



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF TARİHİ BİLİM DALI

İBN ARABÎ'NİN ULEMÂ ELEŞTİRİSİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Ömer DURSUN

BURSA- 2019



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF TARİHİ BİLİM DALI

İBN ARABÎ'NİN ULEMÂ ELEŞTİRİSİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Ömer DURSUN

Danışman:

Prof. Dr. Abdullah KARTAL

BURSA- 2019

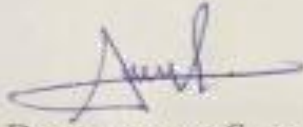
TEZ ONAY SAYFASI

T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

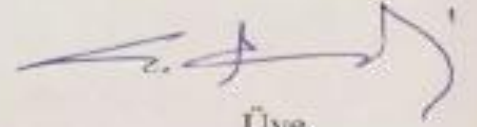
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tasavvuf Tarihi Bilim Dalı'nda 701423055 numaralı Ömer DURSUN'un hazırladığı "İbn Arabî'nin Ulemâ Eleştirisi" konulu Yüksek Lisans Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 09/01/2019 günü 12.00-14.00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin / çalışmasının başarılı (başarılı / başarısız) olduğuna ...oybirliği... (oybirliği / oyçokluğu) ile karar verilmiştir.



Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu
Başkanı)

Prof. Dr. Abdullah Kartal
Bursa Uludağ Üniversitesi



Üye

Prof. Dr. Salih Çift
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram Başer

Yalova Üniversitesi

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı

Üniversitesi

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı

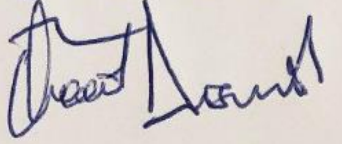
Üniversitesi

09/01/2019

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans / Doktora tezi olarak sunduğum “İbn Arabî'nin Ulemâ Eleştirisi” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntılarının kaynaklarının usûlüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

09.04.2019


Adı Soyadı: Ömer Dursun
Öğrenci No: 701423055
Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri
Programı: Tasavvuf
Statüsü: Yüksek Lisans Doktora

YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tez Başlığı: "İbn Arabî'nin Ulemâ Eleştirisi"

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 185 sayfalık kısmına ilişkin, 13/12/2018 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 11 'dir.

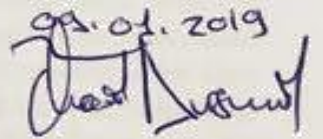
Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

09.01.2019


Adı Soyadı: Ömer Dursun

Öğrenci No: 701423055

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Programı: Tasavvuf

Statüsü: Yüksek Lisans Doktora

Danışman
Prof. Dr. Abdullah Kartal,

* Turnitin programına Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane web sayfasından ulaşılabilir

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Ömer DURSUN
Üniversite : Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı : Tasavvuf Tarihi
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : xi+ 163
Mezuniyet Tarihi :/...../20.....
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Abdullah KARTAL

İBN ARABÎ'NİN ULEMÂ ELEŞTİRİSİ

Tasavvufun sistemli bir ilim haline gelme sürecinde sûfiler ile zâhiri ilim ehli arasında tartışmalar yaşanmıştır. Sûfiler ile ulemâ arasında yaşanan bu tartışmaların, tasavvuf düşüncesinin inşasında önemli bir rolü olduğu görülmektedir. Çünkü sûfiler kendilerini zâhir ehlinden gelen tenkitlere göre konumlandırmışlardır. Ancak İbn Arabî ile kendini zâhir ehline göre konumlandıran tasavvuf anlayışı, yerini tasavvufun merkezde yer aldığı metafizik anlayışa bırakmıştır. Zâhir ilimler de bu sisteme göre yeniden şekillenmiştir. Bu tezde İbn Arabî'nin tasavvuf düşüncesini inşa ederken epistemolojik ve ontolojik açıdan fukahâ ve kelâmcılara, Allah-âlem-insan arasındaki irtibat bağlamında yönelmiş olduğu tenkitler ele alınmaktadır. Çünkü metafizik bir ilim olma sürecinde ortaya konulan tasavvuf anlayışı, eşyanın hem varlıktan hem de yokluktan yaratıldığı düşüncesine dayanmaktadır. Eşyanın kaynağı hakkında kurulmuş olan bu önerme, tasavvufun oluşum sürecini epistemolojik ve ontolojik açıdan yeniden sistemleştirmektedir. Buna göre elde edilen vârislik bilgisi, tasavvufun epistemolojik yönünü oluşturmakta ve bu bilgi kullanılarak Allah-âlem-insan arasında ontolojik bir ilişki tesis edilmektedir.

Anahtar Sözcükler: Tasavvuf, İbn Arabî, Sûfi, Tenkit, Ulemâ, Mutekellîmin, Fukahâ

ABSTRACT

Name and Surname : Ömer DURSUN
University : Bursa Uludag University
Institution : Institute of Social Science
Department : Basic Islamic Sciences
Branch : İslamic Mysticism
Degree Awarded : Post Graduate Thesis
Page Number : xi+ 163
Degree Date :/...../20.....
Supervisor : Abdullah KARTAL

THE CRİSİTİCİSM OF İBN AL-ARABÎ AGAİNST RELİGİOUS SCHOLARS

During the process of becoming systematic science of Sufism, there has been a debate between the Sufis and the religious scholars. These discussions between the Sufis and religious scholars seem to play an important role in the formation of Sufism. Because the Sufis have positioned themselves according to criticism from the religious scholars. However, the understanding of Sufism, which places itself in relation to Ibn 'Arabi and religious scholars, has been replaced by the metaphysical understanding of Sufism. Religious scholars have been reshaped according to this system. This thesis deals with the criticisms that Ibn 'Arabi, in constructing the Sufi thought in terms of epistemological and ontologically, directed to people of fukahâ and kalam in the context of the connection between Allah, world and man. Because the understanding of Sufism revealed in the process of being a metaphysical science is based on the idea that the goods is created from both existence and nonexistence/nothing. This proposal, established on the source of the goods, re-systemizes the process of formation of Sufism in epistemological and ontological terms. According to this, the acquired knowledge of heirdom constitutes the epistemological direction of Sufism, and an ontological relationship is established between Allah, the world and man by using this knowledge.

Keywords: Sufisim, İbn al-Arabî, Mystic, Critique, Ulamâ, Kalam People, Fuqahâ

ÖN SÖZ

İslâmî ilimler içerisinde teşekkül aşamasını en son tamamlayan ilim tasavvufudur. Bu süreç bağlamında “tasavvuf nedir?” sorusu, İslâm düşünce tarihi boyunca cevaplanması kolay olmayan ve kesin hatlarıyla da bir tanımı yapılamayan bir sorudur. Çünkü bu soruya verilen cevaplar zühd, tasavvuf ve metafizik isimleriyle ifade edilen tasavvufun teşekkül süreçlerinde etkili olan unsurlarla yakından ilişkili olduğu kadar sorunun muhatabı olan sûfîlerin yaşamış olduğu ruhî tecrübelerle de ilgilidir. Bu iki unsur ölçüsünde yapılan tasavvuf tanımlarına baktığımız zaman tasavvufun hem epistemolojik yönünü oluşturan ruhî tecrübeleri hem de ontolojik yönünü oluşturan teşekkül süreçlerini en iyi ifade eden Cüneyd-i Bağdadî olmuştur.

Cüneyd “sulhu olmayan bir savaştır” derken tasavvuf ilminin ruhî tecrübelerini yani epistemolojik yönünü göz önünde bulundurmuştur. Ancak onun, bu tanımıyla farkında olmadan veya dolaylı yoldan tasavvufun ontolojik yönünü oluşturan zühd, tasavvuf ve metafizik süreçlerine etki eden unsurlara da işaret ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü ruhî tecrübeler dinin ahlâk boyutunu oluşturan ilim-amel-bilgi üçgeninde yaşamakla elde edilebilmektedir. Dolayısıyla bu üçgenin temsilcisi olmak durumunda kalan sûfîler, zâhirî ilimlerin ilim-amel-bilgi birlikteliğini kaybetmesine tepki göstermişlerdir. Sûfîlerin göstermiş oldukları bu tepki ruhî tecrübelerin bir ilim olarak teşekkül etme sürecini de başlatmıştır.

Zühd, tasavvuf ve metafizik süreçlerinde sûfîlerin zâhiri ilim erbabına karşı yapmış olduğu eleştiriler, zâhiri ilim ehli nezdinde, sûfîlerin ortaya koymuş oldukları bilginin mahiyeti nedir, tasavvuf dinî bir ilim midir şeklindeki sorgulamalarla karşılık bulmuştur. Tasavvufa yöneltilen eleştirilerin, zühd, tasavvuf ve metafizik süreçlerine göre farklılık arz ettiği görülse de eleştirilerin dozu süreçlerin ilerleyişiyle beraber artmıştır. Her ne kadar Hallac’ın idamından sonraki süreçte sûfîler söylem dilini değiştirerek zâhiri ilim erbabıyla aralarındaki gerilimi azaltmış olsalar da metafizik ilim olma sürecinde İbn Arabî ve takipçileri tarafından ortaya konan tasavvuf anlayışıyla birlikte gerilim tekrardan artmıştır.

İbn Arabî ve takipçilerinin ortaya koymuş oldukları “vahdet-i vücûd” teorisi tasavvuf tarihinin seyrini değiştirmekle birlikte İslâm düşünce dünyasını da derinden etkilemiştir. Ancak İbn Arabî ve takipçilerinin ortaya koymuş oldukları bu teori, etkisi oranında zâhiri ilim çevrelerinin şiddetli eleştirilerine de maruz kalmıştır. Dolayısıyla İbn Arabî ve takipçileri hem tasavvuf muhitlerinde hem de zâhiri ilim çevrelerinde en çok eleştirilen sûfîler arasındadır. Zâhiri ilim otoritelerinin Ekberî geleneği eleştirmelerinin sebebi, İbn Arabî ve takipçilerinin ortaya koymuş oldukları teoriyle, o güne kadar gelmiş olan zâhirî ilimleri ve bu ilimlerin mensuplarının ortaya koymuş oldukları din anlayışını eleştirmiş olmalarıdır. Bu noktada bu tezin aslî hedefi, İbn Arabî’nin ortaya koymuş olduğu düşünce sistematüğünü merkeze alarak, ulemâyı eleştirmesinin nedenlerini sebep-sonuç ilişkisi içerisinde ortaya koyabilmek ve günümüzdeki tasavvuf düşüncesi araştırmalarına yöntem bakımından katkı sunabilmektir.

Bu çalışma sürecinde yapmış olduğu katkılardan dolayı birçok kişiye teşekkür borçluyum. Bunların başında tez başlığının belirlenmesi aşamasında böyle bir konuyu almaya teşvik eden, meselelerin ağırlığı karşısında devamlı cesaretlendiren, tez yazım sürecinin ilerleyişine düşünceleriyle ve eserleriyle ışık tutan danışman hocam Prof. Dr. Abdullah Kartal gelmektedir. Dolayısıyla yapmış olduğumuz bu çalışma Sayın Kartal’ın tasavvuf anlayışına ve fedakârlığına birçok şey borçludur. Tezin yazım sürecinde

muhtelif konularda desteklerini esirgemeyen Prof. Dr. Mustafa Kara, Prof. Dr. Zafer Erginli hocalarıma minnettarım. Tez jüri üyeliği yaparak yol gösterici eleştirileriyle tez metninin iyileşmesine katkıda bulunan Prof. Dr. Salih Çift, Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram Başer hocalarıma şükranlarımı sunuyorum. Ele aldığım konuların yazım aşamasından sonra ilk okumalarını yaparak gerek tashih noktasında gerekse de elde edilen bulguların değerlendirilmesinde kıymetli zamanlarını ayırarak özveride bulunan Dr. Öğr. Üyesi Kadir Taşpınar'a, Dr. Öğr. Üyesi Halil İbrahim Turhan'a, Öğr. Gör. Fatih Gümüş'e, Ar. Gör. Abdülrahman Acer'e, Ar. Gör. Serhat Gültaş'a, Serkan Denkçi'ye, M. Selman Yılmaz'a çok müteşekkirim.

Ocak 2019
Ömer Dursun

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
YEMİN METNİ	iii
İNTİHAL RAPORU	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
ÖN SÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER	ix
KISALTMALAR	xi
GİRİŞ.....	1
I. TEZİN KONUSU, KAPSAMI VE GAYESİ.....	1
II. KAYNAKLAR VE ARAŞTIRMALAR.....	8

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN ARABÎ ÖNCESİ DÖNEMDE SÛFÎLERİN ULEMÂ ELEŞTİRİSİ

I. ZÜHD SÜRECİNDEKİ ELEŞTİRİLER.....	10
II. BİR İLİM OLARAK DOĞUŞ SÜRECİNDEKİ ELEŞTİRİLER.....	13
III. ŞER'Î BİR İLİM OLMA SÜRECİNDEKİ ELEŞTİRİLER.....	19
IV. METAFİZİK BİR İLİM OLMA SÜRECİNDEKİ ELEŞTİRİLER.....	27

İKİNCİ BÖLÜM

İBN ARABÎ'NİN MÜTEKELLİMİN ELEŞTİRİSİ

I. MÜTEKELLİMİNİN USÛLÜNE YÖNELİK ELEŞTİRİLER	37
A. NAZARÎ BİLGİ YOLU	43
B. TENZİH-TEŞBİH.....	48
C. TE'VÎL.....	54

II. MÜTEKELLİMİNİN MESELELERİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLER	58
A. ZÂT VE ULÛHİYET (HAK VE HALK).....	61
B. EZELÎ HAKÎKATLER (A'YÂN-I SÂBİTE).....	66
C. ZÂT VE SIFAT İLİŞKİSİ	69
D. YARATILIŞ TEORİSİ	72
E. İLÂHÎ İSİMLERİN NİTELİKLERİ	80
F. ÂLEMDEKİ KÖTÜLÜĞÜN KAYNAĞI.....	84
G. KULUN FİİLLERİNİN DURUMU.....	89
III. MÜTEKELLİMİNİN TİPOLOJİSİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLER	94

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN ARABÎ'NİN FUKAHÂ ELEŞTİRİSİ

I. FUKAHÂ'NİN USÛLÜNE YÖNELİK ELEŞTİRİLER	107
A. ŞER'Î DELİL ANLAYIŞI	107
1. KİTAP.....	108
2. SÜNNET.....	120
3. İCMÂ	125
4. KİYAS	127
5. İSTİHSAN.....	132
B. İÇTİHAD VE TAKLİD ANLAYIŞI	133
II. FUKAHÂ'NİN TİPOLOJİSİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLER	139
SONUÇ	159
KAYNAKÇA	166

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
A.Ü.İ.F.Y.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
ev.	: Çeviren
DİA.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
haz.	: Hazırlayan
H.z.	: Hazreti
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları
İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi
ö.	: Ölüm tarihi
SÜİFD	: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa sayısı
S.	: Sayı
s.a.v.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
tah.	: Tahkik
thc.	: Tahri
nşr.	: Neşreden
T.Y.E.K.B.Y.	: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı

GİRİŞ

I. TEZİN KONUSU, KAPSAMI VE GAYESİ

“Varlık olmak bakımından varlık Hak’tır” önermesi genelde İslâmî ilimlerin özelde tasavvufun bir gaye etrafında yeniden inşa edilmesi sürecinin merkezinde yer alır. Zira İbn Arabî, varlığı Hak olarak belirlemesiyle tasavvufun ilk dönemden itibaren tarihi süreç içerisindeki teşekkülünü, metafizik bir zemine taşımıştır. İbn Arabî’nin ortaya koymuş olduğu bu nazariye, ondan önceki dönemlerde belirlenmiş olan tasavvufun konusu ve gayesini, Allah’ın âlem ve insanla ilişkisini kapsayacak şekilde yeniden belirlemektedir. Bu bağlamda esasını, varlığın Hak olduğu nazariyesinin oluşturduğu tasavvuf düşüncesi, çatı bir ilim olma iddiasındadır. Bu iddia doğrultusunda İbn Arabî’nin varlık düşüncesi etrafında şekillenen tasavvufun gerek İslâmî ilimlerle gerek felsefî ilimlerle birçok açıdan ilişkisi bulunmaktadır. Bu ilişkilerin zeminini de Allah-âlem-insan arasındaki irtibat oluşturmaktadır. İbn Arabî’nin *Fütûhât-ı Mekkiyye* adlı eserine; “Eşyayı yokluktan ve yokluğun yokluğundan yaratan Allah’a hamd olsun” şeklinde başlaması, ortaya koymuş olduğu düşünce sistematığının taraflarının dinî ve felsefî ilimler olduğunu göstermektedir. Çünkü eşyanın yaratılışı hakkında nazariye geliştiren ilimler felsefe ve kelâmdır. Buradan hareketle İbn Arabî’nin yokluk derken kelâmcıları, yokluğun yokluğu yani varlık derken filozofları muhatap aldığını söyleyebiliriz. Bu noktada İbn Arabî’nin tasavvuf düşüncesiyle kendisinden önce metafizik alanda ortaya konulmuş olan düşüncelere ve bu düşüncelerin problemlerine, çıkmazlarına farklı bir yorum getirdiği anlaşılmaktadır.

İbn Arabî’nin diğer ilimlere bakış açısı bu tezin konusunu oluşturmaktadır. Şüphesiz ki İbn Arabî’nin felsefe ve dinî ilimlere karşı yapmış olduğu eleştirileri bir yüksek lisans tezinde ele almak, bir problem ve kapsam hatası olarak görülebilir. Ancak biz bu hataya düşmemek için İbn Arabî’nin eserlerinin kapsamını *Fütûhât-ı Mekkiyye* adlı eseriyle daraltarak yapmış olduğu eleştirileri de kelâmcılar ve fakihler ile sınırlı tuttuk. Çünkü kelâmcılar ve fakihler, tasavvufun teşekkül süreci boyunca sûfîlerin karşıt eksenini oluşturmaktadırlar. Bu noktada İbn Arabî’nin ulemâ eleştirisi, tasavvufun teşekkül sürecinde sûfîler ile onların muhalifi yani karşıt ekseni olan zâhiri ilim erbabı arasında yaşanan tartışmaların biçimsel bir devamı niteliğindedir. Buradan hareketle sûfîler ile

ulemâ arasında yaşanan tartışmaları, tasavvufi söylemin teşekkülünü oluşturan zühd, tasavvuf ve metafizik süreçlerle birlikte ele almaya gayret ettik. Her ne kadar genel kabul tarafından tasavvufi söylemin serüveni tasavvufun dönemleri şeklinde ifade edilse de biz taraflar arasında yaşanan bu tartışmaları, birbirinin devamı ve nedeni olarak gördüğümüzden dolayı teşekkül aşamalarını birbirinden bağımsız olmayan süreçler şeklinde ele aldık. Ayrıca bu anlayışın, sûfiler ile ulemâ arasındaki ilişkileri ve bu ilişkilerin zeminini takip etmede sağladığı kolaylıktan dolayı çalışmamız için daha ideal olduğunu düşünüyoruz. Bunun yanında sûfiler ile ulemâ arasındaki ilişkileri belirleyen etkenler, tarafların ortaya koymuş olduğu söylemlerle yakından ilişkilidir. Dolayısıyla bu da bizim İbn Arabî'nin ulemâ eleştirisini, tasavvufun süreçleriyle birlikte ele almamızı zorunlu kılmaktadır. Bu ilişki çerçevesinde; tasavvuf nedir, tasavvufun oluşumuna etki eden sebepler nelerdir, ulemâyla sûfiler birbirlerini hangi yönden eleştirmektedir, sûfiler ile ulemâ arasında yaşanan tartışmalar din anlayışı içinde nereye tekabül etmektedir, İbn Arabî'yle birlikte tasavvuf düşüncesi nasıl bir dönüşüm yaşamıştır, İbn Arabî kendisinden önceki sûfi ve ulemâ ilişkilerini nasıl değerlendirmektedir şeklindeki sorulara cevap bulmaya çalıştık.

Birinci bölümde sûfilerle ulemâ arasındaki ilişkiyi tasavvufi düşüncenin serüveniyle beraber ele alabilmek için teşekkül dönemini, İbn Arabî ve öncesi şeklinde ana hatlarıyla ikiye ayırdık. İbn Arabî öncesi dönemi de kendi içerisinde zühd, tasavvuf (bir ilim olma ve şer'î bir ilim olarak ispat edilme) süreçleri olarak ele aldık. Bu süreçlerin birbirinin devamı olduğunu vurgulamaya çalıştık. İbn Arabî dönemini ise ilk iki serüvenin sürekliliği olan metafizik bir ilmin inşa süreci olarak değerlendirdik.

Zühd sürecinde, ulemâ ile zâhidler yani sûfiler arasındaki tartışmaların sebeplerini ana hatlarıyla tespit etmeye çalıştık. Ayrıca dünya ve içindekilere karşı tavır takınmayı ifade eden zühd anlayışının bir hareket haline dönüşmesinde etkili olan toplumsal ve siyasal nedenleri de bu minvalde belirlemeye çalıştık. Bu çabamızda gayemiz, İbn Arabî öncesi dönemdeki sûfi, ulemâ tartışmalarını, tasavvufun teşekkülü bağlamında tasvir edebilmektir. Bundan dolayı zühd sürecinde ortaya çıkan mektepleri, teker teker ele almak yerine bu sürecin oluşumunda etkili olan nedenleri belirtmekle yetindik. Tasavvuf süreci başlığında ise zühd sürecindeki zâhidlerin, ulemânın yönelttiği din dışı olma eleştirisinden kurtulmak için zühd hayatında yapmış oldukları değişimleri tespit etmeye

çalıştık. Bu dönüşümü ortaya koyabilmek için “sûfi” kavramının kullanımından ve bu kullanıma yüklenen manadan hareket ettik.

Tasavvuf sürecinde vurgulamaya gayret ettiğimiz bir diğer husus da sûfilerin ortaya koymuş oldukları söylemlerdir. Zira bu süreçte zühd hayatının özelliği olan aşırı hüzn ve ilâhî cezadan sakınma anlayışı, ilâhî aşk doktrinine dönüşmüştür. Bu bağlamda sûfiler tasavvufun konusunu ifade edebilmek için hakikat, bilgi elde etme yolunu ifade edebilmek içinde mârifet kavramını kullanmışlardır. Sûfiler tasavvufun konusunu hakikat olarak belirlemeleriyle birlikte karşıt eksenleri olan zâhir ulemâsını da şeriat ehli olarak ifade etmişlerdir. Konumuz gereği ilim otoriteleri arasındaki tartışmaları sûfiler ile zâhir ehli arasında geçenlerle sınırladık. Buradan hareketle tartışmaların taraflarını yalnızca sûfiler ile ulemâ olarak düşünmek hatalı bir yaklaşım olacaktır. Çünkü tasavvufun teşekkülünü tamamlamaya çalıştığı bu süreçte dinî ilimlerin de birbirlerine karşı şiddetli eleştiriler yönelttikleri görülmektedir. Biz zâhiri ilim erbabının birbirlerine yönelttikleri eleştirilere girmeden, zühd sürecinden bu yana ulemâ ile sûfiler arasında yaşanan tartışmaları, “Şeriat, Hakikat” zemininde ele almaya gayret ettik. Tasavvufun bir ilim olarak teşekkülü sürecinde sûfilerin ortaya koymuş oldukları düşüncelerden Zünnûn el-Mısri'nin (ö. 245/859) “mahabbetullah” ve “mârifet”, Bâyezîd-i Bistâmî'nin (ö. 234/848) sözlerini ifade etmek için kullanılan “sekr” ve “sathiye”, Cüneyd-i Bağdadî'nin (ö. 297/909) “tevhid”, “mîsak”, “fenâ”, “bekâ”, “sahv”, Hallac-ı Mansur'un (ö. 309/922) “ene'l-hak”, “hakikat-ı muhammediye”, “lâhût”, “nâsût” düşüncelerinin isimlerini zikretmekle yetindik. Çünkü bu düşünceler başlı başına bir konuyu oluşturmaktadır. Bundan dolayı İbn Arabî öncesi süreçte ulemânın sûfilere yönelik eleştirilerinin nedenlerini zikretmek için bu düşüncelere kısaca değinmekle yetindik. Ayrıca bu düşünceleri seçmemizin sebebi, ulemâ tarafından tasavvufun mahiyetinin ne olduğunun sorgulanmasına sebep olmalarıdır. Bunun yanında günümüzde de hâlâ tartışılıyor olmaları, ulemânın sûfilere yönelik eleştirilerinin seyrini gösterebilmemiz açısından önemli bir örnek teşkil etmektedir.

Tasavvufun teşekkül aşamasının ikinci başlığını oluşturan şer'î bir ilim olarak ispat etme sürecinde Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî'nin (ö. 378/988) *el-Lüma*, Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *et-Ta'arruf*, Ebû Talib el-Mekki'nin (ö. 386/996) *Kûtü'l-Kulûb*, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle*, Hücvîrî'nin (ö. 465/1072) *Keşfu'l-Mahcûb*, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Munkız Mine'd-Dalâl*, İhyau Ulumi'd-Din eserlerini ele alarak, bu

müelliflerin bir ilim olarak teşekkül etme sürecinde ortaya çıkan tasavvufun mahiyeti problemini nasıl değerlendirdiklerini anlamaya çalıştık. Ayrıca bu eserleri seçmemizin nedeni, sûfîlerin ortaya koymuş oldukları düşünceleri bütün konularıyla ele almalarıdır. Buna ilaveten hakikat ile şeriat ilimleri arasındaki ortak yönlerden yola çıkarak, tasavvufun şer'î bir ilim olduğunu ispat etmeye çalışmalarıdır. Ayrıca İslâm düşünce geleneğindeki ilimler tasnifini yeniden ele alarak tasavvufun da şer'î ilimler arasında yer aldığını belirtmiş olmaları da bu eserleri tercihimizin bir diğer nedenidir.

Tasavvufî söylemin teşekkülünün son aşaması olarak adlandırabileceğimiz metafizik süreçte, İbn Arabî'nin (ö. 638/1240) *Fütûhât-ı Mekkiyye*'si üzerinden, tasavvufun gelmiş olduğu noktayı göstermeye çalıştık. Bu süreçte İbn Arabî, vârislik düşüncesiyle nübüvvet ile doğrudan bir ilişki kurmakta ve elde ettiği bilgileri, Hz. Peygamber'in manevî mirasına dayandırmaktadır. Vârislik düşüncesi ele alınan konuların kapsamını da değiştirmiştir. İbn Arabî bu değişimi, kendinden önce karşıtlık eksenine göre kendisini konumlandıran tasavvuf anlayışı yerine, kendisini merkeze alarak diğer ilimleri dairesel eksen etrafında konumlandıran tasavvuf anlayışıyla sağlamıştır. Çünkü daha önceki süreçlerde tasavvuf, dinî yaşantıda zâhirî ilimlerin eksik bıraktığı ahlâkî boyutu tamamlayarak; dinî ilim olma meşruiyeti elde ederken, metafizik süreçte dinî ilimlerin geçerlilik şartını kendisinin oluşturduğu ve meşruiyetini kendisinin sağladığı bir gerçekliğe dönüşmüştür. Dolayısıyla ulemâ ile sûfîler arasında yaşanan tartışmaların da seyri değişmiştir. İbn Arabî'nin ulemâ eleştirisini bu bağlamda değerlendirecek olursak, eleştirilerin bir konu hakkındaki eksik yönleri tamamlamayla ilgili değil de gerçekte o meselenin nasıl olması gerektiği üzerine yoğunlaştığını ifade edebiliriz.

Tezimizin başlığında yer alan eleştiri kavramı, İbn Arabî'nin ulemâ hakkındaki hem olumlu hem de olumsuz yorumlarını ifade etmektedir. Dolayısıyla tezimizin başlığındaki eleştiri ifadesinin, İbn Arabî'nin kelâmcılara ve fıkıhçılara daima olumsuz baktığı şeklinde algılanmaması gerektiğini vurgulamak isteriz.

Bu bölümde bizim temel iddiamız, Hz. Peygamber'in vefatından sonra dinî hayatta meydana gelen dejenerasyona karşı onun manevî hayatını benimseyen kişilerin “zühd tavrı” merkezinde eleştirel bir söylem geliştirmeleridir. Buna ilaveten bu söyleminde “tasavvuf”, “metafizik” şeklinde birbirinin devamı olan süreçlerle, sistematik bir düşünce haline geldiği ve bu düşünce etrafında yaşanan tartışmaların tasavvufun teşekkülünde önemli bir rol oynadığıdır.

İkinci bölümde Hz. Peygamber'in bırakmış olduğu bilgiye vâris olan İbn Arabî'nin elde ettiği bilgidен hareketle, Allah-âlem-insan ilişkisi bağlamında kelâmcılara yönelttiği eleştirileri incelemeye çalıştık. Bunu yaparken İbn Arabî'nin eleştirilerini kelâmcıların usûlüne, meselelerine ve tipolojisine yönelik bir sınıflandırma yoluna gittik. İbn Arabî'nin kelâmcıların usûlüne yönelik eleştirilerinin merkezinde, aklın hakikat hakkındaki bilgisinin sınırlı olup olmadığı meselesi bulunmaktadır. Bu noktada biz, kelâmcıların akla dayanan bilgi elde etme araçlarını, nazarî düşünce şeklinde tek bir kavram altında ifade etmeyi tercih ettik. Bu şekilde nazarî düşünceyi sûflerin bilgi elde etme aracı olan müşâhede yöntemiyle karşılaştırarak iki bilgi yöntemi arasındaki farklılıkları tespit etmeye çalıştık. İbn Arabî'nin kelâmcıların usûlüne yönelttiği eleştirilerin bir kısmının, kelâmcıların tipolojisiyle yakından ilişkili olduğu görülmektedir. Biz bu tür eleştirilerin kelâmcıların usulüne yönelik eleştiriler başlığında değil de kelâmcıların tipolojisine yönelik eleştiriler başlığında zikredilmesinin gayemize daha uygun olacağını düşündük ve orada ele aldık. Dolayısıyla usûl bahsindeki eleştirilerin bazı bölümleri tezin mütekellimînin tipolojisine yönelik eleştiriler bahsinde ele alınmaktadır.

İbn Arabî'nin kelâmcıların meselelerine yönelik eleştirilerinde, Allah'ın âlemle ve insanla olan ilişkisi bağlamında Eş'arî ve Mu'tezile'nin geliştirmiş olduğu nazariyeleri, tasavvufun merkezde olduğu ontolojik anlayışa göre yeniden yorumladığı görülmektedir. İbn Arabî'nin yapmış olduğu bu yorumlardan hareket ederek, kelâmcılara yönelik eleştirilerin başlıklarını belirledik. Ancak onun kelâmcıların nazariyelerine getirmiş olduğu yorumları, ulûhiyet bahisleriyle sınırlandırmaya gittik. Meseleyi ulûhiyet bahisleriyle sınırlandırmamızın iki nedeni bulunmaktadır. Öncelikle İbn Arabî meselelere yönelik eleştirilerini farklı yerlerde ve farklı başlıklar altında ortaya koymaktadır. Bu da İbn Arabî'nin meseleler hakkındaki düşüncelerini ilk bakışta anlaşılmasız kılmaktadır. Biz bu problemi aşabilmek için Allah-âlem-insan ilişkisiyle ilgili görüşlerini, ulûhiyet konusuyla sınırlandırarak sistematik hale getirmeye çalıştık. İkinci olarak da ulûhiyet meseleleri, İbn Arabî'nin nazariyesinin zeminini oluşturmaktadır. Zira fakihlere yöneltmiş olduğu eleştirilerin, ulûhiyet bahislerindeki meselelere dayandığı görülmektedir. Bundan dolayı dağınık halde bulunan eleştirileri tek bir sistem etrafında toparlayabilmek ve bütüncül bir yapı oluşturabilmek için İbn Arabî'nin Allah-âlem-insan ilişkisi hakkındaki yorumlarını ulûhiyet bahisleriyle daralttık. Bunu ortaya koyarken de

İbn Arabî'nin görüşleriyle kelâmcıların görüşlerini mukayeseli olarak tahlil etmeye gayret gösterdik. Bu tahlillerimizde, meselenin açık bir şekilde anlaşılmasını sağlayabilmek için İbn Arabî'nin konuyla ilgili önemli gördüğümüz düşüncelerini gerek metin içerisinde gerekse dipnotta bizzat alıntılama yoluna gittik. Ayrıca bir mesele kendisinden önceki veya sonraki meselelerle ilişkili olduğundan, bağlamı geldikçe ilgili meselelere tekrar atıfta bulunmak zorunda kaldık.

Hemen belirtelim ki ikinci bölümde yer yer kullanmış olduğumuz “sûfi” kavramıyla İbn Arabî öncesindeki mutasavvıflarını değil bizzat İbn Arabî ve takipçilerini ifade etmekteyiz. Bunun yanında kelâmcılar ifadesiyle de Eş'arî ve Mu'tezile kelâm ekollerinin görüşlerini kastetmekteyiz.

İbn Arabî'nin kelâmcılara yönelik eleştirisinin son başlığında ise kelâmî meselelerin, kelâmcıların manevî hayatlarına ve ahlâkî davranışlarına yansımalarını ele almaktayız. Bunu ele alırken kelâmcı tipolojisinin toplumda bulduğu karşılıktan hareket ettik. Çünkü İbn Arabî, kelâmcıların ortaya koymuş olduğu ilmin hem dinî hayat hem de uhrevî hayat için kısıtlı bir fayda barındırdığını iddia etmektedir. İbn Arabî'nin bu iddiasının geçerliliğini kelâmcıların kendi yaşantılarından yola çıkarak delillendirmeye gayret ettik. Konuyla ilgili tespitlerimizi ortaya koyarken İbn Arabî ve takipçilerinin mesele hakkındaki düşüncelerine bizzat yer verdik. Bununla tespitlerimizin kaynağını açıkça göstermek istedik. Bu bölümdeki temel iddiamız, İbn Arabî'nin geliştirmiş olduğu epistemolojik ve ontolojik tasavvuf nazariyesiyle, Allah-âlem-insan ilişkisi bağlamında kelâmcıların ortaya koymuş olduğu düşünceleri, yeniden yorumlamasıdır.

Tezimizin üçüncü bölümünde İbn Arabî'nin fakihlere yöneltmiş olduğu eleştirileri konu aldık. İbn Arabî'nin fakihlere ve fıkha bakışı, onun dinin pratik yönünü ifade eden bir ilim olduğu şeklindedir. İbn Arabî'nin dinin pratik yönüne dair eleştirilerini, fakihlerin usûl ve tipolojisi şeklinde iki başlık altında tahlil etmeye çalıştık. Böylece fakihlerin ele aldıkları konuları tezimize dahil etmedik. Bunun da iki nedeni bulunmaktadır. Birincisi İbn Arabî'nin meseleyi ele alış tarzıdır. İbn Arabî abdest, namaz, oruç, zekât, hac gibi temel fıkıh konularını kapsamlı bir şekilde işlemektedir. Dolayısıyla bu konuların her biri, müstakil bir tez konusu oluşturacak mahiyettedir. Bütün bu muhtevayı İbn Arabî'nin kelâmcılara yönelik eleştirilerinde olduğu gibi tek bir amaç altında toplamak mümkün görünmemektedir. Hal böyleyken fakihlerin konularına girerek tezimizin kapsamını, belirlediğimiz amacın dışına çıkarmak istemedik. İbn Arabî'nin fakihlerin usûlüne ve

tipolojisine yönelik eleştirileriyle, İbn Arabî öncesi tasavvufun teşekkül süreçlerindeki sûfîlerin ulemâya yönelik eleştirileri arasında, çeşitli farklılıkların yanında bir benzerlik de görülmektedir. Bundan dolayı metafizik süreçteki fakih eleştirilerini, önceki süreçlerdeki eleştirilerin bir devamı niteliğinde görmekteyiz. Bizi bu kanaate sevk eden, İbn Arabî'nin fıkıh düşüncesini inşa ederken, fakihlerin ortaya koymuş olduğu anlayışın şeriatın salt zâhiri boyutuna dayandığı ve bâtını boyutunu göz ardı ettiği yönündeki güçlü vurgusuydu. Bu vurgu onun eleştirisinin ilk dönemdeki sûfîlerin fakihlere yönelttiği eleştiriye benzeyen yanını oluşturmaktadır. Dolayısıyla fikhin konularındaki detayların bu sürekliliği gölgelemesinden çekinmemiz, fakihlerin meselelerine yönelik hususları tezimize almamızın ikinci nedenini oluşturmaktadır.

İbn Arabî'nin usûl bahsindeki eleştirilerini delil ve içtihad anlayışı şeklinde iki alt başlık altında değerlendirdik. Bu değerlendirmelerimizde konuların ele alınışını fıkıh usûlü sistematüğini göz önünde bulundurarak tasnif ettik. Çünkü daha önce de bahsettiğimiz gibi İbn Arabî'nin eserinin yapısı gereği konuları farklı bahislerde ele alışını bizi buna sevk etmektedir. Dolayısıyla onun usûl konusundaki eleştirilerini sistematik hale getirebilmek için fıkıh usûlünün meseleleri işleyiş tarzından yararlandık. Ancak kitap ve sünnet delillerinden hüküm istinbât etme yollarındaki farklılıklardan bahsederken bu durumun tam tersinde bir metot benimsedik. Yani İbn Arabî'nin hüküm istinbât etme yöntemiyle fakihlerin yöntemini karşılaştırırken, fakihlerin yöntemini baz almak yerine İbn Arabî'nin yöntemini baz alarak, bu yöntemin fakihlerin yöntemine ne kadar benzeyip benzemediğini ortaya koymaya çalıştık. Zira fakihlerin hüküm istinbât etme yöntemlerinin hepsini bir bölüm başlığında ele almak mümkün görünmemektedir. Ayrıca İbn Arabî'nin ortaya koymuş olduğu düşüncenin fakihlerin usûlüyle olan ilişkisini kurabilmek için yer yer kelâmcılara yönelik eleştirilerinde ortaya koymuş olduğumuz ulûhiyet bahislerindeki düşüncelere atıfta bulunduk. Okuyucunun bu atıfları tekrar olarak değil de meselenin diğer tarafını oluşturan ilişkiler ağı olarak görmesini umuyoruz.

İbn Arabî'nin fakihlerin tipolojisine yönelik eleştirileri onların birbirleriyle, devlet yöneticileriyle ve toplumla olan ilişkileri üzerine yoğunlaşmaktadır. İbn Arabî'ye göre fikhin pratik yönü demek, şeriatın yeryüzünde icra edilmesi ve dinin bu şekilde korunması manasına gelmektedir. Biz de onun eleştirilerini bu görevin icrasında fakihlerin ne kadar başarılı olup olmadıklarını gösterebilme gayesi ile değerlendirmeye çalıştık. Bunun yanında İbn Arabî fakihlere yönelik eleştirisini ortaya koyarken

kendinden önceki fakih, sūfi ilişkilerine atıfta bulunarak sürecin işleyişini canlı tutmak istediği anlaşılmaktadır. Biz de İbn Arabî'nin gerek kendisinden önceki sūfi, ulemâ ilişkilerine gerekse de kendi dönemindeki fakihlere yönelik eleştirilerine sebep olan olayları bizzat onun ağzından aktarmayı tercih ettik. Bunu yaparken de olayların onun düşünce sistemiyle ilişkisini kurabilmek için tahliline başvurduk. Dolayısıyla bu bölümdeki iddiamız zâhiri din anlayışının, resmî ve beşerî ilişkilerde İslâm ahlâk normlarının belirlediği seviyeye ulaşmaya yeterli bir katkı sunmadığıdır.

II. KAYNAKLAR VE ARAŞTIRMALAR

Bu tezde yer alan düşüncelerin ortaya konulmasında ve iddiaların temellendirilmesinde kullanılan ana kaynaklar şu şekilde sıralanabilir:

- İbn Arabî'nin varlık düşüncesine dair görüşlerinin ve onun kelâmcılar ile fakihlere yönelttiği eleştirilerin tespitinde Ekrem Demirli'nin *Fütûhât-ı Mekkiyye (İstanbul, 2007)* çevirisi kullanılmıştır. Dipnotlarda söz konusu eserin Arapça metnine de atıfta bulunulmuş; böylece gerekli olduğu durumlarda metnin çevirisiyle Arapçası arasında mukayese imkanı sağlanmıştır.
- İlk bölümde tasavvufun teşekkülü süreçlerinin tasvirinde Abdullah Kartal'ın *Tasavvufun Oluşumu Şeriat-Hakikat İlişkisi (Bursa, 2015)* eserinden;
- İbn Arabî'nin varlık düşüncesine dair görüşlerinin yorum yönteminde Abdullah Kartal'ın *Abdülkerîm Cilî Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi, (İstanbul, 2003)*, Ekrem Demirli'nin *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan, (İstanbul, 2012)*; *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık (İstanbul, 2015)* eserlerinden;
- İbn Arabî'nin görüşlerinin kelâm düşüncesiyle ilişkilendirilmesinde Sayın Kartal'ın *İlâhî isimler Teorisi; Allah-İnsan İlişkisi (İstanbul, 2009)* eserinden;
- Kelâmcıların görüşlerinin tespitinde Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin; *el-Lüma fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-bida': Eşari Kelâmı*, çev. Kılıç Arslan Mavil, Hikmet Yağlı Mavil, (İstanbul, 2017); *el-İbane ve Usûlü Ehli's- Sünnet: Eş'arî Akaidi*, çev. Ramazan Biçer, (İstanbul, 2010); *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn; İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, (İstanbul, 2005); Sa'düddîn et-Taftâzânî'nin, *Şerhu'l Akâid*, çev.

Talha Hakan Alp, (*İstanbul, 2017*); İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin, *Kitâbü'l-İrşâd; İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. Adnan Bülent Baloğlu 'vd.', (*Ankara, 2010*); Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin, *Kitâbu Usûli'd-Dîn; Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Ömer Aydın, (*İstanbul, 2016*) eserlerinden;

- İbn Arabî'nin fıkıh usûlü ile ilgili düşüncelerini fakihlerin düşünceleriyle karşılaştırmada Zekiyüddin Şaban'ın *Usûlü'l Fıkh; İslâm Hukuk İlminin Esasları* (*Ankara, 2012*) eserinden yararlandık.

Tezin ana kaynaklarının yanında ilk dönemdeki sûfler ile ulemâ arasında yaşanan olayların tespitinde; Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l Kuşeyriyye*, (Kahire, 2008) Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el Lüma'*, (Beyrut, 2007), Kelâbâzî, *et-Taarruf*, (*Bursa, 2016*), Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü'l Evliyâ; Evliya Tezkireleri*, çev. Süleyman Uludağ, (*İstanbul, 2007*) Hücvîrî, *Keşfu'l mahcûb; Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ, (*İstanbul, 2014*), Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî; Hayatı Eserleri ve Mektupları*, (*İstanbul, 1970*), Yaşar Nuri Öztürk, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri; Kitâb'üt-Tavâsin*, (*İstanbul, 1976*), Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, (*İstanbul, 2017*) eserlerine başvurulmuştur. Bunun yanında kavramların tanımlarında, isimlerin ve ıstılahların imlâsında (*DİA*) temel alınmıştır.

Bu tezi oluştururken en çok üzerinde zorlandığım husus, İbn Arabî'nin varlık görüşünün dağınık bir halde bulunması ve diğer ilimlerle olan ilişkisinin tespit edilmesi olmuştur. Bu bağlamda İbn Arabî'nin varlık görüşü esas alınarak diğer ilimlerin ona göre nasıl olması gerektiği hakkındaki her çalışmanın, İbn Arabî'nin ulemâ ile yani diğer ilimlerle olan ilişkisini gün yüzüne çıkaracaktır. Bu gayretlerinde onun ortaya koymuş olduğu müstakil nazariyenin daha net anlaşılmasına katkıda bulunacağını düşünüyorum.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN ARABÎ ÖNCESİ DÖNEMDE SÛFÎLERİN ULEMÂ ELEŞTİRİSİ

Tasavvufî yaşantının ilk nüvesi olan zâhidâne temayüller Hz. Peygamber, sahabe ve tabiûnun manevî hayatında görülmektedir. Ancak bu temayüllerin tedvin edilerek müstakil bir ilim haline gelmesi birkaç safhada gerçekleşmiştir. Bu safhaların ilki ise zühd süreci olarak adlandırılmaktadır.¹

I. ZÜHD SÜRECİNDEKİ ELEŞTİRİLER

Zühd sözlükte “soğuk ve ilgisiz davranmak”, “bir şeye rağbet etmemek”, “yüz çevirmek” manasına gelmektedir. Terim olarak ise “dünyaya dolu dizgin dalmamak”, “âhirete yönelmek için dünyadan el etek çekmek”, “Hak’a yönelmek için dünyadan da âhiretten de el etek çekmek”, “elde mevcut olsa bile gönülde mal ve mülk sevgisine yer vermemek”, “fuzuli ve lüzumsuz olanı terk etmek”, “zaruri olmayan her şeyi terk etmek”, “helal ve mubahın ihtiyaçtan fazla olan kısmını terk etmek” şeklinde dünyaya karşı olumsuz tavır ve davranışların bütünü ifade etmektedir. Bu yaşam tarzını benimseyen kişi de “Zâhid” ismiyle adlandırılmıştır.²

Zühd anlayışının oluşmasında ve İslâm toplumu içerisinde yaygınlaşmasında etkili olan sebepler, iki temel vâkıya dayanmaktadır. Birincisi Kur’ân-ı Kerim ve hadislerdir. Çünkü Kur’ân-ı Kerim’deki ilahi emirler³ ve hadislerde ön görülen ideal yaşam tarzı⁴ inananları dünya hayatının nimetlerine ve refahına karşı bir tavır almaya teşvik etmektedir. Ayrıca metinlerde, dünyaya karşı gösterilmesi gereken tavırla ilgili kesin bir dilin kullanılması da Müslümanlar tarafından bu davranışın benimsenmesinde etkili olan

¹ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012, s. 109.

² Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2012, s. 397; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009, s. 301; Semih Ceyhan, “Zühd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2013, C. 44, s. 530.

³ Al-i İmran, 3/185; er-Ra'd 13/26; el-Hadid 57/20; el-Tâhâ 20/131; el-Kasas 28/60; el-En'âm 6/32; el-Ankebût 29/64; eş-Şuarâ 26/88; Al-i İmran 3/10, 14; el-Kehf 18/46; el-Yunus 10/24; el-Mülk 67/2; el-Yûsuf 12/109; el-Mü'min 40/39; el-A'lâ 87/16-17; Duhâ 93/4; el-Furkân 25/63-64, 69; el-İsrâ 17/107, 109; eş-Şûrâ 42/36, 39; ez-Zâriyât 51/15-16, 19; en-Nahl 16/30; el-Mü'min 23/57, 61; el-Enfâl 8/2; Al-i İmran 3/16-17, 134; ez-Zümer 39/9; el-Hucurât 49/13; el-Kasas 28/77.

⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 400-405; Tirmizî, *Zühd*, 1, 48, *Tıb*, 1; İbn Mâce, *Zühd*, 48; İbn Kesîr, *Şemâilü'r-resûl*, 88; Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'z-zühd*, 280 vd. Abdullah İbn Mübarek, *Kitâbü'z-zühd*, s. 13 vd.

sebeplerin başında gelmektedir. Başka bir ifade ile söyleyecek olursak zühd tavrının nasıl olması gerektiğini, ilâhî metinler tarafından icmâlen bildirilen tavsiyelerle; Hz. Peygamber ve onun sahabesi tarafından ortaya konulan dini yaşam tarzının belirlediğini söyleyebiliriz.⁵ Bu noktada zühd, Hz. Peygamber döneminden itibaren Müslümanları ilgilendiren bütün ibadetleri bünyesinde toplamakta ve İslâm dindarlığını temsil eden kapsayıcı bir ibadeti ifade etmektedir. Zühdün kapsayıcı bir ibadet olarak görülmesi, İslâm'ın nazarî ve amelî boyutlarını birleştirdiği manasına gelmektedir.⁶ Bundan dolayı bu tavır, Hz. Peygamber'den sonraki dönemlerde de devam ettirilmiştir.

Zâhidlerin hayat tarzının oluşumunda ve yaygınlaşmasında etkili olan sebeplerin ikincisi, İslâm toplumu içerisinde meydana gelen sosyal ve siyasi olaylardır. Bu olayların başında fetih hareketleri ve onun neticeleri gelmektedir.⁷ Hz. Peygamber döneminde başlayan ve onun vefatından sonra da devam eden fetih hareketleriyle birlikte Suriye, Mısır, İran bölgeleri İslâm devletinin sınırları içerisine girmiştir. Bunun doğal bir neticesi olarak İslâm dini, fethedilen bölgelerdeki toplumların sahip oldukları medeniyet ve kültürle karşılaşmıştır. Bu karşılaşmanın, fethedilen bölgelerdeki toplumların İslâm dinini benimsemeleri ve İslâm medeniyetinin de bu bölgelerde bulunan kadîm kültürden etkilenmesi şeklinde iki önemli sonucu olmuştur. Zühd anlayışını benimseyen bir kesim, İslâm medeniyetinin yaşamış olduğu dönüşüme sessiz kalmayarak tepki göstermiştir. Bu noktada zâhidlerin göstermiş oldukları tepkilerin topluma, ilmî kesime ve aşırı zühd temayüllerine karşı olduğu görülmektedir. Toplumsal açıdan gösterilen tepkinin sebebi; fetih hareketleriyle birlikte Müslümanların ekonomik durumlarının iyileşmesi, toplumdaki refah seviyesinin yükselmesi ve dünyaya karşı rağbetin artmasıdır. Bunun neticesinde zühd tavrını oluşturan etkenlerin başında zikrettiğimiz nebevî hayat tarzının Müslümanlar tarafından benimsenmesi ve tatbik edilmesinde bir zayıflama görülmüştür. Dolayısıyla toplumun nebevî hayat tarzından uzaklaşmasına tepki gösteren zahidler kendilerini dünyevileşmenin karşıt ekseni olarak tanımlamışlardır.⁸

Zâhidlerin ilmi kesime göstermiş olduğu tepkinin nedeni ise zâhir ulemâsı arasında dini yorumlama konusunda yaşanan otorite tartışmalarıdır. Çünkü tedvin ve tasnif

⁵ Ebu'l- Alâ Affî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015, ss. 63-65.

⁶ Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, ss. 45-48.

⁷ Affî, a.g.e., ss. 68-69.

⁸ Abdullah Kartal, *Tasavvufun Oluşumu: Şeriat- Hakikat İlişkisi*, Bursa: Emin Yayınları, 2015, ss. 48-49.

dönemine tekabül eden bu süreçte ahlâk alanı, dinî ilimler tarafından sahipsiz bırakılmıştır. Bunun neticesinde sahabe neslinden devralınan ahlâk anlayışının dışlandığı şekilsel bir dindarlık tarzı oluşmuştur. Ulemânın ahlâk alanına yönelik ilgisizliğine ve bunun sonucunda ortaya çıkan şekilsel din anlayışına karşı zâhidler, zühd literatürünü oluşturmuşlardır.⁹ Zâhidlerin ahlâkî alanı konu edindikleri zühd tavrı, İslâm dünyasında ahlâk anlayışının olmadığına yönelik bir tepki değildir. Bilakis dinî yaşantıdaki yozlaşmaya karşı ahlâk eğitiminin nasıl elde edilebileceğine yönelik bir tepkidir. Dolayısıyla zühdün, dinî ilimlerde yaşanan branşlaşma faaliyetlerinin sonucunda ahlâkî eğitimin ihmaline eleştiri olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz.¹⁰

Dini temsil otoritesinde bulunan âlimlerle zâhidler arasında ahlâk alanında yaşanan tartışmaların yanı sıra, ilk dönemlerden itibaren ortaya konan zühd hayatı tarzında da birtakım değişiklikler görülmeye başlanmıştır. Bu değişimin neticesinde gerçek zâhidlerin kendileri olduklarını iddia eden ve ulemâ tarafından bid'at ehli olarak adlandırılan birçok grup ortaya çıkmıştır. Dünyevileşmeye karşı kendini konumlandırarak dinin yalnızca zâhiri boyuttan ibaret olmadığını, sadece zâhiri boyuta önem vermenin ahlâkî boyutu ihmale yol açtığını, bunun da nebevî/sünnî metottan ayrılmak anlamına geldiğini savunarak ortaya çıkmış olan Ehl-i Sünnet zâhidleri, kendilerini bu ehl-i bîd'at gruplardan ayırma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bunun neticesinde 'sûfi' ismiyle ayrılma sürecine girmişlerdir.¹¹ Çünkü Ehl-i Sünnet anlayışı dışındaki zâhidler, zühdü; evlenmemek, fakirliği yüceltmek, tevekkülü esas sayarak rızık için kesbi haram görmek, ezeli takdirin değişmeyeceğini savunmak gibi dinî yaşantının özüne uygun olmayacak bir hayat tarzı olarak görmektedirler. Bu anlayış da sorumlulukların reddedildiği cebr anlayışına dönüşmekte ve bu görüşü savunan gruplar da ulemâ tarafından eleştirilmektedir. Bu noktada Ehl-i Sünnet anlayışını benimsemiş olan sûfilerin gerçek zühd anlayışını ifade edebilmek için aşırı zühd tavrını tashihe gittikleri görülmektedir. Bu hususta evlenmenin, ticaretle uğraşmanın haram olduğunu savunan aşırı zühd tarzına karşı, bu tavrın sürdürülemeyeceğini ve aslolanın tevekkülü benimseyerek çalışıp kendi el emeğini yemek olduğunu savunmuşlardır.¹²

⁹ Başer, a.g.e., ss. 53-57.

¹⁰ Başer, a.g.e., ss. 222-223.

¹¹ Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l Kuşeyriyye*, Kahire: Şeriketü'l-Kuds li't-Ticâreti, 2008, s. 79.

¹² Başer, a.g.e., ss. 65-85.

Zâhidlerin kendilerini sûfi ismiyle diğer zâhidlerden ayırmasının başka bir nedeni de halk vâizleridir. Çünkü İslâm'ın ilk yıllarından itibaren dinî tebliğ metodu olarak kullanılan vâizlik ve kussâslık, siyasi otoritede yaşanan iktidar mücadelelerinde propaganda aracına dönüşmüştür. Siyasi tarafların kendi meşruiyetini dine dayandırabilmek için vâizler ve kussâslar aracılığıyla uydurma rivayetleri halka yaymaları, bu metotlara olumsuz anlamların yüklenmesine neden olmuştur. Bu ise dinî anlatmada vâizler ve kussâslar ile aynı metodu kullanmalarından dolayı zâhidlerin; tebliğlerinin, itirazlarının ve ortaya koymuş oldukları yaşam tarzının, ulemâ nazarında dine dayanmadığı, uydurma ve “avâm işi” olduğu şeklinde algılanmasına neden olmuştur.¹³ Dolayısıyla dünyaya karşı mesafeli olmayı ifade eden zühd hayatını benimseyen kişiler, hem ulemânın tenkit ve eleştirilerinden hem de bâtinî olarak kabul edilen gruplardan ayrılabilmek için yeni bir boyuta geçmeye başlamışlardır. Sûfilerin geçmeye başladıkları bu yeni boyut, zühd tavrının temel prensiplerini koruyarak sistemli bir ilim olarak teşekkül etmeye başladığı tasavvuf sürecidir.

II. BİR İLİM OLARAK DOĞUŞ SÜRECİNDEKİ ELEŞTİRİLER

Tasavvufun bir ilim olarak ortaya çıkışını incelemek aslında “tasavvuf nedir?” sorusuna verilen cevaplarla da doğrudan alâkalıdır. Tasavvuf kavramının kullanımı, bu kelimenin ne zaman ortaya çıktığı, sûfilerin bu kelimeyi sadece kendilerini bidat gruplardan ayırmak için mi tercih ettikleri, yoksa zühd döneminde ortaya konan yaşam tarzında ve dinî metinleri yorumlama anlayışında bir değişikliğin yaşandığını ifade etmek için mi seçtikleri şeklindeki soruları da beraberinde getirmektedir.

Tasavvuf kelimesinin İslâm tarihinde ne zaman ortaya çıktığı, ilk kim tarafından kullanıldığı, bir taifenin ortak ismi olarak ne zaman yaygınlaştığı şeklindeki soruları sûfilerin yapmış oldukları tasavvuf tarifleri bağlamında değerlendirdiğimizde tasavvufun oluşum süreci ve mahiyetinin ne olduğu hakkında bir fikir elde edebiliriz. Bu noktada “Sûfi” kavramını değerlendirecek olursak, kelimenin kökeni her ne kadar Serrâc tarafından Hz. Peygamber ve sahâbe dönemine kadar götürülse de bu kelimenin ilk dönemlerde kullanıldığına dair bundan başka bir bilgi bulunmamaktadır.¹⁴ Dolayısıyla

¹³ Başer, a.g.e., ss. 89-102.

¹⁴ Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el Lüma'*, tah. Kâmil Mustafa el-Hindâvi, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007, s. 25.

kelimenin en erken tâbiîn döneminde kullanıldığı ifade edilmektedir. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak sûfi kelimesi ve bu kelimenin çoğulu olan “Sûfîyye” kavramı H. 140 yılı civarlarında kullanılmaya başlanmıştır.¹⁵

Sûfi kelimesinin kökeni hakkında ortaya konan ve birbirinden farklılık gösteren tanımları¹⁶ göz önüne aldığımız zaman filolojik olarak bu ihtimallerden herhangi birisinin kesin doğru olamayacağı görülmektedir. Ancak bu ihtimaller arasında Serrâc-Kelâbâzî ile Kuşeyrî-Hücvîrî ikililerinin açıklamaları öne çıkmaktadır.¹⁷ Her ne kadar sûfiler kelimenin kökeni hakkında görüş birliğine varamamış olsalar da genel kabul kelimenin Serrâc ve Kelâbâzî'nin ortaya koymuş olduğu “sûf” yani yün kelimesinden türemiş olduğu yönündedir. Çünkü bu iddia gramer açısından diğer iddialara nispeten daha tutarlı görünmekte ve yün elbise giymek ile zâhidâne hayat arasında bir irtibat olduğu anlaşılmaktadır.

Zühd sürecinin devamı olan ve tasavvuf adıyla anılan yeni süreçte de sûfiler kendilerini, müfredatlarına ahlâk eğitimini dahil etmeyen zâhir ehline karşı konumlandırmışlardır.¹⁸ Ancak bu süreci zühd sürecinden ayıran fark; fıkıh, hadis ve kelâm ilimlerinin otoritesinin sorgulanmasıdır. Çünkü ahlâkî eğitim amacından yoksun bir ilim müfredatı oluşturmak, dinî ilimlerin dünyalık elde edebilmek için araçsallaştırılmasına sebep olmuştur. Bundan dolayı tasavvufî söylemin kurucuları olarak

¹⁵ Sûfi kelimesi unvan olarak H. 150 yılında vefat eden Ebu Haşim el-Kûfi için kullanılmıştır. Abdurrahman Cami, *Nefahatü'l-Üns: Evliyâ Menkibeleri*, çev. Lamiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul: Mârifet Yayınları, 2001, s. 153; ayrıca kimyâger olup da insanları zühde davet eden Câbir b. Hayyan el-Kûfi için Kûfe de H. II. asrın ikinci yarısında kullanılmaya başlanmıştır. Louis Massignon, *Tasavvuf, İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınevi, 1979, C. 12/1, s. 26.

¹⁶ Bu yorumlara göre tasavvufun; “ehl-i suffe” terkiibindeki “suffe”den, Allah’a ibadet etmede ön safta yer aldıklarından dolayı “saff-ı evvel”den, kalp temizliğine işaret etmesinden dolayı “safâ” ve “safvet” kelimelerinden, Reşat Öngören, “Sûfi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009, C. 37, s. 471; “safâ ve vefâ” kelimelerinin birleşiminden, zahidlerin yemiş oldukları bir çöl bitkisi olan “sufâne”den, Kâbe hizmetlerine kendilerini vakfeden “Sûfe” kabilesinden, ense kılı anlamına gelen “sûfetü'l-kafâ”dan, ve yün elbise giydiklerinden dolayı “sûf” dan, Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, C.1, Lübnan: Dârü'l Fikr, 1996, ss. 17-28; ayrıca Yunancadaki hikmet manasına gelen “sophia”dan türediği ile ilgili ihtimaller ileri sürülmüştür. Ebû Reyyan el-Birûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, Haydarabad: Dâiretü'l-Maârif n-Nizamiyye, 1958, ss. 27-28.

¹⁷ Tasavvufun oluşum dönemi müelliflerinden olan Serrâc ve Kelâbâzî kelimenin kökeninin yün anlamına gelen “sûf” kelimesinden türediğini söyleyerek, sûfilerinin halinin her zaman değişken olduğunu ve her makam ve hale göre farklı bir isim vermek gerekeceğinden dolayı bu taifenin; hadis, tefsir ve fıkıh gibi herhangi bir ilme yahut makama nispet edilemeyeceğini ifade etmişlerdir. Bundan dolayı sûfileri, şiar olarak kabul ettikleri yün elbiseye nispet etmişlerdir. Serrâc, a.g.e., ss. 23-24; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, haz. Abdurrezzak Tek, Bursa: Bursa Akademi, 2016, ss. 24-25. Kuşeyrî ve Hücvîrî ise sûfi kelimesinin herhangi bir isimden türemeyerek, kelimenin câmid olduğunu ve bu yüzden lakap yani özel bir isim olarak kabul etmişlerdir. Kuşeyrî, a.g.e., s. 233; Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*; Hakikat Bilgisi, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014, s. 98.

¹⁸ Kartal, a.g.e., s. 49.

kabul edilen ve aynı zamanda da güçlü bir fıkıh-hadis geleneğine sahip olan sûfiler, mensup oldukları geleneğin asıl gayesinin zâhir ehlinin anladıkları ve yaşadıkları tarz olmadığına itiraz etmektedirler. Zira onlara göre zâhir ehli ilimlerini dünyalık araç haline getirerek, gerçek gayesinin dışına çıkarmışlardır.¹⁹ Dinî ilimlerin müktesebatına vâkıf olan sûfilerin tasavvuf sürecinde ulemâya karşı yapmış oldukları eleştiriler, ulemânın ortaya koymuş olduğu din anlayışının İslâm'ın anlaşılması ve yaşanması hususunda eksik kaldığı göstermektedir. Bunun sonucunda da sûfiler din anlayışındaki bu eksikliği giderecek yeni bir usûl ve alan arayışına girmişlerdir.

Sûfilerin yeni yorum alanıyla birlikte, bir ilim olarak teşekkül ettirmeye çalıştıkları tasavvufi söylemin zeminini de oluşturmak istedikleri görülmektedir. Bu gayeden hareketle sûfiler din anlayışlarının, ulemânın ortaya koymuş olduğu din anlayışından farklı olduğunu ifade edebilmek için “şeriat-hakîkat”, “zâhir-bâtın”, “kışr-lüb”, “ehl-i kal-ehl-i hal”, “ilme'l-yakîn-ayne'l-yakîn” gibi terimler kullanmışlardır. Her ne kadar sûfiler, dinî metinleri yorumlama metodunu ifade edebilmek için birbirinden farklı sözcük takımları kullansalar da bu kavramların hepsini ifade edebilecek ve bütün özelliklerini taşıyabilecek temel kavram olarak “hakîkat”i seçmişlerdir. Çünkü “hakîkat” kavramı zikredildiğinde zihne doğrudan “şeriat” kavramını getirmektedir. Dolayısıyla sûfiler tenkit etmiş oldukları zâhirî ilimleri “şeriat” kavramıyla, dini yeniden yorumlama geleneği olan tasavvufu da “hakîkat” kavramıyla ifade etmişlerdir. Bu noktada “hakîkat” kavramı, sûfilerin teşekkül sürecinde ortaya koymuş oldukları yeni bir dinî ilim olan tasavvufun, bilgi yöntemine ve gayesine de işaret etmektedir.²⁰

Sûfilerin ulemâya karşı yapmış olduğu tenkitlerin bir neticesi olan tasavvufî söylem, ilim olarak tedvin edilebilmek için kendi alanını ve konusunu “hakîkat” olarak belirlemiştir. Bunun yanında bir ilmin, ilim olarak ortaya çıkabilmesi için o ilmin sadece alanının belirlenmesi yeterli değildir. Bunun farkında olan sûfiler, ortaya koymuş oldukları hakikat alanının bilgi elde etme metodunu ve bu yolla elde edilecek olan bilgiyi ifade etmek için “mârifet” kavramını tercih etmişlerdir. Mârifet kavramı genel olarak akılla elde edilebilecek olan bilgi türünü ifade etmemektedir. Başka bir deyişle müşâhede yolu, ulemânın bilgi elde etme yolu olan aklî yöntemin karşıt eksenini oluşturmaktadır. Sûfiler müşâhede yoluyla elde edilen bilginin gayesini Allah'ı bilmek ve O'nun ahlâkı ile

¹⁹ Serrâc, a.g.e., s. 21; İbn Arabî, *Bir Sûfi'nin Portresi: Zunnûn-ı Mısrî*, çev. Ali Vasfi Kurt, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2005, ss. 64-65; Kartal, a.g.e., ss. 52-53.

²⁰ Kartal, a.g.e., ss. 54-59.

ahlâklanmak olarak belirlemişlerdir. Bu şekilde sûfilerin, ortaya koymuş oldukları yorum anlayışla, Hz. Peygamber sonrası dönemlerde meydana gelen olayların bir sonucu olarak kaybedilen iman-amel-bilgi arasındaki irtibatı yeniden kurmak istedikleri anlaşılmaktadır. Kısaca sûfilerin, dinî metinlerin lafızları ile ilgilenen zâhiri ilim erbabından kendilerini ayırabilmek için hakîkati konu aldıklarını ve bunun bir sonucu olarak da bilgi elde etme metotlarını ayırdıklarını söyleyebiliriz.²¹

Dinî metinleri yorumlama tarzının sufiler ile ulemâ arasında zâhir-bâtın şeklinde ele alınması, söylem dilinin de ayrılmasını gerekli kılmıştır. Çünkü zâhir ehlinin kullanmış olduğu dil, lafzı inceleyerek mananın lafızdan çıkarılması şeklindeki ibare dilidir. İbare dilinin karşıt ekseninde yer alan dil ise işaret dilidir. İşaret dili, ibare dilinin aksine manadan lafza gitme yöntemini esas almaktadır. Bu noktada sûfiler yaşadıkları mistik tecrübeler sayesinde kalplerinde buldukları dinî hakikatleri anlatabilmek için ibare dilinin yerine işaret dilini seçmişlerdir. Çünkü ibare ve lafız belirli bir manayı kendi içerisinde barındırmaktadır. Oysa sûfinin müşâhede sonucunda elde ettiği manalar sonsuz derinlikte olduğundan ulemânın kullanmış olduğu ibare ve lafızlar bu manaları taşıyamamaktadır. Bundan dolayı sûfiler bu hakikatleri tam olarak ifade edebilecek lafız ve mana olmadığı için sadece ona işaret etmekle yetinmişlerdir. Ayrıca işaret dilini tercih ederek kendilerine yapılacak eleştirilerin önüne geçmeyi hedeflemişlerdir. Böylelikle sûfiler, aralarında ortak bir dil oluşturarak tasavvufî söylemin ulemâ veya başkaları tarafından anlaşılmasında ve sadece o “halde” ya da o “makamda” bulunan sûfiler tarafından bilinmesini istemişlerdir.²²

Dinî bir ilim olarak teşekkül sürecinde tasavvufun konusunun, bilgi edinme metodunun ve gayesinin belirlenmesiyle birlikte sûfiler dinî metinlerde yer alan bazı kavramları yeniden yorumlamışlar ve onlara farklı anlamlar yüklemişlerdir. Bunun sonucunda dinî literatüre yeni kavramlar kazandırmışlardır.²³ Böylece bir yandan tasavvufî düşünce içerisinde diğer yandan dinî düşünce içerisinde yeni düşünceler ortaya çıkmıştır. Bunların başında Zünnûn el-Mısırî'nin (ö. 245/859) mârifet²⁴, Bâyezîd-i

²¹ Kartal, a.g.e., s. 62.

²² Kartal, a.g.e., ss. 79-97.

²³ Kartal, a.g.e., ss.70-76.

²⁴ Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l Evliyâ; Evliya Tezkireleri*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007, s. 164; Câmî, a.g.e., s. 155.

Bistâmî'nin (ö. 234/848), sekr²⁵ Cüneyd-i Bağdadî'nin (ö. 297/909) tevhid²⁶, misak²⁷, fenâ-bekâ²⁸, Hallac-ı Mansur'un (ö. 309/922) ene'l hak²⁹, hakikat-ı muhammediyye³⁰, lâhût-nâsût³¹, Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) hatmu'l-evliyâ³² düşüncelerini zikredebiliriz. Sûfilerin ortaya koymuş oldukları bu düşünceler dinî hayat içinde büyük yankı uyandırmıştır. Buna karşılık ulemânın sûfilere yönelttiği eleştirinin şiddeti de bu oranda artmıştır. Çünkü Zünnûn el-Mısırî ve Cüneyd-i Bağdadî tarafından ortaya koyulan tevhid ve mârifet söylemi, tasavvufun dini otoriteyi ellerinde bulunduran fakihlerin, muhaddislerin ve kelâmcıların temsil ettiği ilimlerden daha üst bir ilim olarak görülmesi anlayışını da içermektedir. Ayrıca Bâyezîd-i Bistâmî ve Hallac-ı Mansur tarafından dile getirilen söylemlerde ortaya çıkan ilâhî birlik haline, beşerî benliğin tamamen ortadan kalkmasıyla ulaşılmaktadır. Burada kul ile Rab arasındaki ayırım neredeyse ortadan kalkmaktadır. Böylece sûfiler tarafından dile getirilen bu sözlerin beşerî mi yoksa ilâhî alana mı ait olduğunu ayırt etmek pek mümkün değildir. Sûfilerin dile getirmiş olduğu bu söylem kelâmcılar tarafından ortaya koyulan kadîm-hâdis ayırımına tamamen ters düşmektedir. Bundan dolayı sûfilerin ortaya koymuş olduğu düşünceler hulûliyet, insanın ezeliyeti gibi problemlere dönüşmüş ve kelâmcılar tarafından tekfir derecesinde eleştirilmesine ve tasavvufun mahiyetinin sorgulanmasına neden olmuştur.

Zühd sürecinin sonundan bir ilim olma sürecinin başına değin tasavvufun teşekkülünü kısaca şu şekilde özetleyebiliriz: Sûfilerin, şer'î ilimleri gayesinden uzaklaştırdığı iddiasıyla zâhiri ilim ehlini ve onların ortaya koydukları din anlayışını eleştirmeleri, kendilerinin ortaya koymuş olduğu hakikat alanını konu edinen mârifet söyleminin de ulemâ tarafından eleştirilmesiyle karşılık bulmuştur. Bu bağlamda ulemâyla sûfiler arasındaki gerilime neden olan söylemlerin başında; Zünnûn el-Mısırî'nin "Ma'bûd" telakkisi üzerine kurgulanan din anlayışı yerine "Mahbûb" anlayışına dayanan ilâhî aşk düşüncesi gelmektedir. Zünnûn'un dile getirdiği bu düşünce

²⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 310. Ayrıca bkz: Kuşeyrî, a.g.e., s. 327; Kartal, a.g.e., s. 108.

²⁶ Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdadî; Hayatı Eserleri ve Mektupları*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1970, ss. 143-145.

²⁷ Ateş, a.g.e., ss. 147-151.

²⁸ Ateş, a.g.e., ss. 153-154.

²⁹ Yaşar Nuri Öztürk, *Hallac-ı Mansûr ve Eseri; Kitâb 'ût-Tavâsin*, İstanbul: Fatih Yayınevi, 1976, ss. 115-116.

³⁰ Öztürk, a.g.e., ss. 69-73.

³¹ Öztürk, a.g.e., s. 33.

³² Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-Evliyâ; Velîliğin Sonu*, çev. Salih Çift, İstanbul: İnsan Yayınları, 2006, ss. 98-101.

ile kalmayan tasavvufî söylem, Bâyezîd ile bu sevgiyi, en üst derecede yaşamaya başlamıştır. Bu aşamada vecd halinde ortaya konan ilâhî aşk ve sevgi yüklü söylemler, ulemâ nezdinde sûfilerin itikadlarının sorgulanması gerektiğiyle ilgili kanaatleri ortaya çıkarmıştır. Eleştirilerin dozunun artması üzerine sürecin nereye doğru gittiğini tahmin eden Cüneyd-i Bâğdâdî, şeriat alanıyla orta bir yol bulabilmek için sahv dilini oluşturmuştur. Cüneyd'in uzlaşma çabası, her ne kadar zâhir ehli tarafından makbul kabul edilse de ortaya koymuş olduğu düşüncenin içeriğinden dolayı onu zındıklık ile itham edilmekten de kurtaramamıştır. Cüneyd'in bu çabası zâhir ehli tarafından sûfilere yönelik eleştirinin sözlü tepkiden fiilî müdahaleye dönüşme sürecini biraz ertelese de engelleyememiştir. Zira Hallac'ın şiddetli bir vecd diliyle ortaya çıkması, dinin zâhiri alanıyla bâtını alanı arasında uzun bir zamandan beri sürmekte olan tartışmaları eyleme dönüştürerek onun idam edilmesiyle sonuçlanmıştır. Tasavvufun ilk şehidi kabul edilen Hallac'ın idamı, tasavvufun oluşum dönemi açısından dinin zâhir alanının bâtın alanına yaptığı son ihtar şeklinde yorumlanabilir. Ulemânın sûfilere yönelik yaptığı bu ihtar, zühd aşaması ile başlayarak yüz yılı aşkın bir süre devam eden sûfiler (tasavvuf) ile ulemâ (zâhirî ilimler) arasındaki krizin geldiği noktayı göstermesi bakımından önemlidir.³³

Tasavvufun oluşum sürecinde ortaya konan düşünceler birçok problemi de beraberinde getirmiştir. Bu problemler; tasavvufun (sûfi söylemin) dini meşruiyeti nedir, tasavvuf gerçekten de bir bilgi sistemine sahip midir, zühd döneminde ortaya çıkmaya başlayan ibâhî ve ilhâdî akımlarla sûfilik diye ortaya çıkan bu fırka arasında bir alaka var mıdır, şeklindeki sorular etrafında şekillenmektedir.³⁴ Dolayısıyla teşekkül süreçlerinin ortaya çıkardığı problemler tasavvufun ilimler tasnifinde dinî ilimler içerisinde yer alıp almayacağını belirlemede önemli rol oynamaktadır. Başka bir deyişle tasavvufî düşüncelerin ortaya çıkarmış olduğu problemleri tek bir soru ile ifade etmek gerekirse bu soru, dinî ilim olduğunu iddia eden ve dinin bâtını yönünü konu edindiğini söyleyen tasavvufun mahiyeti nedir sorusu olacaktır.

Buraya kadarki kısımda sûfilerin tasavvufî söylemlerinin bir ilim halinde teşekkülünü ve bu süreçlerde etkili olan sebepleri ele almaya çalıştık. Bu süreçleri de zühd süreci ve tasavvuf ilminin doğuş süreci şeklinde ikiye ayırdık. Tasavvufun oluşum sürecinde ortaya koyulan söylemlere zâhir ulemâsının çok sert eleştirilerle karşılık verdiğini, bu

³³ Kartal, a.g.e., ss. 138-139.

