardır. Gerçekten de Memlûkler döneminde Mısır'da yaşayan ve yukarıda anılanların da içinde bulunduğu birçok âlimin, bir şekilde tasavvufa yakın ilgi kurduğu görülmektedir.

Memlûkler döneminde çoğu ümmî olan evliyâ ve şeyhlere ilgi öylesine artmıştır ki, Kilyub'ta küçük bir kız çocuğu velâyetle şöhrat bulunca, Kahire'den onu ziyaret edip istimdatta bulunanların sayısı o kadar çoğalmıştır ki Kahire'den Kilyub'a bir merkebin kirası bir eşrefî dinara* yükseldi. Birçok saray hanımefendisi, emîr ve önde gelen kimseler oraya yönelmişlerdir.¹⁹ Bu örnek o dönemde bu anlamda yaşanan birçok olaydan sadece bir tanesidir. Bu durum bahse konu dönemde gizemliliğin, kerâmet söyleminin, menkıbenin topluma ne denli hâkim olduğu konusunda fikir vermeye yetmektedir.

Memlûk dönemi olarak adlandırabileceğimiz Şarânî öncesi Mısır'ın dinî düşüncesi ve tedeyyün tarzı ile ilgili yukarıda tasvir edilmeye çalışıldığı gibi iki husus ön plana çıkmaktadır. En yaygın grup olarak sūfî şeyhleri ve onların etrafında toplumun her kesiminden destek gören yozlaşmış biçimiyle tasavvufî hayat ile tasavvufî hayatı yadsımamakla beraber mevcut durumdan hoşnut olmayan, daha çok sūfî ilim adamlarının oluşturduğu çevre. Kuşkusuz Şa'rânî bu ikinci gruba mensuptur. İbn Teymiyye gibi temelden bu gidişata karşı bir söylemi geliştirenler ise oldukça azınlıkta kaldıklarından kemiyet açısından kayda değer bulunmamaktadırlar.

Şarânî, Kahire'ye geldiğinde yukarıda çerçevesi belirlenen resmi gördü. Kendisi hadis, tefsir, kelâm, fıkıh gibi temel disiplinleri farklı hocalardan tahsil etti. Bu arada bir yandan da tasavvufî sürecin içerisine girerek üstatlarından sūfî terbiyesi aldı. Ancak tasavvufa yönelişin hiç de iç açıcı olmadığını, tasavvuf adı altında dinî düşüncenin özünden uzaklaştırıldığını görerek içerden yapıcı bir edayla ıslaha çalıştı. Onu farklı kılan kırıp dökmeden, yapıcı tenkit yöntemini benimsemiş olmasıdır.

* Memlûkler döneminde kullanılan 3,74 gram ağırlığındaki altın sikke.

¹⁹ Mansûr, *a.g.e.*, s. 41.

1. 2. İBNÜ'L-ARABÎ VE ONUN MİSİR İLMÎ VE FİKRÎ HAYATINDAKİ YERİ

Hicri VI. asırda Endülüs'teki Mâlikî fukahâsının tasavvuf ve felsefeye karşı takındıkları sert tavra tepki olarak, irfânî unsurlar taşıyan ve gizemliliği ön plana çıkaran felsefî bir tasavvuf akımının ortaya çıktığı görülmektedir. Söz konusu fakihler, sert tavırlarını felsefî ve tasavvufî eserleri sokaklarda yakacak kadar ileri götürmüşlerdi. İmâm Gazzâlî'nin (ö. 505/111) eserleri de, bu tepkilerden nasibini alan kitaplar arasındadır. Bu sert tepkilerin sebebi, şimdiye kadar basit bir zühd hayatından ibaret olan tasavvufun, yeni ve farklı bir anlayışla ortaya çıkarak toplumda etkili oluşunda aranmalıdır. Meriyye'de doğan bu akım, daha sonra bütünüyle Endülüs'e yayıldı. Bu yeni anlayışın temsilcileri arasında; İbnü'l-Arif (ö. 537/1146), İbn Berrecân (ö. 536/1145) ve bu zâtın en önemli talebelerinden biri olan İbn Kasî'yi (ö. 546/1155) saymak mümkündür.²⁰ Ancak bunlardan İbn Kasî felsefî tasavvufun temellerini atması bakımından diğerlerinden daha çok önem arz etmektedir. Felsefî tasavvufu kurmayı amaçlayan bu yeni akımın en önemli kaynaklarından biri kuşkusuz Gazzâlî'dir. Başta İbn Kasî olmak üzere, bu konuyla ilgilenen şahsiyetler Gazzâlî'nin eserlerine yoğunlaşmakta idi. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin de Mekke'de iken, bir süre onun *İhyâu ulûmi'd-dîn* isimli eserini okuttuğunu hatırlatmak, Gazzâlî'nin bu hareketin üzerindeki etkisini anlamak bakımından oldukça önemlidir. İbn Kasî ise, günümüze kadar ulaşan ve İbnü'l-Arabî tarafından şerh edilen *Hal'ü'n-na'leyn* isimli eserin müellifi olarak tanınmaktadır.²¹ Söz konusu eserdeki ıstılah kaosu, sık karşılaşılan bazı tutarsızlıklar, İbn Kasî'nin şeyhlerinden aldığı birçok ıstılahı içselleştiremeden kullanması gibi hususlar, başta İbnü'l-Arabî olmak üzere, eser üzerinde çalışan birçok kişi tarafından eleştirilmiştir. Bununla birlikte müellifin ısrarla kendisine ilhâm geldiğini belirtmesi, bu eserini daha önce Hz. Yusuf ve Hz. Mûsâ'ya lütfedilen kaynaktan aldığı ilimle telif

²⁰ Affî, Ebu'l-Alâ, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul, 2000, s. 301 vd.

²¹ Eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 1174/2'de bulunmaktadır. Eserle ilgili geniş bilgi için bk. İlyas Çelebi, "İbn Kasî, Ebu'l-Kâsım", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 106-108.

ettiğini belirtmesi, İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde karşılaştığımız retorikle uyumludur. Hatta o kendine yönelik ilhâm iddiasını; bu kitapta ilâhî ilimlere dair verdiği örnek ile Hz. Yûsuf'un kıssasının aynı olduğunu, dolayısıyla kendisinin de Hz. Yûsuf'un mertebesinde olduğunu belirtmek ve muhataplarından kendisine karşı Hz. Yûsuf'un kardeşleri gibi davranmamalarını istemek sûretiyle somutlaştırmaktadır.²²

Gnostik söylem başta olmak üzere ilahî isimlerin birliği, her ilâhî ismin diğer bütün isimlerin müsemması olduğu gibi konularda İbn Kasî, İbnü'l-Arabî'den daha önce fikir beyan etmiştir. Sisteminde Kur'an ve hadislerle kendisinden önceki sûfilerden daha yoğun olarak yer veren İbn Kasî, bu kaynaklardan yararlanırken felsefî ve irfânî teviller yapmaktan geri durmamıştır. Yukarıda da belirtildiği üzere kendisini pek çok konuda etkilemiş olmasına rağmen, İbnü'l-Arabî bu müellifin *Hal'u'n-na'leyn* adlı eserine yazmış olduğu şerhte, onu çok ağır ifadeler kullanarak eleştirmekten kendini alamamıştır.²³

Yukarıda içerisinde doğduğu sosyal, ilmî ve kültürel çevreyi kısaca tanıtmaya çalıştığımız Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, 17 Ramazan 560 (28 Temmuz 1165) tarihinde Endülüs'ün Mürsiye (Murcia) şehrinde doğdu. Babası ilimle iştigal eden ve devlet büyüklerinden saygı gören birisi, dönemin önemli ilim ve düşünce adamlarından filozof İbn Rüşd'ün (ö. 520/1126) yakın arkadaşıydı. Annesi, amcası ve iki dayısının devrin önemli sûfilerinden olduğu bildirilmektedir. Henüz sekiz yaşında iken ailesinin göç etmesi nedeniyle büyük bir ilim ve felsefe merkezi olan İşbîliye'ye (Sevilla) gitti.

İbn Zühr (ö. 470/1078), İbn Rüşd ve İbn Tufeyl (ö. 581/1185) gibi devrin ünlü ilim ve fikir erbâbının bulunduğu İşbîliye'de hadis ve fıkıh gibi ilimleri okumuş, daha sonra -kendi ifadesiyle- aldığı mânevî bir işaretle inzivâya çekilmiştir.²⁴ Bu halvet ve riyâzet neticesinde bâtınî ilimlerin kendisinde hâsıl olduğunu ifade eden İbnü'l-Arabî, kendilerinden ilim tahsil ettiği hocalarının isimlerini saymakta, bunlardan da zâhirî ilimleri yeterince aldığını belirtmektedir. Ancak “gerçek tahkik yolu” olarak nitelediği

²² Afifi, *a.g.e.*, a.y.

²³ İbnü'l-Arabî, *Şerhu Hal'i'n-na'leyn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 1174/2.

²⁴ Doğrul, Ömer Rıza, *İslâm'ın Geliştirdiği Tasavvuf*, İstanbul-1948, s.104; Afifi, Ebu'l-Alâ, (*Fusûsu'l-Hikem* için yazdığı) *Tasdîr*, Beyrut-1400/1980, s. 5; Kılıç, Mahmut Erol, “İbnü'l-Arabî, Muhyiddin” *DİA*, İstanbul-1999, XX, 493.

tasavvufa intisâbının, gençlik yıllarında Hızır ile karşılaşp ondan hırka giymesiyle başladığını belirtmektedir.²⁵

İbnü'l-Arabî henüz genç denilebilecek yaşta iken Tunus ve Fas'a giderek oradaki sûfilerle görüşmüş, daha sonra Endülüs'e dönerek Gırnata ve Kurtuba şehirlerinde bulunmuştur. Bu seyahat sırasındaki son durağı olan Merakeş'te iken yine – kendi deyimiyle- aldığı mânevî bir işarete uyarak 596/1200 yılında Doğu'ya doğru bir daha dönmek üzere yola çıkmıştır. Bu seyahat esnasında Bağdat, Mekke, Filistin, Musul ve Anadolu'nun çeşitli şehirlerinde bulunmuştur. Mekke'de iken yazdığını ifade ettiği ünlü eseri *el-Fütuhât*'taki bilgilerin önce kendisine okutulduğunu, daha sonrada bunların “Rabbânî ilkâ ve ilâhî imlâ” ile satırlara geçirildiğini belirtmektedir.²⁶

İbnü'l-Arabî, Anadolu ve Şam'da bulunduğu sıralarda Selçuklular'ı ve Eyyûbîler'i Hıristiyanlara karşı cihad etmeye teşvik etmiştir.²⁷ Onun bu tavrını, Ehl-i Sünnet âlimlerinden herhangi birisinin söz konusu ortamlarda ortaya koyduğu bir davranış olarak değerlendirmemiz mümkündür. Şam'da bulunduğu sırada Hz. Peygamber'in elinde bir kitapla zuhûr ederek kendisine; “bu, elimdeki hikmetlerin özlerini (*Fusûsü'l-hikem*) gösteren bir kitaptır, bunu al ve faydalanacak kimselere açıkla” dediğini naklederek *Fusûsü'l-hikem* isimli eserini bu müşahede üzerine yazdığını belirtir.²⁸ Ömrünün Şam'da geçirdiği son dönemlerinde *el-Fütuhât* isimli eserini gözden geçirerek ona birçok tashih ve ilâvede bulunduğu bilinmektedir. Mekke'de “Rabbânî ilkâ ve ilâhî imlâ” ile yazdığını iddia ettiği bu eserini, tekrar gözden geçirerek ilâve ve tashihlerde bulunması mânidârdır. Şam'da bulunduğu sırada, 22

²⁵ Kılıç, *a.g.e.*, XX, s. 494. Mürşid ile vicâhî görüşme olmaksızın manevî yolla; rüya tarîkıyla feyz alma yöntemi tasavvuf tarihinde bir ekol olarak varlığını her zaman sürdürmüştür. Üveys el-Karenî isimli Yemen'li bir zât Hz. Peygamber'in döneminde yaşadığı halde onunla görüşme imkânı bulamamış, gıyâbında ona îmân etmiş ve bağlılığını ifade etmiştir. Bu zâtın ismine izâfeten “Üveysîlik” ismi ile de meşhur olan bu tarz “el alma” geleneğini İbnü'l-Arabî'de de görmekteyiz. O zamana kadar her hangi bir mürşid ile görüşmediği ifade edilen İbnü'l-Arabî, Hızır ile görüşüğünü ve dervişlik hırkasını ondan alıp giydiğini bildirmektedir. Bu ekole bağlı dervişler bizzat Hızır'dan el aldıklarını iddia etmektedirler. Buna aynı zamanda “Hızır'dan hırka giyme” adı da verilmektedir. Bazen yaşayan bir mürşide değil de vefat etmiş olan birinden feyz alarak yoluna devam ettiğine inanılır. Bk. Yılmaz, Hasan Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 2000, s. 100; Uludağ, Süleyman, “Üveysîlik”, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1977.

²⁶ Kılıç, *a.g.e.*, XX, 494 vd. Ayrıca bk. *el-Fütuhât* (İst.), I, 36.

²⁷ Kılıç, *a.g.e.*, XX, 494 vd.

²⁸ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, Beyrut 1400/1980, s. 47; Kılıç, *a.g.e.*, s. 495.

Rebûlâhir 638 (10 Kasım 1240) tarihinde vefât etmiş, Kâsiyûn dağı eteğindeki Sâlihiyye semtindeki Kadı Muhyiddin İbnü'z-Zekî ailesinin kabristanına defnedilmiştir.²⁹

İbnü'l-Arabî eserlerinde uyguladığı bilgi teorisini kendisine, özgü delillendirme ve yöntemler ortaya koymak sûretiyle kurmuş olmakla beraber, kendisinden önceki disiplinlerden bağımsız kalamamıştır. O, başta Eflatuncu Felsefe olmak üzere Grek, Fars ve Hristiyan kaynaklı farklı akımlardan etkilenen İhvân-ı Safâ benzeri birçok unsurdan yararlanmıştır. Ele aldığı her meseleyi kendine özgü bir formata sokmakla beraber, onun feyizler nazariyesi, hak ve halkın ezeliyeti konusu; nefis, mârifet, insan ve âlem gibi hususlarda büyük ölçüde İhvân-ı Safâ'dan etkilendiği söylenebilir.³⁰ Antik Yunan Filozoflarından Eflatun'un "ideler âlemi" ile İbnü'l-Arabî'nin "âlem-i misâl'i"; aynı filozofun "İyilik nazariyesi" ile de onun "el-Kelime" kavramı arasında önemli benzerlikler bulunmaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin başta Fârâbî olmak üzere kendisinden önceki bütün İslâm filozoflarını eserlerinden tanıdığı ve Yeni Eflatunculuğun bazı terimlerini onlardan alarak kullandığı anlaşılmaktadır. Özellikle Yeni Eflatuncuların kullandığı akl-ı evvel, nefis-i küllî, cism-i küllî gibi ıstıhlara karşılık Fârâbî'nin kullandığı Kalem (Kalem-i A'lâ), Levh-i mahfûz ve Arş gibi Kur'an kaynaklı ıstıhları onun da kullanmasından bu sonuç ortaya çıkmaktadır. İbnü'l-Arabî, Plotinus'un (ö. m. 270) bilgi edinme yolları hakkındaki teorisini de hemen hemen olduğu gibi almıştır. Plotinus, "duyu, akıl ve vecd" üçlüsünü bilgi edinme yolları olarak kabul ederken, vecdî bilgilerin, en üstün bilgiler olduğunu savunmaktadır. Zira bu teoriye göre vecd halinde rûh, bedeni terk ederek Tanrı ile birleşmektedir.³¹

"İnsân-ı kâmil" ile "Mesîh" arasındaki benzerlik, onun üzerindeki Hristiyanlık tesirine işaret ettiği gibi, Philon'un "el-keleme" hakkında kullandığı "Hakkın gölgesi", "ilhâm kaynağı", "ideler âlemi" ve "âlem-i misâl" gibi tabirleri de almış olması, İbnü'l-

²⁹ Kılıç, a.y.

³⁰ Afîfî, Ebu'l-Alâ, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler* (Çev. Ekrem Demirli), İstanbul 2000, s. 237 vd; ayrıca İhvân-ı Safâ etkisi hakkında geniş bilgi için bk. Çetinkaya, Bayram Ali, "İhvân-ı Safâ Felsefesinin İbnü'l-Arabî Düşüncesindeki İzdeşimleri", *Tasavvuf Dergisi*, 23. sayı, s. 131-147.

³¹ Çağfer Karadağ, *Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri* (Doktora tezi, MÜ SBE), İstanbul, 1996, s. 32.

Arabî'nin Yahudîlikten de etkilendiğini göstermektedir.³² Erol Güngör'ün de isabetle belirttiği gibi İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde serdettiği fikirlerini, Kur'an ve hadis metinlerini sembolik sistemler haline getirerek bilinen manalarından koparmak sûretiyle dayanak araması Müslümanlar arasında yaygın bir yöntem değildir. Bu anlamda dinî metinlerin lafızlarını batınî manaların sembolü olarak sunma gayreti Philon'da karşılaşılan ve sıklıkla uygulanan bir yöntemdir. Bu yöntem İslam dünyasında akidevî bir takım problemlere kapı araladığı gibi amelî açıdan da anlaşmazlıklara sebep olmuştur.³³

İbnü'l-Arabî kendisine ait tasavvuf sistemini oluştururken, Hallaç'tan (ö. 309/922) başta "İnsân-ı kâmil" nazariyesi olmak üzere pek çok hususta, büyük ölçüde yararlanmış ve ona ait ıstılahları kullanmıştır. "Lahût ve nasût", "hüve hüve"nin yerine "İnsan-ı kâmil", "mahsûs âlem" gibi ıstılah ve anlayışları bunlara örnek olarak saymak mümkündür. Ayrıca Bâyezîd-i Bistâmî ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi sûfîleri de onun tasavvufî kaynakları arasında zikretmek mümkündür.³⁴

İbnü'l-Arabî'nin yararlandığı kaynaklar arasında kelâmcılar da yer almaktadır. Ancak onun kelâmcıların mezhep ve görüşlerinden daha çok, onların yöntem ve üsluplarından etkilendiğini belirtmek daha doğru bir tespit olacaktır. Nitekim o, birlik ve çokluk meselesinde, Eş'arîlerin cevher ve araz teorisini vahdet-i vücûda uyarlayarak kullanmıştır. Eş'arîlerin cevherlerin ancak arazlarla kâim olduklarını ileri sürmeleri, ona

³² Affi, *a.g.e.*, s. 99–105; Geniş bilgi için bk: Mahmut Çınar, *İslâmî literatürdeki Nur-i Muhammedî Anlayışının Nübüvvet Açısından Değerlendirilmesi* (basılmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜ SBE), İstanbul, 2006, s. 84 vd.

³³ Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul 1982, s. 61. İbnü'l-Arabî'nin, felsefî teorilerle dinî metinleri uzlaştırmak nispeten yeni bir sistem kuran Philon'nun etkisinde kaldığı hususlardan biri de "logos" nazariyesidir. Aziz Clement, "el-kelime" olarak da tercüme edilen logos nazariyesini Philon'dan alıp farklı bir takım felsefî unsurlar yükleyerek Hristiyanlığa uyarlamıştır. İbnü'l-Arabî ise aynı teoriyi İslâmî bir takım tabirlerle ifade ederek nazari tasavvufa almıştır. Geniş bilgi için bk. Ebü'l-Alâ Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2000, s. 62-65.

Muhammed Abid el-Cabirî (1936-2010) ise "İslam irfanı" olarak isimlendirdiği felsefî tasavvufun kaynağı hakkında şunları kaydetmektedir: "İmamîyye ve İsmailî irfanı kendisine giydirilen siyasî formundan, sûfî irfanı da kendisine giydirilen beyânî formundan soyutlarsak; her ikisinden de kendimizi başta Hermesçilik olmak üzere İslam öncesi kadim irfanına dayanan epistemolojik bir muhteva karşısında buluruz. İsmailî müelliflerin; başta İhvan-ı safa olmak üzere kendileriyle Pisagorcular arasında açıkça bağlantılar kurmaları, Pisagorcuların yaygın yöntemi olan analogiyi sıklıkla kullanmaları onların ayrıca antik irfanîliğin temsilcileri olan pisagorculardan da etkilendikleri neticesini vermektedir." Geniş bilgi için bk. Muhammed Abid el-Cabirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı* (trc. Burhan Köroğlu vdğr.) İstanbul 1999, s. 472 vd.

³⁴ Affi, *a.g.e.*, s. 231, 239 vd.

vahdet-i vücûdu temellendirirken ilhâm kaynağı olmuştur. Mu'tezile'nin sıfâtullah anlayışı, sıfatların zât ile aynı olduğu düşüncesi ve madûm nazariyesi de, İbnü'l-Arabî'nin sistemini kurarken yararlandığı unsurlar arasında yer almaktadır. Mutezile'nin "ma'dûm "nazariyesi ile "ayn-ı sâbite" arasındaki benzerliği söz konusu etkileşimin muşahhas örneği olarak zikretmek mümkündür.³⁵

İbnü'l-Arabî, iddialarını savunurken Kur'an ve hadislerden yararlanmayı aslâ ihmâl etmez. Ancak Kur'an'ı yorumlarken birtakım batınî ve aşırı te'viller yapmak sûretiyle istidlâlden geri durmaz. Her konuda mutlaka âyet ve hadislere başvuran İbnü'l-Arabî, bu naslara dilediği mânaları yükleyerek yorumlamaktadır. Kur'an âyetlerini yorumlamada lügavî te'vil yolunu, hadisleri seçmede ise keşf yöntemini sıklıkla ve etkili bir şekilde kullandığını belirtmek gerekmektedir. Bu yönüyle, yukarıda belirtildiği gibi Tevrat metinlerini lafızların elvermediği felsefî anlamlarda yorumlayan Yahudî filozofu Philon'a benzemektedir. Benimsediği te'vil yöntemi onun başta Karmatîler ve İsmâîlîler olmak üzere, Şîa'nın aşırı uçlarından etkilendiğini de göstermektedir. "el-Kelime" nazariyesini oluştururken kullandığı yöntem, büyük ölçüde Şîa'nın "mâsûm imâm" nazariyesi ile benzerlik arz etmektedir. Kendi düşüncesine malzeme teşkil edeceğini düşündüğünde matematikçi, nahivci ve fakîh gibi şahsiyetlerden de alıntı yapmayı ihmal etmediği görülmektedir.³⁶

İbnü'l-Arabî, her şeyden önce tasavvufî konuları felsefî açıklamalarla temellenedirmeye çalışan en önemli şahsiyettir. Bu yöntemi daha evvel kullanan İbn Berrecân (ö. 536/1141) ve İbnü'l-Arif'in (ö. 536/1141) İşbiliyye'de yaşamaları, onların İbnü'l-Arabî'ye öncülük ettiklerini göstermektedir. Bununla beraber bunlardan hiçbirinin bu yöntemi onun kadar yoğun ve ustaca kullanmadığı bilinmektedir.³⁷ Onunla tasavvuf farklı bir vecheye bürünmüş, felsefî/nazarî yönü ağır basan bir disiplin haline gelmiştir.

³⁵ Çağfer Karadaş, "Kelâmcıların İbn Arabî Düşüncesine Etkisi" *UÜİFD*, 2. sayı, s. 87-96; Afifi, *a.g.e.*, s. 253.

³⁶ Afifi, *a.g.e.*, s. 214 ve s. 230-231.

³⁷ Afifi, *a.g.e.*, s. 216.

İbnü'l-Arabî, bilgi teorisinin oluşmasında, yukarıda kısmen detaylandırılan kaynaklar yanında –kendi iddiasına göre- en etkin unsurun ilhâm ve keşf olduğunu kaydetmektedir. Özellikle asıl sistemini kurduğu ve ömrünün sonlarına doğru kaleme aldığı *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ile onun özeti mahiyetindeki *Fusûsu'l-hikem*'i tamamen ilhâm ve işâretle yazdığını ileri sürmektedir.³⁸ Ona göre keşfî bilgi, vahiyle aynı kaynağa dayandığından, en güvenilir bilgidir. Bu sebeple de keşfî bilginin muhâtabı, öncelik sırasına göre melek, nebî, velî ve delillerle bilgi elde eden âlimdir.³⁹ *el-Fütûhât*'la ilgili olarak yazmış olduğu şu ifade iddiasına ışık tutması açısından mânidârdır: “Biliniz ki, *el-Fütûhât*'ın tertibi, tercihle veya düşünceyle yapılmamıştır. Allah, bütün yazdıklarımızı bize ilhâm meleğinin vasıtasıyla yazdırmaktaydı. Bu nedenle bazen iki ifade arasında öncesiyle ve sonrasıyla ilgisi olmayan ifadeler zikrederiz.”⁴⁰ O, böylece sağlam ve kendince tartışmasız bir alan belirlemektedir. İbnü'l-Arabî'nin bu söylem ve yönteminin daha sonraları mutasavvıflar tarafından da sıkça kullanıldığı görülmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin Mısır'a ilk gelişi ile ilgili detaylı mâlûmât bulunmamakla beraber, onun hicrî 598/1201 senesinde Mısır'a geldiği ve kısa bir süre burada kaldığı anlaşılmaktadır.⁴¹ Onu Mısır'a götüren en önemli âmil, gençlik çağlarında İşbiliyye'de tanıyıp kendilerinden istifade ettiği Ahmed el-Harîrî ve Muhammed el-Hayyât isimli iki

³⁸ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, Beyrut, 1400/1980, s. 47; Afîfî, *a.g.e.*, s. 285 vd.; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem* (trc. M. Nuri Gencosmân), İstanbul, 2003, s. 24; Kılıç, *a.g.e.*, s. 494. İbnü'l-Arabî'nin müşahede yöntemiyle bilgi aldığını ileri sürmesine benzer bir söylemin başkaları tarafından da kullanıldığına dair örneklerden iki tanesi özellikle kayda değerdir: 1. İbnü'l-Arabî'den kısa süre önce, onun yaşadığı coğrafyada yaşayan ve vefat ettiği Şam'a yakın bir belde olan Halep'te hapisnede ölen Sühreverdi el-Maktûl (ö. 587/1191) şunları kaydetmektedir: “Her ne kadar yolculuktaki engeller sebebiyle kitabın yazılışı birkaç ay sürmüşse de Ruhü'l-kuds ilginç bir günde onu (kitabı) benim kalbime bir anda bıraktı. Onun değeri büyüktür. Kim hakkı inkâr ederse Allah ondan intikam alacaktır”. Bilgi için bk. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul 2005, s. 512. 2. Aynı söylemin Yahûdî Kabbalacılığında da bulunduğunu belirtmek gerekmektedir. Bu söylem zaman zaman aydınlanma çağında yaşayan Kabbalacılar da görülebilmektedir. Söz gelimi Padua'lı Moses Chayim Luzatto bir dostuna; “itiraf etmeliyim ki, Tanrı 1727'den beri bana kutsal sırları veren bir varlığı cennetten göndererek iltifatkar davrandı. Bana peygamber Elijah'ın kendi ağzından (çıkan sözleri) ve hatta Tanrı'nın yaşayan sözcüklerini duyma ayrıcalığına sahip olacağıma dair söz verdi. Ve söz verdiği gibi gerçekleşti. Belirtilen tarih geldiğinde, Tanrı'nın işlerini gerçekleştirmek için dünya üzerinde ikamet eden kutsal ruhların takip ettiği peygamber Elijah bana kendini gösterdi. Ve onların yardımıyla pek çok önemli işi gerçekleştirdim”. Bk. Perle Epstein, *Kabala Yahudi Mistiklerin Yolu* (trc. Nusret karayazgan-Şiyma Barkın), İstanbul 1993, s. 219. Eserde konu başlığı “Doğaüstü rehberler” şeklindedir.

³⁹ Karadağ, *a.g.e.*, s. 44.

⁴⁰ Afîfî, *a.g.e.*, s. 291.

⁴¹ Nihat Keklik, *Muhyiddin İbnü'l-Arabi Hayatı ve Çevresi*, İstanbul 1966, s. 68.

kardeşin Mısır'a yerleşmiş olmalarıdır. Her ikisi de önce hac için Mekke'ye gitmişler, bir yıl sonra Ahmed, Mısır'a gelerek tasavvufta Melâmetiyye yolunu benimseyarak buarada kalmıştır. Muhammed de beş yıl Mekke'de kaldıktan sonra o da Kahire'ye giderek kardeşine iltihak etmiştir. İbnü'l-Arabî 598/1201 yılında Mekke'ye giderek hac vazifesini ifâ ettikten sonra Mısır'a geçmiş, orada bu eski iki üstadıyla görüşmüş ve ramazan ayını onlarla geçirmiştir. Buradan Kudüs'e geçen İbnü'l-Arabî, oradan yaya olarak ikinci defa Mekke'ye gitmiştir.⁴²

İbnü'l-Arabî'nin Mısır'a ilk kez gelişi konusunda kaynaklarda fazla mâlûmât bulunmamaktadır. Bunun sebebinin onun ilk seferde orada çok az kalmış olmasına bağlanması mümkün ise de, o sırada henüz yeterince tanınmamış olmasına bağlı olduğu da söylenebilir. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin kendisine ün kazandıran *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*'sini Mekke'ye ikinci kez gidişinde, en çok tartışılan eseri *Fusûsu'l-hikem*'i de vefatına yakın bir dönemde Şam'da yazdığı bilinmektedir.

Kaynaklarda, İbnü'l-Arabî'nin daha sonraki yıllarda (603/1206) yeniden Kahire'ye geldiği ve burada yaklaşık on ay kadar kaldığı kaydedilmektedir.⁴³ Bu esnada başından geçtiği belirtilen bir olay, onun fakihlerle arasının açılmasına sebep olmuş, aralarındaki ihtilâfın sürmesi üzerine ilgili fakihler, dönemin Eyyûbî Sultanı'ndan İbnü'l-Arabî'nin hapsedilmesini, hattâ idamını bile talep etmişlerdir. Tartışmalara sebep olan söz konusu olayın şu şekilde meydana geldiği rivâyet edilmektedir: Bir gece İbnü'l-Arabî, hocaları Ahmed ve Muhammed kardeşler, Muhammed Haşim el-Yeşkûrî, Muhammed b. Ebu'l-Fazl gibi sâlih olarak bilinen kimselerle beraber karanlık bir evde, bir arada iken bedenlerinden parlayan ve ansızın o mekânı aydınlatan bir nur zuhûr eder. Sonra bu esnada son derece cemal sahibi bir adam ortaya çıkar ve güzel bir lehçe ile onlara gönderilmiş Allah'ın resûlü olduğunu söyler. İbnü'l-Arabî ondan peygamberliği ve ne ile geldiğini sorar. O da: "Hayır varlıkta, şer ise yokluktadır; Allah insanı varlığıyla yarattı ve onu varlığına münafî bir/vahid ve kendi esmâ ve sıfatlarıyla ahlâklanmış kıldı" diyerek vahdet-i vücudu çağrıştırabilecek sözlerle cevap verir.⁴⁴ Bu

⁴² Keklik, *a.g.e.*, s. 68 ve s. 140-141; Muhsin Cihangirî, Muhyiddin b. Arabî, Beyrut 1424/2003, s. 38.

⁴³ Keklik, *a.g.e.*, s. 154.

⁴⁴ Cihangirî, *a.g.e.*, s. 85.

olay, İbnü'l-Arabî'nin Mısır'daki hayatında yeni bir pencere açarak bir daha durulmayacak önemli tartışmalara kapı aralamıştır.

Bu tür şathiyeleri açıkça halk önünde ifade etmesi, onun zindana atılmasına sebep olur. Ancak arkadaşı olan Şeyh Ebu'l-Hasen el-Bicâî'nin tavassutuyla zindandan çıkabilir.⁴⁵ Ebu'l-Hasen el-Bicâî'nin onu müdafaa ederken; “kendisinde Lahût'un Nasût'a hulûl ettiği bir adam nasıl hapsedilir” dediği kaydedilmektedir.⁴⁶ Daha sonra İbnü'l-Arabî uzun süre burada kalmadan İskenderiyye'ye doğru yola çıkar ve oradan da tekrar Mekke'ye gider. Onun Mısır'a bu son gelişi önemli tartışmalara sebep olmuş, kendisinden sonra da bitmeyecek ve günümüze kadar devam edegelen ihtilaflara zemin hazırlamıştır.

İbnü'l-Arabî'nin Mısır ilmî ve fikrî hayatına tesirleri ve meydana getirdiği tartışmaların yoğunluğuyla ilgili, Burhaneddin el-Bikâî'nin (ö. h. 885/1480) *Masrau't-tasavvuf*⁴⁷ isimli eserine bakarak bir fikir edinmek mümkündür. Yukarıda anıldığı gibi onun zindanlara atılacak kadar tepki görmesi, Mısır'dan ayrıldıktan sonra da devam etmiş ve muhtemelen Abdülvehhab Şa'rânî'yi (ö. 973/1565) onu savunmaya götüren süreç bunun neticesi olarak gerçekleşmiştir. Bikâî, her ne kadar aslen Lübnanlı (Bikâ) ise de Mısır'a henüz genç yaşta iken (833/1429) gitmiş ve burada uzun süre kalmıştır. Memlûk Sultanlarıyla sıcak ilişkiler kurabilmiş, hatta Sultan Çakmak'la beraber iki kez Rodos seferine çıkmıştır. Vefatına az bir zaman kala başta sûfiler olmak üzere farklı çevrelere keskin bir dille tenkitler yaptığından Mısır'da barınamamış, Şam'a dönerek orada vefat etmiştir. Anılan kitabını Mısır'da yazdığı anlaşılmaktadır. Bu kitapta İbnü'l-Fariz (ö. 632/1235) ve İbnü'l-Arabî'yi söyledikleri sözlerden yola çıkarak tekfir etmektedir. Onların başta vahdet-i vücud inancı olmak üzere tevhid inancını ortadan kaldıracak bir sapıklığı yaymaya çalıştıklarını, dinlerin tümünü, putperestliği bile meşrû gördüklerini ifade ederek onları kesin bir dille tekfir etmektedir.⁴⁸ Aynı şekilde

⁴⁵ Cihangirî, *a.g.e.*, s. 87.

⁴⁶ Geniş bilgi için bk. Bedevî, Abdurrahman, *İbn Arabî hayatuhu ve mezhebuhu*, Kahire 1965, s. 63 vd.

⁴⁷ Bikâî, Burhaneddin, *Masrau't-Tasavvuf ve tenbihu'l-ğabi ila tekfiri İbn Arabî* (nşr. Abdurrahman el-Vekil), Riyad 1415.

⁴⁸ Bikâî, *a.g.e.*, s. 31.

Bikâî'nin Ebû Hâmid el-Gazzâlî'yi de tenkit ettiği bilinmektedir.⁴⁹ Celâleddin es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505), başta Bikâî tarafından yapılan tenkitler olmak üzere suçlamalara varan eleştirileri cevaplamak amacıyla risaleler yazmak durumunda kalmasına bakılırsa tartışmaların oldukça canlı geçtiği söylenebilir.

İbnü'l-Arabî, İslâm düşünce tarihinde, üzerinde en çok karışt görüşler belirtilen ve tartışmalara konu olan şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Onu küfürle itham edip behemehâl cezalandırılmasını talep edenler olduğu gibi, onun en yüksek mertebede bir velî, bir dinî önder olduğunu iddia edenler de her zaman var olmuştur. Onun karşısında yer alarak tenkit edenlerin başında yukarıda da belirtildiği gibi, Bikâî ve İbn Teymiyye gibi Mısır ve Şam âlimleri gelmektedir. Tenkitler; daha çok onun söz ve yazılarında sarf ettiği ifadelerden yola çıkılarak yapılmıştır. Özellikle onun vahdet-i vücûd, hatmü'l-velâye, Firavun'un îmânı gibi konularda, İslâm âlimlerinin cumhurunun görüşlerinin aksine görüş beyan etmesi tepkiyle karşılanmıştır.

İbnü'l-Arabî'nin lehinde fetva verenler ise genel itibariyle sûfî-meşrep âlimler olup İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Celâleddin es-Suyûtî (ö. 911/1505), Zekerîyya el-Ensârî (ö. 926/1520) ve Kemalpaşazade (ö. 940/1534) gibi fetva sahiplerine bakıldığında, ya doğrudan bir hankâhta meşihat makamında bulunduklarını ya da bir şekilde tasavvuf dairesi içerisinde olduklarını görmekteyiz.⁵⁰ Bununla beraber başta anılan şahsiyetler olmak üzere fetva veren zevâtın İslâmî ilimlerin farklı alanlarında otorite sahibi olmaları, onların fetvalarını önemli kılmaktadır. Fetvaların hangi kaygılarla verildiği, zamanın sosyal, siyasî ve fikrî şartlarının bu fetvaların verilmesinde ne kadar etkili olduğu ayrıca araştırılmaya değer bir konudur.

Genel olarak bakıldığında fetvâların var olan bir problemi çözmeye yönelik tepkisel çıkışlar oldukları kuşkusuzdur. Fetvâ sahiplerinin daha çok tasavvufun etkin olduğu coğrafyalarda yaşamış olmaları, onların devam ede gelen tartışmalardan rahatsız olduklarını ve belki de İbnü'l-Arabî üzerinden Müslüman toplumda meydana gelebilecek ayrışmanın önüne geçmeyi düşünmüş olmaları kuvvetle muhtemeldir.

⁴⁹ Yıldırım, Suat, "Bikai", *DİA*, VI 149.

⁵⁰ Geniş bilgi için bk. Tek, Abdurrezak, "İbnü'l-Arabî'yi Müdâfaa Amacıyla Kâleme Alınan Fetvâlar", *Tasavvuf Dergisi*, ocak-haziran 2009, s. 281-301.

Özellikle Mısır'da Müslüman toplumun, bir tarafında âlimler diğer tarafında ise hankahlarda temerküz eden güçlü ve yoğun tasavvuf taraftarlarının bulunması ve bunların devam eden tartışmalardan etkilenmiş olmaları göz ardı edilemez. Fetvâlar daha çok 14, 15 ve 16. yüzyılın başlarında verilmiştir. Bu dönem tartışmaların en yoğun yaşandığı zaman dilimi olduğuna göre sosyal ve siyasî konjonktürden bağımsız olarak değerlendirilmeleri doğru bir yaklaşım olmayacaktır.

İbnü'l-Arabî lehinde en son verilen fetvâlardan biri olan Kemalpaşazâde'nin fetvası üzerine yapılan değerlendirmeler, söz konusu fetvâların mahiyeti hakkında önemli ipuçları vermektedir. Kemalpaşazade bahse konu fetvasında İbnü'l-Arabî'nin bir ilim adamı, müçtehit, mürşit, talebe yetiştiren bir hoca ve başından olağanüstü hadiseler geçen bir zât olduğunu ifade etmektedir. Devamında onun *Fusûsü'l-hikem* ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserlerine göndermelerde bulunarak bu kitaplarda ilim ehlinin itiraz etmeyeceği bilgiler olduğu gibi zahir ehline kapalı, ancak keşf ehlinin anlayabileceği bilgilerin de bulunduğunu belirtmektedir. Hiç kimsenin hakkında bilgi sahibi olmadığı konularda konuşmasının isabetli olmayacağını, bunun sorumluluk getireceğini ifade ederek onun aleyhinde ileri geri konuşulmasının doğru olmadığını belirtmektedir. Kemalpaşazade fetvasında İbnü'l-Arabî'nin âlimler ve diğer ileri gelenler katında kabule mazhar olduğunu ve onu inkâr etmede ısrar edenlerin sultan tarafından tecziye yoluna gidilmesi hükmünü de vermektedir.⁵¹

Bu fetvadan anlaşıldığı gibi İbnü'l-Arabî'nin âlimler katında makbul sayıldığından yola çıkılarak aleyhinde bulunulmaması gerektiği ifade edilmektedir. Diğer fetvalarda da aynı temaları görmekteyiz. Bu durum fetvâların İbnü'l-Arabî müdafaasından daha çok, mevcut ortamda onun üzerinden yapılabilecek tartışmaların beraberinde getireceği sosyal çatışmaları engellemeye yönelik çabalar olduğu anlaşılmaktadır.

⁵¹ Mahmut Kaya, "İbn Kemal'in düşünce tarihimizdeki yeri ve varlık anlayışı", *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu*, Ankara 1987, s. 598. Kemalpaşazade'nin verdiği fetvânın geniş bir değerlendirmesi için bk. Atay, Hüseyin, "İlmî bir tenkit örneği olarak İbn Kemalpaşa'nın Muhyiddin b. Arabî hakkındaki fetvası", *Şeyhülislâm İbn Kemal sempozyumu*, Ankara 1989, s. 263-277.

1. 3. ŞA'RÂNÎ DÖNEMİNDE MİSİR'DA DİNÎ VE TASAVVUFÎ HAYAT

Hakkında; Feruğlî'nin, “onuncu yüzyılın imamı”, Nicholson'un “İslâm âleminin tanıdığı en büyük sûfî”, Mc. Donald'ın “İlk üç asırdan sonra fıkıhta rastlanılan nadir akıllardan biri”, Abdülhalim Mahmûd'un “Birçok münekkîd, tarihçi ve müsteşrikin zihnini meşgul eden şahsiyet” ifadesini kullandığı⁵² Şa'rânî, henüz çocuk denilecek yaşta iken memleketi Minufiyye'den Kahire'ye gelmiş, doğum yeri olan Minufiye'ye bağlı Sâkiyat Ebû Şa'ra'ye nispetle Şa'rânî nisbesini alıp bununla meşhur olmuştur. Çocukluğunun erken yaşlarında iken anne ve babasını kaybeden Şa'rânî, Kahire'ye gelişini Allah'ın kendisine olan lütuflarından biri olarak kabul etmektedir. Kahire'de önemli âlimlerden dersler okumuştur. Sadece Şafîî ulemadan değil, aynı zamanda diğer mezheplere mensup âlimlerden mezhepleriyle ilgili bilgiler edinmiştir. Bu arada tasavvufî terbiye almaya devam etmiş ve şeyhi Ali el-Havvas el-Burullusî (ö. 939/1532-3) ile tanışarak ondan feyiz aldığını kaydetmektedir. En çok etkilendiği zât bu olmakla beraber, Şa'rânî'nin bu dönemde karşılaştığı ve tasavvufî düşüncesinin oluşmasında derin izler bırakan Nureddin el-Mursafî (ö. 930/1524) ve Muhammed eş-Şinnavî'yi (ö. 932/1525) anmadan geçmek önemli bir eksiklik olacaktır.

Şa'rânî kişisel çaba ve yetenekleri sonucu kısa süre sonra oldukça meşhur ve zengin biri haline gelmiştir. Bu süreçte Mısır'da önemli bir idareci olan Muhyiddin Abdulkadir el-Özbekî'nin onun için bir zaviye inşa etmesi ve çevresindeki gayr-ı menkulün tamamını bu zaviyeye bağışlamasını anmak gerekir. Bu durum onun başkaları tarafından kıskanılmasına sebep olmuş ve başta ulema olmak üzere ciddi bir muhalefet kitlesiyle karşı karşıya kalmıştır. Onun muhalifleri arasında Halvetî tarikatının şeyhi Muhammed b. Ahmed b. Kerimuddin (ö. 985/1578) başta gelmiştir. Ancak onun Osmânlı paşaları, valileri ve diğer yönetici sınıfından birçok kişi ile güçlü ilişkilerinin bulunması,⁵³ hem halkın alt tabakalarına mensup kitlelerle, hem de devlet erkânıyla olan yakın irtibatı, ona yaygın bir şöhret kazandırmıştır.

⁵² Feruğlî, Abdühafız Ali el-Karnî, *Abdülvehhab eş-Şarânî İmamı'l-karn'il-âşir*, Kahire 1985, s. 8.

⁵³ Winter, Michell, “Sha'rani”, *EI*, Leiden 1997, IX, 316.

Şa‘rânî’nin döneminde Mısır’da güçlü tarikat ve tasavvufî kurumların mevcut olması ve hem Memlûklerin hem de Osmânlıların sûfilere olan temayülleri, söz konusu müesseselerin güçlenmesini beraberinde getirmişti. Şâzeliyye⁵⁴ tarikatına bağlanarak sûfî terbiyesi aldıktan sonra önemli bir şeyh haline gelen Şa‘rânî, tasavvufî hayattaki sapmalardan rahatsız olur ve bu rahatsızlığını zaman zaman ifade etmekten geri durmaz. Özellikle meşayih ve ulemânın köylü, işçi gibi toplumun düşük gelirli bireylerinden hediyeler almasına karşı çıkar. Kendisi de önemli vakıf arazilerinin idaresinden sorumlu olmasına rağmen, bunları işletenlerden hediye almayı doğru bulmadığını belirtir. Kendisinin sadaka ve hediyeleri yemekten hoşlanmamasının Allah’ın kendisine bir lütuf ve nimeti olduğunu ifade ederek *Letâifü’l-minen ve’l-ahlâk* isimli otobiyografik eserinde bu konuyu özel bir başlık altında detaylandırır.⁵⁵

Başta Zekeriyya el-Ensârî (ö. 916/1510) olmak üzere dönemin fıkıhta otorite olan farklı şahsiyetlerinden dersler alan Şa‘rânî, Mısır’da önemli bir fakih olarak da şöhret bulur. Özellikle Malikî, Şafîî ve Hanefî mezheplerine mensup ulemanın bulunduğu Kahire ve çevresinde zaman zaman mezhep tartışmalarının ön plana çıktığını müşahade ederek, tartışmaların yersiz olduğunu ortaya koymak amacıyla *el-Mîzânu’l-kübrâ* isimli hacimli eserini kaleme alır. Literatürde temel fıkıh kitaplarından biri olarak kabul edilen bu eser, mezheplerin birbirlerine yakınlıkları ve ittifak noktalarını ön plana çıkarmaktadır. Bu yönüyle mezheplerin yakınlaştırılması (et-takrîb beyne’l-mezahib) alanında kaleme alınan ilk eserlerden kabul edilmektedir.⁵⁶ Onun bu yaklaşımı, müçtehitleri değerlendirirken verdiği hükümde ifadesini açık bir şekilde bulmuştur: “Allah’a hamdolsun ki müçtehitlerin delillerini araştırdım; onların mezheplerinin kapsamına giren hiçbir fer’î konuda bile âyet, hadis, rivâyet ya da sahih bir asıl üzerine bina edilen kıyasa dayanmayan tek şeye rastlamadım. Şu var ki onların kavilleri zaman zaman sarih bir âyet, hadis ya da rivâyete dayandığı gibi, bazen de bu sayılanların mefhumundan alınmış olabilmektedir. İşte böylece onların görüşleri; yakın, daha yakın, uzak veya daha uzak olanlarının tamamı esas olan şeriatın nurunun parıltısından iktibas

⁵⁴ Kurucusu Ebû’l-Hasen Ali eş-Şâzeli’ye nisbetle bu ismi alan tarikattır. Geniş bilgi için bk. Ahmet Murat Özel, “Şâzeliyye”, *DİA*, XXXIX, 387-390.

⁵⁵ Şa‘rânî, *Letâif*, s. 208 vd.

⁵⁶ Feruğlî, *a.g.e.*, s. 10.

edilmiştir.”⁵⁷ Şa‘rânî’nin, aslında Şafîî mezhebine mensup olmakla beraber zaman zaman “el-Hanefî”⁵⁸ olarak da anılması, onun bu kuşatıcı düşüncesinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Şa‘rânî’nin yaşadığı dönemde Mısır’ın dinî hayatına yön veren asıl müessir unsurun tasavvuf olduğu kuşkusuzdur. Bu etkiyi devlet kademelerinde gördüğümüz gibi halkın geniş kitleleri arasında da görmek mümkündür. Ulema, en azından önemli bir kısmı kendini tasavvufun tesirinden uzak tutamamıştır, onların bu tavrı halkı daha da o yöne teşvik etmiştir. Ancak halk arasında yaygın olan tasavvufî anlayış Şa‘rânî gibi sûfî bir şahsiyetin dahi tahammül edemeyeceği derecede sapmalara maruz kalmıştır. Bu nedenle Şa‘rânî bu ortamda bir tasavvuf davetçisinden daha çok genel olarak İslâm’ın temel esaslarına dikkat çeken bir din davetçisi, tasavvuf adına içerisinde bulunan yanlış uygulamaları düzeltmeye çalışan bir ıslah edici olarak bulunmaktadır.

1. 3. 1. Şa‘rânî’nin Yaşadığı Çevre, Düşünce Dünyası ve Etkilendiği

Şahsiyetler

Şa‘rânî, çalışmalarının önemli bir kısmını İbnü’l-Arabî’yi savunmaya ayırmıştır. Bu amaçla yazılan eserlerin başında *el-Yevâkît ve’l-cevâhir fî beyâni akâidi’l-ekâbir* isimli kitabı gelir. Şa‘rânî’yi bu çalışmalara sevk eden amillerin başında dönemindeki tasavvufî sapmalar yer almakta ise de, İbnü’l-Arabî’nin onun nezdindeki yeri de önemlidir. *el-Kibrîtü’l-ahmer* isimli çalışmasını takdim ederken sarf ettiği ifadeler İbnü’l-Arabî’nin kendisi için ne ifade ettiğini yoruma imkan bırakmayacak şekilde ortaya koymaktadır: “Onu, *el-Kibrîtü’l-ahmer fî beyâni ulûmi Şeyhi’l-Ekber* olarak isimlendirdim. *el-Kibrîtü’l-ahmer*’den kastım, altın iksiridir, Şeyhü’l-Ekber’den kastım ise Muhyiddin İbnü’l-Arabî’dir. Bununla, bu kitaptaki bilgilerin diğer tasavvuf kitaplarındaki bilgilere nispetinin altın iksirinin altına nispeti gibi olduğunu

⁵⁷ Şa‘rânî, *el-yevâkît*, s. 344.

⁵⁸ Söz konusu nisbeyi, kendisi Hz. Ali evladından Muhammed b. Hanefiyye’nin soyundan geldiği için almış olabileceği gibi, Şemsüddin Muhammed b. Hasen el-Hanefî (ö. 847/1443) tarafından kurulan el-Hanefiyye tarikatına intisap etmiş olmasından da almış olması muhtemeldir.

kastediyorum.”⁵⁹ Şa‘rânî sözlerinin devamında sayılamayacak kadar bu alanda telif edilen kitapları mütalaa ettiğini ancak sûfiyye kelâmını *el-Fütûhât-ı Mekkiyye* kadar bir araya getiren herhangi bir esere rastlamadığını kaydetmektedir. Şeriatın esrarı, müçtehitlerin görüş farklılıkları ve bunların sebepleri konusunda bu eserde kaydedilenleri başka bir yerde bulmanın mümkün olmadığını belirtmektedir. Hatta düşüncesini öylesine iddialı bir tarzda sürdürür ki; ona bakan bir müçtehidin, ilmîne ilim katacağını, kendisinin bilmediği sahih ta’liller ve istinbat çeşitlerine vakıf olacağını iddia eder. Aynı şekilde, bir müfessir, hadis şarihi, lügat ve kıraat âlimi, rüya tabircisi, tabiat ve tıp bilgini, mühendis, dilci, mantıkçı, sûfî, ilahî isimlerin makamlarıyla ilgilenen veya harflerin ilmiyle uğraşan bir âlim için de durum aynıdır.⁶⁰ Bu ifadeler Şarânî’nin gözünde İbnü’l-Arabî’nin mevkiini anlatması açısından önemli ölçüde fikir verdiği gibi aynı zamanda mânîdardır.

Şa‘rânî’nin İbnü’l-Arabî ile dedelerinden kalma bir bağlantısı da vardır. Şa‘rânî’nin yedinci dedesi Tilimsan sultanı olan Sultan Ahmed, Ebû Medyen’le (ö. 594/1198) görüşmüş ve onun terbiyesinden geçmiştir. Şa‘rânî, dedesinin bu karşılaşmasını ve ondan tefeyyüz etmesini, kendisinin böylesi bir dedenin soyuna mensup olmasını Allah’ın bir lütfu olarak zikreder.⁶¹ Bilindiği gibi Şeyh Ebû Medyen aynı zamanda İbnü’l-Arabî’nin döneminde yaşamasına rağmen kendisiyle görüşmemiş ancak “Şeyhim/Şeyhimiz” gibi ifadeleri kullanarak kendisinden istifade ettiğini belirttiği önemli üstatlarındandır.⁶²

⁵⁹ Şa‘rânî, *el-Kibritü’l-ahmer fî beyâni ulûmi Şeyhi’l-ekber* (nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer), Beyrut 1418/1998, s. 7.

⁶⁰ Şa‘rânî, *a.e.*, s. 7.

⁶¹ Şa‘rânî, *Letâif*, s. 56; *el-Kevkebu’s-şahik*, Beyrut 1971, s. 5.

⁶² İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât-ı Mekkiyye* (Trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2006, II, 275. Ebû Medyen, Şeyhu’l-Mağrib, Şeyhu’s-şuyuh gibi lakaplarla da anılmıştır. O Mağripte tartışmasız önemli bir sûfidir. İbnü’l-Arabî *el-Fütûhât*’ın değişik yerlerinde kendisinden sitayişle bahsetmekte ve ondan istifade ettiğini belirterek “şeyhim/şeyhimiz” şeklinde anmaktadır. Gazzâlî çizgisinin önemli temsilcilerinden olan Şeyhi Ali b. Hırzihim’in de etkisiyle Muhasibi, Kuşayrî ve Gazzâlî gibi sûfilerin anlayışını benimseyerek mürid yetiştirdi, eserler telif etti. Onun çizgisini daha sonraları Ebû’l-Hasen eş-Şazeli (ö. 657/1258) ve Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî (ö. 849/1465) temsil etmişlerdir. Şeyhu’l-Maşrik olarak anılan Abdulkadir Geylânî’ye benzetilerek Şeyhu’l-Mağrib denilmiştir. Aynı zamanda “Mağribin Cüneydi” de denilmiştir ki bu lakaplar onun temsil ettiği sünnî tasavvuf çizgisini hatırlatmaktadır. Geniş bilgi için bk. Yazıcı, Tahsin, “Ebû Medyen”, *DİA*, İstanbul 1994, X 186-187; Tahir Özköse, “İbnü’l-Arabî’nin Şeyhi Ebû Medyen Şuayb el-Ensârî’nin Hayatı, Eserleri ve Tesir Halkası”, *Tasavvuf Dergisi*, 21. sayı, ocak-haziran 2008, s. 95-115.

Şa'rânî'nin eserlerinde mütemadiyen göndermelerde bulunduğu ve kendisinden istifade ettiğini her fırsatta belirttiği en önemli şahsiyet kuşkusuz “efendim” dediği Ali el-Havvas'tır (ö. 939/1532-3). Ulûmî'd-diniyye ile bu kadar iç içe bulunmasına rağmen, onun ümmî olan bu zâta intisap etmesi, bu zâtı “efendim” diyerek sürekli kendisine önder kabul etmesi düşünce çizgisi hakkında önemli ipuçları vermektedir. Bunu ifade ederken; el-Havvas ile bağlantıya geçtiğinde el-Havvas'ın kendisinden tüm kitaplarını satmasını ve parasını fakirlere tasadduk etmesini istemesi de manidardır. *Letâifu'l-minen*'in mukaddimesinde kendisinden uzun uzun bahseden Şa'rânî, sahip olduğu güzel ahlâkı ondan tevarüs ettiğini beyan ederek kendisi için el-Havvas'ın ne ifade ettiğini ortaya koymaktadır.⁶³

Şa'rânî'nin eserlerinde sıklıkla referansta bulunduğu önemli şahsiyetlerden biri de Ebû Tâhir el-Kazvînî'dir. Başta *el-Yevâkît* olmak üzere bütün eserlerinde İbnü'l-Arabî'den sonra en çok referanslar verdiği müellif Kazvînî'dir. Aynı şekilde *el-Fütûhât*'tan sonra en çok referans verdiği eser de onun *Sirâcu'l-ukûl* isimli eseridir. Kazvînî'nin hayatı ve eserleriyle ilgili kaynaklarda birkaç satırlık malûmattan başka bir bilgiye rastlanmamaktadır. Onun yaşadığı dönem, coğrafya, bazı hocaları ve eserleriyle ilgili bilgiler, başta *Sirâcu'l- 'ukûl fi minhâci'l-usûl* olmak üzere kendi eserlerinden öğrenilmektedir.⁶⁴

Şa'rânî, kelâmcılardan birçoğunun görüşlerine zaman zaman göndermelerde bulunmayı ihmal etmez. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), Ebû'l-Hasen el-Eş'ârî

⁶³ Şa'rânî, *Letâif*, s. 38 vd.

⁶⁴ Kazvinli Tâhir b. Ahmed, Ebu Muhammed, en-Neccâr olarak da bilinen müellif, Sanatkâr ve faziletli bir edebiyatçıdır. Çeşitli alanlarda pek çok eser telif ettiği gibi Kelâm ilminde derinleşerek eserler vermiştir. 580/1184 tarihinde vefat etmiştir. Irak Selçukluları devrinde Hazar Denizi'nin güneyinde bulunan Kazvin'de yaşadığı ve buranın emiriyle arasının iyi olduğu anlaşılmaktadır. Kabri Kazvin'dedir. Akîdetu Ehli's-Sünne adlı eseri, onun tam bir Ehl-i Sünnet itikadına sahip olduğunu göstermektedir. Müellifin büyük bir ihtimalle Şâfi'î olduğu eserlerinden anlaşılmaktadır. Daha çok bir Kelâm âlimi olarak bilinmekle beraber, kırâat hocalığı, dîlîliği, hadisçiliği ve şairliği ile de meşhur olmuştur. eş-Şeyh el-Hâfız Ebu'l-Alâ, Ebû Mansûr b. Ebî'l-Mehâsin Muhammed b. Hâmid ve el-İmam ez-Zâhid, Ebu'l-Harb el-Mutahhir b. 'Alî el-'Abbâsî'yi önemli hocaları arasında saymak mümkündür. Eserlerinden bazıları şunlardır: *Behcetü'l- kurrâ fi esrâri'l- kırâât*, *Tefsîru'l- Fâtîha*, *Şerhu hadîsi "Asbahtu mu'minen billâhi hakkan"*, *Kitâbu es'ileti'l- 'acîbe ve ecvibeti'l- garîbe*, *Sirâcu'l- 'ukûl fi minhâci'l- usûl*, *Mesâlikü'l-bahs an medâriki'l- ba's*, *Yavâkîtu'l- 'ulûm ve derârî'n- nucûm*, *Misfâtu's- sîfât ve'r-redd alâ'n-nufât*, *Şerhu Kelimât min hutabi Emîri'l-mu'minîn Aliyyi'bni Ebî Tâlib (k)*, *'Akîdetu Ehli's-sunne*, *Muşâceratu'l- muteallim mine'l-fakîh ve'l-edîb ve'l-Mutekellim*. Geniş bilgi için bk. YAVUZ, Lütfullah, *Bahâuddîn Ebû Muhammed Tâhir b. Ahmed b. Muhammed el-Kazvînî ve Ğâyetu't- ta'rîf min Usûli't-tasrîf*, Basılmamış Doktora tezi DEÜ SBE), İzmir 2001.

(ö. 324/935), Kadı Abdülcebbar (ö. 415/1024), İmâm Gazzâlî (ö. 505/111), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) ve baba (Takyeddin (ö. 756/1355) oğul (Taceddin (ö. 771/1370) Sübkîleri bunlar arasında saymamız mümkündür. Ancak onun nezdinde Burhaneddin İbn Ebû Şerif'in (ö. 923/1517)⁶⁵ özel bir yeri vardır. Kelâmcı olarak şöhret bulmamasına rağmen kelâmî konularda zaman zaman görüşlerine müracaat ettiği bir diğer önemli kaynağı da Celalettin el-Mahallî'dir (ö. 864/1459).⁶⁶

Son ikisi dışında yukarıda isimleri geçen kelâm âlimlerini zaman zaman referans almakla beraber bunları Şa'rânî'nin birinci derece kaynakları arasında saymamız mümkün değildir. Daha çok kelâmî konularda tezlerine el-Mahallî ve İbn Ebû Şerif'ten destek arama çabası içerisinde. Bunun sebebi söz konusu şahsiyetlerin Şa'rânî'nin yaşadığı dönem veya ona yakın bir zamanda ve Mısır'da yaşamış olmaları gibi fizikî koşullardan kaynaklanan yakınlıkları olduğu gibi aynı zamanda her iki şahsiyetin ilmî anlayışlarının da Şa'rânî'ye yakın olduğunu belirtmek gerekmektedir. Her ikisi de kelâm, fıkıh, tefsir, hadis gibi temel dinî ilimlerin tamamına ilgi duymuş, bu alanlarda telif eserler kaleme almışlardır. Ayrıca her ikisi de hem ilmî hem de kurumsal olarak tasavvufun bizzat içerisinde bulunmuşlardır. Şa'rânî'nin onları kendisine yakın hissederek ilmî ve fikrî desteklerini almaya çalışmasının bir diğer sebebi de yaşadığı ortamda bu şahısların tanınıyor olmaları ve hüsn-i kabul görmeleri önemli rol oynamıştır. Her ikisinin de eserleri (haşiye ve şerhleri) medreselerde yaygın olarak okutulmakta olduğu gibi, Şa'rânî de bahse konu eserleri hocalarından okumuştur.⁶⁷

Şa'rânî çocuk denilecek yaşta iken Celâleddin es-Suyûtî (ö. 911/1505) ile karşılaştığını ve eserlerinden bir takım iktibasları ona okuduğunu, onun da kendisine icazet verdiğini kaydeden bir belgeyi daha sonra babası aracılığıyla gönderdiğini ifade

⁶⁵ Şa'rânî'nin daha çok gönderme yaptığı şahsiyet Burhaneddin İbn Ebû Şerif olmakla beraber zaman zaman onun ağabeyi ve aynı lakapla anılan Kemaleddin İbn Ebû Şerif (ö. 906/1500)'i de referans aldığını belirtmek gerekmektedir. Kardeş Ebû Şeriflerin telif ve ilgi alanları birbirine yakın olduğundan zaman zaman karıştırılabilmektedirler. Şa'rânî bazen ilk isimlerini vererek gönderme yaptığı gibi mutlak olarak "İbn Ebû Şerif" şeklinde de bahsedebilmektedir. Ancak gerek ömrünün son demlerine kadar Kahire'de yaşamış olması ve vefat tarihi nispeten Şa'rânî'ye daha yakın olması gibi hususlar göz önünde bulundurulduğunda Burhaneddin İbn Ebû Şerif'in Şa'rânî için daha çok ön plana çıktığı görülecektir. İlgili şahıslar hakkında geniş bilgi için bk: Özek, Ali, "İbn Ebû Şerif, Burhaneddin", *DİA*, İstanbul 1999, XIX 440 vd.; Çelebi, İlyas, "İbn Ebû Şerif, Kemaleddin", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 441 vd.

⁶⁶ Mahallî hakkında geniş bilgi için bk: Arslan, Şükrü, "Mahallî", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, 326 vd.

⁶⁷ Feruğlî, *a.g.e.* s. 37.

etmektedir. Ancak bu icazet hakkında verilen bilgiler doğru ise bile, bunu o günün şartlarında yaygın olarak verilen ve bir şeyhin (hocanın) kendisinden sistemli bir şekilde ilim okuduğunu ifade eden icazet olarak değerlendirmenin yerinde olduğu söylenemez. Zira Şa‘rânî bu icazetin henüz babası hayatta iken kendisine verildiğini ifade etmekte ve devamında da daha sonraları Kahire’ye gittiğinde kendisinden *Kütüb-i sitte*’yi ve biraz da teberrüken *el-Menahic fi’l-fıkıh*’tan bazı yerleri okuduğunu, bir ay sonra Suyûtî’nin vefat ettiğini ve kendisinin de onun cenaze namazında bulunduğunu ifade etmektedir. Buna göre söz konusu icazet, olsa olsa Suyûtî’nin kendisinde parlak bir ilmî gelecek gördüğü Şa‘rânî’yi taltif için verdiği bir belge olabilir.⁶⁸

Şa‘rânî gerek döneminde gerekse daha sonraları farklı çevreler tarafından eleştirilmiş, zaman zaman hakarete varacak derecede suçlamalara maruz kalmıştır. Kendi döneminde eleştirenler arasında yukarıda ifade edildiği gibi Halveti tarikatının şeyhi Muhammed b. Ahmed b. Kerimuddin’i (ö. 985/1578) saymamız mümkündür. Şa‘rânî muarızlarının kendisine tepkilerini iki hususa bağlamaktadır: Dinî görüşleri ve yöneticilerle ilişkilerindeki şöhreti. Onun karşıtları arasında fakihler kadar tarikat erbabının da bulunması önemlidir. Zira fakihler onu tasavvufa olan ilgisinden dolayı tenkit ederken, Şa‘rânî destek görmesi beklenen sûfilerin de daha katı muhalefet içeren propagandalarına muhatap olmaktaydı.⁶⁹

Şa‘rânî’nin vefatından sonra da devam eden bu eleştirilerin büyük ölçüde onun uzlaştırıcı düşünce yapısına yönelik olduğunu görmekteyiz. İslâm ümmetinin bütün unsurlarıyla bütünlüğünü ön planda tutan ve bunu zedeleyecek her türlü yaklaşıma karşı tavır alan tutumu, farklı çevrelerden eleştiri almasına sebep oldu. Sözelimi modern dönemde onu tenkit edenler arasında yer alan Reşit Rıza, onun mecnunları (deli divane gibi dolaşanları) evliyadan sayarak onları tasvip ettiğini ve problemlerine çözüm için başta ümmi olan şeyhi Ali el-Havvas olmak üzere onlara müracaat etmesini büyük bir çelişki olarak görmektedir. Zira Ezher ulemâsından olan birisinin bu yönelişi hiçbir ilmî ve dinî açıklamaya sığmamaktadır.⁷⁰ Bu örnek onun mensubu bulunduğu tasavvuf

⁶⁸ Şa‘rânî, *et-Tabakâtu’s-suğra* (nşr. Abdulkadir Ahmed Atâ) Mısır 1410/1990, s. 17.

⁶⁹ Geniş bilgi için bk. Winter, M., *Society and Religion in early Otoman Egypt*, New Jersey 1982, s. 58 vd.

⁷⁰ Rıza, Reşit, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-hakîm*, Mısır tarihsiz, XI, 426 vd.

çevrelerinden aldığı tepki yanında, sufilere gösterdiği yakın alaka nedeniyle farklı çevrelerin tenkitlerine maruz kaldığını göstermektedir.

Şa‘rânî’nin yöneticilerle ilişkilerinin güçlü olmasından kaynaklanan bir şöhretinin olduğu doğrudur. Her sınıftan halk, yönetimle ilgili sorunlarını çözüme kavuşturmak için ona müracaat ediyor ve büyük ölçüde onun yanından, sorunları çözülmüş olarak dönüyordu.⁷¹ Onun halkla bu yoğun teması, âlimler ve sûfî şeyhlerinden görülen alışık bir durum değildi. Bu nedenle halkı hem derinden tanıyarak dinî, içtimaî, siyasî konularda hangi durumda olduklarını anlama fırsatı bulmuş, aynı zamanda onlara olan bu alakası onun saygınlığını artırmış, belki de rakiplerinin katı bir şekilde tenkit etmelerine yol açmıştır. Ayrıca onun işçi-köylü kesimine karşı acımasız davranan, onlardan bir takım menfaatler koparmaya çalışan şeyh ve yöneticilere karşı tenkitçi tavrı da karşıt cemahtakilerin hışmına uğramasına sebebiyet vermiş olabilir. Şa‘rânî’nin halk nezdindeki saygınlığı yöneticilerin de Şa‘rânî’ye saygısını beraberinde getirmekte idi. Zira onun vasıtasıyla gerek yöneticiler gerekse Arap şefleri kitleleri kontrol altında tutma imkânı elde etmekte idiler.⁷²

1. 3. 2. Şa‘rânî’nin Dinî İlimlerdeki Yeri

Şa‘rânî, hemen hemen tüm faaliyetlerinde ve bütün eserlerinde Müslümanların birliğini hedeflemektedir. İbnü’l-Arabî’yi meşru bir zeminde değerlendirmeye çalışırken, *el-Mizân*’da dört mezhebin ortak noktalarına vurgu yaparken, çiftçi, işçi, köylü ve kadınların haklarını savunurken bu gayretini canlı bir şekilde müşahade etmek mümkündür.

Şa‘rânî her fırsatta Hz. Peygamber, ashabı ve onların yolunda giden ilklerin Müslümanlar için önemine işaret ederek dinî düşünce ve dinî hayatın onların belirlediği esaslar üzerine kurulması gerektiğini ifade eder. Bağımsız bir risale olarak ele aldığı *Tenbihu’l-muğterrîn*⁷³ isimli eserinde selef-i sâlihinin ahlâk ve muamelelerini anlatarak örnek alınmalarına dikkat çeker. Bu yolu seçmiş olan şeyhlerden örnekler vererek, onların gerçek, aksine davrananlarınsa sahte şeyhler olduklarını ifade eder. Kitabın

⁷¹ Sabri ed-Dalî, *el-Hitabu’s-siyasi es-sûfî fi Mısır*, Kahire 1425/2004, s. 265 vd.

⁷² Michell Winter, “Sha‘rânî an Egyptian society in the sixteenth century” *Asian and African Studies*, IX. C. (s. 3), İsrail 1973, s. 313–3338.

⁷³ Şa‘rânî, *Tenbihu’l-muğterrîn*, Mısır 1310.

hemen başında, kendisinin sözü edilen kişilerin ahlâkıyla ahlâklanmış olmasını Cenab-ı Hakk'ın bir lütfu (minne) olduğunu belirtir⁷⁴

Bir otobiyografi mahiyetinde kaleme aldığı ve büyük ölçüde yaşadığı olayları ve hayat serüvenini anlattığı *Letâifu'l-minen ve'l-ahlâk* isimli eserini Cenab-ı Hakk'ın kendisine verdiği nimetleri anma (tahdis) amacıyla telif ettiğini belirtmektedir. Kendisini abartılı şekilde övdüğü gerekçesiyle tenkitlere de maruz kalan bu eserden maksadının, nefsine paye çıkarmaktan öte, nimetleri anarak ahlâkî bir vazifeyi ifa etme çabası olduğunu kaydeder. Bu tür eleştirilere daha o zamanlar eserinde cevaplar vermiş olması, katı tenkitlerin henüz hayatta iken yapıldığı konusunda fikir vermektedir. Kitabın hatimesinde, Allah'ın kendisine verdiği nimetlerden birisinin de keşf ve zevk açısından mecliste bulunan Müslümanların tamamının en gerisinde olduğunu düşünüyor olmasını belirterek, bir nevi bahse konu tenkitleri yapanlara cevap vermektedir. Şa'rânî bu eserini kaleme alma gerekçelerinin tamamını detaylıca verir.⁷⁵ O, bu risaleyi okuyan kardeşlerinin kendisine iktida ederek dile getirdiği ahlâkla ahlâklanmaları, kitap baki kaldıkça Allah'a şükrü devam ettirme arzusu, dönemindeki insanlara ilim ve ameldeki derecesini bildirerek onların şeriata ittibalarını sağlama gayreti, tabakatlarında kendi menkıbelerini anlatan selef-i sâlihînin sünnetine uyma çabası gibi saiklerle yazdığını ifade etmektedir. Aynı zamanda bizzat kendi hayatından bahsederek daha sonraları kendisi hakkında başkalarının abartılı şeyler söylemelerini engellemeye çalıştığını belirtmektedir. Onun bu endişesi, menkıbelerin, başta sufiler olmak üzere önemli kişiler hakkında uydurulan olağanüstü temaların ve kerâmet söyleminin o günün ortamında ne kadar revaçta olduğu konusunda fikir vermektedir. Bu yöntemle kendisi hakkında bu anlamda yaygınlık kazanacak olası bir söylemi bertaraf etme çabası içerisine girmektedir.⁷⁶

Şa'rânî'nin yazdığı eserlere ve yaşadığı hayata bakıldığında; onun Müslümanların genel kabulüne ters düşecek davranışlardan kaçındığı, ümmetin birlik ve bütünlüğünü esas aldığı ve aykırı duruşlardan sakındığı anlaşılmaktadır. Bir âlim olarak içinde yaşadığı topluma karşı sorumlu davranmış, siyasi ve sosyal çalkantılardan

⁷⁴ Şa'rânî, a.e., s. 2.

⁷⁵ Şa'rânî, *Letâif*, s. 620 vd.

⁷⁶ Şa'rânî, *Letâif*, s. 9-10.

etkilenecek ayrışmasına engel olmaya çalışmıştır. Onun İbnü'l-Arabî gibi, tartışmalara konu olarak kutuplaşmalara sebep olan bir şahsiyeti bile, orta yola çekerek savunması bu çabalarının bir devamı olarak değerlendirilebilir. Kendisine tasavvuf çevrelerince; “Kutbu'r-rabbanî”, “Ebû'l-mevâhib” gibi herkesin kolay kolay ulaşamayacağı payelerin verilmesi onu sapmalara maruz kalan tasavvuf çevrelerini tenkit etmekten alıkoymamıştır. Aynı şekilde karşılıklı tartışma ve suçlamaların kıran kırana geçtiği bir ortamda yaşamasına rağmen muarızlarını hiçbir zaman isim vererek ve onları suçlayarak deşifre etme yoluna gitmemiştir. İbnü'l-Arabî'nin sıkı bir müdafii olduğu halde onu eleştiren, hatta tekfir eden şahsiyetler hakkında asla ağır bir dil kullanmamış, onları insafli davranmaya davet etmekten öteye geçmemiştir. Bu davetini yaparken dahi isim vermeden, kimseyi muaheze etmeden yapmıştır. Bunları yaparken kullandığı yöntemin farkında olup bu tavrının neye karşılık geldiğini çok iyi bilmektedir. Tenkit konusunda izlediği metodu şöyle belirlemektedir: “Allah'ın bana olan nimetlerinden bir tanesi de faydalı ilimlerle ilgilenenlere çokça saygı göstermem ve şer'î bir yol olmaksızın onlardan hiçbirini ayıplamaya kalkışmamamdır. Bunu yaparken muradım onların zâtını değil, (yanlış) fiillerini ayıplamaktır. Çünkü övgü ve yergi fiilin kula nisbeti itibariyledir, bu kişinin Allah'ın yaratığı olması itibariyle değildir. Resûllullah'ın (s.a.v.) sarımsakla ilgili olarak “o, kokusu çirkin olan bir bitkidir” sözüne baksana! Zâtını değil sıfatını çirkin görüyor.”⁷⁷ Tüm bunlar onun ne kadar sorumlu davrandığı, ümmetin siyasi, ictimai, fikrî tüm alanlarda önemli yol ayrımlarında bulunduğu bir çağda, müminleri bir arada tutmak için ne kadar gayret gösterdiğini ifade etmektedir.

Şa'rânî, ümmetin birliğine ve bütün Müslümanların birbirlerini sevmelerine son derece önem vermektedir. Bu çerçevede karşılıklı muhabbetin esaslarını ortaya koyan müstakil bir risale telif ederek konunun ehemmiyetine dikkat çekmekmiştir.⁷⁸ Şa'rânî *el-Muhtar*'da da müridlerin, başta büyüklerine karşı olmak üzere kendi aralarında sohbet ederken hangi hususlara dikkat etmeleri gerektiğini anlatır ve bu yolda selef-i sâlihînin yöntemini ön plana çıkarır.

⁷⁷ Şa'rânî, *Letâif*, s. 418.

⁷⁸ Şa'rânî, *Adabu'l-muhebbe* (nşr. Abbas Yusuf Samî), Dimaşk 2003.

Bir kısım araştırmacılar *el-Mizân*'da mezheblerin birbirine yakınlığını ön plana çıkardığı, *Letâif* te dinî düşünceye yeni bir boyut kazandırdığı, *el-Envâru 'l-kudsiyye* 'de tasavvufî anlayışı ubudiyetin tahakkuku üzerine bina ettiği ve böylece yeni bir çıkır açtığını ileri sürerek, onu müceddid olarak kabul etmektedirler.⁷⁹ Şa'rânî'nin ilmî ve fikrî çabaları yanında o günün şartlarında toplumsal yapıya kayıtsız kalmaması ve bu yapının zayıf halkalarına sahip çıkarak farklı yaklaşımlar ortaya koyması önemlidir. Özellikle kadınlar, işçiler (çiftçiler) ve o zamanlar her hangi bir toplumsal avantajı olmayan “ensâr” ve “şeriflere” dikkatleri çekmesi ona nispet edilen tecdit tavrıyla daha çok uyumludur. Çiftçilerin oldukça kıt imkânlarla geçimlerini sağladıklarını belirterek, başta vakıflardan sorumlu olan ulema ve meşayih olmak üzere nüfuz sahiplerinin onların ellerinde bulunan malları almalarına karşı çıkarak, bunun ahlâkî ve dinî bir tavır olmadığına dikkat çeker. Kendisi de vakıf sorumlusu olmasına rağmen çiftçilerden herhangi bir menfaat elde etme yoluna gitmediğini, aksine kendisinin onlara yardımcı olduğunu belirtir. Yine o dönemde oldukça zayıf bir konumda bulunan kadınlara karşı nazik ve kibar davranmayı önermiş, bizzat kendisi yazılarında eşini överek ve ona değer vererek bu hususa öncülük yapmıştır.⁸⁰

Şa'rânî, temel İslâmî disiplinlerin tümünde eser vermiş bir şahsiyet olarak, İslâm âlimlerinin kendi zamanına kadar yaptığı çalışmaların önemli bir kısmından haberdar olmuştur. Onun sıklıkla kelâm, fıkıh, hadis, tefsir gibi telif edilen eserler ve onların müelliflerine göndermeler yapması ve referanslar vermesi önemli ölçüde söz konusu eserleri mütalâ ettiğini göstermektedir.

1. 3. 3. Şa'rânî'nin Kelâm İlmine İlgisi

Kelâm ilminin ilk dönemlerinden itibaren, sûfî âlimlerin bu ilme ilgi duydukları ve bu alanda eserler telif ettikleri görülmektedir. Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve Haris el-Muhasibî (ö. 243/857) ilk dönem kelâm müelliflerine örnek verilebilirler. Hasan el-Basrî'nin Halife Abdülmelik'e yazdığı *Kader risalesi* tasavvuf çevrelerinin kendileri

⁷⁹ Abdurrahman Umeyra, (Şa'rânî'nin *el-Muhtar mine 'l-envâr fî sohbeti 'l-ahyâr* isimli eserine yazdığı) *Mukaddime*, Beyrut 1407/1986, s. 17-18.

⁸⁰ Benzer konularla ilgili geniş bilgi için bk. Winter, *a.g.e.*, s. 313-338.

için kaynak olarak sundukları bir âlimin kâleminden çıkan ilk eser olarak kabul edilmektedir.⁸¹

Tasavvuf âlimleri zaman zaman akâid ve kelâmıla ilgili müstakil eserler yazdıkları (İmâm Gazzâlî, *el-İktisat*; Abdülkadir Geylânî (ö. 561/1166), *Usulu'd-dîn*, Celâleddin Devvânî (ö. 908/1502), *Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye*) gibi bazen de tasavvuf eserlerinde akâid konularına yer vermişlerdir. Akâid konularına yer veren tasavvuf eserleri arasında Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *et-Taarruf*'u, Ali b. Osman el-Hucvirî'nin (ö. 470/1077) *Keşfü'l-mahcûb*'u, Abdülkerim Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risale*'si, Gazzâlî'nin *İhyâu ulûmiddin*'i, İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhât* ve *Fusûsu'l-Hikem*'i, Ahmet Farûk es-Sirhindî'nin (ö. 1034/1624) *el-Mektûbât*'ını saymak mümkündür. Bu eserlerin bir kısmında akâid konularının tamamı işlendiği gibi bir kısmında da tevhid, îmân, ilim ve marifet, irade, kader, kerâmet, ruh, keşf gibi konular ele alınmıştır. Başta kelâm ve akâid âlimleri olmak üzere, sair ulemanın yazdığı eserlerden çok farklı olmayan bu eserler, tasavvuf ilminin gelişmesine paralel olarak farklı yöntemlerle konuları işlemekle beraber, çoğu zaman müellifin mensubu bulunduğu itikadî mezhebin görüşüne göre meseleler ele alınmıştır.⁸²

Bir sûfî olan Şa'rânî diğer ilimlerle ilgili eser telif ettiği gibi, kelâm ilmine ait eserler de yazmıştır. Şa'ranî'nin telifleri yukarıda anılan yöntemlerin her ikisini de kapsamaktadır. Bazen salt kelâm ilmine ait eser telif ettiği gibi (*el-Yevâkît* gibi) bazen de eserin bir kısmında (*el-Kîbrîtu'l-ahmer* gibi) kelâm konularına değinmektedir.

Şa'rânî, kelâm konularını telif ederken kendine has bir yöntem izlemektedir. Konuların seçimini daha çok yaşadığı dönemde karşılaştığı problem ve tartışma konusu olan sorunlara göre belirlemektedir. Bu nedenle onun kelâm eserlerinde, kelâm konularının içine mezcedilmiş bir şekilde tasavvuf, ahlâk, ibadet ve felsefe gibi diğer disiplinlere ait unsurlara rastlamak mümkündür. Söz konusu konularla, işlemekte

⁸¹ Geniş bilgi için bk: Kubat, Mehmet, *Hasan el-Basrî; Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelâm İlmindeki Yeri*, İstanbul 2008.

⁸² Kılavuz, Ahmet Saim, "Akâid", *DİA*, İstanbul 1989, II, 215.

olduğu kelâm konusu arasında bağlantılar kurmakta ve böylelikle toplumun problemlerine çözüm üretmeye çalışmaktadır.⁸³

Şa‘rânî konuları işlerken, kendisinin de belirttiği gibi, mütekellim ve sûfîlerin ilgili konu hakkındaki görüşlerini birlikte vermektedir. Eserlerinde bulunan tüm bilgilerin kaynağının âyet, haber ve mütekellimlerin kurallarıyla teyit edilen sahih keşfe dayalı olduğunu belirtmektedir.⁸⁴ Çoğu zaman Kur’an ve hadislerden nakiller yaparak düşüncelerine oralardan delil getirir. Kelâmcıların görüşlerine göndermelerde bulunurken her zaman yaptığı gibi daha çok sûfî-meşrep kelâmcıları seçmektedir. Kemaleddin b. Ebû Şerif ve Ebû Tahir el-Kazvî en önemli kaynakları arasındadır. Bununla beraber zaman zaman Ehl-i Sünnet kelâmcılarının meşhur olanlarına da göndermelerde bulunmaktadır. “Arifler” dediği sûfîlerin görüşünü referans verirken başta İbnü’l-Arabî olmak üzere Ali el-Havvas, Abdülkerim el-Cîlî (ö. 832/1428) gibi irfânî yönü ağır basan sufîleri ön plana çıkarmaktadır.

Şa‘rânî zaman zaman, daha önce başka müellifler tarafından telif edilmiş eserleri temel alarak kelâm konularını işlemektedir. Bunu yaparken mesned aldığı eser ve onun müellifinin görüşlerinden, kendi görüşü doğrultusunda olanlarını seçip almaktadır. Bazen, *el-Yevâkî’t*’te yaptığı gibi eklemeler yaparak yorumlarken bazen de *Muhtasar Tezkiretü’l-Kurtûbî*⁸⁵ de olduğu gibi sadece eserde bulunan uygun fikirleri aktarmakla yetinmektedir. *el-Kibrîtü’l-ahmer*’de yaptığı gibi bazen de referans aldığı müellifin görüşlerinin kendince doğru anlaşılmasını sağlamakla yetinmektedir.

Şa‘rânî, yukarıda belirtilen yöntem doğrultusunda örneğin “ulûhiyet” konusunu ele alırken kelâm eserlerinde olduğu gibi tevhide vurgu yaparak başlangıç yapar. Ancak bu bahiste, başta İbnü’l-Arabî olmak üzere mutasavvıflara yapılan eleştirilere cevap olabilecek hususlara dikkat çekerek devam eder. Bu çerçevede; âlemin hudusu, Allah-âlem ve zât-sıfat ilişkisi, hulûl ve ittihad gibi konulara öncelik verir. Zât-sıfat ilişkisi, rüyetullah, tevil gibi konularda yaygın olarak bilinen Ehl-i Sünnet görüşünü tekrarlar.

⁸³ Geniş bilgi için bk: Şa‘rânî, *el-Mizânü’z-zerriyetü’l- mübeyyinetü li akâidi’l-firaki’l-aliyye* (nşr. Cevdet Muhammed Ebu’l-Yezid el-Mehdî ve dğr.), Kahire 2008; aynı mlf., *el-Kavaidü’l-keşfiyye el-mudiha limeanî’s-sifâti’l-ilahiyye* (nşr. Ahmed Abdurrazık el-Bekrî), Kahire bt. Yok.

⁸⁴ Şa‘rânî, *el-Kavaid*, s. 13.

⁸⁵ Şa‘rânî, *Muhtasar Tezkiretü’l-Kurtubî*, Kahire 1302.

Sözelimi rüyetullah konusunda öncelikle “cumhuru’l-mütekellimîn” dediği Ehl-i Sünnet kelâmcılarının görüşlerini mücmel olarak verdikten sonra her zaman yaptığı gibi Kemaleddin b. Ebû Şerif, Celaledin el-Mahallî ve Ebû Tâhir el-Kazvînî’den bu görüşü destekleyen referanslar verir. Daha sonra “Sûfiyyenin görüşüne gelince...” diye başlayarak bu konuda en fasih ifadelerin İbnü’l-Arabî’ye ait olduğunu belirtir ve onun bu görüş doğrultusundaki beyanlarını *el-Fütûhât*’tan yaptığı iktibaslarla verir. Son olarak onun mütekellimlerden farklı bir kanaate sahip olmadığını belirtir.⁸⁶

Verilen örnekte olduğu gibi Şa’rânî kelâmî konuları işlerken mutasavvıflarla mütekellimlerin, özellikle de İbnü’l-Arabî’nin paralel düşündükleri ön kabulüyle yola çıkmaktadır. Dolayısıyla bütün gücünü bunu ispatlamak için harcamakta ve sürekli bu tezini savunacak alıntılar yapmaktadır. Onun yöntemi baştan sona Ehl-i Sünnet kelâmcıları, özellikle kendi dönemine yakın olan ve yukarıda anılan zevat ile İbnü’l-Arabî’nin görüşlerini yan yana koymak ve böylelikle aynı sonuca işaret ettiklerini ortaya koymaktan ibarettir. Şa’rânî hiçbir kelâmî konuda yeni bir şey söylemediğinden bu anlamda onun özgünlüğünden bahsedilemez. Onun özgünlüğü söz konusu uzlaştırma çabasında ortaya çıkmaktadır. Gerek ulûhiyet, gerekse nübüvvet ve mead konuları Şa’rânî’nin yönteminde, tasavvuftan daha çok kelâm metodunun hâkim olduğunu belirtmek yerinde olacaktır. Bu yaklaşımda İbnü’l-Arabî’nin anılan konularda büyük ölçüde sünnî kelâmcılarla paralel düşünmesinin payı büyüktür. Ancak örneğin nübüvvet bahisleri içerisine aldığı velâyet konularına gelince baştan sonuna genelde tasavvufun, özelde İbnü’l-Arabî’nin bu konulara yaklaşım tarzı ön plana çıkmaktadır. Bu nedenle Şa’rânî’nin tüm konularda aynı yöntemi izlediğini söylemek çoğu zaman mümkün değildir. Kelâmcılara ters düşmeme gayreti içerisinde bulunmasına rağmen, bazen bu gayretini tasavvuf ya da İbnü’l-Arabî’nin görüşlerine feda edebilmektedir.

1. 3. 4. Şa’rânî’nin Tasavvufa İlgisi

Şa’rânî her ne kadar bir sûfî olarak şöhret bulmuş ise de onun sisteminde şeriat tarîkattan önce gelir ve şer’î ilimlerde derinleşmeyen kimselerin tarîkata girmelerini

⁸⁶ Şa’rânî, *el-Yevâkît*, s. 157-161.

doğru bulmaz.⁸⁷ Bununla beraber onun bir fakih veya bir mütekellim olarak değil, bir sûfî olarak literatürde yer alması tesadüfî değildir. Zira o, gerek yaşadığı çevreye gerekse telif ettiği eserlere her şeyden daha çok tasavvuf ana rengini vermiştir. Ebu'l-Ğuneym Teftazânî'nin* isabetle kaydettiği gibi tasavvuf dinî ve felsefî* olmak iki çeşittir.⁸⁸ Dinî tasavvuf semavî ve beşerî dinlerde ortaya çıkan bir yaşam tarzıdır. Felsefî tasavvuf ise daha eski olup doğuda, kadim Yunanda, orta ve modern çağda Avrupa'da bilinmektedir. Zaman zaman dinî tasavvuf ile felsefî tasavvuf iç içe girmiştir.

Dinî tasavvuf, nefis tezkiyesi, iradeyi kontrol altına alma, insanı güzel ahlâka yöneltme gibi ilkeleri esas alır. Terbiye eksenli olmakla temayüz eder ve rengini amelden (ibadetten) alır. Felsefî tasavvuf ise felsefenin yöntemlerini kullanarak derûnî zevke ulaşmayı hedef alır ve bu süreçte Allah-insan ilişkisi, Allah-âlem ilişkisi gibi konularda birtakım yorumlar yapar. Felsefî tasavvufun yaptığı açıklamalar zaman zaman mensubu bulunduğu dinin otantik kaynakları ve geleneksel yorumlarıyla çelişebilmektedir.

İşte Şa'rânî bu iki yöntemden birincisini (dinî tasavvufu) benimser ve İslâm dininin geleneksel disiplinleriyle kavga etmeyen, onların yol göstericiliğinden kendini müstağni görmeyen bir tasavvufî anlayışın temsilcisi olarak karşımıza çıkar. Onun bir sûfî için gerekli gördüğü nitelikler aynı zamanda tasavvuf için belirlediği yer hakkında da aydınlatıcıdır: Ona göre sûfînin şer'î ilimlerde de ictihad derecesinde vukuf sahibi olması gerekmektedir. "Sûfînin hakikati başkası değil, ilmiyle amel eden bir fakih olmasıdır. Yüce Allah onu ilmiyle şeriatın incelik ve sırlarına muttali kılmıştır. Bu inceliklerden biri şer'î furû'da müçtehit olan imamlar gibi tarîkat ve sırlarda müctehid haline gelmektir. Bu nedenle müçtehitler şeriatın zahirinden hareketle istinbâta

⁸⁷ Şa'rânî, *el-Kevkebu's-şahik fî'l-farki beyne'l-mürîdî's-sadîki ve ğayri's-sadîk*, Beyrut 1971, s. 13.

* Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

* Bu tabirin (felsefî tasavvuf) kullanımını isabetli bulmamızın sebebi şudur: Tasavvufun ilk dönemleri göz önüne alındığında, daha çok zühd ve şeriatın zahirini yaşarken derûnî hayat boyutunun ihmal edilmemesinin ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Daha sonraları, özellikle İbnü'l-Arabî'de zirveye ulaştığı şekliyle, ontoloji ve epistemoloji gibi felsefenin temel problemleri üzerine inşa edilen bir sistemin kurulmaya çalışıldığı görülmektedir. Kuşkusuz bunların her ikisi birbirinden farklıdır. Benzer bir tabir, müteahhirin dönemi kelâmı için de kullanılmaktadır. Usuluddin bahislerinden önce mebâdi bahislerini uzun uzun temellendirmeye çalışılan döneme "Felsefî Kelâm Dönemi" denilmektedir.

⁸⁸ Teftazânî, Ebû'l-Vefâ el-Ğuneym, *Medhal ilâ't-tasavvufi'l-İslâmî*, Kahire 1411/1991, s. 3.

bulunduğu gibi, bunlar da onlara ek olarak tarîkatta vacipler, haramlar, menduplar ve mekruhlar belirler (teşrî eder) ve bazen de var olan bu hükümleri iptal eder. Onlardan hiçbirinin tarîkatta müçtehit olmaksızın velâyete erişmesi söz konusu olamaz. Şeriatın açıkça belirlediği ya da üzerinde icma' edilen hususların dışında taklit etmesi doğru olmaz. 'Kemal makamı' iddiasında bulunduğu halde başka bir âlimi taklit edenin bu iddiası doğru değildir."⁸⁹

Şa'rânî bütün sûfî önderlerinin hidâyet üzere olduklarını ancak bunlar arasında en sağlam yolun Ebu'l-Kâsım el-Cüneyd'in (Cüneyd-i Bağdâdî) (ö. 297/909) yolu olduğunu belirttikten sonra bunu şöyle gerekçelendirmektedir: "Cüneyd gibi kâmillerin yoluna gelince; onlar dinin hamîleri olduklarından (Allah onların tamamından razı olsun) onların yolu altının arıtılması gibi edeb üzere arındırılmıştır. Biz de başkaları gibi özellikle Şeyh Ebû'l-Kâsım el-Cüneyd'in yolunu fazlasıyla ölçülü olduğu ve o yola giren herkes kurtuluşa erdiği için belirledik. Çünkü o yol Celâl el-Mahallî'nin dediği gibi bid'atlardan hâli, Yüce Allah'a teslimiyet ve tefvize dayalı ve nefsin hazlarından uzak duran bir yoldur. Bu dinî inançlarda Ebû'l-Hasen el-Eşârî'nin yolu gibi tarîkatta en sahih yoldur. Bu nedenle 'Ebû'l-Hasen el-Eşârî'nin ifrât ve tefrît arasında bulunan yolu örnek bir yoldur' dediler."⁹⁰

Bununla beraber onun felsefî tasavvufun en önemli üstatlarından olan İbnü'l-Arabî'yi savunmaya kendini adanmış olması bir çelişki olarak görülmemelidir. Yukarıda da ifade edildiği gibi bunun konjonktürel sebepleri vardır. Ancak daha da önemlisi şâyet İbnü'l-Arabî'nin yöntem ve sisteminin İslâm düşüncesi içerisinde bir meşruiyeti söz konusu olacaksa bu meşruiyeti diğer disiplinlerden farklı düşünmesinden değil, aksine onlarla uzlaşma içerisinde bulunmasına bağlamak gerektiğine yaptığı vurgu ile açıklamak daha doğru olacaktır. O, kelâmdan bağımsız bir teolojinin, fıkıhtan bağımsız bir hukuk ilminin İslâmî çevrelerde meşruiyet problemiyle karşılaşacağını farkındadır ve bütünüyle İbnü'l-Arabî'yi geleneksel disiplinlerin doğrultusunda yorumlamaktadır. Şa'rânî'nin İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini savunurken sıklıkla diğer disiplinlerden benzerlikler çıkarmaya çalışması, onun söz ve değerlendirmelerini diğer disiplinlerle

⁸⁹ Şa'rânî, *el-yevâkît*, s. 341.

⁹⁰ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 342-343.

uzlaşır bir şekilde yorumlaması bunu göstermektedir. Bu tavrıyla Şa'rânî gibi tasavvufun önde gelen bir şahsiyeti zımnen bir meşruiyet tartışması da başlatmış bulunmaktadır. Bu tartışma fıkıh, kelâm gibi temel İslâmî ilimlerle kavgalı olan bir tasavvufun meşruiyetini yitireceği ilkesi üzerine bina edilmiştir.

İfadelerimizden Şa'rânî'nin özellikle felsefî tasavvufu yadsıdığı, onu tamamen dışladığı anlaşılmamalıdır. Zaman zaman abartılı bir şekilde bu yönüyle tasavvufu yücelttiğini de belirtmek gerekmektedir. Ancak her fırsatta ona makul yorumlar yapması ve hatta daha önce belirtildiği gibi tasavvufun başta kelâm olmak üzere diğer İslâmî ilimlerle çelişmesi durumunda kelâmın belirleyici olarak görülmesini önermesi onun tasavvuf için belirlediği değeri göstermektedir.⁹¹ Ancak her şeye rağmen; kelâma öncelik tanırken bile keşfin bilgi kaynağı olarak belirleyici olmasına dikkat çekmesi ve ehl-i keşfin itikadının müşahedeye dayandığını belirtmesi, onun felsefî tasavvufa karşı “red” mantığı içerisinde olmadığını göstermektedir.

el-Yevâkît'in baş taraflarında ehl-i keşfin (özelde İbnü'l-Arabî'nin) düşüncelerini anmakla onlara inandığının sanılmamasına dikkat çekmesi⁹² ciddi bir baskı altında olduğu intibai uyandırmaktadır. Bu baskı önemli ölçüde kendi zamanında yaşayan ve tasavvufa karşı rezervleri bulunan ulemadan gelmektedir. “Kelâmcıların cumhuruna muhalefet etmekten ve masum olmayan bir kısım ehl-i keşfin onlara muhalif olan sözlerinin doğru olduğuna inanmaktan Allah'a sığınırım”⁹³ demek sûretiyle gelebilecek eleştirileri bertaraf etme çabası içerisine girmektedir.

Şa'rânî'nin tasavvuf erbabını (velîleri) abarttığı, gereğinden fazla onları yücelttiği ve geleneksel dinî anlayışa aykırı davranışlarını meşru gösterme çabası içerisine girdiğine dair eleştiriler, sadece kendi döneminde değil, daha sonraları da yapılmaya devam etmiştir. Daha önce de ifade edildiği gibi Reşit Rıza, onun mecnunları (deli divane gibi dolaşanları) evliyâdan sayarak onayladığını ve problemlerine çözüm için başta şeyhi Ali el-Havvas olmak üzere ümmîlerin görüşlerine müracaat etmesini büyük bir çelişki olarak görmektedir. Zira Ezher ulemasından olan birisinin bu yönelişi

⁹¹ Bk. Şa'rânî, *el-Yevâkît*, s. 9–10.

⁹² Bk. Şa'rânî, *el-Yevâkît*, s. 10.

⁹³ Şa'rânî, *a.y.*

hiçbir ilmî ve dinî açıklamaya sığmamaktadır.⁹⁴ Gerçekten de Şa'rânî'nin eserlerine bakıldığında her ne kadar dinî ilimlere vurgu yapılmakta ise de, bir türlü sufi anlayıştan, -yaygın dinî anlayışa aykırı bile olsa- vazgeçmediği görülecektir.⁹⁵ Hatta onun İbnü'l-Arabî'den naklederek evliya ile enbiyânın aynı kaynaktan beslendiklerini, dolayısıyla enbiyânın getirdiklerine î mân etmek vacip olduğu gibi evliyanın getirdiklerine de î mânın vacip olduğunu belirtmesi velâyetin onun düşünce dünyasında ne anlam ifade ettiğini göstermektedir.⁹⁶ Bununla beraber onun her fırsatta dini ilimlere gönderme yaparak dinî düşüncenin ancak onların vesâyetinde meşruiyet kazanacağını savunması önemlidir. Öte yandan onun tasavvufta kendisine istikamet olarak belirlediği tarz nispeten bidatlerden arınmış, sûfî ulemanın temsil ettiği 'Sünnî' gelenektir. Hayatına ve içerisinde bulunduğu tasavvuf kurumlarına bakıldığında bu neticeyi elde etmek mümkündür.

Şa'rânî Kahire'ye geldiğinde Şazilîye tarikatına intisab eder. Bu tarikat o günkü şartlarda dinin temel disiplinleriyle barışık, ibadet ve ilim yolunu benimseyen, geleneksel dinî anlayışla kavga etmeyen bir metodu benimsemişti. Kaynak olarak İmâm Gazzâlî (ö. 505/111), Ahmed er-Rifâî (ö. 570/1182), Abdulkadir Geylânî (ö. 561/1165), Ebû'l-Hasen eş-Şazilî (ö. 656/1258), onun talebesi Ebû'l-Abbas el-Mürsî (ö. 686/1287) ve her ikisinin talebesi İbn Ataullah el-İskenderî (ö. 709/1301) gibi Sünnî tasavvufun temsilcilerini almakta idi

Şa'rânî'nin tasavvufta üstadları arasında Yukarıda anılan doğrudan kaynaklarına ilave olarak Ebûl-Kasım el-Cüneyd (ö. 297/909), Şeyh Ebû Medyen (ö. 594/1198), Ahmed el-Bedevî (ö. 675/1276), İbrahim ed-Dusûkî (ö. 676/1277), Yusuf el-Acemî (ö. 768/1359), Ali el-Havvas (ö. 941/1532), Efdaluddin Ebû'l-Fazl el-Ahmedî (ö. 946/1537) ve Muhammed Şinnavî'yi (ö. 932/1525) saymamız yerinde olacaktır. *Kevkebu's-şahik*'ta bunların da içinde bulunduğu şeriata bağlı sûfilerin ahlâklarından örnekler vererek, olması gereken sûfî duruşa dikkat çeker ve bunun dışındakilerin (tarikatların) hedeflerini şaşırdıklarını ifade eder. Ayrıca *Tenbihu'l-muğterrîn evâhiri* -

⁹⁴ Rıza, Reşit, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-hakîm*, Mısır tarihsiz, XI, 426 vd.

⁹⁵ Örnek olarak bk. *Letâif*, s. 630 vd.

⁹⁶ Şa'rânî, *el-Yevâkît*, s. 146.

karni'l-aşir alâ mâ hâlefû fih selefuhumu't-tahir isimli eserinde de gerçek şeyhlerin ahlâklarını her başlığa “Onların ahlâkından/ve min ahlâkihim...” şeklinde belirterek ahlâklarına bakıp gerçek şeyhlerle sahte olanlarını ayırt etmeyi önermektedir.⁹⁷ Şa'rânî, bazen değerlendirmelerini daha da ileri götürerek sûfî olmayan fakihin sûfî olan fakihten daha faziletli olduğunu düşünmektedir. Zira sûfinin nifak içinde bulunma ihtimali vardır, oysa salt fakih için böyle bir ihtimal söz konusu değildir. Ancak Şa'rânî'nin bu iddiasından neyi kastettiği sorgulanmaya değerdir. Zira kendisinin daha önce Ali el-Havvas ile tanıştığında el-Havvas'ın tüm kitaplarını satması ve paralarını fakirlere tasadduk etmesini kendisinden istemesi, onun da bunu tereddütsüz yapması sûfîler ve sûfî anlayışın onun hayatında ne kadar etkili olduğunu göstermesi açısından manidardır. Geriye bir tek ihtimal kalıyor; Şa'rânî her ne kadar genel ifadeler kullanarak sûfî olan fakihler ile salt fakih olan âlimleri mukayese etmekte ise de, kastı kendi zamanında yaşayan ve tasavvufun sosyal getirilerinden yararlanmak için ona müntesip görünen samimiyetsiz sözde fakihleri kastetmektedir. Sûfî olmayan fakihleri onlardan daha üstün görmekte, kurumsal olarak böyle bir derecelendirme içerisine girmemektedir.

Aynı şekilde *el-Bahru'l-mevrûd*'da kendi asrında yaşamış bulunan on şeyhi zikrederek onların kendilerinden (müridlerden) aldıkları söz ve ahidleri anlatmaktadır. Bununla üstatlarının bir bakıma vasiyet mahiyeti taşıyan “uhûd ve mevâsîk”ten bahsederek sûfîlerin nelere dikkat etmeleri gerektiğini hatırlatmaktadır.⁹⁸

Kuşkusuz zaman zaman bir fakih, bir mütekellim, bir muhaddis olarak anılmakla beraber Şa'rânî'nin en meşhur olduğu alan tasavvuftur. Onun telif ettiği eserler, ön plana çıkan dinî düşüncelerinde ana tema tasavvuftur. Onun, İbnü'l-Arabî gibi felsefî tasavvufun öncüsü olan bir şahsiyeti savunma maksadıyla ele aldığı eserler (*el-Yevakît*,

⁹⁷ Şarani, *tenbih*, by ve t.y. Bu eser Sıdkı Güle tarafından tercüme edilerek (İstanbul 1418/1997) yayınlanmıştır. Şa'rânî *el-Envâru'l-kudsiyye fî ma'rifeti kavâidi's-sûfiyye* (Beyrut 1408/1988) isimli eserinde de mürîdin Allah ile, şeyhi ve sair müridlerle ilişkilerini hangi ilkeler üzerine bina etmesi gerektiğini belirlemektedir. Yine oldukça hacimli eserlerinden biri olan *Levâkihu'l-envârî'l-kudsiyye fî beyânî uhûdi'l-Muhammediyye*, Mısır 1393/1973. (Bu eser Salahattin Alpay tarafından Türkçe'ye tercüme edilerek (İstanbul 1401/1981) yayınlanmıştır) Söz konusu eserde de bir bütün olarak sahip olması gereken İslâm ahlâkı ve İslâm düşüncesini en ince detaylarına kadar serd etmektedir. Tasavvuf alanında yazdığı eserlerine bir bütün olarak bakıldığında; edebi, İslâm ahlâkını, zühd ve verayı, şeriata bağlılığı her fırsatta sûfliğin olmazsa olmaz şartı olarak değerlendirdiği görülmektedir.

⁹⁸ Şa'rânî, *el-Bahru'l-mevrûd*, Kahire 1424/2004.

el-Kibrît, el-Kavlu'l-mubîn, Levâkihu'l-envâr) tasavvufa olan ilgisi hakkında önemli ölçüde fikir vermektedir. Bununla beraber sair ilimlere yaptığı vurgu, tasavvufu onlar üzerinde belirleyici olarak görmemesi, tasavvufu meşruiyetini onlardan almakla yükümlü tutması daha önce sûfilerden görmeye alışık olmadığımız Şa'rânî'ye has özellikler olarak değerlendirilebilir. Onun bu hassasiyeti sosyal ayrışmanın temelini oluşturacak olan ilmî ayrışmanın önüne geçmesi gerektiği düşüncesinden kaynaklanmaktadır. O, bütün gücünü ümmetin birliğini sağlama ve ayrışmanın önüne geçme yolunda sarf etmeyi benimsemişti.

1. 3. 5. Şa'rânî'nin *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir*

Adlı Eseri

el-Yevâkît, isminden de anlaşıldığı gibi Şa'rânî'nin akâid ve kelâm ilmi alanında yazdığı en önemli eseridir. Çalışmamızda da bu eser esas alınmaktadır. Çeşitli baskıları bulunan ve iki cilt olarak yazılan eser bir mücellet halinde de basılmıştır.⁹⁹ Hemen hemen bütün kelâm konularını içeren eser kendi içerisinde bir mukaddime ve iki bölüme ayrılmıştır. Mukaddimeyi kendi içerisinde dört fasla ayıran müellif; birinci fasılda (s. 16–22) İbnü'l-Arabî hakkında genel bir değerlendirme yaparak onun İslâm dünyasında yanlış tanındığını, İslâm âlimlerinin görüşlerine aykırı beyanların kendisine ait olmayıp daha sonraları kitaplarına sokuşturulduklarını belirtmekte ve onun lehinde şehadette bulunan birçok âlimin ifadelerine göndermede bulunarak ispata çalışmaktadır. İkinci fasılda (s. 23–27) İbnü'l-Arabî'ye nisbet edilen bir kısım tabirlerin tevili ve ehlullah dediği sûfilerin karşı karşıya kaldıkları belalar üzerinde durmaktadır. Üçüncü fasılda (s. 28–35), tasavvuf ehlinin remizli bir dil kullanmalarının nedenleri üzerinde durarak bunu, başkalarını aralarına girmekten alıkoymak için yaptıklarını açıklamaktadır. Dördüncü fasılda (s. 36–44) ise kelâm ilmi konusunda araştırma yapacak kişilerin uyması gereken kurallar verilmektedir.

