

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DOKTORA TEZİ

**KELAM VE TASAVVUF AÇISINDAN NÜBÜVVET:
FAHREDDİN ER-RÂZÎ VE İBNÜ'L-ARABÎ ÖRNEĞİ**

Faruk SANCAR

Danışman
Prof. Dr. Osman KARADENİZ

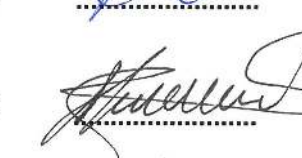
2010

DOKTORA
TEZ ONAY SAYFASI

2003800413

Üniversite : Dokuz Eylül Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı ve Soyadı : Faruk SANCAR
Tez Başlığı : Kelam ve Tasavvuf Açısından Nübüvvet: Fahreddin en Razi ve İbnü'l-Arabi Örneği
Savunma Tarihi : 30.06.2010
Danışmanı : Prof.Dr.Osman KARADENİZ

JÜRİ ÜYELERİ

<u>Ünvanı, Adı, Soyadı</u>	<u>Üniversitesi</u>	<u>İmza</u>
Prof.Dr.Osman KARADENİZ	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	
Prof.Dr.İbrahim EMİROĞLU	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	
Prof.Dr. Abdullah Bülent ÜNAL	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	
Prof.Dr.Himmet KONUR	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	
Prof.Dr.Saim KILAVUZ	ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ	

Faruk SANCAR tarafından hazırlanmış ve sunulmuş "**Kelam ve Tasavvuf Açısından Nübüvvet: Fahreddin en Razi ve İbnü'l-Arabi Örneği**" başlıklı Doktora Tezi olarak ☒ Joybirliği ()oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

Prof.Dr. Utku UTKULU
Enstitü Müdürü

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum “KELAM VE TASAVVUF AÇISINDAN NÜBÜVVET: FAHREDDİN ER-RÂZÎ VE İBNÜ’L-ARABÎ ÖRNEĞİ” adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih

.../.../.....

Adı SOYADI

İmza

ÖZET

Doktora Tezi
(Kelam Ve Tasavvuf Açısından Nübüvvet: Fahreddin er-Râzî Ve İbnü'l-Arabî
Örneği)
(Faruk Sancar)

Dokuz Eylül Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

Bu çalışma, Fahreddin er-Râzî ve İbnü'l-Arabî örneğinden hareketle kelimcilerin ve sûfilerin nübüvvet meselesine yaklaşımlarını kelam sistematığı içerisinde ortaya koymayı hedeflemektedir.

Bu çerçevede çalışma üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde iki düşünürün yaşadıkları çağda etkili olan sosyo-kültürel ortama ve bu ortamın Râzî ve İbnü'l-Arabî üzerindeki tesirlerine genel hatlarıyla temas edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca söz konusu döneme gelinceye kadar geçen süreçte kelam ve tasavvuf eserlerinde nübüvvet konusunda oluşmuş bilgi mirasını derli toplu görmek adına Râzî ve İbnü'l-Arabî öncesi nübüvvet tasavvurlarının toplu bir değerlendirmesi yapılmıştır. Böylelikle dönemin hem tarihî hem de dini durumunu ortaya koyan bir arka plan oluşturulmuştur.

İkinci bölüm çalışmanın kavramsal çerçevesini oluşturmaktadır. Bu kısımda kelam ve tasavvuf eserlerinde nübüvvet meselesiyle ilgili olarak kullanılan nebî, nübüvvet, resul, risâlet, velî, velâyet, mucize, kerâmet gibi ortak kavram ve konuların Râzî ve İbnü'l-Arabî tarafından nasıl anlaşıldığını ortaya koymaya ve aralarındaki farklara işaret etmeye çalıştık.

Üçüncü bölümde ise kelam eserlerinin nübüvvet bahislerinde ele alınan konu başlıkları çerçevesinde iki düşünürün görüşleri mümkün olduğu kadar sistematik bir tarzda sunulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda nübüvvetin imkânı, gerekliliği, peygamberliğin vehbî veya kesbî oluşu ile peygamberlerin sıfatları gibi konulara değinilmiş ayrıca her iki disiplinin de büyük önem atfettiği ismet meselesi biraz daha detaylı olarak işlenmiştir. Bununla birlikte yine tartışmalı konulardan biri olan yaratılmışlar arasındaki efdaliyet (üstünlük) konusuna da hususi bir yer ayrılmıştır. Bu bölümün en önemli konularından birisi de kuşkusuz İbnü'l-Arabî'nin kendine has nübüvvet teorisini dayandığı hakikat-i Muhammediyye vb. çeşitli hususların ele alındığı nübüvvet-velâyet ilişkisiyle ilgili kısımdır. Bu başlık altında kelam sistematığı içerisinde yer verilmesi mümkün olmayan ancak bahsedilmediği takdirde ciddi bir eksiklik

olarak kabul edilebilecek bir meseleye de temas etme imkânı bulunmuştur. Konu başlıklarının her biri ele alınırken bu iki farklı düşünce geleneğinin nübüvvet teorilerinin Kur'an'ın ortaya koyduğu nübüvvet doktrini açısından durumunun ne olduğuna dair çeşitli değerlendirmelere de işaret edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Râzî, İbnü'l-Arabî, Nübüvvet, Velayet, Hatemiyet

ABSTRACT

**Doctoral Thesis
(The Prophecy in Islamic Theology and Mysticism: al-Razi and Ibn Arabi as an
Exemplification)
(Faruk Sancar)**

**Dokuz Eylül University
Institute of Social Sciences
Department of Islamic Religious Sciences**

Using Fahreddin al-Razi and Ibn Arabi as an exemplification, this thesis aims at showing, within a theological system, the Muslim theologians' and Sufis' approach to the matter of prophecy.

The thesis consists of three chapters. First chapter points out, without going into detail, the socio-cultural context prevailing at their times and its impact on them. In addition, with the intention of being able to view comprehensively the inheritance of knowledge on prophecy in theological and mystical works, accumulated from early times to their period, it examines the conceptions of prophecy asserted before Razi and Ibn Arabi. It is thus set a background revealing the historical and religious circumstances of that period.

The second chapter constitutes the conceptual framework of the thesis. It tries to indicate how such concepts and issues as prophet, prophecy, the messenger, Saint (wali), sainthood (walayat), miracle and marvel were construed by Razi and Ibn Arabi and the differences between their conceptions.

In the third chapter, views of both thinkers were given, in a systematic manner, in line with the headings in theological works on prophecy. In this context, the chapter adverts to such matters as the possibility and need of prophecy, the problem of whether prophecy is gifted or deserved and the attributes of prophets, and discuss in detail the problem of innocence to which a great importance has been ascribed by both disciplines, theology and sufism. In the chapter, however, a particular place was given to the most controversial matter, that is, superiority amongst creatures. One of the most crucial matters in the chapter is certainly the part regarding the relation between prophecy and sainthood in which various issues such as hakikat-i Muhammediyye (the Mohammadian truth) etc., so that Ibn Arabi had based his theory of prophecy on it, have been taken up. Under the heading mentioned here, we have found the opportunity of discussing a matter negligence of which is, though unlikely

to be given a place in the systematics of theology, admittedly a critical defect. When treating each matter under the headings, we have tried to point out different assessments and interpretations about what the position of the theories of prophecy belonging to the two different traditions of thought compared with the teaching of prophet in Qoran is.

Key Words: al-Râzî, Ibn Arabî, Prophethood, Sainthood, Seal

KISALTMALAR

a. g. e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a. g. md.	: Adı geçen madde
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
CÜİFD	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DEÜİFD	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.	: Editör
h.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
H.z.	: Hazreti
İA	: İslâm Ansiklopedisi
krş.	: Karşılaştırınız
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
nşr.	: Neşreden
s.	: Sayfa
sy.	: Sayı
SÜİFD	: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
trc.	: Tercüme eden
thk.	: Tahkîk eden
ts.	: Tarihsiz
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
v.	: Vefat tarihi
vb .	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
v. dğr.	: Ve diğerleri
y.	: Yıl
yy.	: Basım yeri yok

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	HATA! YER İŞARETİ TANIMLANMAMIŞ.
YEMİN METNİ	III
ÖZET.....	IV
ABSTRACT.....	VI
KISALTMALAR	VIII
İÇİNDEKİLER	IX

GİRİŞ

A) KONU, AMAÇ VE METOT HAKKINDA	1
B) KAYNAKLAR HAKKINDA	5

BİRİNCİ BÖLÜM

SOSYO-KÜLTÜREL VE DİNÎ ARKA PLAN

1. 1. GENEL HATLARIYLA SOSYAL DURUM	8
1.2. FAHREDDİN ER-RÂZÎ VE İBNÜ'L- ARABÎ	10
1. 2. 1. Fahreddin er-Râzî.....	11
1. 2. 1. 1. Yaşadığı Dönem ve Kültürel Ortam	11
1. 2. 1. 2. Tasavvufa Yaklaşım.....	19
1. 2. 2. İbnü'l-Arabî	28
1. 2. 2. 1. Yaşadığı Dönem ve Kültürel Ortam	28
1. 2. 2. 2. Zâhir İlimlerine Bakışı	43
1. 3. NÜBÜVVET MESELESİNE GENEL BİR BAKIŞ.....	54
1. 3. 1. Razi ve İbnü'l- Arabî Öncesi Nübüvvet Anlayışı.....	54
1. 3. 1. 1. Kelamcıların Konuya Bakışı.....	55
1. 3. 1. 2. Sûfîlerin Konuya Bakışı.....	73

İKİNCİ BÖLÜM

NÜBÜVVET ANLAYIŞLARININ KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

2. 1. NÜBÜVVETLE DOĞRUDAN İLGİLİ KAVRAMLAR	96
2. 1. 1. Nebî / Resul.....	96

2. 1. 2. Nübüvvet / Risâlet.....	101
2. 1. 3. Vahiy	106
2. 1. 4. Mucize.....	119
2. 1. 4. 1. Hissî Mucizeler	123
2. 1. 4. 2. Aklî Mucizeler	125
2. 2. NÜBÜVVETLE DOLAYLI OLARAK İLGİLİ KAVRAMLAR	131
2. 2. 1. Velî / Velâyet	132
2. 2. 2. Kerâmet.....	142
2. 2. 2. 1. Hissî Kerâmetler	160
2. 2. 2. 2. Manevî Kerâmetler	160

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NÜBÜVVET ANLAYIŞLARININ KURAMSAL ÇERÇEVESİ

3. 1. NÜBÜVVET İNANCININ TEMELENİRİLMESİ.....	163
3. 1. 1. Nübüvvetin İmkânı	167
3. 1. 1. 1. Allah Açısından Nübüvvetin İmkânı	168
3. 1. 1. 2. İnsan Açısından Nübüvvetin İmkânı.....	175
3. 1. 2. Nübüvvetin Gerekliliği	179
3. 1. 2. 1. İlâhî İnayet Açısından Nübüvvetin Gerekli Oluşu.....	180
3. 1. 2. 2. İnsanın Menfaati Açısından Nübüvvetin Gerekliliği	183
3. 1. 3. Nübüvvetin Vehbî veya Kesbî Oluşu.....	188
3. 2. PEYGAMBERLERİN SIFATLARI.....	194
3. 2. 1. Peygamberlerin Ahlakî/Vücûbî Sıfatları.....	199
3. 2. 1. 1. Sıdk ve Emanet	200
3. 2. 1. 2. Fetânet	201
3. 2. 1. 3. Tebliğ	202
3. 2. 1. 4. İsmet.....	203
3. 2. 2. Kadınların Peygamberliği	214
3. 3. NÜBÜVVETİN İSPATI.....	220
3. 3. 1. Mucizenin Nübüvveti Delaleti	221
3. 3. 2. Yetkinleştiren Bir İnsan Olarak Peygamber	228
3. 4. YARATILMIŞLAR ARASINDAKİ ÜSTÜNLÜK	233

3. 4. 1. Peygamberler ve Melek Arasındaki Üstünlük	236
3. 4. 2. Peygamberler Arasındaki Üstünlük	249
3. 4. 3. Peygamber ve Velî Arasındaki Üstünlük	257
3. 5. NÜBÜVVET-VELÂYET İLİŞKİSİ	265
3. 5. 1. Hakikat-i Muhammediyye	266
3. 5. 2. Hatm-i Velâyet	271
3. 6. HATM-İ NÜBÜVVET	279
SONUÇ	282
BİBLİYOGRAFYA	288

GİRİŞ

A) KONU, AMAÇ VE METOT HAKKINDA

İslam dininin üç temel iman esasından biri olan nübüvvet her Müslüman mütefekkirin, özellikle de inanç esaslarını savunma görevini üstlenmiş ve bu doğrultuda sistemler geliştirmiş kelim âlimlerinin ilgi alanı içerisine girmiştir. Doğal olarak kelamcılar da kendi düşünce sistemleri içerisinde nübüvvet meselesine hususî bir yer ayırmışlar ve konuyla ilgili yaklaşımlarını ortaya koymuşlardır. Benzer bir biçimde gerek epistemolojileri gerekse varlık anlayışları itibarıyla, özelde kelamcılardan genelde ise İslamî ilimlerin bütününden farklı bir yerde kendilerini konumlandıran mutasavvıflar da, böyle esaslı bir meseleye bigâne kalmamışlardır. Bu çerçevede kelam uleması bir yandan nübüvvetin teorik çerçevesini oluşturmaya, diğer yandan da kendi dönemlerinde etkili olan ve nübüvvet müessesesini inkâr etmekle özdeşleşen Berâhime, Sümeniyye ve Dehriyye'ye karşı sistemli bir mücadele sürdürme gayreti içinde olurken; sûfiler ise peygamberlik müessesesinin ispat edilmesi ve savunulmasından ziyade, konuyu Allah-âlem-insan üçlüsü arasındaki ilişki bakımından ele almışlar, görüşlerini bu fikir etrafında geliştirme ve sistemleştirme hedefi peşinde koşmuşlardır.

Araştırmamızın esas gayesi, Fahreddin er-Râzî ve Muhyiddin İbnü'l- Arabî gibi her iki ilim dalının iki öncü şahsiyetinden hareketle, nübüvvet meselesinin kelam ve tasavvuf ilimlerinde ele alınış tarzlarının mukayeseli olarak ortaya konulması ve değerlendirilmesidir. Bir başka ifadeyle çalışmamız, İslam'ın şekil ve muhtevasını farklı biçimlerde anlayan ve yorumlayan kelamî ve tasavvufî düşünce sistemlerinin, ortak/aslî bir inanç esasını ele alış tarzlarını ve neticede oluşan peygamber tasavvurlarını karşılaştırmalı olarak sergilemeyi amaçlamaktadır. Bir bakıma çalışmanın temel hedefi, kelamî peygamber tasavvuru ile tasavvufî/mistik peygamber tasavvuru arasında bir farklılaşmanın veya ayrışmanın olup olmadığı ve şayet varsa bunun ne olduğu meselesine odaklanmaktır. Kanaatimizce böyle bir mukayese, hem nübüvvet konusunun çok yönlü bir biçimde değerlendirilmesine hem

de toplumda mevcut olan yanlış peygamber algılamalarının menşeinin ortaya konulmasına imkân sağlayacaktır.

Tezimizin başlığından da anlaşılacağı üzere araştırmamız esas itibarıyla şahıs merkezlidir. Böyle bir tercihte bulunmamızın sebebi konuyla ilgili oldukça geniş bir literatürün bulunmasıdır. Tahmin edileceği üzere, konu sadece bir disiplin açısından ele alınacak olsa bile, ortada incelenmesi gereken büyük bir malzeme yığını durmaktadır. Şahıs merkezli çalışmamız bizi, her iki disiplinde konuyla ilgili fikir beyan etmiş bütün düşünürlerin kanaatlerini inceleme külfetinden kurtarmıştır. Kaldı ki, meselenin tasavvuf disipliniyle ilgili yönüne baktığımızda orada da hayli zengin bir literatürün mevcudiyeti ve neredeyse her sūfî düşünürün kendine has ifade ve sunum farklılıkları göz önünde bulundurulduğunda, araştırmanın bu şekilde sınırlandırılmasının bir zorunluluk olduğu görülecektir¹. Bu düşüncelerden yol çıkarak meselenin, sahip oldukları hususiyetlerle kalamî ve tasavvufî düşüncüyü temsil etme özelliklerini haiz iki önemli düşünürden hareketle ele alınmasının uygun olacağını düşündük. Bu çerçevede çalışmamızı Fahreddin er-Râzî ve İbnü'l-Arabî eksenli yürütmeyi tercih ettik.

Söz konusu iki şahsiyetten Fahreddin er-Râzî'yi tercih etmemizdeki önemli etken, onun sadece Eşarî okulunun değil aynı zamanda İslam kelimasının da en önemli şahsiyetlerinden biri olmasıdır. Kelam ilmine yaptığı özgün katkılarla “*el-İmâm*” ünvanına layık görülen Râzî'yi tercihimizde felsefeyle özellikle de İbn Sinâ ile İslam kelimasını uzlaştırmak kendine özgü felsefî bir kelam sistemi inşa etmesi² de önemli bir rol oynamıştır. Onun İbnü'l-Arabî ile çağdaş olması da tercihimizi belirleyen bir diğer önemli sebeptir.

Konunun tasavvufî açıdan irdelenmesinde niçin İbnü'l-Arabî'yi tercih ettiğimize gelince, bunun sebebi onun İslam tasavvuf geleneğinde zirve bir isim olmasının yanında nübüvvet konusunda kendine özgü bir terminoloji ve bakış açısı

¹ Nübüvvet-velâyet tartışmalarının tasavvufî literatürde ele alınış tarzı ve konu hakkındaki tartışmalar için bkz. Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî, **Kitâbü hatmî'l-evliyâ**, nşr. Osman İsmail Yahya, Matbaatü'l-Katulikiyye, Beyrut 1965, ss. 449-514.

² Süleyman Uludağ, **Fahrettin Râzî**, Ankara 1991, s. 71; Muammer İskenderoğlu, “Fahreddîn er-Râzî'nin el-Metâlibü'l-Âliye'sinde Peygamberliğin İspatı”, **Usul**, Temmuz-Aralık 2006, c. VI, s. 8.

geliştirmiş olmasıdır. Her ne kadar bazı sûfî düşünürlerin nübüvvet-velâyet ilişkisi meselesinde bir takım değerlendirmeleri bulunsa da, bunu en kapsamlı ve yankı uyandıracak biçimde yapan İbnü'l-Arabî'dir.

Bu çalışmada, bir problem alanı olarak gördüğümüz nübüvvet konusunu ele alırken “probleme dayalı” bir metot takip edeceğimizi söyleyebiliriz. Bu bağlamda öncelikle iki düşünürün konu etrafındaki görüşleri değerlendirilecek ve gerektiğinde Kur'an'ın sunduğu nübüvvet anlayışı çerçevesinde kalamî ve tasavvufî/mistik bakış açılarının tahlili yapılacaktır. Ayrıca, iki düşünürün, özellikle de İbnü'l-Arabî'nin, nübüvvet konusuna getirmiş olduğu yaklaşımların derinlemesine analizine girişeceğimiz için çalışmamızın analitik bir hüviyet arz ettiğini belirtmede de fayda görüyoruz.

Çalışmamız esnasında, sistemleri ve metotları birbirinden tamamen farklı olan iki ayrı disiplinin, ortak bir mesele hakkında serdettiği görüşleri bir doktora tezi sistematigi içerisinde bir araya getirmekte zorlandığımızı itiraf etmede bir beis görmüyoruz. Esas itibarıyla mesele kalam sistematigi içerisinde ele alındığında, bir kurum olarak nübüvvetin varlığı, vahiy yoluyla ilâhî emirlerin peygamberlere bildirilmesi, vahyin gerçekliği ve ilâhî kitapların mevcudiyeti gibi doğrudan peygamberlik müessesesiyle ilgili konularda kalam alimleri arasında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmadığı bilinen bir husustur.³ Bununla birlikte âlimlerin konuya yaklaşımlarında, esasa taalluk etmeyen bazı farklı yorumlardan bahsetmek pekâlâ mümkündür. Burada biz Fahreddin er-Râzî'nin nübüvvetle ilgili görüşlerini naklederken, genelde kalam âlimlerinin, özelde ise Eşariyye kalamının da nübüvvetle ilgili fikirlerini ortaya koyduğumuzu düşünüyoruz. Ancak bir hususun altını çizmeliyiz ki; nübüvvet konusunda Râzî ile diğer Eşarî kalamcıları veya Eşarî düşünceyle diğer kalamî ekoller arasında hiçbir görüş farklılığının bulunmadığı söylenemez. Nitekim ileride temas edileceği üzere Râzî, özellikle nübüvvet konusunda İbn Sînâ'nın etkisi altında olmakla birlikte bu durum onun farklı görüşleri sebebiyle Eşarî kalam geleneği dışında konumlandırılmasına imkân verecek bir mahiyet arz etmemektedir.

³ Salih Sabri Yavuz, **İslam Düşüncesinde Nübüvvet**, İstanbul ts., s. 60.

Diğer taraftan İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet konusunda serdettiği görüşler, Râzî'ninki gibi, sistemli bir nübüvvet teorisi şeklinde olmayıp, daha ziyade metafizik ve kozmolojik bir mahiyet arz eden velâyet teorisi⁴ içerisinde yer almaktadır. Şüphesiz bu durum meselenin kavranmasını zorlaştırdığı gibi farklı bir düzleme çekilmesine de sebep olmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, klasik bir kalam eserinde genellikle nübüvvetin isbâtı, imkanı ve gerekliliği ile mucize gibi nübüvveti inkar eden akımlara verilen cevaplar türünden konular nübüvvet meselesinin temel zeminini teşkil ederken; tasavvufçuların özellikle de İbnü'l-Arabî'nin konuyu farklı bir bakış açısıyla değerlendirdiğine şahit olmaktayız. Aynı konuya farklı yaklaşımın, iki ilmin amaç ve metotlarındaki yaklaşım farklılığından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Tasavvufî bilgilerin kaynağının keşf ve ilhama dayandığını ve belli bir sistematiği takip etmediğini dikkate aldığımızda, İbnü'l-Arabî'nin de aynı yolu izlediğini düşünmemiz doğaldır. Nitekim kendisi de eserlerini muhteva, imlâ ve tertip açısından bütünüyle ilham ürünü olarak kaleme aldığını, ayrıca ifadelerinde, tasnif ve tertibinde herhangi bir dahlinin bulunmadığını ısrarla vurgulamaktadır⁵. Çalışmamızı kalam sistematiği çerçevesinde ele almamızdan dolayı onun bu özelliğinin bizi bir hayli zorladığını itiraf etmeliyiz. Çünkü kalam ilmi açısından önem atfedilen bir konu, bazen İbnü'l-Arabî tarafından birkaç cümleyle geçirilmekte veya meseleye hiç değinilmemekte, bazen de klasik anlamda kalamın konusu olmayan ancak tasavvuf açısından nübüvvet ile hayati bir ilişkisi olduğu düşünülen bir husus İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde sayfalarca yer tutmaktadır. Mesela İbnü'l-Arabî *isbât-ı nübüvvet* konusuna genel hatlarıyla temas eder ve herhangi bir ayrıntıya girmeden, Râzî de İbnü'l-Arabî nezdinde merkezi bir yer işgal eden *Hakikat-i Muhammediyye* gibi bir konu hakkında tek kelime dahi etmez.

Netice itibarıyla, söz konusu sorunu aşmak için öncelikle iki müellifin üzerinde durduğu ortak kavram ve konuları ele almayı, ardından da İbnü'l-Arabî'nin sisteminde özel bir yeri olan çeşitli hususlar için ayrı bir başlık açmayı uygun bulduk. Aslında iki müellifin aynı meselelere bakış tarzlarını ortaya koymayı amaçlayan bir çalışmada, müstakil bir başlığı sadece bir düşünüre hasretmek tezin

⁴ Ebu'l-Alâ el-Afîfî, **Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi**, trc. Mehmet Dağ, Ankara 1975, AÜİFY, s. 91.

⁵ Muhyiddin Muhammed b. Ali el-Arabî, **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî marifeti'l-esrâri'l-mâlîkiyye ve'l-mülkiyye**, nşr. Ahmed Şemseddin, Beyrut 1999/1420, III, 245.

ruhuna aykırı gibi gözüксе de buna mecbur kaldığımızı ve zorunluluktan dolayı böyle bir tefriğe ihtiyaç duyduğumuzu ifade etmek istiyoruz. Kanaatimizce bu tercihimiz, çalışmamızın sistematigi ile alakalı olduğundan, asıl amaca yani, kelimcilerin ve sûfilerin peygamber tasavvurları arasındaki farkın anlaşılmasına bir mani teşkil etmeyecektir.

B) KAYNAKLAR HAKKINDA

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere farklı disiplinler açısından nübüvvet meselesini ele alacak olmamız, bir anlamda çalışmamızı iki düşünürle sınırlandırmamızı kaçınılmaz hale getirmiştir. Ayrıca Râzî ve İbnü'l-Arabî'nin, başta temayüz ettikleri kelam ve tasavvuf olmak üzere tefsir, fıkıh, ahlak ve hadis gibi belli başlı İslami ilimlerde birçok eserinin bulunması, kaynaklar yönünden de bir sınırlamaya gitmemizi zorunlu kılmıştır. Bu itibarla çalışmamızın kelamî çerçevesini Râzî'nin *el-Metâlibü'l-âliye*, *el-Erbâîn fî usûli'd-dîn*, *el-Muhassal*, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, *Meâlimu usuli'd-dîn*, *İsmetü'l-enbiyâ* gibi kelam eserleri ile *el-Mefârihu'l-ğayb* isimli tefsiri çerçevesinde oluştururken; tasavvufî çerçevesini ise, İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*⁶, *Fusûsu'l-hikem*, *İnşâü'd-devâir*, *et-*

⁶ **Fütûhât**'ın yazma nüshalarında bazı tahrifler yapıldığına dair bir takım iddialar mevcuttur. Abdülvehhâb eş-Şarânî, **Fütûhât**'ın muhtasarı olarak kaleme aldığı **el-Yevâkît ve'l-cevâhir** adlı eserinin mukaddimesinde şunları söylemektedir: “**Fütûhât**’ı özetlerken bazı yerlerde durakladım, bu hususların şeriate uygun olup olmadığı konusunda tereddüte düştüm. Sonra, **Fütûhât**’ın elimdeki nüshasını, **Fütûhât** müstensihlerinden Şemseddin el-Medenî’nin (v. 955/1548) bizzat İbnü'l-Arabî’nin kendi elyazısıyla yazmış olduğu nüshadan istinsah ettiği metin ile karşılaştırdım. Tereddüt ettiğim noktaların **Fütûhât**’ın esas nüshasında mevcut olmadığını gördüm ve kendi nüshamı ona göre tashih ettim. Anladım ki, **Fütûhât**’a sonradan bir şeyler ilave edilmiş, şeriata aykırı olan şeyler bunlar imiş.” Bu düşünceden hareketle Şarânî, o sırada Mısır’da mevcut bulunan **Fütûhât** ve **Fusûs** nüshalarının da bu durumda olduğu kanaatine varmıştır. Abdülvehhâb b. Ahmed eş-Şarânî, **el-Yevâkît ve'l-cevâhir**, Kahire 1369, ss. 3 vd. Şarânî’nin bahsettiği bu olay pekala vuku bulmuş olabilir. Ancak Şarânî, bu iddiasını ileri sürerken hangi nüshaları kastettiğini, nelerin **Fütûhât**’a ilave edildiğini söylemekten kaçınmıştır. Bu sebeple bu iddia muallakta kalmıştır. Muhtemeldir ki, bu iddia İbnü'l-Arabî muhaliflerinin itirazlarını bir ölçüde de olsa dindirmek için ortaya atılmıştır. İbnü'l-Arabî uzmanlarından Ebu'l-Alâ el-Affî, **Fütûhât**’ın Bulak baskısını baştan sona taradığını, Şeyh-i Ekber’in fikirlerine aykırı bir şey görmediğini söyleyerek Şarânî’nin bu konudaki kaygısını yersiz bulduğunu ifade etmektedir. Biz çalışmamızda tüm bu tartışmaları bir kenara bırakarak eserlerdeki bütün görüşlerin bizzat İbnü'l-Arabî’ye ait olduğu varsayımından hareket ederek değerlendirmelerimizi yaptığımızı hatırlatmak isteriz. Bkz. Mahmut Erol Kılıç, “el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye”, **DİA**, XIII, 254; Süleyman Uludağ, **İslam Düşüncesinin Yapısı**, İstanbul 1994, ss. 164–165; Ebu'l-Ala el-Affî, “İbn Arabî”, **İslam Düşüncesi Tarihi**, ed. M. M. Şerif, trc. Mustafa Armağan, İstanbul 1996, II, 13; Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî el-Hindî, **er-Ref ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-tadîl**, thk. Abdülfettâh Ebu Ğudde, Beyrut 1987, s. 383.

Tedbîrâtü'l-ilâhiyye gibi eserleri ile muhtelif risaleleri oluşturacaktır. Bu eserlere ilave olarak, gerektiğinde söz konusu müelliflerin diğer eserlerine de müracaat edilecektir.

Her iki müellifin son derece üretken olmaları ve bu sebeple ilim camiasının ilgisine mazhar olmaları, kendileri ve görüşleriyle ilgili oldukça zengin bir literatürün meydana gelmesine sebep olmuştur. Bu bağlamda bilhassa İbnü'l-Arabî ile ilgili olarak bu zenginliğin daha da aşikâr bir hale geldiğini görmekteyiz. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin, özellikle *Fusûs* başta olmak üzere, ifadelerindeki müphemlik ve yer yer anlaşılmasını güçleştiren karmaşıklık oldukça dikkat çekicidir. Bu durum *Fusûs*'un birçok şerhinin yapılmasına da sebebiyet vermiştir. Böylece İbnü'l-Arabî çalışmaları için bir başvuru kaynağı haline gelen söz konusu şerhler mevcut literatürün hacmini daha da arttırmıştır⁷. Bununla bağlantılı olarak Ekberî geleneğin önemli temsilcilerinden biri olan Ahmet Avni Konuk'un *Fusûs* şerhinden ve kısmen de diğer şerhlerden istifade ettiğimizi ifade etmek isteriz. Diğer taraftan, Râzî'nin düşünce sistemini anlamamızda ise Muhammed Salih Zerkân'ın *Fahreddin er-Râzî ve ârâuhu'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye* isimli eseri ile ilmi kişiliğini tanımamızda Süleyman Uludağ'ın *Fahrettin Râzî* çalışmasının bize yol gösterici olduğunu söyleyebiliriz.

Gerek Râzî'nin gerekse İbnü'l-Arabî'nin eser ve düşüncelerinin hala önemini koruması, haklarında sayısız çalışmanın yapılmasına sebep olmuştur. Özellikle İbnü'l-Arabî'nin görüşleri, İslam felsefesi ve tasavvuf disiplinleri zaviyesinden birçok kez inceleme konusu olmuştur. Bu hususta ortaya konan eserlerin en önemlilerinin başında Toshihiko İzutsu'nun *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar* ve Ebu'l-Alâ el-Afîfî'nin *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*

⁷ **Fusûsu'l-hikem** pek çok defa Arapça, Farsça ve Türkçe şerh edilmiştir. Kaynaklarda yüz yirmi kadar şerhi bulunduğu söylenmektedir. Bu yönüyle belki de hiçbir eser bu kadar şerh edilmemiş veya şerh edilmeye ihtiyaç duyulmamıştır, denilebilir. Ancak **Fusûs**'un bildiğimiz en önemli şerhlerinden bir kaçının ismi ve müellifi şunlardır: Sadreddîn Konevî (v. 673/1274), **el-Fükûk fî müstenedâti hikemi'l-fusûs**; Müeyyedüddîn Mahmut el-Cendî (v. 691/1292), **Şerhu'l-fusûs**; Abdurrezzak el-Kâşânî (v. 730/1330), **Şerhu'l-fusûs**; Molla Câmî (v. 898/1492), **Şerhu'l-fusûs**; Bâlî Efendi, (960/ 1553), **Şerhu fusûsi'l-hikem**; Abdullah Bosnevî (1054/1644), **Tecelliyâtü arâisi'n-nusûs fî menassâti hikemi'l-fusûs**. Şerhlerin tam listesi için bkz. Osman Yahya, **Histoire et Classification de l'Oeuvre d'İbn Arabî**, Damas 1964, I, ss. 241–256. Ayrıca bkz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**'nin takdim yazısı, İstanbul 2000, I, ss. 9-11; Mahmut Erol Kılıç, "Fusûsü'l-Hikem", **DİA**, XIII, ss. 230–237.

eserleri gelmektedir. Söz konusu bu iki eser ile Suâd el-Hakîm'in *İbn Arabî Sözlüğü* isimli ansiklopedik çalışması Şeyh-i Ekber'in düşünce dünyasını anlamamızda son derece istifade ettiğimiz önemli çalışmalar arasında yer almaktadır. Ayrıca Claude Addas'ın, *İbn Arabî Kibrî-i Ahmer'in Peşinde* isimli kapsamlı çalışması, hem şeyhin kendi ifadelerinden hareketle hazırlanmış olması itibarıyla hem de müthiş anlatım tarzıyla yararlandığımız eserlerden biri olmuştur. Michel Chodkiewicz'in İbnü'l-Arabî'nin velî ve velâyete dair görüşlerini ele aldığı makalelerinden oluşan *Le Sceau des saints* isimli eseri ise konumuza doğrudan temas etmesi bakımından dikkate değer bir yöne sahiptir.

Ülkemizde de İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini ele alan birçok araştırma ve tez yapılmıştır. İkinci el kaynak hükmündeki bu araştırmaların önemli bir kısmından çalışmamız esnasında istifade ettiğimizi söyleyebiliriz. Bunlar arasında İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışını kavramamıza Mahmut Erol Kılıç'ın *İbn Arabî'de Varlık Mertebeleri* ile Şeyh'in itikadi görüşlerini ortaya koyan Cağfer Karadaş'ın *İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri* isimli doktora tezleri ve Mustafa Çakmaklıoğlu'nun *İbnü'l-Arabî'nin Nübüvvet-Velayet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Teymiyye'nin Bu Husustaki Eleştirileri* isimli makalesi istifade ettiğimiz çalışmalar arasındadır. Bütün bu eserlere ilaveten konumuzla ilişkili olduğunu düşündüğümüz çağdaş çalışmalardan, ansiklopedi maddelerinden ve yerli, yabancı birçok makaleden de faydalandığımızı ifade edebiliriz.

BİRİNCİ BÖLÜM

SOSYO-KÜLTÜREL VE DİNÎ ARKA PLAN

1. 1. GENEL HATLARIYLA SOSYAL DURUM

Hicrî ikinci yüzyılın fikhî, üçüncü yüzyılın ise kelimî mezheplerin doğuşuna şahitlik etmesi; bunların ardından da farklı medeniyetlerle içli dışlı olma, kültürlenme ve sosyal refahın tetiklediği nazarî tartışmalarla bir taraftan felsefî cereyanların, diğer taraftan da dünyevî hayata ve toplumsal alana mesafeli durarak öze dönmeye ve “ben”liğini tanıyarak onu tekrar inşa etmeye çalışan tasavvufî hareketlerin ortaya çıkması; kanaatimizce İslâm düşüncesinin tekamülü süreciyle yakından alakalıdır. Düşüncenin müşahhas/somut olandan mücerred/soyut olana doğru evrilmesi; günlük ihtiyaçların teminini öncelleyen pratik aklın teorik akla dönüşmesi serüveni olarak da okuyabileceğimiz bu istikamet, fıkıh, hadis ve tefsir gibi Müslümanın günlük ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik İslamî ilimlerin ilk olarak gelişip serpilmesini, nazarî alanla ilgili kelimî, felsefî ve tasavvufî düşüncenin ise daha sonraki dönemlerde vücûd bulmasını doğurmuştur. Ancak tabii bir gelişme serüvenini takiple ortaya çıktığını söylediğimiz bu ilim dalları -mesela hadis de dahil olmak üzere-, toplumsal kabule mazhar olabilmek için meşruiyetlerini ve gerekliliklerini ispat etmek durumunda kalmış; bu da usûle dair önemli bir literatürün oluşmasına kaynaklık etmiştir.

Muhtelif İslamî ilimlerin, ilk tartışmaların ardından meşruiyetlerini kazanıp metodolojilerini vazetmeleri ve “klasik eserler”ini ortaya koymaları, tabii olarak belli bir olgunlaşma ve hazmetme sürecinin yaşanmasını gerekli kılmıştır. Alanla ilgili şaheserlerin yazılıp genel kabule mazhar olması, bir taraftan ilmî birikimin derinliğini arttırırken, diğer taraftan disiplinler arası etkileşimi de beraberinde getirmiş; kabul gören yeni âlim modelinin sınırlarını genişletmiştir. Artık muahhar âlimler tek tek fakih, müfessir, muhaddis, mütekellim, mutasavvıf veya filozof olarak değil, bunlardan bir kaç ya da tümüyle tanımlanır hâle gelmiştir.

İfade etmeye çalıştığımız bu istikamet in daima ilerleme ve gelişme yönünde olmadığını; bazen muhtelif sebeplere bağılı olarak herhangi bir ilim dalında iniş- çıkışların, sönükleşmelerin ve değer kayıplarının ya da genel alâka ve hami desteğı ile yeniden canlanmaların yaşandığını belirtmek gerekir. Nitekim incelemeye gayret edeceğimiz Râzî'nin doğum yılı h. 543/1150 tarihi ile İbnü'l-Arabî'nin vefat ettiğı h. 638/1240 tarihleri arasına tekabül eden yaklaşık bir yüzyıllık dönem, çeşitli mahalli hanedanların Müslümanların birliğini temsil eden Bağdad merkezli Abbasî hilâfetini siyasî bakımdan işlevsiz kıldığı, bu hanedanların birbirleri arasındaki mücadelelerin ise buhran ve anarşiyi tetiklediğı; ilk dalgası 489/1096 yılında tecrübe olunan Haçlıların İslâm dünyasının merkezinde kontluklar kurup kalıcı hâle gelmesiyle genişleyen mücadelelerin Sultan Selahaddin Eyyubî (v. 589/1193) tarafından neticeye bağlandığı; 656/1258 senesinde Bağdad'ın düşmesiyle sonuçlanacak olan Moğol istilâsının ayak seslerinin işitilmeye başladığı bir zaman dilimine tekabül eder.

Bu nevi iç ve dış tehditler, İslâm dünyasının merkezini sosyal ve kültürel bakımlardan zaafa uğratsa da, Moğol istilâsından sonraki durum göz önüne alındığında, değinmeye çalıştığımız zaman diliminde ilmi ve kültürel faaliyetler açısından yine de görece bir gelişmeden söz etmek mümkündür. Nitekim gelişip serpilme istidadındaki emirlikler ve sultanlıklardaki devlet adamları, siyasî rekabeti kültürel alanlara da taşımakta ve ilim ve fikir adamlarını, sanatkâr ve edebiyatçıları koruyarak yeni bir canlılık ve hareketin öncüsü olmaktadır. Bu bakımdan İbn Rüşd (v. 595/1198), Sühreverdî Halebî (v. 587/1191), İbn Meymûn (v. 601/1204) ve Seyfeddin el-Âmidî (v. 631/1233) gibi her biri alanında derin izler bırakmış ilim ve fikir adamlarının bu dönemde ortaya çıkmış olmaları bir tesadüf olmamalıdır. Ancak içeride hanedanlar arasında zaman zaman Şîî-Sünnî ekseninde cereyan eden mücadelelerin ve gittikçe büyüyen dış tehditlerin, devlet adamlarını aklî ilimleri ve özellikle felsefeyi himaye etmekten ziyade akidevî alanı tahkime yönelik tedbirler almaya ittiğı de bilinen bir gerçektir. Bu bağlamda Gazneli, Selçuklu ve Eyyûbi'lerin Sünnîliği takviyeye yönelik önceliklerinin, aklî ilimlerde ve özellikle felsefede bir durgunluk halinin yaşanmasına sebebiyet verdiği inkâr edilemez. Moğol istilâsı sırasında Hülâgu'nun danışmanlığını yapan Nasîruddin et-Tûsî (v. 672/1274)'nin *Nakdu'l-Muhassal* isimli eserinde zamanında ilme duyulan ilginin azaldığından

bahsetmesi de bu durumun bir işareti olarak okunabilir. Ancak Tusî'nin yakındığı bu neticede, her türlü kültürel faaliyeti sekteye uğratan Moğol istilâsının yarattığı buhran ve anarşinin tesirini de gözden uzak tutmamak gerekir. Yine Feridüddin Attâr (v. 618/1228), Bahauddin Veled (v. 628/1231), Mevlânâ (v. 673/1228), Sadreddin Konevî (v. 672/1272), Necmeddin Kübrâ (v. 618/1226) gibi önemli sûfîlerin varlığından da anlaşılacağı üzere devrin “tarîkatler çağı” olması ve tasavvuf düşüncesinin “sebeplilik” ilkesini hafife alan bir dünya görüşüne sahip olmasının da tartışmaya açık olduğunu belirtelim.

Şimdi yukarıda dile getirmeye çalıştığımız sosyo-kültürel ortamın temel dinamiklerinin, dönemlerinin çok yönlü âlim tipine tam manasıyla uygun düşen Râzî ve İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerinin şekillenmesinde ne gibi etkileri olduğunu görmek için, bu iki âlimin yaşadığı bir asırlık döneme daha yakından bir göz atalım.

1.2. FAHREDDİN er-RÂZÎ VE İBNÜ'L- ARABÎ

İnsanlık tarihinde büyük izler bırakan herhangi bir düşünürün, görüş ve düşüncelerinin yaşadığı çağ ve yetiştiği coğrafyadan bağımsız olarak değerlendirilmesinin; fikirlerinin hiçbir köke, tarihe ve vatana sahip değilmiş gibi düşünülmesinin; yaşadıkları zaman ve zeminden mücerred olarak görülmesinin, söz konusu düşünür hakkında eksik değerlendirmelere yol açacağı aşîkârdır. Zira onun içinde yaşadığı sosyo-kültürel manzara ortaya konulmadan, fikirlerini, kendi çağdaşlarından ve seleflerinden ayırt etmeye imkân verecek nüansların anlaşılması mümkün olamayacaktır. Bu sebeple, konumuz her ne kadar Râzî ve İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet hakkındaki görüşleri olsa da, bu iki düşünürün hayatlarından sınırlarını çizdiğimiz çerçeve dâhilinde, özet halinde de olsa bahsetmenin uygun olduğunu düşünüyoruz. Bunu yaparken vereceğimiz bilgilerin tabakât kitaplarında bulunabilecek tarihi malûmat kabilinden olduğu durumlarda konuyu özetleyeceğiz ve okuyucuyu dipnotlardaki atıflarımızla daha ayrıntılı ana kaynaklara, müstakil eserlere ve nihayet diğer çalışmalara yönlendirmeye çalışacağız. Ancak yeri geldiğinde eldeki verilerden hareketle söz konusu düşünürlerin fikirlerinde etkili olduğunu düşündüğümüz olay, kişi ve süreçler hakkında bazı değerlendirmelere yer vereceğiz.

1. 2. 1. Fahreddin er-Râzî

1. 2. 1. 1. Yaşadığı Dönem ve Kültürel Ortam

H. 6. yy. ikinci yarısı ile h. 7. yy. ilk yarısı arasındaki bu dönemde İslam coğrafyasının hudutları batıda Endülüs’e, doğuda ise Hindistan’ın doğu sınırlarına kadar uzanmıştı. Coğrafi düzlemdeki bu nüfuz ve genişliğin o sırada İslam dünyasında siyasi bir birliğin bulunduğu fikrine imkan vermediğini belirtmek durumundayız. Râzî’nin doğduğu ve yaşadığı Horasan ve civarı o sıralarda Harzemşahlar’ın hakimiyeti altındaydı. Abbasî Devleti’nin merkezi otoritesinin kaybolmasından sonra bölgede güç ve nüfuz Büyük Selçuklular’ın eline geçmiş, onların yıkılışı ile de bölgenin yegâne hâkimi Harzemşahlar olmuştu.¹ Harzemşahlar X-XIII. asırlar arasında bir sınır eyaleti olarak varlık göstermiş, birçok yönden Büyük Selçuklu Devleti’nin özelliklerini devam ettirmiş ve bu sayede de çok güçlü müesseseler oluşturmuş olsa da gücünün zirvesindeyken Moğollar tarafından tarih sahnesinden silinmiştir.² Onların hüküm sürdüğü dönemde bu bölgede ilim ve kültür hayatı canlı ve verimli bir biçimde devam etmiştir. Mesela Zemahşeri (v. 538/1144) ve Şehristanî (v. 548/1153) gibi büyük alimler bu bölgede ve dönemde yaşamışlar ve çok önemli eserler vermişlerdir. Nitekim Fahreddin er-Râzî, bu bölgede Mutezile mezhebi mensupları ile yapılan ilmî münazaraların bu derece yaygın olması karşısında hayranlığını ifade etmekten kendini alamamıştır.³ Diğer taraftan söz konusu dönemde bu bölgenin mezhepler arası çekişmelere de sahne olduğunu belirtmek durumundayız. Örnek vermek gerekirse Rey ve İsfahân’da genellikle köylü nüfusunun Şîî, şehirdekilerin ise çoğunun Hanefî, bir kısmının da Şâfiî olması sebebiyle bu kesimler arasında mezheb mücadeleleri hiç eksik olmuyordu.⁴

Aynı dönemde Anadolu topraklarında ise Anadolu Selçuklu devleti hüküm sürüyordu. Bu devlet içinde bazen taht kavgaları ve Haçlı Seferleri sebebiyle siyasi kırılmalar yaşansa da kudretli sultanların hakimiyeti bu coğrafyada kısmen de olsa

¹ İbnü’l-esîr, **el-Kâmil fi’t-târîh**, Mısır 1356, VIII, 183-184.

² Harezmşahlar devletiyle ilgili detaylı bir çalışma için bkz. İbrahim Kafesoğlu, **Harezmşahlar Devleti Tarihi** (485-618/1092-1221), Ankara 1992.

³ Osman Turan, **Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti**, İstanbul 1993, s. 446.

⁴ W. Barthold, M. Fuad Köprülü, **İslam Medeniyeti Tarihi**, Ankara 1963, s. 57.

istikrarın devamını sağlıyordu. Sultan Mesut ve II. Kılıç Arslan'ın iktidarlari ve ardından da Alaaddin Keykubât döneminde bölgede her açıdan huzur ve refah ortamı egemendi⁵. Bâtınî ve Şîî faaliyetlerin bütün yoğunluğuyla devam ettiği ve Haçlı savaşlarının şiddet kazandığı Suriye, Mısır ve Irak taraflarında fikri bir taassup ve baskı yaşanırken, Anadolu'da ciddi anlamda fikri bir hürriyet havası hakimdi. Belki de bundan ötürü İbnü'l-Arabî başka memleketlerde bulamadığı fikir hürriyetine Konya'da kavuşmuş; birçok İslam ülkesinde tekfir edildiği ve “Şeyh-i ekfer” lakabıyla anıldığı halde Anadolu'da yüksek bir itibar ve teveccühe mazhar olmuş, kendisine “Şeyh-i ekber” ünvanı layık görülmüştür.⁶

İslam coğrafyası sosyo-kültürel açıdan bu durumdayken Râzî, 25 Ramazan 543/5 Şubat 1149 tarihinde o dönemin önemli ilim ve kültür merkezlerinden biri olarak kabul edilen Rey şehrinde dünyaya gelmiştir. Tam adı Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. el-Huseyn b. el-Hasan b. Ali Fahrüddîn er-Râzî et-Taberistânî el-Kuraşî et-Teymî el-Bekrî olan Fahrüddin Râzî, İbnü'l-Hatîb veya İbn Hatîbi'r-Rey künyeleriyle de meşhurdur.⁷ Taberistan kökenli bir aileye mensup olduğu hususunda kaynaklar mutabık olmakla birlikte bu ailenin Rey'e ne zaman geldiğine dair kesin bir bilgi yoktur. Soyu hakkında farklı rivayetler mevcuttur. Biyografi eserlerinin bir kısmında onun Arap olmadığı iddia edilirken⁸ bir kısmı da

⁵ Osman Turan, “Selçuklular ve Beylikler Döneminde Anadolu” (İngilizceden Çeviren Kasım Turhan), **İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti**, İstanbul 1988, I, s. 251

⁶ Osman Turan, **Selçuklular Tarihi**, s. 444-445.

⁷ Fahrüddin er-Râzî hakkındaki geniş bilgi için bkz. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Kıftî, **Kitâbu ihbârî'l-ulemâ bi ahhârî'l-hükemâ: Târîhu'l-hükemâ**, Kahire 1326, s. 190-192; Ebû Şâme el-Makdisî, **Terâcimü ricâli'l-karneyni's-sâdis ve's-sâbi**, Kahire 1962, s. 68; Muvaffakuddîn İbn Ebî Usaybia, **Uyûnü'l-enbâ fî tabakâti'l-etibbâ**, nşr. Nizâr Rızâ, Beyrut 1965, II, 35; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân**, nşr. İhsan Abbâs, Beyrut 1968-1977, IV, 248-252; Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, **Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm**, Mısır 1977, XXVIII, 232; Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, **Mîzânü'l-itidâl fî nakdi'r-ricâl**, nşr. Ali M. el-Bicâvî, Mısır 1963; III, 340; Selahaddîn Halîl b. Aybeg es-Safedî, **Kitâbü'l-vâfi bi'l-vefeyât**, Wiesbaden 1974, IV, 248-259; Tacüddîn Abdulvehhâb b. Alî es-Sübkî, **Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ**, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Kahire 1964-1976, VIII, 81-96; İsmail b. Ömer b. Kesîr, **el-Bidâye ve'n-nihâye**, Beyrut 1987, XIII, 60-62; İbn Hacer el-Askalânî, **Lisânü'l-mizân**, Beyrut 1971, IV, 426-429; Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-İmâd, **Şezerâtü'z-zeheb fî ahhârî men zeheb**, Beyrut 1351, V, 21-22; C. Brockelmann, **Geschichte der Arabischen Litteratur**, Leiden 1937, I, 506-508, **GAL Supplementband**, I, 920-924; Ömer Nasuhi Bilmen, **Büyük Tefsir Tarihi**, İstanbul 1974, II, 488-496; Uludağ, **Râzî**, Ankara 1991; Yusuf Şevki Yavuz, “Fahrüddîn er-Râzî”, **DİA**, XII, 89-94.

⁸ İbn Hallikân, **Vefeyât**, IV, 248; Safedî, **el-Vâfi**, IV, 248; İbn Kesîr, **el-Bidâye**, XIII, 60; İbnü'l-İmâd, **Şezerât**, V, 21; Taşköprizâde, **Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde**, Kahire 1968, I, 88.

Fars kökenli olduğuna dair nakillerde bulunmaktadır.⁹ Çağdaş araştırmacıların bazıları ise Râzî'nin eserlerini Arapça ve Farsça yazmış olmasının onun Arap ve İranlı olduğu anlamına gelmeyeceğini, zira başta Türkler olmak üzere çeşitli kavimlerin o dönemin ilim dilleri kabul edilen bu iki lisanı sıklıkla kullandıklarını beyan etmiş ve çeşitli delillerle Râzî'nin Türk olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu söylemişlerdir.¹⁰

Râzî'nin babası ve aynı zamanda da ilk hocası, Eşarî çizgide kaleme alınan *Gayetu'l-merâm fî ilmi'l-keîâm* isimli eserin müellifi olan ve etkili hitabeti sebebiyle de “*Hatîbü'r-Rey*” ünvanıyla anılan Ziyâeddin Ömer (v. 559/1164)'dir. Kaynaklar Râzî'nin babasının bir edîb, fakîh ve muhaddisliği yanında sûfî eğilimlere sahip zâhid bir kişilik olduğu hususunda hem fikirdirler.¹¹ Elimizdeki bilgiler, Râzî'nin babasının, zâhir ilimler ile sûfî bakış ve hayat tarzını bir araya getirmeye çalışan biri olmanın yanında, Râzî'nin “gulât” olarak kabul edilen sûfî gruplar dışındaki sufîlere karşı müsâmahalı yaklaşımını doğruracak olan bazı fikirlere sahip olduğunu düşünmemize imkan tanıyacak ipuçları içermektedir. Râzî henüz on altı yaşında iken babasının vefatı üzerine Simnân'a giderek burada Kemâleddin es-Simnânî'nin ders halkasına katılmış, bir süre sonra da Rey'e dönmüş ve orada İşrâkî filozofu Sühreverdî el-Maktûl'un öğrencisi Mecdüddin el-Cîlî'den kelâm ve felsefe tahsil etmiştir. Ardından hocası Cîlî ile birlikte gittiği Merâğa'da da ondan ders almaya devam etmiştir. Bu vesileyle kendisinden ciddî biçimde etkilendiği Gazâlî'nin düşünce sistemini kavrama imkânı bulmuş ve bu sayede bilhassa kelam ve felsefe alanlarında eser kaleme alacak düzeye ulaşmıştır. İbnü'l-Kıftî (v. 646/1248) onun, Horasan'da Fârâbî (v. 339/950) ve İbn Sînâ (v. 428/1037)'nin eserlerini elde ettikten sonra bunlardan son derece istifade ettiğini naklederken, bazı yazarlar da onun özellikle İbn Sînâ'nın eserlerine olan düşkünlüğünden bahsetmişlerdir.¹²

⁹ Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, Kahire 1961, IV, 88.

¹⁰ Uludağ, *Râzî*, s.13.

¹¹ Sübkî, *Tabakât*, VII, 242; Ayrıca Râzî de tefsirinde yeri geldiğinde onun bu eğilimine işaret etmektedir. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, nşr. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1420, XIII, 97.

¹² Makdisî, *Terâcim*, s. 68; Zehebî, *Târîh*, XXVIII, 235.

İslamî ilimlerin nerdeyse tamamında iki yüzün üzerinde eser kaleme alan¹³ ve daha ziyade tefsir ve kelam sahasındaki eserleriyle tanınan ve kelamcılar tarafından kendisine *el-İmâm* ve *Sultânü'l-Eimme* ünvanı verilen Râzî'nin kelam ilmindeki hoca silsilesi şu şekildedir: Babası Ziyâeddin Ömer, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Nâsır el-Ensârî, İmâmu'l-Harameyn Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî (v. 478/1085), Ebû İshâk el-İsferâyînî (v. 418/1027), Ebu'l-Huseyn el-Bâhilî, Ebu'l-Hasan el-Eşârî (v. 324/935)¹⁴.

Râzî'nin seyahatlerinin onun tanınmasında büyük bir rol oynadığını özellikle vurgulamalıyız. Bunların bir kısmı ilmi bir hüviyet taşıırken bir kısmı zaruretten kaynaklanmıştır. Mesela, Mutezilî âlimlerle Harezmi'de yaptığı münazaraların bazı olaylara sebebiyet vermesi üzerine Rey'e dönmek zorunda kalması onun ilmî seyahatlerine bir örnek olarak verilebilir. Bir başka örnek ise, Gazne'de Kerramîlerle giriştiği tartışmaların yarattığı huzursuzluk sonucunda Gur Sultanı'nın onu Herat'a gitmeye zorlamasıdır¹⁵. Bu seyahatlerde öne çıkan husus, onun ilim erbabıyla giriştiği tartışmaların ve bahse mevzu olan konuların, o bölgelerdeki insanların inançlarının tespiti açısından önem arz etmesidir.

Dönemin siyasi ve kültürel ortamını anlatırken de kısaca temas etmeye çalıştığımız üzere Râzî'nin içinde yaşadığı çağ, siyasi açıdan istikrarsız bir dönemdi. İktidarı ele geçiren beylikler iktidarlarının devamını temin için halka ve özellikle de halk üzerinde nüfuzu bulunan âlimlere son derece iyi davranıyorlardı. Râzî'nin bu dönemin en önemli âlimlerinden biri olarak, beyliklerin ve devletlerin bu politikasından etkilenmediğini düşünemeyiz. Râzî'nin kendisi de muteber ve nüfuz kudretini haiz bir alim olması sebebiyle, Harzemşah hükümdarlarının, Gur Sultanlarının ve Eyyubî devlet ricalinin ona hüsn-i muamele gösterip taltif etmesini

¹³ Eserlerinin tam listesi için bkz. Fahreddin er-Râzî, **İtikâdâtü fırakı'l-müslimîn ve'l-müşrikîn** (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr), Beyrut 1982, Nâşirin önsözü, s. 26-34; Brockelmann, **GAL.**, I, 666; **GAL Suppl.**, I, 920; Uludağ, **Râzî**, s. 45-67.

¹⁴ İbn Hallikân, **Vefeyât**, IV, 252; Muammer Erbaş, **Fahreddîn er-Râzî ile İbn Teymiyye'nin Kur'an'a Yaklaşımları**, Basılmamış Doktora Tezi, DEÜSBE, İzmir 2001, s.16.

¹⁵ İbn Hallikân, **Vefeyât**, IV, 250. Cürcân, Tûs, Herât, Hârezmi, Buhârâ, Semerkand, Hucend, Belh, Gazne ve bazı Hind beldeleri uğradığı belli başlı ilim ve kültür merkezleri arasında yer almaktadır. Râzî'nin **Münâzarât** isimli eserinde onun Mâverâünnehir bölgesinde dolaşırken karşılaştığı ilim adamlarıyla yaptığı tartışmalar anlatılmaktadır. Bkz. Fahreddin er-Râzî, **Münâzarât**, thk. Fethullaf Huleyf, Beyrut ts.

tabii karşılamamız gerekmektedir. Zira devlet adamlarının ona gösterdiği ilgi ve itibarın onun ilmi seviyesine yaraşır olduğu hususunda şüphe yoktur. Ancak bu tavırda Râzî'nin de kısmî bir payının olduğunu, hatta böyle bir yakınlığın oluşması için gayret sarfettiğini söylemek de hakikatin başka bir yönünü ortaya koymaktadır. Mesela o, ilk yolculuğunu Horasan'a yaptığında muhtemelen Muhammed b. Tegiş'in himayesine girmenin yollarını aramış ve bu maksatla da *Hadâiku'l-envâr* isimli eserini ona ithaf etmiştir. Neticede sultanın himayesine girmeyi ve onun büyük ilgisine mazhar olmayı başarmıştır. Öyle ki Sultan Tegiş, onu Şehzade Alâeddin Muhammed'in eğitimiyle görevlendirmiştir. Sultan'ın ölümü ardından yerine Alâeddin'in tahta geçmesiyle Râzî'nin nüfuzu daha da artmıştır.¹⁶

Râzî'nin devlet adamlarıyla olan ilişkisi sadece Harzemşahlar ile sınırlı değildi. Nitekim o, Gazne'deki Gur Sultanı Şihabuddîn ile de benzer bir ilişki içerisindeydi. Sultan onun için Herat'ta bir medrese dahi inşa ettirmiştir. Bunlara ilaveten Râzî'nin hangi devlet yöneticileriyle yakın ilişki içinde olduğunu anlayabilmek için, eserlerini ithaf ettiği kimselerin adlarına ve bu eserlerin isimlerine bakılmasının yol gösterici olabileceğini düşünüyoruz. Mesela, *Letâifu'l-gıyâsiyye*'yi Gur Sultanı Gıyaseddin'e, *el-Berâhinu'l-bahâiyye*, *Ziyaretu'l-kubûr*, *en-Nihâye* ve *l-Bahâiyye fî mebâhisi'l-kıyâsiyye* ve *et-Tarikatu'l-bahâiyye* isimli eserlerini Bahaeddin Şâm b. Muhammed'e, *el-İhtiyâru'l-alâiyye et-tarîkâtu'l-âlâiyye*'yi Alâeddin Muhammed'e, *Esâsu't-takdîs* adlı eserini Eyyûbi Hükümdarı Adil Seyfeddin'e ve *Uyûnu'l-hikme* şerhini ise Şirvân Hükümdarı Muhammed b. Rıdvan Menuçehr'e ithaf ve takdim etmiştir.¹⁷ Bunlardan başka Râzî'nin muhtelif sultanlara yazdığı methiyeler de mevcuttur.¹⁸ Zikrettiğimiz bu örnekler bir taraftan Râzî'nin siyasetle ilişkisini ortaya koyarken bir taraftan da onun yöneticiler nezdindeki itibar ve konumu hakkında ipucu da vermektedir.

¹⁶ Makdisî, **Terâcim**, s. 68; Safedî, **Vâfi**, IV, 249.

¹⁷ Uludağ, **Râzî**, 18–19.

¹⁸ Râzî'nin Nâsırüddin Melikşah İbn Tekiş'e yazmış olduğu □ehdiye için bkz. Nasrullah Purcevâdî, "Manzûme-i Mantık ve Felsefe ez İmam Fahr-i Râzî", **Maârif**, Devre-i Hifdehom, Tahran 1379, sy. 3, s. 14.

1 Şevvâl 606'da (29 Mart 1210) Herat'ta vefat eden¹⁹ Râzî'nin Kerrâmîler tarafından zehirlendiğine dair bazı iddialar²⁰ mevcut ise de, bunların ihtiyatla karşılanması gerektiği kanaatindeyiz. Zira bu konuda kaynaklarda yer alan bilgiler birbirleriyle tam olarak örtüşmemektedir. Ancak onun ölüm döşeğinde iken yazdırdığı ve her ilim adamı için adeta bir nasihat mesabesinde olan vasiyetnamesine uygun olarak²¹ Herat yakınlarındaki Muzdahan köyü civarına defnedildiği genel kabul gören bir husustur.²²

Kaynaklardan elde ettiğimiz veriler ışığında diyebiliriz ki, Râzî, hayatının hiçbir döneminde, köşesine çekilmiş, sadece öğrencilerine ders vermek ve kitaplar yazmakla yetinmiş, dönemin fikri mücadele ve münakaşalarından uzak durmuş bir kişilik sergilememiştir. Bilakis İslâmî disiplinlerde kaleme aldığı birçok eserinde onun eleştirici ve şüpheli karakteri hemen açığa çıkmaktadır.²³ Onun bu özelliği üstün bir belagat gücü ile de birleşince²⁴ muarızlarının kendisiyle tartışmaktan çekindiği bir şahsiyet ortaya çıkmıştır. Râzî'yle tartışmaya girişen bir kimse çok geçmeden onun ne kadar usta ve çetin bir cedelci olduğunun farkına varmaktaydı. Özellikle *Münâzarât*, isimli eseri, onun bu vasfını gözler önüne seren tasvirlerle doludur. Çağdaş İslam düşünürü Seyyid Hüseyin Nasr'ın, Râzî'yi "avının üstüne merhametsizce saldıran bir kaplan ve tartışmada yumuşaklığa çok seyrek itibar eden bir şahsiyet" olarak tasvir etmesi sebepsiz değildir.²⁵ Münakaşa ve münazaralarda yaşadığı bazı olaylar onun, zekâsını espri gücü ile birleştirebildiğine işaret eder. Bir seferinde, Bâtınîlere yönelttiği tenkitlerden rahatsız olan bir Bâtınî, onun dersini gizlice takip etmiş ve dersin bitiminde bıçağını göstererek kendisini ölümle tehdit etmiştir. Bu olaydan çok etkilenen ve Bâtınîleri eleştirmekten vazgeçen Râzî'ye

¹⁹ Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*, Beyrut 1984, XXI, 501.

²⁰ İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ*, s. 190; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 21.

²¹ İbn Ebî Useybia, *Uyûnü'l-enbâ*, s. 466.

²² İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 251; İbn Hacer, *Lisânu'l-mîzân*, IV, 429; Safedî, *el-Vâfi*, IV, 251; Sübkî, *Tabakât*, VIII, 93.

²³ Safedî, *el-Vâfi*, IV, 248.

²⁴ İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 249; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 21.

²⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, "Fahreddîn Râzî", trc. Burhan Köroğlu, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif, İstanbul 1996, II, 277.

bunun sebebi sorulduğunda şu veciz cevabını vermiştir: “*Onların burhân-ı kât’îleri yoksa da burhan-ı kati’leri var.*”²⁶

Râzî, gerektiğinde Kerrâmiyye, Mutezile gibi mezhepleri ve diğer inanç mensuplarını değil, aynı zamanda Şehristânî’yi²⁷, kendi mezhebi olan Eşariliği, hatta İmam Eşarî’yi bile tenkit etmekte en ufak bir tereddüt göstermemiştir. Bu özelliğini ilgilendiği her alanda sergilemiştir.²⁸ Bu yüzden kaynaklar, onun tutku derecesindeki bu tenkit yeteneğini anlatırken, probleme işaret edip çözümü muallâkta bırakma ve tartışmayı başlatıp sonuçlandırmama gibi bir alışkanlığının bulunduğu dikkat çekmişlerdir.²⁹

Râzî aynı zamanda Hristiyanlarla da teolojik tartışmalara girişmiş ve bu alanda eserler kaleme almıştır.³⁰ Onun her fikri problemi dert edinen mücadeleci bir kişilik sergilemesinde sahip olduğu fitrî özellikleri ve mizacı kadar, insanları doğruya ulaştırma ve yanlışı ortaya koyma arzusunun da etkili olduğu söylenebilir. Onun bu tutumu, bütün amacının İslam’ı müdafaa etmek olduğunu ifade eden içten dua ve yakarışlarında, coşturucu vaazlarında bariz bir şekilde göze çarpmaktadır.³¹ Dolayısıyla kimi müelliflerce iddia edildiği üzere,³² onun bütün bu mücadelelerini sadece dünyevî menfaat ve makam elde etme amacına matuf olarak yaptığını söylemenin, Râzî’ye büyük bir haksızlık olacağı ve gerçeği yansıtmayacağı kanaatini taşıyoruz.³³

²⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Fahreddin er-Râzî”, **DİA**, XII, s. 90.

²⁷ Râzî, **Münâzarât** isimli eserinde Şehristânî’nin **el-Milel ve’n-nihal**’ine çok ciddi tenkitlerde bulunmaktadır. Ona göre bu eserin İslam mezheplerine dair bölümü Bağdâdî’nin **el-Fark beyne’l-fırak**’ından alınma olup kitaptaki yegâne orijinal bölüm Hasan Sabbâh’a ait dört bölümün tercümesinin yer aldığı kısımdır. Bkz. Râzî, **Münâzarât**, s. 39–40.

²⁸ Mesela İmam Şâfiî’nin nesh hakkındaki görüşüne yönelttiği eleştiri için bkz. Râzî, **Mefâtih**, IX, 529.

²⁹ Nasr, **a. g. m.**, II, 270.

³⁰ Bu konuyla alakalı olarak Râzî’nin “**Münâzara fi’r-red ale’n-nasârâ**” isimli müstakil bir eseri mevcuttur. Bu eser Hidayet Işık tarafından “**Hristiyanlığın Reddine Yönelik Tartışmalar**” (İstanbul 2007) ismiyle Türkçeye kazandırılmıştır.

³¹ Safedî, **el-Vâfi**, IV, 240; Ayrıca Râzî’nin vasiyeti okunduğu takdirde bahsettiğimiz bu özelliği daha açık bir şekilde görülecektir. Vasiyeti için bkz. Sübkî, **Tabakât**, VIII, 90–92.

³² Krş. Şemseddin Muhammed Şehrezorî, **Nüzhetü’l-ervâh ve ravzatu’l-efrah**, I, 294.

³³ Abdülhakim Yüce, **Râzî’nin Tefsirinde Tasavvuf**, İzmir 1996, s. 79.

Babası gibi amelde Şafîî, itikatta Eşarî mezhebine bağlı olan Râzî, ilk olarak filozoflarla, sonra Mutezile ve Kerrâmiye gibi sapık saydığı mezhep mensuplarıyla³⁴, daha sonra da Hanbelî, Hanefî ve Matürîdî alimlerle mücadele etmiştir.³⁵ Bu fırkalarla yaptığı mücadele ve tartışmaların her biri ayrı bir öneme sahip olmakla beraber, Kerrâmiye ile olan mücadelesi ayrıca üzerinde durulması gereken bir konudur.³⁶

Râzî ile Kerrâmîler arasındaki karşılıklı husumet o dereceye varmıştı ki bu durum kimi kaynaklarda onun Kerrâmîler tarafından zehirlenerek öldürüldüğüne dair rivayetlerin yer almasına sebep olmuştur.³⁷ Her ne kadar bu rivayetlerin doğruluğu hususunda bazı şüpheler olsa bile, onun ölümüne sevinenlerin azımsanmayacak sayıda olduğunu tahmin etmek zor değildir. Cedelci ve mücadelecî kişiliği sebebiyle pek çok hasım kazanan Râzî'nin, mezarının yerinin gizlenmesini vasiyet etmesi bu bakımdan oldukça anlamlıdır. Muhtemelen o, münazaralarda kendisini susturamayan hasımlarının öfke ve kinlerinin ölümünden sonra da devam edebileceğini, ölmüş bedeninin dahi bu insanların öfkesinden nasibini alacağını düşünmekteydi.

Sûfî zümrelerin Râzî'nin tenkitlerine neredeyse hiç maruz kalmadıklarını görüyoruz. Râzî'nin eserleri incelendiğinde onun sûfî düşünceye karşı hoş görülme bir yaklaşım içinde olduğu hemen göze çarpmaktadır. Bu bakımdan Râzî'nin tasavvufa yaklaşımı müstakıl olarak ele alınmayı hak etmektedir. Bu bağlamda ele alacağımız bir sonraki başlık altında, Râzî'nin düşünce sisteminde tasavvufun yerini, düşüncesine etkisini ve bu etkinin sebeplerini genel hatları ile değerlendirmeye ve

³⁴ Sübkî, **Tabakât**, VIII, 86.

³⁵ Uludağ, **Râzî**, s. 22–23.

³⁶ Râzî ile Kerrâmîlerin mücadelesiyle ilgili olarak nakledilen ilginç olaylardan biri de şudur: “Râzî Horasan (acem) bölgesi âlimlerinin adeti üzere halka vaaz verirken Hanbelîlerden bazıları da onun kürsüsüne kendisine hakaret içeren sözler yazıp bırakırlardı. Yine böyle bir gün önüne oğlunun zinakâr ve günahkâr birisi olduğunu, karısının da kötü yola düştüğünü ve buna benzer şeyler yazmışlardı. Râzî, yazılanları okuyunca “Burada oğlum kötüleniyor, ancak bilindiği üzere gençlerden böyle şeyler beklenir. Zira gençlik bir çeşit deliliktir. Ümit ederiz ki yüce Allah onu ıslah edip kendisine tövbe nasip eder. Karıma gelince Allah tarafından korunanlar müstesna kadınların hali de böyledir. Ben yaşlı bir kişi olduğumdan onların aradığı şeyi veremem. Bütün bunlar olabilecek şeylerdir. Ama yemin olsun ki ben Yüce Allah bir cisimdir, demedim. Onu yaratıklara benzetmedim. Ona mekân nispet etmedim” bkz. Safedî, **el-Vâfî**, IV, 250; Sübkî, **Tabakât**, VIII, 89.

³⁷ İbnü'l-Kıftî, **İhbârü'l-ulemâ**, 191; İbnü'l-İmâd, **Şezerât**, V, 21

nübüvvet anlayışındaki yansımalarını da imkan ölçüsünde ortaya koymaya çalışacağız.

1. 2. 1. 2. Tasavvufa Yaklaşım

Kelamî düşünce tarzı ile tasavvufî düşünce tarzı arasında bazı temel farklılıklar bulunur ve iki disiplin arasındaki yorum farkı da bunlardan kaynaklanır. İki disiplin arasındaki yaklaşım farklılığına yol açan amillerin müstakil olarak ele alınacak bir mahiyet ve hacme sahip olması sebebiyle konunun ayrıntılarına burada girmeyeceğiz. Ancak meselenin anlaşılmasına yardımcı olması için bir kaç hususu belirtmekte yarar görüyoruz. Başlangıçta epistemolojik anlayış farkından ortaya çıkan bu durum, daha sonra birbirlerinden kalın çizgilerle ayrılabilen ontolojik farklılıkların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İki disiplin arasında temel farklılığın boyutlarını anlamak için söz gelimi aynı yüz yılda ve benzer coğrafyada yaşamış olan Ebu'l-Hasan el-Eşarî (v. 324/935–36) ile Kelâbâzî'nin (v. 380/990) günümüze ulaşan eserlerine bakmanın yol gösterici olacağını düşünüyoruz. Bu sebeptendir ki gerek mütekaddimûn gerekse de müteahhirûn dönemi kelam âlimlerinin birçoğu tasavvufa ilgi duymamışlar ve eserlerinde tasavvufî yorumlara yer vermemişlerdir. Gazâlî istisna edildiği takdirde, Eşarî ve Mâturîdî âlimler arasında bu hususta bir fark söz konusu değildir. Gazâlî'nin tasavvufa ilgisi kelamî düşünce tarzını terk etmesinden sonra meydana geldiği için kelamcıların tasavvufa ilgi göstermeme şeklindeki tavırlarının genel bir çizgi olduğu iddia edilebilir. Bu bakımdan Gazâlî'nin bu tavrının kelamcıların tasavvufa bakışlarında bir kırılmaya sebep olduğunu söylemek yanlış olmaz.

On birinci yüzyıla kadar tasavvufî düşünce tarzı Sünnî kelam doktriniyle bütünleşmemiş ve hep şüpheli bir tavırla karşılanmış, bazen doğrudan onların hücumlarına maruz kalmıştır. Bu yüzden bu döneme kadar tasavvufun asıl gayesi kendi meşruiyetini Sünnî çerçevede kabul ettirmek olmuştur. Gazâlî, işte tam bu noktada devreye girmiş ve tasavvufî düşünce ile Sünnî akideyle sınırları belirlenmiş

İslam anlayışını telif etmeye çalışmış ve adeta tasavvufa resmi bir hüviyet kazandırmıştır³⁸.

Bu çerçeveden Râzî'nin eserlerine tekrar baktığımızda, bırakalım tasavvufi düşünceye yabancı ve karşı olmayı genel itibarıyla sûfilere yakınlık ve sempati duyan, onlardan ilgisini esirgemeyen biri karşımıza çıkmaktadır. Râzî *İtikâdât* isimli eserinde sûfiler içerisinde bir zümreyi “*insanlar arasındaki en hayırlı topluluk*” olarak gördüğünü itiraf edecek ve onlara sevgi ve muhabbet beslediğini söyleyecektir.³⁹ Bir kelimat âlimi olarak onun tasavvufî düşünceye bu derece yakınlık duyması ilk bakışta şaşırtıcı gibi gözükebilir de hayatı ve eserleriyle bir bütün olarak incelendiğinde Râzî açısından bu durumun hiç de şaşılabilecek bir hadise olmadığı anlaşılabilecektir. Hiç şüphe yok ki onun tasavvufa gösterdiği bu müsamahakar yaklaşımda etkili olabileceğini düşündüğümüz bazı amiller söz konusudur. İleriki satırlarda delillendirmeye çalışacağımız bu amiller, Râzî'nin söz konusu yaklaşımının sebebinin mutlak olarak tespit etmemize imkân vermese bile en azından bu tavrı anlamlandırmamıza yardımcı olabilecek mahiyettedir.

Kanaatimizce bu amillerin en önemlisi, öncelikle Râzî'nin yetiştiği aile ortamı daha da önemlisi ilk hocası konumundaki babası Ziyâeddin Ömer'in etkisidir. Kelam ilminde eser verecek seviyede zâhir ilimlerine vakıf ve aynı zamanda da zâhid biri olan Ziyâeddin Ömer'in⁴⁰ sûfî olduğunu iddia etmek ilk bakışta iddialı bir söz olsa da en azından onun sûfilîğe ilgi duyan ve zühd hayatı yaşayan birisi olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla Râzî'nin ailesinden, özellikle de babasının yaşam ve fikriyatından hiç etkilenmediğini düşünmek gerçekçi bir yaklaşım olmayacaktır. Onun, çevresinde ve İslam coğrafyasının diğer beldelerinde yaşayan zâhidlere ve sûfilere muhabbet beslemesindeki önemli payın babasına ait olması muhtemel gözükmektedir.

Diğer taraftan sosyo-kültürel ve siyasal iklimin de Râzî'nin bu yaklaşımında önemli bir role sahip olma ihtimali söz konusudur. Belki de bu söz konusu iklim,

³⁸ Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul 1998, s. 152.

³⁹ Fahreddin-er-Râzî, *İtikâdâtı fırakı'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, Beyrut 1982, 72-73.

⁴⁰ Râzî, *Mefâtih*, XIII, 97.

onun sūfî düşünceye olan meylinde değilse bile en azından onlardan bahsederken kullandığı saygılı ve yumuşak üslupta kendini göstermektedir. Ayrıca bu dönem, tasavvufî düşüncenin hem halk hem de devlet yöneticileri nezdinde son derece etkili ve kuvvetli olduğu bir dönemdir. Selçuklular devrinden itibaren Gazâlî'nin etkisiyle tasavvufî düşünce, meşruiyet zeminine kavuşmuş; sūfîler de insanları Allah'a ibadete, ihlasa, tevhide çağıran birer İslam tebliğcisi olarak görülmüştür. Bu yüzden özellikle hem Selçuklu sultanları hem de bölgenin diğer devletleri sultanları sūfîleri her zaman himaye etmişlerdir⁴¹. Selçuklu sultanlarının sūfîlere olan yaklaşımının mahiyetini ortaya koymak açısından Nizâmülmülk'ün Siyasetname adlı eseri önemlidir. O burada hükümdarların *sūfîlerin de içinde bulunduğu alimlere saygı göstermelerinin vacip olduğunu*⁴² söyler. Sūfîlere yönelik bu bakış açısının sadece Selçuklularla sınırlı kalmadığını düşünmemizde bir beis yoktur. Bundan dolayı devlet yöneticileri ile sıcak ilişkiler kurmaya özen gösteren Râzî'nin, sultanlarla olan ilişkisine zarar vereceğini düşünerek devlet ricali nezdinde itibarı bulunan sūfîleri doğrudan hedef alması ve onları, tıpkı Kerrâmîler'i eleştirdiği gibi tenkit etmesi düşünülemezdi.

Dönemin siyasi durumu göz önünde bulundurulduğunda ilim adamlarının birçoğunun siyasi açıdan bir kampta yer aldığı ve politik bir tavır takındıkları ve bu amaçla da zamanın hilafetinin Sünnî politikasına destek olmak maksadıyla felsefeyle mücadele ettikleri bilinen bir husustur. Hilâfet makamı, Sünnî kelamcıları akılcı felsefecilere karşı desteklerken, filozoflar da halifelerin merkezi otoritelerine karşı olan küçük emirlikleri kendilerine sığınak edinmişlerdi. Bağdat'daki yönetime karşı olan Şîî emirlerden destek alan İbn Sînâ ve Nasîruddîn Tûsî buna örnek olarak gösterilebilir. Diğer taraftan Gazâlî, Râzî gibi kelamcılar ile Şihâbeddin Sühreverdî gibi mutasavvıflar kalemlerini halifenin emrine vererek kelam ve tasavvufu akılcı felsefe ile mücadele için kullandılar⁴³. Bir bakıma bu dönemde bir anlamda, kelamcılar ile mutasavvıfların aynı cephede mücadele ettikleri söylenebilir.

⁴¹ Seyfullah Kara, **Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları**, İstanbul 2007, s. 191–192.

⁴² Nizâmülmülk, **Siyasetnâme**, trc. Nureddin Bayburtlugil, İstanbul 1981, s. 66.

⁴³ Nasr, **a. g. m.**, II, 269.

Râzî'nin tasavvufa sempatisinde rolü olduğunu düşündüğümüz bir başka amil de Gazâlî'nin onun fikir dünyasındaki etkisidir. Râzî'nin telifatı incelendiğinde bu etkinin görülmemesi mümkün değildir. Zira eserlerinde birçok kez doğrudan Gazâlî'nin ismini bazen de eserlerinin adını zikrederek atıfta bulunması dikkatlerden kaçmamaktadır. Tabiki bu kanaate sadece onun, eserlerinde Gazâlî'ye yaptığı atıflardan dolayı varmış değildir. Çünkü o, özellikle tefsirinde gerek müelliflerin adlarını gerekse de eserlerinin adlarını zikrederek birçok kişi ve esere atıfta bulunmuştur. Ancak söz konusu Gazâlî olduğunda durumun atıfta bulunmayı aşan bir hal aldığı ve ciddi bir etkilenmenin de söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Bu husus onun, Gazâlî'nin öncülüğünü yaptığı, felsefî meselelerin kelama dahil edilmesi uygulamasını devam ettirmesinde açıkça mülâhaza edilmektedir. Bu sebeple İbn Haldun kanaatimizce biraz da genellemede bulunarak "Râzî'nin Gazâlî'nin takipçisi olduğunu ve ikisinin aynı yolun yolcusu olduğunu"⁴⁴ söyleyerek aralarındaki organik bağa işaret etmiştir. Aslında İbn Haldûn'un bu ifadesi de izaha ihtiyaç duymaktadır. Çünkü Râzî'den önce çeşitli vesilelerle de olsa kelamcılar felsefî meselelerden bahsetmişlerdir. Mutezile ile başlayan felsefe ile temas süreci Bâkılânî (v. 403/1013) ve Cüveynî ile devam etmiş, Gazâlî ile yeni bir döneme girmiştir. Gazâlî, felsefenin etkisinde kalmışsa da onun felsefî meseleleri eserlerine dahil etmesi onları reddetme ve çürütme amacına yöneliktir. Onun felsefî konuları irdedelediği *Tehâfütü'l-felâsife* hariç *el-İktisâd fî'l-itikâd*, *Kavâidü'l-akâid* gibi kelamî eserleri eski kelam geleneğinin bir devamı mahiyetindedir. Diğer taraftan Râzî ise önceki eserlerinden *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* de dahil olmak üzere gerek konularını gerekse tertibini felsefecilerin eserlerine benzer tarzda kaleme almıştır.⁴⁵ Bu yüzden bu iki müellifin mutlak anlamda birbirlerinin takipçisi olduklarını söylemenin isabetli olmayacağını düşünüyoruz. Ancak ne olursa olsun Râzî'nin tefsirden kelama kadar geniş bir yelpazede vücuda getirdiği eserlerinde, özellikle de sûfî hissiyât, düşünce ve temâyüllerinde Gazâlî'nin etkisi altında kaldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Örnek vermemiz gerekirse Râzî, tecellînin fiil, sıfat ve zât gibi çeşitlerinin bulunduğu ve bunların ilkinin avâm, ikincisinin evliyâ, üçüncüsünün de peygamberler ve melekler için bahis konusu olduğu şeklindeki Gazâlî'ye ait görüşü, aynen

⁴⁴ İbn Haldûn, **Mukaddime**, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1983, II, 1086–1087.