³⁴ Kartal, a.g.e., ss. 141-156.

eleştirilerinin odak noktasını da sûfilerin söylemlerinin İslâm dini ile bağdaşmadığı, dolayısıyla da tasavvufun dinî bir ilim olmadığı şeklindeki itirazların oluşturduğunu ifade ettik. Zâhiri ilim erbabının sûfilere yönelttikleri itirazlarla başlayan ve Hallac'ın idamıyla sonuçlanan bu süreçten sonra sûfilerin yeni bir çalışmanın içine girdikleri görülmektedir. Bu çalışmalar ise tasavvufun şer'î bir ilim olarak ortaya konma sürecini oluşturmaktadır.

III. ŞER'Î BİR İLİM OLMA SÜRECİNDEKİ ELEŞTİRİLER

Şer'î bir ilim olma sürecinde sûfilerin ulemâya yönelttiği eleştirilerin ana mihverini tasavvufun dinî bir ilim olduğunun ispatı oluşturmaktadır. Başka bir deyişle bu süreçteki tartışmalar daha çok tasavvufun yapısı, dinî ilimler içerisindeki yeri ve onlarla olan ilişkisi konularına odaklanmıştır. Ayrıca bu süreçteki çalışmalar ulemâ ile sûfiler arasında dinî metinleri yorumlamada ortaya çıkan çatışmaları en alt düzeye indirme ve tasavvufu belirli noktalardan zâhirî ilimlere yaklaştırma gayesi taşımaktadırlar. Bu gayeye mâtuf yapılan çalışmalara ilk olarak Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî'nin (ö. 378/988) *el-Lüma' fi't-Tasavvuf* adlı eserini zikredebiliriz.

Serrâc *el-Lüma'* adlı eserine İslâm ilim geleneğindeki ulemânın ve onların temsil ettiği ilimlerin yerlerini tespit ederek başlamaktadır. Ona göre ulemâ sınıfını ehl-i hâdis, fukahâ ve sûfiyye oluşturmaktadır. Bu üç grubun temsil ettiği ilimler ise Kur'an, sünnet, beyandır. Bu ilimlerin bilgi kaynağı da Kur'an ayetleri, Hz. Peygamber'in hadisleri ve Allah'ın velî kullarının kalplerine ilham ettiği hikmetlerdir.³⁵ Serrâc'a göre bu ilimlerin meşruiyet zeminini "Cibril Hadisi"³⁶ oluşturmaktadır. Bu hadise göre dinin üç temel esası vardır. Bunlar İslâm, iman ve ihsandır. Diğer bir deyişle dinin üç esası; zâhir, bâtın ve hakîkattir. İslâm; dinin zâhir kısmını, iman hem zâhir hem bâtın kısmını, ihsan ise; zâhir, bâtın ve hakîkat kısmını ifade etmektedir. Buradan hareketle bu üç esasın her biriyle ilgili bir disiplin teşekkül etmiştir. Bu çerçevede İslâm fıkıh ilmine; iman kelâm ilmine; ihsan ise tasavvuf ilmine mevzu olmuştur. Serrâc bu tasnifle bir ilmin meşruiyetini dini temsil alanına bağlamaktadır. Dolayısıyla dinin ihsan alanını da tasavvuf temsil etmektedir.³⁷

Serrâc göre dindeki otoritesi ve toplumdaki etkisinden dolayı tasavvuf ile fıkıh arasında üç hususta benzerlik bulunmaktadır. Bunlardan ilkinde, fıkıh ilmi dinî ilimler içerisinde dinin zâhiri boyutunu temsil ederken, tasavvuf dinin bâtını boyutunu temsil

³⁵ Serrâc, a.g.e., s. 12.

³⁶ Buharî, "İman", 38; Müslim, "İman", 1-7.

³⁷ Serrâc, a.g.e., ss. 12-13.

etmektedir. İkincisinde zâhiri hükümlerde derinleşmek zâhiri fikhın konusu iken bâtını hükümlerde derinleşmek de bâtını fikhın konusudur. Üçüncüsünde ise zâhiri fikhın hüküm çıkarmak için kullanmış olduğu istinbât yöntemine karşılık bâtını fikhın da kendisine has istinbât yöntemi vardır.³⁸

Serrâc yapmış olduğu ilimler hiyerarşisinde şeriâtın; zâhir ve bâtın olmak üzere iki yönü bulunduğunu belirterek, zâhir kısmının fakihlerin alanı, bâtın kısmının ise sûfilerin alanı olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu yönlerden biri olmaksızın diğersinin şeriâtın tamamını temsil etmesi mümkün değildir. Bu noktada Serrâc'ın zikretmiş olduğu ilkeden hareket ederek fikh ile tasavvufu birbirine yaklaştırmaya çalıştığını söyleyebiliriz.³⁹ Ayrıca Serrâc'ın tasavvufu fikha yaklaştırmasının bir sonucu olarak, ulemâ tarafından hoş görülmeven sûfî söylemleri özellikle de Bâyezîd-i Bistâmî'nin sözlerini şathiyeye başlığı altında değerlendirmiştir.⁴⁰ Serrâc, şathiyeyi vecd halinde söylenen bir söz şeklinde tanımlayarak zâhir ulemasının kabul edebileceği bir zemine çekmiştir.⁴¹ Çünkü vecd halinde sûfî kendinde değildir. Kendinde olmadığından dolayı anlaşılması güç bazı sözler söyleyebilir. Bundan dolayı Serrâc, bu sözlerin zâhire göre yorumlanması gerektiğini ifade ederek ulemânın sûfilere karşı eleştirilerinin önüne geçmek istemiştir.⁴²

Tasavvufu zâhirî ilimlere yaklaştırma amacıyla yapılan diğers bir çalışma da Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *et-Ta'arruf* adlı eseridir.⁴³ Kelâbâzî de Serrâc gibi şer'î ilimler ile tasavvuf arasındaki bağlantıyı kurmaya çalışmaktadır. Ancak Serrâc'ın ele aldığı tasavvuf-fikh ilişkisi yerine, tasavvuf-kelâm ilişkisi ile tasavvufa şer'î bir ilim meşruiyeti kazandırmaktadır. Kelâbâzî kelâm-tasavvuf ilişkisini Eş'arî kelâmı bağlamında değerlendirerek sûfilerin inancının Ehl-i Sünnet akidesiyle aynı olduğunu söylemektedir.⁴⁴

Kelâbâzî sûfiler ile ulemâ arasında yaşanan tartışmaları kelâm-tasavvuf birlikteliğinde çözmek istemektedir. Bu amacı doğrultusunda ilk dönemlerdeki tartışmaların temel nedeni olarak kabul edilen zâhir-bâtın ayrımını da bilgi-iman

³⁸ Serrâc, a.g.e., ss. 25-26.

³⁹ Kartal, a.g.e., ss. 170-172.

⁴⁰ Serrâc, a.g.e., ss. 325-362.

⁴¹ Serrâc, a.g.e., ss. 321-322.

⁴² Kartal, a.g.e., ss. 228-229.

⁴³ Kelâbâzî, a.g.e., ss. 18-19.

⁴⁴ Kelâbâzî, a.g.e., ss. 31-101.

düzleminde ele almaktadır. Bunun sonucunda tasavvufî bilginin müstakil ve yeni bir bilgi olma vasfından değil de gerçek ve kesin bir bilgi olma vasfından dolayı zâhirî ve aklî ilimlerden farklılaştığını ortaya koymaktadır.⁴⁵

Sûfilerin dile getirmiş oldukları düşüncelerin mahiyetini açıklamak ve onların dinî ilimlerin temsilcileri arasındaki yerini tespit edebilmek için kaleme alınan bir diğer çalışma da Ebû Talib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Kûtü'l-Kulûb* eseridir. Ebû Talib el-Mekkî eserinde ilim ve âlim kavramlarını tahlil etmektedir. Bu noktada ilimlerin dince muteber sayılmasını, onun amel ile desteklenmesi şartına bağlamaktadır. İlimlere böyle bir imkânı verebilecek olan da ancak sûfilerin ilmidir.⁴⁶ Ebû Talib el-Mekkî'nin yapmış olduğu bu tanımlamaya göre sûfilerin sahip oldukları fikh-ı bâtın ilmi, dinî ilimler içerisindeki en üstün ilimdir.⁴⁷ Çünkü sûfiler bilgiyi kitap okuyarak veya başka birisinden dinleyerek değil de kalplerini saflaştırarak ve nefislerini temizleyerek elde etmektedirler. Bunun sonucunda Allah, onlara hakikat ilmini ilham etmiş ve onları gizli sırlara muttali kılmıştır. Daha açık bir ifadeyle tasavvuf, kulun Allah'tan aldığı, meydana gelen hadisenin hakikatini O'ndan sorduğu ve neticesini O'ndan öğrendiği bir ilimdir. Buna aynı zamanda bütün amellerin ölçütünü oluşturan mârifet ilmi de denilmektedir.⁴⁸ Sûfî mârifet ilmiyle Allah'ı tanımaktadır. Allah'ı tanımak ise diğer bütün ilimlere bedel olabilecek bir niteliktedir. Diğer ilimlerin ortaya koymuş olduğu bilgiler ise mârifetullahın yerine geçememektedir. İlimler bu esasa göre yorumlandığı zaman, ilm-i bâtın olan tasavvufun diğer ilimlere üstünlüğü Allah'ın diğer varlıklara üstünlüğü gibidir.⁴⁹ Bunun yanı sıra Ebû Talib el-Mekkî eserinde, Serrâc'ın ortaya koymuş olduğu ve muhtevasına fazla girmediği fikh-ı bâtının neredeyse bütün konularını ele almıştır. Onun bu eseri dinî ilimler içerisinde tasavvufun üstün bir yere sahip olduğunu göstermektedir.⁵⁰

Tasavvufa şer'î bir ilim hüviyeti kazandırmak için yapılan bir diğer çalışmada Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle* adlı eseridir. Kuşeyrî eserinde, sûfilerin söylemlerine epistemolojik bir zemin kazandırabilmek ve de bu söylemleri dinî bir ilim olarak ortaya

⁴⁵ Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2015, s. 44.

⁴⁶ Ebû Talib el-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, (tah. Mahmud b. İbrahim b. Muhammed er-Rıdvânî), Kahire: Mektebetü't-Türâs, 2001, C. 1, ss. 363-365.

⁴⁷ Ebû Talib el-Mekkî, a.g.e., C. 1, ss. 369-407.

⁴⁸ Ebû Talib el-Mekkî, a.g.e., C. 1, s. 375.

⁴⁹ Ebû Talib el-Mekkî, a.g.e., C. 1, s. 435.

⁵⁰ Kartal, a.g.e., ss. 184-185.

koyabilmek için o ilmin kendisine ait ıstılahları olması gerektiğini dile getirmektedir. Buna göre fıkıh, kelâm ve hadis ilimlerinin kendilerine ait kavramları olduğu gibi tasavvufun da kendisine ait kavramları bulunmaktadır.⁵¹ Kuşeyrî dinî ilimlerin bilgi türlerini şu şekilde sınıflandırmaktadır: İlmel-yakîn; burhân şartını taşıyan bilgiyi, aynel-yakîn; beyan hükmündeki bilgiyi, hakke'l yakîn ise; iyân özelliğine sahip bilgiyi ifade etmektedir. Bu durumda ilm-el-yakîn; akılcılara, aynel-yakîn; ilim ashabına, hakke'l yakîn ise maarif ehline işaret etmektedir. Başka bir ifadeyle bilginin aklî, ilmî ve maarifî olmak üzere üç temel alanı bulunmaktadır. Aklî bilgi alanının bilgi edinme şekli burhandır. Burhan aklî ve formel bir kıstas olan mantığa dayanmakta ve akılcıların ilimleri olan felsefeyi ifade etmektedir. İlmi bilgi alanının bilgi elde etme şekli ise beyandır. Beyan lafzî ve formel bir kıstas olan dile dayanmakta ve kelâm, hadis, fıkıh ilimlerini ve bu ilimlerin temsilcileri olan mütekelimîni, muhaddisleri ve fukahâyı kapsamaktadır. Maarifî bilgi alanının bilgi edinme şekli ise iyândır. İyân müşâhedeye dayalı bir kıstas olan epistemolojiye dayanmakta ve tasavvuf ilmini ifade etmektedir.⁵²

Kuşeyrî tasavvufun şer'î bir ilim olduğunu ispata yönelik kaleme aldığı eserinde, ilk dönemde ulemâ tarafından eleştirilen Bâyezîd-i Bistâmî, Hallac-ı Mansur gibi sûfilere ve bu sûfiler tarafından ortaya koyulan söylemlere yer vermemektedir. Kuşeyrî'nin bu tavrı, ortaya koymaya çalıştığı ilmin şer'î bir ilim olarak kabul edilmesine ve zâhir ulemâsı tarafından sûfilere yöneltilen eleştirilerin bertaraf edilmesine yöneliktir.⁵³

Sûfilere savunmak ve tasavvufa meşru bir zemin kazandırabilmek için kaleme alınan bir başka çalışma da Hücvîrî'nin (ö. 465/1072) *Keşfu'l-Mahcûb* adlı eseridir. Hücvîrî de diğer sûfî müellifler gibi, ilimleri tasnif ederek tasavvuf ilminin konumunu açıklamaktadır. Ona göre ilimler, iki kısımdır. Birincisi Allah'ın ilmidir. Allah ilmiyle var olan ve yok olan her şeyi bilir. Dolayısıyla bu ilim zâhiri, bâtını her türlü sırları ihtiva eden ezelî ve ebedî bir ilimdir.⁵⁴ Hücvîrî en yüce ilim olarak Allah'ın ilmini görmekte bilgiyi ifade eden bütün ilimleri de bu değere göre konumlandırmaktadır. Hücvîrî'ye göre ikinci bilgi türü ise, insanın ilmidir. Bu bilgi türü, insanın ilminin Allah ile yani O'nun bilinmesi ile alâkalıdır. Buna göre insan hangi zaman diliminde olursa olsun yapması gereken zâhir ve bâtın amellerle ilgili ilmi bilmesi, kendisine farzdır. Hücvîrî kulun

⁵¹ Kuşeyrî, a.g.e., s. 299.

⁵² Kuşeyrî, a.g.e., s. 350; Kartal, a.g.e., ss. 14-17.

⁵³ Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, Bursa: Bursa Akademi, 2016, ss. 230-231.

⁵⁴ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, ss. 78-79.

bilmesinin kendisine farz olduğu zâhirî ve bâtinî ilimleri; usûl ve furû olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Usûl ilminin zâhiri; kelime-i tevhid, bâtını ise; mârifetin tahakkuk etmesidir. Furû olan ilmin zâhiri; amel ve muamelelerin gerçekleştirilmesi, bâtını ise; niyetin tashihinin yapılmasıdır. Hücvîrî, bunlardan herhangi biri olmadığı zaman diğerinin ayakta durmasının imkânsız olduğunu vurgulayarak “bâtınsız zâhirin, hakikat ve aslının, riya ve münafıklık” olacağını, “zâhirsiz bâtının, hakikat ve mahiyetinin de zındıklık” olacağını söylemektedir. Ayrıca “bâtını olmayan şeriatın zâhirinin hevâ, zâhiri olmayan şeriatın bâtınının ise heves” olduğunu da ifade etmektedir. Hücvîrî yapmış olduğu bu hiyerarşiyle şeriat ve hakikat ilimlerinin benzer yönlerini tespit etmiştir. Buna göre şeriat ve hakikat ilimleri, İslâm’ın iki yönünü oluşturmaktadır.⁵⁵

Hücvîrî, ulemâ tarafından eleştirilen Bâyezîd-i Bistâmî ve Hallâc-ı Mansûr gibi ilk dönem sûfî müellifleri eserinde zikretmekle beraber onların takip etmiş oldukları vecd söyleminin benimsenmemesi gerektiğini de dile getirmektedir. Dolayısıyla onun bu tavrının, zahîr ulemâsıyla ortaya konulan uzlaşmayı sürdürmeye yönelik olduğunu söyleyebiliriz.⁵⁶

Şeriat ilimleri ile hakikat ilmini uzlaştırma gayesiyle kaleme alınan eserler arasında Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) *el-Munkız Mine’d-Dalâl* ve *İhyau Ulumi’d-Din* adlı eserleri de bulunmaktadır. Gazzâlî tasavvufa şer’î bir zemin kazandırabilmek için hakikate ulaşma iddiasında olan ve gerçek bilgiyi elde ettiklerini söyleyen kelâmcıları, filozofları, bâtinîleri ve sûfîleri bilgi edinme yöntemleri açısından değerlendirmektedir. Kelâmcıların nazar ve istidlal yöntemine dair yaptığı bu sorgulamada kelâmın gayesi, Ehl-i Sünnet inancını korumaktır. Bu gayeyi gerçekleştirme bakımından da bu ilim yeterlidir. Fakat hakikate ulaşma açısından, yani gerçek bilgiye akıl ile ulaştığı iddiasında ise yetersizdir. Filozofların burhan ve mantık yöntemine dair yaptığı değerlendirmede onların ortaya koymuş oldukları meselelerin bazısının doğru kabul edilmesi bazısının da tekfir edilmesi gerekmektedir. Buna ilaveten onlar metafiziğin konusunu diğer felsefî branşlarda ileri sürdükleri prensipler doğrultusunda ele almadıklarından dolayı tutarsızdırlar. Dolayısıyla filozoflar mantık ve burhan yöntemi ile gerçek bilgiye (hakikat) ulaşamamaktadırlar.⁵⁷

⁵⁵ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, ss. 79-80.

⁵⁶ Tek, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 232.

⁵⁷ Gazzâlî, *el-Munkız mine’d-Dalâl*; *Hakikat Arayışı*, çev. Abdurrezzak Tek, Bursa: Emin Yayınları, 2013, ss. 9-29.

Gazzâlî'nin kelâmcılardan ve filozoflardan sonra incelemiş olduğu bir diğer fırka; hakîkate masum imamlar vasıtası ile sadece kendilerinin ulaştığını söyleyen Ta'limiye (Bâtınîler)'dir.⁵⁸ Ta'limiye mezhebi dinî nassın nasıl anlaşılacağı hususunda 'Akıl yürütmek batıldır, masum imamdan öğrenmek gerekir' ilkesini ortaya koymuştur. Bu ilkeye göre dinî metinlerde kastedilen şeyin ne olduğunu ancak masum imamlar bilebilir ve eşyanın hakîkati de yalnızca onlardan öğrenilir. Eğer böyle olmazsa dünya ve ahiret saadetine ulaşmak mümkün değildir.⁵⁹ Burada Ta'limiyyenin masum imamlara uymayı, kesin bilgiye ulaşmanın ön şartı kabul ettiği ve onlar olmadan kesin bilgiye ulaşmanın mümkün olamayacağını söyledikleri görülmektedir. Gazzâlî'ye göre Tali'miyyenin bu görüşünün hiçbir geçerliliği yoktur ve kesin bilgiye (hakikat) ulaşmada hiçbir fayda sağlamamaktadır.⁶⁰

Gazzâlî mutasavvıfların müşâhede ve mükâşefe yöntemlerinin hakîkate götürüp götürmediğiyle ilgili değerlendirmesine sûfîlerin yazmış oldukları eserleri okuyarak ve tasavvuf hakkında ilim yoluyla öğrenilebilecek her şeyi öğrenerek başlamıştır. Ancak sûfîlerin yolunun ilim ve amel birlikteliği ile tam olarak anlaşılabilmesi sonucuna varmıştır. Bunun neticesinde geriye sadece yaşayarak ve tadararak öğrenilecek kısmı kalmıştır. Gazzâlî bunu gerçekleştirebilmek için mücâhede ve riyâzet yoluna girmiştir.⁶¹ Bu sürecin sonunda pek çok keşfe nâil olmuş ve sûfîlerin mücâhede ve riyâzet yöntemiyle gerçek bilgiyi (hakikat) elde ettiklerini dile getirmiştir. Buna göre hakîkati arayan gruplar içerisinde sûfîlerin hakîkate erişebilen tek grup olduğu ve onların ortaya koymuş oldukları ilmin de yüce bir ilim olduğu meydana çıkmaktadır.⁶²

Gazzâlî'nin ulaştığı bu sonuç çerçevesinde din ilimlerini yeniden inşa etme çabasına girdiği ve bu çabanın neticesinde *İhyau Ulumi'd-Din* adlı eserini kaleme aldığı görülmektedir. Gazzâlî bu eserinde zâhir ile bâtın ilimleri arasındaki uzlaşmazlığı çözmeye çalışmaktadır. Başka bir deyişle Gazzâlî, fıkıh ile tasavvuf arasında yaşanan tartışmaları bir sonuca bağlayarak bu iki ilmin birbirinin tamamlayıcısı olduğunu ortaya koymaktadır. Buradan hareketle dinî ilimler arasında kopmuş olan irtibatı yeniden tesis

⁵⁸ Gazzâlî, *Hakikat Arayışı*, s. 9.

⁵⁹ Gazzâlî, *Fedaihu'l-Bâtıniyye; Bâtınlığın İçyüzü*, çev. Avni İlhan, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993, ss. 45-55.

⁶⁰ Gazzâlî, *Hakikat Arayışı*, s. 30.

⁶¹ Gazzâlî, *Hakikat Arayışı*, ss. 39-40.

⁶² Gazzâlî, *Hakikat Arayışı*, ss. 43-44.

edip, onları tek bir çatı altında birleştirmek istediği anlaşılmaktadır.⁶³ Gazzâlî, *İhyâ*'da peygamberin vârisi ve peygamberden sonra dinin taşıyıcısı olan âlimlerin hangi vasıflara sahip olması gerektiğini belirtmektedir.⁶⁴ Gazzâlî'ye göre zâhirî ilimlere mensup olan kişiler, gerçekte peygamberin vârisi olan âlimler grubuna girmemektedir. Çünkü fakihler fetva vermek ve insanlar arasındaki ihtilafları çözmekle kendilerini sınırlandırırken, kelâmcılar ise hasımlarını yenmekle kendilerini sınırlandırmışlardır. Ayrıca bu kişilerin ilimleri de dinî metinlerde bahsedilen hikmet, ilim, hidayet, nur veya selefin takip ettiği âhiret yurduna dair herhangi bir bilgi barındırmamakta ve bu konularda halka bir fayda sağlamamaktır.⁶⁵ Bu noktada Gazzâlî, fıkıh ilmi ile tasavvuf arasında bir mukayesede bulunabilmek için farz-ı kifâye ilimler içerisinde yer alan furû ilmini dünya ve âhiret ilmi şeklinde ikiye ayırmaktadır. Ona göre dünya işlerini düzenlemeyle ilgili bilgiler, fıkıh kitaplarında anlatılmaktadır. Bundan dolayı Gazzâlî, fakihleri de dünya âlimleri olarak adlandırmaktadır. Buna karşılık kalbin durumlarını ise âhiret ilmi ele almaktadır. Âhiret ilmiyle uğraşan kişileri de âhiret âlimleri olarak kabul etmektedir.⁶⁶ Böylelikle Gazzâlî'nin fikhî dünya ilmi, tasavvufu da âhiret ilmi olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Gazzâlî kendisine gelebilecek muhtemel itirazlara cevap vermek maksadıyla fakihleri dünya âlimleri olarak tavsif etmesinin sebeplerini açıklamaktadır. Gazzâlî'ye göre bu sebepleri fakihlerin diyet, kısas ve insanlar arasındaki davalara bakmaları oluşturmaktadır.⁶⁷ Buna mukabil fikhin sadece diyet, kısas ve insanlar arasındaki davalara bakmadığı bilakis oruç, namaz gibi ibadetlerle ilgili hususları da kapsadığı şeklinde bir itiraz ileri sürülebilir. Bu itiraza cevaben Gazzâlî fakihin âhirete yönelik amellerin başlıcaları olan namaz, zekât, helal, haram konuları üzerine yaptığı konuşmaların, nihayetinde bedenine ya da amellerin zâhirine yönelik olduğunu söylemektedir. Buna göre fıkıh ilmi dünya ile ilgilidir. Fıkıhla uğraşan fakihler de dünya âlimleridir. Örneğin bir kişi namaz kılarken aklı çarşıdaki işleri ile meşgul olsa, fakih bu kişinin namazının; namazın zâhiri şartlarını yerine getirdiğinden dolayı sıhhatli olduğuna hükmeder. Oysa bu kişi namazın başından sonuna kadar gaflet içindedir. Böyle bir namazın da kişiye ahirette hiçbir faydası olmayacaktır. Çünkü bu namazda zâhiri amellere fayda veren ve âhiret (kalp) ameli olan huşû ve kalbin huzuru eksiktir. Oysa bu konular fakihin ilminin

⁶³ Kartal, a.g.e., ss. 250-253.

⁶⁴ Gazzâlî, *İhyau Ulumi'd-Din*, nşr. Muhammed Vehbi Süleyman, Beyrut: Dârü'l Fikr, 2016, C. 1, s. 36.

⁶⁵ Gazzâlî, *İhyau Ulumi'd-Din*, C. 1, s. 36,

⁶⁶ Gazzâlî, *İhyau Ulumi'd-Din*, C. 1, ss. 66-68.

⁶⁷ Gazzâlî, *İhyau Ulumi'd-Din*, C. 1, s. 69.

dışında kalmaktadır. Bu noktada ibadetlerin asıl geçerlilik şartı olan “ahirette fayda sağlama” yönü, fakihin konu edindiği ilmin kapsamı altında değildir. Bu da fikhın, âhret ilmi değil dünya ilmi olduğunu göstermektedir. Âhret ilmi ise ahlâkın iyi olup olmadığını ve kalbin Allah nezdinde kabul edilen ve edilmeyen hallerini konu almaktadır. Buna göre ibadetlerin geçerli olup olmamasını sağlayan kalbin halleridir.⁶⁸ Kalbin hallerini konu edinen tasavvuf ise insanın amellerinin geçerlilik şartını ve âhret hayatında kurtuluşunu sağlayan bir ilimdir.

Tasavvufun şer’î bir ilim olarak teşekkülünü ortaya koyabilmek için bu bölümün İbn Arabî öncesi kısmında işlemiş olduğumuz süreci genel olarak şu şekilde değerlendirmemiz mümkündür: Cüneyd-i Bağdâdî’nin terviç etmiş olduğu sahv diliyle ortaya konmaya çalışılan sünnî tasavvuf anlayışı Serrâc, Kelâbâzi, Ebû Talib el-Mekkî, Kuşeyrî, Hücvârî gibi sûfî müelliflerin gayretiyle sistemli bir ilim halinde teşekkül ettiği ve dinî ilimler içerisinde fikh-ı bâtın şeklinde kendisine bir yer bulduğu görülmektedir. Ortaya koyulan bu tasavvuf anlayışlarında sûfîlerin akide ve amel anlamında Ehl-i Sünnetin yani fikh ve kelâmcıların koymuş olduğu görüşlere bağlı kaldıkları ifade edilmektedir. Tasavvufu da sadece dinin ahlâk alanını tanzim eden bir ilim olarak görmeye çalıştıkları vurgulanmaktadır. Bu süreç doğal olarak iki önemli hususu meydana getirmektedir. Bunlardan ilki sûfîlerin işaret dilini ortaya koyarak kendilerine ait alanı diğer şer’î ilimlerden gelecek olan tenkitlere karşı korumak, yani belli oranda kendilerini diğer ilimlerden ayırmak istemeleridir. İkincisi ise sûfîlerin tasavvufun dışında bırakmak istemedikleri, ancak tasavvufun içine aldıkları takdirde de tasavvufun iç yapısında sorun oluşturacak olan söylemleri çözmek için şathiye kavramını geliştirmeleridir. Başka bir deyişle dinî ilimlerle uzlaşma sürecinde diğer ilimlerin tasavvufa müdahalesine bir sınır çizmek istemeleridir.

Tasavvufun şer’î bir ilim olma sürecinin son aşamasında ise Gazzâlî’nin tedvin süreçlerini tamamlamış olan dinî ilimler ile tasavvuf arasındaki ilişkiyi yeniden tesis etmeye çalıştığını görmekteyiz. Gazzâlî bu amacını gerçekleştirebilmek için tasavvufu merkeze yerleştirerek, dinî ilimleri belirli bir gayenin etrafında ihyâ etmeye çalışmıştır. Gazzâlî’nin her ne kadar dinî ilimleri ihyâ etmeye çalışmış olduğu görülse de bu gayeyi gerçekleştirebilmek için sistemli bir nazariye ortaya koyamadığı anlaşılmaktadır. Bu

⁶⁸ Gazzâlî, *İhyau Ulumi’d-Din*, C. 1, ss. 70-78.

bağlamda Gazzâlî *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde filozofları tekfir ettiği üç husus da⁶⁹ dinî düşüncenin en önemli konularından biri olan Allah-âlem ilişkisine işaret etmekte, fakat bu ilişkiyi ortaya koyabilecek ve bütün ilimleri bu gaye etrafında toparlayabilecek sistemli bir varlık görüşü sunmamaktadır.⁷⁰ Buradan hareketle Gazzâlî'nin kendisinden sonra gelecek olan İbn Arabî ve onun etrafında oluşacak olan Ekberî geleneğe büyük bir görev yüklediğini söyleyebiliriz. Böylelikle İbn Arabî, yaklaşık kendisinden bir asır önce yaşamış olan Gazzâlî'nin problem olarak tespit ettiği meseleleri devam ettirerek, yetkin bir sistem etrafında yeniden ele alacaktır. Tezimizin bu kısmında İbn Arabî'nin, dinî ilimleri ihyâ etmek üzere tasavvufu nasıl yorumladığını ele almaya çalışacağız.

IV. METAFİZİK BİR İLİM OLMA SÜRECİNDEKİ ELEŞTİRİLER

Dinî ilimleri yeniden ihyâ etme ve tasavvufa çatı bir ilim hüviyeti kazandırma gayesiyle yapılan çalışmaların en önemlilerinden birinin Gazzâlî'nin ihyâ projesi olduğuna tezimizin önceki başlığında değinmiştik. Gazzâlî'nin yapmış olduğu ihyâ projesi, ilim otoritelerini etkilemişse de Gazzâlî ve onun öncesinde yapılan bu tasnifler İbn Arabî (ö. 638/1240) tarafından yeterli görülmemiştir. Zira İbn Arabî'nin bu tavrı, dinî ilimleri yeniden inşa etmeyi hedeflediği *Fütûhat-ı Mekkiyye* adlı eseri başta olmak üzere ortaya koymuş olduğu diğer eserlerinin yapısından anlaşılmaktadır. Her ne kadar gaye ve konuların ele alış sistemi bakımından *İhyau Ulumi'd-Din* ile benzerliği bulunsa da işlenen konular incelendiği zaman, *Fütûhat-ı Mekkiyye*'nin yapısal açıdan farklılık arz ettiği görülmektedir.

İbn Arabî'nin ihyâ projesindeki yapısal farklılığın temelini, kelâmcılara ve fakihlere yönelik yapmış olduğu eleştiriler oluşturmaktadır. İbn Arabî ihyâ projesinde, Gazzâlî'nin kelâmcıların yetersiz olduğuna yönelik vurgusunu yeterli görmemektedir. Başka bir deyişle İbn Arabî, kelâmcıların hem yetersiz hem de tutarsız olduğunu söylemektedir.⁷¹ Biz burada İbn Arabî'nin kelâmcılara yönelik bu tavrının nereden kaynaklandığına kısaca değinerek meselenin ayrıntısını “İbn Arabî'nin Mütakellimîn Eleştirisi” başlığında ele almaya gayret edeceğiz.

⁶⁹ Gazzâlî, *Hakikat Arayışı*, ss. 21-22; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005, ss. 177-224.

⁷⁰ Ekrem Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine Söyleşiler ve Konuşmalar; Filler ve Körler*, İstanbul: Sufî Kitap Yayınları, 2016, ss. 82-84.

⁷¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, s. 105; *el-Fütûhât*, C. 1, ss. 68-69.

Kelâmcılara yönelik olumsuz tavrın başlıca sebeplerinden biri, onların âlemdaki delillerden yola çıkarak Allah'ın varlığına gitmeleridir. Oysa Allah'ın varlığı verili (müsellemler)'dir. Bundan dolayı dinî düşüncenin gayesi Allah'ın varlığını ispatlamaktan çok sünnetin yaşanması olmalıdır. Kelâmcıların metodunu bu bağlamda değerlendirdiğimizde yetersiz olduğu görülmektedir.⁷² Buna ilaveten kelâmcıların tutarsız kabul edilmesinin başlıca nedeni ise, onların te'vîl yöntemini kullanmalarındır.⁷³ Çünkü kelâmcılar te'vîl yöntemi ile belirli bir zihin algısını nassa dayatarak vahyi, vahiyle okumak yerine vahyi zihne indirgemiş ve dinî düşüncenin alanını daraltmışlardır.⁷⁴

Buradan hareketle Gazzâlî'nin ahlâkı konu alan tasavvuf anlayışıyla tamamlanabilecek kabul ettiği kelâmcıların yetersizlik yönü, İbn Arabî ile varlık sorununa dönüşmüştür. Bunun bir neticesi olarak da İbn Arabî öncesinde ulemâ ile sûfiler arasında kurulan ilmi uzlaşının yıkıldığını söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak İbn Arabî'yle ilimler arasındaki irtibat sadece ahlâkla değil ahlâkla birlikte varlığın Hz. Peygamber düşüncesi ile yeniden yorumlanmasıyla da kurulabileceği ortaya çıkmıştır. Bu noktada İbn Arabî tasavvufu bütün ilimlerin merkezine yerleştirerek sistemli bir varlık görüşü ortaya koymuş ve Allah-âlem-insan ilişkisi bağlamında dinî ilimler arasındaki irtibatı yeniden inşa etmeye çalışmıştır. İbn Arabî, *Fütûhatı Mekkiyye*'de tasavvufun yaşadığı dönüşümü ve kazandığı konumu gösterebilmek için yaşamış olduğu bir müşâhedesini şöyle dile getirmektedir:

“Bu girişi yazarken, celâl mertebesinde gerçeklerin misal âleminde, gaybî bir müşâhede de kalbî bir keşifle onu gördüm. Ben onu (s.a.v) sözü edilen alemde maksatları korunmuş, müşâhedeleri sakınılmış, yardım edilmiş, desteklenmiş, efendimiz olarak gördüm. Bütün peygamberler önünde dizilmiş, ümmeti de —ki onlar en hayırlı ümmettir— etrafında toplanmıştı. Hizmet melekleri makamının tahtının etrafından dönüyordu. Amellerden doğan melekler ise önünde saf tutmuştu. Sıddîk (Ebû Bekir) mübarek sağ yanında, Faruk (Ömer) en mukaddes sol yanında idi, Hatem önünde diz çökmüş, ona ünsa (dişi) olayını anlatmaktaydı. Ali de kendi diliyle Hatem'in söylediklerini aktarıyordu. İki nur sahibi (Osman) hayâ örtüsünü bürünmüş, kendi işine dönmüştü. En yüce Efendi, en tatlı ve hoş kaynak, en açık ve parlak nur, (bana doğru) yöneldi. Hükümde benimle

⁷² Demirli, *İslam Düşüncesi; Filler ve Körler*, s. 111.

⁷³ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, s. 245; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 139.

⁷⁴ Demirli, *İslam Düşüncesi; Filler ve Körler*, s. 112.

arasındaki ortaklık nedeniyle Hatem'in ardında beni gördü. Yüce Efendi Hatem'e buyurdu:

Şu senin dengin, oğlun ve dostundur. Önüme onun için tarafâ ağacından bir minber koy. Sonra bana işaret etti:

Muhammed! Minbere çık! Beni peygamber olarak göndereni ve beni medh et! Sende bana karşı sabırsızlanan benden bir nişan var. O nişan, senin zatında hükümrandır. Bana ancak bütünü ile yönelebilir. O nişanın bana dönmesi kaçınılmazdır. Çünkü o, bedbahtlık aleminden değildir. Gönderildiğim günden beri, herhangi bir varlıkta benden bir şey bulunmuşsa o kişi ancak mutlu, Yüce Topluluk içinde şükredilen ve övülen birisi olmuştur.

Bunun üzerine Hatem, bu çok önemli müşâhede yerine o minberi koydu. Minberin üzerine en parlak ışıkla şöyle yazılıydı: 'Bu en temiz Muhammedî makamdır, ona yükselen, ona varis olur. Allah onu şeriatın saygınlığını korumak için gönderir ve görevlendirir.'

Bana o vakitte hikmet vergileri bahşedildi. Sanki bütün hakikatleri toplama özelliği (cevâmiu'l-kelim) verilmişti bana. Allah'a şükrettim ve minberin üzerine çıktım. Hz. Peygamber'in oturduğu ve yerleştiği yerde bulundum. Bulduğum basamakta beyaz bir örtünün yeni benim için yayıldı, üzerine oturdum. Artık, kendisini tenzih etmenin ve şerefine saygının gereği, Peygamber'in ayaklarıyla bastığı yere temas etmiyordum. Ayrıca dikkatimiz şuna da çekilmiş ve bize öğretilmiş oldu ki Hz. Peygamber'in Rab'binden müşâhede ettiği makam, varisleri tarafından ancak onun elbisesinin ardından görülebilir. Böyle olmasaydı, biz de Peygamber'in keşf ettiğini keşfeder, onun bildiğini bilirdik."⁷⁵

İbn Arabî'nin dile getirmiş olduğu bu müşâhede birçok manayı barındırmaktadır. Bahsedildiği üzere İbn Arabî, Hz. Peygamber'in huzurundadır ve Hz. Peygamber'in huzurunda bütün peygamberler, hulefâ-yi raşidîn ve bütün ümmet hazırdır. Böyle bir ortamda Hz. Peygamber İbn Arabî'den bir konuşma yapmasını istemektedir. İbn Arabî'nin yaptığı konuşma, başta Hz. Peygamber tarafından ve orada hazır bulunan kişiler tarafından onaylanmaktadır. Simgesel olarak anlatılan müşâhedenin bu kısmı, İbn Arabî'nin makbul ve onun şahsında temsil ettiği tasavvufun da şer'î (sünnî) bir ilim olduğunu göstermektedir. Baştan beri ulemânın tasavvufa karşı yönelttikleri iddialardan

⁷⁵ İbn Arabî, *el-Fütûhât-ı Mekkiyye*, nşr. Ahmed Şemseddin, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999, C. 1, s. 16; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007, C. 1, s. 18. Bundan sonraki dipnotlar da Ahmed Şemseddin tashihi *el-Fütûhât* şeklinde, Ekrem Demirli tercümesi de *Fütûhât* şeklinde kısaltılacaktır.

biri olan şer'î bir ilim olmadığı söylemi bu müşâhedeyle reddedilmekte ve tasavvufun şer'î ilim olduğu vurgulanmaktadır.⁷⁶

Tasavvufun şer'î bir ilim olduğu vurgusu müşâhedenin devamında zikredilen şeriati koruma misyonuna da işaret etmektedir. Zira “*Bu en temiz Muhammedî makamdır, ona yükselen, ona varis olur. Allah onu şeriatın saygınlığını korumak için gönderir ve görevlendirir*” cümlesi, şeriatın tasavvuf ile korunabileceği manasına gelmektedir. Böylece tasavvuf, şeriatın korunduğu üst bir ilim haline gelmektedir. Şeriatın tasavvuf ile korunabilmesi de ancak veraset yoluyla mümkün olmaktadır. Veraset sözlükte alışveriş vb. bir akit olmaksızın bir mala sahip olmak, hayatını kaybetmiş bir kişinin bıraktığı maldan pay almak gibi manalara gelmektedir.⁷⁷ Ancak burada İbn Arabî'nin veraset ve vârislik kavramlarını mal mülk davalarında kullanılan manada değil de kendisine ait nazariyenin özünü oluşturan Muhammedî veraset için kullandığı görülmektedir.⁷⁸

Veraset eylemiyle birlikte vâris olunan (mûris), miras ve vâris tanımları ortaya çıkmaktadır.⁷⁹ İbn Arabî'ye göre mûris, Hz. Peygamber'dir.⁸⁰ Vâris ise Hz. Peygamber'in vefatından sonra Muhammedî mirasa Allah'ın seçtiği kimselerdir. Hz. Peygamber'den tevarüs edilen ve Muhammedî makamdaki sûfilere kalan miras da Hz. Peygamber'in bir hadisinde⁸¹ bahsettiği üzere bilgidir.⁸² Burada Muhammedî verasetin kendisine verildiği sûfinin elde ettiği bilgi mirasının niteliği ve içeriği nedir şeklinde bir soru sorarak İbn Arabî'nin veraset teorisini biraz daha açık hale getirebiliriz.

Öncelikle şeriati koruma vazifesini üstlenmek, Muhammedî makama vâris olmak ve Peygamber'in bırakmış olduğu mirası elde etmek, Peygamber'e gönderilen şeriatın zâhir ve bâtın boyutlarıyla ilgili bir durumdur.⁸³ Yani Muhammedî miras, şeriatın zâhir ve bâtın hükümleri konusunda ortaya çıkan bir hususiyettir. Bu noktada Hz. Peygamber'den tevarüs edilen bilgi mirası Allah'ın Hz. Peygamber'e mahsus kıldığı “hükümler ve

⁷⁶ Ekrem Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009, s. 58.

⁷⁷ Bekir Topaloğlu, “Vâris”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012, C. 42, s. 522.

⁷⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, ss. 434-437, C. 2, s. 269, C. 15, s. 124; *el-Fütûhât*, C. 1, ss. 229-231, s. 379, C. 7, s. 73.

⁷⁹ Suad el-Hakîm, *el-Mücemu's-Sûfi: el-Hikmetü fi-Hudûdi'l-Kelime; İbn Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005, s. 684.

⁸⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 8, s. 324; *el-Fütûhât*, C. 4, s. 8.

⁸¹ “...Şüphesiz ki âlimler, peygamberlerin vârisleridir. Peygamberler altın ve gümüşü miras bırakmazlar; sadece ilmi miras bırakırlar. O mirası alan kimse, bol nasip ve kısmet almış olur.” Ebû Dâvûd, “*İlim*”, 1.

⁸² İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 15, s. 129; *el-Fütûhât*, C. 7, ss. 75-76.

⁸³ Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 58.

hallerin”⁸⁴ hepsini ifade etmektedir. Müşâhede de bahsedilen ve başta İbn Arabî ve onun şahsında Muhammedî makama vâris olmuş diğer sûfilere tevdi edilen şeriati koruma görevi, şeriata ait hükümlerin bizzat Hz. Peygamber’in anlamış olduğu şekliyle anlaşılması ve yaşanmasıyla yerine getirilmektedir.⁸⁵ Şeriatin korunması ve tatbik edilmesi hususunda İbn Arabî Hz. Peygamber’in “*Bu ümmetin bilginleri İsrailoğullarının peygamberleri gibidir*”⁸⁶ hadisini yorumlayarak şu sonuca ulaşmaktadır: Nasıl İsrailoğullarının bilginleri kendi dinlerinin şariatlarını koruyor ve tatbik ediyorlarsa Muhammed ümmetinin bilginleri de kendi peygamberlerinin getirmiş olduğu şeriati korumaktadır. Bu hususla ilgili İbn Arabî bir örnek vermektedir. Bu örnekte şeriatin zâhirini yani hükümlerini korumada Süfyan es-Sevrî, İbn Uyeyne, İbn Sîrîn, Hasan, Malik, İbn Ebî Rebah, Ebû Hanife, Şâfiî, İbn Hanbel’i, şeriatin bâtını yani peygamberin halini ve ledünnî bilgisini korumada ise; sahabeden Hz. Ali, İbn Abbas, Selman, Ebû Hureyre ve Huzeyfe, tabîinden Hasan Basrî, Malik b. Dinar, Bünnân el Hammal, Eyyûb es-Sâhtiyânî, Şeyban er-Raî, Ferah el Esved el- Muammer, Fudayl b. İyaz, Zünnûn el-Mısırî, Cüneyd ve Tüsterî’yi zikretmektedir.⁸⁷

Hz. Peygamber’in bırakmış olduğu mirasın keyfiyetini ve O’na vâris olan sûfilerin bu mirasın gereği olan şeriati koruma hususiyetini açıklığa kavuşturulduktan sonra Hz. Peygamber’e nasıl vâris olunabileceği konusu zihne gelmektedir. Başka bir ifadeyle Hz. Peygamber’in Allah’tan aldığı bütün birikime sahip olmak isteyen kişi nasıl bir yol takip etmelidir? Yahut nesep olarak veya bir nesep bağı olmaksızın nasıl Hz. Peygamber’in vârisi olunur? İbn Arabî, bütün bu sorulara yukarıda zikretmiş olduğumuz müşâhedesinin devamında şu şekilde cevap vermektedir:

“Bana o vakitte hikmet vergileri bahşedildi. Sanki bütün hakikatleri toplama özelliği (cevâmiu’l-kelim) verilmişti bana. Allah'a şükrettim ve minberin üzerine çıktım. Hz. Peygamberin oturduğu ve yerleştiği yerde bulundum. Bulduğum basamakta beyaz bir örtünün yeni benim için yayıldı, üzerine oturdum. Artık, kendisini tenzih etmenin ve şerefine saygının gereği, Peygamber’in ayaklarıyla bastığı yere temas etmiyordum. Ayrıca dikkatimiz şuna da çekilmiş ve bize öğretilmiş oldu ki Hz. Peygamber'in Rab'binden müşâhede ettiği makam, varisleri tarafından ancak onun elbisesinin ardından

⁸⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 15, s. 211; *el-Fütûhât*, C. 7, s. 113.

⁸⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 2, ss. 268-269, C. 14, ss. 21-22; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 379, C. 6, s. 236.

⁸⁶ Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2001, C. 1, s. 60.

⁸⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, ss. 436-437; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 231.

görülebilir. Böyle olmasaydı, biz de Peygamberin keşf ettiğini keşfeder, onun bildiğini bilirdik.”⁸⁸

Hız. Peygamber’in temsil ettiği hakikatlere vâris olmak, ancak onun yaşamış olduğu şekilde şeriatın yaşanmasıyla mümkün olmaktadır. Zira bu durum Allah’ın, Hız. Peygamber’in vefatından sonra da dini anlama ve yorumlama kapısını kapatmayarak şeriatın zâhiri ve bâtını ile ilgili sırları, onun yaşamış olduğu hayatı yaşamaya çalışan sûfilere istidatları ölçüsünde vermesiyle gerçekleşmektedir.⁸⁹ Bu şekilde sûfiler Hız. Peygamber’in yaşantısına uyarak onun sıfatının mazharı olmakta ve bundan dolayı da vâris olarak adlandırılmaktadırlar.⁹⁰

İbn Arabî’nin bahsetmiş olduğu bu müşâhede ekseninde dikkat çekilmesi gereken başka bir husus da Hız. Peygamber’e ‘Cevâmiu’l-Kelim’in verilmesidir. Zira Allah’ın tecelli ettiği ilk şeyin Hız. Peygamber’in nuru olması ve bu tecellinin de ‘Hakikat-i Muhammediyye’ şeklinde terimselleştirilmesi, İbn Arabî’nin ortaya koymuş olduğu nazariyenin ontolojik ve epistemolojik yönünü oluşturmaktadır. Hakikat-i Muhammediyye’nin ontolojik yönü, yaratılışın Hız. Peygamber’in ruhunun yaratılmasıyla başlaması ve onun, peygamber olarak gönderilmesi itibarıyla da son nebi olmasıdır.⁹¹ Epistemolojik yönü ise sûfilerin bilgilerini aldıkları kaynağı oluşturmalarıdır. Cevâmiu’l-Kelim’in verilmesiyle birlikte Hız. Peygamber hem ontolojik yönden hem de epistemolojik yönden bütün hakikatleri kendinde toplamıştır. Başka bir ifade ile her peygamberin diğerinden ayırt edici vasfı olan hakikatlerin hepsi, Hız. Peygamber’de toplanmıştır. Buna ilaveten önceki peygamberlere verilmeyen bütün insanlığa gönderilme vasfı da Hız. Peygamber’e verilmiştir. Böylelikle Hız. Peygamber’e indirilen şeriat da diğer peygamberlere indirilen şeriattan daha üstün ve her şeyin hükmünü içeren kapsayıcı bir şeriat olmuştur.⁹²

İbn Arabî müşâhedesinde, Hakikat-i Muhammediyye’ye vâris olması hasebiyle kendisine de Cevâmiu’l-Kelim’in verildiğini söylemektedir. Bu aynı zamanda onun sahip olmuş olduğu bilgilerinde ilâhî ilme vâris olma hasebiyle elde edildiğini göstermektedir. İbn Arabî’nin tevarüs etmiş olduğu bu bilgi; iman ve ittibâ yoluyla dinî metinlerin

⁸⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, s. 18; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 16.

⁸⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 2, s. 86, C. 9, ss. 439-440, C. 13, s. 324, C. 15, ss. 124-125; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 284, C. 4, s. 8, ss. 296-297, C. 7, ss. 73-74.

⁹⁰ Suad el-Hakîm, a.g.e., s. 687.

⁹¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 11, s. 72, C. 17, s. 235; *el-Fütûhât*, C. 5, s. 73, C. 8, s. 69.

⁹² İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 7, s. 77, C. 15, s. 157, C. 17, s. 233; *el-Fütûhât*, C. 3, s. 200, C. 7, s. 89, C. 8, s. 68.

anlaşılmasının neticesinde vâris olduğu peygambere ait olan bütün vasıfları epistemolojik olarak içermektedir.⁹³ Dolayısıyla İbn Arabî'nin şahsında temsil edilen tasavvuf, bütün hakikatleri kapsadığı için ilimler sınıflandırmasının merkezinde yer alarak bütün ilimlerin çatısını oluşturan ve onların meşruiyetinin kaynağı olan bir ilim konumuna gelmiştir.

İbn Arabî, Hz. Peygamber'den veraset yoluyla aldığı ve çatı bir ilim halinde inşa etmeye çalıştığı tasavvufu, diğer ilimlerle irtibatlandırabilmek için ilimleri üç kategoride değerlendirmektedir. Birinci kategoride aklî ilimler bulunmaktadır. Bu ilimlerin bilgi elde etme araçları teorik düşüncedir. Yani aklî ilimler, bilgiyi delilleri incelemek suretiyle elde ederler. Delillerin durumuna göre elde edilen bilgilerin bir kısmı yanlış bir kısmı ise doğrudur.⁹⁴ Başka bir şekilde ifade edecek olursak teorik ilim zikredildiği zaman anlaşılabilen ve dinleyen kişi nezdinde bir tat oluşturan her ilme denilmektedir. Çünkü bu bilgi, teorik aklın algılama alanındadır ve zihin zorlanmadan tek başına bu bilgiyi öğrenebilir. Bundan dolayı İbn Arabî bu tür bilgileri, teorik bilgi olarak adlandırmaktadır.⁹⁵

İbn Arabî'ye göre ikinci kategoride hal ilimleri yer almaktadır. Bu ilimlerin bilgi elde etme araçları zevk yoludur. Yani insanların kendi gerçekleştirdikleri tecrübeler olan, yaşama ve tatma yoluyla bilginin elde edilmesidir. Bundan dolayı akılla bilgi elde etmeye çalışan bir kişinin hal ilimlerini yaşamadan öğrenmesi veya tanımlaması mümkün değildir. Bu durumda hal ilimlerini öğrenebilme şartı, ilmin kendisinin bilinmesi koşuluna bağlanmıştır. Örneğin balı, aşkı, sevgiyi tatmayan bir insanın bunların hakikatleri hakkında bir söylem geliştirebilmesi mümkün değildir. Bu ilimler yoluyla elde edilen bilgiler, tecrübe sahiplerinin sahip olduğu niteliklere göre değişmektedir. Örneğin tat alma duygusuna safranın acısının baskın olduğu kimse balı acı olarak hissederken safranın baskın olmadığı bir kimse onu tatlı olarak hissetmektedir. Dolayısıyla yaşanan tecrübeden dolayı hal ilimlerinin hakikatleri değişebilmekte olup güvenirliliği sübjektif bir durum arz etmektedir.⁹⁶ İbn Arabî hal ilimlerini, sır ilimleri ile akıl ilimleri arasında yer alan ve daha çok da teorik ilim grubuna yakın duran bir ilim olarak görmektedir. Zira kişilerin tecrübe yoluyla o hali yaşaması hal ilminin aklî yönünü, söz konusu hali

⁹³ Suad el-Hakîm, a.g.e., ss. 686-687.

⁹⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, s. 74; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 54.

⁹⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, s. 78; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 57.

⁹⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, s. 74; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 54.

yaşamayan kimselerin bu haberi yaşayan bir kişinin bildirmesiyle öğrenmesi ise hal ilminin sırrı yönünü oluşturmaktadır.⁹⁷

İbn Arabî'nin ilimler tasnifindeki üçüncü kategoride sır ilimleri yer almaktadır. İbn Arabî sır ilmini aklın gücünün üzerinde olan bir ilim olarak tarif etmektedir. Onun bu tanımı aynı zamanda sırrî bilgilerin kişinin kesbi olarak ulaşamayacağı bir nitelikte olduğuna da işaret etmektedir. Sır ilimleri kendi içerisinde iki kategoriye ayrılmaktadır. Birincisi; belirli bir kısmı, ilk kategoride yer alan ilimler gibi akıl tarafından algılanabilen sırlardır. Burada hemen belirtmek gerekir ki sır ilminin akıl tarafından algılanması onun teorik düşünce yoluyla elde edilmesinden dolayı değil, aklın ulaştığı hakikatlerin zaten sır ilminin kapsamında mevcut olması sebebiyledir. Sır ilminin ikinci kısmı da kendi içerisinde iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi, bir kısmı hal ilimleri türünden olan sırlardır. İkincisi ise rivayet ilimleri türünde olan sırlardır.⁹⁸

İbn Arabî'nin sır ilimlerini kendi içerisinde kategorize etmesini ve bu kategorilerin birbirleri ile olan ilişkilerini ve sınırlarını gösterebilmek için şu örneği zikredebiliriz: Hz. Peygamber'in "*Bir cennet vardır*"⁹⁹ şeklinde bildirdiği bilgi, haber olması bakımından sır ilminin rivayet kısmına, âhiret hayatında "*Suyu baldan da tatlı olan bir havuz vardır*"¹⁰⁰ şeklindeki haberi ise hal kısmına işaret etmektedir. Cennetteki havuzun suyunun baldan tatlı olması da zevk yoluyla bilinebilmektedir. Yine Hz. Peygamber'in "*Allah var idi ve O'nunla birlikte başka bir şey yoktu*"¹⁰¹ şeklinde vermiş olduğu bilgiler ise sır ilminin teorik düşünceyle algılanabilen aklî kısmına işaret etmektedir. İnsan, sır ilimlerini öğrendiği zaman bütün ilimleri öğrenir ve elde ettiği bu bilgiler sayesinde diğer bütün ilimleri kuşatmış olur. Böylelikle sır ilimlerinin ortaya koymuş olduğu bilgi, diğer ilimlerin ortaya koymuş olduğu bilgilerle karşılaştırıldığında onun değerli ve kuşatıcı bir bilgi olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda sır ilimlerini elde etmiş olan ilim mensubu diğer ilim mensuplarının sahip olmadığı imkânı elde etmektedir. O imkân ise sır ilimlerinin bütün bilinenleri içeriyor olmasıdır.¹⁰² Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse sır ilimleri akıl tarafından algılanamayan ancak Hz. Peygamber'in bildirmesiyle zevk ehli

⁹⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, s. 79; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 57.

⁹⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, s. 74; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 54.

⁹⁹ Buhârî, "*Kitâbu't-ta'bîr*", 7047.

¹⁰⁰ Tirmizî, "*Sıfatü'l-cenne*", 3361.

¹⁰¹ Buhârî, "*Kitâbu't-tevhîd*", 7418.

¹⁰² İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, ss. 74-75; *el-Fütûhât*, C. 1, ss. 54-55.

tarafından algılanabilen bilgileri ifade etmek için kullanılmaktadır.¹⁰³ Buna göre nasıl insanlar arasında Hz. Peygamber bütün hakikatleri topladığı için cevâmiu'l kelim'i elde etmişse, O'nun manevî hayatı olan tasavvufta bütün bilgileri kendi çatısı altında topladığı için ilimlerin cevâmiu'l kelimi'ni elde etmiştir. Sır ilmi olan hakikati bu bağlamda değerlendirdiğimiz zaman tasavvuf ilminin hal ve akıl ilmine verdiği meşruiyetin ölçüsü ortaya çıkmaktadır.

İbn Arabî vâris olması nedeniyle kendisine verilen ve bütün ilimleri kuşatan tasavvufun konularının, anahatlarıyla yedi mesele olduğunu söylemektedir. İbn Arabî bunlardan ilkinde hakikatleri yani Allah'ın isimlerini, ikincisinde Hakk'ın eşya üzerindeki tecellilerini, üçüncüsünde O'nun şariat yoluyla mükellef tuttuğu kullarına olan hitabını, dördüncüsünde varlığın yetkinliğini; kemâl ve eksikliği, beşincisinde hakikatleri açısından insanın kendi nefsinin tanımasını, altıncısında küllî ve cüz'î haliyle hayâl âlemine dayanan keşfin bilinmesini, yedincisinde hastalıklar ve onların çarelerini ele almaktadır.¹⁰⁴ Böylelikle İbn Arabî'nin Allah ile yaratılmışlar arasındaki ilişkiyi bu yedi konu bağlamında inşa ettiği anlaşılmaktadır. Yani Allah-âlem-insan arasındaki ilişki, merkezde tasavvufun yer aldığı, diğer ilimlerin de yetkinliklerine göre tasavvuf etrafında konumlandığı bir varlık görüşü ilk kez İbn Arabî tarafından sistematik hale getirilmiştir.¹⁰⁵ Bu noktada *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin de zikredilen yedi mesele etrafında şekillendiği görülmektedir. Dolayısıyla İbn Arabî'nin ulemâya ve zâhirî ilimlere karşı tutumunu da bu yedi mesele belirlemektedir. Tezimizin bundan sonraki kısmında, İbn Arabî'nin zâhiri ilim mensuplarına karşı ortaya koymuş olduğu tavrı kelâmcılar ve fıkıhçılar ile sınırlı tutarak onun ulemâ hakkındaki görüşlerini tahlil etmeye çalışacağız.

¹⁰³ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, s. 79; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 57.

¹⁰⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 8, s. 110; *el-Fütûhât*, C. 3, s. 450.

¹⁰⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 9, s. 271; *el-Fütûhât*, C. 4, s. 205.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN ARABÎ'NİN MÜTEKELLİMİN ELEŞTİRİSİ

İslâm düşünce sisteminin kurucu unsurlarından biri olan kelâmın tarihi süreç içerisinde bazı nedenlerden dolayı kelâmcılar tarafından birçok farklı tanımla yapılmıştır. Kelâmın bu tanımları “Konusuna” ve “Gayesine” göre iki farklı şekilde sınıflandırılmaktadır. Kelâmcılar, konusuna göre kelâmı “Allah’ın zâtından, sıfatlarından ve nübüvvete dair konulardan başlangıç ve sonuç itibarıyla yaratılmışların durumundan İslâm kanunu üzerine bahseden ilim”¹⁰⁶ olarak tanımlamaktadırlar. Kelâmcıların bu tanımda zikretmiş olduğu konularla İbn Arabî’nin tasavvuf doktrininde ele aldığı konular mukayese edildiğinde bir benzerlik görülmektedir. Bu benzerlikten hareketle hem İbn Arabî’nin hem de kelâmcıların ilimlerini bütün ilimleri kuşatan çatı ilim olarak gördüklerini söyleyebiliriz. Ancak kelâmcılar İslâm kanunu ifadesiyle, kelâmın konularını ele alırken felsefedeki gibi salt akıl ekseninde değil de dînî nassın verdiği verileri, akli kullanarak yorumladıklarına işaret etmektedirler.¹⁰⁷ Buna karşılık sûfiler ise konuları müşâhede yöntemiyle ele almaktadırlar. Dolayısıyla bilgi edinme yöntemlerindeki bu ayrılığın, ilim otoriteleri arasındaki farklılığın temelini ve birbirine karşı yönelttikleri tenkitlerin nedenini oluşturduğunu ifade edebiliriz.

Kelâmcılar, gayesine yönelik kelâmı “Kesin deliller kullanmak ve muhaliflerin ileri sürmüş oldukları şüpheleri gidermek suretiyle dînî inançları ispat edebilen bir ilim”¹⁰⁸ şeklinde tanımlamaktadırlar. Kelâmcıların yapmış oldukları bu tanım ortaya koymuş oldukları ilmin temel ilkelerinin dînî metinlerden çıkarıldığına ve nassı kabul etmeyen İslâm dışı gruplarla tartışabilecekleri ortak bir zemin olarak nakle dayanan ve onunla desteklenen akıl yürütme metodunu seçtiklerine işaret etmektedir.¹⁰⁹ Başka bir şekilde ifade edecek olursak kelâmcıların, kelâmın zeminini zihinsel alan olarak belirlemeleri ve bilgi elde etme yolu olarak da duyu ve akıl yürütme vasıtalarını kullanmaları, onların nazârî bilgi elde etme metodunu; yani burhan yöntemini benimsediğini göstermektedir.¹¹⁰ Buradan kelâmcıların aklî delili, kesin kanıt ve dînî nassın anlaşılması ve yorumlanmasında yegane yöntem kabul ettikleri anlaşılmaktadır. İbn Arabî’nin

¹⁰⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1959, s. 5.

¹⁰⁷ Orhan Şener Koloğlu, *Kelâm Tarihine Giriş*, Bursa: Emin Yayınları, 2016, s. 18.

¹⁰⁸ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: T.Y.E.K.B., 2015, C. 1, s. 130.

¹⁰⁹ Koloğlu, a.g.e., s. 19.

¹¹⁰ Cağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1997, s. 57.

kelâmcıların gayesini sorgulamasında ve usûllerini eleştirmesinde, onların takip ettikleri bu metodun etkili olduğunu söyleyebiliriz.

I. MÜTEKELLİMİNİN USÛLÜNE YÖNELİK ELEŞTİRİLER

İbn Arabî kelâmcıların, kelâm tanımlarında dile getirmiş oldukları İslâm inanç esaslarını kesin bir delille ispat etme söylemini ihtiyatla karşılamaktadır. Bu bağlamda kelâmın konusuna göre yapılan tanımları değerlendirmesinde kelâmcıların Allah'ın bilgisini zihinlerinde kalıcı kılmak için çalışmadıklarını ve ortaya koymuş oldukları müellefatı da bu gayeyi gerçekleştirmek için kaleme almadıklarını, bilakis bütün bunları hasımlarını susturmak için yaptıklarını söylemektedir. Kelâmcıların susturmak istedikleri muhataplar ise Allah'a ait olan nitelikleri veya bu niteliklerden birini, Hz. Muhammed'in nübüvvetini, âlemin sonradan yaratılmış olduğunu, ölümden sonra haşrı-neşri ve diğer âhiret hallerini, Kur'an'ı ve getirdiği hükümleri inkâr eden, karşı çıkan ve onları yalanlayan kimselerdir. Başka bir ifade ile söyleyecek olursak İbn Arabî, kelâmın konusuna göre yapılan tanımlarda kelâmcıların kelâma yüklediği görevin Allah'ın bilgisini Müslümanlara öğretmek olmadığını düşünmektedir. İbn Arabî kelâmcılar tarafından asla kabul edilmesi mümkün görünmeyen bu tespitine, Müslümanların büyük bir çoğunluğunun Hz. Peygamber'in öğretmiş olduğu sağlam inanç üzerine Allah'a teslim olmalarını gerekçe göstermektedir. Çünkü Müslümanlar bu şekilde bir inanç üzerine yaşamayı kelâmcıların ele aldıkları konulardan herhangi birini araştırarak yahut birbirleri ile çelişen mezheplerinin görüşlerini takip ederek öğrenmemişlerdir. Aksine onlar, Hakk'ın varlığını Allah'ın sahih fitrat olarak bildirdiği Müslüman anne, babalarının telkinleriyle bilmişlerdir.¹¹¹

Ayrıca Müslümanların büyük bir kısmı, dini yaşamayla ilgili hükümleri, herhangi bir te'vîle başvurmaksızın Kur'an-ı Kerim'in zâhiri ve açık ifadelerinden öğrenmişlerdir. Müslümanların naslardan öğrenmiş oldukları bu bilgilerin doğruluğunu, tevârüs ettikleri akîde sağlamaktadır. Çünkü bu akîdeyi besleyen bilgi mütevâtirdir. Mütevâtir bilgi ise bir şey hakkında herhangi bir kuşkunun, tereddütün olmadığını, yani bilinen bir şeyin bilindiği gibi olduğuna dair kesin bir kanaati ifade etmektedir. Bu durumda Müslümanların sahip olduğu dinî bilgiler, bizzat Allah ve O'nun seçmiş olduğu peygamber tarafından bizlere gelmiştir. Bu bilginin kanıtını yani doğruluk ölçütünü

¹¹¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, ss. 83-84; *el-Fütûhât*, C. 1, ss. 59-60.

bizzat Kur'an-ı Kerim oluşturmaktadır. Zira hiç kimse Kur'an'ın benzerini getirmeye güç yetiremeyecektir. Kur'an'ın meydan okumasını delil anlayışı bağlamında değerlendirdiğimiz zaman hiç kimsenin ve hiçbir bilgi elde etme aracının Kitap ve onu getiren peygamberden daha kat'î bir delil getiremeyeceğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla Kur'an'ın getirdiği bilginin doğru ve diğer bilgilerden farklı olduğuna dair bilgimiz sabittir. İbn Arabî'nin Müslümanların akîdelerini Kur'an'dan aldıklarını ve bu inancın kanıtının da bizzat Kur'an'ın kendisi olduğunu söylemesi, onun Kur'an'ın bir şeye delil olmada akıldan daha katî olduğu sonucuna ulaştığını göstermektedir.¹¹² Bu sonuç açısından değerlendirecek olursak İbn Arabî'nin kelâmcıların konusuna göre yapmış oldukları tanımları ve bu tanımlarda anlatılmak istenen kelâmî misyonu sınırlı gördüğünü ifade edebiliriz.

Kelâmcıların, kelâm ilmine yüklemiş oldukları misyon yalnızca İbn Arabî tarafından değil birçok İslâm düşünürü tarafından ihtiyatla karşılanmış ve eleştirilmiştir. Bunlara örnek olarak Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) düşüncelerini zikredebiliriz. Gazzâlî kelâmcıların İslâm toplumu içindeki misyonunu gıda (su, yemek) metaforu ile açıklamaktadır. Bu metafora göre su bizzat sahih fitrat üzere inanç sahibi olmayla elde edilen bilgiyi ifade ederken yemek kelâmcıların nazari düşünce yoluyla elde etmiş oldukları bilgiyi ifade etmektedir. Gazzâlî'ye göre temiz su, yani fitrat üzere sahih inanç, bebekten yaşlısına kadar bütün bireylerin vücuduna faydalıdır. Çünkü bu inanç Müslümanların bizzat Kur'an'ın kendisinden elde ettikleri delillere dayanmaktadır. Yemek yani nazari düşünce ise sadece sindirim sistemi o yemeği yemeye uygun kimseler için faydalıdır. Sindirim sistemi uygun olmayan kimseler için bu yemek faydasız ve zararlıdır. Gazzâlî'ye göre kelâmcıların düşünce sistemi, yemek metaforunda olduğu gibi pek çok unsurdan oluşmakta ve birçok şüpheyi barındırmaktadır. Halkın çoğunluğu kelâmcıların nazari düşünce sistemiyle elde ettiği bilgileri anlama gücüne sahip değildir. Bu ise halkın inanç noktasında birçok tereddüde düşmesine sebep olmaktadır. Oysa halk inancını te'vile başvurmaksızın ilâhî Kitab'ın açık ifadelerinden elde etmektedir. Dolayısıyla kelâmcıların kullanmış oldukları nazari düşünce sistemi halkın inancını herhangi bir tehlikeden korumamaktadır. Aksine onların zihin dünyalarını ve kalbi hayatlarını alt üst etmektedir. Müslüman toplumun inancını koruyacak olan, sahabenin benimsemiş olduğu yöntemdir. Zira sahabe inançlarına zarar gelmesinden korktukları için

¹¹² İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, s. 83; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 59.

müteşabih konulara girmemiş ve nassın anlaşılmasında kelâmcıların yaptığı gibi bir te'vîl anlayışına başvurmamışlardır. Buna göre kelâmcıların nazarî düşünce yöntemi, kadîm sünneti ve sahabe tarafından ortaya konan dinî yaşam tarzını da ortadan kaldırmaktadır.¹¹³

İbn Rüşd ise kelâmcıların yöntemlerini ve bu yöntemlerin İslâm toplumu içinde bulunduğu yeri bir eczacı örneği ile açıklamaktadır. Ona göre kelâmcılar, halka ilacın faydasını ve nasıl kullanılacağını anlatmak yerine, ilacın nasıl yapıldığını ve içindeki bileşenleri anlatan eczacı gibidir. Oysa halkın ilacın nasıl yapıldığı ve içerisinde hangi bileşenleri barındırdığı ile ilgili bilgileri öğrenmeye ihtiyacı yoktur. Bu yönde ortaya konan şeylerde halkın istifadesine ve iyiliğine yönelik herhangi bir fayda bulunmamaktadır. Dolayısıyla halka salt nazarî düşüncenin ürünü olan bilgilerden değil amelî ve müşahhas bilgilerden bahsedilmelidir. Çünkü halkın çoğu, nazarî bilgileri anlamaya güç yetirebilecek kabiliyete sahip değildir. Bundan dolayı dinî metinlerdeki soyut meseleler, halka temsîlî yollarla anlatılmalıdır. Zira naslar ilâhî, manevî ve uhrevî hakikatleri temsil yoluyla anlatmaktadır. Başka bir şekilde ifade edecek olursak Şârî hakikatleri sebepsiz ve hikmetsiz yere bu şekilde anlatmış değildir. Oysa kelâmcılar naslardaki temsillerin neye delalet ettiğini te'vîl yöntemiyle halka açıklama anlayışını benimseyerek Şârî'nin gözetmiş olduğu gayeyi etkisiz hale getirmektedirler. Bu şekilde bir yöntemi benimsemek ise ilâhî metinlerin lafız açısından olmasa da anlam açısından tahrif edilmesi manasına gelmektedir.¹¹⁴ Çünkü şeriatın maksadı doğru bilgiyi ve ameli herkese öğretmektir. Kelâmcıların benimsemiş oldukları yöntem ise bilgiyi herkese öğretmemektedir. Zira herhangi bir delil getirmeden idrak edilmesi mümkün olmayan konularda kelâmcıların yapmış olduğu te'vîller kendileri için geçerlidir. Halk için geçerli değildir. Halkın bu konular da yapması gereken şey, nasları zâhiri manalarına göre anlamaya çalışmalarıdır. Çünkü onların tabiatlarında nassın zâhiri anlamının dışında başka bir manayı anlama imkanları bulunmamaktadır. Buna göre nazari düşünceyi anlamaya gücü yetmeyen halk için aslolan nasları zâhiri manalarına göre anlamak ve te'vîlden kaçınmaktır. Dolayısıyla halkın anlayamayacağı şeyleri yazmak, onların zihin dünyalarında ve kalbî hayatlarında karışıklığa neden olmaktadır. Buna göre halkın anlayamayacağı şeyleri yazmakta caiz olmamaktadır.¹¹⁵ Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün

¹¹³ Gazzâlî, *İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm; İnançta Hassas Ölçüler*, çev. Nedim Yılmaz, İstanbul: Hisar Yayınevi, 1984, s. 34 vd.

¹¹⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl el-Keşf an Minhâci'l-Edille; Felsefe-Din İlişkileri*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016, s. 27-29.

¹¹⁵ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 111-122.

kelâmcıların misyonuyla ilgili yapmış oldukları değerlendirmelerde, kelâmcıların kullanmış oldukları nazarî düşünce sisteminin bazı teolojik konularda kullanışlı olduğu ve bundan yalnızca kendilerinin fayda elde ettiği, toplumun genelinin bir fayda elde etmediği ortaya çıkmaktadır. Bu ise İbn Arabî'nin işaret ettiği gibi kelâmcıların misyonun sınırlı olduğu manasına gelmektedir.

İbn Arabî'nin kelâmcıların ortaya koymuş oldukları söylemi ihtiyatla karşılamaşının başka bir nedeni ise kelâmın gâyesine göre yapılan tanımlarda vurgulanan nazarî düşünce yöntemidir. Bu noktada İbn Arabî bilgi elde etmeyi sağlayan delilleri ele almaktadır. Ona göre, bir şey hakkında hükme varmamızı sağlayan deliller semî¹¹⁶ ve aklîdir. Bu delillerden yola çıkarak hüküm verdiğimiz şeyin de ulaştığımız hükme göre olduğu hususunda hiçbir şüphe bulunmamaktadır. Bu durumda sâlik inancını doğrudan Kur'an'dan almaktadır. Kur'an, bir şeye delil olmada akıl kanıtı gibidir. Çünkü mukaddes Kitap'ın kanıt olması, bizzat kendisinde yer alan “önünden ve ardından batılın giremediği, hikmetli ve övülen katından gelmiş”¹¹⁷ ayetinde ifade edilen ilâhî haberden gelmektedir. Hal böyleyken bir Müslümanın inanç hususunda asıl kanıt olan Kur'an var iken aklın kanıtına ihtiyacı yoktur. Çünkü Allah'ın ispatına en büyük delil Kur'an'dır. Zira Allah, Kitap'ında benzeri olmadığını,¹¹⁸ her türlü nitelermelerden münezzeht olduğunu,¹¹⁹ Kâdir,¹²⁰ Âlim,¹²¹ Mürîd,¹²² Semî,¹²³ Basîr,¹²⁴ Mütakellim,¹²⁵ Hayy,¹²⁶ olduğunu bildirmektedir. Bunun yanında peygamberler gönderdiğini,¹²⁷ Hz. Muhammed'in peygamberi olduğunu,¹²⁸ her şeyi yaratanın kendisi olduğunu¹²⁹ da haber vermektedir. Ayrıca iman etmek, kaza, kader, kabir, haşır-neşir, mîzân, sırat, hesap, amel defteri, cennet, cehennem, gibi inanılması gereken bütün hususları da dile

¹¹⁶ “Semî deliller, vahiy ve hadis tarafından getirilen duymaya dayalı delillerdir.” İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, s. 83; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 59.

¹¹⁷ el-Fussilet 41/42.

¹¹⁸ eş-Şûrâ 42/11.

¹¹⁹ es-Sâffât 37/180.

¹²⁰ el-Mâide 5/123; Hüd 17/4.

¹²¹ et-Talâk 65/12.

¹²² Hüd 17/108.

¹²³ el-Mücâdele 58/1.

¹²⁴ el-Alak 96/14.

¹²⁵ en-Nisâ 4/163.

¹²⁶ el-Bakara 2/255.

¹²⁷ Yusuf 12/109.

¹²⁸ el-Feth 48/29.