Eserin ana metnini teşkil eden her iki bölüm kendi içerisinde mebhâs adı altında çeşitli başlıklara ayrılmıştır. İlk bölüm “Mebahisu'l-ulûhiyye ve tevâbiu'hâ” başlığını

⁹⁹ Birçok defa farklı yerlerde basılmış olan eserin Beyrut 1424/2003 baskısı çalışmamıza esas alınmıştır.

taşımaktadır. Bu bölümde 28 mebhas bulunmaktadır. Allah'ın zâtı, sıfatları, Allah-insan ilişkisi, insanların fiilleri ve bunların sorumlulukları, İsa (a.s.) nin yaratılışı, cinlerin varlıklarının ispatı gibi konular yer almaktadır.

II. Bölüm ise “Mebâhisu'n-nübüvve ve'r-risale” başlığını taşımaktadır. Bölüm, 43 mebhastan müteşekkildir. Bunlardan 9 mebhas doğrudan nübüvvet konularını içermektedir. 13 mebhas velâyet ve bununla ilgili konuları, geri kalan 21 mebhas ise sem'ıyyat ve îmân-İslâm, ihsan, fık, tövbe gibi konuları içermektedir. Görüldüğü gibi Şa'rânî bu bölümü oldukça geniş bir şekilde ele alır ve sem'ıyyat konularını da buna dâhil eder. Ayrıca Kelâm literatüründe oldukça muhtasar geçilen velâyet ve bununla ilgili konulara daha geniş yer ayırmaktadır.

Şa'rânî, bu eserini “ehl-i keşf” dediği sûfiye ile “ehl-i fık” dediği kelâmcıların akâidleri arasında mutabakat bulunduğunu göstermek için kaleme aldığını, bu işin daha önce hiç kimse tarafından ele alınmadığını belirtmektedir. Ancak bu amacını ifade ettikten hemen sonra kelâmın sakıncalarına dikkat çeken ifadeleri zikretmekten de geri durmaz. Bununla beraber bu eseri yazarken ömrünün daraldığını, bu eserden kapalı görünen bir kısım görüşlerin ulemanın incelemelerinden geçmeksizin iktibas edilmemesini ve ehl-i keşfin kelâmını tam olarak akledebilecek durumda olmayan şahısların, kelâmcıların zahir olan görüşlerine itibar etmelerini tavsiye etmektedir. Sûfiye akâidinin keşf ve müşahadeye dayandığını, mütekellimlerin akâidinin ise imâna dayandığını belirten Şa'rânî, sûfiyye yolunu izleyenlerin az olmasından dolayı kelâmcıların yolunun ulema tarafından daha çok benimsendiğini, bu nedenle de onların yolunun tercih edilmesi gerektiğini ifade ederek tercihini yapmaktadır.¹⁰⁰ Bütün bunları ifade ederken diğer yandan daha açık bir ifade ile “masum olmayan bir kısım ehl-i keşfin sözlerine inanarak kelâmcıların cumhuruna muhalefet etmekten Allah'a sığınırım” demek sûretiyle kelâmcılara bir bakıma rüşvet vermektedir.

Birçok sûfinin akâid eserini incelediğini, ancak bunlardan hiçbirinde Şeyhin eserleri kadar ifadeleri güçlü ve geniş olanına rastlamadığını belirten müellif, bu nedenle onun *el-El-Fütûhât* ve diğer eserlerinden elde ettiği veriler üzerine bu eseri

¹⁰⁰ Şa'rânî, *el-Yevâkît*, s. 9.

kaleme aldığını, onun dışındaki sûfilere itibar etmediğini belirtmektedir. Bununla beraber *el-Fütûhât*'ta kendisinin anlamadığı birçok ifadenin bulunduğunu, bunlardan bir kısmını eserine aldığını ve bunu âlimler tarafından incelenip hak ile batılın birbirinden ayıklanması için yaptığını zikretmektedir. Zaman zaman kendisinin eserine aldığı bu garip fikirlere inandığı şeklindeki tenkitleri bu şekilde reddetmektedir.¹⁰¹

Eserin I. Bölümünde sıklıkla İbnü'l-Arabî'nin görüşünün yanı sıra mütekellim ve diğer sûfilerin görüşlerini de vermeyi ihmal etmeyen müellif, II. Bölümde daha çok İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini vermekle yetinmektedir. Özellikle velâyet konularında tamamen onun görüşlerini vermekte, çok nadir olarak farklı sûfilere göndermede bulunmaktadır. Bu durum bahse konu alanlarda mütekellimlerin fazla söz söylememelerinden kaynaklandığı kadar İbnü'l-Arabî'nin özgün görüş sahibi olmasından da kaynaklanmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi hemen hemen tüm kelâm literatüründen haberdar olan müellif daha çok kendi zamanına yakın dönemde ve Mısır'da yaşayan kelâmcıları kendine dayanak olarak kabul etmekte olup kelâm tarihinde önemli yeri olan kelâmcıların görüşlerine genelde yer vermemektedir. Bu seçimde coğrafi ve tarihî faktörler yanında, mesned kabul ettiği kelâmcıların sûfi-meşrep olmaları da etkili olmuştur.

Şa'rânî, konuları işlerken bazen ilk önce İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhât*'ından alıntı yapar ve bu alıntıda öne sürülen görüş doğrultusunda konuya devam eder. Bazen de konuyla ilgili düşüncesini verir ve arkasından *el-Fütûhât*'tan bu görüşü destekleyen nakiller yapar. Alıntıları zaman zaman *el-Fütûhât*'ın yanı sıra diğer eserlerinden de yapmaya devam eder. Ancak II. Bölümde *el-Fütûhât*'ın dışındaki eserlere yapılan göndermeler oldukça nadirdir. *el-Yevâkît*, mukaddimesinde de belirtildiği gibi İbnü'l-Arabî'nin kelâmî görüşleriyle mütekellimlerin görüşlerini uzlaştırma çabası üzerine bina edilmiştir. Ancak başta velâyet olmak üzere bazı konularda sadece şeyhin görüşünün verilmiş olması müellifin tercihi konusunda önemli ipuçları vermektedir.

¹⁰¹ Şa'rânî, *el-Yevâkît*, s. 10.

1. 4. DEĞERLENDİRME

Şa‘rânî, İbnü’l-Arabî’yi müdafaa ederken başta *Fusûs* şarihleri olmak üzere diğer İbnü’l-Arabî müdafilerinin yaptıklarının aksine yaygın olarak onu sair İslâm ulemasının benimsediği şer’î çizgiye çekme gayreti içerisinde girmektedir. Bu durum Şa‘rânî’nin sahip olduğu düşünce dünyasının doğal bir neticesi olarak değerlendirilmelidir. O, hiçbir zaman İslâmî disiplinlerin dışına çıkarak dinî tefekkür sahasında yeni bir çağır açmayı düşünmemekte ve bu yöntemin meşruiyet problemiyle karşı karşıya kalacağını bilmektedir. Bu nedenle oldukça meşhur ve etkili bir sûfî olan İbnü’l-Arabî’yi tamamen reddetmektense onun eserlerini bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirerek yorumlama yoluna gitmektedir. Bu süreçte İbnü’l-Arabî’nin İslâm âlimleri tarafından eleştiriye konu olmayan makul ve mutedil görüşlerini esas almakta, aykırı görüşleri de ya bunların doğrultusunda yorumlamakta ya da yok saymaktadır. Şa‘rânî değerlendirmelerinde İbnü’l-Arabî’yi *el-Fütûhât* ekseninde esas almaktadır. Zaman zaman tartışmaya açık görüşleri içerdiği gerekçesiyle tenkitlere konu olan *Fusûs*’la çok fazla ilgilenmemekte, onda bulunan aykırı görüşlerin sokuşturulduğunu ısrarlı bir şekilde iddia etmektedir.¹⁰² Böylelikle İbnü’l-Arabî’nin yaygın olan Sünnî kelâm anlayışının dışına çıkmadığını, onunla paralel görüşler ortaya koyduğunu, zaman zaman bir kısım konularda farklılık arz eden görüşlerinin müsamaha gösterilebilecek derecede olduğunu, bu türden farklı değerlendirmelerin mütekellimlerin kendi aralarında bile olabileceğini ileri sürmektedir. Şa‘rânî’yi emsallerinden farklı kılan onun İbnü’l-Arabî üzerinde gerçekleştirdiği bu yorum farkıdır. Diğer İbnü’l-Arabî şarihlerinden farklı olan bu yorum, tasavvufun usuluddin konularında kelâma uymak zorunda olduğunun inanılmaz baskısının bir neticesi olsa gerektir. Şa‘rânî bu tavrıyla kelâmdan müstakil bir tasavvufun meşruiyetini tartışma zeminine taşımıştır.

Şa‘rânî’nin anılan yorum farkını, örnekler üzerinden giderek daha belirgin hale getirmemiz mümkündür. Sözgelimi İbnü’l-Arabî’nin tenkit edildiği konulardan biri olan “Firavun’un îmânı” meselesinde Şa‘rânî’nin değerlendirmelerini ortaya koymamız yerinde olacaktır. Zira bu örnek İbnü’l-Arabî’nin eleştirildiği uç örneklerden biridir.

¹⁰² Şa‘rânî, *el-Yevâkît*, s. 84; *a.e.*, s. 445.

Bilindiği gibi ona göre Firavun, ruhunu teslim etmeden önce îmân ederek tertemiz (tahir ve mutahhar) bir şekilde ölmüştür. “İslâm kendisinden önceki günahlar için kefarettir” esasına göre onun küfür halindeyken işlediği bütün kötülükleri hükümsüzdür. O da İsariloğulları gibi Mûsâ ve Hârûn’un rabbine îmân ederek¹⁰³ öldüğüne göre önceki günahları affedildi. Yeni günahlar işlemeye de fırsat bulamadan öldüğüne göre arı, duru bir şekilde göçtü gitti. Ona göre Hz. Mûsâ henüz bebek iken bulunup saraya getirildiğinde Firavun’un hanımının “bu benim ve senin için göz aydınlığıdır”¹⁰⁴ ifadesinde işaret ettiği aydınlığın Firavun ve hanımının îmân etmesidir. Zira Firavun âyette açıkça ifade edildiği gibi ölmeden önce îmân etmiştir.¹⁰⁵

Şa‘rânî, İbnü’l-Arabî’nin *Fusûs*’taki bu yorumuna değinmeksizin onun *el-Fütûhât*’ta bir vesile ile değinerek konuyla ilgili düşüncesine işaret eden beyanını esas alır. *el-Fütûhât*’ın Altmış ikinci babında İbnü’l-Arabî, “Ey günahkârlar! Bugün ayrılın”¹⁰⁶ âyetinde muhatap alınan günahkârların tamamının cehennemlik olduklarını belirttikten sonra bunları dörtlü bir tasnife tabi tutar. Bunlardan birincisinin Firavun gibi rablığını iddia¹⁰⁷ ederek Allah’ın rablığını reddedenler olduğunu ifade etmekte ve bunların cehennemde ebedi kalacaklarını bildirmektedir.¹⁰⁸ İşte Şa‘rânî, İbnü’l-Arabî’nin burada geçen ifadesinden yola çıkarak onun Firavun’un îmânını geçerli saydığını iddia edenlerin yanlış düşündüklerini, hatta ona büyük bir iftira attıklarını ileri sürmektedir. Zira eğer İbnü’l-Arabî onun îmânını meşru görseydi onun cehennemde ebedi kalacağını belirtmezdi. Ona nispet edilen eserlerde bu anlama gelebilecek ifadelerin var olması söz konusu ifadelerin ilgili eserlere sonradan sokuşturulduğu kanaatini uyandırmaktadır.¹⁰⁹

Şa‘rânî’nin bu yorumuna karşılık *Fusûs* şarihlerinin kahir ekseriyetinin *Fusûs*’taki yorumu esas aldıklarını ve *el-Fütûhât*’taki ifadeyi yorumlama yoluna gittiklerini görmekteyiz. Bir kısım şarihler de *Fusûs*’taki bahse konu ifadeye hiç

¹⁰³ A’raf 7/122.

¹⁰⁴ Kasas 28/9.

¹⁰⁵ İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, s. 201.

¹⁰⁶ Yasin 36/59.

¹⁰⁷ en-Nâziât 79/24.

¹⁰⁸ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât-ı Mekkiyye* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2007, II, 412.

¹⁰⁹ Şa‘rânî, *el-Yevâkît*, s. 445-446.

değınmemektedirler. Bu son gruba girenlere meşhur şarihlerden biri olan İsmail Ankaravî'yi (ö. 1040/1630) örnek vermemiz mümkündür.¹¹⁰ İbnü'l-Arabî'nin en eski ve önemli şarihlerinden biri olan Abdürrezzak Kâşânî (ö. 730/1329), Firavun'un îmânının sahih olduğunu, ancak bu îmânın onun yaptığı zulümden ötürü azap görmesine engel olmayabileceğini, şeyhin de bu anlamda herhangi bir ifade kullanmadığını belirtmektedir.¹¹¹ Böylelikle İbnü'l-Arabî'ye dayandırılan her iki görüşü de telif etmektedir. Dâvud Kayserî (ö. 751/1350), Firavun'un îmânının kendisini cehennemde ebedi kalmaktan kurtaracağını, bununla beraber yaptığı zulümden dolayı cehennem azabını görmesine mani olmayacağını belirtmektedir. Çünkü onun îmânı henüz âhiret ahvalini görmeden, can boğaza dayanmadan gerçekleşmiştir. Buna göre îmânı sahihtir. Yunus sûresinin 92. âyetinin, onun kurtuluşuna mesnet olduğunu belirtmektedir.¹¹² Bu yorum Kâşânî'nin yorumuyla aşağı yukarı örtüşmektedir. Ahmet Avni Konuk (1868-1938) ise daha önceki şarihlerin leh ve aleyhteki görüşlerini de aktardıktan sonra *Fusûs* ve *el-Fütûhât*'ın Şeyhin kendiliğinden ifadeleri olmayıp onun kalbine 'hâtem-i velâyet' mişkâtından münzel olduklarını, dolayısıyla kesin bilgi ifade ettiklerini belirttikten sonra, bu eserlerde yer alan bilgiler doğrultusunda Firavun'un îmânının sahih olduğu görüşünü savunmaktadır. *el-Fütûhât*'ın 62. babında Firavun ve benzerlerinin cehennemde ebedi kalacaklarının ifade edilmesini ise "zikrû'l mahal iradetü'l hal" kabilinden bir ifade olduğunu savunarak burada cehenneme girecek olanın Firavun değil, onun yaptığı rablık iddiasında bulunma fiilinin ebedi cehennemi gerektirdiğini belirtir. Buna göre Firavun, îmânından sonra her hangi bir günah işlemediğinden tertemiz (tahir ve mutahhar) bir şekilde öldü. Ancak onun işlediği fiili işleyip daha sonra tövbe etmeyenler cehennemde ebedi olarak kalacaklardır.¹¹³

Şa'rânî'nin *Fusûs* şarihlerinden farklı değerlendirmelerde bulunduğu ve İbnü'l-Arabî ile sünnî Kelâmcılar arasında paralellelikler bulmaya çalıştığı hususlara bir diğer örnek olarak Allah ile âlem arasındaki karşılıklı teshir konusu verilebilir. Şa'rânî,

¹¹⁰ Ankaravî, İsmail *Nakş el Fusûs şerhi* (nşr. Kutluer, İlhan), İstanbul 1995, s. 147 vd.

¹¹¹ Kâşânî, Abdürrezzak, *Şerh ala Fusûs 'i'l-hikem*, Mısır 1321, s. 254.

¹¹² Kayserî, Davûd, *Matla 'u hususi'l-kilem fî meânî Fusûsi'l-hikem* (nşr. Daru'l-İ'tisam, gözden geçiren: Muhammed Hasan Saadi), by yok 1416, s.415-416.

¹¹³ Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi* (nşr. Tahralı Mustafa; Eraydın, Selçuk), İstanbul 1992, IV, 149-152. Farklı görüşler için bk. Harman, Ömer Faruk, "Firavun", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 120.

Fusûs'tan nakledilen "Her şey ona muhtaçtır, mustağni değil/ Hak söz budur, şüphesiz açık söyledik, kinayeli değil"¹¹⁴ beyitinin Allah'ın âlemi yaratmaya muhtaç olduğu anlamına geldiği iddia edilerek İbnü'l-Arabî'nin bu anlayışı benimsediğinin ileri sürüldüğü, bu nedenle İbnü'l-Arabî'nin Allah'ın kadir-i mutlak ve fail-i muhtar olması esasına aykırı düşündüğünden tenkit edildiğini belirtmektedir. Şa'rânî bunun doğru olmadığını, hatta bu sözün *Fusûs*'a başkaları tarafından sokulduğunu ifade eder ve İbnü'l-Arabî'nin böyle düşünmediğini, *el-Fütûhât*'tan "Allah âlemlerden mustağnidir"¹¹⁵ âyetine getirdiği yorumu delil göstererek iddia etmektedir.¹¹⁶ Buna göre Allah'ın âleme muhtaç olması durumunda kendisini icbar eden bir sebepten dolayı tıpkı âlemin rabbine muhtaç olması gibi rabbın de âleme muhtaç olması söz konusu olur ki bu da âlem için belirlenen imkân esasını ortadan kaldırır. Böylece âlem de tıpkı rabbi gibi vacip durumuna gelmiş olur.

Fusûs şarihleri ilgili metni şerh ederken Şa'rânî'den farklı, kendi aralarında ise birbirlerine yakın sonuçlara varmışlardır. Bu duruma yol açan asıl amil şarihlerin şerhe başlarken peşin olarak İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücud düşüncesine sahip olduğu ve tüm yorumlarını bu doğrultuda yaptığı ön kabulüyle yola çıkmalarıdır. Söz gelimi Kâşânî Allah'ın zâtının o olması itibariyle âlemlerden müstağni olduğunu, ancak zâhir, hâlık ve râzık gibi isimleri itibariyle âleme muhtaç olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla âlem var olması için Allah'a muhtaç, Allah ise zuhur etmesi için âleme muhtaçtır. Her ikisi birbirinden ayrılmaz (merbût) ve birbirinden mustağni olamazlar.¹¹⁷ Kayserî, bahse konu beyti şerh ederken; âlem ve âlemin rabbinden her birinin yekdiğerine muhtaç olduğunu belirtmektedir. Buna göre âlem varlık ve kemalâtı için rabbine muhtaçtır, rabbi ise kendisinin, esmasının zuhuru ve ondaki hükümleri için âleme muhtaçtır. Ancak Allah'ın âleme ihtiyacı zâtının değil, esmasının ihtiyacıdır. Kayserî Allah'ın âleme olan ihtiyacının esması gereği olduğunu ifade etmek sûretiyle zâtını tenzih etmeye çalışmaktadır. Ancak bu durumda bile Allah'a fail-i muhtar denilmesi mümkün görülmemektedir.¹¹⁸ Sofyalı Balî Efendi (ö.960/1553) de Allah için

¹¹⁴ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 56.

¹¹⁵ el-Ankebût 29/6.

¹¹⁶ Şa'rânî, *a.e.*, s. 84.

¹¹⁷ Kâşânî, *a.g.e.* s. 24-25.

¹¹⁸ Davud-ı Kayserî, *a.g.e.* I, 212.

istiğnanın zâtı itibariyle olduğunu iftiharın ise esma ve sıfatları itibariyle bulunduğunu belirterek Kayseri ile aynı düşünceyi paylaşmıştır.¹¹⁹ Ekrem Demirli ise *Fusûs*'taki söz konusu beyiti İbnü'l-Arabî'nin 'ilah-ilah sahibi (ilah-meluh)' ilişkisini tamlama ve görelilik ilişkisi olarak görmesiyle açıklamaktadır. Bu durumda diğer sıfatlarda olduğu gibi (râzık-merzûk, hâlık-mahlûk, âlim-malûm gibi) âlem ile Allah arasında da zorunlu bir teshirin söz konusu olduğuna işaret etmektedir. Bu zorunluluk Allah'ın ilminin sebkat etmesinden kaynaklanmaktadır. İbnü'l-Arabî âlemin Allah'ın bilinme arzusu gereği yaratıldığını ve salt bu yönüyle bir ihtiyaçtan söz edilebileceğini belirtmektedir.¹²⁰ Demirli, Allah ile âlem arasındaki göreliliği baba-oğul misaliyle açıklayarak meseleyi anlaşılır hale getirmeye çalışmaktadır. Buna göre âlem olmaksızın Tanrı'daki rab, rezzak, kadir, âlim gibi vasıflardan söz etmek mümkün değildir. Ancak Tanrı'nın zâtı ve başka vasıfları itibariyle mustağni olduğunu düşünmektedir.¹²¹ O, bu yorumuyla geleneksel *Fusûs* şarihlerinin yorumlarıyla aynı sonuca varmaktadır. Zira Allah'ın âleme ihtiyacını esma ve sıfatları itibariyle görmekte zâtı itibariyle görmemektedir. Ancak Allah'ın gânî, samed gibi sıfatları göz önüne alındığında, Allah'ın sadece zâtı itibariyle değil aynı zamanda sıfatları itibariyle de müstağni olduğu görülecektir. Diğer taraftan Allah'ın rab, Rezzak gibi sıfatları Allah'ı âlemi yaratmaya icbar eden vasıflar olmaktan daha çok yarattığı âleme karşı ilişkisini ifade etmektedirler.

Öte yandan İzutsu, Allah-âlem arasındaki karşılıklı teshir ile ilgili İbnü'l-Arabî'nin görüşünü yorumlarken, 'A'yân-ı sabite'deki istidadın Allah tarafından yaratılmış olmasına rağmen ona da hükmettiğini belirtmektedir.¹²² Ona göre Allah'ın âlemi var olması ve varlığını sürdürmesi için kendisine muhtaç (mecbur) tuttuğu gibi âlemin de Allah'ı kendisine (âleme) muhtaç (mecbur) tuttuğu¹²³ şeklinde açıklamaktadır. Burada İzutsu her ne kadar bahse konu mucbir istidadın Allah tarafından yaratıldığını ifade etse de neticede Allah'a hükmeden bir durum söz konusu

¹¹⁹ Bali Efendi, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, İstanbul 1309/1892, s.37-38.

¹²⁰ Demirli, Ekrem, *Fusûsu'l-hikem Çeviri ve Şerhi*, İstanbul 2006, s. 44.

¹²¹ Demirli, a.e., s. 280-281.

¹²² İzutsu, Toshihiko, *İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar* (trc. Ahmet Yüksel Özemre), İstanbul 2005, s. 238.

¹²³ İzutsu, a.e., s. 248.

olduğundan, O'nun kadir-i mutlak ve fail-i muhtar olarak tanımlanma esasına aykırı düşmektedir. Gerek ilk dönem şarihleri gerekse İzutsu gibi modern dönem şarihleri *Fusûs*'taki beytin İbnü'l-Arabî'ye aidiyetini tartışmadıkları gibi, bu beyitte yer alan ifadelerin onun genel düşüncesine uygun olup olmadığını da sorgulama yoluna gitmemektedirler.

Şa'rânî bu görüşü (Allah ile âlem arasındaki karşılıklı telâzüm-i zarûrî olarak var olduğu iddia edilen teshir), Ehl-i Sünnet kelâmcılarının Allah ile ilgili "fail-i muhtar" ve "kadir-i mutlak" anlayışına aykırı bulduğundan İbnü'l-Arabî'ye ait olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre bu ifadeler daha sonraları *Fusûs*'a başkaları tarafından sokuşturulmuşlardır. Şa'rânî'nin *el-Yevâkit*'te âlemi yaratma konusunda Allah'ı mecbur eden bir mucib sebep olmadığını belirtmesine karşılık, Kendisinin ilmi sebkati ettiğinden (Allah'ın ezeli ilminde âlem yer aldığından) yaratması gerektiğini belirtmesi¹²⁴ yukarıda bahsedilen görüşe yaklaşmış gibi göstermektedir. Bununla beraber Şa'rânî düşüncesini *el-Fütûhât*'tan alıntılar yaparak temellendirmekte ve daha önce olduğu gibi İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhât*'taki bu ifadesinin onun asıl görüşü olduğunu belirterek buna aykırı beyanların kendisine ait olmadığını belirtmektedir. Buna göre *el-Fütûhât*'ın 361. Bâbında¹²⁵ belirtildiği gibi İbnü'l-Arabî Allah ile âlem arasındaki teshirin zorunluluğu konusunu yukarıda anılan âyetin de delaletiyle Allah'ın âlemlerden mustağni olduğu ilkesi doğrultusunda açıklamaktadır. Bu durumda Allah'ın ilminin sebkati etmesi sübut açısından bir zorunluluğu ifade etmekte ise de vücut açısından bir zorunluluktan söz etmemiz mümkün değildir. Allah'ın ilminin sebkati etmesi âlemin a'yân-ı sabitedeki sübutuna işaret etmekte ve bununla iktifa etmektedir. Bu ilim a'yan-ı sabitede sabit olan bir varlığın zorunlu olarak vücuda gelmesini gerektirmez. Aksi takdirde Allah'ın fail-i muhtar olması söz konusu olmayacaktır.¹²⁶

Görüldüğü gibi Şa'rânî kendi yöntemini uygulayarak meseleye açıklık getirmekte ve mütekellimler ile İbnü'l-Arabî arasında kendince bir mutabakat noktasına ulaşmaktadır. *el-Fütûhât*'ta kendi görüşü doğrultusunda yer alan kısmı almakta ve buna

¹²⁴ Şa'rânî, *a.e.*, s. 13.

¹²⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (nşr. Nevfel el-Cerrah), Beyrut 1424/2004, VI, 10.

¹²⁶ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 84.

aykırı olan beyanlarını bu doğrultuda olmak üzere; ya yorumlamakta ya da bu beyanların ona ait olmadığını, daha sonra eserlerine katıştırıldığını ifade etmektedir. Şa‘rânî, daha çok *Fusûs*’a sokuşturmaların olduğu üzerinde durmakla beraber zaman zaman *el-Fütûhât*’a da bir takım eklemelerin yapıldığını belirtmektedir. Bu kanaatini nüshalar arasındaki farklılıkları ileri sürerek desteklemektedir.¹²⁷

¹²⁷ Şa‘rânî, *a.g.e.*, s. 286.

II. BÖLÜM

ŞA'RÂNÎ'DE İBNÜ'L-ARABÎ'NİN NÜBÜVVETE YAKLAŞIMI İLE İLGİLİ DEĞERLENDİRMELER

2. 1. NÜBÜVETİN MAHİYETİ, İMKÂNI, GEREKLİLİĞİ VE DERECELENDİRİLMESİ

Nübüvvet düşüncesi insanlık tarihi boyunca merkezî bir öneme sahip olmuştur. İnsanlar arasından birilerinin, aşkın bir varlık olan Tanrıdan mesaj getirdiklerini iddia etmeleri onlara hemcinsleri arasında otorite kurma avantajı sağlamıştır. Bu avantajlı durum nedeniyle her dönemde hakiki peygamberler yanında peygamberlik iddiasında bulunan sahtekârlar (mütenebbiler) da ortaya çıkabilmiştir. “Nübüvvet, iddia sahiplerine neden avantaj sağlamaktadır, onları farklı kılan hususlar nelerdir, sahici olanı sahtesinden ayırt etmenin yöntemleri nelerdir?” şeklindeki sorulara muhatap olma yanında, nübüvvetin imkânı da zaman zaman sorgulanmış; kimileri aşkın varlıkla temas kurmanın yegâne yolunun nübüvvet olmadığını savunurken, kimileri de böyle bir temasın bizzat kendisinin mümkün ve gerekli olmadığını ileri sürmüşlerdir. Nübüvvetin imkânı, gerekliliği ve bunun Allah ile kul arasında cereyan edişi çerçevesinde de önemli görüşler ortaya atılmıştır.

Söz konusu tartışmalar zaman zaman dindarlarla dine inanmayanlar, zaman zaman da dindarların kendi aralarında geçmiştir. Bu tartışmalar nübüvvetin varlık ve mahiyetini konu edindikleri gibi, onun derecelendirilmesi ve sona ermesi, son nebîden sonra farklı bir formda devam edip etmediği üzerine yoğunlaşmıştır. Çalışmamızın bu kısmında genelde mutasavvıfların, özel olarak da İbnü'l-Arabî'nin nübüvvetin mahiyeti, gerekliliği ve derecelendirilmesi ile ilgili görüşleri ele alınıp değerlendirilecektir.

2. 1. 1. Nübüvvetin Tanımı ve Mahiyeti

Nübüvvet, Arapça'da “haber vermek” anlamına gelen n.b.e. kök fiilinden türemiş bir mastardır. Dinî literatürde “Allah'tan alınan vahyin insanlara tebliğ edilmesi” anlamında kullanılmaktadır. Nübüvvet terimi ile yakın anlam ifade eden risâlet kelimesi zaman zaman aynı anlamda kullanılmakla beraber, aralarındaki nüansa dikkat çekenler de eksik olmamıştır.

İbn Fûrek (ö. 406/1015), Ebû'l Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936)'nin nebîyi özel bir şekilde Allah'tan haber veren ve konumu yüce olan anlamında aldığını, resûlü ise Allah'ın kullarına ibadet, va'd ve vaîd konularını tebliğ etmesi için gönderdiği kimse olarak tarif ettiğini, her resûlün nebî, ancak her nebînin resûl olmadığını ifade ederek ikisini ayırdığını belirtmektedir.¹²⁸ Rağîb el-isfahânî (ö. 502/1108) nübüvveti "Allah ile akıl sahibi kulları arasında dünya ve âhiret hayatlarıyla ilgili ihtiyaçlarının karşılanması için yapılan elçilik görevi" olarak tanımlar.¹²⁹ İbn Manzûr (ö. 711/1311) ise "Allah'tan haber getirme" şeklinde tarif eder.¹³⁰ Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413), nübüvvet ile risâleti ayırarak nübüvveti "melek vasıtasıyla vahyedilme, kalbe ilham edilme veya sâlih rüya ile haber verilme" anlamını vermektedir. Risâleti ise Cebrâîl'in Allah'tan bir kitabı bir elçiye (peygambere) vahyetmesi olarak tarif eden Cürcânî, bu yönüyle resûlün nebîden daha üst bir mertebeye (fazilete) sahip olduğunu belirtmektedir.¹³¹ Teftazânî (ö. 797/1395) nübüvvet ile risâleti "Allah ile O'nun akıl sahibi yaratıkları (mahlûkat)* arasında bir insanın sefirlik yapması" olarak tarif etmektedir. Ayrıca zaman zaman risâletin kendisine bir şeriat ve kitap verilen nebîye tahsis edildiğini de eklemektedir.¹³² İlk dönemlerde yazılan kelâm eserlerinde genelde nübüvvetle risâlet eş anlamlı olarak kullanılmış, nübüvvet tabiri daha çok ön plana çıkarılarak tartışmalar bunun etrafında sürdürülmüştür.¹³³ Bu durum nübüvvet kavramının risâlet kavramından daha kapsamlı olmasından kaynaklanmış olabilir. Daha sonraları ise, tanımlamalar yapılırken ikisi arasındaki farka dikkat çekilmiştir. Bu iki tabir Kur'an'da zaman zaman eş anlamlı gibi kullanılmakla beraber, aralarındaki farka işaret eden âyetler de bulunmaktadır. Söz

¹²⁸ İbn Fûrek, Ebû Bekir, *Mücerred Makalâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret) Beyrut 1986, s. 174. Geniş bilgi için bk. Sinanoğlu, Mustafa, *Kitab-ı mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'de Nübüvvet* (Basılmamış Doktora Tezi, MÜ SBE), İstanbul 1995, s. 224 vd.

¹²⁹ İsfahânî, Rağîp, *Camiü'l-beyan fî müfredatî'l-Kur'an* (nşr. Abdülhamid Hindavi), Riyad 2007/1428, "n.b.e." md.

¹³⁰ Ebû'l-Fazl Muhammed İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab* Beyrut bty., "n.b.e." md.

¹³¹ Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitabu't-Tarifât*, (b.y ve b.t.y.) "Ennebîyyu" md.; Geniş bilgi için bk. Yavuz, Yusuf Şevki, "Nübüvvet", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 279.

□ Bu ifade ile peygamber olarak görevlendirilen insanın insanların dışındaki yaratıklara da peygamber olabileceğine işaret edilmektedir.

¹³² Taftazânî, Sa'deddin, *İslâm Akâidi* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 293; amlf. *Şerhu'l-Mekâsîd* (nşr. Abdurrahman Umeyra), Beyrut 1409/1989, V, 5.

¹³³ Geniş bilgi için örnek olarak bk. Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 2002, s. 221 vd.; Sâbûnî, Nureddin, *Matürîdiyye Akaidi* (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 2005, s. 103; Nesefî, Ebû'l-Muîn, *Tebîrâtü'l-edille* (nşr. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün), Ankara 2003, II, 1 vd.

gelimi “senden önce ne bir nebî, ne de bir resûl göndermedik ki o bir temennide bulunduğunda”¹³⁴ âyeti ikisinin farklı anlamlar ihtiva ettiğine delâlet etmektedir.

Görüldüğü gibi Ehl-i Sünnet kelâmının iki önemli şahsiyeti olan Cürçânî ve Taftâzânî’den itibaren nübüvvet ve risâlet zaman zaman eş anlamlı kavramlar olarak kullanılmakla beraber aralarındaki ayırım göz önünde bulundurularak yapılan tanımlamalar daha belirgindir. Buna göre nebî, kendisinden daha önce gelmiş olan bir peygamberin şeriatını tebliğ eden peygamber, resûl ise yeni bir şeriatle gönderilen peygamber anlamında kullanılmışlardır.¹³⁵ Bilindiği gibi Türkçe’de daha çok her ikisi yerine Farsça kökenli “haber veren” anlamında peygamber tabiri kullanılmaktadır.

2. 1. 1. 1. Şa’rânî ve İbnü’l-Arabî’ye Göre Nübüvvet ve Mahiyeti

Şa’rânî, İbnü’l-Arabî’ye de göndermelerde bulunarak nübüvvet-risâlet ayrımını farklı boyutlarda ele alır. İslâm düşünce tarihinde nübüvvet ile ilgili yapılan geleneksel değerlendirmelerden farklı bir takım mülahazalarda bulunur. Detayları üzerinde durulacak olan bu mülahazaları üzerinde cereyan ettiği hususları şu şekilde özetlememiz mümkündür: Nübüvvetin sona ermesi, bu anlamda risâlet ile nübüvvet arasındaki farklılık, nübüvvet ile risâlet arasındaki mahiyet farkı, nübüvvet-velâyet ve risâlet içtihat ilişkisi, nübüvvet ve risâletin kesbî ya da vehbî olmaları ve bu hususlar temellendirilirken kullanılan argümanlar. Şa’rânî, nebî ile resûlü birkaç açıdan birbirinden ayırmaktadır:

1. Mutlak olarak nübüvvet sona ermez, ebedîdir. Ancak teşriî nübüvvetin hükmü sınırlıdır. Şa’rânî bu görüşünü ispat etmek üzere Hz. Peygamber’e isnad edilen; “Kur’an’ı hıfz eden iki yanı arasına nübüvveti sokmuştur”¹³⁶ rivâyetini delil getirir. Nübüvvet bu doğrultuda devam etmektedir. “Benden sonra nebî de yoktur, resûl de yoktur”¹³⁷ hadisi ise şeriat koyucu anlamındadır. Nübüvvetin sürekli bir şekilde devam ettiği, risâletin ise Hz. Peygamber’le son bulduğu varsayımından yola çıkılarak ayırım yapılmaktadır. Yine aynı şekilde risâletin hükmünün cennete ya da cehenneme

¹³⁴ el-Hac 22/52.

¹³⁵ Topaloğlu, Bekir ve dğr., *İslâm’da İnanç Esasları*, İstanbul 2002, s. 164.

¹³⁶ Hadis olarak ifade edilen bu rivâyetin kaynağı tespit edilememiştir. Bu durum, üzerine bina edilen düşüncenin de sıkıntılı hale girmesine sebebiyet vermektedir.

¹³⁷ Nisabürî, Muhammed Hakim, *el-Müsterek ala’s-Sahihayn*, Riyad 1968, IX, 369.

girinceye kadar devam edeceğini, nübüvvetin ise dünya ile sınırlı olmadığını, âhirette de devam edeceğini belirtmektedir.¹³⁸

2. İşlem kaplam açısından bir ayırma giden Şa'rânî, her nebînin resûl olmadığını ancak her resûlün nebî olmak durumunda olduğunu belirtmektedir. Allah'ın dilediği kulunu resûl, dilediğini nebî, dilediğini velî, dilediğini mümin vasfına sahip kılacağını ve bütün bunların mutlak velâyetin hükümleri olduğunu belirtmektedir. Buna göre en geniş kavram îmândır, sonra velâyet, sonra nübüvvet, en dar olanı da risâlettir.¹³⁹ Burada genişlikten kastedilen daha geniş olan kavramın işlem kaplam ilişkisi içerisinde daha dar olan kavramı içine almasıdır. Bu tasnife göre resûl; nebî, velî ve mümin; nebî, velî ve mümin, velî de aynı zamanda mümin olmak durumundadır.

3. Hâl ya da makam olmaları itibariyle yapılan ayırma göre nübüvvet makam, risâlet ise 'hâl'dir. Risâletin hükmü, içtihatla yenilenmeye devam ettiğinden, onun hakikati Allah'ın kelâmını muhataplarına tebliğ etmekle sınırlıdır. Risâlet tebliğden sonra devam etmediğinden makam değil hâldir. Bu düşüncesini *el-Fütûhât*'ın 158. bâbına atıfta bulunarak desteklemektedir.¹⁴⁰

4. Şa'rânî nübüvveti de kendi içerisinde ikiye ayırmakta olup ilkinin "Allah'tan, melek olmaksızın kalbe tecellîler şeklinde gaybî haberler ve ilahî ihbarların ulaştırılması olarak niteler. Bu tür bilgiler helâl ya da haram kılma gibi teşrîî hükümler içermezler. Daha çok kitap ya da sünnetin anlaşılması, teşrîî kılınmış sabit bir hükmün Allah katından olduğunu tasdik ya da fasit olan bir hükmün tanıtılması gibi konuları ihtiva eder. Bu makama sahip olan kişinin kendisine gönderilen resûlün şeriatını bırakıp, kendine has bir şeriata tabi olması düşünülemez. Nübüvvetin ikinci türü ise Hz.

¹³⁸ Şa'rânî, *el-Yevâkîf*, s. 255.

¹³⁹ Şa'rânî, *a.y.*

¹⁴⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2008, VII 431. Bu Bâb, "Risâletin sırları" başlığını taşımaktadır. İbnü'l-Arabî burada öncelikle risâleti nübüvvet ve velâyet bağlamında değerlendirerek tanımlama yoluna gider. Buna göre risâlet, velâyetin hükümlerinden biridir ve alâmet-i farikası, aldığı mesajı ilgililere tebliğ etmekten ibarettir. Daha sonra resûller arasında da diğer bütün cinslerde (Resûl, nebî, velî, insan, canlı, bitki, maden, melek) olduğu gibi bir imamın bulunması gerektiğini belirtir. Söz konusu imam diğer fertlerde bulunan üstünlük özelliklerinin tümünü kendinde toplar ve bu itibarla hemcinslerine imam olur. Resûlün Allah'ın "el-Mütekellim" isminin bir tecellisi olduğunu belirtir ve onun Allah'ın bildirmesini isteyerek; "söyle" dediğini insanlara bildirdiğini ifade eder.

Muhammed'den önce var olup ondan sonra artık devam etmeyecek olan makamdır. Bu tarz nübüvvette nebî bir talebe gibi meleğin önündedir. Cebrail ona bir şeriat indirir ve onun için helâl ve haram sınırları belirler. Onun resûllere uyması da gerekmez. Bu makam ancak müctehid imamlar kanalıyla devam etmektedir. Zira onlar da delil yoluyla helâl ve haram belirlemektedirler.¹⁴¹

Yukarıda yapılan tasniften de anlaşılacağı üzere Şa'rânî'nin nübüvvet anlayışı, başta kelâmcılar olmak üzere sair İslâm âlimlerinin anlayışı ile mukayese edildiğinde bazı problemler söz konusudur. Şa'rânî'nin anlayış ve değerlendirmeleri daha çok nübüvvetin mahiyeti ve kapsamı etrafında yoğunlaşmaktadır. Buna göre nübüvvet sürekli, risâlet ise geçicidir. Bunun doğal neticesi olarak nübüvvetin makam, risâletin ise hal olduğu iddia edilmektedir. Bu değerlendirmeden çıkan en önemli sonuç şu iddiayı içermesidir: Nübüvvet bir yönüyle de olsa Hz. Muhammed'den sonra da devam etmektedir. Şa'rânî, nübüvvetin sürekliliği konusunu nikâha benzeterek açıklamakta, “nebînin ölmesiyle birlikte Allah'tan haber alma durumunun ortadan kalkacağı ve böylece nebînin nübüvvetinin sona ereceği” şeklinde yapılabilecek mukadder bir itirazı bu yolla cevaplamaktadır. Zira Hz. Peygamber “Dünyadaki eşlerim âhirette de eşlerimdir”¹⁴² buyurmaktadır. Başka bir hadiste ise “Peygamberler, kabirlerinde diridirler ve namaz kılmaktadırlar” dediği rivâyet edilmektedir.¹⁴³ Böylelikle dirilerin ameli olan namaz kılmayı örnek vererek diri olmalarına destek aramaktadır.

Kur'an-ı Kerim'in âyetleri ve Hz. Peygamber'in hadislerinde; “kendisinden sonra peygamber gelmeyeceğine” dair yer alan beyanları İbnü'l-Arabî'nin görüşleri doğrultusunda tevil eden Şa'rânî, söz konusu âyet¹⁴⁴ ve hadislerde¹⁴⁵ kastedilenin “şeriat koyucu nebî (resûl)” olduğunu, mutlak olarak nebînin kastedilmediğini ifade etmektedir. Zâten devam edeceğini ifade ettikleri nübüvvetin, helâl-haram belirleme

¹⁴¹ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 256.

¹⁴² Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 219. Hadis olarak verilen rivâyet için, temel hadis eserlerinde her hangi bir kaynak tespit edilememiştir. Şa'rânî'de karşılaştığımız bu durum onun hadis olarak getirdiği deliller üzerine bina ettiği fikirlerini tartışmalı hale getirmektedir.

¹⁴³ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 219. Benzer ifadelerle nakledilen rivâyet için bk. Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *Hayatu'l-enbiyâ fî kubûrihim* (nşr. Ş. Muhammed İsmail), Mansûre, 1993, s. 23

¹⁴⁴ el-Ahzab 33/40.

¹⁴⁵ Buhârî, “Menakıb”, 18; “Enbiyâ”, 50; “Edeb” 109; “Tefsir” 17/5; Müslim, “İmare”, 44; “Fedailu's-sahabe”, 30; “İman”, 327; Tirmizî, “Menakıb”, 20.

gibi bir işlevinin bulunmadığını, aksine bundan sonra gelecek olan bütün nebilerin (veli) Hz. Peygamber'in şeriatıyla amel etmek durumunda olduklarını da belirtmektedir. Bu yorum bir yönüyle Hz. Peygamber'in "peygamberlik otoritesine" vurgu yapmakla beraber, diğer taraftan nübüvvetin devamına işaret etmektedir. Bu değerlendirme üzerinde durulması gereken bir husustur.

Yukarıda anılan âyet ve hadisleri esas alan akâid ve kelâm âlimleri peygamberliğin hem nübüvvet hem de risâlet olarak Hz. Muhammed'le son bulduğu kanaati üzerinde ittifak etmişlerdir. Bu durum, İslâm akaidinin temel prensipleri arasında zikredilerek önemine işaret edilmektedir. Bu inanca karşı bir takım görüşler ileri sürülmüş ise de, bu tür görüş sahipleri istikametten uzaklaşmış kişiler olarak değerlendirilmektedir.¹⁴⁶ Abdülkahir el-Bağdâdî (ö. 429/1037), Hz. Peygamber'in "kendisinden sonra nebî gelmeyeceğine" dair verdiği haberlerin tevatür derecesine ulaştığını belirterek, Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunu kabul etmemenin Kur'an'ın (nübüvvetin Hz. Peygamber'le sona ereceğini ifade eden âyet) ve sünnetin hüccetini reddetmek olduğunu, bunu yapanın da kâfir olacağını belirtmektedir.¹⁴⁷ Buna bağlı olarak kelâm âlimleri kıyamete kadar Hz. Muhammed'in şeriatinin nesh edilemeyeceğini, bunun evrensel (bütün insanlığı kapsayıcı) olduğunu ve kendisinden önceki tüm şariatleri nesh ettiğini belirtmektedir. Ayrıca peygamberlerin nübüvvetinin, onların hayatıyla sınırlı olmadığı, aksine ölümlerinden sonra da nübüvvetlerinin devam ettiği, ölümünün uyku hükmünde olduğu ifade edilmektedir.¹⁴⁸ Bu husus İbnü'l-Arabî'nin aksine başta Ebubekir el-Bakillânî (ö. 403/1013) olmak üzere tüm kelâmcılar tarafından sadece nübüvvetle sınırlı tutulmamakta, risâletin de devam ettiği şeklinde sunulmaktadır. Bu yorum yukarıda da belirtildiği gibi ilk dönemlerde risâlet ile nübüvvet arasında belirgin bir farkın gözetilmemesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca Bakillânî, peygamberin peygamberliğinin Allah'ın "sen benim resûlüm ve nebîmsin" demesiyle gerçekleştiğini, Allahın sözünün ise ezelî ve ebedî olduğunu, bu yönüyle nübüvvetin başlangıcının olmadığı gibi sonunun da bulunmadığı ve devam etmekte

¹⁴⁶ Yurdağür, Metin, "Hatm-i nübüvvet", *DİA*, İstanbul 1997, XVI 477 vd.

¹⁴⁷ Bağdâdî, Abdülkahir, *Kitabu usûli'd-din* (nşr. Lecnetu'l-İhya't-Turasi'l-Arabî), Beyrut 1401/1981, s. 163.

¹⁴⁸ Geniş bilgi için bk. Yurdağür, *a.g.e.*, s. 478.

olduğunu savunmaktadır. O, Hz. Peygamber'in "Hz. Âdem su ile balçık arasında iken ben nebî idim"¹⁴⁹ ifadesini de bu anlamda anlamak gerektiğini kaydetmektedir.¹⁵⁰ Ayrıca gerek nebînin nübüvvetinin gerekse resûlün risâletinin hükmen baki kalması ve ölümle sonlanmaması yeni bir nebînin gelmesine imkân vermemektedir. Kelâmcıların nübüvvetin devamından kastı nebî olan bir zâtın nübüvvetinin, onun hayatıyla sınırlı olmadığı şeklindedir. Hz. Muhammed'in son nebî ve son resûl olması konusunda herhangi bir ihtilafa yer verilmemektedir.

Hakîm et-Tirmizî'den itibaren İslâm dünyasında bir kısım sûfilerin ileri sürdüğü hatmü'l-velâye teorisi, velâyetin nübüvvetin batını olduğu varsayımı üzerine bina edilmiştir. Buna göre nübüvvetin zahîrî dinî hükümleri haber vermek, batını olan velâyet ise nübüvvetin 'zevk hali' yani bunu tecrübî olarak yaşamaktır. Şa'rânî'nin İbnü'l-Arabî'den yola çıkarak geliştirdiği nübüvvet düşüncesi de buna paraleldir. Ancak başlangıçta masum gibi görünen bu teori, daha sonraları İslâm dünyasında peygamberlik iddiasında bulunan birçok şahıs ve grubun ortaya çıkmasına yol açmıştır. Babîlik, Bahâilik, Kadiyanilik gibi akımlar bu tür oluşumlara örnek olarak gösterilebilir.

Nübüvvetin vehbî ya da kesbî olmasını *el-Fütûhât*'ın on dokuzuncu babında işleyen İbnü'l-Arabî, ehlullahtan her şahıs için terakki edeceği bir merdiven bulunduğunu ve bu merdivenden, sahibinden başkasının tırmanmasının mümkün olmadığını belirtmektedir. Zira birisi için başkasının merdiveninden tırmanmak mümkün olduğu takdirde nübüvvetin kesbî olması gerekir ki durum bunun tersinedir.¹⁵¹ Ancak aynı yerde İbnü'l-Arabî nebî, velî ve âlimlerin merdivenlerinin basamaklarının eşit olduğunu, aralarında bir basamaklık bile fark olmadığını belirterek nübüvveti bir bakıma genişletmiş, velî ve ilim erbabı ile aynı düzeye indirmiş bulunmaktadır. Şu var ki merdivenlerin basamaklarının eşit olması ile söz konusu merdivenlerin ayrı ayrı olmasının farklı şeyler olduğunu belirtmeyi ihmal etmez. Bununla beraber, îmân, velâyet, nübüvvet ve risâlet arasında sıkı bir irtibatın varlığına işaret etmesi nübüvvetin

¹⁴⁹ Aclûnî, bu lafızlarla her hangi bir kaynakta tesbit edilmediğini, ancak benzer rivâyetlerin hadis mecmualarında yer aldığını belirtmektedir. Aclûnî, İsmail, *Keşfu'l-hafa ve müzîlû'l-ilbâs ammeştehere'l-ahadis ala elsineti'n-nas* (nşr. Muhammed Abdülaziz el-Halidî), Beyrut 1422/2001, II, 118, 121.

¹⁵⁰ Bakillanî, Kadı Ebûbekr, *el-İnsaf fîmâ yecibu i'tikâduhu velâ yecûzu'l-cehlu bihî* (nşr. İmaduddin Ahmed Haydar), Beyrut 1407/1986, s. 95 vd.

¹⁵¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât-ı Mekkiyye* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2007, II 30.

sınırlarını zorlayan bir mahiyete sahiptir. Burada her makamın kendine has tecellilerinin bulunduğunu belirterek aralarındaki nüansa dikkat çekmektedir. Zaman zaman İbnü'l-Arabî'de rastlanılan, maksadını gizlercesine başvurduğu ifade muğlâklığını burada da görmek mümkündür.¹⁵² Ancak daha önce Şa'rânî tarafından nübüvvetin makam, risaletin hal olduğu İbnü'l-Arabî'ye atıf yapılarak belirtildi. Yine ilgili yerde belirtildiği gibi Şa'rânî tüm değerlendirmelerinde nübüvvetin vehbî olduğunu belirtmektedir. İbnü'l-Arabî ise başka bir bağlamda makamların kesbî, hallerin vehbî olduğunu ifade ederek nübüvvet ile velâyeti birbirine yaklaştırmaktadır.¹⁵³ Bilindiği gibi velâyet nübüvvetin aksine kesbî olarak kabul edilmektedir.

Daha sonra velâyet konusuna ayırdığımız bölümde genişçe değinileceği gibi, İbnü'l-Arabî'nin konuya ilişkin değerlendirmeleri *el-Fütûhât*'la sınırlı değildir. Söz gelimi *Fusûsu'l-Hikem* isimli eserinin Üzeyir Fass'ında da nübüvvet-velâyet ilişkisi üzerine uzunca bir pasaj bulunmaktadır.¹⁵⁴ Bu pasajda velâyetin en geniş kavram, nübüvvet ve risâletin ise velâyete ek olarak daha dar anlama sahip tabirler olduğunu belirtmektedir. Allah'ın "el-Velî" ismine göndermelerde bulunarak velâyetin velî olan insanın Allah'da fena bulması neticesinde kemale ereceğini kaydetmektedir. Nübüvvet ve risâletin şer'î hükümlerle alakalı olduğunu, velâyetinse batınî bilginin kaynağı olduğunu belirterek bir nebînin aynı zamanda velî, resûlün ise aynı zamanda hem nebî hem de velî olduğuna işaret etmektedir. İbnü'l-Arabî'nin velâyet için belirlediği bu çerçeve, bazı şarihlerini yanıltmış, velâyetin nübüvvetten daha üstün olduğu vehmine kapılmalarına neden olmuştur. Batınî bilgiye sahip olan velînin İbnü'l-Arabî düşüncesinde resûlden daha üstün olduğunu belirten İzutsu (1914–1993), bu konuda yanılgıya düşenler arasında zikredilebilir.¹⁵⁵ Bu yanılgının en önemli nedeni başka bir yerde İzutsu'nun da belirttiği gibi İbnü'l-Arabî'de sıklıkla karşılaşılan ifadelerdeki muhakemenin karmaşıklığının bahse konu pasajda da bulunması olabilir.¹⁵⁶

¹⁵² İbnü'l-Arabî, *a.y.*

¹⁵³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), VII 143.

¹⁵⁴ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem* (tlk: Ebû'l-Alâ Afîfî), Beyrut 1400/1980, s.135.

¹⁵⁵ İzutsu, Toshihiko, *İbnü'l-Arabî'nin Fusûs 'undaki Anahtar Kavramlar* (trc. Ahmet Yüksel Özemre), İstanbul 2005, s. 351.

¹⁵⁶ İzutsu, *a.e.*, s. 345.

Kendisinden önce bu tartışmaların yapıldığının farkında olan İbnü'l-Arabî, daha sonra yine velâyeti üstün tuttuğu gerekçesiyle eleştirilere maruz kalacağını öngörmekte ve bu nedenle ısrarla velînin peygambere tabi olduğunu ve ondan üstün olamayacağını vurgulamaktadır.¹⁵⁷ Ebû'l-Alâ Afîfî (1879–1966), ilgili pasaja yaptığı *Talikat*'ta isabetle İbnü'l-Arabî düşüncesinde velâyetin insan-ı kâmilin tüm fertleri arasında müşterek bir sıfat olduğunu, dolayısıyla resûl, nebî ve velî arasında bu anlamda herhangi bir farkın bulunmadığını belirtmektedir. Buna göre mutlak olarak velâyetin nübüvvetten üstün olduğunu söylemek mümkün değildir. Ancak bir nebînin velâyet yönü kendisinin nübüvvet yönünden daha üstündür. Zira onun düşüncesine göre nübüvvet makamı zâhir ilmini, velâyet makamı ise bâtın ilmini temsil etmektedir. Batın ilminin zahir ilmine üstünlüğü ise İbnü'l-Arabî düşüncesinde tartışmasıdır.¹⁵⁸

Fusûs şarihlerinden Ahmet Avni Konuk, ilgili ifadeleri şerh ederken Afîfî'ye paralel görüşler sunmaktadır. Ona göre keşf-i ilâhî, velâyetle hasıl olmakta ve velâyet nübüvvetin batınına teşkil etmektedir. Ancak ubudiyet açısından nebî ve resûl veliden daha mükemmeldir. Yüce Allah, nübüvveti sonlandırdıktan sonra teşriî olmayan nübüvvetten, nübüvvet-i amme olarak isimlendirilen velâyeti devam ettirdi, teşriî olan risâleti ise içtihat yoluyla devam ettirdi. Burada bir takım tahlillere giderek, nebî ve resûlün (şeriat) halka tevcih edildiğini, halkın ise isneyniyyeti iktiza ettiğini*, nübüvvetin şeriatın dâhilinde konuşmayı icab ettirdiğini, dolayısıyla nebî vahdetten söz ettiğinde, nebi değil velî olması cihetiyle konuştuğunu belirtir. Vahdet, isneyniyetten (ikililik) ekmel olduğundan nebînin velâyet makamının risâlet makamından daha ekmel ve daha eksiksiz olduğunu belirtir. Konuk, bu üstünlüğün tek şahısta olması itibarıyla

¹⁵⁷ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, s. 135-136.

¹⁵⁸ Afîfî, Ebû'l-Alâ, *Talikat (Fusûsu'l-Hikem içinde)*, s. 170 vd.

* Burada velâyet ile içtihad arasındaki ayrımı hak ve halk ayrımı ile açıklamaya çalışan Konuk, hak söz konusu olduğunda “biz” ifadesinin ön plana çıktığını zira “velî” isminin Allah ile kul olan velî arasındaki ortak isim olduğunu bildirmektedir. Bu nedenle nebî vahdetten söz ettiği zaman Allah'ta fena bulan ve dolayısıyla “biz” anlamının öne çıktığı “velâyet” sıfatıyla konuşmaktadır. Diğer taraftan şeriatın muhatabı olan halk söz konusu olduğunda “ben-sen” anlamı ön plana çıkmaktadır. Zira burada ubudiyet esastır. Ubudiyette ise abid-mabûd, emreden-emredilen, hatip-muhatap gibi ikililikler söz konusudur. Konuk vahdet'in (Allah'ta yok olma, O'nunla birlik olmanın) ikililikten daha tamam ve daha kâmil olduğunu savunarak nebînin vahdete nazır yönü olan velâyetinin, ahkâma nazır olan risâletinden daha üstün olduğunu düşünmektedir. Bk. Konuk, Ahmet Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* (nşr. Tahralı Mustafa; Eraydın, Selçuk), İstanbul 1990, III, 109.

olduğunu, değilse nebîye tabî olmak zorunda olan velâyet makamının nübüvvet makamından üstünlüğünün düşünölemeyeceğini ifade etmektedir.¹⁵⁹

İbnü'l-Arabî, filozofların peygamberliği nefsin tabîî bulanıklıklarından arınma ile ilişkilendirmelerini eleştirerek şâyet durum böyle olsaydı, nefsin arındırıp güzel ahlâka ulaşan herkesin melek vasıtasıyla vahiy almaksızın peygamber olması gerektiğini belirtmektedir. Her ne kadar arınma neticesinde ulvî bilgilere ulaşmak mümkün ise de, kendisi ve ehlullahın nebîler hakkında böyle düşünmediklerini, zira ne bir filozofun ne de bir nebînin nefsin arındırarak bütün ilimlere ulaştığına dair herhangi bir veriye sahip olmadıklarını kaydetmektedir. Böyle düşünenlerin zihnî arka planlarında nübüvveti inkâr etme düşüncesinin bulunduğunu belirterek, onları reddetmektedir.¹⁶⁰ Nübüvvet ilahî bir lütûf (ihtisas) olduğundan kesin olarak vehbîdir. Onun kesbî olduğunu düşünenler, Allah'tan olmadığını, aksine akıl ve ulvî ruhların feyzi olduğunu iddia etmektedirler.¹⁶¹ İbnü'l-Arabî buradan makamların kesbî, hallerin ise vehbî olduğu sonucuna varmaktadır.¹⁶² Bu ifade daha önce belirtilen nübüvvetin makam, risâletin ise hal olması tespitiyle çelişiktir. Zira makamlar kesbî olduğuna göre, bir makam olarak sunulan nübüvvetin de kesbî olması gerekir.

Şa'rânî, nübüvvete ibadet ve riyazetle ulaşamayacağını, bunun mahza Allah'ın lütfü olduğunu belirterek aksini düşünenlerin ahmaklardan bir topluluk olduğunu ifade etmektedir. O, nübüvvetin kesbî olmadığı düşüncesini “biz de sizin gibi beşeriz, ancak Allah kullarından dilediklerine lütufta bulunur”¹⁶³ âyeti ile “Rabbimi tenzih ederim, ben sadece beşer bir elçiyim”¹⁶⁴ âyetini delil getirerek temellendirmektedir. Ayrıca Malikîlerin, nübüvvetin kesbî olduğuna kail olanların küfrüne fetva verdiklerini de hatırlatmaktadır.¹⁶⁵

Şa'rânî aynı konuyu başka bir yerde velâyetle bağlantılı olarak tartışmakta; velâyetin gerek nebîlerde gerekse nebî olmayan velîlerde kesbî olmasına karşılık,

¹⁵⁹ Konuk, *a.g.e.*, III, 105 vd.

¹⁶⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), VI 35.

¹⁶¹ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, X 319.

¹⁶² İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, VII 143.

¹⁶³ İbrahim 14/11.

¹⁶⁴ el-İsra 17/93.

¹⁶⁵ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 219.

nübüvvetin vehbî olduğunu savunmaktadır. Zira Yüce Allah, daha önce ilminde muayyen olduğu şekilde, mahlûkatı farklı menzillerde yaratmıştır: Melekleri melek, resûlleri resûl, nebîleri nebî, velîleri velî, müminleri mümin, münafıkları münafık ve kâfirleri de kâfir olarak yaratıp menzillerini belirlemiştir. Bütün bunlar onun katında belirgindir ve onlara ne bir şey ekler ne de eksiltir. Hiç kimse bir başkası ile değiştirilmediği gibi hiçbir mahlûk yaratıldığı makamın dışında bir şey yapamaz ve bir başkasının yoluna giremez. Zira birisi başkasının yoluna girerse bu durumda nübüvvet kesbî olmuş olur ve nebî olmayan da nebîye dönüşür ki, bu da vaki olmamıştır. Nübüvvetin kesbî olduğu vehmine kapılanların nebîleri, peygamberliklerinden önceki halleri ile sonraki hallerini tanımaları dolayısıyla bu vehme kapıldıklarını ifade etmektedir. Şöyle ki, peygamber olan zâtların henüz peygamber olmazdan önce ibadete dalmaları, dünyadan el etek çekmeleri ve bir süre sonra da kendilerine vahiy gönderilerek nübüvvetin verilmesinden yola çıkarak bu neticeye varmışlardır. Oysa bu vehim ve noksan akıl yürütmeden kaynaklanmaktadır.¹⁶⁶

Görüldüğü gibi Şa'rânî konuyu İbnü'l-Arabî'nin argümanları doğrultusunda temellendirmekte ve zaman zaman söz konusu düşünceleri zenginleştirerek sunma yoluna gitmektedir. Ona göre her ikisi de Allah'ın ilmindedir. O, herkese ayrı bir yer belirlemiştir. Nebîler için de farklı bir menzil bulunmaktadır ve nebîler bu takdir gereği seçilmişlerdir.

Kelâmcılar, filozofların aksine nübüvvetin ilahî bir lütuf olduğunu kabul etmekte ve bunun insanın bedenî ve ruhî durumu ile ilgisi olmadığını düşünmektedirler. Filozofların, nübüvvetin kesbî olduğuna dair görüşlerini ise eleştirerek, onun “tamamen Allah'ın bir lütfu olduğunu ve kullarından dilediğini seçmesi şeklinde cereyan ettiğini” belirtmektedirler.¹⁶⁷ Ebû Mansûr el-Matürîdî, İbrahim sûresinin 11. âyetinin tefsirinde: Bu âyetin, batınîlerin nübüvvetin beşerî cevherde bulunduğu dair iddiaları ile Mûtezile'nin Allah'ın ancak risâlete müstahak olanı peygamber olarak seçeceği iddialarını boşa çıkardığını ve nübüvvetin, salt Allah'ın lütûf ve keremiyle seçtiği

¹⁶⁶ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 259.

¹⁶⁷ İbn Ebû Şerîf, *Kitabu'l-Müsamere* (İbnü'l-Hümmam'ın *el-Müsayere* isimli eserinin şerhi), İstanbul b.t.y., s. 191; Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 294-295; Yavuz, Yusuf Şevki, “Nübüvvet”, *DİA*, XXXIII 281.

kullarına tahsis edildiğini ifade etmektedir.¹⁶⁸ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî nübüvvetin kesbî olmadığı gibi her hangi bir sebebe de dayanmadığını, mahza Allah'ın lütuf ve ikramı olduğunu kaydetmektedir.¹⁶⁹

2. 1. 1. 2. Şa'rânî ve İbnü'l-Arabî'ye Göre Risâlet-İçtihat İlişkisi

İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet konusuna getirdiği açılımlardan en önemlisi risâlet-içtihat ilişkisidir. Şa'rânî bu mesele üzerinde *el-Yevâkî't*'te uzun uzadıya durmaktadır. Bu yaklaşıma göre nübüvvet nübüvvet-i âmme (velâyet), risâlet ise içtihat kanalıyla devam etmektedir. Mutlak olarak hem risâlet hem de nübüvvet Hz. Muhammed'le son bulmuştur. Bahse konu teoriye göre Hz. Muhammed'in çift yönlü misyonunu oluşturan batınî ve zahirî olan yönlerinden birincisi velâyet yoluyla, ikincisi ise içtihat yoluyla devam etmektedir. Bu yorum içtihada alışlagelen yaklaşım tarzından çok daha üst bir otorite sağlamakta ve zaman zaman onun tartışılmazlığına kadar gidebilecek değerlendirmelere yol açmaktadır. Konunun, ehemmiyetine binaen ayrıştırılarak vuzuha kavuşturulması gerekmektedir.

Şa'rânî, *el-Yevâkî't*'in kırk dokuzuncu mezbahasına “Bütün Müçtehit İmamların, İçtihatlarının İşaret Ettiklerinin Tamamına Amel Etmenin Vacip Olması İtibariyle Rablerinin Hidâyeti Üzere Oldukları Ve Hata Etseler Bile Şarî'in Onlara Sevap Vermesinin İspatının Beyânı Hakkındadır”¹⁷⁰ şeklinde başlık düşmektedir. Bu başlıktan anlaşıldığı gibi; bütün müçtehit imamlar hidâyet üzeredir, onların içtihatlarıyla amel etmek vaciptir ve onlar hata dahi etseler sevap alırlar. Her ne kadar bu ifadelerde müçtehidin hata yapması mümkünmüş gibi görünse de ileride değinileceği gibi Şa'rânî'ye göre müçtehitlerin hata etmeleri söz konusu değildir, bütün müçtehitler

¹⁶⁸ Matürîdî, Ebû Mansûr, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (nşr. Bekir Topaloğlu), İstanbul 2006, VII 469. Mâtürîdî'nin nakline göre Mûtezile risâletin müstehak olana verildiğini belirtmektedir. Ancak Kadı Abdülcebbar (ö. 415/1025) hocalarından risâletin değil, nübüvvetin müstehak olana verileceği haberini nakletmektedir. Buna göre risâleti kabul eden zât, onun gereklerini yerine getirme, sıkıntılarına sabretme gibi hususları kabullendiğinden bu yüce mertebeye hak kazanır. Bu değerlendirme nübüvveti “rif'at” anlamının verilmesine bağlı olarak yapılmaktadır. Geniş bilgi için bk. Kadı Abdülcebbar, *el-Mugni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl* (nşr. Muhammed el-Hudayr vdğr.), Kahire 1385/1965, XV, 16.

¹⁶⁹ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 175. Teftazânî, Mu'tezile ve filozofların görüşlerini de naklettikten sonra kelâmcıların genel olarak nübüvvetin Allah'ın rahmet ve lütfu olduğu, bunun Allah için bir zorunluluk olmadığı, peygamber olan zâtın buna istihkakı olması veya sebep ve şartların bir araya gelmesiyle alakası olmadığını ifade etmektedir. Teftazânî, *a.g.e.*, V, 8.

¹⁷⁰ Şa'rânî, *el-Yevâkî't*, s. 344.

vardıkları hükümlerde isabet etmişlerdir. Şa'rânî'nin içtihat için belirlediği çerçevenin kısmen usûlcülerle benzerlik taşıdığı, kısmen de farklılıklar içerdiği görülmektedir. Onun, usûlcülerden ayrıldığı temel farklılıklardan birinin de, İbnü'l-Arabî'den alarak sistemleştirmeye çalıştığı içtihat anlayışını temellendirdiği parametreler ve içtihadı yüklediği güçlü otorite olduğu kuşkusuzdur.

İbnü'l-Arabî içtihadı, velâyet-nübüvvet ve içtihat-risâlet bağlamında temellendirmekte, nübüvvetten sonra nebînin batınî misyonunun velâyet yoluyla sürdürüldüğünü, zahirî (ahkâma yönelik) misyonunun ise içtihat yoluyla devam ettiğini ileri sürmektedir. Ona göre “Âlimler nebîlerin vârisleridir”¹⁷¹ şeklinde rivâyet edilen hadiste yer alan âlimlerden maksat müçtehitlerdir. Yüce Allah kullarına olan lütuf ve merhametinden ötürü onlara yol göstermek üzere teşrî'de varisler olarak müçtehitleri bıraktı. Zira peygamberlerin mirası ilimdir.¹⁷² Ahmet Avnî Konuk *Fusûs*'un ilgili ifadelerini şerh ederken içtihadın “vahy-i hafî” olarak telakki edildiğine göndermede bulunmaktadır.¹⁷³ Bu ifade içtihadı yüklenen teşrî işlevine uygundur. Öte yandan modern dönemde *Fusûs*'un en önemli şarihlerinden biri olarak değerlendirilen Afîfî, içtihatla ilgili ifadeleri pas geçmektedir.¹⁷⁴

Şa'rânî ve İbnü'l-Arabî'nin risâlet-içtihat ilişkisine yükledikleri anlamı özetleyen bu girişten sonra bahse konu anlayışı, usûlcülerle mukayeselere giderek ortaya koymamız yerinde olacaktır. Sözlükte; “bir konuda elden gelen çabayı sarfetmek, bir şeyi elde etmek için olanca gücünü harcamak” anlamına gelen ictihad, “çaba sarfetmek, bütün gücünü kullanmak, zahmet çekmek, ısrarlı olmak” şeklinde tercüme edilebilen “cehd” kökünden türemiştir. Aynı kelimenin türevleri olan cihad ve mücahede de çaba harcamaya işaret eden tabirlerdir.¹⁷⁵ İbn Manzûr, fakihin kitap ve sünnette açıkça bulunmayan bir hükmü kitap ve sünnette bulunan hükme kıyas ederek neticeye varmak için çaba sarfetmesi olarak tanımlar.¹⁷⁶ Tehanevî (ö. 1158/1745)

¹⁷¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V 196; Buhârî, “İlim”, 10; Ebû Dâvud, “İlim”, 1; İbn Mâce, “Mukaddime”, 17.

¹⁷² İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 135.

¹⁷³ Konuk, *a.g.e.*; III, 108.

¹⁷⁴ Afîfî, *a.g.e.*, s. 170.

¹⁷⁵ Apaydın, Yunus, “İctihad”, *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 432.

¹⁷⁶ İbn Manzûr, *a.g.e.*, c.h.d. mad.

“kûlfet ve meşakkat içeren bir işi yüklenmek” olarak tarif eder. Murtaza ez-Zebidî (ö. 1205/1790) ise problemi, kıyas yoluyla kitap ve sünnete sunmaktır¹⁷⁷. Görüldüğü gibi daha çok kelimelerin sözlük anlamları üzerinde duran kaynaklar bile içtihadın usûl-i fıkıhtaki anlamına benzer tariflerde bulunmaktadır.

Bir fıkıh usûlü terimi olan ictihad hakkında birbirine yakın tariflerin yapıldığı görülmektedir. Seyyid Şerif Cürcanî, onu “istidlâl açısından amaçlanan hedefe ulaşmak maksadıyla çaba sarfetmek ve fakihin şer’î bir hüküm için zann (kesin olmayan kanaat) elde etmek maksadıyla gayret etmesi” olarak tanımlamaktadır.¹⁷⁸ Tehânevî ise “fakihin şer’î bir hüküm hakkında zannî bir kanaate varmak için olanca gücünü sarfetmesi” olarak tarif edildiğini kaydetmektedir. Buna göre; olabilecek her türlü çaba harcanmadan bir hükme varmanın içtihad olamayacağı, bu gayreti sarfedenin fakih olması, kesin bir delil bulunmadığından varılacak sonucun zannî olması, bu hükmün şer’î bir hüküm olması hususlarından birinin eksik olması durumunda usûlcülerin kastettiği içtihat gerçekleşmemiş olacaktır.¹⁷⁹ Seyyid Bey (1873–1925) içtihadın “şer’î zannî hükümleri tafsilî delillerinden istinbât için çaba sarfetmek” şeklinde tanımlandığını bildirmektedir.¹⁸⁰ Fakihler içtihadı, üzerinde ittifak edilen noktaların bir araya getirerek “fakihin herhangi bir şer’î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşabilmek için tüm gücünü harcaması” şeklinde tanımlamaktadırlar. Bu tanımlama içtihad hakkında yaygın olan anlayış üzerine bina edilerek oluşturulmuştur. Pek tabii olarak farklı fikhî anlayışa sahip ekollerin, fakihlerin bakış açıları doğrultusunda yaptıkları tanımlamalar da mevcuttur.

Kur’an’da bu anlama gelebilen bazı tabirler geçtiği halde, ictihad tabiri geçmemektedir. Hadislerde ise “kadı ve idarecinin doğru hükme varmak için elden gelen gayreti sarfetmesi” anlamında kullanılmıştır¹⁸¹. İslâm düşünce tarihinde içtihada yüklenilen anlam hadislerde yer alan bu anlayış üzerine bina edilmiştir. Hz. Peygamber

¹⁷⁷ Zebidî, Murtaza, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-Kamûs*, c.y.d. mad.

¹⁷⁸ Cürcanî, a.g.e., “el-İctihad” mad.

¹⁷⁹ Tehanevî, *Keşşâfu istulâhâti’l-fünûn*, Beyrut bty, “el-İctihat” mad.

¹⁸⁰ Seyyid Bey, *Medhal*, İstanbul bty. s. 163.

¹⁸¹ Buhârî, “İ’tisâm”, 13, 21.

döneminde itibaren zaman zaman fiilen içtihat yapıldığı görülmektedir.¹⁸² Ancak bu dönemde vahyin gelmeye devam etmesi ortaya çıkan sorunlara çözüm getirerek içtihadı ihtiyaç bırakmadığı gibi yapılan içtihatların kontrolü açısından da önem arz etmekte idi. Daha sonraki dönemlerde sorunların vahiyle çözülmesi imkânsız olduğu gibi, yapılan içtihadın kontrolü de mümkün olmamaktadır. Bu süreçte içtihadın çerçevesinin belirlenerek sistemleşmesi daha bir önem kazanmıştır.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan sorunlarda çözüm arayışları hükme varmada nasla beraber aklın da devreye girmesini sağlamış, giderek reyin önemi ön plana çıkmıştır. Meşhur mezhep kurucuları arasında hadislere bakış açısı farklı olsa da reyin geçerliliği hatta lüzumu konusunda her hangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Her ne kadar Irak ekolü bu konuda zaman zaman eleştirilmiş ise de bu eleştirinin sebebi rey ehli olmalarından daha çok hadisler konusundaki çekincelerinden kaynaklanmakta idi. İmam Şafî'nin sünnetle beraber kıyasa vurgu yapan söyleminin, içtihadın fıkıh içerisinde merkezi bir yer elde etmesinde etkili olduğu kuşkusuzdur. Şîî dünyasında içtihad nispeten daha geç kabul edilmiş, gaybet ve bunun neticesi olarak gaip imamın misyonunun fakihler tarafından sürdürülmesi düşüncesi içtihadın kabul edilmesinde etkili olmuştur.

İçtihat teorisiyle ilgili önemli müelliflerden biri olan Ebû İshak Şatbî (ö. 790/1388) onu, "Mümkün olan en son çabanın sarf edilerek bütün gücün kullanılması" olarak tarif eder ve ikiye ayırarak düşüncelerini temellendirmeye çalışır¹⁸³. O, konuya ayırdığı geniş bölümde İslâm âleminde içtihadı yüklenilen anlamları detaylandırarak sunmaktadır. Buna göre kıyamete kadar devam edecek olan içtihat ve kıyametten önce kesintiye uğraması imkân dâhilinde bulunan içtihat olmak üzere iki tür içtihat vardır. Bunlardan birincisi daha çok hükmün tatbiki ile alakalıdır. Ümmetin tüm bireylerini kapsayan bu tür içtihat hiçbir zaman kesintiye uğramamış ve uğramayacaktır. İkincisi ise şer'î hükümlerin elde edilmesi için yapılan içtihatıdır. İctihadın bu kısmı ümmet içerisindeki içtihadı ehil âlimlerle sınırlıdır. Literatürde içtihat daha çok bu anlamda

¹⁸² Tirmizî, "Ahkâm", 3. Muaz hadisi olarak meşhur olan rivâyette Muaz'ın Kur'an ve sünnette hükmü bulunmayan bir meselede kendi re'yi ile hükmedeceğini belirtmesi Resûlullah tarafından onaylanmıştır.

¹⁸³ Şatbî, Ebû İshak, *el-Muvâfakât* (trc. Mehmet Erdoğan), İstanbul 1999, IV, 87 vd.

kullanılmaktadır. Müçtehit denilince de buna ehil olan ve bu anlamda içtihat eden kişi akla gelmektedir. Buna göre içtihadın birinci çeşidi ‘tahkîku’l-menât’la alakalıdır. Şer’î delil ile sabit olan bir hükmün tatbikat alanının tespitinde başvurulur. Söz gelimi; “sizden iki adil şahit getirin”¹⁸⁴ âyetiyle şahitlerin adil olması hükmü belirlenmiştir. Ancak adalet vasfının kimde bulunduğu veya bulunmadığının tespit edilmesi içtihadla bırakılmıştır. Bu tespiti yapmak için harcanan çaba birinci tür içtihat kapsamında değerlendirilmektedir.

Şatıbî kesintiye uğraması mümkün olan ve sadece ümmetin içerisinde bulunan içtihadla ehil âlimlerle sınırlı bulunan içtihadın üç tür olduğunu belirtmektedir. **a. Tenkihu’l-menât:** Nassda diğer vasıflarla birlikte verilen, hükmün kaynağı olan vasfın ayıklanarak muteber ve mülga olan vasıfları ayırt etmektir. **b. Tahricu’l-menât:** Nassda menâta (hükme sebep olan illete) temas edilmeyip içtihadla bırakılmışsa bu illet içtihadla belirlenir. Karısı Müslüman olup kendisi Müslüman olmayı kabul etmeyen gayr-ı müslimin karısından ayrılması şarî’ tarafından hükme bağlanmıştır. Ancak bu olayda hükmün illeti karısının Müslüman olması mı yoksa kendisini Müslüman olmayı reddetmesi mi olduğu açık değildir. Bu içtihadla belirlenir. **c. Tahkîku’l-menât’ın derinleştirilip kişiselleştirilmesidir.** İctihadın birinci kısmında zikredilen tahkîku’l-menattan farklı olarak müçtehid verilen örnekte olduğu gibi, zahirde adil olan şahsın güvenilirliği konusunda takva yolunu tutarak tercihte bulunabilir.

Allah’ın iradesini keşfetme çabası olarak değerlendirilen içtihat neticesinde, varılan hükümler meşruiyet kazanmakla beraber eleştiri ve tartışmaya açık olarak algılanmıştır. Bu yönüyle müçtehidin hükmü Allah’ın hükmü olarak sunulmamakla beraber müçtehit olmayan müminlerin, kimseyi ilzam etmeksizin ve kendisinin tabi olduğu görüşün hak, diğerlerinin bâtıl olduğunu söylemeksizin müçtehitlerden birinin hükmüne tabi olması gerekli görülmektedir. Ehl-i Sünnet ve Mûtezile ulemâsının çoğunluğu içtihadı mevcut nassları beyan için başvuru bir yöntem olarak

¹⁸⁴ el-Mâide 5/106.

algılamışlardır. Bu yönüyle Resûlullah’a tanınan beyân yetkisinin ondan ümmetin müçtehitlerine intikal ettiği düşünülmektedir.¹⁸⁵

İçtihadın kapsamı hakkında İslâm düşüncesi tarihinde farklı görüşler ortaya atılmakla beraber usûlcülerin çoğunluğu içtihadın hem kıyas işleminde hem de asla irca edilemeyen şeylerde kullanılabileceği görüşünde olmuşlardır. Kıyasın salt lafzın anlaşılması ile sınırlı olmadığı, hükme varırken hikmet ve maslahatın da göz önünde bulundurulması gerektiği genel olarak kabul edilmektedir. Buna göre içtihadın çerçevesi; lafzın zahirinden hüküm çıkarma, mânadan hüküm çıkarma ve mevcut olan hükmün tatbiki konularında başvurulmuş bir yöntem olarak belirlenmektedir. İbnü’l-Arabî konuyu verasetle ilişkilendirerek sunmakta ve içtihat için belirlenen beyan işlevine vurgu yapan ifadeler kullanmaktadır. O, müçtehidin resûle varis olmasını onun aklî ilimlere vakıf olmasından daha çok resûlün haber verdiği kaynaktan haber verme anlamına gelen delillerden hükümler çıkarması olarak açıklamaktadır. Aksi takdirde salt aklî ilimlerin, nebînin ilminden tevarüs etmesinin söz konusu olamayacağını, dolayısıyla bu ilme sahip kimsenin nebîye varis olarak değerlendirilemeyeceğini belirtmektedir. Buna göre müçtehidin tüm çabası, meydana gelen mesele hakkındaki hükmü var olan hükümden çıkarmak için delili araştırma ameliyesinden ibarettir. Başka türlü kendi indî görüşüyle bir hüküm koyması içtihat sayılmayacaktır.¹⁸⁶ İbnü’l-Arabî, içtihatla haram ve helâllerin belirlenemeyeceğini, bunun Allah’a karşı gözetilmesi gereken şeriat edebi olduğunu da ayrıca belirtmektedir.¹⁸⁷

Aynı şekilde ‘verâset’ tabiri üzerinden içtihadı temellendirmeye çalışan Şa’rânî “Kullarımızdan seçtiklerimizi kitaba varis kıldık”¹⁸⁸ âyeti bağlamında peygamberlere varis olanların âlimler mi yoksa velîler mi olduğunu tartışarak burada kastedilenin ilimleriyle amel eden ve ahlâklarıyla Hz. Peygamber’e tabi olan âlimler olduğunu ileri sürer. Hal ile kali bir arada cemedden sufilerin esas alındığını, insanların çoğu amelden geri kalınca halkın onları “fukaha” olarak isimlendirdiğini belirtir. Verasetin iki şekilde

¹⁸⁵ Geniş bilgi için bk. Apaydın, *a.g.e.*, s. 435.

¹⁸⁶ İbnü’l-Arabî, *a.g.e.*, VI, 232. Şa’rânî *el-Kibrîtü’l-ahmer*’de ilgili kısmı alıntılıyarak alimin aklî ilkimler itibariyle değil, nasslardan delil çıkarma itibariyle nebîye varis olduğunu ifade etmektedir. *el-Kibrîtü’l-Ahmer* (trc. M. Sabit Ünal, H. F. Kumanlıoğlu), İzmir 2006, s. 234.

¹⁸⁷ İbnü’l-Arabî, *a.g.e.*, IX, 199-200.

¹⁸⁸ Fâtır 35/32.

(zahir ve batın) bilindiğini, buna üçüncüsü olarak da “kendi nefislerine zulmedenler”i¹⁸⁹ eklememizin mümkün olduğunu belirttikten sonra gerçek varislerin müçtehitler olduğunu belirtir. Zira müçtehitler, sûflerin aksine insanlara şeriatı öğretmek ve fetva vermek sûretiyle onları batınî ahlâkı almaya hazır hale getirmektedirler. Aynı şekilde müçtehitler, Şarî kendilerine içtihatlarının gerektirdiklerinin tamamıyla amel etmelerini emrettiğinden, Şarî’in gerçek varisleridirler.¹⁹⁰

İçtihadın beyân işlevine dikkatleri çeken Şa’rânî, onun Hz. Peygamber’in sünnetini beyân etmesine vurgu yapmaktadır. Bu yaklaşım diğer İslâm âlimlerinin içtihad için belirlediği işleve paralel olmakla beraber ileride değinileceği gibi neticeleri açısından farklılık arz etmektedir. O, Ali el-Havvas’tan naklederek içtihad ile “beyan” arasında bir bağlantı kurmakta ve “kendilerine indirileni insanlara açıklamak için (li tûbeyyine)”¹⁹¹ âyetinde belirtildiği gibi peygamberin görevinin sadece tebliğ etmek değil aynı zamanda beyan etmek olduğu sonucuna varmaktadır. Buna göre Yüce Allah’ın kitabında mücmel olarak bulunan hükümleri tafsil ve beyan etmede peygamberler, O’na niyabet etmektedir. Aynı şekilde müçtehitler de peygamberlere naiblik etmektedir. Müçtehitlerin mücmel hükümlerini açıklayan tabileri de onlara niyabet etmektedirler. Bu durum her dönemden sonrakine intikal ederek devam etmektedir. Zira eğer bu durum âlemde devam etmeseydi kitaplar şerh edilmez, bir dilden başka bir dile çevrilmez, haşiyeler yapılmazdı. Ne var ki peygamber Yüce Allah’tan vahiy aldığından müçtehitten farklı olarak konu hakkında bütün soruları cevaplandırarak etraflı bir hüküm verir. Müçtehit ise tamamına vakıf olmayıp bir kısmını unutabilir. Şa’rânî peygamberin getirdiği vahyi doğrudan Allah’a nispetinden dolayı yanılmazlık ve unutmazlığını “Rabbin unutmaz”¹⁹² âyetiyle, müçtehidin bazı hususları görememesine ve unutmamasına ise “Şâyet o (Kur’an) Allah’tan başkasından olsaydı içinde birçok çelişki bulurlardı”¹⁹³ âyetini delil getirmektedir.

¹⁸⁹ Şa’rânî kendi nefislerine zulmedenlerden, kendilerini ibadete vererek dünyevî zevklerden nefislerini alıkoyanları kastetmektedir.

¹⁹⁰ Şa’rânî, *a.g.e.*, s. 351.

¹⁹¹ en-Nahl 16/44.

¹⁹² Meryem 19/64.

¹⁹³ en-Nisâ 4/82.

Şa'rânî, içtihat-risâlet ilişkisini detaylandırarak “şâyet peygamber, Kur'an'da bulunan mücmel ifadeleri beyan etmeseydi ve bu ifadeler günümüze bu halleriyle mücmel olarak intikal etselerdi bizler namazın keyfiyeti, zekâtın nisap miktarı gibi hususları ayırt edemezdik. Aynı şekilde müçtehitler de Resûlullah'ın mücmel hükümlerini beyan etmeseler, ümmet bu hükümleri anlama ve tatbik etmede sıkıntı yaşardı. Müçtehitler Kur'an'daki mücmel ifadeleri ancak Resûlullah'ın sünneti vasıtasıyla beyan edebilirler. Dolayısıyla müçtehidin yaptığı, Kur'an'daki mücmel hükümleri değil, sünnetteki mücmel hükümleri beyandır. Aksini iddia edenler bir tek örnek getiremezler” hükmüne varmaktadır.¹⁹⁴ Şa'rânî burada içtihatla keşif arasında bir benzerlik kurarak aralarındaki farka dikkat çekmektedir. Ona göre müçtehidin sünnete bağlılığı gerektiği kadar velînin keşfinin de nebîsinin kitabı ve sünnetini aşmaması gerektiğini belirtmektedir. Bir velînin, kitap ve sünnete arz edip muvafakatlerini almaksızın keşif yoluyla getirdiği bilgiyle amel etmesi caiz değildir. Daha sonra Hz. Ömer ve müçtehit imamlardan Ebû Hanife, Şaffî, Malik ve Ahmet b. Hanbel'den nakillerde bulunarak verdikleri fetvanın kitap ve sünnete uymaması durumunda terk edilmesini ve kitap ile sünnetin esas kaynaklar olduğuna dair görüşlerini zikretmektedir.¹⁹⁵ Burada usûlcülere yakın bir tavır sergileyen Şa'rânî, bir sayfa öncesinde içtihat ile naslar arasında böyle bir uyumsuzluğun olmayacağını belirtmektedir.¹⁹⁶ Buradan anlaşıldığı gibi içtihadın kaynağı saf akıl değil, aksine naslardır. Ancak bu naslardan hüküm çıkarmak için doğal olarak akla ihtiyaç duyulmaktadır. Akıl kendiliğinden hüküm vermeye yetkili görülmemekte, asıl yetkinin naslarda bulunduğu işaret edilmektedir.

İçtihadın devamı konusu, içtihadın temel problemleri arasında yer almaktadır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan yeni meseleler hakkında bir bakıma serbest akıl yürütme (rey) şeklinde ortaya çıkıp devam eden içtihadın sürekliliği konusu Hicrî üçüncü yüzyıldan itibaren tartışma konusu olmuştur. İlk dönemlerde fütuhatla beraber çözülmesi gereken meselelerin zorluğu dönemin âlimlerini içtihada mecbur etmiş, onların bu tavırları ümmet tarafından önemli ölçüde kabul görmüştür. Ancak

¹⁹⁴ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 346.

¹⁹⁵ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 346-347.

¹⁹⁶ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 345.

daha sonraları artık sistemler oluştuğundan yeni içtihatlara ihtiyaç duyulmadığı kanaati yavaş yavaş belirmeye başlamıştır. Buna bağlı olarak hicrî üçüncü yüzyıldan itibaren taklit süreci artarak devam etmiştir. Kuşkusuz bu süreçte mutlak müçtehitlerin kendi usûlünü oluşturarak şer'î konuların tamamında fetva vermiş olmaları ortaya çıkan yeni problemler açısından da (en azından usûl açısından), önemli kolaylıklar sağlamıştır. Dört mezhebin sorunları çözmede yeterli görülmesinin içtihadın devamını engelleyen en önemli amil olduğu düşünülebilir. Bununla beraber İmam Şafî'nin serbest akıl yürütme yerine sistematik akıl yürütmeyi (kıyası) ikame etmesinin de etkisi göz ardı edilemez. Serbest akıl yürütmenin siyasi otoriteler tarafından istismara açık olması, ulemânın olabilecek manipölasyonlara karşı tedbir almak mülâhazasıyla içtihat kapısının kapandığına meyletmelerini beraberinde getirmiştir. Bir diğer neden olarak Mutezile'nin Bağdat ekolünün de içinde bulunduğu Şîa ve Zahirîlerin rey karşıtı tutumunu zikretmemek eksiklik olacaktır.¹⁹⁷

Yirminci yüzyılın başlarından itibaren konu tekrar gündeme getirilmiş, önemli tartışmalar yapılmıştır. İctihat kapısının kapanmasını, içtihat şartlarının oldukça katı olmasına bağlayanlar olmakla beraber usûl kitaplarında bu şartların sanıldığı kadar zor olmaması bu gerekçeyi haklı kılmamaktadır. Müslümanlar arasındaki birliğin korunmasına gösterilen özenle birlikte mevcut usûllerin, problemlerin çözümünde yeterli olmasının daha çok etkili olduğu isabetle ileri sürülmüştür. Hicrî beşinci yüzyıldan itibaren içtihadın kapanmasıyla alakalı ifadeler literatüre girmekle beraber bu yaklaşımın daha çok mutlak içtihat la ilgili olduğu belirtilmektedir. Zira zaman zaman furu' meselelerinde yapılan içtihatların her devirde devam ettiği ve bunun ciddi bir muhalefetle karşılaşmadığı bilinmektedir. Buna göre ümmetin yeni ihtilafları yaşamaması maslahatına binaen mutlak olarak içtihadı karşı temkinli bir tavır sergilenmekle beraber ikinci ve üçüncü derecedeki içtihatlar (tahkîku'l-menat içtihadı, mukayyet içtihat, meselede içtihat gibi) var olagelmıştır.¹⁹⁸

İbnü'l-Arabî, İctihadın mahiyeti ve kaynağına ayırdığı bir pasajda âlimleri abartılı bir şekilde övdükten sonra onların verdikleri hükümlerde manevi ecir

¹⁹⁷ Karaman, Hayrettin, *İslâm Hukukunda İctihat*, s. 169 vd.; Apaydın, a.g.e., s. 443.

¹⁹⁸ Apaydın, a.g.e., s. 444.

kazandıklarını (mecûr), nübüvvetin ısmet vasfıyla ilişkilendirerek sunmaktadır. Ona göre her nebînin masum olduğu gibi, her müçtehit de içtihat etmesi itibariyle isabet etmiştir. Bu durumda müçtehit ümmet adına dinî kural belirlemede (teşrî) pay sahibidir ve mahşerde kendi nebîsi hariç hiç kimse ondan öne geçemeyecektir. Bu ümmetin âlimleri (müçtehitler) teşrîde pay sahibi olmaları ve Muhammedî şeriatın koruyucuları olmalarından dolayı ümmetlerin safında değil, resûllerin safında haşr edileceklerdir. Hiçbir resûl yoktur ki, onun hemen yanı başında bu ümmetin müçtehitlerinden biri, ikisi veya üçü olmasın. Bu ümmetin her bir âlimi için üstatlık payesi vardır. Bu durum müçtehitlerin Hâtemi olan Mehdi'ye kadar devam eder.¹⁹⁹ İbnü'l-Arabî, müçtehidin yanılmasını güneş tutulmasına benzeterek açıklamaktadır. Bazen güneş geceleyin, ay da gündüz tutulabilir ve insanlar bundan etkilenmezler. Bu nedenle müçtehit her halükarda sevap kazanmaktadır. Ancak o, bir konuda nas tespit ettiği halde, onunla değil de kendi görüşüyle hareket ederse bu durumda işlediği hatadan ötürü ileri süreceği hiçbir mazereti kalmayacaktır.²⁰⁰

İçtihadın kaynağına dair ifadelerinde Şa'rânî, onun şeriat ışığından iktibas edildiğini, keşif makamına ulaşan birisinin bütün müçtehitlerin kitap ve sünnetle uyum içerisinde olduklarını müşahade edeceğini belirtmektedir. Onlar bu faaliyetleriyle peygamberlerinin izini takip etmektedirler. Bu nedenle peygamberlere îmân ve görünürde şeriatına aykırıymış gibi görünse de, getirdikleri tüm hükümleri tasdik etmek gerektiği gibi, müçtehitlerin istinbât ettiği hükümlerin de tümü sahihtir ve onlara îmân etmek, onları tasdik etmek vaciptir. Şa'rânî aynı konuda içtihat neticesinde varılan hüküm farklılıklarını şeriat nurunun, kişinin konumuna göre parlaklığının artıp eksilebilmesiyle açıklamaktadır. Buna göre apaçık, parlak olan şeriat nuruna biraz daha yaklaşan şahıs onun daha da parlak olduğunu, ondan biraz daha uzaklaşan ise daha az parlak olduğunu görecektir. Ancak bu durum (zayıf veya kuvvetli parlaklık) söz konusu ışığın şeriat nurundan olmasına engel değildir. Şeriatın kendisini ilk göze, farklı

¹⁹⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), XIII, 265.

²⁰⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), IV, 147.

içtihatları ise o gözeden beslenen dağılmış gözelere benzetir. Bu gözelerin ilk gözeyeye nispeti; gölgenin eşyaya, parmakların ele nispeti mesabesindedir.²⁰¹

İçtihad konusunda değinilmesi gereken hususlardan biri de onda hata-isabet edilmesi ve bunun karşılığında günah-sevap verilmesi hususlarıdır. İslâm âlimleri bu konuyu, içtihadın kapsamı ve içtihadı konu olan hususta bir tek doğru hüküm veya birden fazla hükümlerin olup olmamasıyla bağlantılı olarak değerlendirmektedir. Buna göre dinin katî delillerle belirlenmiş hükümleri konusunda içtihad yapılmayacağı ittifakla benimsenmektedir. Bu konularda içtihadı tevessül eden yerine göre kâfir, fasık ve bidatçı olarak nitelendirilmekte, ehliyetli kimsenin içtihadı kalkışmasının da günah olduğu belirtilmektedir. Kural olarak kitap, sünnet ve icma ile sabit olan; namazın farz, faizin haram olması gibi hükümlerin dışında kalan ve kesin delil bulunmayan fikhî konularda içtihat caizdir. Aynı şekilde usûlüne uygun içtihad edenin yanılma bile günahkâr olmayacağı genel kabul görmüştür. Bu konuda gerçeğin tek olduğunu savunanlarla, birden fazla olduğunu savunanlar müttetikler.

Kural olarak her müçtehidin isabet ettiğini savunanlar (Musavvibe), daha çok Basra Mutezile ekolüne bağlı âlimler ile Bakıllânî, Gazzalî ve Necmeddin et-Tûfî (ö. 716/1316) gibi sünnî âlimlerdir. Ancak Ehl-i Sünnet mezheplerine mensup ulemânın çoğunluğu (Hanefî, Malikî, Hanbelilerin çoğunluğu, Şafîîlerin bir kısmı) ise (Muhattie) müçtehidin isabet etmesi gibi hata etmesini de mümkün görmektedir. Gazzalî başta olmak üzere birinci gruba mensup âlimler içtihadı konu olan hususta şari tarafından bir tek hükmün belirlenmediğini (taaddüd-i hukuk/ahkâm), müçtehidin usûlüne uygun yaptığı içtihadın sonucu ne olursa olsun isabet ettiğini düşünmektedir. İkinci gruba mensup âlimler ise Allah katında belirlenmiş bir hükmün bulunduğunu esas almaktadır. Bu konuda Kur'an'dan²⁰² (Davud ve Süleyman peygamberlerin verdikleri hükümlerden birinin doğru olması),²⁰³ sünnetten, sahabe uygulamalarından çeşitli deliller getirerek

²⁰¹ Şa'rânî, *el-Yevâkîf*, s. 344-345.

²⁰² Âl-i İmran 3/7; en-Nisâ 4/83 gibi.

²⁰³ el-Enbiyâ 21/78-79.

hukukun taaddüdüne karşı çıkmışlardır. Ancak bu gruba mensup âlimlere göre usûlüne uygun içtihatla bulunan müçtehit isabet etmese de sevap kazanır.²⁰⁴

Şa'rânî, İbnü'l-Arabî'nin doğrultusunda müçtehitlerin içtihat etmeleri itibariyle peygamberlerin menzillerinde olduklarını, peygamberlerin masumiyetine karşılık müçtehitlerin tamamının isabet ettiğini ileri sürmektedir. Onlar, Muhammedî şeriatın muhafızları olduklarından ümmetlerin değil, peygamberlerin saflarında haşredileceklerdir. Bu durum müçtehitlerin hâtemi olan Mehdi'ye kadar devam edecektir. Şa'rânî, müçtehitlerin tamamının aynı gözeden beslenmesi itibariyle hak üzere olduklarını, ancak keşifleri kapalı olduğundan aralarındaki farklılıklara muttali olamadıklarını, aslında onların içtihatlarının arasındaki farkın resûllerin şeriatları arasındaki farkla aynı olduğunu belirtmektedir. Bir farkla ki resûller ancak kendilerine yeni bir emir, nesih veya red içeren bir vahiy gelmesi durumunda hükümlerinden rücû ederler. Bu nedenle onlar terk ederken de, tabi olurken de kendi şahsî görüşlerine değil, Şarî'in emrine tabi olmaktadır. Müçtehitler ise yeni bir delil elde ettiklerinde içtihatlarından rücû ederler. Bu itibarla onların delilleri resûllerin vahiyleri mesabesindedir. Müçtehitlerin tamamının hak üzere olduğuna îmân etmek vaciptir. Bu anlayış, içlerinde Gazzâlî'nin de bulunduğu ve bütün içtihatların isabetli olduğunu düşünen (musavvibe) çevrelerin görüşüyle örtüşmektedir. İctihadın müçtehidin şahsî reyinden değil, naslardan delil arama ile sınırlı olduğuna, Allah'ın Hz. Peygamber'i kendi eşlerini kendine haram kılma konusunda kendi şahsî görüşüyle hareket etmesinden dolayı azarlamasını delil getirmektedir. Buna göre Hz. Peygamber'in ön gördüğü içtihat meydana gelen olayda var olan hükme ulaşmada delil aramaktan ibarettir. Kendi görüşüyle bir hüküm koyma değildir. Şa'rânî, içtihatla varılan hükmün geçerliliğinin, içtihatla bulunan müçtehidin hayatıyla sınırlı olmadığını, her hangi bir müçtehidin içtihadıyla varılan hükmün kıyamete kadar geçerli olduğunu ileri sürmektedir.²⁰⁵

²⁰⁴ Geniş bilgi için bk. Apaydın, *a.g.e.*, s. 440 vd.

²⁰⁵ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 348-349. Şa'rânî, *el-Kibrîtü'l-Ahmer*'de İbnü'l-Arabî'nin ilgili ifadelerini şerh ederken; Müçtehidin sahip olduğu ilmin salt nazârî-aklî ilim olmadığını, delil aramada kullandığı naslara dayalı dinî-aklî ilim olduğunu belirtmektedir.

Şa'rânî'ye göre bütün bütün müçtehitlerin isabet ettiklerini savunmak “hâkim içtihat edip hata ederse bir ecir, isabet ederse iki ecir alır”²⁰⁶ hadisiyle çelişmez. Zira bu hadisteki hatadan maksat kitap ve sünnette bulunan delile ulaşmamaktır. Dolayısıyla müçtehit araştırma yapmasının ecrini almaktadır. Burada kast edilen hata, ilk anda insanın zihnine gelen hata olup müçtehidin bilerek dinde yeni bir hüküm koyması bu kapsamda değerlendirilemez. Böyle birisinin şeriatla ilgisi kalmayacağından mecûr olması da söz konusu olmayacaktır.²⁰⁷

Müçtehidin ortaya koyduğu hükmün sünnet ya da bidat-ı hasene olarak isimlendirilmesini tartışan Şa'rânî, bunun sünnet olarak isimlendirilmesini savunmakta ve bid'at-ı hasene tabirinde de övgü anlamı bulunduğunu, bu nedenle sünnete irca edilebileceğini belirtmektedir. Hz. Peygamber tarafından “ümmetinin âlimlerinin peygamberlerin varisleri olduklarının beyan edildiğini”²⁰⁸ dolayısıyla ümmetinin içtihadının diğer ümmetlerin içtihadından farklı olduğunu ileri süren Şa'rânî, kendi ümmetinin aksine diğer ümmetlerin içtihatlarının sadece aklî kanunlar çerçevesinde olduğunu ifade etmektedir. Aynı bağlamda ümmetin ulemâsının müçtehitleri taklit etmelerinin hükmünü de tartışan Şa'rânî, taklit eden âlimin peygamberlerin değil, taklit ettiği müçtehidin varisi olduğu, bununla beraber Hz. Peygamber'in tabilerinden sayılacağı sonucuna varmaktadır.²⁰⁹

Müçtehit, genel olarak “gerekli şartları taşıyarak şer'î hükümleri çıkarma melekesine sahip kişi” olarak tanımlanmaktadır. Usûlcülere göre müçtehidin taşıması gereken şartlar; şer'î hükümlerin temel kaynaklarını (asılları) ve bu asıllardan hüküm çıkarmanın yöntemlerini bilmek olarak özetlenebilir. Bunları kaynak, alet, usûl bilgisi ve meleke olarak tasnif etmek mümkündür. Tehanevî müçtehitleri iki gruba ayırdıktan sonra her birinde bulunması gereken şartların belirlendiğini ifade etmektedir. Mutlak müçtehidin yaratıcıyı ve sıfatlarını bilmesi, Hz. Peygamber'i mucizeleriyle tasdik etmesi, imâna konu olan diğer hususları icmalî delilleriyle bilmesi öncelikli şarttır. İkinci şart ise hükümlerin kaynak, kısım, delâlet, ispat yön ve yolları ile mertebe ve

²⁰⁶ Buhârî, “İ'tisâm”, 21; Müslim, “Akdiyye”, 15.

²⁰⁷ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 349-350.

²⁰⁸ Aclûnî, *Keşfu'l-hafa*, II, 60.

²⁰⁹ Şa'rânî, *a.e.*, s. 350.

şartlarını, tearuz durumunda tercih edilme cihetlerini bilmesidir. Ayrıca ravîlerin halini, cerh ve ta'dil tariklerini, ahkâma tealluk eden nassların kısımlarını, edebî ilimlerden olan sarf, nahiv, dil gibi hususlarda derinlik sahibi olması gerekmektedir. Daha alt tabakaya mensup olan “müçtehid fi'l-mes'ele” için ise sadece ilgili konu hakkında bilgi sahibi olması yeterlidir.²¹⁰

İbnü'l-Arabî, müçtehit için alet ve usûl bilgisinden daha çok onun beslendiği kaynağa dikkat çekmektedir. O, müçtehitlerin beslendikleri kaynak ile velîlerin beslendikleri kaynağın aynı olduğunu, bunun da nübüvveti besleyen kaynak olduğunu, ancak “ulemâ-i rusûm” dediği müçtehitleri teşkil edenlerin çoğunluğunun keşf sahibi olmadığından bunun farkında olmadıklarını belirtmektedir. Ona göre onların hüküm çıkarmada kullandıkları deliller, nebîlerin vahyi mesabesindedir. Ancak onlar işin perde arkasını göremediklerinden zaman zaman birbirleriyle ihtilafa düşmektedirler. Aslında onların kendi aralarındaki ihtilaf, resûllerin kendi aralarındaki ihtilaf gibidir. Hâlbuki resûller birbirlerini tasdik ederler, onlar etmezler. Bunun sebebi onların, keşfleri kapalı olan zahir ulemâsı olmalarıdır.²¹¹

Şa'rânî müçtehidin içtihadına itiraz edilmemesi gerektiğini, çünkü içtihadın şârî tarafından takrir edildiğini ve ona itiraz edenin şârî'a itiraz etmiş olacağını İbnü'l-Arabî'ye²¹² de göndermelerde bulunarak savunmaktadır. İbnü'l-Arabî, bahse konu yerde okuyucularını bir kısım cahil mutasavvıfların yaptığı gibi müçtehitlerin bilgi ve sırlardan habersiz olduklarını söylemekten men etmektedir. Zira onlar her ne kadar zan ile hüküm vermekte iseler de, zan da bir tür ilimdir. Onlarla keşif ehli arasındaki fark, yollarının farklı olmasından ibarettir. Onlar, teşri konusunda ümmetlerine şariat hükümlerini belirleyen resûller makamındadırlar.²¹³ Görüldüğü gibi Şa'rânî de Şeyh'in izinden giderek müçtehidin bilmesi gereken ilimlerden bahsetmemektedir.

²¹⁰ Tehanevî, *a.e.*, “el-İçtihat” mad.

²¹¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), VII, 442.

²¹² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), IV, 57–58. İbnü'l-Arabî burada açıkça belirtmemekle beraber daha çok tahkîkî'l-menat olarak ifade edilen kıyas kapsamındaki içtihadın Şari tarafından meşru kılındığına işaret etmektedir.

²¹³ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 347-348.

İçtihadı konu olan hususun (Müctehedün fih) hakkında açık nas bulunmayan bir mesele olması gerekmektedir. Burada nas kelimesi muhkem ifade (anlamı açıkça belirlenmiş) anlamına gelmektedir. *Mecelle*’de yer alan “Mevrid-i nasta içtihadı mesağ yoktur” kuralı bu esaslı ifade etmektedir²¹⁴. Dolayısıyla salt içtihad edilecek konu, hakkında kesin delil olmayan bir konu olmalıdır. Delilin bulunmaması yanında, var olan delilin zannî olması da içtihadı gerektiren bir durum olarak kabul edilmektedir²¹⁵.

Şa’rânî, İbnü’l-Arabî’ye gönderme yaparak müctehidin kendi görüşüyle hüküm belirlemesinin mümkün olmadığını ifade ettikten sonra bunu şöyle bir misal ile izah etmektedir: Hz. Peygamber, kızı Fatıma ile evli olan Hz. Ali’nin, Ebû Cehil’in kızı Fatıma ile evlenmek istemesi üzerine; bunu tasvip etmeyerek onunla evlendiği takdirde Hz. Fatıma’dan ayrılmasını istemiştir. Ancak Hz. Ali’ye, Allah’ın helâl kıldığı “Ebû Cehil’in kızıyla evlenme” hakkını haram kılmamıştır.²¹⁶ Şa’rânî’ye göre şâyet içtihadla haram veya helâl belirlenecek olsaydı, buna en çok hakkı olan Hz. Peygamberdir. Onun bile böyle bir yetkisi yokken, bir müctehidin nasıl yetkisi olur?²¹⁷ Hz. Peygamber’in tavrı, kızını korumak için Hz. Ali’yi ikisi arasında seçim yapmaya mecbur etmekten ibarettir. Bunu, tamamen beşeri kimliğine ve babalık duygusuna dayanarak yapmıştır. Şa’rânî’nin bu anlayışı usûlcülerin yaklaşımına uygundur.