⁴⁵ Uludağ, **Râzî**, s. 73.

benimsemiştir.⁴⁶ Yine Nur suresinin 35. ayetini tefsir ederken onun, Gazâlî'nin bu konudaki düşüncelerinin mütemmimi gibi davrandığı açıkça görülmektedir.⁴⁷ Elbette bu etki sadece onun ayetleri tefsir ederken işarî yorumlara meyletmesiyle sınırlı kalmamış, genel olarak tefsir anlayışına da sirayet etmiştir. Bilindiği üzere Gazâlî, Kur'an'da bütün ilimlerin var olduğunu ancak bunların Kur'an'da alenen değil kuvve halinde mevcut olduğunu ve evvelkilerin ve sonrakilerin ilimlerinin özet olarak Kur'an'da bulunduğunu iddia ediyordu.⁴⁸ Muhtemelen Râzî de onun bu düşüncesinden etkilenerek Kur'an'ı bu şekilde yorumlama gayreti içinde olmuş ve tefsirinde aklî yorumlara öncelik verme hususunda oldukça hevesli davranmıştır. Buna bağlı olarak coğrafyadan tarihe, biyolojiden fiziğe, sihirden astronomiye varıncaya kadar birçok mevzuyu tefsirinin konusu haline getirmiştir.⁴⁹ Bundan dolayı da aslında hiç de hak etmediğini düşündüğümüz "*Râzî'nin tefsirinde tefsirden başka her şey var*"⁵⁰ şeklindeki tenkitlerin hedefi olmuştur. Bu konuyu tamamlama mahiyetinde şunu söyleyebiliriz ki, bu etkinin en yoğun şekilde hissedildiği alanlardan biri onun tasavvufa yönelik yaklaşımında tezahür etmiştir. Ancak bu derece etkilenmesine ve tefsirinde tasavvufî yorumlara geniş bir yer vermesine rağmen Râzî'nin, Gazâlî gibi tasavvufa dair müstakil bir eser yazmamasının dikkatlerden kaçmaması gereken bir husus olduğunu vurgulamak isteriz.

Râzî'nin tasavvufî anlayışa olan yakınlığında etkin olduğunu düşündüğümüz amillerden biri de Fârabî ve İbn Sînâ'nın onun üzerinde bıraktığı tesirdir. Râzî'nin bu iki filozofun eserlerine derinlemesine vâkıf olduğu hatta İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât ile Uyûnu'l-hikme* isimli eserlerini şerh ettiği bilinmektedir.⁵¹ Bu durum onun elbette bu iki filozofun görüşlerini bütünüyle benimsediği anlamına gelmemelidir. Ancak bilhassa İbn Sînâ'nın mistik olarak değerlendirilebilecek fikirlerinin Râzî'yi etkileme ihtimalinin bulunduğu düşünülebilir. Her ne kadar İbn

⁴⁶ Râzî, *Mefâtih*, I, 244.

⁴⁷ Râzî, *Mefâtih*, XXIII, 379. Ayrıca bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1996, II, 245.

⁴⁸ Gazâlî, *Cevâhiru'l-Kur'an*, Mısır 1352/1933, ss. 8–9.

⁴⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 217.

⁵⁰ Safedî, *el-Vâfi*, IV, 250.

⁵¹ Bahsi geçen bu şerhte Râzî'nin İbn Sînâ'nın görüşlerini sık sık eleştirmesinden dolayı bazı müellifler bu eserin İbn Sînâ'nın görüşlerini şerh etmek maksadıyla değil de cerh etmek için yazıldığını söylemişlerdir. Bkz. Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, I, 94.

Sînâ'nın mistik yönelimi -bu anlayış daha ziyade felsefî ya da rasyonel mistisizm diye adlandırılan bir yaklaşımdan ibarettir⁵²- ile klasik anlamdaki tasavvufî düşünce birbirlerinden farklı olsalar da Râzî'nin Fârâbî ve İbn Sînâ'nın fikirleriyle⁵³ Sünnî mutasavvıfların fikirleri arasında yakınlık görmesi ve tasavvufu tenkit yerine ondan faydalanmayı tercih etmesi ihtimal dâhilindedir.⁵⁴ Bu bakış açısının Râzî'nin yorumlarında bir derinlik meydana getirdiğini de itiraf etmeliyiz. Mesela onun yine İbn Sînâ'nın tesirinde kaldığını düşündüğümüz konulardan biri de ana problemimiz olan nübüvvet konusudur. İlerleyen bölümlerde Râzî'nin nübüvvet anlayışını tahlil ederken göreceğimiz üzere, genel nübüvvet teorisinde değilse bile özellikle nübüvvetin gerekliliği ve ispatı konularında onun İbn Sînâ'nın tesiri altında kaldığını ve neredeyse lafızlarını dahi değiştirmeden aynı ifadeleri nakletmesi oldukça dikkat çekicidir.⁵⁵ Râzî'nin aynı anda hem Gazâlî'den hem de onun şiddetle tenkit ettiği ve bazı konularda küfre düşmekle itham ettiği İbn Sînâ⁵⁶ ve Fârâbî'den etkilendiğini iddia etmek ilk bakışta çelişkili bir durum gibi algılanabilir. Bu yüzden ifade etmeye çalıştığımız bu tesirin Râzî'nin tasavvufî düşünceye olan meylinde müşâhede edilmekte olduğunu hatırla tutmakta fayda görüyoruz.

Sorgulanması gereken bir diğer konu da tasavvufî düşünceye karşı açık bir müsâmaha sergileyen ve bazı konularda sûfilerinkine benzer görüşler serdeden Râzî'nin de bir sûfî kabul edilip edilemeyeceği meselesidir. Biz bunu önemli bir sorun olarak görüyoruz. Zira biz bu çalışmayla nübüvvet konusunu, farklı epistemoloji ve varlık anlayışlarını benimseyen iki düşünce sistemi açısından ele alacağız. Bunu yapabilmek için de söz konusu gelenekleri temsil ettiğine inandığımız iki düşünürü çalışmamızın merkezine alacağız. Bundan dolayı Râzî'nin gerçekten bir sûfî olup olmadığının veya bazı tasavvufî fikirlere sahipse bunların, onun sûfî

⁵² Mâcîc Fahrî, **İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş**, trc. Şahin Filiz, İstanbul 1998, s. 71.

⁵³ İbn Sînâ'nın düşüncelerinin mistik bir mahiyet taşıyıp taşımadığına dair tartışma ve bu konudaki geniş değerlendirme için bkz. Mübahat Türker-Küyel, "İbn Sînâ ve Mistik Denen Görüşleri", **İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı**, ed. Aydın Sayılı, Ankara 1984, s. 749-792; Ayrıca bkz. Hilmi Ziya Ülken, **İslam Düşüncesi**, İstanbul 2000, s. 89.

⁵⁴ Uludağ, **Râzî**, s. 93.

⁵⁵ Nübüvvetin ispatı başlığı altında temas edilecektir.

⁵⁶ Mâcîc Fahrî, Râzî'nin düşüncesi üzerindeki en büyük şekillendirici tesirin İbn Sînâ olduğunu iddia eder. Bkz., Mâcîc Fahrî, **İslam Felsefesi Tarihi**, trc. Kasım Turhan, İstanbul 1992, s. 288.

sayılmasına yetip yetmeyeceğinin ortaya konulmasının ehemmiyet arz ettiğini düşünüyoruz.

Bu konuyla ilgili birkaç boyut söz konusudur. Birincisi, yukarıda örnekleriyle ifade etmeye çalıştığımız üzere, Râzînin eserlerinde tasavvufî yorumların mevcut olmasıdır; İkincisi ise, onun sûfî olduğuna dair bize kadar ulaşan tarihi ve biyografik malumatın varlığıdır. Hemen belirtmeliyiz ki, onun bir sufi olup olmadığı meselesi aslında biraz karışık bir mahiyet arz etmektedir. Zira kelamcılar açısından o, İslam kelamcılarının en büyüklerinden biri olarak kabul edilirken, bazı biyografi yazarları ömrünün sonlarına doğru onun tasavvufa meylettğini ileri sürmüştür.⁵⁷ Ancak Râzî gibi İslamî ilimlerde otorite olarak kabul edilen bir figürü her düşünce sisteminin kendisine nispet etmek istemesi ve böylelikle meşruluğunu ortaya koymaya çalışması rastlanılabilen bir durumdur. Bundan dolayı bu durum tabii karşılanmalıdır. Bu konuyla alakalı olarak bazı abartılı menkıbeler de nakledilmiştir. Buna göre Râzî, bir sûfî şeyhin elini öperek ona intisap etmiştir.⁵⁸ Ancak bu tür menkıbelere dayanan rivayetlere itibar etmek mümkün müdür? Bu soruya gerek biyografi eserlerinin bize sunduğu malzeme, gerekse de Râzî'nin eserlerinin muhtevası açısından bakıldığında müsbet cevap vermek mümkün değildir. Zira eldeki biyografik veriler onun hayatının hiçbir döneminde zâhidâne bir yaşam sürmediğini, aksine ömrünün büyük çoğunluğunu hükümdarların saraylarında bolluk ve refah içerisinde geçirdiğini ve hesapsız bir servetin sahibi olduğunu; bununla birlikte de sûfî-meşrep bir mizac ile uzaktan yakından ilgisinin bulunmadığını göstermektedir. Elimizdeki bilgiler ışığında şunu söyleyebiliriz ki o, tasavvufî düşünceye ve yorumlara geniş yer ayırmış, onlardan istifade etmiş, hatta bazen de kendisini sufi zümrelerin içerisinde

⁵⁷ Taşköprizâde İsmâmeddin Ahmed Efendi, **Mevzûâtü'l-ulûm**, trc. Kemaleddin Mehmed Efendi, İstanbul 1313, I, 570.

⁵⁸ Taşköprizâde'nin naklettiği bu olay şöyledir: “Râzî, Herat’a geldiğinde o bölgenin tüm alimleri kendisini ziyaret ettiği halde bir sûfinin kendisini ziyarete gelmediğini öğrenir. Bir davette o sûfi ile bir araya gelince Râzî, ona kendisini niçin ziyaret etmediğini sorar. Sûfi: ‘Ben fakir bir kişiyim, birisini ziyaret etmem o kimseyi şereflendirmez, ziyaret etmemem de o kişi için bir eksiklik teşkil etmez’ şeklinde cevap verir. Fakat Râzî, bu cevabın edeb icabı verildiğini söyleyerek gerçek sebebi açıklamasını ister. Bunun üzerine sûfi sorar: ‘Bütün bilgilerin aslı marifetullahtır. Sen Allah’ı nasıl ve hangi yoldan buldun?’ Râzî: ‘Yüz delille bu konuda tam ve kesin bilgiye ulaştım’ der. Sûfi ona der ki: ‘Delil şüpheyi ortadan kaldırmak içindir. Allah benim kalbime öyle bir nur koymuştur ki, o sayede kalbime hiçbir şüphe girmez’. Bu söz Râzî’yi öyle etkiler ki hemen orada sûfinin elini öpüp tevbe eder, halvete girer. Bu yoldan yüksek manevi mertebelere erer. Kendisine nice müşahade ve mûkaşefe kapısı açılır. Bu halvetten sonra da tefsirini yazar. Bahsedilen bu sufi Şeyh Necmeddin Kübrâ (v. 618/1226)’dır”. Bkz. Taşköprüzâde, **Mevzûâtü'l-ulûm**, I, 570.

mütâlaa etmiştir. Bütün bunlara rağmen, bu tavrın ıstılâhî anlamda onun bir sûfî olarak değerlendirilmesine imkân tanımayacağını vurgulamak istiyoruz. Râzî'nin bir sufî olarak kabulünden ziyade, tasavvufî düşünceye ilgi duyan, değer veren ve onun açılımlarından istifade etmeye çalışan bir kelim alimi olarak değerlendirilmesinin daha uygun olacağı kanaatini taşıyoruz.

Genel hatlarıyla ruh ve zihin yapısını tasvir etmeye çalıştığımız Râzî, dönemindeki yaygın şöhreti nedeniyle İbnü'l-Arabî'nin de dikkatini çekmiş⁵⁹ ve akabinde İbnü'l-Arabî ona, nazar ve istidlâli terk ederek tasavvuf yoluna girmesini tavsiye eden bir mektup yazmıştır.⁶⁰ Bu mektubun Râzî'ye ulaşmış veya ulaşmışsa da Râzî'nin ona cevap yazıp yazmadığı belli olmamakla birlikte, iki düşünür arasında karşılıklı bir mektuplaşma hadisesinin hiçbir zaman vaki olmadığını söylemek için de herhangi bir neden bulunmamaktadır.⁶¹ Ancak açık ve net olan bir husus varsa o da İbnü'l-Arabî'nin, Râzî'nin İslâmî ilimlerdeki yetkinliğinin ve temsil ettiği düşünce ekolünün zirvesinde yer alan birisi olduğunun ve tasavvufî düşünceye en azından bir düşmanlığının bulunmadığının farkında olmasıdır. Bu sebeptendir ki *Fütûhât*'ta Râzî ile ilgili atıfların hiçbirinde doğrudan bir tenkit söz konusu değildir.⁶² Hatta söz konusu eserde '*kibleye yönelmenin bâtını yorumu*' ile ilgili bir mesele anlatılırken başka tabakât kitaplarında rastlamadığımız bir olay da dikkatlerimize sunulur:

Bir gün Sultan, Râzî'yi hapsetmiş ve öldürmeye karar vermişti. Kendisini Sultan'ın elinden kurtaracak bir şefaatchisi de yoktu. Râzî şöyle der: Sebepler ortadan kalkıp da Allah'tan başkasına duyulan ümitler tükenince, bütün düşüncemi Allah'ta toplayıp hükümdarın elinden beni kurtarmasını diledim.

⁵⁹ Bağdâdî'nin kaydettiğine göre Râzî bir gün bir mecliste iken birden bire ağlamaya başlar. Sebebi sorulunca da "Otuz yıldır itikâd ettiğim bir meselenin şu anda içime doğan bir delil ile başka türlü olduğunu anladım. Belki bana ulaşan şuanda doğru gibi görünen de önceki gibidir" der. Bu hadise İbnü'l-Arabî'ye ulaştırıldığında fikri bir buhranda bulunan Râzî'yi uyarmak üzere bir mektup yazar. Bkz. Ebu'l-Hasen Ali b. İbrâhim el-Kârî el-Bağdâdî, **Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Menkabeleri** (ed-Dürrü's-semîn fî menâkıbi's-Şeyh Muhyiddîn), trc. Abdülkadir Şener-M. Rami Ayas, Ankara 1972, s. 23.

⁶⁰ Bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, **Risâletü's-şeyh ile'l-İmâm er-Râzî**, (Resâilu İbni'l-Arabî içinde), nşr. Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts., ss. 1-7

⁶¹ İbnü'l-Arabî'nin **er-Risâle fî vücûhi'l-kalb** isimli eserinin Râzî'ye hitaben yazıldığına dair iddialar mevcuttur. Bkz. Claude Addas, **İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde**, çvr. Atıla Ataman, İstanbul 2004, ss.117-118.

⁶² Bu atıflar için bkz., İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, I, 247, 366, 383; II, 191; IV, 480.

*İnancımı kendisine bağladığım Allah'ı ispatla ilgili teorik kuşkular aklıma geldiği için, ihlâslı bir şekilde bunu yapamadım. En sonunda himmetimi ve bütün varlığımı sıradan insanların inandığı ilaha topladım, içimden bütün kuşku içeren düşünce ve delillerimi attım. Artık, içimde inancıma zarar verecek hiçbir kuşku kalmadı. Bütün varlığımın Allah'a yöneldim ve ihlasla O'na dua ettim. Allah sabah olmadan sıkıntımı giderdi ve beni hapisten kurtardı.*⁶³

İbnü'l-Arabî'nin naklettiği bu olaya, Râzî'nin biyografisini anlatan tabakât kitaplarında rastlamadığımızı söylemeliyiz. Zaten İbnü'l-Arabî açısından bu rivayetin sıhhati ve gerçekte vuku bulup bulmadığı pek de önemli değildir. Bize göre İbnü'l-Arabî, bu hadiseyi naklederek hem kelami düşünme metodlarının Allah'ı tanımadaki yetersizliğini bu sahanın en yetkin şahsiyetlerinden biri olan Râzî vasıtasıyla göstermeyi amaçlamış, hem de Râzî'nin nazarî düşünceyi terk ettiği yönündeki iddialara mesnet oluşturmuştur.

Râzî'nin kategorik olarak tasavvuf aleyhtarı olarak gösterilmesi de irdelenmesi gereken bir husus olarak önümüzde durmaktadır. Hemen belirtelim ki, böyle bir kanaate doğrudan Râzî'nin eserlerindeki ifadelerden ve kullandığı üsluptan ulaşmak mümkün değildir. Ancak tasavvufî çevrelerin büyük teveccüh gösterdiği bazı kaynaklarda bu fikrin oluşmasına zemin hazırlayan ve bir bakıma tarihsel açıdan da tartışmalı sayılabilecek⁶⁴ bir rivayet yer almaktadır⁶⁵. Buna göre Râzî ile Mevlânâ'nın babası Sultanu'l-Ulemâ Bahâuddin Veled asla geçinemeyen iki kişidir. Zira bunlardan biri kelamcı diğeri mutasavvıf idi. Uzun süren kavga ve çekişmelerden sonra Râzî, Mevlana ile babasını Belh'den sürdürmeye muvaffak olur. Rivayet odur ki küçük yaşta babası ile memleketinden kovulan Mevlana bu hadiseyi hayatının sonuna kadar unutmamış, şiirlerinde yeri geldikçe Râzî'yi açıktan açığa tenkit etmiştir.⁶⁶ Böylelikle o aslında Râzî'yi kötülerken bir açıdan da kelamı ve

⁶³ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, II, 191.

⁶⁴ Bazı kaynaklar bu bilginin doğru olmadığını söylemektedir. Buna göre Sultânü'l-ulema 618/1221'de Belh'den ayrılmıştır ki, bu tarih Râzî'nin ölümünden 12 yıl sonradır. Bkz. Uludağ, **Râzî**, s. 103; Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddîn er- Râzî", **DİA**, XII, s. 89; Safi Arpaguş, **Mevlana ve İslam**, İstanbul 2007, s. 48; Abdülbâki Gölpınarlı, **Mesnevî ve Şerhi**, İstanbul 1973, I, 302. Ne var ki tasavvuf tarihi ile alakalı birçok kaynakta bu rivayete rastlamak yine de mümkündür. Bu konunun vuzuha kavuşması ancak Sultânü'l-ulema'nın Belh'den ayrılış tarihinin kesin olarak ortaya çıkmasıyla mümkün olabilir.

⁶⁵ Ahmed Eflakî, **Menâkıbü'l-ârifîn**, nşr. Tahsin Yazıcı, Ankara 1959–61, I, ss. 5 vd.

⁶⁶ Bu hadise ve Râzî ile Bahâüddîn Veled arasındaki çekişmelerin ayrıntıları için bkz. Hayri Kaplan, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfilere / Tasavvufa Bakışı", **Tasavvuf**, sy. 14, 2005, ss. 285–330.

akılcılığı; bu ikisini eleştirirken de üstü kapalı olarak Râzî'yi eleştirmiş oluyordu.⁶⁷ Bu tavır sonraki sûfîlerde de kendisini göstermiş ve neticede bu kaynaktan beslenen sûfî zümrelerin Râzî'yi aklın temsilcisi olarak kabul edip eleştirmeleri ve hatta ona karşı hakaret derecesinde ifadeler sarf etmelerine neden olmuştur. Bize göre sûfîlerin Râzî aleyhtarlığı veya onların Râzî hakkındaki olumsuz görüşleri, bahsedilen olay ve şahıslardan bağımsız olarak değerlendirilmelidir. Bu, dinin anlaşılması ve yorumlanması konusunda takınılan tutum ve tavırları sebebiyle farklı anlayışları ve dünyaları temsil eden zihniyetlerin birbirlerini anlamama ve birbirlerine tahammül edememelerinden kaynaklanan bir sorundur. Bir bakıma bu durum, epistemolojik ve varoluşsal tutumların çatışmasıdır. Yukarıda naklettiğimiz rivayet söz konusu olmasaydı bile Mevlânâ veya bu geleneğin temsilcileri akılcılıkla sembolize edilen figürleri/shahsiyetleri ve bir bakıma özelde de Râzî'yi de kıyasıya eleştirmeyi sürdüreceklerdi. Sonuç olarak, tarihen doğru olup olmadığı tartışmalı olan söz konusu hâdisenin ister istemez Râzî'nin aleyhinde kullanıldığını ve sûfî çevrelerde âdetâ Râzî'ye yönelik bir karalama kampanyasının tetikleyici unsuru olduğunu vurgulamak isteriz.

1. 2. 2. İbnü'l-Arabî

1. 2. 2. 1. Yaşadığı Dönem ve Kültürel Ortam

İbnü'l-Arabî⁶⁸'nin içinde yaşadığı kültürel, toplumsal ve siyasi manzara ortaya konulmadan, konumuz açısından oldukça hareketli olduğunu düşündüğümüz çağ hatırlanmadan onun manevi ve fikri yolculuğunun tam olarak kavranılması mümkün değildir. Bundan dolayı bahsedilen bu dönemin ve coğrafyanın genel

⁶⁷ Mesela bu konuda yazdığı şiirlerinden biri şöyledir:

Ger hired in râh rebîn büdî

Fahr-i Râzî râzdân-i din bûdî

(Eğer bu yolda, ilâhî bahislerde ve Allah'a vuslat konusunda akıl rehber olabilseydi, Fahr-i Râzî dinin sırlarını ve inceliklerini bilen bir kişi olurdu) Bkz. Mevlana, **Mesnevî ve Şerhi**, nşr. Abdülbâki Gölpınarlı, İstanbul 1974, V, 617.

⁶⁸ Şeyh-i Ekber'in gerçek nisbesi "İbnü'l-Arabî" olmasına rağmen genel olarak "İbn Arabî" şeklinde anıldığını hatırlatmakta fayda görüyoruz. Böyle bir ayrıma gidilmesinde fakih ve muhaddis Kâdî Ebu Bekir İbnü'l-Arabî'den (v. 543/1148) ayırt edilmesi yanında söyleme kolaylığının da etkili olduğu açıktır. Ancak biz çalışmamızın müstakil olarak İbnü'l-Arabî ile ilgili olması ve kendi adını birçok yerde Muhammed İbnü'l-Arabî olarak kaydetmesinden dolayı "İbnü'l-Arabî" künyesini kullanmayı uygun görüyoruz.

hatlarıyla tasvirinin yapılmasının faydalı olacağını düşünüyoruz. Zira bu çağda Batıda Reconquista⁶⁹ olayları tüm hızıyla sürerken, Doğuda da Haçlı seferleri ve Moğol istilasları bütün hızıyla devam etmekteydi. Bu manzara içinde İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini anlayabilmek için onun içinde doğduğu, seyahat ettiği ve hayatını idame ettirdiği Endülüs ve Kuzey Afrika'dan Anadolu ve Hicaz'a kadar uzanan bu devâsâ coğrafyanın siyasi ve kültürel ikliminden bir nebze de olsa bahsetmek gerekmektedir. Burada bir sınırlamaya giderek daha ziyade onun doğduğu Endülüs topraklarıyla, hayatında önemli bir yere sahip olan ve yetiştirdiği öğrencileri vasıtasıyla düşünce geleneğini devam ettiren Anadolu coğrafyasının o günkü siyasal ve sosyo-kültürel ortamını kısaca ortaya koymaya çalışacağız.

H. 92/M. 711 yılında Müslümanlar tarafından fethedilen Endülüs'ün incelemeye çalıştığımız dönemdeki hakimi Muvahhidler (1147–1229)'di. Yaklaşık altmış yıl (1090–1147) boyunca Endülüs'e hükmeden Murâbitlar, önce içeride istikrarı sağlamış, dışarıda ise Hristiyanlara karşı başarılı bir cihat faaliyeti yürütmüşlerdir. Ancak daha sonraki dönemlerde iç karışıklıkların yeniden başlamasına engel olamamışlardır. Bunda Endülüslü emîrlerin Murâbitlar'a olan desteklerini azaltmaları, halkın ağır vergiler karşısında bunalması, daha önce Murâbitlar'a yardım eden fukahâdan bazılarının bu defa tam aleyhte bir tavır takınması ve Kuzey Afrika'da baş gösteren bazı iç huzursuzlukların önemli rolü bulunuyordu. Hem Mağrib hem de Endülüs'te hemen hemen aynı anda ortaya çıkan bu gelişmeler Murâbitlar'ın gücünü zayıflattı ve daha önce Hristiyanları üst üste yenilgiye uğratan orduları bu defa üst üste bozguna uğramaya başladı. Nihayetinde 1147 yılında Murâbitlar dönemi yıkıldı ve bölgedeki siyasi istikrar tekrar bozuldu. Bu parçalanmadan istifade eden Kastilya kralı Aragon, Müslümanların yaşadığı birçok şehri ele geçirdi. Bir taraftan siyasî parçalanmanın devam ettiği, diğer taraftan Hristiyan krallıklarının toprak kazanmaya başladığı bu dönemde Endülüs'ün imdadına yine bir başka Kuzey Afrika devleti olan Muvahhidler yetişti.⁷⁰

Muvahhidler, Kuzey Afrika'nın daha ziyade asker olarak istihdam edilen ve ilk fetihlerle Endülüs'e yerleşmiş olan, Araplar ve Endülüs'ün yerlileri tarafından da

⁶⁹ Endülüs'ün İspanyollar tarafından yeniden ele geçirilmesini (yeniden fetih) ifade eden bir kavram olarak kullanılmaktadır.

⁷⁰ Mehmet Özdemir, "Endülüs" *DİA*, XI, 212–214.

kaba ve görgüsüz olarak görülen göçebe topluluklardan oluşmaktaydı. Ancak bu zümrelerin Murâbitlar hanedanının yıkılıp yönetimi ele geçirmelerine paralel olarak toplumsal statüleri de değişti. O zamana kadar avam tabakasının üzerine çıkmasına izin verilmeyen Kuzey Afrika'nın Berberîleri artık kadılık gibi görevler üstlenebiliyor ya da dînî ilimlerdeki vukûfiyetleriyle sivrilebiliyordu. Bu şekilde tebâruz eden simalardan bir kısmının İbnü'l-Arabî'nin manevi üstadları arasında yer aldığını da hatırlatmakta fayda görüyoruz.⁷¹

Endülüs söz konusu dönemde dini topluluklar açısından birkaç sınıfa ayrılmaktaydı: "Müvelledler" adı verilen ve ziraat ve çeşitli zanaatlarla uğraşan mühtedî İspanyollar; azınlıkta olan Yahudî ve Hristiyanlar ve de Kuzey Afrika ve diğer İslam beldelerinden göç etmiş olan Arap ve Berberî Müslümanlar. Bu sınıflar içerisinde en kötü durumda olan zimmî statüsündeki bir kısmı Araplaşmış Yahudi ve Hristiyanlardı. İlk dönem Endülüs hilafetine hâkim olan dînî hoşgörü Murâbitlar, ardından da Muvahhidler devrinde hızla ortadan kalkmış ve bu zümreler kötü muamele ve aşağılanmaya maruz kalmaya başlamıştı. Hem siyasî otorite hem de halk nezdinde gayr-ı müslim ahaliye karşı gösterilen bu tutumun siyasî bir arka planının olduğu açıktır. Zira bu dönemde Müslümanlar, Endülüs'ün Müslümanlardan arındırılması faaliyetinin sonucu olarak Hristiyanların saldırılarına maruz kalmakta ve ellerindeki topraklarının önemli bir kısmını yitirmekteydi.⁷² Bu siyasî manzaradan Muvahhidler'in yönetimi altında yaşayan gayr-ı müslim ahalinin doğrudan etkilenmemesi de düşünülemezdi. Nitekim Sultan Abdülmünim (558/1162) tahta çıkar çıkmaz, bundan böyle hüküm sürdüğü topraklarda Müslümanlardan başkasını istemediğini ilan etmiş ardından da Endülüs'de siyasi birliği sağlamaya ve fetihleri devam ettirmeye çalışmış ve neticede de iktidarda bulunduğu süre içinde neredeyse Endülüs'ün tamamını ele geçirmişti.

İbnü'l-Arabî'nin doğduğu tarihte (560/1165) Mürsiye, Muvahhidler'in idaresi altında ve kumandan İbn Merdenîş tarafından yönetiliyordu. İbnü'l-Arabî sekiz yaşına gelinceye kadar bu şehirde ikamet eden ailesi bir süre sonra Endülüs'ün

⁷¹ Addas, **İbn Arabî**, s. 33.

⁷² İbnü'l-Arabî'nin gayr-ı müslimlere karşı devletin takınması gereken siyasi tutum konusundaki görüşleri son derece serttir. Bunda kuşkusuz bahsettiğimiz bu etkenlerin de payının olduğunu vurgulamakta fayda görüyoruz.

başşehri İsbiliye'ye göç etti. O dönemdeki İsbiliye emîri Ebû Yakûb el-Muvahhidî (558-580) kültüre önem veren bir devlet adamı olup ve felsefe, tıp, astroloji ve edebiyata da özel bir ilgi duyuyordu. İbn Zühr (v. 470/1078), İbn Tufeyl (v. 581/1185) ve İbn Rüşd (v. 595/1198) gibi meşhur alimleri etrafına toplayan Muvahhidî, pek çok şair, musikişinâs, âlim ve filozofu da bir araya getirmişti. İbnü'l-Arabî, İsbîliye'nin bu zengin bir kültür ortamında henüz bulûğ çağlarında iken bir mânevi işaretle inzivaya çekilip kendi iç âlemindeki hazineleri ortaya çıkarmaya karar verdiğini, bazen on dört ay kadar süren bu halvet ve riyazetlerin neticesinde marifet kapılarının kendisine yavaş yavaş açılmaya başladığını söyler.⁷³

İbnü'l-Arabî doğduğu topraklarda otuz beş yaşına kadar manevi sülûkuna devam etmiş ve 598/1201'de Endülüs ve Mağrib'i terk ederek pek çok kültür merkezini dolaşmış ve nihayet Anadolu'ya gelmiştir. Bu sırada Anadolu'da iki siyasi gücün varlığı söz konusudur: Anadolu Selçuklu devleti ile güneyde Şam ve civarında hüküm süren Eyyubî devleti. Bunlardan Anadolu Selçuklu devleti XIII. yüzyıl başlarına kadar, bir yandan Danişmendliler, Mengüceklilerin yanında Bizans ve Haçlılarla mücadele ederken, bir yandan da Orta Asya'dan gelen Türkmen göçlerinin ve Moğol saldırılarının yarattığı siyasal ve toplumsal istikrarsızlıklarla boğuşmak zorunda kalmış, bu sebeple sükûn ve istikrarını kaybetmişti.⁷⁴ Bazen kısa süreli de olsa siyasî istikrarın sağlandığı anlar oluyordu. Nitekim I. İzzeddin Keykavus dönemi böyle bir dönemdir. Keykavus, babasının sağladığı siyasî istikrarı devam ettirmiş, siyasî ve ekonomik alanda devleti daha da güçlendirmiş ve ülkenin imarı kapsamında çok sayıda medrese, kervansaray ve hastane inşa ettirmiştir⁷⁵. Bu dönemin hususiyetini kısaca zikretmemizin sebebi Keykavus'un İbnü'l-Arabî ile olan özel ilişkisidir.

İslam tarihinin ilk dönemi istisna tutulduğu takdirde sonraki dönemlerde bilge kabul edilen şahsiyetlerle devlet yöneticileri arasındaki ilişkiler bağlamında karşımıza devasa bir literatürün çıktığını görürüz. Eldeki malzemenin çokluğu bu

⁷³ Mahmut Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî", *DİA*, XX, 493.

⁷⁴ Ahmet Yaşar Ocak, "Selçuklular ve Beylikler Devrinde Düşünce", *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel v. dğr., Ankara 2002, VII, 429.

⁷⁵ İzzeddin Keykavus dönemindeki siyasi hadiseleri ayrıntılarıyla görmek için bkz. Faruk Sümer, "Keykavus I", *DİA*, XXV, 352-353.

konunun değişik Müslüman topluluklarda da çok canlı bir tarihsel karşılığının bulunduğuna işaret etmektedir. Daha başından beri birçok Müslüman yöneticinin devamlı suretle ilim ve irfan ehli, keşfi açık, duası makbul bazı kimseleri kendilerine rehber, mürşid, danışman edindiklerini görmekteyiz. Bu da yöneticilerin, velî ve alim kabul edilen şahsiyetlere sevgi ve saygı duydukları, önemli konularda sık sık onların görüş ve tavsiyelerine müracaat ettikleri anlamına gelmektedir. Bunun doğal bir neticesi olarak yöneticilerin hüsn-i kabulüne mazhar olan velî ve alimler de onlara yönelik olarak “Nasîhatnâmeler” yazmışlar ve bu önemli meselelerde kendilerine yol göstermeye çalışmışlardır.⁷⁶ Bu çerçevede İbnü'l-Arabî'nin saygın ilmî kişiliği, halk nezdindeki itibar ve nüfûzu bulunduğu coğrafyalardaki hükümdarların dikkatini çekmiş, ilim, irfan ve tavsiyelerinden mutlaka istifade edilmesi gereken önemli biri olarak görülmüştür.⁷⁷ Bu duruma hem kendi eserleri⁷⁸ hem de çeşitli kaynaklar işaret ederken,⁷⁹ bunun en bariz örneği olarak onun dönemin Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Keykavus'a yazdığı mektubu gösterebiliriz.⁸⁰ Söz konusu mektupta o, devlet yönetiminin dayandığı en temel esaslarla alâkalı bazı tenkitlerini dile getirmektedir.⁸¹ İbnü'l-Arabî, bu mektupta sultanın özellikle gayr-ı müslim ahaliyle ilgili tutum ve davranışının son derece müsâmahakâr olduğunu söyler ve onlara karşı uygulanması gereken hükümler konusunda Hz. Ömer'in uygulamalarına bakılabileceğini biraz da sert sayılabilecek bir üslûpla tavsiye etmiştir.⁸²

⁷⁶ Mahmud Erol Kılıç, “İbnu'l-Arabî'nin I. İzzeddin Keykâvus'a Yazdığı Mektubun Işığında Dönemin Dini ve Siyasi Tarihine Bakış”, **I. Uluslar Arası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildirileri**, Konya 2001, II, 12-13.

⁷⁷ O, bazen birbirleri husumet içerisinde olan kimselere de aynı anda tavsiyelerde bulunabilmektedir. Mesela Eyyubîler'in Halep emiri Melik Zâhir, Şam Meliki Eşref, Melik Âdil, bunlar arasındadır. İbnu'l-Arabî ile bu yöneticiler arasındaki ilişkinin mahiyetinin toplu olarak değerlendirilmesi için bkz. Bkz. Addas, **İbn Arabî**, s. 193 vd.

⁷⁸ Melik Zâhir ile olan ilişkisi için bkz. İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, V, 101; VIII, 368. Melik Âdil ile olan ilişkisi için bkz. İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, VII, 330.

⁷⁹ İbn Bibi, **el-Evâmirü'l-alâiyye**, haz. Mürsel Öztürk, Ankara 1996, I, 44-45.

⁸⁰ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, VIII, 379-380; Bu mektubun çeşitli yönlerden değerlendirilmesi için bkz. Kılıç, **a. g. m.**, II, 11-28.

⁸¹ I. İzzettin Keykavus dönemi siyasi hakkında geniş bilgi için Bkz. Ali Sevim, Yaşar Yücel, **Türkiye Tarihi Fetih, Selçuklu ve Beylikler Dönemi**, Türk tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1989, s. 148-153.

⁸² İbnü'l-Arabî'nin Hristiyanlar başta olmak üzere gayr-ı Müslimlere karşı sert ve müsâmahasız davranılmasını istemesinin sebebi, herhalde o tarihlerde Endülüs'te Hristiyanların Müslümanlara yaptıkları kötü muamele ve Haçlıların Kudüs'ü işgal ederek Müslüman ahaliye işkence etmeleridir. Çünkü İbnü'l-Arabî, her çeşit düşünceye, dine, mezhebe karşı son derece müsâmahakâr bir sûfi düşünür görüntüsü çizmektedir. Hatta bu sebeple birçok eleştiriye maruz

Bu mektup ve benzeri örnekler dönemin ilim ve irfan ehlinin devlet yöneticileri nezdindeki etki ve nüfuzunu gösteren önemli bir belge niteliğindedir. İbnü'l-Arabî ve Sultan arasındaki bu ilişkinin aslında dönemin düşünce ortamıyla yakından ilişkilidir. Çünkü Anadolu Selçuklu hükümdarları ve mâiyetlerindeki beyleri genel itibarıyla ülkenin fikri ve kültürel alanda gelişmesi için şehirlerini her bakımdan bir cazibe merkezi haline getirme çabası içindeyken, herhangi bir etnik ayrım gözetmeksizin çeşitli milletlerden alim, mutasavvıf ve edipleri etraflarında toplamak ve onların eserler üretmesini temin etmek için gerekli her türlü imkanı hazırlamışlardır. Bu şekilde ilim adamlarının başta Konya olmak üzere, Kayseri, Kırşehir, Tokat, Sivas gibi muhtelif şehirlere yerleştikleri bilinmektedir. Bu ilim adamları arasında Abdülmecid b. İsmail el-Herevî (v. 536/1142), Muhammed Talekanî (v. 613/1217), Yusuf b. Saîd es-Sicistânî (v. 638/1241–42) ve Ömer el-Ebherî (v. 663/1265) sayılabilir.⁸³

Bütün bu şahsiyetler ve isimlerini burada sayamadığımız daha niceleri, Anadolu'da devletin resmen benimsediği ve himaye ettiği Sünnî düşüncenin, gelişip kök salmasında büyük rol oynamışlardır. Bu anlamda, ilim adamlarına geniş imkânlar sağlanması sadece bölgeyi ilim ve irfan merkezi haline getirmeyi amaçlamıyor, aynı zamanda Büyük Selçuklulara has geleneğin⁸⁴ devam ettirilmesi suretiyle Şîî düşüncenin Anadolu topraklarına nüfuz etmesini önlemeyi de hedefliyordu. Bu sebeptir ki merkezi otoritenin zaafiyete uğradığı dönemlerde bile Şîî düşünce ve gelenek halka tesir etmek ve bölgeye yerleşmek için müsait ortamı bulamamıştır.⁸⁵ Şiiliğe karşı verilen bu mücadelenin başarıya ulaşmasında ulema kadar mutasavvıfların da önemli bir rolü olduğunda şüphe yoktur. Çoğu kez alim ve sûfî olma vasfını şahsında birleştirerek temayüz eden şahsiyetler Selçuklu sultanlarından gerekli desteği gördükleri gibi, Sultanların ana hedeflerinden biri olan Sünnî düşüncenin yerleşmesinde ve istikrârın temini ile fikrî anarşinin yayılmasını engelleme hususunda Selçuklulara destek olmuşlardır.

kaldığı da bilinen bir husustur. Bundan dolayı onun gayr-ı müslimlere reva gördüğü bu uygulamaları dönemin siyasi ve konjonktürel şartlarıyla birlikte değerlendirmekte fayda vardır.

⁸³ Ahmet Yaşar Ocak, **a. g. m.**, VII, 430.

⁸⁴ Selçukluların bu konuda uyguladıkları siyaset hakkında bkz. Ahmet Yaşar Ocak, **Seçukluların Dini Siyaseti**, İstanbul 2002, s. 120–127.

⁸⁵ Ahmet Yaşar Ocak, **a. g. m.**, VII, 430;

Dönemin düşünce ve kültür hayatının en canlı ve hareketli alanı olan tasavvuf hareketlerinin ve bu hareketlere yön veren simaların büyük kısmının Horasan menşeli olması dikkat çekicidir. Mecdüddin İshak, İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî gibi birkaç önemli sima dışındaki sûfîlerin büyük çoğunluğu Horasan kökenlidir. Bunun kuşkusuz en önemli nedeni, XIII. yüzyılın başlarından itibaren, Orta Asya'dan başlayan ve batıya doğru gelişen ve bundan dolayı da kitlesel göçlerin Ön Asya'ya ve Anadolu'ya yönelmesine sebep olan Moğol istilâsıdır.⁸⁶ Bu göç dalgaları sırasında çeşitli tasavvuf akımlarına ve tarikatlara mensup şeyhler ve dervişler Anadolu'ya gelmeye başladı. Bu şekilde Maverâünnehir, Harezm, Irak vb. yerlerin büyük kültür merkezlerinde doğan ve gelişen tarikatlar ve bunların önderleri -ki bunlara Horasan Erenleri denilmekteydi- bulundukları yerlerdeki siyasi huzursuzluk sebebiyle Anadolu'ya doğru göç ettiler ve Anadolu'ya gelip bölgenin İslamlaşma sürecine katkıda bulundular. Mesela Necmeddin Kübrâ (v. 617/1221), Bahaeddîn Veled, Mevlana, Şems-i Tebrîzî bu sûfîlerden sadece bir kaçıdır.⁸⁷

İbnü'l-Arabî'nin hayatı hakkındaki bilgiler daha çok onun eserlerinde yer geldikçe ailesi, yakınları, hocaları, yaşadığı yerler ve tanıdığı şahsiyetlere dair verdiği bilgilere dayanmaktadır.⁸⁸ Bu bilgilere göre onun tam ismi ve künyesi Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtîmî şeklindedir. Daha ziyade Şeyh-i Ekber lakabıyla şöhret bulan İbnü'l-Arabî, 17 Ramazan 560 (28 Temmuz 1165) tarihinde Endülüs'ün güneydoğusunda yer alan Mürsiye'de doğmuştur.

İbnü'l-Arabî, ailesinin katışıksız bir Arap soyundan geldiğini ve cömertliğiyle meşhur olan Tayy kabilesine dayandığını ifade etmektedir. Onun ailesi Endülüs

⁸⁶ Moğol istilası ve yol açtığı korku için bkz. İbnü'l-Esir, **Kâmil**, ; İbn Bibi, **Evâmir**, I, 427-431.

⁸⁷ Seyfullah Kara, **a. g. e.**, ss. 167-169.

⁸⁸ İbnü'l-Arabî'nin kendi eserlerindeki biyografik malumatı derlemek suretiyle çeşitli biyografi çalışmaları yapılmıştır. Bkz. M. Mahmûd Gurâb, **eş-Şeyhü'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Tercümetü Hayâtihî min Kelâmihî**, Şam 1983; Nihat Keklik, **İbnü'l-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları için Misdâk olarak el-Fütûhât el-Mekkiyye**, Ankara 1990; Nihat Keklik, **Muhyiddin İbnü'l-Arabî: Hayatı ve Çevresi**, İstanbul 1966; Süleyman Uludağ, **İbn Arabî**, Ankara 1995; Ayrıca benzer mahiyetteki eserler için bkz. Ali b. İbrahim el-Kârî el-Bağdâdî, **ed-Dürrü's-semîn fî menâkıbî's-Şeyh Muhyiddîn**, Beyrut 1959. Türkçe Çevirisi için Bkz. **Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Menkıbeleri**, trc., A. Şener-M. Rami Ayas, (AÜİF), Ankara 1972. Ancak onun hakkında yazılmış olan biyografilerin en titiz ve başarılısı Claude Addas tarafından hazırlanan **İbn Arabi ou la quete du soufre rouge** isimli çalışmasıdır. Bu eserin Türkçe çevirisi için Bkz. **İbn Arabî, Kibrî-i Ahmer'in Peşinde**, trc. Atila Ataman, İstanbul 2004.

ahalisinin en yüksek zümresini teşkil eden hassaya mensup iken babası da Ali b. Muhammed İbn Merdeniş'in emrinde çalışan bir bürokrat olup, dönemin meşhur âlimlerinden İbn Rüşd'ün (v. 595/1198) de yakın arkadaşıdır.⁸⁹ O, aynı zamanda İslami ilimlerle meşgul olmasıyla ve ibadete düşkünlüğüyle bilinen takva sahibi bir zattır. Hatta İbnü'l-Arabî'nin babasının ölümü ile ilgili naklettiği bilgiler onun evliyadan olduğunu düşünmemize imkan vermektedir.⁹⁰ Annesi hakkında çok fazla bilgiye sahip olmasak da ermiş hanımların manevi derecesine imrendikleri dindar bir kimse olduğu söylenmektedir.⁹¹ Amcası ise hayatının sonlarına doğru tasavvuf yolunu tutmuş olan dindar bir kimseydi. Dayılarından Yahya b. Yuğân, Tilimsân meliki iken Ebû Abdullah et-Tûnusî isimli şeyhin tesiriyle hükümdarlığı bırakmış ve hayatının son dönemlerinde dünyadan el etek çekmiş birisidir.⁹² Diğer dayısı Ebû Müslim Havlânî⁹³ de dönemin abidlerindendi.

Çocukluğunun ilk sekiz yılını Mürsiye'de geçiren İbnü'l-Arabî, sekiz yaşına girdiğinde ailesiyle birlikte İşbiliyye'ye göç etmek zorunda kaldı. Maddi açıdan refah içerisindeki diğer ailelerin çocukları gibi o da özel hocalardan dersler aldı. Hayatının bu döneminde babasının da arkadaşı olan büyük filozof ve fakîh İbn Rüşd ile görüşmüştür. Bizzat İbnü'l-Arabî'nin zikrettiği bu görüşme⁹⁴ bize, dinin ve hakikatin anlaşılması konusunda farklı yolları benimseyen düşünce ekollerinin karşılaşmalarının mahiyetini sembolize eden bir takım ipuçları sunması bakımından önemlidir. Çünkü bu iki kişiden biri aklın ve nazarın temsilcisi iken; diğeri o sırada

⁸⁹ Addas, **İbn Arabî**, s.37.

⁹⁰ İbnü'l-Arabî, babasının ölüm gününü önceden haber vermiştir ve öldüğünde de cenazesinin, bakan kimseyi ölü mü yoksa canlı mı olduğu hususunda tereddütte bırakacak bir halde olduğunu nakleder. İbnü'l-Arabî, **Fütûhât** I, 336.

⁹¹ Uludağ, **İbn Arabî**, s. 4.

⁹² İbnü'l-Arabî onun hakkında tıpkı İbrâhim Edhem'e benzer bir olay nakletmektedir. İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 29.

⁹³ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 28.

⁹⁴ İbnü'l-Arabî bu olayı şöyle nakletmektedir: “Bir gün Kurtuba’da, Kâdî İbn Rüşd’ün huzuruna çıktım. Halvetim esnasında Rabbimin bana bahsettiği fetihlerden hasıl olan ilimlerden haberdar olduğu için benimle görüşmeyi arzu ediyordu. O sırada bıyıkları henüz terlememiş bir delikanlıydım. Yanına gittiğim zaman oturduğu yerden kalktı ve sevgi ve hürmetle beni kucakladı, ardından da ‘evet’, dedi. Ben de ona karşılık ‘evet’ dedim. Ona hak verdiğimi düşünmesinden dolayı mutluluğu daha da arttı. Ben onun neden mutlu olduğunu anlayınca ona ‘hayır’ dedim. Bunun üzerine yüzünün rengi değişti... Bana keşif ve feyz-i ilâhî’de durumun nasıl olduğunu gördün. Acaba nazarın bize verdiği gibi midir? diye sordu. Ben de ona hem ‘evet’ hem ‘hayır’ dedim. Ancak bu ‘evet’ ile ‘hayır’ arasında ruhlar yerinden oynar, boyunlar cesetlerinden uçar, deyince benzi sarardı, titremeye başladı... Ne demek istediğimi anlamıştı”. İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, I, 235.

olmasa bile daha sonra keşf ve ilhâmın, hakikatin kavranmasında yegâne yol olduğunu iddia eden sistemin en önemli temsilcisi konumuna yükselecek olan İbnü'l-Arabî'dir.

İbnü'l-Arabî'nin seyr-ü sülûka ne zaman başladığı konusunda farklı iddialar bulunmakla birlikte en geç tarihi verenlere göre bile sülûka giriş yaşı yirmiye geçmemektedir.⁹⁵ Bu tarih, onun düzenli ve sürekli bir şekilde tasavvufî hayata girdiği çizgiyi ifade eden dönüm noktası olarak kabul edilmelidir. Yoksa onun o ana kadar başboş ve serkeş bir hayat yaşadığı da düşünülmemelidir. Zira onun “cahiliye dönemim” diye isimlendirdiği süluktan önceki yıllarında bile sıradan bir müslümanın gıpta edeceği kadar ibadetlerine düşkün olan mütevazî bir genç mümin profili sergilediği bilinmektedir.

Onun manevî yolculuğundaki ilk mürşidi, kendisinin *Fütûhât*'ta sıklıkla “şeyhim” diye bahsettiği Ebu'l-Abbâs Ahmed el-Uryebî'dir.⁹⁶ İbnü'l-Arabî gençlik yıllarında bir yandan tasavvufî hayatı teorik ve pratik yönleriyle tanımaya ve bu hayat tarzını yaşayanların tecrübelerinden bizzat istifade etmeye çalışırken, bir yandan da fıkıh, hadis, tefsir, kıraat gibi dini ilimleri tahsile koyulmuş kelim ve felsefe hakkında en azından genel düzeyde bir bilgi sahibi olmuştur.⁹⁷ Başlangıçta söz konusu ilimler ve özellikle de hadis konusundaki bilgisizliğini bizzat itiraf eder.⁹⁸ Ancak eserlerindeki kelim derinlik ve fakihlerin hatalarına işaret eden tahliller dikkate alındığında İbnü'l-Arabî'nin gençlik dönemindeki sathî bilgilerinin hayatının ilerleyen safhalarında arttığı görülecektir.

İbnü'l-Arabî'nin itikadî ve amelî açıdan hangi mezhebe mensup olduğu ile ilgili olarak ise sathî bir bakış açısıyla onun, yaşadığı asırda Endülüs'de yaygın olan Zâhirî ya da Malikî mezheplerinden birine mensup olduğunu düşünmek ihtimal dâhilindedir. Bu konuda bazı araştırmacılar, onun fıkıhta Zâhirî olduğunu ileri

⁹⁵ Addas, *İbn Arabî*, s. 54; Uludağ, *İbn Arabî*, s. 6.

⁹⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 282, 337, 329; II, 289; III, 266. Ancak Uryebî onun cismânî anlamdaki ilk mürşididir. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin sülûka girişte ilk tövbe ve Allah'a yönelişinin, cismânî anlamda bir mürşidle değil de Hz. İsa'nın kademi üzere olduğunu kendisi haber vermektedir. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, VI, 71.

⁹⁷ Uludağ, *İbn Arabî*, s. 7.

⁹⁸ İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-mübeşşirât*, vr. 90'dan naklen Addas, *İbn Arabî*, s. 60.

sürseler de⁹⁹ onun, o dönem fakihlerinin insanları dar kalıplara sıkıştırmasından son derece rahatsız olduğunu dile getirmesi ve dolayısıyla onlar hakkında çok sert ifadeler sarfetmesi,¹⁰⁰ bu iddianın doğruluğu hususunda tereddütler uyandırmaktadır.¹⁰¹ Zira İbnü'l-Arabî, ahkâma dair hususlarda meşru çerçevede mümkün olan her türlü yorumun geçerli addedilmesinde ve her bir Müslümanın üzerindeki yükümlülüklerin asgarîye indirilmesinde kulun sıkıntı ve darlığa düşmemesi açısından fayda mülâhaza ettiğini *Fütûhat*'ında da açıkça beyan etmektedir. Ona göre fikhî konulardaki ihtilaflar, kullar için birer rahmettir.¹⁰² Bu ifadelerden onun kendi heva ve hevesine göre bir içtihad peşinde koşan biri olduğu zannedilmemelidir. Tam tersine kendisi ve müridleri söz konusu olduğunda, onun daima azimetini esas aldığını en azından elimizdeki verilerden biliyoruz.¹⁰³ Bundan dolayı onun mutlak anlamda her hangi bir fıkıh mezhebine mensup olduğunu söylemek kanaatimizce isabetli olmaz.

İbnü'l-Arabî'nin itikâdî açıdan hangi mezhebe mensup olduğu meselesine gelince onun selef akidesini benimsediği ve bu çerçevede Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat mezhebine sadık kaldığı şeklinde bazı iddiaların mevcut olduğunu belirtmeliyiz.¹⁰⁴ Bu iddiaları bir kenara bırakarak bizzat İbnü'l-Arabî'nin ifadelerinin ışığında bu hususta katî bir hükme varmamız mümkün olabilir mi sorusuna bir açıdan evet, başka bir açıdan da hayır cevabı verilebileceği kanaatindeyiz. Parçacı bir yaklaşımla mesele ele alındığında, onun bazı görüşlerinin Selefî düşünceye yakın olduğu, hatta birçok noktada bu düşünce tarzıyla örtüştüğü söylenebilir. Nitekim *Fütûhât*'ın hemen başında akidesini izhar ettiği şöyle bir bölüm vardır: *“Kardeşlerim ve dostlarım! Allah hepinizden razı olsun. Zayıf, yoksul, her an ve saniye Allah'a muhtaç bu kitabın yazarı olan kul, sizi kendisine şahit tutar. Bu kitabın yazarı, Allah'ı, meleklerini ve müminlerden yanında hazır bulunan ve onu duyanları şahit tuttuktan sonra, sizi de söz ve inanç olarak şunları kabul ettiğine şahit tutar.”* Onun bu

⁹⁹ Uludağ, **İbn Arabî**, s. 8.

¹⁰⁰ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, II, 24.

¹⁰¹ Çağfer Karadaş, “Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikadı”, **Tasavvuf Dergisi**, Haziran 2008, sy. 21, s. 92-93.

¹⁰² Addas, **İbn Arabî**, s. 63.

¹⁰³ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, II, 502.

¹⁰⁴ Süleyman Uludağ, İbnü'l-Arabî'nin Eşarî ve Maturîdî olmadığını Selef akidesini benimsediğini iddia etmektedir. Uludağ, **İbn Arabî**, s. 8.

ifadelerden sonra inandığını ifade ettiği hususlar¹⁰⁵, hemen hemen Sünnî literatür içerisinde mütalaa edilen herhangi bir akâid risalesindeki inanç esaslarıyla içerik bakımından aynîlik arz eder. İbnü'l-Arabî, burada zikrettiği hususların tamamına, bütün kalbiyle iman ettiğini, çevresindekileri de buna şahit tuttuğunu, ancak bunların *mukallid* ve *ehl-i nazardan* olan avâmın inancı olduğunu söyler. Ardından da *şâdiyye* ve *nâşiyyenin* (eğitimli ve avam) akidesini en veciz bir anlatımla zikredeceğini ve akabinde, Allah yolunun muhakkikleri ile keşf ve vecd ehli olan Ehlullah'ın seçkinlerinin akidesini anlatacağını söyler. Görüldüğü üzere o, eğitimli insanlarla avâmın akidesi arasında mahiyet açısından bir fark olduğunu açıkça ifade eder. Onun selef akidesini benimsediği yönündeki yanılmanın esasen buradan kaynaklandığını düşünüyoruz.

İbnü'l-Arabî'nin selef akidesini savunduğu şeklindeki yanlgı, bize göre onun bilhassa *Fütûhât*'ta birden fazla hüviyetle konuşmasından kaynaklanmaktadır. Zira o, görüşlerini hem sıradan bir mümin olarak, hem de irfanın derinliklerine dalan, manevî tecrübelerin zirvelerine çıkan bir mistik olarak dile getirir. Ancak İbnü'l-Arabî denildiğinde, zihinlerde oluşan ve onu İslam düşünce tarihinin en önemli simalarından biri haline getiren hususiyet, onun mistik kimliğidir. Bu sebeple “itikâdım şudur” diyerek ilan ettiği ve çevresindekileri de şahit tuttuğu ifadelerinin, onun sıradan bir mümin olarak dile getirdiği samimi beyanlar olarak kabul edilmesi kanaatimizce daha isabetli olacaktır.

İbnü'l-Arabî'nin inanç konularında takındığı tutumu, benzer şekilde fikhî konuları incelediği bölümlerde de müşahade ediyoruz. Mesela herhangi bir meseledeki amel veya ibadetin sıradan mümin nazarındaki fikhî hükmünün ne olduğu ve nasıl uygulanması gerektiğiyle ilgili soru veya problemi her şeyden önce bir ilmihal kitabındaki sadelik ve durulukla ele aldığını görüyoruz. Daha sonra söz konusu meselede kolaylaştırıcı hüküm vermediklerinden dolayı fukahâyı son derece

¹⁰⁵ İbnü'l-Arabî akidesini şöyle anlatır: “Allah Teâlâ tek ilahtır, eşi ve çocukları yoktur, varlığının başlangıcı yoktur, özü gereği vardır. Yönlerden ve boyutlardan münezzehtir. Ayette buyurduğu gibi kendi kastettiği anlamda Arş'ı üzerinde istiva etmiştir. Onun akledilir bir benzeri olmadığı gibi akıllar da ona delil olmaz. Alemi örneksiz olarak yaratmıştır. Allah tıpkı bilgisi, iradesi ve kudreti ve benzeri diğer niteliklerinde olduğu gibi, ezeli-kadim bir kelim ile konuşmuştur. Allah'ın konuşması dilsiz, damaksız olduğu gibi işitmesi de kulaksız gerçekleşir... Hz. Peygamber'in getirdiği her şeye bildiklerim ve bilmediklerimle beraber iman ediyorum...” İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, ss. 61–65.

sert ifadelerle tenkit ve hemen ardından da içerisine doğan keşfî ve ilhâmî bilgilerle bir amel veya ibadetin vaz olunmasındaki batînî anlamları ve içerdikleri derunî manaları ortaya koymaktadır. Onun bu ikinci yönü, bize göre hem amelî hem de fikhî açıdan kendi konumunun Sünnî çerçevede mütalaa edilmesini son derece güçleştirmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin eserleri bütüncül bir bakış açısıyla okunup değerlendirildiğinde de yukarıdaki soruya tereddütsüz evet cevabını vermek gerçekten hiç de kolay değildir. Çünkü kanaatimizce onu kategorik olarak herhangi bir kelimaya dâhil etmek mümkün gözükmemektedir. Nitekim onun kimi görüşleri filozoflarınkine paralellik arz ederken, bazı hususlardaki fikirleri Maturîdîlere veya Eş'arîlere yakınlık arz eder. Bu meyanda onun selef akidesine uygun görüşlere sahip olduğu da söylenilebilir. Fakat bu onun selef akidesine mensup olduğu anlamına da gelmez. Zira bilindiği üzere selef akidesinin esasını “naklin mutlak hâkimiyeti” oluşturur. Bu bakımdan onlar akıl ve istidlale veya keşf ve ilhama dayanarak nakli te'vil veya tefsir etmeyi doğru bulmazlar. Ayrıca Selefiye, İslam dininin Resulullah'ın hayatında kemale erdiğini, bu cihetle yeni şeylerin “keşf ve icad edilmesi”nin bidat kabilinden olacağını söyler. Nitekim Cüveynî de: “Selefiye tevilden titizlikle sakınmış ve bunu reddetmiştir. Onlar nasları zâhiri manalarına göre anlamışlar, hakiki manayı Allah'a havale etmişlerdir”¹⁰⁶ diyerek bu hususa işaret eder.

Bu şekilde Selefiyye'nin akideleri tevil ve tefsir eden her türlü anlayışı reddetme eğiliminde olması, sadece kelâm ile sınırlı kalmamış; onlar ilham ve ona dayanan tasavvuf sistemine karşı da aynı derecede sert ve müsâmahasız bir tavır takınmışlardır. Selefîn önde gelen isimlerinden biri olan Ahmed b. Hanbel'in Sünnî akideye bağlılığıyla tanınan, hatta Sünnî kelâmının kurucuları arasında görülen sûfî/zâhid Haris el-Muhâsibî'den bile hoşlanmadığı bilinmektedir.¹⁰⁷ Meşhur muhaddis Ebu Zür'a'nın da, içerisindeki bilgilerin bidat ve dalâlet olduğunu düşündüğünden dolayı Haris el-Muhâsibî'nin eserlerinden sakınılmasını tavsiye ettiği nakledilir. Eserinde bu rivayete yer veren Zehebî (v. 748/1342), bir Selefi

¹⁰⁶ Cüveynî, **el-Akîdetü'n-Nizâmiyye**, Mısır 1948, s. 23; Süleyman Uludağ, **İslam Düşüncesinin Yapısı**, İstanbul 1994, s.41.

¹⁰⁷ İbn Hallikân, **Vefeyât**, II, 58.

olmasına rağmen bu durumu yadırgamış ve “Ebu Zür’a İbnü’l-Arabî’nin *Füsûsu’l-Hikem*’ini görseydi aklı başından giderdi” demek suretiyle İbnü’l-Arabî’nin görüşlerinin selefî düşünceye olan uzaklığını ortaya koymuştur.¹⁰⁸

Meselenin diğer bir boyutu da İbnü’l-Arabî’nin düşünce yapısına bir mezhebe mensubiyet fikrinin uygun olmayışıdır. Çünkü o, kendisini hiçbir şekilde bir mezhep ve görüş ile sınırlamamıştır. İtikadî konularda görüş beyan ederken ön yargısız davranmaya ve hemen her görüşten istifade etmeye gayret eden İbnü’l-Arabî, bunu yaparken söz konusu görüşlerin kendi genel sistemine uyup uymadığına önem vermiştir. Zira ona göre bir kişinin fikirlerinden yararlanmak için illa inanç birliği de zorunlu değildir. O, inançsız bir düşünürün de alınmaya değer fikirlerinin pekala olabileceğini bir anlayış olarak benimsemiştir.¹⁰⁹ Dolayısıyla İbnü’l-Arabî’nin belirli bir kelam sistemine özellikle de Selefiyye’ye mensup olduğunu söylemenin veya onu mezheplerin belirlenmiş kalıplarına sokmanın doğru olmadığını ifade etmek istiyoruz. Namaz kılmanın bazı vakitlerde mekruh olmasının sebeplerini Bâtınî açıdan yorumlarken “bu ise, ne bizim ne de Ehl-i Sünnet’in inancıdır¹¹⁰” diyerek kendisini Ehl-i Sünnet’ten farklı bir kategoriye yerleştirmekten çekinmemesi de bu kanaatimizi doğrulamaktadır.¹¹¹ Bu kanaatimizi destekleyen bir başka nokta da İbnü’l-Arabî’nin mezhepleri karşı karşıya getiren kelami tartışmalarda deyim yerindeyse tam bir kayıtsızlık halinde kalmayı tercih etmesidir. Bundan dolayı o, çoğu zaman muhtelif görüşleri zikretmekle yetinir veya gerekiyorsa onları reddeder, ama hiçbir zaman bir tartışmanın doğrudan tarafı olmaz. Öyle görünüyor ki İbnü’l-Arabî, tarafların savunduğu görüşlerden ziyade onları şu veya bu nazariyenin tarafı haline getiren akıl yürütme usulünü ve muhakeme tarzını reddetmektedir. Ona göre akıl, nihai bir yakine ulaşmaya ehil değildir ve ona bel bağlayan kişi sadece bu yanlış usul yüzünden bile ancak izâfî nitelikteki hakikatleri keşfetmeye daha da kötüsü bu izâfî doğruları mutlak zannetmeye mahkûm olacaktır. Mütakellimler karşı karşıya getiren ihtilâflarda olduğu gibi, kimse ne tamamen haklı ne de tamamen haksızdır.

¹⁰⁸ Zehebî, *Mizânü’l-İtidâl*, I, 430. Aynı Zehebî’nin İbnü’l-Arabî’nin gençliğinden itibaren çekildiği halvetlerden dolayı zihnî sağlığını yitirdiği şeklinde bir iddiayı ortaya attığını da bu vesileyle hatırlamış olalım. Zehebî, *a. g. e.*, III, 659.

¹⁰⁹ Cağfer Karadaş, *İbnü’l-Arabî’nin İtikadî Görüşleri*, İstanbul 1997, s. 173.

¹¹⁰ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 32.

¹¹¹ Cağfer Karadaş, “Muhyiddin İbn Arabî’nin İtikadı”, *Tasavvuf Dergisi*, Haziran 2008, sy. 21, s. 92-93.

İbnü'l-Arabî'nin fiillerin yaratılışı meselesine temas ettiği pek çok yerde¹¹² Mutezilenin görüşünü tamamen reddetmediğini, buna mukabil onların hangi açıdan geçerli hangi açıdan geçersiz olduğunu belirtmeyi amaçladığını gayet açık olarak gösterir¹¹³. Bir bakıma İbnü'l-Arabî, bir meselede Eşarîlerle, bir diğerinde Mutezileyle aynı görüşü benimsemekte ve hatta çoğu zaman, aynı anda her iki görüşü de kabul etmektedir. Ama kendisini bu görüşleri doğrulamaya götüren yol kelamcılarinkinden tamamen farklıdır. Mutezile ve Eşarileri rüyetullah meselesinde karşı karşıya getiren ihtilaf bunun bariz bir örneğidir: Ona göre Mutezile rüyetullahı inkar etmekte isabet etmiştir (sadakati'l-mutezile), zira gözler Allah'ın Ridâ-i Kibriyâsından başka bir şeyi idrak edemez ve bu Ridâ mahlukatın ta kendisidir, yani biz, Zât-ı İlâhî'nin büründüğü *kibriyâyız* (nahnu aynü'l-kibriyâ alâ zâtihî); ama birkaç satır sonra İbnü'l-Arabî, rüyetullahı kabul eden Eşarîlerin de isabet ettiğini (fesadaka'l-Eşarî), zira perdenin perdelediği şeyi görmezlik edemeyeceğini (el-hicâb yeşhedü'l-mahcûb) ifade eder¹¹⁴.

İbnü'l-Arabî'nin yaptığı seyahatlerin onun seyr-ü sülûkünde büyük bir öneme sahip olduğunu düşünüyoruz. Yirmi altı yaşlarında iken Cezîretülhadrâ, Sebte, Fas ve Tilimsân yoluyla Tunus'a gitmesiyle başlayan bu seyahatler neredeyse hayatı boyunca kesintisiz devam etmiştir. Merakeş'te iken aldığını söylediği manevî bir işaretle h. 596'da (1200) Doğu'ya doğru yola çıkmış ve Mekke'ye kadar gidip ilk haccını yaptıktan sonra tekrar Kuzey Afrika'ya dönmüştür. Daha sonra Tunus'a giderek Abdülaziz el-Mehdevî ile buluşan İbnü'l-Arabî, aynı yıl hacca gitmek üzere Tunus'tan ayrılıp önce Mısır'a, oradan da Kudüs'e geçti. Kudüs'ten de yaya olarak Mekke'ye doğru harekete geçmiş ve oraya vardığında ders halkalarına devam etmiştir. Bu arada Hz. Abbas soyundan Şerif Cemâleddin Efendi'den Hâce Abdullah-ı Herevî'nin *Derecâtü't-tâibîn* adlı kitabını okumuş ve salih bir zat olduğunu söylediği İbn Hâlid es-Sadeî et-Tilimsânî'ye Gazâlî'nin *İhyâ'sını* okutmuştur. İbnü'l-Arabî, yirmi üç yılda tamamlanan *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sinin ilk defa burada kendisine ilham edilmeye başlandığını söyler ve bu kitapta yazdıklarının hepsinin ya Kabe'yi tavaf ederken veya murakabe için Harem-i Şerif'te

¹¹² Fiillerin yaratılışı konusundaki görüşleri için, bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 270; V, 221–222.

¹¹³ Addas, *İbn Arabî*, s. 118.

¹¹⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, VII, 360.

oturduğu esnada Allah'ın kendisine açmış olduğu bilgiler olduğunu ve ilk önce kendisine bunların okutulduğunu ardından “rabbânî ilkâ ve ilâhî imlâ” ile satıra geçirildiğini ifade eder.¹¹⁵

İbnü'l-Arabî, Mekke'den sonra çok kısa bir süre için Bağdat'a gitmiş ve ardından Musul'a geçmiştir. İbadetlerin sırlarına dair olan *et-Tenezzülâtü'l-Musuliyye* adlı eserini burada kaleme alan Şeyh'in bu tarihten itibaren de Anadolu topraklarındaki yolculukları başlamış ve Urfa, Diyarbakır ve Sivas üzerinden Malatya'ya gelmiştir. Bu sırada ikinci defa Anadolu Selçuklu tahtına çıkan I. Gıyâseddin Keyhusrev eski dostu Mecdüddin İshâk'ı Konya'ya çağırır,¹¹⁶ Bağdat'taki günlerinden itibaren onunla birlikte bulunan İbnü'l-Arabî de bu yolculukta ona refakat eder. Bir müddet sonra Mecdüddin, hükümdarın oğlu Keykâvus'a hoca tayin edilerek tekrar Malatya'ya gönderilirken, İbnü'l-Arabî Konya'da kalmış ve Evhadüddîn-i Kirmânî ile görüşmüştür. Daha sonra Halep, Kudüs, Mısır yoluyla Mekke'ye gitmiş, buradan tekrar Bağdat'a, ardından da Konya'ya dönmüştür. Daha sonra Halep ve Sivas'a yaptığı seyahatlerin peşinden sonra 615/1218'de Malatya'ya yerleşmiştir.¹¹⁷

İbnü'l-Arabî manevi oğlu olarak gördüğü I. İzzeddin Keykâvus'un tahta çıkmasını müteakip Konya'ya gelmiş ve orada çok görkemli bir şekilde karşılanmıştır. Konya'da bir süre kaldıktan sonra 620/1223 tarihinde Anadolu'yu terk etmiş ve vefatına kadar hayatını devam ettireceği Şam'da ikamet etmiştir. Burada 627/1230 yılında en önemli eserlerinden biri olan *Fusûsu'l-hikem*'i kaleme almıştır. İbnü'l-Arabî'nin naklettiğine göre kendisine vâki olan Mübeşşirâtta, Hz. Peygamber elinde bir kitapla zuhur etmiş ve şöyle demiştir: “*Bu elimdeki, hikmetlerin yuvalarını (Fusûsu'l-hikem) gösteren bir kitaptır, bunu al ve yararlanmaları için insanlara ulaştır*” demiştir. İbnü'l-Arabî de hiçbir yorum yapmadan bu kitabı aktardığını ifade eder¹¹⁸.

İbnü'l-Arabî Şam'a yerleştikten sonra zamanının büyük bir kısmını *el-*

¹¹⁵ Kılıç, a. g. md., **DİA**, XX, s. 494.

¹¹⁶ İbn Bibi, **Evâmir**, I, 44-45, 111.

¹¹⁷ Kılıç, a. g. md., **DİA**, XX, s. 495.

¹¹⁸ İbnü'l-Arabî, **Fusûsu'l-hikem**, nşr., Ebu'l-Alâ el-Affî, Irak ts., s. 47.

Fütûhâtü'l-Mekkiyye'yi gözden geçirmeye ve yeniden yazmaya ayırır ve ilk nüshanın tashihli ilavesi mahiyetindeki bu ikinci nüshayı vefatından bir yıl kadar önce tamamlar. 22 Rebûlâhir 638 (10 Kasım 1240) tarihinde Dımaşk'ta Benî Zekî'lerin malikânesinde vefat eden İbnü'l-Arabî, Kâsiyûn dağı eteğindeki Sâlihiye semtinde bulunan Kâdî Muhyiddin İbnü'z-Zekî ailesinin kabristanına defnedilmiştir.¹¹⁹

1. 2. 2. 2. Zâhir İlimlerine Bakışı

Genel olarak sûfîler, dini bilgilerin elde edilmesinde hem aklı hem de nakli birer bilgi kaynağı olarak kabul etmekle birlikte en güvenilir dini bilgilere ancak keşf ve ilham adını verdikleri bilgi türü ile ulaşılabilceğini iddia ederler. Onlara göre keşf ve ilhama yani sezgiye dayanmayan bilgiler ancak vasıtalı bilgiler konumundadır. Bu sebeple iç tecrübe ve manevî müşâhedeye dayanan vasıtasız bilgileri, rivayete ve aklî istidlallere dayanan vasıtalı bilgilerden ve ilimlerden daha önemli ve değerli addederler. Bu kanaatlerini desteklemek amacıyla birçok ayet¹²⁰ ve hadisi de delil olarak ileri sürererek kendi bakış açıları çerçevesinde yorumlarlar. Bu anlayış tabii olarak onların keşfe ve marifete dayanmayan dini ilimlere yaklaşımlarına da yansımış ve neticede bu ilimleri ve mensuplarını hakir görmelerine neden olmuştur. Bayezid-i Bestâmî'nin "Siz ilminizi ölümlülerden, biz ise ölümsüz olan diriden almaktayız"¹²¹ sözü de bu manaya işaret etmektedir. Buna binaen, zâhir ve rusûm uleması¹²² olarak niteledikleri âlimlerin tevhide dair konuların özüne değil ancak kabuklarına nüfûz edebildiklerini; buna mukabil âriflerin ise tevhidin özüne

¹¹⁹ Kılıç, a. g. md., **DİA**, XX, s. 495.

¹²⁰ Bu konuda delil olarak kullanılan ayetlerden bazıları şunlardır: Kehf, 18/65; Bakara, 2/282; Hadîd, 57/28; Enfâl, 8/139; Ankebût, 26/69.

¹²¹ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, I, 423.

¹²² Mutasavvıflar dînî ilimleri biri zâhir, diğeri bâtın olmak üzere ikiye ayırır ve hadis, fıkıh ve kelâm gibi ilimlere zâhir ilimleri, tasavvufa da bâtın ilmi adını verirler. Zâhirî ilimlerle meşgul olanlara zâhir ulemâsı, rûsûm ulemâsı ve *ehl-i zâhir*, kendilerine de bâtın ulemâsı ve *ehl-i bâtın* derler. Mutasavvıflara göre nasrlardaki gizli mânaları, ibadetlerin manevî ve ahlâkî özünü, varlık ve olayların arkasındaki sırları açıklığa kavuşturan bâtın ilmi gizlidir ve onu halka açıklamak câiz değildir. Çünkü halk bu yüksek ilmi ve ondaki ince manaları ya anlayamaz veya yanlış anlar. Bu yüzden bâtın ilmi ancak zeki, yetenekli, istekli ve kalp gözü açık kimselere öğretilir. Başlangıçta bâtın ilminden sadece işaret yolu ile bahsedilir, açık şekilde ifade edilmezdi. Bkz. Süleyman Uludağ, "Bâtın ilmi", **DİA**, V, 188.

vakıf olduklarını iddia etmişlerdir.¹²³ Nitekim bu düşünce daha sonraları büyük sûfilerin dilinde çok daha ağır ifadelerle tezahür etmiştir.¹²⁴

İlham ve marifet konusuna en büyük değeri veren mutasavvıfların başında İbnü'l-Arabî gelir ve eserlerinden bazılarının isimleri de buna işaret eder. Bu bağlamda en önemli eseri Mekke'de bulunduğu sırada kendisine inzal edilen fetihler ve ilhamlar manasına gelen *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'dir. Bir diğer eseri *et-Tenezzülâtü'l-Mevsiliyye* ise kendisine Musul'da nazil olan ilhamlar anlamındadır. Eserlerini bizzat *ilkâ-i Rabbânî* ve *imlâ-i ilâhi* ile yazdığını söyleyen İbnü'l-Arabî, çeşitli vesilelerle de bu durumu teyit etmektedir. Nitekim sûfiler de metot olarak zâhir ilminin eğitim ve öğretimle, bâtın ilminin ise mistik sezgi yani keşf ile elde edildiği hususunda hem fikirdirler. Dolayısıyla onlar, bilgilerini doğrudan ilham ve keşf yoluyla Allah'tan aldıklarını ve bu tür bilgilerin bâtın ilmi olduğunu söylerler. İbnü'l-Arabî'nin "*Velîler bilgilerini peygambere vahyi getiren meleğin aldığı kaynaktan alırlar*"¹²⁵ derken kastettiği şey de budur. Bu kısa girişin ardından önce İbnü'l-Arabî'nin ilimleri nasıl tasnif ettiğini ele almaya daha sonra da zâhir ilimleri olarak kabul ettiği kelimeler, felsefe ve fıkıh hakkındaki fikirlerini ortaya koymaya çalışacağız.¹²⁶

İbnü'l-Arabî'nin ilimleri yerine göre üçlü, dörtlü gruplar halinde tasnif etmek suretiyle hemen hemen bütün ilimlerden ismen de olsa bahsettiğini görüyoruz. O bu

¹²³ Gazâlî'ye göre tevhid'in dört mertebesi vardır: Öz, özün özü, kabuk, kabuğun kabuğu. Bunu bir cevizi misal vererek anlatır. Nitekim cevizin de iki kabuğu ve bir özü vardır. Ayrıca özün de bir yağı vardır ki, bu da özün özü konumundadır. Gazâlî, bu konuda genelde zâhir ulemâsını, özelde de mütakellimi ikinci kategoride değerlendirir. Yani bu anlamda kelimeler âlimi tevhidinde avamdan ayıramamıştır. Onun elinden gelen ancak bidatçıların hilelerini kaldırmaktan ibarettir. Tevhidin hakikî mahiyetine tam olarak diğer iki zümre yani öz ve özün özüne nüfuz edebilen müşâhede ehli ulaşabilir. Bu bakımdan o, zâhir âlimlerinin bu konulardaki bilgilerinin son derece sathî olduğu kanaatinde. Bkz. Gazâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, nşr. Dâru'l-Marife, Beyrut ts., IV, 246. Aynı mahiyetteki ifadeler için bkz. Kelâbâzî, *Taarruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf*, haz. Süleyman Uludağ, Mayıs 1992, ss. 93-96.

¹²⁴ Mevlana'nın zâhir ulemâsını tenkit mahiyetindeki meşhur mısralarından biri şöyledir:

Mâ zi Kur'an bergüzîdîm mağz ra (Biz Kur'an'ın özünü aldık)

Post ra pîş-i segân endâhtîm (Kabuğunu köpeklerin önüne bıraktık).

¹²⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 63, 163.

¹²⁶ Sûfî düşünceye göre akıl, perdenin hep bu yanını görür ve sır aşkla bakabilen için hep arka planda saklıdır. Bundan dolayı hakikati arayan sûfî, aklın sınırlarıyla çevrilmiş bir dili yetersiz görür. Sûfilerin dili kullanışları ve kendilerini ifade etmede yaşadıkları sıkıntı için bkz. İbrahim Emiroğlu, *Sûfî ve Dil*, İstanbul 2002, s. 16, 123 vd.

tasniflerin birinde ilimleri ilâhîyat, ulvî ruhlar ve müvelledât olarak sıralarken¹²⁷; başka bir yerde ise mantık ilmi, riyaziye ilmi, tabîî ilim ve ilâhî ilim¹²⁸ şeklinde dörtlü bir tertip yapmıştır.

Onun tasnifleri içerisinde bilgi teorisinde merkezi bir yer işgal ettiğini düşündüğümüz ve bundan dolayı da en fazla dikkatimizi çeken tasnifine göre ilimler üç kısımdır: Birinci kısımda aklî (*ilmü'l-akl*) ya da nazarî ilim dediği tür yer almaktadır. Bu ilim türü, insanda zorunluluk hükmüyle gerçekleşen veya delili incelemekle ve yönünü öğrenmek suretiyle, delili meydana gelen ilimlerden oluşur. Bu ilimlerin ortaya koyduğu bilgilerdeki kuşkular da kendi cinsindendir. Bu nedenle, nazar hakkında 'bir kısmı doğru bir kısmı yanlıştır' derler.¹²⁹ Yine ona göre "estetik bir değer taşıyan (kulağa hoş gelen), anlaşılan ya da akledilir olan ve onu duyan anlayışlı insanda bir tat meydana getiren her ilim teorik/nazarî ilimdir. Çünkü o ilim, nazarî aklın algı alanındadır ve akıl tek başına onu öğrenebilir."¹³⁰

İbnü'l-Arabî ikinci kısma *ahval ilmi* dediği duyulara dayanan ilmi yerleştirmiştir. Bu tasnife göre haller ilmi, (*ilmü'l-ahvâl*) sadece zevk yoluyla elde edilebileceğinden akılcı kişinin, onu tanımlaması ve öğrenilmesi için kanıt ortaya koyması mümkün değildir. Balın tatlılığı, sabır otunun acılığı gibi şeyleri ancak bunları tecrübe eden bilebilir. Bu ilimlerin kuşkuları da, kendi cinslerindendir. Söz gelimi, tatma duyusuna acı safra baskın gelen kimse balı acı hisseder, hâlbuki balın kendisi acı değildir.¹³¹ Bu tür bilgiler akıl bilgisi ile sır bilgisi arasında bulunmakla beraber nazarî/aklî ilme daha yakın konumdadır. Bu türden bilgilere ancak onu tecrübe edenler ulaşabilir.¹³²

Üçüncü kısım ise aklın gücünün fevkinde olan ilimler (*ilmü'l-esrâr*)'dir. Bunlar sır ilimleri daha açık bir ifadeyle, Ruhu'l-Kuds'ün *sır*ra üflediği ilimdir ve

¹²⁷ Bununla cismânî varlıklara taalluk eden fizik ilmini kastetmektedir. Bkz. İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 62.

¹²⁸ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, I, 392–393.

¹²⁹ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, I, 54.

¹³⁰ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, I, 54.

¹³¹ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, I, 54.

¹³² İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, I, 57.

peygamber ile velîlere mahsustur.¹³³ Bir kimse bu tür ilme sahip olduğunda, diğer ilimleri de elde etmiş olur. Hâlbuki diğer ilim ehlinin böyle bir imkanı yoktur. Dolayısıyla bütün bilinenleri içeren bu kuşatıcı ilimden daha değerli bir ilim yoktur¹³⁴. O halde sır ilimlerine ulaşmış bir insan, aklın mümkün görüp Allah Teâlâ'nın bahsetmediği bir bilgi getirirse onu mutlaka reddetmemiz gerekmez¹³⁵. İbnü'l-Arabî'nin bu ifadeleri sûfî epistemolojinin seçkinci ve aristokrat yanını açıkça ortaya koymaktadır. Çünkü İbnü'l-Arabî ve diğer sufîler, sırrî bilgilere sadece kendilerinin sahip olduğu mutlak bir ilimle ulaşılabilceğini iddia ederler. Ancak bu nevi bilgileri kendilerine nispetle değil, kendisi gibi “seçkinler”den olmayanlara nispetle “esrar” olarak kabul ederler¹³⁶. Bu anlayış sûfîlerin zihnindeki *sırrî bilgilere sahip seçkin sûfîler ve bu bilgilere ulaşmaları mümkün olmayan sıradan âlimler* şeklindeki bir tasnifin doğal neticesidir.