¹²⁹ er-Ra'd 13/8.

getirmektedir.¹³⁰ İbn Arabî'ye göre Allah'a iman etmiş bir kişiye nazarî bilgi yoluyla Allah'ı ispat etmeye çalışmak manasız olduğu gibi Allah'a iman etmeyen kişilere de Allah'ı ispat etme yolunun bu olmadığı açıktır. İbn Arabî kelâmcıların muhatap kitlesini oluşturan kimselerle Allah hakkında konuşmanın akıl düzlemi üzerinden değil de bizzat nas üzerinden olması gerektiğini söylemektedir. İbn Arabî'nin bu tespiti, İhlâs sûresinin sebep-i nüzûlünü göz önünde bulundurarak varmış olduğu görülmektedir. Zira İbn Arabî İhlâs sûresinin sebep-i nüzûlüyle ilgili olarak şöyle demektedir:

“Yahudiler Hz. Muhammed'e -s.a.v- şöyle demişlerdir: 'Bize Rabbini tasvir et.' Bunun üzerine Allah ihlas suresini indirmiş, onlara akıl kanıtlarından bir tek kanıt bile sunmamıştır. Allah şöyle buyurmuştur: 'De ki O Allah', -varlığı ispat etmiş- 'Tekdir.' Burada sayıyı reddetmiş ve mutlak birliğini ortaya koymuştur. 'es-Samed'dir.' Burada ise cisim olabileceğini reddetmiştir. 'Doğurmamış ve doğrulmamıştır.' Burada ise baba ve çocuk olmayı reddetmiştir. 'O'nun hiç kimse dengi değildir.' Bu ayette eşi olabileceğini reddetmiştir. Ortağı olabileceğini de 'Yerde ve gökte Allah'tan başka ilâh bulunsaydı, gök ve yer bozulurdu' ayetinde reddetmiştir.”¹³¹

İbn Arabî'ye göre aklî kanıtlama yöntemini benimseyen kişiler, yukarıda belirtilen anlamların doğru olup olmadığına akılla kesin kanıt isterler. Kanıt arama sürecinde akıl, bu haberleri ispat ile olumsuzlama arasında gidip gelir. Aklın bu gidip gelmeleri aklî delil yöntemini benimsemiş olan kişiyi tereddüte düşürmektedir. Bundan dolayı bu delil türü, kişiye şüpheden arınmış bir bilgi vermemektedir.¹³² Oysa bu lafızlar anlamın doğru olduğuna tanıklık etmektedir. Hz. Peygamber'in uygulamasında da görüldüğü üzere Müslümanların inanç hakkındaki malumatı, herhangi bir nazarî bilgi yoluna başvurmaksızın bizzat dinî metnin kendisinden elde edilmektedir.¹³³ Dolayısıyla Müslüman olmayan kimselere Allah'ı ispat etmenin yolunun da nazarî bilgi yolu olmadığı ortaya çıkmaktadır. Başka bir şekilde söyleyecek olursak, inanç konularında aslolan aklî yöntem değil semî yöntemdir. Bu noktada İbn Arabî'nin yöntemine 'İslâm'a karşı saldıran kimselerin durumu ne olacak?' şeklinde bir itiraz ileri sürülebilir. Yani İslâm'ın ortaya koymuş olduğu inanç sistemine karşı gelen ve onu geçersiz kılmak için çalışan kimselere karşı İslâm, kelâm olmaksızın neyle ve nasıl savunulacaktır?

¹³⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, s. 86; *el-Fütûhât*, C. 1, ss. 60-61.

¹³¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, s. 84; *el-Fütûhât*, C. 1, ss. 59-60.

¹³² İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, s. 105; *el-Fütûhât*, C. 1, ss. 68-69.

¹³³ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, s. 84; *el-Fütûhât*, C. 1, ss. 59-60.

İbn Arabî bu problemin çözümünde İslâm'ı düşman olarak gören kimseler ile kurulacak olan herhangi bir diyalogun onların kanaatlerini değiştirmeyeceğini ve İslâm'ın önemli prensiplerinden birisi olarak kabul edilen vaktin, böylesine faydasız bir iş için harcanmasının doğru olmayacağını söylemektedir. Çünkü onlarla en iyi ve en etkili mücadele etme yolu Hz. Peygamber'in "*İnsanlarla, Allah'tan başka ilâh yoktur deyinceye kadar, bana ve benim getirdiğime inanıncaya kadar savaşmakla emrolundum*"¹³⁴ hadisinde de belirttiği üzere cihat etmektir.¹³⁵ Hz. Peygamber'in bu hadisini İbn Arabî'nin düşüncesi çerçevesinde değerlendirdiğimiz zaman Hz. Peygamber'in dinî hususlarda inkârcılar ile tartışmak için değil, onlara karşı cihat etmekle görevlendirildiği ortaya çıkmaktadır. Bu durumda ise kelâmcıların, kelâmın tanımlarında zikrettiği kesin bir delille (nazarî bilgi yöntemi) dinî meseleleri ispat etme söylemi işlevsiz kalmaktadır. İbn Arabî'nin inanç konusunda, nazarî düşüncenin delil olmasıyla ilgili değerlendirmelerini göz önüne aldığımız zaman kelâmcıların usûlüne yönelik eleştirilerinin zeminini, kelâmın bilgi elde etme aracı olan nazarî yöntemin mahiyeti ve etkinliğinin oluşturduğunu söyleyebiliriz.

İbn Arabî'nin kelâmcıların usûlüne yönelik eleştirilerinin zeminini tespit ettikten sonra bu düşüncenin yapısını ele almaya gayret edeceğiz. Burada hemen belirtelim ki, İbn Arabî'nin bu konudaki eleştirilerinde aklî yöntemin üzerinde çokça durduğu görülmektedir. Ancak aklın yapısıyla ilgili eleştirileri birçok farklı meseleler içerisinde dağınık bir halde bulunmaktadır. Biz de İbn Arabî'nin nazarî düşüncenin yapısına yönelik eleştirilerini, O'nun tenkitlerinin içeriğinden hareketle belirlediğimiz ana başlıklar altında tahlil etmeye çalıştık. İbn Arabî nazarî düşüncenin yapısıyla ilgili eleştirilerine, insanı gerçeğe ulaştırabilecek bilgi vasıtalarını tespit ederek başlamaktadır. Bu noktada İbn Arabî iki temel yöntemin hakikat hakkında söz söyleyebileceğini düşünmektedir. Bunlar; ehl-i nazar olarak ifade edilen felsefecilerin ve kelâmcıların kullanmış oldukları nazarî bilgi yolu ile sûfilerin kullanmış oldukları müşâhede yöntemidir.¹³⁶

¹³⁴ Buharî, "*İman*", 17, 28.

¹³⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, s. 87; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 61.

¹³⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 2, s. 324; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 408.

A. NAZARÎ BİLGİ YOLU

Hakîkate ulaşma iddiasında olan bilgi elde etme metotlarının nazari düşünce ve müşâhede yolu olduğunu yukarıda zikretmiştik. Bu bağlamda İbn Arabî'nin, nazari bilgi yolunun veri alma araçlarını Allah hakkında bilgi elde edip edemeyeceğini tespit edebilmek için beş grupta ele aldığı görülmektedir. Başka bir deyişle İbn Arabî nazari bilgi edinme yolunun veri alma araçlarının yetkinliklerini ve bilgi elde etme güçlerini hakikatle olan ilişkileri açısından değerlendirmektedir. İbn Arabî'ye göre istidlal yolunun veri alma vasıtalarından ilki koklama, tatma, dokunma, işitme ve görme fiillerini ifade eden duyu vasıtalarıdır. Duyuların algılama eylemleri, algıladıkları nesnelere uzaklık ve yakınlığına göre değişmektedir. Örneğin gözün bir metre uzaklıkta görüp algıladığı şey ile bir mil uzaklıktan algıladığı şey aynı değildir. Dolayısıyla beş duyu vasıtasının işleyişi uzaklık, yakınlık ilişkisine göre değişebilmektedir. Allah ise münezzehe olduğu için duyuların uzaklık, yakınlık ilişkisine konu olması imkansızdır. Bu bilgi vasıtası ile Allah'ı bilmek, yani O'nun hakkında bilgi elde etmek mümkün değildir. Bundan dolayı duyu vasıtalarının Allah hakkında bilgi elde edebilmesi ve O'na delil olabilmesi mümkün görünmemektedir. Nazari bilgi vasıtalarından ikincisi ise hayal gücüdür. Hayal gücü duyular vasıtasıyla elde edilen bilgileri ya duyuların verdiği tarzda ya da bazı duyular şeyleri diğer şeylere yükleyerek düşünce gücünün verdiği şekilde muhafaza etmektedir. Burada İbn Arabî, sûfîlerin kullanmış oldukları hayal gücü kavramının nazar ehlinin kullanmış olduğu bu yöntemden farklı olduğunu vurgulayarak iki yöntemin birbirine karıştırılmaması gerektiğini söylemektedir. Dolayısıyla kelâmcıların kullanmış oldukları hayal gücü nasıl idrak ederse etsin duyulardan ayrılmayacağı için Allah hakkında bilgi elde etmesi ve hakîkate delil olması mümkün değildir. İbn Arabî'ye göre istidlal yolunun veri alma vasıtalarından üçüncüsü ise fikir gücüdür. Fikir gücü, insanın her zaman kendi nezdinde hazır bulunan şeyleri duyulardan ve aklın ilkelerinden öğrenmesiyle gerçekleşir. Fikir gücü hayal hazinesinde bu gözlemlerin üzerinde çalışır. Bunun sonucunda bu şeyler ile ilişkide olduğu şeyler arasında bilgi gerçekleşir. Allah ile yaratıklar arasında bir ilişki olmadığı için fikir yönünden de Allah'ı bilmek imkân dahilinde değildir. Bundan dolayı Allah'ın zâtı hakkında düşünmek yasaklanmıştır.¹³⁷

¹³⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, ss. 261-262; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 147.

Nazarî bilgi yönteminin dördüncü vasıtası ise hatırlama ile bilgi elde etme yoludur. Hatırlama aklın daha önceden bilip unuttuğu ya da üzerinde durmayarak ihmal ettiği şeylerin zihne tekrardan gelmesiyle gerçekleşmektedir. Bunun gerçekleşebilmesi ise daha önce zikretmiş olduğumuz bilgi alma vasıtalarından gelen bilgiye bağlıdır. Bu bilgi vasıtaları ile hakikat üzerine konuşmak imkânsız olduğu için hatırlama yöntemiyle de Allah'ın bilgisine ulaşmak mümkün değildir. Nazarî bilgi yönteminin beşinci vasıtası ise akıl gücüdür. Akıl, sadece bedihi olarak bildiği veya fikrin verdiği şeyleri kabul ettiği için Allah'ı bilmesi mümkün değildir. Ayrıca aklın sınırı kendi nezdinde meydana gelen şeyleri anlamak ve bunları korumaktır.¹³⁸ Çünkü akıl nesnelere belirli bir yapıya göre yani cinslerine ve özelliklerine göre kategorize eder. Daha sonra bu kategorize ettiği nesnelere her birinin ayırt edici özelliklerini dikkate alarak tanımlar.¹³⁹ Aklın yaptığı bu tanımlama faaliyeti bir taraftan tanımlanan şeyin mahiyetinin ne olduğu ile ilgili bir bilgi verirken diğer yandan tanımlanan şeyi diğer şeylerden ayırt eden bilgiyi de verir. Bu durumda akıl eşyayı, eşya arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları dikkate alarak tanımlamaktadır.¹⁴⁰

Akıl bilgiyi, duyu vasıtalarından gelen verileri doğru bir şekilde tahlil etmesiyle elde etmektedir. Ancak bu verileri tahlil edemediği zaman yanılmaktadır. Çünkü duyu vasıtaları akla sadece izlenimleri vermektedir. Akıl da bu izlenimleri bilgi haline getirmektedir. Buna göre hata yapan duyu vasıtaları değil hâkim konumunda olan akıldır. Zira duyuların bize vermiş olduğu bilgi zaruridir ve doğrudur. Ama akıl yanlış hüküm vermesiyle bu doğru bilgi de yanılmaktadır. Dolayısıyla yanılmanın sebebi duyu vasıtaları değil, akıldır. Duyulardan gelen zorunlu bilgiyi analiz ederken bile yanlış içinde olan akıl, duyulardan da ötede olan Allah hakkında daha çok yanlış içinde olacaktır. Buna ilaveten aklın, kişiyi doğru bilgiye ulaştırma imkânı olduğu gibi yanlış bilgiye de ulaştırma imkânı bulunmaktadır. Çünkü aklın vermiş olduğu bilginin zıddını yine akıl ispatlamaktadır. Bundan dolayı nazarî bilginin hem yanlışları hem de doğruları bulunmaktadır.¹⁴¹

Aklın nesneyi idrak mekanizması, fikirdir (düşünme kanunu). Fikir, ontolojik olarak nebî ve velilerin hakikatlerini teşkil eden küllî aklın özelliklerinden birisidir. Küllî akılda

¹³⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, s. 263; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 148.

¹³⁹ Abdurrahman Hasan Habenneke Meydani, *Davabitü'l-Ma'rife ve Usûlü'l-İstidlal ve'l-Münazara*, Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2008, ss. 132-133.

¹⁴⁰ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 130.

¹⁴¹ Abdullah Kartal, *Abdülkerîm Cîlî Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, ss. 299-300.

hikmet-kudret, ilâhî gereklilik- tabiî kuvvetler gibi çift boyutlar bulunmaktadır. Buna mukabil akılda bu çift boyutlardan sadece bir tanesi bulunmaktadır. Buna göre akıl, küllî aklın sahip olduğu iki boyuta sahip olamadığı için bilgiye ulaşmada yetersiz kalmaktadır. Başka bir şekilde ifadece edecek olursak akıl, tahmini değer taşıyan fikir, delil ve kıyasa dayalı olarak bilgiyi elde eder. Oysa fikir ve kıyasa dayalı olan akıl, kıyas ile sınırlanmaktan münezzeh olan küllî aklı bilemez. Nazarî düşünce ise sınırlı bir alan olan kıyas ile sınırsız bir alanı sınırlandırma hatası içindedir. Bundan dolayı nazarî düşüncenin hakikat hakkında ortaya koymuş olduğu her bilgi sınırlıdır.¹⁴²

İbn Arabî'ye göre bilgi bilen ile bilinen arasındaki ilişki sayesinde gerçekleşmektedir. Yani bilgi, bilen ile bilinen arasında ortak bir özelliğin bulunmasını gerekli kılmaktadır. Şeyler arasındaki ilişki ise cins, tür ve şahıs ilişkisidir. Söz konusu aklın bir şeyi bilip bilmemesini bu bağlamda değerlendirdiğimiz zaman, bilgiye konu olan şey ile akıl arasında bir ilişkinin bulunup bulunmadığından bahsetmiş olmaktadır. Mesele Allah'ın zâtını bilmek olduğu zaman, akıl ile Allah arasında cins, tür veya herhangi bir yönden ortak özellik bulunmayacağından aklın Allah'ı bilmesi imkansızdır.¹⁴³ Zira İbn Arabî aklın yapısı gereği Allah'ı bilemeyeceğiyle ilgili şöyle demektedir:

“Zâtı gerektirmediği halde sınırlı, Mutlak'ı nasıl bilebilir ki? Mümkünün sahip olduğu bütün yönler yokluk ve ihtiyaç özelliğine sahiptir. Bu durumda kendi nedeniyle Zorunlu ile mümkün arasında birleştiren bir yön bulunsaydı, mümkün hakkında bu yön dolayısıyla caiz olan muhtaçlık ve yok oluş, Zorunlu hakkında da caiz olurdu. Bu ise Zorunlu için imkânsızdır. Binaenaleyh Zorunlu ile mümkün arasında ortak bir yönün tespiti, imkansızdır. Çünkü mümkünün yönleri kendisine tabidir. Mümkün kendiliğinde yokluktur, Dolayısıyla ona tabi şeyler de bu hükmü almaya daha lâayık ve önceliklidir.”¹⁴⁴

Burada İbn Arabî'nin bilginin elde edilme şartını bilen ile bilinen arasında bir ilişkinin bulunmasına bağladığı görülmektedir. Bilen ile bilinen arasındaki ilişki ise cins, tür, kategori gibi ortaklık zeminine dayanmaktadır. Dolayısıyla aklın bilgiyi elde etmesi, kendisi ile cins, tür ortaklığı kurabilen şeye bağlıdır. Aklın içinde bulunduğu bu durum gerçek hakikat olan Allah'ın tanınması söz konusu olduğunda değişmektedir. Çünkü Allah'ın faslı, cinsi ve benzeri yoktur. Bundan dolayı aklın Allah hakkında verebileceği tek hüküm selbi olacaktır. Başka bir deyişle aklın hakikat hakkındaki hükmü sadece

¹⁴² Kartal, *Abdülkerîm Cîlî Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*, ss. 302-309.

¹⁴³ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, s. 246; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 142.

¹⁴⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, s. 105; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 69.

selblerden ibarettir. Selbler ise yapıları gereği eksik bilgi ifade etmektedir.¹⁴⁵ Buna göre aklın bilgi imkânı ortak bir münasebeti gerektirmektedir. Bu bağlamda İbn Arabî, aklın neyi bilip bilemeyeceğinin sınırıyla ilgili olarak şu açıklamayı yapmaktadır:

“Geride, aklın Hakk’ın kendisini bilmekten ihsan edeceği şeyi kabul için hazırlanması kalmıştır. O halde insan, varlığın bilgisi ve O’nun bir ve ibadet edilen olduğundan başka, delil yönünden Allah’ı asla bilemez. Çünkü idrak eden insan, bir şeyi ancak o şeyin benzeri kendisinde bulunduğu idrak edebilir. İdrak ettiği şeyin benzeri kendinde yok ise onu asla idrak edemez, bilemez. Herhangi bir şeyi o şeyin benzeri kendinde bulunmadan bilemediğine göre, insan ancak kendisine benzer ve aynı şekle sahip bir şeyi bilebilir. Allah ise hiçbir şeye benzemez ve hiçbir şeyde O’nun benzeri bulunmaz. Dolayısıyla Allah hiçbir zaman bilinemez.”¹⁴⁶

İbn Arabî’nin bu ifadesinde de görüldüğü üzere, Allah’ın ihsanı (şeriat) olmadan nazarî düşüncenin elde edebileceği bilgi O’nun varlığı, birliği ve ortağı olmayışı gibi bir ilâhın zorunlu olarak sahip olması gereken niteliklerle sınırlıdır ve akıl, Allah hakkında müspet bir bilgi verememektedir.¹⁴⁷ Nazarî bilginin içinde bulunduğu bu durum hakkında verilecek hükmü İbn Arabî şöyle dile getirmektedir: “Akıllar Allah’ı mevcut oluşu yönünden ve selb yönünden bilebilir, ispat yönünden bilemez.”¹⁴⁸ Aklın selb yönüyle Allah’ı bilmesi ve O’nun hakkında bir bilgi verememesi demek, aklın soyutlama yolunu kullanarak “bir şey şu değildir”¹⁴⁹ şeklinde ulaştığı hüküm manasına gelmektedir. Mâlûm olduğu üzere bir şeyi bir şey olmadığı şeklinde tanımlamak, tanımlanan hakkında yapılan tanımlama eksik ve yetersiz kılmaktadır. Buradan hareketle de nazarî düşüncenin Hakk’ı tanımlamada yetersiz kaldığı ve O’nun hakkında verdiği hükümde de kesin doğru olmayıp gerçeğin bir kısmına işaret ettiği sonucuna ulaşabiliriz.

İbn Arabî’nin akıl ile ilgili düşüncelerinden de anlaşılacağı üzere akla karşı tamamen menfi bir tavır takınmadığı görülmektedir. Zira o, aklın bilgi imkânını, iki örnekle açıklamaktadır. İbn Arabî vermiş olduğu ilk örnekte birinin akla diğerinin de Hz. Peygamber’e ve onun zımında şeriata tabi olduğu iki kişiyi karşılaştırarak, hakîkati elde etme süreçlerini ve bu süreçlerin sonunda gelmiş oldukları noktayı ortaya koymaktadır. Bu iki kişiden biri akıl yoluyla diğeri de şeriat vasıtası ile hakîkate ulaşmak için nefsin terbiye edilmesi ve ahlâkın güzelleştirilmesi gerektiği sonucuna ulaşırlar. Bu kişiler

¹⁴⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 3, ss. 277-278; *el-Fütûhât*, C. 2, ss. 42-43.

¹⁴⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, s. 263; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 148.

¹⁴⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 13, s. 17; *el-Fütûhât*, C. 6, s. 26.

¹⁴⁸ İbn Arabî, *Risâletü’ş-Şeyh ile’l-İmâm er-Râzî*, (Mecmuatü Resâili İbn Arabî içinde), Beyrut: Dârü’l-Mehacceti’l-Beyza, 2000, C. 2, s. 609.

¹⁴⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 5, s. 337; *el-Fütûhât*, C. 2, s. 466.

riyâzet dönemlerini sona erdirip, nefislerinin etkisinden kurtuldukları zaman, dış âlemden gelen bütün bilgilerden arınmış ve semânın kapılarını kendilerine açılmış vaziyette bulurlar. Bu noktadan itibaren bilgi elde etme yolları ile beraber yürüyecekleri ve birbirlerinden ayrılacakları seyr-u sülûkleri başlar. Aklı esas alan kişinin sülûku hayret, şaşkınlık ve ümitsizliklerin kol gezdiği pişmanlık ile sona ererken, şeriatı esas alan tabinin sülûku ise kesin bilgiyi elde ettiği ve Allah'ın esmâ-ı hüsnâsının hikmetlerini öğrendiği müşâhede ile sona erer.¹⁵⁰

İbn Arabî'nin vermiş olduğu ikinci örnekte ise akıl ve vehim karşılaştırılmaktadır. İbn Arabî bu karşılaştırmayla Allah hakkında elde edilen bilginin niteliğini analiz etmektedir. Bu örnekte Hz. Nuh akıllı, karşısındaki kitle ise vehmi temsil etmektedir. Hz. Nuh ve muhatapları arasında yaşanan mücadele, mutlak hakîkatle ilgili kesin bilgi elde etme konusunda iki bilgi yolu arasında yaşanan çatışmanın yansımaları ifade etmektedir. Bu bağlamda Nuh kavmi Tanrı derken O'nun belirli bir surette bulunduğuna inanmaktaydı. Hz. Nuh ise Tanrı'nın; onların kabul ettikleri herhangi bir suret olmadığını, O'nun eşi ve benzeri bulunmayan bir Rab olduğunu söylemekteydi. İbn Arabî'ye göre Nuh kavminin yaptığı şey vehim gücünün doğası gereği Tanrı hakkında vermiş olduğu belirli bir hükmü, Hz. Nuh'un yaptığı ise, Tanrı hakkında akıl kuvvetinin verdiği belirsiz hükmü ifade etmektir. Çünkü vehim gücü teşbihi gerektirmektedir. Bu da Nuh kavminin beş duyu ile algılanan bir Tanrı anlayışına sahip olmasında kendisini göstermiştir. Akıl ise Tanrı'yı mutlak anlamda tenzih etmeyi zorunlu kılmaktadır ve bu da kendini Hz. Nuh'un Tanrı'yı kavminin sözünü ettiği suretlerden tenzih edişinde göstermektedir. İbn Arabî'nin vermiş olduğu bu iki örnekte de mutlak hakîkat hakkında bilgi elde etmeye çalışan salt akıl ve salt vehim gücünü yetersiz kabul ettiği görülmektedir. Çünkü hem Nuh'un hem de kavminin Allah hakkında vermiş olduğu hüküm, gerçeğin bir kısmına işaret etmekte olduğundan dolayı tam doğruyu ifade etmemektedir. İbn Arabî'ye göre Allah hakkında verilebilecek gerçek hüküm, akıl ve vehim güçlerinin birleştirilmesiyle mümkün olmaktadır. Bu ise tenzih ve teşbih arasında Allah'ı bilmek konusunu ele almayı gerektirmektedir.¹⁵¹

¹⁵⁰ Demirli, *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*, s. 131. Ayrıca bkz: İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 8, ss. 34-67; *el-Fütûhât*, C. 3, ss. 406-427.

¹⁵¹ Demirli, *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*, ss. 131-132. Ayrıca bkz: İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006, ss. 64-69.

B. TENZİH-TEŞBİH

Tenzih “her türlü kötü ve nahoş şeylerden uzak durmak anlamına gelen “n-z-h” kökünden türetilmiş olup kusur ve ayıplardan uzak olmak manasında kullanılmaktadır.¹⁵² Teşbih ise “benzetmek, benzeri ve dengi olduğunu söylemek” manasına gelen “ş-b-h” kökünden türetilmiştir.¹⁵³ Kelâmcılar tenzih ve teşbih konusuna iki farklı şekilde yaklaşmaktadırlar. Mu’tezile mutlak bir tenzih anlayışını benimsemektedir.¹⁵⁴ Çünkü mutlak bir tenzih anlayışı benimsenmezse, ezeli varlıklar çoğalmakta ve Allah yaratılmış olan şeylere benzemektedir.¹⁵⁵ Bu ise teşbihe düşmek demektir. Bu anlayıştan hareket eden Mu’tezile, teşbihe düşmemek için Allah hakkında hiçbir benzerinin olamayacağı şeklinde selb bildiren hükme ulaşmıştır. Bu meyanda teşbih bildiren haberleri ise Allah’ın bir şeye benzemesi ihtimalini tamamen ortadan kaldırabilmek için ilâhî naslar ışığında te’vîl etmektedirler.¹⁵⁶ Örneğin zât-ı ilâhiyyeye âlim, kâdir gibi isimlerin nispet edilmesi teşbihi gerektirmemektedir. Çünkü bu isimler zât’ın ayn’ıdır. Dolayısıyla sadece zâttan bahsedilmiş olmaktadır. Ancak zâta hayat, ilim, kudret gibi sıfatların izafe edilmesi teşbihi gerektirir. Çünkü zâttan ayrı manalar olan bu sıfatlar, kadîm olma özelliği taşımaktadır. Böylece kadîm varlıklar çoğalmış olmaktadır. Bu ise vahdaniyet ile bağdaşmamaktadır.¹⁵⁷

Eş’arîler ise ilâhî zâtın selbî sıfatlarını kabul etmişlerdir. Ancak zâhiri manaları bakımından teşbihi andıran haberi sıfatları ise teşbih etmediklerini söylemekle birlikte *yed*, *vech*, *ayn* gibi kelimelerin lafzî manalarını zât-ı ilâhiyyeye nisbet etmemektedirler. Böylece icmâlî te’vîlle yetinerek tenzih ilkesini korumaya çalışmaktadırlar.¹⁵⁸ Başka bir deyişle Hakk’ın yaratılmışlara benzetilmesini ifade eden nitelikler, Allah için kullanıldığında O’nun zâtı çerçevesinde, kul için kullanıldığında da yaratılmışın zâtı çerçevesinde bir mahiyete sahiptir.¹⁵⁹ Çünkü Allah’a mana sıfatı atfetmek teşbihe götürmemektedir. Zira O’nun sıfatları zâtı gibi kadîmdir. Dolayısıyla ilâhî sıfatlarla

¹⁵² Metin Yurdagür, “Tenzih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011, C. 40, s. 472.

¹⁵³ Yusuf Şevki Yavuz, “Teşbih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011, C. 40, s. 558.

¹⁵⁴ Ebû’l Hasan el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilafu’l-Musallîn; İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005, ss. 137-138, s. 154.

¹⁵⁵ Ömer Faruk Yavuz, *Kur’an’da Sembolik Dil*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006, s. 180.

¹⁵⁶ Eş’arî, *Makâlât*, ss. 157-192.

¹⁵⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Teşbih”, s. 559.

¹⁵⁸ Metin Yurdagür, “Tenzih”, s. 472.

¹⁵⁹ Ömer Faruk Yavuz, a.g.e., s. 212.

yaratılmış olan varlıklara ait sıfatların farklı nitelikte olması ve hiçbir yönden benzerliklerinin bulunmaması, teşbihi ortadan kaldırmaktadır. Örneğin ilim sıfatı insan için kullanıldığında bu ilim kazanılmış, eksik, sınırlı, değişken ve gelişmeye muhtaçtır. Allah için kullanıldığında ise bu ilim ezeli, zâti, mükemmel, sınırsız, değişmez olup bütün varlıkları kuşatmaktadır.¹⁶⁰ Kelâmcıların bu yaklaşımlarında da görüldüğü üzere tenzih ve teşbih hükmünü birleştirmek mantikî olarak mümkün değildir. Çünkü tenzih, Allah'ı anlaşılması mümkün bir varlık gibi görmeyip aklî delillerden yola çıkarak O'nun hakkında herhangi bir bilgiyi imkânsız saymaktadır. Teşbih ise O'nu tasavvur edilebilir bir şey gibi görmekte ve aklî delillerden hareket ederek Allah'ı âlemdaki bir varlığa dönüştürmektedir. Dolayısıyla aynı anda hem tenzih hem de teşbih savunulamamaktadır.

İbn Arabî kelâmcıların teolojik tartışmalar çerçevesinde ele aldıkları tenzih ve teşbih anlayışlarını eleştirerek, tenzih ve teşbihi ontolojik bir zeminde ele almaktadır. Zira ilâhî zâtın Hak ve halk¹⁶¹ şeklinde hem ayırt edici hem de tamamlayıcı iki zıt yönünün bulunması, bu iki zıt veçheye bağlı olan tenzih ve teşbih sıfatlarını ortaya çıkarmaktadır.¹⁶² İbn Arabî'ye göre tenzih 'soyutlama'¹⁶³ manasına gelmekte olup Allah'ın kadîmlikle nitelendiğinden dolayı sonradan yaratılmışlığı ifade eden hâdislik vasıflarından münezze olmasındır.¹⁶⁴ Başka bir deyişle "Tenzih, Allah'ın yaratıklara benzemeyecek şekilde yüce olmasıdır."¹⁶⁵ Teşbih ise 'nitelemek'¹⁶⁶ manasına gelmekte olup, Hakk'ın kendisini kula ait niteliklerle nitelemesidir.¹⁶⁷ Bu bağlamda tenzih, ilahî hitapta Hakk'ın "*O'nun benzeri bir şey yoktur*"¹⁶⁸ şeklinde haber verilen niteliklerini ifade ederken, "*Her nereye dönerseniz, Allah'ın yüzü oradadır*"¹⁶⁹ şeklinde bildirilen nitelikleri de teşbih ifade etmektedir.¹⁷⁰ Buna göre tenzih ve teşbih bir arada düşünülmesi imkânsız olan iki zıt kavram değil, zâtın birbirine zıt ancak birbirini tamamlayan iki veçhesidir. Böylece tenzih Hakk'ın zât, isim itibarıyla benzersiz ve âlemden müstağni olduğunu ifade ederken, teşbih Hakk'ın âlemde içkin olarak bulunmasını ifade

¹⁶⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Teşbih", s. 559.

¹⁶¹ Burada biz, meseleyi sadece tenzih ve teşbih açısından sınırlandırmakla yetindik. Ancak İlâhî Zât'ın Hak ve halk veçhesi, tezimizin "Zât ve Ulûhiyet (Hak ve halk)" başlığında işlenecektir.

¹⁶² Kartal, *Abdülkerîm Cîlî Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*, s. 106.

¹⁶³ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 13, s. 56; *el-Fütûhât*, C. 6, s. 47.

¹⁶⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 8, s. 397, C. 10, s. 280; *el-Fütûhât*, C. 4, s. 49, s. 450.

¹⁶⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 16, ss. 208-209; *el-Fütûhât*, C. 7, s. 290.

¹⁶⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 17, s. 223; *el-Fütûhât*, C. 8, s. 64.

¹⁶⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 5, s. 317; *el-Fütûhât*, C. 2, s. 456.

¹⁶⁸ eş-Şûra 42/11.

¹⁶⁹ el-Bakara 2/115.

¹⁷⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 6, s. 105; *el-Fütûhât*, C. 3, s. 7.

etmektedir. Başka bir deyişle tenzih Hakk'ın halkın bütün özelliklerinden uzak, yani mutlak olmasını, teşbih ise Hakk'ın âlemdeki tecelli ve taayyünleriyle belirlendiğini yani takyîd edilmesini göstermektedir.¹⁷¹

İbn Arabî'ye göre hakikat hakkında kesin bir hüküm vermek, tenzih ve teşbih hükümlerinin birleştirilmesiyle gerçekleştirilebilir. Bu çerçevede nazarî bilgi yolunun dışında tenzih ve teşbih hükümlerini birleştirerek hakikat hakkında bilgi verebilecek ikinci bir yolun olması gerekmektedir. İbn Arabî'ye göre bu yol, nazarî düşünce tarafından kabul edilmemesine rağmen vahiy tarafından işaret edilen ve varlığın hakikatini idrak etmeye imkân tanıyan müşâhede yoludur.¹⁷² Müşâhede yolu, insanın bütün idrak melekelerinin mutlak bilgiye ulaşmasını engelleyen her çeşit ilimden, inançtan, alışkanlıklardan, temayüllerden temizlenerek, kendi nefsi ile ilâhî mertebe arasındaki münasebetin kemâle erdirilmesiyle gerçekleşmektedir. Dolayısıyla insan, kendi benliği ile ilâhî mertebe arasında kurulan münasebet sayesinde bilgi sahibi olmaktadır.¹⁷³ Müşâhede yöntemiyle sûfiler Şâri'in kendisine nispet ettiği ve nitelediği ama aklın Şâri hakkında mümkün görmediği şeyler hususunda işaret edilen manaları öğrenmeye çalışmaktadırlar.¹⁷⁴ Başka bir ifade ile söyleyecek olursak, İbn Arabî'ye göre hakikat hakkında bilgi elde etmede sûfiler Allah'ın kendisine nispet ettiği bilgileri müşâhede yoluyla yine Allah'tan öğrenmekte ve kendisine nispet ettiği şekilde O'nu yine O'na nispet etmektedirler.

Tenzih-teşbih hususunda kelâmcıların tutumları, bir hususu gözden kaçırmalarına sebep olmuştur. Bu ise, insan ile Allah arasındaki irtibatın nasıl sağlanacağı meselesidir.¹⁷⁵ Başka bir deyişle salt tenzih anlayışını benimsemek, ilâhî zâtı âlemden koparmakta ve yaratılmışlarla hiçbir ilişkisi bulunmayan durumuna indirgeyerek O'nu sınırlandırmaktadır. Salt teşbih anlayışı benimsendiğinde ise ilâhî zâtın aşkınlığı ihmal edilerek, O'nu yaratılmışlarla aynı saymış olunmaktadır.¹⁷⁶ Bu noktada nasıl eşyayı bilmemiz eşya ile aramızda kurulan münasebetle gerçekleşiyorsa, mutlak hakikat hakkındaki bilgimiz de Allah ile aramızda kurulacak ilişki sayesinde olacaktır. Çünkü tenzih ve teşbihin birbirinden ayrı olarak hakikat hakkında hüküm vermesi demek, Allah

¹⁷¹ Kartal, *Abdülkerîm Cîlî Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*, ss. 106-107.

¹⁷² İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 2, s. 324; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 408.

¹⁷³ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, ss. 141-142.

¹⁷⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 2, s. 326; *el-Fütûhât*, C. 1, ss. 409-410.

¹⁷⁵ Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, ss. 298-299.

¹⁷⁶ Kartal, *Abdülkerîm Cîlî Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*, s. 107.

hakkında tam anlamıyla mutabık olamayacakları bir sonucu doğurmaktadır. Bu durum ise tenzih ve teşbihin verdiği hükümlerde aynı derecede doğruluk ve yanlışlığa sahip olacağı manasına gelmektedir. Zira “Allah şöyledir” yahut “Allah böyledir” şeklinde hüküm vermek, insanların idrakine ve varlıktaki durumlarına göre farklılık arz etmektedir. Buna ilaveten insanın herhangi bir varlık hakkında duyular vasıtası ile verdiği hükümler eksiklikler ile mâlül olduğu gibi Allah hakkında vereceği hükümler de eksiklikler ile mâlüldür. Bundan dolayı Allah hakkında insan bilgisinin sınırı ve imkânı, O’nun zıtları birleştiren bir hakikat olduğunu bilmektir. Allah hakkında tenzih ve teşbih hükümlerini aynı anda kullanmak, Hakk’ı zıt ve müteakabil özelliklerle nitelemek, müşâhede yoluyla yani Allah’ın bizzat kendisi tarafından bildirmesi sayesinde gerçekleşmektedir. Bu özellik de sadece Hz. Peygamber ve onun ümmeti içindeki seçkinlere verilmiş bir husûsiyettir.¹⁷⁷

İbn Arabî’ye göre aynı anda mevcut olan şeylerin özelliklerinden münezze olan ve onlara benzeyen bir İlâh’a yaklaşmak ancak peygamber tarafından bildirilen ilkelere uymakla mümkün olmaktadır. Çünkü kelâmcıların yaptığı gibi salt selb veya teşbih yolunu seçmek üç önemli sakıncanın doğmasına neden olmaktadır: Birincisi, selb yolunda Allah hakkında şu veya bu değildir diye hüküm vermek hüküm sahiplerini ister istemez, Allah’ın yaratılmışlar ile kıyas etmelerine sebep olmaktadır.¹⁷⁸ Bu yaklaşım ise mutlak hakikat için doğru ve geçerli bir tutum değildir. İkincisi, dinî metinlerde geçmeyen ve Allah’ın kendisinin haber vermediği birtakım sıfatların akıl vasıtasıyla O’na nispet edilmesidir. Bu da yine Allah’ın kendisi ile ilgili bildirdiği hususların dışında olduğu için gerçeğe tekabül eden bir yönü bulunmamaktadır.¹⁷⁹ Üçüncüsü, teşbihe gidilmesiyle Allah’a yaraşmayan bir şey, O’na nispet edilmektedir. Bu durum ise Allah’a karşı bir haksızlıktır.¹⁸⁰ Bundan dolayı Allah’a izafe edilecek olan şeyler, ancak Allah’ın peygamberi vasıtasıyla haber verdiği nispetlerdir. Bu nispetler ise ancak peygambere vâris olan kişiler tarafından O’nun bildirdiği şekilde bilinebilir ve o şekilde O’na izafe edilebilir. Eğer tenzih ile teşbihin hükmü birleştirilmezse, Allah’ın kemâli sınırlandırılmış olmaktadır. Dolayısıyla Allah’ın mutlaklığına hâlel getirmemek için, Kitab’ında bize kendisini nasıl tanıtmışsa O’nu o şekilde kabul etmemiz gerekmektedir. Bu da tenzih ve

¹⁷⁷ Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, ss. 194-200; İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 8, s. 360, C. 11, ss. 152-153; *el-Fütûhât*, C. 4, s. 27, C. 5, ss. 119-120.

¹⁷⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 8, ss. 360-361; *el-Fütûhât*, C. 4, ss. 27-28.

¹⁷⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 14, ss. 249-250; *el-Fütûhât*, C. 6, s. 350.

¹⁸⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, s. 265; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 148.

teşbihin hükümlerini birleştirmemiz manasına gelmektedir. Bu bağlamda Allah'ın kendisi hakkındaki nitelermelerini müşâhedeye başvurmaksızın nazarî bilgiyle te'vîl etmeye çalışmak, doğru bilgiye ulaşma noktasında ciddi bir sıkıntı oluşturmaktadır. Bu davranış da Allah'ı kendisinden ve göndermiş olduğu peygamberinden daha iyi bilme anlamına gelmektedir.¹⁸¹ Çünkü şeriat ve onun zımında müşâhede; muhtevasında yaratının birliğini ispat eden, O'nun zorunlu niteliklerini bildiren ve bunun yanı sıra da Allah'ın Hz. Peygamber vasıtası ile zâtının bulunduğu hal üzere olduğunu haber veren bilgiyi içermektedir. Bu durumda akıl, kendi delilleri ile şeriatı getiren peygamberin Allah ile ilgili getirdiği bilgilerde doğru söylediğini ispat eder. Bu sayede de Allah'ı tavsif edebilme gücüne erişir. Örneğin akıl "O'nun benzeri bir şey yoktur"¹⁸² şeklinde peygamberin Allah'a izafe ettiği özelliği kendi delilleri ile O'na nispet edemez. Bundan dolayı aklın, masum olduğuna inandığı peygamberin şeriat vasıtasıyla getirmiş olduğu bu haberleri kabul etmekten başka çaresi bulunmamaktadır.¹⁸³

İbn Arabî her ne kadar aklın Allah hakkında bilgi sahibi olma olasılığından söz etse de şeriatın getirdiği zâta ait nitelikleri kendi delilleri ile O'na izafe edememesi hususunu göz önünde bulundurduğunda aklın bilme eyleminin Allah'ın ihsanına bağlı olduğu hükmünü vermekte ve bunun da nazarî düşünce için kısıtlama olduğuna işaret etmektedir. Başka bir deyişle nazarî bilgi yolunun kısıtlı olması, Allah hakkındaki bilgiyi kendi başına algılayamamasından ve algılayamadığı bu haberi şeriat getirdiği için kabul etmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁸⁴ Bu kısıtlama aklın alıcı olma özelliği ile ilgili olmayıp onun bu bilgiyi tefekkür edememesi özelliği ile ilgilidir. Yani akla göre anlaşılması imkânsız gibi görülen bir şey ilâhî nispetler açısından imkânsız olmayabilir. Ya da akla göre mümkün gibi görülen bir şey ilâhî nispetler açısından mümkün olmayabilir.¹⁸⁵ Dolayısıyla ilâhî bilgi, aklın algıladığı şeylerin üstünde olduğu için nazarî düşüncenin tek başına böyle bir bilgiye delil ve kanıt olmaya güç yetiremeyeceği ortaya çıkmaktadır.¹⁸⁶

Nazarî bilginin hakîkate delil olabilmesi hususundaki eksikliklerinden bir diğeri de onun şüpheye açık olmasıdır. İbn Arabî nazarî düşüncenin içinde bulunduğu kuşkuyla ilgili olarak şu bilgileri vermektedir:

¹⁸¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 2, s. 127; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 305.

¹⁸² Şûrâ 42/11.

¹⁸³ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 13, s. 17; *el-Fütûhât*, C. 6, s. 26.

¹⁸⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, ss. 261-263; *el-Fütûhât*, C. 1, ss. 147-148.

¹⁸⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, s. 104; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 68.

¹⁸⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, ss. 261-263; *el-Fütûhât*, C. 1, ss. 147-148.

“Herhangi bir yaratılmış Allah hakkında hüküm veremez, çünkü akıl ve onun sahibi yaratılmıştır. Allah ancak bize indirdiği bilgiyle veya ilahi vahiy veya bize tebliğ ettiği hususlarda masumluluğu ve doğruluğu sabit olan peygamberin elçiliğine (uyarak) keşif ve müşâhede yoluyla bilinebilir. ‘Onların nitelermelerinden münezzehtir.’¹⁸⁷ Yani fikirleriyle ortaya koymuş oldukları düşünceler ve akıllarını kullanarak yaptıkları istidlallerden münezzehtir. Çünkü Allah’ı bilmek bilgisizliğe dönüşmeyeceği gibi kuşkuda ona bulaşmaz. Hâlbuki aklî delil kuşkuya açıktır. Ve bu nedenle akıl sahipleri çelişkilere düşmüşlerdir. Görüş ayrılığına düşenlerden her biri için ötekinin delili, kendi deliline aykırı olduğu için kuşkuludur. Başka bir ifadeyle akılcıların bütün delilleri, şüpheden ibarettir. Hakikat nerede ve güvenilirlik nerede! Düşüncedeki bozukluğun kaynağı, yaratılmış olanların kendilerini var eden Hak üzerinde hüküm vermiş olmalarıdır.”¹⁸⁸

İbn Arabî bu açıklamasında da belirttiği üzere, nazarî bilginin Allah hakkında ulaşılmış olduğu hükümdeki delillerinin şüpheli kabul edilmesine ve nazarî bilgi yolunu kullanan kişilerin birbirlerinin delillerini kabul etmemesine, yaratılmış olanların kendilerini var eden Hak ile ilgili söz söylemeleri neden olmaktadır. Zira nazarî düşünce ehli nasla kendilerine çizilen sınırla yetinmeyerek teorik düşüncenin verilerine göre Allah hakkında konuşmaya çalışmışlardır. Bu durumda ise mizaçlardan doğan düşünme gücü, mizaçların değişmesiyle farklılaşmakta ve varlık hakkındaki hükümler başkalaşmaktadır.¹⁸⁹ Bunun sonucunda da zihinde, eşya hakkında bir bilgi ya da tasavvur oluşmakta ve oluşan bu tasavvur ile şeyin kendisinde olan bilgi arasındaki münasebette ortadan kalkmaktadır.¹⁹⁰ Zihindeki bilgiyle nesnenin kendisinde olan bilgi arasındaki irtibatın ortadan kaldırılmasıyla bilginin sübjektifliği ortaya çıkmaktadır. Bunun sonucunda kelâmcılar birbirlerinin delillerini şüpheli görmektedirler. İbn Arabî kelâmcıların içinde bulunduğu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

“Eş’arî’nin Mu’tezilenin olumsuzladığı bir konuyu kabul etmesi (kendisine göre) gerçektir. Bu gerçek Mutezileye göre ise kuşkuludur. Ya da Eş’arî’nin olumladığı bir konuda Mu’tezile’nin olumsuzladığı delil, Eş’arî’ye göre kuşkuludur. Her mezhebin imamları vardır ve imamlar o mezhebi ayakta tutar. Onlar -söz gelişi Eş’arîler- ortak bir ad altında toplansalar bile, kendi aralarında görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Ebu’l-Meali, Kadı’dan, Kadı ise, üstadının vardığı görüşten farklı görüşlere varmıştır. Üstad bir meselede şeyhten farklı düşünceye varmıştır. Bununla birlikte hepsi Eş’arî olduğunu iddia

¹⁸⁷ Sâffât 37/159.

¹⁸⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 14, s. 250; *el-Fütûhât*, C. 6, ss. 350-351.

¹⁸⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 11, s. 153; *el-Fütûhât*, C. 5, s. 120.

¹⁹⁰ Demirli, *Sadreddin Konevi’de Bilgi ve Varlık*, s. 137.

ederler. Aynı şey Mu'tezile için geçerli olduğu gibi Allah hakkında ve inanç konularında ileri sürdükleri görüşlerde filozoflar için de geçerlidir."¹⁹¹

İbn Arabî'ye göre nazari bilgi yolunu kullanan kelâmcıların delillerinde şüphenin bulunması, onların hakikat hakkındaki görüşlerinde tutarsız olduklarını göstermektedir. Çünkü kelâmcıların iddia ettikleri gibi Allah hakkında nazari düşünce yoluyla elde edilen bilgi kesin olsaydı, bu bilginin bulunduğu yere hiçbir şekilde şüphenin girmemesi gerekirdi. Oysa hakkında herhangi bir kuşkunun imkânsız olduğu Allah hakkında kelâmcıların delillerinin farklılık arz etmemesi gerekirken farklılık arz etmektedir. Deliller arasında tam bir mutabakat olmadığına göre demek ki kelâmcıların bilgilerinde şüphe sürekli bulunacaktır. Bu durumda nazari bilgi yolunun şüpheyi izâle etme gibi bir özelliğe sahip olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı nazari bilgi yolunun, şeriâtın haber vermediği hususlarda, kendi başına ortaya koyduğu delilleri, sûfilerin daima şüpheli kabul ettiklerini ve güvenilir görmediklerini söyleyebiliriz.

C. TE'VÎL

Kelâmcıların dinî metinleri nazari düşünce yoluyla yorumlamaya çalışması birçok problemi de beraberinde getirmiştir. Bunların başında da te'vîl gelmektedir. "Sözlükte 'dönüp varmak, dönüp gelmek' anlamındaki "e-v-l" kökünden türeyen te'vîl 'döndürmek; sözü iyice inceleyip varacağı manaya yormak, bir şeyi amaçlanan son noktaya ulaştırmak' demektir. Terim olarak 'naslarda geçen bir lafzı, bir delile dayanarak aslı manasından alıp taşıdığı muhtemel manalardan birine nakletmek' diye tanımlanmaktadır."¹⁹² Eş'arîler ve Mu'tezile, dinî metinlerde bulunan müteşâbihâtın te'vîl edilmesi gerektiği hususunda neredeyse aynı görüşe sahiptirler. Buna göre dinî metinlerde geçen müteşâbih ifadeler Arap dilinin verdiği imkanlar ölçüsünde te'vîl edilmelidir.¹⁹³ İbn Arabî nazari düşünce metodunun, dinî metinlerdeki akıl tarafından idrak edilemeyen ifadeleri, fikrin ve teorik düşüncenin otoritesi altına sokarak aklın anlayabileceği forma indirgemesini, te'vîl metodunun nedeni olarak görmektedir. Buna göre İbn Arabî te'vîli "aklın eksikliği nedeniyle yaratılmış cisimlere teşbihin yerine yaratılmış anlamlara teşbihi koymak" şeklinde tanımlamaktadır. Te'vîl yapan insanın da

¹⁹¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 11, s. 154; *el-Fütûhât*, C. 5, s. 120.

¹⁹² Yusuf Şevki Yavuz, "Te'vîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011, C. 41, s. 27.

¹⁹³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*; *Milel ve Nihal, Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017, ss. 59-60, ss. 100-101.

“bir yaratılmıştan başka bir yaratılmışa geçtiğini” söylemektedir.¹⁹⁴ Çünkü akıl, nassın haber verdiği bilgiyi yaratılmış şeylere te’vîl edememektedir. Yaratılmış şey ile te’vîlin yerine zihnin ürettiği ve delil kabul ettiği manayla te’vîle yönelmektedir. Oysa zihnin ürettiği mana da yaratılmıştır. Bundan dolayı İbn Arabî’nin kelâmcıların te’vîl anlayışını sahih görmediğini söyleyebiliriz.

Kelâmcıların te’vîl yöntemiyle dinî nasları bir yaratılmıştan tenzih edip başka bir yaratılmışta teşbih etmesine, Eş’arîlerin ve Mu’tezilenin Allah’ın arş’a istiva ettiğini bildiren metni yorumlamalarını örnek olarak verebiliriz. Eş’arîlere göre Allah’ın arş’a istivası demek O’nun cisimlere yerleşmesi demek değildir. Çünkü Allah bir cisim değildir ve böyle bir şeyden de münezzehtir. Buna karşılık cisimler kendilerine mekân, nicelik ve miktarlarla ilgili vasıfları verecek bir şeye ihtiyaç duyarlar. Cisimlerin bu ihtiyacı onların bir şeye muhtaç olmasını gerektirmektedir ki O’da Allah’tır. Bu durumda Allah’ın arşa istiva etmesi demek, bir hükümdarın tahtına yerleşmesi gibidir. Burada kelâmcılar yaratılmış bir fiil olan istiva etmeyi; yaratılmış olan başka bir şeye te’vîl etmişlerdir. Başka bir deyişle Eş’arîler Kur’an’ın, Allah’ın arş’a istiva ettiğini bildirdiği haberi te’vîl ederek O’nu yaratılmış bir şeye benzetmişlerdir. Oysa Allah kadîmdir ve sonradan yaratılmış olan hiçbir şeye benzemekten münezzehtir.¹⁹⁵ İbn Arabî, Eş’arîlerin bu durumuyla ilgili olarak şöyle demektedir:

*“Eş’arîler, te’vîl ettikleri zaman teşbihten çıkacaklarını sanmış, hâlbuki teşbih kendilerini bırakmamıştır. Şu var ki onlar, cisimlere teşbih yapmaktan mahiyet ve tanımında kadîm niteliklerden farklı olan yaratılmış anlamlara teşbihe geçmişlerdir. O halde Eş’arîler, (Hakkı) yaratılmışlara teşbihten kesinlikle uzaklaştıramamışlardır.”*¹⁹⁶

İbn Arabî’ye göre Eş’arîlerin kendilerini teşbihten uzaklaştıramamış olmalarının sebebi, Allah’ın hiçbir şeye, hiçbir şeyin de O’na benzetilemeyecek olmasıdır. Çünkü akıl ve şeriat, teşbihin olamayacağı ve anlam yönünden tenzihin bulunması gerektiğini ortaya koymuşlardır. Bundan dolayı teşbih hususunda yapılması gereken şey, Allah’ın indirmiş olduğu kitabında ve peygamberinin diliyle kendisi için kullanılmasına izin verdiği lafızları O’na izafet etmektir.¹⁹⁷

Mu’tezile ise istiva kavramını, Eş’arîlerin anladığı oturmak veya kurulmak manalarından farklı bir şekilde te’vîl etmektedir. Buna göre istiva kavramı oturmak ya da

¹⁹⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 8, ss. 360-361; *el-Fütûhât*, C. 4, ss. 27-28.

¹⁹⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 14, ss. 249-250; *el-Fütûhât*, C. 6, s. 350.

¹⁹⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, s. 113; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 73.

¹⁹⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 2, s. 108; *el-Fütûhât*, C. 1, ss. 295-296

kurulmak şeklinde lafzî bir mana ile ele anırsa Allah'ı bir cisim olarak kabul etmemiz gerekir. Çünkü oturma veya kalma bir fiili ifade etmektedir. Bu ise cisimlerde meydana gelmektedir. Allah'ı bir cisim olarak kabul etmek ise batıldır. Mu'tezileye göre istiva kavramı istilâ ve galebe manasındadır. Başka bir deyişle istiva, hâkim olmak ya da yönetimi altında bulunmak şeklinde te'vîl edilmelidir. Çünkü Allah'ın arşa istiva etmesinden kastedilen O'nun emrinin orada geçerli olmasıdır.¹⁹⁸

İbn Arabî, Allah'ın kendini nitelemek için İlâhî Kitap'ta bildirdiği bütün fiilleri, tenzih etmek için te'vîl etme cihetine giden Mu'tezile hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Teorik düşünme kendisini diğer durumlardan ayırt etmesini sağlayan Allah hakkında bir özellikle sınırlar ve bütün varlığı O'nunla ilişkilendirmeyi başaramaz. Böyle bir durumda o insan salt tenzihten başka bir hükme sahip değildir. Binaenaleyh bu gücüyle Allah hakkında bir inanç sahibi olup O'ndan inancına aykırı bir şey geldiğinde, onu reddederek O'nun katından gelen haberleri destekleyen delilleri zayıflatır.”¹⁹⁹

İbn Arabî'nin bu açıklamalarında görüldüğü üzere her ne kadar kelâmcılar te'vîl metodunu işletirken tenzih ilkesiyle hareket etmeye çalışsalar da sonunda yine teşbihe düşmektedirler. Çünkü onlar, Kitap vasıtasıyla gelen haberleri aklın formları çerçevesinde yorumlamaya ve Allah hakkında bir yargıda bulunmaya çalışmaktadırlar. Zira tenzihi benimseyenler, tenzih ettikleri hususa aklî kıyasla varmışlardır. Teşbihi benimseyenler de teşbih ettikleri şeye yine aklî kıyasla ulaşmışlardır. Dolayısıyla kelâmcıların dinî metinleri te'vîl etmeye çalışmaları bir nevi kendi yorumlarını vahiy yerine koyma manasına gelmektedir. Oysa tenzih ve teşbih bildiren haberleri te'vîl etme hususunda tevakkuf edildiğinde tenzih bildiren haberlerin teşbihle, teşbih bildiren haberlerin de tenzihle uyumsuz olmadığı görülür. Dolayısıyla Müslümanlar bu ayetlerde geçen lafızlara olduğu gibi inanırlar. Allah hakkında herhangi bir yargıda bulunmadan ve bir saptama yapmadan haberde bildirildiği üzere iman ederler. Çünkü insanın te'vîle karşı çekimser kalması Allah'ın neyi isimlendirdiğini veya neyi nitelediğini görmemesinden yani kendisine gelen bu haber dışında O'nun hakkında bir bilgisi olmamasından kaynaklanmaktadır. İbn Arabî ise bu durumu te'vîle başvurmaya yeğlemektedir.²⁰⁰

¹⁹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi, İstanbul: T.Y.E.K.B.Y., 2013, C. 1, s. 364.

¹⁹⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 13, s. 271; *el-Fütûhât*, C. 6, s. 158.

²⁰⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 13, ss. 270-271; *el-Fütûhât*, C. 6, ss. 157-158.

Kelâmcıların te'vîli bu şekilde işletmelerini, onların dinî düşüncüyü kendi tekellerinde tutmak istedikleri şeklinde yorumlayabiliriz. Özellikle tasavvufun teşekkül süreçlerinde bahsetmiş olduğumuz fukahâ, mütekellimîn ve sûfîyye fırkaları arasında cereyan eden tartışmaları göz önünde bulundurduğumuzda, meselenin bir yönünün de bu noktayla ilişkili olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü nazarî düşünce ehli, Kur'an-ı Kerim'in ayetlerini muhkem ve müteşâbih olarak sınıflandırmaktadır. Müteşâbih ayetleri de te'vîl yolu ile, "bizim bilgi anlayışımıza göre kitapta bildirilen bu rivayetler bu anlama gelir" şeklinde dildeki anlamlarla sınırlandırmaktadırlar. Ulemânın te'vîl anlayışını bu şekilde işletmesi bir bakıma dinî metinler hususunda yalnızca nazarî düşüncenin söz söyleyebileceği manasına gelmektedir. Bu ise dinî düşüncüyü tamamen zâhir ehlinin eline bırakmak demektir. İbn Arabî'ye göre ulemânın bu tavrı dinî düşüncede bir daralmaya sebep olmaktadır. Çünkü dinî metinler sadece nazarî düşünceyle yorumlandığında hakîkati temsil eden sonsuz manalar âlemi neredeyse yok sayılmaktadır. Bunun neticesinde ilâhî hakîkatin murat ettiği hususlar terk edilmektedir.²⁰¹

Sûfîler, kelâmcıların ulaştığı bu sonucu kabul etmeyerek onların müteşâbih diye sınıflandırdığı ayetleri nazarî düşünce yoluyla te'vîl etmemişlerdir. Çünkü nazarî düşünceyle te'vîl yöntemi dinî düşüncüyü daraltmaktadır. Sûfîler, kelâmcıların daraltmış olduğu dinî düşüncüyü açabilmek için kalplerini teorik düşüncelerden arındıracak ve Allah'ın kendilerine ihsan edeceği manalara hazır hale getirecek olan müşâhede yolunu benimsemişlerdir. Başka bir deyişle sûfîler, müteşâbih ayetlerdeki ilâhî muratları müşâhedeyle öğrenmeye çalışmışlardır. Bu aynı zamanda Allah'ın müşâhede yoluyla sûfîlerin öğretim işini bizzat kendisinin üstlendiği manasına gelmektedir.²⁰² Çünkü Allah dilediği zaman peygamber, velî ve mümin kullarının kalbine müteşâbih olarak isimlendirdiği ayetlerin bilgisini atmakta ve bu şekilde de kullarına işaret ettiği manayı tahsis etmektedir. Böylelikle Allah keşf sahibi kullarına bir furkan yaratmaktadır. Bu furkan sayesinde kullar, nazarî düşünce sahiplerinin Allah hakkında ileri sürmüş oldukları iddiaların geçersiz olduğunu bilmekte ve ilâhî haberlerde Allah'ın gerçekte neyi söylemek istediğini kavramaktadırlar.²⁰³

İbn Arabî'nin kelâmcıların usûlüne yönelik tenkitlerini kısaca şöyle ifade edebiliriz: Kelâmcıların bilgi edinme araçlarını temsil eden nazarî bilginin şeriat olmaksızın kendi

²⁰¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, s. 245; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 139.

²⁰² İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, s. 245; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 139.

²⁰³ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 2, s. 175; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 331.

imkânlarıyla, sûfilerin mutlak varlık olarak kabul ettikleri hakikat hakkında herhangi bir bilgiye ulaşabilmesi ve kanıt olabilmesi, nazarî düşüncenin yapısından kaynaklanan nedenlerden dolayı mümkün değildir. Çünkü nazarî düşüncenin veri edinme araçlarının hakikatî kuşatabilme ve onun hakkında bilgi elde etme yetkisi sınırlıdır. Yani bu araçlar yaratılmış oldukları için kendilerini yaratan Hak hakkında kendi başlarına bilgi edinmeleri mümkün değildir. Dolayısıyla akıl şeriat olmadan Hakk'ın ulûhiyetinin bilgisine, O'nun hakkında mümkün olan ve olmayan şeylerin bilgisine ulaşabilirken, Allah'ın kendisine izafe ettiği niteliklerin bilgisine ulaşamamaktadır.²⁰⁴

II. MÜTEKELLİMİNİN MESELELERİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLER

Sûfiler ile kelâmcıların usûllerindeki farklılaşmanın nedeni, Allah-âlem-insan arasında kurulmaya çalışılan nazarîyedir. Bundan dolayı kelâmcılar ile sûfiler arasındaki tartışmaları bu çerçevede değerlendirmenin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Biz de bu bağlamda İbn Arabî tarafından kelâmcılara yöneltilen eleştirileri, Allah-âlem-insan ilişkisi çerçevesinde tahlil etmeye çalışacağız. Bu noktada İbn Arabî'nin ortaya koymuş olduğu düşünce ve bu düşünceye dayanarak kelâmcılara yönelttiği eleştiriler, kelâmcıların zannettikleri gibi gelişmiş güzel yapılmış tenkitler değildir.²⁰⁵ Bilakis bu eleştiriler, belirli bir gayeye uygun olarak inşa edilen bir sistem etrafında şekillenmektedir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak İbn Arabî'nin eleştirileri, kelâmcıların Allah-âlem-insan arasındaki ilişkiyi doğru ve açık bir şekilde ortaya koyamadığı düşüncesine dayanmaktadır. Bundan dolayı sûfiler ile kelâmcılar arasındaki tartışmaların özünü, “varlık düşüncesi” şeklinde ifade edebileceğimiz Allah-âlem-insan ilişkisi oluşturmaktadır.

²⁰⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, s. 116; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 75.

²⁰⁵ “Ayrıca bu melankonik adam, bu kara sevdaya tutulmuş kişi, bu afyon yutmuş adamın durumunun, aşağılık zındıklarca revaç bulmasını da birtakım rüyalara dayanmaktadır ki, bu rüyaları da ancak geri zekalılar ve bunamış olanlar doğrular. İbn Arabî'nin *Fusûs* adlı paçavrasının dibacesinde yer aldığına göre, kendisi, Hz. Peygamber (s.a.v.)'i rüyada görmüş, Hz. Peygamber (s.a.v.), bu adama rüyasında, *Fusûs* adlı kitabı vermiş ve her tarafa yaymayı kendisine söylemiştir...” Sa'düddîn et-Taftâzânî, *Risâle fi Vahdeti'l-Vücûd; Vahdet-i Vücûd Risalesi*, çev. Harun Ünal, İstanbul: Tevhit Yayınları, 1997, s. 7 vd. Ayrıca bkz: “Gerçekten de *Fütuhât-ı Mekkiyye*'yi okuduğumuz zaman, oldukça farklı bir İbn Arabî tipleri görmekteyiz. Bazen Ehl-i Sünnet yöntemine uygun, herkesin söylediği şeyleri söyleyen bir fıkıh âlimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bazen de hiçbir şekilde anlayış göstermemiz mümkün olmayan uçuk şeyler söylediğini görmekteyiz...” Mahmut Çınar, *Vahdet-i Vücûd Teorisinin İnanç Açısından Değeri, Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri II*, ed. Mehmet Bulğen, İsmail Taşpınar İstanbul: İFAV Yayınları, 2015, ss. 217-219.

Bilindiği üzere varlık kavramı ve bu kavram etrafında şekillenen düşünceleri ilk kez İslâm filozofları dile getirmişlerdir. İslâm filozofları varlığı “Varlık olmak bakımından varlık”²⁰⁶ şeklinde tanımlayarak metafizik ilminin konusu yapmışlar ve bütün var olanlar arasındaki ortaklık ilişkisini ifade eden kavram olarak kullanmışlardır.²⁰⁷ Buna karşılık sûfiler varlığı “Hak varlıktır”²⁰⁸ veya “Varlık olmak bakımından varlık Hak’tır”²⁰⁹ şeklinde yorumlamışlardır. Sûfiler bu yorumlarında varlığı, bütün var olanları ifade eden genel bir kavram olarak değil de yalnızca Hak’a işaret eden bir kavram olarak ele almışlardır. İbn Arabî ve takipçilerinin ortaya koymuş oldukları bu nazariye, bir yandan âlemden hareketle Allah hakkında bilgi elde etme, diğer yandan Hak’dan hareketle sebepler ilişkisi bağlamında âlemin yaratılış sürecini anlama imkânı tanımaktadır. Ayrıca Allah’ın âlemlerle ve insanla olan ilişkisinin hangi bağlamda ve nasıl gerçekleştiğini de açıklamaktadır.²¹⁰ Bu noktadan itibaren tezimizde Allah-âlem-insan ilişkisinin taraflarını filozofları dışarıda tutmak kaydıyla sûfilerle kelâmcılar olarak belirledik. Çünkü kelâmcılar ortaya koymuş oldukları Allah tasavvurunda, Allah’ın “şey” kavramı ile ifade edilip edilemeyeceğini ele almaktadırlar. Dolayısıyla Allah’ın şeyliği meselesinden hareket ederek kelâmcıların da varlık düşüncesine dâhil olduklarını söyleyebiliriz.

Kelâmcılar, Allah’ın şeyliği meselesinde iki gruba ayrılmaktadırlar. Birinci grup, şey kelimesinin herhangi bir benzeri bulunan yaratılmış nesnelere için kullanıldığından dolayı Allah için kullanılamayacağını savunmaktadır. Kelâmcıların büyük bir çoğunluğunu oluşturan ikinci grup ise, şey kelimesinin Allah için mevcut manasında kullanılabileceğini söylemektedir.²¹¹ Bu noktada şey kelimesinin kelâmcılar tarafından Allah hakkında mevcut manasında kullanılması, varlık düşüncesinde onların da mutlak varlığı Hak olarak belirlediklerini göstermektedir. Sûfilerin de varlığı Hak olarak belirlediklerini göz önüne aldığımız zaman kelâmcılar ile mutasavvıflar vücûd kavramından aynı şeyi mi anlıyorlar sorusu zihne gelmektedir. Bu soruya kelâmcıların ve

²⁰⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013, C. 1, s. 13.

²⁰⁷ Demirli, *İbn Arabî Metafizigi*, s. 49.

²⁰⁸ İbn Arabî, *Fütühât*, C. 15, s. 284; *el-Fütühât*, C. 7, s. 148.

²⁰⁹ Sadreddin Konevî, *Miftâhu'l- Gayb: Tasavvuf Metafizigi*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: T.Y.E.K.B.Y., 2014, s. 32.

²¹⁰ Demirli, *İslam Metafiziginde Tanrı ve İnsan*, ss. 173-174.

²¹¹ İlhan Kutluer, “Şey”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, C. 29, s. 35.

sûfilerin vücûd kavramından ne anladıklarının tespit edilerek cevap verilebileceği ortaya çıkmaktadır ki bu da vücûd kavramının tahlilini gerekli kılmaktadır.

Vücûd kelimesi sözlükte “bulmak, müstağni olmak, idrak etmek” manalarına gelmekte olup istılahta “var olma, bulunma ve varlık” anlamlarında kullanılmaktadır. Kelâmcılar vücûd kavramını; “hadd-i zâtında ve gerçekte sabit olmayış” manasındaki adem kelimesinin zıddını ifade eden “hadd-i zâtında ve gerçekte sabit oluş” anlamına gelen bir sıfat olarak Allah için kullanmaktadırlar.²¹² Kelâmcıların yaptıkları bu tariften vücûd kelimesinin ism-i mef’ûlü olan ve “gerçekte var ve sabit olan şey” manasına gelen “mevcut” kelimesini varlığı kendinden olan (vâcip), varlığı başkası sayesinde olan (mümkün) şeklinde bir tasnife tabi tuttıkları görülmektedir.²¹³ Kelâmcıların, varlığı vâcip ve mümkün şeklinde ayırmalarındaki temel hareket noktası, bir şeyin varlığını kendi başına gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceği fikridir. Bu fikirden hareketle kelâmcılar dış dünyada gerçekleşmeyi “ma’dûm”, gerçekleşeni “mevcût” şeklinde kategorize etmişlerdir. Mevcûdu da yokluktan önce ortaya çıkmışsa “kadîm”, yokluktan sonra ortaya çıkmışsa “hâdis” şeklinde taksim etmişlerdir. Hâdisi ise bir şeye dayanmadan kendi kendine yer kaplıyorsa “cevher”, kendi kendine yer kaplayamayıp da başka bir zat ile yer kaplıyorsa “araz” şeklinde sınıflandırmışlardır. Dolayısıyla kelâmcılar, dış dünya haricindeki mevcûda, varlığının kaynağı kendisi ise ve bundan dolayı da yokluğu düşünülemezse “vâcip”, varlığının kaynağı kendisi değil ve bundan dolayı da var olması ya da yok olması düşünülebilirse “mümkün” hükmünü vermişlerdir.²¹⁴

Kelâmcıların yapmış oldukları bu taksimde varlık, birbirinden kesin hatlarıyla ayrılmıştır. Buna göre zaman üstü olan kadîm, zaman içinde yaratılmış olan hâdis şeklinde iki varlık ortaya çıkmaktadır. Hâdis, zamana isnad edilmesinden dolayı kadîm varlıktan tamamen ayrılmaktadır. Bu durumda zaman içinde yaratılmış olan âlem ve insanın, zaman üstü ve zamanın yaratıcısı olan Allah ile bir ilişki kurması mümkün değildir. Yani Allah’ın âlemle ve insanla, âlem ve insanın da Allah ile olan ilişkisi belirsiz bir hal almaktadır. Bundan dolayı İbn Arabî, kelâmcıların kadîm ve hâdis varlık düşüncesini eleştirmektedir. Bu eleştirisinde kadîm ve hâdis varlığı, Allah-âlem-insan ilişkisini tesis edecek şekilde mutlak varlık düşüncesi etrafında yeniden

²¹² Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İsam Yayınları, 2010, s. 339.

²¹³ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, a.g.e., s. 339.

²¹⁴ Abdullatif el-Harputî, *Tenkîhu'l Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm: Kelâm İlmine Giriş*, haz. Fikret Karaman, İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016, ss. 33-38.

yorumlamaktadır.²¹⁵ İbn Arabî'nin ortaya koymuş olduğu bu yeni yorumda varlık, Hak'tır. Burada İbn Arabî, Allah-âlem-insan ilişkisini tesis edebilmek için Zât ve ulûhiyet (Hak ve halk) teorisini ortaya koymuştur.²¹⁶ İbn Arabî'nin ortaya koymuş olduğu bu teoride, kelâmcıların kadîm-hâdis düşüncesindeki gibi iki farklı özne, iki farklı yükleme konu edilmemektedir. Aksine tek bir şey, iki ayrı hüküm taşımaktadır. Varlıktaki bu birlik, vahdet-i vücûd şeklindeki bir terkiple ifade edilmektedir.²¹⁷ Bu bağlamda vahdet-i vücûd; varlık (vücûd) ve birlik (vahdet) kelimelerinin oluşturduğu bir isim tamlaması olup, “varlığın birliği” şeklinde tercüme edilmektedir. “Vahdet-i Vücûd” terkindeki varlık ve birlik kelimesi ile ne ifade edildiğini ortaya koyabilmek için İbn Arabî'nin Allah ile âlem arasında ilişki kurmaya imkân tanıyan Hak ve halk teorisini ele alacağız.

A. ZÂT VE ULÛHIYET

İbn Arabî, varlığın zât veçhesini “varlık, zâtı gereği yücelik ve yükseklik sahibidir”²¹⁸ diyerek aşkın özelliklerle nitelemektedir. Bu niteleme, zât'ın her türlü nispet ve izafetlerden soyutlandığı mutlak birlik halini ifade etmektedir.²¹⁹ Zât'ın bu birliği, herhangi bir nitelik ve sıfat taşımamaktadır. Dolayısıyla varlığın zât veçhesi hiçbir ismin, sıfatın yani nispetin zât için söz konusu olamayacağını göstermektedir.²²⁰ Diğer bir deyişle zât, her şeyin kaynağı olarak bilinmezlerin en bilinmezidir. Dolayısıyla zâtın öz olarak bilinmesi ya da her türlü takyid ve belirlemenin O'nun hakkında söz konusu olması mümkün değildir.²²¹ Yani zât yönünden varlık mutlak, münezzehtir, idrak edilemez, hakkında herhangi bir hüküm verilemez. Zira mutlak varlık (vücûd-ı mahz) olarak kabul edilen zât'ın bu anlamda vücûdu bilinemez. Çünkü bir şeyi bilmek onun hakikatini bilmeye imkân tanımak demektir. Böyle bir şey ise mutlak varlık hakkında söz konusu

²¹⁵ Ekrem Demirli, *Şair Süfîler; Mevlâna, Yunus ve Niyaz-i Mısri Üzerine İncelemeler*, İstanbul: Sufi Kitap, 2015, ss. 96-99.

²¹⁶ “Bu itibarla varlık, iki asıldan meydana gelir: Birincisi iktidar -ki Hakkın cihetine bakan kısmıdır-, ikincisi ise mümkünün tarafına bakan kabuldür.” İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 15, s. 285; *el-Fütûhât*, C. 7, s. 148. Ayrıca bkz: Kartal, *Abdülkerim Cili Hayati, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*, ss. 113-120; Abrürrezzâk Kaşanî, *Letâifu'l-A'lâm fi İşarâtu Ehli'l-İlhâm: Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015, s. 583.

²¹⁷ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 333.

²¹⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 16, s. 66; *el-Fütûhât*, C. 7, s. 220.

²¹⁹ “Bu tevhitte Hak nispet ve izafetlerden soyutlanmış Bir olarak müşâhede edilir. Bu tevhitte Hak, mümkünler için bilinmezdir, O'na ‘kendisi nedeniyle bilendir’ özelliği nispet edilemez. Öyleyse O, bu tevhitte kendisinin ayn'ıdır; yoksa ‘ne ayn’ı ne gayrı’ olması yönüyle tevhitte söz etmiyoruz.” İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 11, s. 163; *el-Fütûhât*, C. 5, s. 125.

²²⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 17, ss. 64-65; *el-Fütûhât*, C. 7, s. 405.

²²¹ Kartal, *Abdülkerim Cili Hayati, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*, s. 97.

olamaz. Dolayısıyla zât'ın kendini bilmek imkânsızdır. Ayrıca O, parçalara bölünemeyeceği için bir kısmının bilinmesi de mümkün değildir.²²² Bu durumda zât manasında kullanılan vücûd hakkında verilecek hüküm O'nun herhangi bir şey ile sınırlandırılmayan, küllî, cüz'î, umûmî, husûsî, kendi zât'ına zâit bir birlik ile de bir ya da çok olmayan şekilde bütün niteliklerden arınmış olmak anlamına gelen mutlak varlık olduğunu söylemek olacaktır.²²³

İbn Arabî'nin zât için 'Mutlak Varlık' kavramını kullanması, selbi (belirsiz) bir bilgiyi ortaya çıkarmaktadır.²²⁴ Çünkü varlık kavramının mutlaklık vasfı ile nitelendirilmesi, iki kavram arasında çelişkiye sebep olmaktadır. Zira mutlaklık vasfını kullandığımız zaman selbi bir şeyden bahsetmiş olmaktadır. Varlık kavramını kullanarak da selb ettiğimiz şeyi ispat etmeye çalışmış olmaktadır. Bu ise Allah'a hangi anlamda mutlak varlık diyeceğimizle ilgili bir probleme sebep olmaktadır. Sûfilerin bu problemi aşabilmek için Allah'a hangi anlamda mutlak varlık dediklerini ele aldıkları görülmektedir.²²⁵ Onlara göre mutlak varlık kavramı, zât için sayısal manası bulunmayan Bir, ya da herhangi bir şey yani belirsizlik anlamına gelmektedir.²²⁶

Dolayısıyla sûfiler zât anlamındaki varlık kavramını, salt bir şeyi zihinde anlaşılır kılabilmek için mecazen kullanmışlardır. Çünkü zihin sürekli dışta meydana gelme ve bulunma anlamına gelen var olandan hareket etmektedir. Bundan dolayı selbi anlamda ki bu varlığa ulaşması mümkün değildir. Bu problemi aşabilmek için zihin, O'nu kendinde bulunan ve gerçekliği ifade eden varlıkla kıyaslayarak, zât'ı olumlu bir mahiyet olarak anlamaya yönelmektedir. Bunun neticesinde de sûfilerin yanlış bir yorum olarak gördükleri var olan şeylerin birliğine ulaşmaktadır. Oysa sûfiler vahdet-i vücûdun zât yönüyle böyle bir birlikteliğini ön görmemişlerdir.²²⁷ Zira ahadiyet olarak adlandırılan mutlak birlik türü, varlığın zâtına özgü birliği ifade etmektedir. Bundan dolayı bu birlik türü herhangi bir çokluğu içermemektedir. Buna göre zât mertebesinde söz konusu olan birlik, zâtı bakımından Allah'ın herhangi bir şeyle alakasının olmaması manasına gelmektedir. Başka bir deyişle ahadiyet bilen, bilgi ve bilinenin ayrı ayrı bulunduğu bir

²²² İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, s. 122, C. 10, ss. 138-139; *el-Fütûhât*, C. 1, ss. 77-78, C. 4, ss. 371-372.