Müctehidin başkasını taklidi konusunda farklı görüşler bulunmakla beraber içtihadını tamamlayarak zann-ı galibe ulaşan bir müctehidin vardığı sonuçtan farklı bir sonuç elde eden başka bir müctehidi taklit etmesinin caiz olmadığı konusunda görüş birliği bulunmaktadır. Hanefîlerin usûlünün oluşmasında etkili olan Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’ye (ö. 189/805) göre müctehit, kendisinden daha âlim olan başka bir müctehidi taklit edebilir, kendisinden daha aşağı veya denk olan birisini ise taklit edemez. Ancak Bakıllânî ve Gazzâlî gibi usûlcülerin de içinde bulunduğu fukahanın cumhuruna göre bir müctehit, sahabe ve sonraki nesiller de dâhil başkalarını taklit

²¹⁴ *Mecelle*, 14. mad.

²¹⁵ Bk. Apaydın, *a.g.e.*, s. 436.

²¹⁶ Buhârî, *Fedâilü ashabi’n-Nebî*”, 16; “Nikâh”, 109. Bk. M. Yaşar Kandemir, “Fatıma”, *DİA*, XII, 220.

²¹⁷ Şa’rânî, *a.g.e.*, s. 351.

edemez.²¹⁸ Bu ayırımın usûlcülerin “kavl-i sahabî” ilkesi hakkındaki düşünceleriyle doğrudan bağlantısı bulunduğu düşünülmektedir. Hanefîler, bir konuda sahabenin görüş birliği yoksa bile, o görüşlerden birini tercih etmeyi zorunlu görmektedir.

Şa’rânî, içtihadın zemininin sağlamlığını vurgulamak üzere Ali el-Havvas’tan naklen şunları kaydeder: İctihadın başlangıcı zan olsa da neticede ilme’l-yakîn, ayna’l-yakîn ya da hakka’l-yakînle bitmektedir. Buna göre ilme’l-yakîn, sahih delilden edilen bilgiyi, ayna’l-yakin keşf ve müşahede ile elde edileni, hakka’l-yakin ise müşahede edilen işin batınî yüzünün kalpte hâsıl olmasını ifade eder. Şa’ranî tüm müçtehit imamların son tahlilde hak üzere olduklarını belirterek sıkıntı ve darlık anında her hangi bir müçtehidin görüşünü almada bir sakınca bulunmadığını belirterek bahsi kapatır.²¹⁹ Müçtehitlerin kendi aralarındaki taklit problemine ise girmez.

İbnü’l-Arabî’nin içtihatla ilgili düşünceleri özetlenecek olursa şu neticelere varmak mümkündür: 1. Müçtehitler resûllerin varisleridir. Peygamberin nübüvvet vasfını velî, risâlet vasfını ise müçtehit sürdürmektedir. 2. Müçtehitlerin delillerden hüküm çıkarmada beslendikleri kaynak ile vahiy aynıdır. Bu nedenle müçtehidin hata etmesi söz konusu değildir. Peygamberin masumiyetine karşılık müçtehidin isabeti esastır. 3. Müçtehidin isabet ve veraseti hatm-i içtihat olan Mehdi’ye kadar devam edecektir. İbnü’l-Arabî’nin bu anlayışıyla içtihat doktrinine eklediği kavramlardan biri de “Hatm-i içtihat” tabiridir. 4. Müçtehidin veraseti sahip olduğu aklî ilimlerden değil, mevcut delillerden hüküm çıkarması ile ilgilidir. Dolayısıyla müçtehidin kendi görüşüyle hüküm belirlemesi söz konusu değildir.

Şa’rânî’nin içtihat kavramına yaklaşımını şöylece sıralamak mümkündür:

1. Müçtehit, peygamberin vahyi beyan ettiği gibi, sünneti beyan etmektedir. 2. Bütün müçtehitler isabet etmişlerdir. 3. Müçtehitlerin içtihatla ulaştıkları neticelere îmân ve tasdik vaciptir. 4. Müçtehidin tüm çabası kitap ve sünnetten delil çıkarmaktan ibarettir. Kendince hüküm verme yetkisi yoktur. 5. Peygamberlerin gerçek mânada

²¹⁸ Apaydın, *a.g.e.*, s. 442. İslâm düşünce tarihinde başta İbn Hazm (ö. 456/1064) olmak üzere birçok âlim mutlak olarak taklit fikrine karşı çıkmakta ve taklidin caiz olmadığını savunmaktadır. Bk. İbn Hazm, *el-İhkâm* (nşr. Mahmud Hamid Osman), Kahire 1419/1998, VI, 1091.

²¹⁹ Şa’rânî, *a.g.e.*, s. 352.

varisleri olan ve ilimleriyle amel eden müçtehitlerdir. 6. Bütün mezhepler (Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat ekolünün temsil ettiği mezhepler kastedilmektedir) hak olduğundan, sıkıntı anında mukallidin kendi mezhebinden olmayan müçtehitleri taklit etmesi caizdir. 7. İçtihat, hâtem-i müçtehit olan Mehdi'ye kadar devam edecektir.

2. 1. 1. 3. Şa'rânî ve İbnü'l-Arabî'ye Göre Nübüvvet-Velâyet İlişkisi

İbnü'l-Arabî düşüncesinde en temel kavramlardan biri kuşkusuz “velâyet”tir. Öneme binaen, bir sonraki bölümde derinleştirerek bu konu üzerinde durmayı planlamaktayız. Ancak burada risâlet-içtihat ilişkisine benzer bir ilişki bulunduğu varsayılan nübüvvet-velâyet ilişkisine kısaca değinmemiz yerinde olacaktır. Bu kurguya göre nübüvvetin sona ermesiyle artık herhangi bir nebînin zuhuru mümkün değildir. Bundan sonra Cenab-ı Hakk'ın kullarıyla irtibatı “nübüvvet-i âmme” olarak da tabir edilen velâyet yoluyla devam edecektir. Buna göre velî, marifetullaha tam olarak ulaşmış bulunan şahsiyete işaret etmektedir. Bu yönüyle velîde fenâ esastır.

İbnü'l-Arabî'nin velâyet ile ilgili düşüncelerinin bir sistem halinde belirginleştiği önemli eserlerinden biri de *Fusûsu'l-Hikem*'dir.²²⁰ Daha önce belirtildiği gibi nübüvveti, nübüvvet-i hâssa (en-Nebîyyü müteşerri') ve nübüvvet-i âmme (en-Nebîyyü müşerre' leh) olarak ikiye ayırmaktadır. Bu tasnife göre velî nübüvvet-i âmme kapsamında değerlendirilmektedir. Şa'rânî bu tasnifi vahiy meleği olmaksızın bir takım tecellîler şeklinde ilham alan nebî (nebî/velî) ve vahiy meleğinin önünde bir talebe gibi Allah'tan şariat alan nebî (nebî/resûl) şeklinde yapmaktadır.²²¹ O, her ne kadar İbnü'l-Arabî'nin ifadelerini kullanmasa da yüklediği anlam örtüşmektedir. Şa'rânî, Hz. Peygamber'in vasıtası olmaksızın hiçbir velînin herhangi bir ilâhî bilgiye ulaşmasının mümkün olmadığını belirtmekte, bu konuda Hz. Peygamber'den önce gelenlerle sonra gelenler arasında da fark olmadığını kaydetmektedir.²²²

²²⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 135-136. Geniş bilgi için bk. İzutsu, *a.g.e.*, s. 345 vd.

²²¹ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 256.

²²² Şa'rânî, *a.y.* Şa'rânî konuyla ilgili *el-Fütûhât*'ın 491. babını referans vermektedir. Ancak söz konusu babta bu anlamda herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Buna karşılık başka bir yerde nebî ile velî

İbnü'l-Arabî velînin peygamberlerle bir araya geldiğini, kendisinin de en çok Hz. İsa ile bir araya geldiğini ve ondan nasihatler aldığını ifade etmektedir.²²³ Bu yaklaşım velînin peygamberlerden bilgi alma ve onların yol göstericiliklerine muhtaç olmalarını ortaya koyma açısından önemlidir. Nübüvvet-velâyet ilişkisi açısından üzerinde durulan hususlardan biri de nübüvvetin vehbî, velâyetin ise kesbî olduğu görüşüdür. Buna göre nübüvvet ilâhî bir lütuf (ihtisas) iken velâyet kulun kendi çabasıyla ulaşabileceği bir mertebedir.²²⁴ Nübüvvetin vehbî olması, onu insanların kendi arzularına kapamakta ve işlev açısından tamamen Allah'ın tasarruf ve tercihinine bağlamaktadır. Velâyetin vehbî olarak değerlendirilmesi bu anlamda her çaba sarfedenin ona ulaşabileceğini göstermekte ve nispeten yorum yaparak yönlendirmeye açık hale getirmektedir. Bu nedenle vehbîlik/kesbîlik aynı zamanda bağlayıcılık açısından da önem arz etmektedir. Vehbî olan nübüvvet ümmet için mutlak bağlayıcılığı ifade ederken, kesbî olan velâyet için böyle bir şeyden söz etmek mümkün değildir.

Velâyet hakkında daha sonra ilgili bölümde geniş bilgi verileceğinden şimdilik bu kadarıyla yetineceğiz.

2. 1. 1. 4. Değerlendirme

Usûlcülerle İbnü'l-Arabî ve Şa'ranî'nin içtihat konusundaki görüşleri karşılaştırıldığında bir takım farklı noktaların bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Bu farklılıklar basit gibi görünseler de derinlemesine incelendiklerinde önemli problemleri içerdikleri ortaya çıkmaktadır. Bunları maddeler halinde sıralayabiliriz:

arasındaki ilişkiyi belirlerken tecelli anında geçirdikleri fizikî değişikliğe dikkat çekmekte ve nebînin her ne kadar vahiy alırken görüntüsü değişiyor ise de daha sonra eski haline döndüğünü belirtmektedir. Velîlerden bazıları ise tecelliden sonra akıllarını yitirmekte ve tekrar eski hallerine dönmemektedir. İbnü'l-Arabî bu hali; nebîlerin sahip oldukları hallerin sahipleri, velîlerinse bu hallerin köleleri olmalarıyla açıklamaktadır. Bk. *el-Fütûhât* (İst.), II, 263.

²²³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), VI, 237. İbnü'l-Arabî aynı yerde isimlerini verdiği iki arkadaşının da mutlak olarak (bu tabirle Muhammedî velâyetin hatmi ayrı tutulmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre biri mutlak, diğeri Muhammedî velâyetin olmak üzere iki hatm-i velâyet olduğunu ileri sürmektedir) hatm-i velâyet olan Hz. İsa ile görüşüklerini ifade etmektedir. İbnü'l-Arabî, Hz. İsa'nın mutlak olarak hatm-i velâyet olduğunu, buna karşılık sadece Muhammedî velâyetin de ayrı bir hatminin bulunduğunu, bunun Hz. İsa'dan başkası olduğunu düşünmektedir. Bir sonraki bölümde konu detaylandırılacaktır.

²²⁴ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, VI, 104; Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 259.

1. Usûlcüler, içtihadı şeriat ve peygamberin getirdiği ahkâm kapsamında değerlendirirken, İbnü'l-Arabî ve Şa'rânî içtihat-risâlet ilişkisine dikkat çekerek farklı bir yorum getirmektedir. Bu yaklaşım içtihadın otoritesini güçlendirmekte ve tartışmasız kabul edilmesini sağlamaktadır. Bunlara göre bazı müçtehitler, keşifleri kapalı olduğu için içtihadın beslendiği kaynağın vahiyle aynı kaynak olduğunu fark etmemekle beraber her iki kaynak aynıdır. Şa'rânî buna bağlı olarak müçtehidin içtihadını tasdik ve ona îmânın vacip olduğunu ileri sürerek İbnü'l-Arabî'den (en azından literal olarak) bir adım daha ileri gitmiştir.

2. Usûlcüler içtihadı salt tahkîkü'l-menatla sınırlamadıkları halde İbnü'l-Arabî ve Şa'rânî bununla sınırlı tutmaktadır. Aksi takdirde müçtehidin kendi reyiyile ahkâm koymasının gündeme geleceğini, bunun ise asla kabul edilemeyeceğini kaydetmektedir. Onlara göre müçtehidin tüm çabası var olan hüküm ile yeni mesele arasındaki illet birliğinin delilini arayıp, aynı hükmü yeni meseleye teşmil etmekten ibarettir. Burada göreceli bir sınırlama varmış gibi görünmekle beraber müçtehidin beslendiği kaynakla peygamberin beslendiği kaynağın aynı olduğunu iddia etmeleri sınırları büsbütün zorlamaktadır.

3. Usûlcüler içtihat şartlarının oluşması konusunda zaman zaman katı davranarak göreceli bir sınırlama getirmekle beraber ilke olarak içtihadın her dönemde imkânını kabul etmektedir. İbnü'l-Arabî ve Şa'rânî içtihadın istisnasız her dönemde yapılabileceğini, bunun hatm-i içtihat olan Mehdi ile son bulacağını ileri sürmektedir. Tek başına bu yaklaşım taraflar arasındaki temel bir farklılık olarak ortaya çıkmaktadır. Bu tezin nübüvvet-velâyet ilişkisinde somut hale getirilen hatm-i velâyet mertebesine bir nazire olduğu kuşkusuzdur.

4. Usûlcüler müçtehidin hata edebileceğini kabul ettikleri halde İbnü'l-Arabî ve Şa'rânî bunun mümkün olmadığını, ancak müçtehidin delile tesadüf etmemesinin mümkün olduğunu, bu durumda da her hangi bir hüküm koymayacağını düşünmektedir. Bu yaklaşım onların ismet ve isabet arasında kurdukları bağlantıyla yakından alakalıdır. Müçtehitlerin vardıkları bütün hükümlerde isabet ettikleri iddiası, onların vahiyle aynı kaynaktan beslendikleri iddiasının doğal bir neticesinden ibarettir. Bu tez nübüvvet ve risâletin bir şekilde devam ettiği vehmine yol açmaktadır.

5. Usûlcüler mukallit durumunda bulunanların herhangi bir müçtehidî taklit etmeleri gerektiğini savunmakla beraber bunu temel bir dini zorunluluk olarak görmemektedir. Buna karşılık İbnü'l-Arabî ve özellikle Şa'rânî içtihadî îmân ve tasdikî vacip olduğunu ifade etmektedir. İçtihadî yapılan bu güçlü vurgu, onun risâlete niyabet ettiği şeklindeki peşin kabulüne dayanmaktadır.

Görüldüğü gibi İbnü'l-Arabî'nin içtihadî getirdiği farklı yaklaşım, velâyete yüklediği anlamla benzerlik arz etmektedir. Peygamberliğin zahirî ve batınî olmak üzere iki hüviyetinin bulunduğunu düşünen İbnü'l-Arabî, batınî hüviyetinin (bunu nübüvvet olarak isimlendirmektedir) velâyet yoluyla Hz. Peygamber'den sonra devam ettiğini ileri sürmektedir. Bu durum hâtem-i evliyâyâ (hatmü'l-velâye) kadar sürdürülecektir. Buna göre her velî bir peygambere niyabet etmekte ve Allah'ın bir isminin tecellisi olarak varlığını sürdürmektedir. Aynı şekilde peygamberliğin zahirî hüviyetinin (bunu da risâlet olarak isimlendirmektedir) ise içtihat yoluyla Hz. Peygamber'den sonra devam edeceğini ileri sürmektedir. Yine bu durum hâtem-i müçtehid'e (Mehdi) kadar devam edecektir. Her iki hususun temellendirildiği nokta Hz. Peygamber'den sonra başka peygamberin gelmemesidir. İbnü'l-Arabî'nin içtihadî yaklaşımı incelendiğinde velâyeti temellendirmek amacıyla oluştuğu izlenimi vermektedir. Nübüvvetin Hz. Peygamber'le son bulduğunu her fırsatta belirten İbnü'l-Arabî ve Şa'rânî'nin içtihat ve velâyete yükledikleri anlam bu boşluğu doldurmaktadır. Onların söylemlerinden Allah-insan ilişkisinin somutlaştığı bir mertebe olan nübüvvetin işlevsel olarak bir şekilde devam etmesi esastır. Bu ilişki nebî/resûl şeklinde devam etmeyeceğine göre onun yerini dolduracak başka mertebelere ihtiyaç bulunmaktadır ki, bunlar da içtihat ve velâyet olarak belirlenmektedir.

2. 1. 2. Nübüvvetin İmkânı ve Gerekliliği

İbnü'l-Arabî, nübüvvetin gerekliğini farklı açılardan değerlendirerek ortaya koymaktadır. Bunlardan birincisi; peygamberin örnekliğidir. Bu sayede insanlar, nebî olan zâta uyarak doğru yolu müşahhas bir şekilde tanır. Nebînin bu işlevinden dolayı²²⁵ Yüce Allah onları masum kılmıştır. Aksi halde insanlar onların işledikleri günahlara da

²²⁵ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, XI, 343.

ittiba ederlerdi. Nebîlerin işlevlerinden bir diğeri ise onların insanlara Allah'ın kendilerine gönderdiği vahyi anlaşılır hale getirmektir. Zira insanların tamamı kendilerine nazil olan vahyi tam ve doğru olarak anlama istidadına sahip olmayabilir. Nebîler bu yönüyle Hakk'a niyabet eder.²²⁶ İbnü'l-Arabî peygamberlerin insanlar için hidâyet rehberleri olarak gönderildiklerini de belirtmektedir. Buna göre peygamberler hidâyete erdirmek için (hudâtü't-tevfik olarak) değil, hidâyeti açıklamak için (hudâtü't-tebyîn olarak) gönderilmişlerdir. Bunu ifade ederken “sen dilediklerini hidâyete erdiremezsin, ancak Allah dilediğini hidâyete erdirir”²²⁷ âyetini de delil getirmektedir.²²⁸

Şa'rânî, İbnü'l-Arabî'den de esinlenerek²²⁹ kulların teşbih ile tenzih arasında bocaladıkları dönemlerde Allah tarafından peygamberlerin gönderildiklerini belirtmektedir. İnsan aklı onları içerisine düştükleri hayretten kurtarmaya yetmediğinden, Yüce Allah onlara yol göstererek şüphelerini zail edecek bir şahsiyet gönderir ki, bu zât peygamberdir.²³⁰ Peygamberin görevinin sadece vahiyleri insanlara açıklamak (beyân) olduğunu, onları hidâyete erdirmenin ise Allah'a ait olduğunu, “senin görevin sadece tebliğ etmektir”²³¹, “onları hidâyete erdirmek senin görevin değildir”²³² ve “ancak Allah dilediklerini hidâyete erdirir”²³³ âyetlerini de delil getirerek ifade etmektedir. “Allah'ın kitabı olan Kur'ân'ın indiği toplumun diliyle nâzil olduğunu, buna göre bir peygambere niçin ihtiyaç duyulmuş olacağı” şeklinde sorulacak mukadder bir soruyu Şa'rânî şöyle cevaplamaktadır: Kitap mücmel olarak indiğinden onun açıklanıp tafsil edilmesi için peygambere ihtiyaç duyulmuştur. Bu durumda Peygamberler Allah'ın kitabında mücmel bulunanı mufassal hale getirmek itibarıyla Allah'a niyabet eder. Aynı şekilde müçtehit imamlar da bu yönüyle peygamberlere

²²⁶ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, VI, 12.

²²⁷ el-Bakara 2/272.

²²⁸ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, VI, 226.

²²⁹ Bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem* (tlk. Ebû'l-Ala Affî), Beyrut 1400/1980, s. 68 vd.

²³⁰ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 208.

²³¹ eş-Şûra /48.

²³² el-Bakara 2/272.

²³³ el-Bakara 2/272.

niyabet eder. Eğer durum böyle olmasaydı Kitaplar şerh edilmez, bir dilden başka bir dile çevrilmezdi.²³⁴

Şa'rânî ayrıca nübüvvetin gerekliliğini fitratın bozulmasından kaynaklanan sıkıntıların ıslahına bağlamaktadır. Ona göre Yüce Allah, kullarını kendi bilgisine sahip bir şekilde yarattığı halde şeytan onların bu bilgilerini karıştırarak bozmuştur. Peygamberler, nazârî istidlâller ve aklî deliller vasıtasıyla fitrî tevhide hatırlatmak ve şeytanın teşvişlerinden arındırmak için gönderilmişlerdir.²³⁵

Yukarıda verilen bilgilerden anlaşılacağı üzere nübüvvetin gerekliliği konusunda Şa'rânî ile İbnü'l-Arabî arasında bir paralellik bulunmaktadır. Her ikisi de peygamberlerin insanlara örnek olmak, onlara Allah'ın gönderdiği âyetleri açıklayarak anlaşılır ve yaşanılır hale getirmek ve hidâyete ermeleri için rehberlik etmek üzere gönderildiklerini ifade etmektedirler. Şa'rânî tezlerini İbnü'l-Arabî'ye dayandırmakta, ondan alıntılar yaparak temellendirmekte, İbnü'l-Arabî'den farklı bağlamlarda kullandığı argümanları bahse konu hususlara uyarlayıp daha anlaşılır bir üslupla sunmaktadır. Bunu yaparken konuya zenginlik kattığını da teslim etmek gerekir. Şa'rânî, İbnü'l-Arabî'nin aksine peygamberin bir model olarak gönderildiği hususu üzerinde fazla durmamaktadır. Hâlbuki ümmetinin içerisinde canlı şahit olarak bulunan peygamberin tebliğ ettiği ilkelerin doğru anlaşılması itibariyle rehberliği önemli olduğundan bu hususa vurgu yapması beklenirdi.

Kelâmcılar, nübüvvetin gerekliliği kadar imkânı üzerinde de durmaktadır. Özellikle farklı kültürlerle karşılaşma sonucu nübüvveti inkâr eden zümrelere reddiyeler yazılırken nübüvvetin imkânı konusu ele alınır. Modern çağda bu konu daha da önem kazanarak kelâm eserlerinde daha belirgin bir yer teşkil eder. Kelâmcılar nübüvvetin imkânını biri ilâhî ve diğeri beşerî olmak üzere iki açıdan değerlendirmişlerdir: Ekmel varlık olan Allah'ın irade ve kelâm gibi sıfatları vardır. Bu sıfatlar olmaksızın O'nun ekmel varlık olması düşünülemez. Aynı şekilde bu sıfatlara sahip olan varlığın söz konusu sıfatlarının tecelli ve tezahür etmesi gerekir ki, bu da ancak nübüvvet vasıtasıyla

²³⁴ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 265.

²³⁵ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 62.

mümkündür. Beşerî açı ise rüya, keşf ve ilham yollarıyla sınırlandırılmaktadır. Buna göre daha üstün kabiliyet ve vasıflara sahip olan insanların gayb âlemiyle irtibata geçmesi ve oradan akıl ve duyularla elde edilmesi mümkün olmayan bir takım bilgileri elde etmeleri mümkündür. Aynı şekilde sâlih amel ve riyazet yoluyla nefislerini arındıran insanların keşf ve ilhâm yoluyla bir takım bilgileri elde etmesi hem teorik olarak hem de tecrübî olarak nübüvvetin mümkün olduğunu göstermektedir.²³⁶

Kelâmcılar nübüvvetin gerekliliği konusunu da aynı şekilde hem Allah hem de kul açısından değerlendirmektedir. Allah'ın, şuurlu birer varlık olarak yarattığı kullarını dünya hayatında yapıp ettiklerinden sorumlu tutması hikmetinin gereği olarak değerlendirilmektedir. Kullarını sorumlu tutan ve âhirette bu sorumluluklarını yerine getirip getirmediklerinin hesabını soracak olan Allah'ın, kullarını doğru yola sevk edecek tüm tedbirleri alması onun inâyet sahibi olmasının, rahim, reşîd, fettah, hâdî gibi isim ve sıfatlara sahip bulunmasının gereğidir. Mu'tezile bu hususu daha da ileri götürerek "aslah" teorisinin bir neticesi olarak insanları doğru yola sevk edecek peygamberlerin gönderilmesini vacip görmektedir. Mâtürîdîlerle Selefiler daha çok Allah'ın lütûf ve rahmetine vurgu yaparak Yüce Yaratıcının kullarına yol göstermeleri için peygamber göndermesini onun lütuf ve hikmetinin gereği olarak değerlendirmektedir. Eş'arîler ise Allah'ın mutlak ükümranlılığını temel aldıklarından lütuf ve hikmet bağlamında da olsa, O'na her hangi bir zorunluluk nisbet edilmesini doğru bulmaz.

Nübüvvetin gerekliliğini kullar açısından da değerlendiren kelâmcılar, kulların bilgi kaynaklarının sınırlı olmasına dikkat çekerek epistemolojik açıdan nübüvvetin gerekli olduğunu belirtmişlerdir. Zira Kulların bilgi kaynakları akıl ve duyulardan ibarettir. Bunların her ikisi de sınırlıdır. İnsanın akıl yürütmesi, zaaflarından, ihtiyaçlarından, sıkıntılarından, nefsânî arzularından her zaman bağımsız olmayabilir. Bu durum duyular için de söz konusudur. Buna bağlı olarak insanın salt bu iki kaynakla ulaştığı bilgilerin yeterli olması düşünülemez. İşte tüm bu durumlarda insanın akıl ve duyularını aydınlatacak, onlara yol gösterecek ve objektif bilgi sunacak başka bir kaynağa ihtiyaç duyulur ki, bunun da anılan sakıncalarından dolayı beşerî olmaması

²³⁶ Yavuz, "Nübüvvet", *DİA*, XXXIII, 282.

gerekir. Bu kaynak ilâhî menşeli vahiyden başkası olamaz. Bu nedenle beşer doğru ve faydalı bilgi elde etmek için nübüvvete ihtiyaç duymaktadır. İnsanların salt inanç ve ibadetle ilgili bilgiler konusunda değil, aynı zamanda dünyevî bilgiler alanında da nübüvvete ihtiyaç duyduğunu belirten kelâmcılar, kutsal kitapların insanlara, dil, düşünce, hukuk, siyaset, faydalı besinler, demircilik, gemi yapımı, ziraat, ticaret gibi dünyevî yaşam, kazanç ve geçim yolları konularında yararlı bilgiler için de nübüvvetin rehberliğine ihtiyaç duyduklarını ifade etmektedir.²³⁷

Görüldüğü gibi kelâmcılar, nübüvveti temellendirirken konuya Allah açısından baktıklarında O'nun rahmet, lütuf ve hikmetini öne çıkarırlar; kul açısından baktıklarında, insanların bilgisizlik ve aralarındaki anlaşılmazlıkları giderme, dinî ve dünyevî konularda kendilerine rehberlik edecek bir rehber ihtiyacı duyma gibi hususları ön plana çıkarmaktadır. Kelâmcıların, özellikle Ehl-i Sünnet kelâmcılarının ifadeleri zaman zaman farklı da olsa özü itibarıyla İbnü'l-Arabî ve Şa'rânî'nin değerlendirmeleriyle örtüşmektedir. İbnü'l-Arabî, Şa'rânî ve kelâmcılardan farklı olarak "insanlar için bir model olmaları sebebiyle peygamberlerin gerekliliğine işaret etmiş, insanların kendi cinslerinden bir varlığı rehber seçerek onu benimsemelerini de diğer hususlar kadar ön plana çıkarmıştır." Bu husus, Kur'an'la da örtüşmekte ve onun bütünlüğü içerisinde nübüvvetle ilgili konularda önemli bir bakış açısı kazandırmaktadır. Yüce Allah kullarının peygamberleri örnek almalarını bildirmektedir.²³⁸ Özellikle dinin pratik/amel ve ahlâka yönelik ilkelerinin benimsenip yaşanmasında modelin önemli olduğunda kuşku yoktur. Peygamberlerin ümmetleri üzerinde canlı birer tanık olarak bizzat yaşantılarıyla örnek olmaları ve bu yolla getirdikleri mesajın insanlar tarafından daha kolay kabul edilmiş olmasına tarihî vaka da önemli ölçüde şahitlik etmektedir.

²³⁷ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 223 vd.; Nesefî, *Tabsire*, II, 14 vd, 27-28; Teftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 293-295; Abduh, Muhammed, *Risâletü't-Tevhid* (nşr. Reşid Rıza), Kahire ty. s. 138, 139, 149; Yavuz, a.y. Kelâmcılar, daha çok peygamber'in rehberlik yapmak için gönderildiklerine vurgu yapmakla beraber bu rehberliğin bilgilendirme yönüne dikkat çekmişlerdir. Gerçi rehberlik yapmada dolaylı olarak olsa bir model olma durumu da söz konusu olabilmektedir. Ancak doğrudan bu hususa temas etmemektedir.

²³⁸ el-Ahzab 33/21, el-Mumtehine 60/4.

2. 1. 3. Nübüvvetin Derecelendirilmesi

Nübüvvetin derecelendirmesi konusunda akla gelen ilk husus Kur'an-ı Kerim'de zikredilen "o peygamberlerin bir kısmını bir kısmından faziletli kıldık"²³⁹ âyetine yapılan göndermelerdir. Buna göre "peygamberlerin kendi aralarında mutlak olarak bir fazilet silsilesi söz konusu mudur, böyle bir tasnif varsa bu tasnif nasıl belirlenmektedir?" gibi soruların cevaplandırılması gerekmektedir. Zira Kur'an'da bu âyetle ilk bakışta tezât teşkil edebilecek "(peygamberlerden) hiçbirisi arasında ayırım yapmayız"²⁴⁰ gibi âyetler de bulunmaktadır. Problemin bir yönünü bu husus teşkil etmektedir. Bu tartışmalar Peygamberlerin üstünlüklerini (faziletlerini) temellendirmek için ortaya konulmuştur. Yahûdîlik ve Hıristiyanlık gibi dinlerde de kendi peygamberlerini diğer bütün peygamberlerden üstün görme düşüncesi hâkimdir. Müslümanlar da Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerden üstün olduğunu tartışmasız bir şekilde kabul etmektedir. Âhirette şefaat etmeleri gibi ümmetlerine yapmaları beklenen yardımlarla da yakından ilişkili olduğundan peygamberlerin fazileti meselesine önem verilmiştir.

Nübüvvetin mahiyeti üzerinde yapılan tartışmalarda da bir derecelendirmeye gidildiği izlenimi bulunmaktadır. Buna göre ulu'l-azim peygamberler, resûl, nebî, velî gibi terimler ve bunlardan hangisinin daha üstün olduğu üzerinde durulmuştur. Gerek İbnü'l-Arabî, gerek Şa'rânî daha çok nübüvvet ve risâletin mahiyeti üzerinde durmakta, nübüvvet-velâyet ve risâlet-içtihat bağlantılarını derinlemesine irdilemişlerdir. Çalışmamızın bu kısmında nübüvvetin derecelendirilmesi irdelenirken kelâmcılardan farklı olarak sûfîlerin bu yaklaşımı ve neticeleri üzerinde de durulmaya çalışılacaktır.

Literatürde nübüvvetin derecelendirilmesi iki şekilde yapılmıştır: a. Nübüvvetin mahiyeti açısından yapılan değerlendirmeler. Bu maddede daha çok risâlet, nübüvvet,

²³⁹ el-Bakara 2/253. İlgili âyetin tefsirinde kelâmcı müfessirler yakın görüşleri ileri sürmüşlerdir. Mâtürîdî bu âyetin yorumunda, mutlak olarak peygamberlerin birbirlerinden faziletli olamayacağını, zira bütün peygamberlerin üzerine düşeni yaptığını, faziletin ancak bazı cihetlerde (hüccet, kelâm, yeryüzünde temkin v.s.) olabileceğini belirtmektedir. Bk. *Te'vilât*, II 149–150. Nesefî, mutlak olarak Hz. Muhammed'in faziletli olduğunu, diğer peygamberlerin ise genel bir faziletinden daha çok risâlete ek olarak bir takım özelliklerde ön plana çıkmalarının mümkün olduğunu, Hz. Muhammed'in ise tüm bu özelliklerde en önde olması hasebiyle faziletinin tartışmasız olduğunu kaydetmektedir. Nesefî, *Ebü'l-Berekât, Medâriku't-tenzîl ve hakaiku't-te'vil*, Beyrut 1415/1995, I, 141.

²⁴⁰ el-Bakara 2/285.

velâyet, îmân gibi ayrımlar yapılarak hem işlem-kaplam açısından, hem de üstünlük açısından değerlendirmeler yapılmaktadır. b. Nübüvvetin fazileti ve peygamberlerin kendi aralarındaki üstünlük dereceleri açısından yapılan değerlendirmeler. Bu maddede genel olarak bütün peygamberlerin kendi aralarındaki faziletleri ve özel olarak Hz. Peygamber'in fazileti tartışılmaktadır.

Bu tasnif birbirinden çok ayrı öğelerden oluşmuyor kuşkusuz. Doğal olarak nübüvvetin mahiyeti incelenirken fazileti de gündeme gelmektedir. Ancak işleyişte kolaylık sağlaması açısından böylesi bir kategorik ayırım yapma yoluna gidildi. Bu sıralamaya göre konuya mahiyet açısından nübüvvetin derecelendirilmesiyle başlamamız mümkündür.

Velâyeti en büyük daire ve kuşatıcı felek olarak kabul eden İbnü'l-Arabî'nin bakış açısına göre konuyu değerlendiren Şa'rânî, Allah'ın kullarından dilediklerini bu çerçevenin içine giren hükümlerden risâlet, nübüvvet veya îmân ile seçtiğini belirtmektedir. Buna göre en dar çerçevede değerlendirilen risâlettir, sonra nübüvvet, sonra velâyet, sonra da îmândır. Her resûlün nebî, her nebînin velî ve her velînin de mümin olması zorunludur. Yukarıda velâyeti en kapsamlı daire olarak belirtmesine rağmen burada îmân dairesini daha da geniş tutması manidardır. Bunun gerekçesinin ne olduğu hususunda her hangi bir emareye rastlanılmamaktadır. Ancak velâyetin daha üst bir merteye olarak değerlendirilmesi, onun îmândan daha dar bir alan olarak belirlenmesine sebebiyet vermiş olabilir. Bu durum aynı zamanda müslüman kamuoyunun bu alandaki değer yargılarını bulandırmama adına da tespit edilmiş olabilir. İbnü'l-Arabî'de bu neviden çelişkili görünen ifadelere rastlamak sıklıkla mümkündür. Aynı durum nübüvvet-risâlet karşılaştırmasını vahiy yoluyla aldıkları bilginin muhatabı açısından yaptığı değerlendirmelerinde de söz konusudur. Buna göre her nebî resûl olmadığı gibi, her resûl de nebî olmayabilir. Bir nebî aldığı vahiy başkalarına tebliğ etmek üzere alıyorsa resûl, sadece kendi nefsinde yaşaması emrediliyorsa nebîdir. Bu değerlendirmenin bağlamı tamamen tebliğ üzerinedir. Her ikisi de (nebî ve resûl) Allah'tan vahiy almaktadırlar. Ancak aldıkları vahyin muhatabı kendi nefisleri ise nebî, başkalarına tebliğ edilmesi emrediliyorsa resûldür. Hem kendisi için hem de tebliğ etmek üzere vahiy alıyorsa bu durumda da hem resûl hem de nebîdir.

Bu ayrımı yaptıktan sonra İbnü'l-Arabî her nebînin resûl olmadığı gibi her resûlün de nebî olmadığını ifade etmektedir. Ayrıca risâletin de ikiye ayrıldığını; özel bir gruba tebliğ etme yükümlülüğü ile bütün insanlığa tebliğ etme yükümlülüğü olabileceğini belirten İbnü'l-Arabî, ikincisinin sadece Hz. Muhammed'e özel olduğunu bildirmektedir.²⁴¹

“Nübüvvetin Mahiyeti” başlığı altında değinildiği gibi, nübüvveti de kendi içerisinde ikiye ayırarak; haram ve helâl yetkisi olmaksızın birtakım bilgiler alabilen, ancak bir resûle tabi olma zorunluluğu bulunan nebî ile haram ve helâli belirleyen ve başka resûle tabi olmak zorunda olmayan nebîyi bir birinden ayırmaktadır. İkincisinin Hz. Peygamber'le son bulduğunu, ancak müçtehitlerin delile dayalı olarak bu misyonu devam ettireceğini/ettirdiğini belirtirken birincisinin devam edebileceğini ifade etmektedir.²⁴²

Aynı tasnifin bir benzerini risâlet üzerinde yapan İbnü'l-Arabî, halife olan resûl ile halife olmayan resûlü birbirinden ayırmaktadır. Buna göre her resûl halife değildir, Allah'ın nas ile hilafetini belirlediği resûl ancak halife olabilir. Hz. Dâvûd gibi, o hem resûl hem de halifedir. Zira ona insanlar arasında hak ile hükmetmesi emredildi.²⁴³ Hz. Âdem'de ise Yüce Allah onun için hilafeti güzelleştirdiği halde ona hükmetmesini buyurmadı. İbnü'l-Arabî, “Peygambere itaat eden Allah'a itaat etmiş gibidir”²⁴⁴ ifadesinde yer alan resûl, halife olan resûldür. Burada yer alan belirlilik takısının halife olarak seçilip emretme ve yasaklama yetkisi verilen resûle işaret ettiği belirtilmektedir. Halife ile resûl arasındaki fark, tebliğ görevi ile beraber emretme, nehyetme, ceza ve affetme yetkisine bağlanmaktadır. Sadece tebliğ görevi ile görevlendirilen zât resûl; tebliğe ek olarak anılan görevleri ifa etme yetkisi verilen ise halifedir.²⁴⁵

İlk resûlün kim olduğu bağlamında nübüvvet risâlet ayrımını sürdüren Şa'rânî, İbnü'l-Arabî'nin görüşü doğrultusunda kitap ve sünnette Hz. Nuh'tan daha önce her

²⁴¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütuhât*, VII, 431; Şa'rânî, *a.g.e.*, 255–256. Şa'rânî yukarıda değinilen hususların tamamını, lafızları bile değiştirmeden İbnü'l-Arabî'den aynen almaktadır. Bir kısmı için referanslar verirken, bir kısmı için referans vermemektedir.

²⁴² Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 256.

²⁴³ Sâd 38/26.

²⁴⁴ en-Nisâ 4/80.

²⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, II 305 vd.; Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 259 vd.

hangi bir resûlün olduğuna dair bir bilginin bulunmadığını, ondan öncekilerin Allah'tan aldıkları özel bir şeriat üzere bulunan nebîler olduğunu ifade etmektedir.²⁴⁶ Buna göre kavimlerden dileyen onların şeriatını kabul edip tabi olur, dileyen tabi olmaz. O şeriata tabi olup tekrar rücû' eden kâfir olur, hiç tabi olmayan ise kâfir olmaz. "Her ümmet için mutlaka bir uyarıcı (nezîr) bulunmuştur"²⁴⁷ âyetinin işaret ettiği zât, resûl değil nebîdir. Burada dil tahliline giren İbnü'l-Arabî, şâyet resûl olsaydı "ileyhâ" denilmesi gerektiğini, oysa burada "fihâ" denildiğini belirtmektedir.²⁴⁸

Fazilet açısından yapılan değerlendirmede her türlü formatta Hz. Peygamber en üstte yer almaktadır. Konuya "Allah'ın yarattıkları arasında Hz. Muhammed (s.a.v)'den sonra en faziletli resûl olan nebîlerdir, sonra resûl olmayan nebîler, sonra meleklerin havassı, sonra onların avamıdır. Resûllerden hangisinin Hz. Muhammed (s.a.v)'den sonra en faziletli olduğu hususunda ise açık bir nass olmadıkça sükût ederiz" şeklinde başlık atan Şa'rânî bir önceki bağlamda İbnü'l-Arabî'yi tam olarak izlediği gibi burada da onu izlemektedir. Bir farkla ki öncelikle "ehlu'l-usûl" dediği kelâmcıların bu konudaki görüşlerini, aralarındaki ihtilaflara da dikkat çekerek yer vermektedir. Daha sonra İbnü'l-Arabî'nin "o peygamberlerin bir kısmını diğerlerinden faziletli kıldık"²⁴⁹ âyetinin tefsirinde yaptığı yorumu vermektedir.²⁵⁰ Buna göre her ne kadar peygamberlerin bir kısmı diğerlerinden faziletli ise de biz, Hz. Peygamber dışında hangisinin faziletli olduğuna aklımızla karar veremeyiz. Bir kısmının diğerlerinden faziletli olduğunu mutlak olarak kabul etmekle yetinmek durumundayız. Zira âyet kimin faziletli olduğunu bildirmemekte ve enbiyânın makamları hakkında konuşmak için onun tadına varmak (zevk) gerekir ki bu da bizim için mümkün değildir. Bir resûlün mertebesi hakkında resûl, nebînin mertebesi hakkında nebî veya resûl, varisler hakkında da ancak resûl, nebî ya da velî konuşabilir. Eğer Hz. Peygamber'in kendisi bize Âdemoğullarının efendisi olduğunu bildirmemiş olsaydı, bizim için bu konuda konuşmak caiz olmazdı. Kendi akıyla nebîlerin arasını ayırıp onların bir kısmını bir

²⁴⁶ İbn Teymiyye, sahih rivâyete istinaden Hz. Nuh'un ilk resûl olduğunu, ondan önce Hz. Âdem, Hz. Şit ve İdris gibi peygamberlerin resûl değil nebî olduklarını ifade etmektedir. İbn Teymiyye, Takiyüddin Ahmed, *Kitabü'n-Nübüvvât*, Beyrut 1405/1985, s. 255.

²⁴⁷ Fâtır 35/24.

²⁴⁸ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, XI, 72; Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 264.

²⁴⁹ el-Bakara 2/253.

²⁵⁰ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, VI, 272; *a.e.* (Beyrut), VII, 85.

kısından faziletli gören “Allah’ın peygamberlerinden hiçbirisinin arasında ayırım yapmayız”²⁵¹ âyetine muhalefet etmiş olacaktır.²⁵² İbnü’l-Arabî *el-Fütûhât*’ın 462. babında ise nebî ve resûllerin mertebelerini ancak kendisiyle ahir zamanda genel Muhammedî velâyeti sona erdirdiği “hâtem” olan Hz. İsa kanalıyla ancak bilebileceğimizi, kendisi onlardan olduğundan makamları hakkında gerçek bilgiye sahip olduğunu ifade etmektedir.²⁵³

Resûllerin kendi aralarındaki fazilet mertebelerinin risâlet itibariyle mi yoksa bunun da dışında başka bir özellik itibariyle mi olduğunu tartışan Şa’rânî, İbnü’l-Arabî’ye göndermede bulunarak bunun resûl ve nebîlerin, resûl ve nebî olmaları itibariyle birbirlerinden faziletli olmadıklarını, aralarındaki mertebe farklılığının başka özelliklerden kaynaklandığını belirtmektedir.²⁵⁴ Zira risâlet ve nübüvveti iştirak etmeleri itibariyle resûller kendi aralarında, nebîler de kendi aralarında müsavidirler. İbnü’l-Arabî de İbn Kasiy doğrultusunda, bir hususta fâdıl olan bir nebînin başka bir hususta mefdûl olabileceğini belirttikten sonra Hz. Muhammed’in bundan hariç olduğunu, zira onun her açıdan en faziletli olduğunu ifade etmektedir.²⁵⁵ Yüce Allah, kimisiyle konuşarak (Musa gibi) onları faziletli kılmış, kimisiyle dostluk (hullet) ilişkisi kurarak (İbrahim gibi) ve onlara farklı ikramlarda bulunarak faziletli kılmıştır.

Nübüvvetin derecelendirilmesi konusunda Şa’rânî’nin görüşleri ile İbnü’l-Arabî’nin görüşlerini iç içe verdik. Zira Şa’rânî bu konuda İbnü’l-Arabî’yi aktarmakla yetinmiştir. Buna göre nübüvvetin derecelendirilmesi fazilet açısından çok fazla detaylandırılmamıştır ve temel ilkeler belirlenmekle yetinilmiştir. Nübüvvetin mahiyeti açısından derecelendirilmesi üzerinde daha detaylı durulmuş ve kendine özgü değerlendirilmeler yapılmıştır. Nübüvveti velâyet içerisinde değerlendirerek resûl, nebî ve velî tasnifi yapılmıştır. Resûl; halife olan ile olmayan şeklinde ikiye ayrılmıştır. Nebî ise başka bir resûle tabi olmak zorunda olan ile olmayan tarzında iki kısımda

²⁵¹ el-Bakara 2/285.

²⁵² Şa’rânî, *a.g.e.*, s. 283 vd.

²⁵³ İbnü’l-Arabî, *a.g.e.* (Beyrut), VII, 86.

²⁵⁴ Şa’rânî, *a.g.e.*, s. 284.

²⁵⁵ İbnü’l-Arabî, *a.g.e.*, VII, 430. *el-Yevâkîr*’te (s. 284) sehven 258. bab olarak referans verilen bu konu 158. bab’ta geçmektedir.

değerlendirilmiştir. Başka resûle tabi olma zorunluluğu bulunmayan nübüvvet Hz. Muhammed ile sona erdi, bu misyonu ondan sonra müctehid imamlar sürdürmektedir.

Kelâmcılar, mahiyet açısından nübüvvetin derecelendirilmesi üzerinde fazla durmamış, zaman zaman resûl ile nebî arasındaki farka dikkat çekmekle beraber her ikisinin de mahiyet itibariyle yakın anlamlar ifade ettiklerini kaydetmişlerdir. Bununla beraber zaman zaman nübüvveti velâyetle ilişkilendirerek açıklama yoluna gidenler de olmaktadır. Eşârî, nübüvveti velâyet ile birlikte değerlendirerek nübüvvetin velâyet açısından (min babî'l-velâye) en yüksek mertebe olduğunu belirtmektedir. Ancak burada risâletin en üst mertebe olduğunu, hiçbir şekilde onun üstüne çıkacak bir mertebenin bulunmayacağını, velâyetin daha üst mertebe olduğunu ileri sürenlerin iddialarını boşa çıkarmak için ifade ettiği izlenimi bulunmaktadır.²⁵⁶ İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Sûfiyye mensuplarının felsefeden etkilenecek velâyet ile nübüvveti aynı bağlamda değerlendirdiklerini, velînin de nebî gibi bilgi almasının filozofların yanlış değerlendirmeleri neticesinde ortaya çıktığını belirterek bunun nübüvvetle hiçbir ilgisinin bulunmadığını belirtmektedir. Ona göre İbnü'l-Arabî, İbn Seb'in gibileri bu değerlendirmeleriyle sapıtmışlardır.²⁵⁷

Nübüvvetin derecelendirilmesi konusunda Kur'an'da geçen bir başka husus ise "ulu'l-azm" tabiridir.²⁵⁸ Bu konuda İbnü'l-Arabî ve Şa'rânî'de her hangi bir veriye rastlanılmamaktadır. "Azim sahipleri" anlamına gelen bu tabir, peygamberler arasında öne çıkmış şahsiyetler hakkında kullanılmaktadır. Bilindiği gibi azim, bir işin icrasına ve yerine getirilmesine kalbi kesin olarak bağlamak yahut iradede sabır ve sebat ile maksadı takip ve gayret sarfetmektir. Bu anlamıyla düşünüldüğünde bütün resûllerin Allah'ın dinini tebliğ etmede sabır ve sebat göstermeleri itibariyle bu sıfatı taşıdıkları neticesi ortaya çıkmaktadır. "Hani biz peygamberlerden misaklarını almıştık senden de, Hz. Nuh'dan, İbrahim'den, Musa'dan ve Meryem oğlu İsa'dan da. Onlardan sağlam bir söz almıştık."²⁵⁹ âyetinde isimleri sayılanlardan ibaret olduğu görüşü de ileri

²⁵⁶ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 175.

²⁵⁷ İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, s. 254.

²⁵⁸ el-Ahkâf 46/35: "Ulu'l-azm (Azim sahibi) resûllerin sabrettiği gibi sen de sabret ve onlar için acele etme".

²⁵⁹ el-Ahzap, 33/7.

sürülmüştür. Peygamberlerin tamamını ulu'l-azim kabul etmeyenlerin dayanaklarından biri de Hz. Âdem hakkında Kur'an'da "onda bir azim bulmadık"²⁶⁰ ifadesinin kullanılmış olmasıdır.²⁶¹ Elmalılı tüm görüşleri verdikten sonra "Kıssalarını sana anlatmadığımız resûller"²⁶² âyetiyle resûllerin Kur'an'da zikredilenlerden ibaret olmadığını, dolayısıyla ulu'l-azim peygamberlerin de adı geçenlerden ibaret olamayacaklarını belirttikten sonra tüm resûllerin ulu'l-azim resûl olduğu görüşünde olduğunu belirtmektedir.²⁶³

Kelâmcılara göre Hz. Peygamber, tüm özelliklerde ve nübüvvetle ilgili her türlü fazilet açılarından peygamberlerin en faziletlisi olarak değerlendirilmiştir.²⁶⁴ Fahrettin er-Râzî (ö. 606/1209) Hz. Muhammed'in faziletini onun risâletinin kapsamına ve getirdiği dînî muhtevanın bozulmadan devam etmesine bağlamaktadır.²⁶⁵ Hz. Peygamber'in en faziletli olduğu tartışmasızdır. Ondan sonra kimin geldiği ise ihtilaflıdır, Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. İsa gibi peygamberlerin çeşitli özelliklerinden dolayı öne çıktıkları ve Hz. Peygamber hariç diğerlerinden daha faziletli oldukları tartışılmıştır.²⁶⁶

2. 2. NÜBÜVVETİN İSPATI VE MUCİZE

Nübüvvetin ispatı problemi, nebî olarak gönderilen zâtın nübüvvetini ispat etmesi açısından önem arz ettiği gibi, nebî olmadığı halde bu iddiada bulunan sahtekârların iddialarını boşa çıkarmak bakımından da önem arz etmektedir. Bu nedenle nübüvvetin ispatı konusu nübüvvet bahisleri arasında merkezî bir öneme sahiptir. Nübüvvetin mesajına muhatap olan insanların, bunu kabul ederek gereğini yerine getirmeleri ancak ispat edildikten sonra mümkün olabilir. Nübüvvet ispatlanmadığı takdirde peygamber muhataplarının bunu kabul etmeleri söz konusu

²⁶⁰ Taha 20/115.

²⁶¹ Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, XIII, 370.

²⁶² en-Nisa, 4/164.

²⁶³ Elmalılı, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul bty., VI, 4364.

²⁶⁴ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 180

²⁶⁵ Fahreddin er-Râzî, *en-Nübüvvât ve mâ-yeteallak bihâ* (nşr. Ahmed Hicazî), Kahire 1406/1986, s. 182.

²⁶⁶ Teftâzânî, *a.g.e.*, V, 45 vd.

olmayabileceğinden, salt bir iddiadan ileri gidemeyecektir. Ayrıca nübüvvetini ispat edemeyen nebî zan altında kalacak ve nebî olmadığı halde bu iddiada bulunduğu şüphesine sebebiyet verecektir. Nübüvvetten amaç, hidâyet konusunda insanlara rehberlik olduğuna göre bunun ispatlanması ve nebînin zan altında kalmaktan kurtarılması gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında nübüvvetin mahiyet ve hedefinin gereği olarak mûcize ile ispatı gerekmektedir.

Yüce Allah nebî olarak seçtiği zâtı kişilik ve ahlâk açısından mazbût kulları arasından seçtiği gibi hedefine ulaşmada kolaylık olması için farklı şekillerde muhataplarına karşı nübüvvetini delillerle ispatlayarak desteklemiştir. Aşağıda detaylarıyla ifade edileceği gibi ispatlama salt hissî harikulâdelik ifade eden mûcizeden ibaret olmayıp haberî bilgiler ve getirilen mesajın muhteva açısından da mümkün olabilmektedir. Nübüvvetin ispatı denildiğinde ilk akla gelen husus hissî mûcize olmakla beraber, başka yöntemlerin varlığı da kuşku götürmemektedir. Bu nedenle tezin bu kısmında öncelikle nübüvvetin ispatı problemi üzerinde durularak genel bir çerçeve oluşturulacak, daha sonra ilgili müelliflerin verdikleri öneme binaen mûcize konusu nispeten detaylı olarak işlenmeye çalışılacaktır.

2. 2. 1. Nübüvvetin İspatı

Şa'ranî, nübüvvetin ispatını zorunlu görmekte, bu sayede nübüvvete muhatap olan toplulukların mükellef olabileceğini düşünmektedir. O, İbnü'l-Arabî'nin görüşleri doğrultusunda; Allah'ın insanları küfür ve şirkin karanlıklarından aydınlığa çıkarmak için resûller gönderdiğini, bunu insanların teşbih ve tenzih arasında doğru inancı bulmada şaşırdıkları zamanlarda gerçekleştirdiğini ifade ederek konuya giriş yapmaktadır. Buna göre Allah, insanların şaşkınlıklarını gidermek için aralarından seçtiği bir kişiyi peygamber olarak görevlendirir. İnsanlar evvel emirde kuvve-i müfekkireleri ile bu zâta bakarak, söz konusu iddianın caiz/mümkün olduğu sonucuna varamaz, inkâr veya kabul hükmünü veremez. Bu tereddütlerini gidermek üzere Allah tarafından gönderildiğine dair herhangi bir delilinin olup olmadığını sorar. Bu durumda peygamber olduğunu iddia eden zâtın peygamberliğini ispatlamak için delil getirmesi gerekir. Şa'rânî'ye göre nübüvvetin ispatı sadedinde ortaya konan mûcizelerin hüccet

olacak miktarda vukuu gerekir. Huccet amacı dışında mûcize meydana gelmemiştir. Yüce Allah mûcizeyi müminlere takviye, kâfirlere de meydan okuma ve huccet olarak yaratmıştır.²⁶⁷

Şa'rânî, Ali el-Havvas'a (ö. 941/1534) göndermede bulunarak nübüvvetin ispatının birkaç yolla mümkün olduğunu belirtmektedir. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür: Peygamber olduğunu iddia eden zâtın, insanları Allah'a taata davet etmesi ve O'na isyan etmekten sakındırması, insanları davet ettiği şeye muhalif davranmaması ve kendisinin peygamber olduğunu kendisinin bilmesi, Allah'ın kendisinde yarattığı zaruri bir ilimle peygamberliğini bildirmesi, beşerin aciz kaldığı bir takım mûcize ve kerâmetlerin kendisinde zuhur etmesi, Allah'ın kalbinde, bulunanlardan haberdar olduğunu kendisine bildirmesi.²⁶⁸

Kelâmcılar da nübüvvetin ispatını gerekli görmekte, bunun için sadece peygamberlik iddiasında bulunan zâtın insanları davasına inanmaya davet etmesinin yeterli olmadığını, ayrıca söz konusu iddiasını ispatlaması gerektiği konusunda görüş birliği içerisindeyler. Sözelimi Bakıllânî, mûcize adı verilen, davasına mutabık harikulâde bir olayın tahaddî anında meydana gelmesi gerektiği görüşündedir.²⁶⁹ İbn Fûrek mûcize ile beraber peygamberliği tasdik eden zarûrî bir bilginin muhataplarda (meb'us ileyh) meydana gelmesi, kendisinden önceki peygamberin müjdelemesi gibi yollarla da nübüvvetin ispat edilebileceğini belirtmektedir.²⁷⁰ Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), nübüvvetin mümkün olaylar kapsamında olduğunu ve delil olmaksızın sabit olamayacağını belirtmektedir.²⁷¹ Özellikle müteahhirîn döneminde hissî mûcizeler nübüvvetin ispatı için en önemli yöntem olarak kabul edilmekle beraber başta Fahreddin er-Râzî olmak üzere klasik dönemden de önemli kelâmcılar bunun yerine bilgi mûcizelerini ön plana çıkarmışlardır. Câhız (ö. 255/869), Mâtürîdî, Gazzâlî ve İbn

²⁶⁷ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 208.

²⁶⁸ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 211.

²⁶⁹ Bakıllânî, *a.g.e.*, s. 93.

²⁷⁰ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 177.

²⁷¹ Nesefî, *et-Tefsîr*, II 29.

Teymiyye’yi bilgi mûcizelerine dikkat çeken şahsiyetler arasında saymamız mümkündür.²⁷²

Görüldüğü gibi gerek İbnü’l-Arabî ve Şa’rânî, gerekse kelâmcılar nübüvvetin ispat edilmesi gerektiği konusunda görüş birliği içerisinde. Nübüvveti ispat etmek için zaman zaman farklı yöntemler öngörülmeyle beraber mûcizenin en önemli ispat tekniği olduğu konusunda birleşmektedir. Bu nedenle mûcizeyi bir alt başlık halinde incelememiz gerekmektedir.

2. 2. 2. Mûcizenin Tanımı ve Mahiyeti

Mûcize, “bir şeye güç yetirmeme” anlamına gelen **ac** kökünden “âciz bırakan” anlamında ism-i faildir. Literatürde nübüvvetle ilgili bir terim olarak, “nübüvvet iddiasında bulunan zâtın elinde meydana gelen ve benzerini meydana getirmekten insanları âciz bırakan harikulâde olay” olarak tarif edilmektedir. Bu durum yeni bir fiil olarak meydana gelebileceği gibi, normal şartlarda meydana gelen bir fiilin terk edilmesi şeklinde de olabilir. Mûcizenin tahaddî anında peygamberlik iddiasında bulunan zâtın iddiasını tasdik maksadıyla meydana gelmesi beklenir.²⁷³ Kur’an’da ac kökünden değişik tabirler geçmekle beraber, mûcize kelimesi yer almamakta, bunun yerine mûcize anlamında; âyet, beyyine, burhân, sultân, furkân tabirleri kullanılmaktadır.²⁷⁴

Mûcize denildiğinde ilk planda hissî mûcizeler akla gelmekle beraber, kelâmcılar bunun yanında peygamberin vahye dayanarak gayptan haberler vermesi anlamında “haberî mûcize”, peygamberlerin kişilik ve uygulamalarıyla ilgili aklî ve bilgi yönünü ön plana çıkarma anlamında “aklî mûcize” tasnifi de yapmaktadırlar. Ayrıca mûcizeler neticeleri itibariyle; hidâyet mûcizeleri, helâk mûcizeleri ve yardım mûcizeleri şeklinde tasnif edilmişlerdir.²⁷⁵

²⁷² Geniş bilgi için bk. Yavuz, Yusuf Şevki, “Nübüvvet”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 283.

²⁷³ Cürçânî, *et-Ta’rîfât*, “el-Mûcize” md.; Tehnevî, *Keşşaf*, “el-Mûcize” md.; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, “Mûcize”, İstanbul 2010.

²⁷⁴ Mutlu, Halil İbrahim, “Mûcize” *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 350.

²⁷⁵ Mutlu, *a.g.e.*, XXX 351.

Şa'rânî, *el-Yevâkî*'in 29. mebhasını nübüvvetin ispatı ve mûcize konusuna ayırarak “peygamberlerin mûcizeleri ve onlarla sihir ve onun benzeri olan şa'beze ve kehânet arasındaki fark ile mesîhü'd-deccal gibi yalancıların elinde mûcizenin meydana gelmesinin imkânsız olduğu, bu konuda Sufîyye mensupları ve diğer Kelâmcıların görüşleri, bir peygamber için mûcize olan bir olayın bir velî için de kerâmet olmasının caiz olması meselesinin araştırılmasının beyanı hakkındadır” şeklinde uzun bir başlık atmaktadır. Başlıktan da anlaşıldığı gibi beyan edilmek istenen beş konuya temas edilmektedir: 1. Peygamberlerin mûcizeleri, 2. Mûcizelerle sihir vb. olaylar arasındaki fark, 3. Mûcizenin yalancılar eliyle meydana gelmesinin imkânsızlığı, 4. Bu konuda sûfiye ve diğer kelâmcıların görüşleri, 5. Mûcizenin, velî için kerâmet olarak kabul edilmesinin cevazını araştırmak.

Şa'rânî, kelâmcılara paralel olarak mûcizeyi, tahaddî ile beraber meydana gelen ve muhataplarını benzerini meydana getirmekten aciz bırakan harikulâde olay olarak tanımlar. Burada tahaddîden maksadın gerçek anlamda bir meydan okumadan daha çok nübüvvet iddiasında bulunan zâtın mukavemetle karşılaşması neticesinde iddiasını ispatlamak durumunda bırakılması kast edilmektedir. Tahaddî ile beraber olmasının şart koşulması ile nebînin nübüvvetinden önce meydana gelen “irhas”, velîlerin elinde meydana gelen “kerâmet” gibi diğer harikulâde olaylardan, “harikulâde” olması ile de onu (mûcizeyi) güneşin her gün doğudan doğması gibi harikulâde olmayan olaylardan ayırmak hedeflenmektedir. Aynı şekilde muhataplarını ilzam edici olmasıyla sihir, şa'beze gibi olaylardan farkına işaret edilmek istenmektedir.²⁷⁶ Bilindiği gibi bu tür olaylarda görünürde bir harikulâdelik olmakla beraber, mûcizenin aksine o anki fail yanında başkaları da aynı şeyleri meydana getirmeye muktedir olabilir.

Şa'rânî, Ebû Tâhir el-Kazvînî'ye (ö. 580/1184) gönderme yaparak, mûcizenin peygamberin peygamberliğine delâlet ettiğini ve bunun tıpkı Allah'ın “sen benim peygamberimsin” ifadesinin mesabesinde olduğunu kaydetmektedir. Bu duruma göre mûcize üç unsurdan meydana gelmektedir: Harikulâde olma, risâlet iddiasıyla birlikte bulunma ve meydan okumayı içermek. Bu üç unsurdan meydana gelen mûcize risâlet

²⁷⁶ Şa'rânî, *el-Yevâkî*, s. 208.

davasının kesin delilidir.²⁷⁷ Ulûhiyet davası ile birlikte Deccal'in elinde meydana gelen harikulâdeler ile mûcize arasındaki farkı; Deccal'in elinde meydana gelen olayların gerçek anlamda bir olağanüstülüğünün bulunmadığını, muhataplarını yanıltan göz boyamasından ibaret olduğunu belirterek açıklamaktadır.²⁷⁸

İbnü'l-Arabî, peygamber için mûcizenin şart olmadığını, zira mûcizenin mümkün şeylerden meydana geldiğini belirtmektedir. Ona göre bu halin mûcize olması, imkân dâhilinde olmakla beraber peygamberin dışında kimseye müyesser olmamasındandır. Ona göre mûcize kulun güç yetirmemesinden kaynaklanabileceği gibi, var olan bu gücün kullanımının Allah tarafından engellenmesi şeklinde gerçekleşir.²⁷⁹ Bu yaklaşım evvel emirde, “Sarfe Teorisi” olarak literatüre geçen ve ilk dönem Kelâmcılarından İbrahim en-Nazzâm (ö. 231/845) tarafından ilk defa öne sürüldüğü belirtilen yaklaşımı hatırlatmaktadır. “Sarfe” daha çok insanların belâğat ve fesahat açısından Kur'an'ın benzerini, hatta daha mükemmeline meydana getirme gücüne sahip oldukları halde bu gücün Allah tarafından kendilerinden alındığı anlamında kullanılan bir tabirdir. Buna göre Kur'an-ı Kerim'in belâğat ve fesahatine denk bir metin oluşturmak Araplar için mümkün olduğu halde Yüce Allah onların Kur'an'ın benzerini meydana getirme cesaretlerini kırarak bunu yapmalarını engellemiştir. Aslında Kur'an'ın benzerini, hatta daha üstününü meydana getirmek aklen mümkündür.²⁸⁰ İbnü'l-Arabî tam olarak bu teoriye paralel ifadeler kullanmamakla beraber, mûcizenin mümkün olaylardan olduğunu ileri sürmesi, farklı olarak peygamberin dışında hiç kimsenin bunu gerçekleştirmemiş olmasına dikkat çekmesi akıllara buradan alınmış olabileceğini getirmektedir. O, zaman zaman bu yöntemi kullanmakta ve bilginin kaynağına gönderme yapma gereği duymamaktadır. Onun bu tavrı, kendisinin bahse konu yaklaşımı tam olarak benimseyip içselleştirdiğinden ve bu nedenle ilk merciini referans gösterme gereği duymamasından kaynaklanabileceği gibi yaşadığı zamanda yazılan literatür anlayışından da kaynaklanmış olabilir. Şu var ki zaman zaman, eleştirel anlamda da olsa nokta göndermelerde bulunduğunu da

²⁷⁷ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 211

²⁷⁸ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 209.

²⁷⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (Beyrut), VII, 58.

²⁸⁰ Topaloğlu, Bekir-İlyas Çelebi, “Sarfe”, *KTS*, İstanbul 2010, s. 271-272; Yavuz, Yusuf Şevki, “Sarfe”, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 140-141.

kaydetmemiz gerekmektedir. Bu durumda söz konusu yöntemi kullanma nedenini kesin olarak tespit etmemiz mümkün görünmemektedir.

İbnü'l-Arabî'ye göre mûcize, îmânı zayıf olanlar için önemli olup îmânlarının yerleşerek istikrara kavuşmasına katkıda bulunur. Oysa îmânı zayıf olmayanlar hemen ilk anda îmân ettikleri gibi herhangi bir mûcizeye de ihtiyaçları olmaz.²⁸¹ Şeyh'in bu ifadelerinden mûcizenin kâfirlerin durumunu değiştirmeyeceği, zâten onlar için değil, müminleri takviye etmek için vuku bulduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır. Şa'rânî bu hususu "Kimi de saptırmak isterse onun göğsünü daraltarak sanki göğsü tırmânacakmış gibi zorlaştırır"²⁸² âyetini de delil getirerek savunmakta, îmânın mahza ilâhî lütûf olduğunu, salt mûcize ile kimsenin imâna gelmeyeceğini belirtmektedir.²⁸³ Şeyh'in bu yaklaşımına yapılabilecek en önemli itiraz mûcize neticesinde Sihirbazların Hz. Musa'ya îmân etmesidir.²⁸⁴ Kur'an-ı Kerim'de açıkça belirtildiği gibi Hz. Musa'nın mûcize olarak sunduklarını iptal etmek ve bu vesileyle Firavun'un yanında daha iyi bir itibar elde etmek için bir araya gelen sihirbazlar, Hz. Mûsa'nın elinde meydana gelenleri gördüklerinde; bunun sihir olmadığını, ancak Allah'ın yardımıyla ortaya konabileceğini anlamış ve derhal Hz. Musa'ya îmân etmişlerdir. Mâtürîdî ve Fahreddin er-Râzî, sihirbazların derhal secdeye kapanmalarını, onların bu alanda ehil olmaları itibarıyla hemen ilk anda sihir olmadığını anlamalarıyla açıklamaktadır.²⁸⁵ Bu örnek, İbnü'l-Arabî'nin mûcizeyi salt îmânı takviye etmek işleviyle sınırlandırmasıyla çelişmektedir. Bununla beraber Kur'an'da anlatılan peygamber kıssalarında daha çok mûcize göstermesine rağmen peygambere karşı duruş sergilendiği, onun davetine icabet edilmediği de bir gerçektir. Şeyh'in bunlardan yola çıkarak bahse konu sonuca vardığı düşünülebilir.

İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'in mûcizesinin önceki peygamberlerin aksine zahirde (hissî) olmadığını, kalpte olduğunu "müftüler sana fetva verseler bile kalbinden

²⁸¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (Beyrut), VII, 58.

²⁸² el-Enâm 6/125.

²⁸³ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 210.

²⁸⁴ A'râf 7/120; Tâhâ 20/70; Şu'arâ 26/46.

²⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IX, 214; Râzî, *Mefâtihi'l-Ğayb* Beyrut ts.(Kahire 1334'ten ofset), XX, 86.

fetva iste”²⁸⁶ hadisini de delil getirerek savunmaktadır. Ona göre bu durum Muhammedî varisler için de devam etmektedir. Onlar, zahirî alâmetlere sahip olmadıklarından umum tarafından tanınmayıp hususî olarak bilinir. Onların alâmeti ilim (marifetullah) ve hal/zevktir. Bundan dolayı zevk ehli olmayan “ulemâ-i rûsûm” bu durumu (marifetullahta ilerleyerek zevke erme) Hz. Peygamber dışındakiler için uygun görmemektedir. Hz. Muhammed’in delili kalbî olduğundan, Yüce Allah “Kalp ancak Allah’ı zikretmekle tatmin olur”²⁸⁷ buyurmaktadır. O, konuyu daha da detaylandırarak zahirî ve kalbî delil arasındaki farkı, Hz. Peygamber’in İsrâ olayı ile Hz. Musa’nın Tûr’da Allah ile buluşması neticesinde tezahür eden farka işaret ederek ortaya koymaktadır. Buna göre Hz. Peygamber’in İsrâ olayını yaşadığına dair her hangi zahirî bir alâmet bulunmadığından, onu sabahleyin açıkladığında ashabından bazıları buna inanmadı. Zira zahirî bir alâmet olmadığı gibi, fazladan teklifi hükümler getirmekte idi. Oysa Hz. Musa, Allah ile görüşmesi sonrasında kavmine döndüğünde, Allah onun yüzünde bir parlaklık yaratmıştı ki ona bakan kör oluyordu. Bu nedenle Hz. Mûsa kendisine bakanların eziyet görmemesi için yüzünü örtecek bir burka taktı. İbnü’l-Arabî daha sonra Mağrip’te yaşamış olan Musevî verasete sahip Ebû Ya’za Yelnur b. Meymûn (ö. 572/1177) isimli bir zâtın da aynı şekilde burka taktığını nakletmektedir. Hatta onun yüzüne bakarak kör olanlardan birinin de şeyhi Ebû Medyen olduğunu ve daha sonra Ebû Ya’zâ’nın elbisesini yüzüne sürerek gözlerinin yeniden açıldığını kaydetmektedir.²⁸⁸

İbnü’l-Arabî’nin Hz. Mûsa ile ilgili olarak aktardığı ‘yüzündeki parlaklık’ mucizesi, her ne kadar kaynağını belirtmese de *Kitâb-ı Mukaddes*’e dayanmaktadır.²⁸⁹ Ancak *Kitâb-ı Mukaddes* Mûsa’nın Rab’le görüşmesi sonucu Sîna Dağı’ndan inerken yüzünün ışıldadığından ve bakanların bu parlaklıktan rahatsız olduğundan bahsetmekte ise de bakanların kör olduğuna dair her hangi bir bilgi vermemektedir. Ayrıca Mûsa’nın bakanların rahatsız olmaması için bir peçe taktığı ve Rab ile buluşmaya gittiğinde bu

²⁸⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 228; Darimî, “Buyu”, 2. Rivâyet, hadis mecmualarında İbnü’l-Arabî’nin verdiği lafızlardan farklı, fakat aynı anlama gelen başka lafızlarla geçmektedir.

²⁸⁷ er-Ra’d 13/28.

²⁸⁸ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât* (Beyrut), VII, 58. İbnü’l-Arabî’nin her velînin bir peygambere varis olduğu tezi hakkında geniş bilgi bir sonraki bölümde verilecektir.

²⁸⁹ *Mısır’dan Çıkış* 34: 29–35.

peçeyi çıkardığı bilgisine de yer vermektedir. Diğer taraftan İbnü'l-Arabî'nin Mûsevî verâsete sahip olarak tanıttığı ve bu verâsetin tabiî sonucu olarak aynı şekilde yüzünde bir parlaklık bulunduğunu ileri sürdüğü Ebû Ya'zâ hakkında her hangi bir bilgiye ulaşmamız mümkün olmadığı gibi Şeyh'in naklettiği olayı doğrulama imkânına da sahip bulunmamaktayız. Bu durumda Şeyh'in ilgili nakilleri spekülasyondan öteye geçmemektedir.

İbnü'l-Arabî ile Şa'rânî'nin mûcizeye yükledikleri genel anlam yanında, yukarıda verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber'in mûcizeleri hakkında önemli bir noktaya vurgu yapmaktadır. İbnü'l-Arabî bunu zahir ve bâtın kavramları ile yaparken, Şa'rânî genel olarak nübüvvetin, nebînin istikamet ve davet ettiği ilkelerin muhtevasına vurgu yaparak sürdürmektedir. Başka bir yerde de İsrâ olayı üzerinden Hz. Peygamber'in bu mûcizesinin, getirdiği yeni teklifi hükümlerle sabit olduğunu bildirmektedir. Şa'rânî'ye göre mûcize, sadece bir peygamberin muhatabı olan kavmi ikna için meydana gelir; yeterli hüccetten sonra mûcizeye gerek yoktur ve zâten meydana da gelmez. İsrâ olayından yola çıkarak örneklendirmeye gider ve halkın bir kısmının tasdik, diğer bir kısmının inkâr etmek sûretiyle bu olay karşısında farklı tavırlar takınmasına işaret eder. Buna karşılık meydana gelen İsrâ olayının doğruluğunun yeni tekliflerde (beş vakit namaz gibi emir ve yasaklarda) açıkça tezahür ettiğini belirtir.²⁹⁰

Şa'rânî, Allah'ın kullarına elçisinin risâlet iddiasında haklı olduğunu mûcize ile tarif etmesinin, kendisinin ulûhiyetini âyetlerle tarif etmesi mesabesinde olduğunu belirtmektedir. Bu tarif, bazen “yeryüzünde bir halife kılacağım”²⁹¹ ifadesinde olduğu gibi sözlü, bazen de Hz. Âdem'e eşyanın isimlerini öğrettiği örneğinde gibi fiilî olmaktadır.²⁹² O, Ali el-Havvas'a göndermede bulunarak her hangi bir peygamberin peygamberliğinin birkaç şekilde anlaşılabilirliğini, bunlardan ilkinin Allah'a ibadete davet etmesi ve O'na isyandan sakındırması, insanların davet ettiği şeylere muhalefet etmesi olduğunu belirtir. Peygamber'in kendisinin peygamber olduğunun farkında

²⁹⁰ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 208-209.

²⁹¹ el-Bakara 2/30.

²⁹² el-Bakara 2/31.

olması ise; Allah'ın ona zarûri bir ilim vererek bu sayede kendisinin peygamber olduğunu bildirmesi, Allah'ın, insanların üstesinden gelemeyeceği bir takım âyet ve kerâmetler ihsan ederek bunların Allah katından olduğuna dair bir bilgi vermesi, ona (kalbine, göğsüne) ihbarda bulunması gibi yollarla olabilir. Buna göre Mûcize sadece peygamberin muhataplarını ilzam için değil, aynı zamanda kendi nefsi açısından da ikna edici yöntemlerden biri olarak görülmektedir.²⁹³

Şa‘ranî'nin mûcize bağlamında İbnü'l-Arabî'yi yorumu genel hatlarıyla kelâmcıların yaklaşımlarına yakındır. Onların Hz. Peygamber'in mûcizeleri konusunda Kur'an'a yaptıkları vurgu önemlidir. Bu vurgu hissî mûcizeleri tam olarak nefyetmemekle beraber önemli ölçüde zayıflatmaktadır. Kelâmcılar da Hz. Peygamber'in en önemli mûcizesinin Kur'an olduğunu ittifakla kabul ederek bu görüşe yaklaşmışlardır. Bununla beraber Hz. Peygamber'e hissî mûcizelerin verildiğini de kabul etmektedir. İbnü'l-Arabî hissî mûcizeleri teorik olarak ön plana çıkarmadığı gibi, bu anlamda örneklemelere de gitmeyerek rezervini belli etmektedir. Bu yaklaşım mûcizenin hidâyete erdirmiş işlevinin bulunmadığı teziyle paraleldir. Kur'an'a dayandırılan mûcizelerin (Bedir savaşında mü'minlerin desteklenmesi gibi)²⁹⁴ tahaddî anında olmaması, Kur'an'da müşriklerin sıklıkla Hz. Peygamber'den hissî mûcize talep etmelerine karşılık onun, bunun mümkün olmadığını belirtmesi,²⁹⁵ önceki kavimlere hissî mûcize gösterildiği halde îmân etmemelerinden bahsedilmesi²⁹⁶ gibi hususlar Hz. Peygamber hakkında hissî mûcizelerin konumunu önemli ölçüde zayıflatmaktadır.²⁹⁷

²⁹³ Şa‘rânî, a.g.e., s. 211.

²⁹⁴ el-Enfâl 8/9-12.

²⁹⁵ el-En'âm 6/50; el-Ankebût 29/50.

²⁹⁶ el-İsrâ 17/59. İbnü'l-Arabî'nin mûcize konusuna yaklaşımına paralel bir değerlendirmeyi İbn Rüşd de yapmaktadır. İbn Rüşd Hz. Peygamber'in hiçbir şahsı ve hiçbir topluluğu (ümme) elinde meydana gelen harikulâde olaydan yola çıkarak risâletine îmân etmeye davet etmediğini belirtmektedir. İbnü'l-Arabî'nin İbn Rüşd ile görüşmesi ve babasının İbn Rüşd ile yakın dostluğu bilinmektedir. Buna göre Bu düşünceye varmasında İbn Rüşd'ün etkisinin olması kuvvetle muhtemeldir. Bk. İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*, Beyrut 1423/2002, s. 100.

²⁹⁷ Geniş bilgi için bk. Çelebi, İlyas, "Muhammed", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 447; Yavuz, Yusuf Şevki v.dğr. *İslâm'da İnanç Esasları*, İstanbul 2002, s. 175.

2. 2. 3. Mûcize İle Diğer Olağanüstü Olaylar Arasındaki Fark

Mûcize, harikulâde bir fiil ya da terk²⁹⁸ olarak tanımlanmaktadır. Harikulâde kapsamına girebilecek başka olayların varlığı da bilinmektedir. Bu olayların ellerinde meydana geldiği şahısların peygamber olmadığını ve söz konusu harikulâdeliklerin de mûcize olmadığını anlamak için aralarındaki ayırıcı farkların belirlenmesi gerekmektedir. Bu olaylar zaman zaman farklı şekillerde isimlendirmekle beraber genel olarak kerâmet, sihir, şa'beze, kehânet olarak özetlenebileceğinden Şa'rânî, İbnü'l-Arabî'den de alıntılar yaparak bunlar ile mûcize arasındaki farka dikkat çekmektedir.

İbnü'l-Arabî, harikulâde olayları önce ilahî mertebeye has olanlar ve kulun çaba ve gayreti sonucunda meydana gelen olaylar olmak üzere ikiye ayırır. Bunlardan ikincisinin aslında harikulâde olmadığını, muhatapların yanılarak olağanüstülük atfettiği şeylerden ibaret olduğunu belirtir. İlahî mertebeye ait olanları da ellerinde meydana gelen harikulâdelik hakkında kesin bilgi sahibi olanlar ile kesin bilgi sahibi olmayanlar olmak üzere kendi aralarında ikiye ayırır. Birincisi peygamberlerin ellerinde meydana gelen mûcizelerdir. İkincisi ise kerâmet, mübeşşirat, inâyet gibi isimlerle isimlendirilen harikulâdeliklerdir. Bunun bir inâyet veya kerâmet mi yoksa başka bir şey mi olduğu konusunda kesin bilgi olmadığından her ihtimale açıktır. Hâlbuki peygamberler ellerinde meydana gelen mûcizeler hakkında kesin bilgiye sahiptir. Daha sonra harikulâde isminin ancak bir defa meydana gelen şeyler hakkında kullanılabileceğini, âlemde ise her şeyin an be an tekerrür ettiğini ve buna bağlı olarak mutlak anlamda harikulâdelikten bahsedilemeyeceğini ileri sürmektedir.²⁹⁹

Şa'rânî, mûcizenin diğer harikulâdeliklerden farkını belirlemeye “Deccal”ın elinde meydana gelecek olan ölülerin diriltilmesi, gökten yağmurun yağdırılması gibi olaylarla mukayese ederek başlamaktadır. Ona göre Deccal’ın elinde meydana gelecek olan bu olayların hiçbirinin bir hakikati bulunmamakta, tamamen zayıf akıllılar için göz boyamadan (tahayyül) ibarettirler. Deccal kelimesinin “decl” kökünden geldiğini, bunun anlamının da batılı hak sûretinde göstermek olduğunu ifade eden Şa'rânî, bu nedenle

²⁹⁸ Kendisine bir evlat müjdesi verildiğinde bunun alâmeti olarak Hz. Zekeriya’nın konuşmayı terk etmesi gibi. Meryem 19/10.

²⁹⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), VIII 314–316.

Hız. Peygamber, ümmetinden Deccal'in fitnesinden korunmak için dua etmelerini istediğini belirtir. Ancak harikulâdeliklerden hangilerinin yanıltma, hangilerinin ise gerçek olduğunu herkesin ayırt edemeyeceğini, bunu ancak enbiyâ ve onların varislerinin ayırabileceğini ifade eder. Selim akıl sahipleri mûcizeyi görür görmez hiçbir şüpheleri kalmaz, zayıf akıllılar ise bocalarlar. Bu nedenle İbnü'l-Arabî mûcizeyi nübüvvet için şart koşmamaktadır. Şa'rânî burada "selim akıllılar" ile "enbiyânın varisleri" tabirlerini aynı anlamda kullanmaktadır.³⁰⁰

Kelâm âlimleri, Deccal ile ilgili Kur'an'da herhangi bir âyet bulunmadığından, hadis olarak nakledilen rivâyetlerde de çelişkili ifadeler bulunduğundan hem bizzat Deccal'in zuhuru hem de onun elinde meydana gelecek olaylar konusunda ihtiyatlı davranmaktadır.³⁰¹ Bu yargıya bağlı olarak peygamberlerle onun arasında kıyaslama yapmaya gerek duyulmamıştır. Onun elinde meydana geleceği belirtilen birçok harikulâdeliğin abartılı öngörülerden ibaret olduğu kuşkusuzdur.

Kerâmet ile mûcize arasındaki en temel fark, nebînin tahaddî anında mûcize göstermek zorunda olması, velînin ise böyle bir zorunluluğunun olmaması ile açıklanmaktadır. İbnü'l-Arabî kerâmet ile mûcize arasındaki ilişkiyi açıklarken ulemânın çoğunun peygamber için mümkün olan bir mûcizenin onun ümmetinden olan bir velî için de kerâmet olmasını caiz gördüklerini, Ebû İshak İsferayînî (ö. 418/1027)'nin ise bunu kabul etmediğini belirtir. Daha sonra kendisinin de aynı görüşte olduğunu ancak bir şart ilave ederek kerâmet sahibi velînin bu kerâmeti kendisi için değil de nebîsini tasdik etmek için ortaya koymasının gerektiğini ileri sürmektedir.³⁰² Bu durumda mûcize ile kerâmet arasında ne mahiyet açısından ne de gerçekleşme açısından herhangi bir fark görülmemektedir. Tasavvuf literatüründe karşılaştığımız meydan okumalarla dolu kerâmet anlayışının İbnü'l-Arabî'de bulunmadığını ifade etmek mümkündür. Şa'rânî'nin kerâmetin realite olarak gerçekliği konusunda oldukça abartılı bir anlayışa sahip olduğu eserlerinde verdiği örneklerden anlaşılmaktadır.

³⁰⁰ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 209.

³⁰¹ Topaloğlu-Çelebi, *KTS*, "Deccâl", s. 67-68.

³⁰² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), VIII, 317; Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 213.

Bununla beraber onun tahaddî ile birlikte meydana gelmediğini, aksi takdirde mûcizeden ayırt edilemeyeceğini düşünmektedir.

İbnü'l-Arabî, mûcize ile sihir arasındaki farkı ışık ile karanlık, varlık ile yokluk kavramlarıyla ilişkilendirerek açıklamaktadır. Sihir kelimesi etimolojik olarak “shr” kökünden gelmektedir. Aynı kökten gelen seher vakti ise ışık ile karanlığın birbirinden ayrıldığı zamâna işaret etmektedir. Bu vakit tam aydınlık olmadığı gibi tam karanlık da değildir. Aynı şekilde sihir de tam hakikat olmadığı gibi tam olarak yalan da değildir. Zira bakan açısından hakikattir, gerçekte ise göz boyamadır, her hangi bir gerçekliği yoktur. Buna karşılık mûcize neticesinde nesnenin bir araya gelmekte ve var olmaktadır (vücûd); sihirde ise yok olma (adem) söz konusudur. Burada Hârût ve Mârût kıssasına atıfta bulunarak Bâbillilerin sihirle onlara indirilen bilgiyi katıştırdıklarını ve sihirle eşler arasını ayırdıklarını ifade ederek sihrin var olan aile birlikteliğini yok ettiğini belirtmektedir. Ona göre sihir ile mûcize arasındaki temel fark ontolojiktir. Birisi vücûda, diğeri (sihir) ademe (yokluk) müteveccihdir. Bilindiği gibi İbnü'l-Arabî düşüncesinde ışık ile vücud (varlık), karanlık ile adem arasında doğrudan bir bağlantı bulunmaktadır.³⁰³

Şa'rânî aynı ilişkiye benzer açıklamalar getirdikten sonra seher vaktinin karanlık ile aydınlık arasında bocalayan bir vakit olduğunu ne o, ne de bu olduğunu, sihrin de aynı şekilde ne gerçek ne de yalan olduğunu, zira bakan açısından gerçek, mahiyet itibariyle yanıltma olduğunu belirtir. Bu yönüyle sihir batılın hak sûretinde gösterilmesidir. Her nebînin mûcizelerinin kavmi arasında yaygın olan durumla ilgili olduğunu, Hz. Mûsa'nın âsâsının kavmin sihrini iptal ettiğini, buna karşılık Hz. Peygamber'e inen Kur'an'ın dönemin fesahat ve belağatını geride bıraktığını ifade etmektedir.³⁰⁴ İbnü'l-Arabî ve Şa'rânî sihrin gerçekte vuku bulmadığını, tamamen sahtekârlık olduğunu, her ne kadar sosyolojik olarak yaygın ise de bunun göz boyamadan öte gidemeyeceğini düşünmektedir. Buna karşılık mûcize Allah'ın peygamber olduğu zâtı desteklemek için meydana getirdiği ontolojik bir vakıadır.

³⁰³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), X, 26.

³⁰⁴ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 213.

Sihirle meydana gelen sözde olağanüstülük geçici iken, mûcize ile meydana gelen durum sürekli. İki arasında mahiyet farkı bulunmaktadır.³⁰⁵

Mûcize ile kehânet arasındaki farkı fail ve mefûl açısından değerlendiren Şa'rânî'ye göre mûcize, tahaddî anında nebînin nübüvvetini ispat amacıyla meydana gelir. Kehânet ise kâhinin dilinden dökülen bazen muvafık bazen de muhalif olan sözlerden ibârettir. Peygamberler ahlâk ve yaratılıştaki insanların en kâmilleri. Kâhin ise, akli karışık, ahlâkı nakıstır. Ayrıca Kâhin yalancıdır, o ancak yalancılar tarafından tasdik edilebilir. Buna karşılık mûcize Allah'ın peygamberini peygamberlik iddiasında tasdik etmesi anlamına gelir. Yalancı olan kâhin için ise böyle bir şey söz konusu değildir.³⁰⁶

“Gizli ilimleri bilme ve gaip haber verdiğini ileri sürme” olarak tanımlanan kehânet, Hz. Peygamber döneminden itibaren reddedilmiş, kehânet yoluyla elde edilen bilgilerin doğru olmadığı ifade edilmiştir. Esasen gaip haber almanın bir tek yolunun vahiy olduğu üzerinde ittifak eden İslâm âlimleri, kehânetin her türlüünü reddetmişlerdir.³⁰⁷ Kehânet ile mûcize arasındaki farkı açıklamak için sadece bu fiillere değil, aynı zamanda kehânette bulunan kâhin ve mûcize gösteren peygambere dikkat çekmesi Şa'rânî'nin peygamberliğe yüklediği işlev ile yakından alakalıdır. Kâhin perişan, ahlâk ve çoğu zaman fiziği bozuk bir insan iken nebî ahlâken kâmil, fizik itibarıyla düzgün bir bünyeye sahiptir. Bu durum onun davette bulunduğu kitleye model olması açısından önemlidir. Şa'rânî'nin nebî için belirlediği bu çerçeve kelâmcıların anlayışına paraleldir.

2. 3. PEYGAMBERLERİN ÖZELLİKLERİ

Şa'rânî *el-Yevâkî'te* peygamberlerin özelliklerinden (sıfat) sadece vahiy alma ve ismet üzerinde durmaktadır. Literatürde kaydedilen, sıdk, emânet, fetânet gibi hususlara değinmemektedir. Konuları İbnü'l-Arabî'nin görüşleri doğrultusunda tespit ettiğinden,

³⁰⁵ Sihir hakkında geniş bilgi için bk. İlyas Çelebi, “Sihir”, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 170–172.

³⁰⁶ Şa'rânî, *a.e.*, s. 215.

³⁰⁷ Geniş bilgi için bk. İlyas Çelebi, “Kâhin”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 171–172.

doğal olarak onun *el-Fütûhât*'ta üzerinde durduğu konuları işlemektedir. Vahye ayrılan kısım oldukça muhtasardır. Buna karşılık ısmet üzerinde uzunca durmaktadır. İsmet sıfatı ile çelişebilecek örnekleri tek tek ele alarak, tüm peygamberlerin masum olduklarını ispatlamaya çalışmaktadır. Biz de bu yönteme uygun olarak vahiy ve ısmet üzerinde duracağız.

2. 3. 1. Vahiy ve Derecelendirilmesi

Vhy kökünden gelen vahiy, sözlükte “hızlı ve gizli işaret etmek, gizlice söz söylemek, ilham etmek” anlamına gelmektedir. Dinî bir terim olarak ise “Allah’ın her hangi bir emir, hüküm veya bilgiyi doğrudan, perde arkasından veya elçi/melek vasıtasıyla bildirmesi” anlamında kullanılmaktadır.³⁰⁸ Zaman zaman bu bildirme eyleminin konusu da (emir, hüküm, bilgi) vahiy tabiri ile ifade edilmektedir. Vahiy, Kur’an’da terim anlamıyla kullanıldığı gibi sözlük anlamında da kullanılmıştır. Birincisine Hz. Nuh ve Hz. Muhammed’e vahyedilmesini,³⁰⁹ ikincisine de arı³¹⁰ ve gökler³¹¹ gibi insanların dışındaki varlıklar ile Musa’nın annesi gibi peygamber olmayan insanlara vahyedilmesini³¹² örnek vermemiz mümkündür.

Şa’rânî, *el-Yevâkît*’te vahiy konusunu müstakil başlık altında değil, nübüvvet ve velâyet konularına bağlı olarak kapsamı, çeşitleri ve bağlayıcılığı çerçevesinde değerlendirmektedir. O vahyi, resûl olan peygambere gelen vahiy ve resûl olmayan peygambere gelen vahiy olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Bu tasnifi vahyin mahiyetini ortaya koymaktan daha çok, resûl olan peygamberle resûl olmayan peygamber arasındaki farkı belirlemek için yapmaktadır. Ona göre “en-nebîyyü’l-müteşerrî” olan resûl, vahiy meleğinin önünde tıpkı bir öğrenci gibidir. Cebrail ona gelerek “Allah’a ibadet etmesini, bazı helâl ve haramları belirleyebileceğini ve kendisinden önceki resûllere uymak zorunda olmadığını bildirir. Şa’rânî bu makamın Hz. Peygamber’le son bulduğunu, ondan sonra ancak ümmetinin müçtehit imamlarının delil ile helâl ve haram belirleyebileceklerini ve bunların resûllere uymak zorunda olduklarını belirtir. Vahyin

³⁰⁸ Topaloğlu-Çelebi, “Vahiy”, *KTS*, s.331-332.

³⁰⁹ ez-Zümer 39/65.

³¹⁰ en.Nahl 16/68.

³¹¹ Fussilet 41/12.

³¹² Ta ha 20/38; el-Kasas 28/7.

diğer türü ise Allah'ın, kulu ile kendisi arasında melek olmaksızın kuluna bir takım ilahî ihbarlarda bulunmasından ibarettir. Kul bu ihbarları nefsinde hisseder ya da bir takım tecellilerde bulur. Bu bilgi, birincisinden farklı olarak helâl ve haram belirlemez. Mahiyet itibariyle kitap ve sünnetin mânalarının anlaşılması, sabit bir hükmün Allah'tan olduğunu tasdik, nakil yoluyla sıhhati sabit olan bir hükmün fesadı gibi konularla sınırlıdır. Bu vahiyden yola çıkarak önceki resûle muhalefet edilemez. Şa'rânî peygamberlerin dışındaki müteşerri' olmayan peygamberlere (velîlere) gelen bu vahyin uykuda ya da uyanıklık halinde vuku bulmasını da tartışarak bu konuda kesin bir bilgiye sahip olmadığını, ancak Abdülaziz ed-Dîrînî'nin (ö. 694/1295), bunun da Cebraîl'in diliyle meydana geldiğini, resûllere gelen vahiyden farklı olarak bunun uyanıklık halinde değil de uyku halinde vuku bulduğunu belirttiğini ifade etmektedir.³¹³

Şa'rânî başka bir yerde velîlere gelen vahiyle nebîlere gelen vahiy arasındaki farkı anlatırken, vahyin geliş şekline dikkat çeker. Buna göre enbiyâya vahiy kalpleri aracılığıyla, evliyâyâ ise iki yanları (beyne cenbeyn) vasıtasıyla, yani kalbe değil de herhangi bir tarafına iner. Bazen bu vahyin zahr (ark, sırt) tarafından geldiği de ifade edilmektedir. Bu durumu, onların (evliyânın) nübüvvetlerinin kendilerine gizli (mestur) kalmasıyla açıklamaktadır. Bu nedenle de onlara vahiy verâsetle zahra (sırt, arka) gelmekte, zuhur yoluyla ulaşmamaktadır. Şa'rânî buna örnek olarak Ebû Yezid el-Bistâmî'nin Kur'an'ın tamamı kendisine zahr yoluyla gelmeden vefat etmediğini ve Kur'an'ın bu şekilde gelişinin (vahyedilmesinin) ilham yoluyla Muhammedî veraset hükmü kapsamında mânalarını anlamak şeklinde olduğunu belirtmektedir.³¹⁴ Bu ifadelerden peygamberlere inen vahyin, velîlere gelen vahiy kadar berrak olmadığının düşünüldüğü anlaşılmaktadır. Zira sırt, arka ve iki yanı arasına gibi tabirlerden nisbeten kapalı ve bulanık bir iletişim söz konusu edilmektedir.

³¹³ Şa'rânî, *el-Yevâkût*, s. 256. Şa'rânî'nin usûlcülerden ayırdığı ve "eş-Şeyh" olarak tanıttığı Dîrînî, Mısır'lı olup kelâm, fıkıh, tefsir, tasavvuf ve belâgat gibi ilimlerde derinlik sahibi âlimlerdendir. Rifaiyye tarikatının önemli şeyhlerinden ve Dîrînîye kolunun kurucusudur. Şeriat ilimlerine yaptığı vurgu ile ön plana çıkmıştır. İbnü'l-Arabî'nin Mısır'a gelmesinden itibaren başlayan tartışmaların sıcak olduğu bir dönemde yaşamıştır. Geniş bilgi için bk. Mehmet Şener, "Abdülaziz ed-Dîrînî", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 373–374.

³¹⁴ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 271.

Bu ifadelerden Şa'rânî'nin, resûl olmayan nebîye inen vahyin kapsamının oldukça sınırlı olduğunu düşündüğü, bu nedenle dininin temel prensiplerini kendisine gelen vahiyden daha çok, başka bir resûlden almak zorunda kaldığı kanaatini taşıdığı sonucu çıkmaktadır. Resûl olan nebînin Hz. Peygamber'den sonra artık gelmeyeceğini açıkça belirtmesine karşılık bu hükmünü resûl olmayan nebî hakkında kullanmaması, onu velînin derecesine indirdiği izlenimi vermektedir. Bistâmî ile ilgili verdiği örnekten de bu anlaşılmaktadır. Bu anlayış, İbnü'l-Arabî'nin "en-nübüvvetü'l-amme" dediği ve Hz. Muhammed'den sonra da devam edeceğini ileri sürdüğü velâyet anlayışı ile paraleldir. Bu konu sonraki bölümde detaylandırılacaktır.

İbnü'l-Arabî, Allah'ın Hz. Peygamber'e ashabıyla müşavere etmesini emretmesinden³¹⁵ yola çıkarak Allah'ın, ümmetin bireylerine bazı özel konularda vahiy indirdiğini iddia etmektedir. O, "Meryem'e ilka edilen kelime"den³¹⁶ hareketle âlemdeki her şeyin Allah'ın kelimesi, dolayısıyla vahiy olduğu sonucuna varmaktadır. Söz konusu âyette "kelime" ile kastedilen Hz. İsa'dır. Bu değerlendirmeye göre her şey Allah'ın kelimesi ve vahiydir.³¹⁷ Bu yaklaşım vahyin şer'î anlamıyla olmasa da sözlük anlamıyla uyumaktadır.

Şa'rânî Hz. Peygamber'in batıniyeti kapsamında olmaksızın, onun nübüvvetinden önce veya sonra gelenlerden, peygamber veya âlim ayırımı yapılmaksızın hiç kimsenin Allah hakkında herhangi bir bilgiye ulaşmasının mümkün olmadığını belirtir. Buna göre her türlü dinî/ilâhî bilginin kaynağı Hz. Muhammed'dir. Bu düşünce kuşkusuz İbnü'l-Arabî'den alınmaktadır. İbnü'l-Arabî Allah hakkındaki tüm bilgilerin temel kaynağının Hz. Muhammed olduğunu, onun bu ilmi, öncekilere de sonrakilere de öğrettiğini ifade etmektedir. Allah hakkındaki bilgilerin dışındaki bilgilere gelince, bu bilgiler özelliklerine göre diğer insanlara da verilmiştir. Başka insanlara verilebilen ilim, âlem hakkındaki bilgidir. İlimlerin en şerefli ise Allah hakkındaki ilimdir. İbnü'l-Arabî konuyu "gözler onu idrak edemez"³¹⁸ ve

³¹⁵ Âl-i İmrân 3/159.

³¹⁶ en-Nisa 4/171.

³¹⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.) VIII, 364. İbnü'l-Arabî'nin bu yaklaşımı Hz. İsa'nın bizzat kendisini Allah'ın vahyi olarak değerlendiren Hristiyan teolojisi ile uyum içindedir.

³¹⁸ el-Enâm 6/103.

“dilediklerinden başkasını gaybına muttali kılmaz”³¹⁹ âyetleri etrafında tartışmaya devam etmektedir. İlk âyetin te’vîli ile ilgili olarak Hz. Aîşe’ye atfedilen “Kim Muhammed’in rabbini gördüğünü iddia ederse en büyük iftirayı atmış olur”³²⁰ rivâyetini naklettikten sonra bunun bir sır olduğunu, söz konusu engelin (görememenin) mutlak olmadığını, rü’yetin Hz. Peygamber’in müşahade ettiği şekilde (Muhammedî sûrette) mümkün olabileceğine işaret ettiğini belirtmektedir. Dolayısıyla en büyük rü’yet Muhammedî sûretle müşahade edilen rü’yettir ki buna “Muhammedî rü’yet” adını vermektedir.³²¹ İbnü’l-Arabî bu düşüncesini aktarmakla yetinmekte ve bu rüyetin keyfiyeti hakkında bilgi vermemektedir. Bu durumda rüyet dediği mertebenin nesnel âlemde anlaşıldığı mânada bir rüyet mi yoksa başka türlü bir müşahadeden ibaret bir rüyet mi olduğu konusunda bir neticeye varmak mümkün değildir.

Mâtürîdî “Gözler onu idrak etmez” âyetini yorumlarken, buradaki gözlerin (el-ebsâr) mahlûkâta ait olduğunu, kinaye yoluyla bu şekilde kullanıldığını belirtir. Bunu lafzî anlamda aldığımız takdirde Allah’ın rü’yetinin mümkün olduğu sonucunun çıkarılabileceğini ifade eder. Daha sonra uzun mülâhazalarda bulunarak Yüce Allah’ın duyularla değil, âyet ve delillerle idrak edilebileceği sonucuna varır.³²² Abdulkadir Geylânî (ö. 561/1165) ise aynı âyetin tefsirinde yüce Allah’ın zâtının latîf olduğunu, insanın bir şeyden bahsedebilmesi için, onu bildiği şeylere benzetmesi gerektiğini; Allah’ın zâtının ise parçalara ayrılmaması, denginin bulunmaması, tasvirinin yapılamaması gibi hususlarda hiçbir şeye benzemediğini, bu nedenle insanın onu görmesi ve ondan bahsetmesinin mümkün olmadığını belirtmektedir. Ona göre Allah’ı ancak bizzat kendisi görebilir ve kendisinden bahsedebilir.³²³ Fahreddin er-Râzî bu ifadelerde medih bulunduğunu, medhin ise ancak görülebilecek şeyler için olabileceğini, dolayısıyla buradan yola çıkarak rü’yetullah’ın kıyamette gerçekleşeceğini ifade eder. Eşârîlerin (ashabuna) bu âyetten yola çıkarak rü’yetullah’ı

³¹⁹ el-Cinn 72/26.

³²⁰ Buhârî, “Tevhid”, 4; Müslim, “İmân”, 287; Tirmizî, “Tefsir”, 5.

³²¹ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât* (Beyrut), VII, 146-147.

³²² Mâtürîdî, *Te’vîlât*, V, 165-167.

³²³ Geylânî, Abdülkâdir, *Tefsîru’l-Cilânî* (nşr. Muhammed Fadıl Geylânî), İstanbul 1430/2009, II, 50-51.

temellendirdiklerini de ilave eder.³²⁴ Diğer âyette bahsedilen ğaybın ise kıyamet olduğunu belirtir.³²⁵

Görüldüğü gibi İbnü'l-Arabî, Cenab-ı Hak hakkındaki bilgiye ulaşmanın yolunu ispatlamaya çalışırken başka hiçbir âlimin yapmadığı zorlama yorumlardan yola çıkmaktadır. Böylelikle her ne kadar Yüce Yaratıcıyı görmek ğayb konusu ise de Allah'ın razı olduğu peygamberlerden olan Hz. Muhammed'in onu bir şekilde gördüğünü iddia etmektedir. Bununla da yetinmemekte Muhammedî verasete sahip kimselerin de Hz. Muhammed'in rü'yeti yöntemiyle (Muhammedî sûrette) onu görebileceğini eklemektedir. Bu anlayışı İslâm âlimlerinin rüyet anlayışlarıyla bağdaştırılması mümkün değildir.

Sonuç olarak Şa'rânî ve İbnü'l-Arabî'nin vahyin muhataplarını peygamberlerle sınırlı tutmadıkları, peygamberlerin dışında da bir şekilde vahiy alanların bulunduğunu düşündükleri anlaşılmaktadır. Özellikle resûl olan peygamberlere gelen vahyi ayırarak ona özel bir değer verdikleri açıktır. Ancak her ne şekilde olursa olsun, peygamberlerin dışındaki insanların Allah'tan vahiy almalarını iddia etmek şerî bakımdan sıkıntılı bir durumdur.

2. 3. 2. İsmetü'l-Enbiyâ

Yüce Allah'ın, insanlar arasından seçerek kendilerine rehberlik etmek için gönderdiği peygamberlerin ayırt edici en önemli özelliklerinden biri kuşkusuz masum olmalarıdır. İslâm düşünce tarihinde peygamberlerin ısmet sıfatına sahip olmaları konusunda görüş birliği bulunmakla beraber, ısmetin genel çerçevesi ve sınırlandırılması hususlarında farklı görüşler ortaya atılmıştır. Peygamberlerin masumiyeti, onların tebliğ ettiği dini doğrudan etkilediğinden konu ciddiye alınmış ve zaman zaman bu alanda müstakil risaleler bile kaleme alınmıştır. Konu, peygamberlerin masumiyetinin dinî/dünyevî tüm alanlarda geçerliliği, bu masumiyetin nübüvvet öncesi ile alakası ve tebliğ ettikleri dine etkisi gibi temel hususlar etrafında temellendirilmeye çalışılmıştır. Şa'rânî de konuya gereken ehemmiyeti gösterip *el-Yevâkî'te* en uzun bahis

³²⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, Beyrut 1401/1981, XIII, 130.

³²⁵ Râzî, *ag.e.*, XXX, 168.

olarak yer vermiştir.³²⁶ Çalışmamızın bu kısmında onun masumiyet görüşü, örnek verdiği peygamberler üzerinden irdelenmeye çalışılacaktır. Şa'rânî'nin tartışmasız en önemli kaynağı olan İbnü'l-Arabî'nin konu hakkındaki mülâhazalarına da yer verilerek her ikisinin görüşleri kelâm ilminin kriterleri ile değerlendirilecektir.

2. 3. 2. 1. Peygamberlerin Masumiyeti Hakkında Genel Değerlendirme

“Engel olmak, gelebilecek zararı bertaraf etmek” anlamına gelen ısmet, **asm** kökünden türemiş bir isimdir. Terim olarak “Allah’ın, insanlara rehber olarak seçtiği peygamberleri günah işlemekten koruması” anlamına gelmektedir.³²⁷ Masumiyet genel olarak peygamberler hakkında değerlendirilmekle beraber zaman zaman peygamberlerin dışındaki şahıslar için de söz konusu edilebilmiştir. İbnü'l-Arabî ve Şa'rânî bu tarz yaklaşım içerisinde bulunanlar arasında yer almaktadır. Burada *el-Yevâkît*'te ısmet konusuna uzunca yer veren Şa'rânî'nin görüşleri ortaya konularak İbnü'l-Arabî'nin görüşleri ile karşılaştırması yapılacak ve her ikisinin görüşleri bunlar kelâm ilmi açısından değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Şa'rânî, konuyu ele aldığı 31. Mebhasın³²⁸ başlığını “Peygamberlerin (a.s.), Ekmel Makamlarına Noksanlık Getirecek Her Türlü Hareket, Sükûn, Söz ve Fiilden Masum Olduklarının Beyanı Hakkındadır” şeklinde atmıştır. Bu başlık altında; Kur'an'dan yola çıkarak yapılan yorumlar başta olmak üzere, peygamberlerin ısmetiyle çelişir gibi görünen hususları kayda geçerek teker teker cevaplar. Cevaplarını diğer hususlarda olduğu gibi sıklıkla İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütuhât*'ından alıntılarla destekler. Başlıktan da anlaşıldığı gibi peygamberlerin masum olduklarını ifade ederek bunu ispatlamaya çalışır. Şa'rânî, bu başlık altında; ilk peygamber olan Hz. Âdem'den itibaren, Nuh, Eyyûb, Yûnus, Mûsa, Süleymân, Dâvud, Yusuf, İbrahim ve son peygamber Hz. Muhammed üzerinden yapılan değerlendirmelere değinerek, bahse konu hususların peygamberlerin ısmetleriyle çelişmediğini savunur.

³²⁶ Şa'rânî, *el-Yevâkît*, s. 227-245.

³²⁷ Geniş bilgi için bk. Topaloğlu-Çelebi, *KTS*, “İsmet”, s. 163; Bulut, Mehmet, “İsmet”, *DİA*, XXIII, 134.

³²⁸ Şa'rânî, *el-Yevâkît* s. 227 vd.