İbnü'l-Arabî'ye göre sır ilimlerinin önemli bir özelliği de onların ifadesinde yaşanan zorluktur. Zira sır ilmi açıklandığı takdirde sahip olduğu güzelliğini yitirir, akıllar tarafından idrak edilmeye direnir ve belirsiz hale gelir. Muhtemelen bu sebeptendir ki akıllı kıt olanlar onu anlamsız sanarak bir kenara atar. Bundan dolayı da bu ilim sahipleri bilgilerini çoğunlukla örnekleme metoduyla ve şairane deyişlerle aktarır¹³⁷. İbnü'l-Arabî'nin bu tespiti aslında Sûfîlerin düşüncelerini aktarırken sıklıkla sembolik bir dil kullanmalarına ve remizli ifadelere yer vermelerine neden olan amillerden birini anlaşılır bir şekilde ortaya koymaktadır. İbnü'l-Arabî bu tasnifini başka bir yerde farklı bir şekilde ifade eder: “...Fılan kimse, bana rahmetli falan kimseden nakletti diyen bir müellifle, kalbim bana Rabbimden haber verdi diyen bir müellif arasında çok fark vardır... Bu ikincisiyle de, Rabb'im bana

¹³³ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, I, 54.

¹³⁴ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, I, 55.

¹³⁵ İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki düşüncelerinin ayrıntısını görmek için Bkz. İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, I, 54–55. Ayrıca onun ilimleri tasnifi konusundaki değerlendirmeler için bkz. Nihat Keklik, **Muhyiddîn İbnü'l-Arabî**, ss. 362–363; Uludağ, **İbn Arabî**, ss. 103–105

¹³⁶ Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, trc. Burhan Köroğlu v.dğr., İstanbul 2000, s. 475.

¹³⁷ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, I, 55.

Rabb'imden haber verdi... Yani aradaki vasıtaların kalkması ile Rabbim bana kendisinden haber verdi diyen arasında da çok fark vardır...”¹³⁸

Sonuç olarak ona göre rivayete dayanan naklî bilgi, ilhamî bilgi ve Allah'ın doğrudan vasıtasız gönderdiği bilgi olmak üzere üç tür bilgi vardır. Bunlardan birincisinin pozitif bilgileri ve naklî bilgileri ifade ettiğini, ikincisinin şiir, edebiyat ve güzel sanatları içine alan ilham ve sezgiye dayanan bilgiler olduğunu ve üçüncüsünün de hakikat bilgisi ismini alan ve Allah'ın doğrudan doğruya bazı insanlara ihsan ettiği bilgilerden ibaret olduğunu söyler.¹³⁹ Bu zeminden hareketle, onun zâhir ilimleri kategorisinde gördüğü felsefe, kelam ve fıkıh hakkındaki düşüncelerine geçebiliriz.

1. Felsefeye Bakışı

Tıpkı diğer sûfîler gibi İbnü'l-Arabî'nin de prensip olarak metafiziğe dair konularda aklın ve duyu organlarının doğru bilgiyi elde etmede yetersiz olduğu şeklinde bir kanaate sahip olduğunu özellikle ifade etmeliyiz. Bu sebeple o, salt akla dayanarak bu meselelerde konuşan filozofların ve kelamcılarının hakikate ulaşamayacaklarını düşünmüştür. Ancak yine de onların bu meselelerdeki tüm beyanlarının hatalı olduğu şeklinde bir iddia içinde de değildir. Ona göre, peygamberlerden gelen nebevî ilmin herhangi bir meselesinin filozof veya bir kelamcı tarafından dile getirilmiş olmasının şaşılacak bir tarafı yoktur. Bundan dolayı filozofların dile getirdiği bir hakikati bir sûfînin ifade etmesi de tabii karşılanmalıdır. Bu onun filozof olduğu veya bu bilgiyi bir filozoftan öğrendiği anlamına gelmediği gibi filozofun dinsiz olması sebebiyle sûfînin de dinsiz olması manasına gelemmez. Böyle bir yargıya ancak cahiller varabilir. Çünkü o, filozofların veya kelamcılarının bütün bilgilerinin geçersiz veya yanlış olmadığını da kabul eder ve hatta der ki, “*Hikmetler, arzular, nefsin tuzakları ve iç kötülüklerden kaçınma gibi konularda gerçekleri bilmiyorsak nazari aklın temsilcisi olan bu kimselerin görüşlerinin doğru kabul edilmesi gerekir*”.¹⁴⁰ İbnü'l-Arabî bu kanaatine gerekçe olarak da aynı bilgiyi Hz. Peygamber'in veya büyük İslam âlimlerinden birisinin de

¹³⁸ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, I, 423.

¹³⁹ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 19.

¹⁴⁰ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, I, 56.

vermiş olma ihtimalini gösterir. Eğer bir bilgi ehl-i nazardan birisi söyledi diye reddedilirse, haddi zatında Hz. Peygamber'in de söyleme ihtimalinin bulunduğu böyle bir söz peşinen kabul edilmemiş olacaktır.¹⁴¹

Ona göre değil filozofun mensup olduğu din ve düşünce sistemi, hatta dinsiz olması bile onun bütün söylediklerinin geçersiz kabul edilmesi için yeterli bir karîne teşkil etmez¹⁴². Bu bakış açısından onun, 'bilgi'nin kendisi ile 'bilen' arasında zorunlu bir mahiyet birlikteliği şartı aramadığını anlıyoruz. Filozofun inancı her ne olursa olsun söyledikleri bazı sözlerin gerçekte örtüşme imkanı ve ihtimalinin daima söz konusu olabileceğini düşünmektedir. Bu da aslında tüm akıl sahiplerince kabul edilebilecek bir durumdur¹⁴³. Felsefenin bizzat felsefe oluşu nedeniyle kötülenmediğini bilakis ilâhiyatla ilgili konularda yanlışlar içermesi sebebiyle kötülendiğini söyleyen İbnü'l-Arabî, felsefe'nin, "hikmeti seven" anlamına geldiğini ve akıllı başında hiç kimsenin de hikmet sevgisine bîgâne kalamayacağını ifade eder. Bununla birlikte o, filozofların görüşlerini değerlendirirken Gazâlî'nin yolunu takip ederek, filozofun, Mutezilî veya Eşârî bir kelamcının veyahut da nazar ehlinden başka bir ilim mensubunun ilâhiyat konularındaki yanlışlarının doğrularından fazla olduğunu iddia eder. Bu kimseler Allah'ın, bazı kullarına vahiy yoluyla bilgi verdiğini, bu bilgilerin bir kısmının akla yatkın iken bir kısmının ise aklın idrakinin ötesinde olmasından dolayı ilk bakışta akla aykırı görülebileceğini düşünmekten acizdirler¹⁴⁴.

İbnü'l-Arabî'nin söz konusu ifadelerinden aklın, ilâhiyata dair konularda yetersiz olduğu sonucu çıkmaktadır. Bu sebeple akla dayanarak bu konularda hüküm vermeye çalışan nazar ehlinin doğruya ulaşma ihtimali varsa da onların çoğunlukla vardıkları netice hata ve yanlıştan ibarettir. Buna rağmen, onların her söylediğinin peşinen reddedilmesi de başka sakıncalara yol açacaktır. İbnü'l-Arabî bu sakıncaları, da kendisine gelen keşfî ve ilhâmî bilgilerle felsefecilerin söylediklerini ayıklayıp ondan sonra istifade etmenin mümkün olduğunu söyleyerek bertaraf eder. Zira ona göre, bu madde âleminin ötesindeki hususlar hakkında en güvenilir bilgiye sahip

¹⁴¹ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, I, 57.

¹⁴² İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, I, 57.

¹⁴³ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, I, 57.

¹⁴⁴ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, IV, 313-314; Nihat Keklik, **a. g. e.**, s.4.

olanlar kendilerine vahiy gelen peygamberlerle onların ilhâma mazhar olan vârisleridir. Öyle ki onların bu konulardaki bilgileri kesin olup hiçbir şüpheyne mahal bırakmadığından akla aykırı düşmeleri zaten düşünülemez¹⁴⁵.

Onun felsefî düşüncesinde Eflâtun, hakîm sıfatını kazanan yegane hakiki filozof, ilmini mükâsefe ve halle kemale erdirmeye gayret eden kimse konumundadır. O, ayrıcalıklı bir yere ve değere sahip gördüğü Eflâtun hakkında şunları söyler: “Nazarî düşünceyi terk ediyoruz. Çünkü o kendisini kullananda karışıklığa ve sıdkın ortadan kalkmasına sebep olmaktadır. Zaten keşf ve manevi tecrübeyle bilinemeyecek herhangi bir şey de yoktur. Ayrıca nazarî düşünce bir hicap teşkil eder. Bazıları bunu tenkit etmektedir, ama tarikat ehli bunun üzerinde ittifak etmiştir ve aksini iddia edenler nazar ve istidlal ehlidir. Filozoflar arasından *Eflatun-i Hakîm* gibi bazıları hallere ulaşmışsa bile bu son derece nadir bir şeydir ve onlar diğer filozoflardan ziyade keşf ve müşâhede ehline yakındır”.¹⁴⁶ Yukarıdaki bu ifadeler, onun felsefeyi ve bazı filozofları müdafaa ettiği algısına neden olabilecek mahiyette ise de bu doğru değildir. Çünkü İbnü’l-Arabî konu metafizik olduğunda, nazara ve istidlale dayanan felsefe ve kelim da dahil tüm ilimleri yetersiz bulmaktadır. Onun kısmen de olsa savunduğu felsefî anlayış mucize ve kerametleri kabul eden, hatta daha açık bir ifadeyle tasavvufî düşünceyle uyuşan bir anlayıştır. Onun Eflatun konusundaki görüşlerinin bu çerçevede değerlendirilmesi daha doğru olacaktır. Aksi takdirde İbnü’l-Arabî’nin, tasavvufun usûl ve esaslarına top yekûn karşı çıkan, Allah’ın fiillerini reddeden bir felsefî düşünceye müsâmahayla baktığını düşünmek gerçekte bağdaşmayacaktır.

2. Kelama Bakışı

İbnü’l-Arabî, kelim ilmine dair görüşlerini *Fütûhât*’ın çeşitli bölümlerinde bazen îmâ, bazen ise açıkça zikretmesine rağmen, en derli toplu değerlendirmelerine eserin mukaddimesinde yer vermiştir. Kelamı, faydası sınırlı bir ilim olarak kategorize eden İbnü’l-Arabî, kelimcilerin bu ilmi, Allah’ın bilgisini zihinlerine yerleştirmek için değil, sadece Allah’ı, sıfatlarını, peygamberliği, Hz. Peygamberin

¹⁴⁵ Uludağ, **İbn Arabî**, s. 104.

¹⁴⁶ İbnü’l-Arabî, **Fütûhât**, IV, 227.

nübüvvetini, âlemin hâdisliğini, vb. hususları inkâr eden zümreleri susturmak maksadıyla ihdâs ettiklerini düşünmüştür. Ona göre kelimacılar, halkın inançları konusunda zihinlerinde ve kalplerinde oluşan kuşkuları izale etmek için belirli yöntemlerle inkârcılara karşı fikrî mücadele veren topluluklardır. Dolayısıyla onlar, mücadeleye girdikleri hasımlarının teknik ve metotlarını öğrenmek ve kullanmak zorunda idiler.¹⁴⁷ Onun bu ifadelerinden avâmın inancının, harici tehditlere karşı korunmasında kelâmın pratik bir faydasının olduğu kanaati çıkmaktadır. Ancak yine de o, inkarcılara karşı bu mücadeleyi yapmak için bir şehirde bir kelimacı yeter demek suretiyle kelâm ilmine karşı mesafesini açıkça ortaya koymuştur.¹⁴⁸

İbnü'l-Arabî, kelâmda sathî bir faydanın olduğunu kabul etmesine rağmen *sâlik*'in sahih inanç noktasında kelâm ilminden ve onun metotlarından uzak durmasını öğütler. Çünkü ona göre, halk herhangi bir kelâmî kanıtlama yöntemini bilmesede de doğru inanç üzere olduğunda şüphe yoktur. Bu insanların sahih akideyi benimsemelerinin yegâne sebebi, Kur'an'ın açık zâhiri hükümlerini tevil etmeksizin olduğu şekliyle kabul etmeleridir. Avâm, ayetleri teville kalkıştığı takdirde inancının safiyetini bozmuş ve böylece kelimacılar sınıfına dâhil olmuş olacaktır. Bu sebeple Kur'an'ın çok güçlü ve etkili bir icaz özelliğine sahip olduğuna inanmış olan İbnü'l-Arabî, *sâlik*'in kendi inancını koruması veya delillendirmesi için illa da aklî bir delile ihtiyacı bulunmadığı hususunda ısrar etmiştir.¹⁴⁹ Bu bakımdan onun kelâmın aklî kanıtlama yöntemlerine dair değerlendirmelerini daha ziyade Kur'an'ın icazına vurgu yaparak ortaya koyma yöntemini tercih etmesi oldukça tabii karşılanmalıdır.

Kur'an'ın icaz özelliğinin, bir anlamda kelâmın aklî kanıtlama metotlarını işlevsiz kıldığına inanan İbnü'l-Arabî, Kur'an'ın, kurtuluş çağrısına uyup yüksek derecelere ulaşmak isteyenler, kuşku ve tereddütlerle vakti zayi eden, sıkıntılara yol açan bilgileri terk arzusunda olanlar için şifalı ve ikna edici olduğunu özellikle vurgular. Ona göre kelâmî metodu benimseyen kimse, kuşku ve tereddütlerden nadiren kurtulabilecek ve vaktini ortalıkta görünmeyen hasımları ikna etmek için

¹⁴⁷ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, I, 60.

¹⁴⁸ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, I, 60, 61.

¹⁴⁹ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, I, 59.

boşuna harcayacaktır.¹⁵⁰ Bu meyanda o, Hz. Peygamberin “İnsanlarla Allah’tan başka ilah yoktur deyip, bana ve benim getirdiğime inanıncaya kadar savaşmakla emrolundum¹⁵¹” sözünü nakleder ve bu meseleye bu tür bir yaklaşımın bizi inkârcılarla tartışmaya teşvik etmediğini söyler.¹⁵² Meseleye bu tür bir yaklaşım onun gayr-ı müslimlere karşı olan tavrı hakkında bize bir ipucu sunmaktadır ki o da onlara karşı hiç de müsâmahakâr olmadığıdır. Daha önce de geçtiği üzere o, I. İzzettin Keykavus’a yazdığı mektupta gayr-ı müslim tebâyaya müsâmahakâr tavrı sebebiyle sitemde bulunmuş ve Sultana Hz. Ömer’in uygulamalarını tatbik etmesini tavsiye etmişti. Bu mektup da dikkate alındığında, ona göre inkârcılara karşı yapılması gereken bir fikrî mücadele değil, Kur’an’ın hükümleri doğrultusunda yürütülecek bir cihattır. Dolayısıyla, kelimî tartışma metotları hiçbir önem ve anlam ifade etmemektedir.

İbnü’l-Arabî son söz olarak, insanların büyük bir kısmının bir değeri haiz olsa bile kelim ilmine muhtaç olmadığını açıkça söyler ve bunu teyit sadedinde nasıl ki bir şehre bir doktor yeterse, bir şehre bir kelamcının da kâfi geleceği gibi kanımızca oldukça eksik bir analogide bulunur. Ancak ona göre dinin furu meselelerini bilen fakihlerin durumu böyle değildir. İnsanlar şariat bilginlerinin çok olmasına muhtaçtır.¹⁵³

Bütün bu bilgi ve değerlendirmeler ışığında onun kelim ilmine yaklaşım tarzının büyük ölçüde Gazâlî’nin yaklaşımıyla örtüştüğü görülmektedir.¹⁵⁴ Gazâlî de eserlerinde çeşitli vesilelerle avamın kelim ilmiyle meşgul olmasını mahzurlu görmüş, kültür düzeyi yüksek kişilerden bir grubun bu ilimle uğraşmasının gerekliliğini, hatta kelim ilmini öğrenmelerinin farz-ı kifâye olduğunu savunmuştur.¹⁵⁵ Diğer taraftan başka bir yerde ise kelim ilaca, fikhî ise gıdaya benzeten ve gıdanın bir zararı söz konusu olmasa da ilacın bazı bünyelere zarar

¹⁵⁰ İbnü’l-Arabî, **Fütûhât**, I, 61.

¹⁵¹ Buhârî, “Kitabu’z-Zekât”, 1, Hadis no: 1335.

¹⁵² İbnü’l-Arabî, **Fütûhât**, I, 61.

¹⁵³ İbnü’l-Arabî, **Fütûhât**, I, 61.

¹⁵⁴ Bkz. Gazâlî, **el-Munkızu mine’d-dalâl** (Mecmûatu Resâil içinde), nşr. Ahmet Şemseddin, Beyrut 1988, 32- 33.

¹⁵⁵ Gazâlî, **İhyâ**, I, 97, 98; Gazâlî, **el-İktisâd fi’l-itikâd**, nşr. Dâru’l-Emâne, Beyrut 1969, s. 77-78.

vermesinin muhakkak olduğunu söyleyen yine bizzat Gazâlî'dir.¹⁵⁶ Aslında eserleri bir bütün halinde incelendiğinde benzer ifadelerin yer aldığı ve onun baştan beri kelamı entelektüel bir ilim dalı olarak gördüğü ortaya çıkacaktır. Bu çerçeveden bakıldığında İbnü'l-Arabî'nin yaklaşım tarzının, Gazâlî'nin özellikle *el-Munkız*'daki yaklaşımıyla örtüştüğünü söylememiz mümkün görünmektedir.

3. Fıkha Bakışı

İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde genel olarak, fıkıh ilmi ve fakihler hakkında saygı dolu ifadelerle bahsedildiğine şahit oluyoruz. Nitekim o, *Fütûhât*'ın çeşitli yerlerinde de bazı kâdî ve fakîhlerin isimlerini hürmetle anar. Onun bazı ifadeleri bizde söz konusu şahıslarla kişisel dostluklarının bulunduğu intibayı da uyandırmaktadır.¹⁵⁷ Ona göre fıkıh, halk için kelam ilminden daha önemli ve lüzumludur. Bundan dolayı bir şehirde bir tane kelam âliminin bulunmasının yeterli olduğunu söylerken; fıkıh âlimlerinin sayısının çok olmasını İslam toplumu için bir ihtiyaç olarak görür.¹⁵⁸ Bu bağlamda, onun da tıpkı Gazâlî gibi fıkıh ilmini en lüzumlu en ihtiyaç duyulan bilgi alanlarından biri olarak kabul ettiğini söylemeliyiz. Kanaatimizce bunun sebebi, fıkıhın hem ibadetleri hem de aile, miras ve diğer hukukî meseleler ile devlet idaresi, ceza ve harp hukukuna dair hükümleri ihtiva etmesi ve dolayısıyla sıradan dindarların pratik hayatlarında bu ilme ihtiyaç duymasıyla açıklanabilir.

Konuyla ilgili olarak ele almak istediğimiz bir başka boyut ise, fıkıhın bu ilmin mensuplarının elinde aldığı şekil ile alakalıdır. İbnü'l-Arabî, eserlerinde döneminin fakihlerinden bazıları hakkında saygılı ifadeler kullansa da bu sadece mutaassıp olmayan, açık düşünceli fakihler için geçerlidir. Onun kendisini eleştiren ve aleyhinde fetva veren fakihlere karşı ise çok sert ifadelerle mukabelede bulunduğunu ve onları “üzerlerinde güneş tutulması hiç eksik olmayan insanlar”¹⁵⁹,

¹⁵⁶ Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, nşr. Dâru'l-Marife, Beyrut, ts., I, 98.

¹⁵⁷ Mesela onun ismini saygı ve hürmetle andığı fakihlerden bir kaç şunlardır: O sırada Halep kadısı olan İbnü'l-Üstad diye bilinen Zeyneddîn Abdullah, Bahâuddîn el-Kebîr b. Şeddâd (v. 631/1234) Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 69. Kâdî Abdülvehhâb el-Ezdî el-İskenderî için bkz. *Fütûhât*, V, 101.

¹⁵⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 61.

¹⁵⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 180.

olarak nitelendirdiğini görüyoruz. Hatta bazen fakihler hakkında “evliyanın firavunları ve Allah’ın salih kullarının deccaları”¹⁶⁰ gibi ağır ifadeler kullanmaktadır. Ancak onu bu tür ithamlara sevk eden hususların başında fakihlerin, fikhî hükümlerin uygulanmasında gösterdikleri katı ve müsâmahasız görüş ve tavırları gelmektedir. O, fukahânın mezheplerin telfikine prensipte karşı çıkmalarını ve diğer mezheplerin tanıdığı ruhsat ve kolaylıklardan istifade etmemelerini ve halka da bu yönde telkinlerde bulunmalarını hiçbir şekilde tasvip etmemektedir.¹⁶¹ Aslında şu sözler onun bu konudaki görüşlerini özetler mahiyettedir: “Allah, fikhî meselelerdeki ihtilafları kullar için rahmet, onlara kulluk alameti olarak emrettiklerinde bir genişlik (*ittisa*) kıldı. Ama zamanımızın fakihleri, şeriatın insanlar lehine genişlettiğini daralttı ve insanları bundan menetti. Onların mezhebinde olanlar, mesela şayet bu mezhep Hanefilik ise şöyle dediler: ‘Bu meselen için Şafiî’nin ruhsatını sorma’. Diğer mezhep de öbüründen sakındırdı. Bu, dindeki en vahim cinayetlerden ve en ağır zorlamalardandır. Hâlbuki Allah şöyle söylüyor: ‘O, dinde size hiçbir zorluk yüklemedi’.¹⁶² Şeriat, kendisi ve onu taklit edenler için içtihat edenlerin isabetli olduğunu bildiriyor. Ama fukahâ bu devirde, içtihat gayretini dinin oyuncak haline getirilmesi olduğunu iddia etmiştir. Onlar bu konuda cehaletin zirvesindedir”.¹⁶³ Daha önce de ifade ettiğimiz gibi İbnü’l-Arabî, bahsettiği bu kolaylıkları kendi şahsı ve çevresindeki öğrencileri için değil halk için talep etmektedir.

İbnü’l-Arabî’nin bu tavrı, onun fıkıh anlayışının bir tezahürü olarak yorumlanmalıdır. Zira o, içtihat kapısının kapanmadığı ve kıyamete kadar da açık kalacağı düşüncesindedir. Her halükarda onun düşünce dünyasında, durağan ve her an yenilenmeye açık olmayan bir din anlayışının yeri yoktur. Dolayısıyla o, muhkem şeriatın esaslarına aykırı olmadığı müddetçe bütün içtihatları muteber kabul etmiştir. Aslında o, bu düşünceleri doğrultusunda şeriatın zâhirinde ortaya çıktıkları şekliyle fikhın tüm meselelerini ele alan, bunların hem zâhiri hem de bâtınî yönlerine işaret

¹⁶⁰ İbnü’l-Arabî, **Fütûhât**, I, 304.

¹⁶¹ Bu konu fıkıh usulünde *Telfiku’l-mezâhib* başlığı altında geçmektedir.

¹⁶² Hac 22/78.

¹⁶³ İbnü’l-Arabî, **Fütûhât**, II, 24.

eden bir eser yazmayı tasarlamışsa¹⁶⁴ da bu konuları ele alan müstakil bir eser telif etmeye fırsat bulamadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte yine de *Fütûhat*'ın muhtevası içinde büyük bir yekûn tutan bir bölümünü, bahsettiği tarzda fıkıh konularına hasrettiğini de burada ifade etmek gerekir.¹⁶⁵

1. 3. NÜBÜVVET MESELESİNE GENEL BİR BAKIŞ

1. 3. 1. Razi ve İbnü'l- Arabî Öncesi Nübüvvet Anlayışı

Kelam ve tasavvuf literatürü, genel hatlarıyla tarandığında ilk telif edilen eserlerde nübüvvet meselesinin ayrıntılı bir biçimde ele alınmadığı özellikle sûfî literatürün bu meseleyi bir problem alanı olarak görmediği fark edilmektedir. Bu mesele daha sonraki dönemlerde içlerinde Râzî'nin de bulunduğu bazı müellifler tarafından dikkatlere sunulmuş ve müstakil olarak *en-Nübüvvât* isminde eserler kaleme alınmıştır. Bundan dolayı iki müellifin mensup oldukları düşünce geleneklerinin, kendilerinden evvel nübüvvet meselesini nasıl ele aldıklarını, ileri sürdükleri fikirleri ve bu fikirlerin çalışma konumuzun iki ayağını temsil eden düşünürlerimiz üzerindeki etkilerinin neler olduğunu genel hatlarıyla ortaya koymanın gerekli olduğunu düşünüyoruz. Takdir edileceği üzere bahsettiğimiz konunun detayı çok geniş bir sahayı kapsamaktadır. Bundan dolayı seçmeci bir yaklaşım sergileyip meseleyi tespit ettiğimiz önemli belli başlı şahıslar üzerinden tahlil etmeyi uygun görüyoruz.

Üzerinde durulması gereken bir diğer husus da kelam ve tasavvuf ilimlerinin tarih içerisinde geçirdikleri evrelere göre mahiyetlerinde ve sistemlerinde meydana gelen değişim ile ilgilidir. Bu tarihi seyrin hangi tasnife göre ele alınacağı meselesinde aslında özü itibarıyla birbirlerinden çok farklı olmayan çeşitli tasnif türleri karşımıza çıkmaktadır. Kelam tarihi incelenirken ilk dönem ve son dönem ayrımı İmam Gazâlî esas alınarak yapılmakta, Gazâlî öncesine *mütekaddimûn*, sonrasına ise *müteahhirûn* dönemi denilmektedir. Tasavvufun geçirdiği tarihsel sürece dair yapılan tasnifler konusunda ise daha zengin bir malzemeye karşı

¹⁶⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 504.

¹⁶⁵ Addas, *İbn Arabî*, s. 62

karşıyayız.¹⁶⁶ Bu tasnifler bazen müellifin konuya yaklaşım tarzına göre de farklılık kazanmaktadır.¹⁶⁷ Ancak bu tarihsel süreç hangi tasnife göre ele alınırsa alınsın, esasa taalluk eden büyük bir farklılığın olmayacağını hatırlatmak istiyoruz.

1. 3. 1. 1. Kelamcıların Konuya Bakışı

Kelam tarihinde h. VII. asra kadar birçok kelamî eğilim ortaya çıkmış, ancak bunların önemli bir kısmı etkisini ya kısmen ya da tamamen yitirmişti. Biz şimdi, bu süreç içerisinde önemini sürdürmeye devam eden kelamî akımlardan en önemlilerinin nübüvvet anlayışlarını ana hatlarıyla izah etmeye çalışacağız. İncelemeye çalışacağımız bu alanın çok geniş bir sahayı kapsaması, bizi bazı sınırlamalara gitmek zorunda bırakmıştır. Bu sebeple, konuyu hem belli kelam ekolleri çerçevesinde hem de bu ekolleri temsil etme vasfını haiz birkaç önemli düşünürün görüşleri dahilinde ele alacağız. Bu manada kronoloji de dikkate alınacak ve kendi ekolü için ne kadar önemli olursa olsun Râzî'den sonraki müelliflerin görüşleri kapsam dışı bırakılacaktır.

Selefiyye her konuda olduğu gibi nübüvvet konusunda da naslar çerçevesinde hareket etmiş ve nasların zâhirî hükümlerine aykırı görüşlerden uzak durmuştur. Bu yüzden Ahmet b. Hanbel haricinde ilk devir selef âlimlerinin nübüvvet dair konularda pek fazla görüşü yoktur. İbn Hanbel, peygamberlerin bir kısmının diğerinden daha faziletli olduğunu, ancak Hz. Muhammed'in hepsinden daha üstün olduğunu söyler. Ona göre, melekler arasında da bir üstünlük sıralaması söz konusudur ve her kim meleklerin insandan daha üstün olduğunu söylerse büyük bir hata eder. Mucize ise, elinde zuhur eden kimsenin doğruluğunun araştırılmasını gerekli kılar ve bu yönüyle peygamberliğin isbâtındaki en önemli delildir.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Tasavvufun târihi dönemlerinin tasnifi için bkz. Mustafa Kara, **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi**, İstanbul 2003, s. 77

¹⁶⁷ Mesela, itikâdî açıdan sûfilîğin dönemlerini inceleyen bir makalede konu tasavvufun kelam ve felsefeyle olan münasebeti çerçevesinde ele alınmış ve tasavvufun geçirdiği evreler bu perspektif doğrultusunda tasnif edilmiştir. Bkz. Çağfer Karadaş, "Sûfî İtikadının Dönemleri", **Marife**, y. 1, sy. 2, Konya 2001, s. 59.

¹⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, **el-Akîde: Rivâyetü Ebî Bekr el-Hallâf**, thk. Abdülaziz İzzeddin Seyrevân, Daru Kuteybe, Dimaşk 1408, s. 125–126.

Bir diğ er selef i alim Tah  v  (v. 321/933), tevhidi ortaya koyma a ısından insanların   st nl    n   derecelere ayırır.¹⁶⁹ Buna g  re, ilk sırayı *ulu’l-azm* peygamberler olan Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed alırken, ardından diğ er resuller ve daha sonra da neb iler gelmektedir. Ulu’l-azm peygamberlerin en   st nleri Hz. İbrahim ve Hz. Muhammed’dir.¹⁷⁰ Tah  v , Allah’ın rahmet, ihsan ve hikmetiyle b t n peygamberlerine onların hak ve doğ ru olduklarını g  steren mucizeler verdiğ ini s yler. Peygamberliğ in doğ ruluğ u konusundaki tek delilin mucize olduğ u fikrini kabul etmez¹⁷¹. Ona g  re, peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin getirdiğ i mesajın i eriğ i ve iddia sahibinin şahsiyeti de belirleyici bir role sahiptir. Zira ne kadar uzun bir s re ge erse ge sin sonunda hak ile batıl ortaya  ıkar ve doğ ru s yleyen (*s dik*) ile yalancı (*k zib*) birbirinden ayrılır¹⁷². Vel yet meselesini de detaylı bir şekilde ele alan Tah  v , değ erlendirmelerini her meselede olduğ u gibi Kur’an ve hadisler bağlamında yapt ğ ından, tasavvuf i d    ncedeki vel yet kavramını  ağ ı tıracak tek bir c mle sarfetmez.¹⁷³ Ona g  re hakiki anlamdaki b t n m minler Allah’ın vel sidir. Aralarındaki yeg ne derece farkını onların Allah’ın emir ve yasaklarına riayet     s  belirlemektedir.¹⁷⁴

Selef   limleri nazarında neb inin mutlak anlamda vel ilerden   st n olduğ unu Tah  v ’nin  u beyanı a ık a ortaya koymaktadır: “Bir tek neb , vel lerin t m nden daha   st nd r”¹⁷⁵ onun bu s z n   erh eden İbn Ebi’l-İzz (v. 722/1322), s z  İbn ’l-Arab ’ye getirir ve onun ismini a ık a zikrederek hatm-i vel yet d    ncesini tenkit sadedinde  unu s yler: “*Onlardan bir kısmı neb lerin ve resullerin ilimlerini, hatm ’l-evliya’nın mi k tından aldıklarını s yleyip kendisinin de hatm ’l-evliya olduğ unu iddia ediyor*”.¹⁷⁶ İbn Ebi’l-İzz ele tiri dozunu daha da arttırarak İbn ’l-Arab ’nin  eriatın z hirini değ ı tirmenin bir yolunu bulamad ğ ı i in b t n  tevillere

¹⁶⁹ Tah  v , burada s f ilerin “  mm n tevhidi, h  ss n tevhidi ve h  ssu’l-havass n tevhidi”  eklindeki    l  taksimini reddetme sadedinde bunları ifade ediyor. Ona g  re peygamberlerin ortaya koyduğ u tevh d ne ise tevh d odur. Bkz. Ali b. Muhammed b. Ebi’l-İzz, * erhu’l-ak deti’t-Tah  viyye*, Beyrut 1996, I, 49.

¹⁷⁰ İbn Ebi’l-İzz, * erh*, I, 53.

¹⁷¹ İbn Ebi’l-İzz, * erh*, I, 49.

¹⁷² İbn Ebi’l-İzz, * erh*, I, 140–143.

¹⁷³ İbn Ebi’l-İzz, * erh*, II, 505–510.

¹⁷⁴ İbn Ebi’l-İzz, * erh*, II, 505.

¹⁷⁵ İbn Ebi’l-İzz, * erh*, II, 741.

¹⁷⁶ İbn Ebi’l-İzz, * erh*, II, 742–745.

saptığını ve nübüvvetin sona ermesine rağmen velâyetin devam ettiği şeklinde bir kanaate meylettiğini ifade etmiştir.¹⁷⁷

Esas itibarıyla bakıldığında ilk dönem selefiliğinin bu konudaki görüşlerinin oldukça sınırlı olduğu görülecektir. Selefi âlimlerin, bu konuyu daha sonraki dönemde ortaya çıkan nebî-velî tartışmalarının ardından özellikle de İbnü'l-Arabî'nin nübüvveti dair görüşlerini beyan etmesinden sonra ele almaya başladıkları anlaşılmaktadır. Nitekim bunlardan İbn Teymiyye (v. 728/1328), özellikle İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin varlık ve peygamberlik anlayışlarını çok sert bir biçimde eleştirmiş hatta bu konuda *en-Nübüvvât* isimli müstakil bir eser kaleme almıştır.¹⁷⁸

Eşarîlere gelince onların nübüvvet meselesinin izahında genel olarak aynı fikirleri paylaştıklarını ve bu konuda aralarında ciddi görüş ayrılıklarının mevcut olmadığını söyleyebiliriz. Teferruata dair konularda ortaya çıkan görüş ayrılıkları ise Eşarîliğin bu meseledeki genel duruşunu etkileyecek mahiyetten uzaktır.¹⁷⁹ Ebu'l-Hasan el-Eşarî (v. 324/936)'nin *Kitâbu'l-luma* ve *el-İbane* isimli eserlerinde bu konuda kayda değer bir bilgi söz konusu olmamakla birlikte *el-İbane*'de şöyle bir ifade yer almaktadır: “Allah'ın salih kullarının üzerinde izhar edeceği bir takım ayetleri onlara tahsis etmesi caizdir”.¹⁸⁰ O, *Makâlât*'ında ise konuya başta Ravâfız ve Mürcie olmak üzere bazı fırkaların görüşleri çerçevesinde değinmektedir, dolayısıyla onun bu konudaki görüşlerini daha çok İbn Fûrek'in nakillerinden öğreniyoruz.

Eşarî resûl ile nebî arasındaki farkla ilgili olarak hem resûlün hem de nebînin insanlara gönderildiğini, ancak resûl, risâleti ve Allah'ın emirlerini tebliğ ile sorumluyken, nebînin böyle bir sorumluluğunun bulunmadığını söyler. Ona göre, Allah'ın, kullarının dünya ve ahiret saadeti için çeşitli emirleri ve talimatları ulaştıracak peygamberler göndermesi aklen imkansız olmamasına rağmen bu durum

¹⁷⁷ İbn Ebi'l-İzz, *Şerh*, II, 745.

¹⁷⁸ Şeyhulislam Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Kitabü'n-Nübüvvât*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.

¹⁷⁹ S. S. Yavuz, *a. g. e.*, s.77.

¹⁸⁰ Eşarî, *el-İbâne an usûlî'd-diyâne*, Beyrut 1994, s. 42.

Allah’a vacip de değildir. Allah eğer insanlara peygamberler gönderirse bu onun lütfunun ve fazlının bir neticesidir; göndermediği takdirde de zulüm etmiş olmaz.¹⁸¹

Eşârîler, Allah’a bir zorunluluk atfedilemeyeceği düşüncesinden hareketle O’nun insanlığa birçok peygamber göndermesinin de sadece tek bir peygamberle yetinmesinin de caiz olduğu görüşünü benimsemişlerdir.¹⁸² Çünkü onlara göre, Allah pekâlâ peygamberler göndermeksizin de insanlara emir ve yasaklarını bildirmeye kadirdir.¹⁸³ Bütün bunların mümkün kabilinden olup, son tahlilde peygamberlerin gönderilmesindeki fayda insanlara racidir, onların menfaatinedir.

İmam Eşârî’ye göre risâlet, resulün çabasıyla ulaşılabilecek bir makam değildir; bir insanın resul olarak seçilmesi tamamen *mevhibe-i ilâhî*dir. Resullerin Allah’a yakınlık (velâyet) açısından en şerefli konumda olduklarını kabul eden Eşârî, Adem oğullarının resullerinin mukarreb meleklerden daha faziletli olduğunu söylemiştir. Peygamberlerin günah işleyip işlemedikleri konusunda ise nübüvvetlerinden önce günah işlemelerini mümkün ama peygamberliklerinden sonra imkânsız olduğunu savunur ve bu duruma asla cevaz vermez.¹⁸⁴ Kadınların nübüvveti meselesine de değinen Eş’arî, dört kadın peygamberin (nebiyye) gönderildiğini¹⁸⁵ ancak bunların hiçbirisinin resul olmadığını ifade etmekle yetinmiş ve buna sebep olarak da onların akıl bakımından noksan olduğu tezini savunmuştur.¹⁸⁶ Ancak hemen belirtmeliyiz ki onun bir taraftan kadınların nebî olabileceğini söylerken, diğer taraftan aklen noksan oldukları şeklinde bir gerekçeyle resul olamayacaklarını iddia etmesi pek tutarlı gözükmemektedir. Ne var ki bu görüş, müteakip Eşariler tarafından da benimsenmiş ve bir öğretiyeye dönüştürülmüştür.

Nübüvvetin isbâtı hususunda Eş’arî’nin dayandığı en önemli delil mucizedir. Mucize’nin tabiatta hâkim bulunan kanunları aşan ilâhî bir fiil olup peygamberin doğruluğunu tasdik hususunda en önemli delil olduğunu savunmuş ve bu itibarla

¹⁸¹ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlati’ş-Şeyh Ebî’l-Hasan el-Eşârî*, nşr. Daniel Gimaret, Beyrut 1987, s. 174.

¹⁸² İbn Fûrek, *Mücerredü’l- makâlat*, s. 175; Ayrıca bkz. Seyfeddin el-Âmidî, *Çayetü’l-merâm fi ilmi’l-keîlâm*, thk. Hasan Mahmûd Abdüllatîf, Kahire 1981, s. 318.

¹⁸³ İbn Fûrek, *Mücerredü’l- makâlat*, s. 176.

¹⁸⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü’l- makâlat*, s. 175.

¹⁸⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü’l- makâlat*, s. 174.

¹⁸⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü’l- makâlat*, s. 176.

Allah'ın yalancı bir insanın elinde mucize yaratmasının mümkün olmayacağını vurgulamıştır.¹⁸⁷ Bu çerçevede onun nebî-velî ve mucize-keramet ilişkisi konusundaki görüşleri, tasavvuf anlayışlarını şer'î çizgi ile sınırlamayı yeğleyen sûfî düşünürlerin önemli bir kısmı tarafından da benimsenmiştir. Eşariye'ye göre peygamberler iddialarının doğruluğunu ispat etmek için nasıl mucize gösteriyorlarsa, velîlerin elinde de mucize nevinden harikulâde olayların zuhur etmesi caizdir. Ancak velîlerin keramet adı verilen ve elinde zuhur eden harikulâde bu fiiller onların hallerine ve makamlarındaki doğruluklarına delalet eder. İbn Fûrek'in yaptığı nakillerden anlaşıldığı kadarıyla resul ile velînin gösterdikleri harikulâdelikler arasındaki en temel fark *tahaddîdir*. Resul, kavmine bu harikulâde olayların benzerini getirmeleri için meydan okurken, velî için böyle bir şey söz konusu değildir.¹⁸⁸

Burada bir hususun altının çizilmesi önemlidir: Bilindiği üzere, velîlerin kerametinin hak olduğu inancının kökü İmam-ı Azam (v. 150/767)'in *Fıkh-ı ekber*'ine kadar gitmektedir.¹⁸⁹ Konuya müsbet bakanlar Kur'an ve hadislerden de kendi görüşlerini destekleyecek birçok delil buldukları bilinmekle birlikte, bilebildiğimiz kadarıyla bu konudaki en eski akaid metni *Fıkh-ı ekber*'dir. İslam inançları açısından velî ve keramet konumunu tartışmak gibi bir niyetimiz yoktur, ancak bir cümleyle ifade edecek olursak diyebiliriz ki, Eşarî'nin, sûfîlerin makam ve hallerinden bahsetmesi ve kullandığı ifadelerin bu kavramların hakikatini kabul eder mahiyette olması ve ilaveten velâyeti nübüvvetle aynı kategoride değerlendirmesi dikkat çekicidir. Bununla birlikte daha önce naklettiğimiz bilgilerin Eşarî'nin kendi eserlerinde değil de daha sonraki Eşarî müelliflerin onun görüşleri olarak naklettikleri ifadeler içerisinde geçtiğini hatırlatmalıyız. Yine de söz konusu ifadelerin İmam Eşarî'ye ait olmadığını düşünmemize neden olacak bir karîneye de sahip değiliz. Ayrıca onun *el-İbâne*'sinden naklettiğimiz ifadesi bile tek başına bu konuda bir kanaatin oluşmasında yardımcı olacak mahiyettedir. Bununla birlikte, daha sonraki Eş'arî müelliflerin de genel olarak eserlerinde bu tür olay ve durumlara

¹⁸⁷ İbn Fûrek, **Mücerredü'l- makâlat**, ss. 176.

¹⁸⁸ İbn Fûrek, **Mücerredü'l- makâlat**, ss. 176-177.

¹⁸⁹ Fıkh-ı Ekber'de şöyle geçmektedir: “الآيات ثابتة للأنبياء والكرامات للأولياء حق” Peygamberlerin mucizeleri ve velîlerin kerametleri haktır: Bkz. İmam-ı Azam, **el-Fıkh-ı ekber**, (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri İçinde), trc. Mustafa Öz, İstanbul 1992, s. 57.

geniş yer ayırmaları Eş'arî ekolün bu konulardaki yaklaşımının menfî bakmaktan çok, kabule yakın konumda olduğuna işarettir. Belki de bundan ötürü sūfîlik daha ziyade Eşarî muhitlerde kabul görmüş ve yaygınlaşmıştır.¹⁹⁰

Mütekaddimun dönemi kelamının önde gelen isimlerinden biri olan Bâkılânî (v. 403/1012), Eşariyye kelamının sistematik bir yapıya kavuşmasında önemli bir rol oynamıştır. Nübüvvet meselesini ilk defa tüm yönleriyle ve düzenli bir şekilde ele alan Bâkılânî'nin nübüvvetin gerçekliğinin ispatı konusundaki temel hareket noktasını, Allah'ın insanlara kendi içlerinden elçiler göndermesinin akıl açısından mümkün olduğu fikri oluşturmaktadır. Bunun aklî imkân sahası içinde kabul edilmesi ise, Yaratıcı'nın mülkün yegâne sahibi olması dolayısıyladır. Bu sebeple, akıl açısından Yüce Yaratıcı'nın peygamber göndermesi imkânsız ve gerçek dışı sayılamayacağına göre, mümkün kabul edilmelidir.¹⁹¹

Bâkılânî, nübüvvet konusunda daha ziyade Berahime ile özdeşleşen inkârcı akımların itirazlarını hedef alır ve onların şüphelerini cevaplama şeklinde bir yöntem takip eder. O, Berahime'nin birkaç açıdan nübüvvet müessesesini inkar ettiğini söyler. Bunlardan bir kısmı, Allah'ın sıfatları ve hikmeti gereğince mahlukatına Resul göndermesinin caiz olmadığını iddia ederken; bir kısmı ise, Allah Hz. Adem'den başka peygamber göndermediği teziyle peygamberliğe karşı çıkar. Diğer bir grup ise Allah'ın resul olarak sadece Hz. İbrahim'i gönderdiğini ileri sürer. Bâkılânî söz konusu iddiaların benzerlerini tek tek ele alarak çürütmeye çalışır.¹⁹²

Bilindiği üzere nübüvvet müessesesinin varlığını kabul etmeyenlerin temel iddiası aklın yeterli olduğu, Allah'ın insana iyiyi ve kötüyü ayırt etme kabiliyeti olarak akli verdiği ve dolayısıyla peygambere ihtiyaç olmadığı tezine dayanmaktadır. Bâkılânî, bu görüşe tümünden karşıdır. Aslında onun burada çürütme sadedinde verdiği cevaplar, mezhebinin temel fikrine, hüsun ve kubuhun akılla bilinemeyeceği; mübahın mübahlığının, haramın haramlığının akılla değil, peygamber vasıtasıyla

¹⁹⁰ Süleyman Uludağ "Keramet II", **Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara 2005, sy. 15, s. 20.

¹⁹¹ Ebû Bekir et-Tayyib el-Bâkılânî, **el-İnsaf**, nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar, Beyrut 1986, s. 92–93.

¹⁹² Bâkılânî, **Kitâbü't-temhîd fi'r-reddi alâ'l-Mülhideti'l-Muattıla ve'r-Rafıza ve'l-Hâvâric ve'l-Mutezile**, nşr. Mahmud M. El-Hudârî ve Abdülhâdî Ebu Rîde, Kahire 1947, s. 96.

ulaşan nasla sabit olduğu anlayışına dayanır.¹⁹³ Yani bir başka ifade ile bu anlayış, aklın iyi ve kötüyü bulmakta yetersiz kaldığı, mübah ile haram olanın ancak vahiy ile birbirinden ayırt edilebileceğini savunur.¹⁹⁴

Nübüvvetin akıl açısından mümkün olması, peygamberlik iddiasında bulunan herkesin davasının kabul edileceği anlamına gelmemektedir. İddia sahibinin, peygamberliğini gösteren bir delil mutlaka olmalıdır ve en önemli delil de mucizedir.¹⁹⁵ O, peygamberlik iddiasının ancak mucize ile ispat edilebileceği hususunda âlimlerin ittifakı olduğunu da sözlerine eklemektedir.¹⁹⁶ Bütün bu söylenenlerden onun temel gayesinin, mucizenin peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin Allah'ın elçisi olduğuna kesin olarak delalet ettiğini ispat etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Çünkü o da diğer kelamcılar gibi, mucizeyi Allah'ın bir fiili olarak görmekte ve peygamberlerin iddialarına uygun yönde “âdet”i bozduğunu kabul etmektedir.¹⁹⁷

Bâkılânî mucizelerin dönemin sosyolojik şartlarına göre şekil aldıkları kanaatini taşımaktadır. Bir başka ifadeyle, ortaya çıktıkları ortamda hangi sosyal durum etkiliyse Allah, ona göre bir mucize var eder. Mesela, Hz. Muhammed'in geldiği toplumda fesâhat ve belâgat etkili olduğundan, ötürü ona mucize olarak nazım ve nesir açısından hiç kimsenin benzerini getiremediği Kur'an verilmiştir.¹⁹⁸

Bâkılânî'ye göre peygamberlerin nebîlikleri ölümle son bulmaz. Onlar için ölüm, tıpkı uykudaki halleri gibidir. Bu sebeple bir peygamberin peygamberliği uykuda nasıl devam ediyorsa, öldükten sonra da devam eder. Peygamberlerin elçilik nitelikleri sadece risalet dönemiyle sınırlı olmayıp her daim bulunan bir vasıftır. O, bu görüşünü tasavvufî metinlerde sıklıkla karşımıza çıkan “Adem su ile balçık

¹⁹³ Hülya Alper, “İslam Filozofları ile Kelamcılarının Nübüvvet Anlayışı”, **MÜİFD**, 2005, sy. 2005/1, s. 65.

¹⁹⁴ Bâkılânî, **Temhîd**, s. 145.

¹⁹⁵ Bâkılânî, **İnsâf**, s. 93.

¹⁹⁶ Bâkılânî, **Kitâbü'l-beyân anî'l-fark beyne'l-mucizât ve'l-kerâmât ve'l-hiyel ve'l-kehâne ve's-sihr ve'n-nârencât**, nşr. R. J. McCarthy, Beyrut 1958, s. 41.

¹⁹⁷ Bâkılânî, **İnsâf**, s. 93; Hülya Alper, **a. g. m.**, s. 68.

¹⁹⁸ Bâkılânî, **Temhîd**, s. 121.

arasındayken ben peygamberdim”¹⁹⁹ mealindeki hadis ile desteklemektedir.²⁰⁰ Sonuçta o, istisnasız bütün peygamberlerin öldükten sonra da nebîlik vasıflarının devam ettiğini, bununla bağlantılı olarak mucizelerinin de mucize olma özelliğini koruduğu kanaatini açıkça izhar eder²⁰¹ ki muhtemelen bu yaklaşım Hz. Peygamber’in nübüvvetinin evrensel ve tüm zamanlar için geçerli oluşuna dikkat çekmeyi amaçlamaktadır.

Diğer taraftan, İslam düşünce tarihinin mihenk noktalarından birisi sayılabilecek İmam Gazâlî (v. 505/1111) birçok konuda olduğu gibi nübüvvet konusundaki görüşleri ile de kendisinden sonraki düşünürleri büyük oranda etkilemiştir. Burada Gazâlî’nin nübüvvet konusundaki görüşlerine derinlemesine inmemiz mümkün olmamakla birlikte, konuya dair bazı düşüncelerinin kısaca aktarılmasını zarurî kabul ediyoruz. Gazâlî, nübüvvetin ve onunla ilgili bazı şeylerin idrakinin imkanı ve fiilen mevcudiyeti hakkındaki müşahhas delilleri iki kategoriye ayırır. Birincisi, uyku halindeki idrak şekli gibi insanda buna benzer bir algılama örneğinin bulunması; ikincisi ise, insanlar arasında, tıpkı tıp ve astronomi gibi kaynağı akıl olmayan bazı ilimlerin mevcudiyetidir. Allah uyku sırasında nübüvvetin bazı özelliklerini kullarına hissettirir, insanın, uyanırken algılayamadığı bazı şeyleri rüyada idrak edebildiği gibi, nübüvvette de benzer bir şekilde gayba açılan ve aklın idrak edemediği şeyleri algılama imkânı vardır.²⁰² Bu yönüyle o, nübüvveti, içerisinde aklın ötesindeki şeyleri görme gücünü barındıran bir hal olarak mütâlâa etmektedir²⁰³. Ancak ona göre bu, nübüvvetin özelliklerinden sadece birisidir. Her halükarda insanların uykularında tattıkları bu hal ve idrak ettikleri bilgiler, denizdeki bir damla mesabesindedir. Nübüvvetin diğer özellikleri ise ancak tasavvuf yoluna girmekle elde edilebilen zevk vasıtasıyla idrak edilebilir.²⁰⁴

¹⁹⁹ İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, **Keşfü’l-hafâ ve müzîlî’l-ilbâs ammâ’stehere mine’l-ehâdis alâ elsineti’n-nâs**, Beyrut 1988, II, 129; Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır ez-Zerkeşî, **el-Leâfî’l-mensûra fî’l-ehâdisi’l-meşhûra**, nşr. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ, Beyrut 1996, s. 124.

²⁰⁰ Bâkılânî, **İnsâf**, s. 96.

²⁰¹ Bâkılânî, **İnsâf**, s. 97.

²⁰² Gazâlî, **Munkız**, s. 68; M. Sait Özervarlı, “Gazzâlî”, **DİA**, XIII, s. 509

²⁰³ Gazâlî, **Munkız**, s. 69.

²⁰⁴ Gazâlî, **Munkız**, s. 70.

Gazâlî nübüvvetin isbâtı meselesine ayrıntılı bir şekilde değinmiş ve muayyen bir şahsın peygamberliği konusunda şüphe edildiğinde önce nübüvvetin manası üzerinde tefekkürde bulunulması gerektiğini söylemiştir. Zira bir kimse fıkıh veya tıp ilmini tahsil ederse bu konularda konuşanların doğru mu yanlış mı söylediğini anlayabilir ve kendisinde bu kişinin doğruluğu veya yanlışlığı hakkında zaruri bir bilgi hâsıl olur. İşte ona göre nübüvvet meselesi de bu neviden bir konudur. Kişi peygamberliğin manası hakkında tefekkür edip Kur'an ve hadisleri bu çerçevede tetkik eder ve araştırırsa, Hz. Muhammed'in en üstün nübüvvet derecesine sahip olduğuna dair zaruri bir bilgiye de ulaşmış olur. Asanın yılanı dönüşmesi, ayın yarılanması vb. gibi hissî mucizeler vasıtasıyla peygamberliği ispat etmek onun için öncelikli ve tavsiye edilebilir bir yol değildir. Çünkü bütün dikkatin sadece bu konulara yoğunlaştırılması ve dış dünyadaki sayısız karine ve delillerin göz ardı edilmesi nübüvvet hakkında kesin ve nihaî bir bilgiye ulaşılmasına mani olur²⁰⁵. Bütün bu ifadelerden, Gazâlî'nin hissî mucizeleri tamamen devre dışı bıraktığı şeklinde bir sonuç çıkarılmamalıdır. Zira o, mucizenin her halükarda nübüvveti delalet edeceğini çeşitli vesilelerle ifade etmektedir.

Gazâlî, Allah'ın peygamberler göndermesinin bir zorunluluk olduğunu kabul etmez. Bu yönüyle de peygamber göndermenin Allah'a vacip olduğunu söyleyen Mutezile'ye ve muhal olduğu iddiasında olan Berâhime'ye karşı çıkar. Ona göre, Allah'ın insanlara hem dünya hem de ahirette fayda sağlayacak ve onları zarardan koruyacak bilgileri ulaştırması aklen mümkündür. İşte peygamberin görevi bu nevi bilgileri insanlara ulaştırmaktır. Gazâlî bu yönüyle peygamberleri hastalara gerekli ilaçları veren doktorlara benzetmektedir. Allah peygamberler vasıtasıyla itaatın ilaç, günah işlemenin de hastalık olduğunu, imanın insana saadet ve mutluluk verirken küfrün de helake sürüklediğini haber vermiştir. Bu sebeple peygamberlerden kendi risalet davalarını ispat için olağanüstü fiillerin sadır olması mümkündür. Benzer şekilde Allah'ın ihtiyaca binaen veya duaya icabet sadedinde velî kullarına kerametler ihsan etmesi de imkân dâhilindedir. Gazâlî, keramet ile mucizenin birbirine karıştırılabileceği şeklindeki endişelere katılmaz. O bu iki kavram arasındaki ayrımı genel kabul gören tasnife göre yapar; daha açık bir ifadeyle eğer

²⁰⁵ Gazâlî, **Munkız**, s. 68.

ortada bu meydan okuma varsa olağan üstü fiil bir mucize, meydan okuma yoksa bir keramettir. Meydan okumaya karşılık meydana gelen mucize Allah'ın "doğru söyledin, sen gerçekten benim elçimsin" sözü mesabesindedir. Allah'ın yalancı bir kimseyi doğrulaması muhal olduğundan, sadece peygamberler mucize gösterebilir. Buna göre, kendisinden mucize nevinden bir fiil sadır olan kimse, elçiliği tasdik edilmiş hak peygamberdir.²⁰⁶

İmam Eşârî'nin aksine nübüvveti Allah'a imanın tabîî bir sonucu olarak gören Ebu Mansûr el-Mâturîdî (v. 333/944)'nin bu konuyu eserlerinde, hem çok boyutlu hem de ayrıntılı olarak ele aldığına şahit oluyoruz. Ona göre hem Allah'a inandığını söyleyen hem de O'nun peygamber göndermesini imkansız görenler dolaylı bir şekilde Allah'ı inkar etmiş olurlar.²⁰⁷

Mâturîdî, Allah'ın insanlara peygamber göndermesinin O'na bir zorunluluk olmadığını söylemekle birlikte muhal de olmadığı kanaatindedir. Bu yaklaşım küçük bir fark dışında Eşârîliğin görüşüyle paralellik sergilemektedir. Eşârîler peygamber göndermenin caiz olup akıl açısından da muhal olmadığını söylerken, Mâturîdî meseleyi daha ziyade hikmet ve lütuf kavramları ile değerlendirmektedir. Ona göre alemin yaratılmasında nasıl bir hikmet söz konusu ise Allah'ın resulleri aracılığıyla insanlara bir takım emir ve yasaklar ulaştırmasında da benzer bir hikmet vardır. Allah peygamber göndermeseydi, emir ve yasaklar koymasının da bir anlamı olmayacaktı. Dolayısıyla, nübüvveti kabul etmeyenler âlemin boşu boşuna yaratıldığı gibi saçma bir iddianın peşine düşmüş zavallı kimselerdir.²⁰⁸

Mâturîdî, kendilerine peygamber gönderilmese de akılları sayesinde insanların yüce Yaratıcı'yı bulmak zorunda olduklarını söyler. Allah'ın peygamber göndermesi insanların bahanelerini önlemek içindir. Her ne kadar akıl yüce Yaratıcı'yı tanıma kapasitesine sahip ise de bir takım eksiklik ve kusurlarla maluldür. Bundan dolayı aklın, bu dünyada ve ahirette insana faydalı olabilecek her şeyi bilmesi düşünülemez. Mesela akıl, kulluğun nasıl olacağı, ahiret halleri, Allah'ın sıfatları vs. gibi konuları

²⁰⁶ Gazâlî, *İktisâd*, ss. 189–191.

²⁰⁷ Kemal Işık, *Mâturîdî'nin Kelam Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Ankara 1980, ss. 103–106.

²⁰⁸ Mustafa Can, *Maturîdî'ye Kadar Nübüvvet Karşı Çıkanlar ve Maturîdî'de Nübüvvet Anlayışı*, İstanbul 1997, Basılmamış Doktora Tezi, s. 217.

kavrayabilecek güç ve kudrete sahip değildir. Netice olarak, insanların kendilerine peygamberler gönderilmesinden müstağni olduklarını düşünmek büyük bir hatadır.²⁰⁹

Resûl ve nebî arasındaki farkla ilgili olarak o, Cebrail vasıtası ile Allah'ın vahyine nail olan kimsenin resûl, bir melek, sadık rüya veya ilham yoluyla kendisine ilâhî mesaj ulaşan kimsenin ise nebî olduğunu ifade eder. Onun bu tasnifinin, kendisine yeni bir şariat verilen kimsenin resul, verilmeyenin ise nebî olduğu şeklindeki klasik tanımlamadan farklı olduğu aşîkârdır.²¹⁰

Mâturîdî'nin üzerinde itina ile durduğu konulardan birisi de peygamberlerin ismetidir. Kendilerine itaatle emrolunduğumuz peygamberlerin her şeyden önce Allah'ın özel himayesi ve koruması altında olması gerekir. Buna göre, peygamberler nübüvvetlerinden önce kasten günah işlemekten, küfre düşmekten, küçük de olsa onur kırıcı fiilleri işlemekten korunmuşlardır. Risalet görevlerinin kendilerine tevdi edilmesinden sonra ise *zelle* hariç bütün günahlardan korunmuşlardır ve masum olmaları da onların imtihana tabi tutulmalarına engel değildir. Güzel ahlak ve üstün yaratılış özelliklerini haiz peygamberlerin, ismet sıfatına sahip olmaları da vahyin safiyetini ve sağlamlığını korumaya yöneliktir. Dolayısıyla üstün vasıflar peygamberlerin Allah'ın elçisi olduklarının delilidir, zira kural gereği elçi kendisini göndereni temsil etmektedir²¹¹.

Ona göre peygamberler, mert, cesur, davalarında sebat eden, mahlukatın iyilik ve menfaati için her türlü eziyete katlanan, insanları tiksindirecek ve uzak tutacak hastalıklardan müstağni, şefkatli ve merhametli zühd ve takva sahibi kimseler olmalıdır.²¹² Bu özellikleri sıralamasından onun hem ahlaken, hem de bedenen insanların kendisine gıpta edeceği ve tereddütsüz peşinden gideceği bir peygamber tasavvuru inşa etmek istediği anlaşılmaktadır.

Ehl-i Sünnet'in Maturîdî kolunun İmam Maturîdî'den sonraki en önemli simalarından biri olan Ebu'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî (v. 493/1099)'nin

²⁰⁹ Mustafa Can, **a. g. e.**, s. 217.

²¹⁰ Durmuş Özbek, **Saduddin Teftazânî ve Nübüvvet Görüşü**, Konya 2002, s. 106.

²¹¹ Mustafa Can, **a. g. e.**, s. 219.

²¹² Ebu Mansur Mâturîdî, **İslam Akaidine Dair Eski Metinler: Akaid Risalesi**, trc. Yusuf Ziya Yörükan, İstanbul 1953, s. 30.

nübüvvet hakkındaki görüşleri de mezhebinin genel çizgisi ile büyük oranda örtüşmektedir. Ona göre peygamber göndermenin aklen caiz olduğu ve ona tabi olmanın vacib olduğu hususunda tevhid ehli arasında hiçbir ihtilaf söz konusu değildir. O, bazı peygamberlere iman edip bazılarını reddeden Sümeniyye ve Berahime'nin durumunu, Yahudi ve Hıristiyanların durumuna benzetir. Çünkü ona göre birinciler Hz. Adem, Nuh ve İdris'in peygamberliğini kabul ederken, ikinciler ise Hz. Peygamberin nübüvvetini inkar etmektedirler.²¹³

Pezdevî aklın yeterliliğini kabul ederek nübüvveti inkar edenlerin iddiaları üzerinde durur ve onların itirazlarını kesin bir şekilde cevaplar. Bu konudaki itirazlar daha ziyade aklın iyi ve kötünün ne olduğunu tespit kapasitesine sahip olduğu, dolayısıyla insanlara güzel ve çirkinin mahiyetini anlatacak peygamberlerin gönderilmesini abes karşılayan yaklaşıma dayanmaktadır. Aklın iyi ve kötü konusunda insana yardımcı olsa da mutlak bir bilgiye ulaştıramayacağını söyleyen Pezdevî, insanın dünya ve ahiret mutluluğunun bunlardan ibaret olmadığını savunur. Ayrıca insanın yaratıcısıyla irtibâtını tesis eden ibadetlerin keyfiyeti ve dünyevî hükümlerin uygulanmasında tatbik edilecek cezalar gibi konular aklın halledebileceği hususlardan değildir. Bundan dolayı mutlaka insanları idare eden doğru yolu gösteren rehberlere ihtiyacı vardır ki onlar da peygamberlerden başkası değildir.²¹⁴

Peygamberlerin büyük günah işlemekten korunduklarını²¹⁵ ancak küçük günah kabilinden olan fiilleri (zelle) işleyebileceklerini söyler. Bu bağlamda Hz. Adem'in isyanını bir nisyân (unutma) olarak kabul eder ve “*And olsun ki daha önce Adem'e ahd vermiştik, fakat unuttu, onu azimli bulmadık*”²¹⁶ mealindeki ayeti de iddiasını desteklemek için kullanır.²¹⁷ Kadınların peygamberliği meselesine de kısaca

²¹³ Ebu'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, **Kitâbu usûli'd-dîn**, nşr. Hans Peter Lins, Kahire 1383/1963, s. 90-91.

²¹⁴ Pezdevî, **Usûli'd-dîn**, s. 92.

²¹⁵ Pezdevî, **Usûli'd-dîn**, s. 94.

²¹⁶ Tâhâ 20/115

²¹⁷ Pezdevî, **Usûli'd-dîn**, s. 95.

değinen Pezdevî, kendi ekolünün görüşünü benimseyerek Allah'ın kadın peygamber göndermediğini ifade eder.²¹⁸

Buraya kadar Selefilik, Eşarîlik ve Mâturîdîliğin nübüvvet meselesine yaklaşımlarını önde gelen alimlerinin görüşleri çerçevesinde ele almaya çalıştık. Şimdi ise tarih içerisinde Ehl-i Sünnet'in muarızı olarak fikri ve siyasi mücadele sürdüren bu sebeple de ehl-i bidat olarak isimlendirilen Mutezile mezhebinin, konuyla ilgili görüşlerini genel hatlarıyla sunacağız. Daha sonra da tasavvufî düşüncenin nübüvvet velâyet anlayışında önemli tesiri bulunduğunu düşündüğümüz Şîî düşüncesinin bu konudaki yaklaşımını konunun ayrıntılarına girmeden ortaya koymaya çalışacağız.

Mutezilenin en önemli simalarından biri olan ve nübüvvet meselesine ayrıntıları ile değinen Kâdî Abdülcebbâr'a göre nebî ile resul arasında bir fark yoktur²¹⁹. “Senden önce gönderdiğimiz hiçbir resul ve nebî yoktur...” ayetinden hareketle resul ve nebî'nin farklı manaları taşıdığı düşüncesini benimseyenlerin görüşlerini hatalı bulur. Zira ona göre, bu iki kelime tıpkı *nar* ve *hurma* örneğinde olduğu gibi aynı anlamda kullanılmıştır. Allah nasıl *nar* ve *hurma*'yı birbirinden ayırmışsa da bu ayırım her ikisinin de bir meyve olmasına mani değildir; benzer şekilde durum nebî ve resul ayırımı da onların neticede birer elçi olmasına engel değildir.²²⁰ Bu yaklaşımın pek tutarlı olmadığı kanaatindeyiz, çünkü Allah'ın bu iki kelimeyi ayrı ayrı olarak zikretmesi onların her birinin meyve olmasına mani olmasa da, bu durum nar ile hurmanın mahiyet, tat, renk, şekil hacim vs. gibi hususiyetleriyle de aynı olduğu anlamına gelmemektedir. Bu iki kelimenin işaret ettiği nesneler meyve olma bakımından müşterek bir hakikate sahiptir, ancak buradan nar ile hurmanın aynı meyvenin farklı isimleri olduğu sonucu çıkmaz.

Mutezile, diğer inanç konularında olduğu gibi nübüvvet meselesine yaklaşımında da akılcı bir tutum sergilemiş ve Allah'ın peygamber göndermek zorunda olduğunu iddia etmiştir. Mutezilî anlayışa göre âlemde müşahade edilen

²¹⁸ Pezdevî, **Usûlî'd-dîn**, s. 95.

²¹⁹ Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed, **Şerhu'l-usûlî'l-hamse** (nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire 1384/1965, s. 567.

²²⁰ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 568.

iyilik ve kötülüklerin hepsi eşyanın kendi özünde bulunan bir sıfattan kaynaklanmakta olup bir fiilin iyi/güzel kabul edilebilmesi, kendisinde hiçbir çirkinlik veya kötülüğün bulunmamasına bağlıdır. Bu itibarla eğer peygamber göndermenin iyi ve güzel olduğunu kabul ediyor ve özünde hiçbir çirkinliğin bulunmadığını tasdik ediyor isek, peygamber göndermenin de vacib/zorunlu olduğuna itiraz etmememiz gerekir. Bir başka ifadeyle onlar, Allah'ın peygamber göndermesinde akıl açısından hiçbir abes ve çirkin durumun bulunmadığını aksine bunun birçok faydalar içerdiği tezinden hareketle peygamber göndermenin Allah için vacib olduğunu söylemişlerdir.²²¹ Onların genel felsefeleri ile de uyumlu bu kabulleri tabii karşılanmalıdır, zira onlar, Allah'ın insanların yararına olan şeyi (*aslah*) yaratmaktan imtina etmesini mümkün görmemişlerdir.²²² Burada Mutezile'nin *hüsun-kubuh* konusundaki yaklaşımlarının genel hatlarıyla Maturidî'nin yaklaşımına benzerlik arzettiğini ifade etmeliyiz; tek farkla ki, Maturidîler Allah'a bir zorunluluk atfetmemiş, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, konuya daha ziyade hikmet açısından yaklaşmışlardır.

Mutezilenin nübüvveti aklen vacip görmesi, onların beş esaslarından biri olan adalet prensibinin tabii bir gereğidir. Dolayısıyla bu konuda Mutezilî fırkalar arasında herhangi bir görüş ayrılığı söz konusu değildir.²²³ Onlara göre, kul için faydalı olanı yani aslah olanı yaratmamak hem adalet prensibine aykırıdır hem de Allah'a zulüm isnadı anlamına gelir. Bu sebeple onlar, "İnsanların menfaatine olanı yapmayan bir tanrının adil olması düşünülemeyeceği gibi ilahlığı da sorgulanır" demekte bir sakınca görmemişlerdir.²²⁴

Mutezile mensupları arasında peygamber göndermenin aklen vücûbiyeti konusunda fikir birliği bulunmakla birlikte esasa taalluk etmeyen bazı yaklaşım farklılıkları da yok değildir. Mesela bir kısmı iman edeceklerini bildiği insanlara Allah'ın peygamber göndermesindeki vücûbiyet, onların faydasını gözetmesi illetinden kaynaklanmaktadır derken, bir kısmı da iman etmeyeceklerini bildiği

²²¹ Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed, **Muğnî**, XV, 19.

²²² Âmidî, **Ğâyetü'l-merâm**, s. 318.

²²³ Vecihi Sönmez, **Nübüvvet Tartışmaları**, İstanbul 2005, s. 229.

²²⁴ Fazlurrahman, bu düşüncelerin Helenistik düşünce ve Stoacılıktan bariz bir şekilde etkilendiğini söyler. Bunun için bkz. Fazlur Rahman, **İslam**, Ankara 2000, s. 148.

insanlara Allah'ın peygamber göndermesinin arkasındaki illetin, kıyamet gününde onların mazeretlerini ortadan kaldırmak olduğunu söylemiştir.²²⁵ İleri sürdükleri illet veya gerekçe her ne olursa olsun, her iki tavır da Allah'a zorunluluk atfetme konusunda ortakdır.

Mucizeye gelince, Mutezilenin bunun sadece peygamberliğin ispatına yarayan bir delil olarak sunulmasına karşı çıktığını görüyoruz. Kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu söyleyen Mutezile, mucizeyi ise tamamen Allah'ın bir fiili ve emri neticesinde ortaya çıkan harikulade bir olay olarak algılar. Onlara göre, peygamberlerin doğruluğu bile yalnız başına onlara iman edilmesi için yeterli bir delildir. Bu itibarla onların peygamberliklerini ispat için mucize göstermeleri zorunlu değildir.²²⁶

Mutezile mezhebi sûfîlerin ve Ehl-i Sünnet'in Allah'ın velî kuluna ikramı ve lütfu olarak gördüğü kerameti bütünüyle reddetmektedir. Keramet, salih kullarda görülen bir hal olsaydı en çok ashâb ve tabiîn neslinde müşahade edilmesi gerekirdi diyen bu mezhep mensupları, bu iki neslin keramet gösterdiğini kanıtlayan mütevatir hiçbir haber bulunmadığı hususunda ısrarcı olmuşlardır.²²⁷ Yine onlara göre, tabakât ve menâkıb kitaplarında çeşitli âlimlerle sûfilere nispet edilen kerametlere dair rivayetler âhâd haber seviyesindedir ve râvileri de genellikle cehaletle nam salmış kimselerdir. Kerametle ilgili rivayetlerin çoğunun, İslâm'ın hak din olduğunu kanıtlamak ve insanları ilâhî emirlere uymaya teşvik etmek gibi iyi amaçlarla uydurulmuş olması ihtimal dâhilinde bulunmakla birlikte, kerametlerin bu amaca yönelik kayda değer bir hizmet îfâ ettiği söylenemez, çünkü gayr-i müslimlerin din adamlarına da benzer harikulade olaylar nisbet edilmiştir. Ayrıca bu tür rivayetleri şöhret ve menfaat temini için suistimal edenler de olmuştur. Nitekim Hallâc-ı Mansûr'a atfedilen kerametler, çeşitli hilelerle doludur ve insanları aldatmak amacına yöneliktir.²²⁸

²²⁵ Kâdî Abdülcebbâr, **Muğnî**, XV, 20–21.

²²⁶ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 569; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, XV, 17–18, 168–181, 182–196; Ahmed Mahmud Subhî, **Fî ilmi'l-kelâm**, Beyrut 1985, II, 133.

²²⁷ Kâdî Abdülcebbâr, **Muğnî**, ss. 217–218

²²⁸ Kâdî Abdülcebbâr, **Muğnî**, s. 226. Kelime genel olarak, peygamberlikle görevlendirme, özel olarak da Hz. Muhammed'in peygamberlikle görevlendirilmesi anlamına gelmektedir

Peygamberlerin günahsız oluşu (*ismet*) konusunda Mutezile mensupları arasında bazı görüş ayrılıkları söz konusudur. Kâdî Abdülcebbâr'a göre peygamberler hem risalet görevinin öncesinde hem de bu sorumluluğunu yüklendikten sonra günah işlemekten korunmuşlardır. Onun bu görüşle, Mutezilenin kurucularından ve aynı zamanda da kendi hocalarından olan Ebû Alî el-Cübbâî'ye muhalefet ettiği görülür. Zira o, peygamberlerin bisetten²²⁹ önce büyük günah işlemelerini mümkün görmektedir. Bununla birlikte iki düşünür de peygamberlerin bisetten sonraki hayatlarında günah işlemelerinin caiz olmadığı noktasında birleşmektedirler.

Mutezilenin nübüvvet teorisi netice olarak şöylece özetlenebilir: Nebî ile resul arasında semantik açıdan bir fark söz konusuymuş gibi gözükse de kavramasal düzeyde herhangi bir farklılık yoktur. Büyük günah işlemekten masum olan peygamberler mucize gösterirler, ancak mucize son tahlilde Allah'ın fiilidir. Mutezile açısından bu konudaki en önemli husus peygamber göndermenin Allah için ahlaki bir zorunluluk olmasıdır. Bir başka ifadeyle Allah kullarına salah ve aslah açısından en iyiyi gösterecek elçiler göndermek zorundadır.

Buraya kadar kelimât gelenek içerisinde nübüvvet konusunda ortaya çıkan görüşleri genel hatları ile sunmaya çalıştık. Şimdi ise Şia'nın meseleye yaklaşım tarzını inceleyeceğiz.

Mezhepler tarihi kaynaklarında sayıları yüze kadar çıkarılmakla beraber²³⁰ İslam siyasi düşünce tarihinde etkili olan en önemli Şîi fırkaları İmamiyye, İsmailiyye ve Zeydiyye'dir. Bu fırkalardan Zeydiyye Zeyd b. Ali Zeynelabidin b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Talib'in taraftarlarına verilen isimdir. Muhammed b. Bakır'ın kardeşi olan Zeyd aynı zamanda Vasil b. Atâ'nın öğrencisidir. Bu yüzden Zeydiyye'nin büyük ölçüde Mutezile'nin tesiri altında kaldığı söylenmektedir.

²²⁹ Bu kelime genel olarak, peygamberlikle görevlendirme, özel olarak da Hz. Muhammed'in peygamberlikle görevlendirilmesi anlamına gelmektedir. Bkz. Kelimenin tüm manalarını görmek için bkz. Ebu'l-Fadl Cemalü'd-dîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, Beyrut 1955, II, ss. 116–118; Ebu'l-Bekâ el-Kûfî, **Kitâbu'l-Külliyât**, thk. Adnan Dervîş, Muhammed el-Mısri, Beyrut 1419/1998, s. 98; Muhammed b. Yakûb eş-Şirâzî el-Fîrûzâbâdî, **el-Kâmûsü'l-muhîf**, Beyrut 1991, s. 211; Muhammed b. Ebu Bekr b. Abdulkadir er-Râzî, **Muhtâru's-sihâh**, thk. Mahmûd Hâtîr, Beyrut 1415/1995, I, 61.

²³⁰ Muhammed el-Hüseyin Âl-i Kâşifü'l-Ğitâ, **Aslu's-Şia ve usûluhâ**, Kahire 1958, ss. 129–130.

Nübüvvet konusundaki görüşleri de Mutezile'ninkiyle paralellikler göstermektedir. Bunun için biz bu bölümde daha ziyade İmamiyye ve İsmailiyye'nin konu hakkındaki görüşlerini aktarmayı yeğleyeceğiz.

İmamiyye'ye göre nübüvvet, Allah'ın seçtiği kullarını, Cebrail vasıtası ve vahiy yoluyla ilâhî bir vazifeyle mükellef kılmasıdır. İnsanların en üstünü ve kulların en hayırlıları olan peygamberler, Allah'ın emirlerini insanlara tebliğ eder ve onları doğru yola ulaştırırlar, emindirler, günahlardan korunmuşlardır ve tebliğ vazifelerinde en küçük bir noksanlık veya yanlış düşmezler. Peygamberlik müessesesini ilâhî bir lütuf ve vazife olarak gören İmâmiyye, Hz. Âdem'den Hz. Peygamber'e kadar yüz yirmi dört bin peygamberin gelip geçtiğini ve Hz. Muhammed'in de bütün peygamberlerin en üstünü ve sonuncusu olduğunu kabul eder. Onun en büyük mucizesi, Kur'an'ı Kerîm'dir.²³¹ Nihayet bu mezhebe göre, Allah'ın peygamberler göndererek insanlara doğru yolu göstermesi O'nun rahmet ve lütfunun bir gereğidir.²³² Görüldüğü üzere İmâmiyye'nin nübüvvet konusundaki kanaatleri Ehl-i Sünnet'in görüşleriyle büyük ölçüde örtüşmektedir. Ancak *nübüvvet*'in imamet/velâyet ile ilişkisi söz konusu olduğunda aynı şeyi söylemek pek de kolay gözükmemektedir.

İmamiyye'ye göre imamet tıpkı nübüvvet gibi inanç esaslarından biridir. Bu yüzden onlar nübüvvetin nasıl Allah'ın bir lütfu olduğuna inanıyorlarsa, her asırda peygamberlerin vazifeleriyle vazifelenmiş, insanların hidayet ve irşatlarını üstlenmiş bir imamın mevcudiyetine de inanmaktadırlar. Bu imam, insanların din ve dünya işlerini tedvir etmek, aralarındaki zulmü ve düşmanlığı gidermek, adaleti yaymak hususunda peygamber'in umumî velâyetini haizdir. Bu bakımdan imamet nübüvvetin devamıdır.²³³ Bazı müelliflere göre ise ikisi aynı şeydir.²³⁴ Tıpkı imamet de nübüvvet gibi Allah tarafından verilen bir makamdır. O, *nebîsini* seçtiği gibi ilmi ve kulluğu haiz imamları da diğer insanlar arasından seçer.

²³¹ Ethem Ruhi Fırlalı, **İmâmiyye Şîası**, Ankara 1984, s. 205; Kâşif el-Ğitâ, **a. g. e.**, ss. 132–133.

²³² Kâşif el-Ğitâ, **a. g. e.**, ss. 132–133

²³³ Fırlalı, **İmâmiyye Şîası**, s. 209.

²³⁴ Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabâî, **Tefsîru'l-mîzân**, nşr. Müessesetu Neşri'l-İslâm, Kum ts., V, 27.

İmamiyye'nin imamet akidesi, ilk kavramlarıyla Cefer es-Sâdık (v. 148/765) zamanında tarif ve tasnif edilmiştir. Buna göre imamet, insanlığın, Allah tarafından kendisine rehberlik tevdi edilmiş masum ve din konusunda yetkili en üstün bir kimseye daima muhtaç olduğu esasına dayanır. Bu bir anlamda imamın, nübüvvet mertebesine yükseltilmiş olması anlamına gelmektedir. Nitekim resul ile imam arasındaki temel fark imamın kendisine kitap indirilmemesiyle sınırlı kalmaktadır. Gerçi imam da vahiy alır, ama o, resulden farklı olarak, meleği görmez; o sadece *muhaddestir*.²³⁵

Şîî tasavvura göre velâyet, Allah'ın velî ve nebîlere eşit olarak tahsis ettiği "ilâhî bir otorite"dir. Yine bu mahiyette Cafer Sadık'tan rivayet edilen bir söze göre velî ve nebî arasındaki yegâne fark, nebînin dörtten fazla kadınla evlenmesi caizken, velî için bunun caiz olmamasıdır. Diğer hususlarda velî, nebîyle aynı mesabededir; Allah'tan haber iletir, O'nun adına konuşur; öğretileri, nebîninkine eşdeğer, hatta bizzat aynıdır olarak kabul edilir.²³⁶ Bu ve benzeri görüşlerin Ehl-i Sünnet'in kabul edebileceği çerçeveden oldukça uzak olduğu açıktır. Nitekim bu konuda Şîa ile Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilaf bununla da sınırlı kalmamıştır. Mesela Ehl-i Sünnet'e göre İslam'ın şartları meşhur hadisteki şekliyle Allah'tan başka ilah olmadığına ve Hz. Muhammed'in O'nun resûlü olduğuna şahadet etmek, namaz kılmak, oruç tutmak, zekat vermek ve hacca gitmek olarak beş tane iken; İmamiyye bu bağlamda Hz. Peygamber'den şu hadisi rivayet eder: "İslam beş şey üzerine bina edilmiştir: 'Namaz, zekat, hac, oruç, velâyet'".²³⁷ Ancak burada sözü edilen velâyetin tamamen verasete dayandığını hatırlatmakta fayda görüyoruz. Zaten velâyetin doğrudan nasbı, Şîî velâyet anlayışını Sünnî sufi çevrelerdeki velâyet anlayışından ayıran en temel noktadır. Çünkü sûfîler, velâyetin verasetle değil, mücahede ve riyazetler vasıtasıyla elde edildiğini ileri sürer. İmamiyye'nin Hz. Peygamber'e veya büyük Şîî imamlardan rivayet edilen hadislerle dayanarak şekillendirdiği ve geliştirdiği bu

²³⁵ Fığlalı, **İmâmiyye Şîası**, s. 215.

²³⁶ Ebu Cefer Muhammed b. Yakûb İshâk el-Küleynî, **Usûlü'l-kâfi**, Tahran 1278, s. 65'den naklen, Câbirî, **a. g. e.**, s. 425.

²³⁷ Ebu Cafer Muhammed b. Yakûb İshâk el-Küleynî, **el-Kâfi**, nşr. Dâru'l-kütübi'l-islâmiyye, Tahran 1365, II, 18; Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh el-Kummî, **Men lâ yahduruhu'l-fakîh**, nşr. Camiayı müderrisîn, Kum 1413, II, 74.

imamet anlayışının, aynı zamanda İsmailîlerin de imamet görüşü olduğunu söylemeliyiz.²³⁸

1. 3. 1. 2. Sûfilerin Konuya Bakışı

Tasavvufî düşüncenin kendi içinde nasıl bir tarihsel tasnife tabi tutulacağı hususunda farklı görüşler vardır.²³⁹ Müelliflerin konuya yaklaşım tarzına bağlı olarak farklılık arz edebilen bu tasnifler aslında özü itibarıyla birbirine yakındırlar. Biz burada zühd dönemi, tasavvuf dönemi ve felsefeyle münasebet (vahdeti vücûd) dönemi²⁴⁰ şeklindeki en yaygın tasnifi esas almakla birlikte, bu dönemsel ayrımların mutlak olmadığını önemle vurgulamalıyız. Çünkü tarihsel açıdan tasavvufun hangi dönemi yaşanırsa yaşansın, söz konusu dönemin tasavvufî/fikrî eğiliminden farklı bir yaklaşım benimseyen sûfî şahsiyetlerin çıkması mümkündür. Bir başka ifadeyle, zühd dönemi yaşanırken tasavvuf döneminin eğilimlerini ön plana çıkaran kimseler çıkabileceği gibi, tasavvuf dönemi yaşanırken de zühd dönemi tasavvuf anlayışını benimseyen sûfî zümrelerle karşılaşmak pekâlâ mümkündür. Ancak biz, pratik oluşu ve çalışmamızın sistematığı açısından söz konusu tasnifi benimsediğimizi peşinen söylemek isteriz.