²²³ Demirli, *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*, s. 234.

²²⁴ "Bu itibarla Allah hakkındaki bilgi zat ile ilgilidir, böyle bir bilgi selb (olumsuzlama) ve tenzih veya ispat ve teşbih bilgisidir." İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 16, s. 279; *el-Fütûhât*, C. 7, s. 326.

²²⁵ Demirli, *Şair Sûfiler*, s. 95.

²²⁶ Abdülganî en-Nablusî, *El-Vücûdu'l-Hak ve'l-Hitabu's-Sıdk; Gerçek Varlık Vahdet-i Vücûd'un Müdafası*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003, ss. 20-21.

²²⁷ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, ss. 504-506.

birlikteliği ifade etmemektedir.²²⁸ Buna göre ahadiyet mertebesinde kullanılan “Bir”, “Varlık”, “Zât”, “Sebeb” gibi lafızlar selb anlamını ifade etmektedir.²²⁹ İbn Arabî’nin varlığın zât yönüyle ilgili ortaya koymuş olduğu düşüncenin, Allah-âlem-insan ilişkisi tesis etmeye imkân tanımadığı görülmektedir. Çünkü kelâmcıların kadîm varlık anlayışı gibi zât anlayışında da Allah müteal bir varlıktır.²³⁰ Peki bu varlıkla âlem ve insan ilişkisi nasıl tesis edilecektir?

İbn Arabî bu problemi varlığın diğer veçhesi olan ulûhiyet (Hak ve halk) düşüncesiyle çözmektedir.²³¹ Ulûhiyet zâtın sonsuz sayıdaki isimlerinin zuhur edişini ve birçok ismin de zâta nisbet edilmesini ifade etmektedir.²³² Böylece zâtın iki veçhesi olan Hak ile halk arasında bir karşılık ve karşıtlık ilişkisi kurulabilmektedir. Yani zât kendisini bize açık bir şekilde Hak ve halk zıtları ile sunar.²³³ Biz bu zıt boyutlar ile zât hakkında bilgi sahibi oluruz. Zira zâtın Hak veçhesi, O’nun aşkın, mutlak ve kadîm oluşunu ifade etmektedir. Halk veçhesi ise O’nun içkinliğini, çokluğunu, sınırlılığını ve hudûsunu ifade etmektedir.²³⁴ Bu bağlamda halk mutlak varlık olan Allah’ın sınırlama ve takyid hükmüne konu olduğu, âlemi yarattığı fiili yönüdür. Bu yönü sayesinde Hak, halk ile ilişki kurmaktadır.²³⁵ İbn Arabî, Hakk’ın halk ile münasebetinin olduğu birlik türünü vahidiyet olarak adlandırmaktadır. Vahidiyet isim ve sıfatlarla nitelenmiş olan Hakk’ın, isimlerinin birliğini ifade etmektedir.²³⁶ İbn Arabî’ye göre izafi çokluğa sahip ilâhî isimlerin birliğini oluşturan vahidiyet mertebesi, aynı zamanda varlığın Hak ve halk yönünün kaynağını da oluşturmaktadır.²³⁷ Çünkü “Herhangi bir şeyden bütünüyle kendisine benzeyen bir şey

²²⁸ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, ss. 514-519.

²²⁹ Demirli, *Şair Süfîler*, s. 94.

²³⁰ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, ss. 334-335.

²³¹ “Aklın tek başına algılayabileceği herhangi bir şeyi bilmek bize göre onu görmeyi önceleyebilir. Hakkın zatı ise bu hükümden uzaktır. Çünkü Hakkın zatını müşâhede, O’nu bilmeyi önceler, hatta müşâhede edilir, fakat bilinmez. Nitekim Ulûhiyet bilinir ve görülmez. Zât ise Ulûhiyetin karşıtıdır.” İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, ss. 105-106; *el-Fütûhât*, C. 1, ss. 68-69.

²³² “‘Allah var idi ve O’nunla beraber başka bir şey yoktu’ denilen şey, zât değil, Ulûhiyettir. Çünkü zât için ilâhî ilimde sabit her hüküm, Ulûhiyet hakkındadır. Ulûhiyet birtakım bağıntılar, izafetler (tamlama) ve olumsuzlamalardır. O halde çokluk hakikatte değil, bağıntılardaki çokluktur (ki onlar Ulûhiyetin hükümleridir.)” İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, s. 106; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 69. Ayrıca bkz: Kartal, *Abdülkerîm Cîlî Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*, ss. 113-114.

²³³ “Öyleyse iş, zâhir-bâtın, Hak-halk olmak üzere iki kısımdır.” İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 9, s. 238; *el-Fütûhât*, C. 4, s. 187.

²³⁴ Kartal, *Abdülkerîm Cîlî Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*, ss. 102-104.

²³⁵ “Halk, bazen yoktan var etme, bazen belirleme anlamına gelebildiği gibi (bazen de) fiil anlamına gelebilir. Kelimenin fiil anlamına örnek olarak şu ayet-i kerime verilebilir: ‘Ben, onları göklerin yaratılışına (fiiline) tanık tutmadım’ (el-Kehf 18/51). Bazen ise yaratılmış anlamına gelebilir. Örnek olarak ‘Bu, Allah’ın yarattığıdır [halk]’ (Lokman 31/11).” İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 2, s. 40, *el-Fütûhât*, C. 1, s. 261.

²³⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 13, s. 181; *el-Fütûhât*, C. 6, s. 114.

²³⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 9, s. 93; *el-Fütûhât*, C. 4, s. 104.

meydana gelmez.”²³⁸ Meseleyi bu ilke çerçevesinde değerlendirdiğimiz zaman, Allah’ın sırf zât olması yönünden halkı yaratamayacağı ortaya çıkmaktadır. Halkın meydana gelebilmesi için Hak’da niteliklerin bulunması gerekmektedir.²³⁹ İbn Arabî’ye göre varlığın ulûhiyet (Hak ve halk) veçhesinin oluşumunda üç unsur (çokluk) bulunmaktadır.²⁴⁰ İbn Arabî, bu çokluğu ifade edebilmek için a’yân-ı sâbite kavramını kullanmaktadır.

A’yân-ı Sâbite sözlükte hakikat, mahiyet ve zât manalarına gelmekte olup İbn Arabî düşüncesinde dış âlemde var olan şeylerin (halk) Allah’ın ezeli ilmindeki hakikatleri olup hariçte mevcut olmayan şeyler ya da Allah’ın ilminde sâbit olan yoklar şeklinde tarif edilmektedir.²⁴¹ A’yân-ı Sâbitenin kendi iç yapısından da anlaşıldığı üzere kavram iki lafızdan meydana gelmektedir. İbn Arabî kavramdaki “ayn” lafzı ile hakikate, zâta ve mahiyete, “subût” veya “sabit” lafzı ile de mevcut olan şeylerin hakikatlerinin zihni veya akli varlığına işaret etmektedir. Ancak buradaki zihni varlık zaman ve mekânda, zihnin dışında gerçekleşmek manasına gelen var olma halinin zıddı olan varlıktır. Dolayısıyla İbn Arabî, a’yân-ı sâbite kavramı ile varlıkların şekillerini buldukları şehâdet aleminin yanında varlıkların hakikatlerinin veya akledilir mahiyetlerinin bulunduğu âlemin varlığını ifade etmektedir.²⁴²

İbn Arabî’nin varlığın Hak ve halk veçhesinin kaynağıyla ilgili ortaya koymuş olduğu a’yân-ı sâbite kavramının üç yönü (çokluk) bulunmaktadır. Kavramın ilk yönünü onun zât açısından ayn olması oluşturmaktadır. Bu bağlamda ayn, ilâhî bilgide isimlerin suretlerinin biliniyor olması ve zât ile ilâhî isimler arasındaki ilişkilerin açıklanmasıdır. İbn Arabî’ye göre burası, varlığın Hak ve halk veçhesini oluşturan unsurların ilkinin oluşturmaktadır. Terimin ikinci yönünü ise halk açısından onun hakikatinin ilâhî ilimde sabit yoklar olması oluşturmaktadır. Sübûtta varlık, mümkün mahiyetlerin Allah’ın

²³⁸ Konevî, *Miftâhu’l- Gayb*, s. 46.

²³⁹ İbn Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, s. 516.

²⁴⁰ “Varlığın başlangıcına bak ve onu iyice öğren
Bu durumda kadîm-yaratıcının cömertliğini görürsün
Bir şey diğer bir şey gibidir, şu var ki
Onu âlemlerde hâdis bir şey diye izhar etmiş
Gören yemin etse ki: Varlığım ezeldir
Bu ifade doğrudur, yadırganmayacaktır
Veya gören yemin etse ki: Varlığım Yoksunluğumdandır
Daha yerinde bir ifade. Böylece var oluşum, üçlü oldu.” İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, s. 25; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 20.

²⁴¹ Süleyman Uludağ, “A’yân-ı Sâbite”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1991, C. 4, s. 198.

²⁴² Suad el- Hâkim, a.g.e., s. 90.

ezelî ilminde bir çeşit varlıklarının olduğunu ifade etmektedir. Buna göre hakikatler yaratılmamışlardır. Yani ezeliîdirler. Sübûtteki yokluk ise hakikatlerin zihinde ve göreceli oldukları manasına gelmektedir.²⁴³ Burası da varlığın Hak ve halk veçhesini oluşturan unsurlardan ikincisini oluşturmaktadır.

İbn Arabî'nin sübût kavramıyla, mahiyetlerin sahip oldukları varlığı açıklamak ve hangi çeşit varlık kategorisine girdiğini belirlemek istediği anlaşılmaktadır.²⁴⁴ Bu noktada İbn Arabî'ye göre mümkün mahiyetlerin zâti özelliği olan yokluk, onların bir çeşit varlıklarının olduğunu yani yok olmadıklarını, varlığa çıkabilmek için kendilerini tercih eden bir başka varlığa muhtaç olduklarını göstermektedir. Dolayısıyla varlığın halk yönünün kendinden ayrılmayan bir diğer asli vasfının da mümkün (onun varlığı ve yokluğu eşit) ve muhtaçlık olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü İbn Arabî'ye göre dış varlıkların hakikatlerinde (a'yân) değişme ve başkalaşma söz konusu değildir.²⁴⁵ Bu ilke çerçevesinde meseleye bakıldığında mümkün hakikatlerin sabit olarak buldukları durumdan varlığa kendi başlarına çıkmaları mümkün değildir. Onları varlığa çıkarabilecek bir başka varlığa ihtiyaç duyulmaktadır. Buna göre mümkünlerin mahiyetleri hakkında verilebilecek kesin hüküm, onların zâti özelliklerinden farklı ve kendi kendilerini meydana getirecek bir varlıklarının olmadığıdır.²⁴⁶ Dolayısıyla onları varlığa çıkaracak olan Hak'tır. Burası da varlığın Hak ve halk yönünün üçüncü unsurunu oluşturmaktadır.

İbn Arabî, kelâmcıların sonradan meydana gelen varlığı açıklamak için kullandıkları hâdis kavramını bu bağlamda değerlendirmektedir. Ona göre hâdis terimi, ortaya

²⁴³ “Bilindiği üzere, Allah eşyayı yaratır ve yokluktan varlığa çıkarır. Bu izafet, Allah'ın eşyayı katındaki hazinelerden çıkartması demektir. Allah eşyayı idrak etmediğimiz bir varlıktan idrak ettiğimiz varlığa çıkartır. Başka bir ifadeyle eşya yokluğa dayanmaz. İşin zahiri olanların yokluğu izafiliğidir. Çünkü eşya yokluk halinde Allah tarafından görülür ve onları hakikatleriyle ayırmış bir halde birbirlerinden ayırt eder. Eşyada Allah nezdinde/indinde bir icmallik ve belirsizlik yoktur. Onların hazineleri, yani kendilerini saklayan kaplar anlamındaki eşya hazineleri, ‘eşyanın imkânları’ demektir, başka bir anlamı yoktur. Çünkü eşyanın kendilerinde varlıkları yoktur. Onlar sübut halindedir. Onların Hak'tan kazandıkları ise aynî, yani dış varlıklarıdır. Bu sayede eşya hem onları gören ve hem de kendileri için aynî varlıklarıyla ayırışır. Allah katında ise ‘sübûtî’ olarak ayırmış olmayı sürdürürler. Eşya aynî/dış varlıklarında zuhur ettiğinde, Hak onları kendi katından onların hazinelerine yerleştirir. Çünkü imkân onlardaki hükümünü bırakmaz. Onlar kendi hazinelerinde bulunmasaydı hazineler onlar üzerinde hüküm vermezdi. İmkân özelliği bir an bile onlardan ayrılmayıp bu özelliklerinden çıkmaları mümkün olmadığı için tercih eden sürekli onlardır. Bir mümkünün varlık veya yokluk şeklinde iki mümkünün birisiyle nitelenmesi şarttır. Öyleyse onlar ve hazineleri Allah katında kalıcıdır. Çünkü tercih eden, iki mümkünün birisini eşya hakkında tercih etmekten geri durmaz. O halde onların imkân hazinesinden çıkması mümkün değildir.” İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 12, s. 86; *el-Fütûhât*, C. 5, s. 286.

²⁴⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 15, s. 384; *el-Fütûhât*, C. 7, s. 195.

²⁴⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 8, ss. 51-53; *el-Fütûhât*, C. 3, ss. 417-418.

²⁴⁶ Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, ss. 187-188.

çıkmadan önce bir varlığı olmayan anlamına gelmemektedir. Çünkü “*Rablerinden onlara hadis bir söz geldiğinde*”²⁴⁷ ayetinde söz konusu olduğu üzere, Allah’ın kelâmı kadîmdir ve bu kadîm kelâm insanlar nezdinde hâdis olmuştur. Bu bağlamda hâdis kavramı, ‘Bugün bize bir misafir geldi’ cümlesinde anlatılan misafir örneğiyle aynı manayı ifade etmektedir. Zira misafirin gelmesi, onun gelmeden önce yok olduğu manasına gelmemektedir. Ancak bu ifade misafirin bize geldiği zamandan önce ne yaptığı ve nerede bulunduğuyla ilgili bir bilgi vermediği gibi onun var olmadığı anlamına da gelmemektedir.²⁴⁸ Böylece İbn Arabî, Hak ve halk teorisiyle sonradan yaratılmış olan varlığın, yaratılmadan önce de bir varlığı olduğundan bahsetmektedir. Bu açıklamaya göre Hak ve halk teorisi, hakikatlerin zamanın yaratılmasıyla birlikte ortaya çıkmadan önce Allah’ın ilminde bulunduğunu, zamanla birlikte de dış dünyada var olduğunu ifade etmektedir.²⁴⁹ Bunun sonucunda dış alemde bulunan mümkünlerin duyulur ve akledilir hale gelmeden önce ilm-i ilâhîde bulunma yönünü ifade eden a’yân-ı sâbitenin, kelâmcıların birbiriyle ilişkisini mümkün görmediği ve iki ayrı varlık olarak kabul ettikleri kadîm (Hak) ile hadîs (halk) arasındaki ilişkiyi oluşturduğunu söyleyebiliriz.²⁵⁰ İbn Arabî’nin Hak ve halk nazariyesiyle kelâmcıları eleştirdiği bir diğer konu da mümkün varlığın kaynağını oluşturan hakikatlerin yaratılmış olduğu düşüncesidir. Çünkü mahiyetlerin yaratılmış olduğu düşüncesi, Allah’ın âlemle olan ilişkisini açıklamaya ve O’nun hakkında bilgi elde etmeye imkân tanımamaktadır. Bu bağlamda İbn Arabî’nin hakikatlerin mahiyetleriyle ilgili düşüncesini değerlendireceğiz.

B. EZELÎ HAKÎKATLER (A’YÂN-I SÂBİTE)

Kelâmcılar, hâdis varlık anlayışları gereği, mümkün varlıkların mahiyetlerinin yaratılmış olduğunu kabul etmektedirler. Buna göre Allah’ın bilgisi kadîmdir ve hâdis varlıkların hakikati ise yaratılmış ve çokluk sıfatı ile nitelenmiştir. Dolayısıyla hâdis varlıkların hakikatlerinin Allah’ın ezeli ilminde bir varlığa sahip olması mümkün

²⁴⁷ el-Enbiya 21/2.

²⁴⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 4, s. 321; *el-Fütûhât*, C. 2, s. 258.

²⁴⁹ Demirli, *Şair Süfîler*, s. 102.

²⁵⁰“Hâdis varlığa da mevcut adı verildiği gibi ‘madum olmayan’ adı da verilebilir. Bu durumda ‘madum olmamak’ isminde Allah ile hâdis varlık arasında ortaklık gerçekleşmiştir.” İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 12, s. 305; *el-Fütûhât*, C. 5, s. 403. Ayrıca bkz: İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 11, ss. 67-68, C. 16, ss. 67-68; *el-Fütûhât*, C. 5, ss. 69-70, C. 7, s. 221.

değildir.²⁵¹ Eğer bunun aksi söz konusu olursa kadîm bilgiye, yaratılmış olan ve çoklukla vasıflanan mahiyetlerin nasıl yerleştirileceği problemi çıkmaktadır. Bu noktada kelâmcılara göre mahiyetlerin yaratılmamış olduğunu kabul etmek, Allah'ın dışında başka varlıkların da var olabileceğini kabul etmek manasına gelmektedir ve bu da kadîmlerin çokluğuna sebep olmaktadır. Kelâmcılara göre bu problemi aşmanın yolu, Allah dışındaki her şeyin yaratılmış olduğunu kabul etmektir.²⁵² Kelâmcıların mümkün varlıkların mahiyetlerinin yaratılmış olduğu düşüncesi, Allah âlemi niçin belirli bir zamanda yaratmıştır, Âlemden önce Allah'ın bir fiili var mıydı, şeklinde birçok problemin çıkmasına da sebep olmaktadır.²⁵³

İbn Arabî'nin kelâmcıların ortaya koymuş olduğu sonuca itiraz sadedinde meseleyi yeniden yorumlayarak bir çözüm bulmaya çalıştığı görülmektedir. Ona göre mahiyetlerin Allah'ın ezeli ilminde sabit yoklar oluşu, onların yaratılmamış olmakla birlikte bir varlığa da sahip olduklarını göstermektedir. Hakikatlerin Allah'ın ezeli ilminde sâbit olması, aslında onların Allah tarafından bilindiği manasına gelmektedir. Yoksa müstakil bir varlık şeklinde Allah'ın ilminde bulunmaları manasına gelmemektedir.²⁵⁴ Çünkü bunun aksi bir durum söz konusu olsaydı mümkün mahiyetlerin varlığının zorunlu kabul edilmesi gerekirdi. Bu durumda da mümkünün varlığı kendisinden olurdu. Bunun sonucunda da mümkün varlık zorunlu varlıkla eşitlenmiş olurdu. Oysa hakikatlerin

²⁵¹ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd; İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. Adnan Bülent Baloğlu 'vd.', Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, ss. 34-41.

²⁵² Sa'düddin et-Taftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, çev. Talha Hakan Alp, İstanbul: İFAV Yayınları, 2017, ss. 103-113.

²⁵³ Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 187.

²⁵⁴ "Eş'arîlere hayret! Yokluğu halinde madumun şeyliğini iddia edenlere nasıl karşı çıkarlar? Madumun sabit bir hakikati vardır ve sonra bu ayn'a varlık ilişir. Kendisi ise halleri sabit kılar. Ne var ki halleri inkâr eden kimse bunu kabul etmez. Mümkün varlık ile yokluk arasında bulunan berzah, sabitliğin mümkün nispetinin nedenidir. Bununla birlikte yokluk da kendisine nispet edilir. Yokluk özü gereği iki durum nedeniyle onun karşılığındadır. Şöyle ki: Mutlak yokluk mutlak varlığın karşısında bir aynadır. Varlık aynada kendi suretini görür. Bu durumda o suret, mümkünün kendisidir. Bu nedenle mümkünün sabit aynı ve yokluk halinde şeyliği vardır ve mutlak varlığın suretine göre ortaya çıkmıştır. Bu nedenle sonluluğun yokluğuyla (sonsuzluk) nitelenmiş ve kendisine 'sonsuz' denilmiştir. Mutlak varlık da mutlak yokluk için aynadır. Mutlak yokluk Hakk'ın aynasında kendisini görmüş, gördüğü suret onun sureti olmuştur. Ayna da gördüğü suret, mümkünün kendisiyle nitelendiği yokluğun kendisidir. O ise sonsuzluk ile nitelenendir. Nitekim mutlak yokluk da sonsuzdu. Bu durumda mümkün, 'madum' olmak özelliğiyle nitelenmiştir. Öyleyse mümkün aynaya bakan insan ile ayna arasında gözüken surete benzer. Ne görendir ne de ondan başkadır! Mümkün sübutu bakımından hakkın aynı ve ondan başka da değildir. Öyleyse mümkün izafi ve görelî bir şeydir. Bu nedenle bir grup mümkünü reddederek sadece 'vacip (zorunlu) veya imkânsız vardır' demiş, imkân kavramını anlamamışlardır. Binaenaleyh mümkünler, söylediğimiz gibi, Hakk'ın tecellisi yönüyle a'yan-ı sabite iken yokluk tecellisi (yani yokluğa bakan) yönünden madumdurlar. Bu mertebede Hak, kendisini bildiği gibi âlemi de buradan bilir. O'nun kendisi hakkındaki bilgisi ezeldir, çünkü tecelli, ezeldir. Allah'ın bilgisi âleme âlemin ebediyette olacağı hal üzere ezeli olarak ilişir." İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 11, ss. 66-67; *el-Fütûhât*, C. 5, ss. 69-70.

yaratılmadıkları halde biliniyor olmaları, onların hem var hem de yok olduklarını göstermektedir. Bu da iftikâr manasına gelmektedir.²⁵⁵ Hakikatlerin iftikâr dahilinde olmaları, onların dış dünyada var olabilmeleri için başka bir varlığa dayandığını göstermektedir. Böylece muhtaçlık mümkün hakikatlerin asli bir özelliği haline gelirken, varlık onun kendinden kaynaklanmayan ikinci özelliğini oluşturmaktadır.²⁵⁶ Dolayısıyla da mümkün mahiyetlerin Hak'dan kazanmış oldukları varlık ile sahip oldukları varlık arasındaki sınırı (berzah) belirlemiş olmaktadır. Bu berzah ise a'yân-ı sâbitedir.

Mümkün mahiyetlerin yaratılmamış oldukları halde Allah'ın ilminde sâbit olduğunu kabul etmezsek iki durum söz konusu olmaktadır. Birincisi, mümkünlerin mahiyetleri ile Allah'ın mahiyetinin aynı sayılmasıdır. Sûfilere göre bu varsayım totolojiye sebep olmaktadır ve Allah'tan gelen varlık hiçbir anlam ifade etmemektedir. İkinci olarak, mümkünün mahiyeti ile Allah'ın mahiyeti farklı iki varlık kabul edildiğinde ise bu durumda da iki varlık ortaya çıkmakta olduğundan bu da mümkün görünmemektedir. Çünkü mümkünler arasında müşterek ve tek varlık kabul edilmektedir. Mümkün mahiyetlerin yaratılmamış olduğu halde Allah'ın ilminde sâbit olmaları düşüncesiyle bütün mümkünlerin zorunluluk halinden iftikâr haline, ezeli ve zâti müstağnilik halinden yaratılmışlık durumuna gelmelerini ifade eden üçüncü bir sonuç ortaya çıkmaktadır.²⁵⁷

Hakikatlerin yaratılmamış oldukları halde Allah'ın ilminde sâbit olduğu düşüncesi, âlemde bulunan çokluk zemininde ele alındığı zaman zâtın birliği ile hakikatlerin çokluğu problemi ortaya çıkmaktadır. Çünkü Hakk'ın birçok niteliği bulunmaktadır. Oysa O'nun bilgisi, birlik mertebesidir. Bu birlik mertebesinde gerçek bir çokluğun olması mümkün değildir. Başka bir ifadeyle Allah'ın birliği; bilen, bilme ve bilinenin aynı şey olmasını gerektirmektedir.²⁵⁸ Bu noktada İbn Arabî, Allah'ın birliğine zarar vermemek için âlemin kaynağı olan hakikatleri nispetler olarak adlandırmakta ve bu nispetleri de ilâhî isimler olarak ifade etmektedir.²⁵⁹ Böylece âlemin kaynağı olan ve ezeli ilimde sabit olan hakikatler ile Allah'ın ilişkisi, zâtın nispetlerle olan ilişkisine dönüşmektedir. Bu da bizi zât ve nitelikler ilişkisine götürmektedir.²⁶⁰

²⁵⁵ “Âlem ister yok isterse mevcut olsun, sürekli imkân mertebesindedir. Hak ise sürekli kendisinden dolayı olan varlığının mertebesindedir.” İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 2, s. 300; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 396.

²⁵⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 8, s. 59; *el-Fütûhât*, C. 3, s. 422.

²⁵⁷ Demirli, *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*, ss. 252-253.

²⁵⁸ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, ss. 516-517.

²⁵⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 9, s. 93; *el-Fütûhât*, C. 4, s. 104.

²⁶⁰ “Nispetler, şeriat tarafından ‘isimler’ diye ifade edilmiştir. Her ismin kendine mahsus bir manası vardır. Hakkın zatına nispet edilen bu mana kelimelere göre sıfat diye isimlendirilirken, muhakkiklere göre

C. ZÂT VE SIFAT İLİŞKİSİ

İbn Arabî mutlak anlamda zâtın bilinmezliği karşısında, ilâhî isimlerin bilinebileceği ilkesini ortaya koymuştur.²⁶¹ Böylelikle Allah'ın isimleri; bilinemez olarak kabul edilen Hakk'ı bilinebilir hale getirmekte ve Allah-âlem-insan ilişkisini ele almaya imkân tanımaktadır.²⁶² Allah-âlem-insan arasındaki ilişkiyi mümkün kılan nitelikler, kelâmcılar tarafından sıfat şeklinde isimlendirilmektedir.²⁶³

Eş'arîlere göre, Allah'ın sıfatları zâtının ne ayn'ı ne de gayrısıdır.²⁶⁴ Başka bir deyişle Eş'arîler, Allah'ın bir ilim ile âlim, bir kudretle kâdir, bir irâde ile mürîd olduğunu söyleyerek Allah hakkında ilim kudret, hayat, irâde, sem', basar gibi ezeli sıfatların bulunduğunu kabul etmişlerdir. Çünkü Allah'ın fiilleri O'nun bilen, gücü yeten, dileyen olduğuna delalet ettiği gibi kudreti ve irâdesi olduğuna da delâlet etmektedir. Buna göre âlimin ilim sahibi olması, kâdirin kudret sahibi olmasının ötesinde hakikatte başka bir manası bulunmamaktadır. Dolayısıyla Eş'arîler, Allah'ın kadîm, sıfatlarında kendisiyle birlikte bulunduğunu söylemektedirler.²⁶⁵

Mu'tezile ise Allah'ın isimlerinin zâtının ayn'ı olduğunu söylemektedir.²⁶⁶ Yani Allah zâtı olan ilimle âlim, zâtı olan kudretle kâdir, zâtı olan hayat ile haydır. Mu'tezile'nin Allah'ın isimlerini zâtle birlikte özdeşleştirmesi, bu isimlerin ifade ettikleri anlamın zıddının O'ndan nefyedildiğini ifade etmektedir. Yani 'Allah kâdirdir' dediğimiz zaman Allah'ın zâtı olan kudret ispat edilmiş ve acz O'ndan nefyedilmiş olmaktadır. Böylece O'nun makdûr olduğuna işaret edilmektedir. Dolayısıyla bu bütün sıfatlar için böyledir.²⁶⁷ Bu şekilde Mu'tezile, Allah'ın zâtı ile âlim, zâtı ile kâdir olduğunu ortaya

'nispet' diye isimlendirilir. Binaenaleyh varlıkta her bakımdan bir olan bulunmadığı gibi bütün yönlerde de bir olan bulunur ve bunun böyle olması kaçınılmazdır. Sonra bir ile ahad (mutlak bir) arasındaki nispetin aklî anlamına göre nispetler meydana gelir. Çünkü nispetler birbirinden ayrışırlar: İrade nispetiyle kudret nispeti, kelamla hayat ve bilgi nispetleri birbirinden farklıdır. el-Âlim ismi el-Kâdir isminin vermediği bir anlamı verirken el-Hâkim diğer isimlerin vermediği bir anlamı verir. Bütün bunları nispet veya sıfat kabul edebilirsin. En doğrusu isim olmalarıdır, çünkü şeriat, Allah hakkında sıfat veya nispet tabirini kullanmamış, isim tabirini kullanarak şöyle demiştir: 'En güzel isimler Allah'a aittir' (el-A'raf 7/180)."

İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 17, ss. 115-116; *el-Fütûhât*, C. 8, s. 14.

²⁶¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 16, ss. 304-305; *el-Fütûhât*, C. 7, ss. 339-340.

²⁶² İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 17, s. 342; *el-Fütûhât*, C. 8, s. 121.

²⁶³ Sadru'l-İslâm İmam Ebû Yusr Muhammed Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1980, s. 29.

²⁶⁴ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbane ve Usûlü Ehli's- Sünnet: Eş'arî Akaidi*, çev. Ramazan Biçer, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010, s. 137; Taftâzânî, a.g.e., s. 166.

²⁶⁵ Şehristânî, a.g.e., ss. 93-96.

²⁶⁶ Kâdî Abdülcebbâr, a.g.e., C. 1, s. 210.

²⁶⁷ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İsam Yayınları, 2017, ss. 232-233.

koyarak, Allah'ın kadîm sıfatlar ve O'nda var olan manalar şeklinde kabul edilen ilim, kudret ve hayat sıfatlarıyla değil de zâtıyla âlim, kâdir ve diri olduğuna işaret etmektedir.²⁶⁸ Mu'tezile'ye göre zâttan ayrı isimlerin varlığını kabul etmek, Allah'ın isimlerinin de zâtı gibi kadîm olmasına yol açmaktadır. Bu durum da birden fazla kadîmin varlığına (taaddüd-i kudemâ) götürmektedir. Bu ise tevhide aykırıdır.²⁶⁹ Şayet Allah'ın isimleri hâdis olduğu kabul edilirse bu durumda Allah ile kâim hâdis bir mana kabul edilmiş ve Allah hâdislere mahal teşkil etmiş sonucuna ulaşılır. Bu durum da tevhide aykırıdır. Bütün bunlar geçersiz olduğu için geriye bir tek ismin gerçek bir varlığa sahip olmadığı yani onu zâta indirgemekten başka bir yol bulunmamaktadır.²⁷⁰

İbn Arabî, isim ve zât konusunda ilâhî isimlerin zâtın ayn'ı olduğunu söylemektedir.²⁷¹ Çünkü ilâhî isimlerin iki işlevsel yönü bulunmaktadır.²⁷² Bunlardan ilkinde ilâhî isimler, delalet edilmeleri bakımından zâta işaret etmektedirler. Böylece bütün isimler zâta delâletleri bakımından O'nun ayn'ı olmak durumundadırlar. İkincisinde ise İlâhî isimler, taşıdıkları müstakil anlamlar bakımından da birbirlerinden ayrılmaktadırlar.²⁷³ İbn Arabî'ye göre isimlerin zâtın ayn'ı olması, varlığın mutlak bilinmezliğini temsil eden ahadiyet mertebesi için söz konusu değildir. Çünkü özü gereği bir şeyin zâta ilave olması imkansızdır. Ancak zât-ı mutlak, Alîm, Hayy, Kâdir gibi birtakım niteliklerle nitelendiğinde bunlar nispetlerdir. Nispetler ise var olmayan şeylerdir ve ilave bir gerçeklikleri bulunmamaktadır. Eğer bunun aksi söz konusu olursa, Allah'ın eksik olduğu düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Çünkü ilave bir şey sayesinde yetkin olanın özü gereği yetkinliği, kazandığı yetkinliğinden eksik olmaktadır. Oysa Allah özü gereği yetkindir. Buna göre, bir şeyin özü gereği zâta ilave olması mümkün değil iken, bağıntı ve izafetler ile zâta ilave olması mümkün olmaktadır.²⁷⁴

²⁶⁸ Şehristânî, a.g.e., s. 59.

²⁶⁹ Kâdî Abdülcebbar, a.g.e., C. 1, s. 212.

²⁷⁰ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 235.

²⁷¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 15, ss. 110-111, s. 288; *el-Fütûhât*, C. 7, s. 67, s. 150.

²⁷² Abdullah Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi*, İstanbul, Hayykitap, 2009, ss. 135-141.

²⁷³ "Her bir ilâhî isim zâta ve kendisi için konulduğu anlama işaret eder. Bütün isimler, zâta delil olmaları bakımından birdir. Başka bir ifadeyle her isim bir yandan zâtı, öte yandan ismin hakikatinin talep ettiği anlamı gösterir. Er-Rab, el-Hâlık, el-Musavvir gibi yalnızca kendisine ait anlama işaret etmesi bakımından ise her isim diğer isimlerden ayrılır. Böylece isim zâta işaret etmesi bakımından isimlendirilen; kendisine mahsus anlam -ki o isim bu anlam için konmuştur- bakımından ise isimlendirilenden başkadır." İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 77.

²⁷⁴ "Bârî Teâlâ bilen, diri, kadir olmak vb. birtakım niteliklerle nitelendiğinde, bütün bunlar bağıntı ve izafetlerdir, onların ilâve bir gerçekliği yoktur. Aksini düşünmek, Bârî'nin eksik olduğunu düşünmeye yol açardı. Çünkü ilâve bir şey sayesinde yetkin olanın özü gereği yetkinliği, kazandığı yetkinlikten eksiktir. Hâlbuki Allah, özü gereği yetkindir. O halde, özü gereği bir şeyin zata ilâve olması imkansız iken bağıntı

İbn Arabî'ye göre zâtın ayrı niteliklerin varlığını kabul etmek, zâtın yanında birçok varlığı ortaya çıkarmamaktadır. Başka bir deyişle Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi kadîm varlıkların çoğalmasında manasına gelmemektedir. Çünkü mümkün varlığın kaynağı olan nispetler, gerçek bir varlığa sahip değildir.²⁷⁵ Bu bağlamda kelâmcıların ortaya koymuş oldukları teoriler, şâhitten gâibe istidlâl yöntemine dayanmaktadır. Bu yöntemin bir sonucu olarak hem Eş'arîler hem de Mu'tezile, bu teorileri ortaya koyarken Allah hakkında bölünme ve birleşmenin söz konusu olmadığını gözden kaçırmışlardır. Bunun sonucunda da Allah hakkında hüküm verirken hata yapmışlardır. Çünkü isim ve sıfatlar zâta ait olmaları itibariyle kadîmdirler. Onların kıdemi, Allah'ta bir bölünme ve çoğalma olmayacağı için kadîmlerin çoğalmasında neticesini ortaya çıkarmamaktadır.²⁷⁶ Dolayısıyla İbn Arabî'ye göre isimlerin zâtın ayn'ı olması demek, isimlerin Allah'ın zâtından ayrı bir varlıkları olmadığı manasına gelmektedir. Bu varlık da göreceli bir var olmayı ifade etmektedir. Göreceli var olanların oluşturduğu çoklukta gerçek bir çokluk olmamaktadır. Çünkü zât bütün isimler arasında müşterek olduğu için isimlerdeki çokluk sıfatlardaki çokluktan kaynaklanmaktadır. Bu çokluk ise Hakk'ın gaybında bulunan makul manalardır. Yaratmaya konu olan Hakk'ın şuûn ve tecellileri, bu makul manalarda ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bunlar mutlak varlığın ayn'ı olmayıp asla ahadiyet mertebesindeki zâtın birliğinin kapsamına girmemektedir. Aksine Hakk'ın vücûdunda taayyün eden şeyler vücûda vâhidîyet mertebesinde dahil olurlar. Bundan dolayı Allah'ın isim ve sıfatları hakkında verilebilecek hüküm O'nun zâtı ile birlik kavramı içerisinde ifade edilebilecek oluşlardır.²⁷⁷ Böylece esas meselenin kelâmcıların ifade ettiği gibi zât sıfat ilişkisini açıklamak değil de zât ile mahiyetler arasındaki ilişkiyi açıklamak olduğu

ve izafetler ile ilâve olması imkânsız değildir. 'Sıfatlar O'nun zatının ne aynı ne de ondan başkadır' diyenin ifadesi ise gerçekten son derece uzaktır. Bu görüşü benimseyen kimse ilâvenin -ki başka demektir- varlığını kesinlikle delillendirmiş, fakat böyle bir isimlendirmeyi inkâr etmiştir. Sonra tanımında başkası hakkında şöyle hüküm vermiştir: İki başka şey, birisinin diğerinden zaman-mekân, varlık-yokluk olarak ayrılması mümkün olan şeydir. Fakat konuyu bilen bütün bilginlere göre bu, iki başka hakkında gerçek bir tanım değildir. Bir şeyin farklı şeylere ilişmesi, onun zatında bir olmasına etki etmez. Sözün bölünmesi (fiil, isim, bağlaç veya geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman), onun birliğini etkilemez." İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, ss. 108-109; *el-Fütûhât*, C. 1, ss. 70-71.

²⁷⁵ "Bütün nispetler var olmayan durumlar/şeylerdir. Bununla birlikte onlar etki ve hüküm sahibidir. Öyleyse varlığı olmayan fakat etkisi ve hükmü gözükken her şey, gerçekte görünmeyen ve gayb diye ifade edilen şeydir. Çünkü dışta var olmayan şey gerçekte gayb halindedir." İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 13, s. 256; *el-Fütûhât*, C. 6, s. 150.

²⁷⁶ Abdülkerim el Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, çev. Abdülaziz Mevedî Tolun, haz. Selçuk Eraydın, Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015, ss. 104-105.

²⁷⁷ Abdullah Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi*, ss. 160-162.

görülmektedir. Dolayısıyla İbn Arabî, kelâmcıların zât-sıfatlar ilişkisiyle ilgili tartışmalarını, zât-hakikatler ilişkisiyle aşmaya çalışmıştır.²⁷⁸

İsim ve sıfatlar konusunda İbn Arabî, ilâhi isimlerin zâta delaleti bakımından O'nun ayn'ı olduğunu, taşımış oldukları müstakil anlamlar bakımından ise diğer isimlerden ayrı olduğunu söylemektedir. Böylelikle İbn Arabî, sıfatların zâtın ne aynı ne gayrı olduğunu söyleyen Eş'arîlerden farklılaşmaktadır. Bunun yanında İlâhî isimlerin aslında yok hükmünde olan nispetler olduğunu dile getirerek de zât-sıfat ilişkisinde zâttan ayrı bir niteliği kabul etmenin zâtın yanında kadim varlıkları çoğaltacağını ileri süren Mu'tezile'den farklılaşmaktadır. İbn Arabî'nin Eş'arîlerden ayrıldığı ve onları eleştirdiği bir diğer nokta da isim ve sıfatların eserleriyle birlikte ele alınması konusudur. Biz burada isim ve sıfatların zâtın ayn'ı mı yoksa gayrı mı meselesiyle yetinerek isimlerin eserleri ile birlikte ele alınmasını yaratılış teorisinden sonra ele alacağız.

D. YARATILIŞ TEORİSİ

İbn Arabî yaratılış teorisini anlatabilmek için zuhur ve izhar kavramlarını kullanmaktadır.²⁷⁹ Çünkü bu iki kavram yaratmayı, mutlak varlığın ezeli mahiyetlere varlık vermesi şeklinde yorumlamaya imkân tanımaktadır. Dolayısıyla mutlak varlığın yaratması, varlık vermek manasına gelmektedir. Ancak burada mutlak varlığın neye varlık verdiğini tespit etmek gerekmektedir. İbn Arabî'ye göre yaratmanın kaynağı, kelâmcıların iddia ettikleri gibi yokluk değildir. Bilakis “yokluk ve yokluğun yokluğu”dur.²⁸⁰ İbn Arabî'nin bu ifadesinde yokluk ve yokluğun yokluğu şeklinde iki hususiyet bulunmaktadır. Bu ifadeyi anlayabilmek için yokluk kavramını incelemek gerekmektedir. İbn Arabî yokluk kavramını iki kısımda kategorize etmektedir. Birinci yokluk türü mutlak yokluktur. Mutlak yokluk, kendisi sebebiyle yok olup hiçbir şekilde sınırlanamayandır. Bu manada yokluk mümkün değildir yani mutlak yokluk, yoktur. Mutlak yokluğun yok olması, mutlak varlığın var olması manasına gelmektedir.²⁸¹ İbn Arabî'ye göre ikinci yokluk türü, izafi yokluktur. İzafi yokluk var olması ya da yok olması

²⁷⁸ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, ss. 518-519.

²⁷⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, s. 397, s. 404, C. 2, s. 90, ss. 389-392; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 211, s. 214, s. 286, ss. 442-444.

²⁸⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, s. 15; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 15.

²⁸¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 11, ss. 64-68; *el-Fütûhât*, C. 5, ss. 67-70.

düşünülebilen yokluğu ifade etmektedir. İbn Arabî'ye göre mutlak yokluk imkânsız olduğu için eşyanın kendisinden izhar edildiği yokluk, izafi yokluktur.²⁸²

İbn Arabî'nin yapmış olduğu tanımın ikinci hususiyeti olan yokluğun yokluğu ise varlık demektir. Bu iki terkibe göre İbn Arabî'nin yaratılış teorisini yeniden yorumlayacak olursak eşya yokluktan ve varlıktan yaratılmıştır sonucuna ulaşırız.²⁸³ Buna göre âlemin kaynağı, Allah'ın ezeli ilminde sabit bulunan hakikatlerdir. Hakikatlerin Allah'ın ezeli ilminde sâbit olması, onların yoklukta da varlıkta da sürekli bir tercih edene muhtaç olduklarını göstermektedir. Zira hakikatlerin izafi yoklukta kalmaları bir tercih edenden kaynaklandığı gibi dış dünyada var olmaları da tercih edenden kaynaklanmaktadır.²⁸⁴ Hakikatlerin bir tercih edene muhtaç olmaları, Hakk'ın yetkin olduğuna işaret etmektedir. Hakk'ın yetkin olması, O'nun varlığının başkasından değil de kendinden olması manasına gelmektedir. Zira varlığını başkasından kazanmış olmak demek, bir şeyin zorunlu kabul edilmesiyle çelişmektedir. Bundan dolayı zorunlu olarak kabul edilen varlık için böyle bir şeyin düşünülmesi mümkün değildir. Bu durum zorunlu varlığın fiil ve isimleri söz konusu olduğu zamanda geçerlidir. Yani, İbn Arabî tarafından "Bir" olarak ifade edilen Hakk'ı mutlak varlık olarak ele aldığımız zaman, sahip olduğu bütün özelliklerin, isimlerin ve fiillerin kendinden kaynaklandığı sonucuna ulaşırız.²⁸⁵

İbn Arabî'ye göre Hakk'ın sahip olduğu bütün özelliklerin ve isimlerin başkasından değil de kendisinden kaynaklanması O'nun mutlak anlamda zengin (el-Ganî) olduğu manasına gelmektedir. Çünkü varlığını başkasından kazanmış olan mümkün varlığın özelliği, muhtaçlık olduğuna göre varlığı kendisinden olan ve başkasına muhtaç olmayan

²⁸² İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 16, ss. 79-81; *el-Fütûhât*, C. 7, ss. 226-227.

²⁸³ "Kün varlık bildiren bir kelimedir. Dolayısıyla ondan varlık meydana gelebilir, yokluk meydana gelmez. Çünkü yokluk, meydana gelmez, çünkü oluş, varlıktır. Bu teveccüh ve kelimeler, varlık kabul eden her şeye ait olarak cömertlik hazineleridir. Allah şöyle der: 'Her şeyin hazineleri nezdimizdedir' (el-Hicr 15/21). Başka bir ayette ise, 'Onu belli bir ölçüyle indiririz' (el-Hicr 15/21) buyrulur. Bu indirme, el-Hakîm isminden kaynaklanır ve hikmet bu indirimin otoritesi olduğu gibi eşyayı bu hazinelerden dış varlığa çıkartmak demektir. Bu ise kitabın başında söylediğimiz 'eşyayı yokluktan ve yokluğun yokluğundan var eden Allah'a hamd olsun' sözümüzün anlamıdır. Öyleyse bu, eşyanın bu hazinelerde korunmuş ve Allah bakımından sabit bulunmaları demektir. Yoksa onlar, kendileri bakımından mevcut değildir. Dış varlıklarına göre ise yokluktan mevcut olmuşlardır. Allah nezdinde hazinelerde bulunmaları bakımından ise, 'yokluğun yokluğu'ndan var olmuşlardır ki bu varlık demektir." İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 8, s. 59; *el-Fütûhât*, C. 3, s. 422.

²⁸⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 15, s. 384; *el-Fütûhât*, C. 7, s. 195.

²⁸⁵ Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 223.

varlığın özelliği de zenginlik olmalıdır.²⁸⁶ Böyle bir zenginlik aynı zamanda kemâl sahibi olmayı da gerekli kılmaktadır. Çünkü kemâl ve tamlık zorunlu olarak bir şeyin sahip olması gereken tüm özelliklere sahip olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla Allah da özü gereği bütün özelliklere ve isimlere sahip olduğu için kâmil ve tamdır. Aynı zamanda Allah, kâmil olmasının yanında âlemi yaratması bakımından da mükemmeldir. Çünkü mükemmellik feyzan kavramından kaynaklanmakta olup, Allah'ın kendisinde yetkin olmasını aşarak başkasını yaratmayı gerektiren kemâlligini ifade etmektedir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak kemâl özelliği bir şeyin sahip olması gereken bütün özelliklere sahip olduğunu ifade ederken, mükemmellik kemâlin taşarak başka bir şeyi (âlemi) var etmesini ifade etmektedir.²⁸⁷ Böylece İbn Arabî'nin, kelâmcıların kadîm-hâdis varlık anlayışı yerine koymuş olduğu Hak-halk teorisini zenginlik ve muhtaçlık ilişkisine dönüştürdüğünü söyleyebiliriz.

İbn Arabî'nin yaratılış teorisine, kelâmcıların mutlak kudret sahibi Allah inancına dayanan yoktan yaratma düşüncesini²⁸⁸ karşılaştırdığımızda iki teorinin de birbirinden farklılık arz ettiğini görmekteyiz. Zira Eş'arîler Allah'ın mutlak kudretinden hareket ettikleri için O'nun kudretini sınırlandırarak eşyaya kaynaklık yapacak şeylik veya mahiyet gibi herhangi bir hakîkati kabul etmemişlerdir.²⁸⁹ Oysa Eş'arîlerin bu düşüncesi bize yaratılış ile ilgili bir bilgi vermemekte ve yoktan yaratma ifadesinden de neyi anlamamız gerektiğini tam olarak ifade edememektedir. Bu noktada bir kelâmcıya Allah'ın âlemi yaratmasının ve buradaki fiilin keyfiyetinin ne olduğu sorulduğunda, net bir cevap alınamamaktadır.²⁹⁰ İbn Arabî, kelâmcılardan bu sorulara net bir cevap alınamadığı için onların yoktan yaratma düşüncesini eleştirmektedir. Kelâmcıların yoktan

²⁸⁶ “Varlık ile nitelenmişken Allah'ın varlığı kendisi nedeniyle zorunlu olmasaydı; mümkün olacaktı -çünkü varlık ile nitelenmiştir-. Mümkün olsaydı, varlığını tercih eden birisine muhtaç kalırdı. Bu durumda ise mutlak anlamda ‘zengin’ (el-Ganî) ismi O'nun adına geçerli olmayacaktı. Belirli bir şekilde muhtaç olsaydı, kayıtsız anlamda zengin olamaz ve âlemin içinden bir şey olurdu. Bu durumda O, kendisini tercih edenin varlığına kanıt hale gelirdi. Öyleyse Allah, kayıtsız anlamda zengindir. Böyle bir zengin sonradan âlemi yarattığında ise, ona muhtaç olmak için yaratmaz: Allah, âlemi âlem için ve varlığıyla yalnız başına kalmaya yeğleyerek yaratmıştır. Bu ise, fütüvvetin ta kendisidir... Buradaki fütüvvet şudur: Allah insanları ve cinleri kendilerini varlıkla nitelendirmek ve onları yokluk kötülüğünden çıkartmak için yaratmıştır. Bunun yanı sıra Allah, onlara ‘ilâhî isimlerle tahakkuk’ imkânı vermiş, onların içinden halifeler seçmiştir. Bütün bunlar ise, kendilerini halife yaptığı her konuda onları yalnızlığına yeğlemesidir.” İbn Arabî, *Fütühât*, C. 7, ss. 360-361; *el-Fütühât*, C. 3, ss. 349-350.

²⁸⁷ Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, ss. 223-224.

²⁸⁸ Eş'arî, *el-İbane*, s. 133.

²⁸⁹ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Lüma fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*: *Eşari Kelâmı*, çev. Kılıç Arslan Mavil, Hikmet Yağlı Mavil, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017, ss. 54-55.

²⁹⁰ Demirli, *İbn Arabî Metafiziği*, s. 94.

yaratma düşüncesi yerine, yaratılışın yokluktan ve varlıktan olduğu düşüncesini ortaya koymaktadır. Çünkü yokluk ve varlık eşyanın kendi kendine var olmadığını, var olmak için sürekli bir tercih edene ihtiyaç duyduğunu anlatmaktadır.²⁹¹ Bu nedenle İbn Arabî'ye göre yokluk ve varlık, kelâmcılara göre yokluk yani imkân bir kez izhar edildikten sonra yok olma ihtimalini sürekli taşımakta her an Allah'ın yaratmasına muhtaç olmaktadır.²⁹² İbn Arabî imkânın devamlı yaratılmaya ihtiyaç duyma ilkesinden hareket ederek yaratmanın yenilenmesi ve sürekli olması anlayışını kelâmcılarda sürekli yenilenen cevher, araz teorisini geliştirmişlerdir.

İbn Arabî'nin geliştirmiş olduğu yaratmanın sürekliliği fikri, Eş'arîlerin sürekli yenilenen cevher, araz teorisinin yeniden yorumlanmasıdır. Zira Eş'arîlere göre cevher uzayda yer kaplayan ve varlığı kendinden olan asıldır. Araz ise kendi kendisine var olamayan ve cevher sayesinde var olan şeydir. Buna göre cevher ve araz yaratılmıştır ve âlem, ikisinden meydana gelmektedir. Âlemin kendisine dayanmış olduğu cevherlerin bekâsı arazlarla, arazların bekâsı da kendilerindeki yenilenme ile gerçekleşmektedir.²⁹³ Arazların yenilenmesi, bir cevherde iki anda bâkî olmayacak şekildeki değişimdir. Yani arazların bir noktadan başka bir noktaya geçmesi ve iki noktada da bulunması imkansızdır. Çünkü arazların tek bir taayyünü vardır. Onların aynı anda iki yerde bulunabileceğini kabul etmek arazların iki taayyünü olmasını gerektirirdi.²⁹⁴ Oysa arazlar devamlı yok olurlar ve yok olan arazların yerine yenileri yaratılır. Bu şekilde arazların devamlılığı benzerlerinin yenilenmesiyle gerçekleşir. Böylece cevherin içinde beka arazı yenilenir. Bunun neticesinde de cevherin devamı sağlanmış olmaktadır.²⁹⁵ Başka bir deyişle cevher sabit ve değişmez iken arazlar değişim içerisindedirler. Eş'arîlere göre âlemde meydana gelen çokluk, cevherde yenilenen arazlardan meydana gelmektedir. Bu cevherin bilinmesi de kendisine arız olan ve sürekli değişme içerisinde bulunan arazların bilinmesi sayesinde olmaktadır. Yani arazların cevherle bir araya gelip ona bitişmesiyle yahut ondan ayrılmasıyla belirli bir varlık zuhur etmektedir. Böylece arazlar bir suretten soyutlanıp başka bir suret kazanmakta ve varlıklar meydana gelmektedir.²⁹⁶ Eş'arîlerin,

²⁹¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 15, s. 81; *el-Fütûhât*, C. 7, s. 53.

²⁹² Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 182.

²⁹³ Eş'arî, *el-İbane*, s. 128.

²⁹⁴ Cürçânî, C. 2, ss. 48-50.

²⁹⁵ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn; Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Ömer Aydın, İstanbul: İşaret Yayınları, 2016, ss. 68-71.

²⁹⁶ Cüveynî, a.g.e., ss. 34-35.

cevher ve arazın hâdis olduğu düşüncesiyle âlemin yoktan yaratıldığı teorisini ispat etmeye çalıştıklarını söyleyebiliriz. Bu bağlamda Eş'arîlere göre Allah cevher değildir. Çünkü Allah cevher olmuş olsaydı bütün fert cevherler, O'nun dengi olması gerekirdi. Oysa Allah'ın misli ve dengi olan hiçbir şey bulunmamaktadır. Böylece Eş'arîler, cevher ve arazların yaratılmış olduğunu ortaya koyarak Allah'ın cisim olmadığını da ortaya koymuş olmaktadır.²⁹⁷

İbn Arabî, Eş'arîlerin cevher hakkındaki düşüncelerinde hata ettiklerini söyleyerek, onların cevher olarak kabul ettikleri şeyin aslında arazların toplamı olduğunu belirtmektedir. Çünkü Eş'arîler cevheri, kendi başına kaim olan ve değişmeyen bir şey olarak tanımlamışlardır. Oysa cevherin bekası kendisinden değil, onda meydana gelen suretlerden kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle cevher, var olabilmek için kendisinde meydana gelen arazlara muhtaçtır. Dolayısıyla Eş'arîlerin cevher dedikleri şeyler arazların toplamından başka bir şey değildir. Kendi başına kaim olan şey ise yalnızca, Hak'tır. Hak'ın dışındaki her şey ise yok olan ve değişen arazlardır. Bu durumda kendi başına var olan ve değişmeyen cevher, Hak olmaktadır. Hak'ın dışındaki her şey ise hızlı veya yavaş bir şekilde başkalaşım halindedir.²⁹⁸ Burada Eş'arîler, arazların iki anda baki olamayacağı şeklindeki düşüncelerinin sonucunu görememişlerdir. Çünkü arazların değiştiğini kabul etmek, cevherin de değiştiğini kabul etmeyi gerektirmektedir. Ancak böyle bir hüküm yerine Eş'arîler, iki anda baki kalmayan arazlar fikrinden hareketle, cevherin sabit ve varlığının kendinden olduğu düşüncesine ulaşmışlardır. Bu ise birbiriyle çelişkili bir düşünce ve mantıksal bir hatadır.²⁹⁹ İbn Arabî'ye göre Eş'arîlerin cevher ve araz dediği şey, aslında ilâhî isimlerdir. Âlem, ilâhî isimlerin sahip olduğu hakîkatlere göre meydana gelmektedir. Bu durumda Eş'arîlerin arazlar hakkında ortaya koymuş oldukları iki anda baki kalamama hükmü, ilâhî isimler için geçerli olmaktadır. Yani ilâhî isimler aynı anda iki yerde baki olmazlar. Sürekli değişim halindedirler. İlâhî isimlerdeki bu değişim âlemin de değişimini gerektirmektedir. Dolayısıyla âlemin kaynağı ve

²⁹⁷ Fahreddîn er-Râzî, *Esâsu 't-Takdîs fî İlmi 'l-Kelâm; Allah'ın Aşkınılığı*, çev. İbrahim Coşkun, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, ss. 40-42.

²⁹⁸ “Cevherin bekası kendisinden kaynaklanmaz. Onun bekası onda meydana gelen suretlerden kaynaklanır ve dolayısıyla cevher sürekli Allah'a muhtaçtır. O halde cevher Allah'a bekası için muhtaçken, suretler var olmak için Allah'a muhtaçtırlar. Öyleyse (cevher veya araz) hepsi Allah'a muhtaç iken '*Allah el-Gani ve el-Hamid'dir*' (Fâtır 35/15). Yani hiçbir şeye muhtaç olmayan müstağnidir. Başka bir ifadeyle Allah âlemden müstağnilik niteliğiyle övülendir.” İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 14, s. 25; *el-Fütûhât*, C. 6, s. 238.

²⁹⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 13, ss. 256-259; *el-Fütûhât*, C. 6, ss. 150-152.

değişiminin sebebi ilâhî isimler olmaktadır.³⁰⁰ İbn Arabî'nin yaratılış teorisinde, Eş'arîlerin cevherin değişmemesi ve arazların iki anda baki olmaması düşüncesini kabul ettiği görülmektedir. Ancak değişmeyen ve kendi başına kaim olan cevherin Hakk'ın zâtı dışında başka bir şey olamayacağını söyleyerek Eş'arîlerin Hakk'ın zâtı dışında kendi başına kaim bir cevher olduğu düşüncesinden ayrıldığını söyleyebiliriz.

İbn Arabî, âlemi meydana getiren cevher ve arazların aslında ilâhî isimler olduğunu söyleyerek, Hakk'ı cevher kabul etmenin O'nun cisim olmasına yol açacağı şeklinde dile getirilen problemi de çözmüş olmaktadır. Zira Hakk'ın dışındaki her şey değişim halindedir. Bu değişime kaynaklık yapacak olan şey ise Eş'arîlerin söylediği gibi Hakk'ın dışında uzayda kendi başına kaim olan ve değişmeyen cevher değildir. Bu bağlamda İbn Arabî'nin Hakk'ın değişmeyen cevher olduğunu söylemesi, O'nun belli bir zamanda ve mekânda bulunması gerektiği manasına gelmemektedir.³⁰¹ Dolayısıyla belli bir zamanda ve mekânda meydana gelen ve değişen şeyler, Hakk'ın tezahürü olan ilâhî isimlerdir. İbn Arabî âlemin kaynağını arazların toplamı (ilâhî isimler) yaparak, Eş'arîlerin cevher ve araz kabul ettikleri şeylerin var olabilmek için Allah'a muhtaç olduklarını da ortaya koymuş olmaktadır. Çünkü kendi başına var olan bir cevher olduğunu kabul ettiğimiz zaman onun Allah'a muhtaç olması söz konusu olmamaktadır. Bunun Allah'a muhtaç olabilmesi için kendi başına var olmaması gerekmektedir. Böylece kendi başına var olan ve cevher kabul edilen Hakk'ın dışındaki her şey yani arazlar, Allah'a muhtaç olmuş olmaktadır.³⁰²

İbn Arabî'nin yaratılış teorisinde, Eş'arîleri eleştirdiği bir diğer mesele de yaratılışın sürekli oluşudur. Çünkü Eş'arîler, yaratılışı arazlardaki bir değişme olarak görmüşlerdir. Bu ise yaratılış sürecini durağan bir mesele haline getirmekte ve Allah'ın isimlerini donuklaştırmaktadır.³⁰³ Oysa arazların meydana gelebilmek için Allah'a muhtaç olmaları

³⁰⁰ “Ortaya çıkan ve zuhur eden şeylerdeki hükümler, benim isimlerime aittir; gerçekte ise mümkünlerin hakikatlerine aittir. Bunun yanı sıra varlık benden başka bir şey değildir. Öyleyse imkân hükümleri, bir hakikatte suretleri ayrıştırmıştır. Nitekim nazarî düşünce sahipleri, türlerin cinse, şahısların türlere ayrılması hakkında böyle düşünür. Sen isimleri görürsün, ben ise onların müsemmasıyım; esma-i hüсна'yı kastediyorum. Eser onlara izafe edilir, gerçekte eser ve iz, mümkünlerin hakikatlerine aittir. Bu nedenle mümkünlerinin isimlerinin suretlerine verilir... Hâlbuki suretlerin kendilerinde buldukları cevherlerden uzaklaşmaları imkânsızdır; uzaklaşsalar, işin kendinde bulunduğu durumdaki gibi -çünkü suretler cevherde yok olucudur- yok olurlardı. Onlar ‘Sürekli bir yenilenme halindedirler’ (Kaf 50/15). Mümkünler, ilâhî isimlere sahip olmaları itibarıyla, varlıkta bu suretleri birbirilerine verirler.” İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 14, ss. 361-362; *el-Fütûhât*, C. 7, ss. 13-14.

³⁰¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 9, ss. 126-128; *el-Fütûhât*, C. 4, ss. 124-125.

³⁰² İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 14, s. 308; *el-Fütûhât*, C. 6, ss. 380-381.

³⁰³ Demirli, *İbn Arabî Metafiziği*, s. 75.

Allah'ın isimlerinin donuk olmadığını göstermektedir.³⁰⁴ İbn Arabî'ye göre Eş'arîlerin ileri sürdüğü arazların yenilenmesi düşüncesi, yenilenmenin ardındaki sürekliliği açıklayamamaktadır.³⁰⁵ Âlemdeki değişimin nedenini ve arazların yenilenmesinin ardındaki sürekliliği açıklayabilecek olan, bütün âlemin her an yeniden yaratılmakta olduğunu ortaya koyan tecdid-i halk teorisidir. Tecdid-i halk düşüncesinde yenilenen şey, Hak'dan çıkan tecelliler değildir. Bizzat yaratmanın kendisidir.³⁰⁶ Çünkü Bir olan Hak'dan devamlı bir çıkmakta olup, bu birin değişmesi ve başkalaşması mümkün değildir.³⁰⁷ Şayet yaratma Eş'arîlerin dediği gibi tecellilerin yenilenmesi olsaydı bu durum Allah'ın ilâhî kudretinin sınırlanmasına ve O'nun el-Vâsi isminin iptaline neden olurdu.³⁰⁸ Tecdid-i halk düşüncesinde Allah bir şeyi yaratmak istediği zaman o şeyin suretini cevhere giydirir. Yine aynı cevherden başka bir şey yaratmak istediği zaman, önceki sureti yok ederek, yaratmak istediği şeyin suretini cevhere giydirir. Böylece yaratma eylemindeki süreklilik sağlanmış olmaktadır.³⁰⁹

İbn Arabî'ye göre yaratmanın sürekli olmasının nedeni, Bir'den zuhur eden feyz ve akışın devamlı olmasıdır. Âlem Bir'den kesintisiz olarak zuhur eden bu feyzle yaratılmıştır. Eğer bu feyz bir an için kesintiye uğrarsa âlem yok olur. Bundan dolayı âlem ya da mümkün izhar edildikten sonra kendi varlığını sürdürmez ve devamlı kendisini izhar edene bağlı kalır. Bundan dolayı Bir'den izhar edilen feyzin kesintiye uğraması söz konusu değildir.³¹⁰ Çünkü Allah, bilinmek için âlemi yaratmıştır ve bu eylemdeki irade ve isteğin kaynağı da O'dur.³¹¹ Dolayısıyla da Allah'ın sürekli bilinmek isteyeceği düşüncesinden hareketle tecellinin kesintiye uğramadan devam edeceği ve

³⁰⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 11, ss. 138-139; *el-Fütûhât*, C. 4, ss. 371-372.

³⁰⁵ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 429.

³⁰⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 13, s. 394, C. 16, s. 55; *el-Fütûhât*, C. 6, ss. 227-228, C. 8, s. 115.

³⁰⁷ Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 199.

³⁰⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 17, s. 349; *el-Fütûhât*, C. 8, s. 124.

³⁰⁹ İbn Arabî tecdid-i halkı şöyle açıklamaktadır: "...Başka bir ifadeyle taş olan bir şey altına dönüşmez. Çünkü taşlık hakikatini bu cevher kabul etmiştir. Nitekim cisim sıcaklığı kabul etmiş ve ona sıcak denilmiş. Allah, bu cevhere altın suretini giydirmek isteyince, taş suretini ondan çıkarmış, altın suretini giydirmiştir. Böylece cevher veya cisim, sıcak cisimden sıcaklık soyutlanarak soğukluk giydirilip soğuk hale geldiği gibi, taş ve altın olarak ortaya çıkmıştır. Bu örnekte sıcaklık soğukluğa dönüşmemiştir. Soğuk cisim, bizzat sıcak olan şeydir. Şu hâlde gerçekler değişmemiştir. Uleym'in öyküsü de böyledir: kendisine dokunulduğunda altın suretini kabul eden cevher, daha önce taş suretini kabul etmiş cevherdir. O cevher, bizzat bu cevherdir. Şu hâlde ne taş altına dönüşmüş ne de altın taşa dönüşmüştür. Nitekim maddesel cevher, su suretini kabul etmiş, ona su denilmiştir. Suyu kaba koyup buhara dönüşünceye kadar ateşte kaynatıldığında, bu durumda su suretinin kesin olarak ondan gittiğini ve buhar suretini kabul ettiğini anlarsın." İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 2, s. 222; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 357.

³¹⁰ Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, ss. 197-198.

³¹¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 7, s. 323, ss. 360-361; *el-Fütûhât*, C. 3, s. 331, ss. 349-350.

yaratılışında sürekli olacağı sonucuna ulaşabiliriz. Başka bir ifadeyle âlemin kaynağı ilâhî isimlerdir. İlâhî isimler Allah'ın bilinme iradesini gerçekleştiren vesilelerdir. Allah'ın bilinmek iradesi sürekli olduğu için ilâhî isimlerin tecellileri de sürekli olacaktır. Bu tecelliler ise kendisini âlemdeki değişim ve başkalaşımında göstermektedir. Bu değişimin olabilmesi de yaratmanın sürekli olmasını gerekli kılmaktadır. Bunun için İbn Arabî'nin Eş'arîlerin cevher, araz teorisini ilahî isimler teorisi çerçevesinde yorumlayarak, Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi monist bir yapıya dönüştürdüğünü söyleyebiliriz.³¹²

Bir'den bir'in çıkması yani Hakk'ın ilâhî isimleri vesilesiyle âlemle olan ilişkisi, iki şeyi birbirine bağlayan nedensellik ilkesi gibi değildir. Çünkü böyle bir sebeplilik anlayışını kabul etmek, Allah'ın irade ve kudretini etkisiz kılmak anlamına gelmektedir. Bunun neticesinde de deizm ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı İbn Arabî ve takipçileri âlemde zorunlu sebeplilik ilişkisi yerine, insanın sürekli Hakk'ın fiillerinin tesiri altında olacağı ve Hakk'ın fiillerinin kısıtlanmayacağı vesilecilik ilişkisini kabul etmişlerdir.³¹³ Vesilecilik ilişkisinde, a'yân-ı sâbite'de bulunan bilgilerin dış dünyada var olmaları, varlık tecellisi ile gerçekleşmektedir. Çünkü varlık tecellisinin iki özelliği bulunmaktadır: Birincisi varlıktan varlık zâhir olmaktadır, bu süreç de varlığın kendisinden kaynaklanmakta olup, dışarıdan herhangi bir müdahale söz konusu değildir. Zuhur sürecine dışarıdan herhangi bir şeyin etkisi bulunamayacağı için nedensellik düşüncesi geçersizdir. İkincisi ise, bütün varlıklar arasındaki ilişki tecellinin bir oluşundan kaynaklanmaktadır. Böylelikle varlıktan çıkan tecelli her şeyi birbirine bağladığı gibi eşyayı da Hakk'a doğrudan bağlamaktadır.³¹⁴

İbn Arabî Allah'ın tek tek varlıklarla olan ilişkisini vech-i has (özel yön) kavramı ile açıklamıştır. Sûfilere göre vech-i has her bir varlık ile Allah arasındaki irtibatın doğrudan olduğunu gösteren bir kavramdır.³¹⁵ Bundan dolayı vech-i has sayesinde bütün varlıklar sadece varlık silsileleri bakımından değil, doğrudan da Hak'la irtibatlı hale gelmektedir. Bu aynı zamanda Allah'ın her yerde olması demektir. Buradan hareket ederek sûfilerin ortaya koymuş oldukları vech-i has anlayışının bir açıdan Allah'ın her şeyle birlikte olması, diğer bir açıdan ise sonradan olan şeylerin ortadan kalkması ve gerçek varlık

³¹² Ebu'l-Alâ Afifi, *et-Ta'likât alâ Fusûsi'l-Hikem; Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, ss. 258-261.

³¹³ Demirli, *İbn Arabî Metafiziği*, s. 115.

³¹⁴ Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 205.

³¹⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 16, s. 212; *el-Fütûhât*, C. 7, s. 292.

olarak Hakk'ın kalması yani varlığın Hak olmasına işaret ettiğini söyleyebiliriz.³¹⁶ İbn Arabî'nin Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi ilâhî isimlerin sürekli tecellisi olarak ele alması, isimlerin eserleriyle olan ilişkilerinin bir sonucu olarak, eserlerinde sürekli olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Bu ise bizi, tecellinin meydana geldiği eserlerin durumu meselesine götürmektedir.

E. İLÂHÎ İSİMLERİN NİTELİKLERİ

İbn Arabî'ye göre Allah, bilinmek istediği için âlemi yaratmıştır.³¹⁷ Çünkü bilinme arzusu bir şeyin yetkinliklerinin sonuçlarını görmesi ve tanınmak istemesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bilinmeyen hazinenin başka bir varlık tarafından var edilmesi mümkün olmadığı için âlemi yaratma arzusu kendisinden kaynaklanmaktadır. Âlemin içindeki her varlık da bu gayenin gerçekleşmesinde farklı bir aşamayı temsil etmektedir. Başka bir ifade ile söyleyecek olursak, ilâhî isimlerin tecellilerinin mazharları olan mümkün varlıklar, Bir'in farklı mertebelerdeki görünümüdür.³¹⁸ Bu noktada meseleye ilâhî isimler teorisi açısından baktığımızda âlemin varlığını meydana getiren şey, Allah'ın isimlerinin bilinme arzusudur. Bilinme arzusu ilâhî isimlerin hakikatlerini izhar etmek isteyen şeyler olduğunu göstermektedir. Mümkün varlıkların Bir'in tecellisi olması bir yandan zât ile isimler arasındaki ilişkiyi oluştururken diğer yandan da isimlerin eserleri olan mevcut varlıklar arasındaki ilişkiyi oluşturmaktadır.³¹⁹ Ancak İbn Arabî'nin zâtın isimlerle olan ilişkisi hakkındaki düşüncesini göz önüne aldığımızda ilâhî isimlerin kendilerine ait bir hakikatlerinin olduğu ve bu hakikatlerin zuhur etmeyi talep ettikleri sonucuna ulaşmaktayız.³²⁰

Eş'arîler ise sıfatların âlemle olan irtibatı konusunda, kâdir-i mutlak Allah inancını koruyabilmek için Hakk'ın ezeli sıfatlarının taalluk ettiği şeyleri kadîm kılmayacağını söylemektedirler. Başka bir deyişle Allah'ın sıfatlarının bir eserinin bulunması, zorunlu değildir. Çünkü Allah'ın âlemi sıfatları vasıtası ile var etmiş olması ve âlemle olan

³¹⁶ Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 213.

³¹⁷ "İlâhî sevgi Allah'ın bizi, bizim ve kendisi için sevmesidir: Allah'ın bizi kendisi için sevmesi, 'Bilinmek istedim âlemi yarattım, onlara bilindim, onlar da beni bildi' hadisinde dile getirildi. Bizi ancak O'nu bilelim diye kendisi için yarattı. Bir ayette ise; 'Cinleri ve insanları bana ibadet etsinler diye yarattım' (ez-Zariyat 51/56) buyrulur. Allah bizi kendisi için yarattı. Allah'ın bizi bizim için sevmesi ise, kendisini bilmemizi sağlayan amellerle ilgilidir." İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 8, s. 186; *el-Fütûhât*, C. 3, s. 491.

³¹⁸ Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi*, s. 163.

³¹⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 16, s. 305; *el-Fütûhât*, C. 7, s. 340.

³²⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 15, s. 173; *el-Fütûhât*, C. 7, s. 96.

ilişkinin de sıfatlar vasıtasıyla gerçekleşmesi, âlemin belirli bir boyutta kadîm olması gerektiği şeklinde bir nitelemeyi zorunlu kılmaktadır. Oysa âlem hâdistir.³²¹ Dolayısıyla ilâhî isimlerin bir eseri olması gerektiği söylemi, Eş'arîlerin baştan bu yana korumaya çalıştıkları mutlak otorite fikriyle taban tabana zıt durmaktadır. Buradan hareketle de Eş'arî'lerin sıfatlar ile âlem arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturamadıklarını söyleyebiliriz.

Eş'arîlerin sıfatlarla âlem arasındaki ilişkiyi tesis etmek için ortaya koymuş oldukları Allah'ın isim ve sıfatlarının bir sonuç meydana getirmesinin zorunlu olmadığı çözümü sûfilere tatmin etmemiştir. Çünkü Eş'arîlerin ortaya koymuş olduğu çözüm göz önüne alındığında rızka konu olması en büyük özelliği olan âlemin zuhur etmeden önce Allah'ın er-Rezzâk ismine sahip olması hiçbir anlam ifade etmemektedir. Aynı şekilde güç yetiren olmaksızın kudret, ihsan edilen olmadan cömertlik, yardım isteyen olmaksızın yardım etmek, merhamet edilen olmaksızın merhamet edici olmak, işlevleri olmayan anlamsız hakikatler bütünü olmaktadır. Dolayısıyla bu durumu kabul ettiğimiz zaman bütün ilâhî nitelikler de aynı hükme tabi olmaktadır.³²² Eş'arîlerin kadir-î mutlak Allah inancında içine düştükleri paradoksu göstermesi bakımından el-Âlîm ismini ele alalım. Eğer Allah'ın el-Âlîm isminin bir neticesi olması gerekmez şeklinde düşünecek olursak Allah'ın belirli bir zaman bilinip belirli bir zaman bilinmeyeceği sonucuna ulaşırız. Allah'ın bazen bilip bazen bilinmemesi, Allah'ın kendisini bildirme vesilesi olan ilâhî isimlerin bazen tecelli edip bazen de tecelli etmeyeceği manasına gelmektedir. Allah'ın ilâhî isimlerinin tecelli etmemesi durumu da Allah'ın isimlerinin ta'til olduğu manasına gelmektedir.³²³

Âlemin varlık nedenini ilâhî isimlerin bilinmek istemesi olarak gören İbn Arabî'ye göre, Allah hakkında bir ismi veya fiili kullanmak, kullanılan bu ismin veya fiilin bir durumu meydana çıkarması gerekmektedir. Çünkü Allah'ın devamlı bilinmek istemesi, bu arzuyu yerine getirme vesilesi olan ilâhî isimleri de sürekli kılmaktadır. Dolayısıyla yaratılış da sürekli olmaktadır.³²⁴ Buna örnek olarak yine Allah'ın el-Âlim ismini ele alalım. Bu isim, ezeli olarak fâildir ve Allah her daim Âlim'dir. Çünkü bilinenden söz etmedikçe herhangi bir bilgiden söz etmek anlamsız olacağı için Allah'ın bilgisinden söz

³²¹ Taftâzânî, a.g.e., s. 187.