Şa'rânî, tüm peygamberlerin masum olduklarını peşinen ifade etikten sonra bunu, onların Allah katındaki özel mertebelerine bağlar. Ona göre peygamberlerden sudûr eden hatalar hakiki değil, belki surîdir. Peygamberlerin bulundukları makama “ihsân mertebesi” (hadratu'l-ihsan) adını vererek bu mertebenin özelliklerinden birinin peygamberlerin masumiyeti (ismetü'l-enbiyâ) ve velîlerin korunması (hıfzu'l-evliyâ) olduğunu belirtir.³²⁹ Bu son ifadeden anlaşıldığı gibi Şa'rânî ismet konusunda da peygamberlerle velîler arasında bir ilişki kurma düşüncesindedir. Bir farkla ki; evliyâ bu makama girip çıkabilir ancak enbiyâ orada mukimdir.

Şa'rânî başka bir yerde ise hıfz ile ismet arasındaki alakayı kısmen açıklığa kavuşturur. O, ‘hıfz’ ile ismet arasında bir mukayese yaparak arasındaki farka vurgu yapar. Hıfzı, Allah’ın velî kullarını günah işlemekten muhafaza etmesi anlamında kullanır. İsmetin ise buna ek olarak enbiyânın, mubah olan fiilleri yapmaları dahi kendi nefsanî arzuları için değil, bilakis mubah oluşunun bilinmesi için ümmetlerine bildirme zorunluluğundan ileri geldiğini belirtir.³³⁰ İbnü'l-Arabî bu konuyu *el-Fütûhât*’ın sücûd (secdeler) babının sonunda zikrederek velînin hıfzı ile nebînin ismeti arasındaki farka dikkat çeker. Buna göre nebîler şeytanın (İblis) kendilerine bir şey aktarmasından korunmuşlardır. Velîler ise bundan korunmuş olmamakla beraber, Allah’ın dilediği şeyleri onların kalplerine aktarması esnasında şeytanın arzuladığı duruma düşmekten muhafaza edilmişlerdir. Ancak bu muhafaza (hıfz) velînin tamamen korunmuş olduğu anlamına gelmediğinden, şeytan onları günaha düşürme ümidini yitirmez ve bu nedenle sürekli onlarla ilgilenir.³³¹

Şa'rânî, tezlerini desteklemek amacıyla ‘usûl âlimleri’ olarak isimlendirdiği İsferyânî (ö. 471/1078), Şehristânî (ö. 548/1153), Kadı İyaz (ö. 549/1149) ve Takiyyeddin es-Sübkî (ö. 756/1355) gibi şahsiyetlere dayandırarak peygamberlerin tüm günahlardan (sehven yapılan küçük günahlar da dahil) masum olduklarını, Allah’ın dininde herhangi bir hata yapmış olmalarının caiz olmadığını belirtir. Bu son cümlede hata yapmamayı dinî hususlarla sınırlı tuttuğu izlenimi verir. Buna vurgu yapılması,

³²⁹ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 227.

³³⁰ Şa'rânî, *a.e.*, s. 229.

³³¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), IV, 199.

Haşviyye³³² gibi bir kısım şaz grupların dışında İslâm âlimlerinin çoğunluğunun ittifak etmelerinden ötürü olsa gerektir. İsmetin sadece resûl statüsündeki peygamberlere özel olduğunu ve nebî statüsündeki peygamber için böyle bir şeyin söz konusu edilmeyeceğini ileri sürenlerin görüşlerini edeben dehşetengiz bir söz sayan Şarânî, bununla beraber bu tezi, resûlün şeriat koyucu olmasını, hata yaptığıının kabul edilmesi halinde ma'siyeti de teşri' etmiş olabileceği ihtimaline karşı önemli bulur. Bu bağlamda Şa'ranî'nin ısmet nazariyesini temellendirirken kullandığı argümanlar, Kadı Abdülcebbar başta olmak üzere önemli Kelâm âlimlerinin argümanlarıyla örtüşmektedir.³³³

İbnü'l-Arâbî'nin konuyla ilgili görüşünü oldukça kısa bir şekilde nakleden Şa'ranî, onun *el-Fütûhât*'ta; resûlün Allah'tan alarak tebliğ ettiği bütün hususlarda masum olmasını şart koştuğunu ifade eder. Ümmetine örnek olmak üzere yaptığı işlerde olduğu gibi, başka hususlardaki ısmetlerini de farklı bir makamda değerlendirerek bunların sadece bir fiilin caiz olduğunu beyan etmek için yaptıkları bir takım şeylerden ibaret olduğunu belirtir. Söz konusu fiillerde haram veya mekruh gibi hoş karşılanmayacak bir mahiyet bulunmayacağı görüşünde olduğunu tekrarlar.³³⁴

Şa'ranî, İmamu'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) görüşünü ayrıca zikrederek ona özel bir önem atfetmektedir. Buna göre peygamberlerden sehven sağirenin (küçük günah) meydana geleceğini caiz gören birisinin –bunu bir lokmayı çalmak ile ölçü ve tartıda bir hurma gibi değersiz bir şeyle sınırlandırmazsa- söz konusu peygamberin anılan yanılığdan dolayı derhal uyarılacağına da dikkat çekmesi gerektiğini ifade etmektedir.³³⁵ Burada sağirenin dahi peygamberlerden südür etmeyeceği, ancak tabiatıyla negatif mahiyete sahip olmakla beraber oldukça hafif olan

³³² Haşviyye, Kur'an'daki âyetlerin zahirine bakarak peygamberlerin hem nübüvvet öncesi hem de nübüvvet sonrası büyük günah işlemelerini caiz görmektedir. Geniş bilgi için bk. Fahreddin er-Râzî, *İsmetu'l-Enbiyâ* Beyrut 1409/1988, s. 26 vd.; Mehmet Bulut, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*, İstanbul 1991, s. 85.

³³³ Geniş bilgi için bk. Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, Kahire 1385/1965, XV, 300 vd.

³³⁴ İbnü'l-Arâbî, *el-Fütûhât* (İst.), VII, 435. İbnü'l-Arâbî, burada resûlün, resûl olması itibarıyla Allah'tan alarak aktardıkları konusunda ısmet sıfatının şart olduğunu belirtir. Diğer hususlardaki ısmetinin ise resûl olması itibarıyla değil de, ümmetine örnek olması itibarıyla olduğunu, bu ikisinin birbirinden farklı mertebeler olduğunu ifade etmektedir.

³³⁵ Şa'ranî, *a.g.e.*, s. 227.

bir takım önemsiz hataların südur etmesini mümkün gördüğü neticesi ortaya çıkmaktadır. Bunun çoğu kez yanlış veya negatif mahiyetlerini görememe şeklinde meydana gelmiş olması da imkân dâhilindedir.

Hiz. Peygamber'in bir makamdan daha yüksek bir makama çıkmak için günde yetmişden fazla istiğfar ettiğini belirten Şa'rânî; Cüneyd el-Bağdâdî'den (ö. 297/909) şöyle bir nakilde bulunur: "kalbime öyle bişey olur ki (leyuğânu) bir gün ve gecede yetmiş defadan fazla istiğfar ederim"³³⁶ mealindeki hadis Hiz. Peygamber'in kalbine gelen sıkıntı kendisinden sonra ümmetinin başına geleceklere muttali olması anlamındadır. Bu durumda Hiz. Peygamber'in istiğfarı, kendisi için değil, ümmeti için yaptığı ileri sürülmektedir.

Şa'rânî bazı usûlcülerin resûl olmayan nebîlerin de masum oldukları konusunda ittifak ettiklerini belirtir ve bunu velâyet ile yaptığı bir mukayese ile detskler. Buna göre nebîlerin de masum olmasını kabul etmeyenler nebîlerin zimmetinden çıkarlar. Zira nübüvvetin bidâyeti velâyetin nihâyetinden sonra başlamaktadır. "Ebrarın hasenatı mukarrebînin seyyiatı gibidir"³³⁷ ifadesinden anlaşıldığı gibi velîlerin bile günah işlemiş olmaları düşünülemez. Ona göre usûlcüler buradan yola çıkarak peygamberlere karşı edepli olmayı ve onların günah işlediklerini düşünmemek gerektiği görüşündedir. Şa'rânî bunu, önemli kaynaklarından biri olan Ebû Tâhir el-Kazvî'nî'den (ö. 580/1184) bir alıntı ile desteklemektedir. Buna göre "Peygamberlerin zihinlerimize gelen her türlü hatalardan tenzih edilmesi vaciptir". Kazvî'nî, Ahmed b. Hanbel'in naklettiği Übey b. Ka'b hadisini³³⁸ vererek, Allah'ın nebî olarak seçeceği kullarını tâ baştan itibaren günaha düşmekten koruduğunu ifade etmektedir.³³⁹

³³⁶Müslim, "Zikr", 41. Aynı rivâyeti, Ahmed b. Hanbel, Ebû Dâvud, Nesaî gibi hadis otoriteleri de hadis mecmualarına almışlardır. Fiilin mazi kökü; "Ġane" olup masdarı, örtmek, kapatmak, sıkıntı vermek gibi anlamlara gelmektedir. Buradan Hiz. Peygamber'in ümmetinin işlediği/işleyeceği günahları düşünerek onlar adına istiğfar ettiği anlamını çıkarmak mümkündür. Ayrıca Kur'an'da; "onlar için istiğfar et (Al-i İmran 3/159)" âyeti de buna imkân vermektedir. Ancak bu durum Hiz. Peygamber'in, Rabbine karşı olan kulluğunda eksiklikleri bulunduğunu mülâhaza ederek istiğfar ettiği sonucunu çıkarmamıza engel değildir.

³³⁷Aclûnî, İsmail eş-Şaf'î, *Keşfu'l-Hafa ve müzîlü'l-ilbas ammeştehere mine'l-ehadisi alâ elsineti'n-nâs*, Beyrut 1422/2001, II, 318..

³³⁸Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 139.

³³⁹Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 228.

Şa'rânî, "efendim" dediği ve arif-i billah olarak nitelediği Abdulaziz ed-Dîrînî'ye (ö. 694/1295) şu görüşü nispet eder: "Bizim anladığımız mânada peygamberlere kesinlikle hiçbir günahın nispet edilmemesi gerekir. Belki hata adına onlardan sadır olan şeyler mubah türü fiillerden ibarettir." Hz. İbrahim'in "belki büyükleri yapmıştır"³⁴⁰ ifadesi de bu kabildendir. Bu ifadeyi hasımlarına karşı hüccet olması için sarfetmiştir.³⁴¹

İbnü'l-Arabî'nin peygamberlerin ısmetiyle ilgili görüşlerini sunan Şa'rânî, *el-Fütûhât*'ın 372. babından³⁴² nakilde bulunarak peygamberlerin, bir kısım müfessirlerin nispet ettiği büyük günahtan (tâmme-i kübrâ) kesin olarak tenzih edilmesi gerektiğini belirtir. Hz. İbrahim'in ölümlerinin diriltilmesi ile ilgili kıssasını bu anlamda örnek vererek bunun her hangi bir şüpheden değil birçok yaratma şekline kadir olan Allah'ın, hangi yaratma şekliyle meydana getireceğini merak ettiğini bildirmektedir. Hz. Süleyman'la ilgili yapılan menfî yorumların kesinlikle kitap ve sünnette bulunmayan değerlendirmelerden ibaret olduğunu, bir kısım şahısların kendi keyiflerine göre peygamberleri suçladıklarını belirterek onları ağır bir dille eleştirir.

Şa'rânî, *el-Fütûhât*'ın 154. babında ise aynı konuyla ilgili olarak İbnü'l-Arabî'nin Allah'ın peygamberlerini halk arasından seçip çıkarmaktan başka, onları en güzel şekilde sena ettiğini de belirterek her hangi bir vaizin halkın aklına, peygamberleri başkaları gibi menfî değerlendirmeye yol açacak söylemlerden kaçınması gerektiğini ifade ettiğini belirtir. Zira bunları konuşmak Allah'ın zâtıyla ilgili konuşmakla eş değerdir.* Asla onların zelleleri hakkında konuşulmamalıdır. Tarihçilerin, Peygamber kıssalarıyla ilgili olarak Yahudilerden aldıkları bilgileri Allah'ın kitabının tefsiri gibi sunmaları en büyük felakettir. Davud, Yusuf ve Lût peygamberlerin hikâyeleriyle ilgili söylenenler buna örnektir. Bunlar fasit teviller ve ahmakça sözlerdir. Daha sonra İbnü'l-Arabî, Yahudilerden alındığını ima ettiği "Peygamberler bile kendilerini bu durumlardan kurtaramadıklarına göre ben kendimi nasıl kurtarabilirim" gibi hiç kimsenin kendisini günahlardan uzak tutamadığı düşüncesine kapılarak halkın günah

³⁴⁰ el-Enbiyâ 21/63.

³⁴¹ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 228.

³⁴² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (Beyrut), VI, 177.

* Şa'rânî, Allah'ın zâtıyla ilgili konuşmanın doğru olmadığı konusundaki hükme gönderme yapmaktadır.

işlemesinden, bu sözleri nakleden vaizlerin sorumlu olduklarını, günaha düşmesine sebep oldukları kimselerin günahlarının o vaizlerin boyunlarına olduğunu zikreder ve “Şeytan vaaz kürsüsüne oturup insanlara vaaz etmedikçe kıyamet kopmaz”³⁴³ rivâyetinin bu tür vaizlerin şeytanın ordusundan olduğuna işaret ettiğini belirtir.³⁴⁴

İbnü’l-Arabî’nin çağdaşı olan Fahreddin er-Râzî kelâmcıların ısmetle ilgili düşüncelerini, peygamberlerin ısmeti konusunda yazdığı müstakil bir risalesinde özetlemektedir. Bu konudaki tartışmaları ortaya koymak üzere onun konuyla ilgili tasnifini zikretmemiz, tasnif ve açıklamalarına temas etmemiz faydalı ve yol gösterici olacaktır. Râzî, ilgili görüşleri öncelikle dört gruba ayırmaktadır:

1. Rafzîlerin dışındaki bütün ümmetin ittifakıyla, peygamberler küfür ve bid‘atlerden masumdur. Ancak bütün günahları küfür sayan ve peygamberlerin günah işlemelerini caiz gören Fudayliyye’yi bu genel görüşün dışında tutmak gerekmektedir. Rafzîlere gelince, onlar peygamberlerin takiiye yoluyla küfrü izhar etmelerini caiz görmektedir.
2. Bütün İslâm ümmeti peygamberlerin Allah’tan aldıkları hüküm ve şeriatlar konusunda masum olduklarında müttefiktir. Bu alanda hıyanet ve tahrif ne kasten ne de sehven peygamberler için caiz değildir. Aksi takdirde şeriata güven söz konusu olmayacaktır.
3. Peygamberlerden alınan fetvalar konusunda ise bütün ümmet, kasten yanlış fetva vermeye tevessül etmeyeceklerinde görüş birliği içerisinde. Ancak Yanılma yoluyla yanlış fetva verip vermeyecekleri konusunda ihtilaf vardır. Hâkim kanaat vermeyecekleri doğrultusundadır.
4. Peygamberlerin fiil ve halleri konusuna gelince, bu konuda başlıca beş görüş mevcuttur: **a. Haşviyye’nin Görüşü:** Peygamberlerin hem büyük, hem de küçük günah işlemesi caizdir. **b. Mutezile’nin Çoğunluğunun Görüşü:** Peygamberin bilerek ve kasıtlı olarak kebâir işlenmesi caiz olmamakla

³⁴³ Rivâyetin kaynağı tespit edilememiştir.

³⁴⁴ Her ne kadar Şa’rânî konuya 154. babı referans göstermekte ise de İbnü’l-Arabî’nin konuyla ilgili mülahazaları 398. babta geçmektedir. Bk. İbnü’l-Arabî, *Fütuhât* (Beyrut), VI, 296 vd.

beraber nefret uyandırıcı olmamak kaydıyla küçük günah işlemleri caizdir.

c. Ebû Ali'nin Görüşü: Peygamberlerin teammüden ne kebair ne de seğair işlemleri caiz değildir. Ancak tevilde hata yoluyla günaha düşmeleri caizdir.

Şa'rânî de bu görüşü İbnü'l-Arabî'den alarak desteklemektedir. **d.**

Nazzam'ın Görüşü: Peygamberlerin ne tevilde hata, ne de taammüden kebair ve seğair işlemesi caizdir. Sadece unutma ve yanılma yoluyla günaha düşmelerinin caizdir. Ayrıca bu konuda da ikaz edilirler. Onların ilimleri ekmel olduğundan, sürekli tayakkuzda bulunmaları gerekir. **e. Şîa'nın Görüşü:** Ne kasten, ne yanılma ve unutma yoluyla; kebâir veya seğâir caiz değildir.³⁴⁵

Görüldüğü gibi peygamberlerin aslî vazifeleri olan dini tebliğ etmede masum oldukları konusunda hiçbir ihtilaf yoktur. Kişisel hayatlarında ise hata etmelerini caiz görenler dahi, bunu küçük hatalar ve yanılma ile sınırlı tutmaktadırlar. Bu durum peygamberlerin gönderildikleri kavimler başta olmak üzere bütün insanlara örnek olmalarıyla doğrudan alakalıdır. Zira onların günah işlemlerini caiz görmek, onları örnek alması gereken insanların bu konuda da onları örnek almaları sonucunu doğurur ki, bu da peygamberlik müessesinin mahiyeti ve hedefi ile taban tabana zıt bir husustur.

2. 3. 2. 2. Kur'an-ı Kerim'de Peygamberlerin İsmet Sıfatı ile Çelişir

Gibi Görünen Âyetler ve Bunlarla Bağlantılı Peygamberler

Şa'rânî, İbnü'l-Arabî'nin “Hz. Âdem'den başlayıp Hz. Muhammed'le biten peygamberler silsilesi içinde bazılarına isnat edilen olumsuzlukları cevaplandırmak istiyorum” ifadesini naklederek bazı peygamberlerle ilgili söylenilenleri cevaplamaya çalışır. Bunu, diğer peygamberler için söylenilenlerin cevaplandırılmasına kapı aralamak için yaptığını da ilave eder.³⁴⁶ Buna göre söz konusu peygamberlerin ismetini ispatlamak, kurumsal olarak tümüyle nübüvvetin masumiyetinin ispatı anlamına gelmektedir.

³⁴⁵ Râzî, *a.g.e.*, s. 26-7.

³⁴⁶ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 229.

2. 3. 2. 2. 1. Hz. Âdem ve İblis

Şa'rânî, ısmet nazariyesini önemli ölçüde Hz. Âdem üzerinden temellendirmektedir. Bu nedenle diğer peygamberlerden daha çok onun üzerinde durarak, bir bakıma Hz. Âdem'in müdafaasını yapmaktadır. Aslında salt Hz. Âdem'den yola çıkarak Şarânî'nin ve dolayısıyla onun temel kaynağı olan İbnü'l-Arabî'nin ısmet görüşleri hakkında bir neticeye varmak da mümkündür.

Hz. Âdem'in, cennetten yeryüzüne inmekle daha üst bir mertebeye yükseldiğini düşünen Şarânî, onun yasak ağaçtan yemesinin neticede ona zarar vermediği, aksine manevî derecesini yükselttiği kanaatindedir. Hz. Âdem'in yasak ağaçla ilgili günahının hakikî değil, sûrî (sembolik) olduğunu ifade eden Şa'rânî; bunu zürriyetine, günaha düştüklerinde nasıl davranmaları gerektiğini öğretmek için yaptığı görüşündedir. Ona göre Hz. Âdem, tövbe kapısını ilk açan kişidir. O, *el-Fütûhât*'ın 39. babından³⁴⁷ yaptığı alıntılarda Hz. Âdem'in hatasının, bizzat Allah'ın kendisine verdiği nimet cinsinden olduğunu, zira peygamberlerin halden hale geçmesinin ancak daha yüksek olana geçiş sûretiyle olabileceğini belirtir. Allah, onları seçti ve kendilerine inâyetinden öncelik vererek seçti, bu nedenle onları asla kaydırmaz.

Şa'rânî devam ederek İbnü'l-Arabî'den şu nakilde bulunur: “Hz. Âdem ve Havva'nın yeryüzüne indirilmesi onlara değil, İblis'e cezadır. Hz. Âdem'in bu sayede yeryüzüne inerek Allah'ın hilafet vaadine mazhar olduğunu ve öğrendiği kelimelerle günahını itiraf ederek İblis'in; “Ben ondan daha hayırlıyım...”³⁴⁸ sözünü boşa çıkarmıştır. Bununla Allah bizlere günahımızı itiraf etmeyi ve itirafın olumlu neticelerini öğrettiği gibi, İblis vasıtasıyla da Hak Teâlâ bizlere, “daha hayırlı” olma iddiasının neticede iddia sahibini Allah katından kovulma, lanetlenme ve sürülmeye götürdüğünü öğretmektedir. Buna göre İblis'in yeryüzüne inmesi daha çok günah yüklenmek için, Hz. Âdem'in inmesi ise hilafet ve manevî terakkî/ilerleme elde etmek içindir. Evlatlarının hasenâtından onun defterine yazılır, fakat seyyiatından yazılmaz.”³⁴⁹

³⁴⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (Beyrut), I, 281 vd.

³⁴⁸ el-Araf 7/12.

³⁴⁹ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 230.

Şa‘rânî, ‘Hz. Âdem’in yasak ağaçtan yeme günahını işlemesi ve bunun sonucunda daha aşağı bir makam olan yeryüzüne indirilmesinin hikmetiyle ilgili olarak, İbnü’l-Arabî’nin 39. babta³⁵⁰ zikrettiği cevabı vermektedir. Buna göre ulemâ ve evliyâ bir zelleye düştüklerinde yüksek olan makamlarından düştüklerini ve Allah katında kendileri için bir nakısa meydana geldiğini zanneder. Hz. Âdem kıssasında, kendilerinde hissettikleri bu düşüşün onların şekâvetini gerektirmediğini, zaman zaman düşüşün Hz. Âdem’de olduğu gibi ikram için olabileceğini bileceklerdir. Allah mekân tutmadığından yükseklik ve alçaklık onun için aynı makamdır, indikleri gök Allah’a yerden daha yakın değildir. Durum böyle olunca insanların gözünde hataya (zelle) düşmüş olan ve bu nedenle üzülen velînin durumu terakkinin bizzat kendisidir. Zelle ile daha önce bulunmadığı yüksek bir makama intikal etmiştir. Zira velînin yükselmesi marifet ve halinin artmasıyla olur. Tezellül ve inkisar nedeniyle velî, marifetullahtan daha önce bilmediğini öğrenir ve öğrenme (marifet) terakkinin kendisidir. Buna göre zelleye düşüp de pişmanlık duymayan, üzülmeyen, zelil olmayan ve rabbinin makamından korkmayan aşağıların aşağısındadır. Ancak tümüyle bu yaklaşımla sadece ehlullahın zellelerinin değerlendirildiğini belirtmek gerekmektedir. Şa‘ranî’ye göre Yüce Allah “yaptıklarında ısrarcı olmayanlar”³⁵¹ buyurarak, Hz. Peygamber ise, “pişmanlık tövbedir”³⁵² diyerek bu anlamda hata edenlerin hatalarının bağışlanacağını müjdelemektedir.³⁵³

Şa‘ranî konuyla ilgili Havvas’ın şu ifadesini naklederek devam eder: “Kulun Allah’ın emirlerine muhalefet etmesinin hikmetlerinden biri de yaptığı taatlerle başkasını zelil görme (izlâl) ve yaptığı ibadetlerden hoşlanarak onları beğenme (ucb) makamına düşmesidir.” Zira gece gündüz sürekli yapılan taat insanı gurur ve kendisini başkasından üstün görmeye sevk edebilir ki, bu da Allah’tan uzaklaşmasına sebep olur. İblis’in günahı da kendisini başkasından üstün görmekten ibaretti. O, bu iddiasını daha da ileri götürerek tezellül olmaksızın Allah’a yaklaşılacağını iddia eden herkesin yalan söylemiş olacağını ileri sürer³⁵⁴. Buna göre kişinin kendi nefsinin terbiye etmesi ve

³⁵⁰ İbnü’l-Arabî, *a.g.e.*, I, 281.

³⁵¹ Al-i İmran 3/135.

³⁵² İbn Mace, “Zühd”, 30.

³⁵³ Şa‘rânî, *a.g.e.*, s. 230.

³⁵⁴ Şa‘ranî, *a.g.e.*, s. 232.

kusurlu olduğunu bilerek başkasına karşı daha mütevâzı davranması için günaha düşmesi, bir bakıma gerekli görülmektedir. Bu yaklaşım, dinin insanlığa sunduğu genel ahlâk ve tekâmül esaslarına uymamaktadır. Zira bir insanın mütevâzı olması için günaha düşmesini ön görmek, onu zehirle tedavi etmeye kalkışmaktır. Bir insanın pekâlâ tefekkür ederek kendisini tanıması, kusurlarının farkına varması mümkün ve beklenen yöntem olduğu gibi, ayrıca Allah katında kimin daha üstün olduğu bilinmediğinden başkaları hakkında hüsn-i zan besleyerek alçak gönüllülüğü kazanması da beklenir. Bununla beraber meydana gelen bir hatanın sahibini, duyduğu pişmanlık neticesinde tövbe edip halini ıslah etmek sûretiyle daha iyi bir hale taşıması da mümkündür.

Kuşkusuz insanoğlunun yeryüzüne gönderilmesi ve Hz. Âdem'in bu gönderilmeye sebep olan masiyeti işlemesi serüveninde, önemli motiflerden biri İblis'tir. Şarânî, İblis'in Allah nezdinden kovulması, Hz. Âdem'i ayartması ve daha sonra Âdemoğullarıyla ilişkisini, farklı bir bakış açısıyla değerlendirmektedir. İblis'e verilen cezanın onun ebedî şekâvetini gerektirmeyeceğini, çünkü İblis'in Allah'a şirk koşmadığını, ancak Allah'ın kendisini yarattığı tabiatındaki ateş unsurunun balçığa kıyasla aydınlatma açısından Allah'ın "en-Nûr" ismine daha yakın olduğunu iddia ettiğini ve bununla balçıktan yaratılmış olan Hz. Âdem'den daha üstün olduğu zannına kapıldığını belirterek onun konumunu tartışan mukadder bir muhalif değerlendirmeye şöyle cevap vermektedir:

"İblisin ebedî şekâveti, Allah'a karşı gelme ve O'nun fiillerinde hikmeti gözetmeyerek, hayatta kaldığı müddetçe insanlara vesvese vereceğini nefsinde gizlemesindendir. Buna göre İblis, niyeti ve fiilinin benzeriyle cezalandırıldı. Bu nedenle yeryüzündeki bütün müşriklerin günahı da ona döner. Şeyh Ebû Medyen "Cennet ve cehennem ehli oralarda niyetlerinden ötürü ebedi bırakılırlar, değilse kâfirlerin isyanları müddetince ateşte kalmaları gerekirdi"³⁵⁵ ifadesi ile bu görüşü desteklemektedir.

³⁵⁵ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 230.

‘İblis’in kâfirlerden teberrî ederek “Ben âlemlerin rabbi olan Allah’tan korkarım”³⁵⁶ diye söylediği sözü kendisiyle kurtuluşa ulaşılan tevhid sözü müdür, değil midir?’ yollu sorulacak soruyu da cevaplandıran Şa’rânî şunları kaydetmektedir: “Bu söz tevhid sözü değildir; zira İblis, kendisini ayarttığı kimsede meydana gelen hali şirk olarak tasavvur etmedikçe hiç kimseyi şirkle ayartamaz. Kendisini bu sûrette tasavvur edince de zorunlu olarak tevhidden çıkar. Dolayısıyla bu söz saadete erdirmez. Buna göre İblis, şek ve şüpheye yer olmayacak şekilde bizzat kendisi müşrik idi. Eğer şirkin onu terk ettiği takdir edilecek olursa, bu durumda hiçbir müşrik, “şirk” adına kendisinde meydana gelecek hiçbir şey bulamaz. İblis, Allah’a ilk şirk koşandır ve şirk geleneğini tesis edendir, bu nedenle de evren içerisinde en bedbaht olan odur”³⁵⁷. Şa’rânî bu ifadeleriyle İblis için kurtuluş umudu bulunmadığını vurgulu bir biçimde ortaya koymaktadır.

Allah’ın Hz. Âdem hakkında; “asi oldu”³⁵⁸, İblis hakkında ise “inatla kaçındı”³⁵⁹ ifadesini kullanmasının hikmeti konusunda Şa’rânî, Şeyh’in 367. Bab’ta zikrettiği cevabı verir: “Bu ulûmu’l-esrâr cümlesindendir ve ancak ehline şifahen verilir.” İbnü’l-Arabî, İblis’in secde emri hariç, hiçbir zaman Allah’ın emirlerine isyan etmediğini belirterek onun hakkında, “asâ/asi oldu” fiilinin bu nedenle kullanılmadığını, kendisini Hz. Âdem’den büyük gördüğünden gurura kapılarak kaçındığını ve bu nedenle de “ebâ/inatla kaçındı” fiilinin kullanıldığını ifade etmektedir.³⁶⁰

İblis’in peygamberlerin şariatlarından bilmediği bir şeyin olup olmadığı konusunu tartışan Şaranî, onun insanları, peygamberlere emredilen şeylerin zıddıyla vesveseye düşürmek için her şeyi tam olarak bildiğini belirtmektedir. Aksi takdirde zaman zaman işler karışır ve insanları peygamberlerin emrettiği şeylerle de vesveseye düşürme çabasına gireceğini, bunun da onun mesleği için doğru olmayacağını ifade etmektedir. Bu bağlamda İbnü’l-Arabî’nin *el-Fütûhât*’ın Hac Bab’ında³⁶¹ İblis ile ilgili olarak kaydettiği bir haberi hiçbir değerlendirme yapmadan verir: “Garip durumlardan

³⁵⁶ el- Haşr 59/16.

³⁵⁷ Şa’rânî, *a.g.e.*, s.230.

³⁵⁸ Taha 20/121.

³⁵⁹ el-Bakara 2/34.

³⁶⁰ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât* (Beyrut), VI, 83.

³⁶¹ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), V, 399.

biri de İblis, her sene insanlarla beraber “Arafat” kapsamında bulunan Arefe’de vakfe yapar ve Allah’a taat adına kaybettiklerinden dolayı üzüldür ve ağlar. Arefede vakfe yapanların nail olduğu mağfireti görünce buranın Arefe olduğunu bildiğinden Arefe’de vakfe yapar ve Allah’ın amel-i sâlih kapısından değil de imtinan babından (lütuf ve merhametiyle) kendisini bağışlamasını umar. Devamla İbnü’l-Arabî, Meleklerin onda marifetullah bulunduğunu bildiklerinden, onu Arefe’den kovmadıklarını zâten genel olarak müşriklerin mescidlere girmesinin de caiz olduğunu belirtmektedir.³⁶²

Şa‘rânî, “Allah’ın İblis’e; “Kullarımın üzerinde herhangi bir hükümlanlık sahibi olamazsın”³⁶³ buyurduğuna ve Hz. Âdem de Allah’ın en yakın kullarından biri olduğuna göre İblis’in nasıl onun yasak ağaçtan yemesine vasıta olmuş olabileceği” sorusunu da sorar. O, bu soruya cevap olarak, “İblis’in masiyet kapısından değil, aldatma kapısından geldiğini, yemin edip kendileri (Hz. Âdem ve Havva) için hayır istediğini belirterek onları yanılttığını” ifade eder. Ona göre İblis Hz. Âdem’e, “Allah’ın kendisini ağaca yaklaşmaktan nehyettiğini, yoksa meyvesini yemekten nehyetmediğini” söylemiştir. Böylece nehyedildiği cihetten değil, nehyedilmediği cihetten ona yaklaşarak ayağını kaydırmıştır.

Daha sonra konuyu izah kabilinden, İblis’in insanları (özellikle peygamber ve velîleri) kötülüğe sevk ederken kullandığı yöntemi detaylandırarak anılan değerlendirmesini desteklemeye çalışan Şa‘rânî, İblis’in ismet ya da hıfzın (peygamber ya da velî) kuşattığı bir kulu iğva etmek istediği zaman ona şeytan değil de bir insan kılığında yaklaştığını ve onun kulağına Allah’ın ğafûr ve rahîm olduğunu, rahmetinin sadece günahkârlar için söz konusu olduğunu fısıldadığını belirtir. İblis, Hz. Peygamber’in “şefaatim, ümmetimin günahkârları içindir”³⁶⁴ hadisini de onlara hatırlatarak ayaklarını kaydırmaya çalışır. Eğer İblis’in mevcut delili tevil ederek yanıltma imkân ve ihtimali yoksa bu şekilde Allah’ın rahmetini hatırlatarak ayartmaya çalışır. Ancak öncelikle tevil yöntemine başvurarak, imkân varsa onunla muhatabını yanlış yola sevk etmeye çalışır. Çünkü o, akıllı insanın tevil ile vesvese verilmeden

³⁶² Şa‘rânî, *a.g.e.*, s. 231.

³⁶³ el-Hicr 15/42.

³⁶⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 218; Ebû Dâvud, “Sünnet”, 21; Tirmizî, “Kıyâmet”, 11; İbn Mâce, “Zühâd”, 37. Hadisle ilgili değerlendirme için bk. Aclûnî, *a.g.e.*, II, 10.

günaha bulaşmayacağını bilir. İblis bu yollarla ictihad ehli olan her hangi bir kula yaklaşp onu kandırınca kul hata eder ancak bu hatası içtihat neticesinde meydana geldiğinden bir sevap kazanır. İşte böylece Şeytanın Hz. Âdem için yaptıklarını unutan kişi zaruri olarak Hz. Âdem'in düştüğü hataya düşmüş olur. Daha sonra İbnü'l-Arabî'nin³⁶⁵, Hz. Âdem ve Havva'nın yasak meyveden yemelerini yorumlamasını aktaran Şa'rânî, asfiyanın kalbi saf ve berrak olduğu için birilerinin kendilerine yalan söyleyeceğine inanmadıklarını belirtir. Allah da onların bu saf/iyi niyetleri nedeniyle onlara inâyette bulunur ve bu hatalarının peşinden (hatalara rağmen) ebedi olarak (ahrette) cennette kalmalarını sağlar. Böylece onların başlangıçtaki iyi niyetleri ile hatalarını anladıktan sonraki tövbeleri sayesinde ebedi kurtuluşa ermiş olurlar. Oysa İblis, onların bir daha dönmelerini sağlamak için bu yola başvurmuştu.³⁶⁶

Şa'rânî konuyla ilgili önemli bir tartışmayı da nakleder: Buna göre Ebû'l-Abbas el-Ureynî ve Şeyh Muhyiddin şöyle demiştir: “Hz. Âdem günah işlememiştir. Ancak sırtındaki şekavet ehlinden olan zürriyeti işlemiştir. Zira onun sırtı zürriyeti için bir sefine mahiyetindedir.” Yine bu günahın beraberinde getirdiği ‘hayr’ a gönderme yapan Ebû Medyen et-Tilimsânî'nin sözüne yer verir: “Eğer ben Hz. Âdem'in yerinde olsaydım ağacın (meyvelerinin) tamamını yerdim.” Başka bir rivâyette ise şöyle demiş: “Hz. Âdem ağaçtan yerken işin varacağı neticeyi bilseydi, ağacın tamamından yerd.”

Şa'rânî bu referansları vermek sûretiyle, Hz. Âdem ve Havva'nın görünürde hata işlemiş olsalar da, söz konusu hatanın vesile olduğu hayırların daha büyük olduğunu ima etmektedir. Öte yandan hata işleyen Hz. Âdem'in sırtındaki zürriyeti olduğuna dair yorumu, İslâm âlimlerinin temel hak ve sorumluluklarla ilgili görüşlerine uygun düşmemektedir. Zira sorumluluk irade ile alakalı bir olaydır. Sırttaki zürriyetin şuur ve iradesi söz konusu olmadığına göre bu yorumu kabul etmek oldukça zordur. Ayrıca işlenen günahın maksadı aşan bir fiil olduğunu ve Hz. Âdem ile Hz. Havva'nın bu fiilin günah sayıldığını bilmeleri durumunda bunu işlemeyeceklerini belirterek, her ne kadar görünürde Allah'ın emrine isyan edilmiş ise de, niyet itibariyle bir isyanın söz

³⁶⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), XI, 319.

³⁶⁶ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 235.

konusu olmadığını ifade etmektedir. Bu değerlendirme Şa‘rânî’nin bütün peygamberlerin masum olduklarına dair kanaati ile örtüşmektedir.

Şa‘rânî, Hz. Âdem’in anılan günahı işledikten sonra vücudunun karardığı görüşünü ısmet sıfatına sahip olduğuna dair kanaati ile çelişebileceği itirazına şöyle cevap vermektedir: “Onun kararması, onda bir nakısa meydana geldiğine değil, bilakis siyadetine/efendi olmasına delâlet eder.” Bu konuda Şeyh’in 72. Bab’ta³⁶⁷ yaptığı yorumu delil getirerek, Hz. Âdem ile Hacerü’l-Esved arasında bir benzetme yapmaktadır. Buna göre Hacerü’l-Esved’in kararması olayı hadiste “Hacerü’l-Esved cennetten, sütten daha beyaz bir şekilde dünyaya indi, onu insanoğlunun günahları kararttı”³⁶⁸ şeklinde ifade edilmektedir. Cennetten dünyaya inmeseydi, kararmazdı, ancak bu durumda yeryüzünde “Allah’ın sağ eli “ de olmazdı ve insanların ona saygısı, onu öpmesi, selamlaması da söz konusu olmazdı. Bunun gibi Hz. Âdem de yasak ağaçtan yememiş olsaydı kararmayacaktı. Ancak dünyaya inip halife de olamazdı. Görüşlerini temellendirmeye devam eden Şa‘rânî, evrende siyah renkten başka hiçbir şeyin efendiliğe (siyâdet) delâlet etmediğini ve bu nedenle el-Hacerü’l-Esved, cennetten çıkarıldığında Allah’ın ona siyah rengi giydirerek bize efendi (seyyid) kıldığını ifade etmektedir. Kâbe’nin örtüsünün siyah olması, Abbasî halifelerinin sarıklarının siyah olması ve Hz. Peygamber’in Fetih günü siyah sarık giymesinin altında da bu sırrın yatıyor olabileceğini kaydetmektedir. Bu bağlamda kelimenin etimolojisine göndermede bulunarak, Hz. Peygamber’in; “Hz. Âdemoğullarının hataları onu kararttı” ifadesindeki ‘kararttı’ (fesveddethu) kelimesinin “onu efendi kıldı” şeklinde de anlaşılabilceğini zikretmektedir.³⁶⁹ Ona göre insanların söz konusu taş (taşın bulunduğu kabeye) yönelerek secde etmeleri, onu öpmeleri ve el sürmelerinin emredilmesi, yaptıkları hatalardan dolayı kararan bu taş karşı işledikleri suça kefarete olması içindir.³⁷⁰

Yukarıda ifade edildiği gibi yapılan bu karşılaştırmadan günahın efendiliğe götürdüğü, siyah renk üzerinde etimolojik tahliller yapılarak ifade edilmeye

³⁶⁷ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât* (Beyrut), II, 431.

³⁶⁸ Tirmizî, Hac, 49. Hadisin sonunda Tirmizî, farklı rivâyet senetlerinin bulunduğunu, bunlardan İbn Abbas’ın rivâyetiyle ilgili kanaatini; “hasen, sahihtir” olarak belirtmektedir.

³⁶⁹ Şa‘rânî, *a.g.e.*, s. 235.

³⁷⁰ Şa‘rânî, *a.g.e.*, s. 232.

çalışılmaktadır. Bu yorum öteden beri literatürde siyah renk üzerinde yapılan ve çoğu zaman negatif mahiyete sahip yorumlarla birebir çelişmektedir. Kur'an-ı Kerim'de kıyamet sahneleri anlatılırken: "Yüzü simsiyah kesilenler..."³⁷¹; "Rablerini yalanlayanların yüzlerinin simsiyah kesildiğini görürsün..."³⁷² gibi âyetler ve İslâm tarihi boyunca aynı temaya işaret eden sözlü ve yazılı edebiyat, siyah rengi hep negatif anlamıyla algılaya gelmiştir. Başta İran olmak üzere birçok müslüman ve gayr-i müslim toplumlarda matem rengi olarak da siyah rengin kullanıldığı bilinmektedir. Tüm bunlar değerlendirildiğinde İbnü'l-Arabî'nin bu hususta önerdiği yöntemin çok da güçlü olmadığı neticesini orataya çıkarmaktadır.

Şa'rânî, "bir kısım insanların, marifetullahın, ona ehil olanları günaha düşmekten alıkoyacağını, Hz. Âdem'in de bunların önde gelenlerinden biri olduğunu, dolayısıyla nasıl günaha düşmüş olabileceğini sorabileceklerini" belirterek onlara *el-Fütûhât*'ın 207. Babında³⁷³ İbnü'l-Arabî'nin verdiği cevabı hatırlatır. Şeyh burada marifetullahın gerçekten de sahibini günaha düşmekten alıkoyacağını belirttikten sonra günaha düşmenin nedenini araştırır. Buna göre Cenabı Hakk'ın ezeli ilminde günaha düşmesi mukadder olan kişiye söz konusu günah tezyin edilerek o günahta, Hakk'ın yüzünü görecektir bir tevîl yapabilmelerini sağlar. Daha sonra söz konusu kişi bu tevîlden yola çıkarak günaha düşer. Aslında meydana gelen durum günahattan daha çok bir yanılmadan ibarettir. Dolayısıyla kul, bu günahı işlerken haram sınırlarını çiğnemeyi istememektedir. Dahası yapacağı fiilin haram olduğunu düşünmemektedir. Ancak daha sonra bu fiili işlemekle yanlış yaptığı ortaya çıktığında şariat onun asi olduğuna hükmeder, kendisi de isyan ettiğini anlar. Bu durum fetva verirken içtihadında hata eden âlimin durumu gibidir. Şa'rânî, Şeyh'in bu yorumunu benimseyerek, söz konusu günahın ismet sıfatına aykırı olmadığı sonucuna varır.³⁷⁴

Başta Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915) olmak üzere bir kısım Mûtezilî âlim de peygamberlerin tevîl cihetiyle günaha düşebilecekleri görüşündedir. Ancak oğlu Ebû

³⁷¹ Al-i İmaran 3/106.

³⁷² ez- Zümer 39/60.

³⁷³ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, (Beyrut), IV, 135 vd.

³⁷⁴ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 233.

Hâşim (ö. 321/933) ve başka bir grup, bunun günah olduğunu belirterek nefret ettirmeyen (yüz kızartıcı olmayan) sağirenin peygamberler için caiz olduğunu belirtmektedir.³⁷⁵ Kadı Adülcebbar (ö. 415/1025), peygamberlerin insanların maslahatı için Allah'tan bir lütuf olarak gönderildiklerini, onların müneffir olaylara karışmalarının insanları onlardan uzaklaştıracağını, bu nedenle de Allah'ın onları günahlardan koruduğunu kaydeder. Ona göre, hem nübüvvet öncesi hem de nübüvvet sonrası peygamberler için büyük günah caiz değildir. Haşviyye'nin bu konuda Ebû Ali'nin sözlerini kendilerine mesnet edinmeleri yanlıştır. Kaldı ki, Ebû Ali sadece nübüvvet öncesi için peygamberlere kebireyi caiz görmektedir.³⁷⁶ *el-Muğnî* isimli eserinde Ebû Haşim'den alıntılar yaparak konuyu detaylandıran Kadı Abdülcebbar, sonuç olarak peygamberlerin özellikle nübüvvet sonrası günaha düşmelerini caiz görenlerin bu düşüncelerinin çelişkili olduğunu belirtir. Şöyle ki, peygamberler insanları masiyetlerden caydırmak için gönderilirler, insanları sakındırdıkları şeylere kendilerinin düşmesi; mesajlarıyla fiillerinin tezât teşkil etmesi anlamına gelir. Bunu peygamberler için düşündüğümüzde tebliğlerinde başarılı olmalarının mümkün olmayacağı açıktır.³⁷⁷

İbn Humeyr (ö. h. XI./XVI. yy.), Hz. Âdem'in ağaçtan yediği zaman peygamber olmadığını ileri sürerek ısmetin, nübüvvet dönemi için şart olduğunu, nübüvvet öncesi için ise böyle bir şartın bulunmadığını savunmaktadır. Ayrıca Hz. Âdem'e ağaca yaklaşmamasının bildirilmesinin, nehiy cihetiyle değil, nasihat ve teşvik cihetiyle olduğunu belirtmektedir.³⁷⁸ Şerif el-Murtezâ (ö. 436/1044) ise, Şîa'ya göre günah işlemenin insanların nefretini celbedeceğini ileri sürerek peygamberlerin gerek nübüvvet öncesi, gerekse nübüvvet sonrası, büyük, küçük tüm günahlardan masum oldukları görüşünü benimsediğini ifade etmektedir. Ayrıca bu düzeyde ısmetin sadece peygamberler için değil, aynı zamanda imamlar için de geçerli olduğunu belirterek ısmetin kapsamını genişletmektedir.³⁷⁹

³⁷⁵ Bağdâdî, Abdülkahir, *Kitabu usûliddîn*, Beyrut 1346/1928, s. 168; Râzî, Fahreddin, *İsmetu'l-enbiyâ*, Beyrut 1409/1988, s. 27.

³⁷⁶ Abdülcebbar, Kadî, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse* (nşr. Abdülkerim Osman), Kahire 1408/1988, s. 573.

³⁷⁷ A.mlf. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîdi ve'l-adl*, Kahire 1385/1965, XV, 300 vd.

³⁷⁸ İbn Humeyr, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed es-Sıbtî, *Tenzihü'l-enbiyâ: amma nesebe ileyhim husaleti'l-agbiya* (nşr. Muhammed Rıdvân Daye), Beyrut 1990, s. 67.

³⁷⁹ el-Murtaza, Ebû'l-Kâsım Alemülhüda Ali b. Hüseyin Şerif, *Tenzihü'l-enbiyâ*, Beyrut 1988, s. 4 vd.

İbnü'l-Arabî ve onun anlayışını olduğu gibi kabul eden Şa'rânî'nin bu yorumlarından, ariflerin günaha düşmesinin arkasındaki asıl müessir nedenin yazgıları olduğu ve kendilerinin bu fiillerden dolayı sorumlu tutulamayacakları kanaatine sahip oldukları neticesi ortaya çıkmaktadır. Arifleri günaha düşmekten alıkoyan neden olarak onların marifetullaha ulaşma arzuları gerekçe gösterilmektedir. Buna göre kulun günaha düşmesine engel olan mânevi müessir, yine kulun bizzat kendi irade ve gayretiyle marifetullaha ulaşmasıdır. İki temel problemi barındıran bu yorum; **a.** Kulun iradesini devre dışı bırakarak günaha düşme konusunu tamamen kadere bağlamaktadır, **b.** Marifetullaha ulaşan kulun günaha düşmeyeceğini ifade etmektedir. İkinci yorumu bir ölçüde kabul etmek mümkündür. Kuran-ı Kerim'de de taat ve ibadetle kulun Allah'ın yardımına mazhar olacağı ve böylelikle doğru yolda hayatını sürdüreceğine dair ifadeler bulunmaktadır.³⁸⁰ Ancak birincisini insanın irade sahibi olması ve fiillerine terettüp eden ceza ve mükâfatın bunun üzerine bina edilmesi ilkesiyle bağdaştırmamız zor görünmektedir. Bununla beraber Eşarîlere ait olan ve Allah'ın peygamberleri için günahı değil taaati takdir ettiği, bu nedenle de onların günahlardan masum olduklarını belirten görüşüyle, anılan görüşü telif etmemiz mümkündür. Hükmün çıkış yeri farklılık arz etse de neticede her iki düşünce de Allah'ın ezeli yazgısını belirleyici olarak görmektedir.³⁸¹ Fahreddin er-Râzî, Peygamber olan bir şahsın günah işlemeyeceğini, bunun peygamberlerin örnek kişiliğinin gereği olduğunu, Allah'ın da bu konuda ona inâyette bulunduğunu ifade etmektedir³⁸². Râzî'nin görüşü daha çok peygamberin iradesi ve Allah'ın bu irade doğrultusunda kendisine verdiği peygamberlik görevinin gereği olarak inâyetine vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla doğuştan itibaren bir masumiyet söz konusu değildir.

Şa'rânî, günah ve günah neticesinde terettüb eden akıbet konusuna; “ariflerle cahillerin işledikleri günahlardan dolayı uğrayacakları akibetten hangisinin daha şiddetli olduğu” sorusunu sorarak başlamaktadır. Cevap olarak, arifin cezasının Allah'ın kendisine olan inâyetine rağmen günah işlemesinden dolayı daha ağır olacağını, hatta

³⁸⁰ Örnek olarak; “Bizim için çaba sarf edenleri yollarımıza erdiririz” (Ankebût 29/69) âyetini vermek mümkündür.

³⁸¹ Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 169.

³⁸² Râzî, *a.g.e.*, s.28 vd.

arifin bir zellesinin, cahillerin yetmiş zellesinden çok daha ön plana çıkacağını, her ne kadar arifin cezası utanma ve hacalet şeklinde ise de, bunun arif için zahiri akibetten/cezadan daha şiddetli olacağını belirtmektedir. Ona göre bu durum tıpkı mağfiret gibidir. Şöyle ki, Allah birisini işlediği günden itibaren cezalandırdığında bunun sadece cezalandırma süresiyle sınırlı kalacağını, ancak cezalandırılmayıp mağfiret edilen kişi cezasını görmediğinden bu günahı işlemiş olmanın utancını uzun süre üzerinde taşıyacağını belirtmektedir. Burada; “Fitne katilden daha şiddetlidir”³⁸³ âyetini de delil göstererek, cezayı çekmek ile mağfiret edilmek arasındaki bağlantı ile fitne ile katil arasındaki bağlantının benzer olduğuna dikkat çeker. Bununla katleden katil olduğundan terettüp eden belirli bir cezaya maruz kalırken, ondan daha ağır bir suç olan fitneye bulaşan birisi belirli bir cezaya çarptırılmayacağından ve söz konusu cezasının âhirete kalacağından sürekli onun kaygısını taşıyacağına işaret edilmektedir. Aynı şekilde mağfiret edilen de rabbine karşı sürekli mahcubiyet duyarak kaygı içerisinde bulunacaktır. Yine utanma duygusunun insan üzerindeki negatif tesirini Hz. Meryem’in; “Keşke daha önce öleydim de unutulup gideydim”³⁸⁴ ifadesinin delâletiyle ortaya koyar. Buna göre Meryem’in duyduğu mahcubiyet, mahlûkata karşı bu kadar şiddetli iken, arifin Allah’a karşı günaha düşmekten dolayı duyacağı mahcubiyetin çok daha ağır olacağını ifade eder.³⁸⁵

Şa’rânî’nin konu çerçevesinde üzerinde durduğu hususlardan biri de günahların hasenâta tebdilidir. O, “Onlar Allah’ın seyyiâtlarını hasenâta tebdil ettiği kimselerdir”³⁸⁶ meâlindeki âyetten yola çıkarak, hasenâta tebdil edilen günahların unutulup unutulmaması konusuna getirir. Bunun zorunlu olmadığını belirttikten sonra, bazı ariflerin, günahını unutan kul için bunun bir müjde olduğu görüşünde olduklarını belirtir. Zira günahlar hasenâta tebdil edildiklerinde, varlık sûretlerinin dördünden hiçbirisi kalmaz. Bunu bir kısım ariflerin; “insanın zihninden silinmeyen her günah için, hatırlandıkça yeni bir tövbe gerekir. Bu hatırlama günahın o ana kadar tebdil edilmediğini gösterir ve hayatı boyunca istiğfarı çoğaltması lazımdır” sözünün de bu

³⁸³ el-Bakara 2/191.

³⁸⁴ Meryem 19/23.

³⁸⁵ Şa’rânî, *a.g.e.*, s. 233.

³⁸⁶ el-Furkan 25/70.

hususlu tekid ettiğini belirtir. Daha sonra “Yemin olsun ki, Allah bizi sadece büyük bir iş (emrun azîm) için yarattı” diyerek günahın ıtturulmasının esas olduğuna dikkat çeker.³⁸⁷

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), ilgili âyetin tefsirinde; Allah’ın seyyiatı hasenata tebdil etmesinin iki anlamı olabileceğini, bunlardan birincisinin, Allah’ın günahlarından tevbe edip dönen kimseye günahları kadar sevap işleme imkânı vermesi olduğunu, diğerrinin ise Ebû Hüreyre’den rivâyet edilen bir hadis doğrultusunda, kıyamet günü bir kısım insanların günahlarının çok olmasını temenni edeceklerini, bunların günahları hasenata tebdil edilenler olduğunu belirtmektedir.³⁸⁸ Söz konusu hadisin, meşhur hadis mecmualarında yer almaması ve Mâtürîdî’nin de ikinci kanaat olarak nakletmesi birinci yorumun ön plana çıktığı izlenimi vermektedir. Ayrıca kulların fiilleri ve bunlara terettüp eden neticeler hakkındaki kelâm teorileri açısından da birinci yorum daha kuvvetli gibi görünmektedir.

Şa’rânî Ali el-Havvas’ın şöyle dediğini nakleder: “Allah, evliyâsının havassına bir rahmet olarak günahlarını unutturur, aksi takdirde kul günahını her hatırladığında kendisi ile Allah arasında çirkin bir sûret varmış gibi olur ve bu uzaklıktan dolayı eza görür.” Şarânî daha sonra şu yorumu yapar: “sefa anında cefanın hatırlanması, cefadır” sözü de bu anlama gelir. Görüşünü desteklemek için “Kardeşim” dediği Efdaluddin’in³⁸⁹ “geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlamasını”³⁹⁰ konu edinen âyetin yorumunda buna işaret ettiğini kaydeder. Burada mukarrabînin günahları ile ebrarın iyiliklerinin eşit olduğunu bir kıssa ile anlatır. Bu kıssaya göre ariflerden biri, bir duvarın dibine sığınarak orada ağlar, kendisine sebebi sorulunca; sahibinin izni olmaksızın bir topraktan teyemmüm ettiğini söyler. Şa’rânî’ye göre bu hassasiyet, bizim zamanımızın sâlihlerinde bile karşılaşılacak bir durum değildir.³⁹¹

Burada İslâm düşüncesinde sadece haramlardan değil, aynı zamanda şüphelerden de kaçınmanın ilke olarak benimsenmesi dile getirilmektedir. Belki bu

³⁸⁷ Şa’rânî, *a.g.e.*, s. 233.

³⁸⁸ Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Te’vîlâtü ’l-Kur’an* (nşr. Bekir Topaloğlu vdğr.), İstanbul 2008, X, 278.

³⁸⁹ Şa’rânî’nin nadiren de olsa kendisinden bahsettiği bu şahıs hakkında her hangi bir bilgiye ulaşamadı.

³⁹⁰ el-Fetih 49/2.

³⁹¹ Şa’rânî, *a.g.e.*, s. 234.

kadar abartılı bir şekilde yapılan kaçınma tartışılabilir. Ancak kurumsal olarak tenkide konu olabilecek herhangi bir problem bulunmamaktadır. Kişinin takvası miktarınca şüphelerden kaçınması, hele hele ibadetleri konusunda daha bir hassasiyet göstermesi kaynaklarımızda sıklıkla vurgulanan bir husustur.

Şa‘ranî, *el-Fütûhat*’ın 207. Babından referans alarak, Fetih sûresinin anılan âyetinin nüzulü anında Hz. Peygamber’in günahı andıkça elem duyduğunu ve bu âyetin nüzulu ile Cenab-ı Hak, Hz. Peygamber’e hal diliyle; “sen, benim en büyük habibim olduğundan, seninle aramda sadece cemal ve hüsn sûreti vardır” buyurduğunu belirtir. Bu âyetin (el-Fetih 49/2) nüzûlünden sonra Cebrail’in, insanların en güzel sûretine sahip olan Dıhye’nin kılığında Hz. Peygamber’e geldiğini ifade ederek Allah ile Peygamber’i arasındaki ilişkiyi kral ile vezire benzetir ve hiçbir kralın vezirlerinden birisinde insanların tiksineceği bir özellik bulunmasını kabul etmeyeceğini belirtir. Hâlbuki daha önceleri Cebrâil herhangi birisinin kılığında gelmekte idi. Burada Hz. Peygamber’in de insanların çoğundan cemali gizlenmiş olsa bile Dıhye’den çok daha cemal sahibi olduğunu kaydeder.³⁹² Şa‘rânî’nin bu düşüncesini temellendirirken kullandığı argüman çok fazla kuvvetli görünmemektedir. Gerçekten Cenab-ı Hak kulu ile kendisi arasındaki sûretin güzellik (hüsün-cemâl) olmasını istediğinden Cebrâil Dıhye kılığında Hz. Peygamber’e gelmiş ve durum söz konusu âyetin inmesinden sonra gerçekleşmiş ise daha önceki dönemi yorumlamak güçtür. Zira Allah Tealâ’nın bu sûreti dikkate almadığı bir dönemin olabilirliği sonucu ortaya çıkacaktır ki, Yüce Allah’ın bazen cemâl sûretini dikkate aldığı bazen de almadığını düşünmek çok da kolay değildir.

Seyyiâtın hasenâta tebdilinin keyfiyeti konusunu soruşturan Şa‘rânî, gerçekten seyyiat, kulun defterinde hasenata mı dönüşür yoksa kulun daha sonra seyyiatı bırakıp hep hasenatla meşgul olması şeklinde mi olacağını sorgular. Bir kısım ehl-i keşfın amel defterinin sayfalarında seyyiat yazılan yere hasenat yazılacağını, seyyiat kebire ise hasenatın da o derecede büyük olacağını, sağire ise hasenatın da o derece küçük olacağını belirttiklerini; “Şâyet bu doğruysa Allah’ın kula en büyük inâyetidir” şeklinde

³⁹² Şa‘rânî, a.e., s. 234.

çekince koyarak nakleder.³⁹³ Şa'rânî'nin "şâyet böyle ise" ifadesinden bu son değerlendirmeye ihtiyatla baktığı anlaşılmaktadır. Hiç günah işlemeyen, ya da küçük günah işleyen ile büyük günah işleyen, büyük günah işleyen aleyhine eşit olmadığı genel anlayış olarak bilinmektedir. Buna göre büyük günah işleyen küçük günah işleyenden daha üst bir mertebeye ulaşması kural olarak doğru karşılanmaz. Şâyet böyle bir durum söz konusu ise, karşılaşılan bu muamelenin hayatının daha sonraki devresinde yaptığı hasenâtın karşılığı olsa gerektir.

Şa'rânî'nin ısmet bahsinde üzerinde durduğu hususlardan biri de günah-kader ilişkisidir. O, bu konuyu "Havasstan birisinin, Levh'de Allah'ın kendisi için takdir ettiğine keşf ve müşahede yoluyla muttali olarak rabbine isyan etmesi doğru olur mu?" sorusunu sorarak değerlendirmektedir. Daha sonra bu durumun asla arif için doğru olmayacağını ifade ederek arif için sürekli olarak ihsân makamında kalbiyle keşfetmesinin esas olduğunu belirtir; ihsân makamında bulunanın birisinin akıbetine bakarak günah işlemesinin düşünülemeyeceğini ifade eder.

Bu konuda Bistâmî'ye sorulan bir soruya verdiği cevaba dayanarak düşüncesini farklı bir yönde temellendiren Şa'rânî, "arif-i billah isyan eder mi?" sorusuna Bistâmî'nin "Allah'ın emri gerçekleşmesi kesin olan bir takdirdir" ifadesi ile cevap verdiğini belirtir. Ona göre bu cevaptan kastedilen mâna doğrultusunda müslümanın hata işlemesi bir yana, velînin küfre düşmesi bile caizdir. Bunun en açık örneği marifetullah sahibi olduktan sonra isyana düşen İblis'tir. Buradan; arifin isyana düşmesi takdir edilmiş ise mutlaka buna düşeceğini ancak bunun tevil, tezyin, gaflet veya sehv şeklinde olacağı sonucuna varmaktadır. Bir hadiste "Allah bir kazasını infaz etmek için akıl sahiplerinin akıllarını başlarından alır"³⁹⁴ denildiğini belirtir. Bu nedenle Bistâmî'nin Allah'ın takdirini esas kabul ettiğini kaydeder.³⁹⁵

Şa'rânî her ne kadar bu yaklaşımı Bistâmî'nin görüşü olarak nakletmekte ise de, kendisinin de bu doğrultuda düşündüğü açıkça ortaya çıkmaktadır. O, Bistâmî'nin cevabını değerlendirirken "Allah'a karşı edebinden, asi olur da demedi, olmaz da

³⁹³ Şa'rânî, a.e., s. 234.

³⁹⁴ Şihab el-Kuzâî (ö. 454/1062), *Müsned*, Beyrut 1407/1986, II, 301.

³⁹⁵ Şa'rânî, a.g.e., s. 235.

demedi, ancak “Allah’ın emri takdir edilmiş bir kaderdir”³⁹⁶ dedi. Bunun anlamı, ehlullah nefsanî şehvetlerinden dolayı değil, Allah’ın hikmeti gereği zelleye düşmektedirler. Onların kalplerindeki îmân onları şehvetle, telezzüz için haram sınırlarını çiğnemek olan günaha düşmekten meneder.³⁹⁷

Şa‘rânî, konuyu Hz. Âdem’in saadet kapısını mahza taatle değil de masiyetle açmasının hikmeti etrafında temellendirmeye devam ederek, “şâyet Hz. Âdem salt taatle seadet kapısını açsaydı Allah’ın birçok isminin bir kısım mertebeleri (hadarât) atıl kalırdı” yorumunu yapmaktadır. Zira salt taatle meşgul olan birisinin rahmete ve mağfirete ihtiyacı olmaz. Bu düşüncesini “Eğer siz günah işlemeseydiniz, Allah sizi götürür ve yerinize günah işleyen bir kavim getirirdi. Böylece onlar Allah’tan mağfiredilesinler, Allah da onları bağışlasın”³⁹⁸ hadisiyle desteklemektedir.

2. 3. 2. 2. 2. Hz. Nûh

Şa‘rânî, Hz. Nûh hakkında bir savunma yaparak, onun ısmet sıfatıyla çelişik olarak değerlendirilebilecek kavmine bedduasını gündeme getirmekte ve: “Rabbim, yeryüzünde kâfirlerden hiçbirini bırakma”³⁹⁹ meâlindeki âyette ifade edilen bedduadan maksadın Allah’ın gazabının şiddetlenmesinden korktuğu için, daha ağır bir akıbeta maruz kalmaktansa ölmelerini dilediği” şeklinde açıklamaktadır. Buna göre Hz. Nûh’un, kavminin aleyhine gibi görünen bu temennisi, onlara olan merhametinin neticesinde ortaya çıkmıştı. Bu dilek, Peygamberimiz Hz. Muhammed’in fitneye düşmekten korkanlarımıza “Allah’ım! Eğer ölüm benim hakkımda hayırlı ise, beni öldür”⁴⁰⁰ şeklinde dua etmesini tavsiye etmesi ile aynı mahiyete sahiptir.

Şa‘rânî, İbnü’l-Arabî’nin de bu doğrultuda düşündüğünü belirterek, Hz. Nûh’un kıyamet gününde kavmine karşı özür beyân edeceği hususun “Yeryüzünde kâfirlerden hiç kimseyi bırakma” şeklindeki duası olmadığını, “Ancak günahkâr ve kâfir doğurmaktadırlar (yetişen herkesi kötü yola sevk ederek kâfir olmalarını

³⁹⁶ el-Ahzab 33/38.

³⁹⁷ Şa‘rânî, *a.g.e.*, s. 230.

³⁹⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 305.

³⁹⁹ Hz. Nûh 71/26.

⁴⁰⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 101; Buhârî, “Merdâ”, 19; Müslim, “Zikir”, 10; Ebû Dâvud, “Cenâiz”, 9.

sağlamaktadırlar)»⁴⁰¹ tarzındaki ifadesi olduğunu nakletmektedir. O, Hz. Nûh hakkında kesin bilgi sahibi olmadan Allah hakkında hüküm vermiş ve Rabbinin peygamberlerini terbiye etmeye devam ettiğini bilmemiştir.⁴⁰² Buna göre Hz. Nûh'un söz konusu temennîsinden (beddua) dolayı ısmetine her hangi bir hâlel gelmediği düşünülmektedir.

Fahreddin er-Râzî, Hz. Nûh'un ısmetiyle ilgili şüpheleri cevaplandırırken bu konulara değinmez. Tûfan anında Hz. Nûh'un, oğlu ile arasında geçen diyalog ve sonrasında Allah'ın onu uyarması üzerinde durur.⁴⁰³ Bu durumda Şa'rânî'nin Hz. Nûh'un kavmine olan merhametinden ötürü beddua etmiş olacağını, zayıf olmakla beraber, onun ısmetine delil getirmesi isabetlidir. Hz. Nûh uzun yıllar kavminin arasında kaldığından onların yeni doğan çocuklarının da îmân etmeyeceğini, büyükler tarafından yönlendirileceklerini kesin olarak öğrenmiş olabileceği gibi, kendisine îmân edenlerden başka kimsenin îmân etmeyeceğinin Allah tarafından kendisine vahyedilmiş olması da bu kanaatini desteklemiş olabilir.⁴⁰⁴ Onun kavmi hakkındaki tespit ve temennileri yaşadığı bu tecrübeler neticesinde oluştuğundan, onun ısmetine hâlel getirmez.

2. 3. 2. 2. 3. Hz. İbrâhim

Şa'rânî, Hz. İbrâhim'in ısmeti konusunu da İbnü'l-Arabî'den nakiller yaparak temellendirmektedir.⁴⁰⁵ Buna göre İbnü'l-Arabî geceleyin yaşadığı tecrübelerin birinde Hz. İbrâhim'le bir araya gelerek onun ısmeti konusunda oluşabilecek şüpheleri kendisine sorar ve ondan cevaplar alır. Bu muhaverelerini *el-Fütûhât*'ın 367. bâbında zikreder.⁴⁰⁶ Söz konusu buluşmada Hz. İbrâhim'in ısmeti ile ilgili dört husus gündeme getirilerek cevaplandırılmaktadır. Bu hususlar ve cevapları sırasıyla şunlardır:

⁴⁰¹ Nûh 71/27.

⁴⁰² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), VI, 192. Şa'rânî, zaman zaman yaptığı gibi burada da İbnü'l-Arabî'nin nerede bu ifadeleri kullandığı yerleri belirtmeden; bu görüşte olduğunu ifade etmektedir. *el-Fütûhât*'ı taradığımızda yukarıdaki değerlendirmeye mutabık olacak bir ifade ile karşılaşmadık. Ancak Hz. Nûh'un ilgili âyetle bağlantılı olarak değerlendirildiğini ve bir de Hz. İbrahim'in hilminin konu edildiği bir yeri tesbit ettik ve orayı referans olarak göstermiş olduk.

⁴⁰³ Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, s. 45-48.

⁴⁰⁴ Hûd 11/35.

⁴⁰⁵ Şa'rânî, *el-Yevâkîf*, s. 240-241.

⁴⁰⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), XIII, . Bu bâb başlığı altında İbnü'l-Arabî diğer peygamberlerle arasında geçtiğini ileri sürdüğü diyalogları da kaydetmektedir.

- 1 İbnü'l-Arabî, “babacığım, sen buna îmân edenlerden olduğun halde neden ‘kalbimin tatmin olması için,⁴⁰⁷ dedin” diye sorar. Buna karşılık, Hz. İbrâhim, yaratma için birçok yöntemin olduğunu, bazılarını “kûn” emriyle, bazılarını iki eliyle, bazılarını ibtidaen, bazılarını da başka yaratmadan sonra yarattığını, kendisinin bu yöntemlerden hangisi ile dirilttiğini anlamak için bu soruyu sorduğunu belirtir.⁴⁰⁸
- 2 İbnü'l-Arabî, Hz. İbrâhim’e şunu sorar: “Babacığım, neden “belki bu büyükleri yapmıştır, ona sorun,⁴⁰⁹ dedin”. Hz. İbrâhim, onların Hakk’ın yüceliğini ilâhlarına izafe ettiklerini söyledi. Ben de bununla neye işaret ettiğini sordum. O, benim bundan kastın ne olduğunu bildiğimi ve onlara karşı hüccet olması için söylediğini belirtti.
- 3 “Benim hatamı kıyamet gününde bağışlamasını umarım”⁴¹⁰ meâlindeki âyette yer alan hatasının ne olduğunu sordum. O, gerçekte Allah’tan başka hiç kimsenin hastalık vermeyeceğini bilmesine rağmen, “Hastalandığımda bana şifa verir”⁴¹¹ âyetinde yer alan hastalığı kendi nefesine nispet etmesi olduğunu söyledi. İbnü'l-Arabî, hastalığı kendi nefesine izafe etmesi ve sonra da bundan mağfîret dilemesinde iki edep olduğunu belirtir. Açıklama yapmamakla beraber bu iki edepten birinin, noksanlık olarak anlaşılabilecek hastalığı Allah’a değil, kendisine izafe etmesi, diğerinin ise Allah’ın dilemesi olmaksızın hiçbir şeyin mümkün olmadığını bildiğinden bundan bağışlanma dileğinde bulunma ihtimali yüksektir.

⁴⁰⁷ el-Bakara 2/260

⁴⁰⁸ Geniş bilgi için bk. İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, IX, 308. “Zevâidin bilinmesi” başlığını taşıyan bu bap (225. bab) kapsamında İbnü'l-Arabî, Hz. İbrâhim’in bilgiye olan ilgisine dikkat çekmektedir

⁴⁰⁹ el-Enbiyâ 21/63.

⁴¹⁰ eş-Şuâra 26/82.

⁴¹¹ eş-Şuâra 26/80.

- 4 Yüce Allah'ın kendisi hakkında “Şüphesiz o ahirette sâlihlerdendir”⁴¹² âyeti ile kendisi için “salahı” âhirete tahsis ettiğini, buna karşılık diğer peygamberlerin mutlak olarak sâlih olduklarının belirtilmesini sordum. O, Sâlih olmanın şartlarından birinin kendi nefesine Allah'ın izafe etmesi olmaksızın hiçbir şeyi izafe etmemek olduğunu, kendisinin ise Allah'tan özel izin olmaksızın; “hasta olduğum zaman”,⁴¹³ “ben hastayım”,⁴¹⁴ “belki bu büyükleri yapmıştır”⁴¹⁵ gibi ifadelerinde nefesine izafe ettiğini söyledi.
- 5 Ona, hayatın bütün aşamalarında onlara ulûhiyyet nisbet etme itikadından masum olduğu halde üç ışık (yıldız, ay ve güneş)⁴¹⁶ hakkında söylediklerini sordum. Bunu Cenab-ı Hakk'ın “Bu kavmine karşı İbrâhim'e verdiğimiz hüccetimizdir”⁴¹⁷ âyetinde buyurduğu gibi kavmime karşı delil getirmek için söylediğini belirtti.

Ebü Mansûr el-Matürîdî, 1. madde kapsamında ısmet sıfatını tartışma anlamına gelebilecek her hangi bir bilgi vermemekte, sadece Hz. İbrâhim'in bu talepte bulunmasının sebepleri üzerinde fikir yürütmekle yetinmektedir.⁴¹⁸ 2. maddede yer alan “belki bu büyükleri yapmıştır, ona sorun” ifadesi ile ilgili olarak bu konuda farklı görüşlerin ileri sürüldüğünü belirtmektedir. Mâtürîdî bu görüşlerden birinin de “eğer konuşuyorlarsa” demek sûretiyle büyüklerinin bunu yapmasını, konuşması şartına bağladığı ve yalan söylemiş olmayacağı şeklinde açıklamıştır.⁴¹⁹ Bu yorumu zikrettiği görüşlerin en sonunda vermesi kendisinin de bunu tercih ettiği izlenimi vermektedir. 3. maddede zikredilen “beni bağışlamasını umarım” ifadesinin ise kendisinin bir hatasından daha çok ibadete layık olan ilâhın özellikleri kapsamında sayıldığını ve böylece onu putlardan ayıran vasıfların ortaya konulduğunu ifade etmektedir.⁴²⁰ 4.

⁴¹² el-Bakara 2/130.

⁴¹³ eş-Şuârâ 26/80

⁴¹⁴ es-Saffât 37/89.

⁴¹⁵ el-Enbiyâ 21/63.

⁴¹⁶ el-Enâm 6/76-78.

⁴¹⁷ el-Enâm 6/83.

⁴¹⁸ Matürîdî, *Te'vîlât*, II, 133-134.

⁴¹⁹ Matürîdî, *a.g.e.*, IX, 296.

⁴²⁰ Matürîdî, *a.g.e.*, X, 305.

madde çerçevesinde zikredilen “âhirette sâlihlerden olacağı” ifadesini, onun dünyadaki üstünlüğüne ilave olarak âhirette de üstün olacağı doğrultusunda yorumlamaktadır.⁴²¹ 5. maddede ise Hz. İbrâhim’in kesin olarak gerçek mânada onları rab olarak görmediğini, hayatının bütün anlarında muvahhid olduğunu belirttikten sonra bu ifadelerin işaret ettikleri mânalar üzerinde yapılan değerlendirmeleri aktararak kendi yorumlarını eklemektedir.⁴²²

Fahreddin er-Râzî yukarıda anılan şüphelerden başka birtakım şüphelerin de Hz. İbrâhim hakkında oluşturulduğunu belirterek bunları teker teker zikredip cevaplamaktadır. Maddeler halinde verilen beş husus hakkında da değerlendirmelerde bulunarak bunların hiçbirinin Hz. İbrâhim’in günah işlediğine delalet etmeyeceği sonucuna varmaktadır.⁴²³

Sonuç olarak Hz. İbrahim’in kendisine nispet edilen hiçbir hususta masûmiyetini ortadan kaldıracak bir durumun söz konusu olmadığı, bütün yapıp ettiklerini; ya insanlara bir hüccet olması ve durumlarını gözden geçirerek yanlış yolda olduklarını anlamaları için, ya da gönlündeki îmânı takviye etmek için yaptığı ortaya çıkmaktadır. Ayrıca anılan âyetlerden, onun dünyadaki üstünlüğüne ek olarak ahrette de seçkinlerden olacağı sonucu çıkmaktadır.

2. 3. 2. 2. 4. Hz. Yûsuf

Şa‘rânî, Hz. Yûsuf ile ilgili olarak, onun adıyla anılan sûrenin 24. âyetinde geçen “O (Züleyha), ona meyletti (hemmet), o da (Yusuf) ona meyletti” ifadesi çerçevesinde oluşabilecek şüpheleri bertaraf ederek onun masumiyetini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bunu yaparken İbnü’l-Arabî’nin getirdiği açıklamayı aktarmakla yetinmektedir. Böylelikle kendisinin de onun görüşü doğrultusunda düşündüğü ve ilgili yorumuna katıldığını dolaylı olarak ifade etmiş olmaktadır. Buna göre İbnü’l-Arabî geceleyin yaşadığı rûhânî tecrübelerin birinde Hz. Yûsuf ile bir araya geldiğini ve ona söz konusu âyette geçen “meyletti (hemme)” kelimesinin kendisi ile muhatap olduğu

⁴²¹ Matürîdî, *a.g.e.*, I, 249.

⁴²² Matürîdî, *a.g.e.*, V, 113-127.

⁴²³ Râzî, *İsmetü’l-enbiyâ*, s. 49-70.

kadın hakkında müstereken kullanıldığını belirtip anlamını sorduğunu söyler. Bu âyette, Yüce Allah'ın meyletmenin nedenini açıkça belirtmediğini ve dildeki birliğin mânadaki birliğe delalet ettiğini ekler. Bunun üzerine Hz. Yûsuf kendisinin de bu şekilde düşündüğünü ve bu nedenle kendisine gönderilen elçiye, kraldan durumu kadınlara sormasını istediğini belirtir. Böylelikle kadınların kralın hanımının kendisinden murad almaya çalıştığını belirttiklerini, kendisinin böyle bir çaba içerisinde olduğuna dair bir şey söylemediklerini, sonuçta kendisi hakkında tevehhüme sebep olacak ifade birliğine açıklık getirdiğini ifade eder.⁴²⁴

İbnü'l-Arabî, Hz. Yûsuf'un bu buluşmada kendisine söz konusu iştirakin (hemm tabirinin hem o hem de ilgili hanım için kullanılması) sadece lafzî olduğunu, mânaya yönelik olmadığını belirtir. Buna kanıt olarak da Züleyha'nın "şimdi gerçek ortaya çıktı ben ondan murad almak istedim"⁴²⁵ ifadesini ileri sürmektedir. Kıssada Allah'ın burhanıyla onu koruduğu ifadesine gelince; kendisini korumak için şiddetle karşı koyma durumunda olduğunu ancak Allah'ın Mûsa'ya söylediği gibi kendisine de "yumuşak sözle (kavlen leyyinen)"⁴²⁶ karşı koyması gerektiğini hatırlatmasının söz konusu "burhan" olduğunu ifade eder.⁴²⁷

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî "hemme (meyletti)" kelimesi etrafında yapılan Hz. Yûsuf'un masumiyetiyle çelişebilecek bütün tevillerin yanlış olduğunu, aynı sûrede yer alan ve onun ismetine delalet eden âyetlerden yola çıkarak ifade ettikten sonra her ikisi hakkında müstereken kullanılan bu kelime ve onun gördüğü "Allah'ın burhanı"nın Hz. Yûsuf hakkında ne anlama gelebileceği üzerinde durmaktadır. Hz. Yûsuf'un meylinin defetmeye yönelik olduğunu belirttikten sonra bu defetmenin katil veya şiddetle olabileceğinden gördüğü burhan sayesinde vazgeçmiş olabileceği gibi Cenab-ı Hakkın ona verdiği ismet üzere sebat etmesinin de kendisini yanlış yapmaktan alıkoymuş olabileceğini ve bu anlamıyla burhan olduğunu belirtir. Bunun dışında burhan tabiri

⁴²⁴ Şa'rânî, *el-Yevâkit*, s. 240.

⁴²⁵ Yûsuf 12/51.

⁴²⁶ Taha 20/44.

⁴²⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), XIII, 120.

etrafında yapılan hiçbir değerlendirmenin sağlam bir temele dayanmadığını belirterek onları reddetmektedir.⁴²⁸

Fahreddin er-Râzî, bahse konu hususta Hz. Yûsuf'ın masum olduğunu, aynı sûrede yer alan ve kadının kocası, hakem ve kadınlara izafe edilen ifadeleri içeren âyetlerle ortaya koyar. Daha sonra “hemm” ve “burhan” tabirleri etrafında değerlendirmelerde bulunarak bunların, onun ismetini ortadan kaldıracak herhangi bir anlama gelmesinin mümkün olmadığını belirtir. Hz. Yûsuf ile ilgili olarak “onun köleliğe sabretmesi”,⁴²⁹ “nefsini aklamaması”,⁴³⁰ “Zindan benim için, beni çağırdıkları şeyden daha sevimlidir”⁴³¹ demesi, “efendinin yanında beni an”⁴³² diye ricada bulunması, “ölçeği kardeşinin yükü arasına koydurması”⁴³³ gibi hususlarda ileri sürülebilecek olumsuz yorumları da cevaplandırarak onun masum olduğunu belirtir.⁴³⁴

2. 3. 2. 2. 5. Hz. Eyyûb

Şa'rânî, Hz. Eyyûb ile ilgili olarak Ebû Hüreyre'nin rivâyet ettiği bir hadisten yola çıkarak onun ismetini sorgular ve neticede masûm olduğu kanaatine varır.⁴³⁵ Buna göre, Hz. Eyyûb bir gün gusûl ederken Yüce Allah üzerine altından çekirgeler yağdırır, o da bunları elbisesinin içine koyarak saklar. Bunun üzerine Yüce Allah, “Ben, seni bunlardan müstağni kılmadım mı?” diye sorar. O da “Evet, bana çok şey verdin, ancak senin bereketinden müstağni kalamam” şeklinde cevap vermiştir. Şa'rânî bu olayı “iki çekirge ayağı şeklinde üzerine altın yağdığı ve bunları elbisesinin içine sakladığı” şeklinde nakletmektedir.⁴³⁶ İbnü'l-Arabî ise “Allah'ın ona altından bir çekirge ayağı gönderdiği, onun da hemen üzerine atlayarak bunu elbisesinde topladığı şeklinde tasvir etmektedir.”⁴³⁷

⁴²⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VII, 291–293.

⁴²⁹ Yûsuf 12/90.

⁴³⁰ Yûsuf 12/53.

⁴³¹ Yûsuf 12/33.

⁴³² Yûsuf 12/42.

⁴³³ Yûsuf 12/70.

⁴³⁴ Râzî, *a.g.e.*, s. 74-84.

⁴³⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 243; Buhârî, “Gusûl”, 20; Enbiyâ, 20, “Tevhîd”, 35. Geniş bilgi için bk. Ömer Faruk Harman, “Hz. Eyyûb”, DİA, XII, 16-17.

⁴³⁶ Şa'rânî, *el-Yevâkîf*, s. 237.

⁴³⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.) VII, 200.

Olayın ısmet sıfatıyla bağlantısına gelince Hz. Eyyûb'un bir peygamber olmasına karşılık söz konusu altınları elbisesine toplaması ve bunun neticesinde Allah'ın onu uyarması ile bir hata içerisine girdiği izlenimi bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî bu örneği "Terkü'z-zühd" başlığı altında vermektedir. Ona göre enbiyâ ve kâmil evliyâ dünyaya cimrilik ve zaafa bağlı olarak değil, irfânî bir bilgi kapsamında sarılır. Hz. Eyyûb da altınları toplamasının gerekçesini "Allah'ın bereketinden hiçbir zaman müstağni kalınamayacağı" şeklinde ifade etmiştir.

Şa'rânî, dünyayı elde etmeye çalışmanın, değil peygamberlerin, büyük velîlerin bile kemâllerinden bir şey eksiltmeyeceğini belirterek Hz. Eyyûb'un tam bir kanaat içerisinde bulunmasına rağmen, bulunduğu zahirî hal gereği altınları topladığını ve bunun, onun için bir nakısa olmadığını savunmaktadır. Ona göre kanaat, mevcut olanla yetinerek fazlasını istememek anlamına gelmemektedir. Ayrıca, Hz. Eyyûb'un bunu sair insanlara örnek olmak için yapmış olması durumunda da bunun Cenab-ı Hakk'a kurbet açısından evla olanı yapmaktan ibaret olduğu kabul edilmelidir. Hz. Eyyûb Kur'an'da, Allah'ın kendisine hidâyet verdiği ve Hz. Peygamber'e tabi olmasını emrettiği kimseler arasında bulunduğu şeklinde zikredilmektedir.⁴³⁸ Buna göre onun ısmetiyle çelişecek her hangi bir durum bulunmamaktadır.

Görüldüğü gibi Hz. Eyyûb'un ısmeti, diğer peygamberlerin aksine Kur'an'dan değil, hadislerden yola çıkılarak sorgulanmakta ve neticede masûm olduğu sonucuna varılmaktadır. Hadiste ise söz konusu olay, onun kanaatkârlığı ve zühdü ile ilişkilendirilmekte ve bunun çelişki içermediği belirtilmektedir. Gerek İbnü'l-Arabî, gerekse Şa'rânî benzer yöntemleri izleyerek aynı sonuca varmaktadırlar.

Fahreddin er-Râzî, Hz. Eyyûb'un ısmetinin, uğradığı belâ ile ilgili olarak değerlendirildiğini, bir kısım müfessirlerin âyette geçen "azab"⁴³⁹ kelimesinden yola çıkarak bunun bir günah neticesinde verilebileceğini, dolayısıyla bu kelimenin Hz. Eyyûb'un günahkâr olduğuna delalet ettiğini, bu günahının ise emir bil-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker'i terk etmek olduğunu ifade ettiklerini belirtmektedir. Daha sonra ilgili

⁴³⁸ el-Enâm 6/84; Sâd 38/41-4.

⁴³⁹ Sâd 38/41.

âyetin peşinden gelen âyette⁴⁴⁰ onun sabırlı ve iyi bir kul olduğu ifade edildiğine göre onun azaba çarptırılmış, dolayısıyla günah işlemiş olmasının düşünülemeyeceğini ifade etmektedir.⁴⁴¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ise ilgili âyetin başında yer alan “kulumuz Hz. Eyyûb’u hatırla” ifadesinden yola çıkarak onun maruz kaldığı belanın her hangi bir günahın cezası değil, sadece bir imtihan olabileceğini belirtmektedir.⁴⁴²

2. 3. 2. 2. 6. Hz. Mûsâ

Şa‘rânî, Hz. Mûsa’nın ısmetini ispatlamaya çalışırken, onun ısmetini nakzettiği vehmedilen “sizden korkunca, kaçtım”⁴⁴³ âyetini esas almaktadır.⁴⁴⁴ Çoğu zaman düşüncesini temellendirirken İbnü’l-Arabî’yi referans almasına karşılık, Hz. Mûsa’nın masûmiyeti ile ilgili olarak ona herhangi bir göndermede bulunmamaktadır. Bununla beraber İbnü’l-Arabî’nin de ilgili âyeti *el-Fütûhât*’a alarak değerlendirdiğini belirtmemiz gerekmektedir.⁴⁴⁵

Şa‘rânî, “velîlerden biri bile Allah’tan başkasından korkmazken nasıl olur da kâmil bir insan olan Mûsa korkmuş olabilir?” şeklinde sorunu ortaya koymaktadır. Daha sonra Hz. Mûsa’nın korkusunun kaynağı hakkında fikir yürütmeye çalışarak birkaç ihtimal üzerinde durmaktadır: **a.** Kâmil olan şahıs âl ehli olanların aksine nefsinde bir zafiyet görebilir, **b.** Kâmilin bedenine zarar verebilecek ya da kendisini yok edebilecek bir şeyden kaçması vaciptir, aksi halde günah işlemiş olur, **c.** Korkuda sebepleri devre dışı bırakmak vardır, dolayısıyla onun kaçıışı kemâlindendir. Ayrıca Hz. Mûsa’nın korkusu nihai olarak Allah’tandı. Zira Allah’ın, Mısırlıları kendine musallat kılacağından korkarak kaçmıştı. Bu durumda onun korkusunun kaynağı Allah olduğundan, kaçıışı zemme değil, medhe konu olmaktadır.

İbnü’l-Arabî ise öncelikle Hz. Mûsa’nın söz konusu kaçışının peygamberliğinden önce olduğunu, dolayısıyla Kıptîlerden korkarak kaçmasının sahip olduğu insanî tabiatın gereği olduğunu belirttikten sonra bu kaçışının kendisine kurtuluş

⁴⁴⁰ Sâd 38/44.

⁴⁴¹ Râzî, *İsmetü’l-Enbiyâ*, s. 85.

⁴⁴² Mâtürîdî, *Te’vîlât*, XII, 259.

⁴⁴³ eş-Şu‘arâ 26/21.

⁴⁴⁴ Şa‘rânî, *el-Yevâkîf*, s. 238.

⁴⁴⁵ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), XII, 281.

getirdiğini, kaçmaması durumunda Kıptîlerden kurtulmasının mümkün olmayacağını ifade etmektedir. Buna göre Hz. Mûsa'nın Kıptîlerden korkarak kaçması, sebeplere sarılmak şeklinde yorumlanabileceğinden her hangi bir hata söz konusu değildir.

Şa'rânî ile İbnü'l-Arabî'nin değerlendirmeleri yan yana konulduğunda önemli ölçüde benzerlik taşıdıkları görülmektedir. Bu durum, her ne kadar açıkça belirtmese de Şa'rânî'nin İbnü'l-Arabî'den etkilendiği sonucuna götürmektedir.

2. 3. 2. 2. 7. Hz. Dâvud

Şa'rânî, Hz. Dâvud'un masûmiyetini Sâd sûresi 24. âyet çerçevesinde yapılan yorumları cevaplandırarak temellendirmektedir. İlgili âyetin değerlendirmelere konu olan kısmında “Dâvud, kendisini imtihan ettiğimizi sandı da derhal Rabbinden bağışlanma dileyerek eğilip kapandı ve tövbe edip (Allah'a) yöneldi.” Şa'rânî detaylı bilgi vermemekle beraber bu âyette sözü edilen Hz. Dâvud'un istiğfarından yola çıkarak onun ismetini nakzedecek bir fiil işlediği iddiasını çürütürerek cevaplayıp savunmasını yapmaktadır. Ona göre Hz. Dâvud'un bağışlanma dilediğine konu olan hatası, iyi bir niyet olmaksızın, ani bir bakıştan ibarettir.⁴⁴⁶ Ona göre şâyet bu ani bakışı iyi (sâlih) niyetle olsaydı günah olmazdı.

Bu bakışın nereye olduğu konusunda herhangi bir ipucu vermeyen Şa'rânî, söz konusu düşüncesini Hz. Peygamber'in “Kardeşim Dâvud'un hatası bakıştan ibaretti”⁴⁴⁷ ifadesini de delil getirerek desteklemektedir. Hz. Dâvud, bundan sonra söz konusu bakışındaki utancından dolayı başını sürekli semâya kaldırırdı. Bu durum iyi bir niyet olmaksızın, mubaha dahi yöneltlen bakışın bizzat kendisinin günah olmasındandır. Devamla Şa'rânî, büyüklerin hareket ve sükûnette muaheze edilmelerinin bakışla sınırlı olmadığını, hatta parmaklarını dahi gaflet içerisinde hareket ettirseler, Allah'ın onları muaheze edeceğini belirtir. Bu durum, onların sürekli olarak Allah ile birlikte oldukları bilinciyle hareket etmelerinin vacip olmasından kaynaklanmaktadır. Son olarak Hz.

⁴⁴⁶Şa'rânî, *el-Yevâkît*, s. 240.

⁴⁴⁷ Hadis olarak rivâyet edilen bu ifade hadis mecmualarında tespit edilememiştir.

Davud'un bakışını komutan Uriya'nın eşine⁴⁴⁸ yönelttiği konusundaki spekülasyonlarla ilgili güvenilir bir bilgi olmadığını ifade ederek konuyu sonlandırır.⁴⁴⁹

Şa'rânî, konuyla ilgili olarak İbnü'l-Arabî'den herhangi bir kaynak göstermemektedir. Ancak İbnü'l-Arabî, çeşitli vesilelerle diğer nebîlerin yanı sıra Hz. Davud'un da Yahudilerin isnatlarından beri olduğunu belirtmekte, onlardan alıntılar yaparak peygamberler hakkında yanlış rivâyetlerde bulunan tarihçileri tenkit etmektedir.⁴⁵⁰ Diğer taraftan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ilgili âyetin tefsiri kapsamında Hz. Dâvud'un istiğfar etmesinin sebebi olarak kendisini imtihan etmek için gelen iki meleği tanımadan hüküm vermesi ve daha sonra kendisinin imtihan edildiğini fark etmesi olduğunu belirtmektedir. Hz. Dâvud ile ilgili söylentilerin güvenilir kaynaklara dayanmadığını, belki normal insanlar için mubah sayılabilecek bir takım zellelerin peygamberlerden sadır olabileceğini, bunların insanî tabiatın bir sonucu olduğunu, Hz. Dâvud'u istiğfara götüren zellenin de bu cümleden olduğunu zikretmektedir.⁴⁵¹

Fahreddin er-Râzî, Hz. Dâvud ile ilgili bu âyet kapsamında yapılan değerlendirmelere değinerek, onun komutan Uriya'nın hanımına aşık olması ve onu planlı bir şekilde öldürterek hanımıyla evlenmesi doğrultusunda verilen rivâyetlerin doğru olmadığını belirtip bu yorumların birkaç açıdan yanlış olduğunu ifade eder. Bu cümleden olmak üzere, söz konusu fiilin değil peygamberler, krallar hakkında bile ağır bir suç olduğunu, Uriya'nın öldürülmesi, onun hanımına aşık olmaktan daha ağır bir suç olduğu halde, ona değinilmeyerek daha hafif olan aşkına değinilmiş olması ve kıssanın başından itibaren Hz. Dâvud'un övgüye değer niteliklerle anılması gibi hususlar bu hikâyenin asılsız olduğunun en önemli kanıtları olduğunu belirtmektedir.⁴⁵²

2. 3. 2. 2. 8. Hz. Süleymân

Şa'rânî, Hz. Süleymân'ın ismeti konusunda ileri sürülen şüpheleri Sâd sûresinde yer alan âyetler çerçevesinde inceleyerek bu anlamda her hangi bir problem

⁴⁴⁸ Geniş bilgi için bk. Ömer Faruk Harman, "Dâvud", *DİA*, IX, 23.

⁴⁴⁹ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 240.

⁴⁵⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), VII, 428.

⁴⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, XII, 236-239.

⁴⁵² Râzî, *a.g.e.*, s. 97 vd.

bulunmadığını ispatlamaya çalışmaktadır. Söz konusu âyetlerde mealen şöyle buyrulmaktadır: “Ona bir akşamüstü üç ayak üzerine duran (Sâfinât) soylu atlar sunulmuştu. (Hz. Süleymân) “Rabbimi hatırlattıklarından dolayı atları severim” dedi ve gözden kayboluncaya kadar onlara baktı. (Sonra) “Onları bana tekrar getirin” dedi ve kalça ile boyunlarını ovdu.”⁴⁵³

Şa‘rânî, Hz. Süleymân’ın “atların kalça ve boyunlarını okşaması” mala (dünyalığa) düşkünlüğü tarzında yorumlamasını yanlış bulur ve şöyle der: Onun atları sevmesi kendisine Allah’ı hatırlattıkları (an zikri rabbî) içindir. Zira peygamberin bayağı ve küçük düşürücü fiillerle tavsif edilmeleri doğru değildir. Gözden kaybolduklarında bana onları tekrar getirin demesinin sebebi de “hayrı sevme” duygusuna konu teşkil eden atları yitirmesidir. Atları tekrar görerek Allah’ın kendisine bahsettiği bir hayır olan atlar vasıtasıyla Allah’ı hatırlamayı (zikir) dilemiştir. Şa‘rânî bazı müfessirlerin, “gözden kaybolanın” güneş olduğu ve Hz. Süleymân’ın atlarla ilgilenerek namaz vaktini geçirdiğine dair yorumların, İbnül-Arabî’den de referans vererek doğru olmadığı sonucuna varmaktadır.⁴⁵⁴

İbnü’l-Arabî konuya şöyle yaklaşır: “Perdelenen güneştir” denilerek Hz. Süleymân’ın namaz vaktini geçirdiğine dair yorumlar hiçbir ilmî temele dayanmaz. Âyette güneşten ve namazdan söz edilmediği gibi; âyetin siyak ve sibakının da buna imkân vermediğini belirtmektedir. Ona göre aynı sûrenin 34. âyetinde zikredilen ve söz konusu müfessirlerin yorumlarını önemli ölçüde üzerine bina ettikleri “şüphesiz Süleymân’ı imtihan ettik” ifadesi, Süleymân’ın atları bizzat kendileri için mi, yoksa Allah’ı hatırlattıkları için mi sevdiğini ortaya koymak üzere yapılan bir imtihandan ibarettir. Süleymân, atları Allah’ı hatırlattıkları için sevdiğinden bu imtihani başarıyla tamamlamıştır. Aynı şekilde bazı âlimlerin Süleymân’ın, kendisini namazdan alıkoydukları için atların bacak ve boyunlarını kestiği yolundaki yorumlar da hiçbir temele dayanmamaktadır. Ayrıca güneşin geri döndürülme imkânı da yoktur. Ona göre bu doğrultuda yapılan yorumların tamamı İsrailiyyat kaynaklıdır.⁴⁵⁵ Bu durumda tekrar

⁴⁵³ Sâd 38/31-33.

⁴⁵⁴ Şa‘rânî, *a.g.e.*, s. 238-239.

⁴⁵⁵ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), VII, 286-287.

getirilen atlardır. İbnü'l-Arabî atların bir tecellî oldukları, bu nedenle Hz. Süleymân'ın onlara ilgi gösterdiği ve onları sevdiği kanaatindedir.

Şa'rânî, İbnü'l-Aabî'nin ilgili âyetler hakkında yaptığı yorumu ve Şiblî'nin elbiselerini, Allah'ı zikretmekten alıkoydukları gerekçesiyle yakmasını örnek vermesini eleştirir ve bu örneğin muvafık olmadığını belirtir. Söz konusu örnek İbnü'l-Arabî tarafından Hz. Süleymân'la ilgili yorumun yapıldığı yerde⁴⁵⁶ dünya saltanatının herkes için âhiret nimetlerinden azaltacağını, ancak bunun tek istisnasının Hz. Süleymân olduğu şeklinde ifade edilirken Şiblî'nin, elbiselerini Allah'tan alıkoydukları gerekçesiyle yakmasını alegorik bir tarzda hac ile ilgili meseleler içerisinde vermektedir.⁴⁵⁷ Bu durum, Şa'rânî'de çok fazla rastlamaya alışık olunmayan bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî âyette perdelendiği/gözden kaybolduğu ifade edilen nesnenin güneş olduğu ve atların Hz. Süleymân'ı Allah'ı zikretmekten alıkoyduğu, bu nedenle onların bacak ve boyunlarını kestiği görüşünde olduğunu ifade etmekte, ancak konuyu ısmetü'l-enbiyâ ile bağlantılı olarak tartışma yoluna gitmemektedir.⁴⁵⁸ Fahreddin er-Râzî ilgili âyetlerde Hz. Süleymân ile ilgili olarak yapılan menfi yaklaşımları birkaç açıdan değerlendirerek reddeder. Âyetlerde Hz. Süleymân'ın atları, Allah'ı hatırlattıkları için sevdiği, güneşin söz konusu edilmediği, nazm-ı celilin zorlama bir yoruma tabi tutulduğu gibi deliller yanında bu sûrenin nüzûl sebebi ve âyetlerin siyak ve sibakının anılan yorumlara imkân vermediğini belirtir. Ona göre Yüce Allah'ın önce Hz. Süleymân'dan övgüyle söz etmesi, daha sonra onu dünya malına düşkün olmakla suçlaması düşünülemeyeceği gibi Hz. Peygamber'e kâfirlere karşı sabırlı olmayı öğütleyen bir sûrede, başka bir peygamberden söz konusu illetlerle malul olarak bahsedilmesi nazm-ı celilin üslubuna uymamaktadır.⁴⁵⁹ Her iki taraftan yapılan yorumlar yan yana konulup değerlendirildiklerinde Râzî, İbnü'l-Arabî ve Şa'rânî'nin ortak noktalarda buluştukları ve her üç müellifin öne sürdükleri argümanların ilmî temeller açısından daha tutarlı olduğu görülmektedir.

⁴⁵⁶ İbnü'l-Arabî *a.e.*, VII, 286.

⁴⁵⁷ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, V, 275.

⁴⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, XII, 246-248.

⁴⁵⁹ Râzî, *a.g.e.*, s. 106-114.

2. 3. 2. 2. 9. Hz. Yûnus

Şa‘rânî, Hz. Yûnus’un ismeti konusunu Kur’an’da geçen ve onun gazaplanarak kavminden kaçması esnasındaki duygu ve düşüncelerini değerlendirerek temellendirmektedir.⁴⁶⁰ Gerek olayı tasvir biçimi gerekse vardığı sonuçlar birebir İbnü’l-Arabî ile örtüşmektedir.⁴⁶¹ Buna göre Hz. Yûnus Allah’ın lütûf ve rahmetinin sadece kendisini kapsadığını, gazaplandığı kavmini kapsamadığını düşünerek kızgın bir şekilde kaçmıştır.⁴⁶² O, bu kaçış esnasında denizde bir gemide yolculuk yapmış, bu yolculuk sırasında, kura neticesinde denize atlamış ve bir balık tarafından yutulmuştur. Bu olayda üzerinde durulan sorun, balık tarafından yutulması ve daha sonra tövbesinin kabul edilmesiyle ondan kurtarılması sürecinin onun hangi hatasının neticesi olduğudur.

İbnü’l-Arabî ve Şa‘rânî’ye göre âyette ifade edilen “Bizim kendisine daraltmayacağımızı sanmıştı” ifadesi, Hz. Yûnus’un rahmeti bol olan Allah’ın bu rahmetini kendisi için kısmayacağını düşünmekle beraber, kavmi için de bu rahmetin yeterli olacağını düşünmemesidir. Cenab-ı Hak onu bu yanlış tasavvurundan dolayı gazaplanma ve gazaba uğramanın olmadığı, ana rahmine benzer bir yer olan balık karnına alarak ona sözlü olarak değil, fiilî olarak bu durumu gösterdi. Söz konusu yanlış tasavvurundan tövbe edince, Yüce Allah tekrar onu balığın karnından dışarı çıkardı. Böylece o, ilk doğumunda olduğu gibi zayıf ve günahsız olarak doğdu (döndü). Yüce Allah onu kabak cinsinden, yaprakları tatlı olduğu halde üzerine sinek konmayan, yumuşak bir ağaç olan “yaktîn” ile muhafaza etti.⁴⁶³ Buna göre onun “Seni tenzih ederim, Senden başka ilah yoktur, ben zalimlerden oldum” ifadesi ümmeti adına bir mazeret beyanıdır. Kendisinin günah işlemiş olması söz konusu değildir. O, Allah’ın rahmetinin ümmetini kuşatmayacağını düşününce onun gazabının eseri, yüksek bir makamda bulunmasından dolayı zahirini zulmete (karanlığa) çevirdi. Böylelikle anne karnında iken, onun işlerini evirip çevirenin kim olduğunu göstermek istedi.

⁴⁶⁰ Şa‘rânî, *el-Yevâkît*, s. 238.

⁴⁶¹ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), II, 157-158.

⁴⁶² el-Enbiyâ 21/87. Âyet mealen şöyledir: “Zunnûn’a gelince, o, öfkeli bir şekilde gitmişti. Bizim kendisini daraltmayacağımızı düşünmüştü. Nihâyet zulmet içinde “Senden başka ilâh yoktur, Seni tenzih ederim, gerçekten ben zâlimlerden oldum” diyerek dua etti.”

⁴⁶³ es-Sâffât 37/145-146. Mealen: “Onu halsiz bir şekilde olduğu halde dışarı çıkardık. Üstüne (kabak cinsinden geniş yapraklı bir bitki olan) Yaktin ağacını bitirdik.”

Yukarıda tasvir edilen olayda görüldüğü gibi her iki müellif de Hz. Yûnus'un maruz kaldığı sonucun, işlediği her hangi bir günahı değil, Allah'ın rahmetinin kendisi için daraltılmayacağını düşündüğü halde, bu genişliği ümmeti için düşünmemesinden kaynaklandığı sonucuna varmaktadır. Aynı şekilde "kendime zulmedenlerden oldum" ifadesini de ümmeti için bir mazeret olarak değerlendirir. Zira onlar, Allah'ın rahmetinin kuşatıcı olduğunu, Hz. Yûnus kadar, onun tebliğine olumlu tepki vermeyen ümmetine de yeterli olduğunu düşünmektedir.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî âyette geçen "daraltmayacağımızı sandı" ifadesini, "Allah'ın kendisini imtihana müptelâ kılmayacağını sandı" şeklinde yorumlamaktadır. Buna göre kızgınlıkla kavmini terk eden Hz. Yûnus, bu kaçışından dolayı Allah'ın kendisine sıkıntı vermeyeceğini, onu darlığa müptela kılmayacağını sanmış, ancak netice düşündüğü gibi gerçekleşmemiştir. "Ben zâlimlerden olmuştum" ifadesi ise, onun kavminden kaçarak hata ettiğine işaret etmektedir.⁴⁶⁴

Fahreddin er-Râzî ise, Hz. Yûnus'un ısmeti konusunu tahlil ederek şu sonuçlara varmaktadır: Hz. Yûnus ile ilgili bilgi veren el-Enbiyâ sûresi 87. âyete bakılarak üç husus tespit edilmiştir: **a.** Kendisi için yasak olmasına rağmen gazaplanması, **b.** Allah'ın kudretinden şüphe ediyormuş gibi düşünmesi, **c.** "Ben zalimlerden oldum" ifadesini kullanması. Bunları sırasıyla şu şekilde cevaplamaktadır: **a.** Onun gazabı Allah'a değil, kavminedir. Kavmine gazabı ise, nübüvvetin ağırlık ve sıkletinden değil, kastedilen onun muhatap olduğu belalara karşı daha metanetli ve sabırlı olmadığındandır. Bu durum ise günah değildir. Belki evlâ olanı terk etmektir. **b.** Söz konusu olan onun Allah'ın kudretinden şüphe etmesi değil, Allah'ın kendisine darlık vermeyeceğini düşünmesidir. Bunun da günah olmadığı açıktır. **c.** Olay, Hz. Âdem kıssasında anlatıldığı gibidir.⁴⁶⁵

⁴⁶⁴ Mâtürîdî, *a.g.e.*, IX, 315-316.

⁴⁶⁵ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, s. 114-115. Râzî, Hz. Âdem'in ısmeti konusunu işlerken el-A'râf sûresi 23. âyette Hz. Yûnus'un "zalimlerden oldum" ifadesine benzer şekilde "şâyet bizi bağışlayıp merhamet etmezsen hüsrana uğrayanlardan olurduk" ifadesini kullandığını, bunun daha evlâ olanı terk etmekten kaynaklanan bir pişmanlık olduğunu belirtmektedir. Râzî, *a.g.e.*, s. 40.

2. 3. 2. 2. 10. Hz. Muhammed

Şa‘rânî ısmetü’l-enbiyâ konusunu, Hz. Muhammed’in ısmeti ile ilgili savunmasını yaparak sonlandırmaktadır.⁴⁶⁶ Diğer peygamberlere nispetle daha geniş malumat verdiği Hz. Peygamber’in masumiyeti konusunda, onun ümmetinin âlimleri arasında sayılamayacak kadar birçoğunun yorumlar yaptığını kendisinin ise sadece faydalı bir kısım hususlara dikkat çekeceğini belirterek giriş yapmaktadır. Daha sonra İbnü’l-Arabî’den alıntı yaparak Hz. Peygamberin hem nübüvvetinden önce hem de nübüvvetinden sonra yüksek makamını nakzedecek tüm eksikliklerden korunmaya devam ettiğini belirtmektedir. Onun masumiyetinin nübüvvet öncesini de kapsadığına örnek olarak gençliğinde yaşadığı bir olayı aktarmaktadır. Buna göre gençliğinde koyun güderken Mekke’ye gelerek bir eğlenceye katılmayı ister. Ancak Mekke’ye girdiğinde Allah ona bir uyku göndererek söz konusu eğlenceye katılmasını engeller ve süratle sürüsüne döner. Şa‘rânî görünürde Hz. Peygamber’in isteğinin yerine getirilmediğini, ancak bunun onun için daha hayırlı olduğunu belirtmektedir.

Hz. Peygamber’in ısmeti ile ilgili olarak onun “Benim kalbime öyle sıkıntılar gelir ki, bir gün ve gecede yetmişten fazla rabbime istiğfar ederim”⁴⁶⁷ hadisini değerlendirerek burada istiğfar ile terakkî (yükselme, ilerleme) arasındaki bir ilişki kurarlar. Buna göre Hz. Peygamber sürekli olarak bir makamdan daha yüksek bir makama doğru terakkî içerisinde bulunduğundan her yükseldiği makamda bir öncekinden dolayı istiğfar etmektedir. Bunu İbnü’l-Arabî’nin, Cenab-ı Hak dua eden bir kulun duasını kabul ettiğinde onun daha önceki zamanla ilgili olarak Allah’ın bildiklerini anmaksızın sürekli yeni bir şeyler talep etmesi gerektiğine dair değerlendirmesini de konu hakkında referans olarak verir. Böylelikle istiğfarın salt yapılan hatalardan değil, daha alt bir makamda bulunmaktan dolayı da yapıldığı sonucunu ortaya koymaktadır.