Sûfî kavramının ortaya çıkış tarihi kesin olmamakla birlikte, genel kanaat, hicrî ikinci asırdan itibaren yaygınlık kazandığı şeklindedir.²⁴¹ İlk dönem sûfîleri ibadet ve zühd ile meşgul olan, dolayısıyla “zâhid, âbid, nâsik” diye nitelenen kimselerdi. Bu anlamdaki sûfîlik bu devirde doğal ve sade bir görüntü sergiliyor, güzel ahlak ve dindarlık olarak görülüyordu. Nitekim bu dönemin en önemli simaları

²³⁸ Câbirî, **a. g. e.**, s. 425.

²³⁹ Tasavvufun dönemlerinin tasnifi için bkz. Mustafa Kara, **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi**, İstanbul 2003, s. 77. Bu dipnot aynen yukarıda geçmişti Mesela, itikâdî açıdan sûfîliğin dönemlerini inceleyen bir makalede konu tasavvufun kelam ve felsefeyle olan münasebeti çerçevesinde ele alınmış ve tasavvufun geçirdiği evreler bu perspektif doğrultusunda tasnif edilmiştir. Bkz. Çağfer Karadaş, “Sûfî İtikadının Dönemleri”, **Marife**, yıl 1, sy. 2, Konya 2001, s. 59.

²⁴⁰ Mustafa Kara, **a. g. e.**, s. 77.

²⁴¹ İbn Haldûn, **Mukaddime**, II, 1113; Mustafa Kara, **a. g. e.**, s. 23; Süleyman Ateş, **İslam Tasavvufu**, İstanbul 1992, s. 5 vd. Tasavvuf araştırmacılarının ekseriyeti “sûfî” kelimesinin Müslümanlar arasında sonradan ortaya çıktığı ve ilk kullananların da Bağdatlılar olduğu görüşünü benimsemektedirler. Bilindiği kadarıyla **el-Luma** müellifi Serrâc dışında bu görüşe karşı çıkan yoktur. Bkz. Ebu Nasr Serrâc et-Tûsî, **İslam Tasavvufu: el-Luma**, haz. H. Kamil Yılmaz, İstanbul 1996, ss. 21–23; Ebu'l-Alâ Affî, **İslam'da Manevî Hayat: Tasavvuf**, trc. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul 1996, s. 30.

arasında yer alan Veysel Karânî (v. 37/657), Hasan-ı Basrî (v. 110/728), Rabîatü'l-Adeviyye (v. 183/804) ve Fudayl b. İyâz (v. 187/802) gibi zâhid sûfîlerin ifadeleri daha sonrakilerin sözleri ile karşılaştırıldığında tasavvuf anlayışlarının oldukça mutedil olduğu görülecektir.²⁴² Bundan dolayı bu dönemin zühd anlayışı, bir taraftan İslam'ın kendi bünyesinde mevcut bulunan bir hayat tarzı olarak kabul edilirken, diğer taraftan da ruhî eğilim sahiplerini memnun etmeyen Allah tasavvurunun tabii bir sonucu olarak değerlendirilmektedir.²⁴³

Zühd dönemi olarak isimlendirilen bu dönemin en belirgin vasfı, marifet, ilhâm, keşif ve kerâmet yerine; amel, ibadet, ahlak ve istikâmete önem verilmiş olmasıdır. Buna göre önemli olan teori değil, uygulamadır. İtikadî konularla teorik düzeyde ilgilenme ve eser verme faaliyetinin bu dönemde yok denilecek kadar az olması belki de bu sebeptendir. Sûfîlerin, itikadî alanda eser vermeye yönelmeleri, daha çok kendilerine itikadî açıdan eleştiri ve suçlama yöneltmesiyle birlikte başlamıştır. Bu çıkış, hem kendi inancını beyan, hem de eleştiri ve suçlamalara cevap niteliğindedir.²⁴⁴ Ancak bu daha sonraki bir hadisedir. Bundan dolayı sûfî düşüncenin nazarî yönünün henüz gündeme gelmediği bu süreçte nübüvvet meselesinin hususen ele alındığına dair bir bilgiye rastlanmamaktadır. Öyle görülüyor ki bu dönemin zâhidleri nübüvvet meselesini, herhangi bir teorik çerçeve oluşturmada, salt bir iman konusu olarak değerlendirmişlerdir. Bu bakış açısının Selefîyye'nin, inanç konuları karşısında takındığı tavır ile örtüştüğünü söyleyebiliriz.

Gazâlî öncesi tasavvuf dönemi için bir başlangıç tarihi tespit etmek zordur. Bununla birlikte, olgunlaşan zühd hareketinin h. 200/815 senelerinde tasavvuf cereyanını doğurduğu ifade edilmektedir.²⁴⁵ Dinî ilimlerde ihtisaslaşmanın meydana gelmesi, farklı öğretim metotlarının keşfi ve neticede bir bilgi birikimi ve çeşitliliğinin ortaya çıkması, diğer disiplinlerde olduğu gibi tasavvuf alanında da yabancı kültür ve inançların etkisiyle, yeni bir takım arayışların ve farklı yaklaşımların oluşumuna zemin hazırladı. Tekkelerle birlikte yerleşik eğitim-öğretim

²⁴² R. A. Nicholson, "Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi Bir Araştırma", trc. Abdullah Kartal, **UÜİFD**, c. 7, Bursa 1998 ss. 690–691.

²⁴³ Nicholson, **a. g. m.**, ss. 690–691.

²⁴⁴ Cağfer Karadağ, **a. g. m.**, s. 61.

²⁴⁵ Uludağ, **İslam Düşüncesinin Yapısı**, s. 125.

mekânlarına kavuşan sûfîler kendi öğretilerine temel teşkil eden esasları ve eğitim metotlarını tespitte başladılar. Şüphesiz bu gelişmeler, tasavvufun bir taraftan farklı yönlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlarken bir taraftan da onun diğer ilim dallarına alternatif olmasını gündeme getirdi. Diğer bir ifade ile tasavvuf ilmi kendine özgü esaslar ile diğer ilimlerden farkını ortaya koyarken, aynı zamanda onların dengi ve alternatifi bir ilmi disiplin olduğunu göstermiş oldu.²⁴⁶ Bu dönemin tasavvuf anlayışı, zühd döneminde ikinci plana itilen ilim, marifet ve vecd hallerini ön plana geçirirken amel, taat, ve zühdü arka plana atmıştır. Ma'rûf Kerhî (v. 200/815), Bîşr Hafî (v. 227/841), Bayezid Bistâmî (v. 261/874), Hakîm et-Tirmizî (v. 320/932), Sehl b. Abdullah Tüsterî (v.283/896) gibi önemli mutasavvıflar bu dönemin önde gelen simaları arasında yerlerini almışlardır.²⁴⁷

“Okullaşma dönemi” olarak da isimlendirilen söz konusu dönemde²⁴⁸ tasavvufî düşünce, aklî düşünceye yönelik tavrı açısından iki farklı eğilime sahipti. Bunlardan birincisi Hâris el-Muhâsibî (v. 243/857), Serrâc (v.378/988), Ebu Tâlib el-Mekkî (v. 386/996), Kuşeyrî (v. 465/1072), Kelâbâzî (v. 380/990), Hücvârî (465/1072) tarafından temsil edilen ve kelimî anlayışla paralellikler arz eden tasavvuf anlayışı olurken; ikincisi de Bayezid Bistâmî, Hallâc (v. 309/922), Hakîm et-Tirmizî tarafından temsil edilen ve adeta aklı hiçe sayarak kelimî bakış açısıyla ortak bir zeminde buluşması neredeyse imkânsız olan tasavvuf anlayışıdır.²⁴⁹ Bu sebeple denilebilir ki, Hallâc gibi sûfî düşüncede kırılmalara neden olan ve Sünnî imajı zedeleyen şahsiyetlerin ortaya çıkması, birinci grupta zikredilen sûfî âlimlerini, sûfilîğin Sünnî akideye sadakatini vurgulayan çeşitli eserler yazmaya zorlamıştır. Bu itibarla bu sürecin, sûfî hareketin kendisini ifade etmek suretiyle toplum içinde yer edinme, Sünnî çevreler nezdinde meşruiyet kazanma dönemi olduğu söylenebilir. Aslında yaşanan kırılmaların ve duyulan endişelerin bir anlamda sûfîlerin kendi özeleştirilerini yapmalarına neden olduğunu söyleyebiliriz. Bu açıdan söz konusu dönemi sûfî kesimin, Sünnî cenah içindeki yerini belirginleştirmeye, aşırı sûfî uygulama ve anlayışlarla arasına bir ayırım çizgisi çekmeye çalıştığı bir süreç olarak

²⁴⁶ Lois Massignon, “Tasavvuf”, **İA**, XII, ss. 28-29; Çağfer Karadaş, **a. g. m.**, ss. 59-60

²⁴⁷ Mustafa Kara, **a. g. e.**, ss. 141-146

²⁴⁸ Bkz. İlyas Çelebi, “İlk Dönem Sûfîlerinin İtikadi Konulara Bakışı”, **İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar**, haz. Abdurrahman Dodurgalı-Ahmet Yücel, İstanbul ts., II, s. 93.

²⁴⁹ Uludağ, **İslam Düşüncesinin Yapısı**, s. 126

da anlamak mümkün gözükmektedir²⁵⁰. Bu amacın gerçekleşmesi ve sûfîlerle ilgili olarak zihinlerde oluşan şüphe ve istifhamların izalesi için çaba gösteren ve eser kaleme alanların başında Ebu Nasr Serrâc et-Tûsî gelmektedir. Bu bakımdan onun nübüvvet konusundaki görüşleri bizim için önem arz etmektedir.

Arapça yazılmış ilk tasavvuf klasiği kabul edilen *el-Luma'* isimli eserin²⁵¹ müellifi Serrâc'a göre nübüvvet, Allah'ın dilediği kimseleri seçip bu işle görevlendirmesi ile meydana gelir. Bu yönüyle peygamberlik tamamen vehbî olup, konudaki anahtar kavramı da *istafâ* fiilidir.²⁵² *Istafânın* biri peygamberleri, diğeri müminleri kasteden iki türü vardır. Peygamberlerin *istafâsı* ismet, vahiy ve risaletin tebliğ edilmesi ile olurken, müminlerinki safây-ı muâmele, hüsn-i mücâhede, hakikatlere ve manevî menzillere bağlanmakla gerçekleşmektedir.²⁵³

Serrâc, Kur'an'daki bir takım ayetlerden yola çıkarak hem Hz. Peygamber'in vasıflarını ortaya koymaya, hem de onun şahsında bir peygamber tiplmesi oluşturmaya çalışır.²⁵⁴ Buna göre peygamber, Allah tarafından bütün insanlığa gönderilen,²⁵⁵ insanları doğru yola sevkeden,²⁵⁶ kendi heva ve hevesinden konuşmayan,²⁵⁷ ayetleri okuyan, Kur'an'ı öğreten,²⁵⁸ kendisine indirilenleri tebliğ eden,²⁵⁹ kendisine itaat emredilen,²⁶⁰ emrettiği yapılan, yasakladığından kaçınılan,²⁶¹

²⁵⁰ Cağfer Karadaş, "Tasavvufta Peygamberlik Tasavvuru" (Basılmamış Tebliğ), **İslam'da Peygamber İnancı Sempozyumu**, Diyarbakır 2006, s. 2. Söz konusu tebliğini tarafıma gönderme lütfunda bulunan kıymetli hocama teşekkürlerimi arz ediyorum.

²⁵¹ Serrâc, **Luma** isimli eserini kaleme alma sebebini şöyle anlatır: "İçimizdeki aklı başında insanların bu grup içerisindeki dürüst ve seçkin olanların ilke, hedef ve metotlarını anlamaları zorunludur; öyle ki biz onları yani gerçek sûfîleri onların kisvesine bürünen ve kendilerini sûfî diye tanıtan taklitlerinden ayırt edebilelim... Bu günlerde bunlardan birçok olaya şahit olunmaktadır" diye ekler. Serrâc, "bunlar Sûfî gibi gösteriş yapar, kendilerine gerçek sûfî derler ve tasavvufla alakalı her türden sorgu-suale cevap vermekle meşgul olurlar. Bu sahtekârların hepsi tasavvufla dair bir iki kitap yazdığı iddiasındadır..." Serrâc, **Luma**, s. 4. Serrâc'ın bu tasviri kendisinden sonra gelen aynı çizginin müntesibi sûfî yazarlar tarafından da benzer ifadelerle dile getirilmiştir.

²⁵² Neml 27/59.

²⁵³ Serrâc, **Luma**, ss. 74–75.

²⁵⁴ Serrâc, **Luma**, ss.93–94.

²⁵⁵ Arâf 7/158.

²⁵⁶ Şûrâ 42/52–53.

²⁵⁷ Necm 53/3.

²⁵⁸ Cuma 62/2.

²⁵⁹ Mâide 5/67.

²⁶⁰ Nûr 24/54.

²⁶¹ Haşr 69/7.

kendisine tabi olanlara doğru yolu gösteren, emrine karşı çıkanlara fitne ve acıklı azap olacağını bildiren²⁶² ve en güzel ahlakın örneği olan bir kimsedir.²⁶³ Görüldüğü üzere bu yaklaşım, kelimâ manada umumî bir nübüvvet teorisi oluşturmaktan uzak olmakla birlikte, Serrâc'ın eserini kaleme alış amacı olan Kur'an ve sünnete uygun bir tasavvuf anlayışının ortaya konması gayretiyle uyum arz etmektedir.²⁶⁴

Velâyet ve bununla bağlantılı olan kerâmetin, nübüvvetle ilişkisi istisna edildiği takdirde peygamberlik konusunun doğrudan Serrâc'ın ilgi alanına girmediği görülmektedir. Bu durum aslında tasavvuf eserlerinin birçoğunun temel özelliğini yansıtmaktadır. Bu eserlerde peygamberliğe dair konular genellikle *velâyetin nübüvvetle, kerâmetin de mucize ile ilişkisi* çerçevesinde ele alınır. Konunun böyle mukayeseli olarak ele alınmasında iki kavram arasında kurulan illiyet bağı kadar sûfî zümrelerin bu konularda yaptığı hata ve yanlış anlamalara karşı tasavvufu, Ehl-i Sünnet'in sınırları içerisinde tutma gayretinin de büyük bir etkisi vardır. Nitekim Serrâc'da da bu etkinin izleri görülmektedir. Onun, eserinin sonunda gulât-ı sûfîyye'yi "*velîliği nebîlikten üstün gören kimselerin yoldan çıkmış aşırı gruplar*"²⁶⁵ şeklinde tanımlamasını, tasavvufu bu türlü yanlış anlamalardan tezkiye etmenin bir ürünü olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır.

Serrâc nebîleri, mutlak anlamda velîlerden üstün kimseler olarak telakki eder ve bunda en ufak bir şüphesi yoktur. Ona göre, yeme, içme, uyuma vb. beşerî özellikler bakımından bütün insanlar eşit olmakla beraber, hiçbir beşer Allah'a yakınlık noktasında peygamberlere denk olamaz. Peygamberlerin bu ayrıcalıklı konumları, onların vahye muhatap olmaları ve mucize ile teyîd edilmeleri sebebiyledir.²⁶⁶ Her ne kadar Serrâc, zâhir ehlinin, kerâmetleri peygamberler dışındaki insanların göstermelerinin mümkün olmadığı, mucizeyle kerâmetin bir/aynı olduğu kanaatinde olduklarını söylemişse de bunların kimler veya hangi ekoller olduğunu zikretmemiştir. Ona göre zâhir ehlinin bu kanaati, peygamberlerin

²⁶² Arâf 7/158; Nûr 24/63.

²⁶³ Nûr 24/56.

²⁶⁴ Süleyman Uludağ, "Lüma" *DİA*, XXVII, 259.

²⁶⁵ Serrâc, *Luma*, s. 427.

²⁶⁶ Serrâc, *Luma*, s. 19.

mucizelerine bir hâlel gelmesinden duydukları endişeden kaynaklanmaktadır.²⁶⁷ Bu vesileyle Serrâc, söz konusu endişeleri izale sadedinde velî ile nebî arasındaki farklara işaret eder ve konuyla ilgili bazı hususları vurgular. Bunları şu şekilde sıralamamız mümkündür:

a) Peygamberler, mucizeyle halkı kulluğa çağırır ve onu davalarında delil olarak kullanırlar; dolayısıyla, mucizelerini gizlemeleri kesinlikle yasaktır. Velîler ise kerâmetlerini gizleme suretiyle kulluğa hâlel getirmemiş olurlar.²⁶⁸

b) Peygamberlerin mucizeleri, onların nebîliği hususunda müşriklere karşı birer delildir. Müşriklerin imansızlığı kalplerinin kasvetli oluşu sebebiyledir. Velîlerin kerâmetleri ise başkalarına değil, sadece kendi nefislerine bir delildir.²⁶⁹

c) Nebîlerin mucizeleri artıkça, maneviyatlarının kemali de artar; diğer taraftan, velîlerin kerâmetleri arttıkça, vecd ve ürpermeleri de artar ve bu durum, kerâmetin kendileri için bir *mekr-i ilâhî* ve hile olabileceğini düşünmelerine vesile olur.²⁷⁰

Serrâc, velî kullara bahşedilen kerâmetlerin hepsinin Hz. Peygamber'e verilen bir lütuf ve ikram olarak değerlendirilmesi gerektiği kanaatindedir. Zira ona göre, her velî, nail olduğu kerâmete, peygamberine olan bağlılığı ölçüsünde ulaşır. Bu gerekçeyle ki, *tâbiin metbuya*, yani uyanın, uyulana üstünlüğü söz konusu olamaz.²⁷¹ Hz. Muhammed, nebîlerin en faziletlisi, ümmeti de ümmetlerin en hayırlısı olduğuna göre, diğer ümmetlere verilen kerâmetlerin onun ümmetinden esirgenmesi düşünülemez.²⁷²

Serrâc'ın 'nebî-velî' ayrımını önemsemesi ve buna fazlaca vurgu yapması oldukça dikkat çekicidir. Kanaatimiz odur ki, onun bu tutumu, zımnen de olsa erken dönemden itibaren sûfî zümreleri içerisinde bu konularda aşırı fikirler serdeden ve dolayısıyla şeriatın dışına çıktığı düşünülen kimselerin mevcudiyetinden

²⁶⁷ Serrâc, **Luma**, s. 311.

²⁶⁸ Serrâc, **Luma**, s. 311.

²⁶⁹ Serrâc, **Luma**, s. 312.

²⁷⁰ Serrâc, **Luma**, s. 313.

²⁷¹ Serrâc, **Luma**, ss. 427–428.

²⁷² Serrâc, **Luma**, s. 316.

kaynaklanmaktadır. Zira velâyet-nübüvvet müessesesinin sınırları tam olarak çizilmediği takdirde, suistimallere açık böyle hassas bir konuda velînin nebîden üstün olduğunu söyleyecek birileriyle her devirde karşılaşmak bir sürpriz olmayacaktır. Burada görebildiğimiz kadarıyla Serrâc'ın esas itibarıyla yapmayı amaçladığı şey, bu mülahazadan hareketle konuya özellikle temas etmek ve tasavvufun görüşünü şerî sınırlarla müstahkem hale getirmektir.

Serrâc'ın çağdaşı Kelâbâzî (v. 380/990), *Ta'arruf* isimli eserinde bir yandan İslam tasavvufunun gerçek mahiyetini ortaya koymayı, bir yandan da tasavvufa sirayet eden ve fakat onun özüne yabancı inanç ve fikirlerle mücadele etmeyi hedeflemiştir. Onun söz konusu eserinde serdettiği bazı ifadeleri, erken dönemden itibaren tasavvufta bir takım yozlaşmaların vukuuna işaret etmektedir. Bu çerçevede onun, kendi dönemindeki tasavvufun yozlaşmış durumunu anlatmak için sarfettiği şu samimi ifadelerine şahit oluyoruz: *“Tasavvufta mana gitti, isim kaldı. Hakikat kayboldu, onun yerini şekilcilik aldı. Sonuç olarak hakikati aramak süs onu tasdik etmek bir zîynet haline geldi...”*²⁷³ Hiç şüphesiz bu sözlerin sahibinin taşıdığı endişe ile Serrâc'ın taşıdığı endişe paralellik arz etmektedir.

Kelâbâzî'ye göre sûfiler, peygamberlerin mi yoksa meleklerin mi üstün olduğu hususunda kesin bir kanaate sahip değildirler.²⁷⁴ İnsanlar arasındaki fazilet konusunda o, derecesi ve kadri kıymeti ne olursa olsun sıradan insanlardan bir siddîk, bir evliya ve başka birinin fazilet yönünden peygamberlere denk olamayacağı görüşündedir²⁷⁵. Kelâbâzî açıkça söylemese de anlaşılan o ki, peygamberlerin büyük günahları işlemekten masum olduğu noktasında sûfî zümreler arasında ittifak bulunmakla birlikte, onlardan sadır olduğu iddia edilen hata ve suçmelerin (*zelle*) yorumlanmasında farklı görüşler mevcuttur.²⁷⁶

Diğer taraftan, su üzerinde yürümek, hayvanlarla konuşmak, tayy-i mekân gibi mucize nevinden hadiselerin evliyada zuhuru, sûfilerin üzerinde ittifak ettiği hususlardandır. Kelâbâzî, bu konudaki görüşünü desteklemek için sahabe arasında

²⁷³ Kelâbâzî, **Taarruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf**, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1992, s. 48.

²⁷⁴ Kelâbâzî, **Taarruf**, s. 101.

²⁷⁵ Kelâbâzî, **Taarruf**, s. 103.

²⁷⁶ Kelâbâzî, **Taarruf**, ss. 104–106.

meydana geldiği rivayet edilen olaylardan bazı örnekler nakleder ve şunu söyler: “Sahabe zamanında vuku bulan bu tür olaylar, Hz. Peygamberin nübüvvetinin sıdkına nasıl delalet ediyorsa, aynı şekilde sonraki dönemlerde zuhur eden bu nevî hadiseler de Hz. Muhammed’in peygamberliğinin hak oluşuna işaret eder”.²⁷⁷

Kelâbâzî’nin, ilk dönem sûfî müelliflerin birçoğunun yaptığı gibi, nübüvvet meselesini tartışırken daha ziyade mucize ile kerâmetin mahiyetlerini ortaya koymaya ve aralarındaki ayrılık noktalarını vurgulamaya odaklandığını görüyoruz. Onu böyle bir yol takip etmeye sevk eden ana sebep muhtemelen, özellikle bu konularda sûfî zümrelere yöneltilen sert tenkitler olsa gerektir. Nitekim o, bu tahminimizi haklı çıkaracak şekilde, kerâmetleri inkar edenlerin temel çıkış noktalarını, kerâmetleri kabul etmenin peygamberliği ortadan kaldırmak manasına geleceği şeklindeki bir yaklaşımın oluşturduğunu söylemektedir. Bu yaklaşımın gerekçesi ise, peygamberlerin, diğer insanlardan ancak mucizeleriyle ayırt edilebilmeleridir. Dolayısıyla, mucize gibi harikuladeliği vasfını haiz kerâmetin başkalarından zuhur etmesi, peygamberle peygamber olmayan biri arasındaki farkın ortadan kalkması ve peygamberin doğruluğunu (*sıdk*) gösteren bir delilin bulunmaması demektir.²⁷⁸

Kelâbâzî, işte tam bu noktada *mütenebbî* yani sahte nebî kavramını ön plana çıkarır. Nebî ve mütenebbî suret ve şekil yönünden birbirine benzemekle birlikte, Allah, hakikî nebîyi mucize ile doğrular. Dolayısıyla, nebînin sahip olduğu özelliklere *mütenebbî*’nin sahip olması imkansızdır, keza velînin durumu da bu minval üzeredir. Hakikî velî peygamberlik iddiasında bulunmadığı gibi batıl ve asılsız şeyler de söylemez. O, insanları sadece hak ve doğru olana davet eder, dolayısıyla onun elinde kerâmetin zuhuru peygamberlerin peygamberliğine bir halel getirmez, tam tersine onların nebîliğini tasdik anlamı taşır.²⁷⁹

²⁷⁷ Kelâbâzî, **Taarruf**, s. 107. Bu rivayetlerden biri Hz. Ömer’in Sâriye b. Hısn’a söylediği “Dağa ya Sâriye dağa” sözüdür. Bu hadise meydana geldiği sırada Hz. Ömer, Medine camiinin minberinde, Sâriye ise bir aylık mesafede düşmanla yüz yüze gelmiş bir halde idiler. Bkz. Aclûnî, **Keşfu’l-hafâ**, II, ss. 380–381.

²⁷⁸ Kelâbâzî, **Taarruf**, s. 107.

²⁷⁹ Kelâbâzî, **Taarruf**, s. 108.

Mahiyetleri ve özellikleri açısından velîliği ikiye ayıran Kelâbâzî, birincisine *velâyet-i âmme* adını verirken, ikincisini *velâyet-i hâssa* olarak isimlendirir. Birincisinin içerdiği manada imanı olan herkes velîdir. Bu nevi velîlikte, muayyen müslümanların, kendi şahıslarında velîlik halinin gerçekleştiğini bilmeleri gerekmez. Bu, mutlak ve umûmî anlamda mümin olan herkesin Allah'ın velîsi olduğu manasına gelir. *İhtisas, istifâ ve istinâ*²⁸⁰ manasındaki velîliği ifade eden *velâyet-i hâssa* ise, velîliğin bilinmesi ve hakikatinin anlaşılması zorunludur. Böyle bir dereceye sahip velî, kendi nefsine bakmaktan ve kendini görmekten *mahfuz*dur ve onu şeytanın saptırması mümkün değildir.²⁸¹ “Şüphesiz kullarım üzerinde senin bir hâkimiyetin yoktur”²⁸² ayetinde, Allah'ın *ibâd* kelimesini kendisine tahsis etmesi sebebiyle, onu *velî* olarak yorumlayan Kelâbâzî, böyle seçkin kulların Allah'ın koruması altında olduğunu söyler. Bu imtiyaza rağmen velî mutlak bir *ma'sumiyet* zırhına sahip değildir. Zira *ismet* peygamberlerin bir sıfatı olup, bu anlamda velî, ise büyük ve küçük günahları işlemekten *masûm* değildir. Velînin günahlardan mahfuz olmasının ne anlama geldiği hususunda Kelâbâzî'nin cevabı gayet açıktır: “Velîlerin günahlardan korunması, onların işledikleri günahların hemen akabinde derin ve samimi bir pişmanlık duyup Allah'a yönelmeleri ve tevbe etmelerinden ibarettir”.²⁸³

Sûfî zümreler içerisindeki yozlaşmanın farkına varıp bu amaçla eser kaleme alan bir başka sûfî şahsiyet de Abdülkerîm el-Kuşeyrî'dir. Onun dönemi, şeriattan uzaklaşıp onu önemsemeyen bir tasavvufî anlayışın her tarafta hüküm sürdüğü, zâhirî hükümleri görmezden gelen bir mutasavvıf topluluğunun ortalıkta gezindiği bir dönemdi. Bu duruma binaen, tasavvufa meyletmemiş Sünnî ve muhafazakâr kesimlerin de tasavvufu kökten reddetmeleri veya kuşku ile bakmaları Kuşeyrî'yi

²⁸⁰ Istina': Tahsis etme, lügatlerde seçme ve dost edinme manasında kullanılmaktadır. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VIII,209; Râğib, *Müfredât*, s. 493. Sûfiler ise bu kavramla, Allah'ın, bütün nasiplerini fani kılmak ve tüm hazlarını izale etmek suretiyle kulunu terbiye etmesini, düzeltmesini ve onun nefsanî vasıflarını değiştirmesini kastederler. Bkz. Ali b. Osman el-Cüllâbî el-Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1996, s. 541

²⁸¹ Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 112.

²⁸² Hicr 15/42.

²⁸³ Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 112

derinden üzüyordu.²⁸⁴ O, bu durumu *Risâle* isimli eserinin hemen başında şu ifadelerle tasvir eder:

*Şimdiki sûfîler şekil ve kıyafet bakımından eski sûfîlere benzemekle birlikte, ruh ve muhteva bakımından başkalaşmışlardır... Malesef tasavvuf yolunda bir gevşeme ve duraklama baş göstermiştir. Daha doğrusu bu yol hakiki manasıyla yok olup gitmiştir. Dine karşı kayıtsızlığı menfaat temin etmenin en güvenilir vasıtası olarak kabul eden zamanın sofuları, haram ile helal arasındaki farkı gözetmez olmuşlar, dine ve din büyüklerine karşı kayıtsız kalmayı adeta bir din haline getirmişlerdir.*²⁸⁵

Kuşeyrî'nin bu yakınmaları, mutasavvıfların “hakikât” adını verdikleri tasavvuf anlayışlarının şeriata karşı gevşek ve ilgisiz kalışını bizzat müşahade etmesinden dolayı hiç de yersiz değildir.²⁸⁶

Eşarî kelamının önemli temsilcilerinden İbn Fûrek (v. 406/1015) ve Ebû İshâk İsferâyînî (418/1027)'nin öğrencilerinden biri olan ve sûfî düşüncenin yenilenmesinde önemli bir rol oynayan Kuşeyrî'nin, nübüvvet konusunda Eşarîlerin görüşünü bütünüyle benimsediğini görüyoruz.²⁸⁷ Öncelikle o, mucizenin, peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin sıdkına delalet ettiği gerekçesiyle bir başkası tarafından meydana getirilmesini imkânsız görür.²⁸⁸ Ona göre bu yönüyle mucize ile kerâmet arasındaki en önemli fark, mucizede tahaddînin bulunuşudur. O, bu kanaatini Bâkılânî'nin şu ifadeleriyle de destekleme ihtiyacı duyar: “Mucizeler peygamberlere, kerâmetler velîlere aittir. Sadece peygamberlerin mucizeleri vardır, velîlerin değil; çünkü mucizede bir iddianın bulunması şarttır... Diğer taraftan, velî bir nübüvvet iddiasında bulunmadığı için ondan zuhur eden şey mucize değildir”.²⁸⁹ Kuşeyrî bu ifadelerle aynen katıldığını açıkça ifade eder.²⁹⁰ Ona göre, insanların mucize olmadan bir peygamberin doğruluğunu anlamaları mümkün olmadığı için

²⁸⁴ Süleyman Uludağ, “Kuşeyrî'nin Hayatı ve Risaleleri”, Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**'i içinde, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1999, s. 47.

²⁸⁵ Abdülkerim Kuşeyri, **Kuşeyrî Risâlesi**, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1999, s. 80.

²⁸⁶ Afîfî, **Tasavvuf**, s.106.

²⁸⁷ Süleyman Uludağ, **Kuşeyrî'nin Hayatı ve Risâle'si**, s. 12; Cağfer Karadağ, **Tasavvufta Peygamberlik Tasavvuru**, s.1.

²⁸⁸ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 435.

²⁸⁹ Bâkılânî'nin eserlerinde bu ifadeleri aynı lafızlarla tespit edemedik. Ancak Bâkılânî farklı lafızlarla benzer düşünceleri seslendirmiştir. Bâkılânî, **Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar**, trc. Adil Bebek, İstanbul 1998, s. 44, 45, 47, 79; Bâkılânî, **İnsâf**, s. 93 vd.

²⁹⁰ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 435.

nübüvvet iddiasında bulunan bir kimsenin mucize göstermesi kesinlikle zorunludur.²⁹¹

Kuşeyrî, konuyla bağlantısı sebebiyle, nebî ve velî arasındaki farkı bir nebze de olsa ortaya koymayı hedefler ve velînin iki anlamı içerdiğini söyler. Birincisi velînin, ism-i fâil kalıbında kazandığı mana olup burada velî, “*Araya isyan ve günah hali girmeden devamlı ibadet halinde bulunan kimsedir*”. İsm-i mef‘ûl kalıbındaki ikinci anlamda velî, “*Daimî ve ebedî olarak Allah tarafından muhafaza ve himaye edilen kimsedir*”. Ancak burada Kuşeyrî bir uyarıda bulunma ihtiyacı hisseder ve yalnız bu manalardan hareketle, velîlerin de peygamberler gibi günahlardan korunduğu şeklindeki bir düşünceye kapılmanın vahim bir hata olacağını söyler.²⁹² Bu ihtiyata binaen o, *ismet* ve *masum* kavramlarının yerine *hıfz* ya da *mahfuz* kavramlarını kullanmayı tercih eder ve “*Şüphesiz ki, benim koruyulum Kitab’ı indiren Allah’tır. Ve o, bütün salih kullarını görüp gözetir*”²⁹³ mealindeki ayete istinaden, velî kulları koruma vazifesini (*tevellî*) Allah’ın kendisinin üstlendiğini söyler. Dolayısıyla Allah, velî kulu için *hizlân* yaratmaz, bir başka ifadeyle, âsi ve günahkar olması için ona kuvvet vermez. Velî kulunun lehine tevfiğini devam ettirir, yani taatta bulunması için ona güç ve takat verir²⁹⁴. Bu görüşlerinden yola çıkarak onun, nebî-velî ile mucize-kerâmet arasındaki ayrımı net bir şekilde ortaya koyduğunu ve bu haliyle, serdettiği fikirlerin kalamî açıdan konuyla ilgili herhangi bir tartışmaya mahal bırakmayacak açıklıkta olduğunu söylememiz mümkün görünmektedir. Sonuçta Kuşeyrî, tasavvufun şer’î çizgiye çekilmesi için gayret sarfedenler arasındadır. Onun, tasavvufun sapmasına karşı sergilediği dik duruşuyla paralellik arz eden bir başka çabası da *Risâle* isimli eseri tetkik edildiğinde ortaya çıkar. Bu çalışmasında o, bir yandan kelam ilminden istifade ederken, bir yandan da kelam metotlarını ve nazariyelerini tasavvufun metot ve nazariyeleri ile mezcetme gayreti içerisinde.²⁹⁵ Ancak bu başka bir çalışmanın konusudur.

²⁹¹ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 436.

²⁹² Kuşeyrî, **Risâle**, s. 348, 437.

²⁹³ Araf 7/196.

²⁹⁴ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 437.

²⁹⁵ Afîfî, **Tasavvuf**, s. 70.

Konuyla ilgili görüşlerine temas etmek istediğimiz bir diğer sûfî müellif de Ali b. Osman el-Hücvîrî'dir. Kuşeyrî ile çağdaş olan Hücvîrî, sarf ettiği gayret ile tasavvufî düşünceyi ilk şekline ve aslına irca edip böylece onu İslam dışı unsurlardan temizlemede öncü konumunda olan şahsiyetlerden biri olması hasebiyle,²⁹⁶ konumuzla ilgili fikirleri ele alınması gereken sûfî düşünürlerden birisidir.

Keşfü'l-mahcûb isimli eserinde nübüvvete dair özel bir bahis açmayan Hücvîrî, selefleri gibi konuya daha ziyade nebî-velî ilişkisi penceresinden bakmayı yeğlemiştir. Onun nebî-velî ayrımı konusundaki tavrının, tıpkı Serrâc ve Kuşeyrî'de olduğu gibi herhangi bir kafa karışıklığına meydan vermeyecek netlikte olduğunu söylemede bir beis görmüyoruz. Hatta bu yönüyle onun, söz konusu müelliflerin bir mütemmimi sayılabileceğini de söyleyebiliriz.

Hücvîrî'nin, nebî ve velî arasındaki ayrımla ilgili olarak şu ifadelerini olduğu gibi alıntılar yapmak istiyoruz: "*Siddîklerin kemal ve nihayet halleri, nebîlerin başlangıç halleridir. Velî ve nebî arasındaki fark açıktır. Velîlerin, fazilet bakımından nebîlerden önde olduklarını söyleyen mühlid iki grubun aksine, nebîler velîlere üstün tutulmalıdır*".²⁹⁷ Bu hususta Cüneyd'den etkilendiğini saklamayan Hücvîrî'ye göre marifet ve tasavvuf yolunun esası velâyet temeline dayanır. Bu sebeple o, önce velâyetin etimolojik tahlilini yapar, ardından velâyetin ihtiva ettiği çeşitli manalara işaret eder.²⁹⁸ Daha sonra velâyet konusundaki görüşün gerçek sahibi olduğunu söylediği Hakîm et-Tirmizî'nin düşüncelerini aktarır. Kullandığı üslup ve ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla onun, Tirmizî'nin görüşlerini bütünüyle benimsediği söylenebilir.²⁹⁹

Hücvîrî'ye göre, velînin elinde bir kerâmetin zuhur etmesi Allah'ın kudreti dâhilindedir ve bunun şaşılacak bir tarafı yoktur. Bu duruma, nübüvvetin iptali veya

²⁹⁶ Süleyman Uludağ, "Hücvîrî ve Keşfu'l-Mahcûb", Hücvîrî, **Keşfu'l-Mahcub**'un içinde, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982, s. 25.

²⁹⁷ Ali b. Osman el-Cüllâbî el-Hücvîrî, **Keşfu'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi**, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1996, s. 231.

²⁹⁸ 'Vav' harfinin fethalanması şeklindeki okunuşa göre 'Velâyet' lügatte nusret ve yardım manasına gelir. 'Vav' harfinin kesreli okunuşu yani 'Vilâyet' şekliyle ise imaret ve emirlik manasına gelir. 'Velâyet' de 'Vilâyet' de 'velî' kelimesinin mastarıdır. 'Velâyet' rububiyet manasına gelir. Ayrıca mahabbet manası da vardır. Bkz. Hücvîrî, **Keşfu'l-mahcûb**, s. 326-327.

²⁹⁹ Hücvîrî, **Keşfu'l-Mahcûb**, s. 328.

ondaki bazı hususiyetlerin reddi endişesiyle karşı çıkılması doğru değildir. Kerâmetler velîlere, mucizeler ise nebîlere mahsustur. Nebînin nebîliği, velînin de velîliği söz konusu olduğuna ve bu ikisi arasında da hiçbir benzerlik bulunmadığına göre, bu tip endişelere kapılmak yersizdir. Zira nebîlerin şeref ve mertebeleri, rütbelerinin yüceliği, onların ismet vasfına sahip olmalarından kaynaklanmakta olup, sadece ellerinde bir mucize veya kerâmetin ya da harikulade bir fiilin zuhur etmesinden kaynaklanmamaktadır. Harikuladelik bakımından mucize ile kerâmet arasında bir fark yoksa da mucize, derece ve fazilet bakımından kerâmetten üstündür.³⁰⁰

Hücvîrî, velînin elinde zuhur eden harikulade bir olayın onu nübüvvet iddiasına sevk edeceği şeklindeki bir düşüncüyü de bütünüyle muhal görür. Velâyetin şartlarından birisi de doğru sözlü olmak olduğundan, böyle bir iddia ile ortaya çıkan kimsenin vasfı apaçık yalancılıktır ve dolayısıyla velî olması da düşünülemez. Bunu teyit sadedinde o, kerâmet ve mucizelerde bir şüphenin asla vakî olamayacağını ifade eder.³⁰¹ Bunu söylemekle zımnem de olsa onun, velînin kerâmetini, tâbi olduğu nebînin mucizesinin ispatı veya teyidi konumunda gördüğü anlaşılmaktadır. Nebî ile velî davalarında kesinlikle ortaklıklar; dolayısıyla nebî, mucizenin delaleti ile nübüvvetin sıhhatini iddia eder ve velî de bu davasında onu tasdiklerse şüphe kesinlikle ortadan kalkar³⁰².

Hücvîrî, mucizede asıl olanın aşikarlık, kerâmette ise gizlilik olduğu kanaatindedir. Bu yönüyle mucize, umuma yani halka ait bir menfaati ifade ederken, kerâmet ise *husus*a yani yalnızca sahibine matuf bir menfaati ifade etmektedir. Daha açık bir deyişle, kerâmet, Allah'ın doğrudan velî kuluna yönelik özel bir ikramı ve lütfu olması itibarıyla ferdî bir tecrübeye işaret eder; mucize ise Allah'ın onunla insanları hidayete ulaştırmayı amaçlaması açısından umumî bir ikrama delalet eder. İkisi arasındaki bir başka fark ise, mucize sahibinin, elinde zuhur eden harikulade hadisenin mucize olduğunu kesin olarak bilmesi, velînin ise bunun kerâmet mi, yoksa istidrâc mı olduğu hususunda şüphede olmasıdır. Nebî, şeriatla tasarrufta

³⁰⁰ Hücvîrî, **Keşfu'l-Mahcûb**, s. 336.

³⁰¹ Hücvîrî, **Keşfu'l-Mahcûb**, s. 336.

³⁰² Hücvîrî, **Keşfu'l-Mahcûb**, s. 337.

bulunma hakkına sahip biri olarak şeriatın kabul ve red ettiği hususların tertibinde Allah'ın emri ve izniyle konuşup hareket ederken, velînin, teslimiyet gösterme ve dini hükümleri olduğu gibi kabul etme dışında bir seçeneğinin bulunmaması ikisi arasındaki bir diğer farkı oluşturur. Dolayısıyla, velînin kerâmeti nebînin şeriatının hükmüne asla aykırı olamaz.³⁰³

Velîlerinin kerâmetlerini, Hz. Peygamberin birer mucizesi olarak kabul eden Hücûrî'ye göre, Hz. Peygamber'in şeriatı bakî olduğu müddetçe, onun peygamberliğinin ispatı kabul edilen harikulade olaylar da velîlerin elinde zuhur etmeye devam edecektir. Bu anlamda velîler, Hz. Peygamber'in risaletinin doğruluğunun birer şahididirler.³⁰⁴

Velîye ve kerâmete nispet edilen vasıfların, nebî ve mucizenin konumuna bir hâle getirip getirmeyeceği hususu daha ilk tasavvuf eserlerinden itibaren tartışma konusu olan meseledir. Hücûrî'nin, bu ve benzer meselelerdeki endişelerin izalesine hassasiyet göstermesi anlaşılır bir durumdur. *Keşfu'l-mahcûb*'un yazılış gayesi ve Hücûrî'nin bu konulara yaptığı vurgu dikkate alındığında, o dönemin bazı sûfî zümrelerinin, nebî-velî ve mucize-kerâmet kavramları arasındaki ince ayrım çizgisinde bir takım hatalı görüşlere sahip oldukları düşünülebilir. Hücûrî'nin konuyla alakalı serdettiği görüşleri dönemin bir sûfî entelektüelinin, kendi döneminde tartışma konusu olmaya devam eden bir meseleye yaklaşımı olarak değerlendirmek pekala mümkündür. Bir başka açıdan bakıldığında söz konusu görüşleri, bizatihi onun kendi düşünce ve inanç geleneğine yönelttiği bir tenkit demeti olarak görmek de ihtimal dâhilindedir. Hücûrî'ye ait bu görüşlerin, kendisinden önceki sûfîlerin konuyla ilgili görüşleriyle kıyaslandığında olağanüstü bir özelliğe sahip olmadığını, herhangi bir özgünlük taşımadığını belirtmeliyiz. Nitekim onun nübüvve dair fikirlerini kendisinden yaklaşık bir asır önce yaşayan Kelâbâzî gibi önde gelen sûfî müellifler ile karşılaştırdığımızda meseleye bakış ve yaklaşım tarzlarının birçok yönden örtüştüğünü fark etmemek mümkün değildir.³⁰⁵ Bu tespitten yola çıkarak, nübüvvet meselesini ele almada, sünnî çizgiye yakın olan

³⁰³ Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 337.

³⁰⁴ Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 338.

³⁰⁵ Krş. Kelâbâzî, *a. g. e.*, ss. 106–108.

ilk dönem tasavvuf kaynaklarının kalamî yaklaşımla neredeyse bire bir örtüştüğünü söylemede bir beis görmüyoruz.

Okullaşma dönemindeki tasavvuf anlayışının, aklî metoda karşı iki türlü tavır içinde olduğunu görüyoruz. Birincisi, itikadî konularda kalamî anlayışla hemen hemen örtüşen fikirleri savunan Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hücvârî'nin temsil ettiği tasavvuf anlayışı iken itikadî konularda aklî kalam metoduyla serdedilen görüşleri reddeden Bayezid Bistâmî, Hallâc, Hakîm et-Tirmizî'nin öncülüğünü yaptığı tasavvuf anlayışıdır.³⁰⁶ Buraya kadar ilk grupta yer alan sûfîlerin görüşlerini ana hatlarıyla aktarmıştık. İkinci grupla alakalı olarak ise, görüşleri kendinden sonraki sûfî düşünürler üzerinde önemli tesir icra eden ve özellikle de İbnü'l-Arabî gibi mühim bir sûfî şahsiyetin nübüvvet anlayışının şekillenmesinde büyük pay sahibi olan Hakîm et-Tirmizî (v. 320/932)'nin görüşlerini buraya dahil etmeyi araştırmamızın hedef ve sınırı bakımından yeterli görüyoruz. Tirmizî'nin bu konudaki görüşleri ayrıca ele alınmayı hak edecek bir zenginlik ve mahiyete sahip olmakla birlikte, bunu yapmak çalışmamızın sınırlarını zorlayacağından, burada onun görüşlerini genel hatları ile nakletmekle iktifa edeceğiz ve gerektiğinde bir değerlendirme sadedindeki kendi görüşlerimizi ortaya koyacağız.

Her şeyden önce Tirmizî'nin, kendine mahsus bir üslûpla, nakil ve akıl arasında orta yolu bulmaya çalışan, naklî ilimleri aklî temellere dayandırma gayreti içinde olduğunu söylemeliyiz. O, özellikle Helenistik felsefeden ve gnostisizmden gelen hikmet anlayışını tasavvufa aktararak bu hareketin yeni bir döneme girmesine katkıda bulunmuş ve bu sebeple de “Hakîm” diye anılmıştır.³⁰⁷ Tirmizî, nübüvvet dair görüşlerini *Hatmü'l-evliyâ* isimli eserinde ayrıntılı olarak vermiştir. Gerçekte nübüvvet ve velâyet meselesinin ilk defa düzenli ve etraflı bir şekilde ele alındığı bu eser, yirmi dokuz bölümden oluşmaktadır. Müellif, eserin dördüncü bölümünde tasavvufî mahiyette son derece önemli ve girift gördüğü 157 soru sormuş, bu sorular hakkında herkesin konuşamayacağını özellikle vurgulamış, kendisinin de konuşmasının doğru olmayacağını göstermek için bunları cevapsız bırakmıştır. Kendisinden sonra gelen İbnü'l-Arabî, bu soruları cevaplandırmak amacıyla *el-*

³⁰⁶ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 126

³⁰⁷ Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, nşr. Osman İsmail Yahya, Beyrut 1965, naşirin mukaddimesi, s. 8; Abdülfettah Abdullah Bereke, “Hakîm et-Tirmizî”, *DİA*, XV, 197.

Cevâbü'l-müstakîm ammâ seele anhü et-Tirmizî el-Hakîm adlı müstakil bir eser yazmış ve bir diğer eseri *Fütûhât*'ta da aynı sorulara daha ayrıntılı cevaplar vermiştir³⁰⁸.

Diğer sûfî düşünürleri gibi nübüvvet ve velâyet konularını birlikte ele almayı tercih eden Tirmizî, ruhî faaliyetlerin beşerî çaba veya ilâhî inayetin akabinde gerçekleşeceğini iddia eder. Birinci durumda umumî, ikinci durumda ise hususî velâyet söz konusudur. Allah'ın hukukunu gözeten velîler, dinin emir ve yasaklarına uymanın yanında niyeti halis kılma ve nefis murakabesi gibi manevî hallere de dikkat ederler. Şayet onlar gerçekten Allah dostu iseler, O'nun lütuf ve keremiyle velîliğin en yüksek derecesine ulaşırlar; her daim iyi iş yapmayı âdet edinmeleri sebebiyle de hatalardan korunurlar. Çünkü iyilik yapmak onlarda tabîî bir meleke olmuştur³⁰⁹. Allah'tan ilham alan velî, gerçek anlamda bu dereceye sahip olunca aldığı bilgilerin doğruluğundan da emin hale gelir. Tıpkı şeytanın vahye yanlış bilgiler karıştırmaya güç yetirememesi gibi nefis de velînin ilhamını bozmaya güç yetiremez.³¹⁰

Tirmizî, peygamberlik gibi velîliğin de kesbî olmayıp ilâhî bir lütuf olduğu kanaatindedir. Ona göre aralarındaki fark, peygamberlerin Allah'tan aldıklarını tebliğ görevi ile yükümlü olmasıdır; velîlik ise tamamıyla özel bir mahiyet arz eder. Bu sebeple, peygamberler nübüvvetlerinin ispatı sadedinde mucize gibi bir delile ihtiyaç duyarlarken, velîlerin böyle bir delile ihtiyacı yoktur. “Peygamberlik burhan iledir, velîlik burhandır” diyen Tirmizî'ye göre, Allah ile velî arasındaki ilişki sevgi, gözetim ve inayet esasına dayanır. Velîler, hayır ve faziletin canlı timsalleridir; hak için yaşarlar, kendilerini Allah'ın hizmetine adarlar. Velîlik tabiatı icabı zamanla kayıtlı değildir, yani her dönem ve devirde velî bulunur. Velî adeta semadaki ilâhî kemalin yeryüzüne yansımasıdır³¹¹.

Hatmü'l-evliyâ'nın neşrini yapan Osman Yahya, Tirmizî'nin nübüvvet ve velâyet konularına bakışını mükemmel olarak niteler ve bu vasfıyla zarif, esaslı ve

³⁰⁸ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, ss. 142–326.

³⁰⁹ Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, ss. 117–127.

³¹⁰ Bereke, a.g.md., *DİA*, XV, s. 197.

³¹¹ Bereke, a.g.md., *DİA*, XV, s. 197.

eşsiz bir özelliğe sahip olduğunu ifade eder. Ona göre Tirmizî, bu nazariyesini ortaya koymada kelimcilerin ve felsefecilerin burhan ve cedel metodunu takip etmemiş, velâyet ve nübüvvetten her birinin ayırıcı özelliklerini, peygamberlerle velîler arasındaki umumî ve hususî ilişkileri ve insanın kurtuluşunda nübüvvetin ve velâyetin oynadığı rolü belirtmekle yetinmiştir³¹².

Tirmizî'ye göre, velâyetin tabiatı da kaynağı da beşerî değil, ilâhîdir. Dolayısıyla, beşerî ilimler ve fikrî kıyaslar yoluyla velâyet meselesini anlamaya çalışmak büyük bir cehalettir. Özel manası ile risâlet ve nübüvvetin her ikisi de ilâhî emanet olup toplumsal bir vazifedir. Açık söylemek gerekirse, resûl ve nebî semadan mesaj alır ve görevi icabı onu bütün insanlara tebliğ eder. İşte bundan dolayı hariçî bir burhân ve mucize, resûlün risâletinin veya nebînin nübüvvetinin sıhhatini desteklemiş olur. Diğer taraftan velâyet ilâhî bir ikram olup bizatihi delalet unsurlarına sahiptir ve hariçten bir burhâna ihtiyaç duymaz. Kısacası nübüvvet burhân vasıtasıyladır, velâyet ise burhânın kendisidir.³¹³

Tirmizî, bir *hâtemü'l-enbiyâ* olduğu gibi bir de *hâtemü'l-evliyânın* bulunduğu kanaatindedir. *Hatmü'n-nübüvvet*, etrafında peygamberliğin döndüğü bir merkez, kendisinden sadır olduğu bir mebde, kemâlatın kendisinde gerçekleştiği bir gaye mesabesindedir. *Hâtemü'l-enbiyâ*, sadece gönderilme bakımından nebîlerin sonuncusu demek değildir, aynı zamanda o, makam açısından da nebîlerin en yücesi, zikir yönüyle en yükseği ve sesini en uzağa ulaştıranıdır. Velâyet ve velîler için de benzer durum söz konusudur³¹⁴. Bu sebeple Tirmizî, *hâtemü'l-evliyâ* makamındaki velînin neredeyse peygamberlik vasfını haiz olacak derecede enbiyâyâ yakın olduğunu söyler.³¹⁵

Tirmizî resûl ve nebî ayrımı ile ilgili olarak şöyle bir farka işaret eder: Resûl, haber veren, gönderildiği kavmi uyaran ve böylece elçilik görevini yerine getiren kişi iken; nebî, haber ulaştıran ancak belli bir kavme gönderilmeyen kişidir. O, ancak kendisine sorulduğunda cevap verir. Diğer taraftan, kendisine ait bir şeriâtı bulunan

³¹² Osman Yahya, *Hatmü'l-evliyâ*'nın girişi, s. 111.

³¹³ Osman Yahya, *Hatmü'l-evliyâ*'nın girişi, ss. 111–112.

³¹⁴ Osman Yahya, *Hatmü'l-evliyâ*'nın girişi, s. 112; Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, ss. 336–354.

³¹⁵ Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, s. 367.

resûl, insanları bu şeriata çağırırken, nebî de resûlün şeriatına tabi olur ve insanları ona davet eder. Nitekim kendilerine *muhaddesûn*³¹⁶ adı verilen zatlar da böyledir. Aynı şeriatın yolcuları olarak onlar da insanları Allah’a davet görevini icra ederler. Allah katından bu insanlara gelen, teknik terminolojiyle, vârid olan şeyler sadece *büşrâ*, *teyid* ve *mev’izadır*. Onların, şeriata ait bir hükmü nesh etme yetkileri yoktur. Kendilerine gelen haberlerin (*vâridât*) şeriata uygun olması gerekir; aksi takdirde bu nevî haberler vesvese kabilinden kabul edilir.³¹⁷

Tirmizî nübüvvet ve velâyet makamları arasındaki farka dair kanaatini izhar ederken şunları söyler: Nübüvvet vahiy olarak Allah’tan ayrılan bir kelimadır, Allah’ın ruhu onunla beraberdir. Dolayısıyla nübüvveti inkâr eden küfre sapmış olur. Çünkü bu inkâr, Allah’ın kelamını reddetmek demektir. Velâyet ise Allah’ın başka bir yolla *hadîs* ulaştırmayı üstlendiği kişi için söz konusu olur ve o kişi böylece *hadîse* nail olur. Söz konusu *hadîs* Allah’tan, *sekîne* eşliğinde hak lisaniyla ayrılır. *Muhaddesin* kalbinde bulunan *sekîne* o *hadîsi* karşılar, *muhaddes* de bunu kabul eder ve onunla *sükûn* bulur. Velâyetin Allah’tan gelmesi, onu inkâr edenin küfrünü gerektirmez. Çünkü bu, Allah’ın sevgisinden dolayı velînin kalbinde doğan bir makamdır.³¹⁸

İbnü’l-Arabî’nin nübüvvet ve velâyet ile ilgili görüşleri üzerinde Tirmizî’nin büyük bir tesiri olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Dolayısıyla, Tirmizî’nin cevapsız bıraktığı, daha doğru bir ifadeyle cevaplamaktan imtina ettiği soruları İbnü’l-Arabî’nin cevaplaması şaşırtıcı bir durum sayılmamalıdır. O, hatm-i nübüvvet ve hatm-i velâye hakkındaki soruları cevaplarırken, sözü, daha ziyade nübüvvet ve velâyet çeşitleri meselesine getirir. Buna göre nübüvvetle ilgili iki *hatm* söz konusudur. Hüküm koyma ve şeriat getirmeyi kastettiği ve *teşrîât nübüvvet* adını

³¹⁶ İlk dönemden itibaren sûfler, keşf ve ilhâmı bir bilgi kaynağı olarak kabul etmişlerdir. Bunu bazen keşf ve ilhâm bazen de feth gibi isimlerle anmışlardır. Bu sayılanlara ilaveten Hakîm et-Tirmizî’nin özel bir anlamda kullandığı hadîs ve buna muhatap olan muhaddes tabirleri mutasavvıflar arasında yaygın bir kullanıma sahip değildir. Buna karşılık söz konusu muhaddes kavramının Şîî düşüncesinde önemli bir yeri olduğu görülmektedir. İmâmiye Şîa’sı, her gün her saat yenilenen ve bir melek ile bizzat irtibata geçmek suretiyle elde edilen bilgiye sahip olan kimseleri “müfehhem” veya “muhaddes” olarak isimlendirmiştir. Bkz. Salih Çift, **Hakîm et-Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı**, İstanbul 2008, s. 340; Mustafa Öztürk, **Kuran ve Aşırı Yorum**, Ankara 2003, s. 279–283; Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, İstanbul 1991, s. 340.

³¹⁷ Hakîm et-Tirmizî, **Hatmü’l-evliyâ**, ss. 352–353.

³¹⁸ Hakîm et-Tirmizî, **Hatmü’l-evliyâ**, ss. 346–347

verdiği birinci *hatm*, Hz. Peygamberle birlikte nihayet bulmuştur. Ona göre, umumi nübüvvet son velî olan Hz. İsâ ile sona erecektir. Hz. İsâ, iki ayrı zamanda iki sıfat taşınması sebebiyle iki defa haşrolunacaktır. Onun haşri, birincisinde Hz. Peygamber'in ümmeti olarak velî sıfatıyla, ikincisinde ise İsrâiloğullarına gönderilen peygamber olarak gerçekleşecektir. İbnü'l-Arabî, *hatm-i velâyeti* iki kısma ayırır: Hz. İsâ'nın şahsında doğacak velâyet; Hz. Muhammed'den tevarüs edilen velâyet³¹⁹. Böylece Hz. İsa umumî, İbnü'l-Arabî ise Muhammedî velâyetin hâtemi olmaktadır. Bazı müellifler İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde Muhammedî velâyetin kimliğine dair açık deliller olmadığını ifade etmişlerse de durum aslında böyle değildir. Zira İbnü'l-Arabî, en yalın ve açık bir ifadeyle “Şüphesiz ben Hâşimî'nin ve Mesih'in vârisi sıfatıyla *Hâtem-i evliyâ'yım*”³²⁰ demiştir. Her ne kadar bu meseleye ayrıntılı girmemiş olsa da en azından Tirmizî'nin, peygamberliğin sona ereceğinden kıyasla velâyetin de sona ereceği fikrini ilk ortaya atan kişi olduğunu söylememiz mümkün görünmektedir.³²¹

Tirmizî'nin, mucize ve kerâmet konusunda diğer sûfî müelliflerle benzer görüşleri taşıdığını söylemeliyiz. O, peygamberler gibi velîlerin de kerâmet sahibi oldukları kanaatindedir. Buradan yola çıkarak o, harikulade olmaları bakımından mucizeyle aynilik taşıyan kerâmeti kabul etmenin peygamberliğin iptali anlamına gelmediğini ileri sürer ve bunun aksini savunan zâhir ulemasını, mucize ile kerâmeti birbirinden ayırt edememe acziyetiyle itham eder. Ona göre ikisi arasındaki temel fark, kerâmetin Allah'ın fazlı ve kereminden, mucizenin ise O'nun kudretinden kaynaklanmasıdır. Zâhir ulemasının bu farkı kavrayamamasının temel sebebi, içinde yaşadıkları kirli ortamdır.³²²

Bütün bu bilgiler ışığında, ilk dönem sûfîlerinin nübüvvetle ilgili görüşlerinin değerlendirmesine geçmeden önce, o dönemin sûfî düşünürlerinin itikadi konulara yaklaşımlarına kısaca temas etmekte fayda görüyoruz. Tasavvufun söz konusu dönemdeki durumu, ister istemez Serrâc, Kelâbâzî, Hücûvî ve Kuşeyrî gibi sûfîleri kendi alanlarının öz eleştirisini yapmaya sevk etmişti. Bu sebeptendir ki

³¹⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 75; VI, 316–317; VII, 288.

³²⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 370.

³²¹ Süleyman Ateş, *a. g. e.*, s. 287.

³²² Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, s. 393.

onlar, kaleme aldıkları eserlerinin başına itikadî konularda yapılan hataları tashih amacıyla özet bir akide metni eklemeyi yerine getirilmesi gerekli bir vazife olarak telakki etmişlerdir. Bu yaklaşımın, o dönemde hissedilen umumi bir sıkıntının neticesi olduğu akıllara gelmektedir. Anlaşılan o ki, böyle yapmakla onlar bir anlamda özellikle tasavvuf çevrelerinin itikadî konularda bilmeleri gereken noktaları tespit etmişler, bu konularda görüş beyan ederken aşmamaları gereken sınırları kalın çizgilerle de belirlemişlerdir.³²³ Şüphesiz bu, Kur'an ve sünnete uygun bir tasavvuf anlayışıdır. Aynı şekilde, bu dönemdeki eserlere eklenen gulât-ı sûfiyye bahislerini de aynı amaca yönelik bir çaba olarak görmek pekâlâ mümkündür.

İlk dönem sûfilerinden özellikle kalamî anlayışa daha yakın olan ilk grubun, peygamberliğin sübûtu, dindeki konumu, sıfatları, görevleri, efdal olmaları, şefaet etmeleri ve mucize göstermeleri gibi konulardaki görüşleri Ehl-i Sünnet çizgisiyle örtüşmektedir. Onların, nebî-velî ve mucize-kerâmet kavramları arasındaki farkları ortaya koymada gösterdikleri ihtimam ve çabalar oldukça dikkat çekicidir. Dahası, her fırsatta bu konuda aşırı fikirler ileri süren sûfî grupları sert bir üslupla uyararak dışlamışlardır. Onlar, dini meselelerin teorik boyutundan ziyade, hayata akseden kısmı ile ilgilenmişlerdir. Belki bu sebepten olsa gerektir ki, bu konularda serdettikleri görüşler sistematik bir çerçevede sunulmuş değildir; dolayısıyla bu görüşlerden sistemli bir peygamber tasavvuru ortaya koymak neredeyse imkânsızdır.³²⁴ Kelamcı çevrelere ve kelami anlayışa mesafeli duran Bâyezid-i Bistâmî'den, enbiya hakkındaki görüşlerinin ne olduğu sorusuna dair iktibas ettiğimiz şu cevabi ifadeler bu dönem sûfilerinin nübüvvet anlayışını gözler önüne serer mahiyettedir: “Biz onlar hakkında hiç tasarrufta bulunamayız. Onlar hakkındaki tasavvurumuz ne olursa olsun, bu tümüyle bize ait tasavvurdur.”³²⁵

Bir başka önemli sûfî Hakîm et-Tirmizî ise daha ziyade velâyet kavramı üzerinde yoğunlaşmış, tasavvufî anlamıyla velî kavramını kapsamlı ve sistemli olarak kullanmak suretiyle bir velîler hiyerarşisi geliştiren ilk kişi olmuştur. Tirmizî tarafından ortaya atılan ve ardından da İbnü'l-Arabî tarafından geliştirilen bu

³²³ İlyas Çelebi, **a. g. m.**, II, 98.

³²⁴ S. S. Yavuz, **a. g. e.**, s. 100; Ahmet Yıldırım, “İlk Dönem Sûfilerinin Peygamber ve Sünnet Anlayışları”, **UÜİFD**, Bursa 2000, sy. 9, s. 9.

³²⁵ Hücûrî, **Keşfu'l-Mahcûb**, s. 358.

anlayışa göre nübüvvet, Şia’daki nübüvvet-imamet ilişkisinde olduğu gibi daha çok velâyet ile irtibatlı olarak ele alınmış, velâyet nübüvvetin bir parçası olarak görülmüştür.³²⁶ Bununla birlikte onun serdettiği bazı düşüncelerin, kelimî açıdan bakıldığında bir takım sorunlar ihtiva ettiğini söylemeliyiz. Örnek vermek gerekirse, “Peygamberlik burhan iledir, velîlik ise bizzat burhandır”³²⁷ gibi bir ifade adeta peygamberlikle rekabet eden bir velî portresini karşımıza çıkarmaktadır. Yine, onun sıkça kullandığı *muḥaddes* kavramı sanki nebîlikle velîlik arasında ara bir mertebeye işaret etmekte ve bu vasfı haiz olan kişi tıpkı resul ve nebî gibi doğrudan ilâhî kaynaktan bilgi almaktadır. Tirmizî, yeri geldikçe, velâyetin peygamberlik derecesinde olduğunu düşünmenin büyük bir hata olacağını söylese de velîliği nübüvvetin bir cüzü olarak görmesi ve bunun tabii bir sonucu olarak da nübüvvetin devam ettiği düşüncesini seslendirmesi kelami yapının kabul edebileceği bir husus değildir.

Yukarıda genel hatlarını vermeye çalıştığımız bu düşünceler, İbnü’l-Arabî’nin nübüvvet anlayışının da zeminini oluşturmaktadır. O, Tirmizî’nin şahsıyla özdeşleşen velî anlayışını daha da sistemleştirmiş ve âlemi manevî bakımdan idare eden, zirvesinde *hakikat-i Muhammediyye*’nin bulunduğu hiyerarşik bir yapı inşa etmiştir. Bunun tabii ve kaçınılmaz sonucu olarak, tıpkı peygamberler gibi kutsanan, Allah ile doğrudan irtibat halinde olduğuna inanılan ve harikulâdelikler, yani kerâmetler göstermesi tabii karşılanılan bir velî inancı –hatta velî kültü- doğmuştur. Bu meselenin detaylarını çalışmamızın ileriki aşamalarında ele alacağız.

³²⁶ S. S. Yavuz, **a. g. e.**, s. 100

³²⁷ Hakîm et-Tirmizî, **Hatmü’l-evliyâ**, s. 335.

İKİNCİ BÖLÜM

NÜBÜVVET ANLAYIŞLARININ KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Kelamî ve tasavvufî düşünce yapısı, gerek kavram gerekse ele alınan konular açısından birbirinden farklı özelliklere sahiptir. Bu duruma bazen epistemolojik düşünce farkı neden olurken bazen de benimsenen ulûhiyet anlayışı veya en genel anlamıyla ontolojik tutum sebep olmaktadır. Buna rağmen nübüvvet gibi önemli bir konuda iki bakış açısının en azından kavramsal düzeyde buluşmaları mümkün gözükmemektedir. Ancak bu buluşma, ileride görüleceği üzere, iki disiplinin söz konusu meselelerde farklı yaklaşım benimsemelerine mani olmamaktadır.

Çalışmamızda ele alacağımız kavramları, kelam eserlerinin nübüvvet bahislerinde yer alan temel ıstılahlar arasından seçtik. Bununla birlikte, aynı kavramların ilk dönem tasavvuf klasiklerinin nübüvvet bahislerinde de ele alındığını ve özellikle İbnü'l-Arabî'nin bu ıstılahların kabul gören manalarını daha da genişleterek onlara yeni manalar kazandırdığını söylemeliyiz. Bu itibarla üstünde duracağımız bu kavramların hem kelamın hem de tasavvufun nübüvvetle ilgili ortak kavramları olduğunu belirtmeliyiz.

Fıkıhta Şâfiî, itikatta Eşarî geleneğini takip eden Râzî'nin, nübüvvetle dair meselelerde büyük ölçüde mensup olduğu itikâdî ekolün yaklaşımını benimsemesi garip karşılanmamalıdır. Ancak bu durum onun daha önceki Eşarî müelliflerin bire bir mukallidi/nakilcisi olduğu anlamına gelmemektedir. Onun bazen Eşarîlerin üzerinde hem fikir olduğu konularda kendi ekolünün görüşlerine karşı çıktığı, hatta bazı durumlarda mezhebin kurucusu kabul edilen İmam Eşarî'yi bile tenkit etmekten çekinmediği görülmektedir. Ayrıca meseleleri açıklarken yaptığı istidlaller onu kendi geleneği içerisinde ayrı bir yere oturtmakta ve sahip olduğu şöhretin ne kadar haklı olduğunu ortaya koymaktadır.

Konu İbnü'l-Arabî olunca, mesele daha da girift bir hal almaktadır. Zira onun hangi itikâdî ekole mensup olduğunu, daha doğrusu bir itikâdî ekolü benimseyip

benimsemediğini söylemek oldukça zordur. Bu zorluğun sebebi bizzat İbnü'l-Arabî'nin kendisinden kaynaklanmaktadır. Çünkü eserlerinde iki farklı İbnü'l-Arabî görmekteyiz.¹ *Fütûhât*'ın hemen başına koyduğu ve adeta bir iman manifestosu sayılabilecek birkaç sayfalık metin hiç şüphe bırakmayacak bir şekilde onun Ehl-i Sünnet inancına bağlı olduğunu gösterir.² Ancak bu kısa ve sade beyanlarından hareketle onun Ehl-i Sünnet'e mensup biri olduğunu söylemek yanıltıcı olabileceği gibi İbnü'l-Arabî'ye de haksızlık olacaktır. Zira karşımızda bir de irfanın derinliklerine daldığını, manevi tecrübelerin zirvesine çıktığını her dem ifade eden bir sûfî portresi vardır ve nitekim bizim algılarımızda mevcut olan İbnü'l-Arabî de budur. Dolayısıyla onun sisteminin, herhangi bir Sünnî doktrinin sınırları içerisine sığdığını iddia etmek yüzeysel ve eksik bir değerlendirme olacaktır. Ayrıca bu durum onun görüşlerinin anlaşılmasını da zorlaştıran bir mahiyete sahiptir. Çünkü İbnü'l-Arabî neredeyse ele aldığı fikhî veya itikâdî bütün meselelerin önce zahir ilminde ne manaya geldiğini, nasıl anlaşıldığını çeşitli filolojik tahlillerin de yardımıyla ortaya koyar. Bu sebeple bazı çağdaş araştırmacıların onu “*beyan metodu benimsemiş bir batınî*” şeklinde nitelemeleri doğru bir tespit gibi gözükmektedir.³ Daha sonra o, kendi tasavvufî düşüncesi doğrultusunda meselenin irfanî boyutunu ele alır ve ilk anlayışın sıradan Müslümanların inancı olduğunu; hakikatin ise ikinci yorum olduğunu söyler. Bundan dolayı parçacı bir yaklaşımla İbnü'l-Arabî'nin bazı kavramlar hakkındaki düşüncelerinin ifade düzeyinde onun sistemiyle uyuşmadığı, hatta bir kelam âliminin ağzından çıktığı izlenimi hâsıl olabilir. Bu nevi ifadeler onun meseleye irfânî açıdan değil beyânî bir gözle baktığı durumlar için söz konusudur.

Şimdi nübüvvetle ilgili temel kavramlara Râzî ve İbnü'l-Arabî'nin nasıl yaklaştıklarını ve ne gibi anlamlar yüklediklerini ele alacağız ve çalışmamızın sistematigi açısından da önce Râzî'nin görüşlerine yer vereceğiz. Gerekli gördüğümüz yerlerde iki düşünürün görüşleri arasında tedahülde bulunacağımızı ifade edelim. Râzî'nin söz konusu kavramlar hakkındaki açıklamaları daha ziyade

¹ Bu konuya birinci bölümde temas edilmişti.

² İbn Arabî, *Fütûhât*, I, 62–65.

³ Câbirî Şöyle demektedir: “İbnü'l-Arabî'nin, açık ve katı Batınî tasavvufuna rağmen şeriat meselelerinde zahire bağlanmayı savunduğunu gördüğümüz gibi, Batınî söyleminin de beyânî karakter taşıdığını görmekteyiz. Bu hem istılah ve kavramlar, hem de ifade yöntemi ve mekanizmaları alanındadır. Böylece, İbn Arabî'nin Batınlılığının beyânî olduğunu söyleyebiliriz.” Bkz. Câbirî, a. g. e., s. 383.

tefsirinde, bu lafızların geçtiği yerlerdeki açıklamalarına dayanmaktadır. Zira Râzî'ye ait kelimâ eserler genelde meseleyi nübüvvetin ve özelde de Hz. Peygamberin nübüvvetinin ispatı çerçevesinde ele almaktadır. İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini ise onun başyapıtları mesabesinde olan *Fütûhât* ve *Fûsus* merkezinde özetlemeye ve hakkında yazılan şerhlerden istifade ederek sunmaya çalışacağız.

2. 1. NÜBÜVVETLE DOĞRUDAN İLGİLİ KAVRAMLAR

Bu bölümde “*nebî*”, “*resul*”, “*nübüvvet*”, “*risalet*”, “*mucize*” gibi nübüvvet meselesiyle doğrudan ilişkili kavramları ele almaya çalışacağız. İleride ayrıntılı olarak ifade edileceği üzere, bazı kavram ve konular İslam inanç esasları ile doğrudan ilgili olması sebebiyle; bazı kavramlar ise kelimâ ilminin tarihî seyir içerisinde uğradığı değişim ve dönüşümün neticesinde kelimâ mevzuu haline gelmiştir. Mesela nübüvvet konusu bir inanç esası olması hasebiyle kelimâ doğrudan ilgi alanına girerken; velâyet konusu nübüvvetle ilişkisi nispetinde kelimâ ilgi alanına girmekte ve bu yüzden dolaylı bir ilişki söz konusu olmaktadır. Bundan dolayı analiz etmeye çalışacağımız kavramları, nübüvvetle ilişkisi nispetinde “*doğrudan*” ve “*dolaylı*” olarak tasnif etmeyi tercih ettik. Ancak bu tasnifin kelimâ sistematığı içerisinde yapıldığını hatırlatmakta fayda görüyoruz. Çünkü kelimâ açısından velî/velâyet meselesinin nübüvvetle ilgisi dolaylı iken İbnü'l-Arabî'ye göre bu ilişki doğrudan hatta başka bir ifadeyle arızî değil, bizatihidir.

2. 1. 1. Nebî / Resul

Râzî, Eşarî geleneğinin nebî⁴ kavramına yüklediği, “*kendisinden önceki peygamberin şeriatını takip eden ve insanları söz konusu şeriata tabi olmaya çağıran*

⁴ Nebi kelimesinin iştikakıyla ilgili iki görüş mevcuttur. Bunlar nebî'nin hemzeli okunuşu diğeri hemzesiz okunuşudur. Kelimenin hemzesiz olarak “*nebve*” kökünden türediği kabul edildiği takdirde, nebî, yüce, ulu, şerefli anlamlarına gelir. Nebî kelimesinin bu kökten türediğini iddia edenlerin hareket noktası, peygamberlerin yaratılmışların en güzeli ve şerefli olduğu düşüncesidir. *Nebî*'nin mazhar olduğu nübüvvet makamı, kaynağı ve sonuçları itibarıyla yücelik ve üstünlüğü ifade etmektedir. Zira nübüvvetin kaynağı Allah'tır. Nübüvvetin temelini oluşturan vahiy ve onun ürünü olan bilgi ve haberler, nitelik açısından diğer bilgilere ve haberlere kıyasla özel bir değer ve üstünlüğe sahiptir. Bkz. Ebu'l-Bekâ, **Külliyât**, s. 652; İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, XV, ss. 301-302; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, **es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve sihâhu'l-arabiyye**, Beyrut 1990, VI, 2499; Fîrûzâbâdî, **Kâmûs**, 67; Muhammed b. Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, **Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs**, yy., 1988, X, 354-355; Muhammed Alâ b.

kişi” şeklindeki tanımlamayı benimsemiştir.⁵ Resul ise, kendisine açıkça vahiy meleğinin gelerek yeni bir şariat ulaştırdığı kimsedir. Bilindiği üzere bu konu İslam mezhepleri arasında tartışmalı bir mevzudur. Hacc suresindeki “*Senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki, bir şey temenni ettiği zaman, şeytan onun bu temennisine dair vesvese vermiş olmasın*”⁶ ayeti bu konudaki tartışmalarda her iki görüşü savunan müellifler tarafından hareket noktası kabul edilmiştir. Bilindiği üzere Mutezile bu konuda nebî ile resul arasında herhangi bir mahiyet farkı olmadığı kanaatindedir. Râzî, Mutezile’nin bu konudaki itirazlarını birkaç madde halinde özetlemektedir:

a) Bu ayet, *nebî*nin, bazen ‘mürsel’ (resûl olarak gönderilmiş) olacağına delâlet etmektedir. Allah’ın “*Biz hangi memlekete bir peygamber gönderdiysek...*”⁷ ayeti de bu manaya gönderme yapmaktadır.

b) Allah, elçisi Hz. Muhammed’e, bazen ‘nebî’, bazen de ‘resûl’ şeklinde hitap etmektedir ki bu durum, iki kavram arasında bir tenakuzun bulunmadığını gösterir.

c) Allah, Hz. Peygamber’in “nebîlerin sonuncusu olduğunu”⁸ beyan etmiş, ve bu sebeple açıkça ‘nebî’ kelimesini kullanmıştır.

Râzî’nin bize aktardığı bu ifadelerden anlaşılacağı üzere, Mutezile mezhebi nübüvvetin temel kavramları olan ‘nebî’ ve ‘resûl’ arasında herhangi bir mahiyet farkı gözetmemektedir. Halbuki Râzî’ye göre, söz konusu iki kavram arasında bir mahiyet farkı vardır.⁹ Ona göre Mutezile’nin bu konuda serdettiği görüşler ciddi bir temelden yoksundur; hatta tam aksine, dikkatle bakıldığı takdirde, bu izahlar kendi görüşünü desteklemektedir. Zira ona göre, ayetteki, ‘nebî’ lafzının ‘resul’ lafzına atfedilmesi bu iki kelime arasında bir ayrılık ve başkalığın bulunduğu delalet etmektedir. Bu da, âmm olanın, hâs olana atfı kabilindendir. Aynı şekilde “*Hâlbuki*

Ali et-Tehânevî, **Mevsûatü keşşâfi ıstılâhâtî’l-fünûn**, nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî, Beyrut 1996, II, 1681–1682.

⁵ Râzî, **Mefâtih**, XXVIII, 190.

⁶ Hacc 22/52.

⁷ Arâf 7/94.

⁸ Ahzâb 33/40.

⁹ Krş. Kâdî Abdülcebbâr, **Muğnî**, XV, 9–16.

daha önceki toplumlara da nice peygamberler gönderdik”¹⁰ şeklindeki Kur’ânî ifade, Hz. Peygamberin nebî olduğuna ve onun Allah tarafından bir resûl olarak görevlendirildiğine delâlet eder. Sonuç olarak Râzî’nin anlayışında bu iki kavram arasındaki farklılıkları şu şekilde özetlemek mümkündür:

a) Hem mucizeleri hem de kendilerine indirilmiş bir kitabı olan nebîlere *resul* denir. Doğal olarak kendisine indirilmiş bir kitabı olmadığı gibi, insanları kendisinden önce indirilmiş bir kitaba iman etmeye davetle emrolunan kimse ise *nebî*dir.

b) Kendisine bir kitap verilen ve mucizeler bahşedilen ve de kendisinden önceki şeriatı nesheden kimse *resul* iken, bu özellikleri bulunmayan ise, *nebî*dir.

c) Kendisine açıkça melek gelen ve insanları dine davet etmesi emredilen kimse *resûl*; kendisinin peygamber olduğunu rüyasında gören veya kendisine Allah’ın elçisi *resûller* tarafından bildirilen ise, *nebî*dir.

Râzî, yaptığı bu tasnifler içinde en doğru olanının sonuncu görüş olduğunu açıkça ifade etmektedir.¹¹ Râzî’nin bu ifadeleri aslında onun genellikle kabul gören “Her resul nebîdir, ancak her nebî resul değildir” şeklindeki ilkeyi benimsediğini göstermektedir.¹² O, kendisine yeni bir şeriat verilmeyen peygamberleri tanımlarken resul olmayan nebî demek suretiyle aslında söz konusu ilkeyi ifade etmiş olmaktadır.¹³

Nübüvvet konusunu, İbnü’l-Arabî açısından ele almanın kendine has bir zorluğa sahip olduğunu vurgulamalıyız. Zira İbnü’l-Arabî, nebî ve resul gibi temel kavramları bir taraftan İslamî literatürdeki anlamıyla kullanırken, bir taraftan da onları kendi düşünce sistematiğine uygun bir şekilde yeniden inşa eder. Bu sebeple, hangi kavram söz konusu olursa olsun, onların her birinin İbnü’l-Arabî’nin nezdinde belirli ve farklı bir anlama sahip olduğunu söylemenin abartı olmayacağı kanısındayız. Nitekim o, kelamcıların nebî-resûl ayrımı konusundaki görüşlerini

¹⁰ Zuhruf 43/6.

¹¹ Râzî, **Mefâtih**, XXIII, 236.

¹² Bkz. İbn Fûrek, **Mücerredü’l-makâlât**, s. 174.

¹³ Râzî, **Mefâtih**, XXVIII, 190.

genel itibarıyla benimsemesine rağmen, söz konusu kavramlara kendi kurguladığı sistematiği ve oluşturduğu terminolojisi içerisinde bir umumî bir de hususî anlam kazandırır. Buna göre kendisine yeni bir şeriat verilen peygamber *resul* olarak isimlendirilirken; kendisine yeni bir şeriat verilmeyen peygamber ise *nebî*'dir.¹⁴ Külliyyatının birçok yerinde rastlayabileceğimiz bu taksimi İbnü'l-Arabî, *Fusûs*'taki Üzeyir fassında şöyle ortaya koyar:

*Yeni bir şeriat getiren nebîlik ve resullük sona ermiş, bu süreç Hz. Muhammed'le kesilmiştir. Artık bundan sonra herhangi bir nebî ve resul yoktur. Başka bir ifadeyle, kendisini bağlayan bir şeriat alan ya da önceki bir peygamberin getirdiği yasaya uyması emredilen bir nebî veya herkesi bağlayan şeriat getiren bir resul gelmeyecektir.*¹⁵

Nebî ve resûl kavramlarına yüklenen bu anlamın kelimelerindeki tasnife uygun olduğunu söylemek mümkünse de İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'taki ifadeleri, *nebî-resul* ayrımının farklı bir yönünü ortaya koyar. Buna göre “Allah'tan sadece kendisinin tâbi olacağı bir şeriatı vahiy olarak alan kimse nebî; bu şeriatı başkasına da tebliğ etmekle memur olan kimse ise resul'dür”.¹⁶ O, bu anlamda resul olarak gönderilen ilk peygamberin Hz. Nuh olduğunu söyler.¹⁷ Buradan anlaşılan şey, iki kavram arasındaki ayırıcı unsur, Allah tarafından vahyedilen şeriatın insanlara ulaştırılmasıdır.¹⁸

İbnü'l-Arabî nebî ile resul arasında bir ayrım yapma hususunda Râzî ile hem fikir olmakla birlikte peygamberleri de iki kategoriye ayırır: Birinci grupta *nebîyy-i müşerri* dediği yeni bir şeriat ihdas edenler; ikinci grupta ise *nebîyyi müşerre'un lehu* dediği, peygamberlik faaliyetlerini kendilerinden önce vazedilen bir şeriat çerçevesi içinde icra edenler¹⁹ veya sadece kendilerini bağlayan bir şeriat alıp başkasına tebliğle görevli olmayanlar.²⁰

Bu tasnife göre her biri yeni bir şeriat getiren Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz.