³²² İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, s. 347; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 185.

³²³ Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi*, ss. 166-167.

³²⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 13, ss. 34-35; *el-Fütûhât*, C. 6, ss. 35-36.

etmek, o bilginin bilineninden de bahsetmeyi gerektirmektedir. Bu bağlamda Allah'ın tekvin ismini ele almamız O'nun sürekli yaratıcı olmasını gerektirir. Bundan dolayı da isimlerin eserleri de belirli bir şekilde ezililik kazanmışlardır.³²⁵

İbn Arabî'ye göre ilâhî isimlerin eserlerinin ezililik kazanmaları, onların sahip oldukları hakikatlerin Allah'ın ezeli ilminde biliniyor olması manasına gelmektedir. İlâhî ilimde bulunan bu hakikatler; a'yân-ı sâbite olarak ifade edilen tasavvurlardır. A'yân-ı sâbite'nin bir yönüyle yaratılmamış olması Hakk'ın karşısında Allah'ın isimlerine konu olan mevcudun hakikatinin, ilm-î ezeliye bulunması yani kadîm olması manasına gelmektedir.³²⁶ Bu noktada İbn Arabî ezel kavramıyla ilgili şöyle düşünmektedir:

“Öyleyse Allah'ın kullarını sevmesi, bir başlangıç veya son ile nitelenmez. Çünkü Allah'ın sevgisi, sonradanlık veya (değişme anlamı taşıyan) arzuları kabul etmez. O'nun kullarını sevmesi, onların var oluş ilkeleri, başlangıçları ve nihayetsiz sonları demektir. Allah'ın onları sevmesinin onlarla ilişkisi -yokluk ve varlık halinde- buldukları her yerde onlarla beraberliğidir. Allah, var iken onlarla birlikteyken yok iken de onlardır. Çünkü onlar, Allah tarafından bilinir ve Allah onları görür. Allah sürekli ve daima onları sever. Daha önce sahip olmadığı bir hükmün Allah hakkında yenilenmesi mümkün değildir. O, sürekli kendilerini bildiği gibi sürekli de yaratıklarını sever. O halde 'bilinmek istedim', işin gerçekteki durumunu bildirmek amacı taşır. Bütün bunlar, şanına layık tarzıdır. Allah, ancak fâil ve yaratıcı olarak bilinir. Bu bakımdan özü gereği madum (yok) olan her ayn (-ı sâbite), (dışta) meydana geldiği gibi Hakk'ın ilke oluşuna dayanan ilk yaratılıştan (ilk akıl) müteakiben ve peşi sıra diğer varlıklar yaratılır. Burada başka bir varlık yoktur. Aksine şahıslarda sürekli bir varoluş söz konusudur. O halde var olanlar yenidir ve yaratılışın bir sonu yoktur. Dünya sonlu olsa bile, yaratıklarda şahıslar, sadece ahirette özel bir türde sonludur. O halde var olanlar yenidir ve yaratılışlarının bir sonu yoktur. Çünkü mümkünlerin sonu yoktur. Böylelikle Allah adına ezel sabit ve zorunlu olduğu gibi mümkünler içinde sürekli ve daimidir.”³²⁷

İbn Arabî burada ezeliyi hem Allah hem de hakikatler için kullanırken ince bir fark gözetmektedir. Ezililik ilâhî isimlerin eserleri olan mümkünler için hakikatlerinin Allah tarafından biliniyor olmasıdır. Hakikatlerin Allah'ın ezeli ilminde biliniyor olması, onların varlığa çıkışlarının başlangıcını oluşturmaktadır. Allah için ezel ise; O'nun başlangıcının olmamasıdır. Böylelikle İbn Arabî eşyanın hakikatlerinin Allah'ın

³²⁵ Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi*, s. 167.

³²⁶ Demirli, *İbn Arabî Metafiziği*, s. 240.

³²⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 8, s. 189; *el-Fütûhât*, C. 3, s. 493.

bilgisinde bulunması anlamındaki kadîmlik ve ezellik ile o bilginin sahibinin kadîmliği arasında belirgin bir farkın bulunduğunu, ikisinin birbirine karıştırılmaması gerektiğini vurgulamaktadır. İbn Arabî bunu ortaya koyarken kadîm ve zaman üstü olan Allah'ın zaman içinde var olmuş mevcudun etkilerinden ve özelliklerinden tenzih edilmesi gerektiğini unutmamış değildir. Zira Allah, tenzih edilirken kelâmcıların yaptıkları gibi Allah ile âlemi büsbütün ayırmak da tenzih anlayışıyla çelişmektedir. Böyle bir tenzih Allah hakkındaki bilgilerimizi çelişkiye düşürmektedir. Dolayısıyla kelâmcıların düşmüş oldukları çıkmaza düşmeden tenzihi, sınırlama halinin dışına çıkarmak gerekmektedir. Bu ise a'yân-ı sâbite olarak tarif edilen bilinenlerin hakîkatinin ilm-i ilâhî'de sabit oluşuyla sağlanmaktadır.³²⁸ Çünkü a'yân-ı sabite, âlemin kadîm yönünü Allah'ın onu bilmesi yani âlemin hakîkatinin ilm-i ezeliye sabit olması şeklinde sınırlamıştır.³²⁹ İbn Arabî'nin isimlerin niteliklerinin gerekliliği düşüncesi, âlemin kendiliğinden varlığa sahip olma düşüncesini ortadan kaldırmaktadır. Bunun yerine kadîm sayılan şeylerin zuhura gelebilmesi için Allah'a ihtiyaç duyduklarını ortaya koyarak âlemin asli özelliği olan muhtaçlık ilkesini de korumuş olmaktadır.³³⁰

İbn Arabî ve takipçilerine göre isimler ile âlem arasındaki ilişkinin sağlanması ve âlemin zuhura gelmesi ilâhî isimlere bağlı olduğu gibi ilâhî isimler de kendi hakîkatlerini izhar edebilmek için eserleri olan âleme bağılıdır.³³¹ Örneğin Âlim-malumu, irade-irade edileni, Kâdir-makduru, Rahîm-merhumu, İlâh-me'luhu, Râzık-merzuğu gerektirdiği gibi bütün isimler taayyün edebilmek için eserleri olan mevcutlara ihtiyaç duymaktadırlar.³³² Dolayısıyla a'yân-ı sâbite mertebesinde ilâhî isimler, zuhur edebilmek için âlemin varlığını gerekli kıldığı gibi, şehadet mertebesinde de hakîkatlerinin ortaya çıkabilmesi için âlemin devamlı olarak yaratılmasını gerekli kılmaktadır. İlâhî isimler ile âlem arasındaki karşılıklı ilişkinin, Allah'ın sürekli bilinmek isteyeceğinden hareketle sürekli yaratılacağını, sürekli yaratılmadan hareketle de sürekli var olacağını söyleyebiliriz.

³²⁸ Demirli, *İbn Arabî Metafiziği*, s. 241.

³²⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 16, ss. 248-249; *el-Fütûhât*, C. 7, s. 310.

³³⁰ Demirli, *İbn Arabî Metafiziği*, ss. 241-242.

³³¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 15, ss. 110-111; *el-Fütûhât*, C. 7, s. 67.

³³² İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 3, s. 46, C. 8, s. 189; *el-Fütûhât*, C. 1, ss. 495-496, C. 3, s. 493.

F. ÂLEMDEKİ KÖTÜLÜĞÜN KAYNAĞI

Allah âlem ve insan ilişkisi bağlamında ele alınan bir diğer mesele de âlemdeki kötülüğün kaynağı problemidir. Zira Eş'arî kelâmcılarına göre kulu için en iyi şeyi yaratması Allah için zorunlu değildir. Çünkü iyiyi yaratmak Allah için zorunlu olsaydı Allah'ın mutlak güç yetiren olması mümkün olmazdı. Bu aynı zamanda Allah'ın kudretinde kulların yararına olan şeylerden başka bir şey kalmaması ve O'nun hayrına olandan daha fazla bir şey yapmaması anlamına gelmektedir. Oysa iyinin Allah üzerine vâcip olmaması, Hakk'ın keremi, hikmeti ve işlerin sonu hakkındaki bilgisi sabit olduğu halde O'nun menetme hakkı bulunan bir şeyi insanlardan menetmesi Allah'ın üzerine zorunlu olmasıyla değil, adalet ve hikmetiyle ifade edilebilir.³³³ Bu ilkeden hareket eden Eş'arîlere göre fiiller kendilerinde iyilik ya da kötülük özelliklerine sahip değildir. İyilik ve kötülük insan fiillerinin dinî hükümlere bağlanmasıyla ortaya çıkmıştır. İyi ve kötü davranışlar iyi veya kötü oldukları için emredilmemiş, aksine din tarafından iyi ve kötü olarak belirlendikleri için iyi veya kötü olmuşlardır. Başka bir deyişle iyi, Allah emrettiği için iyi olmuş, kötü de Allah yasakladığı için kötü olmuştur.³³⁴ Eş'arîler âlemde bulunan her şeyi Allah'ın yarattığını kabul ederek iyiliğin ve kötülüğün kaynağını Allah dayandırmaktadırlar. Bununla birlikte her şeyi Allah'ın yarattığını söylemek, kötülüğün Allah'a izafe edilmesini gerektirmemektedir. Çünkü bu, mutlak tenzih ilkesine ve edebe aykırıdır.³³⁵

Eş'arîler kötülüğün Allah'a izafe edilmesi problemini, fâil-i muhtâr Allah anlayışı çerçevesinde ele almışlardır. Onlara göre âlemdeki her olay Allah'ın iradesi dahilinde meydana gelmektedir. Buna göre Allah'ın yaratmış olduğu eylemler bir hikmete göre veya amaca bağlı değildir. O'nun kendi iradesine bağlıdır. Bundan dolayı Allah, kullarına dilerse hayır, dilerse şer takdir eder. Başka bir deyişle Allah'ın fiilleri herhangi hikmete bağlı değildir. O'nun ilim, kudret ve iradesine bağlıdır. Ancak Allah, mutlak manada kötülüğü irade etmemektedir. Yani Allah, kötülüğü dilediği için değil de onu yapan kişi kesb ettiği için meydana getirir. Buna göre kötülüğün meydana gelişi Allah istediği için değil, kul kesb ettiği içindir. Çünkü Allah kullarına zulmedici değildir. O'nun yapmış olduğu her eylem iyidir.³³⁶ Bunun dışında kötülüğün izafeti problemini, ilâhî fiilleri

³³³ Taftâzânî, a.g.e., ss. 231-232.

³³⁴ Ahmet Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004, ss. 204-206; Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, a.g.e., s. 141.

³³⁵ Eş'arî, *el-Lüma*, ss. 98-99.

³³⁶ Hikmet Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, İstanbul, İsam Yayınları, 2018, ss. 263-264.

herhangi bir gayeyle ilişkilendirerek çözmeye çalıştığımız zaman Allah'ın o eylemi yapmaya zorunlu olduğu sonucuna varırız. Bu ise ilâhî iradenin sınırlı olduğu manasına gelmektedir.

Meselenin diğere bir muhatabı olan Mu'tezile'nin ise Allah'ın adil olduğu ilkesinden hareket ederek, Allah'ın en iyiyi yapmasının O'na vâcip olduğu (Aslah alellah) sonucuna ulaştığı görülmektedir. Çünkü Allah'ın bütün fiilleri iyidir. Bundan dolayı da O, kötü fiil işlemez. Buna göre Allah'ın en iyi şeyi yapması zorunludur.³³⁷ Çünkü Allah'ın bütün fiilleri adalete ve ahlâka uygun olduğu için O, asla insanlara zulmetmez. Dolayısıyla da Allah fiillere iyiliği kötülüğü sonradan yüklememiştir. Bu özellikler fiillerin özünde bulunmaktadır. Bunu anlayabilmek için ilâhî bir hüküm gerekmemektedir. Zira akıl, şeriat gelmeden de fiillerin iyi ya da kötü olduğunu kavrayabilir.³³⁸ Başka bir şekilde ifade edecek olursak; fiiller dinî hükümlerin emir ve yasakları altına girdiği için sonradan iyi ya da kötü olmuş değillerdir. Bu noktada fiillerin iyi veya kötü olarak nitelenmesi Eş'arîlerin dedikleri gibi Allah'ın belirlemesiyle değildir. Bilakis fiil iyi ya da kötü olduğu için Allah o fiile iyi veya kötü demiştir.³³⁹ Eğer Eş'arîlerin dediği gibi olsaydı bu durumda sonsuz rahmet sahibi Allah sefih ve cimri olmuş olacaktı.³⁴⁰ Bu ise Allah hakkında mümkün olmadığından Allah'ın kulları için en faydalı olanı yaratması zorunludur.

Mu'tezile'ye göre Allah'ın adalet ve hikmet sahibidir. Bundan dolayı Allah kötülüğü irade etmez ve yaratmaz. Çünkü Allah kötülüğün çirkin bir fiil olduğunu ve fâilin de kötü vasıflar taşıdığını bilir. Buna göre Allah'ın kötülüğü yarattığı söylenirse, kendisinin de kötü olması gerekir. Oysa Allah böyle bir şeyden münezzehtir. Bu yüzden O'nun bütün fiilleri iyidir. Âlemde meydana gelen fiiller belli bir gayeye göre gerçekleşmektedir. Çünkü Allah, hakîm olduğu için bütün fiilleri bir hikmete göre ve hayra yöneliktir. İnsanın bu hikmetin hepsini bilmesi ve kuşatması mümkün değildir. Bundan dolayı âlemde meydana gelen kötülüklerin mutlaka bir hikmeti ve amacı bulunmaktadır. Bunlar bir faydayı gerçekleştirmek, bir zararı ortadan kaldırmak gibi daima kulun faydasına olan şeylerdir.³⁴¹

³³⁷ Kâdî Abdülcebbar, a.g.e., C.2, s. 9.

³³⁸ Kılavuz, a.g.e., ss. 206-207.

³³⁹ Kâdî Abdülcebbar, a.g.e., ss. 20-22.

³⁴⁰ Taftâzânî, a.g.e., s. 232.

³⁴¹ Cüveynî, a.g.e., s. 216, ss. 224-228.

Âlemdeki kötülüğün kaynağı hakkında teori geliştirerek varlık meselesinin üçüncü muhatabı olan bir diğer fırka da sûfilerdir. İbn Arabî'nin âlemin gayesini Allah'ın bilinmek istemesi şeklinde belirlemiş olduğunu ve bu anlayıştan hareket ederek âlemdeki kötülüğün kaynağı problemini çözmek istediğini söyleyebiliriz.³⁴² Bu noktada İbn Arabî'ye göre iyilik veya kötülük fiillerin kendinde olan bir durum olmayıp Allah'ın belirlemesiyle oluşan değerlerdir.³⁴³ İbn Arabî'nin âlemdeki iyilik ve kötülüğün Allah'ın belirlemesiyle oluştuğu düşüncesiyle Mu'tezile'den farklılaşarak, Eş'arîlere yaklaştığını söyleyebiliriz. Ancak "Mutlak Bir" olarak ifade edilen Hak'tan Bir'in çıktığı teorisi ve Allah ile âlem arasındaki irtibatı sağlayan ilâhî isimlerin de O'nunla aynı hükme sahip olduğu düşüncesiyle Eş'arîlerden farklılaşmaktadır. Çünkü Allah'ı sırf iyilik olarak kabul ettiğimiz zaman O'ndan sadece iyilik zuhur edecektir.³⁴⁴ İbn Arabî'nin kötülük problemini çözerken hareket ettiği bu nokta ilk bakışta Mu'tezile'nin zorunluluk prensibine benziyor gibi görünse de İbn Arabî'nin meselenin bağlamını zorunluluk ilişkisi olarak değil de ma'bûd-kul ilişkisi olarak belirlendiği anlaşılmaktadır. Çünkü ma'bûd-kul ilişkisinde genelde âlem özelde insan, Allah karşısında boyun eğen konumundadır. Bu durum, Hak'tan gelen iyi ya da kötü olan fiillere teslimiyet gösterip razı olmayı gerektirmektedir.³⁴⁵ Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak insan, Allah'tan gelen her şeye teslimiyet göstermeli ve O'na tevekkül etmelidir. Zira tevekkül düşüncesi insana Allah'ın onun adına en iyi şeyi yapacağına işaret etmesinin yanında âlemde düzensizlik ve sefehliğin olmadığını da göstermektedir.³⁴⁶ Çünkü sûfiler âlemdeki her şeyin Allah'ın bilgisine ve hikmetine dayanarak yaratıldığından hareket etmektedirler.³⁴⁷

İbn Arabî'nin meseleyi ma'bûd-kul şeklinde ele alması, Allah âlem ve kul arasındaki ilişkinin Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi bir zorunluluk esasına göre değil de sevgi ve rahmet ilkeleri ekseninde icrâ edilen süreklilik şeklinde olduğunu göstermektedir. Her ne kadar İbn Arabî'nin düşüncesi ilk bakışta Mu'tezile'nin zorunluluk ilişkisine benzese de bu ilişkinin sürekli olmasıyla onların görüşünden farklılaşmaktadır. İbn Arabî ve takipçileri tarafından Allah-âlem-insan ilişkisinin zorunluluk olarak değil de süreklilik olarak kabul edilmesi Eş'arîlerin ortaya koymuş oldukları Allah-âlem-insan ilişkisindeki

³⁴² İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 8, s. 186; *el-Fütûhât*, C. 3, s. 491.

³⁴³ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 8, s. 71; *el-Fütûhât*, C. 3, s. 429.

³⁴⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 8, ss. 120-123; *el-Fütûhât*, C. 3, ss. 456-458.

³⁴⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 18, ss. 209-210; *el-Fütûhât*, C. 8, ss. 251-252.

³⁴⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, ss. 345-346; *el-Fütûhât*, C. 1, ss. 184-185.

³⁴⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 8, s. 272; *el-Fütûhât*, C. 3, ss. 435-436.

durağanlık sorununu ortadan kaldırması ve bunun yerine dinamik bir ilişki inşa etmesi açısından kayda değerdir.

Mükemmel olduğu için âlemi var eden Allah'tan ancak mükemmel çıkarsa âlemde bulunan kötülükler nasıl meydana gelmektedir şeklinde ileri sürülen itiraza sûfilerin yine aynı yoldan hareket ederek “Mümkün âlemlerin en iyisi bu dünyadır” ilkesiyle çözüm bulmaya çalıştıkları görülmektedir.³⁴⁸ Bu noktada İbn Arabî'ye göre ilâhî isimlerin Allah'ın zâtına ve kendi hakikatlerine dönük iki yöne sahip olması, âlemdeki kötülük probleminin çözümüne imkân tanımaktadır.³⁴⁹ İlâhî isimlerde bulunan bu ilkeden hareketle İbn Arabî, âlemin bedbahtlık için değil mutluluk için yaratıldığını söylemektedir. Böylece kötülük probleminin yerine genel iyimserlik nazariyesini ortaya koymaktadır.³⁵⁰ Çünkü hakikatlerin değişmeyeceği ilkesinden hareketle geliştirilen sürekli yaratma teorisine göre ilâhî isimlerin etkinlikleri de sürekli olacaktır. Böylece âlemdeki iyilik ve kötülük bir arada bulunmaktadır.³⁵¹ Zira İbn Arabî'nin ilâhî isimlerle âlemdeki her şeyin kesintisiz ve devamlı olarak Allah'a dayandırılması, her şeyin iyiliği fikrinin oluşmasında esas teşkil etmektedir. Âlemdeki her şeyin Allah'a dayanması demek, orada iki tane fâilin bulunmasının mümkün olmayacağını göstermektedir. Dolayısıyla ilâhî isimlerin zâta bakan özelliği, fiillerin iyisiyle kötüsüyle bir yönünün Allah'a dayandığına işaret etmektedir.³⁵² Bu noktada insanın iyi ya da kötü diye isimlendirdiği eylemler ilâhî isimlere dayanmaktadır. Ancak İbn Arabî'nin kötülüğün ve iyiliğin kaynağını Eş'arî kelâmcıları³⁵³ gibi Allah'a dayandırması -iyiliğin kaynağının Allah'a dayandırılmasında olmasa bile kötülüğün kaynağının Allah'a dayandırılmasında- âlemdeki kötülüklerin Allah'a izafe edilmesi problemini ortaya çıkmaktadır.

İbn Arabî kötülüğün Allah'a izafesi problemini aşabilmek için yine ilâhî isimler teorisini kullanmaktadır. Çünkü Eş'arîlerin iddia ettikleri gibi bütün eylemleri meydana getirenin Allah olduğu düşüncesiyle Mu'tezile'nin iddia ettiği bütün fiillerde bir hikmet

³⁴⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 8, s. 236; *el-Fütûhât*, C. 3, s. 517.

³⁴⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 9, s. 340; *el-Fütûhât*, C. 4, s. 242.

³⁵⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 7, s. 323; *el-Fütûhât*, C. 3, s. 331.

³⁵¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 15, ss. 151-152; *el-Fütûhât*, C. 7, s. 86.

³⁵² İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 8, s. 73; *el-Fütûhât*, C. 3, s. 430.

³⁵³ “Yeryüzünde, iyi ve kötü olan hiçbir şey yoktur ki Allah'ın irâdesi olmaksızın gerçekleşsin. Varlıkların olması, yüce olan Allah'ın dilemesiyledir. Hiçbir kimse, hiçbir şeyi, Allah yapmadan önce yapamaz. Çünkü Allah'tan başka ‘yaratıcı’ yoktur. Yine hiçbir şey Allah'tan müstağni kalamaz. Zira her şey, O'nun ilmi içerisinde. Kulların eylemleri de mahlûk olup, Allah tarafından takdir edilmiştir... Kuşkusuz iyilik ve kötülük Allah'ın takdir ve kazasıyla. Biz, acı ve tatlısıyla, hayır ve şerriyle Allah'ın kader ve kazasına inanırız. Biliriz ki hatalarımız, musibetlerimiz; musibetler de hatalarımız değildir. Zira kul, Allah'ın dilemesi dışında, kendisi hakkında ne iyiliğe ne de kötülüğe güç yetirebilir...” Eş'arî, *el-İbâne*, ss. 27-28.

olduğu düşüncesini bir araya getirebilecek ve bunu yaparken de Allah'ın zâtına kötülüğü zıfede etmeyecek teori, ilâhî isimler nazariyesidir. Zira âlemdeki bütün işlerin kaynağı olan ilâhî isimler hem Allah'ın rahmetini izhar eden isimleri hem de Allah'ın rahmetinin mukabilinde yer alan isimleri kapsamakta ve birbirlerinin hükümlerini içermektedir. Örneğin Allah'ın er-Rahmân ismi kötülükle ilgili hükümleri içerirken, el-Muntakim ismi de rahmetle ilgili hükümleri içermektedir.³⁵⁴ Ancak iyilik (rahmet) kötülüğü (gazabı) geçmiştir.³⁵⁵ Dolayısıyla mutluluk sürekli olma hükmüne sahip iken, kötülük sürekli olma gibi bir hükme sahip değildir. İnsanın başına gelen kötü durumlar ise bazı şeylere dikkat çekmek gayesiyle kişinin kendi istidadına göre etki etmektedir.³⁵⁶ Çünkü İbn Arabî'ye göre mutluluğun sürekli olması, herkesin kendisinde tecelli eden ismin katında razı olunan olmasından ve razı olunan herkesin de sevgili olmasından kaynaklanmaktadır.³⁵⁷ Sevgilinin yapmış olduğu her eylem ise sevimidir. Sevilen Allah olduğu için Allah'ın varlıkta yapmış olduğu her şey beğenilmiştir. Çünkü mümkünler tek başlarına fâil olamayacakları için meydana gelen eylem, varlıkların kendisinde tecelli eden ilâhî isimlerin sahibi olan Allah'tan kaynaklanmaktadır.³⁵⁸

İbn Arabî'nin kötülüğün kaynağı hakkında yapmış olduğu bu tanımlamada yokluk varlığın mukabili değildir ve varlık gibi bir gerçekliğe de sahip değildir.³⁵⁹ Meseleyi iyilik, kötülük bağlamında ifade edecek olursak; sırf iyilik de kötülüğün mukabili değildir. Çünkü iyilik gerçektir ve kötülük göreceli bir varlığa sahiptir. Bu noktada İbn Arabî'nin kötülüğü göreceli olarak ele alması onun mutlak olmadığını göstermektedir. Kötülüğün göreceli olarak bulunması ise mutlak anlamda iyiliğın olmaması anlamına gelmektedir.³⁶⁰ Her şey mutlak anlamda iyi ve temiz olduğundan dolayı kötülüğe konu olan çirkinliktir. Bundan dolayı İbn Arabî'ye göre kötülük hedeflenen yetkinlikten eksiklik manasına gelmekte olup bunun dışında bir kötülük yoktur.³⁶¹ Başka bir ifadeyle kötülük bir şeyin zatı gereği olmadığından dolayı mutlak değildir. Aksine kötülük yokluğa ilişik olduğu için görecelidir.³⁶²

³⁵⁴ Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi*, ss. 176-177.

³⁵⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 7, s. 176; *el-Fütûhât*, C. 3, s. 254.

³⁵⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 9, ss. 346-347; *el-Fütûhât*, C. 4, ss. 245-246.

³⁵⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 13, ss. 302-303; *el-Fütûhât*, C. 6, ss. 174-175.

³⁵⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 15, ss. 150-152; *el-Fütûhât*, C. 7, ss. 85-86.

³⁵⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 11, s. 64; *el-Fütûhât*, C. 7, s. 68.

³⁶⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, s. 123; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 78.

³⁶¹ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, ss. 241-242.

³⁶² Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi*, s. 177.

G. KULUN FİİLLERİNİN DURUMU

Allah-âlem-insan arasındaki irtibatın sağlanması noktasında sûfilerin ortaya koymuş oldukları “Bir’den bir çıkar”, ya da “Allah güzeldir ve O’ndan güzel şeyler zuhur eder” şeklinde ifade edilen doktrinde Allah’ın sürekli fâil olduğunun vurgulanması, âlemde icra edilen fiillerin kaynağı hakkında bir çözüm ortaya koymaktadır. Ancak Allah ile insan arasındaki ilişki söz konusu olduğunda nasıl bir yol izlenmesi gerektiği ilk bakışta belirgin olmamaktadır. Çünkü vahdet-i vücûd anlayışına göre hakîkatin “Mutlak Bir” kabul edilip çokluğun da ona irca edilmesi müstakil bir varlığın mevcûdiyetinden ve açık bir özgürlük anlayışından bahsetmeye imkân tanımamaktadır. Bu noktada meseleyi Allah açısından ele aldığımız zaman O’nun eylemlerinde özgür olup olmadığı, insan açısından ele aldığımız zaman da insanın mükellef olup olmadığı sorunu ortaya çıkmaktadır. Buna ilaveten insan eylemlerinin kaynağının ilâhî isimler mi yoksa kendisinde bulunan iradenin mi olduğu problemi de ortaya çıkmaktadır.³⁶³ İbn Arabî meselenin çözümünde Hak-halk teorisinden hareket ederek şöyle demektedir:

“İlâhî nispetlerin en yücesi, Hakk’ın mümkünleri kazandığı varlık olmasıdır. Öyleyse sadece Hakk’ın varlığı vardır, başkası yok! Bu (varlık) hakîkatinde meydana gelen başkalaşmalar ise, mümkünlerdir. O tek hakikat olmasaydı, hüküm ortaya çıkmazdı. Mümkün olmasaydı, bu kez başkalaşma olmazdı. Öyleyse fiillerde Hak ve halk birlikte bulunmalıdır.”³⁶⁴

İbn Arabî’nin bu açıklamalarında da görüldüğü üzere Hak ve halk bir arada bulunmaktadır. Başka bir deyişle İbn Arabî, varlığı kesin hatlarla kadîm-hâdis şeklinde ayırmayarak varlığın iki veçhesi şeklinde kabul etmekte ve bu ilke bağlamında kulun fiillerinde Hak ve halkın irtibatlı olduğunu söylemektedir. Hemen burada belirtmek gerekir ki sûfilerin Hak ve halk’ın varlığın iki veçhesi olduğu söylemi, iki varlık türü arasındaki ilişkinin iki ayrı varlığın ilişkisi şeklinde değil de varlığın iki görünümü arasındaki ilişki şeklinde olduğuna işaret etmektedir. Buradan hareketle de varlığın iki kısmı arasında bir müstakillikten yahut irtibatsızlıktan söz etmek mümkün görünmemektedir. Bu durum ise hem Allah’ın hem de insanın fiillerinde özgür olup olmadığı problemini ortaya çıkmaktadır.³⁶⁵

³⁶³ Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 285.

³⁶⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 12, s. 134; *el-Fütûhât*, C. 5, s. 313.

³⁶⁵ Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 286.

Allah'ın özgürlüğü hakkında kelâmcılar, daha önce zikrettiğimiz Kâdir-i Mutlak Allah inancından hareket ederek O'nun her şeye güç yetirebildiğini ve iradesinin de sınırlanamayacağını savunmaktadırlar.³⁶⁶ Ancak İbn Arabî ve takipçilerine göre ister mutlak varlık olarak olsun ister irade sahibi olarak olsun, Allah hakkında vereceğimiz her hüküm insanın a'yân-ı sabitesinden kaynaklanmaktadır.³⁶⁷ Başka bir deyişle insanın Allah hakkında söyleyebileceği her şey onun değer yargılarından çıkmaktadır. Dolayısıyla kelâmcıların irade sahibi olması itibarıyla Allah'ın yetkin olduğu şeklinde ortaya koydukları hüküm de bu yargıya dayanmaktadır. Sûfilere göre buradaki mesele Allah'tan çıkan fiilin yapısından kaynaklanmaktadır. Daha önce de belirtildiği üzere Allah'ın bilinme arzusundan kaynaklanan fiilleri; Allah bilinmek istediği müddetçe devam edecektir. Allah'ın bilinme arzusu devamlı olduğu için fiillerde de sürekli olacaktır. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak Bir'den devamlı olarak bir çıkacaktır. Bir'den çıkan bu bir, varlık tecellisidir. Bir'den çıkan biri, Allah'ın özgürlüğü bağlamında ele alacak olursak Allah'tan çıkan varlık tecellisinin dilediği şeyi dilediği şekilde yaratmaya kadir olup olmadığı problemiyle karşı karşıya kalırız.³⁶⁸

İbn Arabî bu soruya; Allah'ın her şeye güç yetirebileceğini söyleyerek cevap vermektedir.³⁶⁹ Ancak bu cevap, Allah'ın yarattığı her şeyi dilediği şekilde değil de belirli bir hikmet ve bilgiyle yarattığı görüşüyle mukayese edildiğinde işlevsiz kaldığı ortaya çıkmakta ve Allah'tan çıkan varlık tecellisi için de bir sınırlamanın olduğu anlaşılmaktadır. İbn Arabî bu noktada olmuş veya olacak olan bütün işlerin Allah'ın ezeli ilminde buldukları hal üzere olduğunu ve Allah'ın da bütün işleri ilminde buldukları hal üzere olmasını dilediğini söylemektedir.³⁷⁰ Böylelikle sûfiler Allah'ın kudretinin sınırını belirleyerek, bunun Allah'ın bilgisi olduğunu söylemişlerdir. Dolayısıyla kelâmcıların iddia ettikleri gibi; Allah'ın kudretinin sınırlanamayacağı görüşü hatalıdır. Çünkü kudretin şartı; bilgi ve iradenin imkân verdiğini var etmek olduğu için, Allah'ın kudreti; Allah'ın bilgisi tarafından sınırlanmaktadır. Allah'ın iradesinin sınırlandırılması; O'nun basit ve bir oluşundan dolayı zorunlu hale gelmektedir.³⁷¹

³⁶⁶ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, a.g.e., s. 158.

³⁶⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 16, ss. 161-162; *el-Fütûhât*, C. 7, s. 268.

³⁶⁸ Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 287.

³⁶⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, ss. 123-124; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 78.

³⁷⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 16, s. 330; *el-Fütûhât*, C. 7, s. 353.

³⁷¹ Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 287.

Allah insan ilişkisinde Allah'ın özgürlüğünden sonra ikinci aşamayı insanın fiillerinde özgür olup olmadığı meselesi oluşturmaktadır. İbn Arabî'nin insanın kesbini Allah ile âlem arasında ilâhî isimler teorisiyle kurduğu şart-meşrut ilişkisiyle ele aldığı görülmektedir. Çünkü şart meşrut ilişkisinde şartın varlığı zorunlu olarak meşrutun varlığını gerektirmemektedir. Dolayısıyla şart ile meşrut arasındaki ilişki ilâhî isimlerin nispetleri vesilesiyle sağlanmaktadır.³⁷² İlahî isimler kendi doğal yapılarından kaynaklanan bilinme arzusunda oldukları için bilinebilecekleri eserleri ile aralarındaki ilişki, zorunluluk ilişkisi şeklinde değil süreklilik ilişkisi şeklinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla isimlerde bir değişme olmadığı için vesilelerde de bir değişme söz konusu olmayacaktır. İbn Arabî'nin ilâhî isimler ile eserleri arasındaki süreklilik ilişkisi ilk bakışta insanın fiillerinde bir cebr olduğu düşüncesine neden olmaktadır. Ancak İbn Arabî, insanın kesbi meselesinde onun ilâhî emrin muhatabı olduğunu unutmuş değildir. Bu noktada İbn Arabî'nin kelâmî mezheplerin kesb konusunda ortaya koymuş oldukları yaklaşımların ortasında bir yaklaşımı benimsediğini ifade edebiliriz.

Eş'arîler insanın bütün fiillerinin Allah'ın iradesi ve takdiriyle gerçekleştiğini söylemekle birlikte tam manasıyla cebre düşmemek için kulun fiillerini kendisinin kesb ettiğini de söylemektedirler. Ancak birbiriyle çelişkili duran bu iki yargıyı bağdaştırmak için orta bir yol izlemek durumunda kaldıkları görülmektedir. Eş'arîlere göre kulun kudretini ve iradesini yapmak istediği fiile yönlendirmesi onun kesbini oluşturmaktadır. Allah da kulun irade ederek yöneldiği bu fiili yaratmaktadır. Başka bir şekilde ifade edecek olursak fiil, yaratılması bakımından Allah'ın gücü altındadır. Kesb bakımından ise kulun gücü altındadır.³⁷³ Mu'tezile kulun fiilleri konusuna adalet ilkesi çerçevesinde onun fiillerinde özgür olduğu yorumunu getirmiştir. Bu ilkeye göre insan kendi fiillerini kendisi yaratmaktadır. Çünkü Allah kullara bir şeyi yapıp yapmama gücü vermiştir. Eğer insan herhangi bir fiili yapabilme kuvvetine sahip değilse bu durumda insanın yapmış olduğu iyi yahut kötü fiillerden hesaba çekilmemesi gerekmektedir. Zira insanı bu fiilleri yapmaya Allah zorlamışsa, Allah'ın bu fiillerden dolayı onu cezalandırması zülüm olacaktır. Oysa Allah âdildir ve kullarına hiçbir şekilde haksızlık etmez. Bu durumda Allah'ın adil olmasının bir zorunluluğu olarak insanlarda irade hürriyeti bulunması gerekmektedir.³⁷⁴

³⁷² İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 2, s. 295; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 397.

³⁷³ Taftâzânî, a.g.e., ss. 205-213.

³⁷⁴ Kemal Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara: A.Ü.İ.F.Y., 1967, s. 69.

İbn Arabî'ye göre bütün fiiller hiçbir şüphe bulunmaksızın Allah'a aittir. Her ne kadar bu durum kulun fiillerinde cebr olduğunu gösterse de İbn Arabî kulun fiillerinde tam bir cebr olmadığını gösterebilmek için Allah ile kul arasında bir ortaklık ilişkisi olduğunu söylemektedir. Zira ilâhî haberlerde belirtildiği üzere kulun fiilleri bazen Allah'a bazen de kula nispet edilmektedir. İbn Arabî'ye göre ilâhî metinde belirtilen bu nispetler; kulun fiillerinde Hak ve halkın irtibatlı olduğuna işaret etmektedir.³⁷⁵ Bu noktada İbn Arabî'nin ortaya koymuş olduğu kulun fiillerindeki ortaklık ilişkisi; fiillerin Allah'a izafe edilmesi yönünden Eş'arîlerin görüşüne benzer görünmektedir. Zira İbn Arabî, Eş'arîlerin kulun fiillerine dair ortaya koymuş oldukları kesb teorisinde haklı olduklarını düşünmektedir. Çünkü Eş'arîlerin fiilleri yaratanın Allah olduğunu, kesb edenin de kul olduğunu söylemeleri Allah ile kul arasında bir ortaklığı kabul ettiklerini göstermektedir. Bununla birlikte İbn Arabî'nin ortaya koymuş olduğu kesb teorisindeki fiillerin insana izafe edilmesi de Mu'tezile'nin kesb teorisine bir benzerlik arz etmektedir. Bu noktada İbn Arabî; Mu'tezile'nin de ortaya koymuş olduğu kesb teorisinde haklı olduğunu düşünmektedir. Çünkü Mu'tezile her ne kadar fiilin kula ait olduğunu söylemiş olsa da kula verilen fiili yaratma kudretinin Allah tarafından yaratılmış olduğunu kabul etmektedir. Dolayısıyla Allah'ın yaratmış olduğu ve insana verdiği fiilleri yaratma kudreti; kul ile Allah'ı birbirine bağlamaktadır ve Allah ile insan arasında fiiller noktasında ortaklık ilişkisi meydana getirmektedir.³⁷⁶ Buna ilaveten İbn Arabî Mu'tezile'nin teorisinin görünüşte ve zâhir ehli yanında Eş'arîlerin teorisinden daha güçlü görüldüğünü belirtse de sûfilerin yanında Eş'arîlerin teorisinin Mutezile'nin teorisinden daha güçlü kabul edildiğini söylemektedir.³⁷⁷

³⁷⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 12, s. 134; *el-Fütûhât*, C. 5, s. 313.

³⁷⁶ "Sıradan insanların bir kısmının görüşüne göre, kul Allah'ın fiillerinin zuhur ettiği bir mahal ve fiillerin cereyan ettiği bir yerdir. Dolayısıyla duyu, fiillerin varlıklardan gerçekleştiğini görünürken basiretler, perde ardından gerçekleşen fiilleri Allah'tan görür. Bu fiillerin ellerinde gerçekleştiği kimse, fiilleri irade eden ve onlarda ihtiyar sahibi olan kimsedir. Öyleyse fiilleri kendi iradesiyle kazanandır. Bu, Eş'arîlerin görüşüdür. Bazı sıradan insanların görüşü de şöyledir: Fiil gerçekte kula aittir. Bununla birlikte fiil onlara göre Hak ve halkı birbirine bağlar ve bu durum ortadan kalkmaz. Bunlar şunu ileri sürer: Kulda meydana gelen hâdis kudret -ki bu sayede fiil failde gerçekleşir- Allah'ın o kimse adına bu fiil için kudret yaratmasıdır. Dolayısıyla kulun fiili Allah'ın kendisine yarattığı kudretle gerçekleşir. Dolayısıyla ortaklık devam etmektedir. Bu ise itizal ehlinin mezhebidir (Mu'tezile). Onlar, üç sınıftır: Bizim arkadaşlarımız, Eş'arîler ve Mu'tezile! Hepsinin görüşünde de (amelde Hak ile kul arasındaki) ortaklık sürmektedir. İletleri kabul edenler de illetten hareketle malulü ispat ederken bir sonuca varamaz. Malul kendi üzerindeki başka bir illetin malulüdür. İş Hakk'a varana kadar böyle sürer. Hak ise özü gereği varlığı zorunlu olan, onlara göre ise illetlerin illetidir. İletlerin illeti olmasaydı, herhangi bir malul illetten dolayı var olmazdı. Çünkü illetlerin illetinin dışındaki her illet malulüdür. O halde onların görüşüne göre de ortaklık ortadan kalkmaz." İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 12, ss. 134-135; *el-Fütûhât*, C. 5, ss. 313-315.

³⁷⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 10, s. 167; *el-Fütûhât*, C. 4, s. 388.

İbn Arabî'nin hem Eş'arîlerin hem de Mutezile'nin ortaya koymuş olduğu kesb teorisine hak vermesi, ilk bakışta akıllara kelâmcıların kesb teorisinin aynısını söylediği şeklinde bir düşünceyi getirmektedir. Ancak İbn Arabî'nin insanın fiilleri hakkında Allah ile kul arasında tesis etmiş olduğu ortaklık ilişkisine dair görüşleri incelendiği zaman büyük bir fark olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü İbn Arabî'nin kesb teorisini kelâmcıların kesb teorisinden ayıran en önemli fark; Allah ile insan arasında fiillerin meydana gelişindeki ortaklık ilişkisinin nasıl gerçekleştiğini açık bir şekilde ortaya koymasıdır. İbn Arabî Allah ile kul arasında fiillerin meydana gelişindeki ortaklık ilişkisini açıklayabilmek için ilâhî emri; tekvinî emir ve teklifî emir şeklinde ikiye ayırmaktadır.

İbn Arabî'ye göre tekvinî emir; vasıtaların ortadan kalktığı ve Allah'ın iradesine uygun olan emirdir. Tekvinî emir, Allah'ın ol (kün) emri ile gerçekleşmektedir ve bu emre insanların karşı gelmesi mümkün değildir. Çünkü ol (kün) emri, olmayan bir şeye söylenmektedir. Bu şey henüz olmadığı için bu emre karşı bir direnme söz konusu değildir. Başka bir ifade ile söyleyecek olursak meşiyet emri yönünden Allah'ın yaptığı bir işe hiçbir kul karşı gelememektedir.³⁷⁸ Buradan hareketle İbn Arabî, tekvinî emrin içeriğinin şeylerin buldukları halin ayn'ı olduğunu söylemektedir. Eşya hakkındaki bu hüküm tek bir emirdir ve devamlı icra edilmektedir.³⁷⁹

Teklifî emir ise; gerçekte emrin kendisi olmayıp emir kipi olan emirdir. Bu emir peygamber vasıtasıyla mükellef olan insanlara ulaşmakta olup gerçekleştikten sonra ya da Allah'ın dilediği kuluna mümkünün ilâhî ilimdeki sübût halini göstermesiyle bilinebilmektedir. Çünkü teklifî emir genel anlamda fiile yönelmiştir ve her insanın bazen yerine getirip bazen yerine getirmediği genel bir kanuna benzemektedir.³⁸⁰ Yani teklifî emir fiili emretmekle ilgilidir. Örneğin namaz kılmak, oruç tutmak emredilir ve namaz kıl, oruç tut denilir. Buradaki ilâhî fiillerin kipinden emir ismi türetilmiştir. Bu durumda da insanlardan isteyenler bu emir kiplerine uyarak itaat ederler, dileyenler de uymayarak isyan ederler.³⁸¹

İbn Arabî'nin ortaya koymuş olduğu kesb teorisinde, insanın Allah'ın yapmasını istediği bir fiili yapıp yapmama iradesine sahip olması, Allah'ın istemediği bir fiili emretmesi sonucuna sebep olabilir mi sorusunu akıllara getirmektedir. Başka bir şekilde

³⁷⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 5, s. 56; *el-Fütûhât*, C. 4, s. 326.

³⁷⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 13, s. 143; *el-Fütûhât*, C. 6, s. 93.

³⁸⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 18, s. 141; *el-Fütûhât*, C. 8, s. 214.

³⁸¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 10, s. 56; *el-Fütûhât*, C. 4, s. 326.

ifade edecek olursak Allah'ın insana vermiş olduğu bir fiili yapma veya yapmama kudretinin mahiyeti nedir? Bu kudret hangi şartlar altında gerçekleşmektedir? İbn Arabî ilâhî emir ile insan arasında ortaya çıkan bu sorunu bilgi teorisini devreye sokarak çözmektedir. İbn Arabî'ye göre insanda bulunan irade; ilâhî ilim ile ilâhî emir arasında herhangi bir farklılığa yol açmamaktadır. Başka bir deyişle Hz. Peygamber'in mükelleflere getirmiş olduğu ilâhî emir kipiyle, a'yân-ı sâbite mertebesinde, Allah'ın ezeli ilminde sabit olan bilgiler arasında bir çelişki bulunmamaktadır. Çünkü ilâhî irade, ilâhî ilme, ilâhî ilim ise bilinene, yani a'yân-ı sabiteye tâbidir. Yani ilâhî emir, âlem hakkında bir hüküm vermişse, bu hüküm mümkünün kendisinin bağlı olduğu a'yân-ı sabitedeki ilâhî ilme aykırı değildir. Bu durumda mümkün hakkında hükmü yine mümkün vermektedir. Bununla birlikte insan iradesinin a'yân-ı sabiteye göre davranması zorunludur. Çünkü insan ilâhî ilimde nasıl sabit olmuşsa dış dünyada da o hakîkatlere göre var olmuştur. İnsanın kendi özünü oluşturan bu hakîkatlere göre iradesini kullanması, onun dışarıdan değil içerden kaynaklanan cebr yönünü oluşturmaktadır.³⁸² Bu noktada İbn Arabî kulun fiili kesb eden, Allah'ın da takdir eden olduğunu vurgulayarak kelâmcılar ile aynı sonuca ulaşmıştır. Zira tekvinî emir kulun kesb ettiği fiili yaratmaya imkân sağlamakta, teklifi emir ise kulun fiili kesb etmesine imkân tanımaktadır. Böylelikle İbn Arabî'nin kesb teorisinin tekvinî emir açısından Eş'arîlerle, teklifi emir açısından da Mu'tezile ile benzerliği görülmektedir. Ancak onu kelâmcılardan ayıran nokta; kulun kesb edici oluşunun ilâhî ilimde sabit bulunan hakîkatlere göre gerçekleştiğini söylemesidir. Allah'ın kulun kesbini takdir etmesi de yine ilâhî ilmindeki bilgisine göre olmaktadır. Böylece hem ilâhî irade de hem de insan iradesinde bir süreklilik görüldüğü söylenebilir.

III. MÜTEKELLİMİN TİPOLOJİSİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLER

İbn Arabî'nin Allah-âlem-insan ilişkisi bağlamında kelâmcıların ortaya koymuş olduğu teoriye yönelik tenkitlerini tespit ettikten sonra onun kelâmcıların ilmi ve ahlâkî yönlerine yönelik eleştirilerini ele alacağız. Bu hususta İbn Arabî şöyle demektedir:

³⁸² İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 16, ss. 161-162; *el-Fütûhât*, C. 7, s. 268.

“Sözü uzatmaya sebep olmasaydı, ilimlerin makam ve mertebelerinden söz eder, değerli olsa bile insanların büyük bölümünün kelâm ilmine muhtaç olmadıklarını açıklardım. Bir şehirdeki tek doktor gibi, bir kelâmcı bir şehre yeterlidir.”³⁸³

‘Bir şehirde bir kelamcının olması kâfidir’ sözü, İbn Arabî’nin kelâmcılarla ilgili temel düşüncesini yansıtmaktadır. İbn Arabî’nin kelâmcılar hakkındaki bu hükmü ilk bakışta pek anlaşılır değildir. Kelâmcılar hakkında bu hükme varabilmek için İbn Arabî’nin kelâm ilminin tedvin edilmiş olduğu dönemden yaşadığı döneme kadar İslâm toplumu içinde onların oynadıkları rolü ve İslâm toplumun kelâm ilmine karşı göstermiş olduğu tepkiyi göz önünde bulundurduğu görülmektedir. Her ne kadar kelâmcılar kelâm ilmini; Müslümanların itikadlarını belirleme ya da Allah’ın varlığını kesin bir burhanla ispat etme şeklinde tanımlasalar da İbn Arabî’nin kelâmcıların bu tariflerine katılmadığı görülmektedir. Zira İbn Arabî, kelâmcıların ortaya koymuş oldukları kelâm ilmiyle ilgili şöyle düşünmektedir:

“Kelâmcılar -Allah razı olsun- bu ilmi, Allah’ın bilgisini zihinlerine yerleştirmek için ortaya koymuş veya bu ilimde yazdıklarını yazmış değildir. Onlar hasımlarını susturmak için kelâm ilmini geliştirdi. Söz konusu hasımlar, Tanrı’ya veya niteliklerini veya bir niteliğini veya peygamberliği veya bilhassa Hz. Muhammed’in peygamberliğini veya âlemin sonradanlığını (hudûs) veya ölümden sonra tekrar bedenlere iadeyi veya haşrı-neşri ve ahiretle ilgili meseleleri inkâr edenlerdir. Ayrıca onlar, Kur’an’ı inkâr eden, onu yalanlayan ve karşı çıkanlardır. İşte kelâmcılar, sıradan inanların inançlarına kuşku sokmasınlar diye, bilhassa doğru olduğuna inandığımız şeyleri geçersiz saymaya sevk ettiğini iddia ettikleri belirli bir yöntemle inkârcılara karşı kanıtlar ortaya koymak istemişlerdir.”³⁸⁴

İbn Arabî’nin yapmış olduğu bu açıklamada da görüldüğü üzere kelâmcılar kelâm ilmini Allah hakkında Müslümanlara bilgi vermek için tedvin etmemişlerdir. Aksine İslâm dininin Hz. Peygamber tarafından bildirilen esaslarından bazılarını kabul etmeyen veya tamamen yalanlayan insanları susturmak için ortaya koymuşlardır. Başka bir şekilde ifade edecek olursak kelâm ilmi, İslâm dininin inanç ilkelerini kabul etmeyen kimselere Allah’ın varlığını akıl zemininde ispat edebilmek amacıyla geliştirilmiştir. Bu noktada İbn Arabî kelâmcıların, muhaliflerini susturabilmek için ortaya koydukları kelâmın mahiyetinin cevher, araz ilmi olduğunu söylemektedir.³⁸⁵

³⁸³ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, s. 87; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 61.

³⁸⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, ss. 84-85; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 60.

³⁸⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, s. 85; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 60.

İbn Arabî'nin kelâmcıların ortaya koymuş olduğu ilmin konusunun cevher, araz olduğunu belirtmesi, aslında kelâmcıların ele aldıkları konuların tamamen teorik düşünceye dayalı olduğuna işaret etmektedir. Malum olduğu üzere cevher, araz meseleleri soyut şeylerdir. Bunlar hakkında hüküm ortaya koyabilmek iki şekilde mümkün olmaktadır. Birincisi müşâhede yoluyla. İbn Arabî ve diğer sûfîlerin cevher, araz hakkındaki görüşleri buna dayanmaktadır. İkincisi ise salt teorik düşüncedir. Kelâmcıların görüşleri bu esasa dayanan fikir yoluyla ortaya çıkmaktadır. Burada asıl vurgulanması gereken husus, keşf yoluyla elde edilen bilgilerin teorik düşünceyle elde edilen bilgilerden daha kolay elde edilmesi ve kesin olmasıdır.³⁸⁶ İbn Arabî'ye göre insan hayatını salt teorik düşünceyle uğraşarak geçirmemelidir. Çünkü insanın maddi ve manevi hayatı bunlarla uğraşarak zayi edilebilecek bir süre değildir. Ayrıca insana ahiret hayatında kelâmcıların teorik düşünceyle elde ettikleri cevher, araz, cisim, cisimsel, ruh, ruhsal vb. gibi şeylerden sorulmayacaktır. Aksine Allah, insana farz kılmış olduğu zâhirî ve bâtinî vecibelerden soracaktır. İnsanın bütün bir ömrünü teorik düşünceyle uğraşmaya harcayarak kendi vecibelerine harcamaması büyük bir kayıp ve iflas olduğunu ifade etmek gerekmektedir.³⁸⁷

İbn Arabî'ye göre kelâmcıların ortaya koymuş oldukları ilmin pratik açıdan nefsin terbiyesine yardımcı olması ve bunun neticesinde kalp saflığı elde edilmesi gibi ahlâki konularda insanların faydasına olacak bir katkısı bulunmamaktadır. Zira insan kalp tasfiyesi sayesinde Allah'ın sürekli tecelli eden isimlerinin vermiş olduğu bilgileri elde eder. Oysa kelâmcıların benimsemiş oldukları nazarî düşünce metodu onların güçlerini kendilerinden önce yazılmış olan eserlerde kimin ne dediğine harcamalarına sebep olmakta ve bu da Allah'ın sürekli tecelli eden hikmetlerini fark etmelerine mâni olmaktadır. Dolayısıyla kelâmcıların elde ettikleri ilim; kendi manevi dünyalarına ait bir fayda sağlayamamakta ve dinin en önemli amaçlarından birisi olan güzel ahlâkın elde edilmesi noktasında da insanlara herhangi bir yarar sunamamaktadır.³⁸⁸

İbn Arabî kelâmcıların bilgilerinin insanlara fayda sağlamadığını, ahirete göçen bir Mûtezili kelâmcının başına gelenlerin konu edildiği bir müşâhedeği örnek göstererek anlatmaktadır. Bu müşâhedeğe anlatıldığına göre Mu'tezile'nin iddialarından birisi de

³⁸⁶ Müşâhede yoluyla nazarî düşünce yolunun karşılaştırılması için bkz: İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 8, s. 34-67; *el-Fütûhât*, C. 3, ss. 406-427.

³⁸⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, s. 87; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 61.

³⁸⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, ss. 84-85; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 60.

tövbe etmeden ölen kişi için tehdidin yerine getirilecek olmasıdır. Mu'tezile'den birisi bu inanca sahip iken ölmüştür. Ölümünden sonra bu kişiyi birisi rüyasında görmüş ve ona Allah sana ne ile muamele etti şeklinde bir soru sormuştur. Bunun üzerine ölen Mu'tezilî şöyle demiştir: 'İşin bizim zannettiğimizden daha kolay olduğunu gördük.' Sonra kendisine merhamet edildiği ve kendisi gibi olan kişilere uygulanacağına inanmış olduğu tehdidin uygulanmadığını söylemiştir.³⁸⁹ İbn Arabî'nin aktarmış olduğu bu pasajı nazarî düşünce bağlamında değerlendirdiğimiz zaman, müşâhede olmaksızın hakikat hakkında salt teorik düşünceyle bir teori ortaya koymanın geçersiz olduğunu söyleyebiliriz. Zira rüyada söz konusu edilen ilke, nazarî düşüncenin verilerinden yola çıkarak oluşturulmuş ve Mu'tezile'nin temel prensiplerinden birisi olarak kabul edilmiştir. Bu ilkedен hareketle Mu'tezile birçok hüküm ortaya koymuş ve bunlara göre bir din anlayışı geliştirmiştir. Oysa bunların hepsinin hakikat katında geçersiz olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla salt nazarî düşünceye dayanarak ortaya konan hükümlerin insanların manevî yaşantılarına katkılarının olmadığını söyleyebiliriz.

İbn Arabî'nin kelâmcılara yönelttiği bu eleştirilerde nazarî düşünce yolunun da etkili olduğu görülmektedir. Ancak önceki başlıklarda bu hususu ele aldığımızdan dolayı burada tekrara düşmemek için kelâmcıların usûlüne yönelik eleştirilere yer vermek istemiyoruz. Burada üzerinde durmak istediğimiz konu, kelâmcıların benimsemiş oldukları nazarî düşünce yolunun, onların dinî konularda ve zihin dünyalarında şüpheye düşmelerine neden olmasıdır. İbn Arabî'ye göre şüphe insanın hakikat hakkında bilgi elde etmesinin önündeki en büyük engellerden biridir. Zira hangi mezhebe (Eş'arî-Mu'tezile) mensup olursa olsun her kelâmcı kendi delilini mutlak doğru kabul etmektedir. Bundan dolayı ister kendi mezhebinden olsun ister başka mezhebe mensup olsun kendi delilinin aksine farklı bir delil ortaya koyan kelâmcıların delillerini şüpheli görmektedir. Dolayısıyla kelâmcıların gerek mezhep içi gerekse mezhep dışı olan fikir ayrılıkları, inanç konularında toplumun kesin hatlarla birbirinden ayrışmasına neden olmuştur. Oysa kelâmcıların birbirlerine karşı takınmış oldukları kuşkulu tavır, gerçeğin ne olduğu noktasında insanlara hiçbir fayda sağlamamaktadır. Çünkü mezheplerin kuşkulu diye baktıkları delillerin hakikate ait gerçek bilgilerden biri olma ihtimali de söz konusudur. Buna ilaveten İbn Arabî'nin, sûfîler ile kelâmcılar arasında hakikat hakkında ortaya konan düşünceleri karşılaştırarak bu nazariyeler arasındaki farkı da göstermek istediği

³⁸⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 9, s. 191; *el-Fütûhât*, C. 4, ss. 160-161.

anlaşılmaktadır. Çünkü ister kelâmcılar ister sûfiler olsun herkes hakikat hakkında konuştuğunu iddia etmektedir. Oysa hakikat hakkında konuşmak en azından mensup olunan fikrin temsilcileri arasında kabul gören bir bilginin olmasını gerektirmektedir. Bu noktada gerçek hakikat kabul edilen Hak hakkında kelâmcıların bu kadar ihtilafta olmaları, onların inanç konusunda düşmüş oldukları kuşkunun boyutunu göstermektedir. Ayrıca benimsemiş oldukları bilgi elde etme metotlarıyla ortaya koymuş oldukları ilmin, insanlar için ikna edici olmadığını da ortaya çıkarmaktadır. Buna karşılık keşf sahibi sûfiler ise ne hakikati bilme konusunda ne de hakikat hakkındaki keşfinde ya da keşfinde elde ettiği bilgiyi aktarışında başka bir sûfiyle çelişecek bir bilgi aktarılmamıştır. Dolayısıyla sûfilerin hakikat konusunda ortaya koymuş oldukları bilgilerde herhangi bir şüphenin ya da ihtilafın söz konusu olmadığını ifade edebiliriz.³⁹⁰

İbn Arabî nazarî düşünce yolunu kullanan kelâmcıların içine düşmüş oldukları şüphenin boyutunu ortaya koyabilmek için müşâhede yolunun dışında sadece fikir yoluyla öğrenilebilecek bir şey var mıdır veya yok mudur sorusunu sorar ve yoktur şeklinde cevap verir. Çünkü fikir gücü bazen isabet eder ve bazen de yanılır. Bundan dolayı fikir, güvenilir olmayan bilgiye yol açmaktadır. Bu ise insan ile hakikat arasında bir perde oluşturmaktadır. Oysa keşf veya vecd yoluyla sûfiler, bir konu hakkında konuşurken keşflerinin sınırının dışına çıkmazlar. Keşfte elde edilen veri neyse ona göre konuşurlar. Bundan dolayı onlar, kesin bilgi sahibi olarak adlandırılırlar. Ancak zevki tecrübesi olmayan teorik akılcılar bunun böyle olduğunu kabul etmemektedir. İbn Arabî, teorik akıl ehli olan kelâmcıların hem zevki tecrübeden mahrum olmalarından hem de fikir gücünün onlara güvenilir ve kesin bilgi vermemesinden dolayı, ilahiyat bahislerinde yapmış oldukları hataların doğrularından daha çok olduğunu düşünmektedir.³⁹¹

İbn Arabî'ye göre nazarî düşünce ehlinde bulunan bir başka eksiklik de basiretin olmamasıdır. Basiret, eşyanın hakikatinde gizli olan mana ve sırları, kuşku duymayacak bir şekilde görmek ya da keşfle öğrenmektir.³⁹² İbn Arabî insanın ortaya koymuş olduğu hükümlerde basiretin olmasını veya olmamasını, Gazzâlî'in yaşadığı ve el-Munkız adlı eserinde bahsettiği krizi örnek vererek ele almaktadır. İbn Arabî, Gazzâlî'nin sûfilerin yoluna girme serüveninde daha önce elde etmediği bazı bilgileri elde ettiğini vurgulayarak, bu bilgilerde Gazzâlî'nin fikhî bir kuvvete sahip olduğunu fark ettiğini

³⁹⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 11, ss. 153-158; *el-Fütûhât*, C. 5, ss. 119-123.

³⁹¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 9, ss. 313-314; *el-Fütûhât*, C. 4, ss. 227-228.

³⁹² İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 4, s. 315, C. 14, s. 21; *el-Fütûhât*, C. 2, s. 225, C. 6, s. 236.

söylemektedir. Ancak bu güç Gazzâlî için henüz saf bir hale gelmemiştir. İbn Arabî, Gazzâlî'nin bu gücü saflaştırabilmek için birçok kez halvete girdiğini ama halinin aynı şekilde devam ettiğini yani hüküm çıkarma gücünde basiretin tam bir şekilde gerçekleşmediğini söylemektedir. Çünkü Gazzâlî her ne kadar teorik düşünceden arınmış olsa da tam manasıyla sûfîlerin yoluna girmiş değildir. Bunun sonucunda İbn Arabî, Gazzâlî'nin mahv üzerine yazı yazmanın, mahv olmaksızın yazı yazmayla aynı olmadığını keşf ettiğini söylemektedir. Başka bir deyişle tasavvuf yolunu kullanmanın neticesinde elde edilen basiret üzere hüküm verme ile basiret olmaksızın hüküm verme aynı şey değildir.³⁹³ Çünkü basirette kişi elde etmiş olduğu bilgiyi kendi düşüncesiyle veya içtihadıyla elde etmez. Bizzat Allah'tan o bilgiyi öğretmektedir. Bu durumda kişinin elde etmiş olduğu bilgi, sağlam ve kesin bir şekilde kendisinde yerleşir. Bu aynı zamanda kişinin bilgisinin şüpheye açık olmaması manasına da gelmektedir.³⁹⁴ Basiret olmadığı zaman ise kişi her ne kadar çok iyi bir zekaya sahip olursa olsun nefis kaynaklı düşünceyle ilâhî kaynaklı düşünce arasındaki farkı tam olarak ayırt edememektedir. İnsan bunları doğru bir şekilde ayırt edemediğinde ise kurtuluşa erememektedir.³⁹⁵

Gazzâlî'nin fikhî gücünü saflaştıramamasının nedeni basiretin elde edilmemiş olmasıdır. İbn Arabî'ye göre basiretsizlik körlük demektir. Oysa gayb âlemiyle ilgili durumlar basiret gözüyle görülebilir. Arzular ve düşünceler basiret gözünün önündeki engellerdir. Bunlardan dolayı basiret açılmamaktadır. Basiret gözünün açılabilmesi için insanın kendisinden kaynaklanan düşüncelerden arınması gerekmektedir.³⁹⁶ İbn Arabî'ye göre nazarî düşünce ehli olan kelâmcıların Allah hakkında akıllarıyla hüküm vermeleri, yani basiretleri olmadan düşünceleriyle gayb âlemi hakkında bilgi üretmeleri, ilâhî mertebeye kendi kıstasları ile varmaları manasına gelmektedir. Bu ise ilâhî mertebeye karşısında edepsizliğe yol açmaktadır. Bu edepsizliğin cezası ise ledünni bilgiden mahrum kalmaktır. Ledünni bilgiden mahrum kalan kişi ise basiretsizdir ve verdiği hükümler insanın maddi ve manevi dünyasını ferahlatacak boyutta değildir.³⁹⁷

İbn Arabî'ye göre Allah'ı bilenler derece derecedir. Bunlardan bir kısmı bildirme yoluyla O'nu bilirler. Bu kişilerde haberler birbirleriyle çelişiktir. Böylelikle bu kişiler hayrete düşerler ve sevdikleri için zihinlerinde herhangi bir sureti zapt etmezler. Bir kısmı

³⁹³ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 10, ss. 208-209; *el-Fütûhât*, C. 4, ss. 410-411.

³⁹⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 9, s. 443; *el-Fütûhât*, C. 4, s. 299.

³⁹⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 2, s. 358; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 426.

³⁹⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 7, s. 383; *el-Fütûhât*, C. 3, ss. 362-363.

³⁹⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 10, ss. 208-209; *el-Fütûhât*, C. 4, ss. 410-411.

da haberde hayalin verdiğini tercih eder. Böylece bu kişiler de sınırlama ve tanımlama ile Allah'ı severler. Bir kısmı da alamete göre tecelli yönünden Allah'ı bilir. Bir kısmı da teorik düşünce yönünden Allah'ı bilir. Teorik yönden Allah'ı bilen kişiler O'nun hakkında sınırlama ve belirleme veren tecellileri kabul etmezler. Bundan dolayı Allah'ın vermiş olduğu birçok iyiliği kaçırmazlar. İbn Arabî'ye göre bilgi hangi yolla gerçekleşirse gerçekleşsin bu bir bilgidir ve O'nu bilmiş oluruz. Bütün bu gruplar, Allah'tan bilgi edinme noktasında daha fazla bilgi elde edinmek istegindedirler. Ancak İbn Arabî, Eş'arîlerin bazı imamlarının; 'ben yeterince ilim elde ettim ve daha fazlasını istemem' dediklerini aktarmaktadır. İbn Arabî'ye göre onların böyle söylemelerinin altında yatan sebep, Allah'ı herhangi bir bilgi artışı olmaksızın, O'nun kendisini bildiği gibi bildiklerini iddia etmeleridir. Eş'arîlerden bu düşüncede olanlar, bilginin ilkası ve telakkisi noktasında birçok sıkıntıyla karşı karşıya kalmaktadırlar. Bu sıkıntıların başında ise melek ve ilâhî ilham dışında nefis kaynaklı düşüncelere sahip olma gelmektedir. İbn Arabî bu hal üzere olan Eş'arîlerin cahilliklerinin zirvesini yaşadıklarını ve bundan dolayı da bu kişilerin düzelebileceklerine dair ümidini yitirdiğini ifade etmektedir.³⁹⁸ İbn Arabî kelâmcıların bu durumuna düşmemek için 'Zinhar, hakikat yolunda yürürsen, (mutlak anlamda) bilineni bildiğini iddia etme!' şeklinde uyarıda bulunmaktadır. Çünkü insan sadece bilgiyi bilebilir. Bilineni bilen ise sadece bilgidir. İbn Arabî'ye göre bilgi ile bilinen arasındaki derinliğe ulaşabilmede büyük mesafeler vardır. Çünkü hakikatlerin farklı olduğu halde birbirleriyle olan ilişkisinin anlaşılması çetin bir iştir. Zira bu ilişkiyi taşıyabilecek bir ibare ve işaretle bulunmamaktadır. Sadece keşf, birçok ince perde arkasından bu durumu izleyebilir. Bu durumda bile keşf, perdenin inceliğinden dolayı basiret gözünün önünde bulunuyormuş gibi bu hakikatlerin ilişkisine temas edemez. Bundan dolayı İbn Arabî ister kadîm ister hâdis olsun, bir şeyi o şeyin kendisinde bildim diyen kişilerin idrak seviyelerinin nerede olduğuna işaret etmektedir.³⁹⁹

İbn Arabî kelâmcıların muhaliflerini susturabilmek ya da onlarla akıl zemininde yaptıkları tartışmalarda kendi delillerinin doğruluğunu ispat etmek için kullanmış oldukları cedel yöntemini "Ey cedelci! Daha ne kadar tartışacaksın"⁴⁰⁰ sözleri ile eleştirmektedir. Zira cedel sözlükte; "ipi sağlamca bükme, birini sert bir şekilde yere düşürmek, düşmanlıkta veya tartışmada çetin olmak, cephe almak" gibi manalara

³⁹⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 9, ss. 232-233; *el-Fütûhât*, C. 4, ss. 183-184.

³⁹⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, ss. 173-174; *el-Fütûhât*, C. 1, ss. 103-104.

⁴⁰⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, s. 100; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 67.

gelmekte olup ıstılahta ise “bir düşüncedeki çelişkileri tartışarak gösterme sanatı” şeklinde tanımlanmaktadır. Bununla birlikte cedeldeki gayenin; nazarî düşünceye dayanan bilgileri doğru bir düşünceye varmak amacıyla değil de hasmını susturmak ve ona kendi düşünceni kabul ettirmek olduğu görülmektedir. Ayrıca burada doğru olsun, yanlış olsun bir fikrin savunulmasında hasmını alt ederek başarılı olmak için formel mantığın kullanılması ya da kelime oyunlarına başvurulması, cedel yönteminin kendi başına gerçeğe ulaşamayacağını da göstermektedir. Buna ilaveten bu üslubu benimseyen kişilerde cedelin, böbürlenme, kendini beğenme ve haklı görme, muhalifini çekememe ve ona karşı kin besleme gibi İslâm dininin yasaklamış olduğu kalbi hastalıklara yol açtığı da ifade edilmektedir.⁴⁰¹

Cedel metodunun iç yapısı göz önüne alındığında İbn Arabî'nin, yapmış olduğu bu ikaz ile kelâmcıların içinde buldukları ahlâki duruma dikkat çekmek istediği anlaşılmaktadır. Bununla ilgili olarak tartışma meclislerinde kelâmcıların, muhataplarını susturabilmek için hikmetten yoksun bir dille, tartışılan meseleyi itibarsızlaştırma yahut muhatabını alay konusu yapma veya hafife alarak küçük düşürme, kendi manevi dünyalarında ise; dünya sevgisi, makam, mevki sevdasına sahip olma gibi ahlâkî anlayışa uygun olmayan davranışlar sergiledikleri görülmektedir.⁴⁰² Bu noktada İbn Arabî kelâmcıların tavrı ile sûfilerin yaklaşımını karşılaştırarak tartışma üslubunun nasıl olması gerektiğine de işaret etmektedir. Zira sûfiler; bir yöntem yoluyla veya bir hukuku olan dine mensup kişi tarafından ortaya konmuş olan Allah veya âlem hakkındaki görüşü tartışmaya muttali olduklarında bu düşüncenin kimden ve nereden alındığı hakkında bir kanaat edinirler. Bundan sonra o düşüncüyü oraya nispet ederler ve muttali oldukları görüşü ifade eden kişinin de gerekçesine saygı duyarlar. Bu görüşünden dolayı o kişiyi ayıplamazlar ve savunduğu görüşü de abes diyerek itibarsızlaştırmazlar. Çünkü onlar, Allah'ın hiçbir şeyi abes yaratmadığı ilkesinden hareket ederek insanın da abes yaratılmadığını düşünmektedirler. Buna ilaveten insanın âlemdeki her şeyi bilemeyeceğini yani bazı konularda bilgi sahibi bazı konularda da cahil olduğunu genel bir ilke olarak kabul etmektedirler.⁴⁰³ Dolayısıyla hangi fikre sahip olursa olsun beşerî münasebetlerde ve ilmi tartışmalarda Allah'ın en güzel şekilde yaratmış olduğu insanın

⁴⁰¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Cedel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1993, C. 7, s. 558.

⁴⁰² İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 3, s. 34; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 490.

⁴⁰³ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 13, s. 259; *el-Fütûhât*, C. 6, s. 152.

onurunun korunması ve yaratıcısına hürmeten, O'nun eserine saygı duyulması gerektiği anlaşılmaktadır.

İbn Arabî'nin kelâmcılar konusunda dikkat çektiği bir diğer nokta ise kelâmcılar ile kendisi arasında geçen diyaloglardır. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki; İbn Arabî'nin kelâm ilminin konusunu ve kelâmcıların gayesinin ne olduğunu açıklarken “Allah onlardan razı olsun”⁴⁰⁴ şeklinde bir dua ifadesi kullanması ve teori boyutunda bir meseleyi ele alırken hem Eş'arî kelâmcılarını hem de Mu'tezile kelâmcılarını tevhid ehli olarak nitelendirmesi, İbn Arabî'nin eleştirilerinde bir genelleme ve dışlama tavrına sahip olmadığını göstermektedir.⁴⁰⁵ Zira İbn Arabî birçok kelâmcı ile arkadaşlık yapmıştır. İbn Arabî'nin aktardığına göre; İşbiliyye'de iken kendisini ziyarete gelen Mu'tezile mezhebine mensup bir arkadaşıyla Allah'ın isimleri noktasında sohbet etmişlerdir. Mu'tezilî kelâmcı, isimler konusunda İbn Arabî'nin görüşlerini öğrenince kendisinin yanlış bir düşünce içerisinde olduğunu görmüş ve Mu'tezile mezhebinden vazgeçerek İbn Arabî'ye kendisine hakîkati göstermede vesile olduğu için teşekkür etmiştir.⁴⁰⁶ Yine İbn Arabî Batıdaki kelâmcıların imamı olarak kabul edilen bir kelâmcı ile Fas'ta iken yaptığı görüşmeyi anlatmaktadır. Bu kişi, İbn Arabî'ye isim ve sıfatlar meselesi hakkında ne düşündüğünü sorunca, İbn Arabî fikrini açıklamış ve sonra ona fikrini sormuştur. Bunun üzerine kelâmcı, zâta ilave olduğu söylenen isim ve sıfatların varlığını kabul etmenin kendisine ve kelâmcılara göre zor olduğunu söylemiştir. Ayrıca sıfatlar konusundaki zâta zait olmanın birçok farklı hükme sahip bir hakikat olduğu veya her hükümü gerektiren bir anlam olduğu hakkında da delillerinin olmadığını itiraf etmiştir. İbn Arabî onun bu tutumunun gayet insafli bir görüş olduğunu söyleyerek ilmi tavrını beğendiğini ifade etmektedir.⁴⁰⁷

İbn Arabî ile kelâmcılar arasında kurulan ilişkilerin diğer bir örneğini de onun ile Fahreddin Razî arasında gerçekleşen yazışma oluşturmaktadır. Bu noktada İbn Arabî'nin Razî'ye yazmış olduğu mektup bilirse de Razî'nin, İbn Arabî'nin mektubuna cevap verip vermediği bilinmemektedir. İbn Arabî, İmam Razi'ye yazmış olduğu mektupta belirttiğine göre İmam Razî bir mecliste otururken birden ağlamış ve üzüntüsünden bayılacak hale gelmiştir. Etrafındaki kişiler onu sakinleştirip neden ağladığını sordukları

⁴⁰⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, s. 87; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 60.

⁴⁰⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 10, s. 167; *el-Fütûhât*, C. 5, s. 388.

⁴⁰⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 16, ss. 152-153; *el-Fütûhât*, C. 7, s. 264.