⁴⁶⁶ Şa‘rânî, *el-Yevâkîf*, s. 241-246.

⁴⁶⁷ Rivâyet, Ahmed b. Hanbel (*Müsned*, IV, 211) ve Buhârî (“Da’vât”, 3) başta olmak üzere farklı lafız ve rakamlarla da (yetmiş, yüz) olsa birçok hadis mecmuasında geçmektedir.

Şa'rânî "Allah'ın, senin geçmiş ve gelecek günahlarını affetmesi için"⁴⁶⁸ meâlindeki âyetten yola çıkarak Hz. Peygamberin hata etmiş olabileceğine dair yorumları cevaplarken, İbnü'l-Arabî'den⁴⁶⁹ de alıntılar yaparak bu âyetten kastedilen günahların Hz. Peygamber'e değil, ümmetine ait olduğunu belirtir. Kur'an'da zaman zaman Hz. Peygamber'e hitap edildiği halde ümmetin kastedildiğine dair örnekler vererek bu düşüncesini destekler.⁴⁷⁰ 247. Bab'da İbnü'l-Arabî konuyla ilgili olarak büyüklerin (Ekâbir) istiğfarının sadece her hangi bir gûnahtan dolayı olmadığını, bilakis setredilmesi gereken bir şeyin açığa çıkmasından korkmalarından dolayı da istiğfar ettiklerini belirtmektedir. Bu nedenle hiçbir peygamberden kendisine vahyedilenlerle ilgili olarak pişmanlık duyacakları bir şey söyledikleri nakledilmemiştir. Ancak vahiy harici olarak söylediklerinden zaman zaman pişmanlık duyacakları beyanlarının olması mümkündür. Hz. Peygamber'in Bedir esirleri hakkında verdiği hüküm buna örnektir.⁴⁷¹

Hz. Peygamber'in ismeti konusunda üzerinde durulan hususlardan biri de "Allah, kendisinden korkulmaya daha çok hak sahibi iken insanlardan korkarsın"⁴⁷² meâlindeki âyettir. İbnü'l-Arabî'nin bu âyetin yorumu ile ilgili kaydettiklerini nakleden Şa'rânî, bunların üzerine kendi yorumunu da katmaktadır. Buna göre İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'in bu âyette söz konusu yapılan Hz. Zeynep'le evliliği konusunda insanların kendisini kınamasından korktuğundan isteksiz davranmasının sebebini, onun Hz. Yusuf ile ilgili yaptığı değerlendirmeye bağlamaktadır. Hz. Yusuf maruz kaldığı iftira neticesinde zindana atılmış, kralın zindandan çıkması için kendisine gönderdiği elçiye, kadınlara sorarak olup bitenleri öğrenmesini ondan istemiş ve gerçek ortaya çıkmadan zindandan çıkmayı reddetmiştir. Hz. Peygamber güya Hz Yusuf'un bu tavrında Allah'ın kendisini aklamasıyla yetinmeyerek insanlardan korktuğundan onların da kendisini aklamasını istemiş olduğunu, şâyet Yusuf'un yerinde olsaydı kralın davetine icabet ederek zindandan çıkacağını söylemiştir. Bu olayla Hz. Yusuf'u sözde kınadığı durum,

⁴⁶⁸ el-Fetih 48/2

⁴⁶⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), VII, 88. Şa'rânî'nin 73. Bab 55. cevap olarak referans verdiği bu bilgi 155. sual kapsamında verilmektedir.

⁴⁷⁰ Örnek olarak bk. el-Ahzab 33/1; ez-Zümer 39/65; el-İsra 17/74.

⁴⁷¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.9, IX, 380.

⁴⁷² el-Ahzâb 33/37.

kendi başına da gelmiştir.⁴⁷³ Yüce Allah bu olayda Hz. Peygamber'i aklamış, onun hiçbir erkeğin babası olmadığını⁴⁷⁴ ilan ederek daha önce evlatlığı olarak bilinen Zeyd ile evli olan ve daha sonra boşanan halasının kızı Zeynep bint Cahş ile evliliğinin kınanmaya sebep olacak hiçbir hususu barındırmağını belirtmiştir. Şa'rânî Hz. Peygamber'in Hz. Yusuf ile ilgili olarak sarfettiği sözü, İbnü'l-Arabî'den farklı olarak yorumlamakta ve Hz. Peygamber'in bu ifadesiyle Hz. Yusuf'un âli makamına işaret ettiğini belirtmektedir. Ona göre Hz. Yusuf hem zindanda idi hem de iftiraya maruz kalmıştı. Ümmetinin nezdinde aklanmayı isteyecek olan her peygamber gibi o da bir an önce zindandan çıkıp savunmasını yapmaktansa zindanda kalmayı tercih etmiştir. Hz. Peygamber'in "eğer ben olsaydım bir an önce çıkıp kendimi müdafaaya çalışırdım" demek istemiş olabileceğini ve bununla da Hz. Yusuf'un yüksek makamına işaret etmiş olabileceğini ileri sürmektedir.⁴⁷⁵

Şa'rânî "Allah seni affetsin, neden onlara izin verdin!"⁴⁷⁶ meâlindeki âyet hakkında yapılan yorumların iki maddede toplanabileceğini; birinin bazılarının anladığı gibi Resûlullah'ı azarlama, diğerinin ise Hz. İsa'ya "(Sen mi insanlara; beni ve annemi ilahlar edinin, dedin?"⁴⁷⁷ âyetinde olduğu gibi illeti ortaya koyma sadedinde bir soru olduğu şeklinde belirttikten sonra bunları cevaplandırmaya çalışmaktadır. Şa'rânî, İbnü'l-Arabî'den nakilde bulunarak konuyu temellendirip Cenab-ı Hakk'ın sorduğu bu sorunun sebebini açıklayan sual (sual anî'l-ille) olduğunu belirtir.⁴⁷⁸ Söz konusu âyette af önce geldiğinden ve af ile azar (tevbih) bir arada bulunamayacağından bunun azar olarak anlaşılması doğru olmaz. İbnü'l-Arabî başka bir yerde aynı âyet ile ilgili olarak bunun özel bir müjde olduğunu, Resûlullah'ın kalbinin tatmin olması için önce af, sonra azar kelimesinin zikredildiğini ifade ettikten sonra, "katımızda bulunan İlahî ilme göre bu hususî bir beşaret olup azar değildir, der. Buradaki istifham insafı davranan ve anlama konusunda Allah'ın kelâmına hakkını verenler içindir" demektir.⁴⁷⁹

⁴⁷³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (Beyrut), VII, 206.

⁴⁷⁴ el-Ahzâb 33/40.

⁴⁷⁵ Şa'rânî, *el-Yevâkîf*, s. 243.

⁴⁷⁶ et-Tevbe 9/43.

⁴⁷⁷ el-Maide 5/116

⁴⁷⁸ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, VIII, 23 vd.

⁴⁷⁹ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, I, 280.

Şa'rânî'nin Hz. Peygamber'in ısmeti konusunda en geniş yer verdiği husus Abese sûresinin ilk âyetlerinde geçen ve "Hz. Peygamber'in Allah tarafından azarlandığı" şeklinde anlaşılan ifadelerdir. Sûrenin baş tarafında "Suratını astı ve yüz çevirdi. Kendisine amâ geldi diye"⁴⁸⁰ meâlindeki âyetlere göndermede bulunulan olayda Hz. Peygamber Kureyş'in ileri gelenleri ile konuşup onları İslâm'a davet ettiği bir anda a'ma olan Abdullah b. Ümmi Mektûm gelir ve ısrarla Hz. Peygamber'den kendisiyle ilgilenmesini ister. Onun bu ısrarı, içerisinde bulunduğu halden dolayı Hz. Peygamber'in hoşuna gitmez ve kendisinden yüz çevirir. Cenab-ı Hak bunun üzerine ilgili âyetleri inzal eder. İbnü'l-Arabî *el-Fütûhât*'ın farklı yerlerinde bu âyetlerle ilgili yorumlar yapar. 304. Bab'ta "burada bir itaptan söz edilemez. Yüce Allah meliklerden daha çok kalbi kırık olanlarla beraber olduğuna dikkat çekmektedir. Zira Allah'ın rahmeti meliklerin aksine fakirlerden asla ayrılmaz" der. İbnü'l-Arabî bu âyetlerin nüzulu üzerine, fakirler onun yanında dalıp uzun uzadıya otursalar dahi Resûlullah'ın onlara ses çıkarmadığını, bazen durumdan rahatsız olan Hz. Ebûbekir'in onlara işaret ederek kalkmalarını sağlamaya çalıştığını, böylelikle Hz. Peygamber'e şahsî işlerini yapma imkânı vermeyi amaçladığını kaydetmektedir.⁴⁸¹ Şa'rânî bunu izah ederken Allah'ın fakir olan kulunu daha çok sahiplendiğini, bundan dolayı bir fakir ile itaatkâr melik birlikte geldiklerinde, şâyet melikin zorbalığından korkulmuyorsa, öncelikle fakiri karşılamak gerektiğine dikkat çekildiğini belirtmektedir.⁴⁸²

İbnü'l-Arabî "Kendini müstağni görene gelince, ona yönelirsin"⁴⁸³ meâlindeki âyetler kapsamında ise *el-Fütûhât*'ın 549. Babında itabın fakirlerle zenginler birlikte geldiklerinde her ikisini de karşılamak gerektiğine dikkat çekmek için olduğunu belirtmektedir. Burada zenginlerden/meliklerden yüz çevirmenin emredilmediğini "Allah, din konusunda sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kimselerle iyilik yapmanızı ve onlara karşı ölçülü davranmanızı yasaklamaz"⁴⁸⁴ meâlindeki âyeti delil getirerek ifade etmektedir.⁴⁸⁵ Bu âyette ince bir noktanın bulunduğunu, Hz.

⁴⁸⁰ Abese 80/1-2.

⁴⁸¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), X, 377.

⁴⁸² Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 244.

⁴⁸³ Abese 80/5-6.

⁴⁸⁴ el-Mümtehine 60/8.

⁴⁸⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (Beyrut), VII, 217.

Peygamber’e hitaben, kendisine gelen bir melikin ancak büyüklük ve zorbalığını geride bırakarak geldiğini ve nefsinin senden daha aşağıda görerek sana geldiğini, onu karşılamadığın ve alçak gönüllü davranmadığın takdirde senin zorbalığının onun zorbalığından daha büyük olacağına dikkat çekildiğini ifade eder. Bu durumda Hz. Peygamber’in her halükârda onların seviyesine inerek onları sevinç ve tebessümle karşılaması ve böylece zamanın hakimi (hakimü’z-zaman) olması istenmektedir. Dolayısıyla buradaki itap sadece fakirler için değil, her ikisi içindir. Ali el-Havvas’tan da nakillerde bulunan Şa’rânî, arifin zenginlere ihtiramı, zenginlerin Allah’ın celâl ve azamet sıfatlarını tezahür etmelerinden olduğunu, fakirler ikramının ise onların kalplerinin kırık olması nedeniyle olduğunu belirtir.

İbnü’l-Arabî’nin sözü edilen âyetlere getirdiği yorumların her zaman aynı temalar etrafında olduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim o, 163. Babta “Allah el-ğanî, el-hamîd olandır”⁴⁸⁶ meâlindeki âyetin istişadiyla zenginliğin (el-ğina) Allah’ın zâtî sıfatlarından biri olduğunu ifade etmektedir. Yani, zenginlik sıfatı itibarıyla övgüye layık olanın Allah olduğunu ve Resûlullah’ın Kureyş zenginlerinde bu sıfatı müşahade ettiğinde onlara yöneldiğini belirtmektedir. Zira o, Kureyş rüesasında bu sıfatın rayihasını müşahade etmekte idi. O, bununla ümmetine zenginlik sıfatıyla vasıflanan herkese yönelmelerini öğretmeyi amaçlamıştı. Daha sonra bu anlamda derinleştiklerinde artık âlemin tamamının Allah’ın şairinden olduğunu anlayacaklarından, ilahî sıfatların kimseye tahsis edilmeyeceğini anlayacaklarını ve sürekli bir terakkî içerisinde olmakla emredildiklerini belirtmektedir. Buna ilave olarak “Size kendinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sıkıntıya düşmeniz ona çok ağır gelir. O size çok düşkündür, müminlere karşı son derece şefkatli ve merhametlidir”⁴⁸⁷ meâlindeki âyette ifade edildiği gibi Resûlullah’ın Kureyş’in ileri gelenlerinin Müslüman olmaları konusundaki hırsını da dikkate almak gerektiğine vurgu yapmaktadır.⁴⁸⁸ Şa’rânî bu hususta değerlendirmelerini biraz daha sürdürerek konuyu sonlandırmaktadır.

⁴⁸⁶ el-Hadid 57/24.

⁴⁸⁷ et-Tevbe 10/128.

⁴⁸⁸ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), VIII, 21.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Abese'deki taabbus'un İbn Ümmî Mektûm'un gelişyle meydana gelmesinin Hz. Peygamber'in ona karşı hoşnutsuzluğundan olmadığını, bunu kastetmemiş olabileceğini, bu hoşnutsuzluk ve yüz çevirmenin sözün kesilmesiyle keferenin İslâm'a girme ihtimalinin zayıflamasının onda meydana getirdiği şiddetli üzüntünün yansıması olabileceğini belirtmektedir. "İman etmiyorlar diye nerdeyse kendini helak edeceksin" (eş-Şuarâ 26/3) meâlindeki âyet de Hz. Peygamber'in davetine müspet cevap almadığı zaman düştüğü üzüntüyü ifade etmektedir. Ona göre bu âyette ayrıca sosyal konumu ne olursa olsun müslümana saygı gösterme, kâfiri de hafif görme tavsiye edilmektedir.⁴⁸⁹

Fahreddin er-Râzî ilgili âyetlerin nüzul sebebi olarak rivâyet edilen olayın âhâd haber olduğunu belirttikten sonra burada itaba maruz kalanın Hz. Peygamber olmadığını birkaç delil sıralayarak ifade etmektedir. **a.** Sûrede abusluk vasfından bahsediliyor. Oysa Resûllullah'ın bu vasıfta olduğuna dair ne Kur'an'da ne de her hangi bir haberde, onun düşmanları da dâhil hiç kimseden bu anlamda bir bilgi aktarılmamıştır. **b.** Sûrede fakirlerden yüz çevirerek zenginlere yöneldiğinden bahsedilmektedir. Bu tutum Hz. Peygamber'in bilinen ahlâkıyla örtüşmemektedir. **c.** Âyette "onun temizlenmesinden sana ne"⁴⁹⁰ denilmektedir. Resûllullah'ın insanları müslüman yapma konusunda ne kadar hırslı olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla bu tutum Resûllullah'ın bilinen hassasiyetleriyle örtüşmemektedir. Ayrıca eğer hitabın Resûllullah'a olduğunu teslim etsek bile bu tutumun günah olmadığı aşîkârdır. Zira âyetlerde Resûllullah'ın üstün ahlâkına,⁴⁹¹ merhametine,⁴⁹² yumuşak huyluluğuna⁴⁹³ değinilmektedir. Zaman zaman uyarılmasına gelince, bu hata yaptığından daha çok evla olanı terk etmesinden kaynaklanmaktadır.⁴⁹⁴

Sonuç olarak hem İbnü'l-Arabî hem de Şa'rânî peygamberlerin masum olduklarına inanmaktadır. Onlara göre peygamberlerin din konusunda yanılmaları

⁴⁸⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, XVII, 47.

⁴⁹⁰ Abese 80/7.

⁴⁹¹ el-Kalem /4.

⁴⁹² el-Enbiyâ 21/107.

⁴⁹³ Al-i İmrân 3/159.

⁴⁹⁴ Râzî, *İsmetü'l-enbiyâ*, s. 127-128.

düşünülemez. Zira bu kabul edildiği takdirde, onların dinde uygun olmayan hususları da teşri etmeleri kabul edilmiş olacaktır ki, Allah'ın koruması altında bulunan bir din için böyle bir durum söz konusu olamaz. Dünyevî konularda yanlışları, isabet etmemeleri kabul edilse bile dinî konularda bu durum söz konusu olamaz.

2. 4. HZ. MUHAMMED'İN PEYGAMBERLİĞİ

Şa'rânî'nin nübüvvet inancı bağlamında üzerinde durduğu en önemli konu, hiç kuşkusuz Hz. Muhammed'in risâleti, peygamberler arasındaki yeri, âlemdeki konumu ve onun için ne ifade ettiği, tebliğinin nitelik ve kapsamı gibi hususlardır. O, bu konu hakkındaki düşüncelerini önemli ölçüde İbnü'l-Arabî tarafından sistemleştirilen "Nur-i Muhammedî" teorisi üzerine bina eder. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in nübüvvetinden bahsederken bir yandan da onun insanlık için, hatta evren için ne anlama geldiğine dikkat çeker. Şa'rânî'ye göre söz konusu teori doğrultusunda Hz. Peygamber'in ilk yaratılan insan ve ilk nebî olduğu tartışmasızdır. Bu nedenle konu etrafındaki düşüncelerini bu ön kabul üzerine bina etmektedir. Hz. Peygamber'in, onun nezdindeki ontolojik ve epistemolojik değeri anlaşılmadan yapılacak değerlendirmeler eksik olmaktan kurtulamayacaktır.

Çalışmamızın bu kısmında konuların arasına dağıtılmış bir şekilde, bu hususa değinilecektir. Şüphesiz Hz. Peygamber'e yüklenilen epistemolojik ve ontolojik değerlerin yanı sıra, onun nübüvveti, tebliğ ettiği dinî mesajın karakteri, bağlayıcılığı, getirdiği hükümlerin kapsamı gibi hususlar da önem arz etmektedir. Özellikle onun son peygamber olması nedeniyle nübüvveti, diğer peygamberlerden farklı bir anlam kazanmaktadır. Aynı şekilde tevhid esası üzerine kurulu ilahî dinin mübelliğleri olan diğer peygamberlerin mesajını devam ettiriyor olması, üzerinde durulması gereken bir diğer husustur. Hangi ölçüde onları takip ettiği ve nerede farklı hükümleri ortaya koyarak onları takip etmediğinin irdelenmesi, nübüvvet müessesesinin ilahî bir görevle belirlenmiş olması açısından önemlidir. Nübüvvetin bu yönüne ışık tutan Şa'rânî'nin yorum ve yaklaşımları ele alınacak, değerlendirme ve tespitler yapılacaktır.

2. 4. 1. Risâleti ve Fazileti

Şa‘rânî, Hz. Muhammed’in risâletinin kitap, sünnet ve ümmetin icmâi ile sabit olduğunu belirtir. Aynı şekilde ümmetin, onun kendisine verilen risâlet görevini tamamıyla eda ettiği konusunda, görüş birliği içerisinde olduğunu ifade eder. Buna delil olarak Hz. Peygamber’in Vedâ Haccında “Tebliğ ettim mi?” diye sormasına karşılık, hazır bulunanların “tebliğ ettin ya Resûlallah” şeklinde cevap vermeleri üzerine “Allah’ım şahid ol!” ifadesini getirir.⁴⁹⁵ Daha sonra Hz. Peygamber’in tebliğinin tam olması konusunda öne sürülebilecek muhtemel bir problem olarak, Kur’an’ın cemedilmesi sürecinde bir kısım âyetlerin kaybolması söylentilerine değinir. Bu söylentilerde, ârif olan bir kimsenin keşf yoluyla söz konusu âyetleri arayarak bulması ve onları okuyup sevap kazanmasına dair bilgilerin sıhhati tartışılmaktadır.⁴⁹⁶ Şa‘rânî hiç kimsenin (“hiç kimse”den muhtemelen ilim ehli hiç kimseyi kastetmektedir) bunu söyleyenlere muvafakat etmediğini belirttikten sonra Hz. Aişe’ye nispet edilen “diğer günlerde tutmak üzere”⁴⁹⁷ âyetinin devamında “peşpeşe (mütetabiât)” tabirinin de bulunduğunu, ancak bunun düştüğüne dair rivâyetlere değinir. Bu rivâyetlerle ilgili çekincesini “eğer sahih iseler bile” ifadesiyle belirterek bu durumda da buradaki düşmenin (sukût) âlimler tarafından nesh anlamında anlaşıldığı sonucuna varır. Böylece Kur’an’dan hiçbir şeyin eksik olmadığı, dolayısıyla Hz. Peygamber’in tebliğinin onun vefatından sonra da tam olarak devam ettiğini belirtir.⁴⁹⁸

Şa‘rânî, Hz. Peygamber’in risâlet iddiasında haklı oluşunu tasdik etmenin delili olarak sadece ona gelen ve onun tebliğ ettiği vahyin yeterli görülmesi ya da buna ilave olarak başka bir delile ihtiyaç olup olmadığını sorgulayarak, bunun için kendisine gelen vahyin yeterli olduğunu, İbnü’l-Arabî’ye de atıfta bulunarak belirtmektedir.⁴⁹⁹ Vahiy

⁴⁹⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 451; Buhârî, “İlim”, 30; “Hac”, 132; Müslim, “İman”, 378; İbn Mâce, “Menâsik”, 76;

⁴⁹⁶ Kütübü’s-sitte’de yer almayan rivâyetlere örnek olarak bk. Darekutnî, *es-Sünen*, Beyrut 1386/1966, II, 192.

⁴⁹⁷ el-Bakara, 2/184.

⁴⁹⁸ Şa‘rânî, *el-Yevâkîf*, s. 246-247.

⁴⁹⁹ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), II, 262.

delilinin bizzat görme (muayene) delilinden (hissî mûcizelerden) daha tamam ve daha kâmil olduğunu ifade ederek konu hakkındaki tezini temellendirmektedir.⁵⁰⁰

Şa‘rânî’nin Hz. Peygamber’in nübüvvetini ispat etmek için vahye yaptığı vurgu kelâmcıları bile geride bırakacak kadar belirgindir. Ayrıca onun vefatından sonra Kur’an’ın korunmuş olmasına dikkat çekerek bu düşüncesini temellendirmektedir. Buna karşılık Mâtüridî, Hz. Peygamber’in nübüvvetinin ispatı için vahyi en önemli delil görmekle beraber, sırtındaki mühür, bulutun kendisini gölgelemesi gibi onun hissî mûcizelerine de atıfta bulunmaktadır. Yine Hz. Peygamber’in hem peygamberliğinden önce hem de sonra ahlâklı ve mazbut bir kişilik sahibi olmasını önemli bir işaret olarak sunmaktadır.⁵⁰¹

Şa‘rânî sözü Hz. Muhammed’in her türlü yaratılmanın başlangıcı olduğu teorisine (Nûr-i Muhammedî) getirerek “amâ”nın yarılmasından sonra ortaya çıkan ilk varlığın Hz. Muhammed olduğunu ileri sürmektedir. Bu ilk var oluşla, Hz. Âdem bütün insanların babası olduğu gibi, o da bütün ilklerin ilki olarak ruhânîlerin tamamının babası olmayı hak etti. Buradan yola çıkarak Hz. Muhammed’in ilk yaratılan varlık olduğuna dair rivâyetleri vererek onları değerlendirmekte ve neticede tüm bunların İbnü’l-Arabî’nin düşündüğü gibi Nûr-i Muhammedî anlayışını ortaya koyduğu kanaatine varmaktadır.⁵⁰²

Şa‘rânî Nûr-i Muhammedî anlayışı çerçevesinde ilk olarak “Âdem su ile balçık arasında iken ben nebî idim”⁵⁰³ rivâyetini ele alır ve bu haberi veren Hz. Peygamber’in kendisi ile, kendilerine haber verdiği kimseler (ümme) yaratılmazdan önce bunu nasıl haber vermiş olabileceğini sorgular. Zira nebî olabilmesi için nebî olarak kendilerine gönderilecek bir kavme ihtiyaç bulunmaktadır. Oysa bu dönemde ne nebî vardır ne de

⁵⁰⁰ Şa‘rânî, *el-Yevâkîf*, s. 247.

⁵⁰¹ Mâtüridî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 238-240. Teftazânî ve Sabûnî gibi sonraki kelâmcılar da benzer yaklaşımlar içinde bulunmuşlardır. Bk. Teftazânî, *a.g.e.*, s. 291 vd.; Sabûnî, *a.g.e.*, s. 103 vd.

⁵⁰² Şa‘rânî, *el-Yevâkîf*, s. 247.

⁵⁰³ Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ*, II, 118. Aclûnî bu lafızlarla vermekle beraber, rivâyetin aynı analama gelen farklı varyantlarını da vererek değerlendirmektedir. Bu rivâyetin en meşhur lafızları “Âdem ruh ile cesed arasında iken ben nebî idim” şeklindedir. Tirmizî de (“Menakıb” I.) bu lafızlarla “hasen garib” olarak vermektedir. Ali el-Karî ve daha birçok muhaddis bu anlamdaki rivâyetlerin aslının olmadığını, uydurma olduklarını belirtmektedirler. Bk. Ali el-Karî, *el-Masnu’ fî mârifeti’l-hadisi’l-mavdu’*, Beyrut 1414/1994, s. 142.

her hangi bir kavim. Çünkü bütün insanlar Hz. Âdem'dendir, Hz. Âdem ise bu dönemde henüz su ile toprak arasında bir varlıktır. Buradan İbnü'l-Arabî'ye giderek onun konu etrafında ileri sürdüklerini delil olarak getirir. Buna göre henüz mîsâk alınmazdan evvel Hz. Peygamber nebî olduğunu görmüştür. Bu dönemde, insan henüz kendisini oluşturan unsurlara dağılmış bir halde bulunmaktaydı. İnsanın bu yapısı bedeninin varlık mertebesine çıkacağı esnada göklere tevdi edilen emir⁵⁰⁴ doğrultusunda, bilinen ve belirlenmiş olan şekliyle gerçekleşecektir. Vakti gelinceye kadar o sûretleri korumak ve vakti geldiğinde söz konusu sûretleri dünyadaki mertebelerine vermek göklere vahyedilen emir cümlesindendir. İnsanın dünyada gireceği her halin dokuz felekten birinde bir sûreti mevcuttur.⁵⁰⁵ Yüce Allah bu sûreti kendilerinden gizlemiş olduğundan, onu ne melekler ne de gökler bilir. Allah insanın dünyadaki harici varlığını bu feleklerin hareketleriyle var etmektedir. İnsanların bir kısmına bu mertebedeki varlıklarını görme imkânı verilmiştir. Bazıları nefsinin hakkıyla ve bütün sonuçlarıyla görebileceği gibi onun sûretlerinden bir sûreti görmesi de muhtemeldir. İşte Hz. Peygamber bu mertebede kendisinin nebî olduğunu görmüştür. Ancak nefsinin ait tüm sûretleri görüp görmediği konusunda herhangi bir bilgiye sahip değiliz.

Hz. Peygamber'in "Ben insanların efendisiyim, övünme yoktur"⁵⁰⁶ sözü bu yüksek makama işaret etmektedir. Diğer taraftan onun "Ben de sadece sizin gibi bir beşerden başkası değilim"⁵⁰⁷ ifadesi ise onun son mertebesi olan, haricî âlemdeki hilafet ve risâlet mertebesine işaret etmektedir.⁵⁰⁸ Şa'rânî tamamen tartışmaya açık bu bilgileri İbnü'l-Arabî'den alıp olumlu yargıda bulunarak nakletmektedir.⁵⁰⁹

Şa'rânî buradan sözü, Hz. Âdem'in misak anında sırtında barındırdığı sûretlerden haberinin olup olmamasına getirerek bunu irdelemeye çalışmaktadır. Ona göre "sırt (ez-zahr)" kelimesinin hususî olarak belirtilmesi, durumun Hz. Âdem'e gaip

⁵⁰⁴ İbnü'l-Arabî "Her göğe emrini vahyetti" (Fussilet 41/12) âyetinde kastedilen emrin bu olduğunu ileri sürmektedir.

⁵⁰⁵ İbnü'l-Arabî bizim her felekte bir sûretimizin olduğunu belirttikten sonra bu felekleri şu şekilde saymaktadır: Kürsî, Arş, Heyûlâ, Tabiat, Nefs, Akıl (bu felek, levh-u kalem olarak tabir edilmektedir), 'Amâ ve 'Adem. Ona göre bütün bunlar ehl-i keşf tarafından görülmektedir. Bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), X, 389.

⁵⁰⁶ Aclûnî, *a.g.e.*, I, 184.

⁵⁰⁷ el-Kehf 18/110.

⁵⁰⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), X, 388.

⁵⁰⁹ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 247-248.

kalmasındandır. Şâyet onun yerine “ön (beyne yedey)” ifadesi kullanılmış olsaydı, bu durumda hepimizi bilirdi. Oysa o da bizim gibi sûretlerden bir sûret idi ve bizim müşahede ettiğimiz gibi müşahede etmişti. Şa‘rânî, İbnü’l-Arabî’nin bu anlamda söylediklerini düşüncesine referans olarak getirir. Ancak İbnü’l-Arabî, Hz. Âdem’in kendi sırtından alınanlardan haberdar olup olmadığını yakın olarak bilemeyeceğimizi belirterek bu konuda son sözü söylememektedir.⁵¹⁰ Devamında Şa‘rânî, Hz. Âdem’in zürriyetinden olan “saîd”lerin sayısına muttali kılındığını, “şakî”leri ise bilmediğini ifade etmekte, keşfe dayandığı bu anlama gelen bir takım bilgileri naklederek bahsi kapatmaktadır.⁵¹¹ Ancak İbnü’l-Arabî başka bir yerde Şa‘rânî’nin bu hükmüne mesnet teşkil eden beyanlarda bulunmaktadır.⁵¹² Buna göre Hz. Âdem kendi zürriyetini Allah’ın kabzasında (avucunun içinde) görmüştür. Bunlardan oldukça parlak birisi vardır ve bunun kim olduğunu sorar, Hz. Dâvud olduğunu öğrenince ömründen ona altmış yıl verilmesini talep eder. Bu talebi kabul edilip mukadder olan ömrü bin yıldan dokuz yüz kırk yıl olarak tamamlanınca, daha evvel Dâvud lehinde feragat ettiği altmış yılı inkâr eder ve altmış yıl daha ömründen kaldığını ileri sürer. Hz. Âdem’in bu unutulması ümmetinin de daha sonra unutulmasını (unutkanlığını) beraberinde getirmiştir. Bu olaydan yola çıkılarak Âdem’in, zürriyetinin saîd olanlarından haberdar edildiği sonucuna varılmaktadır.

Hz. Muhammed’in nübüvvetinin başlangıcı ve niteliği konusunda Hz. Âdem’le bu şekilde yapılan mukayeselerden sonra, onun diğer peygamberlerden de farklı (üstün) olduğunu tartışmaya başlayarak onun ilk nebî olduğuna vurgu yapmaktadır. “Âdem su ile balçık arasında iken Hz. Muhammed’den başka birisine nübüvvet verilmiş miydi?” diye sorar ve bu konuda herhangi bir bilginin olmadığını, onun dışındaki bütün peygamberlerin, ancak ‘mahsus’ (haricî âlemdeki) dönemlerinde peygamber oldukları şeklinde cevaplandırır. Aynı şekilde Hz. Peygamber’in “ben insandım” veya “ben var idim” değil de “ben nebî idim” ifadesinin, onun diğer peygamberlerden önce peygamber

⁵¹⁰ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), X, 391.

⁵¹¹ Şa‘rânî, *a.g.e.*, s. 248.

⁵¹² İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), X, 391; *a.e.*, XII, 82 vd.

olduğunu bildirmek için kullandığını, zira nübüvvetin ancak şeriatla (Allah tarafından) belirlendiğini ileri sürerek düşüncesini temellendirmeye çalışır.⁵¹³

Şa‘rânî, Hz. Muhammed’in ilk yaratılan varlık olması keyfiyetini sorgulamaya devam ederek, onun özel anlamda ilk yaratılan varlık olduğunu, mutlak anlamda ilk yaratılan olmadığını, İbnü’l-Arabî’den iktibaslarla bulunarak savunur. Buna göre Allah ilk önce ‘Hebâ’yı yarattı. Hebâ, şekil ve sûretlerin meydana gelmesi için malzemedir. Hebâ akılcıların (filozoflar kastedilmektedir) ‘heyûlâ’ dedikleri şeydir. Bütün âlem onda potansiyel olarak mevcuttur. Her şey hebâdan bir şey kabul etmiştir. Tıpkı evin duvarlarının kandilin ışığını kabul etmesi gibi. “Onun nurunun misali, içinde lamba bulunan bir oyuk gibidir”⁵¹⁴ meâlindeki âyet buna işaret etmektedir. İşte söz konusu hebâ içinde Allah’a en yakın olan ve ilk ortaya çıkan varlık akıl⁵¹⁵ olarak da isimlendirilen hakikat-ı Muhammediyye’dır. Ona en yakın varlık ise Hz. Ali olarak ifade edilmektedir.⁵¹⁶ Bu nedenle onun risâletinin nuru öncekiler ve sonrakiler için kesintisiz olarak devam etmektedir.

Şa‘rânî, İbnü’l-Arabî’den yaptığı alıntı⁵¹⁷ doğrultusunda, kendisinden daha kâmil insan bulunmayan Hz. Muhammed ile âlem arasında ruh-cesed ilişkisi tarzında bir ilişki bulunduğunu belirtir. Hz. Muhammed’in hakikâti (nûr-i Muhammedî) her ne kadar ilk yaratılan varlık ise de, âlemin ruhu konumunda bulunan o, âlemin yaratılmasından daha sonra zuhur etmiştir. Buna göre Hz. Muhammed âlemde nefs-i nâtıkâ mesabesindedir. Âlem onun için yaratılmış, onunla can bulmuş ve onun vefatıyla bir nevi ölüm olan uykuya dalmıştır. Hz. Muhammed’in ölümüyle uykuya dalan âlem, kıyamette onun dirilişiyle tekrar uyandırılacaktır. Bu durum ruh yaratılmazdan önce insanın cesedinin yaratılması ve sonra da ruhun ona üflenmesiyle aynıdır. Aynı şekilde Allah önce, cesed mahiyetinde olan âlemi yaratarak Hz. Muhammed’in yaratılmasına

⁵¹³ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), I, 416; Şa‘rânî, *a.g.e.*, s. 249.

⁵¹⁴ en-Nûr 24/35.

⁵¹⁵ Şa‘rânî’ye göre, ilk yaratılan varlık ile ilgili rivâyetlerde bazen “Allah’ın ilk yarattığı varlık akıldır” şeklinde, bazen de “Allah’ın ilk yarattığı varlık benim nurumdur” şeklinde rivâyet edilmesinin sebebi her ikisinin de Nûr-i Muhammedî’ye işaret etmesidir. Kelimeler farklı olsa da anlam aynıdır. Bk. Şa‘rânî, *a.g.e.*, s. 250.

⁵¹⁶ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), I, 345. Nûr-i Muhammedî anlayışı kapsamında Hz. Peygamber’den hemen sonra Hz. Ali’ye yer verilmesi bu anlayışın beslendiği kaynak konusunda ipucu vermektedir.

⁵¹⁷ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), XII, 70.

zemin hazırlamıştır. Daha sonra tıpkı bedenen üflenen ruh gibi onu âlemin içine yerleştirerek âleme can vermiştir.⁵¹⁸

Şa‘rânî’nin, Hz. Muhammed’in ilk yaratılan varlık olmasıyla ilgili argümanlarından biri de onun bütün peygamberlerin dayanağı (mutemed) olmasıdır. Bu anlayışın “bunlar, Allah’ın kendilerine hidâyet verdiği kimselerdir; onların hidâyetlerine tabi ol”⁵¹⁹ meâlindeki âyetle görünürde çeliştiğini, ancak gerçekte herhangi bir aykırılık bulunmadığını belirtir. Zira o, ilk nebî olduğundan bütün peygamberler zuhurları vaktinde onun naibi konumundadır. Dolayısıyla söz konusu hidâyet ondan diğer peygamberlere sirâyet etmiştir. Bu nedenle Hz. Peygamber’e aslında kendi hidâyetine tabi olması emredilmiştir. Diğer peygamberlerin Hz. Peygamber’in naibleri, onların getirdikleri mesajın ise aslı itibarıyla Hz. Peygamber’in şeriatı olduğu iddiasını Hz. Mûsâ ve Hz. İsâ üzerinden sürdürür. Hz. Peygamber’in “Eğer Mûsa yaşasaydı, bana tabi olmaktan başka bir şey yapmazdı” meâlindeki hadisini bu anlamda yorumladığı gibi Hz. İsâ’nın kıyamete yakın yeryüzüne inerek Hz. Peygamber’in şeriatına tabi olmasının sebebi de budur.⁵²⁰ Zira Cenâb-ı Hak ‘Allah, nebîlerden “size bir kitap ve hikmet geldiği zaman” diyerek ahd aldığı anda”⁵²¹ meâlindeki âyetin de işaret ettiği misak anında bütün peygamberlerden, Hz. Peygamber’in onların efendisi olduğuna dair ahd almıştır.⁵²² İbnü’l-Arabî ve Şa‘rânî’nin diğer peygamberlerin Hz. Peygamber’in naibleri olduğuna dair başka bir argümanları da Hz. Peygamber’e öncekilerin ve sonrakilerin bilgilerinin verilmesidir. Buna göre Hz. Peygamber, henüz hakikât-ı Muhammediyye mertebesinde iken kendisinden önceki bütün peygamberlerin ve kendisinden sonra gelecek bütün ümmetinin bilgisi ona verildi.

⁵¹⁸ Şa‘rânî, *a.g.e.*, s. 251.

⁵¹⁹ el-Enâm 6/90

⁵²⁰ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), I, 417. Şa‘rânî, Hz. Peygamber ile diğer peygamberler arasındaki mukayeseleri önemli ölçüde Celâleddin es-Suyûtî’den (ö. 911/1505) almaktadır. Bunu *el-Hasâis*’i referans vererek belirtmektedir. Suyûtî, Hz. Peygamber’in diğer peygamberler açısından da bir resûl konumunda olduğunu, eğer onların zamanında yaşasaydı, onların kendi ümmetlerine, Hz. Peygamber’in de onlara nebî olacağını ileri sürmektedir. Hz. İsâ’nın kıyamete yakın inerek onun şeriatına tabi olmasını da bu doğrultuda yorumlamaktadır. Hz. İsâ’nın onun şeriatına tabi olmasının kendi peygamberliğinden bir şey kaybettirmeyeceğini de ifade eden Suyûtî, bu durumun bütün peygamberlerin Hz. Peygamber’in naibleri olmasından kaynaklandığını ileri sürmektedir. Geniş bilgi için bk. Suyûtî, Celâleddin, *el-Hasâisü’l-kübrâ*, Beyrut 1424/2003, II, 10-11.

⁵²¹ Al-i İmrân 3/81.

⁵²² Şa‘rânî, *a.g.e.*, s. 251.

Kelâmcılar, Hz. Peygamber'in ilk yaratılan varlık olduğu hakkındaki yorumlara itibar etmemişlerdir. Bu yorumlar önemli ölçüde diğer din ve kültür mensuplarıyla karşılaşma esnasında onlardan etkilenme sonucu Müslümanlar arasında yaygınlık kazanmıştır. Yeni Eflâtunculuk'tan Hıristiyanlığa, oradan Şîa'ya ve oradan da tasavvufa sirâyet eden bu anlayış, büyük ölçüde İbnü'l-Arabî tarafından sistemleştirilerek “vahdet-i vücûd” teorisinin en önemli unsuru haline getirilmiştir.

Şa'rânî, Hz. Muhammed'in fazileti konusunu, onun niçin babaları olan Hz. Âdem ve Hz. İbrâhim'den faziletli olduğu sorusu üzerinden temellendirmeye başlar. İbnü'l-Arabî, Hz. Muhammed'in Hz. Âdem'in bir fer'î olmasına rağmen ondan daha faziletli olmasını, ilimlerinin niteliğiyle açıklar. Hz. Âdem isimlerin lafızlarını bilmekte iken, Hz. Muhammed onların mânalarını bilmekte idi.⁵²³ Ondan daha güçlü bir istidata sahip olmasını ise, Hz. Muhammed'in his ve vehim açısından ebeveyninin mecmûu olarak yaratılmış olmasına bağlar. Her ikisinin (anne-baba) istidatları onda bir araya geldi. Buna karşılık Hz. Âdem için ebeveyn söz konusu değildi. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in çocuk olması itibarıyla babalarından daha faziletli olmasını, kâmil bir çocuğun kemalinin, babalarının kemalinden daha fazla olduğu ön kabulüne dayandırmaktadır.⁵²⁴ Şa'rânî, İbnü'l-Arabî'nin bu yaklaşımından yola çıkarak Hz. Peygamber'in babaları konumunda bulunan tüm peygamberlerden, bu arada Hz. Âdem ve Hz. İbrâhim'den daha faziletli olduğu sonucunu çıkarmaktadır.⁵²⁵ Ayrıca Hz. Peygamber'den varid olan ve onun diğer peygamberlerden üstün tutulmamasını ön gören ifadelerin, onun tevazuundan kaynaklandığını ileri sürmektedir. Aslında Hz. Peygamber'in kendisinin faziletini bildiğini ve bu ifadelerinden kastedilen mânanın “beni kendi nefislerinizde bulunan şahsî yorumlarınızla üstün tutmayınız” şeklinde anlaşılması gerektiğini, zira ümmeti onu üstün tuttuğundan değil, bilakis Allah onu üstün kıldığı için üstün olduğunu bilmekte idi. Aksi takdirde rabbine şükrü tam olmazdı. Hiç şüphesiz kulların en çok şükreden o olduğuna göre, şükrü gerektiren tüm nimetleri de bilmesi gerekir. Bu nimetlerin başta gelenlerinden biri de Allah'ın onu bütün mahlûkata (peygamberler de dâhil) üstün kılmasıdır.

⁵²³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), I, 307.

⁵²⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), V, 282.

⁵²⁵ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 251.

Şa‘rânî bütün peygamberlerin Hz. Peygamber’in birer naibi⁵²⁶ olduklarını temellendirirken, onun şeriatının diğer şeriatleri neshetmiş olması problemine değinerek bunun bir çelişki olup olmadığını sorar. Buna göre onun zahirî şeriatı konumunda olan ‘bu şeriat’ta bile zaman zaman sonradan gelen bazı hükümlerin daha önceki hükümleri neshettiğini bilmekteyiz. Bu konuda (İslâm âlimleri olarak) aramızda herhangi bir ihtilaf bulunmadığına göre ona niyabeten diğer peygamberlerin temsil ettiği şeriatların de onun tarafından neshedilmesinin herhangi bir problem teşkil etmesinin düşünölemeyeceğı sonucuna varır. Diğer peygamberlerin şeriatlarının gerçek sahibinin de Hz. Muhammed olduğuna dair başka bir argüman olarak ahir zamanda Hz. İsa’nın nüzulünü sunmaktadır. Buna göre Hz. İsa ilk zamanında Hz. Peygamber’e niyabeten kendisine verilen şeriatle muamelede bulundu. Ahir zamanda ise bu şeriatle muamele edecek. Zira Hz. İsa’nın nübüvveti esanasında kendisine verilerek amel ettiği şeriatin gerçek sahibi Hz. Muhammed olduğu gibi, Hz. İsa’nın nüzûlünden sonra amel edeceği şeriatin (İslâm Dininin) gerçek sahibi de Hz. Muhammed’dir. Aksi takdirde Hz. İsa’nın nüzulden sonra da kendi şeriatıyla muamele etmesi gerekirdi.⁵²⁷ Bilindiğı gibi Hz. İsa’nın nüzulü üzerinde ittifak edilen bir husus değildir. Dolayısıyla Şa‘rânî tartışmalı bir konuyu kesin doğruymuş gibi kabul ederek onun üzerine başka bir konuyu temellendirmektedir. Bu durum onun bu husustaki tezlerinin geçerliliğini zayıflatmaktadır.

Şa‘rânî, Hz. Peygamber’in fazilet ve üstün makam sahibi olmasını temellendirdikten sonra, söz konusu makamların sadece onun şahsına mı tahsis edildiğı yoksa onun varisleri olan enbiyâ ve evliyâyâ da mı tevarüs ettiği üzerinde de durmaktadır.⁵²⁸ Buna göre bazı makamlar sadece ona tahsis edilmişlerdir ve hiç kimse bu makamlarda ona ortak değildir. Sadece ona tahsis edilen makamların bir kısmını İbnü’l-Arabî *el-Fütûhât*’ın 337. Babında saymaktadır.⁵²⁹ Bunlardan bazılarını sıralamak mümkündür: Vahyin bütün şekillerine muhatap olması, vahyin onun kalbine inmesi ve göklere urûc etmesine izin verilmesi, bütün insanlara gönderilmiş olduğundan, bütün hallerin bilgisinin kendisine verilmiş olması, ölüleri diriltme bilgisinin mâna ve his

⁵²⁶ Şa‘rânî bu konudaki düşüncelerini *el-Fütûhât*’ın 12. Babını referans vererek temellendirir. 12. Bab’la beraber 10. ve 11. Bablarda da aynı konu işlenmektedir. Bk. İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.) I, 389-413.

⁵²⁷ Şa‘rânî, *a.g.e.*, s. 252.

⁵²⁸ Şa‘rânî, *a.g.e.*, s. 252-253.

⁵²⁹ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), XI, 323 vd.

açısından kendisine verilmiş olması, geçmiş bütün şeriatlerin bilgisinin kendisine verilmesi ve peygamberlere değil, onların hidâyetine tabi olmasının kendisine emredilmiş olması,* kendisine Livâü'l-Hamd"⁵³⁰ sancağının verilmiş olması gibi. Livâü'l-Hamd'in yedi sancak olduğunu ve bu sancakların Hz. Peygamber'e verildiğini ileri süren Şa'rânî, bu sancaklara Muhammedî varislerin* de ortak varis olduklarını, bu sancaklarda Allah'ın isimlerinin kayıtlı olduğunu, Hz. Muhammed'in "Makam-ı mahmûd'ta" onunla ikamet edeceğini ve kendisinden şefaât talep edildiğinde bu isimlerle Allah'a hamd edeceğini belirtir. İbnü'l-Arabî, bu sancakların üç tane olduğunu belirttikten sonra bunlarda yazılı olan Allah'ın isimlerinin o makama ait isimler olduğunu, Hz. Peygamber de dâhil hiç kimsenin daha önce o isimleri bilmediğini ifade etmektedir. Şefâat makamı olan bu makamda Hz. Peygamber söz konusu isimlerle Allah'ı överek şefâat talebinde bulunacaktır.⁵³¹ İbnü'l-Arabî, Hz. Âdem de dâhil bütün insanların onun sancağının altına gireceğini (onun şefâatinin kapsamına gireceğini), peygamberlere şefâatinin, Allah'ın onlara şefaât hakkı vermesini talep etmek şeklinde olacağını ileri sürmektedir.⁵³² Şa'rânî bu iddiayı daha da ileri götürerek meleklerin de onun sancağı altında barınacaklarını belirtmektedir. Buna gerekçe olarak onların Hz. Âdem zamanında bu sancağın altında bulunduklarını ve böylece âhirette de Resûlullah (s.a.v.) bu sancağı taşıdığı anda aynı şekilde onun altında toplanacaklarını ifade etmektedir. Bu durumda Hz. Peygamber'in bütün yaratılmışların efendisi ve tamamının halifesi olduğu ortaya çıkacaktır.⁵³³

* Şa'rânî bununla Allah'ın Hz. Peygamber'e, aslı itibariyle kendisinin olan, diğer peygamberlerin ona niyabeten sahip oldukları hidâyete tabi olmasını emrettiğini ima etmektedir.

⁵³⁰ Livâü'l-Hamd, "övmek" anlamına gelen "hamd" kelimesi ile "sancak/bayrak" anlamına gelen livâ kelimesinin bir araya gelmesiyle meydana gelen terkidir. Kıyamet gününde m'üminlerin altında, Hz. Peygamber'in etrafında toplanacakları sancak anlamında kullanılmaktadır. Bir kısım İslâm âlimleri bunu "şefâat-i Kübra" olarak anlamışlardır. Bk. Topaloğlu-Çelebi, *KTS*, "Livâü'l-Hamd", s. 197.

* "vâris" hakkında bir sonraki bölümde bilgi verilecektir.

⁵³¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), XI, 326-327.

⁵³² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), VII, 88-89. Şa'rânî bu konuda *el-Yevâkîr*'te (s. 253) her ne kadar 74. Bab'ı referans olarak göstermekte ise de söz konusu bilgiler 73. Bâbın sonlarında geçmektedir.

⁵³³ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 253.

‘Büyük duruşma günü’nde⁵³⁴ Hz. Muhammed’in nerede durduğunu ve kıyamette nerede duracağını irdeleyen Şa‘rânî, İbnü’l-Arabî’den naklederek, onun ‘büyük gün’de Rahman arşa tecellî ederken sağında yer aldığını, kıyamette de âlemde ilâhî emirlerin infazı için adil olan Hâkimin (Allah’ın) önünde bulunacağını belirtmektedir. Bütünüyle herkesin emirleri ondan almak durumunda olduğunu, onun her tarafının yüzü olduğundan her taraftan, her tarafının görülebileceğini, her taraftan Allah’tan bildirimler alacağını, onların dil olarak görüleceğini, ses ve harf olarak işitileceğini ileri sürmektedir.⁵³⁵

Şa‘rânî’nin, Hz. Peygamber’in fazileti ile ilgili olarak üzerinde durduğu hususlardan biri de “el-Vesîle”dir. Ezan duasında da geçen “el-Vesîle”ye şefaât anlamı verilmektedir.⁵³⁶ Şa‘rânî konu üzerindeki tartışmaları Hz. Peygamber’in el-Vesîle’nin ancak bir tek kula verilebileceğini, kendisinin o kul olmasını ümit ettiğini, ifade eden hadisi üzerine temellendirmektedir.⁵³⁷ Söz konusu hadiste Hz. Peygamber açık bir şekilde el-Vesîle’nin kendisine verileceğini değil, verilmesini umduğunu belirtmektedir.

İbnül-Arabî Vesîle’nin cennetteki en yüksek makam olduğunu belirttikten sonra bu makama erecek olanın kim olduğu üzerinde durur. Buna göre Hz. Peygamber’in o makamın “sadece bir kişi için olduğunu” ifade etmesinden acaba şahıs olarak bir tek kişi mi yoksa özellik olarak bir tek özelliğe sahip olan kişiler mi denmek istendiği konusunun kapalı olduğunu, bu nedenle muhtemelen bir tek özellik kastedilmiş olabileceğini belirtir. Buna göre eğer bir tek şahıs değil de bir tek özellik kastedilmişse her birimizin kendisi için o makamı talep etmesinde bir sakınca yoktur. Ancak Hz. Peygamber’e karşı tevazu ve onu kendi nefsimize tercih etme ön plana çıktığından, bunu kendimiz için değil, onun için talep etmemiz uygun olmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber’in taliplisi olduğu bir kadının başkası tarafından nikâhlanmasının haram

⁵³⁴ Orijinali “yevmü’l-mevkifi’l-a’zâm” olan “büyük duruşma gününün” ne zamana işaret ettiği konusunda açık bir ifade bulunmamakla beraber bunun yaratılışın ilk zamanlarına bir gönderme olması ihtimali bulunmaktadır. Zira hemen peşinden kıyametten söz edildiğine göre bunun daha önceki bir zaman olması gerekmektedir. Ekrem Demirli hiçbir açıklama yapmaksızın bunu “büyük ziyaret günü” olarak tercüme etmiştir. Bk. *el-Fütûhât* (İst.) XI, 316.

⁵³⁵ Şa‘rânî, *a.g.e.*, s. 254.

⁵³⁶ Topaloğlu-Çelebi, *a.g.e.*, “el-Vesîle” s. 338.

⁵³⁷ Müslim, “Salât”, 11; Ebû Dâvud, “Salât”, 36; Tirmizî, “Menâkıb”, 1.

olması da Vesîle’yi kendimiz için istememizin doğru olmadığına delâlet eder.⁵³⁸ Zira Hz. Peygamber Vesîlenin kendisine verilmesini talep etmektedir.⁵³⁹ Ancak başka bir yerde İbnü’l-Arabî, Vesîle’nin Hz. Peygamber’in ümmetinin duasıyla ulaşabileceği cennetteki en yüksek makamı olduğunu bildirmektedir.⁵⁴⁰ Buna göre onun ümmetinden birisinin Vesîle’yi kendisi için istemesi edeben doğru olmadığı gibi, istese bile imkânsız olan bir şeyi talep etmiş olacağından bu talebi hoş karşılanmaz.

2. 4. 2. Son Peygamber Oluşu

Şa’rânî’ye göre Hz. Peygamber’i diğer peygamberlerden ayıran özelliklerinden biri de onun son peygamber olmasıdır. Ona göre her ne kadar Kur’an’da⁵⁴¹ onun sadece nebîlerin sonuncusu (hâtemü’n-nebîyyîn) olduğu zikrediliyor ise de o, aynı zamanda resûllerin de sonuncusudur ve bu konuda icma vardır.⁵⁴² Şa’rânî bununla ilgili olarak İbnü’l-Arabî’nin 462. Bâb’ta zikrettiği ifadeleri referans alarak, Hz. Peygamber’den sonra her hangi bir şeriat koyucunun gelmeyeceğini ifade etmektedir. Buna göre ondan sonra gelen bütün insanlar onun şeriatıyla amel etmek zorundadır.

İbnü’l-Arabî, Hz. Peygamber’in son peygamber olmasından bahsederken sürekli “şeriat” tabiri etrafında düşüncelerini temellendirme gayreti içerisinde. Bu gayreti, onun Hz. Peygamber’den sonra da bir şekilde Allah ile irtibatın sürdürüldüğüne inanmasından kaynaklanmaktadır. Ona göre her ne kadar meleğin (Cebrâil) getirdiği vahiy Hz. Muhammed ile son buluyor ise de “ilhâm vahyi” devam etmektedir. Ancak

⁵³⁸ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), VI, 380. Her ne kadar Şa’rânî 74. Bab 93. cevap olarak referans vermekte ise de bu bilgi, 73. Bâb 93. cevapta geçmektedir. Bk. Şa’rânî, *el-Yevâkît* s. 254.

İbnü’l-Arabî Hz. Peygamber’in eşlerinin mü’minlerin anneleri olması hasebiyle, Hz. Peygamber’den sonra başkalarıyla evlenmelerinin ebediyen haram olması hükmünden yola çıkarak onun talep ettiği bir kadının başkaları tarafından talep edilmesinin de doğru olmayacağını düşünmektedir. Kaynaklarda tam olarak bunu ifade edecek bir hüküm yer almamakla beraber bir önceki hükümden bunu çıkarmak mümkündür. Ayrıca Hz. Peygamber’in hayatında bir kadını talep etmesi ve o kadın veya yakınlarının Hz. Peygamber’in bu talebini reddetmeleri imkânsız olduğu gibi, başka birilerinin de Hz. Peygamber’in taliplisi olduğu bir kadına talipli olmaları düşünülemez. Sahabenin Hz. Peygamber’e karşı hassasiyeti dikkate alındığında böylesi bir durumun fiilen imkânı söz konusu olamaz.

⁵³⁹ Müslim, “Salât”, 11; Ebû Dâvud, “Salât”, 36. Müslim’in aldığı rivâyette ilgili kısım “Müezzini işittiğinizde, onun söylediklerini siz de söyleyiniz, sonra bana salât getiriniz; sonra da benim için Allah’tan el-Vesîle isteyiniz. O, cennetteki bir menzildir ve Allah’ın kullarından sadece birisine havır. Ben o kişi olmayı umarım. Kim benim için el-Vesîle’yi Allah’tan isterse, o şefaati hak etmiş olur” şeklinde geçmektedir.

⁵⁴⁰ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), XI, 313.

⁵⁴¹ el-Ahzab 33/40.

⁵⁴² Şa’rânî, *el-Yevâkît*, s. 271.

bunun temel farkı yeni bir şeriat koymaması, yeni bir takım emir ve nehiyler içermemesidir. Ona göre vahiy meleğinin kendisine bir şeriatle vahiy getirdiği kimse nebîdir. Eğer bu şeriati başkasına tebliğ etme görevi de verilmişse bu durumda resûl olur. İbnü'l-Arabî bu kapının Hz. Muhammed ile birlikte kapandığını ifade etmektedir. Ancak meşhur cibril hadisinde, sahabenin Cebrâil ile Hz. Peygamber arasında geçen muhavereye tanıklık etmesi gibi velî-nebî olarak isimlendirdiği velîlerin de bu makamda (mazharda) bazı bilgileri doğrudan alabileceklerini/almakta olduklarını ifade etmektedir.⁵⁴³ İbnü'l-Arabî, vahyin ince bağlarından zaman zaman velîlerin kalbine inmesini mümkün görmekle beraber Cebrâil'in peygamberlerden başka hiç kimseye doğrudan vahiy getirmediğini ifade eder ve bunu şer'î emir, yasak ve menduplarla açıklar. Ona göre Hz. Peygamberden sonra, melek vasıtasıyla veya doğrudan emir ve yasak gibi şeriat içerikli bir bilginin kendisine verildiğini iddia eden herkes yalan söylemektedir.⁵⁴⁴ Bununla beraber Hz. Peygamber'in şeriati doğrultusunda bir takım bilgilerin ilham edilmesi, Hz. Peygamber'e isnad edilen hadislerin durumu gibi bir takım hususları bizzat Hz. Peygamber'den aldıklarını da ileri sürmekten geri durmaz.⁵⁴⁵ Peygamberlerden başka hiç kimsenin şer'î bir hükmü almasının mümkün olmadığını ifade sadedinde, böyle bir bilgiyi işittiğini söyleyen velînin yalancı değilse bile karıştırdığını, bu sesin ilahî bir ses olmadığını, aksine İblis'ten olduğunu açık bir şekilde ifade eder.⁵⁴⁶ İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'in kendisinden sonra peygamber olmayacağını bildirmesi kadar hiçbir sözün velîlere ağır gelmediğini, zira bu şekilde Allah ile aralarındaki irtibatın kesildiğini, bu irtibatın onların ruhlarının gıdası olan vahiy yoluyla sağlandığını belirtmektedir.⁵⁴⁷ Başka bir yerde nebîliğin bütünüyle kalkmadığını belirten İbnü'l-Arabî, teşriî nübüvvetin sona erdiğini, mutlak olarak nübüvvetin ise devam ettiğini ileri sürmektedir.⁵⁴⁸

⁵⁴³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), I, 434 vd.

⁵⁴⁴ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, XI, 44-45.

⁵⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, I, 433 vd.

⁵⁴⁶ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, II, 64.

⁵⁴⁷ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, II, 204.

⁵⁴⁸ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, VI, 263. Şa'rânî, İbnü'l-Arabî'nin bu kanaatine referansta bulunduğu yerde Abdülkerim el-Cîlî'ye atıfta bulunarak onun "bize nübüvvet ismi yasaklandı, (nübüvvetin) lakabı verildi. Zira Yüce Allah bizleri kendisinin ve Resûlünün kelâmının mânalarından haberdar etmektedir. Enbiyâdan bu makama sahip olanlara evliya denmektedir. Onların peygamberliklerinin tamamı hataya

Şa‘rânî, Hz. Peygamber’le birlikte şeriat kapısının kapandığını, “ondan sonra şeriatle geldiğini iddia eden bir kimse, eğer mükellef durumunda ise boynunu vururuz, değilse vurmayız” ifadeleriyle bağlamaktadır. Ona gör “bu iddia sahibinin getirdiğini iddia ettiği şer’î hükümün şeriatımıza muvafık ya da muhalif olması arasında da her hangi bir fark bulunmamaktadır.” Her halükârda bu, iddiası belirtilen akıbeti gerektirmektedir.⁵⁴⁹

Şa‘rânî, Hz. Peygamber’in son peygamber olması ile halen yaşamakta oldukları ifade edilen Hızır, İlyas ve kıyamete yakın bir zamanda inecek olan Hz. İsa’nın durumu arasında bir çelişki bulunmadığını belirtmektedir. Buna göre Hızır ve İlyas, Hz. Muhammed’in şeriatı üzeredirler. Bu durum onların bu şeriata muvafakat etmeleri şeklinde olabileceği gibi, Hz. Muhammed’e bizzat tabi olmaları şeklinde de olabilir. Hz. İsa ise Allah’ın kendisine öğrettiği şekilde Hz. Muhammed’in şeriatı ile hükmedecektir. Her ne kadar nebî ise de, yeryüzüne inişi Hz. Muhammed’e tabi olma şeklinde meydana gelecektir.⁵⁵⁰

Şa‘rânî, Hz. Peygamber’in son peygamber olması ile alakalı olarak “Allah’a itaat ediniz, Peygamber’e de itaat ediniz, sizden olan yetki sahiplerine de”⁵⁵¹ meâlindeki âyet üzerinde de durmaktadır. Buna göre âyette Hz. Muhammed’den sonra hiç kimseye, onun şeriatına muhalefet etme yetkisi verilmediği belirtilmektedir. Yetki sahiplerine gelince; onlar sadece mubahlar konusunda emretme ve yasaklama yetkisine sahiptirler.⁵⁵²

Görüldüğü gibi gerek Şa‘rânî gerekse İbnü’l-Arabî, Hz. Peygamber’in son peygamber olduğunu her hangi bir tereddüt içerisine girmeksizin kabul etmektedir. Bu anlamda başta kelâmcılar olmak üzere İslâm âlimleri ile herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır.⁵⁵³ Bununla beraber onların mutlak anlamda nübüvvetin bitmediğini ve sadece şer’î emir ve nehiyleri içeren vahyin Hz. Peygamber’le son bulduğunu ileri

düşülmemesi için, şer’î hükümleri tarif etmekten ibarettir” ifadelerini nakletmektedir. Bk. Şa‘rânî, *a.g.e.*, s. 273.

⁵⁴⁹ Şa‘rânî, *el-Yevâkîf*, s. 273.

⁵⁵⁰ Şa‘rânî, *a.g.e.*, s. 273.

⁵⁵¹ en-Nisa 4/59.

⁵⁵² Şa‘rânî, *a.g.e.*, s. 273.

⁵⁵³ Yurdağur, Metin, “Hatm-i nübüvvet”, *DİA*, XVI, 478.

sürmeleri önemli bir kırılma olarak değerlendirilebilir. Her ne kadar kapsamı sınırlı tutulmakta ise de netice itibariyle birilerinin ilahî bilgiye muhatap olarak kabul edilmesi, onların konumlarını tartışmasız hale getirecektir. Bu yorumun teorik herhangi bir temeli olmadığı gibi pratikte de İslâm ümmeti için önemli sakıncalar barındırmaktadır. Ümmet içerisinde bu tür şahsiyetlerin birden fazla olmaları durumunda aralarında ihtilafların çıkması ve herkesin kendi adamını meşru, diğerlerini sahtekâr olarak değerlendirmeleri sonucunu verecektir. Tarih boyunca birçok defa müşahede edildiği üzere bu türden tutumlar ümmetin ayrışması gibi tehlikeli neticeler doğurabilmiştir.

2. 4. 3. Peygamberliğinin Kapsamı

Şa‘rânî, Hz. Peygamber’in risâletinin kapsamı konusunda, insanlar dışındaki varlıklara peygamber olarak gönderilip gönderilmediğini irdelemektedir. Bu konuda “Bu Kur’an, sizi ve (mesajımın) ulaşacağı herkesi uyarmam için bana vahyedildi”⁵⁵⁴ ve “Âlemlere uyarıcı olması için kuluna furkanı indiren (Allah) ne kadar yücedir!”⁵⁵⁵ meâlindeki âyetleri ile “Bütün yaratıkların (el-Halk) tamamına gönderildim”⁵⁵⁶ anlamına gelen hadisi esas almaktadır. Ona göre birinci âyette zikredilen “ulaşacak herkes” ile, hadiste zikredilen “yaratılmışların tamamı”ndan maksadın insanlar ve cinler olduğuna dair yorumlar, yerinde yapılmış değerlendirmelerdir.⁵⁵⁷

Cinlerin, Allah’ın gönderdiği hükümlerle mükellef tutulmaları konusunu değerlendiren Şa‘rânî, bu yükümlülüğün, tıpkı insanlara yapıldığı gibi başlangıçta Allah tarafından onlara yöneltilmiş olması ya da onların fazilette insanlara erişmek için kendilerini ilzam etmiş olmaları problemine değinir. Ancak böyle bir sorunun İbnü’l-Arabî’ye de sorulduğunu, onun da bu konuda herhangi bir bilgiye sahip olmadığını

⁵⁵⁴ el-Enâm 6/19.

⁵⁵⁵ el-Furkan 25/1.

⁵⁵⁶ Tirmizî, “Siyer”, 5. Tirmizî’nin “hasen, sahih” olarak rivâyet ettiği bu hadis, Hz. Peygamber’in kendisini diğer peygamberlerden farklı olduğunu ifade ederken belirtilen özellikleri arasında sayılmaktadır.

⁵⁵⁷ Celâleyn (Mahallî-Suyûtî), *Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-Azîm*, Beyrut 1420/2000, s. 130; 359. Şa‘rânî, Celâleddin el-Mahallî’nin söz konusu tefsirini referans vermektedir. Ayrıca İslâm âlimlerinin bu âyetlerin yanı sıra anılan hadisi de böyle anladıklarını belirtmektedir. Bk. Şa‘rânî, *a.g.e.*, s. 274.

belirttiğini ifade eder.⁵⁵⁸ Bununla beraber hem Şa‘rânî hem de İbnü’l-Arabî, Hz. Peygamber’in cinlere de gönderildiği konusunda hemfikirdir. Bu anlayış kelâmcıların ekserisini oluşturan âlimlerin yaklaşımlarına paraleldir. Nitekim Mâtürîdî ilgili âyetleri benzer şekillerde yorumlamaktadır.⁵⁵⁹ Bununla birlikte cinlerin mahiyeti konusunda tam olarak bilgi sahibi olmamızın imkânsız olmasından kaynaklanan bir takım çekincelerin varlığını da kabul etmek gerekir. Hz. Peygamber’in cinlere de gönderildiği Kur’an’da açıkça ifade edildiğinden,⁵⁶⁰ kabul edilmekle beraber bunun diğer peygamberler için geçerli olmadığını, cinlere peygamber olmasının Hz. Peygamber’e ait bir özellik olduğu görüşünde olanların yaklaşımı daha çok ön plana çıkmaktadır.⁵⁶¹ Geçmiş ümmetlere gönderilen peygamberlerin zaman zaman bir bölgeye, bir kavme ve belirli bir zamanla sınırlı olarak gönderilmiş olmaları, onların cinlere de gönderilmiş olmaları ihtimalini oldukça zayıflatmaktadır.

Hz. Peygamber’in risâletinin kapsamı konusunda tartışmaların en çok cereyan ettiği husus, hiç kuşkusuz meleklerdir. Şa‘rânî bu konuda “usûl ulemâsı” dediği kelâmcıların görüşlerini naklettikten sonra bunları, Hz. Peygamber’in nübüvvetinin melekleri de kapsadığını düşünenler ve bunu kabul etmeyenler olmak üzere ikiye ayırır. Daha sonra kendi üstatları olan Suyûtî, Sübkî ve Ali el-Havvas’ın Hz. Peygamber’in risâletinin, sadece melekleri değil bütün varlıkları kapsadığı görüşünde olduklarını belirtir. Bu yaklaşım Hz. Peygamber’in “âlemlere rahmet olarak” gönderildiği belirtilen âyete dayandırılmaktadır.⁵⁶² Ancak “âlem” tabiri için yapılan tanımlamalar zaman zaman Allah’tan başka her şeyi kapsayacak şekilde yapıldığı gibi, bazen onu insanlarla sınırlı tutan, bazen de şuur sahibi varlıklar olan insanlar ve cinleri kapsayacak şekilde yapılmaktadır. Âlem kelimesinin çoğulu (cemi) olarak bazen “âlemîn” kullanılmakla beraber, bu kullanım şuurlu varlıklar için tercih edilirken, şuursuz varlıklar için ise, daha çok “avâlim” tabiri kullanılmaktadır.⁵⁶³ Kelimenin sözlük anlamında bulunan bu sakıncalara ilave olarak peygamberliğin mahiyeti göz önünde bulundurulduğunda,

⁵⁵⁸ Şa‘rânî, *a.g.e.*, s. 275.

⁵⁵⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, V, 29; X, 218.

⁵⁶⁰ el-Cin, 72/1.

⁵⁶¹ Kılavuz, Ahmet Saim, “Cin”, *DİA*, VIII, 9.

⁵⁶² el-Enbiyâ 21/108.

⁵⁶³ Bolay, Süleyman Hayri, “âlem”, *DİA*, II, 357-360; Topaloğlu-Çelebi, *KTS*, “âlem”, s. 23-24.

insanlar gibi şuur ve irade sahibi varlıklarla sınırlı tutulması daha tutarlı görülmektedir. Buna göre her ne kadar Hz. Peygamber'in rahmeti, ilgili tüm varlıkları kuşatmakta ise de, bu varlıkların tümüne peygamber olarak gönderildiğini ileri sürmek nübüvvet teorileri açısından sıkıntılı bir yaklaşımdır. Zira peygamberler akıl ve iradeleri ile insanları doğruyu seçmeye yöneltmek için gönderilir. Şuurluların dışında kalan varlıklar için akıl ve iradede bahsedilemeyeceğine göre onlara bir peygamberin gönderilmesi de söz konusu olmasa gerektir.

İslâm âlimleri arasında Hz. Peygamber'in risâletinin melekleri kapsamı konusu, meleklerin fazileti ve onların uyarıya muhtaç olup olmadıkları konuları etrafında sürdürülmüştür. Buna göre meleklerin insanlardan daha faziletli olduğunu düşünenler, bir insanın onlara peygamber gönderilmesini kabul etmemekte, aksini düşünenler ise böyle bir durumun mümkün olabileceğini ön görmektedir. Ayrıca meleklerin tabiatları gereği Allah'ın kendilerine tevdi ettiği her türlü vazifeyi icra ettikleri görüşünde olan âlimler, onların peygambere ihtiyaç duymayacaklarını, bu nedenle de Hz. Peygamber'in onlara da gönderilmiş olmasının söz konusu olmayacağını düşünmektedir. Beri tarafta Hz. Peygamber'in onlara gönderildiğini ifade edenler, Kur'an'da yer alan ve meleklerin zaman zaman hata olarak değerlendirilebilecek bir takım tavırlar sergilemesinin mümkün olduğu anlamına gelen ifadelerden yola çıkarak Hz. Peygamber'in, özellikle yer meleklerine de (el-Melâiketü'l-ardıyyûn) gönderilmiş olmasını mümkün görmektedir. Ancak Şa'rânî yer meleklerine gönderilmiş olmasına da "bu şaşılacak bir şeydir" ifadesiyle karşı çıkmaktadır.⁵⁶⁴

Sonuç olarak Hz. Peygamber'in risâletinin kıyamete kadar bütün insanları kuşattığı konusunda her hangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Aynı şekilde, mahiyeti tam olarak bilinmemekle beraber hem Şa'rânî hem İbnü'l-Arabî hem de diğer İslâm âlimleri onun risâletinin cinleri de kapsadığı, bu nedenle "resûlü's-sekaleyn" olduğu üzerinde de ittifak etmiştir. Onun peygamberliğini meleklerle teşmil edenler olmakla beraber hâkim kanaat aksi yöndedir. Şa'rânî açıkça belirtmemekle beraber bu konuda ihtiyatlı ifadeler kullanmaktadır. Ancak onun ilgili başlığı "Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğinin insanlar ve cinlerin tamamını ve aynı şekilde ileride

⁵⁶⁴ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 275.

zikredileceği gibi melekleri de kapsaması ve bunun hiçbir peygamberin iştirak etmediği bir fazilet olduğunun beyanı” şeklinde belirlemesi, onun bu görüşe yaklaştığı izlenimi vermektedir. Bu tarz açık ve kesin olmayan yaklaşımlar zaman zaman Şa‘rânî’de gözlemlenmektedir. Bununla beraber Hz. Peygamber’in risâletinin, melekler ile canlı-cansız bütün varlıkları kuşattığını ileri sürenlerin delilleri yetersiz kalmaktadır.

2. 4. 4. Getirdiği Hükümlerin Geçerliliği

Şa‘rânî, Hz. Peygamber’in getirdiği hükümlerin itiraz etmeksizin, tamamına boyun eğmenin vacip olduğu görüşündedir. “Hayır, onlar aralarında meydana gelen ihtilaflarda seni hakem seçip, verdiğin hükme içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın teslimiyet göstermedikçe îmân etmiş olmazlar”⁵⁶⁵ meâlindeki âyetin Hz. Peygamber’in teşrî yönüne vurgu yaparak bu konuda ümmetinden tam bir itaat beklendiğini ifade ettiğini belirtmektedir. Bu konuda İbnü’l-Arabî’nin Hac bahislerinin (72. Bâb) sonuna doğru ihramlı kadının yüzünü açması bağlamında kadınlarla ilgili mülâhazalarına değinerek bağlantılar kurmaktadır.⁵⁶⁶ Verilen örnekler ve yapılan yorumlara bakıldığında İbnü’l-Arabî’nin bu alanda yaptığı değerlendirmelerin, Hz. Peygamber’in teşrîdeki otoritesiyle beraber bir kısım insanların din adına, dinî alanı daraltma çabalarına bir itiraz mahiyeti taşımaktadır.

İbnü’l-Arabî, şârîin mubah kıldığı bir hususu hoş karşılamayarak terk etmeye kalkışan birisinin zımnen “eğer bu konuda hüküm sahibi ben olsaydım, onu yasaklardım” anlamına gelebilecek bir yargıda bulunduğunu ve böylece kendi tercihini şârîin tercihinin önüne geçirdiğini, bu şekilde davranan bir şahsın cahillerin yöntemini benimsediğini belirtmektedir. Bu şekilde düşünen bir şahıs rableri tarafından kedilerine mubah kılınan bazı şeyleri yapmalarından dolayı insanlardan hoşlanmamaktadır. Aslında bu hoşnutsuzluğun muhatabı, mubah olarak değerlendirilen fiili işleyen insanlardan daha çok onu mubah kılan şârîdir. Bu ise en büyük edepsizlik olup onu yapan “Allah’ın bir ilim üzere saptırdığı”⁵⁶⁷ kimselerdendir. Sözü buradan kadınların durumuna getiren İbnü’l-Arabî, insanlar arasında “şâyet Resûlullah bugün yaşasaydı,

⁵⁶⁵ en-Nisa 4/65. İlgili âyetin tefsirinde Mâtürîdî benzer ifadelerle aynı sonuca varmaktadır. Bk. *Te’vîlât*, III, 211-213.

⁵⁶⁶ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), VI, 35-43.

⁵⁶⁷ el-Câsiye 45/23.

kadınları mescide gelmekten alı kordu” şeklinde bir söylemin yayıldığını örnek getirir. Aslında hüküm verenin Allah olduğunu, Hz. Peygamber’in sadece “kendisine vahyedileni insanlara bildirdiğini”⁵⁶⁸ ve “Allah’ın hiçbir şeyi göz ardı etmeyeceğini (unutmayacağını)”⁵⁶⁹ ifade eden âyetlerden yola çıkarak bu yaklaşım içerisinde bulunanların Allah’ı tam olarak tanımadıklarını, bu nedenle de O’nun ileride olabilecekleri bilmediğini düşündüklerini ileri sürmektedir. Hz. Peygamber’in, “Allah’ın kadınlarını (îmâellahi), Allah’ın mescitlerinden (orada namaz kılmaktan) menetmeyiniz”⁵⁷⁰ meâlindeki âyeti dikkate alarak apaçık sıkıntılı bir durum olmadıkça hiç kimsenin kadınları mescitlerden men etmeye hakkı olmadığını belirtmektedir. Burada yersiz kıskançlıkları nedeniyle hanımlarını mescitlerden men eden insanların durumunu değerlendirerek Allah Teala’nın herkesten daha kıskanç ğayur (kıskanç) olduğu halde, kadınlara ihramlı iken yüzlerini açmalarını zorunlu kıldığını, dolayısıyla bu bahaneyle kimsenin hanımları mescitlerden menetmeye hakkı olmadığını ifade eder. Aksi halde bunu yapan kişi, kendisini Allah’tan daha ğayur saymış olur ki, bu tavır itikadî açıdan doğru olmayan bir sonuç ortaya çıkaracaktır. Daha sonra arif olan kişinin, şârî’in (Hz. Peygamber’in) şer-i şerifin maksatları doğrultusunda verdiği hükümlere tabi olması gerektiği belirtilmektedir. Çoğu zaman Şârîin bu maksatları bize açıklamamış olabileceği gibi zamanla ilgili maslahatlara vakıf olmamız da mümkündür. İbnü’l-Arabî bu konuda başka birçok örnek daha vererek düşüncesini temellendirdiği gibi Şa’rânî de o doğrultuda görüşler beyan ederek söz konusu yaklaşımı takviye etmektedir. Bu yaklaşımın üzerine bina edildiği temel şudur: Hiçbir kul Allah’ın mubah kıldığını yasaklama hakkına sahip değildir. Buna kalkışan Allah ve resûlünü devre dışı bırakmış olacağından itikaden sakıncalı bir konuma düşer.

Şa’rânî’nin Hz. Peygamber’in getirdiği/verdiği hükümlerin tamamına boyun eğmenin gereğine işaret ederek temellendirmede bulunduğu hususlardan biri de bidât konusundaki yaklaşımıdır.⁵⁷¹ O, güzel bidâtları (el-bid’atu’l-hasene) nebevî sünnet kapsamında değerlendirerek şeriata dahil edilebileceğini ileri sürer. İbnü’l-Arabî

⁵⁶⁸ en-Necm /4.

⁵⁶⁹ Meryem /64.

⁵⁷⁰ Buhârî, “Cuma”, 13; Müslim, “Salât”, 136.

⁵⁷¹ Şa’rânî, *a.g.e.*, s. 280.

“sonradan ihdas ettikleri ruhbanlığa gelince; bunu onlara biz farz kılmadık”⁵⁷² meâlindeki âyetten yola çıkarak, bu usûlle ortaya konulan bir hükmün ancak mendup kabilinden olabileceğini ve hiçbir şekilde vacip olarak telakki edilemeyeceğini kaydeder. Bununla beraber Hz. Peygamber’in “kim güzel bir gelenek başlatırsa onun için, kendisinin ve kıyamete kadar onunla amel eden herkesin ecri vardır”⁵⁷³ meâlindeki hadisinden de anlaşılacağı gibi söz konusu yenilik meşru görülmektedir. Hatta vahye muhatap olmadığı halde güzel ahlâk üzere yaşayan da “İbrahim Allah’a boyun eğen bir ümmet idi”⁵⁷⁴ meâlindeki âyette ifade edildiği gibi, tek başına bir ümmet olarak haşr edilecektir. Hz. Peygamber’in gözettiği her hususta, nihai hedef güzel ahlâktır.⁵⁷⁵ Buna göre ortaya konulacak yeni hususun (bidât), temel ahlâkî esaslarla çelişmemesi ön şart olarak kabul edilmektedir.

İbnü’l-Arabî’nin, Hz. Peygamber’in getirdiği hükümlerin bağlayıcılığı konusunda üzerinde durduğu hususlardan biri de “Peygamber size ne verirse onu alınız, neden nehy ederse onu da terk ediniz”⁵⁷⁶ meâlindeki âyet bağlamında vahiy-ilhâm karşılaştırmasıdır.⁵⁷⁷ Buna göre Allah’tan bize bilgiler ya peygamber vasıtasıyla (vahiy şeklinde) gelir ya da vasıtasız ilhâm şeklinde gelir. Peygamber vasıtasıyla gelen bilgileri hiçbir ölçüye tabi tutmaksızın kabul etmek vaciptir. İlham kanalıyla gelen bilgileri ise ölçüp biçerek akıl ve ilim vasıtasıyla sağlamasını yaparak kabul veya reddedebiliriz. Bu değerlendirmesini “ısmet” sıfatıyla bağlantılı olarak temellendiren İbnü’l-Arabî, peygamber masum olduğundan Allah’tan aldığını belirterek getirdiği hükümlerde her hangi bir şüpheyi yer olmadığını düşünür. İlham ile bilgi aldığını iddia eden sair insanlara gelince, onlar masûm olmadıklarından verdikleri bilgilerin yanlış olma ihtimali mevcuttur. Bu nedenle söz konusu bilgiler vahiy ve akıl ölçüsüne vurularak test edilmeli ve ona göre gereken değer verilmelidir.

İbnü’l-Arabî’nin bu yaklaşımı, Şa‘rânî’yi onunla ilgili belirttiği pozitif kanaatinde haklı çıkaracak önemli bir destek sağlamaktadır. Bilindiği gibi İbnü’l-

⁵⁷² el-Hadid 57/27.

⁵⁷³ Aclûnî, *a.g.e.*, II, 228.

⁵⁷⁴ en-Nahl 16/120.

⁵⁷⁵ İbnü’l-Arabî, *a.g.e.*, IX, 420-421.

⁵⁷⁶ el-Haşr 59/7.

⁵⁷⁷ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât* (Beyrut), VII, 212.

Arabî'ye yapılan en önemli eleştiri, onun velâyeti ön plana çıkararak nübüvveti ihmal etmesi şeklinde olmaktadır. Ancak bu ifadelerinden anlaşılacağı gibi her ne kadar ilhâm ve velâyeti ön plana çıkararak önemine dikkat çekmekte ise de bu yaklaşımı ile vahyin süzgecinden geçirilmeyen bir ilhâmın yanıltıcı olabileceğini ve ona uyulmaması gerektiğini açıkça belirtmektedir. Ayrıca bunu, ismet sıfatıyla bağlantı kurarak sunması, ilhâm alan hiç kimsenin yanılma ve günah işlemeye karşı korunmadığını, bu nedenle dinde olmayan bir şeyi dindeymiş gibi sunabileceğini vehmetmektedir. Bilindiği gibi İbnü'l-Arabî peygamberlerin masumiyetini daha çok dinî kişilikleri bağlamında ele almakta ve dinin korunması için bunu gerekli görmekte idi.

Şa'rânî, *el-Fütûhât*'tan⁵⁷⁸ yaptığı alıntı doğrultusunda Hz. Peygamber'in verdiği hükümlerin geçerliliğinin bir delil olarak "Resûle itaat eden, Allah'a itaat etmiş gibidir"⁵⁷⁹ meâlindeki âyeti getirmektedir.⁵⁸⁰ Yüce Allah'ın "Allah'a itaat ediniz, Resûl'e de itaat ediniz, sizden olan yöneticilere de" meâlindeki âyette Hz. Peygamber'e itaati, ulû'l-emre itaatten farklı olarak zikretmesi, bunun koşulsuz olduğunu göstermektedir. Buna karşılık ulu'l-emre itaat konusunda varid olan lafızlardan, bunun koşullu olduğu, ona itaat etmenin, Allah'a ve resûlüne itaat etmesine bağlı olduğu anlaşılmaktadır.

Şa'rânî, Hz. Peygamber'in verdiği tüm hükümlere şartsız olarak teslim olmak gerektiğini düşünmektedir. Bu konuda İbnü'l-Arabî ile aynı yaklaşımı paylaşmaktadır. Peygamber'in vahiy alması ve bu vahyi, ismet sıfatının gereği olarak aldığı gibi insanlara tebliğ ettiği düşüncesi, bu sonuca varmada temel etken olmuştur. Resûlullah'ın hiçbir konuda kendi hevasına kapılmayacağını, (din adına) söylediği her şeyin bir vahiy niteliğinde olduğunu savunan her iki müellif, insanların manevi alanda kendilerine önder saydıkları velîlerin böyle bir imkâna sahip olmadıklarını ifade etmektedir. Bunun gerekçesi ise masum olmayan velînin doğru ile yanlış, hak ile batılı birbirine (hata ya da kasıtlı olarak) karıştırma ihtimalinin bulunmasıdır. Bu yaklaşım İslâm âlimlerinin Hz. Peygamber'in verdiği hükümler ile ilgili yaklaşımlarıyla

⁵⁷⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), II, 306.

⁵⁷⁹ en-Nisa 4/80.

⁵⁸⁰ Şa'rânî, *a.g.e.*, s.281.

paraleldir. Usûl-i fıkıhta sünnetin ikinci delil olarak kabul edilmiş olması, Hz. Peygamber'in nübüvvetten sonraki hayatının (söz, fiil, takrir) ümmeti için bağlayıcılığını ifade etmektedir. Onun bağlayıcılığı sadece ibadetlerle sınırlı olmayıp, hukukî esasları da kapsamaktadır. Ancak doğrudan peygamberlikle ilgisi olmayan hususlardaki (çiftçilik, komutanlık gibi) tasarrufları, anılan genel hükmün kapsamına girmez.⁵⁸¹

2. 4. 5. Şefaatchiliği

“Birinin önüne düşüp işini görmek, birisinin bağışlanması için aracı olmak” anlamına gelen şefaât, dinî literatürde “günahkâr müminin affedilmesi, günahı olmayanların ise derecelerinin yükseltilmesi için, izin verilen kimselerin Allah katında aracılık yapmaları” anlamında kullanılmaktadır. Allah tarafından şefaât etmelerine izin verilenler peygamberler olmakla beraber sıddık, şehid ve sâlih kulların da şefaât edebilecekleri umulmaktadır. Ancak şefaate erecek olanların mümin olmaları gerektiği konusunda ittifak, günahlarından tövbe etmeleri gerektiği konusunda ihtilaf vardır. Kelâm mezheplerinden biçbiri mümin olmayanların şefaate erecekleri konusunda müsbet görüş beyan etmemişlerdir.⁵⁸²

Şa'rânî, Hz. Peygamber'in şefaatchiliğini, ilgili başlıktan da anlaşılacağı gibi (Peygamberimiz Muhammed'in (s.a.v.) kıyamet günü ilk şefaatchi olmasının beyanı hakkındadır) âhiret bahisleri arasında işlemektedir.⁵⁸³ Buna göre Hz. Peygamber, kıyamet günü şefaât edecek ilk şefaatchidir. Öyle ki, insanlar bütün peygamberleri ziyaret ederek onlardan şefaât dileycekler, ancak o gün herkes kendi derdine düşmüş olacağından, hiçbir peygamber onların dileklerini kabul edemeyecektir. Son olarak Hz. Peygamber'e gelecekler ve o, onların dileklerini kabul ederek şefaât kapısını ilk açan zât olacaktır. “Ben kıyamette Âdemoğullarının efendisiyim, övünme yoktur”⁵⁸⁴ meâlindeki hadisi buna işaret etmektedir. Hz. Peygamber'in dünyadaki şerefinden başka

⁵⁸¹ Geniş bilgi için bk. Dönmez, İbrahim Kafi, “Muhammed”, *DİA*, XXX, 442.

⁵⁸² Topaloğlu-Çelebi, *KTS*, “Şefaât”, s. 287-288.

⁵⁸³ Şa'rânî, *a.g.e.*, 439-441. Bu yöntem klasik dönem kelâm eserlerinde kullanılan yöntemle paraleldir. Klasik kelâm metinleride şefaât konusu, nübüvvet bahisleri arasında değil, sem'iyyat bahisleri arasında yer almaktadır. Bk. Beyzâvî, el-Kâdî Nasıruddin, *Tavâliu'l-envâr min metâli'il-enzâr* (nşr. Abbas Süleyman), Beyrut 1411/1991, s. 230.

⁵⁸⁴ Buhârî, “Enbiyâ”, 3; Müslim, “İmân”, 337-338.

bunu kıyamete tahsis etmesi, bu günde umumî olmasından, yani herkes için (tüm insanlar) geçerli olmasındandır. Hz. Peygamber'in ilk şefa'at edecek kişi olduğunu bilmeyen insanlar, o gün şefa'atçi aramaktan yorgun düşecekler ve tam bu anda Hz. Peygamber onlara şefa'at edecektir.

İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'in bütün ümmetler için şefa'atçi olmasını, onun şeriatının (kendisinden önce gelenler de dâhil) bütün insanlar için geçerli olması ve onun "el-makâmu'l-mahmûd" sahibi olmasıyla açıklamaktadır. Hz. Peygamber'in bütün insanlara efendi olması bu makam sayesinde gerçekleşir. Bu makam tüm makamların ilâhî mertebesinin kemâlidir. Dünya hayatında Hz. Âdem bu makama yerleştirildi. O ilk insan olduğundan Allah'a karşı muhalefet etmek olan isyan makamı da dâhil bütün makamlar onda toplandı. Ancak âhirette bu makam sadece Hz. Muhammed'e verilmiştir. Bu makama sahip olmanın gereği olarak Allah katında şefa'at edecek olan melek, resûl, nebî, velî, mümin, hayvan, nebat, cansız herkesten önce şefa'at edecek olan odur.⁵⁸⁵ Hz. Peygamber'in ilk şefa'atçi olarak bütün ümmetlere şefa'at etmesi 'ubudet'in⁵⁸⁶ gereği olarak Allah'ın huzurunda hiçbir emir almaksızın secdeye kapanması ve kendisine "başını kaldır, istediğin verilecektir" denilinceye kadar secdede kamasından sonra gerçekleşir. Bu hitabın neticesinde başını kaldırarak şefa'at yetkisi alır.⁵⁸⁷

Yukarıda geçen ifadelerden Hz. Peygamber'den başka şefa'at edicilerin de kabul edildiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Buna göre İbnü'l-Arabî, Allah, Peygamber, velî ve müminlerin de şefa'at edebileceklerini ileri sürmektedir. Allah'ın şefa'ati tevhid inancından başka hiçbir sâlih amele sahip olmayanlar içindir. Yüce Allah onlar tevhid inancına sahip oldukları için onları cennete girdirecektir. Meleklerin şefa'ati güzel ahlâk sahibi olan asiler içindir. Meleklerin şefa'atilikleri de bir tertip üzeredir ki, sonuncuları cehennemde görevlendirilen "on dokuz" lardır (tis'ate aşere). Allah ve meleklerin şefa'atleri kapsamına girecek olanların mümin olmaları şart değildir. İbnü'l-Arabî, Allah

⁵⁸⁵ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, VI, 348-350

⁵⁸⁶ İbnü'l-Arabî, kulun hilkatinde (ayn-ı sabite) var olan yaratılışı gereği yapmak zorunda olduğu kulluğa "ubudet" adını vermektedir. Bu kulluk şeriatla belirlenen emir ve nehiylere uymak sûretiyle yapılan "ubudiyet"ten farklıdır. Birincisinde fitrî bir durum söz konusu iken ikincisi teklifî bir hüküm gereği yapılmaktadır.

⁵⁸⁷ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, VI, 355.

ve meleklerin şefaatine mazhar olacaklar hakkında açık bir bilgi vermemekle beraber bunların fetret ehli olma ihtimali yüksektir. Zira Hz. Peygamber veya başka bir peygamber'in mesajına muhatap olduğu halde onlara îmân etmeyen kimselerin Allah veya meleklerin şefaati neticesinde kurtuluşa ermesi teorik olarak mümkün değildir. Bu durumu çok iyi bildiği halde açıkça ifade etmemesinin nedeninin ne olabileceğini bilemiyoruz. Bununla beraber İbnü'l-Arabî'nin sıklıkla bu yöntemi benimsediği aşikârdır. Muhtemelen tartışmaya açık hükümler vererek muhatabın bu ifadeleri farklı şekillerde yorumlamasına imkân vermek amacıyla bunu yapmaktadır. Nebîler ise sadece müminlere şefaate edeceklerdir. Müminler iki kısımdır; birincisi tefekkür ve delillerden îmâna ulaşanlardır. Peygamberlerin getirdiği haberlerin müteallakı bu îmândır. İkincisi ise anne-baba ve çevrelerinden aldıklarını taklit edenlerdir ki onlara, kendilerinden üst derecede bulunan müminler şefaate edeceklerdir. Bu şefaatchiler, kendileri Hz. Peygamber'in şefaatiyle kurtuluşa erdikten sonra şefaate edebileceklerdir.⁵⁸⁸

Şefaatchilerin kapsamını oldukça geniş tutan İbnü'l-Arabî ve Şa'rânî Allah ve melekleri de bu kapsama almakta ve şefaatlerinin mümin olmayanlar için olduğunu belirtmektedir. Bununla beraber, Hz. Peygamber'in şefaatinin sadece müminleri kapsadığı açık bir şekilde ifade edilmesine karşılık, Allah'ın şefaate edeceği kimselerin tevhid inancına sahip olanları, meleklerin şefaate edeceği kimselerin ise güzel ahlâk sahibi kimseleri içine aldığını belirtmeleri kurtuluş teorisi açısından ise problemli bir sonuca götürmektedir. Yukarıda ilgili bahiste geçtiği gibi her ne kadar fetret ehlinden güzel ahlâk sahibi olanların kurtuluşa ereceklerini belirtmeleri ile bu yaklaşım arasında bir bağlantı kurarak söz konusu şefaatin fetret ehli ile sınırlı tutulması sonucunu çıkarmamız mümkün ise de, bu konuda açık bir ifade bulunmamaktadır. Söz konusu ifadelerden doğrudan çıkarılabilen sonuç şudur: Kurtuluş için 'sâlih amel' şart olmadığı gibi, başta Hz. Peygamber'in nübüvveti olmak üzere îmânın diğer esaslarına inanmak da şart görülmemektedir. Bu yaklaşım İslâm âlimlerinin şefaate için belirlediği sınırların dışına çıkmaktadır.

⁵⁸⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (Beyrut), VI, 186.

2. 4. 6. Hz. Peygamber'in Ebeveyninin Durumu

İlk dönemlerden itibaren kurtuluş teorileri içinde önemli bir yer tutan hususlardan biri Hz. Peygamber'in ebeveyninin âhiretteki durumudur. Bu husus müteahhirîn döneminde daha da önem kazanmış, bu konuda müstakil eserler telif edilmiştir. Şa'rânî'nin çağdaşı olan ve çocukluğunda kendisini gördüğü, fikirlerinden önemli ölçüde istifade ettiği Celâleddin es-Suyûtî (ö. 911/1505) bu konuda müstakil altı eser kaleme almıştır.⁵⁸⁹ Bu durum özellikle Hz. Peygamber'e olan sevgi ve hürmetin gereği olarak onun ebeveyni hakkında meydana gelebilecek menfî bir kanaati bertaraf etme maksadına matuf olarak ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber'in ebeveyni daha çok fetret ehli kapsamında değerlendirilmiş, onların henüz genç yaşta (hakim görüşe göre Abdullah on sekiz, Amine yirmi yaşlarında) vefat etmelerinin temiz fitratlarını korumalarına yardımcı olduğu düşünülmüştür.⁵⁹⁰ Bu konuda aksi görüşler İslâm âlimleri arasında fazla rağbet görmemiş, şaz olarak kalmıştır. Aynı şekilde aşırı yüceltmeci görüşler de sağlam ilmî temellere dayanmadığından ihtiyatla karşılanmışlardır. Daha çok mutedil bir değerlendirme yapılarak hem Hz. Peygamber'e gereken sevgi ve saygı sınırları zorlanmamış, hem de objektif bir kıstas olan fetret teorisi ile bağlantı kurularak daha makul bir neticeye varıp öznel yorumlardan kaçınılmıştır.

Şa'rânî'nin Hz. Peygamber'in ebeveyni ile ilgili değerlendirmeleri iki delile dayanmaktadır.⁵⁹¹ Birincisi "Birru'l-valideyn" ahlâkî ilkesi doğrultusunda onlara iyilik yapmanın gerekli olduğu, ikincisi ise Hz. Peygamber'in ebeveyninin fetret ehli olarak kabul edilmesi gerektiği ve fetret teorisine göre onların kurtuluşa erecekleri şeklindedir. Şa'rânî'nin birru'l-valideyn konusunda İbnü'l-Arabî'den yaptığı alıntıya göre o, bir defasında mâna âleminde Hz. Adem'i ziyaret etmiş ve bu ziyaretten onun hoşnut olmuştur. Ayrıca İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın Kur'an'da "Ey Âdemoğulları!"⁵⁹²

⁵⁸⁹ Geniş bilgi için bk. Yurdagür, Metin, "Fetret", *DİA*, XII, 479.

⁵⁹⁰ Yurdagür, *a.g.e.*, XII, 478. Ayrıca bk. Topaloğlu, Bekir, "Abdullah", *DİA*, I, 76; amlf. "Amine", *DİA*, III, 64.

⁵⁹¹ Şa'rânî, *el-Yevâkîf*, s. 297 vd.

⁵⁹² el-A'râf 7/26.

şeklinde bize hitap etmesinin sebebi, babamızı bize hatırlatmak ve böylece ona bağlılığımızı (sıla) sürdürmemizi sağlamaktır.⁵⁹³

Şa‘rânî, Suyûtî’nin konuyla alakalı tüm eserlerini incelediğini ve neticede Hz. Peygamber’in ebeveyni konusunda, ona karşı edep yolunu tutmanın vacip olduğu sonucuna vardığını belirtmektedir. Ayrıca ona eziyet etme “Allah ve resûlüne eziyet edenlere gelince, Allah onları dünyada da âhirette de lanetlemiş ve onlara alçaltıcı bir azab hazırlamıştır”⁵⁹⁴ âyetinde ifade edildiği gibi Allah’a eziyetle eş değerdir. Şa‘rânî daha sonra Hz. Peygamber’in dedesi Abdülmuttalip, babası ve annesinin tevhid ehli olduklarına dair literatürde geçen rivâyetleri değerlendirir ve rivâyetlerden onların kurtuluşa erecekleri sonucunu çıkarır. Hz. Peygamber’in ebeveyninin diriltiip îmân ettikten sonra tekrar öldükleri yolundaki rivâyet kapsamında; bunun imkânsız olmadığını ifade eder. Ancak bu rivâyet gerek şekil gerekse muhteva açısından problemlili bir rivâyet olduğundan, üzerine hüküm bina etmenin doğru olmadığını belirtir.⁵⁹⁵ Şa‘rânî bu konuda müsbet düşünen ulemâ’nın görüşlerini sık sık hatırlatarak yaklaşımını temellendirir.⁵⁹⁶

Şa‘rânî konuyu fetret bağlamında ele alarak, İbnü’l-Arabî’nin fetret ehlini tasnifine gönderme yapar.⁵⁹⁷ Söz konusu tasnifte fetret ehli altı kısım saîd, dördü şakî ve üçü de meşîet-i ilahîye bırakılanlar olmak üzere on üç kısıma ayrılmıştır. Ancak gerek fetret değerlendirmesinde kapsamında gerekse birru’l-valideyn konularını işlerken İbnü’l-Arabî Hz. Peygamber’in ebeveyni hakkında herhangi bir hüküm vermemektedir. Bununla beraber onun fetret ehli ve genel olarak güzel ahlâk sahibi insanların kurtulacaklarına dair yaklaşımlarından Hz. Peygamber’in ebeveyninin her halükârda kurtuluşa erecekler arasında sayılması sonucu elde edilebilir.

Görüldüğü gibi Hz. Peygamber’in ebeveyni hakkında farklı görüşler olmakla beraber, makul görüş onların aklanmaları ve kurtuluşa ermelerinin imkânı

⁵⁹³ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât* (Beyrut), VII; 78. *el-Yevâkit’te* (s. 297) 457. Bâb referans verilmektedir. Ancak sözkonusu ifadeler 454. Bâb’ta geçmektedir. Müstensihin sehven dördü yedi olarak okuduğu tahmin edilmektedir.

⁵⁹⁴ el-Ahzab 33/57.

⁵⁹⁵ Rivâyetin değerlendirmesi için bk. Yurdagür, *a.g.e.*, XII, 479.

⁵⁹⁶ Şa‘rânî, *a.g.e.*, s. 298.

⁵⁹⁷ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), I, 398-399.

doğrultusundadır. İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu hem Hz. Peygamber'e saygının bir gereği olarak, hem de onların hayatlarını göz önünde bulundurarak aksi bir sonuca varmanın doğru olmayacağı kanısındadır. Bin dört yüz yıllık tarihi boyunca en âliminden en alt sırada yer alan bireyine kadar bütün ümmetin çocuklarına Abdullah ve Emine (Âmine) isimlerini koymaları bu konudaki umumi kanaatin bir tezahürüdür. İslâm hukunun temel kaidelerinden biri de berâat-ı zimmetin esas olmasıdır. Buna göre Hz. Peygamber'in ebeveyninin şirk içerisinde bulunduklarına dair elimizde kesin bir delil bulunmadığı dikkate alınarak onlar hakkında hüsn-i zan etmek en temel ahlâkî görevdir. Söz konusu şahsiyetlerin, bütün ümmetin canından daha çok tercih etmesi gereken Hz. Peygamber'in ebeveyni olması bu hususu daha çok gerekli kılmaktadır.

2. 5. DEĞERLENDİRME

Şa'rânî'nin İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet anlayışı etrafında temellendirdiği yorumlara bakıldığında; genel olarak kelâm âlimlerinin yaklaşımlarına benzer muhtevalara sahip olduğu görülebilir. Ancak satır araları incelendiğinde görünürde basit olmakla beraber, aslında temelleri derin olan görüş farklılıklarının olduğu da anlaşılabacaktır. Her ne kadar Şa'rânî, İbnü'l-Arabî'nin ilgili görüşlerini büyük ölçüde makul bir çizgide sunmakta ise de bu durum farklılıkların ortadan kalkması için yeterli olmamaktadır. Nübüvvet inancı bağlamında bakıldığında, İbnü'l-Arabî'ye göre iki temel unsurun ön plana çıktığı ve her şeyin bunların üzerine temellendirildiği görülmektedir. Bunlardan biri velâyet kavramıdır, diğeri ise Hz. Muhammed'in (hakikât-ı Muhammediye) her türlü ontolojik ve epistemolojik değerlendirmenin temelinde yer almasıdır. Bu iki unsuru hemen hemen bütün düşüncelerinin temeline yerleştirerek, nispeten ikinci derecede önem atfettiği diğer düşüncelerini bunlar üzerine bina etmektedir. Şa'rânî'nin, İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet anlayışını sunarken öne çıkan hususları geleneksel anlayışla mukayese ettiğimizde farklı oldukları anlaşılan birkaç esasa dikkat çekilmesi yerinde olacaktır:

1. Nübüvvetin tanımı, mahiyeti, gerekliliği, ispatı gibi hususlarda kelâmcılarla benzer düşünceler paylaşılmakla beraber, nübüvvetin sona ermesi (hatmü'n-nübüvve) konusunda farklı bir yaklaşım sergilenmektedir. Bu yaklaşım, her ne kadar nübüvvetin

mahiyeti irdelenirken benzer kavramlar kullanılmakta ise de, nübüvvetin velâyeti de (en-nübüvvetü'l-amme) içine alan geniş çerçeveli işlevinin kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Buna göre şariat getiren nübüvvet (en-nübüvvetü't-teşrîyye) Hz. Peygamber'le son bulmakla beraber şariat getirmeyen ve Hz. Peygamber'in şariatına bağlı kalmak zorunda olan nübüvvet (en-nübüvvet ğayru't-teşrîyye) Hz. Peygamber'den sonra da devam etmektedir. Hz. Peygamber'in nebî ve resûl olmak üzere iki vasfı bulunduğundan, onun vefatından sonra bunlardan her birinin işlevini farklı kurumlar devam ettirmektedirler. Nübüvvet işlevi velâyet yoluyla devam etmektedir. Bu durum son velîye (hatmü'l-velaye) kadar devam edecektir. Risâlet işlevi ise içtihat kanalıyla devam edecektir. Bu da son müçtehide (hatmü'l-ictihad) kadar devam edecektir.

Tek başına bu yaklaşım, nübüvvet teorileri açısından önem arz etmektedir. Nübüvvet ve risâlete verilen otoritenin –düşük bir ölçekte de olsa- velâyet ve içtihada verilmesi bu önemi daha da artırmaktadır. Zira buna göre peygamber'in getirdiği hüküm bağlayıcı olduğu gibi müçtehidin içtihadıyla vardığı sonuç da bağlayıcıdır.

2. Nübüvvetin ispatını yapan yöntemlerden birinin de mûcize olduğu kabul edilmekle beraber, mûcizenin sadece îmânı zayıf olanları takviye ettiği, îmân etmeyenlere bir faydasının olmadığı düşünülmektedir. Ayrıca îmânı kuvvetli olanların da evvel emirde îmân ettikleri ve bunların mûcizeye muhtaç olmadıkları belirtilmektedir. Bu yaklaşım îmânın salt ilahi bir lütuf olarak algılanmasından kaynaklanmaktadır. Hidâyet tamamen Allah'ın uhdesinde olduğuna göre mûcizenin sonucu değiştirmesi düşünülemez. Ancak îmânın bir tefekkür ve irade neticesinde meydana geldiği hesaba katıldığında, bu yaklaşımın sorunlu olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira mûcize vasıtasıyla Hz. Mûsâ'ya îmân eden sihirbazlar gibi, nadiren de olsa mûcize neticesinde îmân edenler de bulunmaktadır.

3. Vahiy konusu etrafında velâyete kapı aralanmaktadır. Buna göre Kur'an'da ifade edildiği gibi peygamberlerden başka kimselerin de vahiy alması mümkündür. Bu şekilde vahyin sözlük anlamından yola çıkarak peygamberlerden başka kimselerin de vahiy alması temellendirilmektedir. Ancak peygamberlerden başka kimselerin aldığı vahyin mahiyet olarak peygamberlerin aldığı vahiyden farklı olduğu, hatta bunun vahiy

olup olmadığının apaçık olmadığı ve bu nedenle peygamberlerin getirdiği vahiyle çelişmesi durumunda reddedilmesi gerektiği ileri sürülmektedir. Her ne şekilde olursa olsun, Hz. Peygamber'in vefatından sonra bir kısım insanların ilahî bilgiye muhatap olarak kabul edilmesi önemlidir. Bilindiği gibi bu yaklaşım kelâmcılar arasında kabul görmemektedir.

4. İsmet sıfatının kapsamı genişletilerek peygamberlerle beraber velîler de bu alana dâhil edilmektedir. Her ne kadar velîler için ısmet yerine hıfz tabiri kullanılıyor ise de, neticede onlara da diğer insanlardan farklı bir makam verilmektedir. Ayrıca isim değişse de ısmet ile aynı anlam yüklenmektedir. Bununla beraber bu yaklaşımın müdafaasının yapılabilmesi için gerekli tedbir ihmal edilmemiştir. Söz gelimi ısmet sıfatı peygamberler için sabit bir makam olarak sunulurken hıfz, velîlerin girip çıkabilecekleri sabit olmayan bir makam olarak ön görülmektedir.

5. Hz. Muhammed'in peygamberliğinin esas olduğu, diğer bütün peygamberlerin onun naibi oldukları ileri sürülmektedir. Kendisinden öncekiler de dâhil, marifetullahı ancak onun vasıtasıyla ulaşılabilir. Hiç kimse onun vasıtası olmaksızın ilahî bilgileri elde edemez. Böylelikle Hz. Peygamber ilk yaratılan varlık olması hasebiyle her türlü varlığın kaynağı olduğu gibi, her türlü ilahî bilginin de kaynağı olarak kabul edilmektedir. Onun vefatından sonra batınî yönü (nübüvvet) velâyet, zahiri yönü (risâlet) ise içtihat kanalıyla devam edecektir.