¹⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 64.

¹⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 134–135.

¹⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 229.

¹⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 16.

¹⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 115.

¹⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 134–135.

²⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 229.

Muhammed gibi peygamberler birinci kategoride, Hz. Musa'nın vazettiği şeriata tabî olmak suretiyle peygamberlik görevlerini icra eden İsrailoğullarının diğer peygamberleri ise ikinci kategoride yer almaktadır.²¹ İbnü'l-Arabî kelimî terminolojideki nebî ve resulü içine alan bu taksimi *husûsî nübüvvet* olarak isimlendirir ki onun Hz. Peygamberin irtihaliyle nihayet bulduğunu söylediği peygamberlik budur.²² O, bu kategorideki peygamberleri meleğin önündeki öğrenciler olarak tasvir eder. Buna göre Cebrâil, onlara kendisiyle ibadet edecekleri bir şariat getirir. Böylece onlara dilediğini helal kılar, dilediğini de yasaklar ve onları kendilerinden önceki peygamberlere uymak zorunda bırakmaz.²³ Ancak İbnü'l-Arabî'nin umumî anlamda kullandığı şekliyle nübüvvet ve risalet, bir makam olarak aynıyla ve bütün hükümleriyle ortadan kalkmış değildir. Sadece bu umumî nübüvvet makamının hususi bir vechesi ortadan kalkmıştır ve bu hususî şekliyle nübüvvet iddiasında bulunmak Allah katında şiddetli bir sorgulamayı gerekli kılar.²⁴ İbnü'l-Arabî bu kavramı, Hz. Peygamberle son bulan özel anlamına işaret etmek üzere *nübüvvetü't-teşri* ya da *nübüvvetü's-şerâi* şeklinde hususileştirmedeği sürece, *nübüvvet-i mutlaka*, *nübüvvet-i âmme* ya da *nübüvvetü'l-velâye* şeklinde isimlendirmek suretiyle kıyamete kadar son bulmayacak hatta ahirette de devam edecek bir makama işaret etmek üzere umumî anlamda kullanır.²⁵

İbnü'l-Arabî'nin terminolojisinde, nebî-resul arasındaki mahiyet farklılığına benzer bir durum resul kavramının kendi içinde görülür. Buna göre risalet makamı işlevsel (nebîyy-i müşerri') açıdan hiyerarşik mahiyete sahiptir. O, bu hususu halifelik kavramıyla açıklar. Ona göre tebliğ, resulün ayırt edici vasıflarından birisidir, fakat resulün, emrine itaat etmeyenler üzerinde bir otorite kurma yetkisi yoktur. Onun görevi sadece Allah'tan aldığı hükmü yasa yapmak veya O'nun tarafından kendisine özel olarak gönderilen şeyi şariat edinmektir. Allah'ın resule, kendilerine gönderildiği kimseler üzerinde hükümlerlik yetkisi vermesi onu halife

²¹ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 115.

²² İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 383.

²³ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 384.

²⁴ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 380, 381.

²⁵ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 80, 81, 118, 128; Mustafa Çakmaklıoğlu, "İbnü'l-Arabî'nin Nübüvvet-Velâyet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Teymiyye'nin Bu Husustaki Eleştirileri", **Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi**, sy. 21, s. 224.

yapması demektir. Yani bu durum da o, ‘*resul halife*’ olmuş olur. Fakat peygamber olarak gönderilen herkes hükmetme yetkisine sahip değildir.²⁶ Peygamberlik vasfının yanında bir de kendisine kılıç vs. gibi vasıtalarla zor kullanma hakkı verildiği takdirde, bu durumda kemal de ona ait olur ve üzerinde ilahi isimlerin otoritesi ortaya çıkar. Ancak bütün bunların olabilmesi için öncelikle teşriî nebîliğin o şahısta bulunması gerekir.²⁷ İbnü’l-Arabî’ye göre risaletin bu şekilde şeriat ve hüküm koyma anlamında hususî bir manası olduğu gibi bir de umumî anlamı vardır. Bu umûmî anlamına göre alemde insana hayat verecek bir şeye çağıran her şey ‘*er-resûl*’ dır. Çünkü “Ey iman edenler! *Hayat verecek şeylere çağırdığı zaman, Allah’a ve Resûlüne uyun*”²⁸ ayetinde geçen “*resûl*” kelimesi cins ve şümul bildirecek şekilde marifelik takısıyla birlikte kullanılmıştır ki bu, kelimenin anlamının geneli kapsadığı anlamına gelir.²⁹

İbnü’l-Arabî’nin özellikle nebî kavramına kazandırdığı yeni anlamın sınırları, teknik anlamdaki peygamberliğin çok ötesine geçer ki bu bakış açısına Ehl-i Sünnet’in nübüvvet doktrini içinde yer bulmak mümkün değildir. Bilindiği üzere, nebî ve resul lafızları, kelimî anlayışta mümkün merteye dar çerçevede ele alınmıştır; ancak İbnü’l-Arabî’nin bu kalıpları bir hayli esnettiği görülmektedir. Daha somut bir ifadeyle kelamcılar nebî ve resul kavramını sadece Allah’ın kendisini bu görevle görevlendirdiği kişilere hasredip derecesi ne olursa olsun bu terimlerin herhangi bir mümin için kullanılmasını uygun görmezlerken, İbnü’l-Arabî ise, velâyet bölümünde göreceğimiz üzere, bu kavramların sahip oldukları hususi anlamları umuma çevirmekte ve velîleri de içine alacak şekilde çerçeveyi genişletmektedir. Bu sebeple onun nübüvvet anlayışının bütünüyle kavramın kazandığı bu yeni anlama dayandığını söyleyebiliriz.

2. 1. 2. Nübüvvet / Risâlet

Rağıb el-İsfehânî, sözlükte haber vermek manasındaki *neb*‘ ; yahut konum ve değeri yüksek olmak anlamındaki *nebve* kökünden mastar ismi olan nübüvvet

²⁶ İbnü’l-Arabî, **Fusûs**, s. 207.

²⁷ İbnü’l-Arabî, **Fütûhât**, III, 409

²⁸ Enfâl 8/24.

²⁹ İbnü’l-Arabî, **Fütûhât**, VII, 236–237.

kelimesini, dünya ve ahiret hayatlarıyla ilgili ihtiyaçlarının giderilmesi için Allah ile akıl sahibi kulları arasında yapılan elçilik görevi diye tarif etmiştir.³⁰ Türkçe’de nübüvvet kökünden türeyen nebî yerine daha çok Farsçadan alınmış peygamber ve peygamberlik kelimeleri kullanılmaktadır. Risalet kavramı da nübüvvetle eş anlamlı kabul edilmekle birlikte dinî literatürde daha çok nübüvvet tercih edilmektedir. Her iki kavramda da asıl unsuru, Allah’ın vahiy yoluyla öğrettiği bilgileri ve O’nun emirlerini insanlara ulaştırıp ilahi elçilik görevini yapma teşkil eder.³¹

Râzî, nübüvveti insanın sahip olacağı en büyük lütuf ve mülk mertebesi olarak kabul etmektedir. O, “...Biz, gerçekten İbrahim soyuna da kitap ve hikmet verdik. Onlara büyük bir mülk bahsettik”³² ayetindeki *mülk-i azîmi* nübüvvet makamı olarak tefsir etmenin daha doğru olacağı kanaatindedir. Râzî, bu kanaatini şöyle bir kıyasla destekler: Âlimlerin diğer insanlar üzerinde manen, zâlim hükümdarların da zahiren büyük tesirleri vardır. Peygamberlerin tesiri/nüfûzu ise hem manen hem de maddetendir. Onların manen tesiri, getirdiği din ve şeriatın insanlar tarafından kabul edilip, hak olduğuna inanılmasıdır. Maddî tesirleri ise, insanların isyan edip hakka kulaklarını kapattıklarında ölümü hak etmiş olmalarıdır.³³

Râzî, bütün peygamberlerin ve de Hz. Peygamber’in gönderildikleri toplumlar tarafından reddedilmesinde bu makama duyulan aşırı itibarın rol oynadığını düşünür. Nitekim Hz. Peygamber’e atfen söylenen “Allah bir insanı mı peygamber gönderdi?”³⁴ şeklindeki itiraz bunu destekler mahiyettedir. Bu ifadenin altında, aslında insanoğlunun elçilik gibi çok şerefli bir vazifeye layık görülmediği gibi bir düşünce yatmaktadır. Nübüvvet veya risaletin sahip olduğu şerefe dayanarak yapılan başka bir itiraz da Allah’ın insan bir peygamber gönderebileceğini kabul etmekle beraber “Şu Kur’ân iki memleketin birindeki büyük bir adama indirilmeli değil miydi?”³⁵ diyen kimselerin, fakir ve yetim olmasından dolayı Hz. Peygamber’i

³⁰ Râğıb, *Müfredât* s. 788; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XV, ss. 301-302; Ebu’l-Bekâ, *Külliyât*, s. 652.

³¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Nübüvvet”, *DİA*, XXIII, 279.

³² Nisâ, 4/54.

³³ Râzî, *Mefâtih*, VIII, 187.

³⁴ İsrâ, 17/94.

³⁵ Zuhuruf, 43/31.

bu büyük makama yakıştıramayan düşünceleridir.³⁶

Râzî, başka bir yerde, konuyu peygamberliğin insanlara sağladığı pratik faydalar açısından değerlendirir. Bu sebeple o, nübüvvet makamını şefkatli bir doktora veya merhametli bir babaya benzetir ve şöyle der: “Nasıl ki şefkatli bir doktor, çoğu zaman tahammülü güç, çetin ilaçları hastasına tatbik eder ve hasta da doktorunun mahir olduğunu bildiğinden dolayı o acı tedavi reçetesini uygulamada bir sakınca görmezse veya nasıl ki bir baba, çocuğunun daha iyi yetişmesi için zor ve ağır eğitim metotlarını uygular ve çocuk da babasının merhametinden kuşku duymadığından dolayı bu zorluklara sabrederse, peygamberlik de tıpkı böyle düşünülmelidir.”³⁷

Diğer taraftan, İbnü'l-Arabî nübüvvet ve risalet kavramlarına bilinen ve şöhret bulmuş anlamlarından farklı bir anlam kazandırmıştır. Onun söz konusu kavramlarla ilgili düşünceleri hakkında bir hüküm vermeden önce bu terimlerin İbnü'l-Arabî'deki içeriklerinin ortaya konulması gerekir. Görüldüğü üzere kelimî anlayışta nübüvvet genellikle, şariatları getiren peygamberlerin kişiliklerinden bağımsız bir şekilde değerlendirilmez. Bu yönüyle nübüvvet ve risalet ‘tanrı-alem’ ilişkisinde hayati önemi bulunan bir müessese olarak değerlendirilir. İbnü'l-Arabî ise nübüvveti deyim yerindeyse, şahıslarda gerçekleşen *apriori* bir hal olarak görür. Bu yüzden de nübüvvet, onun sisteminde adeta bir varlık mertebesi ve varlığı insanda gerçekleşen bir hal olması açısından imkan tarzında mevcuttur. Bundan dolayı onun nübüvvetten her söz edişinde, Hz. İsa ve Hz. Musa gibi peygamberleri değil, bir mertebe ve makamı kastettiğini bilmemiz gerekir.³⁸ Bu, onun nübüvvet ve risaleti, velâyetteki özel bir mertebeden ibaret³⁹ olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Bu yönüyle de nübüvvet ve risalet mertebeleri izafe edildikleri kişileri terk edebilir ama velâyet vasfı, aslî olması hasebiyle izafe edildiği kişiyi asla terk etmez.⁴⁰

³⁶ Râzî, **Mefâtih**, XXVII, 630.

³⁷ Râzî, **Mefâtih**, XVI, 177.

³⁸ Suâd el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü (Mucem)**, trc. Ekrem Demirli, İstanbul 2005, s. 501.

³⁹ İbnü'l-Arabî, **Fusûs**, s. 136–137; Afîfî, **Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar (Talîkât)**, trc. Ekrem Demirli, İstanbul 2002, s. 287.

⁴⁰ İbnü'l-Arabî, **Fusûs**, s. 136; Toshihiko İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar**, trc. Ahmet Yüksel Özemre, İstanbul 2005, s. 350.

İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet nazariyesi bu noktadan sonra biraz daha karışık bir hal alır ve Sünnî kelimeler doktriniyle arasındaki mesafe dikkat çekici bir biçimde artar. Bunun sebebi İbnü'l-Arabî'nin nübüvveti iki kısımda mütalaa etmesidir. Birinci kısımda *teşrîf nübüvvet*⁴¹, *özel nübüvvet*, *sınırlı nübüvvet*, *risalet nübüvveti*, *şemsî nübüvvet* gibi isimler verdiği ve teknik anlamıyla nübüvvet denilince kastedilen nübüvvet bulunur. İkinci kısımda ise *genel nübüvvet* (nübüvvet-i âimme), *mutlak nübüvvet*, *velînin nübüvveti*, *kamerî nübüvvet* şeklinde adlandırdığı umumî nübüvvet yer alır. İbnü'l-Arabî'nin güneş ve ay kavramlarını peygamberlerin ve peygamberlere vâris olan velînin peygamberliğini anlatmak için bir metafor olarak kullanması, velî ve vârisin peygamberliğinin, ışığını güneş konumundaki peygamberlikten alması yönüyle aya benzemesi sebebiyledir. Bir bakıma peygamberliğin ışığı güneş gibiyken vârislerin tıpkı ay gibi kendilerine ait bir ışıkları yoktur.⁴² Hz. Peygamberin irtihaliyle birlikte yeni bir şariat vazetmek ve şerî hükümleri tebliğle mükellef kılmak üzere nebîlere inen hususî vahiy kesilmiş ve teknik anlamıyla nebî ya da resulün herhangi bir kimse için kullanılmasına kesin bir engel konulmuştur. Fakat nübüvvetin özünden kaynaklanan mübeşşirat ve de bir vâris sıfatıyla müctehid imamların içtihatları devam ettiği için umûmî nübüvvet de özü, 'bâtını' itibarıyla sürekli.⁴³ Zira zatı itibarıyla sürekli olan bu nübüvvet İbnü'l-Arabî'ye göre bütünüyle âlemin gıdasıdır. Âlemin muhafazası ancak sürekli olan vahy-i ilahî ve rabbânî inzaller ile mümkün olduğu için âlem, bu umûmî nübüvvetle beslenerek varlığını devam ettirebilir. Tarihî ve zahirî olarak son bulan teşrîf nübüvvet ise kıyamete kadar devam edecek olan bu özün cüzlerinden bir cüzdür.⁴⁴

İbnü'l-Arabî, bu düşüncelerini Hakîm et-Tirmizî'nin sorularını cevapladığı bölümde ayrıntılı bir biçimde zikreder.⁴⁵ Tirmizî'nin cevapsız bırakmayı yeğlediği sorulardan birisi de nübüvvetin mahiyeti ile ilgilidir. İbnü'l-Arabî bu soruyu

⁴¹ İbnü'l-Arabî'nin bu kavrama verdiği farklı isimlere bakmak için bkz. Hakîm, **Mucem**, s. 502.

⁴² Hakîm, **Mucem**, 84.

⁴³ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 380, 381, 393.

⁴⁴ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 135.

⁴⁵ İbnü'l-Arabî'nin nübüvvetle ilgili görüşlerinin en derli toplu bir şekilde bulunabileceği yer, Hakîm et-Tirmizî'nin cevapsız bıraktığı soruları yanıtladığı bölümdür. Bkz. İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 61–206. Bu bölümdeki görüşleri dağınık halde **Fütûhât**'ın çeşitli yerlerinde ve **Fusûs**'ta da bulunmaktadır.

cevaplarken birkaç hususun üzerinde durur. Buna göre nübüvvet “*Arşın sahibi ve dereceleri yükselten*”⁴⁶ tarafından tayin edilen bir menzildir. Kul, iyi ahlakı ve insanların genelince beğenilen iyi amelleri sayesinde o makama yerleşir. Kalpler, o amelleri tanır, nefisler yadırgamaz. Kulların ulaşp yerleştikleri bu merteye haber vermek anlamındaki ilahi bildirim mertebesidir.”⁴⁷ Öyle anlaşıyor tasviri yapılan bu nübüvvet, umumî nübüvvettir. Bu menzile ulaşan kimseye Allah, onu halife ve nâib yapma gözüyle baktığı takdirde Cebrail’i, kendisine gönderir ve emirlerini vahyeder. İşte bu da *teşriî nübüvvet* veya *özel nübüvvet* (en-Nübüvvetü’l-Hâssa)’tır.⁴⁸ Böylelikle İbnü’l-Arabî genel nübüvvet ile özel nübüvvet arasında başka bir farkı daha ortaya koyuyor ki bu da teknik anlamıyla peygamberlikle görevlendirilen kişiye vahiy meleğinin gelmesidir. Ancak bundan hareketle peygamberler dışındaki velîlerin vahiy almadığı sonucu çıkarılamaz. Çünkü İbnü’l-Arabî’ye göre ilahî vahiy âlem durduğu müddetçe âleme akmaya devam edecektir ve istisnasız bütün varlıkların her biri bu inzalden payını alacaktır.⁴⁹ Bundan dolayı İbnü’l-Arabî, vahiy alma özelliğini “*Rûhu’l-emîn*” lafzıyla hususîleştirerek teşriî nübüvveti, genel nübüvvetten ayırmıştır.

İbnü’l-Arabî ikinci kısımda ele aldığı *umumî nübüvveti* veya daha yalın bir ifadeyle genel nübüvveti ‘velâyet’ olarak isimlendirir. Bu merteye, herhangi bir meleğin aracılığı olmaksızın, kulun kendinde ilahi bildirimler ve tecelliler yoluyla bulunduğu ancak herhangi bir şeyi helal kılmaya veya yasaklamaya yetkili olmayan bir haldir.⁵⁰ Ancak bu durum hüküm koyma açısından böyledir. Zira İbnü’l-Arabî’ye göre bir merteye olarak velîlik, peygamberlikten daha üstündür. Bunun nedeni nübüvvetin bir görev mertebesi olmasıdır. Meselenin ontolojik yönü ise nübüvvet, ilahi bir isme dayanmaz iken velâyetin ise Allah’ın velî ismine istinat etmesidir.⁵¹

⁴⁶ Mümin 40/15,

⁴⁷ İbnü’l-Arabî, **Fütûhât**, III, 135.

⁴⁸ İbnü’l-Arabî, **Fütûhât**, III, 135.

⁴⁹ İbnü’l-Arabî, **Fütûhât**, V, 421.

⁵⁰ İbnü’l-Arabî, **Fütûhât**, III, 383.

⁵¹ İbnü’l-Arabî bununla Allah’ın *nebi* ve *resul* diye bir isminin olmadığına vurgu yapar. Böylelikle de velâyetin nübüvvet makamından üstünlüğünü ontolojik bir temele oturtur. Bu konu efdaliyet tartışmaları içerisinde detaylarıyla ele alınmaya çalışılacak.

Velâyetin Allah'ın özel bir ismine istinat etmesi ise onun sürekli olmasının da sebebidir.⁵²

Esasında İbnü'l-Arabî'nin bu yaklaşımı, kendisinden büyük ölçüde etkilendiği Hakîm et-Tirmizî'nin görüşlerini tamamlama mahiyetinde ortaya konulmuş gibidir. Nitekim Tirmizî, nübüvvet ve velâyet arasındaki farkı ortaya koyarken, nübüvvetin bir ruh eşliğinde, vahiy olarak Allah'tan gelen kelimeler olduğunu ve vahiy tamamlandığında bu kapının mühürlendiğini; buna mukabil velâyetin ise Allah'ın başka bir yolla kendisine bilgi (hadis) ulaştırmayı üstlendiği kişi için söz konusu olduğunu söyler.⁵³ Tirmizî'nin velâyet adını verdiği bu kavram, İbnü'l-Arabî'nin ıstılahında velâyet terimiyle ifade edildiği gibi *nübüvvet-i âmme* şeklinde de kullanılmaktadır. İsimlendirme konusunda bizce çok da önemli olmayan bu farklılık dikkate alınmadığı takdirde iki düşünürün görüşlerinin birbiriyle tamamen örtüştüğünü söylemek yanlış olmaz.

2. 1. 3. Vahiy

Vahiy, İslam kültüründe genellikle Allah Teâlâ'nın peygamberleri aracılığıyla insanlara mesaj iletmesi şeklinde telakki edilmekle birlikte bu tanım esasında kavramın sadece kurumsallaşmış kısmını ifade eder. Kuran'a göre bu kurumsal boyutun yanında, bir de genel boyut vardır ki o da Yüce Allah'ın bütün varlıklara, yaratılış düzenine uygun hareket tarzlarını bildirmesidir. Vahyin sözü edilen bu genel boyutu, varlıklar açısından uyulması gereken bir fıtrat zorunluluğunu ifade eder.⁵⁴ Burada hürriyet ve irade söz konusu değildir. Kur'an'ı Kerim de bu vahiyden söz ederken, göklere⁵⁵, yeryüzüne⁵⁶, meleklerle⁵⁷, bal arısına⁵⁸, ayrıca Hz. Musa'nın

⁵² İbnü'l-Arabî, **Fusûs**, s. 134; Ekrem Demirli, **Fusûsu'l-Hikem Şerhi** (çeviri ve şerh birlikte), İstanbul 2006, s. 415.

⁵³ Hakîm et-Tirmizî, **Hatmü'l-evliya**, s. 346.

⁵⁴ Muhsin Demirci, **Tefsir Usulü ve Tarihi**, İstanbul 2001, s. 50.

⁵⁵ Fussilet 41/12.

⁵⁶ Zilzâl 99/4-5.

⁵⁷ Enfâl 8/11.

⁵⁸ Nahl 16/68-69.

annesine⁵⁹ ve Hz. İsa'nın Havârîlerine⁶⁰ görev ve davranış tarzlarının bildirildiğini haber vermektedir.

Arapça “v-h-y” kökünden mastar olan vahiy kelimesi⁶¹ sözlükte, “gizli ve süratli bir şekilde bildirmek⁶², ilham etmek, imâ ve işaret etmek, fısıldamak, telkin etmek, yazmak ve vesvese vermek gibi çeşitli manalara gelmektedir.⁶³ Istilahî manası da lügavî anlamından çok farklı olmayan vahiy, bir kavram olarak “*Yüce Allah'ın genel olarak varlıklara hareket tarzlarını bildirmesi, özel olarak da insanlara ulaştırmak istediği ilâhî emir, yasak ve haberlerin tümünü vasıtalı veya vasıtasız bir tarzda, gizli ve süratli bir yolla peygamberlerine iletmesi*” şeklinde tanımlanabilir.⁶⁴ Tanımda da görüldüğü üzere vahyin umumî şeklinde ikili, kurumsal şeklinde ise dördü bir münasebet söz konusudur. Zira umûmî vahiy tarzında vahyedenle vahye muhatap olanlar arasında vasıta olmadığı için, vahyin başlangıç noktasında Allah, bitiş noktasında ise varlıklar bulunmaktadır⁶⁵. Diğerinde yani kurumsal vahiy tarzında da her ne kadar vahyin başlama noktasında Allah, bitiş noktasında peygamber bulunmakta ve iki taraf arasındaki iletişimi de aracı melek gerçekleştirmekte ise de nihaî nokta peygamber değildir. Çünkü vahiy, yalnızca peygamberlere münhasır bir olgu değildir; onları da aracı kılarak insanları dünya ve ahirette mutlu kılma hedefine yöneliktir. Dolayısıyla vahyin özel şekli diyebileceğimiz kurumsal vahyin, üç değil dört zat (Allah-Melek-Peygamber-İnsan) arasında gerçekleşen bir iletişimden ibaret olduğunu söyleyebiliriz.⁶⁶

Kelamcılar, eserlerinde vahiy meselesini genellikle Allah'ın kelamı olması yönüyle incelemiş ve görüşlerini daha ziyade bu noktada yoğunlaştırmışlardır. Bu

⁵⁹ Tâhâ 20/38–39.

⁶⁰ Mâide 5/111.

⁶¹ Wensinck, vahiy kelimesinin iştikak bakımından Arapçaya akraba Sâmi dillerinden Ârâmice’de “acele etmek”, Habeşçe’de “etrafını dolaşmak, gitmek teşhis etmek”, gibi manalara geldiğini ifade etmektedir. Bkz. A. J. Wensinck, “Vahiy”, **İA**, XIII, 142.

⁶² Râğıb, **Müfredât**, s. 858.

⁶³ Mâide 5/111; Meryem 19/11; Enfâl 6/12; Enâm 6/121. Söz konusu kavramın çeşitli manaları için bkz. İbn Manzûr, **Lisânu'l-arab**, XV, 379; Fîrûzâbâdî, **Kâmûs**, 1729; Râğıb, **Müfredât**, s. 858; Tehânevî, **Keşşâf**, II, 1776; Celâleddin es-Süyûtî, **el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an**, Beyrut ts., I, 59.

⁶⁴ Muhsin Demirci, **Vahiy Gerçeği**, İstanbul 1996, s. 27; Abdülgaflar Aslan, **Kur'an'da Vahiy**, Ankara 2000, s. 46.

⁶⁵ Toshihiko İzutsu, **Kur'an'da Allah ve İnsan**, trc. Süleyman Ateş, Ankara ts., s. 156.

⁶⁶ İzutsu, **a. g. e.**, s. 168.

sebeple onların eserlerinde bağımsız olarak vahyin kavram olarak ne anlam ifade ettiğini görmek güçtür.⁶⁷ Aynı şeyi Râzî için de söylemek pekâlâ mümkündür. Onun konu hakkındaki değerlendirmelerini genellikle hacimli tefsirinin ilgili satırlarında tesadüf ediyoruz.

Râzî'ye göre vahiy, en geniş anlamıyla, Allah'ın tüm varlık türlerine yaptığı hitabın genel adıdır. Onun bu umûmî vahiy tanımının içerisine Allah'ın havâfîlere, Hz. Musa'nın annesine veya bal arısına vahyetmesi gibi ilk bakışta teknik anlamdaki vahyin kapsamına sokulmayan hususlar da girmektedir. Râzî bundan dolayı ilahî bildirimin muhatabının, peygamberler değil de sayılan bu unsurlar olması durumunda artık söz konusu bildirimin vahiy olarak değil ilham şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade eder.⁶⁸ Vahiy kavramı hakkındaki düşüncelerini en detaylı şekilde Şûrâ süresinin 51. ayeti⁶⁹ çerçevesinde açıklayan Râzî'ye göre bu ayette Allah'ın insanlarla iletişim kurma yolları ortaya konulmuştur. Buna göre:

a) Allah vahiy yoluyla insanlara bildirimde bulunur. Ancak bu vahiyden maksat kalbe gelen ilham veya rüyadır. Nitekim Allah'ın Hz. Musa'nın annesine ve oğlunu kurban etmesi için Hz. İbrahim'e vahyi bunun en bariz örnekleridir.

b) Allah'ın, kelamını hiçbir vasıta olmaksızın, peygamberine doğrudan ulaştırmasıdır. Cenâb-ı Hakk'ın Hz. Musa'ya yanan bir çalının ardından hitap etmesi⁷⁰ bunun örneğidir. Vasıtasız vahiy olarak da isimlendirilen bu vahye, Hz. Musa'nın mazhar olduğu hususunda genel bir kanı olduğunu ifade eden Râzî, Necm süresindeki “*Derken, kuluna, vahyettiğini vahyetti*⁷¹” ayetine dayanarak Hz. Muhammed'in de bu türden bir vahye muhatap olduğunu söylemenin mümkün olabileceğini ileri sürse de bu konuda kendisinin kesin bir kanaat sahibi olduğuna dair elimizde net bir veri yoktur.

⁶⁷ Aslan, **a. g. e.**, s. 46.

⁶⁸ Râzî, **Mefâtih**, XX, 236.

⁶⁹ “Allah bir insanla, ancak ya doğrudan vahyederek, ya bir perde arkasından, ya da dilediği şeyi izniyle vahyetmek üzere bir elçi göndererek konuşur”

⁷⁰ Tâhâ 20/11.

⁷¹ Necm 53/10.

c) Allah'ın, peygamberine bir meleği elçi olarak gönderip onun vasıtasıyla vahyini bildirmesidir.⁷²

Râzî'nin bu açıklamalarından anladığımız kadarıyla o, birinci şıktaki vahiy türünün peygamber olsun olmasın ilahî bildirime muhatap olan herkesi kapsadığı, son iki şıkkın ise peygamberlere mahsus olduğu kanaatindedir. O, bu üç kısımdan her birinin vahiy olduğunu kabul etmekle birlikte Allah'ın bunlardan sadece birincisine vahiy ismini verdiğini, çünkü kalpte ilham yoluyla meydana gelen şeyin bir anda zuhur ettiğini söyler. Dolayısıyla ona göre vahiy lafzınının, birinci şıkta zikredilen tür için kullanılması daha uygundur.⁷³

Râzî'nin iki açıklaması arasındaki belirgin farklılık dikkat çekicidir. Zira umûmî vahiy olarak isimlendirdiği ve içerisine peygamberler de dahil olmak üzere bütün varlık türlerini dahil ettiği vahiy türünün peygamberler söz konusu olmadığında, ilham olarak isimlendirilmesinin daha doğru olduğunu söylemiş ve Hz. Musa'nın annesi veya herhangi bir velî kula Allah'ın ilahî bildirimde bulunmasının da bu kategori altında ele alınması gerektiğini ifade etmiştir. Ancak o, birinci şıkta ele aldığı vahiy türünün hem bir anda meydana gelmesi hem de bizzat Allah tarafından vahiy şeklinde isimlendirilmesi sebebiyle, vahiy olarak anılmaya daha layık olduğunu söylemektedir. Vahiy kavramının, doğrudan vahyin muhatabı olan peygamberlerin, perde ardından veya elçi vasıtasıyla aldıkları ilâhî bildirim için değil de hem peygamberleri hem de velîleri içine alacak umûmî bir kavram olarak kullanması genel İslâmî algı bir yana en azından Râzî'nin bu konudaki diğer ifadeleri ve açıklamalarıyla da çelişmektedir⁷⁴. Eğer Râzî, sadece peygamberler söz konusu olduğunda böyle bir tasnif ve isimlendirme tercihinde bulunmuş olsaydı, o takdirde daha tutarlı olabilirdi. Ne var ki verdiği örneklerden de anlaşılacağı üzere onun, velîlerin de ilâhî bildirime muhatap olmalarını ifade eden bir yola vahiy isminin verilmesinin, peygamberlerin en belirgin vahiy alış tarzının bu isimle anılmasından daha uygun olduğunu söylemesi bizce ilk açıklamalarıyla çelişmektedir. Buradaki

⁷² Râzî, **Mefâtih**, XXVII, 611.

⁷³ Râzî, **Mefâtih**, XXVII, 612.

⁷⁴ Bkz. Râzî, **Mefâtih**, XI, 265.

çelişkinin temel sebebinin, vahyin bir türü olarak kabul edilen ilhamın, vahiyle olan ilişkisinin mahiyetinin ne olduğu sorusunda yattığını düşünüyoruz.

Vahye doğrudan işaret eden kavramlardan biri olarak kullanılan *ilham*ın sık sık vahiy ile karıştırılması sebebiyle iki kavram arasındaki farkın ortaya konulması gerekmektedir. Kelime olarak bir şeyin kalbe ilkâsı, Allah tarafından kalbe doldurulan şey, insanı bir şey meydana getirmeye, yapmaya sevk eden güç gibi çeşitli anlamlara gelen ilhamın, çok çeşitli tanımları yapılmıştır. Bunlardan Râğıb el-İsfehâni'nin tanımı şöyledir: “Yalnızca Allah ve Mele-i Alâ tarafından olan bildirimlere ilham denir.”⁷⁵ Cürcânî ise ilhamı, “Kalbe feyz yoluyla ilkâ olunan şey veya kalpte oluşan bilgi”⁷⁶ şeklinde tanımlamıştır. Münâvî, Cürcânî'nin bu tanımına “Kalpte itminan meydana getiren bilgi”⁷⁷ ifadesini ekleyerek diğer tanımları da mezcetmiştir.

İlhamı, etimolojik manasından hareketle, Allah Teâlâ'nın kulunun kalbine bir şeyi düşürmesi ve koyması şeklinde tanımlayan Râzî, Allah'ın kulunun kalbine bir şey düşürdüğünde onu, ondan ayrılmaz bir hale getirdiğini; çünkü ilham kelimesinin kökünün bir şeyi yutmak manasına gelen *l-h-m* olduğunu ifade eder. Ona göre ‘ilham’ kelimesinin, temel manası da budur. Ama daha sonra bu ifade, tıpkı ‘bir şeyi yutturma’ gibi olduğu için, mecazen Allah'ın kulunun kalbine düşürdüğü şeyleri ifade için kullanılmıştır.⁷⁸

Kur'an'da sadece bir yerde geçen “ilham” kavramı⁷⁹ genellikle Allah'ın nefse iyilik ve kötülükleri öğretmesi ve kavratması şeklinde anlaşılmış ve insana verilen kabiliyetler olarak yorumlanmıştır.⁸⁰ Ancak Râzî, söz konusu ayetteki ilhamı,

⁷⁵ Râğıb, *Müfredât*, s. 748.

⁷⁶ Cürcânî, *Tarîfât*, s. 51.

⁷⁷ Muhammed Abdurraûf el-Münâvî, *et-Tevkît alâ mühimmâtî't-teârîf*, thk. Muhammed Rıdvan ed-Dâye, ys. 1410, s. 89.

⁷⁸ Râzî, *Mefâtiḥ*, XXXI, 177.

⁷⁹ “Sonra da ona iyilik ve kötülüğü ilham etti.” Şems 91/8.

⁸⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 759; Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî Kurtûbî, *el-Câmiu li Ahkâmî'l-Kurân*, nşr. Ebu İshak İbrâhim, Kahire 1967, XX, 75.

yaratmak şeklinde tefsir etmiş ve ayetin, “Kötülükleri ve iyilikleri nefiste yarattı”⁸¹ manasına geldiğini ifade etmiştir.

Tasavvuf ilminde önemli bir yere sahip olan ilham, bu ilimde iki şekilde tezahür eder: Özel bir yolla velînin kalbine ilkâ edilmesi (ilham); peygamberlerin kalbine ilka edilmesi (vahiy). Ancak bu da ilham alan kişinin bunun nasıl, nereden ve niçin geldiğini nasıl bileceği sorusunu gündeme getirmektedir. Hâlbuki vahyin kaynağı ve sahibi bellidir.⁸²

Mâturîdî de benzer şekilde, vahyin aniden kalpte belirmediğini ifade ederken, ilham alanın bunun nasıl ve nereden geldiğini bilemeyeceğini söyler. Ona göre ilhamın kaynağı iyilik ve güzelliği içeriyorsa melekten, kötülük ve şerri ihtiva ediyorsa şeytandandır.⁸³ Ancak Mâturîdî’nin ortaya koyduğu bu ölçüt, kabul edilse bile nesnel olduğunu söylemek bir hayli güçtür. Râzî, Mâturîdî’nin bu düşüncesini benimsemesine rağmen bunun bazı müşküller içerdiğinin de farkındadır. O bu sorunu şöyle bir yaklaşımla aşmaya çalışır: İnsanların gönlünü ferahlatan şeyler, onların mizacına göre farklılık arz eder. Bunlar olumlu ya da olumsuz olabilir. Şeytan olumsuzluklara karşılık olarak lezzetleri, tatlılıkları telkin eder ve insanın yaratılışında da böyle bir meyil gerçekten mevcuttur. Melek ise, kötülüklerin engellenmesi için o fiilin hoş olmayan tarafını söyler. Zaten insanın yaratılışında hoş olmayan şeylerden uzaklaşma arzusu da vardır. Buna göre rahmanî, telkin ve ilhamlar melekten; şerrî düşünceler ve vesveseler de şeytandandır. Bununla birlikte bazı fiillerin ilk bakışta rahmanî bir çağrıdan kaynaklandığı zannedilebilir. Oysa durum görüldüğü gibi olmayabilir, zira bu çağrının şeytanî bir çağrı olması da mümkündür. Mesela bir kimse dünyada kendini tamamen zühde ve ilme adadığında bunun rahmanî bir çağrının gereği olduğunu zannedebilir, fakat durum bazen tamamen aksi de olabilir. Aynı şekilde bir kişinin, bazı ilimlerle akranlarına karşı üstünlük sağlaması, müsbet ilimlerde belirli bir yere ulaşması ve cemiyet hayatında geçerli olan bazı işleri başarma arzusunun arkasında şeytani telkinlerin olması da pekâlâ mümkündür. Ancak bu telkin her zaman şeytanî olmayabilir. Râzî bu

⁸¹ Râzî, *Mefâtiḥ*, XXXI, 176.

⁸² Süleyman Uludağ, *İslam’da İnanç konuları ve İtikadî Mezhepler*, İstanbul 1992, s. 198–199.

⁸³ Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, *Tevîlâtü ehli’s-sünne*, thk. Fâtîma Yûsuf el-Haymî, Beyrut 2004, III, 291.

meselenin zorluğunun farkındadır. Çünkü kalpte meydana gelen fiilin meyline bakılır, eğer onun nihai amacı gayb âlemine yönelikse rahmanî, maddî alemde herhangi bir faydaya yönelikse şeytanî bir çağrıdır.⁸⁴

Râzî'nin bu açıklamaları dikkatle incelendiğinde onun prensip olarak ilhamı kabul ettiği ve fakat “Ben ilham aldım” diyen herkesi tasdik etmediği görülecektir. Ona göre kaynak bakımından ilhamın, melek ve şeytanın müdahalesine açık subjektif bir alan olması ilhamın bilgi değerini doğrudan etkilemektedir. Bundan dolayı Râzî, ilham aldığını iddia eden kimsenin verdiği bilgilerin o kişinin şahsından veya hayat tarzından bağımsız olarak değerlendirilmesi gerektiğini söyler. Çünkü ona göre, bir kimsenin zâhidâne bir hayat yaşaması, ilham yoluyla kendisine geldiğini iddia ettiği bilgilerin zorunlu olarak şeytanın ilkâsından mahfuz olmasını gerektirmez. Râzî'nin bu yaklaşımı Mâturîdî'nin konu hakkındaki düşünceleriyle de örtüşmektedir. Mâturîdî'ye göre, peygamberlerin ilhamı haktır, fakat peygamber olmayan kişilerin bu gibi şeyleri iddia etmesi peygamberlerde olduğu gibi bir gerçeklik delili sayılamaz. Çünkü bu gibi şeylerin peygamber dışındaki kişiler söz konusu olduğunda şeytandan kaynaklanması da mümkün görünmektedir. Ancak peygamberlerin vahyine şeytanın müdahalesi asla söz konusu olmaz.⁸⁵

Râzî, meleğin peygambere vahyi tebliğ sürecinde şeytanın bu vahye herhangi bir müdahalesinin mümkün olmadığı hususunda ehl-i hak arasında ittifak olduğunu söyler. “Biz, senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki, o arzu ettiği zaman şeytan onun dileği hakkında (bir fitne ortaya) atmış olmasın”⁸⁶ mealindeki ayeti yorumlarken Garanik rivayetlerinin asılsızlığı üzerinde ayrıntılı bir biçimde duran Râzî, peygamberin tebliğ edeceği vahye şeytanın fitne sokmaya asla muktedir olamayacağını söyler.⁸⁷ O, şeytanın bu konudaki acizliğini Hz. Peygamberden rivayet edilen iki hadisin yorumunda bir başka yerde şu şekilde ortaya koyar:

⁸⁴ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrut 1987, VII, 330–331.

⁸⁵ Mâturîdî, *Tevîlât*, III, 291.

⁸⁶ Hacc 22/52.

⁸⁷ Râzî, *Mefâtîh*, XXIII, 236–237.

a) Hz. Peygamber'in "*Kim rüyasında beni görürse, o gerçekte beni görmüştür. Çünkü şeytan, benim suretime giremez...*"⁸⁸ sözü gereğince eğer şeytan, Hz. Peygamber'in suretine rüyada bile girmeye muktedir olamıyorsa, ilahî vahyin tebliği esnasında Cebrâîl'in suretine girmesi hiçbir şekilde söz konusu dahi olamaz.

b) Hz. Peygamber "*Ömer bir yola girmeye dursun, şeytan, mutlaka yolunu değiştirir, başka bir yola girerdi*"⁸⁹ buyurmuştur. Şeytan aynı yolda Hz. Ömer ile birlikte bulunmaya dahi muktedir olamadığına göre, Allah'ın vahyini tebliğ ettiği bir yerde Cebrâîl ile bulunmaya nasıl olurda güç yetirebilir.⁹⁰

Diğer taraftan İbnü'l-Arabî'nin de vahye yüklediği anlamın 'vahiy' kelimesinin, Kur'an'daki kullanımına paralel bir şekilde, mahlûkatın tamamını içine alacak bir şümule sahip olduğunu söyleyebiliriz. Onun terminolojisinde vahiy bir bakıma bütün varlıklara yönelik kapsamlı ve genel bir ilâhî hitabı ifade etmektedir. Buna göre Allah'ın gök, yer, dağ, ağaç gibi bütün her şeye vahyetmesi mümkündür, hatta bunlar vaki de olmuştur.⁹¹ Bu tür vahyi İbnü'l-Arabî umumî vahiy olarak isimlendirir. O, Allah'ın sadece peygamberlere has kıldığı teknik anlamdaki vahyi ise hususî vahiy olarak adlandırır. Ona göre bir hitap olması açısından vahyin idraki doğrudandır, hatta hitabın bizzat kendisi, herhangi bir ayırım ya da tabir olmaksızın, idrakin kendisidir.⁹²

İbnü'l-Arabî'ye göre vahiy, ibare olmaksızın, ibarenin yerini alan işaretin kendisiyle gerçekleşmesidir. İşaret, metinle sınırlı olmama, vad'î lisana, ıstılaha muhtaç olmama anlamında ibareden daha fasihtir. Kelimenin kök anlamından da anlaşılacağı üzere 'ibare' kastedilen manaya geçişi, bu sebeple de bir dolaylılığı ifade eder.⁹³ Hâlbuki kalbe doğrudan işaretten ibaret olan vahiyde böyle bir durum söz

⁸⁸ **Buhârî**, "Kitâbu't-tabîr", 10, Hadis no: 6592; **Müslim**, "Kitabu'r-rüya" 1, Hadis no: 2266; **Tirmizî**, "Kitâbu'r-rüyâ", 4, Hadis no: 2276.

⁸⁹ Farklı bir lafızla bkz. **Buhârî**, "Fedailu's-sahâbe", 6, Hadis no: 3480; **Müslim** "Fadâilu's-sahabe", 22.

⁹⁰ Râzî, **Mefâtih**, XXVII, 611.

⁹¹ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, VI, 146-147.

⁹² İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 117.

⁹³ "*a-b-r*" nehir veya vadi kenarı, karşıdan karşıya geçmek, boydan boya geçmek ve katetmek gibi anlamlara gelmektedir. Semboller üzerinden hakikati bulmaya geçişi ifade eden rüya yorumlamaya tabir denilmesi de bundan dolayıdır. Bkz. Râğîb, **Müfredât**, s. 543; İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, IV, 530.

konusu değildir, zira işaret, kendisine işaret edilen şeyin bizzat kendisidir. Dolayısıyla vahiy, doğrudan ilk anlayış ve ilk kavrayıştır.⁹⁴ Bu itibarla ‘işaret’ herhangi bir belirleme ve sınırlama olmaksızın anlamın içe doğmasını ifade eder; bunun en önemli sonucu, anlamı sürekli açık bir ufuk haline getirmesidir. Bu anlamın *tayin* ve *tahdîd* yoluyla elde edilmesidir; bu ise anlamı sonsuza dek kapalı kılar.⁹⁵

İbnü'l-Arabî'ye göre vahiy ilk anlaşılan, ilk anlatılan şeydir. Vahiy, anlama, anlatma ve anlaşılanın aynısıdır. Bundan dolayı herhangi bir ayırım olmaksızın bir anda gerçekleşmesi bakımından vahiyden daha süratli bir şey yoktur. Dolayısıyla vahiy, Allah'ın farklı hitap şekillerinin etkisini işitenin yani muhatabın nefsinde en süratli bir şekilde hissettirir.⁹⁶ Bu sebeple vahiy, herhangi bir vasıta olmaksızın, hatta kelimeler, ibare ya da tahayyül edebilecek herhangi bir sureti olmaksızın mananın kalbe zatî olarak doğrudan atılmasıdır. Kendisine vahyedilen kişi, herhangi bir duyu ve idrak yetisinin aracılığı olmadan manayı aniden kalbinde bulur, nasıl ve ne sebeple geldiğini bilmeden bu manayı akleder.⁹⁷ İbnü'l-Arabî'nin bu ifadelerinden vahyin doğaçlama olduğu ve arada bir vasıta olmaksızın sahibinin zatından ortaya çıktığı, hatta vahiyde söz ve ifade vasıtalarının bile ortadan kalktığı anlaşılar.⁹⁸

Bütün bunlardan hareketle, İbnü'l-Arabî'nin vahiyi iki kategoride ele aldığını söylemek mümkündür. Birincisi *zâtî* veya *fitri* olarak isimlendirdiği müktesep olmayan ve *apriori* bir tarzda vuku bulan vahiy türüdür. İkincisi ise *müktesep* olan vahiydir. Ancak buradaki *müktesep* kavramı çalışma ve gayretle kazanılan değil, sonradan sunulan anlamındadır. İbnü'l-Arabî, *zâtî/fitri* vahiyi, her şeyin üzerinde yaratıldığı ve çalışmanın herhangi bir katkısının bulunmadığı vahiy türü olarak tanımlar. Mesela, yeni doğmuş bir bebeğin hemen annesinin memesini emmesi, bu vahyin bir neticesidir. Yine Allah'ın bal arısına vahyetmesi de *zâtî/fitri* vahiy

⁹⁴ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 117.

⁹⁵ Nasr Ebu Zeyd, “Sufî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi”, **İslamiyât**, Temmuz-Eylül 1999, c. 2, sy. 3, s. 17; M. Mustafa Çakmaklıoğlu, **İbn Arabî'de Marifetin İfadesi**, İstanbul 2007, s. 200.

⁹⁶ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 117.

⁹⁷ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, IV, 7.

⁹⁸ Hakîm, **Mucem**, s. 655.

türündendir.⁹⁹ Vahye yüklediği anlam çerçevesini olabildiğince geniş tutan İbnü'l-Arabî, insana ait saç, deri, et, sinir, kan, ruh, nefis, tırnak vs. her şeyin Allah'ın kendisine tecelli ettiği vahiy sayesinde fitraten Allah'ı bildiğini söyler. Şu halde insan 'tafsilî' bakımdan vahiy sahibi, 'mücmel' oluşu bakımından ise her an vahiy sahibi değildir. Bir başka ifadeyle, insan toplamı (mecmû'u'l-insân) bakımından Allah'ı bilemez. Ne zaman ki incelemede bulunur, düşünür ve kendisine döner, bu durumda kendisini yaratan, meydana getiren bir yaratıcısının olduğunu anlar. Eğer Allah derisinin, elinin ve dilinin konuşmalarını ona işittirmiş olsaydı, kişi organlarının Allah'ı tesbih ettiğini anlayabilirdi.¹⁰⁰ Bu açıklamalardan İbnü'l-Arabî'nin bu tür vahyi, niçin fitrî vahiy olarak isimlendirdiği daha açık bir şekilde anlaşılıyor. Görülen o ki, örnek olarak verilen organların, yerine getirdikleri fiiller onların zatlarının bir gereğidir ve dolayısıyla sorumlulukları da yoktur; tam aksine bu durum onlar için nefes alıp verme gibi zarurîdir.¹⁰¹

İbnü'l-Arabî'nin ikinci kategoride ele aldığı ve *arazî vahiy* şeklinde kavramsallaştırdığı vahiy türü ise insana mahsustur. Bu da kendi içinde ikiye ayrılır. Birincisi, Allah'tan geldiğine dair hakkında delil bulunan vahiyler, bizzat peygamberlerin getirdiği şeriatlardır. Teknik anlamıyla kastedilen vahiy de budur. Diğeri ise Allah'tan geldiği hususunda delil bulunmayanlardır. Bunlar ise, Allah'ın *el-Bâtın* ve *el-Hakîm* isimleri gereğince hissetmedikleri bir anda hukemânın kalbine ilkâ ettiği, hikmeti içeren vazî kanunlardır.¹⁰²

Görüldüğü üzere, İbnü'l-Arabî'ye göre genel anlamdaki vahiy ile nefislere gelen ilâhî vahiy arasında bir takım benzerlikler bulunmaktadır. Bununla birlikte, beşer cinsinin bazı fertlerine mahsus olan ilahî vahyin mahalli kalptir. Bu ilâhî hitap, sadık rüyalar, aktarma, indirme ve ilham gibi vahyin derece ve çeşitlerini oluşturan pek çok türün ismidir. Bu bağlamda vahiy diğer varidat türlerinden sürati ve otorite oluşu itibarıyla ayrılır.¹⁰³ İlahi vahiy öyle süratlidir ki, yukarıda da ifade edildiği

⁹⁹ “Rabbin bal arısına dağlardan, ağaçlardan ve insanların kuracakları kovanlardan kendine ev edin diye vahyetmiştir.” Nahl 16/68.

¹⁰⁰ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 118.

¹⁰¹ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 175; Hakîm, **Mucem**, s. 656; Çakmaklıoğlu, **a. g. e.**, s. 201.

¹⁰² İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 175.

¹⁰³ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 117.

üzere, mananın idrak anı, ilkâ anının ta kendisidir. Aynı şekilde ilâhî vahyin insan üzerinde öyle bir otoritesi söz konusudur ki tabiat dâhil her şeye, hatta bizzat insanın kendi tabiatına bile galip gelebilir.¹⁰⁴ İbnü'l-Arabî vahyin otoritesinin gücünü Kur'an'da anlatılan Hz. Musa kıssasıyla temellendirmeye çalışır.¹⁰⁵ Annesi Hz. Musa'yı bir sandığın içerisinde suya bırakırken içinde bulunduğu hal, esasında ona oğlunu helake gönderdiğini düşündürüyordu. Buna rağmen o, ilahî vahye karşı çıkmadığı gibi bu hususta en ufak bir tereddüt de göstermedi. Bir anlamda vahyin gücü onun beşeri yönünü bastırmıştır. İbnü'l-Arabî'ye göre bu durum, vahyin vahyedilenin nefsinde, doğasından daha güçlü bir otoriteye sahip olduğunun açık bir kanıtıdır.¹⁰⁶

İbnü'l-Arabî'nin arazî olarak isimlendirdiği vahyin diğer türü de Allah'ın velî kulunun kalbine bir anda attığı vahiydir ki, bunu 'ilham' olarak da isimlendirir. Buna göre Allah velî kuluna vahyetmek istediğinde ona tecelli eder ve velî bu tecelli sayesinde daha önceden bilmediği bir şeyi bilebilir.¹⁰⁷ Vahiy esnasında peygamberlerde hâsıl olan sarsıntı, titreme gibi haller her ne kadar velîlerde de meydana gelirse de aralarında esaslı bazı farklılıklar vardır. Zira teşri vahiy sadece nebîlere hastır; velîlere gelen ilham ise sadece bu şeriatı tarif etmek içindir.¹⁰⁸ Risalet has vahiy ancak resullere mahsus olup başka hiçbir kimse bu hususta onlara ortak olamaz ve bu Resulullah'ın vefatıyla birlikte kesilmiştir. Ayrıca teşriî vahiy, Cebrail'in vasıtasıyla gelmesi, bir şeriatın gelmesine vesile olması ve tebliğ edilme zorunluluğu gibi hususlar bakımından da diğer vahiy türlerinden ayrılmaktadır.¹⁰⁹ İbnü'l-Arabî'ye göre, vahyin Cebrail vasıtasıyla gelmesi peygamberliğin ayırıcı vasıflarından birisidir.¹¹⁰

İbnü'l-Arabî açısından nübüvvetin yegâne özelliği kelimullah muhatap olmaktır. Bu kelamın farklı biçimlerde ortaya çıktığını özellikle "*Allah bir insanla*

¹⁰⁴ Hakîm, **Mucem**, s. 656–657.

¹⁰⁵ Tâhâ 20/39; Kasas 28/7.

¹⁰⁶ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 118.

¹⁰⁷ Hakîm, **Mucem**, s. 657.

¹⁰⁸ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, II, 359–360; III, 383–384.

¹⁰⁹ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, VII, 236–237.

¹¹⁰ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 135; V, 421.

ancak vahiyle ya da bir perde arkasından ya da elçi göndererek konuşur”¹¹¹ ayetine dayanarak izah eden İbnü’l-Arabî şöyle der: “Allah’ın kullarının kalbine aracısız bildirdiği de konuşmasına vasıta kıldığı herhangi bir suretin ardından kuluna söylediği de bir elçi aracılığıyla bildirdiği de vahiydir.”¹¹² Daha önce de zikrettiğimiz gibi İbnü’l-Arabî, peygamberle velî arasındaki farka bir ayrım çizgisi çekmek için peygamberin muhatap olduğu vahyin teşri içerdiğini, velînin muhatap olduğu vahyin ise sadece peygamberin getirdiği şeriatın teyidi manasına geldiğini söyler.¹¹³ Velî, bu teyit sayesinde basiret üzere şeriata bağlanır ve bu vasfı sebebiyle onun bağlılığı taklîd olmaktan çıkar ve tahkîkî bir hüviyete kavuşur. İbnü’l-Arabî’ye göre “*De ki: İşte bu benim yolumdur, ben ve bana uyanlar Allah’a bir basiret üzere çağırıyoruz*”¹¹⁴ ayetindeki ‘bana uyanlar’ lafzının hakikati ancak peygamberlerin vârisleri olan evliya ile zuhur eder ve Allah onlara Hz. Peygamber’in suretini/mazharını, Cebrail’in suretinden kelimullahı teslim alırken gösterir. Bu tıpkı, ashabın Cebrail’i Hz. Peygamberle *iman, İslam, ihsan* üzerinde konuşurken görmesi gibidir. Ona göre, velînin mutad ilmî kaideler nazarında zayıf ya da mevzu olduğuna hükmedilen bir hadisi sahih sayabilmesi ya da sahih addedilen bir hadisi reddedebilmesi de ancak bu tahkik sayesinde.¹¹⁵

Vahiy hadisesinin nasıl gerçekleştiği sorusuyla ilgili görüşlerinin genel İslami kabul ile örtüştüğü söylenebilir. Vahiy, Allah’tan kulun kalbine vasıtasız olarak ulaşan anlamdır. Kul bunu kalbinde söz olarak duyar, ama mahiyetini, tanımını ve hayalle tasvirini bilemez; ancak akledebilir, algılayabilir, ama nasıl ve nereden geldiğini bilemez. Allah bazen tıpkı Hz. Musa’ya olduğu gibi hitabını bir perde arkasından ulaştırır veya bir melek aracılığıyla bildirir. Bu açıdan Kur’an da Allah’ın haberidir ve tümüyle nübüvvetten ibarettir. Zira o, Allah’ın bildirmeyi istediği şeyleri toplayan kitaptır. İbnü’l-Arabî burada sözü vahyin başka bir türü olan rüyaya getirir ve Hz. Aişe’nin “*Peygambere vahiy ilk önce rüya ile başladı*”¹¹⁶ ifadelerinden

¹¹¹ Şurâ 42/51.

¹¹² İbnü’l-Arabî, **Fütûhât**, IV, 7.

¹¹³ İbnü’l-Arabî, **Fütûhât**, I, 229.

¹¹⁴ Yûsûf 12/108.

¹¹⁵ “ هذا الحديث وإن تكلم في طريقه فهو صحيح عند أمثالنا كشفاً ” bkz. İbnü’l-Arabî, **Fütûhât**, I, 340; V, 103; Addas, a. g. e., s.114.

¹¹⁶ **Buhârî**, “Kitâbu’t-tabîr”, 1, Hadis no: 6581; **Müslim**, “İman”, 73, Hadis no: 252; Müsned, VI, 232, Hadis no: 26001.

hareketle vahyin başlangıcının rüya olduğunu söyler. Buna göre rüya, Allah'ın Müslümanlar adına vahiyden geride bıraktığı kısımdır ve nebîliğin parçalarından biridir.¹¹⁷ İbnü'l-Arabî Hz. Aişe'nin bu sözüne istinaden vahyi çeşitli derecelere ayırır. Vahyin başlangıcına işaret etmek, vahiyde yetkinliğe ulaştıran bir dereceyi içermektedir ve bu yetkinlik derecesi şüphesiz ki Hz. Muhammed'e aittir. Bu nedenle İbnü'l-Arabî *zatî vahiy* ve risalet kaynaklı *arazî vahiy* türleri için bir başlangıç mertebesi kabul eder. Melek insan ve bütün mahlukat için söz konusu olan *zatî* vahyin başlangıcı ilham iken; risalete dayanan *arazî* vahyin başlangıcı ise rüyadır.¹¹⁸

Anlaşılabacağı üzere İbnü'l-Arabî'nin zihninde vahiy kavramı oldukça geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. Onun vahiy tanımına sadece peygamberlere has ilâhî vahiy değil aynı zamanda velîlere özgü ilhamlar ve umuma şamil kıldığı fitrî davranış kodları gibi birçok konu girer. Şu halde, teknik anlamdaki vahiy ile Allah'ın genelde tüm mahlûkata, özelde ise velî kullarına bildirimde bulunduğu ilham arasında hiçbir farklılık yok mudur, şeklindeki bir soruya verilecek cevap 'evet' olacaktır. Elbette bir takım farklılıklar söz konusudur. Bu farklılıkları iki madde halinde özetlememiz mümkündür:

a) İlahi vahiy Cebrail vasıtasıyla gelir ve 'risalet' olarak isimlendirilirken, bunun dışındakiler *vahiy*, *ilham*, *ilkâ* gibi isimler alabilir ancak hiçbir surette risalet olarak isimlendirilemez. Bu yönüyle her vahiy risaletin şerî kaynağı olamaz.

b) Teknik anlamdaki vahiy, şeytanın her türlü hile ve desiselerinden mahfuzdur. Çünkü peygamberin kalbi vahyin nüzulü esnasında korunmaktadır ve şeytanın ona müdahale etme kudreti yoktur. Ancak *velî* için aynı şey söz konusu değildir, zira onun kalbi ilham esnasında koruma zırhı altında değildir. Dolayısıyla şeytanın vesveselerine ve ilkâlarına maruz kalabilir.¹¹⁹

Bu farklılıklara rağmen, diğer umumî vahiy çeşitleri göz önünde bulundurulduğunda, mahiyet itibarıyla nebevi vahye en yakın olan vahyin, velînin kalbine doğan vahiy olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu vasıf, şariat getirme gücünün

¹¹⁷ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 88; IV, 7; Seyfullah Sevim, **İslam Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî**, İstanbul 1997, s. 154.

¹¹⁸ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 88-89; Hakîm, **Mucem**, s. 658.

¹¹⁹ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, IV, 378.

ona da bahşedildiği anlamına gelmez. Allah, sonsuz tecellileri sayesinde bilmediğini ona öğretebilir. Dolayısıyla sonuçta her varlık, varlık düzeyi ne olursa olsun vahye muhataptır.¹²⁰

2. 1. 4. Mucize

Mucize, sözlükte bir şeye güç yetirememek anlamındaki *acz* kökünden türeyen ve aciz bırakan anlamındaki *mu'ciz* kelimesinin isim halidir.¹²¹ Sondaki 'ta'(ë) müenneslik değil mübalağa içindir.¹²² Kur'an ve hadislerde mucize kelimesi yer almamakla birlikte *acz* kökünden fiil ve sıfat kalıpları çeşitli şekillerde kullanılmaktadır. Özellikle Kur'an'da peygamberlerin Allah tarafından gönderilmiş gerçek elçiler olduklarını kanıtlayan harikulade olaylar çok defa *âyet* kelimesiyle ifade edilmiştir. Ayrıca *beyyine*, *burhân*, *sultân*, *hak*, *furkân* kavramlarının da mucize anlamında kullanıldığı görülmektedir.¹²³

Mucize, birçok kelimacı tarafından farklı şekillerde tarif edilmekle birlikte genellikle, nübüvvet iddiasında bulunan kişinin doğruluğunu göstermeyi amaçlayan ve nitelikleri bakımından benzerini getirmekten insanları aciz bırakan ve aynı zamanda da meydan okumayla birlikte zuhur eden bir hadise şeklinde tanımlanmaktadır.¹²⁴

Râzî mucizeyi, "karşı konulamaz bir meydan okumayla beraber ortaya çıkan harikulade geleneği/âdeti yırtan bir iş" olarak tarif eder ki bu, genel Eşarî anlayış ile paralellik arz eder. Mucizenin, özellikle bir iş (emr) olarak tanımlaması, onun bazı durumlarda mutad olanı menetme şeklinde, bazı durumlarda ise mutad olan başka bir şey şeklinde zuhur ettiğini göstermek içindir. Tanımdaki 'geleneği yırtan' ifadesi meydana gelen hadisenin sıradan olaylardan ayırt edilmesinin teminine yöneliktir. Meydan okuma ile eş zamanlı olma şartı ise, yalancı kimsenin geçmiş bir

¹²⁰ Çakmaklıoğlu, a. g. e., s. 204.

¹²¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, V, ss. 369–370; Râğıb, *Müfredât*, s. 548.

¹²² Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 11.

¹²³ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XV, 199.

¹²⁴ Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Tabîratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara 2003, II, 29–34; Daha ayrıntılı tarifler ve tartışmalar için bkz. Osman Karadeniz, *İlim ve Din açısından Mucize*, İstanbul 1999, s. 23–28.

peygamberin mucizesini kendisine mal etmesini önlemek ve de mucizenin irhas ve kerâmetten ayırt edilmesini sağlamak içindir. Karşı konulamaz olması ise sihir ve göz boyacılıktan ayırt edilmesini temin için ifade edilmiştir.¹²⁵

Mucizenin harikulade bir ‘iş’ olduğu konusunda kelimcılar, sûfîler hatta felsefeciler fikir birliği içindedir. Ancak felsefeciler, meydana gelişi adetle örtüşmeyen bu durumun nasıl meydana geldiği noktasında kelimcılar ve sûfîlerden ayrılmaktadır. Kelamcılar bu harikulade işi, Allah’ın peygamberini tasdik etmek üzere yarattığı bir fiil olarak görürler ve mucizenin peygamberin nefsinde gizli olan muayyen bir kuvvete râci olmadığını kabul ederler. Bu açıklama aslında felsefecilerin konu hakkındaki yaklaşımlarına cevap mahiyetindedir. Zira filozoflar, peygamberlerin, cisimler üzerinde tasarruflarına imkân sağlayan özel bir kuvvetle diğer beşerî nefislere üstünlük sağladıklarını ve böylece âdeti yırtan fiiller ortaya koyabildiklerini iddia ederler. Bir başka ifadeyle onlar, bu özel kuvvetleri sayesinde peygamberlerin nefislerinin diğer nefislerden farklılıklarını ortaya koyduklarını söylerler.¹²⁶ *el-Mebâhisü’l-Meşrikiyye* isimli eserinde Râzî’nin, “peygamberlerin ruhunun, bu alemdeki nesneler üzerinde etkili olması ve bunun sonucu olarak da asayı ejderhaya, suyu kan haline dönüştürmesi, amayı ve abraşı iyileştirmesi ve benzeri mucizeler göstermesi”¹²⁷ gibi ifadeleri, felsefecilerin yaklaşımını benimsediğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Ancak o, Meşşâî felsefesini ve onun takipçilerini tenkit ettiği *el-Mülahhas* isimli eserinde ise, felsefecilerin görüşünü reddedip her şeyin fâilinin Allah olduğunu ve mucizelerin Allah’ın kudretinin bir sonucu olarak meydana geldiğini ifade eder. Bir başka ifadeyle, mucize, özel bir kuvvetle donanmış bulunan nebevî nefsin neticesinde değil de her şeyin yaratıcısı olan Allah’ın takdiri neticesinde meydana gelir, diyerek kalamî doktrine dönüş yapar.¹²⁸

¹²⁵ Fahreddin er-Râzî, **Muhassalu efkârî’l-mütekaddimîn ve’l-müteahhirîn mine’l-ulemâi ve’l-hukemâi ve’l-mütekellimîn**, nşr. Taha Abdurrauf Sa’d, Daru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1984, s. 301.

¹²⁶ Muhammed Salih Zerkân, **a. g. e.**, s. 559.

¹²⁷ Fahreddin er-Râzî, **el-Mebâhisü’l-Meşrikiyye fî ilmi’l-ilâhiyyât vr’t-tabî’iyyât**, thk. Muhammed Mutasım b. Billâh el-Bağdâdî, Daru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1990, I, 556.

¹²⁸ Râzî, **el-Mülahhas**, s. 161’den naklen Muhammed Salih Zerkân, **a. g. e.**, s. 559.

Râzî, kelama dair en hacimli eseri *el-Metâlibu'l-aliye*'de, felsefecilere karşı *el-Mûlahhas*'da takip ettiği tenkitçi yaklaşım tarzını sürdürmeye devam eder. Ancak yine de onun söz konusu eserde felsefecilerin etkisinden tam anlamıyla kurtulduğunu söylemek zordur. Bununla birlikte, “nebevî nefislerin, sahip oldukları yüce bir sıfatla, diğer insanî nefislerden ayrıldıkları ve bu yüce vasıf sayesinde âlemde tasarrufta bulundukları” şeklindeki felsefî görüşü tutarlı bulmadığını açıkça ifade eder. Çünkü ona göre bu durum sadece ihtimallerden biridir. Aynı şekilde mucize ve kerâmetin meydana gelişinin meleklerle, cinlere, gökyüzü (felek) ile ilişkiye, hayat sahibi olan yıldızların (kevâkib) fiillerine, akıllara ve nefislere isnat edilmesi de diğer ihtimallerdendir. Bütün bu ihtimaller ortada durur iken ve herhangi bir tercih de söz konusu değil iken, mucizeleri sadece nefsânî kuvvete isnat etmek doğru değildir.¹²⁹ Râzî, tercihte bulunmaya yol açacak bir illet ortada yok iken meydana gelen harikuladeliği doğrudan peygamberin içinde barındırdığı nebevî nefse isnat etmeyi metodik açıdan yanlış bulmaktadır. Zira söz konusu fiiller Allah'a atfedilmeyecekse bile, öncelikle mevcut ihtimallerin her biri üzerinde ayrı ayrı durup bir öncelik sırası tespit edilmelidir. Böyle bir süreç takip edilmeksizin fiilin doğrudan nefsin gücüne atfedilmesi, en azından bir çıkarımda bulunurken izlenmesi gereken asgari tutarlılık açısından hatalıdır.

Râzî, aynı eserinin başka bir yerinde, bu yaklaşımıyla çelişki arz edecek bir biçimde peygamberlerin mucize gösterebilmelerini nefislerinin meleklerin nefisleri gibi cisimler üzerinde tesir meydana getirme gücüne sahip olmasına bağlamaktadır. Kısacası o, mucizeleri peygamberlerin nefislerinde sahip oldukları güce bağlamaktadır.¹³⁰ Bu tavır, Muhammed Salih Zerkân'ın da haklı olarak vurguladığı

¹²⁹ Râzî, *Metâlib*, VIII, 137. Krş. Râzî, *Muhassal*, s. 304–305.

¹³⁰ Râzî şöyle der: “Yetkinlerin en yetkini, faziletlielerin en faziletlisi olan bu insan (peygamber) insaniyetin en uç noktasındadır. Bilirsin ki her türün sonu kendisinden daha şerefli olan diğer türün ilk basamağı ile bitişiktir. Beşer türünden daha şerefli olanlar meleklerdir. Beşeriyetin nihayeti melekiyyetin ilk basamağı ile bitişiktir. Biz bu insanın beşeriyet mertebelerinin en üstünde bulunduğunu açıkladığımızda onun melekler âlemiyle bitişik ve ilişkili olması gerekir. Bunun sebebi, cismanî ilişkilerden uzak durmanın cisimler âlemine tasallut kurmanın, cismani aletlerle yapılan fiillerden müstağni olmanın melekler âleminin özelliklerinden olmasıdır. Böyle bir insan bu sıfatlara uygun şeylerle vasıflanır, böylece de cismani şeylere meyli az, onlar üzerindeki tasarrufu güçlü, ruhanî âleme yönelişi kuvvetli olur. Böylece onun teorik gücü kutsî parlıklarla ilahî bilgilerle yetkinleşmiş olur. Onun pratik gücü de çeşitli tasarruflarla bu âlemin cisimleri üzerinde etkili olur. Mucizelerle kastedilen de budur.” Râzî, *Metâlib*, VIII, 107.

gibi, esasında filozofların söylemleriyle büyük ölçüde örtüşmektedir.¹³¹ Zira daha önce ifade edildiği üzere Râzî, bu harikuladeliğin meydana gelme şeklini hiçbir tercih sebebi olmamasına rağmen sadece bir ihtimale indirgemeyi epistemik bir hata olarak görmekteydi. Hal böyle iken, onun *el-Metâlibu'l-âliye*'de bu ifadeleri kabul sadedinde zikretmesinin en azından kendi sistemi açısından tutarlı bir davranış olarak görülemeyeceğini söylemek durumundayız.

Râzî, mucize ile ilgili hususlara temas ederken sıklıkla mucizenin sihirden farkını ortaya koymaya çalışır. Hatta bilindiği üzere *en-Nübüvvât*'ın üçüncü kısmını müstakil olarak sihir ve tılsım konularına tahsis etmiştir.¹³² Oradaki ifadelerinden anladığımız kadarıyla bu konudaki tartışma şu mesele üzerinde odaklanmaktadır: Mucize, kerâmet ve sihir sonuçta harikulade nevinden olan durumlardır. Öyleyse mucize ve kerâmetin sihirden, sihrin de kerâmetten farkı nedir? Veya başka bir ifadeyle, peygamberin elinde zuhur eden mucizenin sihir, velînin gösterdiği iddia edilen kerâmetin de mucize ve sihir olmadığına delili nedir? Konunun özellikle bu yönü nübüvveti inkâr eden akımların itiraz noktalarından birini oluşturmaktadır. Bu itirazlara nübüvvetin ispatı açısından mucizenin konumunu ele alacağımız bölümde temas edeceğimizden, burada bu üç mefhumun daha iyi anlaşılıp değerlendirilmesi için meseleye İslam düşüncesinde nasıl bakıldığını genel hatlarıyla vermekte fayda görüyoruz.

İbn Sînâ, ortaya çıkmaları açısından bu üç hadise arasında herhangi bir mahiyet farklılığının olmadığı kanaatindedir. Ona göre bu üç hadise de tabiat kanunları çerçevesinde meydana gelmektedir. Aralarındaki yegâne fark, söz konusu olayların hedefi ve isimlendirilmesinden ibarettir. Mucize ve kerâmetle amaçlanan şey hayrın ortaya çıkması iken; sihir ile hedeflenen şerdir.¹³³ Aslında bu durum, bir anlamda, tabiatta determinizmin kabulü anlamını taşımaktadır. Buna mukabil İslam filozoflarının tabiat kanunlarının değişmezliği tezine karşı kelamcılar, Allah'ın kendi koyduğu âdeti değiştirebileceğini, dolayısıyla söz konusu kanunların zorunlu olmadığı görüşünü ileri sürmüşleridir. Kelamcılar açısından tabiattaki kanunluluğu

¹³¹ Râzî, *Metâlib*, VIII, 107.

¹³² Fahreddin er-Râzî, *en-Nübüvvât ve mâ yeteallaku bihâ*, thk. Ahmed Hicâzî Sekkâ, Beyrut 1886, ss. 205–261.

¹³³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, thk. Süleyman Dünya, Kahire ts., II, 448; Zerkân, *a. g. e.*, s. 561.

koyan ve sürdüren ilahi iradenin, dilediğinde onu kaldırması ve değiştirmesi mümkündür. Bundan dolayı meydana gelen her hadise için bir sebep-sonuç ilişkisi aramak doğru değildir.

Kelamcılara göre meydana gelen olayın sadece harikulade oluşu mucize olması için yeterli değildir. Söz gelimi Bâkılânî, harikulade bir olayın mucize olması insanların onu yapmaktan aciz olmasından değil, onun insanların güçleri dâhilinde olmayan bir fiil olmasından kaynaklandığını söyler”.¹³⁴ Ona göre, durum böyle olunca mucizenin sihirle karışması gibi bir ihtimal söz konusu olamaz. Ancak Bâkılânî’nin hangi olayın insanın güç yetiremediği bir olay olduğu, hangisinin gücünün üzerinde olduğu konusundaki açıklamalarını pek tatminkâr bulmadığımızı söylemek istiyoruz. Belki de İbn Rüşd’ün bu şekil bir istidlâli “delile dayanmayan bir iddia” olarak nitelemesi bu sebeptendir.¹³⁵

Kelam âlimleri mucizeleri hissedilmeleri açısından belli kategorilere ayırmışlardır. Bunun en yaygın olanı “*Hissî ve Aklî*” şeklindeki sınıflandırmadır ve Râzî de bu genel eğilimi benimsemiştir.

2. 1. 4. 1. Hissî Mucizeler

İslami literatürde bu neviden mucizeler, insanların duyularına hitap eden harikulade olaylar şeklinde tarif edilmektedir. Bunlara tabiatla ilgileri sebebiyle “kevnî mucizeler” de denir. Kur’an’da belirtildiğine göre hissî mucizeler geçmiş peygamberlerin elinde ortaya çıkmıştır. Hz. Salih’in devesi,¹³⁶ Hz. Musa’nın asasının yılanı dönüşmesi ve elinin parıltılı bir ışık vermesi,¹³⁷ Hz. İsmâ’il’in kuş şekline soktuğu çamuru canlandırması, ölüleri diriltmesi, anadan doğma körleri ve alaca hastalığına tutulanları iyileştirmesi¹³⁸ gibi hadiseler bu sınıfta değerlendirilen mucizelerdendir. Bunlar tabiat kanunlarını aşan ve Allah’ın müdahalesini gösteren ilâhî fiiller olup iradelerini kullananların iman etmesini sağlar. Hissî mucizeler

¹³⁴ Bâkılânî, *Olağan Üstü Olaylar*, s. 47.

¹³⁵ İbn Rüşd, *Menâhicü’l-edille*, thk. Mahmûd Kâsım, Mısır 1964, s. 213.

¹³⁶ Hûd, 11/64–68.

¹³⁷ Arâf 7/107–108, 117–122; Tâhâ 20/19–22, 67–70

¹³⁸ Âl-i İmrân 3/49; Mâide 5/110.

peygamberin yaşadığı zaman ve mekânla sınırlıdır. Sonraki nesillerin onları tasdik etmesi haberin bilgi kaynağı olmasıyla gerçekleşir. İslâm âlimleri, Hz. Muhammed'e verilen en büyük mucizenin Kur'an-ı Kerîm olduğu hususunda fikir birliği içindedir,¹³⁹ ancak ona hissî mucizelerin verildiğini de kabul ederler¹⁴⁰. Kur'an'da yoruma açık birkaç tanesi dışında Resûlullah'a nisbet edilen hissî mucizelerin hiçbirisi tevatür yoluyla sabit olmamıştır. Bu rivayetlerin hidayet mucizesinden ziyade, İslâm'ı benimsemiş kimseler için itminan verici nitelik taşıdığını söylemek daha isabetli görünmektedir.¹⁴¹

Râzî, mucizelerin taksimi konusunda yukarıda verdiğimiz sınıflandırmayı aynen benimsemektedir. Bununla birlikte o, “Hz. Peygamberin Kur'an'ı-Kerîm'den başka birçok mucizesi bulunur ve bunlar ‘Hissî ve Aklî’ olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır” dedikten sonra herhangi bir tarif yapmamıştır. Ancak mucize ile ilgili nakledilen rivayetleri sınıflandırması ve değerlendirmeleri göz önünde bulundurulduğunda, onun hissî mucizelerle ilgi benimsenen genel tanımlamayı kabul ettiğini söyleyebiliriz.¹⁴² Râzî hissî mucizeleri üç grupta mütalaa etmektedir:

a) *Zatı dışındaki durumlar*: Râzî, ayın yarılması, taşın selam vermesi, parmaklarının arasından suların fışkırması, az yemekle büyük bir topluluğu doyurması gibi mucizeleri bu grup içerisinde değerlendirmiştir.

b) *Zatındaki durumlar*: Babadan oğla geçen nur, omuzlarının arasındaki nübüvvet mührü ile yaratılış ve suretinden onun peygamber olduğun delalet eden diğer nitelikleri bunlar arasındadır.

c) *Sıfatlarındaki durumlar*: Bu gruptaki mucizeler görüldüğü üzere Hz. Peygamberin şahsi vasıflarıyla alakalıdır. Biz Râzî'nin on sınıfa ayırdığı bu mucizeleri şöyle özetlemek istiyoruz: “Hz. Peygamber, peygamberliğinden önce ve sonra hiçbir çirkin fiil yapmamış, hiçbir zaman yalan söylememiş ve düşmanlarından

¹³⁹ Kur'an-ı Kerim'in icazı meselesinin kelimî bir perspektiften değerlendirmesi için bkz. Osman Karadeniz, “Kelamcılara göre Kur'an'ın İcazı Meselesi”, **DEÜİFD**, İzmir 1986, sy. III, 135–144.

¹⁴⁰ Karadeniz, **a. g. e.**, s. 216 vd.

¹⁴¹ Halil İbrahim Bulut, “Mucize”, **DİA**, XXX, s. 350; Halil İbrahim Bulut, **Kur'an Işığında Mucize ve Peygamber**, İstanbul 2002, s. 62.

¹⁴² Fahreddin er-Râzî, **el-Erbâin fî usûli'd-dîn**, thk. Ahmed Hicâzî Sekkâ, Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, Kahire 1986, II, 87.

kaçmamıştır. Her zaman ümmetine karşı müşfik olmuştur. Son derece cömerttir ve fakirleri gözetir. Ayrıca fesahat ve belâğat açısından zirvededir”.¹⁴³

Bu son grupta zikredilen hususiyetler görüldüğü üzere daha ziyade Hz. Peygamberin ahlakına taalluk eden hususiyetlerdir. Râzî'nin de ifade ettiği üzere, ahlaki konularda gelmiş geçmiş hiçbir kimse Hz. Peygamberle kıyaslanabilecek bir kemale sahip değildir. Bu sebeple Râzî, söz konusu hususiyetleri Hz. Peygamberin hissî mucizeleri içerisinde dahil etmiştir. Aslında bu konuların bir kısmının bazı kelimelerinde görüldüğü üzere, aklî mucizeler kategorisinde değerlendirilmesi de pekala mümkün gözükmektedir.¹⁴⁴ Ancak Râzî, Hz. Peygamber'in şahsiyetinde tezâhür eden bu nevi vasıfları, bizzat duyu organlarıyla hissedilmesinden dolayı hissî mucizeler kategorisi içerisinde ele almayı tercih etmiştir.

Birinci ve ikinci gruptakilerin bir kısmı dışında yer alan özelliklerin genel itibarıyla hissî mucizeler kategorisinde değerlendirilmesinin uygun olmadığını düşünüyoruz. Çünkü bu neviden konuların, doğrudan muhatabın idrakini sarsıcı bir niteliği yoktur. Söz gelimi Hz. Musâ'nın asasının bir anda ejderhaya dönüşmesi veya Hz. İsâ'nın ölüyü diriltmesi, o esnada muhatabını benzerini getirme konusunda çaresizliğe sürüklemektedir. Bu yönüyle de söz konusu hadiseler tabiat kanunlarını aşan niteliğe sahiptir. Ancak Hz. Peygamber'in sahip olduğu ahlaki vasıflar sıradan bir beşerin sahip olması mümkün olmayacak bir niteliğe sahip olsa da netice itibarıyla yine de tabiat kanunları çerçevesinde açıklanabilecek konulardandır. Bundan dolayı bu hususların aklî mucizeler içinde değerlendirilmesinin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

2. 1. 4. 2. Aklî Mucizeler

Manevî mucize veya bilgi mucizesi diye de anılan bu grup, insanların akıl yürütme gücüne hitap eden ve onları rasyonel kanıtlarla baş başa bırakan gerçeklerden oluşur. Bunlar düşünmekle algılanabilen hususlar olup hissî mucizelerde görüldüğü gibi belirli bir zaman ve mekânla sınırlı değildir. Kelam literatüründe

¹⁴³ Râzî, *Erbaîn*, II, 88–89; *Muhassal*, s. 302.

¹⁴⁴ Nesefî, *Tabsıra*, I, 58–63.

genellikle peygamberlerin güvenilir, doğru sözlü, güzel ahlâklı, merhametli olmaları, iyiliği emredip kötülükten sakındırmaları, ilâhî mesajı bizzat uygulayıp insanlara örnek teşkil etmeleri, öğretilerinin erdemli bir toplum için vazgeçilmez ilkeler konumunda bulunması, tebliğ ettikleri vahiy ürünü metnin lafız ve muhteva bakımından erişilmez bir üstünlük taşıması gibi hususlar bu türün kapsamı içerisinde değerlendirilmiştir. Râzî ise yukarıda da ifade edildiği üzere bu hususlardan bir kısmını hissî mucizeler içerisinde ele almıştır. Râzî'nin aklî mucizeler başlığı altında değindiği mucize örnekleri değerlendirildiğinde, onun aklî mucize anlayışının yukarıdaki genel tanımlamanın sınırları içerisinde kaldığı söylenebilir.¹⁴⁵

Aklî mucizeleri altı guruba ayıran Râzî, Hz. Peygamberin ilim, irfan bakımından son derece mahrum bir bölgede yetişmesine ve Şam'a yaptığı iki kısa seyahat dışında yaşadığı coğrafyayı hiç terk etmemiş olmasına rağmen Kur'an gibi bir kitabı tebliğ etmesini büyük bir mucize olarak görür. Zira Râzî'nin yaşadığı çağ itibarıyla yaklaşık altı yüz yıl geçmiş olmasına rağmen hiç kimse onun bir benzerini meydana getirmeye güç yetirememiştir.¹⁴⁶ Hz. Peygamber'in nübüvvet iddiasından önce bu konuda herhangi bir beyanın olmaması da aklî mucize içerisinde değerlendirilebilir. Râzî'ye göre Hz. Peygamberin nübüvvete dair en ufak bir beyanı olsaydı müşrikler bu durumu onun aleyhinde delil olarak kullanacaklar ve "Zaten sen ömrünü bu hususları düşünmekle geçirdin" diye itiraz edebileceklerdir.¹⁴⁷ Aslında Râzî'nin temel çabası, harikulade kabul ettiği durum veya hadiseyi bir muhakeme ve akıl yürütme sonucu konuyla ilişkilendirmekten ibarettir. Bunun aklî mucize olarak adlandırılması da böylece bir anlam kazanmaktadır. Bütün bu söylenenlerin ortak paydası ve mesajın temel amacı, Kur'an'ın ancak vahiy ürünü olduğu fikrini ispat etme olduğu söylenebilir.¹⁴⁸

Râzî'ye göre, bir başka örnek olarak, Hz. Peygamberin duasının anında kabul edilişi de bu neviden mucizeler içerisinde değerlendirilmelidir. Mesela, Hz. Peygamber müşriklerin eziyetleri artınca yağmurun yağmaması için dua eder,

¹⁴⁵ Bkz. Râzî, *Erbaîn*, II, 89 vd.