⁴⁰⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 15, s. 38; *el-Fütûhât*, C. 7, ss. 32-33.

zaman Razî, otuz yıldır inandığı bir mesele hakkındaki delilinde yanıldığını fark ettiğini ve sahip olduğu bütün düşüncelerin delillerinde hata edip etmediği hususunda şüpheye düştüğünü söylemiştir. İmam Râzî'nin yaşamış olduğu bu hale İbn Arabî muttali olduğu zaman, bunun onun kullanmış olduğu nazarî istidlal yolundan kaynaklandığını tespit etmiştir. Bundan dolayı Râzî'yi uyarmak ve sûfilerin yoluna davet etmek için söz konusu mektubu kaleme almıştır. Biz mektupta konu edilen kelâm ilminin yöntemindeki eksiklikleri tezimizin kelâmcıların usûlüne yönelik tenkitler başlığında ele almıştık. Burada İbn Arabî'nin İmam Râzî'ye yazdığı mektubu ülema arasındaki ilişkilerin nasıl olması gerektiği açısından değerlendireceğiz. İbn Arabî'nin mektubuna Râzî'yi sevdiğini ifade eden cümlelere yer vererek başlamış olduğu görülmektedir. Ayrıca hemen peşinden İmam Râzî'nin yazmış olduğu eserlerde tahayyül ettiği büyük düşüncelerine vakıf olduğunu belirterek ona hitaben “dostum” ifadesini kullanmaktadır.⁴⁰⁸ İbn Arabî'nin bu ifadeleri İmam Râzî'ye vermiş olduğu değeri göstermesi açısından önemlidir. Buna ilaveten hangi fikre mensup olursa olsun bir ilim insanına karşı takınılması gereken üsluba da işaret etmektedir. İmam Râzî'nin, İbn Arabî'nin mektubunu aldıktan sonra nazarî ilimlerden uzaklaşıp kalbini ilâhî tecellilere açarak ve kendisini alıkoyan her türlü bağları keserek ilmi doğrudan, Allah'tan almak için uzlete çekilmiş olduğu söylenmektedir.⁴⁰⁹

İbn Arabî ve Râzî arasında geçen bu yazışma bütün farklılıklara rağmen ilim otoriteleri arasında olması gereken ilişkiyi göstermektedir. Zira İbn Arabî'nin bir kelâmcı hakkında kullanmış olduğu ifadeler, sûfilerin diğer zahirî ulemâ hakkındaki genel tavrını yansıtmaktadır. Her ne kadar sûfiler zâhiri ilim ehlinden metot ve bilgi açısından ayrılırsalar da bu farklılıklar ulemâyı tekfir etmeye sebep olmamıştır. Ancak ulemânın sûfilere özellikle de İbn Arabî ve takipçilerine karşı olan tavrı ise genellikle olumsuzdur. Bu olumsuz tavır da daha çok kelâmcılarda bulunmaktadır. Onların bazılarının bu tavrı eleştiri üslubunun ötesine geçirek tekfir söylemine dönüştürdükleri görülmektedir. Bu bağlamda İbn Arabî'nin yazmış olduğu *Fusûsu'l-Hikem* ve *Fütûhât-ı Mekkiyye* adlı eserleri “ölümcül bir zehir” olarak nitelemektedirler.⁴¹⁰ Bunun yanı sıra kelâmcılar, İbn Arabî'yi ve takipçilerini ortaya koymuş oldukları vahdet-i vücûd doktrinlerinden dolayı

⁴⁰⁸ İbn Arabî, *Risâletü'ş-Şeyh ile'l-İmâm er-Râzî*, ss. 607-615.

⁴⁰⁹ İbrâhîm el-Kârî', *ed-Durru's-Semîn fî Menâkıbi'ş-Şeyh Muhyiddin; İbn Arabî'nin menkabeleri*, çev. Abdulkadir Şener- M. Rahmi Ayas, İstanbul: İz Yayıncılık, 2010, s. 33.

⁴¹⁰ Michel Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman, Hakikat, Şeriat ve İbn Arabî*, çev. Atila Ataman, İstanbul: Nefes Yayıncılık, 2015, s. 15.

zıddık, kâfir vb. İslâm ahlâk normlarının bir Müslüman hakkında kullanmayı asla tasvip etmediği kavramlarla itham etmektedirler.⁴¹¹ Bununla birlikte bir kısım ulemâ da İbn Arabî'ye yöneltilen ithamların haksız olduğunu, onun eserlerinden yola çıkarak ortaya koymaya çalışmıştır. Dolayısıyla İbn Arabî'ye yönelik ithamların bizzat yine ulemâ tarafından cevaplanması onun hakkındaki iddiaların gerçekte bağdaşmadığını göstermektedir. Çünkü İbn Arabî'yi savunan ulemâya göre, Şeyh-i Ekber'in itham edilmesinin altında yatan sebep, sûfiler ile zahîr ehli arasındaki metodolojiden kaynaklanmaktadır. Zira zahîrî ilim otoritelerinin kullanmış olduğu yöntem sûfilerin elde etmiş olduğu bilgi ve sırları elde etmeye imkân tanımamakta, sûfilerin metodunu yermeye fırsat vermemektedir. Dolayısıyla zâhir ehli sûfilerin müşâhede yöntemini ve İbn Arabî'nin vâris olma vasfını kabul etmemek için onu küfür ve zındıklıkla itham etmişlerdir.⁴¹² İbn Arabî'nin bir kelâmcıyla olan yazışmasını ve bu yazışmada kullandığı üslubu, kelâmcıların İbn Arabî hakkında dile getirmiş olduğu ithamlarla karşılaştırdığımız zaman sûfilerle kelâmcıların benimsemiş oldukları ilmî ve ahlâkî üslubun ne kadar farklılaştığı ortaya çıkmaktadır.

⁴¹¹ Taftâzânî, *Risâle fî Vahdeti'l-Vücûd; Vahdet-i Vücûd Risalesi*, s. 2 vd.

⁴¹² Kârî, a.g.e., ss. 29-49.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN ARABÎ'NİN FUKAHÂ ELEŞTİRİSİ

Tasavvufun, İbn Arabî 'nin varlık düşüncesi etrafında şekillenerek çatı ilim olma hüviyeti elde etmeye çalıştığını ve bu noktadan hareketle de Allah-âlem-insan ilişkisine kelâmcılardan farklı bir yorum getirdiğini ikinci bölümde ele almıştık. Tezimizin bu bölümünde ise İbn Arabî'nin Allah-âlem-insan ilişkisi bağlamında gerçekleştirmiş olduğu bir diğer inşa alanı olan fikhî konulara getirdiği yorumları ve fukahâ ile ilişkilerini değerlendirmeye çalışacağız.

Fıkıh sözlükte “bir şeyi bilmek, iyi ve tam anlamak, derinlemesine kavramak”⁴¹³ manasına gelmektedir. Terim olarak ise “kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesi”⁴¹⁴ olarak tanımlanmaktadır. Ancak fikhin bu tanımı itikadî meseleleri ele alması bakımından kelâmî, amelî meseleleri ele alması bakımından fikhî, ahlâkî meseleleri ele alması açısından da tasavvufu kapsamaktadır. Daha sonraki asırlarda ise “Müçtehidlerin, tafsîlî şer’î delillerden istinbât ettiği şer’î-amelî hükümler”⁴¹⁵ şeklinde tarif edilerek kapsamı sınırlandırılmış ve daha dar yapılı bir ilim haline getirilmiştir.⁴¹⁶

İbn Arabî, dinî ilimleri tasavvuf çatısı altında toplamak için kaleme aldığı *Fütûhât-ı Mekkiyye* adlı eserinde fikhî, dinin furû konularını ele alan bir ilim olarak tarif etmektedir.⁴¹⁷ İbn Arabî'nin dinin pratik yönü olarak kabul ettiği fıkıh ilminin bahislerini ele alırken, meselelerin hem zâhirî hükmünü hem de bâtını hükmünü zikredeceğini ve bunu da insanların fakihlerin kitaplarına ihtiyaç duymaması gayesiyle yapacağını ifade etmesi, onun; fakihlerin fıkıh ilminin tarifinde yapmış oldukları kapsam sınırlandırmasına sessiz kalmadığını göstermektedir.⁴¹⁸ İbn Arabî, fakihlerin yapmış olduğu bu dönüşümü fikhin eksik yönü olarak kabul etmektedir. Çünkü fıkıh ilminin genel tanımının daraltılarak özel tanımla yani amelle sınırlandırılması, fakihlerin şeriatın zâhirî hükümlerini öncelemelerine bâtinî hükümlerini de ötelemelerine sebep olmuştur. İbn

⁴¹³ Hayrettin Karaman, “Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995, C. 13, s. 1.

⁴¹⁴ Beyazızade Ahmed Efendi, *el-Usûlü'l-Münîfe; İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi, İstanbul: İFAV Yayınları, 2014, s. 81.

⁴¹⁵ Zekiyüddin Şa'bân, *Usûlü'l Fikh; İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, s. 27.

⁴¹⁶ Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, İstanbul: İsam Yayınları, 2014, s. 95.

⁴¹⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, s. 87; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 61.

⁴¹⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 3, s. 67; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 505.

Arabî'nin bu hususu tekrardan dile getirmesi, tasavvufun teşekkül sürecinden bu yana sûfilerin ulemâya yönelttiği eleştirinin devamı niteliğindedir. İbn Arabî'ye göre fakihlerin dinin pratik alanıyla ilgili hükümler verirken yapmaları gereken şey, şeriatın hem zâhiri hem de bâtını tarafını göz önünde bulundurmalarıdır. Çünkü Allah insanın hem zâhiri yönüne hem de bâtını yönüne hitap ederek zâhirini bâtından, bâtını da zâhirinden ayırmamıştır. Zira insan şeriatın zâhirî ve bâtınî hükümlerini bir araya getirdiğinde Allah'ın mükellef kılmış olduğu sorumluluğunu yerine getirmiş sayılmakta ve mutluluğu elde etmiş olmaktadır.⁴¹⁹

İbn Arabî'ye göre fikhî meselelerin kaynağını oluşturan şeriatın zâhirî ve bâtınî hükümleri Hakk'ın ez-Zâhir ve el-Bâtın isimlerinin taayyünleridir.⁴²⁰ Allah'ın ilâhî isimleriyle âlemde bir şeriat ortaya koymasının sebebi, âlemin iyiliğini tesis etmek ve aklın yapısı gereği elde edemeyeceği bilgileri insana öğretmek istemesidir. Kelâmcıların usûlüne dair eleştirilerde de görüldüğü üzere aklın hakikat hakkında bilgi elde etme imkânı kısıtlıdır. Dolayısıyla Allah, peygamberleri vasıtasıyla bildirmiş olduğu şeriatında aklın elde edemeyeceği bilgileri haber vermektedir.⁴²¹ Meseleyi ilâhî isimler teorisi açısından ele alacak olursak, Hakk'ın isimlerinin sürekli olması ve isimlerin de eserlerini gerektirmesi, dinî metinlerden şer'î hüküm istinbât etmede şeriatın hem zâhirî hem de bâtınî yönlerini birlikte ele almayı zorunlu kılmaktadır. Fikhî hükümler hususunda Hakk'ın ez-Zâhir ve el-Bâtın isimlerinin birlikte ele alınması, insanın ilâhî isimlerin hükümleri ile ahlâklanması manasına gelmektedir. Dolayısıyla insan şer'î meselelerin zâhiriyle ilgili hükümlerini yerine getirdiği zaman dış dünyasını, bâtınıyla ilgili hükümlerini yerine getirdiğinde ise iç dünyasını ilâhî emirler doğrultusunda tanzim etmiş olmaktadır. İbn Arabî'ye göre zâhirî emirlerin hükümleri nasıl farz, vâcip, vb. şekillerde teklif derecesine göre sıralanmışsa, bâtınî emirlerin hükümleri de farz, vâcip vb. şekillerde teklifi derecelerine göre sıralanmalıdır.⁴²² İbn Arabî fikhî konulardaki temel problemi fakihlerin zâhir ile bâtının arasını kesin hatlarla ayırması olarak belirledikten sonra onların usûlüyle ilgili düşüncelerini dile getirmektedir. Tezimiz bu bölümünde ilk olarak İbn Arabî'nin fakihlerin usûlüne dair tenkitlerini ele alacağız.

⁴¹⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 3, ss. 64-65; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 504.

⁴²⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 2, s. 27; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 253.

⁴²¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 3, s. 34; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 490.

⁴²² İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 5, s. 327; *el-Fütûhât*, C. 2, s. 448.

I. FUKAHÂ'NIN USÛLÜNE YÖNELİK ELEŞTİRİLER

İbn Arabî ile fakihlerin usûlüne yönelik meseleleri ele alışları arasında bazı farklılıklar gözükmemektedir. Bu noktada biz İbn Arabî'nin kitap, sünnet, icmâ, kıyas ve istihsan konularındaki eleştirilerini şer'î delil anlayışı başlığında, içtihad ve taklid meselelerine dair eleştirilerini de içtihad ve taklid adı altında müstakil bir başlıkta değerlendireceğiz.

A. ŞER'Î DELİL ANLAYIŞI

Delil kelimesi sözlükte; "Rehber, bir işi gösteren, ona delalet eden, ona götüren her şey" manalarına gelmekte olup terim olarak; "Kat'î olsun zannî olsun, kendisinden şer'î-ameli hükmün çıkarıldığı şey" anlamında kullanılmaktadır.⁴²³ Şer'î hükümlerin çıkarıldığı deliller hem usûlcüler hem de İbn Arabî tarafından vahye dayanıp dayanmadıklarına göre tasnife tabi tutulmuştur. Fıkıh usûlcülerinin ve İbn Arabî'nin vahye dayanan delilleri sem'î (dini), nassa dayanmayan ancak dînî deliller göz önüne alınarak belirlenen ve ortaya koyulmasında müçtehidlerin dahil olan delilleri de aklî (deliller) olarak tasnif ettikleri görülmektedir.⁴²⁴ Usûlcülerin taksimine göre dinî delilleri; kitap ve sünnet oluştururken aklî delilleri ise; kıyas, icma, istihsan, mesâlih-i mürsele, istishab, örf vb. deliller oluşturmaktadır.⁴²⁵ Ayrıca usûlcüler şer'î delilleri aslî ve fer'î olarak iki sınıfa ayırmışlardır. Aslî delilleri; kitap, sünnet, icmâ, kıyas, fer'î delilleri ise; istihsan, istishâb, mesâlih-i mürsele, örf vb. oluşturmaktadır.⁴²⁶

İbn Arabî üzerinde ittifak edilen şeriatın hükümlerinin çıkarıldığı dinî delilleri şu şekilde sıralamaktadır:

*"Bilmelisin ki, esaslarında görüş birliğine varılan şeriat hükümleri üç tanedir: Kitap, mütevatir sünnet ve icmâ. Bilginler kıyas hakkında görüş ayrılığına düşmüştür. Bir kısmı delil olduğunu ileri sürerken bir kısmı bunu reddetmiştir. Ben de reddedenler arasındayım."*⁴²⁷

İbn Arabî şer'î delilleri kitap, mütevatir sünnet ve icmâ olarak belirlemekte ve usûlcülerin aksine kıyası dinî deliller içerisine dahil etmemektedir. İbn Arabî delilleri

⁴²³ Abdullah Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012, s. 56.

⁴²⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 4, s. 98; *el-Fütûhât*, C. 2, s. 157; Kahraman, a.g.e., s. 56.

⁴²⁵ Kahraman, a.g.e., s. 56.

⁴²⁶ Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2016, s. 47.

⁴²⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 7, s. 156; *el-Fütûhât*, C. 3, s. 243.

sınıflandırdıktan sonra şer'î hükümlere hüccet oluşlarını tespit edebilmek için bahsettiği sıraya göre ele almaktadır. İbn Arabî'nin ilk olarak değerlendirdiği delil, Kitap'tır.

1. Kitap

Şer'î hükümlerin elde edildiği deliller açısından Kitap dendiği zaman Kur'an-ı Kerim kastedilmektedir. Kur'an kelimesinin kökeni ve tarifıyla ilgili birçok farklı görüş bulunmakla birlikte çoğunlukla "okumak" manasına gelen "kara'e" kökünden türediği kabul edilmekte ve "Allah tarafından Cebrâil vasıtasıyla mahiyeti bilinmeyen bir şekilde son peygamber Hz. Muhammed'e indirilen, Mushaflarda yazılan, tevâtürle nakledilen, okunarak ibadet edilen, Fâtiha suresiyle başlayıp Nâs suresiyle biten, başkalarının bir benzerini getirmekten âciz kaldığı Arapça mûciz bir kelâm" şeklinde tarif edilmektedir.⁴²⁸

Kur'an'ın hüccet olması bizzat kendi içerisindeki insanlar için apaçık bir burhân ve ilâhî emirleri beyan eden bir rehber olduğunu belirten ayetlerle ifâde edilmektedir. Ayrıca Kur'an'ın Hz. Peygamber'den sonraki nesillere aslına uygun bir şekilde ve mütevatir bir yolla ulaştığına bütün Müslümanlar da ittifak etmişlerdir.⁴²⁹ Mâlûmdur ki mütevatir nakil yolu, nakledilen bilginin doğruluğu hakkında mutlak bilgi ifade etmektedir. Her ne kadar metninde ve naklinde tevatür varsa da Kitap'ın hükümlere delâleti, lafızların anlaşılabilir olmasına göre kat'î ve zannî olarak ikiye ayrılmıştır. Kur'an'ın lafızlarındaki mana kesin olarak anlaşılıyor ve birden fazla manaya ihtimali bulunmuyorsa Kitap'ın hükümlere delâleti kat'î (kesin) olarak adlandırılmıştır. Bu tür lafızların delâletleri açısından müçtehidlerin hüküm istinbât etmelerinde bir farklılık bulunmamaktadır. Şayet Kur'an'ın lafızlarındaki mana kesin bir şekilde anlaşılamiyor ve birden fazla manaya işaret etme ihtimali bulunuyorsa, bu durumda delâleti zannî (kesin olmayan) olarak adlandırılmıştır. Bu tür lafızların delâletleri açısından müçtehidlerin içtihadlarında farklılıklar bulunabilmektedir.⁴³⁰

İbn Arabî Kitap'ın delil olma noktasında zikrettiğimiz genel özellikleri kabul etmektedir. Buna ilaveten şer'î hükmün sabit olmasında Kitap'ın delil olmasını ilâhî isimler teorisi zemininde değerlendirmektedir. İbn Arabî'ye göre Allah'ın zâtının ayn'ı olan isimlerinin sürekli bir eserinin olması gerekmektedir. Bu noktada ilâhî nasta belirtilen Allah'ın esmâ-i hüsnâsından birisi de el-Mü'min ismidir. Allah bu isminin eseri

⁴²⁸ Abdülhamit Birışık, "Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002, C. 26, s. 383.

⁴²⁹ Kahraman, a.g.e., s. 70.

⁴³⁰ Şa'bân, a.g.e., ss. 62-64.

olarak ayette de belirttiği üzere “Onların kalplerine imanı yazdı.”⁴³¹ Böylece mümin kulların kalpleri şer’î hükümlerin kendisinden öğrenildiği Allah’ın Kitab’ını oluşturmaktadır. Şâri’in “*Seni kuşkuya düşüreni terk et, kuşkuya düşürmeyene bak*”⁴³² ve “*Müftüler sana fetva verse de sen fetvayı kalbine danış*”⁴³³ hadislerinde vurgulandığı üzere kalbe yani müminin Kitab’ına yazılan yazı, Allah’ın esma-i hüsnâsından kaynaklanan ilâhî manalardır. Biz Allah’ın isimlerinden kaynaklanan ilâhî manalar sayesinde Hakk’ın isimlerinin ahlâkı ile ahlâklanırız. Bu ise Allah’ın ilâhî isimlerinin bize uygun tarzda yine bize nispet edilmesidir. Böylelikle iman eden kişi, hem şer’î hükümleri kitaptan istinbât eder hem de kitapta geçen lafızlardan istinbât ettiği hükümleri hayatına tatbik eder. Hükümlerin edâsının sonucunda ilâhî isimlerin ahlâkıyla ahlâklanmakta ve isimler vesilesiyle mümkünde zuhur etmekte olan Allah’ın mazharı olmaktadır. Çünkü zuhur eden her şey, ancak bir mazharda zuhur edebilir. Buna göre zuhur eden mazhara eklenmiş, mazharda zuhur edene eklenmiştir. Dolayısıyla zuhur eden mazharla süreklilik ilişkisi içerisindedir. Bunun sonucunda da Allah’ın kulda zuhur etmesi ve kulun da Allah’ın mazharı olması dâimîdir.⁴³⁴

Kitap delilinde dikkat çekilmesi gereken diğer bir nokta da Kitab’ı anlama yöntemindeki farklılıklardır. Zira İbn Arabî ‘Kur’an-ı Kerîm sahilisiz bir ummandır’ diyerek Kitab’ın hem zâhirî hem de bâtınî boyutta anlamları bulunduğu dikkat çekmektedir.⁴³⁵ İbn Arabî’ye göre Kitab’ın hükümlerinin anlaşılması ve ondan bilgi edinilmesi, zâhir ve bâtın ehlinin kullanmış oldukları yöntemlere göre farklılaşmaktadır. Zâhir ehli, kullanmış oldukları yöntemden dolayı Kitab’ın derinliklerine dalamazken, bâtın ehli sahilisiz bir umman olarak ifade edilen Kitab’ın derinliklerine dalmakta ve sonsuz manalar elde etmektedirler.⁴³⁶ Bu noktada İbn Arabî ve onun zımnında sûfiler ile fakihlerin, Kitab’ı anlamada iki farklı yöntemi benimsedikleri görülmektedir. Fakihlerin benimsemiş olduğu metot, anlamların metnin zâhirinden çıkarılması yöntemidir. Bu yöntemde elde edilen anlamlar, lafızlardan belirli bir mananın elde edilmesiyle gerçekleşmektedir. Yani elde edilen manalar, metnin zâhirine bağlıdır. Zâhiri ifadeler neyi veriyorsa metinden çıkan anlam onunla sınırlıdır. Ayrıca fakihlerin ayetleri

⁴³¹ el-Mücâdele 58/22.

⁴³² Buharî, “*Buyû*”, 3.

⁴³³ Darimî, “*Buyû*”, 2.

⁴³⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 7, ss. 165-166; *el-Fütûhât*, C. 3, s. 249.

⁴³⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 10, s. 38; *el-Fütûhât*, C. 4, s. 315.

⁴³⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, s. 206; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 120.

yorumlamada, kendilerinden önce yaşamış kimselerin ortaya koymuş oldukları eserleri göz önünde bulundurmaları, söz konusu ayetlerin yine belirli bir mana ile sınırlandırılması ifade etmektedir. Ayetlerdeki kastedilen muratların sadece lafzın imkânı ölçüsünde sınırlanması dinî düşüncede ve yaşantıda bir daralmaya neden olmaktadır. Oysa Kitab'ın ayetlerinin hem zâhirî hem de bâtinî anlamları ve hükümleri vardır. Fakihler gibi Kitab'ın hükümlerini kendilerinden önce ortaya konulmuş olan kitaplardaki hükümlerle sınırlamak, ilâhî feyiz ve mübeşşirat kapısını kapatmaktadır. İbn Arabî'ye göre Kitab'ın ayetlerindeki bâtinî hükümleri, sonsuz manaları elde etmek ve ilâhî feyiz ile mübeşşirât kapısını açık tutmak, sûfîlerin benimsemiş olduğu işaret yoluyla mümkündür. Yani Allah'ın bildirmesi ve öğretmesine dayanan işaret yoluyla gerçekleşmektedir. Çünkü işaret, işaret edilen yönünden değil, işaret edenin kastetmiş olduğu maksat yönünden gerçekleşmektedir. Başka bir deyişle işaret yolunda sûfî, ayetlerden kastedilen manaların neler olduğunu lafızlardan değil, bizzat Allah'ın kalbine bildirmesiyle öğrenmektedir. İbn Arabî'ye göre nasıl Kitab'lar peygamberlere Allah katından indirilmişse, Kitab'ı anlamakta bazı müminlere Allah katından indirilmiştir. Sûfîlerin bu durumunu ulemaya hitaben Bâyezid-i Bestami, 'siz bilgilerinizi ölümlerden aldınız, biz ise ölümsüz diriden aldık' sözüyle ifade etmektedir.⁴³⁷

Sûfîlerin ölüden değil de diriden bilgi almaları, Kitab'ın ayetlerinin hangi manaya geldiğinin bizzat Allah tarafından öğretildiğini vurgulamaktadır. Hâlbuki yaratılmış olan ibare dili, bu özelliğe sahip değildir. Çünkü ondaki manalar ibarelerden elde edilmektedir. İbareler ise yaratılmış olan şeylerdir. Buna göre fakihler, Kitab'ı anlamada nakil yoluyla sabit bir hükmü verirken, sûfîler devamlı yeni hükümler vermektedirler.⁴³⁸ Zira Kur'an'ın onu okuyanların kalplerine indirilmesi devamlı yenilenen bir iştir. Yani Kitap biri tarafından okunduğunda, kişi onu yeni bir şekilde okumaktadır. Allah, Kur'an okunduğu zaman ayetleri bâtinî manada sürekli yaratmakta ve ayetlerden neyi kastettiğini kulun kalbine ilham etmektedir. Böylece Kitap, kulun kalbine indirilmekte ve onda hükümler ortaya çıkmaktadır. Ortaya çıkan hükümler bütün özellikleriyle kulun kalbine yerleşmekte ve kalbin ahlâkî haline gelmektedir. Hz. Aişe'nin Hz. Peygamber hakkında söylemiş olduğu '*Ahlâkî Kur'an'dı*'⁴³⁹ ifadesi de bu noktaya işaret etmektedir. İbn Arabî'ye göre Kur'an'daki her ayetin, kulun kalbi üzerinde bir hükmü vardır. Çünkü

⁴³⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 2, ss. 348-354; *el-Fütûhât*, C. 1, ss. 421-424.

⁴³⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 15, s. 48; *el-Fütûhât*, C. 7, s. 37.

⁴³⁹ Müslim, "*Müsâfirin*", 39.

Kur'an hüküm vermek üzere inmiştir. Hükme konu olmak için inmemiştir. Örneğin Hz. Peygamber, Kur'an okuduğu zaman nimet ayetlerine rastlarsa, bu ayet onun üzerinde hüküm sahibi olurdu. Bu hüküm gereği Hz. Peygamber Allah'ın ihsanı ve iyiliğini talep ederdi. Eğer bir azap ayetine rastlarsa, bu ayet onun Allah'a sığınmasını hükmederdi. O'da azap ve tehditten Allah'a sığınır. Şayet okuduğu ayet Allah'ı yüceltmesi gerektiğinden bahsediyorsa Hz. Peygamber o ayette geçtiği şekilde Allah'ı tesbih ederdi. Ayette önceki toplumlarda yaşamış bir peygamber kıssası hükmedilmişse ayet, Hz. Peygamber'in ibret almasını sağlardı. Okuduğu ayette herhangi bir fiili yapması istendiğinde ise Hz. Peygamber o hükmü yerine getirirdi. Bu şekilde Kitab'ın her bir ayeti Hz. Peygamber üzerinde hüküm verir, o da o işi yerine getirirdi.⁴⁴⁰

İbn Arabî'ye göre '*Allah'tan sakınırsanız, size furkan verir*⁴⁴¹, '*Allah'tan korkun, size öğretir*⁴⁴² ayetleri, Allah'ın Kitab'ı kulun kalbine indirmesi ve anlamını ona öğretmesi, kulun da bu şekilde Kitap hakkında anlayış sahibi olması, O'nun maksadını kavraması manasına gelmektedir. Çünkü konuşanın sözünü anlamak, kelimenin bütün yönlerini anlamak değildir. Anlayış, konuşanın o sözle neyi kastettiğini anlamaktır. Bu noktada sözü anlamak ile konuşanı anlamayı ayırt etmek gerekmektedir. Zira konuşanın tam olarak neyi kastettiğini kendisinden öğrenmek, onun bildiğini anlamak demektir. Buna göre fakihlerin yaptıkları lafızdan sözü anlamaktır. Sûfiler ise konuşandan sözü anlamışlardır. Oysa fakihlerin lafızdan sözü anlaması, konuşanın sözüyle ne kastettiğini bütün yönleriyle veya bir kısmıyla anlaması manasına gelmemektedir. Sufilerin konuşandan sözü anlamaları ise, konuşanın o sözle kastetmiş olduğu şeyi bütünüyle kuşatmak demektir. Dolayısıyla ibare dilini kullanan fakihlerin Kitab'ı anlamaları, Allah'ın ayetlerden kastetmiş olduğu şeylerin hepsini kuşatmak manasına gelmemektedir. Allah'ın ayetlerden kastetmiş olduğu şeylerin hepsini kuşatmak, sûfilerin O'ndan öğrenmek manasına gelen işaret diliyle mümkün olmaktadır. Başka bir deyişle sûfi, kalbine Kitab'ın inmesiyle furkan sahibi olmakta ve bu furkan ile ayetlerden neyin kastedilip neyin kastedilmediğini ayırt edebilmektedir. Bu durum ibare dilini kullanan fakihler için ise geçerli değildir.⁴⁴³ Çünkü furkan her ayetin zâhiri, bâtını, haddi ve matlai

⁴⁴⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 11, ss. 278-79; *el-Fütûhât*, C. 5, s. 189.

⁴⁴¹ el-Enfal 8/29.

⁴⁴² el-Bakara 2/282.

⁴⁴³ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 11, ss. 280-282; *el-Fütûhât*, C. 5, ss. 190-191.

olduğunu müşâhede etmeye imkân tanımaktadır. İbare dili ise böyle bir şeye imkân vermemektedir.⁴⁴⁴

Kitap delilinde değinilmesi gereken başka bir husus da hükümlerin esaslarıyla ilgili durumlardır. Başka bir deyişle, şer'î hükümlerin asıl kaynakları olan; Kur'an, sünnet, icmâ ve bunlara eklenen diğer kaynaklardan hüküm çıkarma metotlarıdır. Bu kaynakların dili Arapça olduğundan hem fakihler hem de sûfiler hüküm istinbât edebilmek için, Arap diline uygun bir şekilde lafızların hangi mana için konmuş olduğunu belirlemeye çalışmışlardır. Bu bağlamda lafızların ve bu lafızlardan oluşan ibarelerin manaya delaletini tespit edebilmek için belirli bir metot takip etmişlerdir. Aynı şekilde birbiriyle zıt gibi görülen delillerin lafızları arasındaki çelişkiyi giderebilmek için de belirli bir yöntemi benimsemişlerdir.⁴⁴⁵ Bu noktada biz, fakihlerin hüküm istinbât etme konusunda benimsemiş oldukları bütün metotlara yer vermek yerine, İbn Arabî'nin hüküm istinbât etmede benimsemiş olduğu yöntemden hareket ederek, onun metodunun fakihlerin metoduna benzeyen ve ayrılan yönlerini ortaya koymaya çalışacağız.⁴⁴⁶ Ayrıca sünnetten hüküm istinbât etme yöntemini ve hadis delilleri arasında bir zıtlık bulunması durumunu ve bu durumda çelişkinin giderilmesiyle ilgili takip edilen yöntemleri konunun bütünlüğünü bozmamak ve sünnet başlığında tekrara düşmemek için burada ele alacağız.

İbn Arabî, kaynaklardan hüküm istinbât edebilmek için lafızları, kullanıldığı mana bakımından ve vaz olduğu mana bakımından olmak üzere ikiye ayırmaktadır. İbn Arabî'nin, kullanıldığı mana bakımından lafızlarla ilgili takip ettiği metotta, ayet ya da hadiste geçen bir lafız, ilkesel olarak Arap dilinde konulduğu şeklinde kullanılır. Ancak Şâri, lafız Arapça da anlaşılan manadan başka bir manada kullanmışsa bu durumda lafızın manası, Şâri'nin yorumladığı ve ortaya koyduğu anlamdır. Örneğin namaz, abdest, hac ve zekât isimlerini zikredebiliriz. Zira bu isimlerle ilgili bir rivayet geldiği zaman lafız, Şâri'nin yorumladığı gibi yorumlanır. Dilde bulunan anlama göre yorumlanmaz. Bununla birlikte Hz. Peygamber'den bu hususta Şâri'nin o lafızla dildeki manayı kastettiğine dair bir rivayet gelmesi halinde, Hz. Peygamber'e göre yorumlanır ve bu belirli lafızda dildeki anlama dönülür.⁴⁴⁷

⁴⁴⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 11, ss. 184-185; *el-Fütûhât*, C. 5, ss. 137-138.

⁴⁴⁵ Şa'bân, a.g.e., s. 309.

⁴⁴⁶ Fakihlerin hüküm istinbât etme yöntemleri hakkında daha geniş bilgi için bkz: Şa'bân, a.g.e., s. 310 vd.

⁴⁴⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 7, s. 162; *el-Fütûhât*, C. 3, s. 247.

İbn Arabî'nin hüküm istinbât etme meselesinde kullanmış olduğu bu yöntem, Hanefî fakihlerinin hüküm çıkarma metodunda benimsemiş oldukları, kullanılan mana bakımından lafzın taksimindeki hakîkate benzemektedir. Buna göre hakîkat, vaz olunan lafız manasına gelmekte olup lügavî, şer'î ve örfî olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Lügavî hakîkat, dilde hangi mana için vaz edilmişse o manada kullanılan lafza denmektedir. Şer'î hakîkat, Şâri'nin kastettiği manada kullanılan lafızdır. Örfî hakîkat ise, örfte kendisiyle hangi mana kastediliyorsa o manada kullanılan lafız demektir. Fakihlere göre hakîkatin hükmü, vaz edildiği mananın hükmünün sabit olmasıdır. Başka bir ifadeyle manaya hükmün bağlanmasıdır. Hakîkatin bir diğer hükmü de mecaza tercih edilmesidir. Yani mümkün olduğunca lâfzın manası hakîkate hamledilmeli, mecaza hamledilmemelidir.⁴⁴⁸ Dolayısıyla İbn Arabî'nin yönteminin, Hanefîlerin kullanmış oldukları mana bakımından lafzın taksimi metodundaki şer'î hakikat lafzının tanımına benzediğini söyleyebiliriz.

İbn Arabî'nin vaz olduğu mana bakımından lafızlarla ilgili takip ettiği metotta, emir bildiren lafızlara mendupluk, mubahlık veya mekruhluk gibi özel bir hal karinesi bitişmediği sürece, şeriatın bütün emirleri vücûb anlamında yorumlanmaktadır.⁴⁴⁹ İbn Arabî'nin mutlak emir bildiren lafızlarla ilgili benimsemiş olduğu bu yöntem, Hanefîler ve onların zımında cumhurun, emrin delâleti görüşüne benzemektedir. Zira cumhura göre, emir prensip olarak me'mûrun bihin (emredilen fiil) vücûbuna delalet eder. Özel bir karine bulunmadıkça emir bildiren lafızların, vücûbdan başka bir manada kullanılması doğru değildir. Ancak karine varsa emir bildiren lafız, karinenin göstermiş olduğu manaya hamledilir. Buna göre karine ibâha delalet ediyorsa, emir lafzı o işin mübah olduğunu ifade eder. Eğer karine nedbe delalet ediyorsa, emir lafzı o işin müstehap ve mendup olduğunu gösterir. Ayrıca yukarıda belirtilen karinelere hiç birisi mevcut değilse yani emir lafzının emredildiği fiilin vücûbuna delâlet etmesini engelleyen bir karine bulunmuyorsa o zaman emir, me'mûr'un bihin kesin ve bağlayıcı olduğunu ifade etmiş olur.⁴⁵⁰

Hüküm istinbât etme yöntemlerinde iki delilin lafzının birbiriyle çelişmesi durumunda deliller arasındaki zıtlığı kaldırabilmek için benimsenen metot, teâruz meselesi olarak ele alınmıştır. Teâruz; sözlükte 'karşılaşmak, birbirine ters düşmek, çatışmak, çelişki' manalarına gelmekte olup, aynı derecede olan iki eşit delilden birinin

⁴⁴⁸ Şa'bân, a.g.e., ss. 364-365.

⁴⁴⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 7, s. 162; *el-Fütûhât*, C. 3, s. 247.

⁴⁵⁰ Şa'bân, a.g.e., ss. 328-330.

diğerinin hükmünü iptal edecek şekilde çatışması olarak tanımlanmıştır.⁴⁵¹ Şer’î deliller arasında teâruzun olup olamayacağı hususunda fakihler ihtilaf etmişlerdir. Şâfîiler teâruzun iki kât’i delil arasında mümkün olmadığını söylemektedirler. Onlara göre teâruz, zannî deliller arasında olabilir. Çünkü iki kât’i delil arasında teâruz olduğu caiz görüldüğünde iki ayet ile de amel etmek söz konusu olabilir. Bu ise iki çelişkinin cem olunması manasına gelmektedir. Ya da bu iki delille amel söz konusu olmayabilir. Bu durumda ise birbirlerini nakzeden iki delilin kaldırılması ortaya çıkar. Delillerden biri bırakılıp diğeri alındığında ise tercihe konu olan şartlar olmaksızın biri seçilmiş olur. Dolayısıyla bütün bunlar batıldır. Hanefîler ise hükümlerde teâruzun bulunduğunu kabul etmişlerdir. Ancak şer’î naslarda bulunan teâruz, gerçek bir teâruz değildir. Hükümlerde bulunan teâruz, nasların zahirinden kaynaklanmaktadır. Çünkü naslarda gerçek bir teâruz olduğu kabul edildiği zaman acziyet söz konusu olmaktadır. Allah ise böyle bir şeyden münezzehdir. Bundan dolayı teâruz nassın hakikatinde değil görünüşündedir. Fakihlere göre iki delil arasında teâruzun varlığını kabul edebilmek için iki delilin birbirine denk olması gerekir. Ayrıca iki delilin birbirine zât ve sıfat açısından bir üstünlüğünün de olmaması gerekir. Buna ilaveten iki delilin de zaman ve mekân açısından aynı olması gerekir. Bu şartlar bulunduğu takdirde iki delil arasında teâruzun varlığı kabul edilir.⁴⁵²

Dinî naslarda bulunan teâruzu aşma konusunda fakihlerin iki farklı yol izledikleri görülmektedir. Bunlardan birincisini Hanefîlerin çoğunluğunun benimsemiş olduğu yol oluşturmaktadır. Bu yönleme göre iki ayet teâruz ettiğinde öncelikle ayetlerin nüzûl tarihlerine bakılır. Nüzûl tarihleri biliniyorsa, sonra inen ayet önceki ayeti nesh eder. Eğer nüzûl tarihleri bilinmiyorsa o zaman başka bir tercih nedenine bakılır. Bu da bulunamazsa iki ayetin arası cem edilir. Cem etmekte mümkün değilse Kitab’a, sünnete, kıyasa, sahâbî kavline yani başka bir delile bakmak gerekir. Başka bir delilde bulunamazsa bu durumda asılla amel etmek gerekir. Yani iki delilin vürudundan önceki hüküm verilir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak iki ayet teâruz ettiği zaman nüzûl tarihi biliniyorsa nesh,

⁴⁵¹ Şükrü Özen, “Teâruz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011, C. 40, s. 208.

⁴⁵² Subhi Muhammed Cemil, “Hüküm’-t-Tearuz inde’l-Usûliyyîn: Usûlcülere Göre Teâruz’un Hükümü”, çev. Ali Duman, Malatya: *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 2, 2008, ss. 177-182. Ayrıca teâruz konusunda daha geniş bilgi için bkz: Zeki Koçak, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tearuzu Gidermede Tercih Yöntemi*, (Doktora Tezi), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004, s. 62 vd.

bilinmiyorsa tercih, tercih de edilemiyorsa cem, cem de olunamıyorsa iki delil de sıralamadaki daha alt delillere dayanılarak terk edilir.⁴⁵³

Hanefilerin naslarda bulunan teâruzu giderme yöntemine şu örneği verebiliriz: *‘İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları zevceleri, kendi başlarına (evlenmeden) dört ay on gün beklerler’*⁴⁵⁴ ayeti ile *‘Hamile olanların bekleme süresi ise yüklerini bırakmalarına kadardır’*⁴⁵⁵ ayeti birbiriyle teâruz etmektedir. Çünkü ilk ayette hamile olsun veya olmasın kocası ölen kadının iddeti dört ay on gün dolmadan sona eremezken ikinci ayette ister boşanmış olsun ister kocası ölmüş olsun hamile kadının iddeti doğum ile sona ermektedir. Burada ayetlerin nüzûl tarihine bakılır. İkinci ayet, birinci ayetten sonra geldiği için onu nesh etmektedir. Cumhura göre bu durumdaki kadının iddeti ister kısa ister uzun olsun doğumla sona ermektedir. Eğer müçtehid teâruz eden iki ayetin geliş tarihini tespit edemezse tercihe gider. Tercihde muhkemi müfessere, müfesseri nassa veya zahire, ibareyi işarete, işareti nassın delâletine veya iktizâyâ tercih eder. Aynı şekilde haram kılmaya delalet eden nassı, mübah kılmaya delalet eden nassa tercih eder. Şayet müçtehid iki nas arasında tercihte bulunamazsa iki nassı uzlaştırmaya çalışır. Örneğin *‘Size şahitlerin en hayırlısının kim olduğunu haber vereyim mi? Evet ya Resûlulah, dediler. Şöyle buyurdu: Şahitlik etmesi talep edilmeden kişinin şahitlikte bulunması’*⁴⁵⁶ hadisiyle *‘En iyileriniz benim çağımdakiler, sonra onların ardından gelenler, sonra onların ardından gelenlerdir. Daha sonra öyle bir toplum gelir ki, şahitlik etmeleri istenmediği halde şahitlikte bulunurlar’*⁴⁵⁷ hadisi uzlaştırılır. Buna göre birinci hadiste şahitliğin konusu her ne olursa olsun şahit etmesi istenmeden şahitlikte bulunan kişinin şahadeti kabul edilmesi gerekir. İkinci hadiste ise şahitliğin konusu her ne olursa olsun şahitliği istenmeden şahitlikte bulunan kişinin şahadeti kabul edilmemesi gerekir. Bu durum da her bir nas, farklı hak türlerine delalet ettiği şeklinde yorumlanır ve birinci hadis Allah haklarına ikinci hadis kul haklarına hamledilir. Eğer müçtehid teâruz eden iki nassı cem ve uzlaştırma imkânı bulamazsa bunları delil olarak kullanmaktan vazgeçer. Örneğin: *‘Nu’ mân b. Beşîr’den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber, kûsûf namazını mutat namazlar gibi bir rükû ve iki secde şeklinde kılmıştır.’*⁴⁵⁸ *‘Hz. Aişe’den rivayet*

⁴⁵³ Cemil, a.g.e., s. 185.

⁴⁵⁴ el-Bakara 2/234.

⁴⁵⁵ et-Talâk 65/4.

⁴⁵⁶ Sübülü’s-selâm, IV, 196.

⁴⁵⁷ Sübülü’s-selâm, IV, 196.

⁴⁵⁸ Zeylaî, Nasbü’r-râye, II, 152.

edildiğine göre ise, Hz. Peygamber küsûf namazını dört rükû ve dört secde ile iki rekât halinde kılmıştır.⁴⁵⁹ Bu iki rivayet rükû ve kıyam konusunda teâruz etmektedir. Çünkü birinci hadis diğer namazlarda olduğu gibi rükû ve kıyama gerekli kılarken ikinci hadis her rekâtta iki kıyam iki rükû gerektirmektedir. Birini diğerine tercih edecek amilde bulunmamaktadır. Bundan dolayı Hanefiler bu iki hadis ile amel etmeyi terk etmişler ve kıyasa göre hüküm vermişlerdir. Yani küsûf namazı diğer namazlara kıyas edilerek diğer namazlar gibi kılınmıştır.⁴⁶⁰

İki ayet arasındaki teâruzu giderme yollarından ikincisi ise, Şâfiîlerin çoğunluğunun benimsemiş olduğu yoldur. Bu yöneme göre iki ayet teâruz ettiğinde ikisi de cem edilir. Eğer cem etmek mümkün değilse tercihe gidilir. Tercihle mümkün değilse ayetlerin nüzûl tarihine bakılır. Nüzûl tarihi biliniyorsa önceki ayet nesh olunur ve sonraki ayet ile amel edilir. Eğer nüzûl tarihi bilinmiyorsa iki teâruz eden delille amel mümkün olmadığı için hükümleri düşer ve ikisinden biriyle de amel edilmez. Başka bir deyişle iki ayet teâruz ederse önce cem edilir. Cem mümkün değilse nüzûl tarihine bakılır. Nüzûl tarihi biliniyorsa nesh, bilinmiyorsa tevakkuf edilir.⁴⁶¹ Şâfiîlerin izlemiş oldukları teâruz yönteminde, iki ayetin nüzûl sebebi bilinmediği zaman Hanefiler gibi Kitab'ı sünnet veya başka bir delille nesh etmeye yönelmedikleri görülmektedir. Yani Şâfiîler, Kitab'ın sünnet ile nesh edilmesi meselesinde Hanefilerden farklılaşmaktadır. Çünkü Allah, insanlara, Kitab'ın bir hükmünü ancak Kitab'ın nesh edeceğini, sünnetin Kitab'ın hükmünü nesh edemeyeceğini bildirmiştir. Zira Peygamber nas bulunan konularda Kitab'a tabidir. Bundan dolayı peygamber kendisine vahyolunana uymak zorundadır. Yani Allah peygambere kendiliğinden Kitab'ın hükmünü değiştiremeyeceğini bildirilmiştir. Dolayısıyla Allah'ın Kitab'ını yine Allah'ın Kitab'ı nesh etmektedir.⁴⁶² Buradan hareketle Şâfiîlerin, teâruz eden iki ayetin nüzûl tarihi bilinmediğinde sünnet, kıyas, sahâbî kavli gibi diğer delillere başvurmadıkları görülmektedir.

Şâfiîler teâruzu giderme yöntemine iki delili cem etmekle başlamaktadırlar. Şâfiîlerin cem yöntemine, Halefilere de olduğu gibi şahitlik konusunda teâruz eden iki hadisi zikredebiliriz. Zira Şâfiîler iki delil teâruz ettiğinde ilk önce delilleri cem yoluna gitmişlerdir. Şâfiîlere göre söz konusu olan şahitlik hadislerinin ikisiyle de amel etmek

⁴⁵⁹ Müslim, "Kusûf", 3-5; İbn Mâce, "ikâmetü's-salât", 152.

⁴⁶⁰ Şa'bân, a.g.e., ss. 420-423.

⁴⁶¹ Cemil, a.g.e., ss. 185-186.

⁴⁶² Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, ss. 65-69.

gerekir. Yani nastaki hüküm parçalanır ve bir kısmı söz konusu edilir. Veya birden çok hüküm söz konusu edilir, bir kısmı sabit olur. Ya da hükme delalet eden deliller umum bildirir ve hüküm onlara bölüştürülerek dağıtılır. Buna göre şahitlikle ilgili hadisler umum bildirmektedir. Buradaki hüküm iki hadis içinde bölüştürülür. Böylece birinci haber Allah hakkına, ikinci haber kulun hakkına hamledilir. Eğer iki delil cem edilemiyorsa tercihe gidilir. Buna göre hangi nasta daha üstün karine varsa o tercih edilir. Örneğin Hz. Aişe'nin cinsel uzuvların birleşmesi hususunda aktardığı '*Hitân, hitânı geçince gusül vacip olur, ben ve Resullah böyle yaptık ve yıkandık*'⁴⁶³ haberini '*Su (gusül) ancak sudan (meniden) dolayı olur*'⁴⁶⁴ rivayetine tercih etmişlerdir.⁴⁶⁵ Şayet iki nas tercih de edilemiyorsa bu kez sonra gelen nas önce gelen nassı nesh eder. Örneğin kocası ölen kadınlarla ilgili '*Eşleri için, evden çıkarılmaksızın bir yıla kadar geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler*'⁴⁶⁶ ayetinin hükmü '*Kendi kendilerine dört ay on gün beklerler*'⁴⁶⁷ ayetinin hükmüyle nesh edilmiştir. Başka bir deyişle birinci ayette kocası ölen kadınların bir yıla kadar kocasının evinde kalıp onun malıyla geçimini sürdürmesi ifade edilirken ikinci ayette bu hüküm dört ay on günle sınırlandırmıştır.⁴⁶⁸ İki nas teâruz edip birincisinin nüzûl tarihi biliniyor, ikincisinin nüzûl tarihi bilinmiyor ve de hangisinin önce hangisinin sonra geldiği hakkında bir bilgi de bulunmuyorsa ikisi de sakıt olur. Yani tevakkuf edilir.⁴⁶⁹ Şâfiîlerin tevakkuf anlayışına örnek Hanefîlerin teâruz giderme yönteminde zikrettiğimiz kûsûf namazının nasıl kılındığıyla ilgili rivayetleri verebiliriz. Buna göre Şâfiîler Hz. Aişe'nin rivayetiyle amel ederek her rekâtta iki rûkû olduğunu kabul etmektedirler. Çünkü Şâfiîlere göre tevakkufta delillerle ilgili herhangi bir araştırma yapmaksızın biriyle amel edilebilir.⁴⁷⁰

İki ayetin teâruzu hususunda İbn Arabî hem Hanefîlerin hem de Şâfiîlerin benimsemiş olduğu yöntemin ortasında bir yöntem benimsemektedir. İbn Arabî'ye göre iki ayet ya da sahih haber çeliştiği zaman cem edilmeye veya beraber kullanılmaya çalışılır. Bu iki ayeti birlikte kullanmak mümkün olmadığı zaman istisnanın bulunduğu

⁴⁶³ Müslim, "*Hayz*", 88.

⁴⁶⁴ Müslim, "*Hayz*", 80.

⁴⁶⁵ Kâdî Beyzâvî, *Minhâcû'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl; Mütakellim Yöntemi Fıkıh Usûlü*, çev. Mansur Koçinkağ, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018, s. 194.

⁴⁶⁶ el-Bakara 2/240.

⁴⁶⁷ el-Bakara 2/234.

⁴⁶⁸ Kâdî Beyzâvî, a.g.e., s. 117.

⁴⁶⁹ Kâdî Beyzâvî, a.g.e., s. 118.

⁴⁷⁰ Cemil, a.g.e., s. 188.

ayet kullanılır. Bütün bunlardan herhangi biri bulunmazsa yani iki ayet bütün yönlerden çelişirse, ayetlerin nüzûl tarihine bakılır. Bu durumda da geç inen ayet dikkate alınır. Yani sonraki ayet ilk ayeti nesh eder. Şayet ayetin nüzûl tarihi bilinmez ve bunu öğrenmek de zorlaşırsa, dinde güçlüğü kaldırılması ilkesine en yakın olan ayet kullanılır. Bir ayet ile ahad-sahih haber çelişir ve nüzûl tarihi bilinmezse, bu durumda ayet dikkate alınır haber dikkate alınmaz. Çünkü ayet kesindir. Ahad haber ise tek bir kişinin zannına dayanır. Ahad haberin ayet gibi güvenilir olduğu ama tarihinin bilinmediği ve ayet ile haber uzlaştırılmadığı durumlarda ise kişi muhayyer bırakılır. Hangisinde güçlüğü kaldırmak mümkünse onu benimsemesi öncelenir. Eğer iki rivayet veya bir ayet ile mütevatir olan veya olmayan güvenilir bir hadis teâruz ettiğinde hangisinde hüküm ilavesi varsa o kabul edilir ve ona göre amel edilir. İlave bulunan hadiste onunla çelişen hadise tercih edilir. Başka bir deyişle iki ayet teâruz ederse önce cem edilir. Cem mümkün değilse nüzûl tarihine bakılır. Nüzûl tarihi biliniyorsa nesh edilir. Nüzûl tarihi bilinmiyorsa başka bir delil aranır. Yani tercihe gidilir. Tercihde mümkün değilse tesâkut edilir.⁴⁷¹

İbn Arabî'nin benimsemiş olduğu teâruz yönteminde iki ayet teâruz ettiği zaman cem edilmesi gerektiği, cemin mümkün olmadığı durumlarda nüzûl tarihine gidilerek nesh edilmesi gerektiği hususunda Hanefîlerden farklılaşarak Şâfiîlerin görüşlerine yaklaştığı, nüzûl tarihinin bilinmediği durumlarda ise Kitap ve sünnetten başka delillere bakılması gerektiği hususunda, Şâfiîlerden farklılaşarak Hanefîlere yaklaştığı görülmektedir. Başka bir deyişle İbn Arabî, Kitap'ın sünnetle nesh edilebileceğini kabul etmektedir. Bu noktada İbn Arabî Şâfiîlerin benimsemiş olduğu nesh anlayışına katılmadığını açıkça ifade etmektedir. Yukarıda da geçtiği üzere Şâfiîlerin nesh anlayışı, hükmün kalkması esasına dayanmaktadır. Oysa İbn Arabî'ye göre nesh, 'Allah'ın bilgisinde bir hükmün süresinin sona ermesidir.' Dolayısıyla İbn Arabî'nin nesh anlayışının hükmün sona ermesi (beyanü'l müdde) esasına dayandığı görülmektedir. Böylece İbn Arabî'nin nesh anlayışında Hanefîlerin nesh anlayışına yaklaştığını söyleyebiliriz. İbn Arabî'ye göre bir hükmün süresi sona erdiği zaman Kitap ve sünnetten başka bir hüküm gelebilir. Buna göre Kur'an'ın Kur'an'la ya da Kur'an'ın sünnetle neshi caizdir. Çünkü sünnet açıklayıcıdır. Hz. Peygamber de kendisine indirilenleri açıklamak ile görevlendirilmiştir. Yani Hz. Peygamber nefesine göre değil, kendisine vahyedilene

⁴⁷¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 7, s. 160; *el-Fütûhât*, C. 3, s. 246.

göre hüküm vermektedir. İbn Arabî'ye göre bu vahiy, Kur'an veya başka bir şey olsa da yine böyledir.⁴⁷²

Fakihlere göre mütevatir haberlerle, haber-i vâhid veya aklî deliller arasında çelişki olduğu durumlarda bu çelişki teâruz olarak kabul edilmemektedir. Doğrudan mütevatir haber, tercih edilmektedir.⁴⁷³ Şayet teâruz şartları yerine gelmişse yukarıda bahsetmiş olduğumuz teâruzu giderme yöntemleri işletilmektedir. Eğer bu yöntemlerle de teâruz giderilemediyse sahabe kavline ve kıyasa başvurmak gerekmektedir. Hanefîlere göre teâruz rey ile anlaşılabilen bir konuysa sahâbî kavline başvurmak gerekmektedir. Çünkü sahâbî kavlinde kıyasın aksine, işitme ihtimali bulunmaktadır. Şâfiîlerde ise rey ile anlaşılabilen bir konuda sahâbî kavline başvurmak yerine kıyasa başvurulur. Çünkü sahâbî kavli reye dayanmaktadır. Bundan dolayı başka bir kıyas durumundadır. Bu ise iki kıyasın teâruzu konumundadır. Araştırma şartıyla ikisinden biri tercih edilebilir.⁴⁷⁴ İbn Arabî ise, Mütevatir haberlerle haber-i vahid arasındaki çelişkiyi teâruz olarak görmektedir. İbn Arabî mütevatir haber ve haber-i vahid arasındaki teâruzu gidermek için öncelikle iki haberi cem etmeye çalışmaktadır. Şayet cem etmek mümkün değilse mütevatir haber tercih edilir ve haber-i vahid terk edilir. Çünkü Allah kullarından mütevatir nas ile gelen şeylere iman etmesini istemiştir. Ayrıca tevatür zinciri akıl deliliyle çeliştiği durumlarda o hadisi peygamberin söylemiş olduğunu bildirir. Bunun sonucunda mümin kişi bilgisini muhafaza eder ve Allah'ın söz konusu nassın varlığıyla imanını o bilinene bağlamadığını anlar. Yoksa kişinin bilgisinden ayrılarak Allah'ın istediği şekilde o nassa inanması gerekmez.⁴⁷⁵

İbn Arabî'nin, fakihlerin Kitab'ın delil olması hakkında ortaya koymuş oldukları özellikleri zâhirî ve bâtinî boyutta ele alarak, kulun yapmış olduğu ibadetlerin kaynağının ilâhî isimler olduğuna ve zâhir ile bâtin birlikteliğini sağlayarak yerine getirilen ibadetlerin kulun ahlâki yaşantısını güzelleştireceğine işaret etmektedir. Ayrıca sûfilerin benimsemiş oldukları bilgi elde etme yolunun bir neticesi olarak Kitab'ın anlaşılması hususunda fakihlerden farklılaştıklarını ortaya koymaktadır. Delillerin asıllarıyla ilgili

⁴⁷² İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 7, s. 161; *el-Fütûhât*, C. 3, ss. 246-247.

⁴⁷³ Cemil, a.g.e., ss. 189-190.

⁴⁷⁴ Cemil, a.g.e., s. 187. Mezheplerin hadislerdeki teâruzu giderme yolları hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz: Abdülazîz Ed-Dihlevî, "Beyânu Meâhizi'l-Mezâhibi'l-Erbâa; Hadislerin Teâruzu Durumunda Mezheplerin Esas Aldıkları Temel Prensiplere Dair Abdülazîz Ed-Dihlevî'nin Bir Risâlesi", çev. Mehmet Özşenel, Sakarya: *SÜİFD*, S. 3, 2001, ss. 501-503. Ayrıca bkz: İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2013, s. 92 vd.

⁴⁷⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 4, ss. 36-37; *el-Fütûhât*, C. 2, ss. 130-131.

hükümler konusunda da fakihlerin benimsemiş oldukları yöntemlerin ortasında bir metot takip etmektedir. Kitap delilinden sonra İbn Arabî, kulun ahlâki gelişiminin kaynağı ve şer’î hükümlerin ikinci delili olan sünneti ele almaktadır.

2. Sünnet

Sünnet sözlükte “izlenen yol, yöntem, örnek alınan uygulama, örf ve gelenek” manalarına gelmekte olup dinî ilimlere göre farklı tarifleri yapılmıştır. Bu bağlamda fıkıh usûlcülerine göre sünnet “Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirleri” şeklinde tarif edilmiştir.⁴⁷⁶ Sünnet yapısı ve rivayet edilmesi açısından farklı isimlerle tasnif edilmiştir. Yapısı bakımından sünnet Hz. Peygamber’in sözlerini ele alan kavli sünnet, fiillerini ele alan fiilî sünnet, başkalarının yaptığı ve Hz. Peygamber tarafından karşı çıkılmayan takrîrî sünnet oluşturmaktadır. Rivayet edilişi açısından sünneti; Hz. Peygamber’e dayandırılması kesin olan mütevâtir, Hz. Peygamber’den rivayet edilişi bir veya iki kişi ya da tevâtür olarak kabul edilen sayıya ulaşamamış sahâbî tarafından nakledilen sünneti ele alan meşhur ve Hz. Peygamber’den nakleden râvilerin sayısının her tabakada tevâtür sayısının altında bulunan sünneti ele alan âhâd sünnet oluşturmaktadır. Fıkıh usûlcülerine göre sünnetin kaynak değeri, ulemânın, Hz. Peygamber’e nispeti kesin olan sünnetle amel edilmesi yönündeki ittifakından ve Hz. Peygamber’e itaat edilmesi gerektiği hususunda ona tâbi olmanın Allah’a tâbi olmak olduğunu bildiren ayetlerden gelmektedir.⁴⁷⁷

İbn Arabî sünneti de zâhirî ve bâtinî yönleriyle ele almaktadır. İbn Arabî’ye göre şer’î hükümleri belirlemede sünnetin delil oluşu, Şâri’in Hz. Peygamber hakkındaki “*O, kendi arzusu ile konuşmaz ancak kendisine vahyedilen ile konuşur*”⁴⁷⁸ ayetinden kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı onun hükmü, Allah’ın hükmüdür. Hz. Peygamber, Allah’ın emrettiği hükümleri insanlara bildiren ve doğru yol üzere olan kişidir. Bu noktada İbn Arabî, sünnetin yol manasına geldiğinden hareket ederek onu; “*Allah’ın göklerde ve yerdeki yoludur. Dikkat ediniz! İşler Allah’a döner*”⁴⁷⁹ ayeti bağlamında yorumlamaktadır. Bu ayete göre sünnet, Allah’ın yolu üzere olmayı ve bu yol üzerinde yürüyen kişilerin de Allah’a ulaşmalarını ifade etmektedir. Bu durumda sünnet, ifâ edildiğinde insanı Allah’a ulaştıran bir araç mesabesinde. İlâhî isimlerin mazharı olan

⁴⁷⁶ Murteza Bedir, “Sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, C. 38, s. 150.

⁴⁷⁷ Şa’bân, a.g.e., ss. 72-82.

⁴⁷⁸ en-Necm 53/3-4.

⁴⁷⁹ eş-Şûrâ 42/53.

insan (eser) sünneti yaşadığında, a'yân-ı sabitesinden kaynaklanan istidadıyla, ezeli ilminde kendisinin bu şekilde olmasını izhar eden Allah'ın isimleri hakkında hüküm vermektedir. Dolayısıyla yola geçerli bir hüküm olma ismini veren, ilâhî isimlerin mazharlarıdır. Burada İbn Arabî, sünnetin Allah ile insan arasında kurulan ve insanı Allah'a ulaştıran bir yol olduğunu vurgulayarak ilâhî isimler ile taayyünleri arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Hatırlanacağı üzere tezimizin ikinci bölümünde ilâhî isimlerin nitelikleri başlığında isimler ile isimlerin taayyün ettiği mekân olan mevcutlar arasındaki ilişkinin Eş'arîlerin kabul ettiğinin aksine bir süreklilik ilişkisi olduğunu dile getirmiştik. Bu bağlamda sünnet, Allah'ın isimlerinin bir taayyünü olması gerektiğini sağlayan yoldur. Çünkü biz, Allah'tan bize yardım edeceği bir konuda yardım istediğimiz zaman isteğimizin sonucu Allah'ın duamıza icabet etmesidir. Bundan dolayı da Allah'a "el-Mucîb" (icabet eden) denilmektedir. Şayet Allah, duamıza icabet etmeseydi bu hüküm Allah hakkında sabit olmaz ve bu isim de Allah'a verilmezdi. İşte insan bu konuda Allah için bir yoldur (sünnet).⁴⁸⁰

Sünnet delilinde ele alınması gereken bir diğer konu da sûfîler ile fakihlerin hadisleri anlama yöntemlerindeki farklılıklardır. Fakihler hadislerin anlaşılması hususunda manen rivayet yöntemini kabul etmişlerdir. Buna göre manen rivayet yönteminde eğer râvi fıkıha ve içtihadı ehliyeti olan bir kişi ise, Hz. Peygamber'in söylediği kelimenin yerine başka bir kelime kullanarak hadis nakledebilir. Çünkü râvi'nin kullanmış olduğu kelime, Hz. Peygamber'in kullanmış olduğu kelime ile aynı manaya gelir. Eğer râvi fıkıha ve içtihadı ehil değilse, onun rivayet ettiği kıyasa ve şer'î esaslara aykırı hadis ile amel edilmez. O konuda kıyasa ve fıkıhın genel prensiplerine göre fetva verilir.⁴⁸¹

İbn Arabî, her ne kadar mezhep imamlarına karşı saygı duymakla emrolduğumuzu söylese de Allah'ın, Hz. Peygamber dışında kimsenin sözüyle amel etmemizi bize vâcip kılmadığını belirtmektedir. Buradan hareketle de fakihlerin hadisleri mana rivayetiyle anlama metodunu eleştirmektedir.⁴⁸² Çünkü anlam yoluyla hadis aktarıldığında, hadisin anlamı râvi'nin Hz. Peygamber'in sözünden ne anladığına bağlıdır. Yani anlam yoluyla hadis naklinde, hadisi nakleden kişi Hz. Peygamber'in sözünü herhangi bir ilave olmaksızın nakletmiş olabileceği gibi, hadisten kavrayışı ölçüsünde anladığını da nakletmiş olabilir. Biz de bu hadisten yola çıkarak râvi'nin

⁴⁸⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 7, ss. 166-167; *el-Fütûhât*, C. 3, s. 249.

⁴⁸¹ Şa'bân, a.g.e., s. 89.

⁴⁸² İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 7, s. 160; *el-Fütûhât*, C. 3, s. 246.

anladığının azını, çoğunu veya zıddını anlayabiliriz. Bundan dolayı Allah'a görüş birliğine varılmış rivayetlerin dışında, başkasının anlayışıyla ibadet edilemez. Allah'a ibadet etmede görüş birliğine varılan rivayetler, Hz. Peygamber'den duyulduğu şekilde lâfzen aktarılan hadislerdir. Hz. Peygamber bu durumu şu şekilde dile getirmektedir: *'Benden bir kelime duyup onu öğrenen ve duyduğu gibi başkasına ulaştıran kimsenin yüzü ak olsun! Belki ulaştıran kişi, benden duyandan daha iyi anlar.'*⁴⁸³ İbn Arabî, Hz. Peygamber'in bu hadisinden hareketle hükümlere konu olan rivayetlerin, fakihlerin kabul ettikleri gibi manen değil, lafzen olması gerektiğini vurgulamaktadır.⁴⁸⁴

Hadislerin anlaşılması hususunda İbn Arabî ile fakihler arasındaki yöntem farklılıklarından birisi de hadislerin keşf yoluyla tashihinin yapılmasıdır. Hemen ifade etmek gerekir ki, Kitap delilinde olduğu gibi sünnet delilinin anlaşılmasında da bilginin elde edilmiş şekli ön plana çıkmaktadır. Daha önce bahsettiğimiz üzere fakihler bilgilerini ibare yoluyla elde etmektedirler. Yani ibarenin lafızdan anlaşılmasıyla bilgi sahibi olmaktadırlar. İbn Arabî'ye göre fakihler kullanmış oldukları yöntemden dolayı zann-ı galip sahibidirler. Çünkü bilginin şahıslardan başka şahıslara aktarım yolu, tanıklığa bağlıdır. Aktarımda ise tevatür şartını bulmak hayli zordur. Bulduğunda da tevatürle aktarılmış olan lafız, hüküm verilen konu da kesin nas gibi olamaz. Çünkü tevatür yoluyla, nistan kastedilen şeyi tam olarak anlamak mümkün değildir. Bu şekilde fakihler, nassın lafzından anlayış güçleri oranında bilgi elde ederler ve bundan dolayı da görüş ayrılığına düşmektedirler. Buna ilaveten fakihlerin kullanmış oldukları nasla çelişen ve kendilerine ulaşmayan başka bir nas da bulunabilir. Bu nas kendilerine ulaşmadığından dolayı ibadet edemezler. Bunun sonucunda fakihler, lafzın gücündeki ihtimallerin hangisiyle Hz. Peygamber'in hüküm verdiğini bilemezler. Oysa sûfiler nasla Hz. Peygamber'in hangi hükmü verdiğini Hz. Peygamber'den ya da Allah'tan keşf yoluyla öğrenmektedirler.⁴⁸⁵

İbn Arabî'nin fakihlerin kullanmış oldukları aktarım yoluyla ilgili düşüncelerini sünnetin anlaşılması bağlamında değerlendirdiğimiz zaman, fakihlerin hüküm istinbât etmede kullanmış olduğu bazı hadisleri, onun güvenilir görmediği ortaya çıkmaktadır. Zira İbn Arabî fakihlerin, aktarım yolundaki zayıflıklardan dolayı zayıf kabul edip amel etmedikleri nice hadis olduğunu söylemektedir. Ona göre bu hadisler gerçekte sahihtir ve

⁴⁸³ Tirmizî, "İlim", 42.

⁴⁸⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 3, s. 272; *el-Fütûhât*, C. 2, ss. 39-40.

⁴⁸⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 2, s. 119; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 301.

aktarımında bir zayıflık yoktur. Bu hadislerin aktarımındaki zayıflığın nedeni, onu aktaran râvinin güvenilir olmayışıdır. Oysa râvi, bu hadislerde yalan uydurmamış ve doğru bir şekilde nakletmiştir. Ancak râvi, muhaddislerin koymuş olduğu cerh ve tadil şartlarını geçemediğinden dolayı itibara alınmamış nakletmiş olduğu hadis de hükme konu olmamıştır. Sûfiler bu tür hadislerin doğruluğunu bizzat keşf yoluyla Hz. Peygamber'den öğrenmektedirler. Buna karşılık fakihlerin aktarım yolu bakımından sahih kabul ettikleri nice hadisler de vardır ki gerçekte sahih değildir. Aynı şekilde sûfiler, fakihlerin sahih kabul ettikleri hadisleri rüyasında veya müşâhedesinde Hz. Peygamber'e sorarlar. Hz. Peygamber de sorulan hadis ile ilgili şöyle der: 'Ben onu söylemedim ve ona göre hüküm vermedim.' Böylece sûfiler, fakihlerin sahih görüp amel ettikleri hadisin gerçekte zayıf olduğunu öğrenirler ve onunla amel etmeyi bırakırlar. Fakihler ise bu hadisle amel etmeye devam ederler.⁴⁸⁶

İbn Arabî'ye göre rüya yoluyla yapılan tashih ve bu tashih neticesinde elde edilen hüküm, herkes için geçerli değildir. Sadece o hükmü alan kişi için geçerlidir. Çünkü Hz. Peygamber'in vefatından sonra tek bir şeriat vardır. Hiçbir kimsenin Hz. Peygamber'in şeriatından sonra şeriat getirmesi mümkün değildir. Dolayısıyla rüya yoluyla yapılan tahsis ve elde edilen hüküm, yeni bir şeriat getirmek manasına gelmemektedir. Nasıl mezhep imamları birbirlerinden farklı hükümler vermiş ve Şâri'de bu hükümlerin hepsini onaylamışsa, sûfilerin rüya yoluyla elde ettikleri ve mezheplerden farklılaştıkları hükümleri de onaylamıştır. Buna göre sûfilerin mezheplerden farklı olarak keşf yoluyla elde ettikleri hükümler şeriata aykırı hükümler değildir. İbn Arabî, fakihlerin sûfilerin bu durumunu, Hz. Peygamber'in şeriatını geçersiz kıldığı iddiasıyla kabul etmediklerini ve sûfileri tekfir ettiklerini söylemektedir. Fakihlerin bu tavrının zann-ı galibe dayandığını göz önünde bulundurarak, onları maruz görmektedir. Hatta onların keşf yöntemiyle hadis tashihi yapmamakla art niyetli kişilerin bu yolu kullanarak dine zarar vermelerinin önüne geçtiklerini söylemektedir. Ancak bunun böyle olması fakihlerin kendilerinden farklı düşünen kişilerin yanıldıklarına hükmetmeleri manasına gelmemektedir. Bundan dolayı İbn Arabî fakihlerden, sûfilerin bu durumlarıyla ilgili olarak, velileri en azından ehl-i kitap konumuna indirgemeleri gerektiğini düşünmektedir. Yani sûfilerin bu durumunu kabul etmemek ve reddetmek yerine 'ne tasdik ederiz', 'ne de yalanlarız' şeklinde bir anlayışa sahip olmaları gerektiğini vurgulamaktadır. Zira bu anlayışa göre eğer sûfiler

⁴⁸⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, ss. 434-435; *el-Fütûhât*, C. 1, ss. 229-230.

delillerinde haklılarsa lehlerine, haklı değilse aleyhlerine olan ve kendilerinin sorumlu olduğu bir durum ortaya çıkmaktadır. Bu ise hiçbir fırkanın birbirini yalanlama ve tekfir etme gibi bir sonuca yol açmaması demektir.⁴⁸⁷

İbn Arabî'nin keşf yöntemiyle hadis tashih edilmesi hususunda çok dikkatli davrandığı görülmektedir. Çünkü bu mesele birçok suistimale açıktır. Bütün bunların önüne geçebilmek için İbn Arabî, keşf yoluyla tashih ettirilen hadislerden çıkan hükümlerin vasıflarını belirlemektedir. Buna göre bir sûfi rüyasında Hz. Peygamber'i görmüş olsa ve Hz. Peygamber'den sahih bir haberle, kendisine göre amel edilen hükme aykırı bir hüküm alsa, bu hükmün doğruluğu rüyada Hz. Peygamber'in görüldüğü surete bağlıdır. Şayet sûfi, Hz. Peygamber'i dünyadaki suretinden başka bir surette görmüşse o hüküm kabul edilmez. Eğer Hz. Peygamber'i dünyadaki suretinde görmüşse, o hüküm kabul edilir. Ancak bu rüya başkası için bağlayıcı değildir. Yalnızda rüyayı gören kişi için bağlayıcıdır. Çünkü Allah '*Bugün sizin için dininizi tamamladım*'⁴⁸⁸ buyurmaktadır. İbn Arabî'ye göre bu ayet, iki durum arasındaki farkı oluşturmaktadır. Zira sûfiler keşiflerinde Hz. Peygamber'i görürler ve Hz. Peygamber de nakil yoluyla onlara, zayıf hadisleri tashih eder. Bazen de nakil yoluyla sahih olarak kabul edilen hadisleri geçersiz kılar.⁴⁸⁹

'Biz ilmimizi dirilerden alırız' sözünü sünnet açısından değerlendirdiğinde, sûfilerin, fakihlerin sahih kabul edip amel ettikleri, zayıf kabul edip amel etmedikleri hadislerin güvenilir olup olmadığını rüyalarında Hz. Peygamber'e sordukları ve hükmünü de ondan öğrendikleri ortaya çıkmaktadır. Buna göre sûfilerin hadislerin anlaşılmasıyla ilgili elde ettikleri bilgilerin kesinliğinde ve ortaya koydukları amellerin güvenilirliğinde hiçbir şüphenin olmadığı ortaya çıkmaktadır. Zira İbn Arabî sûfilerin söz konusu edilen hadislerle ilgili hükümleri bizzat Hz. Peygamber'in ağzından duymuş olduklarından dolayı sahabe gibi olduklarını, zann-ı galip ile amel etmediklerini söylemektedir.⁴⁹⁰ Ancak bu hükümlerin kişilerin kendisini bağladığını vurgulayarak genelleştirme yapmamaktadır. Buna göre Şâri aynı konu hakkında fakihlerin birbirlerinden ayrı vermiş olduğu hükmü onayladığı gibi sûfilerin fakihlerden ayrıldığı hükmü de onaylamaktadır. Bundan dolayı fakihlerin, sûfilerin keşf yoluyla ortaya koymuş oldukları hükümlere

⁴⁸⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 6, ss. 326-327; *el-Fütûhât*, C. 3, ss. 119-120.

⁴⁸⁸ el-Maide 5/23.

⁴⁸⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 15, ss. 54-55; *el-Fütûhât*, C. 7, s. 41.

⁴⁹⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, ss. 434-435, C. 11, s. 73; *el-Fütûhât*, C. 1, ss. 229-230, C. 5, s. 73.

katılmasalar bile inkâr etmemeleri gerekmektedir. İbn Arabî şer’î hükümlerin delillerinden ilki olan Kitab’ı ilâhî isimler teorisi bağlamında ele alarak onun hükümlere delil olmasını ilâhî isimlerin taayyünü olmasından, sünnetin hükümlere delâletinin ise ilâhî isimler ile onların nitelikleri arasında kurulan ilişkinin sürekliliğini ifade eden yol olmasından kaynaklandığını ortaya koyduktan sonra şer’î hükümlerin üçüncü delili olarak icmâyı ele almaktadır.

3. İcmâ

İcmâ sözlükte “birleştirmek, derleyip toparlamak, bir işi sağlam yapmak, azmetmek, bir konuda fikir birliği etmek” anlamlarına gelmekte olup fıkıh usûlünde ise, “Hz. Peygamber’in vefatından sonra onun ümmetinden olan müçtehidlerin herhangi bir dinî meselenin hükmü üzerinde görüş birliğine varmaları” şeklinde tarif edilmektedir.⁴⁹¹ İcmâ; müçtehidlerin bir meselenin hükmü hakkındaki görüşlerini teker teker açıklamaları suretiyle gerçekleşiyorsa sarih, bir veya birkaç müçtehidin herhangi bir meselenin hükmü hakkında görüş belirttikten sonra o dönemde yaşayan diğer müçtehidlerin bu görüşlere muttali olduklarında, bu görüşler hakkında lehte ve aleyhte fikir beyan etmeksizin sükût etmeleri şeklinde gerçekleşiyorsa sükûfî olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. İcmânın delil olmasıyla ilgili usûlcüler, iki tasnif için farklı hüküm vermektedirler. Eğer bir mesele hakkında sarih icmâ söz konusu ise ona uymak bütün Müslümanlara vâcîptir ve buna aykırı davranmak caiz değildir. Çünkü Allah’ın Kitab’ında müminlerin yolundan başka bir yola uyanların kötü bir akıbete düşeceklerini ve cehenneme gideceklerini haber vermesi, müminlerin yolundan başka bir yolun bâtıl olduğunu, müminlerin yolunun ise doğru olduğunu ortaya çıkarmaktadır.⁴⁹² Sükûfî icmânın delil olduğu hususunda tam bir görüş birliği bulunmamakla birlikte sükûfî icmâyı kaynak kabul edenlerin sahabenin uygulamalarını esas aldıkları görülmektedir.⁴⁹³

İbn Arabî icmâyı şer’î deliller arasında kabul ederek fakihler ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Bununla birlikte İbn Arabî icmâyı sahabe dönemi ile sınırlandırarak cumhur ulemâdan ayrılmaktadır.⁴⁹⁴ İbn Arabî’ye göre Hz. Peygamber’in vefatından sonra sahabenin görüş birliğine varmasından başka şer’î hükümlere kaynaklık edecek icmâ

⁴⁹¹ İbrahim Kâfi Dönmez, “İcmâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, C. 21, s. 417.