III. BÖLÜM
İBNÜ'L-ARABÎ'NİN VELÂYET ANLAYIŞI HAKKINDA
ŞA'RÂNÎ'NİN DEĞERLENDİRMELERİ

3. 1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE: VELÂYETİN TANIMI VE MAHİYETİ

Velâyet kavramı Kur'an'da önemli bir yer tuttuğu ve genel olarak Arap dilinde yüklenilen anlamlar doğrultusunda kullanıldığı görülmektedir. Söz konusu kavram, hadislerde de Kur'an'daki kullanıma paralel anlamlarda geçmektedir. Elimizde bulunan verilere göre velâyet kavramına, İslâm tarihinin ilk dönemlerinde de benzer anlamlar yüklenmiştir. Velâyet sözlükte “yakınlık, kurbet ve yardım etmek” anlamlarına gelmektedir.⁵⁹⁸ Buna göre velâyet ilk dönemlerde; siyasî anlamda yönetime, hukukî anlamda sahiplik ve himayeye, genel olarak da dostluk, himaye, yardım etme, yakınlık gibi anlamlara işaret eden, nispeten geniş, ancak sınırları belirlenmiş bir kullanıma sahip idi. Anlam genişliğine sahip olması, belirsizliğe yol açmakta ve kullanıldığı bağlam içerisinde neye işaret ettiği tam olarak anlaşılmaktadır. Ancak hicrî üçüncü yüzyılın ikinci yarısından itibaren tabire yeni anlamlar yüklenilerek olağanüstü birtakım kabiliyetlere sahip dinî bir sınıfa işaret eden bir tabir hüviyeti kazandırıldığı görülmektedir. Daha önceleri bir kısım sorumluluk ve yetkilerin yanı sıra sosyal ve ahlâkî vasıflar için kullanılan tabir, bundan böyle daha çok belirli dinî/gizemli sınıflar için kullanılmaya başlanmıştır. Bu yeni konsept içerisinde velâyetin yakın irtibat halinde bulunduğu müessese, hiç kuşkusuz nübüvvettir.

⁵⁹⁸ Seyyid Ali Ekber Kureşî, “vly”, *Kâmûsu'l-Kur'an*, Tahran 1367, VII, 245 vd; İbn Manzûr, “vly”, *Lisanül'-Arab*, Beyrut 1997/1917, XV, 401. Râğıb, *a.g.e.*, s. 886.

Velâyeti söz konusu yeni anlamı içerisinde temellendiren teorisyenlerin belirlediği çerçeveye bakıldığında, her ne kadar dinî otorite olarak nübüvvetle aynı konumda değil ise de, velîlerin bir şekilde ilâhî bilginin muhatabı olduğu ve onların Allah ile doğrudan bir irtibat ve bilgi alış-verişi içerisinde bulundukları anlaşılmaktadır. Ayrıca Allah, âlemin idaresini de onlar üzerinden yürütmektedir. Bu anlayışın İslâm düşünce tarihinde yaygın olarak benimsenen ve ilâhî bilginin kaynağı olarak sadece peygamberleri ön gören anlayışla örtüşmesi imkânsız görünmektedir. Bu nedenle söz konusu anlayışın önünde bulunan en önemli direnç noktası nübüvettir. Yeni formatıyla velâyetin meşruiyet kazanabilmesi için nübüvvet teorisiyle uzlaştırılması gereği duyulmuştur. Yapılan araştırmalar tarih boyunca her iki sistemi uzlaştırma çabalarının sürekli devam ettiğini göstermektedir. Aksi takdirde meşruiyet problemiyle karşı karşıya kalınacağından uzlaşma gayretleri kaçınılmaz olmaktadır. Uzlaştırma çabalarının en önemli argümanı, hiç kuşkusuz bütün peygamberlerin aynı zamanda velî olmalarını öngörmesidir. Buna göre her peygamber aynı zamanda bir velî olduğu gibi, bütün velîler de bir peygambere tabi olmak zorundadırlar.

Nazarî tasavvufun en güçlü temsilcisi olan İbnü'l-Arabî, velâyet kavramını Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 285/898) görüşlerine paralel bir şekilde temellendirmeye çalışmış ve onun nübüvvetle alternatif değil, onunla uzlaşabilen, onu tamamlayan ve onun devamı olan bir müessese olduğunu ileri sürmüştür. Bununla beraber İbnü'l-Arabî'nin sisteminde velâyet teorisinin felsefî temelleri ön plana çıkmış, metafizik unsurlar baştan sona önemli hale gelmiştir. Çalışmamızın bu bölümünde İbnü'l-Arabî'nin velâyet konusundaki görüşleri ile, bu görüşlere Şa'rânî'nin getirdiği yorumlar ele alınarak, başta kelâm ilmi olmak üzere diğer İslâmî ilimler açısından değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

3. 1. 1. Kur'ân'da Velâyet

“Kur'an'da velâyet” alt başlığı altında, velâyet tabiri, türevleri ve aynı anlama gelen ifadelerin Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde hangi anlamlarda kullanıldığının tespiti yapılacaktır. Başlangıçta bu çaba oldukça zor ve bir o kadar da tarafsızlığı tartışmaya açık bir husus gibi görülmektedir. Şöyle ki, Kur'an'daki ifadelerin bir kısmı kesin anlama gelirken bir kısmı da yoruma açık, dolayısıyla kişiye göre anlam kazanabilecek

yapıdadır. Bu yönüyle bakıldığında, “Kur’an’da velâyet” adı altında elde edilen veriler, müfessirlerin görüşlerini ortaya çıkarmaktan öteye gidemeyecektir. Böylesi bir sonuç, doğası gereği çok farklı anlam ve yorumları ihtiva edeceğinden, velâyet tabiri üzerinde yapılan değerlendirmelerde Kur’an’ın hakemliğine başvurma hedefini engellemiş olacaktır. Ancak Kur’ân’a yalın olarak bakıldığında, velâyet tabirinin siyak ve sibakının da yardımıyla ne anlam ifade ettiğinin anlaşılmasının o kadar da zor olmadığı görülecektir. Yapılan tefsir ve yorumlar başta olmak üzere, dışarıdan yapılan bütün müdahaleler ayıklanarak, sadece Kur’an’da geçen tüm ilgili tabirlerin lügat ve anlam bağlamlarına dikkat edilmesi sonuca varmayı kolaylaştırabilir. Bunu yaparken tabirin sözlük anlamı önemli ölçüde belirleyici olacaktır. Ayrıca Kur’an’ın ilk muhatapları olan Hz. Peygamber, sahabe ve onlardan hemen sonra gelen nesillerin Kur’an’da geçen bu tabirden ne anladıklarını tespit etmek de önemlidir.

Velâyet tabiri türevleriyle beraber Kur’ân’da, iki yüzden fazla yerde geçmekte olup⁵⁹⁹ bu durum, velâyetin Kur’an’da merkezî öneme sahip bir kavram olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda “ezdâd” olarak tabir edilen ve birbirlerine zıt anlamlara gelebilen kelimelerden biridir. Velâyet “yakınlık” ve “yaklaşma” ifade etmesine karşılık, aynı kökten müştak (türemiş) olan “tevellî/tevellâ” tabirinin Kur’an’da yaygın olarak “yüz çevirmek” anlamında kullanılmasını buna örnek vermemiz mümkündür. Velâyet tabiri hangi kalıpta gelirse gelsin lafzın geçtiği bağlam ve zaman zaman ilave edilen harf-i cer vasıtasıyla hangi manada kullanıldığı anlaşılmaktadır. Buna göre velâyet tabiri hangi kalıpta gelirse gelsin, Kur’an’ın hiçbir âyetinde ifade ettiği mâna konusunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Yani tabir “müteşabih” değil, “muhkem” bir tabir olduğundan, neye işaret ettiği tam olarak anlaşılmaktadır. Velâyet tabiri muhkem olması itibarıyla yapılabilecek farklı tevîl ve yorumlara kapalıdır.

Kur’ân’da, “vly” kökünden gelen kelimelerin başında “velî” ismi gelmektedir. Zaman zaman aynı ismin çoğulu olan “evliya” kalıbında da kullanıldığı görülmektedir. “Velî” ismi, Kur’an’da hukukî, ictimâî ve dinî alanlarda kullanılmaktadır. Hukukî

⁵⁹⁹ Geniş bilgi için bk. Fuâd Abdülkâfi, “vly”, *Mu’cemü’l-müfehres li’l-elfazi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, İstanbul 1411/1990.

alandaki kullanıldığında, “vâris ve sahip” anlamına gelmektedir.⁶⁰⁰ Ancak daha çok yukarıda ifade edildiği gibi “dost, yardımcı, himaye eden ve destekleyen” anlamlarında ictimâî (sosyal) alanla alakalı olarak kullanılmaktadır. Dinî (ferdî) alanda kullanımı ise daha çok kul ile Allah arasındaki bireysel yakınlığa işaret etmektedir. Kur’ân’daki kullanımı hem fâil” hem de “mefûl” olmakla beraber, kul ile Allah arasındaki ilişkiyi ifade etmek üzere her iki durumda da Allah’ın fâil, kulun mefûl olduğu anlamında kullanılmaktadır.⁶⁰¹ Zira Allah ile kul arasındaki ilişki bağlamında “yardımcı olmak, himaye etmek” gibi fiiller ancak Allah’a mahsustur. Kulun Allah’a yardım etmesi, onu himaye etmesi gibi durumlar söz konusu olamaz. Bunların yanında “vâl”⁶⁰² ve “Mevlâ” isimlerinin kullanıldığını da belirtmek gerekir. “Mevlâ” nispeten daha yaygın olarak kullanılmakta ve daha çok “uygun olan, layık olan (evlâ bih)” anlamına gelmektedir.⁶⁰³ Bununla beraber yardımcı, dost, hami anlamlarında kullanıldığı da görülmektedir.⁶⁰⁴ Tabirin aynı kökten gelen “vellâ”, tevellâ”, “yelûne” gibi kalıplarının da, Kur’an’da sözlük anlamlarında sıklıkla kullanıldığı görülmektedir.

Görüldüğü gibi Kur’an’ın bütünlüğü içerisinde “velâyet” hangi kalıpta kullanıldığına bakılmaksızın bütün sigalarıyla, sadece Allah’a yakınlık anlamında değil, genel olarak yakınlık anlamında tarafsız (nötr) bir anlam ifade etmektedir. Bu nedenle Hristiyan ve Yahudilerin birbirlerinin velîleri⁶⁰⁵ olduğundan bahsedildiği gibi, kâfirlerin de birbirlerinin velîsi⁶⁰⁶ olduğu belirtilmektedir. Ayrıca negatif bir temsil

⁶⁰⁰ el-İsrâ 17/33. “Haklı bir sebep olmadıkça Allah’ın haram kıldığı cana kıymayın. Bir kimse zulmen öldürülürse, onun velîsine (li velîyyihi) yetki verdim. Ancak bu velî de kısasta ileri gitmesin. Zâten (kendisine bu yetki verilmekle) o, alacağını almıştır.”

⁶⁰¹ el-Câsiye 45/19. “Çünkü onlar, Allah’a karşı sana hiçbir fayda vermezler. Doğrusu zâlimler birbirlerinin dostlarıdır (evliyâ); Allah da takva sahiplerinin dostudur (velî).” Burada “velî” ismi Allah için fâil olarak kullanılırken, onun çoğulu olan “evliyâ” zâlimler için hem fail hem de mefûl olarak kullanılmaktadır. “Şüphesiz ki, benim koruyacağım (velîyyiye) Kitab’ı indiren Allah’tır. Ve O, sâlih kullarını görüp gözetir (yetevellâ)” (el-A’râf 7/196). Bu âyette ise Allah’ın sâlih kullarını velî edinmesi, onları gözetleyip kollaması anlamındadır. Aynı şekilde Yûnus 10/62’de “Allah’ın dostlarına (evliyâullah) korku yoktur, onlar üzülecek de değiller.” Her iki âyette de velî kelimesi kullar için mefûl anlamında fail olarak kullanılmıştır.

⁶⁰² er-Ra’d 13/11. “Allah bir kavim hakkında kötülük dilediğinde artık ondan dönüş yoktur, onların O’ndan başka yardım edecek kimseleri (vâl) de yoktur.”

⁶⁰³ el-Ahzâb 33/6. “Peygamber, müminlere kendi canlarından daha yakındır (evlâ).”

⁶⁰⁴ Muhammed 47/11. “Bu, Allah’ın müminlerin yardımcısı (mevlâ) olmasındandır; kâfirlere gelince onların yardımcısı (mevlâ) yoktur.”

⁶⁰⁵ el-Mâide 5/51.

⁶⁰⁶ el-Enfâl 8/73.

hüviyetine sahip olan varlıklar hakkında “şeytanın velîleri,⁶⁰⁷ cinlerin velîleri,⁶⁰⁸ Tâğûtun velîleri,⁶⁰⁹ zâlimlerin velîleri⁶¹⁰” ifadeleri geçmektedir. Diğer taraftan iyilik ve güzelliğin temsilcisi olan varlıklar için; “Allah’ın velîleri”⁶¹¹, “müminlerin velîleri”⁶¹², “İbrâhim’in velîleri”⁶¹³ gibi tabirler kullanılmaktadır. Bu durum yaygın olarak sanılanın aksine velâyetin manevî açıdan Allah’a yakınlık ve dindarlık anlamından daha çok, sözlük anlamının da doğrultusunda iki taraf arasındaki yakınlık ve kurbeti ifade etmek anlamında kullanıldığını göstermektedir. Bu tarafların mümin, kâfir, Allah, kul, melek, şeytan olması arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Bununla beraber insanlar arasında Allah’ın velâyetine layık görülenlerin mânevî açıdan üst bir mertebeye sahip oldukları da açıktır. Ancak bu mertebeye ulaşmanın yolu ve bu mertebeye ulaşanların nitelikleri metafizik ve gizemli olmaktan daha çok Kur’an’da açıkça belirtildiği gibi îmân ve takva/sâlih amelden ibarettir.⁶¹⁴

Kur’an’da salt Allah’a yakınlığı ifade etmek anlamında kullanılan ve bu vasıflara sahip olan kimselerin nispeten fazilet ve üstünlüklerine delâlet eden başka tabirler de bulunmaktadır. Bunların başında îmân gelir. Allah ile herhangi bir yakınlığın meydana gelmesi için en önemli ve birinci şart îmândır. İman olmaksızın başka hiçbir niteliğin Kur’an’a göre herhangi bir kıymeti yoktur. İmandan sonra kulun Allah ile nispeten yakınlığını ifade eden tabirleri muttakî/takî⁶¹⁵, sâlih⁶¹⁶, muhsîn⁶¹⁷, siddîk⁶¹⁸, sadık⁶¹⁹, şehid⁶²⁰, mücahid⁶²¹ şeklinde saymamız mümkündür.

Sonuç olarak Kur’an’ın genel çerçevesi içerisinde velâyet önemli bir yer teşkil etmekle beraber, üstün bir mertebe ifade etmesi fâil ya da mefûl (muzaf) olduğu varlığa

⁶⁰⁷ en-Nisa 4/76, 119; Meryem 19/45.

⁶⁰⁸ el-Enâm 6/128.

⁶⁰⁹ el-Bakara 2/257.

⁶¹⁰ el-Enâm 6/129; el-Câsiye 45/19.

⁶¹¹ Yûnus 10/62.

⁶¹² el-Enfâl 8/72.

⁶¹³ Âl-i İmrân 3/68.

⁶¹⁴ el-A’râf 7/ 196; el-Casiye 45/19; el-Enfâl 8/72.

⁶¹⁵ Örnek olarak bk. Âl-i İmân 3/76; et-Tevbe 8/4, 123; el-Hicr 15/45.

⁶¹⁶ Örnek olarak Bk. el-Bakara 2/130; en-Nisa 4/69; et-Tahrim 66/10.

⁶¹⁷ Örnek olarak bk. el-Bakara 2/195; Âl-i İmrân 134, 148; el-Enâm 6/84.

⁶¹⁸ Örnek olarak bk. en-Nisa 4/69; el-Mâide 5/75; Meryem 19/41, 56; el-Hadid 57/19.

⁶¹⁹ Örnek olarak bk. el-Enâm 6/146; el-Haşr 59/8.

⁶²⁰ Örnek olarak bk. el-Bakara 2/143; en-Nisa 4/69; el-Hadid 57/19.

⁶²¹ Örnek olarak bk. en-Nisa 4/95; Muhammed 47/31.

bağlanmaktadır. Bu anlamda şeytan, tağut, kâfir gibi varlıkların velîleri kategorik olarak kötü; Allah, melek, peygamber, mümin gibi varlıkların velîleri ise iyi olarak nitelendirilmektedir. Buna göre Kur'an'da “velâyet” sözlük anlamına uygun olarak yakınlık, yardım, himaye, veraset gibi anlamlarda kullanılmakta olup bu yakınlık kurulduğu şahsa göre değer kazanmaktadır. İslâm düşünce tarihinde, özellikle tasavvuf tarihinde kullanıldığı anlamıyla “evliyâ” daha çok Allah'ın velîlerine atfedilmektedir. Ancak Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde değerlendirildiğinde bu anlayışın sadece velâyetin bir yönünü ifade ettiği anlaşılmaktadır. Zaman zaman “mürşid bir velî”,⁶²² “katından bir velî”⁶²³ gibi velâyeti niteleyici başka vasıflarla birlikte kullanılması da bunu göstermektedir. Bununla beraber “Allah'ın velîsi” olma vasfını kazanabilmek için Kur'an-ı Kerim'de bir takım şartların öngörüldüğünü belirtmek gerekmektedir. Bu şartları genel olarak îmân ve takva ile birlikte sâlih amel, samimiyet, sadakat ve dürüstlük olarak özetlemek mümkündür.

3. 1. 2. Hadislerde Velâyet

Hadislerde velâyet tabirinin hangi anlamlarda kullanıldığını tespit etmek maksadıyla “*Kütübü't-tis'a*”yı esas aldık. Yaptığımız araştırmalarda hadis literatüründe yer alan rivâyetlerde “velâyet”in metafizik yönünü ön plana çıkaran birçok hadisin de kaydedildiğini, hatta bu konuda müstakil eserlerin kaleme alındığını gördük.⁶²⁴

Hiz. Peygamber'in hadislerinde “vly” kökünden türeyen kelimelerin çokça yer aldığını görmek mümkündür. Ancak bunlarda velâyetin, daha çok “bazı şeyler veya şahısların idaresini üstlenme”, “yönetimi üstlenme” anlamlarında kullanıldığı göze çarpmaktadır. Bununla beraber ilgili literatürde “yüz çevirmek”, “yardım etmek”, “dost edinmek”, “yakınlık kurmak” gibi anlamlarıyla da sıklıkla kaydedildiğini belirtmek gerekmektedir. Daha kesin bir neticeye varmak için ilgili hadislerden örnekler vermek gerekirse, genel olarak şu kalıpların ön plana çıktığını edebiliriz.

⁶²² el-Kehf 18/17.

⁶²³ Meryem 19/5.

⁶²⁴ Örnek olarak İbn Ebi'd-Dünya, *Hadislerde evliya (el-Evliya)* (trc. Abdülkadir Kabakçılı), İstanbul, 2006.

Yardım etmek, sahiplik ve yakınlık göstermek anlamında “el-Velâ”⁶²⁵; yüz çevirmek/yakınlık kurmak, dost edinmek anlamında “tevellâ”⁶²⁶, yine aynı anlamda “vellâ”⁶²⁷, aynı şekilde idareyi üstlenme anlamında “vellâ”⁶²⁸; sahip, vâris anlamında “velî/evliyâ”⁶²⁹, hilâfet ve sahiplik anlamında “velâyet”⁶³⁰ tabirleri kullanılmaktadır. Aynı kökten gelerek yakın mâna ifade eden “yelûne” fiili de muzarî kalıbında hadislerde geçmektedir.⁶³¹ Hadislerde “velî” tabiri hem müfred hem de cemi sıgasıyla “Allah” lafzı veya ona işaret eden zamirlere muzaf olarak da kullanılmaktadır. Dost/yardımcı anlamında mefûl olarak “Benim (Allah’ın) velîlerim tabiri (evliyâî)”⁶³², yine aynı anlamda müfred olarak “Allah’ın bir velîsi (velîyyen lillah)” tabiri⁶³³ geçmektedir.

Yukarıda verilen örneklerden başka da hadislerde “velâyet” tabiri ve onun türevleri oldukça yoğun bir şekilde kullanılmaktadır. Ancak gerek Allah lafzı veya ona işaret eden zamirlere muzaf olduğu durumlarda, gerekse diğer durumlarda olsun bunların tamamında sözlük anlamı veya ona yakın anlamlarda kullanılmaktadır. Görüldüğü üzere velâyet tabiri hadislerde de Kur’an’daki kullanımına paralel anlamlarda kullanılmaktadır. Buna göre hadislerde de velâyetin herhangi bir olağanüstü boyutuna ve velînin varlık ve bilgi açısından diğer müminlerden avantajlı olduğuna dair herhangi bir işaret bulunmamaktadır. Bu durum velâyet tabirinin Hz. Peygamber döneminde, daha sonraları yaygın hale gelen ve nispeten imtiyazlı dinî bir sınıfı tanımlayan bir anlamda kullanılmadığını, o dönemde toplumun velâyetten (âyet ve hadislerde geçtiği gibi) sözlük anlamı paralelinde mânalar çıkardığını göstermektedir.

⁶²⁵ Buhârî, “Buyû”, 73. Bu hadiste azad edilen kölenin kendisini azad eden şahısla bağlantısını (kan bağı bulunmayan, azadlığa dayanan anlaşma gereği, bir köleyi azad eden efendi ile köle arasında mevlâlık anlaşması kendiliğinden meydana gelmekte olup bu bir tür akrabalık anlamına gelmekte idi.) sürdürmesini anlatan geleneğe atıfta bulunmaktadır. “el-Velâ” tabiri aynı anlamda Buhârî, “Keffâret”, 8’de de geçmektedir.

⁶²⁶ Buhârî, “Menakıb”, 24.

⁶²⁷ Buhârî, “İmân”, 30; Müslim, “Salat”, 18.

⁶²⁸ Buhârî, “Megazî”, 82.

⁶²⁹ Ebû Davud, “Sünnet”, “Diyât”, 4; Tirmizî, “Nikâh”, 14; 24; Nesâî, “Cenâiz”, 110.

⁶³⁰ Buhârî, “Ahkâm”, 21; Ebû Dâvud, “sünnet”, 7. Aynı anlamı ifade etmek üzere “velîyyü’l-emr” tabiri de kullanılmaktadır. Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 80.

⁶³¹ “En hayırlı nesil benim asımda yaşayanlardır; sonra onu takip eden asırdaki gelenler (yelûnehüm), sonra da onu takip eden asırdaki gelenler (yelûnehüm).” Buhârî, “Şehadet”, 9; Tirmizî, “Fiten”, 7; İbn Mâce, “Ahkâm”, 27.

⁶³² Buhârî, “Edeb”, 14; Müslim, “İmân”, 366.

⁶³³ Buhârî, “Rekâik”, 38; İbn Mâce, “Fiten”, 16.

3. 1. 3. Velâyetin Tanımı

İslâm düşünce tarihinin ilk dönemlerinde Kur'an'da yer alan ve dindarlığa işaret eden diğer tabirler gibi sıradan bir tabir olarak kabul edilen “velâyet”, daha sonraları biri aslî anlamı ve diğeri tasavvuf çevrelerince yüklenen anlam olmak üzere iki farklı anlamda kullanılmaya başlanmıştır. Her iki alanda da bir “evliyâullah” sınıfı kabul edilmekle beraber, ilk dönemlerde daha çok îmân ve takva merkezli bir muhteva öngörülürken, tasavvuf çevrelerince ilâhî bilginin kaynağı, âlemi sevk ve idare eden bir sınıf olarak kabul edilmiş, bunun sonucunda aşîlmaları zor, karizmatik bir kısım şahsiyetler ortaya çıkmıştır. İslâm âleminde avam arasında önemli ölçüde taban bulan bu yaklaşım, âlimler tarafından genel olarak kabul edilmemiş, onu kabul eden âlimler belirli kesimlerle sınırlı kalmıştır. Şu var ki hangi formatta alınırsa alınsın velâyetin en tepesinde peygamberler vardır. “İman ve takva sahibi kimseler” anlamında kullanıldığında peygamberlerin en tepede yer almaları, dinî düşünce açısından olması gereken bir sonuçtur. Diğer disiplinler gibi sûfî düşüncenin de Hz. Peygamber başta olmak üzere bütün peygamberlerin velâyetin zirvesinde bulunduklarını düşündüklerini belirtmek gerekmektedir. Buna göre her türlü ilahî bilginin kaynağı peygamberler olduğu gibi, “velâyet” mertebesinin üst makamında da peygamberler vardır. Velâyetle ilgili her türlü değerlendirme bu tespit üzerine bina edilerek yapılabilir. Aksi takdirde yapılan değerlendirmeler doğru sonuca varmaya hizmet etmeyecektir.

İslâm düşünce tarihi boyunca “velâyetin” nasıl bir seyir izlediğini belirlemek için literatürden yola çıkarak tespitlerde bulunmak yerinde olacaktır. Bu doğrultuda lûgat, tefsir, tasavvuf ve kelâm eserlerinin taranması gerekmektedir. Vly, kelimesinin “velâyet” ve “vilâyet” olmak üzere iki farklı masdarı bulunup her iki durumda da “yakınlık, kurbet ve yardım etmek” anlamlarına gelmektedir.⁶³⁴ Türkçe’de “il” anlamında kullanılan “vilâyet” kelimesi belirli bir bölgenin idari kapasitesine işaret etmekte olup aynı kökten gelmektedir. Râğîb el-İsfahânî (ö. 502/1108) “iki ya da daha fazla şeyin kendilerinden olmayan hiçbir şey olmaksızın bir arada meydana gelmeleri”

⁶³⁴ Seyyid Ali Ekber Kureşî, “vly”, *Kâmûsu'l-Kur'an*, Tahran 1367, VII, 245 vd; İbn Manzûr, “vly”, *Lisanül'-Arab*, Beyrut 1997/1917, XV, 401. İbn Manzûr, Ferrâ'nın her iki masdarın da aynı anlamda kullanıldığını ifade ettiğini belirtmektedir. Bk. *a.g.e.*, XV, 401. Ancak Rağîb el-İsfahânî, vavın kesriyle okunduğunda daha çok “yardım etmek”, fethiyle okunduğunda ise daha çok “işlerini üstlenmek” anlamında kullanıldığını ifade etmektedir. *a.g.e.*, s. 886.

şeklinde tarif etmektedir. Mekân, nisbet, dîn, sadakat, yardım, inanç itibariyle yakınlıktan istiare olarak kullanıldığını da eklemektedir.⁶³⁵ Yakınlıktan kasıt fizikî yakınlık olmakla beraber bunun daha çok “yardımcı olmak, himaye etmek, desteklemek” gibi anlamlarda bir yakınlığı ifade ettiğini belirtmek için “kurbet” tabirine gönderme yapılmaktadır. Nispeten daha az olmakla beraber “Size yakın olan (yelûnekum) kâfirlerle savaşın”⁶³⁶ âyetinde olduğu gibi fizikî yakınlık ifade etmek için kullanıldığı da görülmektedir. Kelimenin bir diğer masdarı olan “tevlîye”, “-an” cer harfiyle kullanıldığında yüz çevirmek, geri dönmek anlamında⁶³⁷, “-ilâ” cer harfiyle kullanıldığında ise “yönelmek”⁶³⁸ anlamına gelmektedir. “Kendisine âyetlerimiz okunduğunda kibirlenerek yüz çevirdi (vellâ)”⁶³⁹ âyetinde olduğu gibi “vella” fiiline bir “-an” takdir edilerek mâna verildiği de olmaktadır. Tefe’ul babında “tevellâ” masdarı da “yüz çevirmek”⁶⁴⁰ ve “dost edinmek”⁶⁴¹ anlamlarına gelmektedir.

Literatürdeki bilgilerden de anlaşıldığı üzere “velâyet” tabiri, gerek Kur’an-ı Kerim’de, gerek hadislerde ve kelimelerin sözlük anlamlarıyla ilgilenen diğer disiplinlerde Allah ile kul arasındaki yakınlığı ifade etmek anlamında kullanılmıştır. Söz konusu yakınlık beraberinde yardım, himaye, dostluk gibi yakın ilişkileri de ihtiva etmektedir. İslâm düşünce tarihinin ilk dönemlerinde bu anlama uygun olarak “evliyâullah” tabiri, kabaca îmân edip takva yolunu tutanlar için kullanılırken hicri III. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bir anlam kaymasına maruz kaldığı görülmektedir. Yakın inanç ve kültürlerden etkilenerek geliştiği izlenimi veren bu yeni yaklaşım, daha çok tasavvuf çevrelerince benimsenerek metafizik ve gnostik muhtevalar eklenmek sûretiyle sistemleştirilmiştir. Diğer yandan ana kolu temsil eden müfessir ve mütekellim gibi âlimler tabiri, yukarıda anılan anlamına uygun olarak otantik haliyle anlamaya devam etmişlerdir. Çalışmamızın bu kısmında her iki damarı temsil eden âlimlerden örnekler verilerek söz konusu tabirin tarihi süreç içerisindeki gelişim ve değişimi, bu süreci etkileyen unsurlarla beraber ortaya konulmaya çalışılacaktır.

⁶³⁵ Râğıb el-İsfahânî, “vly”, *el-Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân*, Beyrut 1423/2002, s. 885.

⁶³⁶ et-Tevbe 8/123.

⁶³⁷ el-Bakara 2/142. “Onları üzerinde bulundukları kiblelerinden çeviren (vellâhüm an)...”

⁶³⁸ el-Ahkâf 46/29. “İş tamamlanınca uyarıcılar olarak kavimlerine yöneldiler (vellâ ilâ).”

⁶³⁹ Lokman 31/8.

⁶⁴⁰ Âl-i İmrân 3/82. “Bundan sonra kim yüz çevirirse (tevellâ), onlar fasıkların ta kendileridir.”

⁶⁴¹ el-Mâide 5/51. “Kim onlarla yakınlık kurup onları dost edinirse (yetevellâhüm) o da onlardandır.”

“Velâyet” tabiri İlk dönemlerde bütünüyle sözlük anlamına paralel kullanıldığı halde daha sonraları özel bir anlamda kullanılmıştır. Bu anlam kaymasının nedenlerini ortaya çıkarmak için, tefsir, kelâm ve tasavvuf literatüründen yola çıkarak tabirin tarihçesine bakmak gerekmektedir. Bu amaçla ilk dönemlerden itibaren kaleme alınan tefsir kaynaklarına bakılarak ilgili âyetlerin tefsirinde nelerin kaydedildiğini tespit etmek gerekmektedir. Ayrıca tasavvuf eserlerine de bakılarak, velâyet tabirinin yaygın (geleneksel, sözlük) anlamının dışına taşınarak farklı bir anlam kazandığı bu alanda, hangi çerçevede ve hangi ortamda söz konusu farklı anlamlarını yüklediği tespit edilmeye açılışılacaktır. Bu sürece öncelikle tefsir literatüründen başlanması yerinde olacaktır.

“Hibru’l-ümme” olarak bilinen ve rivâyet tefsirinin en önemli sahabi kaynağı olan Abdullah b. Abbas (ö. 68/687) “Allah’ın velîlerini/Evliyâullah” “müminler olarak tefsir etmektedir.”⁶⁴² Önemli tabiîn müfessirlerinden olan Mücahid b. Cebr (ö. 104/722) ilgili âyet hakkında herhangi bir açıklama yapmamaktadır.⁶⁴³ Yine nispeten erken dönemde yaşayan ve yazdığı eser dönemin en hacimli ve aynı zamanda ilk kaleme alınan dirâyet tefsiri olarak kabul edilen Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767) ise tefsirinde ilgili âyete yer vermekle beraber “evliyâullah” tabiri için her hangi bir açıklama yapmamaktadır.⁶⁴⁴ Bu durum anılan dönemde bu tabirin her hangi bir anlam değişmesine uğramadığı ve genel olarak “müminler” için kullanıldığı neticesini vermektedir. “Evliyâullah” tabiri daha sonraki dönemlerde de müfessirlerin büyük çoğunluğu arasında bu anlamda değerlendirilmiştir. 4/10. yüzyılda yaşayan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) “Allah’ın velîleri” tabirinin kapsamına büyük günah işleyenler de dahil, bütün müminlerin girdiğini düşünmektedir. Onun bu yaklaşımı, henüz evliyânın müminler içerisinde daha dar bir sınıfı temsil anlamında kullanılmadığını göstermektedir. En azından kendisi bu anlamı dikkate almaya değer bulmamaktadır. Zira tabire başkaları tarafından yüklenilen anlamlara da göndermelerde bulunduğu halde

⁶⁴² İbn Abbas, *Tenvîrû'l-Mikbas min tefsiri İbn Abbas* (nşr. Harun-Nasır Hüsrev),bt. ve byy. , s. 176.

⁶⁴³ Mücahid b. Cebr, *Tefsîru'l-İmam Mücahid b. Cebr* (nşr. Muhammed Abdusselam Ebu'n-Neyl), Kahire 1410/1989, s. 381.

⁶⁴⁴ Mukatil b. Süleyman, *Tefsirü Kebir (tefsirü Mukatil b. Süleyman* (nşr. Abdullah Mahmud Şahhate), Mısır 1983, II, 243.

evliyayı manevi bir üst sınıf olarak kabul eden anlayıştan, red amacıyla da olsa bahsetmemektedir.⁶⁴⁵

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) ilgili âyetin⁶⁴⁶ tefsirinde evliyâullah'ı anlatırken, devamındaki âyetin “îmân ve takva sahibi” olmalarından bahsetmesinin; nazarî ve amelî potansiyele işaret ettiğini belirtmektedir. Buna göre Allah'ın dostu olabilmek için hem itikâdî hem de amelî olarak Allah'ın razı olabileceği bir donanımına sahip olmak gerekmektedir. Bu yaklaşım klasik dönemde velâyet tabirine yüklenilen anlamla paralellik taşımaktadır. Devamında Râzî, el-Fetih sûresi 29. âyette “yüzlerinde secde izi bulunmaktadır” ifadesinin doğrultusunda “velîlerin görüldüklerinde Allah'ın hatırlanacağına” dair rivâyetlere atıfta bulunmaktadır.⁶⁴⁷ Bu son açıklaması, onun döneminde velâyetle ilgili tasavvuf menşeli bir kısım düşüncelerin yerleştiğini ve kendisinin de nispeten bunlardan etkilendiğini göstermektedir. Daha sonraki dönemlere geldiğinde durumun değişmediğini ve müfessirlerin bu tabiri klasik döneme yakın bir şekilde anladıklarını görmekteyiz. Genel olarak tasavvuf düşüncesine karşı bir tavır içerisinde bulunmamasına rağmen velâyete yüklediği anlam klasik dönemle paralel olan çağdaş bir müellif Elmalılı Hamdi Yazır'dır (1878-1942). Yûnus sûresi 62-63 âyetlerinin tefsirinde: “Evliyâullah onlar ki iman etmişlerdir ve ittika eder dururlar, tam bir iman ile evâmîr ve ahkâmı ilahiyyeyi infaz ederler ve kendilerinden Allah'ın rızasına muhalif bir hal sadır olmamak için daima korunur, şüpheli şeylerden sakınır dururlar. İşte Evliyâullah'ın hadd-i tammı budur. Cins-i karibi mümin, fasl-ı karibi en başında marifetullah bulunan ittika hâsılâtıdır ki bunlar, onların Allah'a tevellâlarıdır” şeklinde tarif ederek 62. âyette geçen evliyâullah'ın özelliklerinin bir sonraki âyette ifade edildiğini belirtmektedir.⁶⁴⁸ Onun bu yaklaşımı sair teorilerin İslâm düşüncesinin ana çizgisini temsil etmediği kanaatine sahip olduğunu göstermektedir. Bir diğer çağdaş âlim olan Muhammed Esed (1900-1992) ise; ilgili âyetin açıklaması sadedinde, evliyâullah'ı Allah'a karşı hep bilinçli ve duyarlı kimseler anlamında “Allah'a yakın

⁶⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VII, 78-79.

⁶⁴⁶ Yûnus 11/62-63.

⁶⁴⁷ Fahreddin er-Râzî, *Me'âtihi'l-ğayb*, Beyrut 1411/1990, XVII, 101.

⁶⁴⁸ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, IV, 2732. Elmalılı'nın açıklamalarına dokunulmadan, orijinal metinde olduğu gibi aktarılmıştır.

olanlar” olarak tarif etmektedir.⁶⁴⁹ Son olarak DİB tarafından bir komisyona yazdırılan tefsirde ise söz konusu tabir “Allah dostları” şeklinde tercüme edilerek îmân edip takva üzere yaşayan bütün müminlerin Allah’ın dostları kapsamına girdikleri belirtildikten sonra tasavvuf çevrelerince yüklenilen anlamın daraltıcı olduğuna dikkat çekilmektedir.⁶⁵⁰

Bakillânî (ö. 403/1013) peygamberlerden sonra özel bir konuma sahip kurum/kişiler olarak Hz. Peygamber’in ahabı ve onun ehl-i beytini vermekle yetinmekte, velâyet konusuna değinmemektedir.⁶⁵¹ İbn Fûrek (ö. 406/115), Ebû’l-Hasen el-Eş’arî’nin (ö 324/936) Hz. Peygamber’den sonra kimlerin faziletli olduğu ve imamet konusundaki görüşlerini zikrederken “velâyeti” çağrıştıracak her hangi bir beyanda bulunmamaktadır.⁶⁵² Gazzâlî (ö. 505/111) *el-İktisât*’ta velâyet konusuna değinmezken, Teftezânî (ö. 793/11390) kendisinden önceki âlimlere nispetle daha geniş yer vermektedir. Ona göre velî “arif-i billah ve tüm himmetini O’nun dışındaki her şeyden çeken” kimsedir. Daha sonra tartışmayı “kerâmet” üzerinden devam ettiren müellif, velînin hiçbir şekilde nebînin derecesine ulaşamayacağını, velâyetteki kemal derecesi ne kadar ileri giderse gitsin hiçbir velîden şerî tekliflerin sakıt olmayacağını belirtir. Devamla nebî olmayan bir velînin herhangi bir nebîden faziletli olmasının düşünülemeyeceğini, ancak nebî olan bir velînin nübüvvetinin mi yoksa velâyetinin mi daha faziletli olduğu konusunda farklı görüşlerin bulunduğunu bildirir. Buna göre velâyetin muhtevasında kurbet ve hususiyet bulunduğundan nübüvvetten daha faziletli olduğu iddialarına karşılık, nübüvvette Hak ile halk arasında vasıta olma ve dünya-âhiret maslahatlarını ikame etmekle beraber vahiy meleğini müşahade etme şerefine nail olma bulunduğundan, daha faziletli olduğunun ifade edildiğine işaret etmektedir. Nübüvvet Hz. Muhammed ile hitame ermesine karşılık Hz. Peygamber’in tasarrufunun mazharı olan velâyet devam etmektedir. Ona göre velâyetin alâmeti Hz. Peygamber’e

⁶⁴⁹ Muhammed Esed, *Kur’ân Mesajı* (trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İstanbul 1417/1996, II, 407. Esed’in takva tabirini genelde bilinçle irtibatlı olarak anladığı bilgisi göz önüne alındığında Evliyâullah kapsamına girmeyi takvaya (ubudiyet bilincine) bağladığı neticesi ortaya çıkmaktadır. Bu yaklaşım Kur’an’ın lafzına da uygundur.

⁶⁵⁰ Hayreddin Karaman ve dğr., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara 2006, II, 117-118.

⁶⁵¹ Bakillânî, *el-İnsâf*, s. 107-112.

⁶⁵² İbn Fûrek, *Mücerred Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 180-190.

tabi olmaktır.⁶⁵³ Teftazânî'nin ifadeleri çok açık olmamakla beraber, velâyetin belirli bir dinî sınıfı temsil eden kurum olarak kabul edildiği izlenimini vermektedir. Bununla beraber o, aşırı fırkaların velâyete yükledikleri tekliflerden muaf olma, peygamberden daha faziletli olma" gibi görüşlerini kesin bir dille reddetmeyi de ihmal etmemektedir.

Öte yandan özellikle III/X. yüzyılın sonlarından itibaren tasavvuf çevrelerinde velâyetin farklı bir anlamda kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Velâyet bahsini tasavvufa sokan kişi Hakîm et-Tirmizî'dir (ö. 285/898). Onun bu noktada Hıristiyanlıktaki "aziz" sınıfından etkilenmiş olma ihtimali yüksektir. Tirmizî'nin Hz. İsa'yı Hz. Peygamber'den daha üstün gördüğüne dair rivâyetler önemlidir.⁶⁵⁴ Ayrıca velâyet bahislerinde Hz. İsa'nın önemli bir yere sahip olması bu kanaati desteklemektedir. Bu dönemde (IV/X. Yüzyıl) velîlerin bir kolu olan abdâlların tanınmakta olması, sistemin büyük ölçüde yerleştiği anlamına gelmektedir.⁶⁵⁵ Bu durum velâyetin bu dönemde çerçevesi belirlenmiş bir kurum olarak bilindiği neticesine götürmektedir. Velâyete nispeten yeni bir anlam katarak literatüre geçen bir diğer sûfi ise Tirmizî'nin çağdaşı olan Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'dir (ö. 283/896). Yûnus sûresinin 62. âyetini tefsir ederken: "Evliyâullah"ın Resûlullah'ın buyurduğu gibi "görüldüklerinde Allah hatırlanan" kimseler olduğunu, bunların da ilkler arasında fiillerini uygun bir şekilde yapan mücahitler olduğunu belirtir ve Kur'ân'da yer alan "onlar gerçekten müminlerin ta kendileridir"⁶⁵⁶ ifadesinin muhatabı olduklarını ileri sürer. Aynı yerde "abdâl" ve "evtâd"tan bahsetmesi her iki tabirin onun tarafından çok iyi bilindiğini ve detaylandırıldığını göstermektedir.⁶⁵⁷ Yine aynı dönemde yaşayan sûfilerden Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890), İbn Ebu'd-Dünya (ö. 281/894), Cüneyd el-Bağdâdî (ö. 297/910), Hallac el-Mansûr (ö. 310/922) gibi sûfiler de velâyet konusunu ele almışlardır.⁶⁵⁸

⁶⁵³ Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V, 72-79.

⁶⁵⁴ Başta A. Mez olmak üzere müsteşriklerin bu yöndeki iddialarını ispatlayacak bir ifadeyi doğrudan Tirmizî'nin eserlerinden tespit etmek mümkün olmamıştır.

⁶⁵⁵ Adam Mez, *Onuncu yüzyılda İslâm medeniyeti* (trc. Sâlih Şaban), İstanbul 2000, s. 343.

⁶⁵⁶ el-Enfâl 8/4.

⁶⁵⁷ Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd), Beyrut /1423/2002, s. 77.

⁶⁵⁸ Geniş bilgi için bk. Sâlih Çift, *Velîliğin Sonu (Hatmü'l-velâye* isimli eserin tercümesine yazdığı giriş), İstanbul 2006, s. 37.

Velâyetin günümüzde yaygın olarak anlaşıldığı gibi, metafizik bir hüviyetle anlaşılması İbn Ebü'd-Dünya (ö. 281/894) ile yaygınlık kazanmıştır.⁶⁵⁹ Onun, *Kitabu'l-Evliya*⁶⁶⁰ isimli eserine aldığı yüz yirmi bir âdet hadisin önemli bir kısmı “evliya”nın, Kur'an'da geçen tanımlamaların aksine, metafizik boyutuna dikkat çeken ibarelerle doludur. Ancak tasavvuf tarihi boyunca velâyet üzerine yapılan bütün değerlendirmeler Hakîm et-Tirmîzî'nin kurduğu sistem üzerine bina edilmiştir. Bu nedenle velâyet söz konusu olduğunda ilk akla gelen Tirmîzî'dir. Ayrıca İbnü'l-Arabî konu üzerindeki düşüncelerini önemli ölçüde Tirmîzî'nin kurduğu sistem üzerine bina etmiştir.

Tirmîzî velâyeti “velîyyü hakkillah” ve “velîyullah” olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Velîyyü hakkillah, Allah'ın emir ve yasaklarına uyan ve yedi uzvunu (dilini, kulağını, gözünü, elini, ayağını, karnını ve fercini) muhafaza eden kimsedir. O, bu şekilde zahirini arındırdıktan sonra batınına yönelir, onu da tüm negatif eğilimlerden arındırır ve netice de Allah ile “kurbet kurma” durumuna ulaşır. Bu makam velîyyü hakkillah'ın ulaşabileceği en son noktadır. Ancak masumiyet ile mahzûliyyet (terk edilmişlik) arası olan bu makamda da her şey bitmemiş, büyük bir tehlike devam etmektedir. Bu makama eren kişinin hızlana (terk edilmişliğe) maruz kalmaması için dikkatli olması gerekmektedir. Tirmîzî buradaki tehlikenin; bu makama eren velînin, ihsan nurlarının kalbini kaplamasının verdiği rehavetle insanların arasına karışacağını, onlardan saygı göreceğini, onların hediyelerini kabul edeceğini ve bu şekilde nefsin kendisini aldatması şeklinde olabileceğini ifade etmektedir.⁶⁶¹

Tirmîzî kurbet mertebesine ulaşmış olan sadıkların (velîyyü hakkillah) yerinin, dünya semasında bulunan ve Kur'an'ın bütün olarak indiği “Beytü'l-izze” olduğunu belirttikten sonra bunların arasında bulunan “Ahrâr-ı Kirâm'ın” yerinin ise, yedinci semânın üstündeki Beytü'l-ma'mur olduğunu, burada toplandıklarını ve bazı birlikleri diğerlerinin üstünde olmak kaydıyla Arşın etrafındaki kırklar mahalline ulaşınca

⁶⁵⁹ Bu kanaat B. Radke tarafından da paylaşılmaktadır. Bk. “Saint”, *E.Q.* . Leiden 2004, IV, 520. İbn Ebi'd-Dünya'nın ta o zamanlarda eserlerinin büyük çoğunluğunu tasavvuf ve buna yakın alanlarda telif etmesinin yanı sıra bir kısım Şarkiyatçıların İslâm zühdü ile felsefeyi telif ettiğine dair iddiaları da bu kanaati doğrulamaktadır. Bk. İbrahim Hatiboğlu, “İbn Ebi'd-Dünya”, *DİA*, XIX, 457-462.

⁶⁶⁰ Bk. Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd İbn Ebü'd-Dünya, *el-Evliya (Mevsu'atu Resâil-i İbn Ebi'd-Dünya* içinde (nşr. Mustafa Abdülkadir Ata), IV. Cilt), Beyrut 1413/1993.

⁶⁶¹ Hakîm et-Tirmîzî, *Hatmü'l-Velâye* (trc. Sâlih Çift), İstanbul 2006, s. 47-48.

kadar Arş’a doğru dağıldıklarını ifade etmektedir.⁶⁶² Başka bir yerde Tirmizî, evliyâ’nın farkını anlatırken kulluğun niteliğine dikkat çeker ve “Sonra sizi nasıl amel edeceğinizi görmek için onların ardından halifeler yaptık”⁶⁶³ âyetinden yola çıkarak bu niteliğin (ubudiyet) önemli olduğunu belirtir. Buna göre ibadet nefsin kulluk edenlerin, ubudiyet ise Allah’a kulluk edenlerin amelidir. Evliyâ’ya ait olan ubudiyet nefsin köleliğinden kurtulup Allah’ın emri altına girmeye gayret etmekten ibarettir.⁶⁶⁴ Tirmizî, velîyullah’ı ise; seyrinde sabır ve sebat gösterdiği gibi, bulunduğu makamın zorluklarına da sabreden ve orada kalmaya devam eden kişi olarak tarif etmektedir. Bir kişinin Allah’ın velisi olma vasfını kazanmak için farzları eda etmiş, haramlardan kaçınmış, ıslah olmuş, arınmış, edeplenmiş, temizlenmiş, güzelleşmiş, genişlemiş, tezkiye olmuş, cesaretlenmiş ve sığınmış olması gerekmektedir.⁶⁶⁵

Velâyet ilk dönemlerde “îmân edip takvaya erişenler” için kullanılan bir tabir iken daha sonraları anlam kaymasına uğrayarak dinî, ruhânî, nispeten imtiyazlı bir üst sınıf anlamında kullanılmıştır. Müminler arasında böylesi bir sınıfın ortaya çıkması klasik kaynaklar açısından problemli olmakla beraber ümmetin genelini teşkil eden halk kitleleri arasında önemli ölçüde taraftar bulmuştur. Karşılaşılan farklı din ve kültürlerde buna benzer bir sınıfın var olması etkili olduğu gibi, ihtida eden geniş kitlelerin eski inanç ve düşüncelerinin etkisiyle böylesi bir sınıfın varlığını kabul etmeye devam etmeleri de önemlidir. Başta Hristiyanlık olmak üzere dindar kesimin din/tanrı ile ilişkilerini din adamları üzerinden sürdürmesi, bu inancı besleyen önemli bir faktördür. Bütün olup bitenlere rağmen İslâm âlimleri arasında kahir bir ekseriyet, velâyeti ilk dönemlerdeki anlamıyla kabul etmiş ve günümüze kadar bu anlayışı sürdürmüşlerdir. Bununla beraber Teftazânî gibi bir kısım âlimler nispeten yeni olan bu söylem karşısında tam olarak tavır almamışlardır.

⁶⁶² Tirmizî, *a.g.e.*, s. 59.

⁶⁶³ Yûnus 10/14.

⁶⁶⁴ Tirmizî, *a.g.e.*, s. 62-63.

⁶⁶⁵ Tirmizî, *a.g.e.*, s. 85.

3. 1. 4. Şa‘rânî ve İbnü’l-Arabî’nin Velâyet Tabirine Yükledikleri

Anlamlar

Ahmed et-Tîb’in de isabetle belirttiği gibi İbnü’l-Arabî’nin eserlerinde velâyet merkezî bir kavram konumundadır.⁶⁶⁶ Ona göre velâyet, Allah’ın “el-Velî” isminin insanda tecellîsidir. Bu isim Allah ile kul arasında müşterek bir isimdir.⁶⁶⁷ İbnü’l-Arabî buna bağlı olarak velâyeti en kuşatıcı felek olarak görür. Bu nedenle bütün peygamberler aynı zamanda velîdir. Nübüvvet ile velâyeti bu şekilde iç içe değerlendirme İbnü’l-Arabî’nin bütün yorumlarına temel teşkil etmektedir. Ona göre peygamberlik son bulduğu halde velâyet devam eder. Peygamberliğin sona ermesi ile nübüvvet-i hâsse son bulur. Bununla birlikte nübüvvet-i âmmeyi temsil eden velâyet devam eder. Ayrıca İbnü’l-Arabî velâyet ile nübüvvet vasıflarının her ikisinin de bütün peygamberlerde bulunduğunu ileri sürer. Buna göre bir peygamber şeriatın dışında konuştuğu zaman resûl ya da nebî olması itibariyle değil, velî olması itibariyle konuşur. Böylelikle peygamber olan zâtın velâyet ve nübüvvet olmak üzere iki mertebesinin bulunduğunu, bunlardan nübüvvetin Hz. Peygamber’le sona erdiğini, velâyetin ise devam ettiğini savunur.⁶⁶⁸

Şa‘rânî “velâyet” ile ilgili yorumlarına Hz. Peygamber’in “Benden sonra ne bir nebî ne de resûl vardır”⁶⁶⁹ meâlindeki hadisini yorumlayarak başlar. Ona göre burada kastedilen nebî ve resûl müteşerrî/şeriat getiren nebî ve resûldür. Mutlak olarak nübüvvet ve risâlet kastedilmemektedir.⁶⁷⁰ Daha sonra buna bağlı olarak risâlet ve nübüvvetin hükmünün ne zamana kadar devam edeceğini sorar ve risâletin insanlar cennet veya cehenneme girinceye kadar, nübüvvetin ise âhirette de devam ettiğini,

⁶⁶⁶ Michel Chodkiewicz, *el-Velâye ve’n-nübüvve inde Şeyhi ’l-Ekber Muhyiddin İbnü’l-Arabî* (Arapçaya trc. Ahmed et-Tîb) isimli esere yazdığı önsöz, Merakeş, 1419/1999, s. c.

⁶⁶⁷ Geniş bilgi için bk. Chodkiewicz, *a.g.e.*, s. 25-32.

⁶⁶⁸ İbnü’l-Arabî, *Fusus*, s. 134-135.

⁶⁶⁹ Buhârî, “Enbiyâ”, 50; Müslim “İmamet”, 44; Tirmizî, “Menâkıb”, 20.

⁶⁷⁰ Şa‘rânî, *el-Yevâkîf*, s. 255. Genel olarak nebî yeni bir şeriat getirmeyen peygamber, resûl ise yeni bir şeriat getiren peygamber için kullanılırken Şa‘rânî, zaman zaman yaptığı gibi burada da her ikisinin de müteşerrî olan peygamber için kullanıldığını ifade etmektedir. Bu anlayış velâyetin müteşerrî olmayan nübüvvet anlamında “nübüvvet-i âmme” olarak telakkî edilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu anlayışın Şa‘rânî de olduğu kadar İbnü’l-Arabî’de de nispeten bir kavram kargaşasına yol açtığını belirtmek haksızlık olmayacaktır. Zira velâyeti “nübüvvet-i âmme” olarak tanımlamak onunla başlamaktadır.

dünya ile sınırlı olmadığını ifade eder. Velâyet ile nübüvvet arasındaki ilişkiyi belirlemek amacıyla; Allah'ın kullarına olan velâyetinin kuşatıcı felek ve büyük daire olduğunu, onun hükümlerinden birinin de Allah'ın kullarından dilediklerini risâlet, nübüvvet, îmân gibi hususlarla velî edindiğini ve bir resûllün aynı zamanda nebî, velî ve mümin; nebînin de aynı zamanda velî ve mümin; velînin ise mümin olmak zorunda olduğunu belirterek tüm bunların mutlak velâyetin hükümleri kapsamına girdiğini ileri sürer.

Şa'rânî nübüvvetin iki kısma ayrıldığını ifade ettikten sonra, bunlardan birincisinin Hz. Peygamber ve ondan önceki zamanla sınırlı olduğunu, ondan önceki nebîlerin tıpkı bir öğrenci gibi melekten ibadet, helâl-haram ve benzeri konularda bilgi aldıklarını, bunların diğer resûllere uymak zorunluluğu bulunmadığını ve Hz. Peygamber'le bu kapının ebediyen kapandığını belirtir. Peygamberliğin bu yönü resûle ittiba etmeleri kaydıyla ancak müçtehitler yoluyla devam edebilmektedir. Onlar delil ile helâl ve haramı belirleyebilirler. İkincisinin ise Allah'tan melek olmaksızın bir takım ilâhî ihbarlar ve tecellîler şeklinde bilgiler gelmesi, bu bilgilerin helâl-haram belirlemeye yönelik olmaması, kitap ve sünnetteki bir takım ibarelerin anlamları, meşruiyeti sabit olan bir hükmün tasdiki veya nakil yoluyla sıhhati sabit olan bir hükmün fesadı gibi konuları içerdiğini ifade eder. Bu makama sahip olan şahsın kendisine gönderilen peygamberin şeriatına muhalif özel bir şeriatı olamaz. Kendisine tabi olunması emredilen peygambere ittiba etmekten asla mustağni kalamaz.⁶⁷¹ İbnü'l-Arabî'nin görüşleri doğrultusunda risâletin makam değil hal olduğunu, bu nedenle de sürekli yenilendiğini ve bunun sadece ilâhî kelâmı tebliğ etmekten ibaret bulunduğunu belirtir.⁶⁷² İbnü'l-Arabî'nin beyanına göre peygamberlerin kalplerine inen bilgiler dünyadan kalkmaz. Bu nedenle en az peygamberlerin sayısı kadar velî her an dünyada bulunur. Velâyet-i kübrâya sahip olan bir velî, nebîlerin sayısı ile ilgili bilgiye ulaşır. Bu anlamda Allah kendisini bütün peygamberlerle bir araya getirmiş ve onların tümünü

⁶⁷¹ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 256.

⁶⁷² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), XII, 126.

görmüş, aynı şekilde onların izi sıra giden bütün evliyâ ile görüşmüş ve onları tanımıştır.⁶⁷³

İbnü'l-Arabî başka bir yerde kendisinin nebîlerle bir araya gelmesinden bahsederken, en çok Hz. İsa ile bir araya geldiğini, Hz. İsa'nın kendisine “Habibî (sevgilim)” diye hitap ettiğini, kendisine hep dua ettiğini ve ilk buluşmasında kendisine zühud ve yalnızlığı (tecrîd) tavsiye ettiğini belirtmektedir. Aynı şekilde kendisinin izi sıra gittiğini ileri sürdüğü peygamber olan Hz. Muhammed ve ona îmân edenlerin tamamıyla bir araya geldiğini ifade eder ve Hz. Âdem'den Hz. Peygamber'e kadar bütün nebîleri müşahade ettiğini belirtir. Bununla beraber onun müşahadelerinin kendisini îmândan ayırmadığını ve Hz. Peygamber'e bağlılığının îmân temelinde devam ettiğini ve bu doğrultuda amel ettiğini özellikle belirtme gereği duyar. Zira “büyüklerin” ayağının kaydığı nokta müşahedeleridir. Bu müşahadeler onları îmânın esasını ihmal etmeye sevkedebilmekte ve doğru yoldan alıkoyabilmektedir.⁶⁷⁴

Şa'rânî velâyetin nübüvvetin aksine kesbî (müktesebe) olduğunu ifade etmesine karşılık, bunun Allah tarafından belirlenen bir mertebe olduğunu ifade ederek bu hususta kesin bir kanaate sahip olmadığı izlenimi vermektedir. Bununla beraber velâyeti nübüvvetten ayıran bir özellik olarak kesbî olmasına dikkat çekmesi önemlidir.⁶⁷⁵

Şa'rânî'nin velâyet bahisleri içerisinde müstakil bir mebhâs ayırarak üzerinde durduğu hususlardan biri de velînin hiçbir şekilde nübüvvet mertebesine erişemeyeceği ve velâyetin nihaî mertebesinin nübüvvetin bidâyetinin dînunda olmasıdır. Ona göre bir velînin, peygamberlerin beslendiği kaynağa yaklaşması mümkün değildir. Şâyet yaklaşırsa kesin olarak yanar. Ayrıca hiçbir velî peygamberden bağımsız olarak Allah'tan dine ait bir şeyi asla alamaz. Bu sebeple Hz. Muhammed'in şeriatı üzere amel

⁶⁷³ İbnü'l-Arabî, *a.e.*, s. 125.

⁶⁷⁴ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, XIII, 53. İbnü'l-Arabî'nin sıklıkla müracaat ettiği bu retorik (peygamberlerle buluşması) kendisinden kısa bir süre önce vefat eden ve muhtemelen yaşlılık zamanına rastladığı Rûzbihân Baklî'de (ö. 606/1209) de görülmektedir. Velâyet konusunda oldukça cesur düşüncelere sahip olan bu zâtn, İbnü'l-Arabî üzerinde etkili olması ve peygamberlerle buluşma yöntemini ondan almış olması kuvvetle muhtemeldir. Geniş bilgi için bk. Chodkiewicz, *a.g.e.*, s. 47.

⁶⁷⁵ Şa'rânî, *el-Yevâkîf*, s. 259. Şa'rânî'nin eserlerinden yola çıkarak kesin olarak velâyetin kesbî ya da vehbî olduğu sonucunun elde edilemeyeceği görüşü Katryn Virginia Johnson tarafından da paylaşılmaktadır. *The Unnering Balance: A study of Theory of Sanctity (Wilayah) 'Abdul-Wahbâb al-Sha'rânî*, Massachusetts 1985, s. 82 vd.

etmek zorundadır. Bir velînin ilham almak sûretiyle ulaşabileceği en nihaî nokta Hz. Muhammed'in şeriatına muvafakattir. Kendisine bu durum (ilham) açıldığında artık vasıtasız olarak Hz. Peygamber'den şeriatı almakta olur ki, bu durumda onun ümmetini irşad edebilir ve Resûlullah'a niyâbeten onların dualarına aracı olabilir.⁶⁷⁶

Bununla beraber Şa'rânî'de velâyetin görece üstünlüğü anlamına gelebilecek ifadeler bulmak da mümkündür. Şöyle ki, velâyetin asla nübüvvete ulaşamayacağını vurgulu bir şekilde belirttikten sonra, hükmü Allah'a bağlı olmasından ve hem âhiret hem de dünyaya taalluk etmesi itibarıyla velâyetin sürekliliğinden dolayı risâlet makamından daha kâmil ve daha tamamlanmış (mütemmem) olduğunu ifade etmektedir. Zira risâletin hükmü insanlarla ve teklif zamanıyla sınırlıdır. Oysa velâyet için böylesi bir sınırlamadan söz etmek mümkün değildir.

Velâyetin, hiçbir formuyla nübüvvete erişemeyeceğini, zira velâyetin nübüvvetten alındığını belirten Şa'ranî, İbnü'l-Arabî hakkında şuyû bulan ve mutlak olarak velâyet makamının nübüvvet makamından daha mükemmel ve üstün olduğu iddiasının onunla uzaktan yakından bir ilgisi bulunmadığını kaydetmektedir. Onun *el-Fütuhât*'tan⁶⁷⁷ yaptığı alıntı şöyledir: "Allah, ruhlarının gıdası olan rabbanî vahyin gelmesi durduğu ve Hz. Muhammed'in ölümüyle hem risâlet hem de nübüvvet kesildiğinden evliyâ için zuhûru da nefyetti. Eğer bir velî bırakın nebîden faziletli olmayı, onun makamında bile olsaydı bu zuhur nefyedilmezdi ve velînin başkasının (peygamber kastedilmektedir) diliyle gelen vahye ihtiyacı da kalmazdı. Allah'ın velîlere ikramının zirvesi, vahyin kokusuyla ünsiyetleri devam etsin diye onlara rüyada gösterdiği mübeşşirâtta ibarettir." Başka bir ifadesinde ise "Peygamberin makamına girmek bizler için yasaktır. Bizim o makamla ilgili bildiklerimizin tamamı miras yoluyla oraya bakmaktan ibarettir. Bu tıpkı cennetin en alt tabakasında bulunanın a'lâ-yı illiyyîne ve yeryüzündekilerin gökteki gezegenlere bakması gibidir" dediğini nakleder.

⁶⁷⁶ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 316.

⁶⁷⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (İst.), I, 433. Mutlak velâyetin hâtmi olarak nitelediği Hz. İsa'nın da bu nedenle kıyâmete yakın nüzulü esnasında Hz. Peygamber'in şeriatı üzere amel edeceğini belirtmektedir.

Ona göre bu ifadeler İbnü'l-Arabî'nin asla ona isnad edilen söz konusu yanlış görüşe sahip olmadığını kanıtlayıcı mahiyettedir.⁶⁷⁸

İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*'ın başka bir yerinde (462. Bab) aynı konuda da şunları kaydeder: “Nübüvvet makamında kendisinden söz edeceğimiz hiçbir zevkimiz/payımız yoktur. Biz sadece irs yoluyla bize verilen miktar kadar bu makamdan söz edebiliriz. Zira hiçbirimiz için nübüvvet makamına girmek sahih değildir. Biz ancak onu suyun üzerindeki yıldız gibi görebiliriz.” Şarânî, İbnü'l-Arabî'nin bunlara benzer ifadelerinin kendisine; “velâyet nübüvvetten üstündür” dediğine dair iftiralara cevap niteliğinde olduğunu da ayrıca belirtir. İbnü'l-Arabî *Fusûs*'ta da bu anlamda “ehlüllah” dediği sufilere yöneltilen eleştirileri cevaplayarak velâyetin üstünlüğünün sadece aynı şahısta nübüvvet veya risâletle bir araya gelmesi durumunda olabileceğini belirtir. Buna göre mutlak olarak velînin nebîden üstünlüğü söz konusu olamaz, ancak bir nebî velî olması itibariyle nebî olmasından daha mükemmel/üstündür.⁶⁷⁹

İbnü'l-Arabî başka bir yerde nebî ile velî arasındaki farkı anlatırken meleğin inmesi hususuna değinir. Bazıları nebî ile velî arasındaki farkın nebîye meleğin inmesi, velîye ise ilhâmın doğrudan gelmesi şeklinde olduğunu ileri sürmektedir. Oysa ona göre melek velîye de inebilir. Aralarındaki fark ise meleğin getirdiği bilginin muhtevasıdır. Nebîye gelen bilgide şariat olabilirken, velîye gelen bilgide bu mümkün değildir. Bir kısım velîlerin meleğin inmesinden yanılgıya düşerek, kendilerine inen meleğin nebîlere inen melek olduğu zehabına kapıldıklarını, bu nedenle yanıldıklarını belirten İbnü'l-Arabî, onların zevklerinin sahih, hükümlerinin ise batıl olduğunu ifade etmektedir.⁶⁸⁰

Velâyetin, Şa'rânî'de kendi dönemine kadar rastlanmadık bir düzeyde abartılı olduğunu belirtmek gerekir. Mısır'da ilk dönemlerde hiç olmayan, daha sonraları ortaya çıkmakla beraber yaygınlık kazanan velâyet algısı, onunla zirveye ulaşmıştır. Onun bu

⁶⁷⁸ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 316-317.

⁶⁷⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 135.

⁶⁸⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), XIII, 33-34.

anlayışı Johnson'un da belirttiği gibi modern dönem velâyet anlayışını etkileyerek, ona temel teşkil etmiştir.⁶⁸¹

Kerâmet söylemi Şa'rânî'de hiç kuşkusuz velâyet anlayışının en önemli faktörüdür.⁶⁸² İbnü'l-Arabî'nin velâyete yüklediği harikulade anlamları abartarak sunan Şa'rânî, genelde evren, özelde de Mısır üzerinde evliyânın oldukça etkili olduğuna dair bir söylem geliştirmiştir. Onun velâyet anlayışı üzerine doktora yapan Johnson altı bölümden oluşan çalışmasının dördüncü bölümüne "Mısır'ın muhafızları olarak evliya: İlahî rahmetin ifadesi olarak velâyet"; beşinci bölüme de "Adaletin müdafii olarak evliya" şeklinde başlıklar vermiştir. Bu sonuç, Şa'rânî'nin evliyanın Mısırın günlük hayatında çok etkili olduğuna dair argümanlarından kaynaklanmaktadır. Sonraki dönemlerde Mısır'a "Mısru'l-mahrûsa" denilmek sûretiyle onun bir şekilde koruma altında olduğunun ima edilmesi ve her beldenin muhafızı durumunda bulunan bir velînin ön görülmesinde Şa'rânî'nin önemli ölçüde katkı sağladığı düşünülmektedir.

3. 2. VELÂYETİN ÖZELLİKLERİ

Şa'rânî'nin, velâyetin özellikleri başlığı altında inceleyebileceğimiz üç konuyu ön plana çıkardığı görülmektedir: İlhâm, hıfz (ısmet) ve kerâmet. Felsefî tasavvuf geleneğinde velâyet düşüncesi bütünü itibariyle nübüvvetin bir devamı, bir sürümü, hatta bir alternatifi şeklinde sunulduğundan, ona atfedilen özellikler de nübüvvetin özelliklerine benzer mahiyetler taşımaktadır. İlhâmın vahiyle doğrudan bir ilişkisi olduğu gibi hıfzın nübüvvete ait olan ısmet sıfatı olmaksızın düşünülmesi de imkânsızdır. Bu nedenle Gerek İbnü'l-Arabî gerekse Şa'rânî söz konusu özellikleri temellendirirken sıklıkla onların nübüvvetteki karşılıklarına göndermelerde bulunmaktadır.

⁶⁸¹ Katryn Virginia Johnson, *The Unerring Balance: A Study of the Theory of Sanctity (Wilâyah) of 'Abdul-wahhab al-Sharânî*, Massachusetta, 1985, s. 31.

⁶⁸² Geniş bilgi için bk. Johnson, *a.g.e.*, s. 325.

Çalışmamızın bu kısmında velâyetin özelliklerinin İbnü'l-Arabî ve Şa'rânî tarafından nasıl sunuldukları tasvir edildikten sonra, söz konusu sunumların dinî ilimler ve özellikle kelâm ilmi tarafından nasıl değerlendirildikleri ortaya konulacaktır.

3. 2. 1. İlhâma Muhatap Olma

Şa'rânî'nin velîlerin ilhâma muhatap olmaları alt başlığı altında öne çıkardığı hususları şu şekilde sıralamak mümkündür: İlhâmın geliş şekli, vahiy ile ilham arasındaki fark, ilhâmın geldiği mahal, ilhâmın muhtevası, ilhâma muhatap olanın bunu iltibastan koruma kapasitesi, ilhâmda İblis'in kullanılması ve velînin semâvî bilgilere ulaşabilme kapasitesi. Bu başlık altında ilhâmın tarifi yapılarak söz konusu hususların ayrı ayrı ilgili müellifler tarafından temellendirilmeleri tespit edilmeye çalışılacaktır.

İlhâm “içmek, birden yutmak” anlamına gelen “İhm” kökünden türemiştir. Sözlükte “yutturmak” anlamına gelirken, terim olarak “Allah'ın doğrudan veya melek aracılığıyla iyilik telkin eden bilgileri kulun kalbine ulaştırması olarak tarif edilmektedir.”⁶⁸³ Bu bilginin “feyiz yoluyla insan kalbine ilka edilmesi” şeklinde de tarif edilmiştir.⁶⁸⁴ Her iki tarif arasında mahiyet itibarıyla her hangi bir farklılık bulunmamaktadır. Abdürrezzak Kâşânî (ö. 730/1329) “kalbe gelen Hak kaynaklı bilgi” olarak tarif etmek sûretiyle daha genel bir ifade kullanmaktadır.⁶⁸⁵ İlhâmın temelini yaygın olarak bilinen bilgi kaynaklarını kullanmaksızın aniden kalpte her hangi bir bilginin hasıl olması oluşturmaktadır. Çok yaygın olmamakla beraber zaman zaman benzer anlamları ifade etmek için havâtır, hevâcis, firâset, hads, keşif, vârid, tecellî gibi tabirler de kullanılmaktadır.

Kur'an-ı Kerîm'de sadece “kişiye günahını da, takvasını da ilhâm etti”⁶⁸⁶ âyetinde geçmektedir. Bununla beraber “Mûsa'nın annesine vahyettik”⁶⁸⁷ gibi bazı âyetlerde geçen “vahiy” tabirinin ilhâm anlamında kullanıldığı kabul edilmiştir.

⁶⁸³ Yusuf Şevki Yavuz, “İlham”, *DİA*, XXII, 98; Topaloğlu-Çelebi, “İlhâm”, *KTS*, s. 149.

⁶⁸⁴ Cürçânî, “İlhâm”, *et-Ta'rifât*, s. 34.

⁶⁸⁵ Abdürrezzak Kâşânî, “İlhâm”, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2004, s. 78.

⁶⁸⁶ eş-Şems 91/8.

⁶⁸⁷ el-Kasas 28/7.

Hadislerde de ilhâm kelimesi kullanılmış, Allah'tan ilhâm vermesi talep edildiği gibi⁶⁸⁸, geçmiş ümmetler içerisinde kendilerine ilhâm verilenlerin olduğu ve ümmetinin içerisinde böyle birisi varsa bunun Hz. Ömer olduğu ifade edilmiştir.⁶⁸⁹

“İlhâm” tabirinin geçtiği âyete bakıldığında, daha çok fitrî olarak insanın tabiatına yerleştirilmiş bulunan bir özelliğe işaret ettiği izlenimi vermektedir. Bu durumda kabiliyet ve kapasiteleri farklı olmakla beraber bütün insanların ilhama muhatap olmaları söz konusu olmaktadır. Hadislerdeki bağlamdan da bunu çıkarmak mümkün ise de özellikle geçmiş ümmetlerde ilhama muhatap olanların bildirilmiş olması ve bu ümmet içerisinde de Hz. Ömer gibi ilim, irfan ve dirâyetiyle seçkin birisinin buna muhatap olabileceğinin ifade edilmesi, ilhamın özel bir işlevi bulunduğunu teyid etmektedir. Bununla beraber her ikisini telif etmemiz mümkündür. Şöyle ki: ilhâm iyilik telkin eden vasıtasız bilgi olduğuna göre, bunun bir kısım insanlarda daha güçlü ve berrak bir şekilde oluşması mümkündür. Hz. Peygamber'in işaret ettiği nokta bu berraklık olabilir. Kur'an'daki ifade ise sözü edilen bilginin oluşması insanî ve fitrî bir olay diye yorumlanabilir. Bu itibarla âyet ve hadislerde geçen bağlamlar arasında her hangi bir çelişki bulunmamaktadır. Cürcânî'nin ilhâm hakkında “hüccet olmadığı konusunda görüş birliği bulunmaktadır”⁶⁹⁰ hükmünü vermesi bu sonucu desteklemektedir. Zira eğer seçkin insanlarda oluşan bilgi, fitrî ve bireysel kapasitenin dışında bir şey olsaydı, bağlayıcılığı söz konusu olurdu. Şa'rânî'nin bilgi kaynakları arasında ilhâm için belirlediği değer de buna paraleldir. Şöyleki ona göre insan bilgisi fitrat, zaruret ve ilhâmdan biri ile meydana gelmektedir. Keşfin (ilhâm) nihaî noktası ise Allah'ın yaratmış olduğu fitratı keşfetmekten ibarettir. Bu bilgiye fikir yoluyla ulaşmak mümkün değildir.⁶⁹¹

Şa'rânî ilhâm konusuna “Evliyânın ilhâmî vahyi ile enbiyânın vahyi arasındaki fark” şeklinde bir başlık atmıştır. Bu başlık farklı bir formatta da olsa müellifin ilhâmı bir nevi vahiy olarak telakkî ettiğini göstermektedir. Ancak daha sonraki başlıktan da anlaşılacağı gibi o, ilhâm konusuna, vahiyle arasındaki farka dikkat çekerek

⁶⁸⁸ Tirmizî, “Da'avât”, 69.

⁶⁸⁹ Buhârî, “Fezâilü ashabi'n-nebî”, 6.

⁶⁹⁰ Cürcânî, *a.g.e.*, s. 34.

⁶⁹¹ Şa'rânî, *el-Yevâkît*, s. 293.

başlamaktadır. Buna göre peygamberlere vahiy, ancak Cibril'in diliyle uyanırken ve şifahen gelmektedir. Evliya'ya ise vahiy, ilham meleğinin diliyle gelmektedir.⁶⁹² Daha sonra İbnü'l-Arabî'nin ilhâmın geliş şekilleriyle ilgili tespitlerine göndermede bulunarak, bu bilgilerin, hayal âlemindeki mübeşşirat gibi hayal ile elde edildiğini ve enbiyâdan farklı olarak uykuda verilen vahiy olduğunu ifade eder. İbnü'l-Arabî bu durumda elde edilenin de, nazil olanın da hayal olduğunu belirttikten sonra söz konusu vahyin bir kısmının his sahibinin histeki hayali olduğunu ve duyular vasıtasıyla geldiğini ileri sürer. Bir kısmı kendisine vahyedilenin hayal ve hissine taalluk etmeksizin nefsinde bulunduğu mânâdır. Ona göre İlham, bazen yazılı olarak da olabilir. Bu tür ilham daha çok evliya için olur. Abdullah Kadîb el-Bân (ö. 570/1174) ve İmam Ahmed'in öğrencisi Bakî b. Mahled (ö. 276/889) gibi bazı zâtlara da bu şekilde vahiy gelmiştir. Ancak o bu konuda cemaatin en zayıfı olduğundan uykudan kalktığında bunu bir sayfaya yazılı olarak bulurdu.⁶⁹³

Şa'rânî sözü edilen yazılı belgenin vahiy (ilhâm) olmasının delilini sorgulayarak cevabını *el-Fütuhât*'tan yaptığı alıntı ile vermektedir. Buna göre ilhâm olmasının delili, bu yazının dört taraftan değişmeden aynı şekilde okunabilmesidir. Varak çevrildikçe yazı da döner. İbnü'l-Arabî Kâbe'nin yanında, tavafın yapıldığı yerde (metaf) bir fakire, bu sıfatı üzere cehennemden azad edildiğinin yazılı olduğu bir varakı gördüğünü de ifade etmektedir. İnsanlar onu (varakı) gördüklerinde bunun beşerî bir yazı olmadığını bilmekte idiler. Ona göre bu alâmet bulunduğunda Aziz ve Celil olan Allah'tandır, ancak aramızdaki şeriata muvafık olmadıkça onunla amel edilmez. Devamla aynı şekilde kız öğrencilerinden bir fakire de uykusunda Allah'ın kendisine bir varak verdiğini gördüğünü ve elini kapadığını; uykusundan kalktığında kimsenin onun avucunu açmadığını, Allah'ın kendisine (İbnü'l-Arabî) o öğrenciye “eğer avucum açılırsa yutacağım” diye niyet etmesini söylemesini ilham ettiğini, çocuğun bu telkine uyarak niyet edip elini ağzına yaklaştırdığında varakın ağzına girdiğini belirtmektedir. İbnü'l-Arabî çevredekilerin bunu nasıl bildiğini kendisine sorduklarını belirtir.

⁶⁹² Şa'rânî, *el-Yevâkît*, s. 330

⁶⁹³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütuhât* (İst.), X, 172.

Kendisinin de onlara “bana Allah’ın, hiç kimsenin muttali olmasını istemediği bilgi ilham edildi” dediğini eklemektedir.⁶⁹⁴

Şa‘rânî daha sonra peygamberlere gelen vahiy ile velîlere gelen vahiy arasındaki farkı İbnü’l-Arabî’ye gönderme yaparak ortaya koymaya çalışmaktadır.⁶⁹⁵ Buna göre evliyaya gelen vahyin sûreti şu şekildedir: Allah evliyasından birine bir emri vahyetmek istediğinde bu emrin sûretiyle velînin kalbine tecellî eder ve bununla söz konusu velî mücerred müşahadesiyle Yüce Allah’ın, kelâmının manasından veya nebîsinin (s.a.v.) Kelâmından kendisine bildirmek istediğini anlar. Bu durumda velî, şeriatla ilgili daha önce bilmediği bir bilgiyi nefsinde bulur. Bu, tıpkı Hz. Peygamber’in Yüce Allah’ın celaline yakışır bir şekilde ilahî kudretle (el) vurulan darbeyi görüşü ve İsra gecesi süt içmek sûretiyle nefsinde meydana gelen ilmi görmesi gibidir. Evliyanın bir kısmı bunu hisseder, bir kısmı da hissetmemekle beraber daha sonra “hatırıma şöyle şöyle geldi” diyerek kendisine gelenin kimden olduğunu bilmediği anlaşılır. Şa‘rânî, kendisine gelenin kimden olduğunu bilen velînin o anda onu şeytandan korumaya daha yetkin olduğunu belirtir. Şa‘rânî’nin bu ifadesinden sözü edilen vahyin Şeytanın manipüle etmesine açık olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır. Zira bu tür vahyi getiren melek olabileceği gibi şeytan da olabilmektedir. Vahye muhatap olan velînin kendisine bu vahyi getirenin (melek, şeytan) kim olduğunu bilmesi mümkün olduğu gibi bilmemesi de mümkündür. Bu durumda Şa‘rânî’ye göre velîye gelen vahiy şaibeli değildir. Ancak İbnü’l-Arabî böyle bir ilhâmın saf ilhâm (vahiy) olduğunu ve buna bir şeyin katışmasının imkânsız olduğunu ifade etmektedir.⁶⁹⁶

İbnü’l-Arabî başka bir yerde vahiy kapısının Hz. Peygamberle kapandığını ve bir daha geleceğine dair ilahî hiç bir haberin bulunmadığını belirtir. Bizim için vahiy değil de ilham vardır. Yüce Allah; “sana ve senden öncekilere vahyetti”⁶⁹⁷ buyurmuş ancak sonrası için vahiy tabirini kullanmamıştır. Bu durumda Hz. Peygamberden sonra

⁶⁹⁴ İbnü’l-Arabî, *a.g.e.*, XI, 97-98. Şa‘rânî’nin naklinde olayın kahramanı bir kız öğrenci iken, *el-Fütûhât*’ta yaşlı bir kadın olarak tasvir edilmektedir. Ayrıca kadının elinde bulunan yazılı bir ağaç yaprağı olduğu belirtilmektedir. Hadisenin detaylarında bulunan farklılıkların nüsha farklarından kaynaklandığı düşünülmektedir.

⁶⁹⁵ Şa‘rânî, *a.g.e.*, s. 331.

⁶⁹⁶ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), XI, 66.

⁶⁹⁷ Zümer 39/65.

gelecek olan Hz. İsa'nın bu dönemde vahye muhatap oluşunu da tartışmaktadır. Ona göre sahih haberde bildirildiği üzere, Hz. İsa ahir zamanda indiğinde bizden; yani bizim şariatımızdan, sünnetimizden başkasına îmân etmeyecektir. Ancak bu ümmetin havassından olanlarına olduğu gibi onun için de ilhama ek olarak keşf vardır. İbnü'l-Arabî devamla ilhâmın da ilahî bir haber olduğunu ve Allah'ın melek vasıtasıyla kuluna gönderdiği bir bilgi olduğunu, ancak bu durumda kulun meleği görmediğini belirtmektedir. Peygamberin aksine velî her ne kadar meleğin etkisini hissetse de onu baş gözüyle görmemektedir. Daha sonra Allah'ın bazen tüm vasıtaları ortadan kaldırarak doğrudan kuluna (velîye) ilham verdiğini, bu tarzda velî ile nebînin ortak olduğunu ve bunun ilhâmın en yücesi olduğunu ifade etmektedir.⁶⁹⁸

İbnü'l-Arabî ilhâmın kuldaki mahallinin nefis olduğunu düşünmekte, “Ona günahını da takvasını da ilham etti”⁶⁹⁹ meâlindeki âyeti buna delil getirmektedir. Buna göre Yüce Allah nefse yapması için değil, bilmesi ve korunması için günahını; bilmesi ve amel etmesi için de takvasını ilham etmiştir. Bu hakikatlerle ilgili bilgiyi veren ilhamdır. Yüce Allah, “ona (nefse) aldanan kaybetmiştir”⁷⁰⁰ buyurmaktadır. Âyette geçen “Dess (dessâhâ)” kelimesi izdihamla gizli bir şekilde karıştırma anlamına gelmektedir. Aldanan cahil, günahla birlikte olan ameli takva ile birlikte olan amele karıştırmakta ve ayırt edilecek yeri ayırt etmeyerek hataya düşmektedir. Hata etmesinin sebebi, şariat terâzîsini elinden atmasıdır; eğer bu terâzî elinde olsaydı, takva ile emredildiğini ve günahlardan nehyedildiğini görecekti ve böylece her iki şey kendisine apaçık belirecek ve gûnahtan kaçarak aldanmamış olacaktı.⁷⁰¹ İbnü'l-Arabî'nin bu ifadelerinden şariat olmaksızın ilhâmın hidâyet konusunda yeterli olmayacağını düşündüğü anlaşılmaktadır.

Şa'rânî, İbnü'l-Arabî'nin vahyin peygamber ve velîlere inişi hakkında Gazzâlî (ö. 505/1111) ve onun gibi düşünenleri eleştiren tavrını zikrederek velîye de meleğin indiğini belirtir. Gazzâlî, enbiyânın kalbine vahyin (ilhâmın) inmesi ile evliyanın kalbine inmesi arasındaki farklardan birinin de meleğin inmesi olduğunu

⁶⁹⁸ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, XII, 214-215.

⁶⁹⁹ Şems 91/8.

⁷⁰⁰ Şems 91 /10.

⁷⁰¹ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, XII, 215.

zikretmektedir. Velîye ilham edilir ve kesinlikle melek ona inmez, nebîye gelince onun vahyi için meleğin inmesi zorunludur.⁷⁰² İbnü'l-Arabî, Gazzâlî'nin bu düşüncesini ironik bir dille reddetmektedir. Ona göre bu iddia devam ede gelen yanlış bir kanaatten ibarettir. Doğru olan ise ikisi arasındaki farkın, meleğin indirdiği şeyin mahiyeti ile ilgili olduğu, meleğin inmesi ile ilgili olmadığıdır. Zira meleğin resûle indirdiği şey, o resûle tabi olan velîye indirdiğinin aksinedir. Melek tabi olan velîye peygamberine ittiba etmeyi emretmek ve âlimlerin zayıf olduğunu söylediği bir hadis gibi kendisince anlaşılmamış bir hususu anlamasını sağlamaktan başka bir şeyi indirmez. Söz gelimi ilham meleği (o hadisin) sahih olduğunu haber verir. Velî mutlak olarak değil, kendi nefsiyle ilgili ehlullahın bildiği bir kısım şartlar dahilinde o bilgiyle amel eder. Bazen melek, velîye kendisinin saadet ehlinden olduğu müjdesini de indirebilir. Yüce Allah'ın; "Rabbimiz Allah'tır" diyen ve sonra da dosdoğru olanlar"⁷⁰³ dediği gibi. Her ne kadar bu, ölüm anında olur ise de, Allah dilediği kulları için ta'cil edebilir. İbnü'l-Arabî, 'Gazzâlî ve başkalarının meleğin velîye inmesini men etmekle hataya düşmelerinin sebebi olarak, onların bunu tatmamış olmalarını ve bütün makamlara girdiklerini zannetmelerini göstermektedir. Onlar, bu yüksek makamı kendileri için zannettiklerinden ve kendilerine ilham meleğinin inmediğini gördüklerinden bunu inkâr ettiler ve sadece peygamberlere özel olduğunu söylediler. Zevkleri sahih, hükümleri batıldır. İbnü'l-Arabî devamla bu zâtlara zamanlarında ehlullahtan bir kâmil onlara meleğin velîye inmesini haber verseydi şüphesiz bunu kabul edip inkâr etmeyeceklerini belirtmektedir. Ayrıca ilham meleğinin kendilerine sayısız ilimleri indirdiğini ileri sürmekte ve bundan dolayı Allah'a hamd ederek mevzuyu bağlamaktadır.⁷⁰⁴

Şa'rânî, ilhâmın muhtevası ile ilgili düşüncesini, ehemmiyetine binaen ısrarlı bir şekilde sürdürerek, İbnü'l-Arabî'nin de ifade ettiği gibi ilham meleğinin nebîden başkasına hiçbir emir veya nehyi indirmedini belirtir.⁷⁰⁵ Evliya için ise sadece mübeşşirat vahyi vardır ki bu da ilgili şahsın gördüğü veya kendisine gösterilen sâlih rüyadır ve bu çoğu zaman ruhî bir durumdur. Bu mübeşşirât şeytanın etkilemesinden

⁷⁰² Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmiddin* (trc. Ahmet Serdaroğlu), İstanbul 1394/1974, I, 141.

⁷⁰³ Fussilet /30.

⁷⁰⁴ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, XIII, 33 vd.

⁷⁰⁵ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 333.

masum (korunmuş) değildir. İbnü'l-Arabî, bu durumu peygamberliğin son bulmasıyla açıklamaktadır. Zira peygamberlik son bulduğuna göre emir ve nehiylerin de son bulması gerekir. Aksi takdirde nübüvvetin gereği olan şeriatın devam etmesi gündeme gelir ki, bunun her hangi bir açıklaması söz konusu olamaz. Bu yorum onun nübüvveti “yeni bir şeriat getiren ve yeni bir şeriat getirmeyen” olarak tasnif etmesiyle uyumludur. Ona göre bir velînin ne kendi nefsi için ne de başkası için şeriatın kapsamına girecek bir hususu (emir-nehiy) almış olması mümkün değildir. Onun aldığı vahyin tamamı peygamberliğin izlerinden geride kalan sâlih rüyalarından ibarettir. Bununla beraber görülen bu rüya gerçektir, vahiydir ve o esnada muhatabı olan velînin uyumuş olması gerekmez. Uykuda veya uyanırken, hangi durumda olursa olsun hayalde (duyuların dışında) meydana gelmekte, ancak duyu vasıtasıyla zihinde sabitleşmektedir. Tahayyül edilen şey, içeriden (insanın iç âleminde) olabileceği, gibi bazen temessül veya tecellî şeklinde de gerçekleşebilir. Her ne şekilde olursa olsun peygambere gelen vahiy de velîye gelen ilhâm da nûrdur.⁷⁰⁶ Başka bir yerde evliyâdan kim kendisine emir veya nehiy içeren bir ilhâm aldığını iddia ederse bunun telbis (Allah’tan gelen ile başkasından geleni karıştırma) olduğunu, bu kapının kapalı olduğunu belirtmektedir.⁷⁰⁷

Şa‘rânî mübeşşirât vahyinin muhatapları dikkate alındığında daha genel olduğunu, zira bunun her insanın Rabbi ile arasındaki özel bir vahiy olduğunu belirtmektedir. Kul bununla secde halinde rabbine münacatta bulunur, Allah’tan daha yakın hiç kimseyi bilmez ve bu vahiy Allah’tan bazı sadık insanlara destektir. Söz konusu mübeşşirat vahyi bir melek vasıtasıyla olabildiği gibi, melek olmadan da meydana gelebilir. Ancak melek vasıtasıyla meydana gelme nebîlerin durumudur, onlara meleğin gelmesi gerekir. Ariflere gelen mübeşşiratta böyle bir şart yoktur ve arif kendisine mübeşşirat gelmeye devam ettiği halde bile her hangi bir (şer‘î) emri ihmal edemez.⁷⁰⁸ İbnü'l-Arabî nebî ile velî'nin melek vasıtasıyla vahye muhatap olmaları arasındaki farka vurgu yaparak evliyanın, nebî ve resûllerin aksine ruhların kalplerine indiğini müşahade ettiklerini ancak inen bir meleği görmediklerini belirtmektedir. Eğer

⁷⁰⁶ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, XI, 44-45.

⁷⁰⁷ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, II, 64-65.

⁷⁰⁸ İbnü'l-Arabî *El-Fütûhât*'ın 323. Bâbında mübeşşiratla ilgili geniş bilgi vermektedir. Bk. İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, XI, 159-166.

velî meleği müşahede ederse onun ilka ettiği ilhâmı müşahede edemez, ilkâ ettiğini müşahede ederse meleği müşahede edemez, ancak onun melekten olduğunu bilir. Her ikisini birden müşahade etmek için nebî veya resûl olmak gerekir. Bununla peygamber ile velînin arasını tefrik etmektedir.⁷⁰⁹

Görüldüğü gibi gerek Şa‘rânî gerekse İbnü’l-Arabî evliyâyâ gelen bilgiye zaman zaman vahiy adını vermektedir. Her ne kadar peygamberlere gelen vahiy ile aralarında bazı farklılıkları saymakta iseler de her ikisi için de “vahiy” tabirini kullanmaları manidardır. Bununla beraber İbnü’l-Arabî yukarıda da ifade edildiği gibi “vahiy” tabirini peygamberler için, “ilhâm” tabirini ise velîler için kullanmak gerektiğini ifade etmeyi de ihmal etmemektedir. Ayrıca ısrarla vahiy ile ilhâm arasındaki farka dikkat çekerek yapılabilecek tenkitleri peşinen cevaplama yoluna gitmektedir. Vahiy ile ilhâmın aynı kaynaktan olduğunu ifade etmesi, her ikisinin de belirli bir sınıfa (nebî-velî) gelmesini ön görmesi nübüvvet ile velâyeti aynı kulvarda değerlendirdiği izlenimi verdiğinden ve kendisi de bunun farkında olduğundan sürekli bir savunma içerisine girmektedir.

İbnü’l-Arabî’nin sistemini selefi Hakîm et-Tirmizî’nin (ö. 320/932) vahiy ve ilhâm için öngördüğü kişinin kendini arıtma, ıslah etme saflaştırma, temizleme, genişletme ve korumasına çok fazla vurgu yapmamakla beraber önemli ölçüde onun parametreleri üzerine kurduğu neticesi ortaya çıkmaktadır. Bununla beraber söz konusu sistemi dönüştürerek yeni bir takım öğeler eklediğinden kuşku yoktur. Tirmizî söz konusu tezkiyeden sonra gerçekleşen ilmin velî ve nebînin ilmi olduğunu belirtir ve bunları yerine getirenin velâyetinin tamalanacağını, artık onların da Allah’ın huzurundaki evliyâullah meclislerine dâhil olacağını ifade eder. Kendisiyle Allah arasında hiçbir perde olmaksızın yüz yüze sohbet eder, en yüce fenâ hali (fenâü’l-ekber) ile onun katından döner ve ubudiyeti büyük bir arzu ile O’nun için ifa eder.⁷¹⁰ Bu çerçevede İbnü’l-Arabî’nin ilhâmın muhtevası hakkında belirlediği çerçeveye uygundur.

⁷⁰⁹ İbnü’l-Arabî, *a.g.e.*, IX, 439-440.

⁷¹⁰ Tirmizî, *a.g.e.*, s. 81.

Ancak Tirmizî'ye göre velînin bilgi alması nebîden farklı olarak Cebrâîl eşliğinde gelen vahiy değil, “sekîne” eşliğinde Allah'tan gelen hads şeklinde olur. Hads, Allah'ın ilminden zuhur ederek nefste gerçekleşen şeydir. Hak eşliğinde kulun kalbine gelir ve kul sekine vasıtasıyla onu kabul eder.⁷¹¹ İbnü'l-Arabî ise velîye de meleğin gelmesini mümkün görmekte, ancak velînin melek ile ilhamı bir anda müşahade edemeyeceğini, peygamberinse bunu müşahade edebileceğini düşünmektedir.

Vahiy/ilhâm çerçevesinde bakıldığında İbnü'l-Arabî'nin velâyeti önemli ölçüde yücelterek nübüvveti yaklaştırdığı gözlenmektedir. İkisi arasındaki temel farkı; muhteva itibariyle ilhâmın vahyin aksine emir ve nehiy içermemesi, ilhâmın vahiyden farklı olarak korunmuş olmaması ve velînin nebînin aksine ilhâm ile ilhâm meleğini aynı anda müşahade edememesine indirgememiz mümkündür. Bu üçü dışındaki hemen hemen tüm hususlarda velîler bilgi alma noktasında nebîlere iştirak etmektedirler.

Genel olarak değerlendirildiğinde İbnü'l-Arabî ve Şa'rânî'nin ilhâma yaklaşımlarının diğer dinlerin ilgili anlayışlarıyla paralellik arz ettiği görülmektedir. Vahiy ve ilhâmın kaynağının aynı olması, vahiyle elde edilen bilgiler tüm müminler için bağlayıcı iken, ilhâmî bilgilerin böyle bir özelliğe sahip olmaması gibi konularda genel olarak İslâm âlimlerinin yanı sıra Yahudilik, Zerdüştilik gibi dinlere ait yaklaşımlarla da benzerlik taşımaktadır. Yahudilikte Ruhulkudûs aracılığıyla gelen ilhâmın peygamberlerle sınırlı tutulmaması, belirli merhaleleri kat edenlerin ilhâma mazhar olabileceklerinin düşünülüyor olması ile İbnü'l-Arabî ile Şa'rânî'nin yaklaşımları birbirine yakındır. Hıristiyanlıkta kutsal ruhun peygamberlerin dışındaki insanlara da tesir ettiği, hatta kutsal metinlerin böylesi bir yöntem neticesinde ortaya çıktığı anlayışını da bununla telif etmek mümkündür.⁷¹²

İlhâm yoluyla elde edilen bilgilerin değeri konusunda İslâm âlimleri arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Genel olarak ilhâmî bilginin bağlayıcı olmadığı kabul edilmekle beraber bu yöntemle elde edilen bilginin daha berrak ve daha kesin olduğu

⁷¹¹ Tirmizî, a.g.e., s. 101. Sekîne için el-Fetih 48/4 âyetini delil getirmektedir. Çok açık olmamakla beraber sekineden maksat muhatap olan kişinin sükûnet içerisinde gelen bilgiyi kabullenmesi ve ondan emin olmasıdır.

⁷¹² Geniş bilgi için bk. Mustafa Sinanoğlu, “İlhâm”, *DİA*, XX, 100-101.

görüşüne sahip âlimler de bulunmaktadır. Bunlar arasında İbn Sînâ (ö. 428/1037), İmâm Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî gibi önemli şahsiyetleri saymamız mümkündür. Ancak bunların ileri sürdükleri argümanlar değerlendirildiğinde, objektif kriterlere dayanmadıkları görülmektedir. İslâm âlimlerinin daha büyük bir ekseriyetini etkileyen kesimi ise ilhâmî bilgilerin zaman zaman çelişkili, subjektif olmaları yanında Kur'an'da bilgi elde etme yolları olarak duyu, akıl ve vahyin öngörölmüş olmasından yola çıkarak ilhâmî bilgilerin kesin bilgi kaynağı olmadığı görüşündedir.⁷¹³ İbnü'l-Arabî ve Şa'rânî ilhâmın vahiy ile çelişmemesi şartını öngörmekle gelebilecek eleştirileri karşılamaya çalışmaktadır. Onlar ilhâmın melek vasıtasıyla geldiğini belirtmek ve vahiyle aynı kaynaktan beslendiğini ileri sürmekle vahye yaklaştırmışlardır. Bu anlayış birinci anlayışa paraleldir. Ancak söz konusu teori oluşturulurken bu görüşlere karşı gelebilecek tenkitler düşünülerek cevaplar verilmeye çalışıldığından ilhâmî bilginin vahyin doğrultusunda olması gerektiği, aksi takdirde telbis ihtimalinin olabileceği değerlendirilmektedir. Böylelikle Her iki ana görüşe sahip kesimlerin endişelerini giderme yoluna gidilmektedir.

3. 2. 2. Korunmuş Olma (Hıfz)

Sözlükte “koruma” anlamına gelen hıfz, tasavvuf literatüründe Allah'ın peygamberleri günah işlemekten koruduğu gibi (ısmet) velîleri de sürekli günah işlemekten koruması anlamında kullanılmaktadır. Buna göre takvâya erişerek Allah'ın dostluğunu kazanmış bir mümin olan velînin, günah işlemesi mümkün ise de günah işlemeye ısrarcı olması düşünülemez. Kur'an-ı Kerîm'de Allah'ın sâlih kullarının işlerini üstlendiğini belirtmesi⁷¹⁴, günah işlemeye ısrar etmeyenleri övmesi⁷¹⁵ gibi ifadeler takvasını koruyarak Allah'ın dostluğunu kazanan bir velînin hıfzedildiğine delil getirilmektedir. Klasik dönemin önemli sufilerinden Ebû Yezid el-Bistamî (ö. 234/848), Ebûbekir el-Kelâbâzî (ö. 380/990), Ebû'l-Hasan el-Hucvirî (ö. 465/1072) ve onun muasırı Abdülkerim el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi şahsiyetler velîlerin hıfz ile

⁷¹³ Yusuf Şevki Yavuz, “İlhâm”, *DİA*, XX, 98-100.

⁷¹⁴ el-A'râf 7/196.

⁷¹⁵ Âl-i İmrân 3/135.

donatıldıklarını düşünmektedirler.⁷¹⁶ Hatta Kuşeyrî velâyet için hıfzı şart koşturur.⁷¹⁷

“Hıfz” ile peygamberler için vacip olarak bilinen “ısmet sıfatı” arasında doğrudan bir bağlantı kurulmaktadır. Hem Şa’rânî hem de İbnü’l-Arabî “hıfz” konusunu “ısmet” ile bağlantı kurarak sunmaktadırlar. Şa’rânî Peygamberlerin bulundukları makamın “ihsân mertebesi” (hadratu’l-ihsan) olduğunu ve bu mertebenin özelliklerinden birinin de peygamberlerin masumiyeti (ısmetü’l-enbiyâ) ve velîlerin korunması (hıfzu’l-evliyâ) olduğunu belirtir.⁷¹⁸ Bu son ifadeden anlaşıldığı gibi Şa’rânî ısmet konusunda da peygamberlerle velîler arasında bir ilişki kurma eğilimindedir. Ancak ona göre aralarında önemli bir fark bulunmaktadır: Evliyâ bu makama girip çıkabilirken, enbiyâ o makamda kalıcıdır (mukîm). Sûfilerden Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve İbrahim el-Metbûlî gibi bazı şahsiyetlerin bu makamda mukîm olduklarını, bu ikametlerinin dayanağının ise onların peygamberlere vâris ve tabi olmaları olduğunu, bağımsız olarak bu makamda kalmalarının mümkün olmadığını belirtir.⁷¹⁹

Şa’rânî başka bir yerde ise hıfz ile ısmet arasındaki alakayı kısmen de olsa açıklığa kavuşturma çabası içerisine girmektedir. O, ‘hıfz’ ile ısmet arasında bir mukayese yaparak aralarındaki farkı; hıfzın Allah’ın velî kullarını günah işlemekten muhafaza etmesi anlamına, ısmeti ise buna ek olarak enbiyânın, mubahları dahi kendi nefsanî arzuları için değil, bilakis mubah oluşunun bilinmesi için ümmetlerine bildirme zorunluluğundan işlemleri anlamına geldiğine dikkat çekmektedir.⁷²⁰

İbnü’l-Arabî bu konuyu *el-Fütûhât*’ın sücûd/secdeler babının sonunda zikrederek velînin hıfzı ile nebînin ısmeti arasındaki farka dikkat çeker. Buna göre nebîler şeytanın (İblis) kendilerine bir şey aktarmasından korunmuşlardır. Velîler ise bundan korunmuş olmamakla beraber, Allah’ın dilediği şeyleri onların kalplerine aktarması esnasında şeytanın arzuladığı duruma düşmekten muhafaza edilmişlerdir. Ancak bu muhafaza velînin tamamen korunmuş olduğu anlamına gelmediğinden, şeytan

⁷¹⁶ Süleyman Uludağ, “Hıfz”, *DİA*, XVII, 315.

⁷¹⁷ Chodkiewicz, *a.g.e.*, s. 44.

⁷¹⁸ Şa’rânî, *a.g.e.*, s. 227.

⁷¹⁹ Şa’rânî, *a.g.e.*, s. 227.

⁷²⁰ Şa’rânî, *a.g.e.*, s. 229.

onları günaha düşürme ümidini yitirmez ve bu nedenle sürekli onlarla ilgilenir. Bununla beraber ilahî tecellî neticesinde kalplerine doğan bilgi konusunda, şeytanın bazı velîlere ulaşma imkânı bulunmamaktadır. İbnü'l-Arabî bu son ifadesiyle ilhâmın da tıpkı vahiy gibi korunduğunu, ancak bu korumanın tüm velîlerden daha çok bir kısım velîler için devam ettiğini ileri sürmektedir.⁷²¹ Burada İbnü'l-Arabî hıfz ile ısmetin farkına dikkat çekerek hıfzın göreceli olarak şeytanın ulaşmasından korunmadığını söylemekle beraber hemen peşinden şeytanın onları günaha düşürme ümidiyle ilgilendiğini ifade eder ve böylesi bir durumun fiilen gerçekleşebilirliğine değinmez. Onun bu tavrı hıfzı da (en azından bir kısım velîler için) ısmetin derecesine çıkardığı izlenimi vermektedir. Daha önceki bölümde ayrıntılı olarak değinildiği gibi ısmette aslolan peygamberin dinî konularda ve bunun özünü teşkil eden vahiy konusunda masum olmasıdır. Velînin ilhâmını şeytanın telbisinden koruduğumuz zaman, onun peygamberin mertebesine çıkmasına her hangi bir engel kalmayacaktır. Zira böylesi bir ilhâma mazhar olması için zâten nefsânî arzularından sıyrılmış olması şart koşulduğundan günah işlemek söz konusu olmayacaktır. İbnü'l-Arabî velîlerin nebîler gibi tam olarak ısmet makamında mukim olmadıklarını belirterek gelebilecek eleştirileri cevaplamak amacıyla aralarındaki farkı ön plana çıkarsa da teorik çerçeve tümüyle değerlendirildiğinde velîlerin de masum denilebilecek derecede muhafaza edildiklerine inandığı ortaya çıkmaktadır.

İbnü'l-Arabî velîlerin günah işlemesine, Bistâmî'ye atfettiği bir menkıbeden yola çıkarak ilginç bir yorum getirmektedir. Buna göre Bistâmî'ye “Arif günah işler mi?” diye sorulmuş, o da “Allah’ın emri takdir edilmiş bir kaderdir”⁷²² meâlindeki âyetle cevap vererek onların günah işlemelerinin yasaklara dalma amacıyla değil, aksine kendileri hakkında verilen hükmün kaderine uymak için olduğunu belirtir. Buna göre onlardan bir kısmı farkına varmadan günah işler, bir kısmı ise ilahî bir keşif neticesinde bilinçli olarak günah işler. Bu durum Allah tarafından ona önceden bildirilmiştir. Bu yoruma göre işlenen günah “Allah’ın senin geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlaması için, sana apaçık bir fetih verdik”⁷²³ meâlindeki âyette belirtildiği gibi günahın onda bir

⁷²¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), IV, 199.

⁷²² el-Ahzâb 33/36.

⁷²³ el-Fetih 48/1-2.

etkisi yoktur. Zira söz konusu günah bağışlanmıştır. Onlar günah işleyecekleri zaman Allah'ın Gaffar ismi onlara eşlik eder ve günahın hükmünü perdeler. Böyle bir durumda ateşin Hz. İbrahim'i yakmadığı gibi, günah da onlarda herhangi bir iz bırakmaz.⁷²⁴ İbnü'l-Arabî'nin bu yorumu sınırlı sayıda da olsa bir kısım velîlerin işledikleri günahın, günah olarak değerlendirilemeyeceği sonucunu getirir ki, bunun herhangi bir objektif kriteri bulunmamaktadır. Bu yaklaşım dinin genelde insanlar, özelde müminler için belirlediği sınırların kaygan bir zemine taşınarak tartışmaya açılması anlamına gelmektedir.

Hıfz konusunda nispeten daha mütesahhil bir düşünceye sahip olan Hakîm et-Tirmizî'ye göre kurbet makamına ulaşan velî, her ne kadar nefsinin köleliğinden kurtulmuş ise de, bu makamda kalması kendisinden istenir ve izin almaksızın hiçbir işe kalkışmaması şart koşulur. Kendisine izin verildiğinde de muhafızlarla beraber gönderilir ve Hakk'ın kendisini desteklemesi ve gözetmesi için şahit tutulur, muhafızlar da onu korur. Bu muhafızlar nefsin afetlerini, onda gizlenmiş olan asıllarını yok etmek için ona vekil kılınan ısmet nurlarıdır. İsmet nurlarının, muhaddeslerin meclislerinden olduğunu belirten Tirmizî, bu meclislerin ise evliyâullah ve Allah için nasihat edenlerin meclisleri olduğunu ileri sürmektedir. Kendilerinin ulaşmış oldukları bu makama diğerlerinin de ulaşmalarını isterler ve bu nedenle işlerine devam ettikleri müddetçe, onları koruması için bu nurdan bir pay verirler. Böylece onlar nefislerinin kusurlarından göğüslerinde (sadr) bir şey hasıl olduğunda o nurun şuaları harekete geçerek onları gizler ve böylece kişinin yoluna devam etmesini sağlar.⁷²⁵ Böylece velî her ne kadar üst bir mertebeye ulaşmış ise de tam olarak korunduğu anlamına gelmez. Onları koruyan ısmet nurlarının sürekli kendilerine eşlik etmeye devam etmesi için mertebelerinin gereği olan vazifelerine devam etmeleri şarttır.