¹⁴⁶ Râzî, *Erbaîn*, II, 90, 91; Râzî, *Meâlimu usûlî'd-dîn*, trc. Nadim Macit, Erzurum 1996, s. 89.

¹⁴⁷ Râzî, *Erbaîn*, II, 90.

¹⁴⁸ Bayram Çınar, *Fahreddin er-Râzî'de Nübüvvet Kavramı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2006, s. 49.

akabinde yağmurlar kesilir ve şiddetli bir kuraklık yaşanır ve müşriklerin malları zarara uğrar. Bunun üzerine müşrikler gelir ve yağmur yağması için Hz. Peygamberin dua etmesini isterler, Hz. Peygamber onların isteklerini geri çevirmez dua eder ve fakat o kadar çok yağmur yağar ki her yeri sel basar ve insanlar boğulmaktan endişe duyacak hale gelir.¹⁴⁹ Bu konudaki başka bir örnek ise şudur: Medine’ye hicreti esnasında Hz. Peygamber’e saldırmak isteyen süvarilerden birinin atının ayakları Peygamberin duasıyla kuma gömülür.¹⁵⁰ Râzî’nin, burada peygamberin duasının anında kabul edilmesini aklî bir mucize olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Haddi zatında bize göre son örneğin hissî mucize olarak da değerlendirilmesi pekâlâ mümkündür. Çünkü burada doğrudan tabiat kanunlarının doğal akışına bir müdahale söz konusudur ve zuhur eden olay muhatapları şaşkınlık ve çaresizliğe sevk etmiştir.¹⁵¹

İbnü’l-Arabî’nin mucize hakkındaki görüşlerini bir takım sebeplerden dolayı kelam sistematigi içinde ele alıp bir tasnife oturtmak oldukça güçtür. Kanaatimizce en önemli sebep, İbnü’l-Arabî’nin mucize konusuna problematik bir tarzdan ziyade kerâmet anlayışını temellendirme gayretiyle yaklaşmış olmasıdır. Bu sebeple kelam eserlerinde görüldüğü tarzda, mucizenin aklen temellendirilmesi veya mucizenin çeşitleri gibi konulara İbnü’l-Arabî’de rastlanmaması gayet tabiidir. Ancak onun hem mucize kavramına yüklediği anlam, hem de mucizenin nübüvvete delaleti

¹⁴⁹ Aynı mahiyetteki hadis için bkz. **Buhârî**, “Menâkıb”, 32, Hadis no: 3389; **Müslim**, “Salâtü’l-istiskâ”, 2, Hadis no: 897.

¹⁵⁰ **Buhârî**, “Menâkıb”, 22; **Müslim**, “Eşribe”, 10.

¹⁵¹ Burada fark ettiğimiz bir hususa kısaca değinmek istiyoruz. Râzî’nin aklî mucizeler başlığı altında ele aldığı hususlarda ve konuya yaklaşım tarzında ilk dönem müelliflerinden Ali b. Rabben et-Taberî (v. 247/861)’nin önemli bir tesiri olduğunu düşünüyoruz. Râzî, aklî mucizelere ayrıntılarıyla temas ettiği **Erbaîn**’de Taberî’nin ismini açıkça zikretmese de, bu onun mezkûr müellifi tanımadığı anlamına gelmez. Zira **Mefâtihu’l-ğayb** isimli tefsirinde Bakara süresinin kırkinci ayetini yorumlarken “İbn Râzîn et-Taberî bu hususta şöyle demektedir” diyerek söz konusu müellifin eserlerine vakıf olduğunu göstermektedir (**Mefâtih**, III, 481). Zira açıkça görülmektedir ki Râzî, özellikle aklî mucizeler içerisinde değerlendirdiği “beşâirü’n-nübüvve”’ye dair meselelerde Taberî’nin *ed-Din ve’d-devle* isimli eserinden büyük ölçüde istifade etmiştir. Taberî’nin ismi kaynaklarda farklı şekillerde geçmektedir. İbn Cerir et-Taberî, onun adını ve nisbesini Ali b. Rabben en-Nasrânî şeklinde doğru olarak tesbit ettiği halde Mes’ûdî “Ali b. Zeyd”, İbnü’n-Nedîm “Ali b. Sehl b. Rabbel”, Yâkût el-Hamevî, “Ali b. Zeyn (Rezîn)”. İbnü’l-Kiftî “Ali b. Rabben” olarak zikretmektedirler. Ali b. Rabben’in Müslüman olduktan sonra İslâm’ın hak din, Kur’an’ın Allah kelâmı ve Hz. Muhammed’in son peygamber olduğunu, Tevrat ve İnciller’de Hz. Peygamberin gönderileceğine dair yalnız işaret değil sarahatin bulunduğunu ispat etmek maksadıyla kaleme aldığı bir eserdir. Ali b. Rabben et-Taberî, **ed-Dîn ve’d-devle**, nşr. Âdil Nüveyhiz, Beyrut 1373/1973.

noktasındaki fikirleri Ehl-i Sünnet'in bakış açısıyla genel hatlarıyla örtüşmektedir. Onun bu konudaki görüşlerine geçmeden önce mucize hakkındaki temel yaklaşımını bu bölümde ortaya koyacağımızı, kerâmet ve mucizenin farkına dair düşüncelerini ise *kerâmet* bahsinde anlatacağımızı hatırlatmakta fayda görüyoruz.

İbnü'l-Arabî'nin birkaç âlem tasavvuru vardır. Bir âlem tasavvuru Allah'ın kudret sıfatına dayanır. Bir başka âlem tasavvuru hikmete ve sebepleri sonuçlara bağlamaya dayanır. Bizim yaşadığımız âlemdaki düzen ve alışkanlık, zaman, mekân ve ardışıklık olarak düzenlenmiş bir sistemden ibarettir. Söz konusu nizam Allah tarafından tesis edildiğine göre ilahi kudret dilediğinde koyduğu nizamı aşabilir. Bu anlamda İbnü'l-Arabî, harikulade olayları mucize, kerâmet ve sihir şeklinde üç kategoride ele alır. Ona göre bu üç kısım dışında âdetin aşılması söz konusu olamaz, ancak meydana gelmeleri açısından bu harikulade olaylar arasında elbette belirgin farklılıklar vardır.¹⁵²

Ona göre “mucize, engellenerek/sarfe veya insanın gücünün fevkinde olması sebebiyle, yaratıkların benzerini yerine getirmekten aciz kaldığı şey demektir.”¹⁵³ Bu yönüyle de mucize, tamamen *mevhibe-i ilâhî*dir ve peygamberin bunda hiçbir dahli ve tasarrufu yoktur. Bir başka deyişle peygamberler tam anlamıyla kâmil kullardır, ancak Allah tarafından bildirilmedikçe mucizenin kaynağına ulaşamazlar.¹⁵⁴ Bu tanımda en fazla dikkati çeken unsurlardan biri İbnü'l-Arabî'nin sarfe görüşünü kabul etmesidir. Kelamcıların genellikle Kur'an'ın icazı bağlamında öne sürdüğü bu teoriyi o, mucizevî olayların tamamına şamil kılar. Nitekim bu düşüncemizi Fütûhât'ın 187. babındaki şu ifadeler teyit etmektedir:

Aciz bırakma iki şekilde gerçekleşir: Birincisi, insanın gücünde olmayan bir şeyin getirilmesidir ki, böyle bir şeyi Allah'tan başka kimse yapamaz. Buna örnek olarak ölüyü diriltmek verilebilir... Diğer yön ise insanın gücü dâhilinde olanıdır. O da engellemek/sarfe suretiyle gerçekleşir. Nitekim Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: 'Ben iddiamı doğrulamak üzere âdeten sizin güç yetirebileceğiniz bir şeyi getirdiğimde, beni gönderen kimse, onu yapma imkânını sizden alır, ona karşı koymaya güç yetiremezsiniz. Onu yapabilecek herkes, o esnada kendinde bir acizlik bularak, iddianın öncesinde güç

¹⁵² İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, I, 354, 358.

¹⁵³ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, I, 356.

¹⁵⁴ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 556.

yetirebileceği bir şeyi yerine getiremez... Zaten mucizenin anlamı da budur.¹⁵⁵

İbnü'l-Arabî mucizeye sebeplilik ve hikmet çerçevesinde baktığı için mutlak suretle âdetin aşılması anlamında *harikulade* terimini kullanmayı tercih eder. Âdetin kalkması manasındaki *refu'l-âde* veya *izâle* terimini kullanmaz.¹⁵⁶ Bu esasında sûfîlerin genelinin tercihidir ki bu yönüyle, Râzî'nin konu hakkındaki düşüncesiyle de örtüşmektedir. Fakat İbnü'l-Arabî'nin *harikulade*'nin mahiyeti hususundaki şu bâtinî yorumu meseleyi farklı bir boyuta taşımaktadır: “Harikulade ilk gerçekleştiğinde harikulade, ikinci kez gerçekleştiğinde ise, âdet haline gelir. Gerçekte her şey sürekli yenilenir. Öyleyse tekrarlanan bir şey olmadığı gibi harikulade de yoktur. Olan şey, bir şeyin kendisinin değil, benzerinin ortaya çıkmasıdır. Aslında bir şey yenilenmemiştir, dolayısıyla âdet de değildir, yenilenseydi adet haline gelirdi.”¹⁵⁷ Bu düşünceler İbnü'l-Arabî'nin uluhîyet ve din anlayışının bir yansıması olarak görülebilir. Onun nazarında hiçbir konuda durağanlıktan söz edilemeyeceğinden, hayat ve din de tamamen dinamik bir mahiyete sahiptir. Tamamen dinamik olan ve devamlı yenilenen kozmik âlemde her şey yenilendiği için tekrarların neticesinde oluşan bir adetten bahsetmek doğru olmaz. Bu sebeple, âdetin aşılması diye bir şey de söz konusu değildir.

İbnü'l-Arabî, kelimî literatürde hissî mucizeler başlığı altında ele alınan hayvanların konuşması, güneş tutulması ve az yemekle pek çok insanın doyurulması vb. olağanüstü hadiseleri sıradan insanların nefislerine etki eden olaylar olarak görür. Ancak bu düşüncesinin sebebini “*Bu sırrın genel adına bir zararı bulunmasaydı bunları anlatırdık. Zira her bilinen şey anlatılmaz*” diyerek bahsetmekten imtina eder.¹⁵⁸

İbnü'l-Arabî'nin mucize konusunda üzerinde durduğu başka bir husus, bir peygamberin mucize olarak gösterdiği bir hadisenin, velî tarafından da aynı şekilde gösterilip gösterilemeyeceği sorusudur. O, birçok düşünürün bu soruda olumlu kanaat belirttiğini söylese de kendisi bu konuda Eşarî kelamcı Ebu İshâk el-İsferâyînî

¹⁵⁵ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, IV, 5–6.

¹⁵⁶ Hakîm, **Mucem**, s. 412.

¹⁵⁷ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 557.

¹⁵⁸ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 557.

(v. 418/1027)'nin görüşünü benimsemeyi tercih eder. İsfârâyînî'ye göre, mucizeler risaleti kanıtlayan delillerdir dolayısıyla velîlerin böyle kerâmetler sergilemesi imkânsızdır. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî meseleye biraz daha farklı yaklaşmak suretiyle şöyle bir çıkış yolu bulur: “Biz bu konuda üstadın zikretmediği bir şart ileri sürmekteyiz. Bu şart, velînin söz konusu kerâmetleri kendi adına değil, tasdiklediği peygamberi doğrulamak üzere ortaya koymasındır. Bize göre böyle bir şeyin gerçekleşmesi mümkündür. Dolayısıyla, bir peygamber için mucize olan şey, velî adına gerçekleşebilir. Bu husus üstada sorulsaydı eminim ki o da bu görüşü benimserdi.” Bu takdirde gerçekleşen hadisenin, velînin kerâmeti mi, yoksa peygamberin bir mucizesi mi olduğu sorusu akla gelebilir. İbnü'l-Arabî'ye göre, söz konusu olay velînin kerâmeti değil, velînin bağlı bulunduğu peygamberin mucizesidir.¹⁵⁹ Ancak burada İbnü'l-Arabî, konuyu tavzih bakımın bir istisna koyar. Buna göre eğer peygamber meydan okuma sırasında gösterdiği mucizenin, bir başkası tarafından, kendi yaşadığı sürece, gösterilmesinin imkânsız olduğunu belirtmişse durum farklıdır. Böyle bir fiil, şart koşulan süre dolduktan sonra başkası tarafından kerâmet olarak gösterilebilir.¹⁶⁰

İbnü'l-Arabî'ye göre, peygamber açısından mucizeyi kerâmetten farklı kılan bir başka özellik onun izhar edilme zorunluluğudur.¹⁶¹ Bunun sebebi peygamberlerin şariat getirmeleridir. Dolayısıyla onların doğruluklarına delil teşkil edecek bir mucize göstermeleri kaçınılmazdır.¹⁶² Bu sayede peygamber, süresinin dolması sebebiyle başka bir peygamber tarafından konulan bir hükmü ortadan kaldırmış olur.¹⁶³ Buna mukabil İbnü'l-Arabî, peygamberin meydan okumasının akabinde vuku bulan harikulade olayın peygamberin iddiasıyla uyumlu olmasını zorunlu bir şart olarak görmez. Ona göre “Bir peygamber ‘benim mucizem, şu duvarın konuşmasıdır’ dese ve duvar dile gelip, ‘Hayır sen yalancısın, peygamber değilsin’ deseydi, mucize geçerli olur ve o kişinin bu mucize sayesinde Allah’ın peygamberi olduğu kesinleşirdi ve duvarın ne söylediğine de bakılmazdı.”¹⁶⁴ Şüphesiz onun bu görüşü

¹⁵⁹ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, IV, 5.

¹⁶⁰ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, IV, 5.

¹⁶¹ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 554; IV, 239.

¹⁶² İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 358.

¹⁶³ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, IV, 239.

¹⁶⁴ İbnü'l-Arabî, **Fusûs**, s. 176.

kelamcılarının ekserisinin bu konudaki yaklaşımına terstir. Çünkü kelamcılar ortaya çıkan hadisenin, peygamberlik iddiasında bulunan kimseyi yalanlamamasını şart koşarlar.¹⁶⁵ Öyle görülüyor ki İbnü'l-Arabî, harikulade olayın, peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin iddiasıyla örtüşmesinin yalnız başına yeterli olduğu kanaatini taşımaktadır.¹⁶⁶

Görüldüğü üzere onun mucize konusundaki yaklaşımı birkaç husus dışında Râzî'nin düşüncelerine yakınlık arz ediyor. Her ne kadar İbnü'l-Arabî'nin konuyla ilgili bâtinî yorumları olsa da bunların, onun mucize konusundaki genel duruşunu sarsacak nitelikte olmadığını söyleyebiliriz.

2. 2. NÜBÜVVETLE DOLAYLI OLARAK İLGİLİ KAVRAMLAR

Velî, *velâyet*, ve *kerâmet* gibi konular İslam akâidinin muhtevasında doğrudan bulunması gerekli konular olmamakla birlikte, özellikle nübüvvetle ilişkisi sebebiyle dolaylı olarak ele alınmıştır. Kelam eserlerinin tarihî seyirde uğradığı muhteva değişiklikleri dikkate alındığında, İslamî disiplinlerin birbirleri arasındaki hâkimiyet ve meşruiyet mücadelesinin bu değişimde etkili olduğu söylenebilir. Özellikle Ehl-i Sünnet içerisinde tasavvufun meşruiyet sorununun ortadan kalkmasına paralel olarak, söz konusu kavram ve konuların kelam eserlerinde işgal ettiği yer artmış ve akabinde genellikle nübüvvet bahislerinin bir cüzü haline gelmiştir. Bu bağlamda bir taraftan velâyet ve kerâmetin mahiyeti, nebî ve mucize ile ilişkisi ele alınırken, bir taraftan da efdaliyet probleminin uzantısı olarak peygamberlerin hem kendi aralarında hem de meleklerle mukayesesi söz konusu olmuştur. Ayrıca tasavvuftaki aşırı yüceltmeci velî tasavvurlarına karşı velî-nebî karşılaştırması gündeme gelmiştir. Şimdi sırasıyla

¹⁶⁵ Kelam eserleri mucizenin şartlarından biri olarak gösterilen harikulade olayın peygamberi yalanlamaması gerektiği üzerinde ısrarla durur. Ancak şöyle bir ayırım da yapılmaktadır: Söz gelimi İbnü'l-Arabî'nin verdiği örnekteki gibi cansız bir varlık veya irade sahibi olmayan bir hayvan bu mucizenin nesnesi ise Peygamberi yalanlamaması gerektiğinde görüş birliğinden söz etmek mümkündür. Ancak iddia sahibi 'benim mucizem şu ölüyü diriltmemdir' derse ve ölü dirilip onun yalancı olduğunu söylerse bu konuda şüphe meydana gelir. Çünkü netice de o bir insan olması sebebiyle iradi bir varlıktır. Onun doğrulaması ve yalanlaması kendi iradesine bağlı olduğundan bu konuda kesin bir kanaate varılmaz. Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut 1997, Dâru'l-Cîl, III, 338; III, 128; Tefâtânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, III, 11-15; Karadeniz, *a. g. e.*, s. 43.

¹⁶⁶ Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, İstanbul 2000, III, 349-350

bu kavramların Râzî ve İbnü'l-Arabî'nin terminolojisinde hangi anlamda kullanıldığını ele almaya çalışacağız.

2. 2. 1. Velî / Velâyet

Kelamın doğrudan konuları olmayan velî ve velâyetin bir problem olarak kelam eserlerinde ele alınması muhtemelen tasavvufî düşüncenin İslam düşüncesinde icra ettiği tesirle paralel bir seyir takip etmiştir.¹⁶⁷ Bu etkinin kelam eserlerindeki tezahürü bazen tasavvufî düşüncedeki aşırılıklara cevap şeklinde ortaya çıkarken, bazen de tasavvufî kavram ve konuların şerî sınırlar açısından kabul edilebilir çerçeveye sokulması bağlamında ele alınmıştır. Konuya bu açıdan bakıldığında Râzî'nin bu meselelere detaylarıyla eğilmesi daha da anlaşılır bir hale gelmektedir.

Râzî, takip ettiği analitik metodun gereği olarak, meseleye önce etimolojik tahlille başlar ve lügatlerde kelimenin iştikakıyla ilgili zikredilen ayrıntılı analizleri aktarır. Buna göre ism-i fâil olan *velî* kelimesi, fe'îl vezninde olup Arapların “falanca kişi, bir şeyi uhdesine aldı” sözünden mülhemdir. Kelimenin aslı ise, yakınlık mânâsına gelen *velyü* lafzıdır. Nitekim “*Seni yolundan saptırmak isteyen bazı azgın kimseler sana yaklaşmaksızın seni tehdit etti*” ve “*Benim evim onun evine yakındır*” gibi sözlerde ifade edilen anlam bu iddiayı destekler mahiyettedir. Aynı şekilde kişiye sevgi ve yardım hisleriyle yaklaşan ve yalnız bırakmayan yardımcıya *velî*; idarecilere, emirler ve yasaklar çıkaran şehir yöneticilerine de *vâlî* denir. *Mevlâ* kelimesi de bu kökten gelir. Bu sebeple, dostluğun zıddı anlamında ve hukuk sınırlarının aşıldığı durumlarda söylenilen *adâ eşşeye* ifâdesindeki ‘adâve’ kelimesinin mastarı olan *adâvet* velâyet kavramının zıddı olarak kullanılır.¹⁶⁸

Râzî, bu etimolojik tahlilden sonra kelimeyle ilgili kendi kanaatini açık ifadelerle şöylece ortaya koyar: “Arapçada ‘velî’ kelimesi, yakın olan demektir. Buna göre kul, taatlarının çokluğu, ihlâsının fazlalığı sebebiyle Allah’a yaklaştığı ve Allah’ın da rahmet, lütuf ve ihsanıla ona mukabelede bulunduğu noktada velîlik

¹⁶⁷ Tarihi süreç içerisinde kelam konularının değişmesi ve gelişmesinde tasavvuf kadar felsefenin de etkili olduğu bilinen bir husustur. Bilhassa mütekaddimûn dönemi kelimcilerinin, vesâilin malzemesini felsefeden almak suretiyle adeta bu disipline bağımlı hale gelmeleri ortaya çıkan tesirin boyutlarının anlaşılması açısından önemlidir.

¹⁶⁸ Râzî, *Mefâtih*, VII, 17. Şîa ve Alevî-Bektâşî anlayışta (tevellî-teberrî) *velî*nin zıddı *berî*’dir.

tahakkuk eder.¹⁶⁹

Râzî'ye göre velâyetin gerçekliği ve velînin kimliği hususunda hem nakli hem de aklî birçok delil mevcuttur. Mesela Kur'ân'daki “*Onlar iman edip, takvaya ermiş olanlardır*”¹⁷⁰ ifadesi ona göre önemli delillerden sadece birisidir. Bu ayette “*İman etmek*” kelimesi nazarî kuvvetin mükemmelliğine, “*Takvaya ermek*” tabiri ise amelî kuvvetin mükemmelliğine işaret eder. Ona göre, burada dikkat edilmesi gereken diğer bir husus da imanın, itikad ve amelin toplamına hamledilmesidir. Zira velî, bütün bu hususlarda *müttakî* kişi demektir. Yani velî, Allah'ın celâlinin beşer idrakinin üstünde olmasından dolayı O'nu celâl sıfatlarından bir sıfatla nitelediğinde, Allah'ın kemâl ve celâlinin, kendisinin tavsifiyle sınırlı olmadığını bilir. Yine o, Allah'a ibadet ettiğinde Allah'ı, böylesi bir hizmet ve ibadete layık olmaktan tenzih eder. İşte bu vasıflara sahip olan kimsenin devamlı bir havf ve takva makamında olmuş olduğu sâbit olur.¹⁷¹

Râzî, velî sıfatını hak edecek kimsenin niteliklerini ortaya koymada sadece Kur'an ayetlerinden değil, hadislerden de istifade eder.¹⁷² Mesela bu bağlamda “Onlar, aralarında bir akrabalık ve alıp-verecekleri bir mal olmadığı halde, birbirlerini Allah için seven kimselerdir. Allah'a yemin olsun ki onların yüzleri nurdur ve insanlar korkup hüznünlendikleri zaman, onlar korkup hüznülenmezler”¹⁷³ hadisine atıfta bulunur.

Râzî'nin konuyla alakalı aklî delili velî kelimesinin etimolojisine dayanmaktadır. Buna göre iştikak ilminde, ‘vâv’, ‘lâm’ ve ‘yâ’ harflerinin terkiplerinin yakınlık manasına delâlet ettiği bilinmektedir. Dolayısıyla, bir şeyin *velî*si, ona yakın olan kimse demektir. Allah'a mekân ve cihet bakımından yakınlık söz konusu olamayacağına göre, O'na yaklaşmak, ancak kişinin kalbini, Allah'ı bilmenin nuruna gark etmesiyle gerçekleşir. Bu kimse, baktığında Allah'ın kudretinin delillerini görür, dinlediğinde Allah'ın ayetlerini dinler, konuştuğunda

¹⁶⁹ Râzî, **Mefâtih**, XXI, 430–431.

¹⁷⁰ Yûnus 10/63.

¹⁷¹ Râzî, **Mefâtih**, XXI, 430–431.

¹⁷² Râzî, **Mefâtih**, XVII, 266.

¹⁷³ **Ebu Dâvud**, “Büyu”, 76; Beyhakî, **Şuabu'l-İman**, Hadis no: 8585, XI, 315.

Allah’a sena eder, hareket ettiğinde Allah’a kulluk ve hizmet için hareket eder. İşte bu niteliklere sahip bir kişi, Allah’ın velîsidir; durum böyle olunca, Allah da onun dostu ve velîsi olur. Râzî’ye göre, “*Allah imân edenlerin velîsidir. Onları karanlıklardan nura çıkarır*”¹⁷⁴ ayetinde kastedilen şey bu manadır. Zira yakınlık, tek taraflı bir durum olmadığından, velî kavramının Allah’tan kula râcî bir yönü vardır ve dolayısıyla bu da velî sıfatının Allah’a ait bir vasıf oluşuna delalet eder.¹⁷⁵

Görüldüğü üzere, Râzî’nin terminolojisinde velî’nin iki ayrı hususiyeti ortaya çıkmış olmaktadır: Allah’ın müminlerin velîsi, müminlerin de Allah’ın velîsi olması. Râzî’nin, Allah’ın velî vasfını haiz olmasını ‘yakınlık-sorumluluk’ ilişkisi çerçevesinde açıklamaya çalıştığını görüyoruz. Buna göre Allah, din hususunda kâfirlere karşı müminlere yardım etmektedir. Zira *velî* velâyetini üstlendiği kimsenin işlerinin yolunda gitmesine vesile olabilecek her şeyi üstlenmiş kişi demektir. Bu tanıma göre velî, faydalı işleri tekellüf eden, üstlenen kimse olmaktadır. Netice olarak, Allah’ın hususi olarak müminlerin dostu olması, müminlerin işlerini uhdesine almış olmasını gerektirmektedir.¹⁷⁶

Râzî, velî ve velâyet kavramları çerçevesinde bazı ariflerin sözlerinden alıntılar yapar. Bu nakillerden birisi şöyledir: ‘Velâyet’, yakınlık demektir. O halde Allah’ın velîsi, Allah’a çok yakın olan kimse demektir. Biz bunu, Allah’tan başka hiçbir şey kalbine gelmeyecek şekilde, insanın *marifetullah*a gark olması diye açıklarız. İşte bu durumda ‘tam velîlik’ tahakkuk eder. Ne zaman bu hal tahakkuk etse, bu halin sahibi hiçbir şeyden korkmaz ve hiçbir şeye üzülmez. Zaten aksi nasıl düşünülebilir ki? Bir şeyden korkma veya bir şeye üzülme, ancak o şey hissedildikten sonra olur. Hâlbuki Allah’ın celâl nuruna dalmış olan kimse, Allah’ın dışındaki her şeyden bîhaberdır. Dolayısıyla onun için ne bir korku, ne de bir hüznün söz konusudur. İşte bu son derece yüce bir derecedir ki onu ancak tadan bilir. Sonra insandan bu hal zail olunca, diğer insanlarda olduğu gibi, dünyevî haller sebebiyle ona korku, hüznün, ümit ve arzu halleri de arız olabilir.¹⁷⁷ Râzî’nin bu ifadeleri onaylayan bir üslupla nakletmesi hiçbir itiraz kaydı düşmemesi onun söz konusu

¹⁷⁴ Bakara 2/257.

¹⁷⁵ Râzî, *Mefâtiḥ*, XVII, 266.

¹⁷⁶ Râzî, *Mefâtiḥ*, VII, 17.

¹⁷⁷ Râzî, *Mefâtiḥ*, XVII, 277.

ariflerin bu husustaki görüşlerini aynen benimsediği izlenimini doğurmaktadır.

Râzî, velîlerin yaşadığı özel hallerle ilgili başka rivayetler de nakleder. Bu durum bizi şaşırtmamalıdır, zira sûfî eğilimleri dikkate alındığında onun bu tür rivayetlere olduğu gibi yer vermesi, bir tenkit süzgecinden geçirmemesi normal karşılanmalıdır. Ancak bu, onun meseleye karşı tamamen tasavvufî bir yaklaşım sergilediği şeklinde de anlaşılmamalıdır. Zira Râzî'nin velâyet hakkındaki görüşleri genel itibarıyla bu konudaki Eşarî anlayışla örtüşmektedir. Biz biliyoruz ki, Gazâlî sonrası Sünnî kelam eserlerindeki velî/velâyet ve kerâmet hakkındaki bölümler genellikle söz konusu kavramların tespit ve kabulüne dönüktür. Mesela kerâmet konusunda Ebu İshâk İsferâyînî dışında bunu reddeden ikinci bir sima ile karşılaşılması bu tespitimizi desteklemektedir.¹⁷⁸ Bu sebeple, söz konusu olumlu tavrın münhasıran Râzî'ye ait olduğu şeklindeki düşüncelerin hakikati yansıtmadığı kanaatindeyiz. Bununla birlikte Râzî, yine de son sözü kelamcılara bırakır ve “Allah'ın velîsi, delillere dayalı dosdoğru bir inanç içinde olan ve sâlih amellerini şeriata uygun olarak ifa eden kimsedir”¹⁷⁹ demek suretiyle Eşarî anlayışa uygun bir velî tanımı yapar.

Görüldüğü üzere Râzî'nin velî kavramına yüklediği mana genel itibarıyla kelimenin ilk basit anlamının dışına taşmamaktadır. Ancak söz konusu mana sufi müelliflerin elinde garip bir dönüşüme uğrayarak zaman içerisinde özel bir ıstılah haline gelmiştir. Kuşkusuz bu dönüşümde en büyük rol Şia mezhebine aitti. Ehl-i Beyt'in yüceltilmesi düşüncesi üzerinde yoğunlaşan Şia'nın, hem siyasi, hem de dini bir hareket olduğu göz önüne alındığında, velî kavramının içine dahil edilen yeni mananın tabiatıyla siyasi tarafının ağır bastığı söylenebilir. Bilindiği üzere, Şia'ya göre velâyet, Hz. Ali'ye ve ardından da takipçilerine geçen nebevî bir mirastır. Buna göre, kerâmetler sadece imamlara aittir ve velâyetin Ehl-i Beyt imamlarına tahsisi için inşa edilmiştir.¹⁸⁰ Velâyetin hem filolojik hem de tarihsel açıdan, nusret, himaye gibi Allah'ın kendisine yakın kullarına genel bir ikramı olan Kur'anî anlamından, özel şartları ve hususiyetleri bulunan belirli bir zümreye yardım ve himaye anlamına

¹⁷⁸ Mesela bkz. Râzî, **Erbaîn**, II, 199; **Muhassal**, s. 322.

¹⁷⁹ Râzî, **Mefâtih**, XVII, 102.

¹⁸⁰ H. Corbin, “Şîilikte Velâyet Kavramı”, trc. Sabri Hizmetli, **AÜİFD**, Ankara 1983, c. XXVI, ss. 717-726; Hasan Onat, “Şîî İmâmet Nazariyesi”, **AÜİFD**, Ankara 1992, c. XXXII, s. 106-108.

dönüştüğü görülmektedir.

Şîî velâyet düşüncesinin, tarih içerisinde tasavvufa sızması gayet muhtemeldir. Çağdaş araştırmacılar, bu etkinin özellikle Şîîlerle sûfîlerin uzun süre beraber yaşadıkları Irak ve İran coğrafyasında meydana geldiği hususunda ısrarcıdır. ¹⁸¹ Bu yaklaşımın İbn Haldun'un şu tespitiyle de örtüştüğünü görüyoruz: *"Bu insanların selefleri, Râfîzîlerin sonraki mensuplarından olan İsmâîlîlerle içli dışlıydılar. Her birisi diğerinin mezhebiyle ilgilenmiş, sözleri birbirlerine karışmış, inançları birbirine benzemiş ve nihayetle mutasavvıfların görüşlerinde 'kutb' görüşü ortaya çıkmıştır."* ¹⁸² Bu görüşe atfen Câbirî sufi velâyetin Şîî velâyet düşüncesinin tam bir kopyası olduğunu söyler. ¹⁸³ Söz konusu etki hangi boyutta olursa olsun, sûfîler velâyet düşüncelerini, Şîa'nın belirlediği sınırların çok ötesine taşımışlar ve Şîa'nın hiç bilmediği, tamamen yabancı olduğu kimi meselelere dalarak sadece *imamın* değil, mutlak manada velî hakkında da çeşitli düşünceler ileri sürmüşlerdir. Kuşkusuz bu etki her sûfî düşünür üzerinde -en azından ifade düzeyinde- aynı düzeyde tezahür etmemiştir. Çünkü sûfî yazarların bir kısmının velâyet hakkındaki görüşleri kelimenin filolojik kökeniyle sınırlıyken, kimi sufi müellifler ise tasavvufi düşüncelerini nerdeyse bütünüyle kavramın kazandığı yeni anlam üzerine inşa etmişlerdir. Burada tasavvufun kökeni ve etkilendiği kaynaklarla ilgili tartışmalara girmek gibi bir düşüncemiz yoktur. Bu, hem çok boyutlu hem de ayrı bir çalışmanın konusudur. Ayrıca konuya dair birçok iddia da mevcuttur, dolayısıyla konuyu burada sonlandırarak İbnü'l-Arabî düşüncesinde *velî/velâyet* kavramlarının ne anlamda kullanıldığını görmeye ve onun sisteminde işgal ettiği yeri anlamaya çalışacağız.

Tasavvuf kaynaklarının velâyetten sistemli bir şekilde ilk bahseden sûfinin Hakîm et-Tirmizî olduğu noktasında birleştikleri söylenebilir. ¹⁸⁴ Tasavvuf anlayışını bütünüyle velâyet düşüncesi üzerine inşa eden Tirmizî'ye göre Allah'ın halk

¹⁸¹ Affî, **Tasavvuf**, s. 251;

¹⁸² İbn Haldûn, **Mukaddime**, II, 1125; I, 769.

¹⁸³ Câbirî, **a. g. e.**, s.441.

¹⁸⁴ Tasavvuf kaynakları, velâyet fikrinin h. II. ve III. asır sûfîleriyle birlikte başladığını ifade ederler. Ancak şu ayrımın yapılmasında fayda vardır. Fudayl b. İyâz (v. 187/802), Marûf el-Kerhî (v. 200/815), Cüneyd-i Bağdâdî (v. 297/909), Hâris el-Muhâsibî (v. 243/857), Zünnûn el-Mısırî (v. 245/859) gibi sûfîler de velâyet düşüncesinin kökenleri görülebilirse de konu bir doktrin haline kuşkusuz ki Tirmizî tarafından getirilmiştir. Bkz. Hakîm, **Mucem**, s. 676.

arasından süzerek seçtiği velîleri vardır. Allah, bu evliyalarının himmetini dünyevi bağlardan koparmış, nefislerinin arzu ve hevâlarından arındırmış, onlardan her birini bir dereceye yerleştirmiş ve üzerlerine manalardan bir kapı açmıştır. Bu itibarla velâyet, ümmetin bekası ve dinin himayesi için zarurîdir.¹⁸⁵ Onun velâyet kavramına verdiği önem, eserine *Hatmü'l-evliyâ* ismini vermesinden de anlaşılmaktadır. Tirmizî'den sonra bu velâyet doktrini o kadar etki uyandırmıştır ki, bundan dolayı Hücvirî, onun 'tasavvuf ile marifetin esası' haline geldiğini ifade etmiştir.¹⁸⁶ Özellikle h. III. asırdan sonra tasavvufta sülûk ve eğitimin başlamasıyla birlikte velâyet, salıkların sülûkunun ilan edilmiş veya edilmemiş hedefi haline gelerek özel bir önem kazanmıştır. Bu şekilde velâyet, Kur'an-Sünnet, Şîî imamet öğretisi, tasavvuf ve kelam ekollerinin izlerini taşıyarak İbnü'l-Arabî'ye kadar ulaşmıştır. Bu süreçte İbnü'l-Arabî üzerinde en büyük etki bırakan şahsiyetin Tirmizî olduğunu hatırlatmakta fayda görüyoruz. Onun bu noktada bütünüyle Tirmizî'yi takip ettiğini ve muğlâk bıraktığı hususları açıklamaya çalıştığını söylemek istiyoruz.¹⁸⁷ Bunun en önemli delili de tasavvufî bilgi ve tecrübesinin büyüklüğünü ispat amacıyla Tirmizî'nin cevapsız bıraktığı soruları cevaplamasıdır.¹⁸⁸

İslamî literatürde velâyet genel olarak, samimi dindarlığı, Allah korkusu, yasaklardan sakınması ve ibadetlere düşkünlüğü ile sıradan insanların dikkatini çeken özelliklere sahip kimselere nispet edilen bir nitelik/isim olarak kabul edilmektedir. Bu vasıflara sahip insanlara çeşitli isimler verildiği gibi velî de denilmiştir. Bu anlamıyla da velî kavramının kaynağı "*Dikkat ediniz, Allah'ın velîleri için ne korku vardır, ne de onlar üzüleceklerdir*"¹⁸⁹ ayetine dayandırılarak, kendilerinin iki dünyada da kederden ve korkudan emin olacakları vurgulanmıştır. Bu bakımdan velî/velâyet nübüvvetten ayırt edilerek, peygamberlerin dışında sadece

¹⁸⁵ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 326.

¹⁸⁶ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 326.

¹⁸⁷ Hakîm, *Mucem*, s. 676.

¹⁸⁸ Tirmizî, **a. g. e.**, s. 142-326; krş, İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 61-207. İbnü'l-Arabî şöyle demektedir: "*Tasavvuf yolunda ehil olmayan eski ve yenilerden muhakkik olmayanlar velâyet konusu hakkında uzun uzadıya konuşunca, tam tahkik sahibi Muhammed b. Ali Hakîm et-Tirmizî, bazı sinama ve deneme konuları belirlemişti. Yüz elli beş tane olarak belirlenen bu sorular, ancak zevk ve tecrübe yoluyla cevaplanabilir. Çünkü bu cevaplara teorik düşünme yoluyla veya aklın zorunlu yargılarıyla ulaşamaz. Öyleyse bu cevaplar, sadece gaybî mertebedeki bir mazhar vasıtasıyla ilahî bir tecelliden öğrenilebilir. İşte ben de bu bölümü Allah'ın izniyle onların ortaya konulacağı bir yer yaptım*". Bkz. İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 61.

¹⁸⁹ Yûnus 10/62.

takva sahibi insanlara verilen bir isim olmuştur. Halbuki İbnü'l-Arabî'ye göre velâyet, tıpkı nübüvvet ve risalet gibi bir varlık mertebesidir. Bu yönüyle de velâyetin kendine özgü çeşitli nitelikleri vardır. Aynı zamanda bir mertebe olması hasebiyle de velâyet, ister şariat getirsin ister getirmesin, bütün peygamberlerde ortaya çıktığı gibi takva sahibi Müslümanlarda da tezahür edebilir. Kazandığı bu geniş muhtevayla velâyet, bir yandan bütün peygamberlerin sahip olduğu nübüvvetin asıl unsuru olurken, bir yandan da teknik anlamıyla nübüvvet makamında bulunmayan sıradan müminlerin, velâyet zemininde nebî ve resûllerle müşterek oluşlarını ifade eden temel bir kavram haline gelmiştir. Bu, İbnü'l-Arabî'nin genel/umûmî nübüvvet derken kastettiği mertebeyi ifade eder. Buradan ortaya çıkan sonuç velâyetin, hem peygamberlerin hem de sıradan müminlerin müştereken sahip olduğu bir makam olmasıdır. İbnü'l-Arabî'nin özel bir ayırım yapmadığı *ve nübüvvet-i hâssa* veya *velâyet-i hâssa* şeklinde bir kayıt koymadığı durumlarda kastettiği nübüvvet teknik anlamıyla peygamberlik değil, umumî nübüvvet veya başka bir ifadeyle *velâyet* tir.

İbnü'l-Arabî'ye göre *velâyet* in, daha genel, daha kuşatıcı bir manaya sahip olduğunu, bir bakıma bütün mertebelerin en üstünde bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu velâyet makamı asla son bulmaz ve bu kuşatıcı, külli makam için umumî nübüvvet (en-nübüvvetü'l-âmm) söz konusudur.¹⁹⁰ İbnü'l-Arabî velâyet makamının nübüvvet ve risalet makamına nispetle sahip olduğu külliliği ve umûmîliği Allah'ın *velî*¹⁹¹ ismiyle temellendirmeye çalışır.¹⁹² Onun anlayışına göre, Allah'ın *nebî* ve *resûl* ismi olmamasına rağmen *velî* isminin bulunuşu, velâyetin her şeyden önce ilahî bir sıfat olduğunu gösterir.¹⁹³ Bu da nübüvvet ve risaletin bir nihayetinin bulunmasına rağmen, velâyetin ise bu dünyayla sınırlı olmadığına delalet eder. Çünkü velâyet, Allah'ın *velî* isminin bir tezahürü olarak kulları için *tahalluk*, *tahakkuk* ve *taalluk* şeklinde devam edecektir.¹⁹⁴

¹⁹⁰ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 224.

¹⁹¹ “Allah iman edenlerin velîsidir.” Bakara 2/257.

¹⁹² İbnü'l-Arabî, **Fusûs**, s. 136.

¹⁹³ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 371.

¹⁹⁴ İbnü'l-Arabî, **Fusûs**, s. 136.

Bu terimler, İbnü'l-Arabî'nin velâyet nazariyesi içerisinde önemli bir rolü olan fenâ kavramının üç ayrı aşamasını ifade eder. Birincisi, sıfatların fenâ bulmasıdır ki İbnü'l-Arabî bunu *tahalluk* olarak isimlendirir. Bu, sâlikin nefesine ait bütün beşeri sıfatları ifnâ ederek onların yerine tıpkı kendisine aitmiş gibi Hakk'ın sıfatlarını yerleştirmesine delalet eder. *Fusûs* şarihi Avni Konuk, bu safhayı “*Kulun sıfatlarının sıfât-ı ilâhiyyede fenâ bulması*” şeklinde tasvir eder.¹⁹⁵ İbnü'l-Arabî ikinci aşamayı *tahakkuk* olarak isimlendirir. Bu kavram, sâlikin kendi zatını ifnâ ederek, kendi zatıyla Hakk'ın zatının aynı olduğunu tahakkuk ettirdiğini bu idrake vardığını ifade eder. Avni Konuk bu aşamayı ise “*Kulun zatının Hakk'ta fânî olması*” hali olarak tanımlar.¹⁹⁶ *Taalluk* adı verilen son aşama ise, bu iki aşamayı geçmiş bir sâlikin, maddi varlık âleminde ne yaparsa yapsın, artık bir daha ayrılmayacak bir şekilde velâyete sıkı sıkıya yapışmış olduğuna işaret eder. Bu *taalluk* hali, hemen fenâ halinden sonra gelen ve daha çok *bekâ* diye bilinen hale tekabül etmektedir. Bu manevi halde sâlik ifnâ etmiş olduğu zatına yeniden kavuşur, ancak bu kavuşma kendi zatında değil ilahi zatta gerçekleşir. Onun tamamen nurlanmış olan idrakinde artık eski nefsinden hiçbir iz kalmaz. Onun idrakine vardığı yegane bilinç, bu aşamaları geçtikten sonra artık ilahi zatta yaşamakta olduğu dolayısıyla gerçekte var olanın kendisi değil, yalnızca Cenab-ı Hakk olduğu, işlediği fiillerin kendisinin değil, Hakk'ın fiilleri olduğu bilincidir. Bu ise sâlikin vahdet-i vücûd hakkındaki son ve temel bilince ulaştığı noktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre velâyet, tasviri yapılan bu fenâ aşamalarının tekâmülü neticesinde ortaya çıkan bir olgudur. Neticede, bu safhaları geçen kimse, velî sıfatını almaya hak kazanır.¹⁹⁷

İbnü'l-Arabî, velâyetin köken olarak ilahi bir isme istinat etmesinin onun Hakk'ın veçhelerinden bir veçhe olmasını gerektirdiğini söyler. Bu yönüyle velî, hem nebîden hem de resûlden farklıdır.¹⁹⁸ Çünkü nebî ve resûlün menşei ilahî değildir; onlar makam olmaları itibarıyla beşerî varlıklara has isimlerdir. Her ne kadar velî, ilahî bir isim ise de, bir kimse Allah hakkında en yüce bilgiye eriştiği takdirde o isimle anılmaya layık olur. Bununla beraber kulluğun kesin bilincine sahip

¹⁹⁵ Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, III, 111.

¹⁹⁶ Avni Konuk, *Fusûs Şerhi*, III, 111.

¹⁹⁷ İzutsu, *Fusûs*, s. 349; Avni Konuk, *Fusûs Şerhi*, III, 111.

¹⁹⁸ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 135; Avni Konuk, *Fusûs Şerhi*, III, 107.

olan beşerî velî herkesin önünde böyle yüce bir isme sahip çıkmaktan hoşlanmaz. Çünkü *velî* sıfatının yalnızca Allah’a ait olduğunu ve bir beşeri varlığın velî mertebesine yükseldiğinde kulluğu aşır rubûbiyyet mertebesine yükseltildiğini bilir. Hoşuna ister gitsin isterse gitmesin, bir Hakk yolcusunun bazen bu kulluk mertebesini aştığı da bir vakıdır. Bu, o Hakk yolcusunun kulluk bilincini kaybederek bütün benliğiyle Hakk’ın zatına gark olması sonucu zuhur eder.¹⁹⁹ Bu yaklaşımın doğal sonucu olarak velî, hem Allah hem de insan için ortak bir vasıf/isim olduğuna göre, âlemin velâyetten yoksun kalması düşünülemez. Allah ezelden ebede var olduğuna göre, velâyet de ebediyen var olacaktır. Âlemde velâyet mertebesine erişmiş tek bir kişi kaldığı sürece, velâyetin de muhafazası devam edecektir.²⁰⁰

İbnü’l-Arabî’nin velî kavramı, kapsam açısından nebî ve resûle nispetle daha geniştir. Bu kavram, velâyeti daha önceden tesis edilmeyen bir kimsenin, nebî ya da resûl olması söz konusu olmadığı için aynı zamanda en temel kavram hüviyetindedir. Bu durumda karşımıza söz konusu iki kavramın velî ile nasıl bir ilişki içinde olduğu sorusu çıkmaktadır. İbnü’l-Arabî’nin bu soruya cevabı şu şekildedir: *Nebî*, velâyetine gaybî bazı bilgiler ile kendisi için söz konusu olan belli bir takım şerî hükümler verilen bir *velî*dir. Resûl ise velâyet ve nübüvvetine, kendisine tabi olacak kimselere ilahî emirleri iletmek hususundaki görev ve yeteneğinin bilincine sahip olmak gibi fazladan bir özelliğın eklendiğı bir velîdir.²⁰¹ Dolayısıyla velâyet, bütün insan-ı kâmil fertleri arasında müşterek bir ölçüdür. Bu noktada herhangi bir velî ve resul arasında hiçbir fark yoktur. Bunların hepsini bir tek unsur birleştirir ki, o da açıkladığımız anlamdaki “*velâyet*”tir.²⁰² Bu nazariyesinin doğal neticesi, her resûlün, hem nebî hem de velî, her nebînin de aynı zamanda velî olmasıdır. İçlem ve kaplam açısından ise bunun tersi yönündeki bir sıralama hiçbir şekilde söz konusu olmaz. Zira bu üç mertebe arasında bir üstünlük hiyerarşisi oluşturulduğunda piramit tersine döner.²⁰³

¹⁹⁹ İbnü’l-Arabî, **Fusûs**, s. 135.

²⁰⁰ İzutsu, **Fusûs**, s. 346.

²⁰¹ İzutsu, **Fusûs**, s. 347.

²⁰² Affî, **Talîkât**, s. 283.

²⁰³ Meselenin bu yönünü efdaliyet/üstünlük bahsinde değinmeyi daha doğru buluyoruz.

Velâyeti bütün manevi mertebelerin esası kabul ettiği açık bir biçimde görülen İbnü'l-Arabî'ye göre bütün resuller ve nebîler aynı zamanda birer, velîdirler. Herhangi bir velînin, en belirgin özelliği marifete yani kalbe ilkâ edilen batınî bilgiye sahip olmasıdır. Bu bilgi, burhan yöntemi ile akıl tarafından elde edilemediği gibi, peygambere teşrii meselelerde vahy olunan ilimden de farklıdır. İbnü'l-Arabî, bazen *insan-i kâmilî* bu anlamıyla *velî*nin eş anlamlısı olarak da kullanır. Nebîler velîdirler, çünkü Allah'ı tam olarak bilmenin yanında, gayb âleminden de bir şeyler bilirler. Resuller de velîdirler, çünkü Allah'a dair kâmil bilgileri ile gönderilmiş oldukları şeriatlara has bilgileri bir araya getirmişlerdir.²⁰⁴

İbnü'l-Arabî *Fusûs*'da bu üç kavramın bir biriyle ilişkisi bağlamında önemli sayılabilecek bir iddiada bulunur: “*Bir nebî'nin teşrinin dışında bir şey söylediğini gördüğünde bil ki bu onun velî ve arif olması yönündendir.*”²⁰⁵ İbnü'l-Arabî'nin buradaki nebîden kastı teknik anlamdaki peygamberdir. Yukarıda da ifade edildiği gibi her *nebî* ve *resul*, nübüvvet ve risalet görevinin yanında aynı zamanda *velî*lik vasfına da sahiptir. Bu sebeple bir peygamberi, tabi olduğu şeriatın içeriğinde bulunmayan bir şey söylediğinde bu şeyin kaynağı nübüvvet değil, sahip olduğu velâyettir. Bir bakıma bu bilgi, vasıta olmaksızın gayb âleminden Hz. Peygamberin kalbine yayılmış, velî olması cihetinden ona açılmış (keşf) bilgidir ve kendisinden sonra da bütün Müslüman velîlerin kalbine açılmaya devam etmektedir. İbnü'l-Arabî bu ilmin, sûfîlerin Allah'ın ahlakıyla ahlaklanması, *kurb-i nevâfil*, tevekkül, rıza, teslim, fena, tevhid, cem, fark gibi konularda olduğu gibi bir veraset ilmi olduğunu iddia etmektedir.²⁰⁶

İbnü'l-Arabî'ye göre velîlik ve vârislik hususi bir konuma sahiptir. Alimlerin peygamberlerin vârisleri²⁰⁷ olduğu şeklindeki hadis onun bu hususta dayandığı önemli delillerden biridir. Onun bu hadisteki alimlerden anladığı zümre, dinin hem zahirini hem de batınını bilen velî sûfîlerdir. Bunu söylemeye esasında gerek bile yoktur, zira onun nazarında şekilci alimlerin Kur'an'ın hakikatini sûfîler gibi

²⁰⁴ Afiî, *Talîkât*, s. 96.

²⁰⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 135; Avni Konuk, *Fusûs Şerhi*, III, 108.

²⁰⁶ Afiî, *Talîkât*, s. 284.

²⁰⁷ *Tirmizî*, “İlim”, 19, Hadis no: 2682; *Ebu Dâvûd*, “İlim”, 1, Hadis no: 3641.

anlaması söz konusu olamaz.²⁰⁸ Özetle vâris velî, Hz. Peygamberin şeriatının tamamını benimseyen ve Allah’a yönelen kimsedir. Bu durum, batındaki ilahi bir tecelliyle, Hz. Muhammed’e indirileni anlama yetisinin o velînin kalbine açılmasına kadar sürer. Böylece Allah o velîyi, Kitab’ını anlamayla rızıklandırır ve onu ümmetin sezgi sahiplerinden biri yapar. Velî için bu durum, peygambere gelen meleğin yerini alır. Ancak bu vâris, bir şariat ihdas etmediği gibi yerleşik bir hükmü de ortadan kaldırmaz, sadece açıklar. Çünkü o, Rabbinden gelen bir delile ve basirete sahiptir.²⁰⁹ İbnü’l-Arabî, *Fusûs*’un hemen başında “*Sadece bana verileni aktardım ve bana ilham olunanı söyledim. Ben ne nebî ne de resulüm, sadece bir vârisim*” diyerek kendisinin konumunu açıkça ifade etmiştir.²¹⁰ Onun bu beyanının ardından, Allah’ın yirmi yedi peygambere hususen bahşettiği yirmi yedi hikmeti konu alan yirmiyedi bab gelecektir. Kur’an’da yirmi beşi zikredilmiş olan bu yirmi yedi peygamber, Hz. Âdem’den Hz. Muhammed’e uzanan peygamber silsilesindeki ana tipleri temsil etmektedir.²¹¹ İşte peygamberlere ilgili Kur’an ayetlerinin tasavvufi tefsiri üzerine temellendirilen bu tasnif, İbnü’l-Arabî’nin *velâyet* tasavvurunun anlaşılması için önemli bir zemin oluşturmaktadır. Ona göre velîler peygamberlerin vârisleri olduğundan, her bir velîde her bir peygamberdeki hususi bir özellik ortaya çıkar. Ancak bazı velîler birçok peygamberin verasetini aynı anda kendinde barındırabilir. İbnü’l-Arabî’nin manevi tahakkukun muhtelif tarzlarında yaptığı bu tasnif ve muayyen bir velînin söz konusu tarzlardan hangisine mensup olduğunun anlaşılmasını sağlayacak alametler hakkındaki açıklamaları kendisinden sonra tasavvufun velâyet anlayışındaki en temel unsurlardan biri haline gelmiştir.²¹²

2. 2. 2. Kerâmet

Sözlükte, iyi ahlâklı ve cömert olmak anlamına gelen kerâmet, terim olarak “Allah’ın sâlih, takva sahibi, velî kullarından zuhur eden olağanüstü hal” şeklinde

²⁰⁸ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, I, 422.

²⁰⁹ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, I, 379.

²¹⁰ İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, s. 48.

²¹¹ İbnü’l-Arabî, Kur’an’da zikredilen bütün peygamberlerin yanında Kur’an’da ismi geçmesine rağmen peygamberliği hususunda ihtilaf olan Hz. Lokman ve Kur’an’da isimleri geçmeyen Şît ve Hâlid b. Sinân’a da birer *fas* ayırmıştır.

²¹² Addas, *İbn Arabî*, s. 282.

tanımlanır. “Bir yetkiye dayanarak iş yapmak” anlamındaki tasarruf kelimesi de tasavvufta kerâmetle eş anlamda kullanılmıştır.²¹³

Kerâmet, İslamî literatürde tıpkı mucize gibi tabiat kanunlarıyla açıklanamayan olağanüstü ve sıra dışı bir olay olarak tanımlanmakta ve aralarında mahiyet değil, meydana geliş itibarıyla bir farklılık bulunduğu ifade edilmektedir.²¹⁴ Mucize peygamberlerden, kerâmet ise onlara tam bir bağlılık içinde olan velîlerden zuhur eder. Peygamber peygamberlik iddiasında bulunur ve bunu ispat için mucize(ler) gösterir. Gösterdiği mucize veya mucizelere inanmayanlara meydan okur. Diğer taraftan velî, velîlik iddiasında bulunmadığı gibi kimseye meydan da okumaz. Birinde mucizenin izharı, ifşâsı, ikincide kerâmetin zuhuru söz konusudur. Hem mucizenin hem de kerâmetin yaratıcısı ve hakiki sahibi Allah’tır.²¹⁵

Sûfiler, kaynaklarda pek çok türü zikredilen kerâmeti, Allah’ın velî kullarına bir ikramı ve lutfu olarak kabul etmişlerdir. İtaat ve taati eksik olmayan velîlere Allah’ın kerâmeti ihsan edeceğini söylemişlerdir. İlâhî bir lütuf olmakla beraber, kerâmete mazhar olan bir velî, kendisinden zuhur eden bu halin bir *mekr*, *istidrâc* ve *ibtilâ* olmasından korkar. Bu ihtimali dikkate alan velî, kerâmetle denenmek istendiği endişesine kapılır. Bir taraftan o, Allah’ın lütfuna nail olduğu için O’na şükreder ve daha çok bağlanırken bir taraftan da bunun sorumluluğunun ağırlığından ve getireceği sonuçlardan kaygı duyar. Bu sebeple kendisinden zuhur eden hali ifşâ etmez, aksi takdirde insanların göstereceği teveccühün nefsinı şımartabileceğini düşünür.

Kelâm literatüründe kerâmetin itikadî bir kavram olarak ne zaman ortaya çıktığı hususunda elde kesin bir bilgi yoksa da, bunun ilk defa hicrî III. asrın ikinci yarısına rastladığına dair bir tahmin yürütmek mümkündür. Ebû Hanîfe (v. 150/767)’ye nisbet edilen *el-Fıkhü’l-ekber*’de, “Kerâmetler velîlere aittir”²¹⁶ şeklindeki bir ifade mevcutsa da ilim çevrelerinde bu esere Ebû Hanîfe’ye ait olmayan bazı ilâvelerin yapılmış olabileceğine dair bir takım kanaatlerin

²¹³ Süleyman Uludağ, “Kerâmet”, *DİA*, XXV, 265.

²¹⁴ Karadeniz, *a. g. e.*, s. 66–67

²¹⁵ Münâvî, *Teârîf*, s. 609.

²¹⁶ Bkz. İmâm-ı Azam, *el-Fıkhü’l-ekber*, (*İmâm-ı Azam’ın Beş Eseri* içinde), trc. Mustafa Öz, İstanbul 1992, s. 57.

bulunması²¹⁷, kerâmet telakkisinin onun döneminde ortaya çıkmış olması ihtimalini zayıflatmaktadır. Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), Buhârî (v. 256/870), İbn Kuteybe (v. 276/889), Osman b. Saîd ed-Dârimî (v. 280/894) gibi âlimlerin eserlerinde velîlerin kerâmetlerine inanmayanların durumuna ilişkin görüşlerin bulunmayışı, III. yüzyılın ilk yarısında kerâmetin henüz bir kelâm problemi olarak görülmediğinin delili arasında sayılabilir. Kerâmet konusu aynı asırda Sünnî sûfilerce bir itikadî esas olarak görülüp tartışmaya açılmış IV. yüzyılda teşekkül etmeye başlayan Sünnî kelâm literatüründe de yer almış hatta müstakil eserler bile kaleme alınmıştır.²¹⁸

Kerâmet rivayetleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde, Hz. Peygamber ve sahabe dönemiyle ilgili olarak çok az sayıda rivayete rastlanırken, bu sayının müteakip dönemlerde olağanüstü bir artış gösterdiği dikkatlerden kaçmamaktadır. İbn Haldun, söz konusu dönemki kerâmetlerin azlığını Resûl-i Ekrem zamanında sahabenin kerâmet izhâr etmeye gücünün yetmemesine, hatta daha sonraki dönemlerde Medine'ye gidenlerin de kerâmet hallerinin kendilerinden alınmasına bağlar.²¹⁹ Bize göre bu nicelik farkı doğrudan tasavvufun İslam dünyasında etkinliğinin artışıyla alakalıdır ve kerâmet rivayetlerindeki artış da buna paralel bir şekilde gelişmiştir. Bazı çağdaş müellifler ise konuyu farklı bir açıdan değerlendirerek sûfilerin kerâmetleriyle Şîîler'in kerâmetleri arasında benzerlik görmüşler ve sûfilerin kerâmet anlayışının Şîî etkiler altında oluştuğunu ileri sürmüşlerdir; bir başka ifadeyle Sünnîliğin inanç sistemine kerâmeti sonradan dahil ettiğini iddia etmişlerdir.²²⁰

İslâm âlimlerinin çoğunluğunun kerâmeti ilke olarak kabul ettiğini ancak bir kısmının onu benimsemediğini görüyoruz. Birinci gruba göre, kerâmet, Allah'ın bir olayı tabiat kanunları (sünnetullah) düzeninde yaratabileceği gibi bunu aşan bir tarzda da yaratabilmesinin mümkün oluşu sebebiyle aklen imkânsız değildir. Ayrıca

²¹⁷ Bkz. Ahmed Emîn, **Duha'l-İslâm**, nşr. Mektebetü'n-Nehzati'l-Mısıriyye, Kahire 1956, II, 198; III, 321; Muhammed Ebû Zehra, **Ebû Hanîfe**, trc. Osman Keskiöğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2005, ss. 193–194; Şerafettin Gölcük, Adil Bebek, “el-Fıkhü'l-Ekber”, **DİA**, XII, ss. 544–547.

²¹⁸ Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Kerâmet”, **DİA**, XXV, 268.

²¹⁹ İbn Haldûn, **Mukaddime**, II, 1113–1118.

²²⁰ Kamil Mustafa Şeybî, **es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu**, Kahire 1969, s. 391–397; Fazlurrahman, **İslam**, trc. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara, s. 171, 193, 200.

kerâmet, sâlih kulların doğru bir çizgide bulunduklarını kanıtlaması ve müminlerin itminana ermesini sağlaması açısından da gerekli sayılabilir. İlâhî kudretin tecellilerini kerâmet yoluyla müşahade eden müminlerin imanı kökleştiği gibi, peşin hükümlü olmayan inkârcılar da hidayete ermiş olurlar.²²¹ Teorik çerçeveden bakıldığında ise imkân dairesi içinde değerlendirilen kerâmetin vukuu ile ilgili olarak nakledilen rivayetlerin sıhhati için aynı şeyi söylemek zordur. Bilindiği üzere ilk üç nesilden nakledilen kerâmetlerin çoğu zayıf rivayetlere dayanır. Mesela, Hz. Ömer'in, Nihâvend'de savaşıyor ve düşman tarafından kuşatılma tehlikesiyle karşılaşan Sâriye isimli kumandanına Medine'den seslenerek talimat verdiğine dair rivayetin sahih bir senedi yoktur.²²² Müteakip dönemde hem sayı hem de çeşit bakımından artışına şahit olduğumuz kerâmetler, doğal olarak velâyetnâmelerin ve menâkıb kitaplarının temel konuları ve malzemeleri arasına dâhil olmuştur.²²³

Râzî de Eşarî geleneğe mensup diğer âlimler gibi kerâmetin aklen mümkün, naklen de sabit olduğu görüşünü benimsemiştir.²²⁴ Ona göre bu konunun dört boyutu vardır: a) Harikulade şeylerin taksimi ve kerâmetin konumu b) Kerâmeti inkâr edenlerin delilleri, c) Kerâmetin varlığını ispat için ileri sürülen nakli ve aklî deliller, d) Doğruluk ölçüsü olması bakımından kerâmetin değeri.

Râzî, harikulade bir hadisenin ya bir iddiayla ya da bir iddia olmaksızın meydana geldiği kanaatindedir. Eğer bir iddia varsa, ulûhiyyet, nübüvvet, velâyet, sihir ve şeytana itaat gibi ihtimallerden birisi söz konusu olmalıdır.

Razi açıkça söylemese de ortada bir ulûhiyyet iddiası bulunduğu takdirde bu iddia sahibinin elinde harikulade hallerin zuhur etmesini caiz gördüğü anlaşılmaktadır. O, bu iddiayı ulûhiyyet iddiasında bulunan Firavun'un elinde harikulade şeylerin zuhur ettiğini beyan eden rivayetlere ve Deccâl hakkındaki

²²¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Kerâmet", *DİA*, XXV, 268.

²²² Söz konusu rivayete hiçbir sahih hadis kaynağında rastlanmamakla beraber bazı tarih ve tefsir kaynakları ile tasavvufî mahiyetteki eserlerde rastlanmaktadır. Bkz. Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebi, *Târîhu'l-İslam ve vefayâtü'l-meşâhîri ve'l-alâm*, thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmürî v.dğr., Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1987, III, 249; Ali b. Muhammed b. Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Abdullah el-Kâdî, nşr. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415, II, 442; Aclûnî, II, 533.

²²³ Süleyman Uludağ, "Kerâmet", *DİA*, XXV, 266.

²²⁴ Râzî, *Muhassal*, s. 322; Râzî, *Erbâin*, II, 199; Râzî, *Mefâtih*, XXI, 430.

nakillere dayandırmaktadır. Râzî'ye göre böyle bir durumun gerçekleşmesi mümkündür. Firavun ve Deccal'in görüntü ve tutumları, onların yalancı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Daha doğrusu, o ilahlık iddiasında bulunan kimsenin şekli şemailinde kendisini yalanlayacak nitelikler muhakkak mevcuttur. Bu sebeple söz konusu hallerin, ulûhiyet iddiasında bulunan bir kimsenin elinde zuhurunun herhangi bir karışıklığa yol açması düşünülemez.²²⁵

Diğer taraftan nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin ya doğru ya da yalan söyleme ihtimali vardır. Doğru söylediği anlaşıldığı takdirde o kişinin elinden harikulade hallerin zuhur etmesi vaciptir. Bu husus, peygamberlerin nübüvvetlerinin doğruluğunu kabul eden herkes arasında ittifakla kabul edilen bir meseledir. Şayet yalancı ise, onun elinde iddiasına muvafık olan bir harikulade halin zuhur etmesi caiz olmaz.²²⁶

Âlimler velînin hem kerâmet iddia etmesinin caiz olup olmaması, hem de o kerâmetin, onun iddiasına uygun olarak meydana gelip gelmemesi hususunda ihtilaf etmişlerdir.²²⁷ Konu hakkındaki muhalif görüşleri ayrıntılı bir biçimde ortaya koyan Râzî, velînin velâyet iddiasında bulunmasının caiz olmadığı görüşünü benimsemiştir.²²⁸

²²⁵ Râzî, **Mefâtîh**, XXI, 431. Ebu Hanîfe, mucizeler ile birlikte kerâmetlerin de hak olduğunu ifade eder. Firavun ve Şeytan gibi Allah'ın düşmanı olanlarda bu çeşit olağanüstü hallerin mucize ya da kerâmet olarak isimlendirilemeyeceğini, ancak bunların onlarda gerçekleşmesinin mümkün olduğunu belirtir. Ona göre bu tür hadiseler sadece onların ihtiyaçlarını giderme sadedindedir. Allah bu kişilerin küfür ve isyanda ileri gitmelerine imkân tanıyarak cezalarının artmasını sağlamış olur. (**el-Fıkhü'l-ekber**, s. 61.)

²²⁶ Râzî, **Mefâtîh**, XXI, 431.

²²⁷ Râzî, **Mefâtîh**, XXI, 431.

²²⁸ Râzî'ye göre peygamberlerin peygamberlik iddiasında bulunmaları ile velîlerin velâyet iddiasında bulunmaları arasında şöyle bir fark bulunmaktadır: "Peygamberler, ancak halkı küfürden imana, günahtan taata çağırabilmek, çekebilmek için gönderilmişlerdir. Binâenaleyh peygamberlik davası ortaya çıkmazsa, onu tasdik etmezler. Onlar onu tasdik etmedikleri sürece küfür üzere devam etmiş olurlar. Peygamberler, peygamberlik iddiasında bulunup mucizeler gösterdiklerinde, ümmetleri onlara iman ederler. Binâenaleyh peygamberlerin nübüvvet iddiasına yönelmelerinin gayesi, kendilerini yüceltmek olmayıp, aksine küfürden imana geçmeleri hususunda insanlara şefkati ortaya koymaktır. Velînin velâyetinin olduğunu bilmemek küfür sayılmadığı gibi, bunu bilmek de bir iman olmaz. Binâenaleyh velâyet iddiasında bulunmak, nefsin arzusunu yerine getirmek için olur. Böylece peygamberin, peygamberlik iddiasını açıkça ortaya koyması gerektiğini, ama velînin, velâyet iddiasında bulunmasının caiz olmadığını anlarız". Râzî, **Mefâtîh**, XXI, 437.

Mutezile'ye göre caiz olmamasına rağmen, kehanet, sihir veya şeytana itaat vb. iddiasında bulunan kimselerin elinde harikulade hallerin zuhur etmesi Râzî'ye ve Ehl-i Sünnet'in çoğunluğuna göre caizdir.²²⁹

Râzî aynı şekilde, herhangi bir iddianın söz konusu olmadığı durumlarda harikulade olayların zuhurunu mümkün görür. Eğer bu kişi salih bir mümin ise kendisinden harikuladelik zuhur edebilir ki bu konuda Ehl-i Sünnet âlimleri arasında ittifak mevcuttur. Bu nevi haller, Allah'tan uzak olan kimselerde gözüktüğü takdirde bunlara istidrac adı verilir.²³⁰ Bununla birlikte kerâmet ve istidrâc arasında şöyle bir fark söz konusudur: Kerâmet sahibi, kerâmetine fazla değer vermez. Aksine kendisinden kerâmet sudur ettikçe, Allah korkusu gittikçe artar ve O'nun kendisini kahredeceği endişesi daha da şiddetlenir. Çünkü o, bunların istidrac olabileceğinden korkar. İstidrac sahibi ise, kendisinden zuhur eden olağanüstü hallere iltifat eder, sergilediği veya hissettiği bu hallerin bizatihi hak ettiği şeyler olduğunu sanır ve böylece başkalarını hakir görmeye başlar, kibir ve gurura dalar. Allah'ın *mekr* ve *ikâb*ına karşı kendisini korunmuş zanneder ve başına kötü bir akıbetin geleceğini hiç düşünmez. Bu hallerden herhangi biri kerâmet sahibinde zuhur ettiğinde, bu, söz konusu hallerin bir kerâmet değil, bir istidrac olduğunu gösterir.²³¹

Râzî, burada kerâmet ve istidrac arasında herhangi bir aklî imkan tartışmasına girmemiş, meseleyi tamamen kerâmet ve istidrac gösteren kimselerinin kemaliyeti açısından ele almayı uygun görmüştür. Esasında meselenin aklî bir temellendirmeye gitmeden sadece sujelerin dindarlığı açısından değerlendirilmesi bize göre kalamî olmaktan daha ziyade tasavvufî bir izah tarzıdır. Bu ifadelerin yer aldığı tefsirini ömrünün son demlerinde yani tasavvufî eğilimlerinin ön plana çıktığı bir dönemde

²²⁹ Râzî, **Mefâtih**, XXI, 431.

²³⁰ Râzî, **Mefâtih**, XXI, 432. "İstidrac, Cenâb-ı Hakk'ın, sapıklığı, zulmü, cehaleti ve inadı artsın diye, böyle bir kula, dünyada iken istediği her şeyi vermesidir. Böylece, o insan, her gün biraz daha Allah'tan uzaklaşır. Bunun aslı şudur: Aklî ilimlerde şu söylenir: 'Bir şeyi tekrar tekrar yapmak, kök salmış bir melekenin meydana gelmesine sebep olur. Binaenaleyh kulun kalbi, dünyaya temayüllü olup, Allah da ona muratlarını verdiğiinde, bu durumda o istediğini elde etmiş olur. Bu da, lezzetin tahakkukuna sebep olur. Lezzetin tahakkuku da, meyli artırır. Temayül ise, daha fazla koşuşturmayı gerektirir. Bunların her biri, hep diğerine götürür durur. Böylece de, bu hallerden her biri, gittikçe, derece derece güç kazanır. Dünyevî lezzetlerle meşgul olmanın, mükâşefe makamlarına ve ma'ârif derecelerine mâni olacağı malumdur. Haliyle o kimse, gittikçe Allah'tan uzaklaşır ve iş bir gün en son noktasına ulaşır. İşte istidrac budur" Bkz. Râzî, **Mefâtih**, XXI, 437.

²³¹ Râzî, **Mefâtih**, XXI, 438.

kaleme aldığı dikkate alındığında bu yaklaşımın şaşırtıcı bir yanının olmadığı görülecektir.

Râzî, kerâmeti inkâr edenlerin görüşlerini bu meseleyi ele aldığı yerlerde ayrıntıları ile anlatmaktadır.²³² Herhangi bir ekol veya muayyen bir isim zikretmese de eleştiri oklarını Mutezile yönelttiği açıktır. Onun konuyla alakalı ifadelerinden hareketle inkârcı zümrelerin görüşlerini birkaç madde halinde özetlediğimiz takdirde hem Râzî'nin bu konudaki görüşlerini hem de kerâmete karşı çıkanların genel yaklaşımlarını ortaya koymuş olacağımızı düşünüyoruz. Ancak kerâmeti mümkün görmeyenlerin iddialarının bunlarla sınırlı olmadığını belirtmekte yarar görüyoruz. Bu iddiaları belli başlıklar altında birleştirerek sunmak istiyoruz. Şöyle ki:

a) Kerâmetin kabulü sofistlerin düşüncesiyle uyumludur. Zira kerâmet mümkün kabul edildiği takdirde, bir velînin kerâmeti olarak Allah'ın bir dağı yakuta çevirmesi, başka bir velînin kerâmeti olarak da bir denizi kurutmasının mümkün olması gerekir. Bu ise tam bir kaosa sebep olur.²³³

b) Allah, harikulade hallerin zuhurunu nübüvvetin delili yapmıştır. Bu hal nebî olmayanlar için zuhur ettiği takdirde bu delâlet yok olur, çünkü medlûl olmadan delilin bulunması, onun delilliğini zedeler, bu ise icmâ ile batıldır.²³⁴

c) Velî kulların bir kısmının kerâmet göstermesi mümkün kabul edildiği takdirde, diğer kalan bir kısmın kerâmet göstermesinin de mümkün kabul edilmesi gerekecektir. Kerâmetler, harikuladeliği ortadan kaldıracak bir oranda çoğaldığında, artık âdete uygun (olağan) bir hale gelir ki bu da mucize ve kerâmetin icâzına halel getirir.²³⁵

d) Harikulade hal, hem peygamber hem de diğer insanlar için söz konusu olsaydı, söz konusu halden kaynaklanan mertebe ve makam itibarıyla bu kişilerin aralarında bir farktan söz edilemezdi. Aklı başında olan herkes, böyle hallerin ortaya

²³² Râzî, *Erbaîn*, II, 202–205; *Mefâtih*, XXI, 437; *Metâlib*, VIII, 137; *Nübüvvât*, s. 111.

²³³ Râzî, *Erbaîn*, II, 203.

²³⁴ Râzî, *Erbaîn*, II, 204; *Mefâtih*, XXI, 437.

²³⁵ Râzî, *Erbaîn*, II, 204; *Mefâtih*, XXI, 437.

çıkmasını büyük bir şeref ve makam olarak kabul ettiğine göre, bu durumun peygamberlere has kılınması zorunludur.²³⁶

e) Elinde kerâmet zuhur eden bir velî, bir başkasında alacağının bulunduğunu iddia ederse kendisinden bir delil talep edebilir miyiz, edemez miyiz? Ondan bir delil istersek, bu abes olur, zira üzerinde kerâmetlerin gözükmemesi, onun yalan söylemeyeceğinin delilidir. Kesin delil varken, zannî delil nasıl istenebilir? Eğer biz ondan bu *beyyineyi* istemezsek, o zaman Hz. Peygamber'in "Beyyine iddia sahibine düşer"²³⁷ hadisi ile amel etmemiş oluruz ki bu durum, kerâmet iddiasının batıl olduğunu gösterir.²³⁸

Râzî, kerâmeti inkâr eden zümrelerin itirazlarını elbette cevapsız bırakmamıştır. Fakat onun cevap sadedinde söyledikleri kesin bir kanıt özelliği taşımadığı gibi, esasen içerisinde başka itiraz unsurlarını da barındırmaktadır. Mesela ilk itiraza Râzî'nin şöyle cevap verdiğini görüyoruz: Kerâmeti inkâr eden kimsenin şüphesi aslında kendisini bağlar. Zira âlemin bir *Fâil-i muhtâr* tarafından idare edildiği kabul edildiğinde, bu failin dağı altına veya denizi kana dönüştürebileceğini ve benzer şeyleri yapabileceğini de kabul etmek gerekir. Fâil, bunu bazen hiçbir maslahat gözetmeksizin bazen de bizim hali hazırda bilmediğimiz bir maslahata binaen yapar.²³⁹ Söz konusu inkârcılar bir Fâil-i muhtâr'ın bulunduğunu inkâr ettikleri takdirde bu da kendilerini bağlayıcı niteliktedir. Çünkü onların bu âlemdeki hadiselerin meydana gelmesinin sebebi olarak felekî şekilleri ve yıldızlar arası münasebeti kabul etmeleri, zuhur eden hadiselerin bu garip felekî şekiller tarafından meydana getirilmesi sonucunu doğurmaktadır.²⁴⁰

Râzî mucize ve kerâmetin mahiyet itibarıyla birbirlerine benzediklerini ileri süren iddiayı iki kavram arasındaki farklılıkları ortaya koymak suretiyle cevaplandırma yöntemini seçer. O, her iki hadisenin harikulade olması bakımından ortak olduklarını kabul etmekle birlikte bu konudaki genel Eşarî öğretisini takip

²³⁶ Râzî, *Erbaîn*, II, 204; *Mefâtih*, XXI, 437.

²³⁷ *Buhârî*, "Rehin", 6; *Tirmizî*, "Ahkâm", 12, Hadis no: 1341.

²³⁸ Râzî, *Erbaîn*, II, 204; *Mefâtih*, XXI, 437.

²³⁹ Râzî, *Erbaîn*, II, 204.

²⁴⁰ Râzî, *Erbaîn*, II, 205.

ederek, nübüvvetin iddiayla beraber olduğunu, kerâmetin ise bir iddiaya istinat etmediğini ifade eder. Ayrıca, mucizeye karşı konulamayacağını, kerâmet için böyle bir durumun söz konusu olmadığını söyler.²⁴¹

Râzî, kerâmetlerin sayıca fazla olmasının, onların harikuladelik özelliğini yok edip, âdet sınırları içerisine soktuğu şeklindeki itiraza, aynı şeyin mucize için de söz konusu olabileceği cevabını verir.²⁴² Bir diğer ifadeyle, kerâmetin çokluğu onu harikulade olmaktan çıkarıyorsa, mucizelerin çokluğu da mucizeyi harikulade olmaktan çıkarır. Râzî'nin verdiği bu cevap, yapılan itiraza bir cevap olmaktan çok uzak olduğu gibi gerçeği yansıtmaktan da uzaktır. Zira mesele mucize olduğunda elimizdeki kıtas ölçüsü, öncelikle Kur'an'ın kendisi ve de her türlü tenkide açık da olsa devasa bir hadis külliyyatıdır. Bu konudaki rivayetler bir bütün olarak hem Kur'an'ın metnine hem de Kur'an'ın ruhuna arz edilebilir. Kaldı ki, mucize sadece peygamberlere isnad edilebileceği için istismara açık bir tarafı da bulunmamaktadır. Hâlbuki kerâmet için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Gerçekten bu konuda bilhassa tasavvuf literatürüne dercedilen rivayetler o kadar büyük bir yekûn teşkil etmektedir ki kerâmeti ilke olarak kabul edenlerin bile bu rivayetleri doğrulaması kolay gözükmemektedir.

Hatırlanacağı üzere beşinci itiraz, kerâmet gösteren bir kimsenin sıradan hukuki işlemler konusundaki durumuna hasredilmişti. Râzî'nin bu itiraza cevabı şöyledir: Bir kimsenin kerâmet göstermesi onun bütün işlerinde doğru söylediği anlamına gelmez. Dolayısıyla her hangi bir alış-veriş söz konusu olduğunda kendisinin delil getirmesi zorunludur.²⁴³ Ne var ki, kanaatimizce velînin, Allah'a yakınlığı sebebiyle böyle bir ikrama mazhar olduğunu söyleyip, mutad bir alış-veriş söz konusu olduğunda ise sözüne itibar edilemeyebileceğine hükmetmek tutarlı değildir. Bizce bu itirazın İslam'ın vazettiği hukuki ilkeler çerçevesinde cevaplanması daha uygun düşecektir. İslam'da alış veriş de dâhil olmak üzere muamelata dair tüm hükümlerimizi zahire göre vermemiz emredilmektedir.²⁴⁴ Taraflardan birinin peygamber veya velî olması bu hükmü ortadan kaldırmaz.

²⁴¹ Râzî, *Erbaîn*, II, 205.

²⁴² Râzî, *Erbaîn*, II, 205.

²⁴³ Râzî, *Erbaîn*, II, 205.

²⁴⁴ Bkz. *Müslim*, "Zekât", 47, Hadis no: 143.

Hâkimin görevi, özellikle hukuki konularda herhangi bir ihtilaf söz konusu olduğunda tarafların güvenilirliğinden çok delillerin sağlamlığına bakmaktır.

Râzî, açısından kerâmete yönelik itirazların cevaplandırılması kadar meselenin aklî ve naklî açıdan sağlam bir zemine oturtulması da önem arz eder. Onun zikrettiği naklî deliller, bu konuda kaleme alınan eserlerin neredeyse tamamında geçen rivayetlerin bir nevi tekrarı olduğundan burada ayrıntıya girmeyi gerekli görmüyoruz. Kısa başlıklar halinde verecek olursak, Sebe melikesinin tahtının bir anda Hz. Süleyman'ın yanına getirilmesi,²⁴⁵ Meryem'e Allah katından rızık gelmesi,²⁴⁶ Ashâb-ı Kehf'in köpekleriyle birlikte bir mağarada uzun süre uyuyup kalmaları,²⁴⁷ Hz. Musa'nın annesine bebeğinin geri verilmesi²⁴⁸ Hızır ve Zülkarneyn olayları,²⁴⁹ Kur'ân-ı Kerîm'de geçen kerâmet örnekleri olarak zikredilmiştir. Râzî, bütün bu âyetlerde bahsi geçen kişilerin, peygamber olmamalarına rağmen, kendilerinden harikulade haller zuhur ettiği kanaatinde dir.²⁵⁰

İlave olarak, Cüreyc isminde bir zahidin beşikteki bir bebeği konuşturması,²⁵¹ mağarada mahsur kalan üç kişinin mucizevî bir biçimde kurtulmaları,²⁵² bir sığırın, sahibine itirazı,²⁵³ gibi yalnızca hadislerde geçen bazı olayları da kerâmete delil olarak zikredildiği. Hulefâ-i Raşidîn'e isnad edilen kerâmetler de Râzî'nin delil olarak getirdiği örnekler arasındadır.²⁵⁴ Söz konusu rivayetler daha çok velâyetname

²⁴⁵ Neml 27/38; Râzî, **Mefâtih**, XXIV, 557.

²⁴⁶ Âl-i İmrân 3/37; Râzî, **Mefâtih**, VIII, 202.

²⁴⁷ Kehf 18/16-26; Râzî, **Mefâtih**, XXI, 442 vd.

²⁴⁸ Kasas 28/7-13; Râzî, **Mefâtih**, XXIV, 579 vd.

²⁴⁹ Kehf 18/60, 83-98; Râzî, **Mefâtih**, XXI, 477 vd.

²⁵⁰ Râzî, **Mefâtih**, XXI, 432.