⁴⁹² Şa’bân, a.g.e., ss. 106-110.

⁴⁹³ Şa’bân, a.g.e., ss. 112-113.

⁴⁹⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 15, s. 207; *el-Fütûhât*, C. 7, s. 111.

bulunmamaktadır. Buna göre icmânın gerçekleşmesi, bir meselenin sahabeden birisine ulaşması ve sahâbînin de ona diğer sahabeler gibi aynı hükmü vermesiyle gerçekleşir. Eğer bir sahâbîden bile aynı konuda farklı bir görüş sadır olduğu ya da sükût etmediği rivayet edilirse icmâ gerçekleşmez. Bu durumda o konu hakkındaki hüküm, Kitab'a ve sünnete bırakılır.⁴⁹⁵ İbn Arabî'ye göre sahabe bir konuda ittifak etmişse, ittifak ettikleri konuda bir nassa başvurmuş olmaları gerekmektedir. Sahabenin ulaşmış olduğu icmâ, daha sonraki nesillere ulaştığı halde icmâyâ kaynaklık etmiş olan nas ulaşmazsa, icmânın varlığı böyle bir nassın varlığı hakkında kesin delil olduğuna işaret ettiği için onun hükmü kabul edilmektedir. Çünkü birinci neslin; hakkında nas bulunmayan bir konu hakkında icmâ etmesi mümkün değildir. Zira mizaç ve yaratılışları birbirinden farklı olan insanların bir konuda görüş birliğinde olması mümkün değildir. Bu durum sahabenin icmâlarında Hz. Peygamber'in bildirmiş olduğu bir nassa sahip oldukları yönünde kesin delil olduğuna işaret etmektedir.⁴⁹⁶

İbn Arabî icmânın delil olmasını Kitap ve sünnette olduğu gibi ilâhî isimler zemininde ele almaktadır. Bu noktada İbn Arabî icmâyı şu şekilde tanımlamaktadır:

“İcmâ, Rabbin ve merbubun birleştiği hükümdür. Bu hüküm, Allah'ın Yaratan, kulun yaratılan olmasıdır. Bütün göreliliklerde durum böyledir. Her nerede gerçekleşirse gerçekleşsin, görelilik meselelerinde Allah ile kul arasında bir fark yoktur. Aynı şey, bilinenler olmaları bakımından bilinenlerde geçerlidir.”⁴⁹⁷

İbn Arabî yapmış olduğu bu tanımla icmâyı Allah'ın, isimlerin eseri olan mevcut ile ilişkisini ifade eden “Rab- merbub” zeminine yerleştirmektedir. Bu hükme göre Allah yaratan, kul da yaratılandır. İbn Arabî icmâ konusuyla ilâhî isimler ve onların eserleri arasındaki Rab-merbub ilişkisini ele alırken, her nasıl icmâda bütün müçtehidlerin bir mesele hakkında aynı görüşte ittifak etmeleriyle icmâyı yapan her bir kişi için o görüş geçerli oluyorsa, Allah'ın isimleri ile isimlerin eserleri arasındaki süreklilik ilişkisi de Allah'ın bütün isimleri için geçerlidir. Yani Allah'ın bir ismi varsa bu ismin bir tezahürü olmalıdır. Çünkü Allah'ın bilinebilmesi için isimlerinin tezahür etmesi gerekmektedir. Daha önce isimlerin nitelikleri bahsinde de ele aldığımız gibi Eş'arîler bu görüşün aksini savunmaktadırlar. Onlara göre Allah'ın isimlerinin bir taayyününün bulunması gerekli değildir. Örneğin Allah'ın er-Rezzâk isminin olması bir merzuğun olmasını

⁴⁹⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 7, s. 162; *el-Fütûhât*, C. 3, s. 247.

⁴⁹⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 15, ss. 207-208; *el-Fütûhât*, C. 7, s. 111.

⁴⁹⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 7, s. 167; *el-Fütûhât*, C. 3, s. 249.

gerektirmemektedir. İbn Arabî ise icmâda varılan hükmün herkes için geçerli olmasından hareketle, Allah'ın sürekli bilinmek istemesi arzusunun bütün isimler için geçerli olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla er-Rezzâk ismine sahip olmak bir merzuğu gerekli kılmaktadır. Çünkü Allah'ın alemle olan ilişkisi sürekli'dir. Bu sürekliliğin sağlanabilmesi de bir ismin taayyünü olmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla isimler ile isimlerin eserleri olan âlem ve insan arasındaki ilişki İlâh-meluh, Rahîm-merhum şeklinde fâil-mef'ul ilişkisi olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Arabî'nin şer'î hükümlerin çıkarıldığı kaynakları Kitap, sünnet ve icmâ olarak belirlemesi bu üç delili aslî kaynak olarak gördüğü manasına gelmektedir. Çünkü İbn Arabî, fakihlerin çoğunluğu tarafından aslî kaynaklar arasında zikredilen kıyası benimsemediğini söylemekte ve kıyası fer'in fer'e kıyası olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda İbn Arabî şer'î hükümlerin aslî delillerini zikrettikten sonra ferî delil olarak zikrettiği kıyası ele almaktadır.

4. Kıyas

Kıyas sözlükte “bir şeyin başka bir şeyle ölçülmesi ve iki şeyi birbirine eşitlemek” anlamına gelmektedir.⁴⁹⁸ Fıkıh usûlünde ise “hakkında açık bir hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak özelliğe veya benzerliğe dayanarak, hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirlemek” şeklinde tarif edilmekte ve “salt düşünme (nazar), doğruya ulaştıran delil, akıl yürütme, genel ilke ve kural” olarak kabul edilmektedir.⁴⁹⁹ Fıkıh usûlcüleri kıyasın hüccet olmasını naslarda bulunan haberlerden yola çıkarak belirlemişlerdir. Onlar kıyasın gerçekleşebilmesi için hükmü nas veya icmâ tarafından belirlenmiş konuya “aslî”, belirlenmemiş yani kıyasa mevzu olan konuya “fer'î”, asıl ile ilgili olan ve kıyas aracılığıyla uygulanmak istenen hükme “aslın hükmü” ve aslın sahip olduğu hükmün verilmesine sebep olan şeye “illet” demektirler. Dolayısıyla kıyas için dört tane rükün tespit etmişler ve bu rükünler ile ilgili kurallar koymuşlardır.⁵⁰⁰

İbn Arabî'nin fıkıh anlayışında naslara bağlı olmayı esas aldığını ve taklid anlayışını esas almadığını,⁵⁰¹ şer'î hükümlerin kaynakları olarak Kitap, sünnet ve icmâ

⁴⁹⁸ Şa'bân, a.g.e., s. 126.

⁴⁹⁹ Hacı Yunus Apaydın, “Kıyas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002, C. 25, s. 529.

⁵⁰⁰ Şa'bân, a.g.e., s. 138.

⁵⁰¹ Kâşif Hamdi Okur, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Kıyas ve İstihsana Yaklaşımı, Samsun: *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 7, S. 4, 2007, s. 223.

konusunda fıkıhçılarla aynı görüşü paylaştığını ancak kıyası benimsemediğini daha önce zikretmiştik.⁵⁰² Bununla birlikte İbn Arabî, kıyası bazı meselelerde kullanmanın kullanmamaktan daha iyi olduğunu, bazı meselelerde kullanmanın da kullanmamanın da eşit olduğunu belirtmekte ve onun hakkında kesin bir hüküm verilemeyeceğinden söz etmektedir. Bu durumda kıyas ahad habere benzemektedir. Zira ahad haber kesin bir bilgi ifade etmese de delil olarak kullanılabilmesine dair görüş birliği bulunmaktadır. Eğer mesele hakkında açık bir şüphe bulunmuyorsa kıyas da ahad haber gibi delil olarak kullanılabilir. Her ne kadar İbn Arabî kıyas ile şer'î hüküm koymayı kabul etmese de müçtehidlerin kıyas ile ortaya koymuş oldukları hükümleri geçerli kabul etmektedir. Çünkü Şâri, müçtehidin hükmünde yanılması ve isabet etmesinin bir olduğunu söyleyerek, onun hükmünü geçerli kabul etmekte ve sevap kazandığını bildirmektedir.⁵⁰³

İbn Arabî kıyas kullanmayı uygun görmediğini ifade etse de fakihlerin şer'î delillere dayanan kıyas ile ortaya koyduğu hükümleri, Şâri onaylandığı için geçerli saymaktadır. Ancak İbn Arabî, kıyas ile ortaya konan hükümlerin geçerli kabul edilmesi için bazı şartlar aramaktadır. Buna göre müçtehid kıyası ortaya koyarken Kitap, sünnet ve icmâdan herhangi birine dayanmalıdır. Eğer dayanmaması durumunda hüküm geçerli değildir. Böylece Kitap, sünnet ve icmâya dayanmadan kıyasta bulunmayı da helal saymamaktadır. İbn Arabî açık kıyas ile haber-i vahidi karşılaştırmakta ve açık kıyasın hükmünün ahad haber ile ortaya konan hükümden daha güçlü olduğunu söylemektedir. Çünkü ahad haberi rivayet eden râvinin güvenilirliği bizim onun hakkındaki hüsn-i niyetimizden kaynaklanmaktadır. Râvi hakkındaki hüsn-i niyetin ölçütü ise onun Allah hakkında kesin bilgi sahibi olamayacağını kabul etmektir. Çünkü şeriat bir kişinin Allah hakkında kesin bir şey söylemesini yasaklamaktadır. Burada İbn Arabî'nin açık kıyasın hükmünü ahad haberin önüne geçirmesinin nedeni, Şâri'nin nübüvvet gelmeden önce Allah'ın varlığını ispat etmede aklın, O'nun hakkında vermiş olduğu selb ifade eden hükmü geçerli saymasıdır. Çünkü Allah, akıl vasıtası ile bizi, Allah'tan başka ilâh olmadığını anlamak, bir ilâh için geçerli olacak nitelikleri tespit etmek ve peygamberlerin getirmiş olduğu haberin tasdikini araştırmakla yükümlü tutmuştur. Böylece bizler aklımızla bunları inceledik ve kabul ettik. Dolayısıyla akıl vasıtası ile kabul edilen bu unsurlar şeriatın asıllarını oluşturmaktadır. Eğer bu unsurlardan birisi yıkılmış olsaydı

⁵⁰² İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 7, s. 156; *el-Fütûhât*, C. 3, s. 243.

⁵⁰³ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 7, s. 157; *el-Fütûhât*, C. 3, s. 244.

şeriatın hükümleri geçersiz olurdu. Akıl bütün bunların dayanağını temsil etmekte ve şeriat da aklın bu hususunu dikkate almaktadır. İbn Arabî kıyasın akla bakan yönüyle ilgili, Allah dünyevî meseleler ile ilgili hükümlerin çözümünde akli mubah sayarken hakkında Kitap, sünnet ve icmânın bulunmadığı dînî-fer'î konularda akli yasaklar mı sorusunu sorarak meseleyi şer'î hükümler zeminine taşımaktadır. İbn Arabî bu soruya ferî meselelerin meşru ve ilâhî olan bir hükmünün olduğuna kesin kanaat getirerek yolların kapanmasından dolayı bir esasa dayanmak gerektiğini ve bu esasın da Kitap, sünnet ve icmâyaya dayanan akli düşünce olduğunu söyleyerek cevap vermektedir.⁵⁰⁴ İbn Arabî'nin kıyasın işleyişi ile ilgili yapmış olduğu bu değerlendirmeleri kıyasa yönelik önemli bir eleştiri olarak yorumlayabiliriz.

İbn Arabî kıyası, Allah'ın bazı olaylarla ilgili hüküm vermeyerek mubah kıldığı için benimsememektedir. Çünkü şeriatın hüküm vermediği bir konu hakkında müçtehidin kıyas yoluyla hükümde bulunması, Allah'ın hüküm vermediği bir hususta hüküm vermesi demektir. Bu durumda kıyas, illetin sürekliliği manasına gelmektedir. Oysa Allah şeriatında böyle konular hakkında hüküm vermeyerek illetin sürekliliğini takdir etmemiştir. Eğer Allah bir mesele hakkında illetin sürekliliğini takdir etmiş olsaydı onu peygamberi vasıtasıyla haber verirdi. Bu noktada İbn Arabî müçtehidin kendi düşüncesiyle nasların beyan etmediği illet hakkında ne düşünebileceğini sorgulamaktadır. Ona göre müçtehidin kıyası kullanarak hüküm vermesi ve bunu da genelleştirmesi, Şâri'nin şeriatında hüküm vermediği bir konu hakkında zorla hüküm verme manasına gelmektedir. Oysa Şâri illetin sürekliliğini belirtmeyerek kullarının yükümlülüğünü hafifletmek ister.⁵⁰⁵

İbn Arabî, kıyası Allah'ın, illetini zikretmeyerek mubah saydığı olaylar hakkında hükümler ortaya koyarak mükelleflerin mükellefiyetlerini arttırmak şeklinde yorumlamaktadır. Çünkü Şâri mükellefiyetlerin artmasını istememektedir. İbn Arabî buna "*Hac her sene mi yapılacak?*" diye soranlara "*Evet deseydim, farz olacaktı*"⁵⁰⁶ hadisindeki Hz. Peygamber'in gayesini örnek vermektedir. Çünkü hükümler, olaylar hakkında soru sormadan dolayı meydana gelmektedir. İbn Arabî'ye göre Hz. Peygamber'in insanları soru sormaktan engellemesinin gayesi, onların fitratlarına göre hareket etmelerini sağlamaktır. Bu şekilde Allah, dilediği hükmü indirme işini kendisine

⁵⁰⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 7, s. 158; *el-Fütûhât*, C. 3, s. 245.

⁵⁰⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 13, ss. 90-91; *el-Fütûhât*, C. 6, s. 65.

⁵⁰⁶ Müslim, "*Hac*", 412.

bırakır. Bunun sonucu olarak da kulun mükellef tutulduğu haramlarla farzlar azalırken, işlenmesi sevap ve günah olmayan mubahlar artmaktadır. İnsan ise bu noktada durmayarak hükümler hakkında illetler ortaya koymuş ve bunları da Şâri'nin maksadı haline getirerek genelleştirmiştir. Eğer müçtehidler iki durumu birleştiren bir sebep nedeniyle Şâri'nin, susmuş olduğu bir konuyu, hakkında hüküm verilen bir konuya katarak hüküm vermeseydi, hakkında hüküm verilmeyen konu mubahlık üzerine kalacaktı. Müçtehidler bunun aksini yaptıklarından dolayı kıyas, re'y, istihsan vb. usûllerle hükümler çoğalmış ve mükelleflerin yükleri artmıştır.⁵⁰⁷ İbn Arabî bu durumu "biz hükme ilave olduğunu bildiğimiz ve Şâri'nin bu ümmetin yükünü hafifletmek istediğini anladığımız için kıyası benimsemekten imtina ettik"⁵⁰⁸ diyerek fıkıhla ilgili görüşlerinde kıyas yöntemini kullanmadığını belirtmektedir. Kıyas yöntemiyle hüküm istinbât eden müçtehidlerin kıyaslarında bulunması gereken şartlarla ilgili olarak şu açıklamayı yapmaktadır:

*"Allah'a rey ile ibadet edilmez. Kastedilen kitap, sünnet ya da icmâdan olmayan kanıt ve delilsiz görüştür. Kıyası kabul etmesek bile onu kabul eden hatalı bulmuyoruz. Fakat bu durum, kıyastaki iki konuyu birleştirici illetin makul, açık ve Şâri'nin kastı olduğuyla ilgili güçlü zan bulunması koşuluna bağlıdır."*⁵⁰⁹

İbn Arabî'ye göre kıyası benimseyen müçtehidlerin kıyaslarının delil olmasını ilâhî isimler ile ilâhî isimlerin eserleri arasındaki ilişki sağlamaktadır. Bu noktada İbn Arabî şöyle demektedir:

*"Benimseyenlere göre kıyas, Rabbin kulun, kulun da -fakat Rabbin emriyle- Rabbin niteliğiyle zuhur etmesidir. Bu zuhur ve gözükme Rabbin emrinden olmasaydı kıyas delil olmazdı. Ya da gözükme övülen bir huydan meydana gelebilir ki, bu durumda da kıyas delil alınır. Rabbin merbubun niteliğiyle ortaya çıkmasında ise, vâcip emir şart koşulmaz. Fakat bazen bu, emir kipindeki -fakat anlamı emir değildir- dua ve talepten kaynaklanabilir. Rab, işiten ve emrine bağlanılan olduğu kadar kul da öyle olsa bile aralarında bir fark vardır. İşte bu delil getirmede kıyasın sırrının hükmüdür. Bu ise ikisini bir araya getiren makul bir hüküm nedeniyle, görünenin görünmeyene kıyasıdır. Bu hüküm her birine şanına layık tarzda nispet edilir. Burada 'şanına' dedik, çünkü el-Celil zıt isimlerden biridir hem yüceye hem de değersiz bu hüküm verilebilir."*⁵¹⁰

⁵⁰⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 10, ss. 310-311; *el-Fütûhât*, C. 4, s. 469.

⁵⁰⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 7, s. 162; *el-Fütûhât*, C. 3, s. 247.

⁵⁰⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 7, s. 162; *el-Fütûhât*, C. 3, s. 247.

⁵¹⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 7, s. 167; *el-Fütûhât*, C. 3, s. 250.

İbn Arabî kıyasın delil oluşuyla ilgili yaptığı bu açıklama da kıyas yöntemindeki bilinen ile bilinmeyen arasında kurulan ilişkiyi ilâhî isimler teorisindeki “Rab-merbub” ilişkisine benzetmektedir. Bu bağlamda Rab ile kulun birbirlerinin niteliği ile zuhur etmesi, ilâhî isimlerin niteliklerinde gerçekleşen zuhurun iki yönü bulunduğuna işaret etmektedir. Kıyas söz konusu olduğunda bilinen (asıl) ve bilinmeyen (fer) şeklinde iki unsur bulunmaktadır. Bunlar da kıyasın iki yönü bulunduğunu göstermektedir. İbn Arabî’ye göre ilâhî isimlerde, kulun Rab’bin nitelikleri ile zuhuru Allah’ın emri gereğince gerçekleşmektedir. Allah’ın emriyle kulun Rab’bin niteliklerini alması, kıyas açısından kıyasın ilk unsuru olan bilinmeyen yönün hükmünü, bilinen yönden aldığına işaret etmektedir. Eğer kulun Rab’bin nitelikleriyle zuhur etmesi, Allah’ın değil de kulun iradesi tarafından gerçekleşseydi, kıyas açısından bu durum bilinen yönün hükmünü bilinmeyen yönden alması manasına gelirdi. Bu durum da kıyasın bilinen yönü, hükmünü bilinmeyen yöne vermemiş olurdu. Bilinmeyen yön de herhangi bir hüküm kazanamazdı. Dolayısıyla kıyas geçerli olmazdı. Buradan hareketle kıyasın geçerlilik şartının şer’î delillere dayanmak olduğu, şer’î delillere dayanmayan kıyasın geçerli olmadığını söyleyebiliriz.

İbn Arabî’nin ilâhî isimlerin nitelikleriyle ilgili zikretmiş olduğu ikinci yön ise Rab’bin kulun nitelikleri ile zuhur etmesidir. Önceki yönde olduğu gibi bu yön de Allah’ın emri ile gerçekleşmektedir. Ancak Rab ile kul arasında gerçekleşen bu ilişki de bir fark vardır. O da Allah’ın kulun nitelikleriyle zuhur etmesinin O’na şart koşulamamasıdır. Bundan dolayı bu yön emir kipi bildiren ve aslında emir olmayan dua ve talepten kaynaklanmaktadır. Meseleye kıyas açısından bakıldığında, Rab’bin kulun nitelikleriyle, kulun da Rab’binin emri uyarınca O’nun nitelikleriyle zuhur etmesi ve Rab’be kulun nitelikleriyle nitelenmesinin şart koşulamaması aslın, fer’in hükmünü alamayacağı manasına gelmektedir. Rab’bin kulun nitelikleriyle, kulun da O’nun emri doğrultusunda Rab’bin nitelikleriyle zuhur etmesi, kıyasın ikinci unsuru olan bilinen yönünün bilinmeyen yönle bir araya gelmesini sağlayan makul sebebe tekabül etmektedir. Yani görünenin görünmeyene kıyasını oluşturmaktadır. Bu hüküm hem kulun hem de Rab’bin şanına göre nispet edilmektedir. Örneğin Allah’ın el-Celîl ismi hem Allah hem de kul için kullanılmaktadır. Bu kullanım ortak bir illetten olduğu için kıyası oluşturmaktadır. Allah’ın bu isminin kıyası hem yüce olana; Allah’a (asıl) hem de değersiz olana; kula (fer) layık olduğu hükmü vermektedir. Dolayısıyla kul, Allah’ın ilâhî

isimlerinin eseri olduğundan dolayı kıyastaki makul bir hükmün illetini teşkil etmekte yani kıyasa konu olmaktadır. Bu kıyasın neticesinde kendisine yücelik verilmekte ve bu yücelik hükmünü de Allah'ın yüceliğinden almaktadır. Bununla birlikte Allah'ın yüceliği ile kulun yüceliği aynı seviyede olmamaktadır.

İbn Arabî'nin şer'î hükümlerin delilleri arasında saymadığı fakat müçtehidlerin delil olma hususunda ihtilafa düştükleri fikhî hüküm istinbât etme yollarından biri olan istihsanı da ele aldığı görülmektedir.

5. İstihsan

İstihsan sözlükte “güzellik, rağbet edilen ve sevilen şey” manalarına gelen hüsn kelimesinden türemiş olup fıkıh usûlünde “müçtehidin bir meselede icmâ, zaruret, örf, maslahat, gizli kıyas gibi özel ve daha kuvvetli görünen bir delile dayanarak o meselenin benzerlerinde izlenen genel kuraldan ve ilk hatıra gelen çözümden vazgeçmesi ve hukukun amacına daha uygun bulduğu başka bir hüküm vermesi” şeklinde tarif edilmektedir.⁵¹¹

İstihsan'ın bir delil olarak kullanılıp kullanılmayacağıyla ilgili fıkıhçılar arasında ihtilaf bulunmaktadır.⁵¹² Bununla birlikte İmam Şâfiî'nin istihsanla ilgili görüşleri İbn Arabî'nin istihsanı ele alışına konu olmuştur. Çünkü İbn Arabî istihsanı “Hz. Peygamber'den sonra iyi bulunan şeriatlar anlamındaki sünnetler”⁵¹³ olarak tanımlamakta ve İmam Şâfiî'nin “Kim istihsanı kullanırsa şeriat koymuştur”⁵¹⁴ cümlesini fıkıhçıların anladığı anlamın dışında yorumlamaktadır. İbn Arabî'ye göre İmam Şâfiî bu sözle diğer fıkıhçıların dile getirmediği bir hakîkati dile getirmiştir. Çünkü o, Hz. Peygamber'in “*Kim iyi bir adet ortaya koyarsa, onu ve yapanın sevabı kendisine aittir*”⁵¹⁵ hadisini biliyordu. Dolayısıyla şeriat insanlara iyi adetler koyma izni vermiştir ve bu âlimlerin vâris olmaları sebebiyle nebilerden elde ettikleri miraslardandır. Böylece Allah onu koyan kişiyi beğenmiştir. İmam Şâfiî'nin sözü kim iyi bir adet koyarsa şeriat koymuş demektir manasına gelmektedir. Şâfiî'nin müçtehidin hükmünü geçerli saydığını göz önüne aldığımız zaman istihsan yoluyla hüküm ortaya koyan kişinin bu hükmü kabul

⁵¹¹ Ali Bardakoğlu, “İstihsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001, C. 23, s. 339.

⁵¹² Vehbe Zuhaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1986, C. 2, s. 748.

⁵¹³ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 7, s. 174; *el-Fütûhât*, C. 3, s. 253.

⁵¹⁴ Zuhaylî, a.g.e., s. 748.

⁵¹⁵ Müslim, “*İlim*”, 15.

edilebilir bir hüküm olmaktadır. Şeriatın esasları bu hükmü korumakta olduğundan istihsan yolu ile ortaya konulan iyi adetlerin reddedilmesi helal değildir.⁵¹⁶

İbn Arabî istihsanı şer'î hükümlerin asılları arasında zikretmemektedir. Ancak istihsanla ortaya konan hükümleri de kabul etmektedir. Çünkü İbn Arabî, Şâri'nin müçtehidin yanılmış olsa da isabet etmiş olsa da hükmünü geçerli saydığından hareket etmektedir. Zira kıyas yolunu kullanmayı tercih etmediğini açıkça belirtmiş olsa da istihsan hakkında herhangi bir olumsuz ifadesi bulunmamaktadır. Bundan dolayı İbn Arabî'nin her ne kadar şer'î hükümlerin delilleri arasında görmese de istihsan yolu ile hüküm istinbât edenlerin hükmünü onayladığını ve istihsanı kullanmayı teşvik ettiğini söyleyebiliriz.

Tezimizin İbn Arabî'nin fakihlerin usûlüne yönelik eleştirileri başlığında, onun şer'î hükümlerin delilleriyle ilgili görüşlerini değerlendirdik. Bunun sonucunda şer'î delillerle ilgili fıkıhçıların sadece zâhiri boyutla ilgilendiklerini, bâtını boyutu eksik bıraktıklarını, İbn Arabî'nin ise meseleyi ilâhî isimler zemininde yeniden ele alarak şer'î delillere zâhir boyutunun yanında bâtın boyutu da kazandırdığını söyleyebiliriz. İbn Arabî'nin fakihlere yönelik bir diğer eleştirisini ise onların içtihad ve taklid konusundaki yaklaşımları oluşturmaktadır. Bu çerçevede onun fakihlerle ilgili düşüncelerini içtihad ve taklid başlığı altında değerlendireceğiz.

B. İÇTİHAD VE TAKLİD ANLAYIŞI

İçtihad sözlükte “çaba göstermek, bütün gücünü kullanmak, ısrarlı olmak, zahmet çekmek” anlamına gelen “c-h-d” kökünden türetilmiş olup fıkıh usûlünde “fakihin herhangi bir şer'î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşabilmek için bütün gücünü harcaması” şeklinde tarif edilmektedir.⁵¹⁷ Taklid ise sözlükte “bir şeyi insan veya hayvanın boynuna asmak ya da takmak” anlamına gelmekte olup fıkıh usûlünde “bir âlimin içtihadî bir meseleye dair görüşünü delile dayalı olmaksızın benimsemek veya uygulamak” şeklinde tanımlanmaktadır.⁵¹⁸ İbn Arabî'nin içtihadı vârislik kavramından hareket ederek şeriatın zâhir ve bâtın yönlerine göre yorumladığı görülmektedir. Ona göre zâhiri açıdan içtihad; “*Dinin geçerli saydığı meşru içtihad Kitap, sünnet ve icmâdan delil*

⁵¹⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 7, ss. 174-175; *el-Fütûhât*, C. 3, s. 253.

⁵¹⁷ Hacı Yunus Apaydın, “İçtihad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, C. 21, s. 432.

⁵¹⁸ Eyyüp Said Kaya, “Taklid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, C. 39, s. 461.

arayıp bulmaya çalıştığın delile göre belirli bir meseledeki hükmü tespit etmek için dili anlamak ve kendi zannına göre onu bilmek”⁵¹⁹, bâtını açıdan ise; “bâtındaki istidatı meydana getirmek üzere bütün gayreti harcamak”⁵²⁰ manalarına gelmektedir.

İbn Arabî’ye göre sahih bir içtihad Hz. Peygamber’in vefatından sonra onun mirasına vâris olan kişinin kalbine inen ilâhî feyzle gerçekleşmektedir. Zira kalbine inen ilâhî tenezzülde eğer bir hüküm varsa vâris bu hükmü istinbât ederek, ona göre hüküm vermektedir. Bu durumda vâris “kuşkusuz onu istinbât edenler kendisini bilir”⁵²¹ ayetinde ifade edildiği üzere hüküm ortaya koyan müçtehid manasına gelmektedir. Müçtehidin (sûfinin) bâtınında bulunan istidatı çaba sarf ederek ortaya çıkarması, kendisine Hz. Peygamber’in onaylamış olduğu sabit bir hükme aykırı hüküm verme yetkisi vermemiştir. Çünkü müçtehidin ulaştığı hüküm gerçekte bulunduğu duruma göre ilham edilmektedir. Her ne kadar Hz. Peygamber’in yaşadığı dönemde olmasa da onun vefatından sonra Allah’tan haber alan ve vâris adı verilen müçtehidin kendisine inen tenezzülden (ilham) istinbât ettiği hükmün Hz. Peygamber’in hayattayken kendisine inen tenezzülden (vahiy) istinbât ettiği hükümden bir farkı yoktur.⁵²² Bu noktada İbn Arabî’nin müçtehidin Hz. Peygamber’in vefatından sonra içtihadla istinbât ettiği hükmün doğruluğunu Hz. Peygamber’in hayattayken getirmiş olduğu hükmün doğruluğuna eşit görmesi, müçtehid ile nebi arasında herhangi bir fark yokmuş gibi bir yoruma sebep olabilir. İbn Arabî böyle bir probleme fırsat vermemek için içtihadı ve müçtehidin içtihadla hüküm istinbât etmesini şer’î hükümlerin delillerinde olduğu gibi ilâhî isimler teorisiyle temellendirmektedir. Buradan hareketle de nübüvvet ile müçtehidlik arasındaki farkı ortaya koyarak içtihadın keyfiyetini açıklamaktadır.

İbn Arabî’ye göre nebi ile müçtehid arasındaki farkın kaynağı, Allah’ın kendisini isimlendirdiği ilâhî isimlerden birisi olan el-Velî ismidir. Her ne kadar Allah kendisini; duaları işiten, bize bildiren olarak haber verse de bu anlamda kendisini nebi ismiyle isimlendirmemiştir. Çünkü nebilik Hz. Peygamber’in vefatıyla birlikte sona ermiştir. Oysa Allah, ezeli olduğundan O’nun ilâhî isimlerinin hükümlerinin sona ermesi mümkün değildir. Dolayısıyla Allah’ın el-Velî isminin hükmü, Hz. Peygamber’in vefatından sonra da devam etmekte ve nübüvvetin kırk altı cüzünden biri⁵²³ olarak kabul edilen sahih

⁵¹⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 14, s. 147; *el-Fütûhât*, C. 6, s. 300.

⁵²⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 12, s. 298; *el-Fütûhât*, C. 6, s. 399.

⁵²¹ en-Nisa 4/83.

⁵²² İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 12, s. 298; *el-Fütûhât*, C. 6, s. 399.

⁵²³ Buharî, “*Ta’bir*”, 26.

rüyalarda hükmünü icra etmektedir. Bu bağlamda müçtehidler için nebi ve resul isminin kullanımını kaldırılmıştır. Çünkü meleğin getirdiği ve resule özgü olan vahiy kesilmiştir. Bununla birlikte Risâlet sona ermiş olsa da Allah, nebi ve resullüğün hükmünü icra etmesini ortadan kaldırılmamıştır. Zira şer’î hükümler hakkında bilgisi olmayan kimselere de “*zikir ehline sormayı*”⁵²⁴ emretmiştir. Böylelikle Şâri müçtehidlerin kendilerine fetva soran kimselere delillerin götürdüğü hükme göre fetva verme yetkisi vermiştir. Çünkü Hak “*Her biriniz için bir şeriat ve yol belirledik*”⁵²⁵ diyerek her müçtehid için bir usûl ve yöntem belirlediğini vurgulamakta, onların aynı konuda farklı fetva vermelerini onaylamakta ve hepsinin hükmünü geçerli saymaktadır.⁵²⁶

İbn Arabî’nin müçtehidlerin içtihadla ortaya koymuş oldukları hükümlerde isabet etseler de hata etseler de kendilerine sevap olduğunu söylemesi, onların hüküm istinbât etmede mutlak bir yetkiye sahip olup olmadıkları problemini ortaya çıkarmaktadır. Bu noktada İbn Arabî şöyle demektedir:

*“Ümmetler, insanlar içinden çıkarılmış en hayırlı topluluk olan Hz. Muhammed’in ümmetiyle sona ermiştir. Hz. Muhammed’in gelişiyle birlikte peygamberlik sona erdiği gibi şeriatıyla da bütün şeriatlar sona ermiştir. Artık şeriat getirecek bir peygamber olmadığı gibi onun şeriatından sonra Allah katından indirilecek bir şeriat da yoktur. Bunun istisnası, onun şeriatının onaylamış olduğu üzere, ümmetinin âlimlerinin Kitab’tan ve Sünnet’ten hüküm çıkartmakla sınırlı içtihadlarıdır; ‘sünnet’ derken peygamberin hadislerini kastediyorum, yoksa kıyas yoluyla elde edilen içtihadı kastedmiyorum. Kıyas derken -aslın asla kıyasını değil- ferin fere kıyasını kastediyorum. Çünkü ferin asla kıyası içtihadla sabit olup istinbât yoluyla elde edilmiş bir hükümdür. Fakihler icmâyı üçüncü kaynak saydıkları gibi bu anlamıyla kıyası dördüncü kaynak sayarlar. Burada icmâ birinci neslin icmâsıdır.”*⁵²⁷

Burada İbn Arabî, mutlak anlamda müçtehidin şer’î hüküm istinbât etme yetkisinin olmadığını, içtihadın Kitap, Sünnet, icmâ ve açık kıyastan bir delile dayanması gerektiğini söylemektedir. Şayet müçtehidler şer’î hükümlerin kaynaklarında delili bulunan bir konuda zanlarına göre içtihadta bulunurlarsa, Allah’ın hükümler konusunda ortaya koymuş olduğu bu alanı aşmış ve kendilerine zulmetmiş olurlar.⁵²⁸ Çünkü Şâri

⁵²⁴ el-Enbiyâ 21/7.

⁵²⁵ el-Maide 5/48.

⁵²⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 7, ss. 417-418; *el-Fütûhât*, C. 3, ss. 380-381.

⁵²⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 15, s. 207; *el-Fütûhât*, C. 7, s. 111.

⁵²⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 16, ss. 123-124; *el-Fütûhât*, C. 7, s. 248.

“*Bugün dininizi tamamladım*”⁵²⁹ buyurarak Allah ve resulünün her konuda bir hüküm ortaya koyduğunu ve muallakta bir şey bırakmadığını belirtmektedir. Bu şekilde müçtehidin dine ilavede bulunması Allah’ın razı olmadığı bir şeriatı ihdas etme ve dinde bir noksanlık bulma manasına gelmektedir.⁵³⁰

Bazı Hanefî ve Şâfiî fakihleri, içtihad devrinin kapandığını iddia etseler de İbn Arabî icmâ delilinde olanın aksine bir tavır benimseyerek içtihadın her zaman gerçekleşeceğini ve kıyamete kadar süreceğini düşünmektedir.⁵³¹ Hatta ona göre içtihad sadece amelî konularda değil itikadî konularda da olabilir. Çünkü Hz. Peygamber içtihad yapan kimse hakkında “*O iki sevap kazanır. İsbet etmeseydi bir sevabı olacaktı*”⁵³² şeklindeki hadisinde içtihadın amelî veya itikadî konuların yalnızca birinde olacak diye ayırmda bulunmamıştır. Dolayısıyla içtihad genel manadadır.⁵³³

İbn Arabî’nin taklidi müçtehidin bir diğer müçtehid ve avamın bir müçtehid taklidi şeklinde ikiye ayırdığı görülmektedir. İbn Arabî’ye göre bir müçtehid içtihadına göre amel etmelidir. İctihatta kendisi ile denk olan başka bir müçtehidin içtihadıyla amel etmesi ise kendisine haramdır.⁵³⁴ Ayrıca İbn Arabî müçtehidin yanılmasını güneş tutulmasına benzeterek yapmış olduğu hatada sevap kazanacağına ve bir müçtehidin başka bir müçtehid taklid etmemesi gerektiğine işaret etmektedir. Bununla birlikte İbn Arabî mukallit fakihlerin durumunu da yıldızların seyrine bağlı hükümleri bilen kişiler nezdinde sabit ve yerleşik bir etkisi olan açık tutulmaya benzetmektedir. Buna göre onların yaptıkları hataların çoğu, nassı gördüğü halde zannına ve kıyasa meyletmekten kaynaklanmaktadır. Zira müçtehidlerin mukallit fakihlere bu konuda; “*Bizi taklid etmeyin, verdiğimiz hükümle çelişen bir hadis ulaştığında ona uyun, çünkü bizim mezhebimiz hadistir. Biz, delil olduğuna kanaat getirdiğimiz bir delil olmaksızın hiçbir şey hakkında hüküm vermeyiz. Bundan başka bir şey bağlamaz. Sizi de bize uymak bağlamıyor, fakat isteğimiz sizi bağlıyor*”⁵³⁵ dedikleri aktarılmaktadır.

Avamın taklidi konusunda İbn Arabî, mukallidin müçtehidlerin vermiş oldukları hükümlerde tercih hakkına sahip olduğunu söylemekte ve bu durumun mukallidin şeriatla

⁵²⁹ el-Maide 5/3.

⁵³⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 14, s. 147; *el-Fütûhât*, C. 6, s. 300.

⁵³¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 13, s. 87; *el-Fütûhât*, C. 6, s. 63.

⁵³² Buhârî, “*İ’tisâm*”, 21.

⁵³³ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 10, s. 122; *el-Fütûhât*, C. 4, s. 362.

⁵³⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 16, s. 46; *el-Fütûhât*, C. 7, s. 210.

⁵³⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 4, ss. 147-148; *el-Fütûhât*, C. 2, s. 180.

geniş bir seçim alanına sahip olduğu, müçtehidin ise kendi delili ile sınırlandırılmış ve böyle bir hakka da sahip olmadığı manasına geldiğine işaret etmektedir.⁵³⁶ İbn Arabî mukallidin durumuyla ilgili şunları söylemektedir:

“Fakihler, Allah’ın ve Peygamber’inin belirlemediği ya da Kitab’ın veya sahih veya zayıf sünnetin zâhirinin delil teşkil etmediği halde, belli bir şahsın görüşünü dayatarak sıradan insanlardan bu rahmeti esirgemiş, onları durumu hakkında başka bir müçtehidin kendi deliliyle ve içtihadıyla ortaya koyduğu görüşünde ruhsat aramasını engellemiş, katı davranmış, ‘farklı mezheplere uymak dinle oynamaya yol açar’ diyerek kendi içtihadlarını din zannetmişlerdir. Hâlbuki Allah’ın Peygamber’i şöyle demiştir: Allah size sadaka vermiştir. O’nun verdiği sadakayı almız. Binaenaleyh ruhsatlar, Allah’ın kullarına ihsan ettiği sadakalardır.”⁵³⁷

İbn Arabî’ye göre mukallidin, müçtehidlerin vermiş oldukları hükümler arasında tercih hakkına sahip olması, Allah’ın insanlara rahmeti manasına gelmektedir. Dolayısıyla İbn Arabî, fakihlerin, mukallidi yalnızca kendi mezheplerinin görüşünü tercihe zorlayarak, Allah’ın bu rahmetini sınırlandırmaması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Başka bir deyişle Şâri, her müçtehidin hükmünü geçerli kılmıştır. Bundan dolayı insanlar bu görüşlerden dilediğini taklid etmede muhayyerdir. Çünkü müçtehid bu hükmünü şer’î hükümlerin bir delilinden istinbât etmiştir. Örneğin Şâfiî kendi delilinden yola çıkarak bir ruhsata ulaşmış ve Şâri de bu ruhsatı onaylamıştır. Maliki mezhebinden bir müftü çıkıp, bir mukallidin Şâfiî mezhebini taklid ederek Allah’a ibadette kullandığı bu ruhsatın hükmünü yasaklar ve şeriat caiz görmediği halde bu adamı başka bir mezhebe dönmeme gayesi ile belirli bir mezhebe bağlarsa, bu davranış Allah’ın kullarına karşı en büyük zorluklardan biri olmaktadır. İbn Arabî aslında durumun bu şekilde olmadığını şöyle ifade etmektedir:

“Bu ümmetin içinden müçtehidlerin hükmünü geçerli saymakla Şâri Teâlâ, Şeriat’ı genişletirken, avâm-fukaha onu daraltır. Halbuki Ebû Hanîfe, Mâlik, İbn Hanbel ve Şâfi gibi imamlara gelirsek, onlar böyle bir iş yapmaktan münezzehtir. Onlardan hiçbirisi, böyle bir şey yapmadığı gibi herhangi bir kimseye ‘bizim görüşümüzle sınırlı kal ve verdiğim fetvada beni taklid et’ dediği aktarılmamıştır. Aksine onlardan aktarılan şey, bunun tersidir. Allah kendilerinden râzı olsun.”⁵³⁸

⁵³⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 16, s. 46; *el-Fütûhât*, C. 7, s. 210.

⁵³⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 10, s. 311; *el-Fütûhât*, C. 4, s. 469.

⁵³⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 10, ss. 311-312; *el-Fütûhât*, C. 4, ss. 469-470.

Dolayısıyla İbn Arabî mezhep imamlarının böyle bir anlayışı benimsemediğini söyleyerek onların mukallitler için dinî alanı genişletmekten yana olduğunu göstermektedir.

İbn Arabî, içtihadın Hz. Peygamber'in vefatından sonra ümmetine verilmiş bir ihsan olduğunu düşünmekle birlikte gerçekte içtihadın insanın bâtınında bulunan ve ilâhî tecellileri almaya mazhar yönünü geliştirmesi için çabalamak olduğunu söylemektedir. Her ne kadar Allah, Hz. Peygamber'in vefatından sonra vahiy ile ilâhî bildirimler kapısını kapamış olsa da ilham yoluyla yani velî kulları vesilesiyle o kapıyı bu ümmete açık tutmaktadır. Çünkü ezeli olan Allah, el-Velî'dir. Hakk'ın bu ismi ezeli olarak taayyün ettiği için dolayı eseri olan ilâhî tazammunlar da sürekli olacaktır. Bunlar da velî kulların kalplerine inen ilhamlardır. Dolayısıyla velinin kalbine inen ilâhî tazammunlar Şâri tarafından onaylanmıştır. Nasıl ki, müçtehidlerin içtihadlarında isabet veya hata etmelerinin Şâri tarafından onaylanması Allah'ın rahmetiyse, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ilham yoluyla bazı kullarına ilâhî bilgiler ihsan etmesi de Allah'ın bu ümmete bir rahmetidir. Bazı fıkıhçılar içtihad devrinin kapandığını iddia etseler de İbn Arabî Allah'ın er-Râhman isminin bir eseri olarak gördüğü içtihadın ilâhî isimlerin sürekliliğinden yola çıkarak kıyamete kadar devam edeceğini ve Müslümanların problemlerini bu yolla çözeceğini düşünmekte ve bu kapının kapanmadığını söylemektedir.

Taklid konusunda İbn Arabî, Şâri'nin hükmünün yüceliğine mazhar oldukları için müçtehidin başka bir müçtehidi taklid etmesini caiz saymamaktadır. Fakihlerin müçtehidleri taklid etmeleriyle ilgili olarak da müçtehidin hükmünün şer'î delillere bağlı olup olmadığına göre değişebileceğini söylemektedir. Bu durumda müçtehidin hükmü şer'î delillere dayanıyorsa taklid edilebileceği, dayanmıyorsa taklid edilemeyeceği ortaya çıkmaktadır. Bunun yanında İbn Arabî, avamın taklid konusunda dilediği müçtehidin hükmünü tercih ederek ibadetleri yerine getirebileceğini düşünmektedir. Bu noktada müftüler, Allah'ın bütün müçtehidlerin hükmünü onaylayarak şeriat saymasına rağmen avamın bir mezhebe bağlı kalmalarını sağlayabilmek için başka bir mezhebin hükmünü yasaklayarak Allah'ın ümmete olan rahmetini daraltmaktadırlar. Halbuki insanların işlerini zorlaştırmak yerine bilakis kolaylaştırmak gerekmektedir. Bundan dolayı ona göre avamın dilediği müçtehidi taklid etmesinin önünde bir engel bulunmamaktadır.

II. FUKAHÂ'NIN TİPOLOJİSİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLER

İbn Arabî Allah-âlem-insan ilişkisi bağlamında ortaya koymuş olduğu tasavvuf doktrini ile fıkıh meselelerini de ele almaktadır. Onun fıkıh anlayışı, Allah-âlem-insan ilişkisinin ancak şeriatın zâhir ve bâtın boyutunun birlikteliğiyle sağlıklı bir şekilde sağlanabileceği kabulüne dayanmaktadır. Bu bağlamda ilk olarak müçtehidlerin istinbât ettikleri fihkî hükümlerin delillerini değerlendirmektedir. İbn Arabî şer'î delillerin hükme hüccet oluşlarının sadece fıkıhçıların fıkıh usûlünde ortaya koymuş oldukları teknik anlamlar açısından olmadığına dikkat çekmekte ve meseleyi ilâhî isimler zeminine taşıyarak, delillere bâtını bir boyut kazandırmaktadır. Bunun yanında İbn Arabî, dinin pratik meselelerinin insanların ilâhî isimlerin ahlâkıyla ahlâklanmalarında önemli bir vazifesi olduğunu söylemektedir. Tezimizin bu başlığında İbn Arabî'nin ilâhî isimlerin ahlâkıyla ahlâklanma misyonundan hareket ederek dinin pratik yönü olarak tarif ettiği fikhın temsilcileri olan fakihlerin tipolojisine yönelik eleştirilerini değerlendireceğiz. Öncelikle belirtmelidir ki bir şeyin eleştirisi, o şeyin tanımının ne olup olmadığıyla ilgili bir husustur. Meseleyi bu bağlamda ele aldığımız zaman İbn Arabî'nin fakihlere yönelik eleştirileri öncelikle fakih kimdir sorusuna cevap vermeyi zorunlu kılmaktadır. Bu noktada İbn Arabî, fakih kimdir sorusuna şöyle cevap vermektedir:

“Şekilci âlimler, Ali b. Ebû Talib'in söylediği şu ifade karşısında nerededir: 'Fatıha suresi hakkında konuşsaydım, yetmiş deve yüklerdim.' Acaba bu durum, Allah'ın Kur'an hakkında vermiş olduğu anlayıştan kaynaklanmaz mı? Fakih ismi, şeklî bilgi sahibinden daha çok bu gruba yaraşır. Allah onların hakkında şöyle der: 'Dinde fakih olmanız için ve geriye döndüklerinde kavimlerini uyarmak için.'⁵³⁹ Allah onları dini anlama ve uyarmada peygamberlerin yerine koymuştur. Fakih, basiretle Allah'a davet eden kimse demektir. Nitekim Allah'ın peygamberi de şekilci âlimlerin hüküm verdiği gibi zannı galip değil basiret üzere Allah'a davet eder. Verdiği fetvada ve Allah'a davet ederken söylediği şeyde Allah'tan bir basiret üzere olan kimseden -ki o Rabbinden bir delil üzeredir- Allah'ın dininde zann-ı galibiyle fetva veren arasında ne kadar da fark vardır.”⁵⁴⁰

İbn Arabî'nin gerçek fakihin kim olduğuyla ilgili yapmış olduğu bu tespitin ilk dönemde Hasan Basrî'nin (ö. 110/728) fakih kimdir sorusuna verdiği cevaba benzer

⁵³⁹ et-Tevbe 9/22.

⁵⁴⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 2, s. 351; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 423.

olduğu görülmektedir. Zira Hasan Basrî kendisine fakih kimdir diye sorulduğunda “ben hiç fakih görmedim” cevabını vermiştir. Oysa Hasan Basrî’nin vermiş olduğu bu cevap tarihi gerçeklere uymamaktadır. Çünkü Hasan Basrî sahabeden birçok fakih ile görüşmüştür. Hasan Basrî’nin vermiş olduğu cevaptaki çelişkiyi ortadan kaldıran nokta; “Fakih dünyaya değer vermeyip ahirete yönelir. Dinî emirlere karşı da basiretlidir”⁵⁴¹ şeklinde yapmış olduğu tanımda ortaya çıkmaktadır. Hasan Basrî ve İbn Arabî’nin fakihin kim olduğuyla ilgili vermiş olduğu cevaplarda öne çıkan husus, Hz. Peygamber’in vefatından sonra fakihlerin ortaya koymuş oldukları din anlayışının, Hz. Peygamber döneminde ortaya konan vahiy-amel-bilgi şeklinde formüle edilen din anlayışına uymadığıdır. Bu anlayışa göre fakih; Allah’ın vahiy yoluyla indirmiş olduğu emri Hz. Peygamber’in bildirdiği şekilde yerine getiren, edâ ettiği amel sayesinde de bilgi yani hikmet elde eden ve ahlâkını güzelleştiren kimse demektir. Hasan Basrî tâbiînin önde gelenlerinden olduğu için sahaben müçtehid olan kimseleri görmüş ve onları tanımıştır. Yapmış olduğu fakih tanımıyla sahabenin fakih olanlarının yaşamış olduğu dinî ve ferdî hayatla, sahabeden sonra gelen ve adlarına fakih denen kimselerin yaşamış oldukları dinî ve ferdî hayatın uyuşmadığını ifade etmektedir. Başka bir şekilde söyleyecek olursak Hz. Peygamber’in vefatından sonra fakihler şeriatın sadece zâhirini dikkate alıp, bâtınını yani ahlâkı dikkate almamışlardır. Bunun sonucunda da Hz. Peygamber’in ortaya koymuş olduğu vahiy-amel-bilgi şeklinde ifade edilen din anlayışındaki amel-ahlâk arasındaki irtibatı koparmışlardır.⁵⁴²

İbn Arabî’nin yukarıda fakihler ile ilgili yapmış olduğu tanımda dikkat çeken bir başka husus da şeriatı kâmil manada yaşamayla ilgilidir. Fakihler şeriatın sadece zâhiri ibadetleri yerine getirmekle yaşanacağını zannetmektedirler. İbn Arabî ise şeriatın kâmil manada yaşanmasının Allah’ın vermiş olduğu bâtını istidadı geliştirerek mümkün olduğunu söylemektedir. Zira Hz. Ali örneğinde belirtildiği gibi fıkıh, din adına anlayış elde etmektir. İbn Arabî’ye göre salt zâhiri din anlayışını, Hz. Peygamber’in ortaya koymuş olduğu din diye tebliğ etmek oldukça hatalı bir davranıştır. Çünkü Hz. Peygamber, şekilci alimlerin zann-ı galip üzere fetva verdikleri gibi insanları Allah’a davet etmemiştir. Aksine basiretle insanları Allah’a davet etmiştir. Dolayısıyla İbn Arabî’ye göre gerçek fakih Allah’ın sürekli tecelli eden ilâhî isimlerinin ahlâkıyla

⁵⁴¹ Serrâc, a.g.e., s. 21.

⁵⁴² Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine; Filler ve Körler*, s. 51.

ahlâklanan ve bu ahlâkın neticesinde de dinî naslar hakkında Allah'ın vermiş olduğu anlayışı elde ederek dinde anlayış sahibi olan ve insanları da bu basiret üzerine Allah'a davet eden kimsedir.

İbn Arabî fakihin kim olup olmadığını tespit ettikten sonra fakihlere yönelik eleştirilerine geçmektedir. Bu noktada hemen ifade etmek gerekir ki İbn Arabî'nin fakihlere yönelik eleştirileri bütün fakihleri kapsamamaktadır. İslâm dünyasında yaygın olan dört fıkıh mezhebinin imamlarını eleştirilerine dâhil etmediğini ve onları İslâm'ın zâhirini koruyan müçtehidler olarak gördüğünü ifade edebiliriz. Zira İbn Arabî dört fıkıh mezhebinin kurucuları hakkında şunları söylemektedir:

“Hz. Peygamberden gelen bir rivayette, ‘bu ümmetin bilginleri İsrailoğullarının peygamberleri gibidir’ denilmiştir. Kastedilen, işaret ettiğimiz mertebedir. Çünkü İsrailoğullarının peygamberleri, Yahudiler için resullerinin şariatlarını koruyor ve tatbik ediyordu. Muhammed ümmetinin bilginleri ve önderleri de böyledir. Onlar, peygamberlerinin hükümlerini ümmet adına korumuştur. Örnek olarak sahabenin âlimlerini ve onlardan sonra gelen mertebede bulunan tabiîn, etba-ı tâbîn'i verebiliriz. Söz gelişi Süfyan es-Sevrî, İbn Uyeyne, İbn Sîrîn, Hasan, Malik, İbn Ebî Rebah, Ebû Hanife, vb. onlardan sonra ise Şâfiî, İbn Hanbel ve onların yerini alıp hükümleri korumada böyle hareket edenleri verebiliriz.”⁵⁴³

İbn Arabî, Hz. Peygamber'in hadisinde belirttiği vârislik anlayışından yola çıkarak kendi şariatlerini koruyan İsrailoğullarının peygamberleri gibi Muhammed ümmetinin alimlerinin de peygamberlerinin kendilerine miras bırakmış olduğu şeriatı koruduğunu düşünmektedir. Zira İbn Arabî'nin İslâm dünyasında yaygınlık kazanmış olan dört büyük mezhep kurucularının bu manada peygamberin vârisleri olduğunu zikretmesi onların şeriatın zâhirini koruduklarına işaret etmektedir. İbn Arabî bu mezhep imamlarının her ne kadar şeriatın zâhiri yönüyle ilgilendiklerini söylese de aslında İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) hakkında şeriatın batinında vâris olduklarını şöyle dile getirmektedir:

“Aktarıldığına göre, salih bir insan Hızır ile karşılaşmış ve ona Şâfiî'yi sormuştur. Hızır, ‘direklerden di’ diye cevap vermiş. ‘Ahmed b. Hanbel hakkında ne dersin?’ deyince, ‘sıddıktır’ demiş.”⁵⁴⁴

⁵⁴³ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 1, ss. 436-437; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 231.

⁵⁴⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 7, s. 174; *el-Fütûhât*, C. 3, s. 253.

İbn Arabî'nin İmam Şâfiî ile ilgili 'direklerden' şeklindeki değerlendirmesi teknik olarak ricâlü'l-gayb meselesinde ele alınan evtâda işaret etmektedir. Ricâlü'l-gayb meselesinde evtâd; Allah'ın dünyanın doğu, batı, kuzey, güney olmak üzere dört yönüne yerleştirdiği ve bu yönleri onlar vesilesiyle koruduğu dört kişiyi ifade etmektedir.⁵⁴⁵ Burada İmam Şâfiî'nin ricâlü'l-gaybdan olup olmadığıyla ilgili ya da İbn Arabî'nin evtâdın dört yönü korumasındaki koruyuculuk vasfından yola çıkarak İmam Şâfiî'nin de şeriatın koruyuculuğu görevini üstlendiğini yani mecazi bir kullanımda olup olmayacağı ile alakalı sorular akla gelebilir. Ancak İbn Arabî'nin bunu ilk ihtimal dahilinde kullandığı görülmektedir. Yani İmam Şâfiî, ricâlü'l-gayb başlığı altında zikredilen evtâd'dandır. Çünkü İbn Arabî, İmam Şâfiî'nin bu durumuna "*Şafii dört direktten biriydi. Onun şeriat bilgisine sahip olması çağdaşlarından ve sonrakilerden kendisini perdelemişti*"⁵⁴⁶ sözüyle işaret etmektedir. Bunun yanında Ahmed b. Hanbel'in siddîk olarak kabul edilmesi de ricâlü'l-gayb meselesiyle alakalıdır. Çünkü siddîklik; ricâlü'l-gayb sisteminde mertebe ricâli kabul edilmekte ve Hz. Peygamber'e tam manasıyla inanan, bu iman neticesinde kalbinde bir nur oluşan, bu nur sayesinde dinî hususlarda şüpheye düşmekten kurtulan kişiyi ifade etmektedir.⁵⁴⁷ Dolayısıyla gerek Ahmed b. Hanbel gerekse de diğer mezhep kurucuları olan Ebû Hanife⁵⁴⁸ (ö. 150/767) ve İmam Malik⁵⁴⁹ (ö. 179/795) hakkında hüsn-i şahadette bulunması, İbn Arabî'nin fakihlere yönelttiği eleştirilerde mezhep imamlarını bunun dışında tuttuğunu ve onları gerçek fukahâ kabul ettiğini söyleyebiliriz. İbn Arabî'nin bu düşüncesine ilâveten vefatından sonra fakihlerin şiddetli eleştirilerine maruz kalmasına sebep olan sözü ise şudur:

*"Dostum! Hiç mi insafın kalmadı? Peygamberin getirdiği bilginin sırlarına vakıf olmak, velilerin firavunları ve Allah'ın salih kullarının deccalları olan fakihler ve akılcılar için de mevcut değil midir?"*⁵⁵⁰

İbn Arabî'nin fakihler hakkındaki bu eleştirisi zühd sürecinden bu yana sûfiler ile ulemâ arasında ortaya konan tartışmaları kapsamakta ve bu tartışmaları da metafizik bir zemine taşımaktadır. Bu noktada İbn Arabî dinin bâtını yönünün temsilcileri olan sûfiler ile dinin zâhiri yönünün temsilcileri olan ulemâ arasındaki farklılaşmayı Kur'an-ı

⁵⁴⁵ Ahmet Atlı, *Tasavvufta Ricâlü'l-Gayb*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, s. 73.

⁵⁴⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 7, s. 174; *el-Fütûhât*, C. 3, s. 253.

⁵⁴⁷ Atlı, a.g.e., s. 163.

⁵⁴⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 17, s. 350; *el-Fütûhât*, C. 8, s. 125.

⁵⁴⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 4, ss. 147-148; *el-Fütûhât*, C. 2, s. 180.

⁵⁵⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 2, s. 125; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 304.

Kerim'in Kehf suresinde haber verdiği, Hz. Musa ile Hz. Hızır arasında yaşanan hâdiseden yola çıkarak şu şekilde ele almaktadır:

“Hızır Musa'ya şöyle demiştir: 'Ey Musa! Ben Allah'ın bana öğretmiş olduğu senin bilmediğin bir bilgiye sahibim. Sen de Allah'ın sana öğretmiş olduğu ve benim bilmediğim bir bilgiye sahipsin.' Böylece Hızır ve Musa ayrılmış, (Musa'nın Hızır'a) tepki göstermesiyle de farklılaşmışlardır.”⁵⁵¹

İbn Arabî'ye göre bu diyalog, Hz. Musa'nın şeriatın zâhirini, Hz. Hızır'ın da şeriatın bâtını temsil ettiğini ve bu iki alanın her ne kadar bir şeyin (şeriatın) iki boyutunu oluştursa da ihtiva ettikleri bilgilerin birbirlerinden farklı olduğunu göstermektedir. Tasavvuf ile zâhirî ilimlerin birbirinden farklı bilgileri konu edinmesi doğal olarak bu ilimlerin temsilcilerinin söylemlerini de farklılaştırmaktadır. İbn Arabî şeriatın bâtınına ait bilgilerin varlığını, bu bilgileri dile getirmenin ve zâhirî ilimler tarafından anlaşılmasının zorluğunu, Hz. Peygamber döneminde yaşanan hâdiseleri örnek vererek anlatmaktadır. Bu hâdiselere; Hz. Ali'nin eliyle göğsüne vurup “burada öyle ilimler vardır ki; keşke onları taşıyacak kimseler bulabilseydim” sözünü, Ebû Hureyre'nin “Hz. Peygamber'den iki ilim aldım. Birincisi size bildirdiğimdir. İkincisini açıklamış olsaydım, şu gırtlığım kesilirdi” ifadesini ve İbn Abbas'ın “*Yedi göğü ve yeri yaratan Allah'tır*”⁵⁵² ayetinin tefsiriyle ilgili “size bu ayetin tefsirini söyleseydim beni taşlardınız” dediğini örnek verebiliriz.⁵⁵³

İbn Arabî'nin zikrettiği bu örnekler çerçevesinde meseleyi ele aldığımız zaman şeriatın bâtınına ait bilginin varlığının Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemden itibaren mevcut olduğunu ve daha sonra bu bilgilerin sistemleşerek bir ilim haline dönüştüğünü, zühd, tasavvuf ve metafizik gibi adlandırmalarının ilk dönemde görülen bu bâtını bilgilerin sistemleşme süreçlerini ifade ettiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte sûfiler ile zâhir ulemâsı arasında yaşanan söylem farklılığının, bilgilerin tabiatından kaynaklandığını ve bunun da doğal bir şey olduğunu ifade edebiliriz. Ancak burada hemen ifade etmek gerekir ki zâhir ve bâtın bilgileri ifade etmedeki farklılığın doğal olması zâhir ehli tarafından bâtını bilginin reddedilmesini ve sûfilerin tekfir edilmesini gerektirmemektedir. Burada benimsenmesi gereken tavır, şeriatın zâhir yönüyle bâtın yönünün olduğunu kabul etmektir. Yoksa zâhir kısmı benimseyerek bâtın kısmı yok

⁵⁵¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 2, s. 123; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 303.

⁵⁵² et-Talak 65/12.

⁵⁵³ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 2, ss. 123-124; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 303.

saymak değildir. Zira İbn Arabî'nin fakihlere yönelttiği eleştiri bu noktayla ilgilidir. Çünkü şeriatın bâtin kısmı nefis tezkiyesi, kalp tasfiyesi, cömertlik, hilm, tevazu, rıza gibi ahlâkî hasletlerin yerleştirilmesini; kin, cimrilik, kibir, haset gibi kalbi hastalıkların tedavi edilmesini ve bunun sonucunda elde edilen bilgiyi ifade etmektedir. Dolayısıyla müminler nasıl şeriatın zâhiri manadaki emirlerini yerine getirmekle mükellefseler bâtını manadaki emirlerini yerine getirmekle de mükelleftirler. Bu manada bâtına ait mükellefiyetlik sadece sûfiler için geçerli değildir. Bilakis zâhiri ilim ehli için de geçerlidir. Böylece İbn Arabî'nin zikrettiğimiz eleştirisinin bir yönünü bu noktanın oluşturduğunu söyleyebiliriz.

İbn Arabî öncesinde sûfiler ile zâhir ehli arasında yaşanan tartışmaları tezimizin birinci bölümünde ele almıştık. İbn Arabî'nin fakihlere yönelttiği eleştirinin bir diğer kısmını da bu süreçte yaşanan tartışmalarda zâhir ehlinin sûfilere karşı takınmış olduğu tavır oluşturmaktadır. İbn Arabî bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

“Günümüzde dostlarımız, peygamberlerin verdiği gibi, Allah'a verilmesi uygun olan nitelikleri O'na veremedikleri için büyük bir üzüntü içindedir. (Kendilerine bilgi getiren) bu tecelliler ne büyüktür! Dostlarımızı, indirilmiş kitapların ve peygamberlerin Allah'ın katına izafe ettikleri şeyleri Allah'a vermekten alıkoyan sebep, onları duyan fakihlerin ve yöneticilerin insafsızlığıdır. Onlar, peygamberin Allah hakkında getirmiş olduğu bilginin benzerini getireni hemen tekfîre koşarlar. Onlar, 'sizin için Allah'ın peygamberinde güzel bir örnek vardır'⁵⁵⁴ ayetinin anlamını unuttukları gibi Allah'ın Hz. Peygamber'e önceki peygamberleri ve resulleri zikrederken söylemiş olduğu 'onlar Allah'ın hidayet ettiği kimselerdir, onların hidayetine uyulur'⁵⁵⁵ ayetinin anlamını da unutmuşlardır... Şekilci âlimlerin çoğu, bunun bilgisinden zevk ve tecrübe yolundan yoksun kalmış, çekememezlikleri nedeniyle de ariflerin bu gibi ifadelerini inkâr etmişlerdir. Böyle lafızları Allah için kullanmak imkânsız olsaydı ne Allah onları kendisi hakkında kullanır ne peygamberleri bunları O'na nispet ederdi. Çekememezlik, bu tavırlarının Allah'ın Kitab'ına karşı çıkmak ve Allah'ın rahmetinin bazı kullarına ulaşmasını yok saymak olduğunu anlamalarını engellemiştir. Sıradan insanların çoğu, kendilerini taklid ederek, bu tepkide fakihlere uymuştur. Hayır! Hayır! Allah'a hamd olsun, onların azı fakihlere uymuştur.”⁵⁵⁶

⁵⁵⁴ el-Ahzab 33/21.

⁵⁵⁵ el-Enam 6/90.

⁵⁵⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 2, ss. 328-329; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 411.

İbn Arabî'nin bu açıklamasında kendisinden önceki ve kendi yaşadığı dönemdeki sûfî ile fakih ilişkileri hakkında birçok tespit bulunmaktadır. Öncelikle sûfîlerin müşâhede yoluyla ortaya koymuş oldukları söylem başta fakihler tarafından kabul edilmemektedir. Bu nokta Gazzâlî sonrası tasavvufun durumu hakkında da fikir vermektedir. Her ne kadar H. IV. yy'da başlayan tasavvufun şer'î bir ilim olduğunu ispat etme çalışmaları Gazzâlî ile bir neticeye ulaşmış ve tasavvuf İslâm dünyasında şer'î bir ilim olarak kabul edilmişse de İbn Arabî'nin bu tespiti bu kabulün sadece halk tabakasında kaldığını ortaya koymakta ve fakihler nezdinde tasavvufa karşı tepkinin devam ettiğini göstermektedir.

İbn Arabî'nin fakihlerle ilgili yapmış olduğu tespitteki diğer husus ise fakihlerin sözlerine uyan yöneticiler meselesidir. İbn Arabî burada hem tasavvuf sürecinde zikretmiş olduğumuz olaylara hem kendi dönemindeki fukahâ ile sultanlar arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Bu bağlamda İbn Arabî kendisinden önceki dönemde birçok sûfinin de kovuşturmaya maruz kaldığı siyasi olaylara ve sûfîlerin fakihlerin kendilerine göstermiş olduğu olumsuz tavra karşı zâhir ehlinin kullanmış olduğu dilden farklı bir dil geliştirmelerine değinmektedir. Bu dil tezimizden önceki bölümlerinde değindiğimiz ve Kitap, sünnet başlıklarında detaylı bir şekilde incelediğimiz işaret dilidir. İbn Arabî sûfîlerin geliştirmiş oldukları işaret dili ile ilgili şöyle demektedir:

“Allah, kendi ehline karşı şekilci alimlerden daha katı ve şiddetli kimseleri yaratmadı. Allah ehli, kendisini kulluğa adanmış ve vehbi bilgi yolundan O'nu bilen insanlardır. Allah onlara yaratıkları hakkındaki sırlarını bahşettiği gibi Kitab'ının anlamlarını ve hitabının işaretlerini de açıklar. Bu bağlamda Allah ehli karşısında şekilci âlimlerin durumu, peygamberlere karşı firavunların durumuna benzer. Varlıkta durum kadîm ilmin takdir ettiği üzere böyle gerçekleşince arkadaşlarımız işaretlere (diline) yöneldi. Onların bu tavrı, kendisine iftira eden sapkınlardan dolayı işaret diline yönelen Hz. Meryem'in durumuna benzer.”⁵⁵⁷

İbn Arabî'ye göre sûfîlerin işaret dili kullanmalarının altında birkaç neden bulunmaktadır. Öncelikle sûfîler işaret dilini kullanmakla başta fakihler olmak üzere zâhir ehlinin görüşlerine muttali olmalarının önüne geçmek istemektedirler. Çünkü onlar, Hallac'ın idamına ve diğer sûfîlerin kovuşturulmasına zâhir ehli tarafından söylemlerinin

⁵⁵⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 2, s. 348; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 461.

anlaşılmamasının neden olduğunun farkındaydılar. İbn Arabî sûfilerin bu durumunu şöyle ifade etmektedir:

“Allah ehli, Allah’ın dünya hayatındaki iktidarı şekilci-zâhir bilginlere verdiğini ve fetvalar maharetiyle insanlarda hükümran olma gücünü onlara tanıdığını, onları ‘dünya hayatının zâhirini bilen ve ahiretten gafil olanlar’⁵⁵⁸ kısmına kattığını görmüştür. Söz konusu insanlar Allah ehlini inkâr ederken ‘iyi işler yaptıklarını zannetmişlerdir.’⁵⁵⁹ Bunun üzerine Allah ehli onları kendi halleriyle baş başa bırakmıştır. Çünkü onlar, nereden konuştuklarını biliyordu ve hakikatleri işaretler diye isimlendirerek onlardan canlarını korumuşlardır.”⁵⁶⁰

Hallac’ın idamının fakihlerin sûfilere yönelik bir ültimatomu olduğunu, sûfilerin de bunun ne demek olduğunu idrak ederek işaret dilini geliştirdiklerini ve kendilerini fakihlerden gelebilecek tehlikelere karşı korumak istediklerini söyleyebiliriz.

İbn Arabî’nin işaret diliyle ilgili açıklamalarında görülen başka bir hususiyet de sûfilerin kendilerinin haricindeki kişilerin sırlarına vakıf olmasını engelleyerek, bu sırları ancak o makamı yaşayan sûfilerin anlamasını sağlamak ve kendi aralarında ortak bir dil oluşturmak istemeleridir. Başka bir deyişle sûfiler kendilerine özgü geliştirmiş oldukları işaret diliyle tasavvufun kendisine has kavramlarını oluşturmuşlardır. Bu noktada işaret dilinin her ne kadar fakihlerin tenkit ve tekfirlerinden korunmak için ortaya koyulduğunu ifade etmiş olsak da aslında bu, müstakil bir ilim olma süreci yaşayan tasavvufun doğal olarak gerçekleştirdiği bir vakıdır. Çünkü müstakil bir ilim demek o ilmin kendisine has müstakil kavramlarının olmasını gerektirmektedir.⁵⁶¹ Böylece sûfiler işaret diliyle var olan kavramlara tasavvufî anlamlar yükleyerek ve yeni kavramlar üreterek tasavvuf ilminin kendine has literatürünü oluşturmuşlar ve tasavvufu müstakil bir ilim haline getirmişlerdir.

İbn Arabî’nin fakihlere yönelttiği eleştirilerindeki başka bir hususu da kendi döneminde yaşamış olan fakihlerin sultanlarla ve sûfilerle olan ilişkileri oluşturmaktadır. İbn Arabî fakihler ile sultanlar arasındaki ilişkiyi şu şekilde dile getirmektedir:

“Bilmelisin ki, arzular nefislere baskın gelmiş, alimler nefisler üzerine hüküm sahibi olmak istemiş, beyaz yolu (şeriatı) terk etmiş, uzak te’villere saparak, hükümdarların arzularına uymuşlardır. Hükümdarlar arzularına uyarken şer’î bir delile

⁵⁵⁸ er-Rum 30/7.

⁵⁵⁹ el-Kehf 18/104.

⁵⁶⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 2, s. 351; *el-Fütûhât*, C. 1, s. 423.

⁵⁶¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 10, s. 183; *el-Fütûhât*, C. 5, s. 397.

dayanmak istemişlerdir. Kendisine şer'î fetvayı veren fakih ise, hükümdarın görüşüne inanmaz ve o fikri kabul etmediği halde, (fetva verir). Kadı ve fakihlerinden böyle davranan bir grup görmüştüm. Gazi b. Melik en-Nasır Selahaddin Yusuf b. Eyyub'la aramızda böyle bir hususta şöyle bir konuşma geçmişti: Hükümdar: Bir kölesini çağırıp şöyle demişti: 'Bana Harmadan'ı çağır.' Ben de 'Niye Çağırıyorsun?' dediğimde şöyle cevap verdi: 'Sen benim ülkemde ve memleketimdeki yanlışlıklara ve haksızlıklara tepki gösteriyorsun. Allah'a yemin olsun ki, ben de senin inandığın gibi inanıyorum. İnanıyorum ki, bunların hepsi yanlış! Fakat Allah'a yemin olsun ki, bu konudaki yanlışların her birine bir fakih fetva vermişti.' Sonra elini üzerine koyarak, 'Allah'ın laneti böylelerinin üzerine olsun, bana böyle fakih fetva verdi' diyerek, kendi görüşünce dinî konularda ve zahitlikte şehrindeki en değerli fakihin adını verdi. O fakih, orucun bizzat Ramazan ayında farz olmadığını, farz olanın herhangi bir ayda orucun tutulması olduğunu ileri sürmüştü. Hükümdar şöyle dedi: 'İçimden onu lanetledim, fakat kendisine söylemedim. Bahsettiğim kişi falandır' diyerek adını verdi. Allah hepsine merhamet etsin!⁵⁶²

İbn Arabî bu açıklamasında fakihler ve sultanların ilişkilerinin nefsanî arzular temeline dayandığını söyleyerek, güzel ahlâkı tamamlamak için gönderilen peygamberin ortaya koymuş olduğu din anlayışındaki vahiy-amel-ahlâk (bilgi) arasındaki ilişkinin yok edilmesine dikkat çekmektedir. Dinî yaşantıdaki iman-amel-bilgi anlayışının gayesi, Hz. Peygamber'in manevî yaşantısına ve ümmetine hedef olarak gösterdiği insan-ı kâmil noktasına insanları ulaştırmaktır. İbn Arabî'nin, kelâmcıların konularına yönelik eleştirilerinde ortaya koymuş olduğu ilâhî isimler teorisine göre meseleyi ele aldığımız zaman insanın, eseri olduğu ilâhî isimlerin sürekli tecellilerini müşâhede ederek ve onlarla ahlâklanarak insan-ı kâmil noktasına ulaştığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte ilâhî isimlerin ahlâkıyla ahlâklanılmadığı ya da şeriatın bîatını boyutunun konu edindiği kalbî hastalıklar tedavi edilmediği zaman, dünyevi arzuların tetiklemesiyle makam, mevki elde etmek ya da sultana yakın olmak için sultanın arzusuna veya onun hoşuna gidecek şekilde insanın kendisinin bile inanmadığı sözde şer'î fetvalar verilebilmektedir.

İbn Arabî'nin sözünü ettiği Melik Nasr ile olan konuşmasında Melik Nasr, ülkesindeki yargı alanındaki ve ahlâkî konulardaki yanlışlıkların fakihlerin kendisine verdiği fetvadan kaynaklandığını söylemektedir. Örneğin bir fakih, Şâri Tealâ'nın bizzat nas ile hükme bağladığı Ramazan ayında tutulması gereken orucu, herhangi bir mazeret

⁵⁶² İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 11, s. 121; *el-Fütûhât*, C. 5, ss. 101-102.

bulunmaksızın Ramazan dışındaki bir ayda da tutulabileceği şeklinde bir fetva verebilmektedir. Verilen fetva ile şeriatın apaçık hükmünün çiğnenmesine sebep olan kişinin ülkenin en muttakilerinden kabul edilen bir fakihin olması, İbn Arabî’yi fakihlerin içinde buldukları durumu incelemeye sevk etmiş gözükmektedir.