Sonuç olarak müminler arasında üst bir sınıf olarak kabul edilen velîler için öngörülen vasıflardan biri günahlardan korunmalarındır (hıfz). Velâyet için belirlenen tüm özelliklerin, nübüvvettin vasıflarından birine karşılık geldiği görülmektedir. Hıfz, bu karşılaştırmada doğal olarak peygamberlerin ısmet sıfatına karşılık gelmektedir.

⁷²⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), II, 214.

⁷²⁵ Tirmizî, *a.g.e.*, s. 82.

Ancak nübüvvetin sona ermesinden kaynaklanan bir takım problemleri bertaraf etmek gayesiyle zaman zaman velâyetin özellikleri nispeten daha düşük ölçeklerde sunulmaktadır. Bu nedenle ümmet arasında gelebilecek yoğun eleştirileri bloke etmek maksadıyla velâyetin özellikleri ile nübüvvetin özellikleri arasındaki farklara dikkat çekilmektedir. Ancak bu farkların kalın çizgilerle ortaya konulması velâyetin otoritesini tartışma konusu yapacağından çoğu zaman bundan kaçınılmaktadır. İbnü'l-Arabî velînin meşruiyetini nebîye tabi olmakdan aldığını sıklıkla vurgulamakla beraber velâyete atfettiği özelliklerde oldukça cömert davranmakta ve okuyucu zaman zaman velînin nebî ile eşit statüde olduğu, hatta bazen daha üst bir mertebede değerlendirildiği vehmine kapılabilmektedir. Kendisinden önceki sûfîler daha çok hıfzı, günahlarda ısrar etmeme ilkesi üzerine bina ederken, o baştan itibaren günah işlememeye kadar götürebilmektedir. Özellikle belirli bir kesim de olsa bazı velîlerin aldıkları ilhamın korunmuş olmasını öngörmesi hıfz ile ısmet arasındaki ayrımı fark edilmeyecek kadar azaltmaktadır.

3. 2. 3. Kerâmet Gösterme

Krm kökünden türemiş bulunan kerâmet, sözlükte “cömert olmak, iyi, ahlâklı, asil ve değerli olmak” anlamında masdar, “iyilik ve cömertlik” anlamında isim olarak kullanılmaktadır.⁷²⁶ Terim olarak “Allah’ın sâlih ve takvâ sahibi velî kullarından zuhur eden harikulâde hal” anlamına gelmektedir. Bu tanımdan da anlaşıldığı gibi kerâmet, tıpkı mûcize gibi neden-sonuç ilişkisine bağlı bir açıklaması yapılamayan tabiat olayına işaret etmektedir. Cürcânî “nübüvvet iddiasında bulunmayan bir şahısta zuhur eden harikulâde durum” olarak tarif eder. Ona göre îmân ve sâlih amel sahibi olmayan şahıslardan da böylesi durumların zuhuru mümkündür, ancak bu, kerâmet değil istidrac olarak isimlendirilir.⁷²⁷ Kerâmet ile mûcize arasındaki fark, Mûcizenin peygamberin elinde meydana gelmesi, kerâmetin ise peygambere bağlı olan velîlerin elinde zuhur etmesidir. Peygamber, mûcizeyi nübüvvetini ispat için gösterir ve bununla muhataplarına meydan okuyarak onları ilzam eder. Bu nedenle mûcize ızhâr edilir, kerâmet ise bir iddia ve ispat kaygısı olmaksızın kendiliğinden ortaya çıkar (zuhur).

⁷²⁶ Topaloğlu-Çelebi, “Kerâmet”, *KTS*, s. 182.

⁷²⁷ Cürcânî, *a.g.e.*, s. 184.

Kur'an'da Allah'ın sâlih kullarından zuhur eden bir takım olağanüstü olaylar anlatılmakla beraber bunlardan kerâmet diye söz edilmez. Hadislerde de aynı durum söz konusudur. Ashab-ı Kehf'in uzun bir süre mağarada uyuya kalmaları⁷²⁸, Hz. Meryem'e Allah katından rızık verilmesi⁷²⁹, bir zâtın Sebe Melikesinin çok uzaklarda bulunan tahtını kısa bir süre içerisinde Hz. Süleyman'a getirmesi⁷³⁰ gibi Kur'an'da geçen olaylar peygamber olmadıkları halde sâlih kullardan zuhur eden harikulâde olaylara örnek verilmektedir. Buhârî'nin (ö. 256/869) kaydettiği Cüreyc isimindeki bir zâtın beşikteki bebeği konuşturması⁷³¹ ve mağaradaki üç arkadaşın olağanüstü bir yöntemle kurtulmaları⁷³² gibi rivâyetler hadislerde geçen kerâmetlere örnek olarak verilmektedir. Kur'an ve hadislerde geçen bu tür olaylar kerâmet olarak isimlendirilmedikleri gibi bu olayların elinden zuhur ettiği şahıslardan da "velî" olarak bahsedilmemektedir. Bu şahısların îmân ve sâlih amel sahibi olduklarına vurgu yapılmaktadır.⁷³³

Kerâmetin terim olarak literatüre giriş dönemi hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Özellikle sûfiyyeye yakın çevreler Ebû Hanife'nin *el-Fıkhu'l-ekber*⁷³⁴ isimli kitabında tabirin geçmesinden yola çıkarak II/VII. yüzyıldan itibaren kullanıldığını ileri sürmektedir.⁷³⁵ Ancak Ebû Hanife'nin eserlerine sonradan bir takım eklemelerin yapıldığı tespiti hareketle bu tabirin söz konusu esere sonradan eklendiği ve literatüre III/IX. yüzyılın ikinci yarısından sonra girdiği konusunda hâkim bir kanaat bulunmaktadır.⁷³⁶ Velâyet tabirinin aynı dönemlerde literatüre girmiş olması bu son kanaati doğrulamaktadır. Zira Ebû Hanife'ye nispet edilen ifadede kerâmet tabiri ile beraber evliya tabiri de geçmektedir ki, bu dönemde evliya tabiri bilinen anlamıyla literatüre girmemiştir. IV/X. Yüzyılda yaşayan Mâtürîdî'nin mûcize ile diğer olağandışı olayları karşılaştırırken kerâmete değinmemesi, sihir, şâbeze gibi olaylar üzerinden değerlendirmesini yapması kerâmet tabirinin o dönemde bile, henüz çok fazla yaygınlık

⁷²⁸ Kehf 18/16-16.

⁷²⁹ Âl-i İmrân 3/37; Meryem 19/19-25.

⁷³⁰ en-Neml 27/38.

⁷³¹ Buhârî, "Enbiyâ", 48; Müslim "Birr", 8.

⁷³² Buhârî, "İcâre", 12. Ayrıca Ahmd b. Hanbel, *Müsned*, II, 116.

⁷³³ Geniş bilgi için bk. Süleyman Uludağ, "Kerâmet", *DİA*, XXV, 265-268.

⁷³⁴ Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber* (nşr. Mustafa Öz, *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri* içinde), İstanbul 2002, s.

74. Eserde "Nebîler için sabit olan mûcizeler ve evliyânın kerâmeti hakır" ifadesi geçmektedir.

⁷³⁵ Bk. Uludağ, *a.g.e.*, XXV, 266.

⁷³⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Kerâmet", *DİA*, XXV, 268.

kazanmadığını göstermektedir.⁷³⁷ III/IX. yüzyıldan itibaren tasavvuf literatürüne giren kerâmet tabirinin daha sonra özellikle Ehl-i Sünnete ait kelâm ve akaid eserlerinde itikadî bir kavram olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu kullanım sonraki dönemlerde kesintisiz devam etmiştir.⁷³⁸ Hatta kelâm kitaplarında velâyet bahisleri mevcut olmadığı halde kerâmete kısaca da olsa değinilmiş, böylece itikadî bir konu olarak literatürde yerini almıştır. Bununla beraber başta Mûtezile âlimleri olmak üzere İslâm dünyasında dikkate değer bir kesim kerâmete karşı çekinceli davranmıştır. Mûtezile, mûcize ile karıştırılabileceği endişesi ile onu inkâr etmektedir. Ebû Abdullah el-Halîmî (ö. 403/1012), Ebû İshak İsferâyînî (ö. 418/1027), İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi âlimler de bu görüşü paylaşmaktadır. Onlara göre Kur'an'da zikredilen harikulâde olaylar bir peygamberin çevresinde cereyan ettiğinden o peygamberin mûcizesi kapsamında değerlendirilmelidir.⁷³⁹ Bu yaklaşım Kur'an'da geçen ilgili olayların sıbak ve siyakından çıkarılacak sonuç ve bu olaylarla verilmek istenilen mesaj dikkate alındığında önem arz etmektedir.

Sünnî sûfiler tarafından itikadî bir mesele haline getirilen kerâmet zamanla yaygınlık kazanmış, belirli bir sınıfın (evliyânın) olmazsa olmaz parçası gibi algılanır olmuştur. Kerâmet teorik olarak “kendiliğinden zuhur eden, herhangi bir tahaddî ve iddiaya bitişik olmayan harikulâde hal” olarak belirlendiği halde zamanla meydan okuyan ve istedikleri zaman istedikleri kerâmeti gösterebilen velîlerin menkıbeleriyle dolu bir literatür meydana gelmiştir. İlk dönemlere ait kerâmetler oldukça sınırlı iken III/IX. asırdan sonra yoğun olarak bir kerâmet edebiyatı ile karşılaşılacaktır. Başta sahabe olmak üzere ilk nesillere ait kerâmetlerin az olmasını farklı nedenlere bağlayanların aksine, bu durum kerâmetin günlük hayattaki yerinin ne kadar sınırlı olduğunu göstermektedir. Her ne kadar kerâmeti inkâr edenlerin delilleri tam olarak makul gerekçelere dayanmamakta ve bu nedenle kerâmeti mutlak olarak yok saymak

⁷³⁷ Matürîdî, *Kitâbü't-tevhîd tercümesi*, s. 236.

⁷³⁸ Örnek olarak Bk. Ebû'l-Muin en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille* (nşr. Hüseyin Atay-Ş. Ali Düzgün), Ankara 2003, II, 107-113. Nesefî uzunca bir bahis açarak konu etrafında yapılan tüm tartışmalara değinmektedir. Daha sonra “Ehlu'l-Hak” olarak nitelediği ehl-i sünnetin kerâmetin sübutunu kabul ettiğini gerekçeleriyle beraber zikretmektedir. Ayrıca Eşârî ekole mensup bir örnek olarak bk. Kadî Beydâvî, *Tevâliu'l-envâr* (nşr. Abbas Süleyman), Beyrut 1411/1991, s. 219. Beydâvî kısaca farklı görüşleri zikrettikten sonra kendilerinin kerâmetin sübutuna kail olduklarını belirtmektedir.

⁷³⁹ Yavuz, *a.g.e.*, XXV, 268.

zor ise de kerâmetin literatürde kayda geçildiği kadar günlük hayatta yaygın olmadığı açıktır.

Şa‘rânî evliyanın kerâmetinin hak olduğunu ifade ettikten sonra bunun kitap ve sünnete uygun olarak yapılan amelin neticesi olduğunu, bu yönüyle mûcizenin bir fer’i olduğunu, hal ehli olmayanın kerâmet sahibi olamayacağını, ilim, irfan esrâr, letâif, mücahede ve çokça ibadet etme hususlarında harikulâde gayret sarf etmeyenler için harikulâdeliklerin zuhur etmesinin mümkün olmadığını belirtmektedir. Ayrıca Mutezile’nin kerâmeti kabul etmemesini onlardan kerâmetin zuhur etmemesine bağlamaktadır. Şa‘rânî’nin bu savunması ciddiye alınmayacak kadar basittir. Onların bu tavrının ehl-i bidât olduklarının en kesin delili olduğunu belirtmeyi de ihmal etmez. Daha sonra Mûtezile’nin kerâmetle ilgili çekincelerinden birinin de onun mûcize ile karıştırılma ihtimali olduğunu ekler. Onlara göre olağanüstülük ancak mûcize yöntemiyle olabilir. Ancak bu çekincelerinin yersiz olduğunu, zira kerâmetin, mûcizeden farklı olarak nübüvvet davasıyla irtibatlı olmadığını kaydetmektedir. Ayrıca ona göre bu inkâr, Hz. Meryem ve Belkıs’ın tahtını getiren adamın kerâmeti gibi Kitap ve Sünnetle sabit olan olayları inkâra götürmektedir. Aynı şekilde kıyamette meydana gelecek olayların mûcize olmadıkları halde olağanüstü olduklarını, bu nedenle olağanüstülüğü mûcize ile sınırlamanın doğru olmayacağını belirtmektedir.⁷⁴⁰ Yukarıda değinildiği gibi Mûtezile ve onlar gibi düşünen âlimler bu olayları ilgili oldukları peygamberin mûcizeleri cümlesinden kabul etmektedirler.

Şa‘rânî kerâmet karşısında insanları; mutlak olarak inkâr edenler, daha önceki dönemlerde kerâmetin mümkün olduğunu ancak kendi dönemlerinde meydana gelen kerâmetleri inkâr edenler ve teorik olarak kerâmeti kabul edip birebir hiç kimsenin kerâmetini kabul etmeyenler olmak üzere tasnif ettikten sonra kerâmetin akıl ve realite yoluyla caiz olduğunu ileri sürerek îmân edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu tür olayların Yüce Allah’ın gücü kapsamında olduğunu ve bu yönüyle imkânsız (müstahîl) olmadığını, Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaate mensup arif, filozof, usûlcü, fakih ve muhaddislerin bu görüşte olduklarını aklî delil olarak ileri sürmektedir. Realitede kerâmetin meydana gelmiş olmasına ise, Kur’an’da zikredilen malûm olaylar ile hadis

⁷⁴⁰ Şa‘rânî, *el-Yevâkît*, s. 353.

ve menkıbe kitaplarından uzun uzun nakillerde bulunarak ilk nesillerden meydana gelen kerâmetleri delil olarak zikreder. Ona göre tüm bunlar kerâmetin fiilen imkânını ortaya koymaktadır.⁷⁴¹

Şa‘rânî sonraki nesillere nispetle kerâmetin sahabeden çok az zuhur etmesini de sorgulayarak bunu sahabenin îmânının en üst mertebede güçlü olmasına bağlamaktadır. Ümmetin îmânı zayıfladıkça kerâmet daha çok zuhur ederek îmânlarını takviye etmektedir. İman ve yakînleri artınca da bu mertebede kalmalarını sağlamak için dönemin velîlerinden kerâmetler zuhur etmektedir.⁷⁴² Görüldüğü gibi Şa‘rânî’nin bu savunması da hiçbir objektif esasa dayanmamaktadır.

Şa‘rânî kendi elinde zuhur eden kerâmete îmân etmenin vacip olup olmadığını tartışarak, Afîfüddin Abdullah el-Yafî’ye (ö. 768/1367) göndermede bulunur ve başkasında zuhur eden kerâmet gibi şahsın kendisinden zuhur eden kerâmete de îmân etmesinin vacip olduğunu ifade etmektedir. İslâm âlimleri her ne kadar teorik olarak kerâmetin imkânını kabul etmekte iseler de, bire bir olarak her türlü kerâmete îmân etmenin vacip olduğu konusunda görüş bildirmemişlerdir. Kaldı ki kerâmetin bizzat imkânı konusunda bile farklı görüşler varken herhangi bir kerâmete îmân etmenin vacip olduğunu ileri sürmek isabetli görülmemektedir. Şa‘rânî velînin kendisini ve çevresindeki insanları kerâmet ve hal yöntemiyle himaye etmesinin müstehap olduğunu kaydetmektedir. Zira ona göre bu durum makam açısından bir noksanlık olsa da eğitim açısından kemal olduğunda şüphe yoktur. Kerâmete teslimiyeti ve her ne şekilde olursa olsun onu kabul etmeyi ön gören Şa‘rânî, tanınmayan bir şahıs babasının olmadığını ve topraktan yaratıldığını iddia etse bile onun bu iddiasının tasdik edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Zira bu iddiasının fiilen mümkün olduğunu, Hz. Peygamber’den topraktan yaratılmanın salt Hz. Âdem’e has olduğuna dair hiçbir bilginin varid olmadığını bildirmektedir.⁷⁴³ Başka bir yerde harikûlâkdeliklerden bahseden evliyânın çok olduğunu, birisinin Allah’ın kendisiyle Hz. Musa’ya konuştuğu gibi konuştuğunu iddia etmesi gibi dinden çıkaracak bir mahiyete sahip olmadığı takdirde bunları teslim etmek

⁷⁴¹ Şa‘rânî, *a.g.e.*, s. 354-355.

⁷⁴² Şa‘rânî, *a.g.e.*, s. 356.

⁷⁴³ Şa‘rânî, *a.e.*, s. 354.

gerektiğini belirtmektedir. Zira böylesi bir iddia Allah'ın kendisiyle konuşmak sûretiyle Hz. Musa'nın seçkin kılmasını ve bu durumu ona tahsis etmesini iptal eder. Ayrıca Yüce Allah "Vahiy ya da bir perdenin arkasından olmaksızın Allah'ın bir beşer ile konuşması mümkün değildir"⁷⁴⁴ âyeti ile bunu reddetmektedir. Ona göre buna benzer olayların dışında kalan kerâmet iddialarını teslim etmek gerekmektedir.⁷⁴⁵

Şa'rânî mûcize ile kerâmet arasındaki farkı ortaya koymaya çalışırken Ali el-Havvas'tan nakilde bulunarak kemal ehli şahsiyetlerin kendilerinden kerâmetin zuhur etmesinden korktuklarını belirtmektedir. Zira bu kerâmetin istidrac olma ihtimali de bulunmaktadır. Ona göre mûcize ile kerâmet arasındaki temel farklardan biri de mûcize için böyle bir ihtimalin söz konusu olmamasıdır. Ayrıca peygamber mûcizmeyi kendisini inkâr eden müşriklere karşı bir hüccet olarak sunarken, velî kerâmetini kendi nefesine karşı bir hüccet olarak sunmaktadır. Böylelikle nefsini ıslah etmeyi ve onun itminana kavuşmasını sağlamaya çalışmaktadır. Şa'rânî kerâmet sahibinin Bel'am b. Bâûra gibi olmaktan emin olmadığını da eklemektedir.

Şa'rânî ve İbnü'l-Arabî'ye göre mûcize ile kerâmet arasındaki belirleyici farklardan biri ve en önemlisi peygamberin söz konusu mûcizmeyi ızhar etmek zorunda olmasına karşılık, velînin setr etmesinin vacip olmasıdır. Ona göre bu, üzerinde ittifak edilen bir husustur. Zira peygamberin davasında haklı olduğunun ortaya çıkması ve halkın ona îmân etmesi mûcizeye bağlanmıştır. Velî için böyle bir durum söz konusu değildir. O, daha önce sabit olan bir şeriata tabidir. Bu konuda İbnü'l-Arabî, Şa'rânî'den daha katı davranarak peygamberin şeriatı için mûcize ızhar etmek zorunda olduğunu, velînin ise bağlı olduğu peygamber'in şeriatına davet etmesi gerektiğini belirtir ve o peygamberin şeriatının dışında herhangi bir şeye davet etmemesi gerektiğini, zira bütün ulemanın ittifakıyla şeriâtın tamamlandığını ifade eder. Ona göre Yüce Allah şeriatının terâzisini cerh ve tadil erbabı olan takva sahibi âlimlerin eliyle vazetmektedir.⁷⁴⁶ Ona göre kerâmet büyük insanlara göre nefsin saçmalıkları cümlesinden kabul edilmektedir. Ancak dine yardım etme veya herhangi bir maslahatı celbetmek maksadına matuf

⁷⁴⁴ eş-Şûra 42/51.

⁷⁴⁵ Şa'rânî, *a.e.*, s. 338.

⁷⁴⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), IX, 335.

olanlar bundan müstesnadır. Zira kerâmet olarak zuhur eden durumun yaratıcısı Allah'tır yoksa, fiil (kerâmet) kendisinden zuhur eden kişi değildir. Bu nedenle olağanüstülüğün kaynağı Yüce Allah'ın kudretidir. Bunda şaşılacak bir şey yoktur.⁷⁴⁷

Şa'rânî kerâmetin sadece şeriata tabi olanlara nisbet edilebileceğini, aksine davrananların elinde zuhur eden olağanüstü hallerin kerâmet olmadığını, el-esmaü'l-hüsna'ya dayandırarak açıklamaktadır. Ona göre kerâmet Allah'ın el-Birr isminden sadır olmakta ve sadece ebrar için mümkün olabilir. İbnü'l-Arabî ise kerâmeti kendi arasında ikiye ayırarak konuya farklı bir açılım getirmektedir. Ona göre gayptan haber vermek, uzun bir mesafeyi kısa sürede katetmek (tayy-i mekân), su üzerinde yürümek gibi hissî kerâmetler umumun görebildiği olaylar olduğundan sahibi velî olarak bilinir. Oysa kerâmetin en üst mertebede ve en yüce olanı ehlullahın havassı arasında zuhur edenlerdir. Bunlar kulun şerî edepi muhafaza etmesi, nefsânî arzulardan kaçınması ve güzel ahlâkın kurallarına uyması şeklindedir. Bu şekilde davranan muhakkiklerin kerâmetlerine istidrac ve hile karışmaz. Hâlbuki hissî kerâmetlere hile ve istidracın karışması mümkündür. Devamla İbnü'l-Arabî kâmil olan kişinin kerâmet gösterebildiği halde onu gizlediğini, zira kerâmetin amelin bir karşılığı olduğunu, bu dünyada kerâmet göstermek sûretiyle karşılığını alanların âhirete eli boş gideceklerini belirtmektedir.⁷⁴⁸

Şa'rânî kerâmet için bu şekilde nispeten makul bir çerçeve belirledikten sonra ibadet ve taatte olağanüstü bir hal sergileyen kimsenin dilediği zaman olağanüstü halleri ızhâr edebileceği konusunda icma olduğunu belirtir. Ayrıca İz b. Abdüsselâm'ın sufilerin yollarının sahih ve amellerinde ihlaslı olduklarının en güçlü delili olarak onların elinde zuhur eden kerâmetler olduğunu ileri sürdüğünü ifade etmektedir. Daha sonra Hz. Ömer'e atfedilen ve uydurma olduğu iddia edilen Nihavend'de cephe bulunan Sariye isimli komutanı ile arasında geçen diyalogu örnek verir. Onun bu yaklaşımı yukarıda kerâmet için çizdiği tabloyla örtüşmemektedir. Ancak bu tür tezâtlara sıklıkla Şa'rânî'de rastlandığını belirtmek gerekmektedir. Şa'rânî zaman zaman farklı mercilerden alıntılar yaparak neticede bir peygamber için mûcize olan harikulâdeliğin ne kadar büyük olursa olsun velî için de kerâmet olabileceğini, bunun

⁷⁴⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), VIII, 311-312.

⁷⁴⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.) VIII, 308-309.

babasız olarak bir çocuk meydana getirme veya bir cansız nesnenin canlı bir varlığa (behîme) dönüşmesine varıncaya kadar mümkün olduğunu ileri sürer. Tüm bu kerâmetlerin ilgili velînin peygambere tabiiyetine bağlı olduğunu, bağımsız olarak böyle bir şeyin imkânsız olduğunu eklemeyi de ihmal etmemektedir. Ancak bir peygamber herhangi bir mûcizesi için bu mûcizenin kendisinden sonra hiç kimse için meydana gelmeyeceğini bildirmişse bu durumda kerâmet olarak zuhuru mümkün değildir. Devamla sâlihlerle muaşeretle bulunarak onlara karışan herkesin onların kerâmetlerini göreceğini ve onların bu anlamda sadakatlerini müşahade edeceğini belirterek konuyu bağlamaktadır.⁷⁴⁹

Şa‘rânî’nin mûcize-kerâmet ilişkisi bağlamında ele aldığı hususlardan biri de her bir velînin kerâmetinin, o velînin vârisi olduğu peygamberin mûcizesine tabi olmasıdır. Bu konuda İbnü’l-Arabî’den alıntı yaparak⁷⁵⁰ Hz. Peygamber’in “Şâyet İsa’nın yakîni daha güçlü olsaydı değil su üzerinde, havada yürürdü”⁷⁵¹ meâlindeki hadisten yola çıkarak onun ümmetinin havassının su üzerinde yürüdüğünü, bu ümmetin havassının ise havada yürüdüğünü belirterek bunun söz konusu verasetten kaynaklandığını belirtmektedir. Zira Hz. İsa’nın bu ümmetin havassından daha çok yakîn sahibi olduğu halde havada yürüyemediğini, bu ümmetin havassının havada yürümesinin ise tamamen veraset yoluyla olduğunu kaydetmektedir. Buna göre velîden zuhur eden kerâmet, vârisi olduğu nebînin mûcizesi cümlesindendir.⁷⁵² Şa‘rânî ayrıca nebevî halin bir fer‘î olması ve kespten daha çok vehbe yakın olması hasebiyle kerâmetin mûcizenin bir fer‘î olduğu ve bunun sadece ehl-i İslâm için mümkün olduğunu belirtir. Bir kısım müşrikler ile Müslümanlardan meydana gelen harikulâdelikler arasındaki farkı ise kerâmetin sâlih amel ve şeriata göre yaşama konusunda mübalağa etmenin neticesi olduğunu ifade eder.

⁷⁴⁹ Şa‘rânî, *el-Yevâkît*, s. 353–354.

⁷⁵⁰ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.) II, 194-195.

⁷⁵¹ Rivâyetin herhangi bir kaynağı tespit edilememiştir.

⁷⁵² Şa‘rânî, *a.e.*, s. 357. Şa‘rânî’nin burada kastettiği veraset ümmet anlamındadır. Bu anlamda kelâmcılar da ona paralel düşünmekte ve bir velînin kerâmetinin o velînin tabi olduğu peygamberin mûcizesi olduğunu düşünmektedirler. Bk. Sabûnî, *el-Bidaye*, s. 55-56. Ancak İbnü’l-Arabî’nin peygamberlere vâris olmaktan kastettiği anlam farklıdır. Bir sonraki kısımda buna genişçe yer verilecektir.

Bu nedenle sâlih amel ve şeriata uymanın neticesi olmayan ve müşriklerin elinde meydana gelen harikulâdelikler kerâmet olarak isimlendirilemez.⁷⁵³

İbnü'l-Arabî genel olarak kerâmet konusunda daha sıkı davranmakta ve yukarıda da ifade edildiği gibi kerâmet olarak değerlendirilen fiillerin, kendisinden zuhur eden zâtın daha çok Allah'ın yaratması cümlesinden kabul edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Ona göre kerâmetin “halk-ı cedit” kapsamında değerlendirilmesi gerekmektedir. Zira muhakkiklere göre âdet diye bir şey olmadığını, varlıkta tekrar olmadığından âdetin de bulunmayacağını belirtir. Âdeti kabul edenlerin “onlar yeni yaratmadan habersizdirler”⁷⁵⁴ âyetinin kapsamına girdiklerini, Allah'ın sürekli varlığı yaratıp koruduğunu, âlemin süreklilik ve bekasını yeniden yaratma ile sağladığını ifade etmektedir.⁷⁵⁵ Onun bu düşüncesi mûcize bahsinde değindiğimiz “sarfe teorisi” ile uyum içerisindedir.

Şa'rânî en büyük kerâmetin kendisiyle amel edilen ilim olduğunu belirtmek sûretiyle ilim ve onunla amel etmeye vurgu yapmaktadır. Ali el-Havvass'ın da bu husus üzerinde ısrarla durduğunu ifade ettikten sonra İbnü'l-Arabî'ye göndermede bulunmaktadır.⁷⁵⁶ İbnü'l-Arabî ehlullah'ın aldanmasının (mekr) genelde ameli gerektiren bir bilgiyle rızıklandığı halde onunla amel etmemesi şeklinde olduğunu belirtir. Bazen de o, ameli yapabilir ancak ihlastan yoksun kalır. Bu durumda bulunan kimsenin makamı ne olursa olsun aldanmıştır.⁷⁵⁷

Sonuç olarak kerâmet söyleminin Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemden günümüze doğru zaman ilerledikçe daha çok yaygınlık kazandığı ve zamanla evliyâ anlayışına paralel olarak belirli bir dinî sınıfın vazgeçilmez unsuru haline geldiği görülmektedir. Gerek Kur'an'da gerekse hadislerde oldukça sınırlı bir şekilde bahsedilen bu konu ilk nesiller tarafından da çokça kabul görmemiştir. Bilindiği gibi Kur'an'da geçen söz konusu âyetler daha çok ilgili peygamber'in mûcizesi kapsamında

⁷⁵³ Şa'rânî, *a.e.*, s. 357.

⁷⁵⁴ Kâf 50/15.

⁷⁵⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), XII, 345. Şa'rânî *el-Yevâkîr*'te bu bilgilerin *el-Fütûhât*'ın 352. babında geçtiğini ifade etmektedir. Bunun sehven veya nüsha farklarından kaynaklanmış olması mümkündür.

⁷⁵⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), VIII, 158 vd.

⁷⁵⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), IX, 332.

değerlendirilmiş, hadis olarak varid olan rivâyetlerin önemli bir kısmı ise cerh ve tadil açısından kabul görmemiştir. Bununla beraber İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğunu teşkil eden kısmı, kural olarak kerâmeti mümkün görmüşlerdir.⁷⁵⁸ Ancak bu imkân onlar açısından kerâmetin yaygın olduğu anlamına gelmemekte ve bu nedenle ona literatürde oldukça sınırlı bir şekilde yer verilmektedir. III/IX. yüzyıldan itibaren Ehl-i Sünnet kelâmcıları da dâhil, İslâm âlimlerinin kerâmet konusunda sûfîlerin etkisinde kaldıklarını ve kerâmetle ilgili bu abartılı söylemin karşısında açıkça tavır almadıkları görülmektedir. Bu etkilenmenin neticesinde Şa‘rânî gibi kerâmeti oldukça abartan şahsiyetler de düşüncelerine zemin bulabilmişlerdir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi İbnü’l-Arabî kerâmet konusunda Şa‘rânî’ye göre daha dar bir çerçeve belirlemektedir. Onun söyleminde kerâmet daha çok müşahede ve alışılmış yolların dışında bilgi elde etmekten ibarettir. Bunların dışında kerâmet ve menkıbe onun eserlerinde oldukça sınırlıdır. Kaldı ki o, kerâmeti bir halk-ı cedid olarak kabul etmekte ve en büyük kerâmetin kendisiyle amel edilen ilim olduğunu düşünmektedir. Buna karşılık onun sıklıkla müşahedelerinden bahsetmesi, bütün peygamberlerle görüştüğünü, Hz. İsa ile defalarca görüşerek ondan tavsiyeler aldığını belirtmesi önemlidir. Aynı şekilde mâna âleminde bütün velîlerle görüşerek onlarla bilgi alış-verişi içerisinde bulunduğunu da belirtmektedir. Tüm bunlar harikulâde olaylar olarak değerlendirilebilecek hususlardır. Onun bu buluşma/bir araya gelme söylemini büyük ölçüde Ruzbihân Baklî’den almış olması kuvvetle muhtemeldir. Zira her ne kadar Baklî, İbnü’l-Arabî’den kısa bir süre önce vefat etmiş ise de nispeten çağdaş sayılırlar ve İbnü’l-Arabî zaman zaman eserlerinde ondan bahsetmektedir.⁷⁵⁹

Şa‘rânî’nin eserleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde, bunlarda kerâmet ve menkıbe yönteminin önemli bir yekûn tuttuğu görülmektedir. Onun en meşhur eseri olan *Tabakât* (*et-Tabakâtü’l-kübrâ*) baştan sona evliyânın kerâmet ve menkıbeleriyle doludur. Bu nedenle daha önce ifade edildiği gibi başta Reşit Rıza olmak üzere birçok

⁷⁵⁸ Kelâmcılar, kerâmetler hakkında kendilerine intikal eden rivâyetlerin tamamı bir araya getirildiğinde, bu bilgilerin tevatüre ulaşacak düzeyde olduklarını ve bu nedenle onu inkâr etmenin düşünülemeyeceğini belirtmektedirler. Bk. Nureddin es-Sâbûnî *el-Bidâye*, s. 55.

⁷⁵⁹ Örnek olarak bk. İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), VIII, 152. İbnü’l-Arabî, “Şeyh Rûzbihân (eş-Şeyh Rûzbihân) olarak onu anmakta ve tecrübelerinden anekdotlar aktarmaktadır.

İslâm âlimi tarafından tenkit edilmiştir. Ne var ki bu tenkitlere rağmen kerâmet söylemi günümüzde de önemli ölçüde kabul görmüş, ümmeti teşkil eden geniş halk katmanlarının zihninde evliyânın kerâmetiyle bütünleşmiş, onunla ayrılmaz bir bütün teşkil eden bir âlem meydana gelmiştir. Son yıllarda ülkemizde revaçta olan sır dizileri söz konusu kerâmet söyleminin bir neticesi olarak karşımızda durmaktadır. Ayrıca birçok kişinin tutturduğu yolun doğru yol olduğunu kerâmetlerle ispatlama yoluna gittiği sıklıkla görülen bir husustur. Oysa gerçek âlemde kerâmet ve harikulâde olayların günlük hayatımızdaki yerinin kaçta kaç olduğunu sorgulamak söz konusu söylemin ne kadar tutarsız olduğu konusunda fikir verecektir. Şa‘rânî’nin hem kendi kerâmetlerinden hem de başka velîlerin kerâmetlerinden bahsederken bunu bir kayanın canlı bir hayvana dönüşmesi gibi son derece ileri bir seviyeye götürmesi, Müslümanlar üzerinde etkili olmuştur. Kendi hayat ve tecrübelerini yazdığı *Letâîf*’i baştan sona olağanüstülüklerle doludur. Bunları, Allah’ın kendisine olan nimetlerini anma adına zikrettiğini belirtmektedir. Ayrıca bir velînin kerâmet aracılığıyla etrafındakileri koruyabileceğini ileri sürmesi kerâmet için belirlenen gizlilik esasını tamamen ortadan kaldırmaktadır.

3. 3. VELÂYETİN DERECELENDİRİLMESİ

Velâyeti bir dinî sınıfa nispet eden Şa‘rânî, kendisinden önceki müelliflere uyararak onu farklı derecelere ayırmaktadır. Bu derecelendirmede fazilet esas alınmıştır. Kuşkusuz bir üst mertebede bulunanlar alt mertebede bulunanlara göre daha önemli görevleri deruhte etmektedirler. Bu durum evliya arasındaki sorumluluk ve faziletin birbirleriyle doğru orantılı olduğu anlamına gelmektedir. Şa‘rânî geleneksel velâyet tasniflerine aykırı olarak faziletten yola çıktığından sahabeyi velâyetin en tepesine yerleştirmektedir. Hâlbuki İbnü’l-Arabî’de sahabeyi içeren bir tasnife rastlanmamaktadır. Biz de Şa‘rânî’nin tasnifini esas alarak sahabeyi en başa yerleştiriyoruz. Söz konusu tasniflere girmeden önce İbnü’l-Arabî’nin bu hususta yaptığı bazı değerlendirmeleri irdelemek yerinde olacaktır.

İbnü'l-Arabî “ricalullah’ın bir kısmı” ifadesinden sonra, yaptığı tasnifte bunları şöyle sıralamaktadır: Kutub, iki imam, evlad (dört kişi), abdâl (yedi kişi), nükebâ/nakibler (on iki kişi), nücebâ(necibler (sekiz kişi), havarîler (sayısı sabit olmak üzere birdir, iki olmaz), Recebîler (kırk kişi) olup, sayıları sabittir ve “Efrâd” arasındadırlar. Velîler arasında iki tanede hâtem bulunmaktadır: Bunlardan biri Muhammedî velâyetin hâtemidir, Allah onunla Muhammedî velâyeti bitirir, âlemde tekdir. Diğeri ise, Hz. İsa’dır. O da umumî velâyetin (velâyet-i âmme) hâtemidir, onunla velâyet mutlak olarak sona erer.⁷⁶⁰

Ricalullah’ın bir kısmı Hz. Âdem’in kalbi üzerinde (üç yüz kişi), bir kısmı Hz. Nuh’un kalbi üzerinde (kırk kişi), bir kısmı Hz. İbrahim’in kalbi üzerinde (yedi kişi), bir kısmı Cebrailin kalbi üzerinde (beş kişi), bir kısmı Mikail’in kalbi üzerinde (üç kişi), ve bir kişi de İsrâfil’in kalbi üzerinde bulunmaktadır.⁷⁶¹

İbnü'l-Arabî bir kısım ricâlî “nefesler (enfâs) âleminin adamları” olarak isimlendirdikten sonra, bunların Hz. Dâvud’un kalbi üzerinde olduğunu, zira onlarda bulunan hal, bilgi ve mertebelerin tamamının Hz. Dâvud’ta toplandığını belirterek bunların da kendi aralarında tasnif edildiklerini kaydeder. Onlardan on ikisi ricâlî’l-gaybdır, on sekizi nebî ve resûllerin derecelerindedir, sekizi ilâhî gücün adamları, on beşi ilâhî sevgi ve yumuşaklığı temsil etmektedir. Dördü heybet ve celâl ricalidir, yirmi dördü feth ricalidir, yedisi yüksek adamlardır, yirmi biri alt ve aşağının adamlarıdır. Üçü kevnî yardımın adamlarıdır, üçü ilâhî ve Rahmânî kimselerdir, bir kişi ise hüküm sahibidir. Bu zât, Allah’tan başka her şey üzerinde yetki sahibidir ve kadın da olabilir. Bağdatlı Abdulkadir el-Geylânî bu makama sahipti. Bir kişi tektir ve makamında kendisinden başkası bulunmaz. Bu adam bileşik ve karışıktır. Belli bir babası yoktur. Hz. İsa’ya benzer. Tek olan başka bir kişi de bazen kadın olabilir. O, bütün âlemlere uzanan ince ellere sahiptir. Biri de makamının ismiyle isimlendirilen Sakî b. er-Refref b. Sakî el-Araş’tır. İkisi kendilerine “Allah ile zengin adamlar” denilen iki adamdır. Birisi de her nefeste halden hale giren bir kişidir. Onu “tahkim ve ilave bilgi adamlarıdır”, onu Büdelâ (Abdâl değil), beşi “arzu adamları”, altısı ise bir kısmı

⁷⁶⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), VI, 113-119.

⁷⁶¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), VI, 119-126.

altıdır (altı gün adamları). Ona göre âlemde sayıyla sınırlı her şeye karşılık ricalüllah’tan bir kesim vardır.⁷⁶²

İbnü’l-Arabî sayı ile sınırlanan velîleri yukarıda kaydedildiği gibi tasnif ettikten sonra, sayı ile sınırlı olmayanları, bilinen meşhur vasıflarıyla anarak tasnif etmektedir. Bunların sayıları eksilip artabilir. Ona göre bunların bir kısmı Melâmîlerdir. Bunlar Allah yoluna mensup olanların efendi ve imamlarıdır. Bir kısmı Fakirler, bir kısmı sûfiler, bir kısmı âbidler, bir kısmı zâhidler, bir kısmı su adamları (ricâlü’l-mâ), bir kısmı Tekler (Efrâd), bir kısmı Ümenâ (Eminler), bir kısmı Kurrâ (okuyucular), bir kısmı Ahbâb (sevenler), bir kısmı Dostlar, bir kısmı Muhaddesîn (ilhâm edilenler), bir kısmı gece sohbetçileridir (Sümerâ). İbnü’l-Arabî tüm bu kısımlarla ilgili detaylı bilgiler vererek onların özelliklerini kaydeder. Ayrıca hemen hemen her kısma ait tanıdıklarından bahsederek onlarla nerede buluştuğu, neler konuştuğu ve zaman zaman onlardan kendisine hizmet edenler hakkında bilgi verir.⁷⁶³

İbnü’l-Arabî yetmiş üçüncü bâb kapsamında bir “vasıl (Velîlerin sınıfları)” alt başlığı altında velîleri tasnif etmeye devam etmektedir. Her bir sınıf için Kur’an’dan âyetler getirerek düşüncesini temellendirmeye çalışmaktadır. Biz burada detaylara girmeden söz konusu sınıfların çok önemli olanlarına değinmekle yetineceğiz. Buna göre onlardan bir grup resûllerdir, bir grup nebîlerdir. Bu tanımlama İbnü’l-Arabî’nin nübüvveti velâyet kapsamında, risâleti de nübüvvetin kapsamında değerlendirmesi ve resûlün hem nebî hem de velî, nebînin ise hem nebî hem de velî olduğunu ileri sürmesi ile uyumludur. İbnü’l-Arabî bu iki makamı tadamadığından onlar hakkında konuşamayacağını, ancak onların dışındaki bütün makamlar hakkında tecrübesinin gereği olarak konuşabileceğini belirtmektedir.⁷⁶⁴

⁷⁶² İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), VI, 126-138.

⁷⁶³ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), VI, 140-157.

⁷⁶⁴ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), VI, 161-162. İbnü’l-Arabî burada olduğu gibi *el-Fütûhât*’ın farklı yerlerinde de dolaylı olarak velâyetin tüm mertebelerinde zevk sahibi olduğunu ileri sürerek velâyet için en üst mertebe olarak belirlenen “Kutbu’l-aktâb” veya “Hâtemü’l-evliyâ” da dahil olmak üzere en yüksek mertebeye kendisini gördüğünü ima etmektedir.

Velîlerin bir kısmı Sıddîklar, bir kısmı Şehitler, bir kısmı Sâlihler, bir kısmı Müslümanların elinden ve dilinden emin olduğu kimseler anlamında Müslümanlar,⁷⁶⁵ bir kısmı îmân ettiği hususlarda kuşku taşımaksızın gaybın şahid gibi olması ve âlemdeki diğer unsurların kendisinden emin olması anlamında müminlerdir. Bu anlamda îmân için, amel ve söz bütünlüğü esastır. Bunlardan bazıları ayrı ayrı olmak üzere “Kanitler (Allah’a itaat edenler)”, Sadıklar, Sabredenler, Hâşî’ler (Allah’tan saygıyla korkanlar)”, “Mutasaddîklerdir (sadaka verenler)”. Allah’ın velîlerinden “Sâimler”, “Hâfizler (namusları ve diğer alanlarda Allah’ın koyduğu sınırları muhafaza edenler)”, “Zâkirler”, “Tâibler (tövbe edenler)”, “Mutahhirler (temizlenenler), Hâmidler, Sâihler (seychat edenler), Râki’ler (rûku’ edenler) ve Sâcidler vardır. Bir kısmı İyiliği emredenler, bir kısmı kötülüklerden alıkoyanlar, bir kısmı hilim sahipleri, bir kısmı “Evvah (vah edenler)”, bir kısmı Cündüllah (Allah’ın askerleri), bir kısmı Ahyâr (hayırlılar), bir kısmı Evvâbûn (dönenler), bir kısmı Muhbitûn (Mütevazi), bir kısmı Münibûn (yönelenler), bir kısmı Mübsirûn (görenler), bir kısmı Muhacir (hicret edenler), bir kısmı Müşfik (Allah korkusuyla endişeli), bir kısmı Ahde vefâ gösterenlerdir. Onlardan bazıları Sıla-i rahim yapanlar, bazıları Hâifûn (Korkanlar), bazıları mu’ridûn (yüz çevirenler), bazıları da Kerîmlerdir.⁷⁶⁶

İbnü’l-Arabî’nin velâyet ile ilgili yaptığı bu tasnif Kur’an’da müminlerin özellikleri olarak belirtilen niteliklere işaret etmektedir. Devamında Allah’ın kitabında velîlerin özelliklerinin daha da çok olduğunu, bunların tamamını açıklamaya vaktimizin yetmediğini belirtmektedir. Ancak asıl dikkat çekici hususlardan biri onun yetmiş üçüncü bâb kapsamında “yüz elli dördüncü soru” alt başlığı altında verdiği cevap ve bu cevapta yer alan velîlerin özelliklerini ifade eden vasıflardır.⁷⁶⁷ Burada gerçekten şaşırtıcı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber’in ümmeti tüm ümmetlere verilen şeriatı kendisinde topladığından, câmi (toplayıcı) özelliğini taşımaktadır. Bu toplayıcılığının bir sonucu olarak Allah’ın velîleri, Allah’tan uzak olanların vasıflarından da bir pay taşımaktadır. İbnü’l-Arabî burada bir takım dilsel

⁷⁶⁵“Mülûman, Müslümanların elinden ve dilinden selamette olduğu kimsedir” Buhârî, “îman”, 4, 5; Müslim, “İman”, 64, 65.

⁷⁶⁶ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), VI, 162-203.

⁷⁶⁷ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), VII, 76-88.

tahlillerden yola çıkarak lafız ve mânâ ayrımını yapmakta ve söz konusu özellikler itibariyle velîlerle başkaları arasında birlik meydana geldiği halde mânâda farklılık olduğuna dikkat çekmektedir. “Hırs” ve “hased” sıfatlarından yola çıkarak bunların mutlak olarak kullanıldıklarında negatif anlam taşıdıklarını ancak, söz gelimi “iyiliğe haris olmak” şeklinde kullanıldığında (tahsis edilmiş olarak) pozitif anlam ifade edeceğini belirtmektedir.

Anılan çerçeve kapsamında Allah’ın velîlerinden bazıları hased edenler, bazıları sihir yapanlar, bazıları kâfirlerdir.* Bazıları ayrı ayrı olmak üzere sağır, dilsiz ve körler; zâlimler, gafiller, riyakârlar, yardıma engel olanlar, kaş göz hareketi yapanlar, fasıklar, sapıklar (dallûn), saptıranlar (mudillûn), yalancılar, yalanlayanlardır (mukezzibûn). Bazıları ise facirler ve bazıları da müşriklerdir. Hiç şüphesiz İbnü’l-Arabî bütün bu özellikleri sıralarken Kur’an’dan ilgili âyetleri delil getirmekte ve bu âyetleri başka hiç kimsede görülmesi mümkün olmayacak bir yöntemle tevîl etmektedir. Bu bakış açısıyla Kur’an okunduğunda aslında kötülükten ve kötülük yapan hiçbir insandan bahsetmediği, aksine bahsi geçen herkesin övüldüğü sonucuna varılacaktır. Şa’rânî bu tabirlerin hiçbirine değinmemekte, İbnü’l-Arabî’nin velâyet görüşünü yorumlarken bu tevelleri yok saymaktadır. Bu yöntem onun İbnü’l-Arabî’yi sünnî anlayışa çekmeye çalışırken kullandığı genel bir yöntemdir. Uygun yorumlarını almakta, aykırı olanları ise yok saymaktadır.

el-Fütûhât’ın aynı babın farklı sayfa ve alt başlıklarında bu konu etrafında daha detaylı malûmat da bulunmaktadır. Tezimizin aşağıdaki bu kısmında söz konusu özellikler dataylara girmeden sayılarak Şa’rânî’nin temellendirmeye çalıştığı başlıklar almakla yetinilmektedir.

3. 3. 1. Sahabe

“Sohbetinde bulunmak, arkadaşlık yapmak” anlamlarına gelen Shb kökünden gelen Sahabe tabirinin birçok tanımı yapılmakla beraber Ehl-i Sünnet uleması genelde

* İbnü’l-Arabî bütün bu özelliklerle lafzi mânâları arasında bağlantılar kurarak velîlere nispet etmektedir. Buna göre kâfir, mutlak olarak kullanıldığında Allah’ın kalbini ve kulağını mühürlediği kimse kastedilmekte iken, velîler için kullanıldığında, Allah’ın kalbini yurt edinerek başka şeylere kapadığı (mühürlediği) kimse kast edilmektedir. Geniş bilgi için bk. İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), VII, 78.

hadisçilerin yaptığı tanımlamayı kabul etmektedir. Buna göre “Hz. Peygambere Müslüman olarak mülâki olan ve bu îmân üzere vefat eden kimseler”, sahabe olarak tanımlanmaktadır. Sahabe için ilk dönemlerde nispeten daha dar çerçeveler belirlenirken dinî ilimlerin tedvin döneminden itibaren anılan tanımlama kabul edilerek en geniş çerçeveye ulaşılmıştır.⁷⁶⁸ Kur’an’da sahabenin yüzlerce defa övülmüş olması, Hz. Peygamber’in ashabının önemine dikkat çeken belki binleri bulan hadisleri ve sahabeden hemen sonra gelen ilk nesillerin sahabeye olan saygı ve ihtiramları, sahabenin İslâm ümmeti için ne kadar önem taşıdığını göstermektedir. Kelâmcılar Allah’ın insanlığa son mesajı olan İslâm dininin teori ve pratiğinin hiçbir tahrife uğramadan günümüze kadar gelmesinin en önemli kaynağı olarak sahabeyi gördüklerinden, sahabenin bu önemine halel getirecek değerlendirmelere itibar etmemektedir.⁷⁶⁹ Esasen Şa‘rânî’nin velâyet bahislerinin başına sahabeyi almasında diğer disiplinlerle beraber kelâmcıların bu tavrının payı büyüktür.

Şa‘rânî sahabenin tanımına girmeden, onların İslâm ümmeti için ifade ettiği değere değinmekte ve sahabenin tamamının adil olduğunu, aralarında meydana gelen anlaşmazlıklarda taraf olmamamız gerektiğini ve tamamının Allah katından mükafatlandırılacakların (mecûr olduklarını) düşünmemiz gerektiğini belirtmektedir. Onların aralarında meydana gelen bütün anlaşmazlıklar ictihad farklılığından kaynaklandığından fitneye bulaşan, bulaşmayan, isabet eden, hata eden, tamamı mecûrdur. İbnü’l-Enbârî’den (ö. 328/940) alıntı yaparak sahabenin adil olmasından kast edilenin onların masumiyeti olmadığını, sahabenin özel hayatlarında günah işlemiş olabileceklerini, ancak dinin ahkâmını belirleyen rivâyetlerinde onları adalet ve cerh kurallarıyla değerlendirmeye tabi tutmanın gerekmediği hususu olduğunu belirtir. Zira şu ana kadar bu konuda onların adaletlerini nakzedecek herhangi bir bilgi ulaşmamıştır.⁷⁷⁰

Şa‘rânî sahabe arasında meydana gelen tartışmaları Hz. Peygamber’e bırakmak gerektiğini, onun dışında hiç kimsenin sahabe arasında hüküm veremeyeceğini, zira

⁷⁶⁸ Geniş bilgi için bk. Mehmet Efendioğlu, “Sahabe”, *DİA*, XXXV, 491-500.

⁷⁶⁹ Bk. Topaloğlu-Çelebi, “Sahabe”, *KTS*, s. 268-170.

⁷⁷⁰ Şa‘rânî, *el-Yevâkît*, s. 323.

tarafların onun arkadaşları ile evlatları olduğunu belirterek sözü Ali-Muaviye çatışmasına getirir. Kemâleddin İbn Ebû Şerif'ten (ö. 906/1500) nakilde bulunarak bu çatışmanın emâretten kaynaklanmadığını, Hz. Osman'ın katillerinin hemen teslim edilmesi konusundaki fikir ayrılıkları üzerine çıktığını ileri sürmektedir. Buna göre Muaviye kısas uygulamak için katillerin derhal teslim edilmesini talep ederken, Hz. Ali henüz ortalık sakinleşmeden böylesi bir teşebbüsün daha vahim sonuçlara yol açacağını bildiğinden bunun bir süre ertelenmesini istiyordu. Çatışma bu farklı değerlendirmeler üzerine çıkmıştır.

Şa'rânî, Kur'an'da açıkça belirtildiğinden Hz. Aişe'nin beraetinin vacip olduğunu, Hz. Peygamber'in zürriyetine muhabbet besleme, onlara ikram ve ihtiramda bulunmanın da vacip olduğunu, nasla sabit olanlar hariç Hasan ve Hüseyin de dahil sahabe arasında kimin daha faziletli olduğu konusunda sükût etmemiz gerektiğini, şeriflere eziyet eden en yakın dostumuz bile olsa bunu terk etmek gerektiğini, onun bu tavrından hoşnutsuzluğumuzu ortaya koymamız gerektiğini "De ki sizden akrabalara iyilik yapmaktan başka bir karşılık istemiyoruz"⁷⁷¹ meâlindeki âyeti delil getirerek ifade etmektedir. Ona göre söz konusu şerifin nesebi kesin olarak belli değilse bile Hz. Peygamber'e saygının bir gereği olarak ona ikramda bulunulması gerekmektedir.⁷⁷²

Şa'rânî, Ehl-i Sünnet ulemâsının geleneksel kanaati doğrultusunda; peygamberlerden sonra Muhammedî velîlerin en faziletlisinin Ebûbekir, sonra Ömer, sonra Osman, sonra da Ali olduğunu mebhas başlığında ifade ederek sahabe hakkındaki değerlendirmelerine başlamaktadır. Bu başlık altında lehte ve aleyhte literatürde yer alan bir kısım rivâyet ve görüşleri değerlendirerek varılabilecek en doğru neticenin bu olduğunu ifade etmektedir. Ona göre sahabe başta olmak üzere selef-i sâlihînin hâkim kanaati de bu yöndedir. Onların bu kanaati, Hz. Peygamber ve sahabeye en yakın ve en hayırlı nesiller olmaları itibariyle; sahabe bizzat Hz. Ebubekir ve diğerlerinin faziletini

⁷⁷¹ eş-Şûrâ 42/23.

⁷⁷² Şa'rânî, *el-Yevâkîf*, s. 323. M. Winter, Şa'rânî'nin düşüncesini tasvir ederken şerifler konusuna müstakil bir başlık ayırmaktadır. Şa'rânî'nin bu husus üzerinde ısrarla durması yaşadığı dönemde Mısır'da eza gören bir kısım şerifleri müşahade etmesidir. Bk. Winter, M., *Society and Religion in Early Ottoman Egypt*, New Jersey 1982.

müşahede etmelerine, tabiin ise sahabenin akaidini en iyi bilen nesil olmalarına dayanmaktadır.⁷⁷³

İbnü'l-Arabî, Sahabe arasındaki fazilet silsilesini Hz. Ebubekir'i en başa almak sûretiyle dört halifenin hilafet sırasına göre belirlemektedir. Ona göre Hz. Ebubekir gelmiş geçmiş bütün velîlerden daha faziletlidir. Buna önceki peygamberlerin ümmetleri arasında bulunana velîler de dâhildir. Ona göre Hz. Ebubekir'i sair velîlerden faziletli kılan sır, Hz. Peygamber'in vefat ettiği gün zuhur eden kuvvettir. Bu tıpkı bir peygamberin peygamberliğini ispat için zuhur eden mûcize gibidir. Böylelikle Allah onun hilâfetini belirlemiş olmaktadır.⁷⁷⁴ İbnü'l-Arabî hilafetteki sıralamaya Hz. Hasan'ı dahil ederek bunun Allah tarafından belirlendiğini ifade ettikten sonra onların kendi aralarındaki üstünlüklerini ancak Allah'ın bilebileceğini, bu konunun bizim dışımızda olduğunu kaydetmektedir.⁷⁷⁵ Ona göre onların hilafetteki sıraları Allah'ın ilminde belirlenmiş olan ömürleri itibariyle takdir edilmiştir. Salt halifeliklerinden yola çıkarak faziletleri konusunda kesin bir söz söylemek, bu konuda nas bulunmadığından doğru olmayacaktır.⁷⁷⁶ O, *el-Fütûhât*'ta Melâmîlerin menzillerini açıklamaya bir bab (309. Bab) ayırarak Melâmîlerin ricâlin en üstünleri, öğrencilerinin de ricâlin en büyükleri olduğunu belirtmektedir. Başlıktan hemen sonra Melâmîliğin Hz. Peygamber ve Hz. Ebubekir'in makamı olduğunu belirterek onları ricâlullah'ın en tepesine yerleştirmektedir.⁷⁷⁷

Şa'rânî sahabe konusunda Ehl-i Sünnet ulemâsının değerlendirmelerini aktarmakla yetinmektedir. Ancak başta şerifler olmak üzere Hz. Peygamber'e bir şekilde nispet edilen kimselerin, sonraki nesillerden bile olsalar ihtirama layık olduklarını ısrarlı bir şekilde dile getirmektedir. Sahabe arasında meydana gelen ihtilafları Hz. Peygamber'e havale etmesi ve bu konuda sükût etmeyi öngörmesi, Ehl-i Sünnetin anlayışıyla uyumdur. Ayrıca Hz. Ebubekir ve ilk halifelerin meşruiyet ve üstünlüklerini temellendirirken sık sık İbnü'l-Arabî'ye göndermelerde bulunmaktadır.

⁷⁷³ Şa'rânî, *el-Yevâkît*, s. 316 vd.

⁷⁷⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), XII, 184 vd.

⁷⁷⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), X, 371-371.

⁷⁷⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (Beyrut.), VIII, 23 vd.

⁷⁷⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), XI, 33-42

İbnü'l-Arabî sahabe hakkında çok fazla değerlendirmelere gitmemektedir. Ancak Hz. Ebubekir'in üstünlüğüne açıkça dikkat çekmektedir. Ayrıca ilk dört halifenin hilafete layık olmalarının onların her alandaki fazilet ve üstünlükleriyle ilgisi olmadığını belirterek bu konunun sadece Allah'ın ilminde sabit olduğunu, hiç kimsenin bu konuda herhangi bir kesin değerlendirmede bulunmasının doğru olmayacağını ifade etmesi, hilâfet sırasını fazilet sıralaması olarak değerlendiren klasik Ehl-i Sünnet anlayışıyla bağdaşmamaktadır. Bu, dikkate değer bir yorumdur.

3. 3. 2. Vâris

“Vâris” velâyetin derecelendirilmesinde her hangi bir mertebe olmaktan daha çok, velâyet için genel bir özelliktir. Bu nedenle ne tasavvuf sözlüklerinde, ne de sair literatürde çok fazla yer almamaktadır. İbnü'l-Arabî'nin velâyeti nübüvvetin bir yansıması ve düşük ölçekte de olsa bir devamı şeklinde telâkkî etmesinden kaynaklanan bir vasıftır. Dolayısıyla her velî bir veya birkaç peygamberin vârisidir. Meşrep itibariyle onu temsil etmektedir. Söz konusu verâset bilgi (mârifet) ve hal (ahvâl) itibariyledir. İbnü'l-Arabî'nin velâyet nazariyesinde önemli bir yer tutan veraset konusuna, Şa'rânî bağımsız bir mebhas ayırarak temellendirmeye çalışmaktadır.⁷⁷⁸

İbnü'l-Arabî sayı ile sınırlı olmayan ricalüllah'ı sıralarken en sona “Vârisler”i eklemektedir. Buna göre Vârisler; nefesine zulmeden, dengeli giden ve iyiliklere koşan olmak üzere üç sınıftır. Bu tasnife “Sonra kitabı kullarımızdan seçtiklerimize miras kıldık (evresnâ). Artık onlardan kimi kendi nefesine zulmeder, kimi orta yoldadır (muktesıd), kimi de Allah'ın izniyle hayırlarda yarışıp öne geçer. İşte bu, büyük fazlın kendisidir”⁷⁷⁹ meâlindeki âyeti esas aldığını belirtmektedir. Bu âyette “zâlim” ve “muktesıd” vasıfları müminlerden kulluk görevlerini tam olarak yerine getirmeyenler için kullanılmakta iken⁷⁸⁰ İbnü'l-Arabî bunların ibadet ve riyazette aşırı gitmek sûretiyle nefislerinin hakkını vermeyenler olduklarını kaydetmektedir. Ebu'd-Derdâ (ö. 32/653) gibi âhiret hayatını kazanmak için ibadet ve taati ön plana çıkaran sahabîleri örnek

⁷⁷⁸ Şa'rânî, *el-Yevâkîf*, s. 336. Şa'rânî kırk yedinci mebhasa “Evliyâdan (r.a.) peygamberlere vâris olanların makamının beyanı hakkındadır” şeklinde başlık düşmektedir.

⁷⁷⁹ Fâtır 35/32.

⁷⁸⁰ Geniş bilgi için bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, XII, 40-41.

vererek (nefislerine) zulmeden vârislerin bu gibiler olduğunu kaydetmektedir. Bu tasnif ile ilgili olarak Ebû Medyen'in insanlardan kaçmak, Hakk'ı bulmak ve neticede bulunduğu Hak ile tekrar insanlara dönmek şeklinde formüle ettiği serüveni ön görmektedir. Hz. Peygamber'in Hirâ'da yalnızlığa çekilmesi, orada vahiy alması ve aldığı vahyi insanlara bildirmek için Mekke'ye dönmesini bu serüvenin gereği olarak yorumlamaktadır. Dolayısıyla bu şekilde davranan şahıs Hz. Peygamber'in haline vâris olmaktadır.⁷⁸¹

İbnü'l-Arabî evliyânın iki mîracı olduğunu belirtmektedir. Velîler bunlardan birinde, şer'atle ilgili olmayan konularda ilham almaları itibariyle Hz. Muhammed hariç diğer peygamberlerin kalbi üzerinde bulunmaktadır. Diğerinde ise şeriat sahibi (resûl) olan diğer peygamberlerin izinde gitmektedirler. Onlar, şeriatlarının manalarını enbiyânın mişkâtı üzerinden, Yüce Allah'tan alırlar. Şer'î (emir ve nehiy) bilgileri doğrudan Allah'tan veya Ruhulkudûs'ten almaları onlar için doğru olmaz. Ancak bunların (emir ve nehiy) dışındaki bilgileri ilhâm yöntemiyle doğrudan Allah'tan veya Ruhulkudûs'ten almaları mümkündür.⁷⁸² İbnü'l-Arabî'nin bu ifadelerinden velînin inşâî bilgi ile ihbarî bilgiyi alma yönteminin farklı olduğu, fikhî (inşâî) bilginin enbiyânın mişkâtından, Kelâmî konularla ilgili ilim türünden olan ihbarî bilginin ise doğrudan alınabileceğini ifade etmektedir. Daha sonra Peygamber vârislerini evliya ve ulema olmak üzere ikiye ayırarak, bunlardan evliyânın ince düşüncelerden meydana gelen Batınî hal ve hükümleri muhafaza ettiğini, ulemânın ise hemen ilk anda anlaşılan zâhirî hükümleri muhafaza ettiğini belirtmektedir. Âlimler aynı zamanda evliya olabileceklerinden zahirle beraber “batınî” hükümleri muhafaza etmeleri de mümkündür.⁷⁸³

Şa'rânî, Muhammedî vâris ile diğer peygamberlere vâris olanlar arasındaki farkı, onların alâmetleri (âyet) olan harikulâdeliklerin âfâkî veya enfüsî olmaları olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle enfüsî alâmete sahip olan Muhammedî vâris genelde meçhul

⁷⁸¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), VI, 157-158.

⁷⁸² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), XII, 126.

⁷⁸³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (Beyrut), 438. bab. Şa'rânî'nin referans verdiği ifadelerle aynı babta tesbit edilemedi.

olup, özel olarak bilinmektedir.⁷⁸⁴ İbnü'l-Arabî, Muhammedî vârisin kendisini bütün peygamberlerin arkasında (half) müşahede ettiğini belirtmektedir. Sayıları yüz bin bile olsa, sayıları kadar farklı mekânda kendisini görür. Zira Hz. Muhammed enbiyâ ve resûllerin hakikat ve şeriatlarını kendisinde toplamıştır. Bu nedenle ona îmân eden gerçekte bütün peygamberlere îmân etmiş gibidir. Her ne kadar Muhammedî vârisin, her bir peygamberin arkasındaki sûreti farklı olsa da o, söz konusu sûretin kendisi olduğunu, başkası olmadığını bilmektedir.⁷⁸⁵ İbnü'l-Arabî başka bir yerde söz konusu vârisi “Hakikat-ı Muhammediyye” ile ilişkilendirmektedir. Buna göre Muhammedî döngü bütün nebî ve resûllerin izini (ayak izini) kendisinde toplamaktadır. Bunun gereği olarak bir velînin önünde gördüğü ayak izinin vârisi olduğu nebînin izi olduğunu, Hz. Muhammed’in izine ise kimsenin basamayacağını belirtmektedir. Kimse onun kalbi üzerine de değildir. Aynı şekilde hiç kimse asla gerçek manada ona vâris de olamaz. Şâyet kâmil mânâda vâris olursa onun aldığı kaynaktan kendisine has bir şeriatı alması gerekir ki, hiç kimse bunu söyleyemez.⁷⁸⁶

Şa‘rânî “âlimler peygamberlerin vârisleridir”⁷⁸⁷ hadisinden kastedilen âlimlerin hangi âlimler olduğunu sorgulayarak, bunların sadece akıl ve duyulara dayanan ilim sahibi olmadıklarını, aksine aklın kendi açısından muhal gördüğü ilme sahip olan kimseler oldukları sonucuna varmaktadır. Birisine vâris olmak için mevrûsun ölmesi gerektiğini de ileri süren Şa‘rânî aksi takdirde buna veraset denilemeyeceğini, naib ya da halife gibi tabirlerle anılacağını eklemektedir.⁷⁸⁸ İbnü'l-Arabî bu hususu, veraseti mânevî ve mahsus (hissedilen) olmak üzere ikiye ayırmak sûretiyle açıklamaktadır. Hz. Peygamber’in söz, takrir ve fiilleriyle alakalı haberler mahsus, nefsi kötü ahlâktan arındırma, tahliye etme ve her türlü ortamda Allah’ı çokça zikretme ise manevî miras kapsamındadır.⁷⁸⁹

Şa‘rânî peygamberlere vâris olanlardan hangisinin mertebe itibarıyla daha büyük olduğunu sorgulayarak bu konuda İbnü'l-Arabî’den yaptığı alıntılarını vermekle

⁷⁸⁴ Şa‘rânî, *el-Yevâkît*, s. 337.

⁷⁸⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (Beyrut (DS), IV, 52.

⁷⁸⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), VI, 328.

⁷⁸⁷ Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, II, 60.

⁷⁸⁸ Şa‘rânî, *el-Yevâkît*, s. 337.

⁷⁸⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (Beyrut (DS), III, 501.

yetinmektedir. Buna göre varislerin en büyüğü iki hâtemdir. Yüce Allah onlardan birisi ile mutlak velâyeti, diğeri ile de Muhammedî velâyeti mühürlemektedir.

Şa‘rânî’nin “Vâris” kapsamına aldığı velâyet mertebeleri arasında “muhadese (sezgi)” ve “münâcât” mertebeleri de bulunmaktadır.⁷⁹⁰ Zira ona göre, ehlullah mükâlemeyi menettikleri halde muhadese ve münâcâtı menetmemişlerdir. Bilindiği gibi “mükâleme” Yüce Allah ile konuşmaya işaret ettiğinden, bunun peygamberlerden başkası için mümkün olmayacağı düşünülmektedir.⁷⁹¹ Ancak muhadese ve münâcâta gelince, bunlar bir çeşit ilhâm mahiyeti taşıdıklarından velîler için de imkân dahilindedir. Şa‘rânî bu ikisi ile mükâleme arasındaki farkı belirlerken, mükâlemede bizzat Cenab-ı Hakk’ın kelâmını işitmenin söz konusu olduğunu, buna karşılık muhadese ve münâcâtta işitmenin (sema‘) bulunmadığını belirtmektedir. Muhdes (veya muhaddes) ve münâcî seher vakitlerinde teheccüd kılanlar gibidirler. Onlar Allah’a yakarmakta, münâcâtta bulunmakta; Allah da onlara ilhâm etmektedir. Şa‘rânî ehlullahtan bazılarının muhadeseyi de herhangi bir evliyâ için mümkün görmediklerini ifade ederek bu konuda ihtiyatı elden bırakmamaktadır. Ona göre muhadese için Hz. Peygamber’in, ümmetinin içerisinde muhaddesûn bulunsaydı bunun Hz. Ömer olacağını⁷⁹² ifade etmesinin delil getirildiğini, bundan kast edilenin münâcât olduğunu belirtmektedir. Daha sonra muhaddes ile nebî arasındaki farka dikkat çeken Şa‘rânî, nebînin aldığı ilâhî bilginin muhtevasında teklif (emir ve nehiy) bulunduğunu, muhaddesin hadisinde ise tek bir cümle bile teklif bulunmadığını, sadece haller ve makamlarla alakalı bilgilerin bulunduğunu ileri sürmektedir.⁷⁹³ İbnü’l-Arabî ilhâm alanların da genel nübüvvetten bir pay sahibi olduklarını belirttikten sonra sezgi sahibi için hal, amel ve makamların sonuçlarından başka bir şey bulunmadığını, her nebînin muhaddes (ilhâm edilmiş), ancak her muhaddesin nebî olmadığını eklemektedir.⁷⁹⁴

⁷⁹⁰ Şa‘rânî, *el-Yevâkît*, s. 338.

⁷⁹¹ eş-Şûrâ 42/51. “Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur, yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder. O yücedir, hakîmdir.”

⁷⁹² Buhârî, “Fedâilü’s-sahabe”, 6.

⁷⁹³ Şa‘rânî, *el-Yevâkît*, s. 338-339.

⁷⁹⁴ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), VI, 324-325.

Şa‘rânî daha sonra sözü “Allah’ın nice kulları vardır ki onlar nebî olmadıkları halde nebîler, onların Allah’a olan yakınlık ve makamlarına gıpta etmektedirler”⁷⁹⁵ meâlindeki rivâyeti getirmekte ve bunların “muhaddesûn” olabileceğine ilişkin iddiaları değerlendirmektedir. Ona göre söz konusu rivâyette işaret edilenler, peygamberlerinin hidâyetleriyle hidâyete eren ilim ve sülûk ehli kimselerdir. Ancak makamlarının yüce olmasından dolayı bunların herhangi bir etbai bulunmamaktadır.⁷⁹⁶

İbnü’l-Arabî Allah’ın velîlerinden bir grubun muhaddesûn (ilhâm edilmişler) olduğunu belirttikten sonra bunları iki kategoriye ayırmaktadır. Allah’ın bir perde arkasında kendilerine konuştuğu kimseler ile melek ve ruhların bazen kalplerine bazen de kulaklarına ilham verdiği kimseler. Bunlardan ikincisine nefsini tasfiye ederek arındırmakla ulaşılır. Bunlar da kendi aralarında farklı tabakalardan oluşmaktadır. Diğer grup ise gece sohbetçileridir (sümerâ/müsâmere). Bunlar ilhâm sahiplerinin özel gruplarıdır.⁷⁹⁷

Şa‘rânî evliyâdan muhaddes olanların bir kısım hadisçiler tarafından, onların zayıf gördükleri hadisleri sahih görmelerinden dolayı tekfir edildiklerine değinerek bunun insafsızlık olduğunu belirtmektedir. O, muhaddeslerin durumunu müçtehitlere benzeterek aslında hadis âlimleriyle muhaddeslerin her ikisinin de bir içtihat olarak şeriatı belirlediklerini ve bunun Resûlullah tarafından tahrir edildiğini ileri sürmektedir. Hiçbir müçtehidin kendi içtihadıyla vardığı sonuca muhalefet etmesinin doğru olmadığı gibi muhaddeslerin ve hadisçilerin de tespitlerine uyması gerekmektedir. Daha sonra bu konuda İbnü’l-Arabî’nin oldukça ihtiyatlı ve maslahatı gözetir gibi görünen ifadelerine atıfta bulunmaktadır. Ona göre muhaddeslere (velî-nebî) ilâhî ilimler ve gelecekle alakalı durumlar gibi bilgiler verilebilir. Musa-Hızır kıssasını vererek, Hz. Musa şeriat sahibi bir peygamber olmasına rağmen, onun şeriatına aykırı bazı hususları velî olan Hızır’ın varis olduğu peygamberin şeriatına göre icra ettiğini belirtmektedir. Bunun diğer peygamberler döneminde olduğu gibi bu ümmet hakkında da mümkün olduğunu mezhep imamlarının içtihatlarıyla arasında bağlantı kurarak açıklamaktadır. Ona göre

⁷⁹⁵ Tirmizî, “Zühd”, 53.

⁷⁹⁶ Şa‘rânî, *el-Yevâkît*, s. 338-339.

⁷⁹⁷ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), VI, 155-157.

velîlerin nebîleri Hz. Peygamber'in şeriatına bağlı kalmak zorunda olmalarına mukabil, Ebû Hanife, Şafîî, Mâlik ve Ahmed'in hükmüne bağlı kalmak zorunda değildir. Zira onlar bizzat Hz. Peygamber'le görüşmek sûretiyle söz konusu müçtehitlerin vakıf olamadıkları bir hadisi veya hükmü doğrudan ondan alabilir. Ya da onların dayandıkları bir hadisin sahih olmadığı bilgisini elde ederek varılan hükmü terk edebilirler. Bu tıpkı bir müçtehidin, içtihadıyla kesin bir hükme vardıktan sonra bu hükme aykırı davranmamasına benzemektedir. Onların bu davranışı görünürde Hz. Peygamber'in şeriatına aykırı bulunmakla beraber gerçekte aykırı değildir. "Ulemâu'r-rüsûm" (şekilci âlimler) olarak nitelediği zâhir ulemâsının bunun farkında olmadıklarından zaman zaman velîlerin nebîlerini tekfir derecesine varacak kadar onları suçladığıdır. Zâhir ulemâsı bu tavırlarında mazurdur. Zira zann-ı galibe göre hareket etmektedir. Buna karşılık velîlerin nebîleri zan taşımayan hükümleri bilen insanlardır. Devamla müçtehitlerin bu suçlamaya varan gayretlerinin dini korumaya matuf olduğunu ekleyerek uzlaşma yöntemini benimsemektedir.

İbnü'l-Arabî yukarıda belirtildiği gibi şekilci ulemâya görece bir haklılık payesi vererek onların gayret-i diniyyelerinden ötürü manevî mükâfata nail olacaklarını belirttikten sonra bunu bir şarta bağlamaktadır: Onların mânevî ecir almaları velîlerin nebîlerinin kesin olarak yanıldıklarına hükmetmemeleri şartıyla mümkündür. Şâyet kesin olarak onların yanıldıklarına, sapıttıklarına hükmederlerse, onları hiçbir şey mazur gösteremez. Ona göre velîlerin ya tasdik edilmesi ya da en azından ehl-i kitap seviyesine indirilerek söyledikleri karşında tevakkuf edilerek ne red ne de kabul edilmesi gerekmektedir.⁷⁹⁸ Görüldüğü gibi İbnü'l-Arabî kendi tabirince şekilci ulemâyı velîlerin tasarruflarına ya destek olmaları ya da karışmamaları kaydıyla meşru görmekte, bunun dışına çıkarak onları tenkit ettiklerinde meşruiyetlerinin kalmayacağını ileri sürmektedir.

3. 3. 3. Kutup (Gavs)

Sözlükte "değirmenin mili, eksen, eksen demiri, bir topluluğun yöneticisi" gibi anlamlara gelen kutub Arapça bir kelime olup "ktb" kökünden gelmektedir. Tasavvuf

⁷⁹⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), VI, 324-327.

edebiyatında “velîlerin lideri, âlemin yöneticisi ve âlemde Allah’ın yegâne nazargahı” olarak tarif edilmektedir. Kâşânî, Gavs ile eş anlamlı olduğunu ifade ettikten sonra onun Allah’ın bakışının (nazar) yöneldiği tek kişi olduğunu belirtmektedir. Ona göre her dönemde birçok kutub olabilmesine karşılık “Kutbu’l-Aktab” bir tek kişidir. Ayrıca bu durumun sadece Hz. Muhammed’in ümmetine has bir özellik olduğunu kaydettikten sonra bunu, tıpkı Hz. Peygamber’in kuşatıcı (evrensel) risâletin sahibi oluşu gibi, onun vârislerinin de büyük kutubluğun vârisi olmasıyla açıklamaktadır. Ayrıca Kutbu’l-Aktâb’ın ötesinde ancak nübüvvetin bulunduğunu eklemektedir.⁷⁹⁹ Cürçânî, bütün dileklerin yöneldiği merci olması itibariyle kendisine Gavs denildiğini de belirterek Allah’ın kutba, katından büyük tılsımı verdiğini, onun genel feyzin merkezi olması açısından âlemin ruhu, âlemin de onun cesedi mesabesinde olduğunu, ölçüsünün ilmine, ilminin Hakkın ilmine, Hakk’ın ilminin ise yaratılmamış (gayru’l-mecûle) mahiyetlere tabi olduğunu bildirmektedir. Ona göre Kutub İsrâfil’in kalbi üzerindedir, Cebrail nefsi-natika mesabesinde, Mikail kuvve-i cazibe (çekme), Azrail ise kuvve-i dafie (itme) mesabesindedir.⁸⁰⁰ İlk defa Muhammed b. Ali el-Kettânî’nin (ö. 322/934)* ricalü’l-ğayb kapsamında bahsettiği ve “gavs” anlamında kullanarak bunun bir tane olduğunu zikrettiği bilinmektedir. Daha sonraları başta Hucvirî (ö. 470/1077) ve İbnü’l-Arabî tarafından olmak üzere sıklıkla kullanılan bir isim haline geldiği görülmektedir.⁸⁰¹ İbn Haldûn (808/1406) sûfîlerin kutub anlayışı ile beraber evlad gibi tabirlerin İsmâiliyye’den alındıklarını belirtmektedir. Ona göre kutub masûm imam inancına, evlad da nukebâ’dan (nakibler) esinlenerek oluşturulmuş mertebelerdir.⁸⁰² İbnü’l-Arabî “Kutbu’l-Aktab” olan kişi için zaman zaman gavs, halife, vâris, vahidü’z-zaman, Kutbu’z-zaman gibi isimleri de kullanmaktadır.⁸⁰³ Eserlerinde mutlak olarak bu isimlerden biri geçtiği zaman bundan Kutbu’l-aktab kastedildiği anlaşılmaktadır.⁸⁰⁴

⁷⁹⁹ Kâşânî, “el-Kutub”, “el-Kutbiyyetü’l-kübrâ”, *Tasavvuf sözlüğü*, s. 456.

⁸⁰⁰ Cürçânî, “el-Kutb”, *et-Ta’rîfât*, s. 177-178.

* Meşhur sûfîlerden olup künyesi Ebû Bekr, adı Muhammed bin Ali bin Câfer el-Bağdâdî el-Kettânî’dir. Aslen Bağdâtlı olup, ömrünün büyük bir kısmını Mekke’de geçirmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî’nin talebesidir. Ebû Saîd el-Harrâz, Abbâs bin Mühtedî, Amr el-Mekkî, Ebû’l-Hüseyn en-Nûrî gibi âlimlerin sohbetinde bulunmuştur. 322/933 senesinde Mekke’de vefât etmiştir.

⁸⁰¹ Geniş bilgi için bk. Süleyman Ateş, “Kutub”, *DİA*, XXVI, 498-499.

⁸⁰² İbn Haldûn, *Mukaddime* (trc. Zakir Kadirî Ugan), İstanbul 1986, II, 553-555.

⁸⁰³ Örnek olarak bk. İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), XI, 301. Bu anlama yakın bir ifade Rabbinik metinlerden itibaren Yahudî literatüründe de bulunmaktadır. Onlar “döneminin yegâne büyüğü”

Şa‘rânî, kutupla ilgili değerlendirmelerine İbnü’l-Arabî’den alıntı yaparak başlamakta ve bu yöntemini konunun sonuna kadar devam ettirmektedir.⁸⁰⁵ Diğer konuların aksine kutup konusunda tam olarak ona bağlı kalması ve değerlendirmelerinde farklı kaynaklardan daha az yararlanmasının iki önemli nedeni olabilir: Şa‘rânî’nin sıklıkla göndermelerde bulunduğu diğer kaynaklarında bu konu ile ilgili sadra şifa olacak bilgilerin bulunmaması ve İbnü’l-Arabî’nin konuyu etraflıca tartışarak yeteri kadar bilgi vermesi.

İbnü’l-Arabî kutuplukla Kur’an’daki sûrelerin başlarında bulunan “el-hurufu’l-mukattaa” arasında bir bağlantı kurarak bu harflerin mânalarını bilmeyen kimsenin kutup (gavs) olamayacağını belirtir. Bu makama ulaşan kişi Allah’ın kendisiyle halvette

anlamına gelen “qadöl ha-dör” terimini kullanmaktadırlar. Ayrıca İbnü’l-Arabî ve sonraki sûfilerin kutub için kullandıkları ifadelerle yakın tanımlamaların Yahudî metinlerinde de geçtiği görülmektedir. Söz gelimi onların “sadık” olarak adlandırdıkları insanüstü yetenekleri bulunan zât için “dünyanın mihveri”, “alemin yüzü suyu hürmetine ayakta durduğu zât”, “dünyanın dayanağı olan erdemli kişi”, “ilahi lütfun mazharı” gibi özelliklerle anılmaktadır. Geniş bilgi için bk. Paul B. Fenton, “Yahudi Mistisizmi ve İslam Tasavvufunda Evliyâ Hiyerarşisi”, *UÜİFD* (trc. Sâlih Çift), Cilt 16, sa 2 (2007), s. 369-391. Ayrıca Hasidik metinlerde temellendirilen ve “Sâlih adam (Tzaddik) ebedi temeldir.” Süleyman’ın Meselleri’nden (10:25) alıntılanan bu ve benzeri sözlerden kaynaklanan bir “manevi usta (mürşid)” söyleminin giderek yaygınlaştığı görülmektedir. Özellikle XVI. yüzyıldan sonra görülen ve XIX. yüzyılda Rabbi Nahma’nın ölümüne (1810) kadar tam olarak gelişen bir anlayışın hakim olmuştur. Bu durum Müslüman sûfilerin Yahûdilikten etkilenmeleri gibi Yahûdilerin de -özellikle hasidikler-sûfilerden etkilendiği sonucunu akla getirmektedir. Geniş bilgi için bk. Yakup ibn Yusuf, “Hasidik Gelenekteki Tzaddik (Sadık) Arketipi” (trc. Atam Orhon), *Us Düşün ve Ötesi İnternet Dergisi* (www.usdusunveotesi.net, 11.03.2011 tarihli sürüm.), sa. 10.

⁸⁰⁴ İbnü’l-Arabî’nin kendisinden önceki sûfilerden alarak geliştirdiği kutub, iki imam, evlad, abdâl gibi mertebelerin, sadece farklı İslâmî fırkalarda değil, geçmiş inanç ve kültürlerde de önemli temelleri bulunmaktadır. İslâm tarihinin ilk dönemlerinde bu tür anlayışların bulunmaması, bu yaklaşımların temellerini başka kültürlerden aldığı düşüncesini akla getirmektedir. Söz gelimi Sümerlerde evrenin belirli bir bölümünü önceden belirlenmiş kaide ve kurallar çerçevesinde idare eden insanlaşmış fakat insanüstü yeteneklere sahip “yarı tanrı” denebilecek canlı varlıklar öngörülmektedir. Bunların bir kısmı yer ve gök gibi devasa alanlar üzerinde tasarruf sahibi iken bazıları ise rüzgar, fırtına, kasırga gibi atmosfer güçlerini idare etmekte, bazıları da şehirleri, devletleri, tarlalar gibi sınırlı alanlarda tasarrufta bulunmaktadır. Memleketler, şehirler, mabetler gibi düşünülebilen her şey onlar tarafından kontrol edilmekte, gözetilmekte ve korunmaktadır. Onlarsız bunların tamamı harab olur. Onların tasarruf alanı insanların yerleştiği yerden çok daha büyük ve karmaşık olan evreni kapsamaktadır. Bu yarı insan veya yarı tanrı olarak nitelenebilecek canlıların tamamı aynı mertebede olmayıp kendi aralarında astlık üstlük durumları mevcuttur. İnsanlar arasındaki siyasal düzene benzer bir şekilde bunların tamamının başında biri bulunmaktadır. Bu topluluk içersinde en önde olanlar “yedi tanrılar” ve elli kişiden müteşekkil “büyük tanrılar”dır. Bu tasvirler her ne kadar isim ve rakamlar farklı ise de İbnü’l-Arabî başta olmak üzere sûfilerin ricalü’l-ğayb için belirlediği çerçeve arasında önemli benzerliklerin bulunduğu kuşku yoktur. Geniş bilgi için bk. S. N. Kramer, *Tarih Sümer’de Başlar* (trc. Muazzez İlmiye Çığ), Ankara 1990, s. 64-65. Aynı şekilde M. İlmiye Çığ ise, Sümer’de tanrıların şehir beylerini kendileri seçerek ve onlara bir takım güçler vererek kendileri yerine ülkeyi idare ettirdiklerini ifade etmektedir. Bk. M. İ. Çığ, “Kitaplarımdan yazılar, Sümer efsaneleri ve Türkler”, <http://muazzezci.blogspot.com/sumer-efsaneleri-ve-turkler/1206402> 04.03.2011 tarihli sürüm.

⁸⁰⁵ Şa‘rânî, *el-Yevâkît*, s. 324.

bulunduğu kimsedir. Ehlullahın halveti düstur edinmesinin sebebi de budur. Bu şahıs her dönemde sadece bir kişidir. İbnü'l-Arabî bu ilâhî halvetin açıklanmayan sırlar âleminde olduğunu, kendisinden önce hiç kimsenin onu zikrettiğini görmediğini, kendisine böyle bir rivâyetin de gelmediğini ileri sürmektedir. O, bunu açıklamasının gerekçesinin kendisinden habersiz olanları ve onu hiç tanımayanları uyarmaktan ibaret olduğunu ifade etmektedir.⁸⁰⁶

Şa'rânî, kendi zamanında kutupluk iddiasında bulunan birçok insanın bulunduğunu, bunlardan hangisinin gerçekten kutup olduğunu tespit etmek için kutupluğun özelliklerini irdelemektedir. Buna göre İbnü'l-Arabî, kutub ve iki imamın menzilini anlatırken nebîlerden sadece Hz. Muhammed, Hz. İbrahim, Hz. İsmail ve Hz. İshak'ın bu makama ulaştığını ileri sürmektedir.⁸⁰⁷ İbnü'l-Arabî "Allah'ın kulu (Abdullah) O'na ibadet için kalktığında"⁸⁰⁸ meâlindeki âyet ile kutub arasında bir bağlantı kurarak kutbun babası kendisine hangi ismi vermiş olursa olsun o Abdullah olarak adlandırıldığını belirtir. Bunun neticesi olarak kutub "Allah" isminin kuludur. Ona göre kutub Abdülcâmî'dir ve tahalluk (ahlâklanma) ve tahakkuk (bütünleşme) yoluyla bütün ilahî isimlerin kendisinde tecellî ettiği kimsedir. İbnü'l-Arabî her nebînin bir ilahî ismin kulu olduğunu Hz. Muhammed'in ise Abdülcâmî olduğunu belirtir ve bu yönüyle kutbun onun vârisi olduğunu ileri sürer. Onunla ilgili kullandığı tabirlerden bazıları da şunlardır⁸⁰⁹: Hakk'ın aynası (mirâtül-Hak), kutsal niteliklerin tecelligahı (Mücellâ'n-nuûti'l-mukaddese), nazargah-ı ilâhînin mahalli (mahallü'l-mezâhiri'l-ilâhiyye), vaktin sahibi (sahibü'l-vakt)⁸¹⁰, zamanın kendisi (aynü'z-zaman), kader sırrının alemleri (alemü sırrı'l-kader) gibi. İbnü'l-Arabî kutbun genellikle gizlendiğini, korunma örtülerine büründüğünü, dininde asla şüpheye düşmediğini, makamıyla çelişen bir düşüncenin aklına gelmediğini belirtir. Kutbun özelliklerinden biri de cinsel gücünün kuvvetli olması, bu ilişkiyi ve kadınları çok sevmesidir. O, meşru sınırlar

⁸⁰⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), IX, 400-402.

⁸⁰⁷ İbnü'l-Arabî'nin velâyeti nübüvvetten daha üstün gördüğü şeklinde yapılan eleştirilerin çok da haksız olmadığına delalet eden önemli kanıtlardan biri buradaki düşünceleridir. Her ne kadar zaman zaman böyle bir düşüncede olmadığını ifade etmeye çalışsa da bu ve benzeri yerlerde kutubluğun makamını anlatırken kullandığı ifadeler onu açıkça bir kısım nebîlerden daha üstün gördüğü izlenimi vermektedir.

⁸⁰⁸ el-Cinn 72/19.

⁸⁰⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), X, 17.

⁸¹⁰ Bilindiği gibi İmamiyye Şîa'sının İmam Mehdi için kullandığı lakaplardan biri de "Sahibü'z-zaman" tabiridir.

dâhilinde bedenî tabiatının hakkını verdiği gibi ruhaniyetinin de hakkını verir. O başkasına değil, sadece Allah'a aittir. Onun hali kulluk ve ihtiyaçtır. Çirkinini çirkin, güzeli güzel olarak görür, ziyneti ve şahıslara bağlı güzelliği sever. Allah adına gayrete gelir ve Allah adına öfkelenir. Nesnelerde Hakk'ın yüzünü görür, dünyalık sahibi ise onu cömertçe harcar. Herhangi bir tabii ihtiyacı anında samimi olduğu dostuna yönelir ve onun evine giderek sadece zorunlu ihtiyacını giderir. Hal sahibi olan Rabbanîler gibi değildir. Kutub halden münezzeh, bilgide sabit ve bilgiyle tasarruf etmektedir. Havada veya su üstünde yürümez, esbaba tevessül etmeden bir şey yemez. Harikulâde bir şey ondan sadır olmaz. Onun için kulluk en fazla cinsel ilişkide tahakkuk eder, ubudiyeti en çok ondan öğrenir. Cinsel ilişkiyi zürriyet (üreme) için değil, salt şehvet için arzular. Üreme ve çoğalma ise türün bekası için gerekli olan tabii bir durumdur. Oysa bu makam sahibinin cinsel ilişkisi tıpkı cennettekilerin ilişkisi gibi şehvet amaçlıdır. İbnü'l-Arabî daha sonra kutbun cinsel ilişkiye olan ilgisinin gerekçelerini uzun uzun açıklamaktadır.

İbnü'l-Arabî devamla kutbun mertebesini anlatmak için dinar ve kırat örneklerini verir. Ona göre kutub dört dinar elde etmiş adamdır. Her dinar yirmi beş kıratdır ve bu kıratlarla adamlar tartılır. İlk dinar kâmil olan mümine, ikincisi velîye, üçüncüsü iki nübüvvete, dördüncüsü ise iki risâlete aittir. İkinciye elde eden birinciye, üçüncüyü elde eden ikinci ve birinciye, dördüncüyü elde eden ise tamamını elde etmiştir. Kutub ise bu dört dinarın dördünü de elde edendir. Buna göre kutub hem îmânı, hem velâyeti hem nübüvveti hem de risâleti uhdesinde bulundurmaktadır. Yine aynı babta mertebelerin îmân, velâyet, nübüvvet ve risâlet olmak üzere dört olduğunu, son ikisinin teşri bakımından kesildiğini ancak veraset yoluyla devam ettiğini belirtmektedir. Bazı kimselerin salt nübüvvete, bazılarının ise hem nübüvvete hem de risâlete vâris olduğunu ifade etmektedir.⁸¹¹ İbnü'l-Arabî ehlullahı ikiye ayırdıktan sonra bunlardan birinci kısmı teşkil edenlerin mutlak olarak korunmuş olduklarını ve bir kısmının Hakk'ı kalplerine sığdırdıklarını, Hakkın ardında bulunduğu (kendisiyle Hak arasındaki) perdeyi muhafaza ettiklerini belirtmektedir. Bu perde O'nun adına emirlerini

⁸¹¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), X, 17-22.

âlemde uygulayan bir bekçidir. Kutub ölüp Allah’a kavuşuncaya kadar perdenin ardında bulunur. O âlemden, âlem de ondan sorulur.⁸¹²

İbnü’l-Arabî’ye göre Vahidü’z-zaman olan Kutub naspedildiğinde onun adına misal âleminde bir taht yerleştirilir ve o tahtın üzerine oturtulur. Bununla Allah’ın arşı istiva etmesi arasında benzerlik kurularak bu zâta da bütün ilahî isimler giydirilir ve onlarla taçlanmış gözüktür. Bu isimlerle tahta oturtulduktan sonra Allah bütün âleme “sevinçte ve kederde sözünü dinleyeceğiz ve itaat edeceğiz” diyerek biat etmesini emreder. “el-Âlûn” -ki bunlar müheymîn olanlardır- hariç âlemde bulunan her şey ona biat eder. el-Âlûn emirle değil, özü gereği kendilerini bütünüyle ibadete veren meleklerdir. Kutubun katına biat etmek üzere ilk girenler ilk mertebeye sahip olmalarından ötürü “el-Meleü’l-A’lâ”dır. el-Meleü’l-A’lâ sürekli sevinç içerisinde bulunduklarından biatlarını “sevinçte ve kederde” diyerek sınırlamazlar. Kutub biat etmek üzere huzura giren her ruha Allah ile ilgili bir meseleyi sorar ve onun cevabından sonra Allah hakkındaki bilginin bir yönünü bildirerek kendi cevabını verir. Kutub’un verdiği bu bilgi biat etmeye gelenin bilgisinden üstündür. Böylelikle yeni bir şey öğrenmiş olarak huzurdan çıkar. Kutub’a önce el-Aklu’l-evvel beyat eder, sonra sırasıyla en-nefs, yer ve gökte işlerle görevli melekler olan el-mukaddemûn, cisimleri ölümle ayrılan bedenleri yöneten ruhlar, cinler, türeyenler (el-müvellidât) ve Allah’ı tesbih eden mekân, mütemekkin (mekân edinen), mahal ve mahala yerleşen her şey kutuba biat eder. Bunun istisnası daha önce belirtildiği gibi meleklerden el-Âlûn, insanlardan da “efrad”dır. Onlar kutub’un ehil olduğu şeylere ehil olduklarından onun tasarrufu altına girmezler. Bazen efrad’tan bazıları marifetullah konusunda kutubtan daha ileri olabilir.⁸¹³

İbnü’l-Arabî, kutbiyyetin bazen yöneticilerde bulunabileceğini, dolayısıyla kılıç ile kutbiyyetin bir şahısta birleşebileceğini ve bunun örneğinin de Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer, Muaviye b. Yezid, Ömer b. Abdülaziz ve Mütevekkil olduğunu ifade etmektedir. Ancak hangi durumda bulunursa bulunsun kutubun mutlak olarak adil olması gerektiğini belirtmektedir. Şa‘rânî ise, bazen müçtehit imamların da kutub olabileceğini,

⁸¹² İbnü’l-Arabî, *a.g.e.*, XII, 181.

⁸¹³ İbnü’l-Arabî, *a.g.e.*, XI, 301-302.

hatta onlar için bu ihtimalin daha da güçlü olduğunu ileri sürmekte ve bu konuda İbnü'l-Arabî'den alıntı yapmaktadır.⁸¹⁴ Buna göre Hızır'la bir görüşmesinde İmam Şafî'nin durumu sorulmuş, o da dört “evtâd”tan biri olduğunu söylemiştir. Daha sonra İmam Ahmed'in de siddîk olduğunu ifade etmiştir. Şa‘rânî, İbnü'l-Arabî'nin görüşleri doğrultusunda “Ey mü'minler! Allah'a itaat ediniz, Resûl'e itaat ediniz, sizden olan yöneticilere de”⁸¹⁵ âyetini yorumlayarak burada kastedilenin mübah olan hususlarda itaat olduğu sonucuna varır. Buna göre burada kastedilen yöneticiler; kutublar, halifeler ve diğer yöneticilerdir. Bunların tamamına itaat ancak mübahlar konusunda olabilir. Zira şeriâtın vacip, haram, mekruh gibi hükümlerle belirlediği alanlarda itaat Allah'a ve Resûl'ünedir.⁸¹⁶

İbnü'l-Arabî'ye göre âlem hiçbir zaman bir resûlden hali olamayacağı gibi kutubtan da hali değildir. Bu nedenle “kutub ölmez” denilmektedir.⁸¹⁷ Bu kuraldan dolayı Yüce Allah dünyada dört kişiyi cesedleriyle beraber diri bıraktı ki bunlar Hz. İdris, Hz. İlyas ve Hz. İsa olup üçü de şeriat sahibi resûllerdir. Hızır ise ledünnî ilmin hamilidir. O bunu şöyle açıklar: Hanîf dininin Kâbe gibi dört temel rûknü vardır. Bunlar resûller, nebîler, velîler ve müminlerdir. Risâletin bütün rûkûnleri camîdir. Âlem hiçbir zaman resûlsüz olmaz. Bu da kutubtur. İbnü'l-Arabî'ye göre kutub sadece ruhânî bir şahsiyet değildir. Tabii bir cisim ve ruh sahibi olması şarttır. Hz. Âdem'den kıyamete kadar bu dünyada cesedi ve hakikatiyle beraber bulunması gerekir. Şerîatı tamamlayan Hz. Muhammed vefat ettiğine ve onun şeriatı nesh edilmeyeceğine göre bütün resûller onun şeriatına girmişlerdir. Bu resûller bin tane dahi olsa insanlık âleminde diri bir resûlün cismiyle beraber bulunması gerekir ki bu da kutubtur. Bütün bunlardan maksat onun bir (el-Vahid) olmasıdır. Bilindiği gibi Hz. İdris dördüncü kat gökte, Hz. İsa ikinci, Hz. İlyas ve Hızır ise yerededir. Yüce Allah hanîf dinini ayakta tutmak için bunları diri bırakmıştır. Bunlardan biri kutub –ki bu Kâbe'ye nispetle rûkn-ü hacar-i esved gibidir- ikisi iki imam, dördü birlikte “Evtad”tır. Allah bunlardan birisiyle îmânı,

⁸¹⁴ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, VII, 174; VI, 113.

⁸¹⁵ en-Nisâ 4/59.

⁸¹⁶ Şa‘rânî, *el-Yevâkîf*, s. 326.

⁸¹⁷ İbnü'l-Arabî'nin kutub için ön gördüğü bu süreklilik onun selefi Sühreverdî'de şu ifadelerle yer almaktadır: “Sanma ki, bilgelik sadece bu yakın zamanla sınırlıdır; hayır, dünya hiçbir zaman hikmetten ve onu kanıtlarla açıklayan bir kişiden hâlî kalmamıştır. O kişi yeryüzünde Allah'ın halifesidir, gökler ve yer durdukça öyle bir kişi var olacaktır”. Bk. Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri*, s. 506.

birisiyle velâyeti, birisiyle nübüvveti, birisiyle de risâleti korumaktadır. Kendileri var olsalar bile her zaman bu dört peygamberden her birinin kalbi üzerinde bir naibi vardır. Velîlerin birçoğu bunları bilmezler, bu nedenle herkes bu makamlara ulaşmak için gayret gösterir. Bu makama ulaştıklarında Kutub’un naibi olduklarını anlarlar. İmam ve evlad’ın naibleri için de aynı durum söz konusudur. İbnü’l-Arabî bu bilgilerin, değeri bilinmesi gereken bir sır olduğunu, bu yolun sırlarını aktaran hiç kimsenin sözlerinden buna dair bir bilginin bulunamayacağını, kendisinin ızhar etmesi ilham edildiğinden dolayı bunları açıkladığını belirtmeyi ihmal etmez. Bu sırrı naiblerden başka diğer velîlerin bilemeyeceğini de eklemektedir.⁸¹⁸

Şa‘rânî insanların kendi aralarında kullandıkları “falanca adam kutuplardandır” gibi ifadeleriyle bütün makam ve halleri kendisinde toplayan zâtı kastettiklerini belirtmektedir. Bununla kendi zamanlarında, kendi beldesinde/beldelerinde her hangi bir makama ulaşan bu yönüyle benzersiz olan kimse kastedilerek ona kutub denilmektedir. Söz konusu beldenin zâtı o beldenin kutbu, her hangi bir cemaatin zâtı ise o cemaatin kutbu olarak isimlendirilmektedir. Ancak bütün bunların arasında bir zamanda sadece bir kişi olan kutub vardır ki o da “el-Gavs”⁸¹⁹tır. Şa‘rânî el-Gavs’ı, Kutbu’l-Aktab olarak görmektedir.⁸¹⁹

Şa‘rânî, Ali el-Havvas’tan naklederek Kutub’un insanların şeyh edindiği zâtların bulunduğu silsiledeki kişilerden birisi; söz gelimi Yusuf el-Acemî*, Ebû Medyen (ö. 594/1198) ve Ahmed ez-Zahid (ö. 820/1417) gibi zâtlardan biri olmasının gerekmediğini, kutbiyyet imamının herkesin ulaşabileceği bir makam olmaktan çok daha yüksek olduğunu belirtmektedir. Ona göre söz konusu şahıslar ve onların benzerleri ancak bir kralın sarayındaki hacipler gibi onun huzuruna çıkmak isteyenlere o makama layık olan âdâbı öğretir. Onlardan zuhur eden kerâmet ve harikulâde olaylar ise, nefislerini (ruhlarını) arındırmaları, Allah ile murakabelerinin çokluğu, ihlâs ve mücahedelerinin neticesi olarak meydana gelmektedir. Ayrıca kutbiyyetin ihata ettiği

⁸¹⁸ İbnü’l-Arabî, *a.g.e.*, VI, 109-112.

⁸¹⁹ Şa‘rânî, *el-Yevâkît*, s. 327-328.

* Ölüm tarihi ile ilgili her hangi bir bilgi bulunmamaktadır.

on beş âlemin bulunduğunu, dünya ve âhiretin bunlardan bir âlem olduğunu, bunu sadece kutubluk mertebesine erenlerin bilebileceğini ifade etmektedir.⁸²⁰

Şa‘rânî kutubun sürekli Mekke’de ikamet ettiğine dair söylentilerin doğru olmadığını, onun her hangi bir mekânda daimi olarak yerleşmediğini ve gizliliğin onun için en temel ilke olduğunu bildirmektedir. Bazen demirci, bazen, tüccar, bazen de nohut satan bir çiftçi olabilir.⁸²¹

Şa‘rânî, Hz. Peygamber’den önce kutubun durumunu ve varsa sayılarının ne kadar olduğunu sorgulayarak İbnü’l-Arabî’nin konuya ilişkin beyanlarına göndermede bulunur. Buna göre hiçbir asır kutubsuz olamaz. Mükelliminden⁸²² olan kutubların sayısı yirmi beştir. Yüce Allah bir defasında kendisi Kurtuba şehrinde, “Berzah mertebesinde” yüce bir müşahede halinde iken ona kutubları göstermiştir. İbnü’l-Arabî onların isimlerini de saymaktadır. Bunlar el-Fark/el-Mufarik, Müdavî’l-külûm, el-Bekkâ (çokça ağlayan), el-Mürtefi‘, Şifaru’l-Mâzî,* el-Mâhık, el-Âkîb, el-Menhûr, Secerü’l-Mâ**, Unsuru’l-hayat, eş-Şerîd, es-Sâîğ***, er-Râcih**, et-Tayyâr, es-Sâlim, el-Halîfe, el-Maksûm, el-Hayy, er-Râkî, el-Vâsi‘, el-Bahr, el-Münsif, el-Hâdî, el-Aslah ve el-Bâkî olmak üzere toplamda yirmi beş kişiden oluşmaktadır. Bunlar Hz. Âdem’den Hz. Muhammed’e kadar bize isimleri verilen kutublardır. İnsanlığın neşetinden kıyamete kadar bütün nebî, resûl ve kutublara yardım eden tek kutub’a gelince, o

⁸²⁰ Şa‘rânî, *a.g.e.*, s. 328.

⁸²¹ Şa‘rânî, *a.g.e.*, s. 328.

⁸²² Şa‘rânî, bu tabirin “mükemmilin” şeklinde de *el-Fütûhât*’ın bazı nüshalarında geçtiğini, ancak kendisinin “mükellimîn” tabirini tercih ettiğini belirtmektedir. Bunun gerekçesini bildirmemekle beraber Kutubların söylemlerinde hakkı konuşmalarına gönderme yaptığı düşünülmektedir. Öte yandan bir kısım naşirler (örnek olarak bk. Ekrem Demirli, *Fütûhât* (İst.), I, 438) ikinci tabiri tercih ederek “yetkinleştirenler” anlamını vermektedirler. Kutub için belirlenen çerçeveye bakıldığında onların bilinen yöntemlerle insanları eğitme ve kemale erdirmeye gayreti içerisinde bulunmadıkları bilinmektedir. Bu nedenle Şa‘rânî’nin tercihinin daha isabetli olduğu düşünülmektedir.

* Şa‘rânî, “Geçmişin şifresi” anlamına gelen bu okuyuşu tercih ederken, Ekrem Demirli “Şifa” (bk. *a.g.e.*, I, 437.) olarak okumaktadır.

** Şa‘rânî, “suyu dolduran” anlamına gelen bu okuyuşu tercih ederken, Ekrem Demirli “su ağacı/Şecerü’l-Mâ” (bk. *a.g.e.*, I, 437.) olarak okumaktadır.

*** Şa‘rânî, “boyacı” anlamına gelen bu okumayı tercih ederken, Ekrem Demirli “Yapan/Sâni” (bk. *a.e.*, I, 437.) olarak okumaktadır.

⁸²³ İbnü’l-Arabî, *a.g.e.*, I, 437-439.

** Şa‘rânî, “tercih eden” anlamına gelen bu okumayı tercih ederken, Ekrem Demirli “dönen/Râci” (bk. *a.e.*, I, 437.) olarak okumaktadır.

⁸²⁴ İbnü’l-Arabî, *a.g.e.*, I, 443-446.