²⁵¹ Râzî, **Mefâtih**, XXI, 432. Hadis için bkz. **Buhari**, "Enbiya", 48; "Salât", 7; **Müslim**, "Birr", 8; **Müsned**, II, 308; II, 434.

²⁵² **Buhârî**, "İcâre", 12; **Müsned**, II, 116.

²⁵³ **Buhârî**, "Enbiya", 54; **Müslim**, "Fazâilü's-sahâbe", 13; **Tirmizî**, "Menâkıb", 16.

²⁵⁴ Râzî şöyle bir rivayet zikreder: "Hz. Ebu Bekrin cenazesi Hz. Peygamberin kabrinin kapısına kadar götürülüp, 'Selâm olsun sana ey Allah'ın Resulü, kapıdaki Ebu Bekr'dir' diye nida edildiğinde, birden kapı açılır ve kabirden ansızın gelen bir ses, 'Seveni onu sevenin yanına koyun' der". Aynı türden bir rivayet de Hz. Ömer hakkındadır. Buna göre "Medine'de bir deprem olmuştu. Hz. Ömer kamçısını yere vurup, 'Allah'ın izniyle dur!' dedi. O da durdu. Ve artık, bundan sonra Medine'de zelzele görülmedi." Bu iki rivayete hadis kaynaklarında rastlayamadık. Muahhar sayılabilecek bir tefsirde söz konusu rivayetleri tespit edebildik. Bkz. Celâleddin es-Süyûtî, **el-Hasâisü'l-kübrâ**, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, II, 419; Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, **es-Sirâcü'l-münîr fi'l-iâneti alâ marifeti bazı meâni kelâmi Rabbina'l-Hakîmi'l-Hâbir**, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts., II, 402. Bu hadiseler, ahâd haberlere dayansa da

ve menâkıbnâmelerin konusu ve malzemesi olsa da bunların Râzî tarafından birer delil olarak kullanılması gerçekten şaşırtıcıdır.²⁵⁵ Anladığımız kadarıyla Râzî'nin bu tür rivayetlere bolca atıfta bulunması, onun aklî/manevî kerâmetleri daha da belirginleştirme ve onların mevcudiyetine dair şüpheleri bertaraf etme amacı taşımaktadır.

Râzî'nin kerâmet konusuna gösterdiği bu ihtimam, sözü edilen kavramın onun anlayışında özel bir yeri olduğuna işaret eder. Açıkça, Ehl-i Sünnet'in neredeyse tamamı tarafından prensipte kabul edilen kerâmet olgusu, onun sisteminde ispatı zarurî bir inanç konusudur. Bu sebeple o, varlığına bütün kalbiyle inandığı kerâmeti sadece naklî delillerle desteklemekle yetinmez, aklî açıdan da temellendirmek ister ve bu meyanda birçok delil zikreder. Burada biz, Râzî'nin aklî delil sadedinde zikrettiği tüm olayları ayrı ayrı zikretmek yerine, aralarında illiyet bağı olanları ortak başlıklar altında birleştirerek sunmanın daha isabetli olacağını düşünüyoruz.

a) İtaat-Mükâfat Dengesi Açısından

Bu delile göre, kul, Allah'ın Allah da kulunun dostudur. Bu dostluk sebebiyle Allah kulunu, kul da Allah'ı sever.²⁵⁶ Bu sevgi, kulu Rabbine itaate, O'nun razı olduğu şeyleri yapmaya, yasakladığı hususları da terk etmeye sevk eder. Bu sebeple, Hakîm ve Rahîm olan Allah'ın, kulunun bir kerecik istediği bir şeyi yapması ve yerine getirmesi akıl açısından muhal değildir. Aksine Allah'ın, onun bu isteğini yerine getirmesi Rab-kul ilişkisi bakımından daha uygun olur. Çünkü kul, kendisindeki cimrilik, acizlik ve tembellik vasıflarına rağmen kendisinden talep

Râzî'ye göre burada, tevatür ile bilinen şöyle bir gerçek vardır: “Hz. Ömer, dünya zinetinden ve her türlü aşırılıktan uzak olmasına rağmen doğu ve batıya hakim olmuştur. Tarih kitaplarına bakılacak olursa, Hz. Adem zamanından o ana kadar Hz. Ömer'e müyesser olanın hiç kimseye nasip olmadığı görülür. Bunun, en büyük kerâmetlerden olduğunda hiç şüphe yoktur. Bkz. Râzî, **Mefâtiḥ**, XXI, 434.

²⁵⁵ Bu rivayet ve benzer rivayetler için bkz. Râzî, **Mefâtiḥ**, XXI, 433–434.

²⁵⁶ Yûnus 10/62; Bakara 2/257; Bakara 2/55; Mâide 5/288; Arâf 7/196; Mâide 5/54; Bakara 2/165.

edilen şeyleri yerine getirdiğine göre, Rahîm olan Allah'ın da kulunun bu tür istek veya isteklerini yerine getirmesinde bir beis yoktur.²⁵⁷

b) Kudret-İmkan İlişkisi Açısından

Kerâmet izhar etmek imkânsız olsaydı, bu imkânsızlık ya Allah'ın bunu yapmaya ehil olmaması ya da o mümin kulun böyle bir ihsana ehil olmaması durumunu doğururdu. Birinci ihtimal Allah'ın kudretini zedeler ki bu küfürdür; ikinci ihtimal ise batıldır. Zira Allah'ın zâtını, sıfatlarını, fiillerini ve hükümlerini bilmek anlamak, O'nu sevmek ve itaat etmek, O'nu yüceltmek, kula çölde bir yufka ekmeği vermekten ve bir yılan veya aslanı onun emrine vermekten daha kıymetlidir. Allah, kulu herhangi bir istekte bulunmamasına rağmen, ona kendisini tanımayı, sevmeyi, anmayı ve şükretmeyi nasip ettiğine göre, ona çölde bir yufka ekmeği ihsan etmesi çok görülmemelidir.²⁵⁸

c) Makam-Mükâfat İlişkisi Açısından

Bu delil öncekilerle benzerlik gösterse de aralarında bazı küçük farklar vardır. Râzî, kulun farz ve nafilelerle Allah'a yaklaşacağını ve Allah'ın da onun gözü, kulağı olacağı şeklindeki meşhur kudsî hadiste²⁵⁹ ifadesini bulan makamın, kulun kerâmeti hak etmesine vesile olacağı kanaatindedir. Çünkü ona göre böyle bir makama erişen bir kimsenin gözü ve gönlünde başka hiçbir düşünce ve varlığa ait bir yer yoktur. Zira eğer tersi söz konusu olsaydı, o zaman Cenâb-ı Hakk'ın, "Ben onun kulağı, gözü olurum" demesinin bir anlamı olmazdı. Dolayısıyla bu makam, Râzî'ye göre, yılanı ve vahşî hayvanları o kulunun emrine vermekten, ona bir yufka ekmek ve bir salkım üzüm veya bir bardak su vermekten daha değerlidir. Nasıl ki Allah'ın rahmetiyle o kulunu yüksek derecelere ulaştırmasında şaşılacak bir durum yoksa

²⁵⁷ Râzî, **Mefâtih**, XXI, 435.

²⁵⁸ Râzî, **Mefâtih**, XXI, 435.

²⁵⁹ Hadisin tam metni şöyledir: "Kul bana, kendisine farz kıldığım şeyleri eda etmekle yaklaştığı kadar başka hiçbir amel ile yaklaşamaz. Farzların yanında nafilâ ibadetlerle de kulum bana yaklaşır, yaklaşır; nihayet ben onu severim. Ben onu sevdim mi, onun işiten kulağı, gören gözü, söyleyen dili, anlayan kalbi, eli ve yürüyen ayağı olurum. O, benimle duyar, benimle görür, benimle konuşur ve benimle yürür". Bkz. **Buhârî**, "Rikâk", 38; **Müsned**, VI, 256; Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, **el-Mucemü'l-evsat**, thk. Târik b. Avzullah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, IX, 139, Hadis no: 9352.

ihtiyaç duyduğunda ona çöl ortasında bir parça ekmek, bir bardak su vermesinde veya bir aslanı emrine amade kılmasında da şaşılacak bir şey yoktur.²⁶⁰

d) Kemâliyet-İstitaat İlişkisi Açısından

Râzî, ruh cevherinin, bölünmeye ve parçalanmaya müsait maddeler cinsinden değil, melekler ve gökler aleminin varlıklarının cevheriyle arınmış şeyler türünden olduğunu kabul eder. Bununla birlikte rûh, bedenle alâka kurup kendini tamamıyla onun işlerini görmeye vakfederse kendi aslî özünü ve vatanını unutacak dereceye ulaşır ve bozulup çürüyen maddelere benzemiş olur. Sonuçta gücü zayıflar ve kudreti dahilindeki fiilleri yapamayacak hale gelir. Ancak ruh, marifetullâh ve muhabbetullah ünsiyet kazanıp bedenî işleriyle olan meşguliyetini azaltırsa, özünde bulunan semavî ruhların nuru parlar ve o nurlar bu ruha nüfuz eder. Böylece o, tıpkı felekî ruhların yaptığı gibi, kendisinde bu âlemin maddeleri üzerinde tasarrufta bulunma kudreti bulur; işte kerâmet budur.²⁶¹ Râzî, bu delilin aklî ve felsefî kanunlara dayandığını söylese de söz konusu delil, felsefi olduğu kadar tasavvufi bir mahiyete de sahiptir. Nitekim onun, “*Biz bu hususta, daha fazla açıklamada bulunmayalım, çünkü bunun ötesinde çok ince sırlar, elde edemeyenlerin tasdik edemeyeceği derin haller bulunmaktadır*” demek suretiyle meselenin derunî boyutunun herkes tarafından anlaşılamayacağını ifade etmesi ve konuya mistik bir hüviyet kazandırması da bizim görüşümüzü desteklemektedir.

Kerâmetin bir doğruluk ölçüsü olarak kabul edilip edilemeyeceği hususundaki tartışmalar sadedinde, Ehl-i Sünnet’in buna olumlu yaklaştığını daha önce ifade etmiştik. Buna göre kerâmet, onu sergileyenlerin doğruluklarını gösteren bir delildir.²⁶² Bir başka ifadeyle, kendisinde kerâmet zuhur eden kimse velîdir; o kişinin velî olması ise inanç ve görüşlerinin hak olduğunun ispatıdır. Eş’arî kelâmcısı Ebû Bekr b. İbn Fûrek’in konuyla ilgili değerlendirmesi şu şekildedir: *Mucizeler, doğruluğun delilleridir. Mucize sahibi peygamberliğini iddia ederse, bu, onun iddiasında sâdık olduğunu gösterir. Kerâmet sahibi velâyetini iddia ettiği takdirde,*

²⁶⁰ Râzî, **Mefâtiḥ**, XXI, 435.

²⁶¹ Râzî, **Mefâtiḥ**, XXI, 436.

²⁶² Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, **Nihâyetü’l-ikdâm fi ilmi’l-keḷâm**, nşr. Alfred Guillaume, London 1934, s. 497.

*bu onun sâdık olduğuna delalet eder; dolayısıyla aralarını ayırt etmek için mucize cinsinden de olsa ona ‘mucize’ değil ‘kerâmet’ denilir.*²⁶³ Dikkat edilirse, burada anahtar kavramın *iddiada bulunma* olduğu görülecektir. Râzî, velâyet iddiasında bulunmayı çeşitli nedenlerden dolayı doğru bulmadığı için kişiden zuhur eden olağanüstü hadiseyi onun doğruluğu için yeterli görmez. Ona göre bir kulun talebini Allah’ın karşılaması –bu şey âdete uygun olsun, olmasın- o kulun Allah katında itibar sahibi olduğu anlamına gelmez; velî kulun velâyetinin kerâmeti dışındaki karinelerle de desteklenmesi gerekir.²⁶⁴ Anlaşılan o ki Râzî, ilkesel olarak kerâmeti cân-ı gönülden savunmakta ve fakat bir doğruluk ölçüsü olarak ona fazla itibar etmemektedir. Nitekim kerâmete fazla iltifat etmenin, Allah’a giden yolda önemli bir engel olduğunu ifade etmesi de²⁶⁵ bizim bu düşüncemizi doğrulamaktadır.

Kelamcılar açısından kerâmetin kabulü ile reddi arasındaki çizginin kerâmetin olağanüstü tabiatıyla doğrudan bağlantılı olduğunu düşünüyoruz. Meselenin bu boyutuyla tartışılması, iki tarafın da ikna edici deliller ileri sürememelerinin bir sebebidir. Kerâmetin reddi söz konusu olduğunda karşılaşılan sıkıntı, naslarda kerâmetin gerçekliğine inanmayı gerekli kılan kanıtların ve büyük bir yekûn tutan tarihi nakillerin mevcudiyetidir. Bu nakillerin toptan reddedilmesi ilmi bir tavır olmadığı gibi Müslümanların yalancılıkla itham edilmesi gibi bir hataya da sebebiyet verir. Kerâmet, imkân açısından kabul edildiğinde ise karşımıza devasa bir külliyat çıkmaktadır. Söz konusu rivayetlerin bir hakikat ifade ettiği düşünüldüğü takdirde de bu sefer ‘adet’ kavramı üzerinde tekrar durmanın zarureti ortaya çıkmaktadır.

Sûfî düşünürlerin tamamının velîlerin kerâmetinin kabulü konusunda hem fikir olduklarını ilk bölümde ifade etmiştik. Bu bağlamda Serrâc, Kuşeyrî ve onlardan nakilde bulunan eski ve çağdaş müellifler, peygamberlik ve velîlikteki fonksiyonlarını dikkate alarak, mucize ile kerâmeti birbirinden ayırt etmeye çalışmışlardır.²⁶⁶ Onlar, peygamberlerde mucize olarak zuhur eden her şeyin

²⁶³ İbn Fûrek, **Mücerredü'l- makâlât**, s.176–177.

²⁶⁴ Râzî, **Mefâtih**, XXI, 437.

²⁶⁵ Râzî, **Mefâtih**, XXI, 439.

²⁶⁶ Serrâc, kelamcıların ortaya koyduğu ve sûfîlerin de benimsediği mucize ile kerâmet arasındaki bilinen farkları detaylandırarak ve meseleyi biraz daha tasavvufi bir formda ifade etmiştir. Buna

velîlerde kerâmet olarak ortaya çıkmasını mümkün görür. Bu çerçeveden bakıldığında harikulade olması itibarıyla kerâmet ile mucize arasında bir mahiyet farkı yoktur. Bu tür bir yaklaşımın, en azından ifade düzeyinde, kelamcılarının yaptığı ayrımla uyumlu olduğunu söyleyebiliriz.

Bize göre tasavvufî düşüncedeki en bariz hatalardan biri velâyetle kerâmet arasında kurulmaya çalışılan mutlak organik bağdır. Bununla velînin kerâmet göstermesinin bir zorunluluk olduğu şeklindeki bir telakkiyi kastediyoruz. Her ne kadar sûfî müellifler bu bağın doğuracağı sıkıntıyı en aza indirme sadedinde kerâmetin bazen hile ve aldatmayı içerebileceği ve velâyetin şartının görünür kerâmet olmadığını ifade etseler de gerçekte bu, sûfîlerin düştüğü temel bir çelişkiyi ortaya koymaktan başka bir işe yaramamıştır. Böylelikle bir taraftan kerâmet velînin ayrılmaz bir vasfı olarak görülürken; diğer taraftan da hile ve aldatmalar barındırabileceği gerekçesiyle velâyetle şart olmadığı şeklinde sembolik bir uyarıda bulunmaktadır. Zira elimizdeki bütün tasavvuf kaynaklarından da açıkça anlaşılacağı üzere sûfîler, kerâmet sahibi olmanın manasını alabildiğince genişletmişler ve hakkında o kadar çok şey söylemişlerdir ki, kendisine kerâmet hikâyelerinin atfedilmediği bir velî neredeyse yok gibidir.²⁶⁷ Bu durumun farkına varan İbnü'l-Arabî araştırmacılarından Suâd el-Hakîm, söz konusu çelişkinin iki sebebi olduğunu söyler: Birincisi, velâyet kavramının bizzat kendisiyle alakalıdır. Velî, sûfî metinlerinde özellikle h. VII asırdan sonra rast gele birtakım görüşlere ve kişilere isim diye verilmiştir. İyilik ve takvasıyla veya sergilediği harikulade bir olay ya da Allah'a yakınlık özelliğiyle ortaya çıkmış ve müritlerin terbiyesini üstlenmiş kimselere velî denilmiştir. İkincisi, kerâmet eleştirel tasavvufî süzgeçten geçmeksizin, sıradan insanların arasında münbit bir ortam bulmuş ve hızla gelişmiştir. Bu bağlamda kerâmetin, genellikle mürit meclislerinde aktarılan rivayetlerden oluştuğu söylenebilir. Kerâmetin özellikle o meclislerde ortaya çıkışının nedeni, gerçek velî ve salih kimsenin kerâmetini gizlemesidir. Dolayısıyla

göre keramet ile mucize arasındaki farklar şöyle özetlenebilir: 1) Peygamberler mucizelerini göstermek, velîler ise gizlemek zorundadırlar. 2) Mucize peygamberlerin ortak koşanlara, kerâmet ise velînin nefisine karşı delilidir. 3) Mucizeleri arttıkça peygamberlerin dereceleri artar; kerâmetler arttıkça, velîler hileye ve tuzağa maruz kalma korkusuyla çekingenlikleri artar. Kelabâzî bunlara “velî, kerâmetinin farkında olmaz; mucizeler ise peygamberlerin bilgisi dâhilinde gerçekleşir” gibi ayrı bir vasfı eklemiştir.

²⁶⁷ Affî, **Tasavvuf**, s. 256.

kerâmetler, çoğunlukla sûfîlerin eleştirisi konusu haline gelmelerine yol açan efsane ve hurafeler taşıyarak aktarılmış ve yayılmıştır.²⁶⁸

Mucize bahsinde geçtiği üzere İbnü'l-Arabî harikulade olayları mucize, kerâmet ve sihir olmak üzere üç kısımda mütalaa eder. Buna göre mucize peygamberlere, kerâmet velî ve salihlere, sihir ise umuma aittir. Görüldüğü üzere İbnü'l-Arabî kerâmetleri sadece velâyet makamında bulunanlara hasretmeyip Allah'a hakkıyla kulluk eden herkesin bu ikrama mazhar olabileceği kanaatindedir. Olgusal gerçeklik bakımından sihirle kerâmeti karşılaştıran İbnü'l-Arabî, kerâmetin sihir gibi olmadığını, yani varlıksal bir gerçekliğe tekabül ettiğini söyler. Bu durumun, kerâmetin mucize ile aynileşmesine sebep olabileceği gibi bir soru akla gelebilir. O, böyle bir endişenin yersiz olduğu kanaatindedir. Çünkü mucize, peygamberin bilgisinin ve himmet gücünün dışında vuku bulan bir olayken; tam aksine kerâmet velînin bilgi ve himmet gücüne dayanarak meydana gelir.²⁶⁹

İbnü'l-Arabî'ye göre, velînin kerâmeti, peygambere uymak ve sünnetine göre yaşamakla meydana geldiği için, kerâmet adeta peygamberin mucizesidir.²⁷⁰ Onun bu noktada Râzî ve diğer kelamcılarla hem fikir olduğu görülmektedir. Fakat İbnü'l-Arabî bununla yetinmez ve velînin, peygamberlerin gösterdiği mucizenin aynısını kerâmet olarak gösterebileceğini iddia eder. Tam bu noktada o, kendisinin bu yaklaşıma yöneltilebilecek itirazların önünü kesmek için peşinen özellikle İsferyînî'nin yaklaşımına atıfta bulunarak bir orta yol bulmaya çalışır. Bilindiği üzere Ebu İshak İsferyînî, kerâmet konusunda Eşarîlik içinde en katı tutumu benimseyen kelamcıdır. Onun temel endişesi kerâmetin kabulünün mucizenin delil olma yönünü ortadan kaldıracağına dair kanaatidir. İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki çıkış yolu, meydana gelen harikulade olayı doğrudan peygamberin kendisine nispet etmektir.²⁷¹ Bu nispet ediş durumu peygamberin mucizesiyle aynı fiilin ortaya konulması durumundadır. Ancak bu harikulade olay teoride peygambere nispet ediliyor gibi gözükse de hem algı düzeyinde hem de pratik hayat içerisinde çeşitli yanlış anlamalara ve istismarlara sebep olacaktır. İşin ilginç tarafı ise normal

²⁶⁸ Hakîm, **Mucem**, s. 411.

²⁶⁹ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, I, 357.

²⁷⁰ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, I, 359.

²⁷¹ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 13–14; İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, IV, 5.

şartlarda bile kerâmete olumsuz yaklaşan İsferyînî'nin bu açıklamaya göre meseleyi mütalaa ettiği takdirde görüşünü değiştireceğinin düşünülmesidir.

Bu bilgiler ışığında harikulade oluşları bakımından mukayese edildiklerinde kerâmet ve mucize arasında şu farkların ortaya çıktığını görüyoruz:

a) Mucize ve kerâmetlerin ortaya çıkış ve gerçekleşme biçimleri birbirlerinden farklıdır. Birincisi bir meydan okumayla beraber gerçekleşirken, ikincisinde böyle bir şey yoktur.

b) Mucize, peygamberlerde asalet yoluyla gerçekleşirken; kerâmet, velîlerde tabilik vasıtasıyla gerçekleşir. Bir başka ifadeyle, peygamber mucizeye asaleten sahipken; velîler sırf peygamberlere tabi olmaları sebebiyle veraseten kerâmet sahibi olurlar.

c) Mucizede *izhar*, kerâmette *zuhur* vardır.

d) Mucize aleni ve açık, kerâmet gizlidir. Zira kerâmetin açıklanması doğru olmaz.

e) Mucizede ilahî bir mekr olma ihtimali yokken; bu durum kerâmette söz konusudur.²⁷²

Ne var ki yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, ilkesel bazda ortaya konan bu prensiplerin uygulamada arandığını söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Bunun en önemli kanıtı bizce tasavvuf tarihi kaynaklarının bizzat kendileridir. Zira bu literatüre kabaca bir göz gezdirilmesi bile kerâmet hadiselerinin anlatıldığı vahim hikâyeleri görmek için yeterli olacaktır.²⁷³

Bu neviden rivayetlere İbnü'l-Arabî'nin kendi eserlerinde de rastlamak mümkündür. Nitekim eserleri incelendiğinde, onun kerâmet olayları ile çok erken dönemlerinden itibaren karşılaştığı görülüyor. *Fütûhat*'ında bizzat kendisiyle alakalı

²⁷² Uludağ, **İbn Arabî**, s. 156.

²⁷³ Bu literatürün en meşhurları olarak, Ebu Nuaym'ın (v. 430/1038) **Hilyetü'l-evliyâ**'sı, Kuşeyrî'nin **Risâle**'si, Sülemî'nin (v. 412/1021) **Tabakât**'ı, Abdurrahman Câmî'nin (v. 898/1492) **Nefehâtü'l-üns**'ü sayılabilir.

birçok kerâmet hadisesini bizimle paylaştığını söyleyebiliriz. Henüz yirmili yaşlarında uyguladığı çile ve zühd, onda kimi zaman hayrete düşürecek boyutlarda muazzam bir dönüşüm meydana getirmiş, böylece sülûkunun hemen başlarından itibaren Hz. İsa'nın ruhaniyeti sayesinde olduğunu ifade ettiği bir muvaffakiyetle, kuvve-i hayali vasıtasıyla istediği her surete bürünebilen meşhur Kadîb el-Bân²⁷⁴ makamına ulaşmıştır.²⁷⁵ Ancak İbnü'l-Arabî başka bir yerde, sadece beşerî ya da melekî suretlere büründüğünü ve asla hayvan suretlerine girmediğini açıklar.²⁷⁶

Talebesi Konevi, İbnü'l-Arabî'nin geçmiş peygamberlerin ve evliyaların ruhlarından istediğiyle görüşebildiğini söyler. Bu üç şekilde gerçekleşirdi: Bazen onların ruhlarını, bu dünyaya indirip hayattakine benzeyen latif bir ceset sureti içinde tutmakla, bazen onlarla rüyasında buluşmakla, bazen de onlarla görüşmek üzere kendi cismâniyetinden soyutlanmakla.²⁷⁷ Aynı mahiyette fakat biraz daha hayret verici bir bilgiye yine *Fütûhât*'ta rastlamaktayız. Muhabbet makamına ayırdığı bölümdeki ifadesine göre, o kendi kuvve-i hayalinin her an tıpkı Hz. Muhammed'in Cebrail'i görmesi gibi Allah'ı görmesini sağlayacak derecede geliştiğini söylemektedir.²⁷⁸ Bu yüzden kerâmetlerin teorik düzeyde olmasa bile uygulama safhasında onun sisteminde önemli bir yer ifade ettiği söylenebilir.

İbnü'l-Arabî'ye göre kerâmetler Allah'ın "el-Berr" isminden kaynaklanır ve bu yüzden sadece iyi kulları (*ebrâr*) için uygun bir karşılık olarak gerçekleşir. Kerâmetleri meydana gelişi ve algılanışı bakımından ikiye ayıran İbnü'l-Arabî, kelimcilerin mucize konusundaki sınıflandırma biçimini farklı bir biçimde kerâmetler konusuna taşır.

²⁷⁴ Hakkında bilgi için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 283, 284, 393; II, 356; III, 22, 99, 500; IV, 391; VII, 28.

²⁷⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, V, 63.

²⁷⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 331.

²⁷⁷ İbnü'l-Îmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, V, 196. وقال تلميذه الصدر القونوي الرومي كان شيخنا ابن عربي متمكنا من الاجتماع بروح من شاء من الأنبياء والأولياء الماضين على ثلاثة أنحاء إن شاء الله استنزل روحانيته في هذا العالم وأدركه متجسدا في صورة مثالية شبيهة بصورته الحسية التي كانت له في حياته الدنيا وإن شاء الله أحضره في نومه وإن شاء انسلخ عن هيكله واجتمع به

²⁷⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 487–488.

2. 2. 2. 1. Hissî Kerâmetler

Hissî kerâmetler, dış dünyada gerçekleşir, duyularla algılanır. Düşünce okumak, gaybî hususları bildirmek, su üzerinde yürümek, havada uçmak, gözlere görünmemek, duaya hemen karşılık vermek ve maddi varlıklar üzerinde tasarrufta bulunmak gibi şekillerde ortaya çıkar. İbnü'l-Arabî çeşitli yerlerde bu türden kerâmetlerden bahseder. Bu çerçevede onun, “Havada uçan birçok insan gördük” şeklinde açık beyanlarına rastlamak mümkündür.²⁷⁹ Bununla birlikte o, bu türden kerâmetleri, sıradan insanların kerâmet denilince aklına gelen hususlar olarak tasvir eder. Zira ona göre bu türden kerâmetlerin hepsinde gizli bir tuzak olabilir ve dolayısıyla bahsi geçen bu hadiselerin istikametten sonra ortaya çıkmalarını gerekli görür. Eğer bu vergiler belli bir istikamet neticesinde ortaya çıkmamışsa *mekr* ve hile olma ihtimali yüksektir.²⁸⁰

2. 2. 2. 2. Manevî Kerâmetler

Sûfînin kendisinde veya başka birinin ruhunda ortaya çıkan ve duyularla idrak edilemeyen kerâmetlerdir. Bunu ancak kendisinde bu tür bir kerâmet meydana gelen kişi bilir ve onun haber vermesiyle başkaları da öğrenir. İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle “Bu neviden kerâmetleri sıradan insanlar değil ancak Allah'ın seçkin kulları bilebilir”. O, şeriat adabının korunması, güzel ahlakı yerine getirmeye ve kötü huylardan uzaklaşmaya muvaffakiyet, farzların vaktinde edası, hayırlara koşmak, kin ve nefreti gönülden kovmak, Allah'ın hakkını gözetmek gibi ahlaki nitelikleri manevi kerâmetler kategorisinde değerlendirir. Ona göre bu nevi nitelikler, velîler adına, içinde herhangi bir aldatma, göz boyama, hile veya tuzağın bulunmadığı manevî kerâmetlerden bazılarıdır.²⁸¹

İbnü'l-Arabî'ye göre manevî kerâmetlerin özelliklerinden birisi de bilginin onlara eşlik etmesidir. Çünkü zikredilen bu hususlar aynı zamanda şeriat tarafından emredilen hususlardır ve dolayısıyla şerî sınırlar dâhilindeki bu konuların bir tuzak

²⁷⁹ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, I, 341.

²⁸⁰ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 552–553.

²⁸¹ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 553.

veya *mekr* olduğunu düşünmek doğru olmaz. Bu makamda bulunan kişinin bilgisi, ameliyle övünmekten kendisini korur. Kişi böylelikle amelinden soyutlanmış ve o amelini Allah'a izafe etmiş olur. Bilginin bu vasfı İbnü'l-Arabî'nin onu en büyük kerâmet olarak görmesini daha da anlamlı kılar. Zira ona göre dünya, bilginin makamıdır ve hissî kerâmetler arasında sayılan hususlar da dünyaya ait değildir.²⁸² İbnü'l-Arabî kerâmetin, kemalin kesin bir alameti ve olmazsa olmaz şartı olmadığı kanaatindedir. Kerâmeti olmayan velî bulunabileceği gibi kendisinde kerâmet zuhur eden her kişinin velî olduğunu söylemek de doğru olamaz. Bu sebeple, kerâmetin velâyette bir doğruluk ölçüsü kabul edilmesi mümkün gözükmemektedir.

Eldeki mevcut tasavvuf literatürüne bakarak, teorik düzeyde manevi kerâmetlerin hissî kerâmetlerden üstün olduğu noktasında bir ortak görüşün olduğu söylenebilir. Nitekim “İstikamet kerâmetten üstündür” denilmesinin sebeplerinden birisinin bu hususu teyid etmek olduğunu İbnü'l-Arabî'nin bizzat kendisi de ifade eder.²⁸³ Fakat tasavvuf tarihi kaynaklarından da rahatça anlaşılabileceği üzere, genellikle kerâmetle fazilet arasında bir paralellik görülmüş, velînin gösterdiği kerâmet onun Allah katındaki değerinin göstergesi kabul edilmiştir. Bir başka ifadeyle velî, sahip olduğu ahlaki fazilet nispetinde tabiat kanunları üzerinde tasarrufta bulunma mükâfatıyla ödüllendirilir. Ancak bu yaklaşımın, teoride ortaya konulan hissî kerâmetlerin çok da önemli olmadığı veya *mekr* ve hile sebebi olabileceği şeklindeki ilkesel tavırla örtüştüğünü söylemek hayli güçtür. Kanaatimizce bu sorun, sûfîlerin kerâmet konusundaki açık çelişkilerinden birisidir. Bu yönüyle Suâd el-Hakîm'in konunun başında naklettiğimiz görüşlerinin kayda değer bir öneme sahip olduğunu düşünüyoruz.

²⁸² İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 553.

²⁸³ İbnü'l-Arabî, **Mevâkıu'n-nücûm ve metâliu ehilleti'l-esrâr ve'l-ulûm**, thk. Hâlid Ebu Süleyman, Kahire 1998, ss. 60–75.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NÜBÜVVET ANLAYIŞLARININ KURAMSAL ÇERÇEVESİ

Allah ile insan arasındaki ilişkinin önemli bir halkası olan peygamberlik konusu klasik dönem İslam düşüncesinin en önemli tartışma konularından biri olmuştur. İslam toplumunun içinden veya dışından değişik grupların peygamberlik fikrini reddetmesi karşısında hem kelamcılar hem de İslam filozofları, farklı yollarla da olsa, peygamberliği temellendirme ve bu grupların itirazlarına cevap vermeye çalışmışlardır. Nübüvvetin varlığı, mahiyeti, imkânı, gerekliliği, peygamberin sıfatları ve mucizeleri gibi hususlar bu noktadaki belli başlı tartışma konuları arasında yer almaktadır. Kelam eserlerinin nübüvvet bahisleri bu konulardaki itirazlara verilen cevaplarla doludur. Her ne kadar bu bahislerde münakaşalar belli bir takım fırkalar üzerinden sürdürülmüş olsa da verilen cevapların nübüvveti inkâr eden bütün zümreler için geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

Kelam literatürünün aksine, tasavvuf eserleri nübüvvet meselesinin aklen temellendirilmesiyle ilgili konularda çok zengin bir malzeme ve içeriğe sahip değildir. Bunda birkaç sebebin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Birincisi tasavvufî anlayış genel bir ilke olarak metafiziğe dair konularda aklî kanıtlama metotlarının yetersiz olduğu iddiasındadır. Bu sebeple mutasavvıflar herhangi bir itikâdî esasın tespitinde, kelamcılar gibi uzun uzadıya aklî istidlallerde bulunarak muarızlarını susturma metodunu tercih etmemişlerdir. Çünkü onlara göre bu hususlarda nazarî akıl, ne yetkin ne de yeterlidir. İkinci sebep ise, sûfîler eserlerinde nübüvvet dair bahisler açmış olsalar da onların amaçları kelamcılardan tamamen farklıydı. İlk tasavvuf klasiklerinden itibaren, nübüvvet meselesini ele alan eserler, ya kendilerine yöneltilen eleştirileri cevaplamışlar ya da Tirmizî ve İbnü'l-Arabî'de görüldüğü gibi, peygamberliği velâyetle ilişkilendirerek ayrı bir nübüvvet teorisi sunmayı hedeflemişlerdir.

Kanaatimizce bir önemli sebep de tasavvufun mahiyeti ve yapısı itibarıyla polemik/cede dayanan ve aklî istidlallerde bulunan bir disiplin olmamasıdır. Kendilerini “*ehl-i kâl değil ehl-i hâl*” olarak isimlendirmelerinin sebeplerinden birisi de muhtemelen budur. Açıkçası onlar, din anlayışlarını teorik kanıtlarla değil, bizzat yaşantılarıyla ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu gibi sebeplerden dolayı peygamberlik olgusunun aklî olarak kanıtlanması gibi hususların doğrudan tasavvuf eserlerinin ilgi alanına girmediğini söyleyebiliriz. İbnü’l-Arabî de esasında meseleye bu çerçeveden yaklaşıp da, çok detaylı olmamakla birlikte eserlerinin çeşitli yerlerinde peygamberliğe yöneltile eleştirilere karşı kelamcılarının metodunu benimseyen yaklaşımlar ortaya koyduğunu da görüyoruz.

3. 1. NÜBÜVVET İNANCININ TEMELENDİRİLMESİ

İslam dininin, bütün değer ve hükümlerini peygamberlerin getirdiği bilgilere dayandırmasından dolayı aslında nübüvvet üzerine bina edildiğini söylememiz mümkündür. Zira İslam inancının en önemli unsuru olan tevhîd bile kâmil manada ancak nübüvvet müessesesi sayesinde anlaşılabilir. Bu sebeple böyle ciddi öneme sahip bir inanç ilkesinin mümkün olan her açıdan mantıklı ve tutarlı bir şekilde temellendirilmesi İslam alimleri tarafından bir görev addedilmiştir. Özellikle erken dönem kelam literatürünün bu konuda çok tatminkâr bir içeriğe sahip olduğunu söylemek zordur. Hatta bu eserlerde genel olarak nübüvvet meselesinin göz ardı edildiğini söylemek bile mümkündür. Kelam âlimlerinin bu konuya ilgisi daha çok iç ve dış amillerin tetiklemesiyle oluşan münakaşalar ve bu münakaşalara bağlı olarak ortaya çıkan yeni fikir ve düşüncelerin sonucudur. Sözünü ettiğimiz bu amillerin bir kısmı doğrudan doğruya nübüvvet müessesesiyle bir kısmı ise bilhassa Hz. Peygamberin nübüvvetiyle alakalıdır. Kelamcılar, içerde Berahime, Sümeniyye gibi fırkalar ile İbnü’r-Râvendî (v. 293/905) ve Ebu Bekir er-Râzî (v. 313/925) gibi kimselerin iddialarına karşı, nübüvvetin gerekliliğini ve muhal olmadığını savunurken; dışarıda ise Yahudî ve Hristiyanlara karşı Hz. Muhammed’in peygamberliğinin hak olduğunu ispata çalışmışlardır.

Kelam eserlerinde nübüvvetle ilgili olarak ele alınan ilk konu muhtemelen peygamberlerin ismeti mevzuudur. Ebu Hanife’ye atfedilen *el-Fıkhu’l-ekber*’deki

“Peygamberler büyük ve küçük günahlardan, küfür ve çirkinliklerden uzaktır” ifadesi bu iddiayı doğrular mahiyettedir. İlk kelam eserlerindeki bu ve buna benzer birkaç satırlık malumat istisna tutulduğu takdirde, peygamberliğin fikri temellerini kurgulamaya dönük ciddi çalışmaların sonraki dönemlerde ortaya çıktığı söylenebilir.¹ Müteakip kelam eserlerinde nübüvvet konusu geniş bir şekilde ele alınmış, her ekol kendi usul ve anlayışına göre peygamberliği temellendirmeye ve sonuçta da bir peygamberlik tasavvuru ortaya koymaya çalışmıştır. Mesela Bâkılânî, *Kitâbu't-temhîd*'inde konuya geniş bir yer ayırmış², bir diğer Eşârî kelamcı olan Bağdâdî (v. 429/1037) *Usûlü'd-dîn*'de önceki müelliflerin görüşlerini tafsilatlı bir şekilde aktarmış³, Cüveynî ise *el-İrşâd*'da konuyu sistematik bir tarzda özetlemiştir.⁴ Mâturîdî âlimleri de benzer bir yol takip etmişler meseleyi kendi esasları çerçevesinde ortaya koymuşlardır.⁵

Kelam literatürü incelendiğinde bir tarafta bir kurum olarak peygamberliğin varlığı ispat edilmeye çalışılırken bir taraftan da muhalif zümrelerin ve düşünürlerin iddialarının çürütülmeye çalışıldığı görülür. Aslında nübüvvete başta yapılan itirazların sonraki dönemlere ulaşmasının temel sebeplerinden birisi de budur. Râzî de nübüvvet meselesini ele alırken nübüvvet karşıtı akımların kendi dönemine kadar ulaşmış olan bütün itirazlarını naklederek cevaplandırmaya çalışır. Bu itibarla önce Râzî'nin aktarımlarından hareketle nübüvvete karşı olan zümrelerin itiraz noktalarını ortaya koymayı ardından da Râzî'nin bunlara verdiği cevapları ele almayı uygun görüyoruz. Daha sonra ise İbnü'l-Arabî'nin konu hakkındaki değerlendirmelerine geçeceğiz. Aşağıda ele alacağımız itiraz noktalarının İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde sistematik bir tarzda geçmediğini, dolayısıyla bu bilgilerin tamamen Râzî'nin beyanlarına dayandığını hatırlatmak isteriz.

¹ Meselâ; İmam Eşârî'nin **Makâlât**'ında (dolaylı bir iki istisna dışında) ve **Luma**'sında nübüvvetle ilgili meselelerden söz edilmez. **İbane**'de ise Hz. Peygamber'in peygamberliğine iman ve şefaatten bahseder.

² Ebu Bekir el-Bâkılânî, **Temhîdü'l-evâil ve telhîsu'd-delâil**, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar, Beyrut 1987, s. 126 vd.

³ Abdülkâhir el-Bağdâdî, **Kitâbu usûli'd-dîn**, İstanbul 1928, s. 153–186.

⁴ İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, **Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti'l-edille fî usûli'l-itikâd**, thk. Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdülminim Abdülhamid, Kahire, s. 301–307.

⁵ Bkz. Mâturîdî, **Kitâbu't-tevhîd**, Ankara 2005, s. 271–330.

Kelam eserlerinde, bir kurum olarak nübüvvet müessesesinin ispatıyla Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ispatının aynı çerçevede ele alınması vurgulanması gereken noktalardan birisidir. İlk durumda bizatihi Hz. Muhammed'e değil peygamberliğe karşı çıkılırken; ikinci durumda peygamberliğe değil Hz. Muhammed'in zatına karşı çıkılmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, ilk durumda, ulûhiyet inancına sahip olan zümrelerin çeşitli sebeplerden ötürü peygamber gönderilmesine gerek olmadığı veya böyle bir ihtimalin muhal olduğu şeklindeki iddiaları söz konusudur. İkinci durumda ise, ulûhiyet ve peygamberlik inancını benimseyen grupların bir takım gerekçelere istinaden Hz. Muhammed'in peygamberliğinin imkânsız olduğu yönündeki iddiaları mevzu bahistir. Söz konusu iki yaklaşıma karşı sergilenen tavır ve kullanılan ispat metotları farklılık arz eder. Bu sebeple biz, bir kurum olarak nübüvvete yapılan itirazları nübüvvetin temellendirilmesi başlığı altında ele alırken, Hz. Muhammed'in peygamberliğine yönelik itirazları ise ispat-ı nübüvvet başlığı altında değerlendirmeyi uygun gördük.

Râzî, nübüvvet karşıtı akımların düşüncelerini ve itiraz noktalarını ayrıntılı bir şekilde çeşitli eserlerinde nakleder ve her seferinde farklı hususları ön plana çıkarır. Bir başka dikkat çekici husus ise, o, bu itirazları naklederken herhangi bir mezhep veya kişi ismi zikretmekten kaçınır. Bu tavır onun isimlerden çok düşüncelerle ilgilendiğini göstermesi bakımından önemlidir. Her şeyden önce Râzî, nübüvvet karşıtlarını şu şekilde tasnif eder:

1. Allah'ın fâil-i muhtâr olmadığını, fiillerini zorunlu olarak işlediğini (*mûcib bi'z-zât*) savunanlar. Bunlar filozoflardır. Bu düşünce sahiplerine göre, Allah tikelleri bilmediği için peygamberlik imkânsızdır.

2. Allah'ın fâil-i muhtâr olduğunu kabul etmekle beraber, O'nun insanlara emir ve yasaklar gönderip yükümlü tutmasını reddedenler.⁶

3. Allah'ın emir ve yasaklar gönderip insanları yükümlü kılmasını kabul etseler de aklın bu yükümlülüklerin bilgisine ulaşmada yeterli olduğunu, dolayısıyla peygamberlere ihtiyaç olmadığını savunanlar.⁷

⁶ Râzî, *Nübüvvât*, s. 79; *Metâlib*, VIII, 7; *Erbaîn*, II, 75.

4. Peygamberlik iddiasının doğruluğunu bilmenin tek yolunun mucizeler olduğunu, fakat bunların birçok sebebe bağlı olarak peygamberlik iddiasını ispatlamada yetersiz kalacağını ve dolayısıyla peygamberliğin muhal olduğunu iddia edenler.⁸

5. Mucize mümkün olsaydı, peygamberliğin ispatı için delil olarak kullanılabilirdi, ancak bunun muhal oluşu sebebiyle peygamberlerin yalnızca mucizeyle doğruluklarının kanıtlanamayacağını savunanlar.⁹

6. Allah peygamber gönderecek olsaydı, bunu mutlaka melekler arasından seçer ve onları güçlü mucizelerle desteklerdi diyenler.

7. Peygamberlik iddiasında bulunan bazı insanların bir takım uygunsuz davranışlar sergiledikleri ve bununda onların peygamberliğini savunulamaz kıldığını söyleyenler.¹⁰

8. Allah'ın dışındaki şeylerle ilgilenmek marifetullahı ulaşmada bir engel teşkil edeceğini, peygamberlerin ise insanları çeşitli taatlara ve yükümlülüklerle davet etmek ve böylece onları Allah'ın dışındaki şeylerle meşgul etmek suretiyle, O'nunla ilgilenmekten alıkoyduklarını, dolayısıyla peygamberliğin muhal olduğunu savunan bir kısım sûfiler.¹¹

9. Şeriatların vazettiği namaz, oruç, zekât gibi çeşitli hüküm ve uygulamaların insanlara yorgunluk ve zahmetten başka hiçbir şey kazandırmadığını dolayısıyla bu neviden hükümlerin, “*ahkamu'l-hâkimîn*” olan Allah'a yakışmayacağını ileri sürerek nübüvveti reddedenler.¹²

⁷ Râzî, *Nübüvvât*, s. 79–80; *Metâlib*, VIII, 7–8; *Muhassal*, s. 308–309.

⁸ Râzî, *Erbaîn*, II, 75.

⁹ Râzî, *Erbaîn*, II, 75.

¹⁰ Râzî, *Nübüvvât*, s. 80–81; *Metâlib*, VIII, 8–9.

¹¹ Farklı bir tasnif için bkz. Râzî, *Meâlim*, s. 93–96.

¹² Râzî, *Erbaîn*, II, 76.

10. İlke bazında peygamberliği kabul etmekle birlikte Hz. Muhammed'in nübüvvetine karşı çıkanlar.¹³

Râzî, bu iddia sahiplerinin kimler olduğu hususunda okuyucuya isim vermekten genellikle kaçınmakla birlikte¹⁴ Allah'ın zorunlu olarak fiil işleyen fail (*mûcib bi'z-zât*) olduğu fikrini Aristo ve takipçilerinin savunduğunu belirtir.¹⁵ Dolayısıyla onların bu fikirlerden yola çıkarak peygamberliği imkânsız gördükleri söylenebilir. Diğer taraftan Râzî, peygamberliği inkâr etmeyen İslam filozoflarını bu gruba dâhil etmediği gibi, nübüvveti reddettiğini söylediği bir kısım sûfîlerin kimliğine dair her hangi bir ipucu da vermez. Kanaatimizce bu sûfî grubun gulât olarak isimlendirilen topluluklardan biri olarak kabul edilmesi Râzî'nin sunduğu çerçeveye uygun düşmektedir.

Şüphesiz nübüvvete yönelik bu itiraz noktalarını daha da arttırmak mümkündür, ancak biz, bu kadarının yeterli olduğunu düşünüyoruz. Burada asıl dikkat edilmesi gereken husus, bu itirazların birçoğunun hareket noktasının akıl olmasıdır. Ortaya konan aklî istidlallerin sonucunda ya peygamberliğin aklen imkânına, ya vukuuna veya muayyen bir şahısta ortaya çıkmasına itiraz edilmiştir. Esasen bu yaklaşımın Gazâlî'nin *el-Munkiz*'daki tasviriyle de örtüştüğünü burada belirtme ihtiyacı hissediyoruz.¹⁶

3. 1. 1. Nübüvvetin İmkânı

Gazali, münkirlerin nübüvveti inkâr etmeleri hariç tutulacak olursa, problemin temelde nübüvvetin imkânı, vukuu ve belli bir şahsın peygamberliği konularından çıktığını söyler.¹⁷ Nübüvvetin imkânı, Allah'ın insanlara peygamber göndermesinin mümkün veya vacip oluşuyla ilgilidir. Bir başka açıdan, Allah'ın peygamber göndermesinde aklî bir imkânsızlık bulunup bulunmadığı ile alakalıdır. Problem, nübüvvetin vukuu ve peygamber gönderilmesi aklen imkân dâhilinde ise,

¹³ Râzî, *Erbaîn*, II, 76.

¹⁴ Muhassal'da akilla güzel ve çirkinin ne olduğunun bilinebileceğini savunanların Brahmanlar olduğunu sözler. *Muhassal*, (trc.) s. 212.

¹⁵ Râzî, *Metâlib*, IV, 363.

¹⁶ Bkz. Gazâlî, *Munkiz*, s. 67.

¹⁷ Gazâlî, *Munkiz*, s. 67.

söz konusu imkânın fiilen gerçekleşip gerçekleşmediğiyle bağlantılıdır. Eşarî kelimciler, peygamber göndermenin imkanını, Allah'ın zatı ve sıfatlarını esas alınıp uluhiyet ekseninde açıklarken, Mutezile, İslam filozofları ve bazı Mâturîdî âlimler de meseleyi aklın ve insanın bir takım zaaflarından hareketle insan eksenli bir zeminde ele almayı yeğlemişlerdir. Konunun ele alınış tarzı kelam ekolleri arasında tartışılan bir problem olmasından dolayı da dar kapsamlıdır.¹⁸

Râzî ise, nübüvvetin aklen imkân çerçevesinde olup muhal telakki edilecek bir şey olmadığı kanaatindedir. Bu hususun ispatı hem ilahî açıdan hem de vahye muhatap olan insan açısından mümkündür. Onun bu konudaki görüşleri genel itibarıyla Eşarî anlayışla örtüşmekle birlikte tartışmalarda başvurduğu deliller daha ziyade aklî hüviyete sahiptir. Özetle Râzî'nin sisteminde peygamberlik müessesesinin, aklî kanıtlama yoluyla temellendirilmeye çalışıldığını söylememiz daha doğru olacaktır.

3. 1. 1. 1. Allah Açısından Nübüvvetin İmkânı

Eşarîler, akıl açısından Allah'ın insanlara peygamber göndermesinin vacip ve müstahil değil, mümkün olduğu kanaatindedirler. Onlara göre, Allah'ın bütün fiilleri imkân sahasında olduğu için peygamber göndermek de bir fiil olması itibarıyla mümkünâtan sayılır. Burada söz konusu olan imkân, ontolojik bakımdan Allah'a nispetle olmak ve olmamak arasında eşit bulunan bir durumdur. Allah, peygamber göndermeyi sırf hikmet ve bir lütuf gereği tercih etmiştir. Dolayısıyla O'nun peygamber göndermeyi ya da göndermemeyi tercih etmesi mümkün olduğu gibi, gönderdiği takdirde insanlardan veya herhangi bir varlık türünden seçerek göndermesi de mümkündür. Peygamber göndermek Allah'ın insanlığa bir lütfudur; göndermemesi bir zaaf, noksanlık ve adaletsizlik olarak düşünülemez.¹⁹ Eşarî düşüncenin bu konudaki iddiasını Allah'ın fâil-i muhtâr oluşu üzerine bina ettiği anlaşılmaktadır. Buna göre Allah hiçbir şeyi yerine getirmek zorunda değildir;

¹⁸ Mustafa Akçay, “Bir Kelam Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Adapazarı 2001, III, s. 217.

¹⁹ Bkz. İbn Fûrek, **Mücerredü'l-Makâlat**, s. 174; Bâkılânî, **el-İnsâf**, thk. İmâdü'd-din Ahmed Haydar Beyrut 1986, s. 92–93; Cüveynî, **İrşâd**, s. 303; Gazâlî, **Kavâidü'l-akâid**, thk. Musa Muhammed Ali, Beyrut 1985, s. 212–213; Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut 1409/1989, V, 5.

peygamber göndermek de O'nun fiillerinden biridir ve diğer fiillerinde olduğu gibi bunda da bir zorunluluk söz konusu olamaz. Bu çerçevede Allah, kullarının salah ve hayrını gözetmek zorunda da değildir.²⁰ Kendisine itaat etmek yerine inkâra sapacağını bildiği kimselere de peygamber göndermesi caizdir. Peygamber göndermeyi, tercih ettiği takdirde bu, O'ndan sırf bir lütuf ve ihsandır; aksini tercih ettiğinde ise kullarına bir zulüm ve haksızlık olmaz²¹. Bu çerçevede, Eşarî kelimasının önemli simalarından Cüveynî ve Gazâlî de konuyu ulûhiyet eksenli olarak ele almışlar ve Allah'ın peygamber göndermesinde aklî bir imkânsızlık bulunmadığını ifade etmişlerdir.²²

Râzî ise, bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla, eserlerinde müstakil bir başlık altında nübüvvetin imkânı konusuna temas etmemiştir. Konu hakkındaki görüşlerini eserlerindeki dağınık bilgilerden derlemek mümkün olabilmektedir. Kanaatimize göre bunun sebebi, Râzî'nin meseleye, Bağdâdî'de görüldüğü üzere, biraz daha problematik bir tarzda yaklaşmasıdır.²³ Buradaki en önemli itiraz gerekçesinin teklifin imkânı meselesi olduğunu düşünen Râzî, öncelikle sorunu çözümlemeyi hedeflemiş, ardından da mucize ve nübüvvetin imkanına, oradan da nübüvvetin sübutuna varmıştır. Bu vesileyle gerek Bakıllânî'nin *Temhîd*'inde gerekse Râzî'nin eserlerinde ve daha sonra da Âmidî (v. 631/1233)'nin *Ebkâru'l-efkâr*'ında Berâhime'ye verilen cevaplar, kendiliğinden teklifin ve nübüvvetin imkanını da ortaya koyduğunu belirtmeliyiz. Bu sebeple, Râzî ve daha sonra da İbn Teymiyye'de görülen nübüvvetin imkânından ayrı bir başlık halinde bahsetmeme durumu anlaşılmış olmaktadır.²⁴

Râzî'nin, nübüvvetin gerçekliğini ispatlama konusundaki temel hareket noktası, Allah'ın insanlara kendi içlerinden elçiler göndermesinin akıl açısından muhal değil mümkün olduğu tezidir. Bunun aklen mümkün kabul edilmesinin sebebi, yaratıcının mülkün yegâne sahibi olmasıdır. Bu sebeple Râzî, akıl açısından Allah'ın

²⁰ Bu Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasındaki ayrılık konularından biridir. Mutezilîlere göre Allah'ın kulun hayrına olan şeyi yapması ahlaki bir zorunluluktur.

²¹ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlat*, s. 174; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 417.

²² Cüveynî, *İrşâd*, s. 303; Gazâlî, *Kitâbu'l-iktisâd fî'l-itikâd*, Beyrut 1983, s. 121. Bununla birlikte Gazâlî'nin *Munkız*'da biraz daha farklı bir metot takip ettiği de dikkatlerden kaçmamaktadır.

²³ Ebu Mansûr Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, İstanbul 1928, s. 153 vd.

²⁴ Bkz. Mustafa Akçay, *a. g. m.*, 229.

peygamber göndermesinin imkânsız ve gerçek dışı sayılamayacağını bunun mümkün olduğu görüşündedir. Bu yaklaşımıyla o, Eşarîlerin ulûhiyet eksenli düşünce yapısına uygun olarak nübüvvetin ispatını Allah'ın fâil-i muhtâr ve kâdir-i mutlak olduğu fikrine dayandırmış olmaktadır. Râzî bu görüşünü şöyle bir kıyasla açıklama ihtiacı duyar: Mümkün olduğu bilinen bir şeyin imkânsız olması imkânsız değildir. Bununla birlikte o şeyin olmayacağına dair kesin bir hüküm hâsıl olursa, o şey meydana gelmez. Mesela, ben Zeyd diye birini görürüm, sonra gözümü kapayıp açar ve tekrar o kişiyi görürüm. Burada ikinci kez gördüğüm kişinin ilk gördüğüm kişiden farklı olması haddizatında mümkün olsa bile, o kişiyi ikinci defa gördüğümde onun ilk gördüğüm kişi olduğunu kesin olarak anlarım. Bundan çıkan sonuç şudur: Hâdis olan şey bir müessire ya muhtaçtır ya da değildir. İkincisi batıldır. Âlemin müessiri de ya fâil-i muhtârdır ya da mûcib bi'z-zât'tır; mûcib bi'z-zât oluşu ise delille batıl olduğundan âlemin müessiri fâil-i muhtârdır. Öyleyse Allah'ın, ilk gördüğüm şahsı gözümü kapadığım anda yok edip onun aynısı olan başka bir şahsı yaratması ve benim ikinci kez gördüğüm kişinin de bu şahıs olması pekâlâ ihtimal dâhilindedir. Bu örneklerden yola çıkıldığında bu mümkün durumun bütün mukadderat için de geçerli olduğu görülecektir.²⁵ Burada görüldüğü üzere, Râzî'nin ispat teorisinin oturduğu temel fikir, Allah'ın kâdir ve fâil-i muhtâr oluşudur. Allah kâdir-i mutlak olduğuna ve bütün makdûrât da imkândan varlık sahasına çıktığına göre, mümkün şeylerden biri olan peygamber gönderme fiili de Allah açısından mümkündür.

Nübüvvet müessesesinin varlığını kabul etmeyenlerin temel iddialarından birinin de insanın mükellefiyetinin söz konusu olmadığı veya aklın yeterli olduğu, Allah'ın insana iyiyi ve kötüyü ayırt etme kabiliyeti olarak aklı verdiği, dolayısıyla peygambere ihtiyaç bulunmadığı tezi olduğunu söylemiştik. Bu şekildeki bir düşünceye bütünüyle karşı olan Râzî, meselenin halli için öncelikle bunu savunanların gerekçelerini zikretmeyi ardından da kendi delilleriyle çürütmeyi tercih eder. Her şeyden önce bu görüşü savunanlar, aklın hükmü geçerli olsun veya olmasın, yükümlülüğün ve bununla bağlantılı olarak peygamberliğin kabulünün imkânsız olduğunu iddia ederler.²⁶ Çünkü aklın hükmünün geçerli sayılması durumunda Allah'ın emirleri ya fayda sağlar ya da sağlamaz. Her iki alternatifi de

²⁵ Râzî, *Metâlib*, VIII, 97–98; Râzî, *Nübüvvât*, s. 166–167.

²⁶ Râzî, *Metâlib*, VIII, 21.

savunmak mümkün olmadığından yükümlülüğün savunulması da imkânsızdır.²⁷ Söz konusu fayda ya Allah, ya insan ya da üçüncü bir şahıs için olabilir. Faydanın Allah için olduğu söylenemez; çünkü O, her türlü fayda ve zarardan münezzehtir. Ayrıca insanın ibadetleri az ve önemsizdir; Allah'ın bunlardan bir fayda temin ettiğini söylemek, Allah'a bir zayıflık ve acziyet atfını gerektirir ki bu asla kabul edilemez. Bahsedilen bu fayda insan için de söz konusu olmaz, zira fayda dediğimiz şey, ya bir yarar sağlamayı ya da bir zarardan korunmayı içerir. Allah, sorumluluk yüklemekten de insana fayda sağlayabilir. Ayrıca, insan için bir yük olmasına rağmen ibadetlerin dünyada insana bir faydası da yoktur. Allah, fiillerine bakmaksızın insanı cennetine koyabilir. Dolayısıyla düşünüldüğünde bu fiillerin insana öte dünyada da bir faydası yoktur. Söz konusu bu fayda üçüncü bir şahıs için de mümkün değildir; çünkü Allah bu faydayı aracısız da bahsedebilir. Neticede, aklın hükmünün geçerliliği benimsendiğinde, Allah'ın insanı yükümlü kılmasının bir faydasından bahsedilemez.²⁸

Peygamberliği reddeden grupların üzerinde en fazla durduğu nokta, şüphesiz, aklın yükümlülüklerin bilgisine ulaşmada yeterli olduğu iddiasıyla mucizenin nübüvvete delaleti meselesidir.²⁹ Aklın, yükümlülüklerin yanında iyi ve kötünün bilgisine ulaşmada yeterli olduğu fikrinin kökleri çok erken dönemlere kadar gitse de bu iddianın güncelliğini hala sürdürmekte olduğu söylenebilir.³⁰ Bu gruplar, peygamberliğin doğruluğunun, aklın iyi ve kötü hakkındaki hükmünün benimsenmesine veya reddedilmesine bağlı olduğunu ve her iki durumda da peygamberlik iddiasını doğrulamanın imkânsızlığını iddia ederler.³¹ Onlara göre fiiller üç kısımdır: Birincisi, aklın iyi bulduğu ve yapılması doğru olan fiiller ki bunlarda aklın hükmü benimsenmelidir. İkincisi, aklın yapılmasını kötü bulduğu fiillerdir ki bunlarda aklın hükmünün kabul edilmesi gerekir. Üçüncüsü ise, iyi veya

²⁷ Râzî, **Metâlib**, VIII, 21

²⁸ Râzî, **Metâlib**, VIII, 22–27.

²⁹ Mucizenin Nübüvvete delaleti meselesini ayrı bir konu başlığı olarak ele alacağımız için burada değinmeyi doğru bulmuyoruz.

³⁰ İslam düşünce tarihi boyunca genellikle Berâhime ve Sâbie diye bilinen grup ile İbnü'r-Ravendi ve Ebu Bekir er-Râzî tarafından savunulan ve 17. ve 19. yüzyıldan itibaren giderek ülkemizde de kendini gösteren bu itiraz, nebinin getirdiği hususların akla aykırılığı esasından hareket etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. S. S. Yavuz, **a. g. e.**, s. 154.

³¹ Râzî, **Metâlib**, VIII, 28.

kötü olduğuna aklın hüküm veremediği fiillerdir ki bunlardan kaçınmak mümkünse, kaçınmak gerekir. Bu fiilleri işlemek zorunlu olmadığı gibi, işlenmesinden bazı zararlar da doğabilir; akıl da bu tür fiillerden kaçınmayı emreder, kaçınmanın mümkün olmadığı durumlarda ise işlenmelerine müsaade eder. Çünkü akıl, Allah'ın hikmet ve merhamet sahibi olduğunu ve insanlara güçlerinin üzerinde bir şey yükümlenmeyeceğini bilir. Sonuçta her üç çeşit fiil hakkında da aklın hükmü kabul edilir. Dolayısıyla insan akli Allah'ı bilmede neyin vacip, neyin mübh ve neyin haram olduğunu anlamada yeterli ise peygamber göndermek anlamsız ve faydasızdır.³²

Aynı itirazın, üzerine bina edildiği ikinci örnek ise şöyledir: İnsanın ulaşmaya çalıştığı bilgi ya duyuşsal alanın ya da duyu ötesi alanın bilgisidir. Akıl, Allah'ın zatı, sıfatları, fiillerini ve hükümlerini bilmede yeterlidir. Dünyevî hayatın gerektirdiği bilgiler için ise Allah'ın peygamber göndermesi gerekli değildir; zira Allah'a, peygambere ve ahirete inanmayan insanlar bunlara, inananlardan daha iyi bir şekilde ulaşabilmektedirler. İbadetlere gelince akıl, insanı Allah'a yaklaştıran her türlü fiili kabul edilebilir nevinden, içine dünyevi ve uhrevi amaç karışmış her fiili de kabul edilmez nevinden bulur. Dolayısıyla dünyevi ve uhrevi her türlü fiil için akıl yeterlidir ve yine sonuçta Allah'ın peygamber göndermesine gerek yoktur.³³

Nübüvvetin gerçekliğini reddeden zümrelerin itirazlarını gayet akıcı ve etkileyici bir üslupla nakleden Râzî'nin, aynı üslup ve ikna kabiliyetiyle kendi görüşlerini de uzun uzadıya anlatması beklenirdi. Ne var ki o sadece kelimcilerin cevaplarına temel oluşturan üç ilkeye değinmekle yetinmiştir. Aslında bunun şaşırtıcı bir yanı yoktur; zira onun en fazla tenkide uğradığı hususlardan bir tanesi, ele aldığı meselelerdeki şüpheli hususları en ince ayrıntısına kadar nakletmesine rağmen sıra çözüme geldiğinde kaçamak bir tavır sergilemesidir.³⁴

³² Râzî, **Metâlib**, VIII, 29–30.

³³ Râzî, **Metâlib**, VIII, 32.

³⁴ Râzî'ye bundan dolayı muhalifleri tarafından “*İmâmu'l-müşekkik*” ismi yakıştırılmıştır. Her ne kadar Râzî böyle bir nitelemeyi hak etmese de bu yakıştırmada kısmi bir haklılık payı olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Zehebî'nin “Râzî şüpheyi peşin olarak ortaya koyuyor ama çözümü veresiye bırakıyor” ifadesi de bu kanaati destekler mahiyettedir. Bkz. Zehebî, **Târîhu'l-İslâm**, XVIII, 235.

Râzî şu üç esasın kelamcılarının yukarıdaki itirazlara vereceği cevapların temel ilkeleri olduğu kanaatindedir: Birincisi, peygamberlik Allah tasavvuru ile irtibatlıdır; Allah'ın fâil-i muhtâr olduğu kabul edildiğinde, başka hiçbir varlığın yaratıcı olarak kabulü mümkün değildir. Buna göre, mucizelerin gerçekleşmesinde yıldızlar, akıl veya nefis gibi Allah'ın dışında herhangi bir failin etkisi söz konusu olamaz.³⁵ İkinci olarak bir şey imkân dâhilinde olmakla birlikte gerçekleşmemesi pekâlâ olasıdır.³⁶ Son olarak, Allah'ın emir, yasak ve fiilleri hususunda aklın, olumlu veya olumsuz hükümler serdetmesi imkânsızdır. Râzî, bu ilkelerin tam olarak anlaşılması halinde nübüvvetin aklen imkânıyla ilgili zihindeki her türlü şüphe ve tereddüdün ortadan kalkacağı kanaatindedir.³⁷

Râzî'nin izahı aslında mensup olduğu mezhebinin temel fikriyle uyum arz etmektedir. Hatırlanacağı üzere Eşârîler, fiillerin özünde hüsun ve kubuh bulunmadığı gibi, bunu gerekli kılan bir sıfat sebebiyle söz konusu fiillerin hasen veya kabih olarak nitelenemeyeceği görüşündedirler. Dinin vücûb ve nedb tarzında emrettikleri ile ibâha tarzında müsaade ettikleri “hasen”, tahrîm veya kerahe tarzında yasakladıkları ise “kabih”tir. Şâriin buyruk ve yasağından önce fiillerde hüsunluk ve kubuhluk yoktur; onlar hüsun veya kubuh özelliğini Şâri'in buyruk ve yasağından alır. Bir işin yapılmasını emretmek veya yasaklamak hususunda aklın hüsun veya kubuh hükmüne itibar edilemez.³⁸

Râzî, söz konusu itirazların arkasında yatan en önemli zihinsel sebebin, insanoğlunun Allah hakkındaki yanlış kanaatleri olduğunu düşünmektedir.³⁹ Peygamberliği inkâr etmek aynı zamanda Allah'ın aciz ve kudretinin noksan olduğunu kabul etmek anlamına geleceğini iddia eden Râzî, bu düşüncesini âlemin hâdis oluşuyla temellendirir. Ona göre âlemin hadis oluşu, onun yaratıcısının kâdir,

³⁵ Râzî, *Metâlib*, VIII, 93.

³⁶ Râzî, *Metâlib*, VIII, 97.

³⁷ Râzî, *Metâlib*, VIII, 99.

³⁸ Bâkılânî, *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar*, s. 74. Mâtürîdî'ler hüsun ve kubhun ölçüsü hakkında Eşârî ile tam mutabakat halinde olmasalar da emir ve yasakların ancak Allah'ın vahyi ile belirlenebileceğini ve bunun ilahi hikmetin gereği olduğunu düşünmektedirler. Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, s. 273–274. Hüsun ve Kubuh teorisinin fıkıh usulü açısından değerlendirmesi için bkz. Zekiyyüddin Şabân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, trc. İbrahim Kafi Dönmez, Ankara 1996, s. 275.

³⁹ Râzî, *Mefâtih*, XIII, 58.

âlim ve hakîm olduğunun, bütün mahlûkatın O'nun kulu ve O'nun da mutlak manada onların mâliki ve melîki olduğunun göstergesidir. Kendisine itaat edilen melîkin bazı emir ve yasaklarının, kulları üzerinde birtakım mükellefiyetlerinin, itaatkârlar için vaatlerinin ve isyankârlar için vaîdlerinin olması gerekir. Bu ise ancak O'nun peygamberler göndermesi ve kitaplar indirmesi ile mükemmel bir şekilde gerçekleşir. Binaenaleyh bunları reddeden kimse, Allah'ın, "itaat olunan bir melik" oluşunu kabul etmemiş olur. Böyle bir durum ise, Allah'ı hakkıyla takdir edememek demektir.⁴⁰

Kelam eserlerinde buna benzer çeşitli akıl yürütme şekillerine rastlanır ve bunların ortak noktası, Allah mütekellim ve mürîd olması esasına dayanır. Buna göre Allah hâlik oluşunu nasıl ki kâinatı yaratmakla tecelli ettirmişse, konuşan ve dileyen bir varlık oluşunu da nübüvvetle tecelli ettirmiştir. Nübüvvetin imkânsız olduğu iddia edildiğin takdirde, Allah'ın kelam sıfatının tecelli ettiğini söylemek de imkânsız hale gelir. Aynı şekilde irade sıfatı da nübüvvetin imkânını ortaya koyar, zira Allah, mahlûkata dair iradesini ancak nübüvvet kurumu vasıtasıyla iletebilir.⁴¹

Râzî üzerinde büyük bir tesire sahip olan Gazâlî'nin bu konudaki görüşleri, onun konuyla ilgili düşüncelerinin ve de Eşarîlerin yaklaşımlarının daha iyi anlaşılması bakımından önem arz etmektedir. *İktisâd*'da bu konuya yer veren Gazâlî, nübüvvetin mümkün oluşunun, Allah'ın kelam sıfatıyla ilgili olduğunu söyler ve doğal olarak, kelam sıfatı varsa nebevî vahiy de vardır. Allah'ın kelam sıfatının varlığı inkâr götürmez bir gerçektir ve bunu akıl ve nakil de ispat etmektedir. Kelam sıfatı, Mutezile'nin anladığı gibi muhdes bir sıfat değildir; ezelîdir ve yaratılmamıştır. Allah'ın kelam-ı nefsîsini dışarıya harfler ve sesler halinde yansıtmasında imkânsızlık ve çelişki yoktur. Şu halde nebevî vahiy, Allah'ın nefsî kelamını varlık sahasına izhar etmesinden başka bir şey değildir ve bu da peygamber göndermenin esasıdır.⁴² Dolayısıyla, aynı şekilde Râzî de tefsirinde Allah'ın mahlûkatın hem mâliki, hem de melîki olduğunu, melikin emretme, nehyetme, izin verme, alı koyma vb. şeyleri güç ve yetkisinde bulundurduğunu söyler. O'nun, bazı

⁴⁰ Râzî, *Mefâtiḥ*, XIII, 59.

⁴¹ Abdülmaksûd Abdülganî, *Mevkîfü'l-felâsife ve'l-mütekellimin min münkir'n-nübüvve*, Kahire 1993, s. 47.

⁴² Gazâlî, *İktisâd*, s. 121–122; Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelam*, Konya 1988, s. 267.

kulları vasıtasıyla emirlerini kullarına ulaştırması gerekir, bu sebeple melik olan Allah'ın da peygamber göndermesi imkânsız değil, aklen mümkün olan bir husustur.⁴³

Görüldüğü üzere bu yaklaşımların hepsi, genel itibarıyla Allah'ın sıfatları ve bu sıfatların tecelli edip etmeyeceği tartışmasına dayanmaktadır. Allah inancı bir öncül olarak kabul edildiği takdirde aynı zamanda O'nun belirli sıfatları haiz olduğunun da kabul edilmesi gerekmektedir. Allah'ta bulunan sıfatlar O'nun âlem ile ilişkisinde hiçbir tesir icra etmeyecekse bu vasıfların varlığı anlamsız hale gelir. Allah'ın bu sıfatlara sahip olmadığı ileri sürüldüğü takdirde de O'nun nakıslığı söz konusu olur ki her iki durum da aklî açıdan muhaldir. Bu varsayımların zorunlu neticesi, peygamber göndermenin ulûhiyet makamı açısından muhal değil, mümkün oluşudur.

3. 1. 1. 2. İnsan Açısından Nübüvvetin İmkânı

Râzî, “*De ki: Size, ‘Benim yanımda Allah’ın hazineleri var’ demiyorum. Ben gaybı da bilmem. Yine size ‘Ben bir meleğim’ de demiyorum. Ben ancak bana vahyolunan şeye uyarım. De ki: Görmeyenle gören hiç bir olur mu? Düşünmüyor musunuz*”⁴⁴” ayetinde Mekkeli müşriklerin yanlış nübüvvet telakkilerine karşı bir eleştiri olduğu kadar nübüvvetin imkân sahasında oluşuna da bir işaret olduğunu düşünür. Nitekim müşrikler, peygamber olduğunu iddia eden kişinin Allah’a mahsus kuvvetle muttasıf olması gerektiğini ve bundan dolayı da gaybı bileceği veya melekî bir varlık olacağını zannediyorlardı. Râzî’ye göre buradaki incelik, bu yakıştırmaların bir yönüyle nübüvvet makamının lahûtî bir mahiyete sahip olması veya meleklerle ait vasıfların peygamberlere atfedilmesi anlamını taşımaktadır. Dolayısıyla ayette ima edilen şey, Hz. Peygamberin ne ulûhiyet ve meleklik iddiası içinde olmadığı, kendisinin sadece bir peygamber olduğunun beyanıdır. Bu ise, beşer için meydana gelmesi imkân sınırları içerisinde olan bir makamdır.⁴⁵

⁴³ Râzî, *Mefâtih*, XVII, 186.

⁴⁴ Enâm 6/60.

⁴⁵ Râzî, *Mefâtih*, XII, 538.

Râzî'nin düşüncelerinden yola çıkıldığında, bazı insanların fizikî ve ruhî bakımdan farklı özelliklerde yaratılmak suretiyle diğer insanların göremedikleri varlıkları görmeleri, duymadıkları sesleri işitmeleri, kısaca fizik ötesi âlemle irtibat kurmalarının mümkün olduğu kanaatindedir. Aklen bunu imkânsız kılan bir şey yoktur. Zira nasıl ki, görme duyusundan yoksun bir insana nispetle bu duyuya sahip bulunan insanın varlık ve olaylar hakkında daha fazla bilgilere ulaşması makul ise, farklı kabiliyette yaratılan bir insanın metafizik âlemle irtibat kurması ve vahiy meleğini görüp ondan değişik bilgiler alması da makuldür. Nitekim Kur'an'da peygamberliğe karşı çıkanların temel itirazlarından biri olarak nakledilen "sen de bizim gibi bir insansız"⁴⁶ yaklaşımı, aynı zamanda inkârcıların zihnindeki nübüvvet algısı olarak ortaya konmaktadır. Buna mukabil Kur'an, insan olmak bakımından arada eşitliğin bulunmasının, nübüvvet ve risâlet sıfatını almaya mani olmadığını söyler. Bunun mümkün oluşunu ise insan olmalarına rağmen peygamberlerin Allah'ın zatını, sıfatlarını, O'nun hakkındaki vâcip, mümteni ve câiz olan şeyleri bilebileceklerini ifade ederek destekler.⁴⁷ Esasında Râzî'nin bu düşünceleri Kur'an'ın temel prensiplerinden biri olan "Görmeyenle görenin, bilgi bakımından eşit olmayacağı" ilkesiyle uyumludur. Bundan dolayı Allah'ın peygamberlik görevlendirdiği insanları bedeni ve ruhi kabiliyet açısından üstün bir yaratılışla yaratması aklen imkânsız görülecek bir durum değildir.

Râzî *el-Erbaîn* isimli eserinde nübüvvetin imkan ve sübûtunu ortaya koyarken Gazâlî'ye benzer bir tarzda vakıadan, yani peygamberlerin tarihi gerçekliğinden hareket eder. Nitekim Gazâlî'deki bu yaklaşım farklılığı *el-Munkız* ve *el-İktisâd* arasında bir mukayese yapıldığında fark edilebilmektedir.⁴⁸ Râzî'nin de benimsediği bu metoda göre, tarihsel olarak Hz. Peygamber'in peygamberliği tam

⁴⁶ Hûd 11/27.

⁴⁷ Râzî, *Mefââtih*, XVII, 338.

⁴⁸ Gazâlî, *İktisâd*'da nübüvvetin imkânını Allah'ın kadir ve mütetekellim olmasıyla ispata çalışırken; *Munkız*'da peygamberliğin tarihi gerçekliğinden hareket etmiştir. Buna göre, "nübüvvetin mümkün oluşunun delili yeryüzünde peygamberlerin var olmasıdır. Peygamberlerin var olmasının delili ise tıp ve astronomi gibi sırf akılla elde edilmesi düşünülemeyen bilgilerin varlığıdır. Araştırıldığında bu gibi sırf akılla elde edilmesinin mümkün olmayacağı zaruri olarak anlaşılır. Buna benzer bilgilerin tecrübeyle elde edilmesi de mümkün değildir. Zira yıldızlarla ilgili öyle hadiseler vardır ki bin yılda bir vuku bulur. Binaenaleyh bu nasıl tecrübeyle elde edilebilir?". Bkz. Gazâlî, *Munkız*, s. 67.

olarak ispatlandığında bir kurum olarak nübüvvet müessesesinin temeli de ispat edilmiş olur.⁴⁹

Diğer taraftan İbnü'l-Arabî'nin nübüvvetin imkânı konusundaki görüşlerinin Râzî'ninkiyle neredeyse örtüştüğünü söyleyebiliriz. Bu konuda Râzî gibi çok ayrıntılara girmese de verdiği yüzeysel bilgilerden onun da Eşarîlerin yaklaşımını benimsediği anlaşılmaktadır. Burada iki yaklaşım arasındaki yakınlığı ortaya koymadan önce, İbnü'l-Arabî'nin "imkân" kavramıyla neyi kastettiğine kısaca değinmekte fayda görüyoruz. İbnü'l-Arabî peygamberlik meselesini ele aldığı *Fusûs*'taki Şit fassında imkânı "başkası nedeniyle zorunlu olan"⁵⁰ şeklinde tanımlar. Buna göre bir takım akıllı kıt kelimciler dilediğini yapan bir ilah oluşundan hareketle, Allah'ın hikmete yaraşmayan şeyleri de yapmasını mümkün görmeleri ve buna bağlı olarak imkânı reddederek, doğrudan veya dolaylı zorunluluğu kabul etmeleri büyük bir hatadır. Ona göre, muhakkik olan âlimler ise imkânı kabul eder ve onun mertebesini bilir; ayrıca mümkünün mahiyetini ve niçin mümkün olduğunu da kabul eder.⁵¹ Bir bakıma İbnü'l-Arabî Allah'ın mutlak fâil olarak dilediğini yapan olduğunu kabul eder ve bu mutlaklığın hikmetle desteklenmediği takdirde imkân kavramının anlamsız hale geldiğini düşünür. O halde onun hareket noktası, Allah'ın fiillerini bir hikmet çerçevesinde yapıyor olmasıdır. Buna göre Allah açısından bazı fiiller imkân sahasında olsa bile bunların yine de bir hikmet çerçevesinde meydana geldiği kabul edilmelidir.

Dilediğini yapan tanrı anlayışından zorunlu varlık kavramına geçen İbnü'l-Arabî'ye göre peygamberliğin mümkün olduğunu ortaya koyabilmek için öncelikle zorunlu varlık olan Allah'ın varlığının ispat edilmesi gerekmektedir. Bu yaklaşım peygamberliğin imkânını tanrının fâil-i muhtâr oluşu üzerine inşa eden Râzî'nin yöntemiyle de örtüşmektedir. Zira İbnü'l-Arabî, aklın Allah ile ilgili bilebileceği şeyler sınırlı olması sebebiyle öncelikle O'nun varlığının ortaya konulması gerektiği kanaatindedir. Bu bilgi 'varlık olmak bakımından varlık' kavramının tahlilinden 'zorunlu varlık' fikrine ulaşma esasına dayanır. Bu yönüyle Allah, sadece 'var'

⁴⁹ Râzî, *Erbaîn*, II, 76.

⁵⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 67.

⁵¹ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 67.

olarak bilinir; üstelik bu ‘var’ ifadesinin anlamı da belirsiz olabilir. Nitekim sâfîler, Allah’a mutlak varlık derken ortaya çıkan hususlara temas etmek zorunda kalmış ve bu ifadenin sadece bir anlatım imkânı sağlaması bakımından seçildiğine işaret etmişlerdi. Aksi takdirde, zihnimizdeki nihai kavram olan varlığı temellendirmek mümkün olmazdı. Başka bir ifadeyle ‘zorunlu varlık’ fikrini kabul etmek, bütün bilgilerimizin temelini oluşturacağı gibi bir metafizik anlayış oluşturabilmemiz de bu kabule dayanır. Şu halde İbnü’l-Arabî, Tanrı’nın bilinmesi hakkında aklın ilk saptayacağı şeyin O’nun varlığını bilmek olduğu noktasında İslam filozoflarıyla hem fikirdir.

Tanrının mevcûdiyetinin ve zorunlu oluşunun bilinmesi, varlık (vücûd) ve yetkinlik (kemâl) kavramları hakkındaki kabullerimizden hareketle bizi başka bilgilere ulaştırır. Öncelikle, zorunlu varlık kendi varlığının kaynağı olmak durumundadır. Öte yandan bu varlık bir ve mükemmel olmalıdır. Mükemmellik olgusu bizi, ikinci bir kavrama götürür; bu da taşma ve inayettir. O’nun âlemi meydana getirmesi, Zorunlu bir varlık olarak mükemmel ve her bakımdan tam oluşu sebebiyledir. İbnü’l-Arabî’ye göre, inayetin bir gereği olarak akıl, bir zorunlu varlık bulunduğu sonucuna ulaştığı gibi, aynı şekilde O’nun peygamber göndereceği sonucuna da ulaşması gerekir. Bu durum, tanrının mükemmel varlık olmasının bir gereği olduğu kadar, aynı zamanda O’nun bilinmek için âlemi yaratmış olmasının da bir sonucudur.⁵² İbnü’l-Arabî’nin bu yorumlarının, İbn Sînâ’nın *İlâhiyât* kitabındaki konuyla ilgili ana görüşlerinin özeti mahiyetinde olduğunu söyleyebiliriz.⁵³ Çünkü ona göre ilâhiyât önce ‘*varlık olmak bakımından varlık*’ın bilgisinden hareket ederek, zorunlu varlığın niteliklerini, varlık kavramının tahlilinden hareketle iyilik ve yetkinlik olarak belirler. Bunun bir sonucu ise, âlemi var etmektir. Tanrının peygamber göndermesi de O’nun yetkinliğinin bir sonucudur. Bu durumda *İlâhiyat*’ta takip edilen üslup, İbnü’l-Arabî tarafından da kabul edilmiş gibi gözükmektedir. Ona göre, akıl tanrının var olduğunu bilebileceği gibi O’nun peygamber göndereceğini de bilir. Bu bilgi, peygamberliğin gerçekleşmesi için zorunludur. Başka bir ifadeyle, böyle bir bilgi kabul edilmeden peygamberlikten söz

⁵² Demirli, *Şerh*, ss. 358–359

⁵³ Krş. İbn Sînâ, Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlâhiyyât*, nşr. G. C. Anawati- Saîd Zâyed, Birleşik Arap Cumhuriyeti, ts., I, 35-39; I, 349-355.

edilemez. İbnü'l-Arabî'nin 'akıl bu iki durumu bilmeden peygamberlik gerçekleşmez' derken dile getirdiği nokta budur.⁵⁴

Görüldüğü üzere İbnü'l-Arabî'nin yukarıda özetlemeye çalıştığımız bu yaklaşımı genel olarak aklın hakikati kavramadaki yetersizliği üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ona göre akıl, herhangi bir işi kendi başına bilebiliyor ve fakat bir başka işi bilemiyorsa, bağımsız bir şeyin akli bilmediğine ulaştırması gerekir. Dolayısıyla peygamberlerin gönderilmesi imkânsız değildir ve onlar yaratılmışlar içinde gaye ve yolları en iyi bilen kimselerdir.⁵⁵ İnsanlar, akılları sayesinde Allah'ın varlığını ve birliğini bilebilirlerse de bir noktadan sonra Allah hakkında daha çok bilgi verecek ve Allah-âlem ilişkisini tesis edecek bir aracıya yani peygambere ihtiyaç duyarlar.⁵⁶ Sonuçta İbnü'l-Arabî, aklın Allah'ın varlığı ve birliği dışındaki ilâhî bilgilere ulaşma konusunda yetersiz oluşu sebebiyle, insanlara ilahi hakikatleri anlatacak ve onları yetkinleştirecek bir insanın peygamber olarak gönderilmesinde şaşılacak bir şey olmadığını ve bunun ilahî inayetin de bir gereği olduğu kanaatindedir.