İbn Arabî dünyevî arzuları için şeriatın zâhiren ortaya koymuş olduğu hükümleri çiğneyen fakihlerin içinde buldukları psikolojiyi şu şekilde ele almaktadır: Fakihler nefislerine uyup, Hak tarafından hoş görülmeleyen bir duruma yöneldiklerinde, Allah’ın hayal mertebesine girmeye izin verdiği şeytan, onlara bu eylemi garip te’villerle hoş gösterir. Bu şekilde şeytan kendi akıllarınca güzel kabul edecekleri yönleri o fiilde fakihlere göstererek, birinci neslin kendi görüşleriyle Allah’a ibadet ettiklerini, âlimlerin ise hükümlerde kıyasta bulduklarını ve eşyanın illetlerini ortaya koyduklarını, hakkında susulan ve naslarda bulunmayan konularda nas bulunan konulardan ikisini birleştiren illet sayesinde hüküm verdiklerini ve illetin de o hükmün ispatının bir neticesi olduğunu fısıldar. Bu şekilde fakihe kendisinin ya da hükümdarın arzusuna uygun zemini hazırlar. En sonunda kendisinin veya hükümdarın arzusunu haklı çıkarabilmek için Hz. Peygamber’in hadislerini inkâr eder veya “keşke bu hadis sahih olsaydı” der. Eğer hadisin sahih olduğu sabit ise bu sefer de “keşke bu hadisle çelişen bir rivayet mevcut olmasaydı. Çünkü bu rivayet sahih hadisin hükmünü nesh ediyor” şeklinde kendince mazeretler bulur. Fakih bu mazeretlerin sonunda amacına ulaşabilmek için sahih hadisleri reddeder ve mezhep imamlarının hakkında çelişki bulunuyor diyerek kabul etmediği hadis rivayetlerini kendisine dayanak oluşturarak istenilen fetvayı verir. Verdiği bu fetvada da mezhep imamlarını taklid ettiğini söyler. Oysa mezhep imamlarından böyle bir şey rivayet edilmemiştir. Aksine onlardan “benim sözümle çelişen bir hadisle karşılaşırsan hadisi al sözümü at”, “delilimi bilmeden benim sözüme güvenerek fetva vermeyin” şeklinde sözler rivayet edilmiştir. Böylelikle fakihler “mezhebimizin imamlarının görüşleri böyledir” diyerek, gerek hadis usûlü ilminin ortaya koymuş olduğu cerh, tadil yöntemini gerekse de fıkıh usûlcüleri tarafından ortaya koyulan ve üzerinde ittifak edilen kuralları yok sayarak şeriatı kendi arzuları için geçersiz kılmaktadırlar.⁵⁶³

İbn Arabî’ye göre her hükümdar Melik Nasr gibi hatasını fark edemez. Çünkü bazı hükümdarların hem siyasetle ilgilenmeleri hem de siyasetleri doğrultusunda fakihleri desteklemeleri, fakihlerin dinî otoriteyi temsil etme söyleminden hareketle sûfilere karşı

⁵⁶³ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 11, ss. 121-123; *el-Fütûhât*, C. 5, s. 102.

takındıkları olumsuz tavrın şiddetini arttırmada ve dinî düşüncüyü daraltmada etkili olmuştur.⁵⁶⁴ Bu bağlamda İbn Arabî fakihlerin devlet yönetiminde ve toplumsal huzuru sağlamada üstlendiği görevlerle toplum içinde yarattıkları huzursuzluklara dikkat çekmek babında şöyle demektedir:

“Keşf ehlinin nezdinde peygamber mevcuttur ve onlar hükmü peygamberden alır. Bu nedenle sadık fakir, bir mezhebe bağlı değildir ve gördüğü peygambere uyar! Peygamber ise inen vahye uyar. Böylece sadık ariflerin kalplerine hadiselerin hükmünün bilgisi Allah’tan iner. Allah onlara söz konusu hükmün peygamberin getirdiği hüküm olduğunu bildirir. Şekilci bilginlerin ise böyle bir mertebesi yoktur, çünkü onları makam sevgisi, başkanlık duygusu Allah’ın kullarının önüne geçme ve sıradan insanların onlara muhtaç olduğunu görme arzusu kaplamıştır. Onlar kendilerini felaha çıkartamadıkları gibi onlara uyararak da kurtuluşa çıkılmaz. Kâdılık, şahitlik, muhtesiplik, müderrislik görevine talip olan zamane fakihlerinin durumu budur. Onların içinde dinin hükümlerine riayet edenler, cübbelerinin eteklerini toplayarak insanları çekingen bir halde çaktırmadan gözlerler, onları gören insan zikrettiklerini zannetsin diye sürekli dillerini oynatırlar. Konuşurken anlaşılmaz kelimeler kullanırlar ve lafı dolandırırlar ve kendilerini beğenme duygusu onlara hakimdir. Kalpleri ise kurtların kalbi gibi (hırsla doludur). Allah böyle insanlara bakmaz. Onların içinden şeytanın arkadaşı olanların değil, dindarların hali böyledir! Onlar insanlar için yumuşak ve nazik bir üslup takınırlar. Gerçekte onlar açlığın kardeşleri, gizliliğin düşmanlarıdır. Allah onlara döner ve alınlarından tutarak kendilerini mutluluğa ulaştırır. İmam Mehdi ortaya çıktığında onun yegâne açık düşmanı fakihlerdir, çünkü Mehdi’den sonra onların başkanlığı kalmayacağı gibi sıradan insanlardan da ayrılmazlar. Ayrıca pek azı dışında, onların hükümler hakkında da bir bilgileri kalmaz ve İmam’ın varlığıyla birlikte hükümlere dair görüş ayrılıkları âlemden kalkar. Kılıç Mehdi’nin elinde olmasaydı, fakihler onun öldürülmesine fetva verirlerdi. Fakat Allah Mehdi’yi kılıç ve kerem özelliğiyle izhar etmiştir. Böylece fakihler ondan hem beklenti içine girerler ve hem de korkarlar ve inanmadıkları halde hükmünü kabul ederler; hatta kabul ettikleri hükmün zıddını içlerinde saklarlar. Nitekim Hanefî ve Şafîiler haklarında görüş ayrılığına düştükleri hususta böyle yaparlar. Onların Acem şehirlerinde muhalif mezhep mensuplarını öldürdükleri, aralarındaki çatışmalarda pek çok insanın öldüğü ve Ramazan ayında savaşta güçlü olabilmek için orucu bozdukları aktarılmıştır. Böyle kimseler söz konusu olunca, İmam Mehdi kılıçla onları ezmeyecek olsaydı, onu dinlemez ve zahirde bile

⁵⁶⁴ İbn Arabî, *Fütühât*, C. 2, s. 329; *el-Fütühât*, C. 1, s. 411.

kendisine itaat etmezlerdi. Nitekim onlar kalpleriyle Mehdi'ye itaat etmezler; aksine mezheplerinin dışındaki bir hükümle onlar hakkında hüküm verince Mehdi'nin bu hükümde delalet içinde olduğunu iddia ederlerdi."⁵⁶⁵

İbn Arabî'nin yapmış olduğu bu sosyolojik gözlemin Gazzâlî'nin ilimler sınıflandırmasında fikhî dünyalık ilimler arasında görmesiyle yakından ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü İbn Arabî'ye göre fakihlerin dünyalık sevgilerinden dolayı keşf ehlinin üzerinde durduğu hususları göz ardı etmesi ve siyasi yönetimin çeşitli tabakalarında bulunarak halkı yönetmek ve sultanı da yönlendirmek istemesi, fakihlerin ortaya koymuş olduğu fikhî anlayışının dünyevi olduğuna işaret etmektedir. İbn Arabî'nin yapmış olduğu bu tespit sûfiler nazarında fikhin ve fakihlerin gerçekte gayelerinin ne olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Zira kalbi dünya, makam, riyaset arzusu ve hırsıyla dolu olan kimselerin kendilerinin kurtuluşuna sebep olması ya da halkın kurtuluşuna vesile olması mümkün görülmemektedir. Çünkü fakihlerin ibadetleri yaparken veya siyasi otorite ile olan ilişkilerini düzenlerken bunu Allah rızası için değil de kendi hegemonyalarını kurmak için yapmaları, halka şirin ve muttaki görünebilmek adına İslâm ahlâk kurallarının tasvip etmeyeceği uygulamalara başvurmaları, onların amellerini boşa çıkarmaktadır. Bunun ise bir müminin başına gelebilecek en büyük iflas olduğunu söyleyebiliriz. Bu nokta da İbn Arabî nebevi bir tavsiyeyi hatırlatarak şu uyarıda bulunmaktadır:

"Hz. İsa İsrailoğullarına öğüt verirken bir defasında şöyle demiş: 'Ey alimler ve fakihler! Ahiret yoluna yönelmişsiniz, fakat oraya doğru yürümüyorsunuz. Cennete giriyorsunuz, fakat kimsenin sizi yönlendirmesine müsaade etmiyorsunuz. Cahil insan alimden daha mazur olsa bile, hiçbirinin mazereti yoktur.' Salih bir insan şöyle demiştir: 'Dünya işleriyle meşguliyeti terk eden zahit, sevgide insaflı olan ve insanların haklarını yerine getiren tevazu sahibidir. Öfkesini yutup sıkıntıya tahammül eden ve sabrı düstur edinen, hilim sahibidir. Adalete yapışıp boş sözleri terk eden, konuşması veciz olup onu ilgilendirmeyen işleri bırakan, bütün işlerinde ölçülü davranan insan akıllıdır. Allah'a yaklaşıtııcı işlere kendini adayarak, dünyanın meşguliyetlerinden yüz çeviren ise çok yememelidir. Doyarsa tembelleşir, daha fazla yerse hastalanır. Öyle biri de abiddir'."⁵⁶⁶

İbn Arabî'nin fakihlerin durumu ile ilgili yapmış olduğu tespitte dikkat çeken başka bir yön ise onların İmam Mehdi ile ilişkileridir. Çünkü İbn Arabî'ye göre burada

⁵⁶⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 13, ss. 86-87; *el-Fütûhât*, C. 6, s. 63.

⁵⁶⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 18, s. 352; *el-Fütûhât*, C. 8, s. 331.

Hz. Mehdi, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Allah'ın ilâhî isimlerinin sürekliliğinin gerekliliği olarak açık bırakmış olduğu ilham kapısını ve bu tenezzülün getirmiş olduğu bilgiyle hükmetmeyi temsil etmektedir. Bununla birlikte fakihlerin, Hz. Mehdi karşısında göstermiş oldukları tavır, baştan bu yana sûfilere karşı göstermiş oldukları tavrın zirvesini temsil etmektedir. Bu bağlamda kendi arzu ve isteklerine göre hüküm vererek dünya hırsının kendilerinde yerleşik hale geldiği fakihlerin, Hz. Mehdi'yle olan ilişkilerinde menfaatlerinin kesilmemesi için her türlü muhalefeti canları pahasına yapacak ve Mehdi'nin hükümlerine razı gelmeyecek olmaları aslında zâhir ehli ile bâtın ehli arasındaki çekişmenin son neticesi olacaktır. İbn Arabî'ye göre Hz. Mehdi'yle bütün mezhep farklılıklarının ortadan kalkması ve hüküm ihtilaflarının çözüme kavuşturulması, hakîkatin, şeriatın zâhir ve bâtın yönlerini birleştirdiğini göstermektedir. Başka bir ifadeyle zâhirin bâtın karşısında boyun eğmesi, şer'î hükümlerde yetkinliğin bâtın sayesinde sağlanması ve şeriatın bâtınının zâhirinden üstün olması manasına gelmektedir.⁵⁶⁷ Bu durum her ne kadar Müslümanların lehine olsa da fakihlerin aleyhine gözükmektedir. Çünkü fakihler birbirlerinin ve kendilerini takip eden insanların ölümüyle sonuçlanan katı bir mezhep taassubu içerisindedirler. Bundan dolayı Mehdi'nin vermiş olduğu hükmün kendi mezheplerinin görüşleriyle çeliştiğini söyleyerek, gizliden gizliye Mehdi'yi dalâletle suçlayacaklardır. İbn Arabî fakihlerin içinde bulunduğu mezhep taassubunu şu şekilde ifade etmektedir:

“Müçtehidleri taklid eden zamanımızın fakihleri ise böyle değildir. Onların ne Kur'an-ı Kerîm ne de Sünnet hakkında herhangi bir bilgileri yoktur. Onlar, Kur'an-ı Kerîm'i ezberleseler ve onda üstatlarının görüşüne aykırı görüşler bulsalar bile, Kur'an-ı Kerîm'e yönelmez, onunla amel etmez, bilgiyi aktarmak niyetiyle onu okumaz ve rivayet ve ayete aykırı imamlarının mezhebine dayanır. Onların bu konuda bir mazeretleri olamaz. Söz konusu kimselerden kıyamet günü uzaklaşacak ilk kişi imamlarıdır. Çünkü onlar, imamlarına insanlara 'Beni taklid edin bana uyun' dediklerini kesinlikle doğrulatamazlar. Çünkü kendisini taklid etmek ve ona uymak, (müçtehidlerin değil) Hz. Peygamberin özelliklerindedir.”⁵⁶⁸

İbn Arabî'nin fıkıh doktrininin insanın iyiliği istemek, mutluluğu elde etmek manasına gelen şeriatın zâhir ve bâtın yönlerinin birleştirilmesi anlayışına dayandığını daha önce ifade etmiştik. Bunu başka bir ifadeyle söyleyecek olursak insanın iyiliği

⁵⁶⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 11, s. 345; *el-Fütûhât*, C. 5, s. 228.

⁵⁶⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 4, s. 133; *el-Fütûhât*, C. 2, s. 172.

dünya, ahiret dengesinin korunmasıyla gerçekleşebilir. Zira İbn Arabî'ye göre Allah, âlem, insan ya da zâhir, bâtın şeklinde dile getirilen terkip, aslında ilâhî isimlerin eserleri ile olan ilişkisini ifade etmektedir. Dolayısıyla insanın Hakk'ın arzu ettiği noktaya gelmesinin bir boyutunu da din ve siyaset arasında kurulan sağlıklı ilişkiler oluşturmaktadır. Bu noktada şer'î hükümlerin ve dinî otoritenin temsilcisi olduğunu iddia ederek devlette görev alan kâdılar ile siyasi otoritenin temsilcisi olan ve devlet yönetiminin başı olarak kabul edilen sultanlar arasındaki ilişki önem kazanmaktadır. İbn Arabî'nin kâdılar (fakihler) ve devlet adamları arasındaki ilişki ve bu ilişkinin toplumdaki tezahürü hakkındaki düşüncelerini Selçuklu Sultanı İzzeddin Keykâvus'a yazdığı mektup bağlamında değerlendirerek ortaya koymaya çalışacağız. İbn Arabî'nin devlet yönetimi ve toplum düzeniyle ilgili Selçuklu Sultanı İzzeddin Keykâvus'a yazdığı mektup şöyledir:

“Bunu Bilad-ı Rum'un, Bilad-ı Yunan'ın sahibi ve Allah'ın emriyle Galip Sultan Keykavus'a 609 yılında bize yazdığı bir mektubuna cevaben yazdım, Rahman Rahim Allah'ın adıyla:

Allah'ın emriyle galip sultanın mektubu -Allah onun adil saltanatını daim kılsın-kendisine dua eden (manevi) babası Muhammed b. Arabî'ye ulaşmıştır. Vaktin imkân verdiği ve bir mektuba yazılabilecekler ölçüsünde bu mektuba dinî konular ve ilahi (kaynaklı) siyasi konularla ilgili birtakım tavsiyeleri içeren cevabî bir mektup yazmak gerekmiştir. (Umulur ki) aramızdaki perde kalkar ve buluşma gerçekleşir. Hz. Peygamber'in şöyle dediği sahihtir: 'Din Nasihattir.' Sahabe 'kimin için nasihattir' diye sorduklarında ise, 'Allah için, peygamber için, müminlerin imamları ve avamı için' diye cevap vermiştir. İşte sen de hiç kuşkusuz, Müslümanların imamlarındansın! Allah bu görevi senin omuzlarına yüklemiş, seni kendi beldelerinde vekil olarak yerleştirmiş, kulları hakkında uygun göreceği şekilde seni hüküm sahibi yapmıştır. Allah kulları arasında uygulayacağın doğru bir terazi ve mizan belirlemiş, sana açık bir kanıt göstermiştir. Allah'ın kullarını o doğru kanıt (Kur'an-ı Kerîm) yönlendirir ve ona çağırır. Allah seni bir şarta binaen görevlendirdi (yönetici yaptı) ve bu şarta binaen sana biat ettik. Binaenaleyh (bir hükümdar olarak) adil davranman hem senin hem yönettiklerinin lehinedir. Buna mukabil zalim olmak, onların lehine iken (çünkü sabrederler ve sevap kazanırlar) senin aleyhinedir. Yarın (kıyamet günü), Müslümanların imamları arasında Allah'ın seni 'insanların en hüsranlısı' olarak izhar etmesinden zinhar sakın! O hüsrana uğrayanlar, 'İyi yaptıklarını zannederken dünya hayatında yaptıkları boşa giden kimselerdir.'⁵⁶⁹ Sana verdiği yöneticilik ve hükümdarlık nimetine karşı Allah'a

⁵⁶⁹ el-Kehf 18/103.

şükürün; nimete nankörlük, günahları aleni yapmak, hükümdarlığın gücüyle zayıf halkına kötü davranmak olmasın. Unutma ki Allah, senden daha güçlüdür. (Ya da senin adına görevlilerin) insanlara bilgisizce ve kendi gayelerine göre hükmederler, sen ise bütün bunlardan yükümlü tutulursun. Dikkat et! Kuşkusuz Allah sana ihsanda bulunmuş, sana (Allah'a) vekillik elbisesi giydirmiştir. Artık sen yaratıkları içinde Allah'ın vekili, yeryüzüne uzanmış gölgesisin. Öyleyse zalime karşı mazlumun yanında ol. Allah'ın emirlerine karşı itaatsizlik edip zalim ve haddi aşmış bir haldeyken, Allah'ın sana hükümranlık vermiş olması, ülkeleri senin için dümdüz etmesi ve sana amade kılması, sakın seni aldatmasın. Böyle niteliklere sahip iken Allah'ın sana öyle bir genişlik ihsan etmesi sadece bir mühlet vermesidir. Senin ile amellerinle baş başa kalman arasında kalan şey olarak sadece belirlenmiş ecelin sana ulaşımı vardır. Takdir edilmiş eceline gelince, sen de atalarının ve babalarının göçtüğü yere göç edeceksin. Artık orada pişman olanlardan olmayasın. Ahirette pişmanlık, faydasızdır.

İslâm'a ve Müslümanlara -ki onlar ne kadar da azdır- en çetin gelen iş, şehirlerinin üzerinde çan sesinin, inançsızlık göstergelerinin ve kelime-i şirkîni yükselmesi, müminlerin emiri Ömer b. Hattab'ın zimmet ehline getirdiği kısıtlamaların kaldırılmasıdır. Hâlbuki söz konusu şartlara göre onlar; kendi şehirlerinde ve civar şehirlerde yeni kiliseler, manastırlar, keşişhaneler yapmayacak, yıkılanları tamir etmeyeceklerdi. Müslümanların üç gece kiliselerine yemekli konuk olmalarını engellemeyecek, casusları himaye etmeyecek, Müslümanlara hainlik yapmayacak (veya hainlik yapanları gizlemeyecek), çocuklarına Kur'an-ı Kerîm öğretmeyecek, şirki izhar etmeyecek, -eğer isterlerse- akrabalarının İslâm'a girmelerine engel olmayacaklardır. Bunun yanı sıra, Müslümanlara saygı gösterecek, oturmak istediklerinde kendilerine meclislerinde yer açacak; başlık, sarık takmak, nalın giymek veya saçları ayırmak gibi kılık kıyafetlerinde herhangi bir tarzda Müslümanlara benzemeyeceklerdir. Müslümanların isimlerini kullanmayacaklar (kendilerine Müslüman isimleri vermeyecekler), onların lakaplarını takmayacaklar, (bineklerinde) semer kullanmayacak, kılıç taşımayacak ve herhangi bir silah taşımayacaktır. Yüzüklerine (ve mühürlerine) Arapça (ifadeler) yazmayacak, kiliselerinde bir şey okurken Müslümanların huzurunda seslerini yükseltmeyecek, koşarak çıkmayacaklar, cenazelerinde seslerini yükseltmeyecek, onların ardından ağıt söylemeyecek, bir Müslümanın (almak üzere) işaret koyduğu köleyi satın almayacaklardır. Getirilen kısıtlamalardan herhangi birini ihlal ederlerse, artık onlar zimmet ehli (güven altına alınmış kimseler) değildir. Bu durumda taşkınlık edenlerin ve asilerin (kanı ve canı) helal olduğu gibi onlarınki de Müslümanlara helaldir. İşte bu adil imam Ömer b. Hattab'ın mektubudur. Hz.

*Peygamberin şöyle buyurduğu aktarılmıştır: 'İslam ülkelerinde bir kilise yapılmaz, yıkılan tamir edilmesin.' Bu mektubu iyice düşün, onunla amel ettiğin sürece Allah'ın izniyle doğruya ulaşırsın. Vesselam!' Sonra kendisi için yazdığım ve kendisine hitap ettiğim bir şiiri de ona gönderdim... ”.*⁵⁷⁰

İbn Arabî'nin Selçuklu Sultanı İzzeddin Keykâvus'a yazmış olduğu bu mektupta nasihatlerine başlarken kendisinin sultanın manevî babası olduğunu söylemesi sultan ile arasındaki ilişkinin daha eskilere dayandığını göstermektedir.⁵⁷¹ İbn Arabî'nin dostluğuna binaen Selçuklu Sultanı İzzeddin Keykâvus'a yazmış olduğu bu mektubunda sultanın dikkatini devlet yönetimindeki emri altında bulunan devlet adamlarının faaliyetlerine ve onların sultana, sultanın da onlara karşı sorumlu olduğuna çekmektedir. Her ne kadar İbn Arabî mektubunda bu tavsiyelerde bulunmasına neden olan olayları ve devlet adamlarından kimleri kastettiğini açıkça ifade etmese de diğer tarihi kaynaklarda aktarılan bilgileri göz önüne aldığımız zaman, İbn Arabî'nin bu tavsiyelerle kâdılar ile sultan arasındaki ilişkiye dolaylı olarak temas ettiğini anlamaktayız. Diğer tarihi kaynaklardan anlayabildiğimiz kadarıyla İbn Arabî'nin bu tavsiyelerde bulunmasına neden olan olay, Sultan Keykâvus'un birtakım şüphelerden dolayı ordusundaki komutanları bir eve kapattırıp haklı, haksız ayırt etmeksizin diri diri yaktırmasıdır.⁵⁷² İbn Arabî'nin tavsiyelerini bu olay çerçevesinde değerlendirdiğimiz zaman sultanın bu eyleminin İslâm hukukuna uygun olmadığı, ülkedeki kâdılarının da bu hukuksuzluğa ses çıkarmadığı veya çıkaramadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İbn Arabî'nin bu tavsiyeleri, sultanı şeriata uygun olmayan bir şekilde davranmamaya, emri altında bulunan ve kendisine fetva vererek yol gösteren kâdılarını da sultanın meşru olmayan emirlerine karşı çıkmaya davet etmektedir. Çünkü şeriata uygun davranılmadığı zaman toplumsal bütünlük bozulacak ve ülkedeki huzur, güven kaybolacak ve İslâm toplumu dış

⁵⁷⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 18, ss. 435-438; *el-Fütûhât*, C. 8, ss. 379-381.

⁵⁷¹ İbn Arabî, Selçuklu Sultanı I. Gıyasüddin Keyhüsrev döneminde Şam'da tanıştıkları Sadreddin Konevî'nin babası Mecdüddin İshâk'ın daveti üzerine 602/1205 yılında Anadolu topraklarına doğru seyahate çıkmış ve Konya'ya gelmiştir. İbn Arabî Anadolu'ya beraber geldiği dostu Mecdüddin İshâk'ın sultanın oğlu İzzettin Keykâvus'un eğitimi için Malatya'ya görevlendirmesinden sonra, belirli bir süre daha Konya'da kalmaya devam etmiştir. Daha sonra Konya'dan ayrılarak Halep, Kudüs, Mısır, Mekke ve Bağdat'a seyahate çıkmıştır. Bu seyahatin ardından Halep, Sivas, Urfa, Diyarbakır üzerinden dostunun yanına Malatya'ya dönmüştür. Burada Keykâvus'la tanışmış ve onun eğitiminde rol oynamıştır. Dolayısıyla İbn Arabî ve sultanın ilişkisi Malatya'ya dayanmaktadır. Mahmud Erol Kılıç, "İbnü'l Arabî'nin I. İzzeddin Keykâvus'a Yazdığı Mektubun Işığında dönemin Dinî ve Siyâsî Tarihine Bakış", Konya: *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildirileri*, 2001 C. 2, s. 17.

⁵⁷² Salim Koca, *Sultan I. İzzeddin Keykâvus*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1996, s. 59.

tehlikelerin açık hedefi haline gelecektir. İbn Arabî, İslâm toplumunun dış tehditlere açık hale gelmesini mektubun devamındaki zımmilik meselesi üzerinden açıklamaktadır.

Tarihi kaynakların ifade ettiğine göre İzzettin Keykâvus'un annesi aslen Konyalı Hristiyan bir ailenin kızıdır. Bununla birlikte Hristiyan olan dayıları, İzzettin Keykâvus'un, babasının vefatından sonra tahta geçmesiyle birlikte devlet yönetimiyle ilgili birçok siyasi olaylara karışmışlardır. Bunların başında Anadolu topraklarına gerekli gereksiz birçok kilise inşa ettirmiş olmaları gelmektedir.⁵⁷³ Bu noktada İbn Arabî'nin, Hz. Ömer'in ortaya koymuş olduğu hükümleri tekrardan gündeme getirmesi İslâm aleyhine yürütülen faaliyetlerin arttığını ve bu olaylara başta sultanın sonra da şeriatı temsil etme yetkisine sahip olduklarını iddia eden fakihlerin (kâdılar) sessiz kalmasının sebep olduğunu göstermektedir. Çünkü devlet yöneticileri eliyle şeriatın hükümlerinin uygulanmaması, İslâmiyet'i zayıflatacak ve bunun neticesinde küfür güçlenecektir. Küfürün güçlenmesi ise İslâm devletinin çökmesi ve birçok Müslümanın can, mal, namus ve neslinin tehlikeye düşmesi manasına gelmektedir. İbn Arabî'ye göre sultanların ve fakihlerin şeriatın uygulanması noktasında gösterdikleri zafiyet, bütün Müslümanları etkileyecektir. Bundan dolayı İbn Arabî, Keykâvus'a yazdığı mektupta zımmilerin durumunu dile getirerek, başta sultanı ve onun şahsında devlet yöneticilerini böyle bir vebal almaya karşı uyarmakta ve İslâm dininin hakimiyetinin daimî olması için nasihatte bulunmaktadır.

İbn Arabî'nin zımmiler konusunda sergilemiş olduğu bu tavır batılı araştırmacılar tarafından Hristiyanlara karşı nefret duyduğu ve sultanları da Hristiyan karşıtı siyaset yapmaya yönlendirdiği şeklinde yorumlansa da⁵⁷⁴ Sultan Keykâvus'un Antalya'yı fethetmesinden sonra meydana gelen gelişmeleri ve de Keykâvus'un vefatından sonra yaşanan olayları göz önüne aldığımız zaman, İbn Arabî'nin ne kadar haklı olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira Antalya'nın fethedilmesinden sonra Hristiyan Antalya halkı, teşkilatlanarak şehirdeki Müslüman yöneticileri ve halkı katletmişler ve şehrin yönetimini tekrardan ele geçirmişlerdir. Antalya'daki bu isyanı fırsat bilen başka Hristiyan gruplar Selçuklu hakimiyetine isyan ederek Kıbrıs'tan Larende'ye kadarki bölgeyi ele geçirmişler ve bu bölgelerde yaşayan Müslümanları öldürmüşlerdir. Ayrıca İznik'te Hristiyan devletinin kurulmasıyla Müslüman toprakları haçlılar tarafından kuşatılarak

⁵⁷³ Kılıç, a.g.e., ss. 25-26.

⁵⁷⁴ Claude Addas, *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atilla Ataman, İstanbul: Sufi Kitap, 2010, s. 295.

haçlı seferleri için hedef haline gelmiştir.⁵⁷⁵ Sultan Keykâvus'un vefatından sonra ise dört bir yanı haçlı tehdidiyle kuşatılan İslâm devletinde işler daha da kötüye gitmiştir. Bunun neticesinde de İslâm dininin egemenliği zayıflamış, hükümleri itibarsızlaşmış ve küfür, ibâhilik, zındıklık gibi batıl akımlar güçlenmiştir. Devlet yönetiminde söz sahibi olan padişah, âlim ve kâdılar ise bu duruma seyirci kalmışlardır.⁵⁷⁶ Dolayısıyla İbn Arabî'nin mektubunda Hz. Ömer döneminde belirlenmiş olan zimmilerle ilgili hükümlere yer vererek, devlet otoritesi ve kâdıların şeriatın hükümlerini uygulamadıklarını, İslâm'ın izzetini koruyamadıklarını düşündüğünü söyleyebiliriz. Zira kâdılar görevleri gereği İslâm'ın hükümlerini icrâ etmektedirler. Onların böyle bir konumda hata yapmaları hem sultanı hem kendilerini hem de İslâm toplumunu büyük felâketlere sürükleyecektir. Dolayısıyla İbn Arabî'nin mektubunda konu edindiği zimmiler meselesi de devlet yönetimi ve sultanla olan ilişkileri açısından fakihleri ilgilendirdiğini söyleyebiliriz.

Burada değinmek istediğimiz başka bir husus da İbn Arabî ve muasırı olan fakihler arasındaki ilişkidir. Özellikle İbn Arabî'nin Anadolu topraklarından ayrılıp Şam'a yerleştiği dönem İbn Arabî ile fakihler arasındaki ilişkiyi ortaya koymada önemli bir rol oynamaktadır. İbn Arabî'nin yaşadığı dönemde Şam bölgesinin birçok fakih ve âlime ev sahipliği yaptığı görülmektedir. İbn Arabî'nin Şam bölgesindeki fakihlerle olan ilişkisini Dımaşk ve Halep şehirleriyle sınırlandırarak ele alacağız. İbn Arabî'nin Dımaşk'ta farklı fıkıh mezheplerine bağlı fakihler ile ilişkiler kurduğu ve onlarla dostluklar tesis ettiği anlaşılmaktadır. Bunlar arasında; Kadı Abdüssamed el-Harestani (ö. 614/1217), Kadı Şemseddin Huvey (ö. 637/1239), İzzeddin b. Abdisselam es-Sülemi (ö. 660/1262), Kadı İbn Zeki, Zeynüddin Yusuf el-Kürdi (ö. 643/1245) gibi fakihlerin adını zikredebiliriz. İsmi geçen fakihlerin İbn Arabî'yle olan ilişkilerine örnek olarak şu olayları dile getirebiliriz. Kadı Huvey ile İbn Zeki, İbn Arabî'nin hem talebeliğini yapmışlar hem de yakın dostları olmuşlardır. Kadı Huvey'in köle gibi İbn Arabî'nin hizmetini yaptığı ve ona günlük otuz dinar hediye ettiği aktarılmaktadır. Bununla birlikte İbn Zeki yıllardır kâdılık görevini sürdüren bir aileye mensup bir kâdıdır ve İbn Arabî'nin Halep'ten Dımaşk'a yerleşmesinde önemli rol oynamıştır. Öyle ki İbn Arabî Dımaşk'da İbn Zeki'nin kendisine tahsis ettiği evde kalmış ve burada vefat ederek İbn Zeki'nin aile kabristanlığına defnedilmiştir. İbn Zeki, İbn Arabî'nin Dımaşk'ta yapmış olduğu ders

⁵⁷⁵ Kılıç, a.g.e., ss. 25-26.

⁵⁷⁶ Osman Turan, *Selçuk Türkiye'si Din Tarihine Dair Bir Kaynak: Fustânu'l-Adâle fî Kavâ'idi's-Saltana, Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1953, s. 458.

halkalarına katılmış ve ondan icazet almıştır. Başka bir rivayette ise Sülemi, hizmetkârı ile bir fakih meclisindeyken fakihlerden biri İbn Arabî hakkında kötü konuşmuştur. Meclisten ayrıldıktan sonra hizmetkârı Sülemi'ye kendisine bir kutup göstermesini istemiştir. Sülemi hizmetkârına İbn Arabî'yi işaret etmiştir. Bunun üzerine hizmetkârı Sülemi'ye niçin İbn Arabî hakkında kötü konuşan fakihe itiraz etmediğini sormuştur. Sülemi orası fakihlerin meclisidir diyerek cevap vermiştir.⁵⁷⁷

İbn Arabî'nin Halep bölgesinde ilişki kurduğu fakih ve kâdırlara Seyfüddin b. Gulamiddin, Necmeddin Muhammed b. Şani el-Mevsili (ö. 631/1233), Kemaleddin İbnü'l Adim (ö. 660/1262), Halep baş kadısı Bahaeddin İbn Şeddad (ö. 633/1235), Hanefi İbnü'l-Üstad (ö. 636/1238) gibi fakihleri örnek verebiliriz.⁵⁷⁸ İbn Arabî Halep bölgesinde de Şam bölgesinde olduğu gibi kıraat meclisleri kurarak yazmış olduğu eserleri okutturmuştur. Bu derslere de bazı âlim ve fakihlerin iştirak ettikleri görülmektedir. Bu ise dönemdeki âlimlerin ve fakihlerin İbn Arabî'nin görüşlerine muttali olduklarını göstermektedir. İbn Arabî'nin söz konusu eserlerinden biri olan *Tercümanü'l-Eşvak*'ı Halepli bir fakih okuduğu zaman onu eleştirmiş ve tasavvuf adı altında aşk şiirleri yazmakla itham etmiştir.⁵⁷⁹ İbn Arabî'ye Halepli fakihin yapmış olduğu bu eleştiriler ulaştığında fakihe cevaben *Zhairu'l-A'lak* adlı bir eser yazarak *Tercümanü'l-Eşvak* adlı eserindeki şiirleri şerh etmiştir. İbn Arabî'nin yazmış olduğu şerh ve bu şiirlerinde ne demek istediği fakihe ulaşınca, fakih hatasını anlamış ve ithamlarından dolayı tövbe etmiştir. İbn Arabî fakihin içinde bulunduğu durumdan dönmesini sevinçle karşılayarak fakihin itirazının şerh yazmasına vesile olduğunu belirtmiştir.⁵⁸⁰

İbn Arabî'nin fakihlerle olan ilişkileri göz önüne alındığı zaman onun gerek Endülüs'te gerek Endülüs'ten ayrılıp Ortadoğu'ya geldiği dönemde ortaya koymuş olduğu düşünce sistemine fakihler tarafından ciddi bir muhalefet ve eleştiri görülmemektedir. Aksine onunla ilişkide olan fukahânın İbn Arabî'nin başta *Fütûhât-ı Mekkiye* adlı eserinde ve diğer eserlerinde ortaya koymuş olduğu fikirlerini onayladıkları, ona hürmet besleyip hüsn-i zan ile baktıklarını söyleyebiliriz.⁵⁸¹ Ancak İbn Arabî'nin

⁵⁷⁷ Addas, a.g.e., ss. 318-324.

⁵⁷⁸ Addas, a.g.e., s. 330.

⁵⁷⁹ İbn Arabî, *Tercümanü'l-Eşvak*, Beyrut: Dârü'l Mârifet, 2005, s. 24.

⁵⁸⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, C. 14, s. 325; *el-Fütûhât*, C. 6, s. 389.

⁵⁸¹ Addas, a.g.e., s. 325.

vefatından sonra başta İbn Teymiye (ö. 728/1328)⁵⁸² ve Ali el-Kârî (ö. 1014/1605)⁵⁸³ gibi fakihler olmak üzere birçok zâhir ehli, onun *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserindeki düşünceleri zındıklık ve kafirlik öğretisi olarak görmüşlerdir. Bununla da yetinmeyerek İbn Arabî'yi tekfir etmişler ve bu konu hakkında eserler kaleme almışlardır. İbn Arabî hakkındaki bu tutumları göz önüne aldığımızda, daha önce İbn Arabî'nin fakihlerden velileri hiç olmazsa gayr-i müslim seviyesinde görme talebinin ne kadar da anlamlı olduğunu ifade edebiliriz.

İbn Arabî'nin vefatından sonra onun hakkında yapılan olumsuz yorumlar, başta İbn Arabî'nin takipçileri ve diğer mutasavvıflar tarafından İbn Arabî'nin savunulduğu eserlerin kaleme alınmasıyla karşılık bulmuştur. Bu çalışmaların bazısı İbn Arabî'nin eserlerinde anlaşılamayan noktaları izah ederken⁵⁸⁴ bazısı da İbn Arabî'nin eserlerine onun vefatından sonra bir müdahalenin olup olmadığını⁵⁸⁵ konu edinmiştir. Buna ilaveten bazısı da İbn Arabî'nin iddia edildiği gibi kafir olmadığına dair verilen fetvayı ve bu fetva çerçevesinde onun düşüncelerini açıklamaya çalışmıştır.⁵⁸⁶ Dolayısıyla İbn Arabî ortaya koymuş olduğu tasavvuf düşüncesiyle gerek yaşadığı dönemde gerekse de vefatından sonraki dönemlerde ulemâyı etkilemiştir. Bu etkiler bazen olumlu bazen de olumsuz tavırlarla karşılık bulmuştur.

⁵⁸² İbn Teymiyye, *Vahdet-i Vücûd Risalesi*, çev. Heyet, İstanbul: Tevhid Yayınları, 1998, s. 80 vd.

⁵⁸³ Ali el-Kârî, *Vahdet-i Vücûd Risalesi*, çev. Harun Ünal, İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2013, s. 23 vd.

⁵⁸⁴ Abdulkerim el-Cîli, *Şerh-u Müşkilâti'l-Fütûhâti'l-Mekkiyye; Fütûhât-ı Mekkiyye Şerhi*, çev. Ali Akay, İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2015, s. 43 vd.

⁵⁸⁵ Abdulvehhâb eş-Şa'rânî, *Kibrit-i Ahmer; Fütûhat-ı Mekkiyye'den Seçmeler*, çev. Hasan Fehmi Kumanlıoğlu, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006, s. 1 vd.

⁵⁸⁶ Şeyh Mekkî Efendi, *İbn Arabî Müdafası*, haz. Halil Baltacı, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004, s. 32 vd.

SONUÇ

İslâm düşünce geleneğinde sûfiliğin bir ilim olarak teşekkül edişi sûfiler ile ulemâ arasında meydana gelen tartışmalarla yakından ilişkilidir. Buna göre zühd tavrının bir hareket haline gelmesinde ve bu fırkanın ulemânın karşıt eksenine dönüşmesinde, dinî yaşantıdaki iman-amel-bilgi(ahlâk) irtibatının koparılması ve dünyaya meylin artması şeklindeki eleştirilerin belirleyici olduğu görülmektedir. Zâhidlerin ulemâyâ yönelmiş olduğu bu tenkitler, ulemâ tarafında onların benimsemiş olduğu dinî yaşam tarzının ve bu doğrultu da geliştirmiş oldukları söylem dilinin, din dışı olduğu şeklindeki eleştirilerle karşılık bulmuştur. Dolayısıyla zühd sürecinde zâhidlerin ulemâyâ yönelik eleştirilerin ana teması, dinî yaşantı da ahlâkın göz ardı edilmesi iken, ulemânının onlara yönelttiği eleştirilerin ana temasını kesb, cebr, mesket ve ehl-i bid'at olma konuları oluşturmaktadır. Bu tenkitler arasında yer alan zahidlerin bid'at gruplardan sayılması ve yaşamış oldukları zühd hayatında İslâma uygun olmadığı iddiası, zahidâne söylemin yeni bir sürece girmesinde etkili olmuştur. Zâhidlerin girmiş oldukları yeni dönem, hem “sûfi” ismiyle kendilerini bid'at kategorisinden çıkarttıkları hem de söylemlerine ilmî bir zemin kazandırdıkları bir sürecidir.

Tasavvufun bir ilim olma sürecinde sûfiler, vahiy-amel ilişkisinin sonucu elde ettikleri bilgilerin zeminini hakikat, geyesini mârifet olarak belirlemişlerdir. Sûfilerin hakikat zemininde ortaya koymuş oldukları mârifet söylemi, dinî düşüncede alışılmış olmayan bir yankı uyandırmıştır. Buna ilaveten fıkıh-hadis geleneğine sahip olmalarından dolayı gerçekte bu ilimlerin nasıl olması gerektiğiyle ilgili yeni bir eleştiride bulunmuşlardır. Bu eleştiride ulemânın mevcut din anlayışının İslâm'ın anlaşılması ve yaşanmasında eksik kaldığı ifade edilmiştir. Buradan hareketle de dini yaşantıdaki bu eksikliğin aşılabileceği bir alana ihtiyaç duyulduğunu dile getirmişlerdir. Sûfilerin ortaya koymuş oldukları bu söylemler, ulemânın kendilerine yönelik eleştirilerinin artmasıyla sonuçlanmıştır. Öyle ki sûfiler ile ulemâ arasındaki karşıtlık zemininde yürüyen sert tartışmalar, tasavvufun mahiyetinin sorgulanıp onun şer'î bir ilim olmadığı, sûfilerin idam edilip ve koğuşturmaya maruz kaldığı kriz sürecine dönüşmüştür.

Teşekkül sürecinin ikinci boyutunu ise tasavvufun şer'î bir ilim olarak ispat etme çalışmaları oluşturmaktadır. Bu süreçte tasavvuf ile zâhirî ilimler arasındaki eleştiriler ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Başka bir deyişle tasavvuf birçok yönden zâhirî ilimlere yaklaştırılmaya çalışılmıştır. Örneğin Serrâc, fikh-ı bâtın olması hasebiyle

tasavvufu fıkha yaklaştırmaya çalışırken, Kelâbâzî sũfilerin akidesinin Eş'arîlerin akidesiyle aynı olduğunu sũyeyerek kelâma yaklaştırmaya çalışmıştır. Bu meyanda Ebũ Talib el-Mekkî'de ilimlerin muteber kabul edilmesini amel ile desteklenme ilkesine bağlayarak, amellere geçerlilik şartını getirerek tasavvufu hem ahlâka hem de fıkha yaklaştırmaya çalışmıştır. Diğer taraftanda Kuşeyrî kavramsal çerçeveden Hũcvirî de zâhir-bâtin birlikteliğinden hareket ederek şer'î ilim olma sũrecindeki tasavvufa ilmî bir boyut kazandırmaya çalışmışlardır. Tasavvuf'un şer'î bir ilim olma sũrecinin son aşamasında Gazzâlî ile hakîkate ulaşabilecek taifenin sũfiler olduğu ispat edilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla tasavvufun şer'î bir ilim olduğu yũnũnde ortaya konan bu çabaları, sũfilerin ulemâyla uzlaşısı olarak değerlendirebiliriz. ũnkũ bu sũrecin ũnemli ũzelliklerinden birisi de sũfî mũelliflerin kriz aşamasında ulemânın eleştirilerine maruz kalan sũylemlerini ortaya koymuş oldukları tasavvuf anlayışının dışında tutmak istemeleridir. Ayrıca Ebũ Talib Mekkî ve Gazzâlî'nin çalışmalarını gũz ũnũne aldığımız zaman bunların tasavvufun merkeze alındığı bir sistem kurma gayesinde olduklarını sũyeyebiliriz. Dolayısıyla bu gayenin kendisinden ũnceki sũrelerle olan ilişkisinin sũrekliđini temin ettiğini ve metafizik sũrecinde ũncũsũ olduğunu ifade edebiliriz.

Sũfî dũřũncenin teřekkũlũnũn bir aşaması da metafizik sũretir. Metafizik sũrete tasavvufun epistemolojik ve ontolojik açıdan bir dũnũřũm yaşadığı gũrũlmektedir. Tasavvufî dũřũncedeki epistemolojik dũnũřũmũn zeminini vârislik nazariyesi oluştırmaktadır. İbn Arabî vârislik bilgisine dayanarak Allah-âlem-insan ilişkisini inşa etmiştir. Buna ilaveten İbn Arabî teřekkũl sũreleri boyunca ulemânın eleştirilerine konu olan sũfî sũylemleri merkezde tasavvufun yer aldığı ilim anlayışı çerçevesinde yeniden ele almıştır. İbn Arabî'nin ilim sistematikiğini vârislik bilgisine gũre kurgulaması, Allah-âlem-insan arasında tesis edilecek olan ilişkinin ancak bu niteliğe sahip bilgi sayesinde mũmkũn olabileceğini gũstermektedir.

İbn Arabî'nin tasavvuf epistemolojisine getirmiş olduğu bu yorum, ulemânın benimsediği nâzarî dũřũnce yolunun hakîkat hakkındaki bilgisinin kısıtlı olduğunu ortaya koymaktadır. ũnkũ nazarî dũřũncenin bilgi elde etme esası akla dayanmaktadır. Akıl ise bedihi olan ya da fikrin verdiği şeyleri kabul etmektedir. Hakîkat ise bu alanın dışındadır. Zira nazarî dũřũnce hakîkat hakkındaki bilgisini kendi yũntemlerinden değil şâri tarafından sağlanan haberlerden almaktadır. Bu ise nazarî dũřũncenin hakîkat hakkındaki bilgisinin sınırlı olduğuna işaret etmektedir. Başka bir deyişle kelâmcıların nazarî

düşünce vasıtasıyla elde ettikleri bilginin niteliği Allah-âlem-insan arasındaki ilişkiyi tesis etmede yetersiz kalmaktadır. Dolayısıyla İbn Arabî'nin kelâmcıların usûlüne yönelik eleştirilerinin, nazarî düşüncenin hakikat ile kurmuş olduğu ilişkinin nitelik ve yetkinliği etrafında şekillendiğini söyleyebiliriz.

İbn Arabî'nin kelâmcıların ele aldıkları konularla ilgili eleştirilerinin zeminini, vârislik bilgisine dayanarak ortaya koyduğu ontoloji oluşturmaktadır. Bu nazariyeye göre Zât'ın mevcutla olan ilişkisini, varlığın ulûhiyet (Hak ve halk) veçhesi tesis etmektedir. Buna göre Allah ile âlem arasındaki irtibat, yaratılmış olmadıkları halde ezeli ilimde sâbit olan hakikatler tarafından sağlanmaktadır. Kelâmcılar gibi varlığı kadîm-hâdis şekilde birbirinden tamamen ayırmak, Allah ile âlem ve insan arasında irtibat kurmaya imkân tanımamaktadır. Çünkü bir şeyin bir şeye ilişebilmesi için o şeyin benzer bir yönünün olması gerekir. Hal böyle iken kelâmcıların ortaya koymuş olduğu taksimde böyle bir yönün olması söz konusu değildir. Dolayısıyla İbn Arabî bu tıkanıklığı aşabilmek için Hak ve halk teorisini ortaya koymuştur. Varlık düşüncesinin bu bağlamda geliştirdiği bir diğer teori de eşyanın yaratılışıdır. İbn Arabî'ye göre Allah'ın tanınma arzusu eşyanın yaratılış nedenidir. Buna göre Allah tanınmak istemiş ve ezeli ilminde sâbit bulunan hakikatlere varlık vermiştir. Bunun neticesinde âlem zuhur etmiştir. Dolayısıyla eşya, kelâmcıların iddia ettikleri gibi yoktan yaratılmamıştır. Çünkü yaratılışın yoktan olduğunu kabul etmek, Allah ile âlem arasındaki ilişkinin mahiyeti hakkında bilgi vermemekte ve yaratılış sürecini belirsiz bir hale getirmektedir. İbn Arabî bu problemi aşabilmek için yaratılışın yokluktan ve yokluğun yokluğundan gerçekleştiğini söylemektedir. Zira eşyanın kaynağı hakkındaki bu terkip, âlemin kendi kendine var olmadığını, var olmak için sürekli bir tercih edene ihtiyaç duyduğunu göstermektedir. Bu sonucu kelâmcıların kadîm-hâdis düşüncesi bağlamında değerlendirdiğimizde âlemin ve insanın Allah ile olan irtibatı, muhtaçlık ilişkisine dönüşmektedir. Çünkü imkân dâhilinde olan, bir kez zuhûr edildikten sonra sürekli yok olma ihtimali taşımaktadır. Bundan dolayı imkân yani mümkün olan şeyler, sürekli Allah'ın yaratmasına muhtaç olmaktadırlar. İbn Arabî imkânın her zaman bir tercih edene muhtaç olduğunu ortaya koyarak, yaratmanın sürekli olduğunu söylemektedir. Zira yaratılışın her an yeniden ve sürekli olması, kelâmcıların ortaya koymuş oldukları yenilenen araz anlayışından kaynaklanan Allah'ın sıfatlarının âlemlerle ilişkisindeki donukluğu ve durgunluğu ortadan kaldırmaktadır. Buna

ilaveten Allah ile âlem arasındaki feyiz ve akışın devamlılığını ve irtibatının sürekliliğini tesis etmektedir.

Allah ile âlem arasındaki süreklilik ilişkisi ilâhî isimlerin bir taayyünü olması gerektiği düşüncesini ortaya çıkarmaktadır. Süreklilik düşüncesinin kelâmcılar nezdindeki karşılığı Allah'ın sıfatları meselesidir. Çünkü kelâmcılara göre, Allah ile âlem arasındaki irtibat, sıfatlar sayesinde gerçekleşmektedir. Kelâmcıların geliştirdikleri sıfat teorisi, kâdir-i mutlak Allah tasavvuruna dayanmaktadır. Bu tasavvur gereği Allah'ın bir sıfatının taayyünü gerekli değildir. Çünkü İbn Arabî'nin düşüncesi kabul edildiğinde âlemin de kadîm olması gerekmektedir. Oysa âlem hâdistir. İbn Arabî'ye göre kelâmcıların bu düşüncesi, korumaya çalıştıkları mutlak otorite ve Allah'ın âlemle ve insanla olan ilişkisini açıklaması açısından taban tabana zıt durmaktadır. Zira kelâmcıların bu görüşünü dikkate aldığımız zaman Allah'ın er-Rezzâk ismi varsa bu ismin belirli bir zaman bilinip belirli bir zaman bilinmeyeceği söz konusu olur. Bu ise ilâhî isimleri ta'til etmek ve deizme düşmek manasına gelir ki Allah bundan münezzehtir.

Allah ile âlem arasındaki ilişki bağlamında ele alınan bir diğer konu da âlemdeki iyiliğin ve kötülüğün kaynağıdır. İbn Arabî'nin iyilik ve kötülüğün kaynağı hakkındaki hareket noktası, Bir'den bir çıkar, yani iyi olandan iyi çıkar düşüncesidir. Başka bir deyişle Allah iyidir ve Allah'tan iyi çıkar. Buna göre âlemde meydana gelen her şey O'nun bir tecellisidir. Bu tecellilerde iyilik ve kötülük birlikte bulunmaktadır. Âlem de mutlak anlamda kötülük diye bir şey bulunmamaktadır. Zira kötülük taşıyan fiiller belli bir oranda iyilik; iyilik taşıyan fiillerde belli oranda kötülük içermektedir. İnsan kulluğunun bir gerekliliği olarak Allah'tan gelen her şeye teslimiyet göstermeli ve O'na tevekkül etmelidir. Çünkü âlemdeki her şey Allah'ın bilgisi ve hikmetine göre meydana gelmektedir. Dolayısıyla insan, tevekkül göstermek suretiyle Allah'ın onun adına en güzelini yapacağına, âlemde bir düzensizlik ve sefehliğin olmadığına inanır. İbn Arabî, Eş'arîlerin iyilik ve kötülüğün Allah tarafından belirlenmiş olduğu düşüncesiyle Mu'tezile'nin Allah'ın her zaman iyi olanı yaratmaya mecbur olduğu düşüncesinin ortasında bir nazariye geliştirmiştir. Bu nazariyeyle birlikte Allah ile âlem arasındaki ilişki, zorunluluk ilişkisi yerine ma'bûd-kul teorisine dönüştürmektedir.

Metafizik süreçte ortaya konan tasavvuf ontolojisinin kurmuş olduğu bir diğer ilişki de Allah-insan arasındadır. Allah-insan arasındaki ilişkide ortaya çıkan husus, kulun fiillerinin durumudur. Kelâmcıların bir kısmı Allah'ın mutlak otoritesini koruyabilmek

adına kulun fiillerinin O'nun tarafından yaratıldığını ortaya koyarken kimisi de O'nun adaletini tesis edebilmek için kulun fiillerinin kendisi tarafından yaratıldığını ve sorumluluğun da kendisine ait olduğunu söylemektedir. İbn Arabî ise kulun fiillerinde, Hak ve halkın birlikte olduğunu ortaya koymuştur. Buna göre kul ezel-i ilimde bulunan mahiyetine göre bir fiili kesb etmekte ve Allah da yine ezeli ilmine göre kulun fiilini takdir etmektedir. Dolayısıyla İbn Arabî'nin, kulun fiilleri noktasında hem kesbin hem de takdirin ilahî ilimdeki mahiyetlere göre gerçekleştiğini ifade eden süreklilik ilişkisiyle kelâmcıların ihtilafını bir uzlaşıya çevirdiğini söyleyebiliriz.

İbn Arabî, varlık düşüncesi etrafında kelâmcıların ortaya koymuş oldukları nazariyeleri yeniden yorumladıktan sonra bu teorilerin birey ve toplum hayatındaki işlevselliğini ele almaktadır. İbn Arabî'nin kelâmcıların tipolojisine yönelttiği eleştirilerde, onların nazari düşünceye dayanmış olmalarının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre nazari düşüncenin hususiyetleri, kelâmcıların ferdi hayatlarına yansımakta ve onları yönlendirmektedir. Bu yönlendirmeler ise çoğu zaman dünyevî hırslara ve ahlâkî kusurlara dönük olmaktadır. Başka bir deyişle, elde edilen bilginin niteliği bireyin ahlâkî hayatında kendisini göstermektedir. Dolayısıyla kelâmcıların benimsemiş olduğu cedelci tutum bu noktaya ilgilidir. Bu tavırla ortaya konulmuş olan bilginin topluma ve bireyin ahlâkına katabileceği pek fazla bir şey bulunmamaktadır.

İbn Arabî metafizik süreçte varlık düşüncesi etrafında inşa ettiği bir diğer alan da fıkıhtır. İbn Arabî'nin fakihlere yönelttiği eleştirilerin temelinde, onların fikhin genel tanımını amelle sınırlandırmaları ve şer'î hükümler açısından zâhirî yönü önceleyerek, bâtinî yönü göz ardı etmeleri bulunmaktadır. Oysa şeriat, Şâri'nin ez-Zâhir ve el-Bâtın isimlerinin taayyünüdür. Allah indirmiş olduğu şeriatla zâhirî hükümlerle bâtinî hükümleri birlikte zikrederek ikisini birbirinden ayırmamıştır. İlâhî isimlerin eserleri olan insanın iyiliği de zâhir ve bâtin hükümlerin birleştirilmesiyle sağlanmaktadır. Fakihler ise insanın sadece zâhirî emirlerden mükellef tutulacağı yönünde bir din anlayışı ortaya koymuşlardır. İbn Arabî'ye göre nasıl insan zâhirî amellerle mükellefse bâtinî amellerle de mükelleftir. Dolayısıyla İbn Arabî'nin bu söylemi metafizik süreçteki ulemâ eleştirisinin, kendinden önceki tasavvufun teşekkül süreçlerindeki sûfilerin ulemâya yönelttiği eleştirilerin devamı niteliğinde olduğunu ve metafizik sürecinde kendisinden önceki süreçlerden bağımsız olmadığını göstermektedir.

İbn Arabî fakihlerin salt zâhirî hükümlere dayanan delil anlayışlarıyla ilgili ortaya koymuş olduğu hükümleri kabul etmekle birlikte şer'î hükümlerin istinbât edildiği delilleri Kitap, sünnet ve icmâ olarak sınırlandırmakta ve bu delilleri bâtinî boyutlarıyla ele almaktadır. Şer'î delillere getirmiş olduğu bâtinî yorumlar, metafizik süreçte ortaya konan varlık düşüncesine dayanmaktadır. Buna göre Kitap'ın hükümlere delil olmasını ilâhî isimlerin bir eseri olması gerektiği düşüncesi oluştururken, sünnetin hükümlere delil olmasını ilâhî isimlerle eserleri arasındaki ilişkinin sürekliliği anlayışı oluşturmaktadır. İcmânın hükümlere delil olması ise ilâhî isimlerin Allah'ın tanınma arzusunu yerine getirebilmek için her zaman bilinmesi gerektiği düşüncesi oluşturmaktadır. Başka bir deyişle ilâhî isimlerin birisi için geçerli olan tanınma hükmü diğer isimler içinde geçerlidir. İlâhî isimlerin hepsi için bir hükmün geçerli olması icmânın hükümlerinin kaynağı olmaktadır. Deliller konusunda İbn Arabî'nin fakihlerden farklılaştığı nokta, kıyası kabul etmemesi ve istihsanı şer'î deliller arasında görmemesidir. İbn Arabî'nin kıyası kabul etmemesinin altında yatan sebep, onun nazarî düşünce yoluna dayanmasıdır. Her ne kadar İbn Arabî kıyası kabul etmese de fakihlerin kıyası kullanarak vermiş oldukları hükümleri geçerli görmektedir.

İbn Arabî ve fakihlerin metinleri anlamada kullanmış oldukları metodun sonucu olarak, şer'î delillerin yorumlanması ve onlardan hüküm istinbât edilmesi hususunda da farklılıklar görülmektedir. İbn Arabî'ye göre zâhir ulemasının kullanmış olduğu ibare dili, Kitap'ın derinliklerine dalmaya imkân vermemektedir. Çünkü ibare dilinde mananın delaleti lafızla sınırlandırılmıştır. Bundan dolayı lafızlardan belirli manaların dışında sonsuz derinlikte manalar elde etmek mümkün değildir. Oysa Kitap, her okunduğunda manaları yeniden yaratılmaktadır. Sonsuz manadaki anlamların elde edilmesi ise sûfîlerin kullanmış olduğu işaret diliyle mümkündür. Çünkü Şâri'in kastetmiş olduğu mananın bilinmesi ancak O'nun bildirmesiyle gerçekleşmektedir. Dolayısıyla işaret dili ilâhî bildirim dayanağıdır. İbn Arabî hadisleri de bu yöntemle yorumlamaktadır. Ancak ilâhî bildirim yoluyla elde edilen manalar ve hükümler kişinin kendisini bağlamaktadır.

İbn Arabî içtihad konusunu ve fakihlerin bu husustaki tavırlarını vârislik anlayışı çerçevesinde ele almaktadır. Buna göre Şâri, müçtehidlerin içtihadlarında isabet etseler de hata etseler de onaylayacağını bildirmiştir. Bu hüküm şeriatın bâtinî için de geçerlidir. Dolayısıyla sûfîlerin elde etmiş oldukları bilgiler de Şâri tarafından onaylanmıştır. Şâri'nin bütün içtihadlardaki hükümleri onaylaması bir rahmettir. Hal böyleyken

mukallidi belli bir mezhebin görüşünü almaya zorlamak rahmeti engellemektir. Bu hususta fakihlerin alması gereken tavır, mezhep taassubuna düşmeden halkın problemlerine çözüm üretebilmeleridir.

İbn Arabî fikhın ve fakihlerin pratikteki karşılığını tespit edebilmek için onların sûfilerle, toplumla ve sultanlarla olan ilişkilerini ele almaktadır. İbn Arabî'ye göre fakihlerin sûfiler ile olan ilişkileri zâhiri din anlayışına dayanmaktadır. Bu anlayıştan hareket eden fakihlerin sûfilere yönelik eleştirileri, onların yeni bir söylem dili geliştirmeleriyle sonuçlanmıştır. Sultanlarla ilişkileri ise birçok fakihin dünyalık elde etmek ve devlet yönetiminde belirli noktalara gelebilmek için sultanın isteğine göre fetva vermesiyle, bunun sonucunda da İslâm saltanatının birçok tehlikeyle yüz yüze gelmesiyle neticelenmiştir. Bu neticeler fakihlerin toplumla olan ilişkilerinin belirleyicisi olmuştur. Çünkü devlet denen siyasi mülk hiyerarşisi, sorunsuz bir şekilde işlediği zaman Allah'ın halife olarak gönderdiği insan hem kendisini hem yaşadığı toplumu hem de yeryüzünü mamur hale getirecektir. Başka bir deyişle devlet yönetiminde bulunan sultan, vezir, kâdı gibi makam sahipleri hükümlerini doğru bir şekilde icra etmek durumundadırlar. Bu icra sayesinde toplum ve yeryüzü mamur bir hale gelmekte ve insanların iyiliği tesis edilmektedir. Eğer bu sistemin işleyişinde bir sıkıntı olursa örneğin kâdılar arzu ve istekleri uğruna şeriatın zâhir ve bâtın bütünlüğünü gözetmeyip sadece zâhirine göre fetva verirlerse Allah-âlem-insan arasındaki ilişki inkıtaa uğrayacak, Müslüman toplumu birçok zillete maruz kalacak ve şeriatın bâtını hükümleri iptal olacaktır.

KAYNAKÇA

Kitap

ACLÛNÎ İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ*, C. 1-2, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001.

ADDAS Claude, *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atila Ataman, İstanbul: Sufî Kitap, 2010.

AFÎFÎ Ebu'l- Alâ, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

....., *et-Ta'likât alâ Fusûsi'l-hikem; Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

ATAR Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.

ATEŞ Süleyman, *Cüneyd-i Bağdâdî; Hayatı Eserleri ve Mektupları*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1970.

ATTÂR Feridüddin, *Tezkiretü'l Evliyâ; Evliya Tezkireleri*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.

el-BAĞDÂDÎ Abdulkâhir, *Kitâbu Usûli'd-Dîn; Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Ömer Aydın, İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.

BAŞER Hacı Bayram, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

BEYAZÎZADE Ahmed Efendi, *el-Usûlü'l-Münîfe; İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi, İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.

el-BİRÛNÎ Ebû Reyyan, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, Haydarabat: Dâiretü'l-Maârif'in-Nizamiyye, 1958.

BİLMEN Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1959.

CÂMÎ Abdurrahman, *Nefahatü'l-Üns: Evliyâ Menkibeleri*, çev. Lamiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, İstanbul: Mârifet Yayınları, 2001.

CEBECİOĞLU Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.

CHODKIEWICZ Michel, *Sahilsiz Bir Umman, Hakikat, Şeriat ve İbn Arabî*, çev. Atila Ataman, İstanbul: Nefes Yayıncılık, 2015.

- el-CÎLÎ Abdülkerîm, *İnsân-ı Kâmil*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, haz. Selçuk Eraydın, Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
-, *Şerh-u Müşkilâti 'l-Fütühâti 'l-Mekkiyye; Fütühât-ı Mekkiyye Şerhi*, çev. Ali Akay, İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2015.
- CÜRCÂNÎ Seyyid Şerîf, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, C. 1-3, İstanbul: T.Y.E.K.B.Y., 2015.
- el-CÜVEYNÎ İmâmü'l-Haremeyn, *Kitâbü 'l-İrşâd; İnanç Esasları Kulavuzu*, çev. Adnan Bülent Baloğlu 'vd.', Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- ÇAKAN İsmail Lütfi, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- DEMİRLİ Ekrem, *İbn Arabî Metafizigi*, İstanbul: Sufi Kitap, 2016.
-, *İslâm Düşüncesi Üzerine Söyleşiler ve Konuşmalar "Filler ve Körler"*, İstanbul: Sufi Kitap, 2016.
-, *İslâm Metafiziginde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009.
-, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.
-, *Şair Sûfîler; Mevlâna, Yunus ve Niyaz-i Mısri Üzerine İncelemeler*, İstanbul: Sufi Kitap, 2015.
- el-EŞ'ARÎ Ebu'l-Hasan, *el-Lüma fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida': Eşari Kelâmı*, çev. Kılıç Arslan Mavil, Hikmet Yağlı Mavil, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
-, *el-İbane ve Usûlü Ehli's- Sünnet: Eş'arî Akaidi*, çev. Ramazan Biçer, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010.
-, *Makâlâtü 'l-İslâmiyyîn ve İhtilaflu 'l-Musallîn; İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- GAZZÂLÎ Ebû Hamid, *el-Munkız mine 'd-Dalâl; Hakikat Arayışı*, çev. Abdurrezzak Tek, Bursa: Emin Yayınları, 2013.
-, *İhyau Ulumi 'd-Din*, nşr. Muhammed Vehbi Süleyman, C. 1-5, Beyrut: Dârü'l Fikr, 2016.
-, *İlcâmü 'l-Avâm an İlmi 'l-Kelâm; İnançta Hassas Ölçüler*, çev. Nedim Yılmaz, İstanbul: Hisar Yayınevi, 1984.
-, *Fedaihu 'l-Bâtıniyye; Bâtınlığın İçyüzü*, çev. Avni İlhan, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

-, *Tehâfütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- el-HARPUTÎ Abdullatif, *Tenkîhu'l Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm: Kelâm İlmine Giriş*, haz. Fikret Karaman, İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.
- el-HAKÎM Suad, *el-Mûcemu's-Sûfi: el-Hikmetü fi-Hudûdi'l-Kelime; İbn Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- HÜCVİRÎ Ali b. Osman, *Keşfu'l Mahcûb; Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- IŞIK Kemal, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1967.
- İBN ARABÎ Muhyiddin, *Bir Sûfi'nin Portresi: Zünnûn-ı Mısrî*, çev. Ali Vasfi Kurt, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2005.
-, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006.
-, *el-Fütûhât-ı Mekkiyye*, nşr. Ahmed Şemseddin, C. 1-9, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999.
-, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, C. 1-18, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
-, *Risâletü'ş-Şeyh ile'l-İmâm er Râzî*, (Mecmuatü Resâili İbn Arabî içinde), C. 1-3, Beyrut: Dârü'l- Mehacceti'l-Beyza, 2000.
-, *Tercümanü'l-Eşvak*, Beyrut: Dârü'l Mârifet, 2005.
- İBN RÜŞD Ahmed b. Muhammed, *Faslu'l-Makâl el-Keşf an Minhâci'l-Edille; Felsefe-Din İlişkileri*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- İBN SÎNÂ Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, C. 1-2, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İBN TEYMİYYE Takıyyüddîn Ahmed, *Vahdet-i Vücûd Risalesi*, çev. Heyet, İstanbul: Tevhid Yayınları, 1998.
- el-İSFAHÂNÎ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l Evliyâ*, C. 1-12, Lübnan: Dârü'l Fikr, 1996.
- KÂDÎ Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi, C. 1-2, İstanbul: T.Y.E.K.B.Y., 2013.

KÂDÎ BEYZÂVÎ Nasırüddîn Ebû Sa'îd Abdullah, *Minhâcü'l-Vusûl İlâ ilmi'l-Usûl; Mütakellim Yöntemi Fıkıh Usûlü*, çev. Mansur Koçinkağ, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018, s. 194.

KAHRAMAN Abdullah, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.

el-KARÎ Ali, *Vahdet-i Vücûd Risalesi*, çev. Harun Ünal, İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2013.

el-KARÎ İbrâhîm, *ed-Durru's-Semîn fî Menâkıbi's-Şeyh Muhyiddin; İbn Arabî'nin Menkıbeleri*, çev. Abdulkadir Şener, M. Rahmi Ayas, İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.

KARTAL Abdullah, *Abdülkerîm Cîlî Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

....., *İlâhî İsimler Teorisi*, İstanbul: Hayykitap, 2009.

....., *Tasavvufun Oluşumu: Şeriat-Hakikat İlişkisi*, Bursa: Emin Yayınları, 2015.

KARADAŞ Cağfer, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.

KAŞANÎ Abrürrezzâk, *Letâifu'l-a'lâm fî İşarâtı Ehli'l-İlhâm: Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

KELÂBÂZÎ Ebubekir Muhammed b. İshak, *et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, haz. Abdurrezzak Tek, Bursa: Bursa Akademi, 2016.

KILAVUZ Ahmet Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.

KOCA Salim, *Sultan I. İzzeddin Keykâvus*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1996.

KONEVÎ Sadreddin, *Miftâhu'l-Gayb: Tasavvuf Metafiziği*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: T.Y.E.K.B.Y., 2014.

KOLOĞLU Orhan Şener, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İsam Yayınları, 2017.

....., *Kelâm Tarihine Giriş*, Bursa: Emin Yayınları, 2016.

KÖKSAL Asım Cüneyd, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, İstanbul: İsam Yayınları, 2014.

el-KUŞEYRÎ Abdülkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Kahire: Şeriketü'l-Kuds li't-Ticâreti, 2008.

el-MEKKÎ Ebû Talib, *Kûtu'l-Kulûb*, tah. Mahmud b. İbrahim b. Muhammed er-Rıdvânî, C. 1-4, Kahire: Mektebetü't-Türâs, 2001.

- MEYDANÎ Abdurrahman Hasan Habenneke, *Davabitü'l-Ma'rife ve Usûlü'l-İstidlal ve'l-Münazara*, Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2008.
- en-NABLUSÎ Abdülganî, *El-Vücûdu'l-Hak ve'l-Hitabu's-Sıdk; Gerçek Varlık Vahdet-i Vücûd'un Müdafaası*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- ÖZTÜRK Yaşar Nuri, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri; Kitâb'üt-Tavâsin*, İstanbul: Fatih Yayınevi, 1976.
- PEZDEVÎ Sadru'l-İslâm İmam Ebû Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1980.
- er-RÂZÎ Fahreddîn, *Esâsu't-Takdîs fi İlmi'l-Kelâm; Allah'ın Aşkınlığı*, çev. İbrahim Coşkun, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- ULUDAĞ Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.
-, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.
- et-TÛSÎ Ebû Nasr Serrâc, *el Lüma'*, tah. Kâmil Mustafa el-Hindâvi, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- ŞA'BÂN Zekiyüddîn, *Usûlü'l Fıkıh; İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- eş-ŞÂFÎ Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- eş-ŞA'RÂNÎ Abdulvehhâb, *Kibrit-i Ahmer; Fütihat-ı Mekkiyye'den Seçmeler*, çev. Hasan Fehmi Kumanlıoğlu, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006.
- ŞEHRİSTÂNÎ Abdülkerim b. Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal; Milel ve Nihal, Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- ŞEYH MEKKÎ, *İbnü'l Arabî Müdafaası*, haz. Halil Baltacı, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.
- et-TAFTÂZÂNÎ Sa'düddîn, *Şerhu'l Akâid*, çev. Talha Hakan Alp, İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
-, *Risâle fi Vahdeti'l-Vücûd; Vahdet-i Vücûd Risalesi*, çev. Harun Ünal, İstanbul: Tevhit Yayınları, 1997.
- TEK Abdurrezzak, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, Bursa: Bursa Akademi, 2016.

et-TİRMİZÎ Hakîm, *Hatmu 'l-Evliyâ; Velîliğın Sonu*, çev. Salih Çift, İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.

TOPALOĞLU Bekir, ÇELEBÎ İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İsam Yayınları, 2010.

TURAN Osman, *Selçuk Türkiye'si Din Tarihine Dair Bir Kaynak: Fustânu 'l-Adâle fî Kavâ'idi's-Saltana, Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1953.

YAĞLI MAVİL Hikmet, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, İstanbul, İsam Yayınları, 2018.

YAVUZ Ömer Faruk, *Kur'an'da Sembolik Dil*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.

YILMAZ Hasan Kâmil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.

ZUHAYLÎ Vehbe, *Usûlü 'l-Fıkhi 'l-İslâmî*, C. 1-2, Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 1986.

Makale

APAYDIN Hacı Yunus, “Kıyas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002, C. 25, ss. 529-539.

....., “İctihad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, C. 21, ss. 432-445.

BARDAKOĞLU Ali, “İstihsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001, C. 23, ss. 339-247.

BEDİR Murteza, “Sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, C. 38, ss. 150-153.

BİRİŞİK Abdülhamit, “Kur'an”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002, C. 26, ss. 383-388.

CEMİL Subhi Muhammed, “Hükmü't-Tearuz inde'l-Usûliyyîn: Usûlcülere Göre Teâruz'un Hükmü”, çev. Ali Duman, Malatya: *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 2, 2008, ss. 177-190.

CEYHAN Semih, “Zühd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2013, C. 44, ss. 530-533.

- ÇINAR Mahmut, “Vaahdet-i Vücûd Teorisinin İnanç Açısından Değeri”, *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri II*, ed. Mehmet Bulğen, İsmail Taşpınar İstanbul: İFAV Yayınları, 2015, ss. 206-219.
- DİHLEVÎ Abdülazîz, “Beyânu Meâhizi’l-Mezâhibi’l-Erbaa; Hadislerin Teâruzu Durumunda Mezheplerin Esas Aldıkları Temel Prensiplere Dair Abdülazîz Ed-Dihlevî’nin Bir Risâlesi”, çev. Mehmet Özşenel, Sakarya: *SÜİFD*, S. 3, 2001, ss. 501-503.
- DÖNMEZ İbrahim Kâfi, “İcmâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, C. 21, ss. 417-431.
- KARAMAN Hayrettin, “Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995, C. 13, ss. 1-14.
- KAYA Eyyüp Said, “Taklid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, C. 39, ss. 461-465.
- KILIÇ Mahmud Erol, “İbn Arabî’nin I. İzzeddîn Keykâvus’a Yazdığı Mektubun Işığında Dönemin Dînî ve Siyâsî Tarihine Bakış”, Konya: *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildirileri*, 2001, C. 2, ss. 11-28
- KUTLUER İlhan, “Şey”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, C. 29, ss. 34-36.
- MASSİGNON Louis, “Tasavvuf”, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınevi, 1979, C. 12/1, ss. 26-31.
- OKUR Kâşif Hamdi, “Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’nin Kıyas ve İstihsana Yaklaşımı”, Samsun: *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 7, S. 4, 2007, ss. 213-245.
- ÖNGÖREN Reşat, “Sûfi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009, C. 37, ss. 471-472.
- ÖZEN Şükrü, “Teâruz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011, C. 40, ss. 208-211.
- ULUDAĞ Süleyman, “A’yân-ı Sâbite”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1991, C. 4, ss. 198-199.

TOPALOĞLU Bekir, “Vâris”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012, C. 42, ss. 522-523.

YAVUZ Yusuf Şevki “Cedel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1993, C. 7, ss. 208-210.

....., “Teşbih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011, C. 40, ss. 558-560.

....., “Te’vîl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011, C. 41, s. 27.

YURDAGÜR Metin, “Tenzih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011, C. 40, s. 472.

Diğer Kaynaklar

ATLI Ahmet, *Tasavvufta Ricâlu’l-Gayb*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

KOÇAK Zeki, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tearuzu Gidermede Tercih Yöntemi*, (Doktora Tezi), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Ömer Dursun
Tez Adı	İbn Arabî'nin Ulemâ Eleştirisi
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Tez Türü	Yüksek Lisans
Tez Danışman(lar)ı	Prof. Dr. Abdullah Kartal
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) İzni Kısıtlama	<input type="checkbox"/> Patent Kısıt (2 yıl) <input checked="" type="checkbox"/> Genel Kısıt (6 ay) <input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin veriyorum.

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih: 09.04.2019
İmza: Ömer Dursun