Muhammed'in (s.a.v) ruhudur. İbnü'l-Arâbî devamla söz konusu Muhammedî ruhun âlemde birçok mazharının bulunduğunu, en yetkin mazharın ise zamanın kutbu, efrad, Muhammedî velâyetin ve umumî velâyetin hâtemi olan Hz. İsa olduğunu belirtmektedir. İbnü'l-Arabî yukarıda anılan isimlerin her birisinin bir peygambere ait olduğunu, Hz. Peygamber'den sonra ise o peygamberin kalbi ile kendi kalbi arasında bağlantı bulunan bir vârisinin bulunduğunu belirtmektedir.⁸²⁵

İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'in "Müdâvî'l-külûm/hastaları iyileştiren" olduğunu, ona verilen ilk fiilin kevn-ü fesadın başladığı göğün ruhaniyetinin fiili olduğunu, böylece yönetme ve sanatı sayesinde demiri gümüşe, hatta altına dönüştürdüğünü belirtmektedir. Bu ameliyle amacı zenginlik değil, kemâle (yetkinlik) ermektir. Ona ilacın kaynağı ve tedavilerin bilgisi verilmiştir. Bu ilaç ve tedavi yöntemleriyle varlıkların kemale ermesini sağlamaktadır. İbnü'l-Arabî'nin zikrettiği demiri altına dönüştürme gücü bir metafor olabilir. Bununla her varlığın özellikle insanın kemale ermesi kastedilmektedir.⁸²⁶

İbnü'l-Arabî "imam" olarak nitelediği Müdavî'l-külûm'un doğal yaratılışı, ulvî âleme ait gezegenlerin nur ve evrendeki hareket kabiliyetlerine bırakılmış eserleri en iyi bilen olduğunu ifade etmektedir. Onun nazarı zevk ve hal açısından yedinci feleği aşmamakla beraber keşif ve görme yoluyla atlas ve mükevkeb feleğindeki şeyler onun adına gerçekleşir. Onun en önemli özelliği hakikatleri başkalaştırmaktır. Bu durum ölüleri diriltme sırlarına kadar gitmektedir. Onun bulunduğu yerde bolluk ve bereket vardır. İbnü'l-Arabî burada Hızır'la bağlantı kurarak Hızır'ın oturduğu yeri yeşerttiğini belirterek Müdâviü'l-külûm ile aynı özelliğe işaret etmektedir. Bu durum onun her devirde Hz. Peygamber'in bir vârisinin bulunduğu ve bunun Müdâvî'l-külûm olacağını ileri sürmesi ile uyumludur. Bu durumda Hızır bir şekilde Hz. Peygamber'in vârisi olmaktadır. Ancak buradan yola çıkacak olursak ya Hızır'ın sadece belirli bir müddet bu görevi deruhte ettiğini, ya da Hızır'ın şu anda yaşamadığını kabul etmemiz lazımdır ki, bunların her ikisi de İbnü'l-Arabî'nin sistemine uymaz. Bu durumda açık bir teorik çelişki söz konusu olmaktadır. Ayrıca o, söz konusu imamın Hızır değil, onun öğrencisi

olduğunu belirtmektedir. Her devirde sadece bir kişinin bulunması ısrarla vurgulandığına ve bunun Hızır'ın talebesi olduğu belirtildiğine göre bu şahıs Hızır'dan başkasıdır. İbnü'l-Arabî, oldukça yüksek mertebeler atfettiği Müdavî'l-külûm'u İbn Rüşd ile karşılaşmasıyla irtibatlandırarak bahsetmekte ve buradaki ifadelerinde kendisinin Müdavî'l-külûm olduğunu imâ etmektedir.⁸²⁷

İbnü'l-Arabî halkı mümin olsun olmasın her beldenin, köyün, iklimin gavstan başka bir kutbunun olduğunu, Allah'ın onunla söz konusu ciheti muhafaza ettiğini belirtmektedir. Aynı şekilde “zühhad”, “ubbad” ve “mütevekkil” gibi grupların her birinin de bir kutbu vardır ve onun etrafında dönmektedir. Kendisinin mütevekkillerin kutbuyla bir araya geldiğini, kendisiyle uzun süre sohbet ettiğini, bunun Endülüs üstadının oğlu olduğunu, Kutbu'z-zaman ile de 593/1196 yılında Fas şehrinde bir araya geldiğini, bir elinin felçli olduğunu, kendisinin bulunduğu bir mecliste kutbiyyet makamı hakkında konuştuğunu ve kendisini hazirûndan saklamasını işaret ettiğini belirtmektedir.⁸²⁸ İbnü'l-Arabî'nin bu ifadesinden kendisinin kutub (Kutbu'z-zaman/Kutbu'l-Aktâb) olduğunu ileri sürdüğü ortaya çıkmaktadır. Zira kutubu ancak kendisinden bu görevi devralan kimsenin bilebileceğini birçok defa açıkça ifade etmektedir.

Şa'rânî'nin kutub'la ilgili olarak üzerinde durduğu hususlardan biri de kutbiyyet süresidir. Ona göre kutbiyyet için herhangi bir süre yoktur. Bazen bir sene, bir gün veya bir saate varıncaya kadar az veya fazla olabilir. Zira o makam yeryüzündeki tüm kıral ve tebaanın yükünü çekmek anlamına gelebilecek kadar ağır bir görevdir.⁸²⁹ İbnü'l-Arabî'ye göre her kutub bulunduğu âlemde Allah'ın takdir ettiği kadar kalır, sonra tıpkı bir peygamber'in şeriatı başka bir peygamber'in şeriatı ile nesh edildiği gibi onun daveti de başka bir kutbun daveti ile nesh edilir. Davetten kastının söz konusu kutub için belirlenen âlemdeki hüküm ve tesir olduğunu da eklemektedir. Buna göre kutuplardan bazıları otuz üç sene dört ay kalır, bazıları üç yıl, bazıları da Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz.

⁸²⁷ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, I, 446-447.

⁸²⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (Beyrut (DS), IV, 76.

⁸²⁹ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 329.

Osman ve Hz. Ali'nin –hiç şüphesiz onların her biri kutuplardandı- hilafeti süresince o makamda kalır.⁸³⁰

Başka bir yerde İbnü'l-Arabî, Kutub'un işlevini anlatırken; Yüce Allah'ın onunla kevn-ü fesad âleminde bulunan bütün varlık dairesini muhafaza ettiğini, onun yardımcısı olan iki imam ile duyu kapsamına giren gayb ve şehadet âlemini, evtâd ile güney, kuzey, doğu ve batıyı, abdâl ile yedi iklimi, Kutub ile bunların tamamını muhafaza ettiğini belirtmektedir.⁸³¹

Şa'rânî bazı kutubların kutbiyyetin kendisinden sonra evlatlarından birine verilmesini Allah'tan istediklerini, buna karşılık "hâtif"ten kendilerine bunun sadece zahirî veraset için geçerli olduğunu, batınî verasetin bilgisinin ise sadece Allah'a ait olduğunun bildirildiğini, "Allah, risâletini kime vereceğini en iyi bilendir"⁸³² meâlindeki âyeti de delil getirerek bu talebin karşılanmadığını/karşılanmayacağını ifade etmektedir.⁸³³

Tasavvuf tarihi genel olarak incelendiğinde "ricâlü'l-gayb" olarak isimlendirilen ve daha çok batınî âlemle alakalandırılan kişilerin başında kutub gelmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre dört temel hakikati (risâlet, nübüvvet, velâyet ve îmân) duyu ve şehadet âleminde ricalullah temsil etmektedir. Bunlar Kutub, iki imam, evtad ve abdâldan müteşekkildir. Esasen bu dört hakikatin ruhî/bâtınî yönünü Hz. Âdem, Hz. İbrâhim, Hz. İsa ve Hz. Muhammed temsil ederken, zahirî yönünü Hz. İsa, Hz. İdris, Hz. İlyas ve Hızır temsil etmektedir.* İşte ricalullah tabir edilen şahsiyetler bu peygamberlerin naibleridir. Yukarıda belirtildiği gibi bunlar ilimlerini Cebrail, Miklail, İsrafil ve Azrail vasıtasıyla yaşayan resûlllerden alarak âlemde çeşitli tasarruflarda bulunmaktadır. Söz konusu hiyerarşide kutub en tepeyi temsil etmektedir. Mutlak olarak kutub, Hz. Muhammed'dir. Buna bağlı olarak, bütünüyle ricalullah Muhammedî ruha

⁸³⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (Beyrut (DS), IV, 77-78.

⁸³¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (Beyrut (DS), III, 520.

⁸³² el-Enâm 6/124.

⁸³³ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 329.

* İbnü'l-Arabî, Hz. İsa'yı hem batınî hem de zahirî boyutun temsilcisi olarak sunmaktadır. Bu yaklaşım ilk anda problemliliği gibi görünmekle beraber, onun Hz. İsa'ya yüklediği misyon dikkate alındığında her hangi bir çelişkinin olmadığı görülecektir.

dayanmaktadır. Bunların sayı ve vasıfları her zaman aynı olmamakla beraber özellikle yukarıda anılan mertebeler üzerinde ittifaka yakın görüş birliği bulunmaktadır.⁸³⁴

3. 3. 4. İmameyn (İki İmam)

Yukarıda belirlenen çerçeve dikkate alındığında en tepede bulunan Kutub'tan hemen sonra iki imam (imameyn) gelmektedir. Kutub'la beraber üçe tamamlanmakta ve zaman zaman bunlara “Üçler” denilmektedir. Yüce Allah varlık dairesinin tamamını Kutub'la muhafaza ederken daha alt düzeyde de görevlendirmeler yaparak iki imam ile duyu kapsamına giren görünür ve görünmeyen âlemi, dört ciheti de evlad ile muhafaza etmektedir. Bunların tamamına “Abdâl” denmektedir ve yedi iklimi bunlarla muhafaza etmektedir. İmamlar bu konteks içerisinde Kutub'un vezirleri konumundadır. Kutub görevini tamamladığında onun kalbi tarafında bulunan imam onun yerine nasbedilir.

Şa'rânî *el-Yevâkî'te* sadece Kutub'un vezirleri konumunda iki imâmın bulunduğunu ifade etmekle yetinmekte ve onlar hakkında detaylı bilgiler vermemektedir.⁸³⁵ Buna karşılık İbnü'l-Arabî *el-Fütûhât*'ın “Muhammedî münacattan Kutub ve iki imamın menzillerinin bilinmesi” başlığını taşıyan babta (270. Bab) iki imamın görev ve işlevini uzun uzun anlatmaktadır. Buna göre Kutub ve İki imamın menziline nebîlerden dört kişi (Hz. Muhammed, Hz. İbrahim, Hz. İsmail ve Hz. İshak), velîlerden ise Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in ulaştığını belirtmektedir. Ancak bunların dışındaki velîlerin imamlıktaki mertebelerine göre bu menzilde pay sahibi olduklarını eklemektedir. Kutub için “Abdullah” ismiyle isimlendirildiğini, imamlardan birinin Abdurrahman, diğerinin ise Abdülmelik olduğunu ifade ettikten sonra her ikisinin görevlerini ayrı ayrı zikretmektedir. Hz. Peygamber hayatında iken Hz. Ebubekir Abdülmelik, Hz. Ömer ise Abdurrahman iken, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Ebubekir Abdullah, Ömer ise Abdülmelik makamına getirildi. Abdurrahman makamına ise Ömer'in makamına vâris olan imam getirildi. Ona göre Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin bu makama getirilenler arasında en ehil olanlardı.⁸³⁶

⁸³⁴ Geniş bilgi için bk. Süleyman Uludağ, “Ricalullah”, *DİA*, XXXV, 80-81; a.mlf. “Ricâlü'l-gayb”, *DİA*, XXXV, 81-82.

⁸³⁵ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 329.

⁸³⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), X, 13-14.

İbnü'l-Arabî öncelikle “uzak imam” olarak nitelediği Abdurrabb’ın (İkinci imam) hallerinden bahsetmektedir. Kendisinin bir seyahatinde bunu gördüğünü, Allah’ın kullarına çok merhametli olduğunu, onlardan duyduğu endişeden dolayı sürekli ağladığını ve Allah’tan hem kendisini, hem de onları bağışlamasını dilediğini ifade ettiğini kaydeder. Şeytanlara karşı güçlü bir otorite sahibi olan bu imamı, başkasına musallat olmaya çalışan şeytan gördüğünde erir ve hemen uzaklaşıp gider. Bu imam Allah’tan haber veren herkesin haberini tasdik eder. Eğer bu haber sahih bir keşif ise zâten ona ortaktır, yalan ise bunu da tasdik eder. Çünkü o imam, onu yöneten ilahî isme bakar. Bu nedenle yalan olanı da tasdik eder. Bu imam sürekli hallerden müşahede makamına, makamlardan da salah makamına geçmek için dua eder. Bu imamın makamı Cibril hadisinde bahsedilen anlamıyla “iẖsan makamı”dır. Âlemin yararları ve kendisinden yararlandıkları hususlar bu imamın emrindedir. Aynı zamanda “Efrad”ı da terbiye etmekte ve onları ilahi bilgilerle beslemektedir. İnsan ve cinlerin efendisi olan bu imam onların yararlarına göre haklarında tasarrufta bulunur. Bu imam başkalarının aksine kendisi için meydana gelen bütün hal ve makamlara yerleşir. Bir makamı terk edip ötekine geçince öncekinden habersiz hale getirilmez.⁸³⁷

İbnü'l-Arabî, Abdurrab olan İkinci İmam’dan sonra “Abdûlmelik” olan Birinci İmamın hallerinden bahsetmektedir. İkinci menzilde bulunan bu imam, güç ve kahır ona ait olduğundan, oluşu (keynûnet) gerektiren, Hâlîk, Râzık, Melik gibi bütün ilâhî isimlerle tasarrufta bulunmaktadır. Büyük ve şiddetli hadiselerde kendisine sığınılır. Allah bu sıkıntılara karşı ona otorite vermiştir. Aynı şekilde ateş kaynaklı(menşeli) ruhlar (şeytanlar) üzerinde de otorite sahibidir.⁸³⁸

⁸³⁷ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, X, 15-17. İbnü'l-Arabî mertebeleri en tepeden başlamak üzere risâlet, nübüvvet, velâyet ve îmân olmak üzere dörde ayırmaktadır. Risâlet ve nübüvvet mertebeleri her ne kadar bu ümmet için kesilmiş ise de irs yoluyla devam etmektedir. Bu nedenle velâyetin zirvesi olan kutbiyyet aynı zamanda risâlet ve nübüvvet mertebelerine verâset etmektedir. Birinci imam Kutub’tan hemen sonra geldiğine göre bir bakıma protokol gereği kutbun yerine geçmesi beklenmektedir. Ayrıca buraya İkinci imamın mertebesinden geldiğinden orada da nasibi bulunmaktadır.

⁸³⁸ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, X, 17-18. İbnü'l-Arabî, bu imamla karşılaştığını, kendisine hiçbir şeyhe bağlanmamasını, zira Allah’ın kendisinin işini üstlendiğini söylediğini ve bu imamın hali ile kendi halinin eşit olduğunu ifade etmektedir. İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, X, 18.

3. 3. 5. Evtâd

“Direk” anlamına gelen ‘veted’ kelimesinin çoğulu olan evtâd, “menzilleri doğu, batı, güney ve kuzey olmak üzere dört cihette bulunan velîler” anlamında kullanılmaktadır. Bunlar Allah’ın nazargahı olup bulundukları cihetleri koruduklarına inanılmaktadır.⁸³⁹ Tasavvuf düşüncesine göre velâyet hiyerarşisinin en tepesinde kutub bulunmaktadır. Ondan hemen sonra iki imam gelir ve kutubla beraber Üçler’i oluştururlar. Onlardan sonra ise “Dört yönde bulunduklarına ve buradaki yerleri koruduklarına inanılan dört büyük velîyi ifade eden evtâd” gelmektedir. Bunların tamamı Yediler’i meydana getirmektedir.⁸⁴⁰

Şa’rânî, kutub konusu kapsamında velâyetin mertebelerini belirlerken evtâdın konumu ve işlevine de değinmektedir. O, İbnü’l-Arabî’den yaptığı alıntılar doğrultusunda, evtâdın dört kişi olduklarını, dört ciheti (doğu, batı, güney ve kuzey) muhafaza ettiklerini ve İmâm Şâfiî’nin de (ö. 204/820) bunlar arasında yer aldığını belirtmektedir.⁸⁴¹ Buna göre evtâd, kutub ve iki imamdans sonra velâyet mertebelerinin üçüncüsünü teşkil etmekte ve onlarla beraber Yediler’i oluşturmaktadırlar.

İbnü’l-Arabî, ricâlullahtan bazılarının evtâd olduğunu, bunların sayısının eksilme ve azalma olmaksızın her dönemde dört olduğunu, lakaplarının Abdülhay, Abdülalîm, Abdülkâdir ve Abdülmürîd olduğunu belirtmektedir. O, Fas şehrinde ücretle kına eleyen İbn Ca’dun isimli birisiyle karşılaştığını, bu kişinin onlardan olduğunu ifade etmektedir. Allah onlardan birisiyle doğuyu, birisiyle batıyı, birisiyle güneyi, birisiyle de kuzeyi muhafaza etmektedir. Cihetlerle ilgili bu taksim Kâbe merkeze alınarak yapılmaktadır. Ona göre bu dört insan ile Kur’an’da ifade edilen “Biz dağları direkler yapmadık mı?”⁸⁴² meâlindeki âyet arasında bir bağlantı bulunmaktadır. Zira dağlarla yeryüzünün sarsılması önlenmiştir. Bu insanların hükmü de dağların hükmüne tabidir. Yine Kur’an’da İblis’ten naklen ifade edilen “onlara önlerinden, arkalarından,

⁸³⁹ Kâşânî, “Evtâd”, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 93; Cürçânî, “el-Evtâd”, *et-Târîfât*, s. 39.

⁸⁴⁰ Uludağ, Süleyman, “Ricâlü’l-gayb”, *DİA*, XXXV, 82.

⁸⁴¹ Şa’rânî, *el-Yevâkît*, s. 329.

⁸⁴² en-Nebe 78/7.

sağlarından ve sollarından geleceğim”⁸⁴³ meâlindeki âyet onların makamlarına işaret etmektedir. Allah, insanın yanaşacağı dört ciheti evtâd vasıtasıyla koruduğundan şeytanın onlar üzerinde her hangi bir otorite tesis etme imkânı söz konusu değildir.⁸⁴⁴

İslâm düşünce tarihine sonradan giren bu kavramlar Kur’an ve sünnette yer almadıkları gibi, ilk nesiller tarafından da bilinmemektedir. Eleştiriye konu olan bu tabirler Kettânî ve Hakîm et-Tirmizî tarafından etkili bir şekilde kullanılarak literatüre geçmiştir. Bununla beraber onların döneminden kısa süre önce yaşayan Tüsterî yakın ifadelerle tefsirinde evtâd’tan bahsetmektedir.⁸⁴⁵ Daha sonra başta İbnü’l-Arabî olmak üzere tasavvuf erbabı tarafından vazgeçilemez mertebeler olarak kabul görmüşlerdir. Dinî düşünce açısından sağlam dayanakları bulunmayan bu konularda kelâm âlimlerinin eserlerinde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

3. 3. 6. Abdâl

“Bir şeyin yerini tutan veya karşılığı olan; birinin yerine geçen” anlamında bedel (bedil) kelimesinin çoğulu olan Abdâl bir terim olarak, ilk dönemlerde “dünyadan el etek çekerek kendini Allah’a verenler” anlamında kullanılırken, daha sonraki dönemlerde ise, “kâinatın işleyişi ile ilgili bir takım görevleri bulunan kişiler” anlamında kullanılmıştır.⁸⁴⁶ Aynı kelimenin başka bir kalıptan çoğulu olan “Büdelâ” tabiri de benzer anlamda kullanılmaktadır. Kâşânî, Hz. İbrahim’in kalbi üzerinde bulunan Yediler için kullanıldığını ifade ettiği Büdela’nın bu ismi almalarının sebebi olarak onların faaliyet tarzını göstermektedir. Buna göre onlardan biri bulunduğu yerden ayrıldığında sûretini orada bırakarak gittiğinden hiç kimse onun ayrıldığının farkına

⁸⁴³ el-A‘râf 7/17.

⁸⁴⁴ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), VI, 113-114.

⁸⁴⁵ Tüsterî, *Tefsir*, s. 77. Evtâd hakkında kullanılan bu ifadeler, kutsal şahsiyetlerle ilgili Yahudî metinlerinde yer alan bilgilerle benzerlik taşıdığı gibi aynı isimle (evtâd/yâted) anılmaktadır. Bu metinlere göre yer alan Rabbinik kıssa İbrahim, İshak ve Yakub’u dünyanın direkleri (yâted) olarak nitelirmektedir. Bunlar daha sonra yedi çobanı teşkil etmek maksadıyla Yusuf, Musa, Harun ve Davud ile bir araya getirilmekte ya da İsrâil’in on iki kabilesinin reislerini oluşturmak üzere münavebeli olarak bunlarla birleştirilmektedir. Bunlardan birincisi yedi ilâhî sıfatı sembolize ederken diğeri manevî tesirin on iki kanalına karşılık gelmektedir. Fenton, *a.g.m.*, s. 374.

⁸⁴⁶ Topaloğlu-Çelebi, *KTS*, s. 12.

varmamaktadır. Aslında orda kalan sadece sûretidir, kendisi değildir. Bu sûret, onun bizzat kendisinden bedel olarak burada kaldığından “bedel” ismi verilmiştir.⁸⁴⁷

Abdâl kelimesi anılan anlamıyla Kur'an'da geçmemektedir. Hadis olarak rivâyet edilen bir kısım rivâyetlerde geçmekte ise de bunların hadis olmaları tartışmalıdır. Hâkim kanaate göre ricâlü'l-gayb'ı teşkil eden diğer sınıflar gibi abdâl tabirinin de bilinen anlamıyla hicri III. yüz yıldan itibaren Müslümanlar arasında kullanılmaya başlandığı düşünülmektedir. Bununla beraber ilk dönemlerde daha çok ilim ve ibadetle vakitlerini geçirenler hakkında kullanıldığı bilinmektedir. Söz gelimi abdâl hadislerinin en önemli nâkilllerinden olan Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) yeryüzünde muhaddislerden başka abdâl tanımadığını ifade etmektedir. Aynı şekilde İmâm Şafii (ö. 204/820) ve Buhârî'nin de (ö. 256/870) bu tabiri beğendikleri şahıslar hakkında kullandıkları bilinmektedir.⁸⁴⁸

Abdullah b. Mübârek'ten (ö. 181/797) Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) kadar ilk dönem mutasavvıfların eserlerinde de abdâl tabiri önemli bir içeriğe sahip değildir. Sûfiler arasında tam bir görüş birliği olmamakla beraber abdâlın ricâlü'l-gayb hiyerarşisinde, âlemin düzenini idare etme konusunda önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Haldûn (ö. 808/1406) başta olmak üzere İslâm âlimlerinin önemli bir kısmı bu tür anlayışların kaynağının Ehl-i Sünnet dışında aranması gerektiğine dikkat çekmiş, Hristiyanlık ve aşırı Şîî fırkaların etkisine vurgu yapmışlardır. Ahmed Emin (1878-1954) ve Kâmil Mustafa Şeybî gibi araştırmacılar da İbn Haldûn doğrultusunda ricâlü'l-gayb (kutub, abdâl vs.) anlayışının Şîâ orijinli olduğu görüşünü benimsemektedir.⁸⁴⁹

Şa'rânî velâyet mertebelerini anlatırken evlad'tan hemen sonra yedi bedelin (abdâl) geldiğini ve Yüce Allah'ın yedi sıfatına (hayat, ilim, kudret, irade, sem', basar ve kelâm) bedel olarak bunlarla yedi iklimi muhafaza ettiğini belirtmektedir. İbnü'l-Arabî'den yaptığı nakil doğrultusunda bunlardan her birinin semada bir peygamberin

⁸⁴⁷ Kâşânî, “Büdelâ”, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 106.

⁸⁴⁸ Süleyman Uludağ, “Abdâl”, *DİA*, I, 59,61. Abdâl hadisleri Ahmed b. Hanbel dışında diğer güvenilir hadis kaynaklarında yer almamaktadır. Ahmed b. Hanbel'in aldığı rivâyetler de senetlerinde zayıf şahıslar bulunduğu gerekçesiyle tenkit edilmişlerdir. Geniş bilgi için bk. Uludağ, *a.g.e.*, I, 60.

⁸⁴⁹ Uludağ, *a.g.e.*, I, 60.

kalbi üzerinde olduklarını eklemektedir. Şa‘rânî, sayıları artıp eksilmeyip sabit olan abdâlin, hareket halinde bulunan yıldızlar (gezegenler) için Allah tarafından belirlenen hareket, iniş, yörünge gibi durum ve sırlara vakıf olduklarını ifade etmektedir. Ona göre Yüce Allah, üzerinde yaşadığımız bu arzı yedi iklime ayırmıştır. Bu iklimlerin her birinin yedi kat göklerin birinde bir yıldızı bulunmaktadır. Bu iklimler için abdâl ismi verilen müminlerden yedi kulunu seçerek bunlar eliyle bu iklimleri muhafza etmektedir. Birinci iklime yedinci kat gökten, bu iklimin yıldızının ruhaniyeti nazar etmektedir. Bu iklim için görevlendirilen bedel (abdâl) Hz. İbrahim’in kalbi üzerindedir. İkinci iklime altıncı kat gökten nazar edilmekte ve onun bedeli de Hz. Mûsâ’nın kalbi üzerindedir. Üçüncü iklime beşinci gökten nazar edilmekte ve bedeli Hz. Harûn ile Hz. Yahya’nın kalbi üzerindedir. Dördüncü iklime dördüncü gökten nazar edilmekte ve bedeli de şimdiye kadar ölmeyen kutub olan Hz. İdris’in kalbi üzerindedir. Daha önce de belirtildiği gibi aramızdaki kutublar onun naiblerdir. Beşinci iklime üçüncü gökten nazar edilmekte ve bedeli de Hz. Muhammed’in teyidiyle Hz. Yûsuf’un kalbi üzerindedir. Altıncı iklime ikinci gökten nazar edilmekte ve bedeli Hz. İsâ’nın kalbi üzerindedir. Yedinci iklime ise dünya semasında nazar edilmekte ve bedeli de Hz. Âdem’in kalbi üzerindedir.⁸⁵⁰

⁸⁵⁰ Şa‘rânî, *el-Yevâkût*, s. 329-330. Bilindiği gibi İbnü’l-Arabî velîlerin vârisi olduğu peygamber ile ilişkisini belirtirken “onun kalbi üzerindedir” ifadesini kullanmaktadır. Burada belirlenen mertebeler ile Yahûdî geleneğinde benzer şekilde belirlenen mertebeler arasında benzerlik bulunmaktadır. Paul B. Fenton bu benzerliği bir tablo ile vererek dikkat çekmektedir. Fenton İbnü’l-Arabî’nin işaret ettiği sıfatlarla, Kabalistik gelenekte Kutsal Kitap’ta yer alan belli figürlerle sembolize edilen ve her yerde hazır oldukları düşünülen yedi sefirôt arasında paralellik kurmaktadır. Aşağıdaki tabloda şöyle bir eşleşme ortaya çıkmaktadır:”

Fütuhât				Kabala		
	Semâ	İklim	Sıfat		Sefirah	sıfat
İbrahim	1	7	Huzur	İbrahim	Hased	Sevgi
Musa	2	6	Gayret	İshak	Geburâh	Gazap
Harun	3	5	Gazap	Yakup	Tif eret	Güzellik
İdris	4	4	Nesil	Yusuf	Yesod	Nesil
Yusuf	5	3	Teşkil	Musa	Nesah	Üstünlük
İsa	6	2	Hayat	Harun	Hod	Şükran
Adem	7	1	İttifaak	Davud	Malakut	Ustalık

Geniş bilgi için bk. Paul B. Fenton, *a.g.m.*, s. 381.

İbnü'l-Arabî “Muhammedî azametlerden el-azametü'l-câmia'nın menzili hakkındadır” başlığını verdiği babın (383. Bab) girişinde; bu menzilin on dört hükmü olduğunu, bunlardan birincisinin sahibü'z-zaman (kutub kastedilmektedir.) hakkında olduğunu, ikinci ve üçüncünün iki imam hakkında, dört, beş, altı ve yedincinin evlad hakkında diğerlerinin de abdâl hakkında olduğunu belirtmektedir. Devamla bu on dört şahsın Hz. Âdem, Hz. İdris, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Yusuf, Hz. Hud, Hz. Sâlih, Hz. Musa, Hz. Davud, Hz. Süleyman, Hz. Yahya, Hz. Harun, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'den oluşan on dört peygamberin kalbi üzerinde bulunduklarını kaydetmektedir. On dört İlahî isimden herbirinin ilgili nebînin kalbine nazar kıldığını, her bir nebînin de kendisine varis olan kişiye feyiz verdiğini (akıttığını) ifade etmektedir. Bu durumda nebî İlahî isimlerle söz konusu şahıslar arasında bir berzah mahiyeti taşımaktadır. Aynı şekilde bu velîlerden her biri için sûre başlarındaki huruf-ı mukatta'dan biri vardır.⁸⁵¹

İbnü'l-Arabî abdâlin yedi kişi ve isimlerinin Abdülhay, abdülalim, Abdülvedûd, Abdülkadir (bu dördü aynı zamanda evtadın isimleridir), Abdüşşekûr, Abdüssemi' ve Abdülbasîr olduğunu belirttikten sonra bunların Mekke'de bulunduklarını, kendisinin de Hatîmu'l-Hanâbile denilen yerin ardında onlarla görüştüğünü belirtmektedir. Ayrıca daha önce beş yüz seksen altı yılında onlardan biri olan Musa es-Seberati ile İşbiliyye'de görüştüğünü ileri sürmektedir. Ona göre onlardan biri olan ve dağların şeyhi olarak bilinen Muhammed b. Eşref er-Rundî'yi de görmüştür. Onlardan biri olan Muaz b. Eşres ise kendisine selam göndermiştir. İbnü'l-Arabî, Muaz'ın bu mertebeye açlık, uykusuzluk, sükût ve uzlet ile eriştiğini kendisine bildirdiğini ifade etmektedir.⁸⁵²

İbnü'l-Arabî haftanın günleri ile abdâl, abdâlin bağlı bulundukları peygamberler ile ilgili abdâl için belirlenen yıldızla (gezegen) bağlantı kurmaktadır. Buna göre abdâl için meydana gelen ilmî konunun haftanın hangi gününde meydana gelmesi ile ilgili peygamber ve gezegen arasında bir alaka bulunmaktadır. Sözelimi Pazar günü meydana gelen her ilmî konu Hz. İdris'in maddesindendir. O günde hava ve ateş unsurundan oluşan ulvî eserler ise Güneş'in yüzmesinden ve Allah'ın, Güneş'e tevdi

⁸⁵¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (DS), III, 519-520.

⁸⁵² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), VI, 114-115.

ettiklerine nazar kılmasından kaynaklanmaktadır. Aynı gün su ve toprak unsurunda meydana gelen eserler ise dördüncü feleğin hareketinden kaynaklanmaktadır. Bunu koruyan bedel dördüncü iklimi korumakla görevlidir. Bu örnekte olduğu gibi diğer bedellerin her biri için benzer durumlar söz konusudur.⁸⁵³

İbnü'l-Arabî'ye göre abdâlın makam ve alışkanlıkları şu şekildedir: Birinci bedelin makam ve düstûru “O’nun benzeri yoktur”,⁸⁵⁴ ikinci bedelinki “Rabbimin kelimeleri tükenmeden önce deniz tükenirdi”,⁸⁵⁵ üçüncü bedelinki “Nefislerinizde de, görmüyor musunuz?”,⁸⁵⁶ dördüncü bedelinki “Keşke toprak olsaydım”,⁸⁵⁷ beşinci bedelinki “Bilmiyorsanız, zikir ehline sorun”,⁸⁵⁸ altıncı bedelinki “İşimi Allah’a havale ettim”⁸⁵⁹ ve yedinci bedelinki “Biz emaneti arz ettik”⁸⁶⁰ şeklindedir.⁸⁶¹

Görüldüğü gibi İbnü'l-Arabî'nin abdâl hakkında belirlediği çerçevenin kendisinden önceki Ehl-i Sünnet âlimlerine dayanan her hangi bir kaynağı bulunmamaktadır. Gerek kullandığı dil, gerekse izlediği yöntem daha çok Şîa'nın masum imamlar ve İmam Mehdi için belirlediği çerçeve ile uyumludur. Bununla beraber kendisine bir takım katkılar sağlayarak dönüştürdüğünden kuşku yoktur. Kur'an ve sünnette hiçbir temeli bulunmayan bu tür tasvirler tarih boyunca İslâm âlimleri tarafından tenkit edilmiştir.

3. 3. 7. Hatmü'l-Velâye

Sözlükte “mühür” ve “son” anlamına gelen hatm kelimesinin “velâyet kelimesine muzâf yapılmasıyla meydana gelen terkip, “velâyetin mührü” ve “son velî” anlamında kullanılmaktadır. Bu mertebeye ulaşan velî, velâyetin tüm özellikleri açısından en üst mertebeyi temsil ettiğinden, aşılamaz bir konuma gelmekte ve bu

⁸⁵³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), I, 448-452.

⁸⁵⁴ eş-Şûrâ 42/11.

⁸⁵⁵ el-Kehf 18/109.

⁸⁵⁶ ez-Zâriyât 51/21.

⁸⁵⁷ en-Nebe' 78/40.

⁸⁵⁸ en-Nahl 16/43.

⁸⁵⁹ Gâfir 40/44.

⁸⁶⁰ el-Ahzâb 33/72.

⁸⁶¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), I, 452-454. İbnü'l-Arabî, söz konusu âyetlerle bu âyetlerin düstur ve makamı olduğu bedel arasında bir bağlantı kurmaktadır. Sözelimi birinci bedel ilk olması hasebiyle benzersiz olduğundan onun düsturu bu âyet olmuştur.

yönüyle mühür kabul edilmektedir. Kâşânî, hâtem'in "Allah'ın kendisiyle nübüvvet ve velâyeti sona erdirdiği kimse" ile "Allah'ın velâyeti kendisiyle mühürlendiği kimse" olmak üzere iki şekilde olduğunu belirtmektedir. Buna göre birinci yorum makamların hâtemine işaret ederken ikinci yorum ölümüyle dünyanın fesada uğrayacağı ve âhirete göçmesiyle hayatın âhîret hayatına dönüştüğü şahsiyet kastedilmektedir.⁸⁶² "Hatmü'l-velâye" terimi, Chodcowicz'in de isabetle kaydettiği gibi Kur'an ve sünnette bulunmamaktadır. Birçok âlim onu bu yönüyle değerlendirerek bidat olduğu görüşünü savunmuştur. III/IX. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanan bu ıstılahın iki temele dayandırıldığı görülmektedir: Kur'an'da Hz. Peygamber'in son nebî (hâtemü'n-nebîyyîn) olduğunu ifade eden âyet⁸⁶³ ile "ulemâ enbiyânın varisidir"⁸⁶⁴ meâlindeki hadis. Buna göre hususi nübüvvetin bir hâtemi olduğu gibi umûmî nübüvvet kapsamında bulunan velâyetin de bir hâtemi vardır. Ayrıca söz konusu hadiste kastedilen âlimler zahir uleması değil, hakiki (batınî) ilim sahibi olan velîlerdir. Hatmü'l-velâye teorisinin özü itibarıyla bu iki temele dayandığını belirtmek mümkündür.⁸⁶⁵

Şa'rânî *el-Yevakît*'te Hatmü'l-velâye (Hâtemü'l-evliya) üzerinde detaylı olarak durmamaktadır. Bu konuya da Kutub, vâris ve iki imamı anlatırken değinmekte ve verâsetin en üst mertebesinin hâtemiyyet mertebesi olduğunu belirtme sadedinde konuyu ele almakatdır. Bunu yaparken sadece İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini aktarmakla yetinmektedir.⁸⁶⁶ Buna karşılık İbnü'l-Arabî'de "Hâtemiyyet" merkezî bir öneme sahiptir. Şa'rânî'nin hangi sebepten dolayı geniş yer verme gereği duymadığını bilemiyoruz. Bu konuda her hangi bir veri bulunmamaktadır. Ancak reddetmediği kesindir. Zira eğer kabul etmediği bir husus olsaydı zaman zaman yaptığı gibi hiçbir şekilde değinmeden bahsi kapatabilirdi. Bu şekilde kısaca da olsa değindiğine göre; anılan teorileri tam olarak reddetmemekle beraber zihninde belirginleşen bir konumu bulunmadığından bu yöntemi izlemiş olma ihtimali bulunmaktadır. Ya da kendi

⁸⁶² Kâşânî, "el-Hâtem", *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 230.

⁸⁶³ el-Ahzâb 33/40.

⁸⁶⁴ Buhârî, "İlim", 10; Ebû Dâvud, "İlim", 1.

⁸⁶⁵ Chodcowicz, *el-Velâye*, s. 113.

⁸⁶⁶ Şa'rânî, *el-Yevakît*, s. 338.

dönemindeki ilmî ve sosyal ortamı dikkate alarak meydana gelebilecek tartışmaları bloke etmek üzere bu yöntemi tercih etmiş olabilir.

Bilindiği gibi “hâtemiyyet” söz konusu olduğunda ilk akla gelen Hakîm et-Tirmizî’dir (ö. 320/932). Tirmizî’ye göre hatemü’l-evliyâ bütün makamları aşarak “el-vahdâniyyetü’l-ferdâniyye” makamına ulaşan velîdir ve velîlerin efendisi olan bu zâta “hatmu’l-velâye” unvanı verilmiştir. Bu makam aklın kavrayabileceği en son makamdır. Bunun ötesinde akılla kavranılmayan Huzur-i ilâhi mertebesi vardır ki hatmu’l-velâye burada O’nun huzurunda durmaktadır.⁸⁶⁷ Tirmizî hatmu’l-velâye teorisini hatmü’n-nübüvve teorisine benzeterek temellendirmektedir. Buna göre nebîlerin hâtemi Allah’ın, enbiyâ ve bilumum insanlara karşı hüccetidir.⁸⁶⁸ Velîlerin hâtemi ise Allah’ın, velîlere karşı hüccetidir.⁸⁶⁹ Bu zât (Hatemü’l-evliyâ) neredeyse onlara katılacak kadar peygamberlere yakındır. Hz. Peygamber’in diğer peygamberlere karşı durumu ne ise onun diğer velîlere karşı durumu da aynıdır.⁸⁷⁰ Tirmizî’ye göre hâtemiyyet, nübüvvet için kullanıldığında, nübüvvetin bütün eczasıyla onda tamamlanması anlamına gelir. Velâyet için kullanıldığında ise velâyetin kâmil anlamda kendisinde toplandığı velî kastedilir. Buna göre nübüvvetin kendisiyle sona erdiği peygamber (hâtemü’n-nübüvve) olan Hz. Muhammed, hem son nebî hem de en kâmil nebîdir. Aynı şekilde hâtemü’l-velâye de hem son velî hem de en kâmil velîdir. Hâtemü’l-enbiyâ olan Hz. Peygamber yaratılış ve şefaat gibi bütün hususlarda peygamberlerin ilki olduğu gibi, hâtemü’l-evliyâ da evliyanın ilkidir. Ancak tarih sahnesine en son çıkacak olan odur.⁸⁷¹

Yukarıda da ifade edildiği gibi Şa‘rânî hatmü’l-velâye meselesini, “varis” konusunun bir parçası olarak ele almakta ve bu kapsamda değerlendirmektedir. O, peygamberlere vâris olan velîlerden hangisinin mertebe itibarıyla daha yüksek olduğunu temellendirirken Hatmü’l-velâye konusuna da değinmekte ve bu konuda İbnü’l-Arabî’den yaptığı alıntıları vermekle yetinmektedir. Buna göre verasetin en üst

⁸⁶⁷ Tirmizî, *el-Evliyâ* (İst.), s. 92.

⁸⁶⁸ Tirmizî, *el-Evliyâ* (Beyrut), s. 29.

⁸⁶⁹ Tirmizî, *a.g.e.*, s. 45.

⁸⁷⁰ Tirmizî, *a.g.e.*, s. 77.

⁸⁷¹ Tirmizî, *a.g.e.*, s. 31-33.

mertebesinde iki hâtem bulunmaktadır. Böylelikle hâtemü'l-evliyâ, hâtemü'l-enbiya'dan farklı olarak bir değil, ikidir. Yüce Allah onlardan birisi ile mutlak (genel) velâyeti, diğeri ile de Muhammedî velâyeti mühürlemektedir. Muhammedî velâyetle Hz. Peygamber'in vârisi olan velîlerin velâyetini kastetmektedir. Buna karşılık mutlak velâyet ile de Hz. Âdem'den itibaren, müteşerrî olmayan nübüvvetin temsilcisi olan bütün velîleri kastetmektedir. Buna göre mutlak (genel) velâyetin hâtmî Hz. İsa'dır. O, bu ümmetin zamanında, kendisinden sonra hiçbir velî gelmemek üzere mutlak nübüvvetin velîsi, hâtemi ve vârisi olarak inecektir. Hz. Muhammed'in, teşriî nübüvvetin sonuncusu oluşu gibi o da mutlak nübüvvetin (müteşerrî olmayan nübüvvet, velâyet) sonuncusudur. Hz. İsa, her ne kadar ulu'l-azim peygamberlerden ve resûllerin has olanlarından ise de kendi peygamberlik zamanının dışında bir periyodu oluşturan bu ümmetin zamanında onun nübüvvetinin hükmü yoktur. Bu ümmetin zamanında nebî olarak değil, velî olarak gönderilecek ve kendisine Hz. Muhammed'in şeriatı ilhâm edilecektir. O da tıpkı bu ümmetin diğeri velîleri gibi bu şeriatı anlayacaktır. O bizdendir ve efendimizdir. Hz. Âdem'in ilk peygamber oluşu gibi o da son nebîdir (velî), velâyet onunla son bulmaktadır.

İbnü'l-Arabî, Muhammedî hâtemin, mağrib taraflarından bir kişi olduğunu, soy ve cömertlik itibarıyla saygın bir yapıya sahip bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu zât zamanımızda (İbnü'l-Arabî'nin zamanında) yaşamaktadır ve kendisiyle beş yüz doksan beş senesinde Fas şehrinde bir araya gelmiştir. Allah'ın sadece onda bulunan ve diğeri kullarından gizlediği alâmeti kendisine açıp göstermiştir. Ayrıca bu kişide Muhammedî velâyetin hâtemliği alâmetini de gördüğünü ve kavminin onda ortaya çıkan rabbanî ilimlere ait sırları inkâr ettiğini eklemektedir. Bu zâtın en önemli özelliği güzel ahlâk sahibi olmasıdır. Kur'an'da "sen en yüce ahlâk üzeresin"⁸⁷² meâlindeki âyetle Hz. Peygamber'in ahlâkı övülüp, onun en bariz özelliği olarak sunulduğu gibi, Muhammedî hâtem de aynı şekilde güzel ahlâk sahibi olmak sûretiyle bu mertebeyi kazanmıştır. Allah, Hz. Muhammed ile peygamberliği sona erdirdiği gibi Muhammedî hâtem ile de Muhammedî velâyeti sona erdirmiştir. Ondan sonra sadece Hz. İbrahim'e, Hz. Musa'ya ve Hz. İsa'ya vâris olan velîler gelebilir, Hz. Muhammed'e vâris olan velî bir daha asla

⁸⁷² el-Kalem 68/5.

gelmeyecektir. Mutlak (umumî) velâyet ise Hz. İsa ile sona erecektir.⁸⁷³ İbnü'l-Arabî'nin bu ifadeleri Muhammedî hâtemin kendisi değil de, başkası olduğu izlenimi vermektedir. Buna karşılık başka bir yerde, Muhammedî velâyetin hâteminin kendisi olduğunu iddia etmektedir. *el-Fütûhât*'ın kırk üçüncü bâbının baş tarafında yer alan manzum kısımda şunlar yer almaktadır:⁸⁷⁴

“Ben hatmü'l-velâyeyim, hiç kuşkusuz

Mesih ile birlikte Hâşimî'ye vâris olarak”

Bu ifadeler, yukarıda geçen ve Muhammedî hâtem'in Mağrib'te bir zât olduğunu bildiren ifadelerle çelişkili görünmektedir. Ancak her iki yorumu telif etmek de mümkündür. Şöyleki, karşılaştığını ve hâtemlik alâmetini gördüğünü iddia ettiği zâtın kendisi olması mümkündür. Bu tarz bir söylemle kendisinin hâtemü'l-velâye olduğunun farkına bahsettiği zamanda vardığını belirtmek istemiş olabilir. Zira ilgili pasajda, bunun kendisi olmadığına dair hiçbir ipucu bulunmamaktadır. Bu durumda İbnü'l-Arabî kendisini velâyetin zirvesinde görmekte ve hâtemü'l-evliyâ olması itibariyle peygamberleri bile geride bıraktığını düşünmektedir.

İbnü'l-Arabî başka bir yerde ricalullahtan bazılarının hâtem olduğunu kaydederek bunlardan birisinin Muhammedî velâyetin hâtemi, birisinin de umumî velâyetin hâtemi olan Hz. İsa olduğunu belirtmektedir. Allah, Muhammedî hâtem ile Muhammedî velâyeti sona erdirmekte ve Muhammedî velîler arasında ondan daha üst mertebede başka bir velî gelmemektedir. Hz. Âdem ile başlayan mutlak (genel) velîliğin hâtemi ise Hz. İsa olup o, mülk dairesinin (velâyet mertebesinin) sonuncusudur. Bu

⁸⁷³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), VI, 236-238. Chodcowicz anılan eserine bu konuda müstakil bir başlık ayırarak, İbnü'l-Arabî'nin hâtemiyyet düşüncesi ve onun kaynakları hakkında detaylı bilgiler vermektedir. Bk. Chodcowicz, *el-Velâye*, s. 113-122. İbnü'l-Arabî'nin velâyet düşüncesinde Hz. İsa tartışmasız en önemli unsurdur. “Şeyhimiz Hz. İsa'dır” diyecek kadar onunla bütünleşmekte ve birçok kez onunla bir araya geldiğini, onun elinde tövbe ettiğini, nasihat ve dualarını aldığını, Hz. İsa'nın kendisini “Habîb” diye çağırdığını, zühd hayatını tercih etmesini tavsiye ettiğini belirtmektedir. Örnek olarak bk. İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, VI, 237.

⁸⁷⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), II, 249. İbnü'l-Arabî'nin hatmü'l-velâye'yi kendisine nisbet ederken kullandığı söylemin benzerini Yahudî metinlerinde de görmemiz mümkündür. Bu bağlamda, Gedôl ha-dôr'u (belli bir nesildeki lider, kutub) tanımlamak maksadıyla, Peygamber Elijah'ın kullandığı yolu şerh ettikten sonra Simon Bar Yohay şu açıklamalarda bulunur: “Babamız İbrahim'e benzeyen 30 saddikîm olmaksızın dünya var olamaz. Şâyet otuz, yirmi, on, beş saddikîm var olsa onlar biziz, eğer bir kişi ise o benim (Gen. Rabb. 35:2).” Bk. Fenton, *a.g.m.*, s. 376.

nedenle Hz. İsa kıyamet günü; peygamberler arasında peygamber, Hz. Muhammed'in ümmeti içerisinde de onun ümmetinden bir fert olmak üzere iki şekilde diriltilecektir.⁸⁷⁵

İbnü'l-Arabî'ye göre dünyanın bir başlangıcı olduğu gibi bir de sonu (hatm) vardır. Yüce Allah dünyada bulunan her şey için, bu kural doğrultusunda bir başlangıç, bir de son belirlemiştir. Şeriat indirmeyi Hz. Muhammed ile sona erdirmiştir. Ondan sonra gelen her nebînin* hükmü velî hükmü dönüştürülerek özel mertebesinden (velâyet) indirilmiştir. Ona göre Muhammedî velâyete adı, Hz. Peygamber'in adına uyan, onun ahlâkını kazanmış bir velî sahip olacaktır. Bu şahıs sanılanın aksine beklenen Mehdi'den başkasıdır. Hâtem, Mehdi'den farklı olarak, Hz. Peygamber'in ailesi ve sülbünden değildir; huy ve tabiat itibarıyla ona benzediğinden, bu yönüyle (mecazî anlamda) onun sülalesindendir.⁸⁷⁶

İbnü'l-Arabî *Fusûs*'ün Şit Fassı'nda "hatm" üzerinde genişçe durarak hâtemiyyet düşüncesini onun üzerinden temellendirmektedir. Teorik tasvirlerle dolu uzun bir giriş yaptıktan sonra velîlerin hâteminin konumunu, onun peygamber ve velîlere göre nerede durduğunu belirlemektedir. Ona göre hâtemü'l-evliya her ne kadar hükümde peygamberlere tabi ise de, resûl peygamberler de dâhil, bütün nebî ve velîlerin Allah ile ilgili bilgiye (marifetullah) ancak onun mişkâtından ulaşabileceklerini ileri sürmektedir. Bu tezini; kemalin her konuda olmayabileceğini, bir açıdan daha yüksek mertebede bulunan kimsenin başka bir açıdan daha aşağı mertebede bulunabileceğini ileri sürerek savunmaktadır. Bu düşüncesini Hz. Peygamber'in hayatından örnekler vererek sürdürmektedir: Hz. Peygamber'den farklı düşünen Hz. Ömer'in Bedir esirleriyle ilgili görüşünde isabet etmesi ve Hz. Peygamber'in Medine'li çiftçilere hurma aşılama ile ilgili önerdiği yönteminde isabet etmemesi söz konusu mertebe farklılığından kaynaklanmaktadır. O, mutlak olarak daha üst mertebede bulunan Hz. Peygamber'in söz konusu hususlarda daha alt mertebede bulunmasıyla hatemü'l-

⁸⁷⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), VI, 119.

* İbnü'l-Arabî burada velâyeti temsil eden şahsa işaret etmek için "nebî" kelimesini kullanmaktadır. Bu kullanım onun velâyeti umumî nübüvvet kapsamında değerlendirmesiyle uyumludur. Burada da işaret edildiği gibi onun sisteminde velâyet, nübüvvetten bir öz taşımaktadır. İslâm âlimlerinin nübüvvet düşüncesiyle bağdaşması oldukça zor olan bu tanımlama gereği velâyete "en-nübüvvetü'l-'amme" adını vermektedir. Bk. İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, VI, 239.

⁸⁷⁶ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, VI, 239.

evliyânın marifetullah konusunda peygamberlere göre daha üst mertebede bulunması arasında benzerlik kurmaktadır. Ona göre peygamberler de velî olmaları itibariyle Allah hakkındaki bilgiye hatemü'l-evliyânın mişkâtından ulaşabilirler. İbnü'l-Arabî daha da ileri giderek her ne kadar hâtemü'l-evliyâ zahirde Hz. Peygamber'in şeriatine bağlı ise de Hz. Peygamber velî olması itibariyle, marifetullaha onun vasıtasıyla ulaşabileceğini iddia etmektedir. Sair peygamberler, peygamber olmaları itibariyle Hz. Peygamber'in mişkâtından nübüvvet nuruna erebildikleri gibi velî olmaları itibariyle, o ve diğer bütün peygamberler hâtemü'l-eveliyânın mişkâtından marifetullaha ulaşmaktadırlar.⁸⁷⁷

Sonuç olarak İbnü'l-Arabî her şeyin bir başlangıç ve sonu olduğu gibi hususî nübüvvet olan peygamberlik ile umumî nübüvvet olan velâyetin de bir başlangıç ve sonunun bulunduğunu düşünmektedir. Peygamberlerin sonuncusu tartışmasız bir şekilde Kur'an'da ifade edildiği gibi Hz. Muhammed'tir. Peygamberlik risâlet ve nübüvvet olmak üzere ikiye ayrıldığı gibi velâyet te umumî (mutlak) velâyet ve Muhammedî velâyet olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Umumî velâyetin hâtemi ahir zamanda yeryüzüne incek olan Hz. İsa'dır. Hz. İsa'nın bu inişi peygamber olarak değil, velî ve Hz. Muhammed'in ümetine tabi olmak sûretiyle gerçekleşecektir. Ondan sonra hiç bir şekilde velî gelmeyecektir. O, mertebe itibariyle umumî velâyetin zirvesi olduğu gibi aynı zamanda sonudur. Muhammedî verâseti temsil eden Muhammedî velâyetin hâtemi ise İbnü'l-Arabî'nin kendisidir. Bütün peygamberler marifetullaha, ancak Hz. Muhammed'in mişkâtından ulaşabilecekleri gibi bütün velîler ve hatta velî olmaları itibariyle bütün resûl ve nebîler de Muhammedî hâtemin mişkâtından ulaşabilirler. İbnü'l-Arabî'nin belirlediği bu çerçeve, velâyeti nübüvvetten üstün gördüğü tenkitlerine yol açmıştır. Zaman zaman aksine beyanlarda bulunmakla beraber gerek *Fusûs*, gerekse *el-Fütûhât*'taki ifadeler İslâm âlimleri tarafından asla kabul görmemiştir.

⁸⁷⁷İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 61-63. İbn Teymiyye, İbnü'l-Arabî'nin bu düşüncesini tenkit ederek Hâtemü'l-evliyâ'yı Hz. Peygamber'den üstün gördüğünü, bunun temel İslâmî ilkelerle bağdaşmayacağını düşünmektedir. İbn Teymiyye'nin tenkit ettiği hususlar ve bunlara karşı yapılan müdafâlar için bk. Mustafa Çakmaklıoğlu, "İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet-velâyet hakkındaki görüşleri ve İbn Teymiyye'nin bu husustaki eleştirileri", *Tasavvuf Dergisi İbnü'l-Arabî Özel Sayısı (XXI)*, s. 242-253.

3. 4. DEĞERLENDİRME

Literatürden “velâyet” kavramının İslâm düşünce tarihinde evrilerek geliştiği anlaşılmaktadır. Bu gelişme ve anlam değişimini şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Velâyet tabiri, Kur'an ve hadislerde muzaf olduğu varlığa göre değer kazanmaktadır. Allah'ın dostları ve iyi insanları kastetmek amacıyla sadece velâyet tabiri değil, muzaf olduğu varlık da zikredilmek sûretiyle “evliyaullah” terkibi kullanılmaktadır. Daha sonraları “velî/evliyâ” tek başına aynı anlamı ifade etmek üzere kullanılmaya başlanmıştır.

2. Kur'an ve hadislerde Allah'ın velîleri için imân, Sâlih amel ve takva gibi hususlar ön plana çıkarılırken; tasavvuf kaynaklarında ilâhî bilgiye muhatap olma, âlemi sevk ve idare etme, bir takım olağanüstü fiillere sahip olma ve kendi aralarında belirli sınıflara ayrılma gibi özellikler ön plana çıkmaktadır.

3. İlk dönem tasavvuf kaynakları velâyet için daha çok îmân ve sâlih amele vurgu yaparken, İbnü'l-Arabî'den itibaren velînin nübüvvetle irtibatının ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Bununla beraber özellikle Şa'rânî'nin îmân ve sâlih amele vurgu yaptığını kaydetmek gerekmektedir. Bu husus, nübüvvetin bir ferî olarak gördükleri velâyete yönelebilecek eleştirileri cevaplamaya yönelik bir çaba olarak değerlendirilebilir. İbnü'l-Arabî ve Şa'rânî her ne kadar nübüvvetin aksine velâyetin kesbî olduğunu ileri sürerek bu eleştirileri bertaraf etmeye çalışmakta iseler de, bu konuda tam bir kanaat sahibi oldukları anlaşılmamakta, zaman zaman velâyetin de vehbî olduğu sonucunu vehmettirecek ifadeler kullanmaktadır.

4. Velâyet Kur'an, hadis ve diğer İslâmî kaynaklarda oldukça sınırlı bir muhtevaya sahipken, İbnü'l-Arabî'de anahtar bir terimdir. Onun bütün sistemini velâyet üzerine bina ettiğini belirtmek abartı olmayacaktır. Buna bağlı olarak velâyetin sadece dünyada değil, âhirette de devam ettiğini ileri sürmektedir. Aynı zamanda onun Allah

ile kul arasında müşterek bir isim olmasından yola çıkarak önemini ısrarla vurgulamaktadır.

5. İbnü'l-Arabî'nin, bir nebînin velâyet boyutunun nübüvvet boyutundan üstün olduğunu ileri sürmesi, onun velâyeti nübüvvetten daha üstün gördüğü eleştirilerine sebep olmuş, bunun neticesi olarak hem bizzat kendisi hem de Şa'rânî ve diğer şarihleri velînin hiçbir zaman peygambere uymaktan bağımsız kalamayacağını ısrarla belirtmek zorunda kalmışlardır. Diğer disiplinlerde kesinlikle böyle bir mukayese yapılmamakta, aksine velî peygamberin ümmeti ve tâbii olarak görülmektedir. Velâyet ile nübüvvet arasında hiçbir formatta mukayese yoluna gidilmemekte, böyle bir mukayesenin imkânı dahi ön görülmemektedir.

6. Velâyet, ilk dönemlerde Kur'an ve hadislerdeki kullanımına paralel olarak anlaşılırken, III/IX. yüzyıldan itibaren iki farklı anlamda anlaşılmaya başlanmıştır. Tefsir ve kelâm gibi ilimler genel olarak onun otantik anlamına bağlı kalırken, tasavvuf çevreleri farklı anlamlar yükleyerek anlam değişikliğine gitmişlerdir. Daha sonraları sûfilerin anlayışı geniş kitleleri etkilemiş, geniş halk tabakalarından başka müfessir ve mütekellimlerin bir kısmı bile bu etkiden kurtulamamıştır.

İslâm dini, peygamberler dışında insanlara yol gösterip onların işlerini üstlenme anlamında herhangi bir dinî sınıfı kabul etmemekte, sadece insanlara yol göstermeleri ve yanıldıkları zaman onları düzeltmeleri için ulemâ sınıfına işaret etmektedir. Söz konusu işaret onların manevî tasarruflarından daha çok, toplum içerisindeki işlevlerinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca onların toplum üzerindeki otoriteleri Kur'an ve sünnete bağlılıklarıyla doğru orantılı olarak belirlenmiştir. Bunun dışında insanların Allah katındaki üstünlükleri takvaya bağlanmış, kimin Allah katında daha çok tasarruf yetkisiyle donatıldığına dair en ufak bir işarete bulunulmamaktadır. Kişilerin îmân ve takvalarına göre muamele görecekları bildirilmiş, dünyada ise takvayı ölçecek bir kriter bulunmadığından, her türlü değerlendirmede îmân ve sâlih amelin esas alınması gerektiğine dikkat çekilmiştir. Böylece Müslüman camia arasında meydana gelebilecek istismarların önüne geçilmeye çalışılmıştır. Kur'an'da zaman zaman önceki dinlere mensup din adamı sınıfının toplumlarını maddî ve mânevî olarak sömürmelerine değinilmiş, imtiyazlı bir dinî sınıfın oluşmasına yol açacak teşebbüsler kınanmıştır. Dinî

otorite olarak Allah, Resûl'ü ve bunlara bağlı yetki sahiplerinden başka hiçbir merci tanınmamaktadır.

Velâyetin zamanla evrilerek ilk dönemlerdeki anlamından uzaklaşmasının kendiliğinden meydana gelen bir sonuç olarak değerlendirilmesi mümkün değildir. Söz konusu evrilmenin tarihî ve coğrafi verileri bunun Müslümanların karşılaştığı din ve felsefî anlayışlardan kaynaklandığı konusunda önemli ipuçları vermektedir. Müslümanların Hristiyan dünyasıyla iç içe yaşadığı bir dönemde güç kazanması ve daha önce de belirtildiği gibi velâyet anlayışında Hz. İsa'nın önemli bir motif olması, söz konusu yeni anlayışın kaynağına işaret etmektedir. Bununla beraber salt Hristiyanlıktan etkilendiğini ifade etmek kaynak daraltmasına sebep olabilir. Zira o dönemlerde Müslümanların karşılaştığı birçok dinî, felsefî, gnostik akım vardır ki, bunların hemen hemen tamamında velâyeti çağrıştıracak öğeler bulunmaktadır. Müslümanlar bu toplumlarla karşılaşmalarında karşılıklı etkileşime maruz kalmışlardır. İbnü'l-Arabî'nin "Akl-ı evvel" ve "el-Kelime" gibi diğer din ve felsefî akımlara ait terminolojiyi bazen olduğu gibi bazen de farklı anlamlar yükleyerek sisteminde kullanması bu etkileşimin neticesinde oluşmuştur. Velâyetin söz konusu yeni anlayışı kazanmasında da aynı sürecin etkili olduğu düşünülmektedir.

Gelinen noktada velâyetin III/IX. yüzyıldan itibaren yepyeni bir vecheye bürünerek müslümanlar arasında anlaşıldığı kuşkusuzdur. Buna göre Müslümanlar arasında belirli sınırlar içerisinde de olsa bazı şahıslar üzerinde tasarrufta bulunan, âlemin belirli işlerini idare etmeyi üstlenen, Yüce Allah ile sürekli bilgi alış-verişi içerisinde bulunan, bütün peygamberlerle bir araya gelebilen imtiyazlı bir sınıf bulunmaktadır. Velâyetin otantik anlam ve değerine aykırı olan bu durum zaman zaman bir kısım şahısların takdis edilmelerini de beraberinde getirmektedir. İslâm tarihinde melâmîlik/ibahîlik gibi dinî teklifleri dikkate almayan bir kısım akımlar, salt batınîliği ön plana çıkararak dinî hükümleri belirlenmiş çerçevesinden koparan fırkaların beslendiği ana kaynaklardan birinin de söz konusu gizemli velâyet anlayışı olduğu tartışmasızdır. Bu anlayışın Kur'an, sünnet ve ilk dönemlerde yaşayan nesillerin anlayışıyla bağdaştırılması oldukça zordur.

SONUÇ

Âlemlerin yaratıcısı olan Yüce Allah, bunların bir cüzü olarak da insanı yaratmıştır. İnsanın, içinde yaşadığı bu âlemde mevcut olan diğer unsurlardan farkı, kendi durumunun ve etrafında olup bitenlerin farkında olması, hayatın başlangıç ve

sonu ile nasıl işlediğini merak ediyor bulunmasıdır. Gerçekten de insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özellik şuur sahibi ve olup biten şeylerin farkında olan biri olmasıdır. Bu durumu, eskiler “zî şuur” (şuur sahibi) ve “ârif billah” olarak ifade etmişlerdir. Şüphesiz bir şeylerin şuurunda ve farkında olmak, beraberinde hak ve sorumluluk sahibi olmayı da getirmektedir. Ancak söz konusu hak ve sorumluluğun gereğini yapmak her zaman, herkes için çok da kolay olmayabilir. İşte Yüce Yaratıcı insanın bu anlamdaki kaygılarını gidermek, yol gösterip işlerini kolaylaştırmak ve onlara ihtiyaç duyduğu alanlarda (dinî, dünyevî) yardımcı olmak üzere zaman zaman peygamberler göndermiştir. Allah’ın, mecbur olmadığı halde peygamberleri göndermesi, kendisi ile insan türü arasındaki ilişkinin muhabbet ve merhamet merkezli olmasındandır. Söz konusu muhabbet ve merhametin neticesi olarak ilk insan Hz. Âdem’den son peygamber Hz. Muhammed’e kadar, ihtiyaç anında peygamberler gönderilmiştir.

Peygamberlik, özü itibariyle insanın müteâl bir varlık olan Allah ile irtibata geçmesi ve bu irtibatla elde ettiği bilgileri tartışmasız bir şekilde insanlara sunması demektir. Tezimiz çerçevesinde İbnü’l-Arabî ve Şa’rânî tarafından peygamberliğin vahiy, mûcize ve ısmet özelliklerinin ön plana çıkarıldığı neticesine varıldı. Buna göre rehberlik ve tebliğinin kolay olması için peygamberler hep, insanların arasından seçilip vahiy ve mûcize ile desteklenmişlerdir. Mûcize ile desteklenerek Allah tarafından gönderildiği kesinlik kazanan vahyin, her hangi bir noksanlık ve ilave yapılmaksızın olduğu gibi insanlara aktarılması için peygamberler ısmet sıfatı ile donatılmışlardır. Vahiy, nezd-i ilâhîden verilen bilgileri içermesi dolayısıyla ona mazhar olan zâta büyük avantajlar sağlamıştır. İnsanların sınırlı ve çelişkili bilgilerine karşılık, vahyin her şeyi sınırsız ve vasıtasız olarak bilen bir makamdan gelmiş olması, insanlar üzerinde kolayca otorite kurmayı sağlamıştır. Ayrıca insanın ebedi hayatının, bu bilginin gereği karşısında alınan tavra göre şekillenecek olması, söz konusu otoriteyi daha da pekiştirmiştir. Allah’ın olağanüstü bir şekilde yaratması sûretiyle cereyan eden mûcize ve dini insanlara olduğu gibi tebliğ etmesi için verilen ısmet sıfatı, onu sair insanlar karşısında çok güçlü ve seçkin bir konuma getirmektedir.

Peygamberlik sürecinin vahiy, mûcize ve ısmet ile ifade edilmesi, ilk dönemlerde herhangi bir problem oluşturmamakta ve tartışmaya neden olmamaktaydı. Çünkü bu süreç sadece ona (peygamberliğe) has kabul edilmekteydi. Daha sonraları ise, Allah'ın insanlar arasından birisini peygamber olarak seçip muradını ona bildirmesi vahiy olarak tabir edildiği gibi, peygamber olmayan bir kısım insanlara verilen bazı bilgiler bu kapsamda anılmaya başlandı ve bu yaklaşım problemin tartışılmasına neden oldu. Asr-ı saadetten uzaklaşıldıkça bu kavramlara yüklenen anlamların çeşitlilik kazandığı görülmektedir. Çünkü Allah ve Resûlü ile bir şekilde bilgi alış veriş içerisinde bulunmak, sahibine, ümmetin diğer bireylerine karşı bir üstünlük kazandırmaktadır. Bu imtiyaza sahip olmak, peygamberlik otoritesinin avantajlarına denk olmasa da tartışmasız bir üstünlük temin etmektedir. Nübüvvet anlayışına muhalif girişimlerin bir kısmı bu nedenle ortaya çıkmıştır. Bu süreçte peygamberliğe alternatif olmasa bile, onun devamı olarak, vahiy yerine ilhâma, mûcize yerine kerâmete ve ısmet yerine hıfza sahip velâyet müessesesi ortaya çıkmıştır.

Nübüvvet inancı çerçevesinde klasik anlayışa aykırı olan girişimlerden biri de hâtemiyyet konusudur. Kur'an'da açıkça ifade edildiği için nübüvvetin sona erdiği konusunda ciddi bir itirazın olmadığı görülmektedir. Ancak peygamberliğin risâlet ve velâyet gibi farklı boyutlarının olduğu öne sürülerek, dolaylı bir şekilde onun devamından söz edilmiştir. Kur'an'da "hayra davet", "canlı şahid olma" gibi peygamberliğin bazı işlevlerinin ümmet veya ümmetten bir topluluğa da verilmiş olması bu kapının açılmasını kolaylaştırmıştır. Böylece her ne kadar nübüvvet sona ermiş ise de, onun bir devamı mahiyetine sahip kılınan velâyetin devam ettiği ileri sürülmüştür. Bu yöntemle ümmetin içinde yer alan belirli bir sınıfın (evliyâ) otoritesi ile peygamberlerin otoritesi neredeyse eşitlenmiştir.

Velâyetin anlam kaymasına uğrayarak zaman zaman peygamberliğin bile ulaşamadığı bir manevi otoriteye dönüşmesinde etkili olan hususlardan biri de insanın sair mahlûkata nispetle daha mükemmel ve faziletli olduğu anlayışdır. Buna göre evrenin göz bebeği insandır, insanın en kemale ermiş olanı ise Hz. Muhammed'dir. Doğrudan bu anlamı ifade eden veya dolaylı olarak bu anlamı çağrıştıran âyet ve hadislerin de yardımıyla yeni bir anlayış inşa edilerek Hz. Muhammed'in tarihi

şahsiyetinin temsilcisi olduğu kabul edilen nûr-i Muhammedî ve insan-ı kâmil gibi isimler ortaya atılmıştır. Buna göre Hz. Muahmmmed'in vefatından onun misyonunu temsil eden şahsiyetler, hâtemü'l-evliyâyâ kadar kesintisiz olarak devam edecektir. Söz konusu temsilci sadece insanlar üzerinde değil, âlemin diğer unsurları üzerinde de otorite sahibidir. Hâtemü'l-evliyânın, velî olmaları itibariyle peygamberlerin de temsilcisi olması ve âlemin diğer unsurlarına da hükmetmesi dikkate alındığında peygamberleri geride bıraktığı görülmektedir.

Nübüvvet konusunda İslâm âlimleri birçok eser telif etmişlerdir. Tefsir, hadis, kelâm, fıkıh, İslâm tarihi gibi disiplinler kendi açılarından nübüvveti temellendirmeye çalışmışlardır. Ancak hangi ilme mensup olursa olsun, bir kısım detaylarda farklılıklar olmakla beraber ana konularda her hangi bir çelişki ve alternatif yaklaşım bulunmamaktadır. Bunun tek istinası felsefî tasavvuf ve bunun en önemli temsilcisi İbnü'l-Arabî'dir. İbnü'l-Arabî, peygamberliğin manevî yönünü temsil eden velâyete daha yoğun vurgu yapmakla beraber, bunun zâhirî (şeriat) boyutunu ifade eden risâletin de müçtehit tarafından temsil edildiğini ileri sürmektedir. Zaman zaman zahir ulemasını (ulemâü'r-rüsûm) küçümser ifadeler kullanmasına karşılık, müçtehitleri yüceltmesi ve bütün içtihatların isabetli olduğunu ileri sürmesi, izleri başkalarında görülmeyen bir yeniliktir. Buna göre içtihat farklılıkları tıpkı resûllerin getirdikleri şeriatlar arasındaki farklılıklar gibidir. Bütün resûllerin –farklı dahi olsa- getirdikleri şeriat Allah katından olduğu gibi, müçtehitlerin içtihadı da Allah katındandır ve tümüyle isabetlidir. O, bu yöntemle İslâm ümmeti içerisinde tanınan ve dinî önderler olarak bilinen şahsiyetleri yücelterek, düşüncelerine dolaylı destek sağlamış olduğu gibi, velâyet anlayışına da destek sağlama çabası içine girmiş olması mümkündür. Hangi amaçla olursa olsun, onun velâyet sistemi içerisinde içtihadı bu düzeyde yüceltmesi, kayda değer özgün bir yaklaşımdır. Ehemmiyetine binaen tezimizde bu konuya geniş yer verildi.

Velâyet anlayışı tarih boyunca bazı değişikliklere uğrayarak ve evrilerek günümüze gelmiştir. Söz gelimi Hakîm et-Tirmizî velâyet tabiri etrafında yeni bir söylem girişiminde bulunduğunda, büyük ihtimalle bunun İbnü'l-Arabî'de ulaştığı düzeyi tasavvur dahi edememiştir. Çünkü onun açtığı yolda yürüyen İbnü'l-Arabî, kendi zamanına kadar zenginleşerek gelen velâyeti aşılmaz bir kurum olarak tesis etmiştir.

Kuşkusuz metinlerde sunulduğu gibi bu süreç kendiliğinden ve sadece ilâhî inâyet sûretiyle gelişmedi. III/IX. yüzyıldan itibaren başta Babil havzası olmak üzere geniş bir coğrafyaya yayılan Müslümanlar, oralarda bulunan din ve anlayışlarla karşılıklı etkileşim içerisine girdiler. Velâyet anlayışının evrilmesinde Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dış ve İsmailiyye, imamiyye gibi içerden birçok akımın etkisi söz konusudur.

İbnü'l-Arabî'nin ricalüllah/ricalü'l-ğayb olarak ifade ettiği ve “mânâ âleminin pirleri” olarak çevrilen bu zevât hakkında Kur'an'da her hangi bir bilgi bulunmamaktadır. Onun söz konusu şahsiyetler hakkında ön gördüğü; âlemin, cihetlerin, iklimlerin, beldelerin görünmeyen muhafız ve idarecileri rolü, belki melekler için kısmen mümkün ise de, bunu insanlar için düşünmek imkânsızdır. Ayrıca İslâmî ilimlere bakıldığında; hemen hemen hiçbirinde bu sistemin meşruiyeti anlamına gelebilecek bir unsura rastlamak mümkün değildir. Zaman zaman fıkıh, kelâm, tefsir, hadis gibi ilimlerle meşhur olmakla beraber sûfîlik yönü ağır basan âlimlerin ortaya koydukları düşünceler, mensubu bulundukları ilimden daha çok, tesir halkasına girdikleri sûfî düşüncüyü temsil etmektedir. Daha sorumlu ve müdekkik bir tavır sergilemeleri gereken kelâmcıların da zaman zaman söz konusu gidişatın değirmenine su taşıdıkları görülmektedir. Evliyâ ve kerâmet söyleminin yaygınlık kazanmasında örneğin Ömer Nesefî gibi kelâm âlimlerinin “Evliyânın kerâmetleri haktır” ifadesini eserlerine alarak örneklerle süslemesi etkili olmuştur. Öyle görünüyor ki Şa'rânî'yi bile rahatsız eden bu ortamın oluşmasında, sûfîler yanında kelâmcıların da, en azından pasif desteklerinin önemli katkısı söz konusudur.

İbnü'l-Arabî'nin engin zekâsı yanında, içinde bulunduğu tarihî ve coğrafi ortam ve tahsil için yaptığı seyahatlar da kendisine önemli imkânlar sağlamıştır. Ayrıca bu çevrelerde yaygın olan Hıristiyan ve Yahûdî kültürü ve irfânî anlayış onun tercihlerinde etkili olmuştur. Müslümanların yaşadığı coğrafyanın tarihine bakıldığında, bu anlamda oldukça münbit bir zemine sahip olduğu görülmektedir. Söz gelimi Sümerlerin dünya ve bütün evrenin idaresi için yarı tanrı canlı varlıklar tasavvur etmeleri, İbnü'l-Arabî ve Şa'rânî'nin sistemiyle benzerlikler taşımaktadır. Ancak İbnü'l-Arabî, sistemini oluşturan unsurları doğrudan onlardan almaktan daha çok tarih içinde Yahudilik, Hıristiyanlık, felsefî akımlar, İsmailiyye, İmamiyye gibi farklı kültürler içerisinde

evrilmiş bir halde bulup, kendisi de onlara biratkım yenilikler katarak oluşturmıştır. Onun ortaya koyduğu iddiaların birçoğunun dinî olmaktan daha çok felsefî mahiyete sahip olması, bu alanda da önemli tecrübelerle sahip olduğunu göstermektedir.

İbnü'l-Arabî'nin kurduğu sistem, felsefî açıdan değerlendirildiğinde bir problem çıkarmamasına rağmen, dinî kisveye büründürülerek ifade edildiğinde tartışmalara neden olmaktadır. Şa'rânî'nin kullandığı dil ve yönteminden bunların farkında olduğu, ancak tartışmaya açık hususları göz ardı ederek bir bakıma yok saydığı izlenimi vermektedir. İbnü'l-Arabî'nin felsefî teorileri dinî metinlerin yardımıyla ve çoğu zaman bu metinleri klasik bağlamından kopararak sunması, dinî alanı kaygan ve yönlendirilmeye açık hale getirmektedir. O, niçin böyle bir yola başvurdu? Büyük bir ihtimalle tartışılarak zayıflatılmaması için, onları dinî formda sundu. Bunu yaparken âyet ve hadisleri zaman zaman dilsel, zaman zaman batınî tevellere tabi tuttu; bazen de zayıf, hatta uydurma rivâyetleri iddiasına dayanak edindi. Bu anlamda hadis olarak sunduğu rivâyetlerin bildik yollarla tenkid edilmesine karşılık, yaptığı savunmada bizzat Hz. Peygamber'den canlı olarak aldığını ileri sürmesi, manidardır. Nasları tevil sınırlarını zorlarcasına yorumlama metodu, onun dönemine kadar İslâm düşünce tarihinde yaygın olmamakla beraber, farklı kültür havzalarında etkili bir şekilde kullanılmıştır. İbnü'l-Arabî için bu anlamda farklı yerlerden etkilendiğine dair görüşler ileri sürülmesine rağmen Şa'rânî bu anlamda herhangi bir değerlendirme yapmamaktadır. Örneğin İbnü'l-Arabî'nin bu yöntemi uygulamasında, Yunan felsefesi ile Yahudî İlahiyatını mezceden ve yüzyıllar boyunca tesirini sürdüren Philon'un etkili olduğu düşünülmektedir. Buna göre İbnü'l-Arabî, Philon'dan sadece yönteminden değil, aynı zamanda düşüncelerinden de etkilendi. Sisteminin detaylarında zaman zaman onunla örtüşen öğelerin yer alması bunu göstermektedir. Söz gelimi İbnü'l-Arabî'nin ilk yaratılan varlık olarak sunduğu Nur-i Muhammedî görüşü ile Philon'un "logos" teorisi arasında bazı benzerliklerin bulunduğu ileri sürülmektedir.

İbnü'l-Arabî'de Yahudilik etkisini salt Philon ile sınırlamamız da doğru olmaz. Özellikle ricalü'lğayb sistemini oluştururken önemli ölçüde onların tesirinde kaldığı görülmektedir. Yahudilik ile tasavvuf arsındaki bu etkileşim İbnü'l-Arabî öncesinde de vardır. Bilindiği gibi Nûr-i Muhammedî ile ilgili rivâyetlerin en kadîm dayanağı

Ka‘bü’l-Ahbar’dır. Aynı şekilde Yahûdî metinlerinde yer alan ve “qadol ha-dôr/zamanın büyüğü” olarak vasıflandırılan ve “Sâlih adam” anlamına gelen “sadık (tzaddik)” ile tasavvufta “sahibüz’zaman” olarak vasıflandırılan kutub (insan-ı kâmil) ve “direkler” anlamına gelen “yôted” ile “evtâd” hem mahiyet hem de etimolojik açıdan önemli benzerlikler taşımaktadır. Bu yakınlığın tasdaüfî olduğunu söylemek imkânsızdır. Bununla beraber söz konusu etkileşimin tek yönlü değil, karşılıklı olduğunu belirtmek gerekir. Özellikle Hasidik Yahûdilerde yaygın olan bu anlayışın, XII. ve XIII. yüzyıllardan itibaren literatürde yer alması ve XVIII. yüzyıldan itibaren yoğunluk kazanması tersten bir etkileşimi de akla getirmektedir.

Bütün aşırılıklarına rağmen İslâm düşüncesi içerisinde kuşkusuz İbnü’l-Arabî’ye de yer vardır/olmalıdır. Önerdiği sistemin problemleri olmakla beraber, Müslüman dünyanın kültür mirasına katacağı olumlu unsurlar da vardır. Bir zenginlik ve farklı renk olarak bulunmasından hiç kimsenin rahatsızlık duymaması gerekmektedir. Ancak İslâm âlimleri onun düşüncelerinin zemini, çerçevesi, nereye kadar müsamaha gösterilmesi gerektiği üzerinde sistematik çalışmalar yapmamışlardır. Bu durum İbnü’l-Arabî’nin lehinde sonuç vermiştir. Şöyle ki, dinî konularda başta Mutezile olmak üzere İbnü’l-Arabî’den daha makul yaklaşımlarda bulunan çevreler mahkûm edilerek dışarıda tutulurken İbnü’l-Arabî bu sınır tanımazlığına rağmen takdir görmüştür. Şa‘rânî’nin çabası yetersiz olmakla beraber, önem kazanmaktadır. Onun çabası, İbnü’l-Arabî’nin aşırılıklarını, sistem içinde ıslah etme gayretidir. İbnü’l-Arabî’nin herhangi bir âlim, düşünür veya filozof olarak sunulmasında hiçbir sakınca yoktur. Problem, onu tartışma dışı tutacak kadar yüceltmek ya da büsbütün reddetmekten kaynaklanmaktadır.

İbnü’l-Arabî’ye yöneltilen eleştirilerin en önemli handikapı, bunların tasavvuf eleştirisi olarak algılanmasıdır. Tasavvuf eleştirisi ise, İslâm dünyasında mânevi hayatın eleştirisi gibi anlaşılma korkusuyla ya tamamen ihmal edilmiş ya da bunun doğuracağı mahzurlar sağlayacağı avantajlara tercih edilmiştir. Şu da var ki, tasavvuf ile başka kültürlerle mensup unsurlar arasındaki benzerlikler etkileşimden kaynaklanacağı gibi, bir hakikatin farklı zamanlarda, farklı kültür havzalarında birbirlerinden habersiz olarak ifade edilmesinden de kaynaklanmış olabilir. İslâm âlimlerinin buralarda yer alan problemlerin çözümlerini herkesin anlayabileceği bir dil ile sunmaları gerekmektedir.

Şa'rânî'nin de açıkça dillendirdiği gibi, bu konuda ihmal edilmemesi gereken nokta bütün ümmetin üzerinde ittifak edebileceği objektif kriterleri belirleyerek, bunların ışığında değerlendirme yapmaktır.

Bilindiği gibi nübüvvetin işlevlerinden biri de insanlar, özellikle de Müslümanlar arasındaki ihtilafları ortadan kaldırmaktır. Günümüzde Müslümanların arasında meydana gelebilecek ihtilaflı konuların Hz. Peygamber'in sünneti doğrultusunda şekillenen ölçülere göre değerlendirilmesi gerekmektedir. Kuşkusuz bunun yolu da her ilmin kendi alanında belirlediği yöntem dâhilinde olmalıdır. Söz gelimi inançla ilgili konularda kelâm, amelle ilgili konularda fıkıh öncü olmak durumundadır. Aksi takdirde sıklıkla tedahüller olacak ve bunun sonucunda ortaya ihtilaflar çıkacaktır. Bütün bunlar yapılırken dinin derûnî boyutu göz ardı edilmeden, onsuz tedeyyünün eksik olacağı hususunu ön gören bir yöntem benimsenmelidir. Şa'rânî'nin önerdiği yöntemin önemi burada ortaya çıkmaktadır. Eserleri okunduğunda -satır aralarında da olsa- her ilmin hakkını kendisine vermek gerektiğine vurgu yapmaktadır. Buna karşılık her alanda tartışmasız otorite iddiasında olan İbnül Arabî, böylesi bir iş bölümüne asla yanaşmamaktadır.

Şa'rânî'nin eserlerine bakılarak önerdiği yöntem konusunda başarısı tartışılabilir. Özellikle eserlerinde kerâmet söylemine abartılı bir şekilde yer vermesi, evliyânın günlük hayat üzerindeki mânevi tasarruflarına dikkat çekmesi gibi hususlar, kendisinin de tam olarak önerdiği yöneme uymadığını göstermektedir. Bununla beraber üzerinde durulması gereken husus; onun ne yazdığından daha çok hangi tavrı önerdiğidir. Açık yüreklilikle önerdiği yöneme tam olarak vefa göstermemiş olabileceğini ifade etmekte ve bu anlamda kendisini mazur görenlere Allah'tan rahmet dilemektedir. Bütün çabasının ehl-i nazar ve istidlâl olarak nitelediği ulemâ ile ehl-i keşf ve iyân olarak isimlendirdiği sûfîlerin görüşlerini telif etmekten ibaret olduğunu ve kendisinden önce hiç kimsenin böylesi bir teşebbüste bulunmadığını kaydetmekle, teklif ettiği yöntemin zorluğunun farkında olduğu anlaşılmaktadır. Hatta daha da ileri giderek ulemanın tenkidinden geçmeyen hiçbir eserin istinsah edilmesine izin vermediğini ifade etmektedir. Şa'rânî'nin bu yönünün anlaşılması ve ön plana çıkarılması günümüz problemlerini çözme açısından da bir açılım olabilir.

Şa'rânî'nin teklifi, tasavvufun içinden yapılan bir çağrı olması itibariyle ayrıca önem kazanmaktadır. Tasavvuf sistemi içerisinde varılabilecek en üst mertebelere ulaşmasına rağmen, bu alana bir takım sınırlamalar getirmesi sorumlu bir âlim tavrı olarak karşımızda durmaktadır. Bu anlamda popülist bir yaklaşım sergilemektense, önemli sıkıntılara yol açması kesin olan gidişata karşı ümmetin üzerinde ittifak edeceği ortak objektif değerlerin ön plana çıkarılmasını teklif etmiştir. Onun değerlendirmelerinin içeriğinden daha çok teklif ettiği yöntem önem kazanmaktadır. Zaman zaman başta İbnü'l-Arabî olmak üzere bazı sûfileri övmesi ve onların düşüncelerini olduğu gibi nakletmesine bakılarak yöntemi göz ardı edilirse o, anlaşılmamış olur. Hâlbuki onun yöntemi tasavvufî bakış açısının ıslahında, İbn Teymiyye'nin yönteminden daha etkili dir.

Şa'rânî teorik hipotezlerden daha çok pratik çözümler üzerinde yoğunlaşmıştır. Hayatında meydana gelen siyasî hareketlilik ve dinî farklılaşmalar onu bu tarz yaklaşıma sürüklemiştir. Sadece tasavvufî konularda değil, aynı zamanda fikhî meselelerde de ittifak edilen hususları ön plana çıkardığı ve her fırsatta ümmetin birliğine vurgu yaptığı görülmektedir. Sûfî çevrelerin dinî alanı aşındırmalarına karşı çıktığı gibi fikrî, ictimaî, siyasî ayrışmaları engellemek üzere sürekli bir çaba içerisine girmiştir. Onun bu çabası İbnü'l-Arabî'nin Ehl-i Sünnet alimlerinden farklı düşünmediğini ispatlamak adına, onun marjinal düşüncelerini yok sayması ve sonradan ona nispet edildiklerini ileri sürmesinde açıkça görülebilir. Ayrıca onun münekkikleri olan şahsiyetler hakkında asla görüş beyan etmemesi bunun bir diğer kanıtıdır.

Genel olarak nazarî tasavvuf ve bunun en güçlü temsilcisi olan İbnü'l-Arabî'nin en büyük avantajı, felsefî tasavvuf ile İslâm'ın özünde var olan zühd hayatının (derûnî hayatın) birlikte ele alınmasıdır. Böylelikle nazarî tasavvufa yapılan eleştiriler derûnî hayata yapılmış gibi yansıtılarak püskürtülmüştür. İslâm düşünce tarihinde İbn Teymiyye gibi tenkitlerinde sınır tanımayan çok az şahsiyeti saymazsak, müteşerrîtasavvufun sistemli bir eleştiriye tabi tutulduğunu belirtmek kolay değildir. Bütün sûfileri aynı kefeye koyarak reddeden İbn Teymiyye aslında felsefe ile karışmış nazarî tasavvufa karşı çıkıyordu. Eleştirilerinin temeline vahdet-i vücudu koyması bunu göstermektedir. Ancak sünnî dünya, onun eleştirdiği tasavvuftan daha çok, onun

karşısında yer aldı. Bunun neticesi olarak İbnü'l-Arabî, onu eleştiren İbn Teymiyye'den daha çok kabule mazhar oldu.

Tasavvufun tenkide tabi tutulmamasının, birçok nedeni olmakla beraber en önemli gerekçesi, yapılacak eleştirinin derûnî hayata yapılmış gibi yansıtılması korkusudur. Kelâm, fıkıh ve hadis gibi alanlarda gördüğümüz sistematik tenkid ve reddiye geleneğinin tasavvuf söz konusu olduğunda, oldukça sönük geçtiği görülmektedir. Fakih ve mütekellimlerin zamanla ihmal ettiği derûnî hayata sûfiler sahip çıkınca, onların din adına meşruiyetleri ümmet tarafından daha çok benimsenir hale gelmiştir. Bu avantajdan yararlanan sûfiler, ümmetin kendilerine verdiği krediyi, felsefî unsurları cömertçe idhal etmekte kullanmışlardır. Bunu yaparken düşüncelerinin tenkid edilmemesi için gereken en radikal önlemi, ilhâm ve keşf kapılarını ardına kadar açmak sûretiyle almışlardır. Aslında dinî düşüncenin böylesine kaygan bir zemine taşınması durumu her ne kadar sûfiler tarafından oluşturulmuş ise de, dinin derûnî boyutunu ihmal eden fakih ve mütekellimler de en az onlar kadar sorumludur.

Sonuçta Şa'rânî'nin yaklaşımı günümüzde dinî hayata şeriat içinde, dinî hayata derûnî bir boyut kazandırmak isteyen bizler için bir açılım modeli olabilir. Bu rolü üstlenmiş bulunan kişi veya kişiler, taraflardan birine mensup olarak karşı tarafı eleştirme yerine ehl-i vukuf, mîzânü'l-adl ve'l-hak olarak her iki taraftan haksız ve aşırı düşüncelere karşı çıkıp cemaatin arzu ettiği ve paylaşabileceği müşterek kanaati ortaya koyabilirler. Bunun Şa'rânî tarafından denenmiş olması ve bıraktığı olumlu izlenimler, tekrar denenmeye değer olduğunun kanıtıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Abduh, Muhammed, *Risâletü't-Tevhid* (nşr. Reşid Rıza), Kahire bty (Dâru İbn Hazm).

Abdülbaki, Muhammed Fuâd, *Mu'cem'l-müfehres li elfazi'l-Kur'âni'l-Kerîm*,

stanbul 1411/1990.

Aclûnî, sma e-af, *Kefu'l-hafâ ve mzl'l-ilbâs ammetehere mine'l-ehdsi al*

elsineti'n-ns, Beyrut 1422/2001.

Aff, Ebu'l-Alâ, *slm Düşüncesi zerine Makaleler* (trc. Ekrem Demirli), stanbul

2000.

_____ *Ta'likât (Fusûsu'l-Hikem içinde)*, Beyrut-1400/1980.

Ali el-Kar, *el-Masn' f ma'rifeti'l-hadsi'l-mavd'*, Beyrut 1414/1994.

Ankarav, sma, *Nak'el-Fuss erhi* (nr. lhan Kutluer), stanbul 1995.

Apaydn, Yunus, "ctihad", *DA*, stanbul 2000, XXI, 432-448.

Arslan, kr, "Mahall", *DA*, Ankara 2003, XXVII, 326-327.

Badd, Abdülkahir, *Kitabu usliddin* (nr. Lecnetu ihya't-turasi'l-Arab), Beyrut

1401/1981.

_____ *Kitabu usli'd-dîn*, Beyrut 1346/1928.

Bakllan, Kad Ebubekr, *el-nsaf fm yecibu i'tikduhu velî yecûzu'l-cehlu bih* (nr.

maduddin Ahmed Haydar), Beyrut 1407/1986.

Bebek, Adil, *Matrd'de Günah Problemi*, stanbul 1998.

_____ "Günah" *DA*, stanbul 1996, XIV, 282-285.

Bedevî, Abdurrahman, *bn Arabî hayatuh ve mezhebuh*, Kahire 1965.

Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *Hayatu'l-enbiyâ f kubrihim* (nr. . Muhammed sma),

- Mansûre, 1993.
- Beyzâvî, el-Kâdî Nasıruddin, *Tavâliu 'l-envâr min metâli 'il-enzâr* (nşr. Abbas Süleyman), Beyrut 1411/1991.
- Bikâî, Burhaneddin, *Masrau 't-tasavvuf ve tenbihu 'l-ğabi ila tekfiri İbn Arabî* (thk. Abdurrahman el-Vekil), Riyad 1415.
- Bolay, Süleyman Hayri, “Âlem”, *DİA*, II, 357-360.
- Bulut, Mehmet, *Ehl-i Sünnet ve Şîa'da İsmet İnancı*, İstanbul 1991.
- _____ “İsmet”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 134-136.
- Cabirî, Muhammed Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı* (trc. Burhan Köroğlu vdğr.) İstanbul 1999.
- Celâleyn (Mahallî-Suyûtî), *Tefsîrû 'l-Kur'âni 'l-Azîm*, Beyrut 1420/2000.
- Chodkiewicz, Michel, *el-Velâye ve 'n-nübüvve inde Şeyhi 'l-Ekber Muhyiddin İbnü 'l-Arabî* (Arapçaya trc. Ahmed et-Tîb), Merakeş, 1419/1999.
- Cihangirî, Muhsin, *Muhyiddin b. Arabî*, Beyr24/2003.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitabu 't-Tarifât*, (by ve bty.).
- Çakmaklıoğlu, Mustafa, “İbnü 'l-Arabî'nin nübüvvet-velâyet hakkındaki görüşleri ve İbn Teymiyye'nin bu husustaki eleştirileri”, *Tasavvuf Dergisi İbnü 'l-Arabî Özel Sayısı (XXI)*, s. 242-253.
- Çelebi, İlyas, “İbn Kasî, Ebu'l-Kâsım”, *DİA*, İstanbul 1999, XX, 106-108.
- _____ “Kâhin”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 170-172.

_____ “Muhammed”, *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 446-448.

_____ “Sihir”, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 170-172.

_____ “İbn Ebû Şerif, Kemâleddin”, *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 441-442.

Çetinkaya, Bayram Ali, “İhvan-ı Safâ felsefesinin İbnü'l-Arabî düşüncesindeki

izdüşümleri”, *Tasavvauf Dergisi* (sa. 23), İstanbul 2009.

Çığ, Muazzez İlmiye, “Kitaplarımdan yazılar, Sümer efsaneleri ve Türkler”, *M. İ. Çığ*,

<http://muazzezciğ.blogcu.com/sumer-efsaneleri-ve-turkler/1206402>. 04.03.2011

tarikhli sürüm.

Çınar, Mahmut, *İslâmî Literatürdeki Nur-i Muhammedî Anlayışının Nübüvvet Açısından*

Değerlendirilmesi (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE), İstanbul 2006.

Dalî, Sabri, *el-Hitabu's-siyasi es-sûfî fi Mısır*, Kahire 1425/2004.

Davûd-ı Kayserî, *Matla' u hususi 'l-kilem fi meânî Fusûsi 'l-hikem* (nşr. Muhammed

Hasan Saadi), byy. 1416.

Demirli, Ekrem, *Fusûsu 'l-Hikem Çeviri ve Şerh*, İstanbul 2006.

Doğrul, Ömer Rıza, *İslâm'ın Geliştirdiği Tasavvuf*, İstanbul 1948.

Doris Behrens-Abouseif, “Berkuk Külliyesi”, *DİA*, V, 512-514.

Dönmez, İbrahim Kafi, “Muhammed”, *DİA*, XXX, 442.

Ebû Hanife, *el-Fıkhu 'l-Ekber* (nşr. Mustafa Öz, *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri içinde*),

İstanbul 2002.

Ebü'l-Fazl Muhammed İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab* Beyrut bty.

Elmalılı, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul bty.

Epstein, Perle, *Kabala Yahudi Mistiklerin Yolu* (trc. Nusret karayazgan-Şiyma Barkın),

İstanbul 1993

Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı* (trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İstanbul

1417/1996.

Eymen Fuâd Seyyid, “Kahire”, *DİA*, XXIV, 173-174.

Fenton, Paul B. “Yahudi Mistisizmi ve İslam Tasavvufunda Evliyâ Hiyerarşisi”,

UÜİFD (trc. Sâlih Çift), Cilt 16, sa 2 (2007), s. 369-391.

Feruğlî, Abdühafız Ali el-Karnî, *Abdülvehhab eş-Şarânî İmamu'l-karn'il-âşir*,

Kahire 1985.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Din* (trc. Ahmet Serdaroğlu), İstanbul

1394/1974.

Geylanî, Abdülkâdir, *Tefsîru'l-Cîlânî* (nşr. Muhammed Fadıl Geylânî), İstanbul

1430/2009.

Güngör, Erol, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul 1982

Harman, Ömer Faruk, “Firavun”, *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 118-121.

_____ “Eyyûb”, *DİA*, XII, 16-17.

_____ “Dâvud”, *DİA*, IX, 23.

Hatiboğlu, İbrahim “İbn Ebi'd-Dünya”, *DİA*, XIX, 457-462.

İbn Abbas, *Tenvîrü'l-Mikbas min tefsiri İbn Abbas* (nşr. Harun-Nasır Hüsrev),bt. ve

byy.

İbn Ebû'd-Dünya, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Evliya (Mevsu'atu Resâil-i İbn*

Ebi'd-Dünya içinde (nşr. Mustafa Abdülkadir Ata), IV. Cilt), Beyrut 1413/1993.

İbn Ebû Şerif, *Kitâbu'l-Müsâmere* (İbnü'l-Hümmam'ın *el-Müsayere* isimli eserinin şerhi), İstanbul bty.

İbn Fûrek, Ebû Bekir, *Mücerredü Makalâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret) Beyrut 1986.

İbn Haldûn, *Mukaddime* (trc. Zakir Kadirî Ugan), İstanbul 1986.

İbn Hazm, *el-İhkâm* (nşr. Mahmud Hamid Osman), Kahire 1419/1998.

İbn Humeyr, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed es-Sıbtî, *Tenzihü'l-enbiyâ: amma nesebe ileyhim husaletu'l-agbiya* (nşr. Muhammed Rıdvan Daye), Beyrut 1990.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed *Lisanü'l-Arab* Beyrut bty.

İbn Teymiyye, Takyeddin Ahmed, *Kitabü'n-Nübüvvât*, Beyrut 1405/1985.

İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem (Afîfî'nin talikatıyla birlikte)*, Beyrut, 1400/1980.

_____ *Fusûsu'l-Hikem* (trc. M. Nuri Gencosman), İstanbul, 2003.

_____ *Hal'ü'n-na'leyn şerhi*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 1174.

_____ *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye* (nşr. N. el-Cerrah), Beyrut 1424/2004.

_____ *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2007-2010.

İbnü'l-Cevzî, *Telbisü'l-İblis* (nşr. Münîr ed-Dımaşkî), Kahire 1368.

İbn Manzûr, “vly”, *Lisanül'-Arab*, Beyrut 1997/1917.

İbnü'r-Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed, *el-Keşf an Menâhici'l-edille fî akâidi'l-*

mille, Beyrut 1423/2002.

İsfahânî, Rağıp, *Camii 'l-beyan fî müfredati 'l-Kur'an* (nşr. Abdülhamid Hindavi), Riyad 2007/1428.

İzutsu, Toshihiko, *İbnü 'l-Arabî'nin Fusûs 'undaki Anahtar Kavramlar* (trc. Ahmet Yüksel Özemre), İstanbul 2005.

Johnson, Katryn Virginia, *The Unerring Balance: A Study of the Theory of Sanctity (Wilâyah) of 'Abdul-wahhab al-Sharânî*, Massachusetta, 1985.

Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhidi ve 'l-adl* (nşr. Muhammed el-Hudayry vdğr.), Kahire 1385/1965.

_____ *Şerhü 'l-Usûli 'l-hamse* (Nşr. Abdülkerim Osmân), Kahire 1408/1988.

Kandemir, M. Yaşar “Fatıma”, *DİA*, XII, 220.

Karadaş, Cağfer, *Muhyiddin İbn Arabî'nin itikâdî görüşleri* (Doktora tezi, MÜSBE), İstanbul, 1996.

_____ “Kelâmcıların İbn Arabî Düşüncesine etkisi” *UÜİFD* 2. sayı, İzmir 2002.

Karaman, Hayreddin ve dğr., *Kur'an yolu Türkçe meâl ve tefsir*, Ankara 2006.

Kaşânî, Abdürrezzak, *Şerh ala Fusûs 'i 'l-hikem*, Mısır 1321.

_____ *Tasavvuf terimleri sözlüğü* (Çev. Ekrem Demirli), İstanbul 2004.

Kaya, Mahmut, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul 2005.

Keklik, Nihat, *Muhyiddin İbnü 'l-Arabî hayatı ve çevresi*, İstanbul 1966.

Kılavuz, Ahmet Saim, “Akâid”, *DİA*, İstanbul 1989.

- Kılıç, Mahmut Erol, “İbnü’l-Arabî” *DİA*, İstanbul 1999.
- Koca, Ferhat, “İbn Teymiyye”, *DİA*, İstanbul 1999, XX, 392.
- Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu’l-hikem Tercüme ve Şerhi* (nşr. Tahralı Mustafa; Eraydın, Selçuk), İstanbul 1992.
- Koprıman, Kazım Yaşar, “Baybars I”, *DİA*, V, 221-223.
- Kramer, Samuel Noah, *Tarih Sümer’de Başlar* (trc. Muazzez İlmiye Çığ), Ankara 1990.
- Kubat, Mehmet, *Hasan el-Basrî; Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelâm İlmindeki Yeri*, İstanbul 2008.
- Kureşî, Seyyid Ali Ekber “vly”, *Kâmûsu’l-Kur’an*, Tahran 1367.
- Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma* (Yeni Çeviri), İstanbul (kitab-ı Mukaddes Şirketi) 2003.
- Kuzaî, Şihab (ö. 454/1062), *Müsned*, Beyrut 1407/1986.
- Mansûr, Ahmed Subhî, *el-Akâidu’d-diniyye fî asri’l-Memlûkiyye beyne’l-islâm ve’t-tasavvuf*, Kahire 2000.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi* (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 2002.
- _____ *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* (nşr. Bekir Topaloğlu), İstanbul 2006.
- Mez, Adam, *Onuncu yüzyılda İslâm medeniyeti* (trc. Sâlih Şaban), İstanbul 2000.
- Mukatıl b. Süleyman, *Tefsirü Kebir (tefsirü Mukatil b. Süleyman)* (nşr. Abdullah Mahmud Şahhate), Mısır 1983,
- Murtaza, Ebû’l-Kâsım Alemülhüda Ali b. Hüseyin Şerif, *Tenzihü’l-enbiyâ*, Beyrut 1988.
- Mutlu, Halil İbrahim, “Mûcize” *DİA*, İstanbul 2005.

- Mücahid b. Cebr, *Tefsîru 'l-İmam Mücahid b. Cebr* (nşr. Muhammed Abdusselam Ebu'n- Neyl), Kahire 1410/1989.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn, *Tebsîratu 'l-edille* (nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün), Ankara 2003.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât, *Medâriku 't-tenzî ve hakaiku 't-te 'vîl*, Beyrut 1415/1995.
- Nisabûrî, Muhammed Hakim, *el-Müstedrek ala 's-Sahihayn*, Riyad 1968, IX 369.
- Özek, Ali, "İbn Ebû Şerif, Burhaneddin", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 140-141.
- Özel, Ahmet Murat, "Şâzeliyye", *DİA*, XXXIX, 387-390.
- Özervarlı, Said, *İbn Teymiyye 'nin Düşünce Metodolojisi Ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İstanbul 2008.
- Özköse, Tahir, "İbnü'l-Arabî'nin Şeyhi Ebû Meyden Şuayb el-Ensârî'nin hayatı, eserleri ve tesir halkası", *Tasavvuf Dergisi*, sa. 22, Ankara 2008.
- Râzî, Fahreddin, *en-Nübüvvât ve mâ yeteallaku bihâ* (nşr. Ahmed Hicazî), Kahire 1406/1986.
- _____ *İsmetu 'l-Enbiyâ*, Beyrut 1409/1988.
- _____ *Mefâtihu 'l-ğayb*, Beyrut 1411/1990.
- Razûk, Muhammed, "İbn Iyas", *DİA*, XX, 97.
- Rıza, Reşit, *Tefsîru 'l-Kur'ani 'l-hakîm*, Mısır bty.
- Sâbûnî, Nureddin, *Matürîdiyye Akâidi* (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 2005.
- Seyyid Bey, *Medhal*, İstanbul bty.
- Sinanoğlu, Mustafa, *Kitab-ı mukaddes ve Kur'an-ı kerimde nübüvvet* (Basılmamış

Doktora Tezi MÜ SBE), İstanbul 1995.

_____ “İlhâm”, *DİA*, XX, 100-101.

Suyûtî, Celaleddin, *Tenzihu 'l-enbiyâ an tesfîhi 'l-ağbiyâ* (nşr. Halid Abdülkerim Cum'a-
Abdülkadir Ahmed Abdülkadir), Kuveyt 1408/1988.

_____ *el-Hasâisü 'l-kübrâ*, Beyrut 1424/2003.

Şarânî, *Âdâbu 'l-muhabbe* (nşr. Abbas Yusuf Samî), Dimaşk 2003.

_____ *Tenbihu 'l-muğterrîn*, Mısır 1310.

_____ *el-Kevkebu 'ş-şahik fî 'l-fark beyne 'l-müridi 's-sadık ve ğayri 's-sadık*, Beyrut 1971.

_____ *el-Kibritü 'l-ahmer fî beyâni ulûmi Şeyhi 'l-ekber* (nşr. Abdullah Mahmud
Muhammed Ömer), Beyrut 1418/1998.

_____ *Letâifu 'l-minen ve 'l-ahlâk*, Byy. 1311.

_____ *Levâkihu 'l-envari 'l-kudsiyye (Letâif hamişinde)*, Byy. 1311.

_____ *el-Muhtar mine 'l-envâr fî sohbeti 'l-ahyâr*, Beyrut 1407/1986.

_____ *et-Tabakâtu 's-suğra* (nşr. Abdulkadir Ahmed Atâ) Mısır 1410/1990.

_____ *el-Mîzânü 'z-zerriyetü 'l- mübeyyine li akâidi 'l-firaki 'l-aliyye* (nşr. Cevdet
Muhammed Ebu'l-Yezid el-Mehdî ve dğr.), Kahire 2008.

_____ *el-Kavaidü 'l-keşfiyye el-mûdiha limeanî 's-sifâti 'l-ilahiyye* (nşr. Ahmed
Abdurrazık el-Bekrî), Kahire bty.

_____ *Muhtasar Tezkiretü 'l-Kurtubî*, Kahire 1302.

_____ *el-Yevâkît ve 'l-cevâhir fî beyâni akâidi 'l-ekâbir*, Beyrut 2003/1424.

Şâtıbî, Ebû İshak, *el-Muvâfakât* (trc. Mehmet Erdoğan), İstanbul 1999.

- Şener, Mehmet, “Abdülaziz ed-Dîrînî”, *DİA*, İstanbul 1994, IX, 373-374
- Tehanevî, Muhammed b. A’la, *Keşşâfu ıstılâhâtı l-funûn*, Beyrut bty.
- Teftazânî, Sadeddin, *İslâm akâidi* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991.
- _____ *Şerhu l-Makâsıd* (nşr. Abdurrahman Umeyra), Beyrut 1409/1989.
- Teftezânî, Ebû’l-Vefâ el-Ğuneym, *Medhal ilâ t-tasavvufi l-İslâmî*, Kahire 1411/1991.
- Tekindağ, M. C. Şehabddtin, “Berkuk”, *DİA*, V, 511.
- Tirmizî, el-Hakîm, *Hatmü l-Velâye* (trc. Sâlih Çift), İstanbul 2006.
- Topaloğlu, Bekir ve dğr., *İslâm’da İnanç İsasları*, İstanbul 2002.
- _____ (İlyas Çelebi ile birlikte), *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010.
- _____ “Abdullah”, *DİA*, I, 76.
- _____ “Âmine”, *DİA*, III, 64
- Tüsterî, Sehl b. Abdullah, *Tefsîru l-Kur’ânî l-azîm* (nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd), Beyrut 1423.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri sözlüğü*, İstanbul 1977.
- _____ “Hıfz”, *DİA*, XVII, 315.
- _____ “Abdâl”, *DİA*, I, 59,61.
- _____ “Ricâlü l-gayb”, *DİA*, XXXV, 82.
- _____ “Ricalullah”, *DİA*, XXXV, 80-81;
- Vakkad, Mehasin Muhammed, *et-Tabakatü ş-Şa’biyye fî l-Kâhireti l-Memlûkiyye* (648–923/1250–1517), Kahire 1999.

Wensinck, A.J., *el-Mu'cemu'l-müfrehes li elfazi'l-hadisi'n-Nebevî*, İstanbul 1988, I-VII.

Winter, M., *Society and Religion in Early Ottoman Egypt*, New Jersey 1982.

_____ “Sha’rani”, *EI*, Leiden 1997.

_____ “Sha’rani and Egyptian society in the sixteenth century””, *Asian and African Studies*, III, İsrail 1973.

Yakup ibn Yusuf, “Hasidik Gelenekteki Tzaddik (Sadık) Arketipi” (trc. Atam Orhon),

Us Düşün ve Ötesi İnternet Dergisi (www.usdusunveotesi.net), sa. 10.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Nübüvvet”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 279.

_____ “Sarfe”, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 140-141.

_____ “İlhâm”, *DİA*, XX, 98-100.

_____ “Kerâmet”, *DİA*, XXV, 268.

Yavuz, Lütfullah, *Bahâuddîn Ebû Muhammed Tâhir b. Ahmed b. Muhammed el-Kazvînî*

ve Ğâyetu't-Ta'rîf min Usûli't-Tasrîf (Basılmamış Doktora Tezi DEÜ SBE),

İzmir 2001.

Yazıcı, Tahsin, “Ebû Medyen”, *DİA*, İstanbul 1994.

Yazır, Elmalılı Hamdi *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul 1979.

Yıldırım, Suat, “Bikaî”, *DİA*, İstanbul 1992.

Yılmaz, Hasan Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 2000.

Yiğit, İsmail, “Memlûkler”, *DİA*, Ankara 2004.

Yurdagör, Metin, “Hatm-i nübüvvet”, *DİA*, İstanbul 1997.

_____ “Fetret”, *DİA*, XII, 479.

Zebidî, Murtaza, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kamûs*, c.y.d. mad.