3. 1. 2. Nübüvvetin Gerekliliği

Nübüvvetin gerekliği meselesi genel olarak fert ve toplum olarak vahiy ve peygambere ihtiyaç olup olmadığı, varsa bunun hangi alanlarda olduğuna dair konular etrafında tartışılmıştır. Bu bağlamda İslam âlimleri ittifak halinde, insanın entelektüel ve psiko-sosyal zaafı sebebiyle vahyin yol göstericiliğine, yani peygamberlere ihtiyaç duyduğunu vurgulamışlardır. Bununla birlikte söz konusu ihtiyacın hangi alanlarda ve ne ölçülerde olduğu hususunda aralarında bir fikir birliği yoktur. Nübüvvetin gerekliği ve vukuu meselesi, İslam âlimlerinin yanı sıra ulûhiyeti inkâr eden ve nübüvve ihtiyacı olmadığını iddia eden gayri müslim dinî-felsefî akımlar arasında da tartışıldığı için ilginin en yoğun olduğu konu olma özelliğine sahiptir. Bu konu genellikle nübüvve duyulan ihtiyaç, insanın entelektüel, psikolojik ve sosyal yetersizliklerine dayanarak insanî bir eksene

⁵⁴ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, I, 491. Demirli, **Şerh**, s. 359.

⁵⁵ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, I, 68.

⁵⁶ İbnü'l-Arabî, **Fusûs**, s. 133.

oturtulmaya çalışılmış ve daha ziyade nübüvvete gerek olmadığını ileri süren akımlara karşı cevap mahiyetinde tartışılmıştır. Tahmin edilebileceği üzere, nübüvvetin gerekliliği konusu çeşitli açılardan ele alınabilecek mahiyete sahiptir. Konunun genişliği ve çok boyutlu oluşu bizi doğal olarak bir tasnif yapmak zorunda bırakmıştır. Bildiğimiz kadarıyla klasik kaynaklarda böyle bir sınıflandırma söz konusu olmaması sebebiyle meselenin daha iyi anlaşılabilmesini temin için konunun hem ilahî ve beşerî açılardan ele alınmasının daha faydalı olacağı kanaati bizde hâsıl olmuştur.

3. 1. 2. 1. İlâhî İnayet Açısından Nübüvvetin Gerekli Oluşu

Peygamber göndermenin gerekliliği konusunda kelim ekolleri farklı yaklaşımlar benimsemişlerdir. Mesela nübüvvete ihtiyaç konusunda esnek düşünenler, nebî ve resul göndermenin Allah’a dönük hükmü konusunda en katı anlayışı benimsemişler ve Allah’ın peygamber göndermesini ahlakî bir mecburiyet olarak kabul etmişlerdir.⁵⁷ Bu itibarla Allah’ın peygamber göndermesi hakkındaki görüşlerin, peygamberlerin insanlar arasındaki görevine dair görüşlerle ilgili olmadığını söyleyebiliriz. Kısaca bu mesele, Allah’ın yüceliği ve ilahi iradenin nasıllığı konusunda benimsenen anlayışlarla alakalıdır.

İlmiyle her şeyi kuşatan, yaratıklarına sonsuz lütuf ve ihsanda bulunan Allah, insanları kendi yol göstericiliğinden mahrum bıraktığı takdirde insanların inanç ve davranışta doğruya ulaşmaları imkânsız hale gelir. Allah peygamberleri aracılığıyla doğru yolu göstermeseydi, kişilerin ve toplumların yollarını bulmaları mümkün olmazdı.⁵⁸ Nitekim Mâtürîdî’nin de vurguladığı üzere, Allah’ın şuurlu bir canlı olarak yarattığı insanı sorumlu tutmaması hikmetle bağdaşmadığı gibi, sorumlu tuttuğunda da ona yol göstermemesi O’nun sıfatlarıyla çelişmektedir.⁵⁹ Konu

⁵⁷ Mesela, Mutezileye göre bütün şerî hükümler şeriattan önce zatî, aklî bir kıymete sahiptir. İyilik ve kötülük, güzellik ve çirkinlik eşyanın özünde ve insanların vasıflandırdıkları fiillerde mevcuttur. Aklî güzellik ve çirkinlik ilahî kanundan önce vardır. Bunları açıklayarak insan aklı için anlaşılabilir hale getiren şey peygamberlerin getirdiği şeriattır. Bu bakımdan nübüvvete ihtiyaç vardır ve faydalıdır. Peygamberlerin şeriati eşyada ve fiillerde bulunan iyilik ve fenalık sadece izah etme vazifesi yüklenmiştir. Bu konuda kıyas insan aklıdır. Ancak iyilik ve fenalık akılla ölçülür. Bkz. Gölcük, **Kelam**, s. 259.

⁵⁸ Bkz. Arâf 7/43.

⁵⁹ Mâtürîdî, **Tevîlâtü’l-Kur’ân**, IV, 53–54; V, 368, 369.

kelamcılarının çoğunluğunun genel kanaati olmakla beraber bunun Allah hakkındaki hükmünün ne olduğu tartışmalıdır.

Mutezile peygamber göndermenin gerekliliği konusunda genel doktrinlerine uygun bir yaklaşım benimser ve Allah'ın kullarının salahını gözetmek mecburiyetinde olduğunu söyler. Bu düşüncenin doğal sonucu, bisetin Allah için ahlakı bir zorunluluk olduğudur. İslam filozofları Allah'ın peygamber göndermesini âlemin genel düzeni içerisinde mütalaa etmişlerdir. Allah, âlemi feyz, sudur sonucu iradî bir suretle yarattığına göre, peygamber gönderme fiili de âlemin genel nizamının dışında düşünülemez. Peygamber gönderme olgusu onlar nezdinde kâinatın fizik kanunları kadar zarurî ve gereklidir, dolayısıyla biset Allah'ın zorunlu bir fiilidir.⁶⁰

Ehl-i Sünnet ise konuya biraz daha ihtiyatlı yaklaşarak, Allah'a zorunluluk atfedilmesi söz konusu olamayacağından, peygamber göndermenin de bir zorunluluk olamayacağı görüşünü benimsemiştir. Allah için biseti caiz görmekle birlikte Mâturîdî ile Eşarî ekolleri arasında bu konuda ince bir farklılık vardır. Mâturîdîler bu gerekliliği Allah'ın hikmet ve lütfuna bağlarken⁶¹ Eşarîler göre hikmet veya lütuf çerçevesinde dahi olsa Allah'a herhangi bir zorunluluk nispet edilemeyeceğine kanaat getirmişlerdir.⁶²

Eşarîlerin bu konudaki yaklaşımını Râzî'nin de benimsediğini söylemeliyiz. Zira “*Rabbın ahalisi habersiz bulunurken haksız yere memleketleri helak edici değildir*”⁶³ ayetini yorumlarken o, peygamber göndermeden kâfirleri helak etmesini Allah hakkında bir zulüm olarak algılamak mümkünse de bu gerçekte zulüm değildir demek suretiyle aslında zımnen de olsa peygamber göndermenin inayet ve lütuf olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Bununla birlikte ona göre, Allah, peygamber göndermemiş olsaydı dahi bu O'nun namına zulüm olarak kabul edilemezdi.⁶⁴ Buradan da anlaşılan o ki ‘dilediğini yapan ve yaptığından dolayı sorumlu

⁶⁰ Bkz. Gölcük, **Kelam**, s. 266.

⁶¹ Taftazânî, **Şerhu'l-akâid**, haz. Süleyman Uludağ, s. 293.

⁶² İbn Fûrek, **Mücerredü'l-makâlât**, s. 175–176.

⁶³ Enâm 6/131; Kasâs 28/58.

⁶⁴ Râzî, **Mefâtih**, XIII, 152; krş. İbn Fûrek, **Mücerredü'l-makâlât**, s. 175–176.

tutulamayan' şeklinde formüle edilen Eşarî tanrı tasavvuru Râzî tarafından da aynen benimsenmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin nübüvvetin gerekliliği konusundaki görüşlerinin, Mâtûrîdî'nin görüşleriyle benzerlikler taşıdığını söyleyebiliriz. O, hüsun ve kubuh konusunda Eşarîlerin anlayışını benimsemiş olsa da peygamber göndermenin Allah'a vücûbiyeti konusundaki kararı Mâtûrîdîlerin görüşüne yakındır. İyi ve kötünün sadece şeriata ve gayeye göre sabit olacağını hükme bağlayan İbnü'l-Arabî, iyilik ve kötülüğün, kendisinden kaynaklandığı şeklindeki bir iddiada bulunmanın ancak bir cehalet göstergesi olacağını açıkça beyan eder.⁶⁵ Bir şeyin güzel veya çirkin olarak nitelenmesinin sebebi, Allah'ın o şeyi iyi ya da kötü olarak vasıflandırmasıdır. Bu görüşü İbnü'l-Arabî “*Yolu göstermek Allah'a düşer*”⁶⁶ ayetiyle temellendirir. Ona göre, bu ayetin de işaret ettiği gibi, Allah doğru yolu göstermeyi kendisine zorunlu bir vazife kılmıştır. Daha açık bir ifadeyle mutluluk yolları ancak ilahî rehberlik vasıtasıyla ortaya konulabileceğinden insanların mutluluğa ulaşacakları vasıtaları ve bilgileri açıklamak Allah için bir zorunluluktur. İbnü'l-Arabî bunun nedenini *Fütûhât*'ta şöyle açıklar:

İlimde kulların mutluluk yollarının olduğu gibi bedbahtlık yollarının da belirli bir sebebe bağlı olduğu belirlenmiştir. Bedbahtlık, gerçekte, mutluluk yolundan ayrılmaktan ibarettir. Mutluluk yolu ise, Allah'a ve O'nun katından inanılması zorunlu olan şeye inanmamız demektir. Âlemdelikler, Allah'ın ilminde o yolun nasıl belirlendiğini bilmekten habersiz olduğu için onu bildirmek kelam sıfatıyla Allah'a kalmıştır. Bu nedenle peygamber göndermek gereklidir⁶⁷. Allah şöyle buyurur: 'peygamber gönderinceye kadar azâp edici değiliz.' Allah'a O'nun kendisine vâcib kıldığından başka bir şeyi vâcib kılamayız. Allah, 'Yolu göstermek Allah'a düşer' ayetinde mutluluğa giden yolu bildirmeyi kendisine vacip kılmıştır.⁶⁸

İbnü'l-Arabî'den birebir alıntıladığımız bu pasaj aslında onun, peygamber göndermenin Allah'a taalluk eden hükmünün ne olduğu noktasındaki görüşünü açıkça ortaya koymaktadır. Bu her ne kadar Mutezilenin Allah'a atfettiği zorunluluk görüşüyle aynı olmasa da, nihayetinde O'na izafe edilen bir zorunluluk/vücûbiyet anlamına gelmektedir. İbnü'l-Arabî bu güçlüğü aşmak için söz konusu zorunluluğun

⁶⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 68.

⁶⁶ Nahl 16/9.

⁶⁷ “فلا بد من الرسول”

⁶⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 317.

Allah'ın kendisine değil, kendisine ait bir sıfata râcî olduğunu söyler. Zira Allah herhangi bir şeyle yükümlü tutulmaktan münezzehtir. Öte yandan ezelde ilahî ilim, mutluluğumuzu sağlayacak yolu belirleyip, ilim olması bakımından ilim, tebliğ görevi taşımadığı; tebliğ ise kelamın niteliğinden kaynaklandığı için, ilmin belirlediği kulların mutluluğunu sağlayacak yolu bildirmek, *el-Mütekellim* nispetinde (sıfat) ortaya çıkmıştır. Böylece ilahî ilmin tercümanı olarak ilahi kelam, , bu konuda bilginin belirlediği şeyi açıklamıştır. Bundan dolayı ona göre zorunluluğun sıfata râcî olması gerekir.⁶⁹

Öyle anlaşıyor ki İbnü'l-Arabî, Allah'ın peygamberler göndermesini O'nun sıfatlarının bir tecellisi olarak görmektedir. Allah mütekellim olan bir ilahsa, bu sıfatın veya İbnü'l-Arabî'nin tabiriyle bu nispetin bir şekilde tecelli etmesi gereklidir. Bu tecelli, mütekellim nispeti söz konusu olduğunda peygamber göndermenin o nispet üzerine zorunlu olmasıyla gerçekleşir.

İbnü'l-Arabî metafiziğe dair konularda aklın imkânlarını sınırlı gördüğü için anlama ile kabul etme gücü arasında belirgin bir farkın olduğunu düşünür görür. Akıl, salt düşünme yeteneği bakımından Tanrı'nın 'sırf varlık' olabileceği sonucuna ulaşabilir; ancak akıl, başka bir bilgi aracı kullanmadığı sürece tanrı-âlem ilişkilerinin dayanak noktası olan ilahî nitelikler hakkında bir sonuca ulaşamaz. Dolayısıyla "sırf varlık" kavramının tahlilinden Tanrı'nın mükemmel bir varlık ve mutlak iyi olduğu sonucu çıkarılmalıdır. Buna bağlı olarak inayetinin gereği olarak peygamber göndermek de Allah'ın yetkinliğinin bir göstergesidir. İbnü'l-Arabî, aklın, Allah'ın insanlığa bir peygamber göndermesinin onun inayet ve lütfunun sonucu olduğunu bilebileceğini kabul eder.⁷⁰

3. 1. 2. 2. İnsanın Menfaati Açısından Nübüvvetin Gerekliliği

İslam düşünürleri insanın menfaati açısından da peygamberliğin gerekli olduğunu söylemişlerdir. İnsan, günlük hayatta gereksinim duyduğu bilgileri duyular ve akıl yürütme melekesi vasıtasıyla elde etse de bu iki kaynağın da mahiyeti icabı

⁶⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 318.

⁷⁰ Demirli, *Şerh*, s. 432.

sınırlı olduğu kabul edilmiştir. Bilgi vasıtası olarak aklın geçmişi ve geleceği kuşatabilen mutlak ve mükemmel bir dayanak olamayacağı dolayısıyla insanın mutluluğu için gerekli olan bilgileri tek başına üretemeyeceği, üretse bile ürettiği doğru bilgilerin benimsenmesini sağlayacak manevi bir yaptırım gücüne de sahip olamayacağı varsayılmıştır. İlave bir gerekçe olarak ise aklî melekeye sahip olan insanın nefsanî ve dünyevi arzularına aşırı bağımlılık sebebiyle yanlış hükümler verebileceği düşünülmüştür. Ayrıca insanların akıl seviyesi bakımından aynı olmadıkları da hatırlatılmıştır. Bütün bu gerekçelerden yola çıkarak, insandaki akıl yürütme gücünü tamamlayacak olumsuz faktörlerin etkisi karşısında onu hataya düşmekten koruyacak mükemmel bir kaynağa ihtiyacın olduğu ve bunun da ilahî bilgilerle donatılmış olan peygamberler olduğu özellikle vurgulanmıştır.⁷¹

Râzî, *Muhassal*'da konuyu ulûhiyet eksenli değil, insan eksenli bir yaklaşımla ele alır ve insanın, zihnî ve ruhî zaafı sebebiyle kendisini yönlendiren bir peygambere zorunlu olarak ihtiyaç duyduğunu söyler. Bu çerçevede, Allah'ın sıfatlarının bilinmesi, O'nun razı olacağı ibadetlerin neler olduğu, nasıl, nerede ve ne zaman ifa edilmesi gerektiği, günah ve sevap işlemenin ahirette ne gibi karşılıklarının olacağı, hastalıkların tedavilerinin ve ilaçlarının bilinmesi, astronomi ve gök bilimleri gibi teknik bilgi ve beceri isteyen, uzun araştırma ve tecrübeler dayanan bilgi ve maharetlerin kazanılması, faydalı sanat ve mesleklerin öğrenilmesi, ahlaki olgunluk yollarının öğrenilmesi siyaset ve yönetim ilimlerinin elde edilmesi gibi hususlarda peygamberlerin çok önemli rolünün bulunduğunu ve dolayısıyla göndermenin gerekli olduğunu ifade etmiştir.⁷² Ancak Râzî'nin kastettiği gerekliliğin Mutezîlî anlayıştaki gereklilikten farklı olduğu muhakkaktır. Çünkü Mutezile'nin gereklilik (vücûb) anlayışı, kulların çıkarına olan şeyi yapmanın Allah için ahlakî bir gereklilik olduğu bundan dolayı da peygamber göndermesinin zorunlu olduğu şeklindedir. Bununla birlikte, Râzî'nin konuyla ilgili düşüncelerinin Eşarî çizgiyle paralel olduğu söylememiz güçtür, zira Eşarî gelenek, Allah'a hiçbir şeyin vacip olmadığı görüşünü benimsemektedir. Bu itibarla Râzî'nin yaklaşımının Mâturîdî düşünceye daha yakın olduğunu söylemenin yanlış olmayacağı kanaatindeyiz.

⁷¹ Râzî, *Metâlib*, VIII, 33; *Nübüvvât*, s. 100–104. Ayrıca bkz. Nesefî, *Tabsıra*, II, 16 vd; Yusuf Şevki Yavuz, “Nübüvvet”, *DİA*, XXXIII, s. 282.

⁷² Râzî, *Muhassal*, s. 312–315.

Bilindiği üzere bu konudaki Mâturîdî öğreti “Allah’ın peygamber göndermesi vaciptir. Ancak bu vücûbiyet Allah üzerine vaciptir manasında değil, hikmetinin hükmü ve gereği bunu icap ettirir anlamındadır”⁷³ şeklindedir.

Râzî, ilk yazdığı eserlerden biri olan *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye*’de konuya biraz daha farklı bakar. Söz konusu eserde meseleyi insan merkezli ele almasına rağmen, yaklaşım tarzı Eşarî kelamcısından çok bir Mutezilî düşünürünü veya bir filozofu çağrıştırmaktadır. Sadece konunun ele alındığı faslın başlığına bakmak bile bu görüşümüzü desteklemeye yeter niteliktedir. Zira buradaki ifade Eşarî kelamcılarının genel kabulünün aksine peygamber göndermenin zorunluluğunu ihsas ettirmektedir.⁷⁴ Râzî burada insanın fiziksel ve manevî acziyeti sebebiyle bir peygamberin yol göstericiliğinin mutlak manada zorunlu oluşunu bir örnekle destekleme yolunu seçer. Tek başına bir insanın doğru dürüst geçimini sağlayamayacağı, dolayısı geçinebilmesi için, kendisine yardımcı olacak daha başka kimselere ihtiyaç duyduğu tezinden hareketle şu örneği verir: İnsanların biri ekin yetiştirir biri biçer, bir diğeri buğdayı öğütür ve bir diğeri de onu hamur haline getirerek ekmek olarak pişirir. Görüldüğü üzere, farklı insanların bir araya gelip çaba göstermesiyle sonuçta bir ürün ortaya çıkar. Böylece insanlar hep birlikte el ele medenileşmişlerdir. Haliyle bireylerin toplum halinde yaşamaları, aralarında birtakım ilişkileri kurmaları, birbirine yardımcı olmaları ve zulüm etmemeleri için bu ilişkileri bir takım esaslara bağlamaları zorunluluk olur. Buna bağlı olarak, sözü edilen esasları tespit eden ve ortaya koyan birinin varlığı da zorunludur. Bu ilkeleri tespit eden kişinin insanlarla birebir konuşan, şerî hükümler konusunda onlara rehberlik eden bir kişiliğe sahip olması da mutlaka gereklidir. Tabiatıyla sözü edilen kanun koyucunun beşer cinsinden olması kaçınılmazdır. İlaveten bu kişinin, kendisine itaat edilmesi için bir takım mucizeler ve harikalar gösterme özelliğine sahip olması da şarttır.⁷⁵

Râzî, kolayca anlaşılacağı üzere nübüvvetin zorunluluğu fikrini insanın psikolojik ve sosyal ihtiyaçlarını gerekçe göstererek temellendirmek istemektedir. Bu

⁷³ Taftazânî, *Şerhu’l-akâid*, s. 293.

⁷⁴ Fasl başlığı şöyledir: “و فيه فصل واحد في أنه لابد من النبي”

⁷⁵ Râzî, *Mebâhis*, II, 555–556.

yaklaşımına göre, insan sosyal bir varlık olduğundan başkalarına muhtaçtır ve ihtiyaçlarını ancak yardımlaşma ve dayanışma sayesinde karşılayabilir. Ayrıca toplumsal hayatın düzenli şekilde yürümesi için de adalet kurallarına gereksinim vardır. İnsanların, neyin adalet, neyin zulüm olduğu konusunda anlaşmaları mümkün değildir. Bu sebeple sosyal hayatın düzenlenmesi, beşeri ihtiyaçların karşılanması ve iki dünya saadetine sağlanması için ilahi kanunlar ve nübüvvet zorunludur.

Râzî'nin, kendi bakış açısını ulûhiyet ekseninde şu ifadeyle ortaya koyduğunu görüyoruz: “*Ayağın orta kısmının hafifçe girintili olması, göz kapakları üzerinde kirpik ve kaş bitirilmiş olması gibi cüzi faydaları bile ihmal etmeyen ilahi inayet, dünyadaki düzenin sebebi olacak bir şahsın varlığını nasıl ihmal edebilir?*”⁷⁶ Esasen onun bu yaklaşımında İbn Sînâ'nın bariz bir etkisi dikkatlerden kaçmamaktadır. Öyle ki, İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sının peygamberliğin ispatıyla ilgili faslı incelendiğinde yukarıdaki alıntının Râzî tarafından neredeyse birebir iktibas edildiği görülecektir.⁷⁷

İbnü'l-Arabî, teorik düşüncenin doğru bilgiye ulaştırmasının mümkün olmadığı kanaatindedir. Ona göre doğru bilgi, Allah'ın bilen kalbine attığı şeydir. Diğer bir ifadeyle doğru bilgi, Allah'ın melek, peygamber, velî, mümin gibi dilediği kullarına tahsis ettiği ilahi bir nurdan ibarettir. Keşfi olmayanın bilgisi yoktur; dolayısıyla peygamberler ve ilahî vahiy, akılların imkânsız gördüğü bilgileri getirmiştir. Akıllar, o bilgileri kabul edebilmek için bazı meselelerde tevile, tevili asla mümkün olmayan konularda ise teslim olmaya ve acziyeti itirafa mecburdurlar.⁷⁸ Bu tarz bilgilerde aklın hakikate ulaşması imkânsızdır. İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle, her akıl sahibi nezdinde doğru olan şey, farklılık arz ettiğinden

⁷⁶ Râzî, **Mebâhis**, II, 555–556.

⁷⁷ İbn Sînâ'nın Râzî üzerindeki etkisini göstermek için naklettiğimiz şu alıntı yeterli olacaktır:

“*Bilindiği gibi insan zorunlu ihtiyaçlarında kendisine yardım edecek bir ortak olmadan işini yürütmeyi üstlenen yalnız bir bireyken geçimini iyi yapmamakla diğer canlılardan ayrılır. O hemcinsleriyle yeterli hale gelmesi gerektiği gibi, hemcinsinin de onunla ve benzerleriyle yeterli hale gelmesi gerekir. Böylece birisi diğeri için buğday üretir, öteki beriki için ekmek yapar, birisi diğeri için diker, öteki beriki için iğne üretir... İnsan türünün bekası ve var olması için bu insana (peygambere) duyulan ihtiyaç, gözüün üstünde kaş bitmesi veya ayak tabanlarının içe büküklüğü vb. gibi bekada zaruri olmayan yararlı şeylerin çoğundan daha fazladır. İlahi inayetin bu yararları gerektirip de söz konusu yararların temeli olan şeyi gerektirmemesi mümkün değildir...*” Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ*, I, 441–442.

⁷⁸ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, I, 331.

akıllar karşı karşıya gelmiştir.⁷⁹ Bu itibarla, aklın idrak sınırlarının ötesinde olan bu hususların peygamberlerin getirdiği ilahi bilgiler olmaksızın anlaşılması mümkün olmadığına göre, bu hususlarda insanları aydınlatacak peygamberlerin, gerekli olduğu aşikârdır.

Allah'ın insanlara peygamber göndermesinin O'nun inayet ve lütfunun bir kanıtı olduğunu kabul eden İbnü'l-Arabî, biraz daha ileri giderek, böyle bir ilkeye akıllar kendileri ulaşmadıkça peygamberliğin söz konusu olamayacağını ifade eder.⁸⁰ Öyleyse akıl, ilk olarak Allah'ın varlığını, ikinci olarak da mutlak iyi ve mükemmel olan yaratıcının âleme bir peygamber göndermesinin gerekliliğini keşfeder. İbnü'l-Arabî bu sonuca hem aklın imkânlarının tahlilinden hem de peygamberlerin davetinin özelliklerinden ulaşır.⁸¹

İbnü'l-Arabî, peygamber göndermenin insanlar açısından ifade ettiği pratik faydalardan da bahseder. Buna göre insanların kendilerine peygamber gönderileceğini bilmeleri, o peygamberin Allah'a yaklaştıran faydalı şeyleri de getireceğini bilmeleri demektir.⁸² Bu çerçevede o, şeriatların gönderilmesinin en önemli nedenlerinden birinin de ahirete dair hususların bildirilmesi olduğunu düşünür. İnsanların menfaati sadece dünya maslahatıyla sınırlı olsaydı, Allah'ın dilediği kullarının kalplerine ilham ettiği aklî yasalarla yetinmek pekâlâ mümkün olabilirdi.⁸³ Öyle görülüyor ki İbnü'l-Arabî, aklın zorunlu bir tanrı kavramına ulaşabilmesi ve dünya hayatının buna göre tanzimi ve devamı konusunda belirli bir güce sahip olduğunu kabul etse de, tanrı kavramının içini doldurma, dünya ve ahiret hayatını anlamlandırma hususunda yetersiz kalacağı kanaatindedir. Sonuç olarak o, bu hususlarda yol gösterici peygamberlerin gönderilmesini insanların menfaati açısından mutlaka gerekli kabul etmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin bu tespitinden aklın imkânlarıyla ilgili başka bir görüşüne, aklın keşfettiği şeylerin özelliklerini ve sonuçlarını bilmede başarısız olduğu

⁷⁹ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, I, 331.

⁸⁰ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, I, 491.

⁸¹ Demirli, **Şerh**, s. 432.

⁸² İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, I, 493.

⁸³ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 373.

görüşüne ulaşmış bulunuyoruz. Akıl, mümkün bir şeyin varlık alanına girmesinin bir “Tercih Edici”nin tercihiyle mümkün olabileceğini keşfetse de, söz konusu tercihin niçin bir şeye yönelip diğerlerine yönelmediğini kavrayamaz. Bu seçim İbnü’l-Arabî’ye göre mutlak anlamda Allah’a ait olup, hikmetinden sual olunamaz. Akıl, peygamberlik olgusunu ve Allah’ın âleme peygamber gönderebileceğini saptayabilir, zira bu, aklın metafizikle alakalı iki görevinden birisidir; ancak peygamberliğin kime bahşedileceğini asla belirleyemez. Bu seçim mutlak kudret sahibi olan Allah’a aittir.⁸⁴

3. 1. 3. Nübüvvetin Vehbî veya Kesbî Oluşu

Nübüvvet merkezli tartışmalarda konu, çoğunlukla hüsun ve kubhun aklî olup olmadığı meselesi üzerinde odaklanmaktadır. Bazı dinî-felsefî akımlar aklın kendi başına yeterli olduğunu ve dolayısıyla Allah’ın peygamber göndermesine ihtiyaç olmadığını iddia etmişlerdir. Onlara göre, aklın yeterliliği bisetin muhal olmasını zorunlu kılan bir husustur. Bu ve benzeri düşünceler birçok kelimatî âlimi tarafından derinlemesine ele alınmış ve çeşitli aklî, sosyolojik ve psikolojik delillerle çürütülmeye çalışılmıştır.

Diğer taraftan nübüvvetin vehbî mi yoksa kesbî mi olduğu şeklindeki mahiyetle ilgili tartışmalar ise daha ziyade kelamcılar ile filozoflar arasında cereyan etmiştir. Kelamcılar ilahî bir lütuf olan peygamberliğin insanın bedenî ve ruhî nitelikleriyle ilgili olmadığını ileri sürerken, İslam filozofları ise fizik ötesi âlemle ilişki kurmayı mümkün kılacak kişisel özelliklerle bağlantılı olduğunu iddia etmişlerdir. İbn Sînâ peygamberi kuvve-i muhayyilesinin güçlü olması sayesinde Allah’tan sudur eden faal akılla irtibat kurup uyku halinde sadık rüyalar, uyanık iken de vahiy yoluyla ilahî bilgiyi alabilen insan olarak tanımlar. Ona göre Filozof da faal akılla irtibat kurabilir, ancak o bunu tefekkür sayesinde gerçekleştirir.⁸⁵ İslam filozofları, faal akılla ilişkiye giren peygamberlerin gördüğü suretlerin dış dünyada var olmadığını sadece onun zihninde ortaya çıktığını kabul etmişler ve böylece

⁸⁴ İbnü’l-Arabî, **Fütûhât**, I, 490; Demirli, **Şerh**, s. 432.

⁸⁵ İbn Sînâ, **Şifâ**, I, 441 vd.

kelamcıların Kur'an merkezli peygamber tasavvurundan farklı bir nübüvvet görüşü ortaya koymuşlardır.

İslam filozoflarının konuyla ilgili yorum ve düşünceleri kelamcıların konuyu daha ciddiyetle ele almalarına zemin hazırlamıştır. Peygamberliğin ilahî bir ikram mı yoksa bir kazanım mı olduğu hususu kelamcılar ile sûfîler arasında doğrudan bir tartışma konusu olmamakla birlikte, sûfî ekolün nübüvveti, kesbîlik yönü de bulunan velâyetle ilişkilendirmesi, ister istemez onları da tartışmanın bir tarafı haline getirmiştir. Neticede kelim literatüründe sınırlı bir alana sahip gibi görünse de üzerinde bir hayli tartışmanın yapıldığı bu konu şu soru etrafında dallanıp budaklanmıştır: “Peygamberlik Allah'ın dilediği kimseleri seçip bu işe görevlendirmesiyle mi gerçekleşir, yoksa çalışıp gayret etmek suretiyle mi?”⁸⁶

Eşarîlik, Mâturîdîlik ile Mutezile'ye mensup olan âlimlerin neredeyse tamamının peygamberliğin *mevhibe-i ilâhî* olduğu hususunda hem fikir oldukları söylenebilir. Onlara göre peygamberlik çalışma yoluyla kesb edilmiş veya peygamberin kendisindeki bir özelliğe bağlı olarak hak ettiği bir makam değildir. Bilakis peygamberlik, Allah'ın kulları arasından dilediği kimseye bahşettiği ilahî bir ikramdır; bir amel veya bir taat karşılığında verilmiş bir mükâfat değildir.⁸⁷ Kelamcılar filozofların nübüvveti izah tarzlarını ele alırken genellikle bu hususa işaret etmişler ve peygamberliğin, nebînin kendi şahsî gayret ve çabasıyla elde ettiği bir araz olmadığını vurgulamak suretiyle onların görüşlerini reddetmişlerdir. Onlar, peygamberliğin insanı Allah'ı bilmeye götüren bir yol olmadığını; zira insanın peygamberlikten önce de bunu pekâlâ bilebileceğini söylemişlerdir. Bu sebeple Allah'ın peygamberliği nebî seçtiği kimselere ilahî bir lütuf olarak verdiğini söylemekte hiçbir mahsur yoktur.⁸⁸

Görebildiğimiz kadarıyla, Râzî eserlerinde bu meseleye müstakil bir fasıl ayırmamıştır. Aralara serpiştirdiği ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla o, Eşarîlerin bu konudaki yaklaşımını bütünüyle benimsemektedir. Ansiklopedik bir mahiyette

⁸⁶ Râzî, *Mefâtih*, VI, 517.

⁸⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-makâlât*, s. 175.

⁸⁸ Seyfeddin el-Âmidî, *Ğâyetü'l-merâm*, s. 317; Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-din*, thk. Ahmed Muhammed Mehdî, Kahire 2004, IV, s. 7–8; Bağdâdî, *Usûlü'd-din*, s. 156–157. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 417–418.

kaleme aldığı tefsirinde, peygamberliğin kesbîliğine vurgu yapan İslam filozoflarının görüşlerini naklederken birkaç yerde verdiği bilgiler bu görüşümüzü desteklemektedir. Râzî'nin beyanına göre İslam filozofları, gerek ruhî gerekse bedenî bakımından birtakım kıymetli ve kutsî özellikleri taşımadığı müddetçe, bir kimsede peygamberlik sıfatının tahakkuk etmesini aklen imkânsız görürler.⁸⁹ Râzî, peygamberlerin beşer olma bakımından diğer insanlara eşit olduklarını anlatan “*Biz de sizin gibi insandan başka bir şey değiliz*”⁹⁰ ayetiyle ilgili filozofların yaptığı yorumları tutarlı bulmaz. Filozoflar nezdinde bu ayet peygamberlerin tevazularını işaret etmektedir. Onlar, her ne kadar çeşitli ruhî ve bedenî faziletlerle sahip olsalar da bunlardan asla bahsetmemişler, “*Allah nimetini kullarından dilediğine ihsan eder*”⁹¹ demek suretiyle tevazularını sergilemişlerdir.⁹²

Râzî başka bir yerde bir başka vesileyle kanaatini daha açık ve kesin bir şekilde ortaya koyar: Peygamberlik kesinlikle beşerî bir gayret ve çabanın sonucu veya güzel davranışların mükâfatı değildir. Ona göre, nübüvvetin kesbîliğini savunanlar, Hz. Yusuf'un çektiği sıkıntılara sabretmesinin ardından kendisine risâlet ve nübüvvet verildiğini, dolayısıyla çekilen sıkıntı ve dertlere gösterilen sabır ve metanetin böyle büyük bir makamın elde edilmesinde etkili olduğunu ifade etmişlerdir.⁹³ Râzî bu gerekçenin, Hz. Yûsuf'un yapmış olduğu güzel ve örnek davranışı sergileyen herkesin bu yüksek makam ve mevkilere ulaşacağına delâlet edeceğinden, bunun aklen imkânsız olduğunu savunur. Hemen ardından da âlimlerin, nübüvvetin kesbî olmadığı hususunda ittifak ettiklerini sözlerine ekler.⁹⁴

Râzî bu konuya, Enâm süresinde geçen “*Allah elçiliğini kime vereceğini daha iyi bilir*”⁹⁵ ayetinin tefsirinde daha geniş bir biçimde temas etme ihtiyacı duyar. Buradaki ifadelerinden iki görüş arasında bir ortaya yol bulma çabasında olduğu anlaşılmaktadır. O şöyle der: “Risâletin konumlanabileceği yeri bellidir. Buna binaen

⁸⁹ Râzî, **Mefâtih**, XIX, 74.

⁹⁰ İbrahim 14/11.

⁹¹ İbrahim 14/11.

⁹² Râzî, **Mefâtih**, XIX, 74.

⁹³ Bu görüşü savunanlar “*İşte, iyi hareket edenleri, biz böyle mükâfatlandırırız*” mealindeki ayete telmihte bulunurlar. Yûsuf 12/22.

⁹⁴ Râzî, **Mefâtih**, XVIII, 436.

⁹⁵ Enâm 6/124.

nübüvveti taşımaya uygun vasıflarla donanımlı olmayan kişi peygamber olamaz. Ne var ki bu sıfatların neler olduğunu ancak Allah bilir.”⁹⁶ Bu ifadelerinden Râzî’nin kesb düşüncesine destek verdiğini söyleyemesek dahi en azından onun, beden ve ruh bakımından hazır olmayı peygamberliğin şartı olarak gördüğünü söyleyebiliriz.

Peygamberliğin mutlak manada bir *mevhibe-i ilâhî* olduğunu benimseyen bir görüntü sergilese de Râzî’nin kesin kanaati böyle bir ikrama mazhar olmak için bedenî ve ruhî hazır bulunuşluluğun olması gerektiği şeklindedir. Râzî nezdinde nübüvvet ve risâletin bir kimseye verilebilmesi için lüzumlu asgari şart, o kimsenin hile, zulüm, hainlik, haset vb. kötü huylardan arınmış olmasıdır. Allah’ın ahlakî vasıflara sahip olmayan bir kimseye böyle yüce bir makamı layık görmesi asla tasavvur edilemez.⁹⁷ Aslında Râzî’nin bu yorumu Eşarî çizgiye uygun düşmemektedir. Zira Eşarî anlayışa göre bütün mevcudat Allah’ın mülküdür ve bu sebeple hiçbir ahlakî sorumluluk söz konusu olmaksızın Allah’ın her türlü tasarrufuna açıktır. Ancak çeşitli vesilelerle peygamberliğin vehbî olduğunu sık sık tekrarlayan Râzî, bize göre bu hazır bulunuşluluk halini de Allah’ın bir ikramı olarak görerek sanki tezat gibi görünen bu durumu ortadan kaldırmaktadır. Açıkçası Râzî’ye göre peygamberler her yönüyle Allah’ın seçilmiş kullarıdır. Hiçbir peygamber kendi gayret ve çabasıyla bu makamı elde etmiş değildir. Bu yönüyle düşünüldüğünde nübüvvet bütünüyle vehbîdir. Bununla birlikte, Allah peygamber olacak kişiyi ruhî ve fizikî yapısı itibarıyla bu göreve elverişli bir şekilde yaratmıştır. Bu tercih tamamen Allah’a ait bir tasarruftur. Anladığımız kadarıyla Râzî’nin hazır bulunuşlukla kastettiği şey de Allah’ın peygamber olacak kimseyi peygamberlik vasıflarıyla donatmasından ibarettir.

İbnü’l-Arabî’ye gelince, onun konu hakkındaki değerlendirmeleri kavramlara kazandırdığı manalara göre farklılık arz etmektedir. Eserlerinin birçok yerinde peygamberliğin ilahî ihtisas olduğunu söylemesine rağmen, onun hangi tür nübüvveti kastettiği bilinmediği takdirde düşüncesi hakkıyla anlaşılamayacak veya çoğu kez olduğu gibi de yanlış anlaşılabacaktır.

⁹⁶ Râzî, *Mefâtih*, XVIII, 136.

⁹⁷ Râzî, *Mefâtih*, XVIII, 137.

İbnü'l-Arabî, *teşrîf nübüvvet* veya *nübüvvetü'l-hassâ* gibi isimler verdiği teknik anlamdaki nübüvvetin, ilahî bir ihtisas olduğunu açıkça beyan eder. O, kulun çaba ve gayretinin peygamber olarak görevlendirilmede herhangi bir rolünün söz konusu olmadığını söyler.⁹⁸ Bu durumu şu şekilde açıklar: “*Bilmelisin ki, nebîlik ve resullük insan çabasının bir katkısının bulunmadığı ilahi birer vergidir. Burada ben şeriat getiren nebîliği kastediyorum. Bu bakımdan onlara yönelik ikramlar da karşılık değil, ihsandır ve bu ikramlardan dolayı onlardan bir karşılık beklenmez. Başka bir ifadeyle, Allah’ın onlara bu görevleri vermesi, bir nimetlendirme ve ihsandır.*”⁹⁹ Bu ifadelerinden de anlaşıldığı gibi nübüvvet ve risâlet, hiçbir amel mukabilinde kazanılmayan bir *inâyet-i ezeliyedir*.¹⁰⁰ Ancak İbnü'l-Arabî’nin cebrî tutumunun, kesp edilen bir hal veya sıfat ile Allah’ın tahsis yoluyla bahşettiği bir hal veya sıfat arasında bir ayrıma imkân verip vermediği tartışılabilir bir husustur.

Cebrî tutumunu eserlerinin pek çok yerinde sergilemekten çekinmeyen İbnü'l-Arabî konuyla ilgili düşüncesini en bariz şekilde *Fusûs*’taki Şit Fassında ortaya koyar: “Varlıkların ayânının zuhurlarında ‘sübût’ hallerinde bulundukları tarzı aşamazlar. Zira her varlık, Hakk’ın sayısız mazharlarından birisidir; Allah bu mazharda bizzat o varlığın hakikatine göre tecelli eder.”¹⁰¹ Hal böyleyken, Affî’nin belirttiği gibi, Allah herhangi bir şeye şu özelliği minnet olarak verdiğini söylemekle, bu şeyin hakikatinin bu sıfatla zuhûr etmeyi iktiza ettiğini veya bunun o şeyin kendi çabasının ürünü olduğunu söylemek arasında herhangi bir fark yoktur.¹⁰² Meselenin daha iyi kavranabilmesi için İbnü'l-Arabî’nin kesb kavramına yüklediği manaya bakmanın daha iyi olacağını düşünüyoruz. O, kesbi mümkünün iradesinin belirli bir şeye taalluk etmesi ve ilahî gücün mümkünün iradesi için o şeyi meydana getirmesi olarak tanımlar.¹⁰³ İbnü'l-Arabî her ne kadar ifade düzeyinde cebr düşüncesinden uzak durmaya gayret etse de mümkünün iradesinin belirli bir şeye taalluk etmesinin, ezelde onun için belirlendiğinden burada kesbin çok da anlamlı olmayacağı aşîkârdır.

⁹⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 30; III, 40

⁹⁹ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 160.

¹⁰⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 79; III, 30; Avni Konuk, *Şerh*, III, 259.

¹⁰¹ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 60–61.

¹⁰² Affî, *Talîkât*, s. 346.

¹⁰³ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 70. İbn Arabî- Ahmet Avni Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiye Tercüme Ve Şerhî*, Haz. Mustafa Tahralı, İstanbul ts., s. 435-473.

Buna göre, her resul ve nebî ezelde zaten bu vasfa sahiptirler. Zira onların kendi “*ayân-ı sâbite*”lerinin tabiatı, bizatihi onların her birinin içinde bulundukları hali gerekli kılmaktadır.¹⁰⁴ Görüldüğü üzere tıpkı Râzî gibi İbnü’l-Arabî de peygamberliğin *mevhibe-i ilâhî* olan bir makam olduğu yönündeki ulema arasındaki genel anlayışı benimser ve ilâhî seçimle ulaşılan bu peygamberliği nübüvvet-i ihtisâs olarak isimlendirir.¹⁰⁵

İbnü’l-Arabî’nin, insanın özel bir yola ulaştığı manevi derecelerden biri olan ve “*mükteseb nübüvvet*” olarak isimlendirdiği bir nübüvvet görüşü daha vardır. İbnü’l-Arabî’nin terminolojisinde, “*nübüvvet-i ihtisâs*” ve “*mükteseb nübüvvet*” terimleri, velâyetten ibaret “*nübüvvet-i ammê*” ile risâleti kasteden “*teşrîî nübüvvet*” kavramlarının müradifî olarak kullanılmaktadır. İbnü’l-Arabî mükteseb nübüvvet kavramıyla umûmî nübüvveti kastediyor olsa da bu makamın mutlak olarak kesb yoluyla elde edildiğini düşünmek bu nazariyeyi kendi içerisinde sıkıntıya sokmaktadır.

Teşrîî nübüvvet, ehl-i nazarın ihtisâs diye ifade ettiği şeydir ve bununla nübüvvetin mükteseb olmayışını kastederler...Nübüvvetin kesble olabileceğini iddia edenler ise bununla, ne kendilerini ne de başkası için, teşrî salâhiyeti olmaksızın Allah katındaki özel mertebeye ulaşmayı kastederler. Nübüvvetten sadece teşrîî ve hükümlerin tespitini anlayan kimse, kesbîliği reddederek seçilmişlik görüşünü benimser. Fakat nübüvveti genel anlamıyla anlayan kimse şöyle düşünür: Nübüvvet, Allah katında insanların ulaşabileceği bir makamdır, büyüklere aittir; bu makam şeriat getiren peygambere tahsis edildiği gibi, şeriat getiren bu peygamberin sünnetine tabi olan bir kimseye de tahsis edilebilir. Bu makam, peygambere tabi olmasından dolayı kendisi adına velâyet gerçekleşen kişi açısından bakıldığında “mükteseb”, bu ittiba için yapılan fiil açısından bakıldığında “iktisâb” olarak isimlendirilir.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Aîffî, **Talîkât**, s. 346.

¹⁰⁵ Buradaki makam ifadesiyle İbnü’l-Arabî’nin ıstılahında özel bir yeri olan ve iktisap sonucu elde edilen manevi bir konumu ifade eden ve bu yönüyle de hal’den tamamen farklı olan makamı kastetmiyoruz. İbnü’l-Arabî’nin terminolojisinde hal mevhibe-i ilâhî bir mertebe iken makam kazanılan bir konuma işaret eder. Bkz. İbnü’l-Arabî, **Fütûhât**, III, 264.

Meselâ bir şiirinde şöyle demektedir:

Çünkü seçilmişlik onun şartıdır

Eşarilerin söylediği gibi

Amel ve bilgi resullük şartı değil

Ayrılmış bir nefis de onun şartı değil (Bkz. İbnü’l-Arabî, **Fütûhât**, III, 386).

¹⁰⁶ İbnü’l-Arabî, **Fütûhât**, III, 387.

Bu tasnif esas itibarıyla kesb yoluyla elde edilen nübüvvet ile ilahî ihtisas sonucu ulaşılan nübüvvet arasındaki farkı ortaya koymak için yazılmış olsa da esasında metnin muhtevassından teknik anlamdaki peygamberliğin de velâyet gibi bir kazanım neticesinde gerçekleştiği sonucuna ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Çünkü daha önce de ifade edildiği üzere, İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet anlayışının en temel öğelerinden birisi velâyet kavramıdır ve “*asıl*” konumundadır. Nübüvvet ise velâyet üzerine ârız olan bir mertebeden ibarettir. İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle “*nübüvvet velâyetteki özel bir makam demektir.*”¹⁰⁷ Bu ifadeden ‘asıl’, mükteseb olduğuna göre, ‘fer’ in de mükteseb olması sonucu çıkarılabilir. Onun bu sıkıntıyı aşmak için kesb anlayışını mümkün olduğu kadar ilahî inayet anlayışına yaklaştırmayı benimsediği anlaşılmaktadır.

Hız. Peygamber ile son bulan bu hususî nübüvvet makamının ancak ihtisâs-ı ilahî ile mümkün olduğunu ve Allah’ın dilediği kulunu bu makamla şerefliendirdiğini söyleyen İbnü'l-Arabî, bir makam olarak velâyetin, nübüvvet nuru vasıtasıyla kıyamete kadar kesb edileceğini ileri sürer. Bu velâyetin kendinde hasıl olması için gayret gösteren herkes bu makama erişebilir. Ancak Allah, bu husustaki gayreti rahmetiyle dilediği kuluna verir; bu yönüyle velâyet makamının ihtisâs-ı ilahî vasıtasıyla kesbi mümkündür.¹⁰⁸ Anlaşılabacağı üzere, İbnü'l-Arabî'nin kesb teorisinde, neticenin mutlak olarak kulun gayretine indirgendiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Son tahlilde velâyet, daima ilahî bir tercihin sonucunda meydana gelmektedir; yani Allah kendi velîsini bizzat kendisi belirlemektedir. İnsana düşen ise, gayretini bu ilahî ihsana yöneltmek, istidât kazanmaya çalışmak ve velâyetin gerçekleşmesini Allah’tan beklemekten ibarettir. O halde, kişi ne kadar gayret gösterirse göstere, bir ilahî belirleme olmadığı takdirde velâyete ulaşması kesinlikle imkânsızdır.

3. 2. PEYGAMBERLERİN SIFATLARI

Kur’an’ın peygamber tasavvurunda özellikle vurgulanan hususlardan birisi peygamberlerin de beşer oluşlarıdır. Bu konunun vurgulanmasındaki sebeplerden bir

¹⁰⁷ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 37–38.

¹⁰⁸ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 387.

tanesi, Hz. İsa'da lâhutî bir yönün bulunduğunu iddia eden Hristiyan doktrininin yanlışlığını sergilemeye yöneliktir.¹⁰⁹ İkinci sebep ise genelde bütün peygamberlere özelde Hz. Peygamber'e yöneltilen “*Sen de bizim gibi bir insansın*” şeklindeki itirazı cevaplamaya matuftur.¹¹⁰ Kuşkusuz bu yaklaşım, inkârcı zümrelerin yanlış peygamber tasavvurunun yansımasından başka bir şey değildir. Kur'an, bu hatalı bakış açısını tashih için peygamberlerin de diğer insanlar gibi beşerî özellikleri ve zaaflarının bulunduğunu bildiğiniz ve hatta beşer olmanın bütün bu vasıfları barındırmak anlamına geldiğini ifade eder. Ayrıca, peygamberlerin beşer olmaları aynı zamanda ilahî hikmetin de bir gereğidir; zira insan, ancak kendi cinsinden olan biriyle ülfet edebilir ve onunla ünsiyet kurabilir.

Kur'an'ın anlattığı peygamberler bütün yönleriyle nâsutî bir karakterde yaratılan ve elçilik görevini de bu niteliğiyle yerine getiren birer insandır. Bununla birlikte, her peygamberin insan olmanın ötesinde bir takım niteliklere sahip olması da gerekir. Bu nitelikler bir 'sıfat' olarak muhtelif şekillerde ve derecelerde diğer insanlarda da bulunmakla beraber, en kâmil anlamda ancak peygamberlerde mevcuttur. Bu sebeple, aşağıda zikredeceğimiz bazı hususiyetlerin peygamberleri 'beşer' vasfının sınırları dışarısına çıkarttığını söylemek isabetli olmayacaktır. İslamî literatürde peygamberlerin sıfatları başlığı altında bir araya getirilen bu nitelikler, hem onların toplum içinde temayüz etmelerine, hem de peygamberliklerini ispatlamalarına yardımcı olmuştur. Bu nevi niteliklere peygamberlerde bulunması zorunlu/vacip sıfatlar denilir.¹¹¹

Peygamber de bir insandır;¹¹² ancak bu insanın, Allah ile kulları arasında elçilik yapabilmesi, emir ve yasakları ulaştırabilmesi kendi türünün diğer fertlerinde bulunmayan bazı kişisel niteliklere sahip olması zorunludur. Bu bağlamda sıradan birinin ruhanî ve nuranî yaratıklar sınıfından olan meleklerle görüşmesi, konuşması mümkün değildir. Bu sebeple peygamberlerin yaratılış ve karakter itibarıyla farklı bir donanımına sahip olmaları gayet tabiidir. Nitekim bazı hadis rivayetlerinde vahiy

¹⁰⁹ Mâide 5/75; Furkân 25/7.

¹¹⁰ Hûd 11/27; İbrâhim 13/10; Enbiyâ 21/3; Müminûn 23/24, 33–34; Şuarâ 26/154, 186; Ra'd 13/37.

¹¹¹ Bkz. Harputî, **Tenkîhu'l-keîâm**, s. 234–236; A. Sâim Kılavuz, **Anahatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâma Giriş**, İstanbul 2006, s. 248.

¹¹² Kehf 18/110.

esnasında Hz. Peygamber'in fizikî bünyesinde bazı değişikliklerin meydana geldiği, mesela en soğuk anlarda bile terlediği, bazen titreyip renginin değiştiği bildirilmektedir.¹¹³ Bu tür rivayetler, vahiy alma hadisesinin alelade bir hal olmadığını bize göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Bu rivayetler, Allah'ın vahyine mazhar olacak elçinin, fiziksel ve ruhsal açıdan vahyi almaya hazır hale getirildiğini göstermektedir.¹¹⁴

Peygamberlerde bulunması zorunlu/vacip sıfatlar “*sıdk, emanet, ismet, fetânet ve tebliğ*” olmak üzere beş başlık altında ele alınmakla birlikte¹¹⁵ bu tasnifi özellikle mütekaddimun dönemi kalam eserlerinde müstakil fasıllar halinde bulmak güçtür. Bu eserlerin *nübüvvât* bölümlerinde daha ziyade peygamberliğin ispatı ile sıfatlarından biri olan ismet meselesi ele alınmaktadır. Müteahhirun dönemi kalam eserlerini de dikkate aldığımızda dahi peygamberlerde bulunması gereken diğer vasıflara ismet konusu kadar değinilmediği rahatlıkla söylenebilir. Bu tercihte, çeşitli tarihî ve sosyal şartların Kitâb-ı Mukaddes'te çeşitli peygamberlere büyük günahlar isnat eden pasajların rol oynadığını düşünüyoruz.¹¹⁶

Kelamî peygamber tasavvuru teorik düzeyde peygamberlerin beşeriyeti üzerine inşa edilmiş ve bu konuda herhangi bir tereddüde mahal bırakılmamıştır. Ancak teoride ortaya konan bu ilkenin, uygulama safhasında bazen ihmale uğradığı gözlenmektedir. Nitekim Râzî'de de durumun müşahade edildiği söylenebilir. Buna binaen Hz. Muhammed'i yüceltme veya methetmeye matuf olsa dahi, ona nispet edilen bütün nitelikler, beşeriyet olgusu çerçevesinde yorumlanmak durumundadır. Zira peygamberler *müteâl* olanla, insan arasında irtibatı sağlayan bir aracı olarak kendisine ulaşan vahyi kabul ve tasdik etmek vasfıyla donatılmış olsa dahi neticede herkes gibi bir insandır. Bu durum onların değerlerini düşürmediği gibi onları akledilebilir, anlaşılabilir ve hissedilebilir kılarak “*bizden*”¹¹⁷ ve “*bizim gibi*”¹¹⁸ biri kılmakta ve böylece de ümmetlerinin örnek alabileceği mümtaz şahsiyetlere

¹¹³ Buhâri, “Bedü'l-vahy”, 1; Müslim, “Fedâil”, 86; Tirmizî, “Menâkıb”, 7.

¹¹⁴ Mehmet Bulut, *Ehli Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*, İstanbul 1991, s. 16.

¹¹⁵ Bkz. Kılavuz, *a. g. e.*, s. 242.

¹¹⁶ Bkz. Sayılar, 11/10–15; II. Samuel, 11/2–27; I. Krallar, 11/1–13; Habakkuk, 2/2–4.

¹¹⁷ Tevbe 9/128 “Size kendinizden bir peygamber gelmiştir...”, “لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ”.

¹¹⁸ Kehf 18/110 “...Ben de sizin gibi bir insanım...”, “إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ”.

dönüştürmektedir. Sonuçta eserlerinde konuya dair müstakil bir fasıl ayırmayan Râzî, mesele hakkında özellikle tefsirinde bazı yorumlarda bulunmaktadır; görebildiğimiz kadarıyla onun konuyla ilgili yaklaşımı ifade ettiğimiz çerçeveye büyük ölçüde oturmaktadır.

Diğer taraftan tasavvuf literatürü, bize peygamberlerin sıfatları hakkında çok zengin bir malzeme sunmamakla birlikte, sûfîlerin konuya yaklaşımlarını anlamamıza yardımcı olacak yeterlilikte kısmî bir takım bilgilere ulaşmak mümkündür. İbnü'l-Arabî de bu konuda genel sûfî eğilimini benimsemiş ve dolayısıyla konuyu müstakil başlıklar altında ele almaya ihtiyaç duymamıştır. Bu itibarla onun eserlerinde konuya dair doğrudan veya dolaylı olarak kayda değer bir bilgi sunduğunu söylemek zordur. Ancak peygamberlerin vasıflardan biri olan ismet meselesi bu noktada bir istisna oluşturmaktadır. O, emanet, sıdk, fetânet, tebliğ sıfatlarını bağımsız başlıklar altında ele almaz ve bunları daha ziyade ismet kavramının muhtevası içerisinde değerlendirir. Onun böyle bir tercihte bulunmasında birkaç sebebin etkili olduğunu düşünüyoruz. Nitekim bu sebeplerin aynı zamanda tasavvuf eserlerinin birçoğunun ayırıcı vasfı olduğu da söylenebilir. Öncelikle söz konusu literatür, konuları, gayeleri ve sistemleri bakımından kelimelerden farklı bir mahiyettedir. Bu yönüyle farklı metotları kullanıp farklı amaçlara hizmet eden iki disiplinin benzer konulara aynı derecede ehemmiyet vermesi ve onları aynı sistematik içerisinde ele almasını düşünmek doğru olmaz. Diğer bir sebep ise sûfîlerin, özellikle Ehl-i Sünnet'e mensup sûfîlerin, kelamcılar arasında bile çok fazla tartışma konusu olmayan bu tür meselelerde, mensup oldukları itikâdî ekolün görüşlerini olduğu gibi benimsemiş olma ihtimalleridir. Bundan dolayı, İbnü'l-Arabî'nin peygamberlere nispet edilen diğer ahlaki sıfatlar konusunda Ehl-i Sünnet kelamcılarıyla hemfikir olduğunu söylemenin pekâlâ mümkün olduğunu ifade etmeden geçemeyiz. Başka bir ifadeyle, genel olarak sûfîler ve tabî ki İbnü'l-Arabî, diğer beşerî ve ahlakî vasıfların tamamının *ismet/masum* sıfatının kapsamı içerisine giren hususiyetler olduğunu, bu sebeple aslın anlatıldıktan sonra onun şümulüne giren niteliklere özel olarak değinilmesinin gerekli olmadığını düşünmüş olabilirler. Dolayısıyla bir kelamcı olarak Râzî'nin bile üzerinde çok fazla durmadığı konuların İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde yer almadığını görmek bizleri şaşırtmamalıdır. Gerçekte bu yönüyle İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımın –muhteva olarak değilse bile sistematik

açından- müstakil olarak sadece “*ismet-ü’l-enbiyâ*” konusunu bir başlık altında ele alan mütekaddimun kalam eserlerinin genel eğilimiyle paralel olduğu söylenebilir. Râzî’nin eserleri incelendiğinde meselenin iki açıdan ele alınması uygun görülmektedir. Bunlardan birincisi, daha ziyade fiziksel özelliklerle alakalı iken, diğeri kişilik ve ahlaki vasıflarla ilgilidir. Kalam eserlerinde peygamberlerin sıfatlarıyla kastedilen de bu ikinci gruptur.

Peygamberlerin fiziksel özellikleriyle kastedilen zahiri görünüm ve nitelikler değil, bedeninin sahip olduğu cismani kuvvetlerdir. Râzî bu konudaki kendi düşüncelerini mütekaddimun devri Eşarî kalamcılarından Halîmî (v. 403/1012)’nin *el-Minhâc*’ında yer alan görüşlerini özetleyerek verir.¹¹⁹ Râzî, Halîmî’nin görüşünü aynen benimsediğini açıkça ikrar etmemekle birlikte hem onun ifadelerine hiçbir itiraz kaydı koymadan nakletmesi hem de Halîmî’nin Eşarî-Şafîî geleneğin önemli bir temsilcisi olması, en azından onun bu görüşlere karşı olmadığını düşünmemize sebep olmaktadır. Buna göre peygamberlerin gerek cismanî, gerekse ruhânî kuvvetler açısından mutlak suretle diğere insanlardan farklı olmaları gerekir. Cismanî kuvvetler ise zahiri ve batınî olmak üzere ikiye ayrılır¹²⁰. Râzî’nin zahiri kuvvetlerle kastettiği şey, beş duyu algıdır. Ona göre Hz. Peygamber görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma kuvveti bakımından insanların en üstünü ve mükemmelidir. O, bu iddiasını ispatlamak için Kur’an ayetlerini ve hadisleri delil olarak kullanır.¹²¹

Batınî kuvvetlerle peygamberlerin sahip olduğu hafıza ve zeka gücünü kasteden Râzî, peygamberlerin sahip oldukları bu meleke açısından insanların en

¹¹⁹ Krş. Ebu Abdillâh el-Hüseyn b. el-Hasan el-Halîmî, **el-Minhâc fî şuabî’l-imân**, thk. Hilmi Muhammed Fûde, Beyrut 1399/1979, I, 239–243.

¹²⁰ Râzî, **Mefâtîh**, VIII, 199.

¹²¹ Görme kuvveti için bkz. “*Biz İbrahim’e göklerin ve yerin büyük mülkünü de öylece gösteriyorduk*” (Enam 6/75); “*Yeryüzü benim için toplandı ve bana doğusu batısı gösterildi*” (Müslim, “Fiten”, 19); “*Saflarınızı düzeltin ve sıkılaştırıp sağlamlaştırın. Çünkü ben, arkamdan sizi görüyorum*” (Müsned, III, 102, 182); Râzî, **Mefâtîh**, VIII, 200; Krş. Halîmî, **Minhâc** I, 241.

Duyuma kuvveti için bkz. “*Bir defasında Hz. Peygamber, bir ses duymuş ve bunun, cehenneme yuvarlanan, fakat cehennemin dibine henüz ulaşamayan bir kaya parçasının çıkardığı ses olduğunu söylemişti*”, Râzî, **Mefâtîh**, VIII, 200.

Tatma kuvveti: “*Hayvanın bu kolu, bana kendisinin zehirli olduğunu haber veriyor*” **Dârimî**, “Mukaddime”, 11; **Ebu Dâvûd**, “Diyâd”, 6.

Koklama kuvveti için bkz. “*İnanın ki Yusuf’un kokusunu duyuyorum*” Yûsuf 12/94.

üstünü olduğunu ileri sürer.¹²² Peygamberin bütün insanî nitelikler açısından en üstün insan olduğu kabulü Kur'an'da tasvir edilen peygamber portresinden bir hayli uzaktır. Vaktiyle inkârcılar peygamberlerde çeşitli niteliklerin bulunması gerektiğini söylemiş olsalar bile, hiçbir inkârcı “Madem peygambersin görme, işitme vs. sıfatlar bakımından da şu özellik ve derecede olman gerekir” gibi bir talep ve yaklaşımda bulunmamıştır. Ayrıca Hz. İbrahim ve Hz. Zekeriyâ gibi kimi peygamberlerin hayatlarının büyük kısmını evlat sahibi olmadan geçirdiklerini¹²³, tartışmalı da olsa Hz. Musa'nın dilindeki kekemelik gibi hususları da hatırdâ tutmakta fayda vardır.¹²⁴ Kanaatimizce bu vasıfların doğrudan ve dolaylı olarak nübüvve taalluk eden bir tarafı da yoktur. Bu vasıflardan biri, -ateşin Hz. İbrâhim'i yakmaması gibi- peygamber için özel bir anlama sahip olduğunda da, Allah bu vasfı o anda bir mucize olarak yaratmıştır. Bu sebeple, bu nevi özellikleri peygamberlerin zati birer vasfı veya peygamberliğin olmazsa olmaz şartı olarak kabul etmek isabetli bir yaklaşım olmayacaktır. Konuya, nakledilen rivayetler açısından baktığımızda da aksini düşünmemiz için herhangi bir neden göremiyoruz. Zira bu rivayetler herhangi bir teville ihtiyaç duymaksızın sadece lafızların mecazî anlamını düşünmek suretiyle dahi anlaşılmış olsaydı, böyle bir yoruma gidilmesi oldukça güç olurdu.

3. 2. 1. Peygamberlerin Ahlakî/Vücûbî Sıfatları

Genellikle peygamberlerin sıfatları ile kastedilen nitelikler, daha ziyade onların sahip oldukları ahlakî vasıflardır. Peygamberlerin amacı, insanları manevî kirlilerden temizlemek, kötü yollara sapmaktan kurtarmak olduğuna göre, kişisel nitelikleri bakımından insanların kendilerine tabi olmalarına engel olacak ahlakî kusurlardan arınmış, sıdk, emanet, fetânet, tebliğ, ismet gibi sıfatlara sahip olmaları gerekir.¹²⁵ Klasik kelimelerinde genellikle peygamberlerin masumiyeti/ismet meselesi üzerine odaklanılmıştır. Bu tercihte ‘ismet’ kavramının geniş muhtevasının rol oynadığını düşünüyoruz. ‘İsmet’ kavramı sahip olduğu anlam genişliği bakımından diğer sıfatları da ihtiva eden, bir şemsiye kavram hüviyetindedir. Her

¹²² Râzî, *Mefâtih*, VIII, 200.

¹²³ Bu durum dönemim sosyo-kültürel şartları açısından değerlendirildiğinde kısırlığın hem erkek hem de kadın için ne kadar büyük bir zaaf oluşturduğunu tahmin etmek zor değildir.

¹²⁴ Meryem 19/8; Hûd 11/71-72.

¹²⁵ Bkz. Harputî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, s. 234; Mehmet Bulut, *İsmet İnancı*, s. 16.

türlü ahlakî kusurdan *masum* olan bir peygamberin diğer sıfatların hepsiyle de muttasıf olması tabiidir. Râzî de aynı şekilde kelam eserlerinin çizgisini takip etmiş ve peygamberlerin masumiyeti konusuna odaklanmıştır. Nübüvvet bahislerine yer verdiği eserlerinin birçoğunda da “ismetü’l-enbiyâ” ismiyle ayrı bir fasıl açmıştır. Aynı isimle müstakil bir eser de telif eden Râzî, burada konunun İslam inançları açısından taşıdığı hayati önemi vurgulamıştır. Biz de bundan dolayı önce sıdk, emânet, teblîğ ve fetânet kavramlarının Râzî tarafından nasıl anlaşıldığını ortaya koyup daha sonra peygamberlerin ismeti konusuna girmek istiyoruz. İbnü’l-Arabî’nin konu hakkındaki düşüncelerini de ismet sıfatı bağlamında ele alacağız.

3. 2. 1. 1. Sıdk ve Emanet

İslamî literatürde, ‘sıdk’¹²⁶ ve ‘emanet’¹²⁷, kavramlarıyla ele alınan bu konu peygamberlerin doğruluğunu ve haber verdikleri şeylerin gerçeğe uygunluğunu ifade eder. ‘Sıdk’ *kizbin* ‘emanet’ ise *hıyanetin* zıddı olarak kullanılır.¹²⁸ Doğruluk dürüstlük ve sadakat gibi nitelikler bütün insanlarda aranan vasıflar olmakla beraber, peygamberler söz konusu olduğunda bunların bulunması vücûbiyet/zorunluluk ifade eder. Zira yalancı ve güvenilmez olmak sıradan insanlara bile yakışmazken, Allah’ın elçileri konumundaki peygamberlerinin böyle olumsuz sıfatlarla muttasıf olabileceklerini düşünmek büyük bir yanılğı olur. Zira onlar, gerek risâlet görevlerini yerine getirmede, gerekse de insanlarla giriştikleri dünyevî işlerde sözüne ve kendisine güvenilir kimseler olmak durumundadırlar. Nitekim peygambere, ihanetin yakışmayacağı Kur’an’ın da açık beyanıdır.¹²⁹ Konuyla alakalı ayetin tefsirinde Râzî, peygamberlik ile hıyanetin bir arada bulunamayacağını, çünkü hıyanetin, dünyada *âr*, ahirette *nâr* sebebi olduğu söyler. Ona göre hıyanete istekli olan nefis, son derece alçak bir nefistir. Peygamberlik ise insanî mertebelerin en yücesi olması sebebiyle böyle alçak nefislere değil son derece yüce ve şerefli nefislere yakışır. Bu sebeple

¹²⁶ Râğıb, *Müfredât*, s. 478; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, X, 193.

¹²⁷ Râğıb, *Müfredât*, s. 90–91; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XIII, 21.

¹²⁸ Cürcânî, *Tarifât*, s. 174; Muhammed Abdurrauf el-Münâvî, *et-Tevkîl alâ mühimmâtî’t-teârîf*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Beyrut 1410/1989, s. 451. Kur’an’ın da temel kavramlarından biri olan *sıdk*’ın semantik tahlili ve çeşitli anlamları için bkz. Burhan Sümertaş, *Kur’an’da Sıdk Kavramı*, Basılmamış Doktora Tezi, DEÜSBE, İzmir 2009, s. 8 vd.

¹²⁹ Âl-i İmrân 3/161.

aynı şahısta bu iki zıt sıfatın aynı anda bulunması imkânsızdır; buradan hareketle, nübüvvet ve hıyanet de birlikte bulunamaz.¹³⁰ Bu ilkeyi bir zorunluluk olarak gören Râzî, bunu açıklamak için şöyle bir faraziye yola çıkar: Eğer birisi çıkıp “Peygamberin nübüvvet iddiasında doğru olduğunu ancak mucize kanıtlar. Bundan dolayı onun nübüvvet iddiasında yalan söylemeyeceği kabul edilebilir. Fakat bu durum, onun bütün söz ve davranışlarında doğru söylediği anlamına gelmez” derse, bu doğru değildir. Çünkü ‘peygamberlik’ Allah’ın hükümlerini tebliğ etmekten başka bir anlam taşımamaktadır. Dolayısıyla onun, peygamberlik görevi dışında bile olsa, tek bir hususta dahi yalan söylemesi mümkün görülecek olursa, artık ortada peygamberlik diye bir şey kalmaz.”¹³¹

Bütün İslam ekolleri de Hz. Peygamber dâhil bütün peygamberlerin bu sıfatla muttasıf olduğu konusunda hemfikirdir. Nitekim Hz. Peygamber’in gençliğinden itibaren söz ve davranışlarıyla *es-Sâdıkü’l-emîn*¹³² lakabını hak edecek kadar çevresine güven telkin eden bir ahlaka ve kişiliğe sahip olduğu da tarihî bir hakikattir.

3. 2. 1. 2. Fetânet

Peygamber olarak gönderilecek kişinin son derece zeki ve uyanık oluşunu ifade eden bir kavramdır. Bir başka ifadeyle fetânet, peygamberlerde saflık ve ahmaklık gibi olumsuz sıfatların hiçbirinin bulunmadığını ifade eder. Hattı zatında bunun aksini düşünmek Allah’ın hikmetine de aykırıdır. Zira insanları kötünden alıkoyup doğruya götürme göreviyle yükümlü olan peygamberlerin muhaliflerinin sorularına cevap verememesi veya itirazları karşısında sessiz kalması onların aciziyeti anlamına gelir ki bu durum düşünülemez. Bundan dolayı, muhalifleri onların zekâları ve ferasetleri karşısında susmaktan başka bir yol bulamamışlardır¹³³.

¹³⁰ Râzî, *Mefâtih*, IX, 411.

¹³¹ Râzî, *el-Meâlim fî ilmi usûli’l-fıkıh*, thk. Ali Muhammed İvaz- Âdil Ahmed Abdulmevcud, Kahire 1998, s. 134.

¹³² Nureddin Ali b. Ebu’l-Heysemî, *Mecmeu’z-zevâid ve menbeu’l-fevâid*, Beyrut 1967, VIII, s. 229.

¹³³ Abdüsselam b. İbrahim el-Mâlikî el-Lekkânî, *İthâfu’l-Mürîd Şerhi cevhereti’t-tevhîd*, Mısır 1948, s. 114; Taftazânî, *Şerhu’l-makâsîd*, V, 61.

Kur'an'da peygamberlerin bu vasıflarına işaret eden birçok örnek nakledilir. En fazla atıf yapılan ayetler ise Hz. İbrahim'in putlar konusunda kavmi ile tartışması ve Nemrut'la mücadelesinin anlatıldığı bölümlerdir.¹³⁴ Râzî'de konuya dair düşüncelerini bu ayetler çerçevesinde ayrıntılarıyla ortaya koyar. Buradan anlaşıldığı kadarıyla o, akıl yürütme sonucunda muhatabın delillerini çürütmeyi peygamberlere ait bir metot olarak tavsif etmektedir. Örnek vermek gerekirse Râzî, Hz. İbrahim'in müşriklerin putlarını kırması örneğinden hareketle peygamberlerin üstün bir zeka, akıl gücü ve derin bir feraset sahibi olduklarını ortaya koyar.¹³⁵

3. 2. 1. 3. Tebliğ

Tebliğ, peygamberlerin güvenilirliklerine dair bir nitelik olmasına rağmen müstakil bir sıfat gibi telakki edilmiştir. İnsanları ve cinleri cennetle müjdeleyip cehennemle korkutan peygamberlerin Allah'tan aldıkları vahiyleri eksiksiz olarak tebliğ etmeleri onlara verilmiş temel bir görevdir. Bu görevi yerine getirmekte herhangi bir gevşeklik göstermeleri veya bir ihmalde bulunmaları peygamberlikle bağdaşmayacağından, bütün peygamberlerin aldıkları vahiyleri eksiksiz tebliğ etme sıfatına sahip olmaları tabiidir.¹³⁶ Tebliğin zıddı olan 'ketm' onlar hakkında kesinlikle düşünülemez. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de peygamberlerin vahiyleri tebliğ etmekle yükümlü bulundukları, insanlara vahiy dışında bir şey tebliğ etmedikleri gibi çeşitli hususlar açıklanmıştır.¹³⁷

Râzî, bütün peygamberlerin Allah'ın birliğini ve O'na itaat etmeyi öğütlediklerini söyler.¹³⁸ Bu ilahî hikmetin bir sonucudur; zira tebliğin amacı, insanların Allah'a karşı öne sürecekleri mazeretlerini ortadan kaldırmaya yöneliktir. Allah, kendisine ilahî mesajın ulaşmadığı kimselere azap etmeyeceğini açıkça beyan

¹³⁴ Enbiyâ 21/62-67.

¹³⁵ Râzî, **Mefâtih**, XXII, 156.

¹³⁶ Yusuf Şevki Yavuz, v.dğr., **İslam'da İnanç Esasları**, İstanbul 1998, s. 187.

¹³⁷ Mâide 5/67; Âl-i İmrân 3/79-80.

¹³⁸ Râzî, **Mefâtih**, XXIX, 320.

ettiğine göre, peygamberlerin ilahî mesajı tebliğde bir ihmal, gevşeklik ve tereddüt göstereceklerini düşünmek doğru olmaz.¹³⁹

3. 2. 1. 4. İsmet

Peygamberlerin masumiyetini ifade eden ismet kavramına kelam eserlerinde müstakil bir bölümün ayrıldığını daha önce ifade etmiştik. Nübüvvet bahisleri içindeki en hacimli bölümlerden biri olan ismet konusuna özel bir ihtimam göstermekteki bir takım sosyo-kültürel sebeplerin bulunduğunu söyleyebiliriz. Kanaatimizce de ismet meselesi, hem bir problem alanı olması hem de kelamcılar tarafından yoğun bir ilgiye mazhar olması bakımından ele alınması gerekli bir konudur. Çünkü İslam düşünce tarihi dikkate alındığında, ismet meselesinin başlangıçta sadece peygamberlere has bir olgu olarak kabul edilirken, daha sonraları Şia'nın imamlarının, tasavvuf kültürünün etkisi ile de -en azından pratikte- velîlerin değişmez bir niteliği haline dönüştüğü görülmektedir. Bundan dolayı mesele, sadece nübüvvet bahisleri altında ele alınan spekülâtif bir tartışma olmanın boyutlarını aşan bir mahiyete sahiptir.¹⁴⁰ Bu vesileyle biz burada daha ziyade Râzî'nin nübüvvet meselesi çerçevesinde ismet olgusuna nasıl baktığını irdelemeye çalışacağız.

Râzî, peygamberlerin günah işlemekten Allah tarafından alıkonulması, korunması şeklinde kısaca tanımlanabilecek olan ismet kavramı etrafındaki tartışmaların başlıca dört noktada cereyan ettiğini belirtir. Birincisi, Râzî, peygamberlerin küfre düşebileceklerini söyleyen Haricilerin Fudayliye kolu dışında, bütün İslam ümmetinin peygamberlerin küfür ve bidatten masum oldukları hususunda icma halinde olduklarını ifade etmiştir.¹⁴¹ İkincisi, peygamberlerin hatayla bile olsa tahrif veya hıyanette bulunup bulunmayacağı, bilmeden veya kasten yalan söyleyip söylemeyecekleri hususundaki tartışmalardır. Râzî, peygamberlerin hataen dahi tahrif ve ihanette bulunamayacakları, aksi takdirde peygamberlerin tebliğdeki

¹³⁹ Râzî, *Mefâtih*, XX, 312–313.

¹⁴⁰ İsmet kavramının çeşitli anlamları ile Sünnî ve Şîî kesimin konuya yaklaşımları için bkz. Mehmet Bulut, *Ehli Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*, İstanbul 1991. Ayrıca kavramın çeşitli manaları için bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII, 403; Râğib, *Müfredât*, s. 569; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, VIII, 398; Sâbûnî, *Bidâye*, s. 121; Harputî, *Tenkîhu'l-kelam*, s. 236.

¹⁴¹ Râzî, *Erbâîn*, II, 115; krş. Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eşarî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-musallîn*, nşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden 1963, s. 118, 119, 513, 514.

güvenilirliklerinin ortadan kalkacağını söylemiş ve peygamberlerden her ne şekilde olursa olsun, yalanın da sadır olamayacağı hususunda ümmetin icmasının bulunduğunu özellikle belirtmiştir.¹⁴² Üçüncü ihtilaf noktası ise, peygamberlerin verdikleri fetvalarda yanılıp yanılmayacakları hususudur. Burada Râzî, peygamberlerin insanları yanıltma ve kandırma kastıyla asla fetva vermeyeceklerini, nitekim ümmetin de bu kanaatte olduğunu vurgulamıştır.¹⁴³ Nihayet Râzî, dördüncü tartışma alanının peygamberlerin fiilleri ve davranışları ile alakalı hususlar olduğunu bildirmiştir.¹⁴⁴

Râzî'nin beyanlarından anlaşıldığına göre, ilk iki hususta İslam ümmeti içerisinde neredeyse bir görüş birliğinden söz edilebilirken diğer iki hususta ve özellikle de son meselede farklı düşünce serdeden ekoller ortaya çıkmıştır. Mesela, Hâşeviyyenin benimsediği görüşe göre, peygamberlerin büyük küçük her türlü günahı işlemeleri mümkündür. Rafıziler ise ister kasten ister hatayla, ister sehven ister unutarak, peygamberlerin büyük veya küçük herhangi bir günah işlemelerini caiz görmez¹⁴⁵. Mutezile ise peygamberlerin kasten büyük günah işlemeyeceklerini, ancak nefret uyandıran cinsten olmamak şartıyla küçük günah işlemelerinin onların risaletlerine bir hâlel getirmeyeceğini benimsemiştir.¹⁴⁶

Görüldüğü gibi bu konuda ekoller arasında tam bir ittifak olduğunu söylemek oldukça güçtür. Burada en esnek tavrı benimseyen Hâşeviyye ile en katı tutumu takınan Râfıziler arasındaki skalanın genişliği bile aslında konuya yaklaşım açısından ekoller arasındaki farkı ortaya koymaya yeterlidir. Bu meseledeki bir tartışma konusu da ismetin başlangıç vaktiyle ilgilidir. İsmet konusunda en katı yaklaşımı benimseyen Râfıziler, peygamberlerin bu koruma zırhına doğumlarından itibaren kavuştuklarını iddia ederken; Râzî'nin beyanına göre, Eşarîlerin de aralarında

¹⁴² Râzî, *Mefâtih*, III, 455 vd.

¹⁴³ Râzî, *İsmetü'l-enbiyâ*, thk. Muhammed Hicâzî, Kahire 1986, s. 39

¹⁴⁴ Râzî, *İsmetü'l-enbiyâ*, s. 40.

¹⁴⁵ Râzî, *Erbaîn*, II, 116.

¹⁴⁶ Râzî, *Erbaîn*, II, 116; *İsmetü'l-enbiyâ*, s. 40.

bulunduğu çoğunluk, ismeti bisetle beraber başlatmakta, ismeti nübüvvetten önce zorunlu bir sıfat görmemektedir.¹⁴⁷

Râzî, peygamberlerin risalet görevleri başladığı andan itibaren, kasıtlı olarak büyük veya küçük bir günah işlemelerinin söz konusu olamayacağını bunun ancak sehven mümkün olabileceğini ileri sürer. Râzî, genel itibarıyla aynı bilgileri muhtelif eserlerinde aynı lafızlarla tekrarlar. Bu, onun ismet konusundaki görüşlerinin zaman geçse de herhangi bir değişikliğe uğramadığını göstermesi bakımından önemlidir. Râzî, ismet doktrinini birçok delille ortaya koymaya çalışır. Bu delillerin en önemlilerini burada zikretmede yarar görüyoruz.

a) Peygamberlerden sadır olan günahlar onları Allah katında ümmetlerinin günahlarından daha aşağı dereceye düşürür. Öyle bir şey ise caiz olamaz, zira peygamberler son derece yüce ve şerefli bir mertebededirler. Dolayısıyla onlardan günah sadır olması çirkin bir iştir. Nitekim Allah, “*Ey Peygamberin hanımları, sizden kim apaçık bir terbiyesizlik ederse, onun cezası (azabı) iki kat artırılacaktır*”¹⁴⁸ buyurmak suretiyle, peygamber eşleriyle sıradan Müslüman kadınların maruz kalacakları azap arasındaki farkı nasıl ortaya koymuşsa, benzer şekilde sıradan bir müminle peygamber arasında da fark söz konusudur. O halde peygamberlerin günah işlemesi düşünülemez.¹⁴⁹

b) Peygamberlerin günah işleyebileceklerini düşünmek onların fasık olabileceklerinin kabul edilmesi anlamına gelir ki, bu durumunda şahitliklerinin de kabul edilmemesi gerekir. Kur’an’da “*Bir fasık size bir haber getirirse onu araştırınız*”¹⁵⁰ buyrulmuş ve bu çerçevede peygamberlerin şahadetleri de kabul edilmiştir, aksi düşünüldüğünde onların ümmetin adillerinden daha aşağı mertebede olmaları gerekirdi ki bu caiz değildir.¹⁵¹

¹⁴⁷ Râzî, **Erbaîn**, II, 117.

¹⁴⁸ Ahzâb, 33/30.

¹⁴⁹ Râzî, **İsmetü'l-enbiyâ**, s. 41. **Erbaîn**, II, 117; **Meâlim**, s. 99. Râzî bu durum için diğer eserlerinde mutlak olarak günah lafzını kullanırken (zenb) *Muhassal*'da büyük günah (kebire) lafzını tercih etmiştir. Râzî, **Muhassal**, 319.

¹⁵⁰ Hucurât, 49/6.

¹⁵¹ Râzî, **İsmetü'l-enbiyâ**, s. 41. Râzî, **Erbaîn**, II, 118; **Meâlim**, s. 99.

c) Peygamberlerin büyük günah işleyebilecekleri kabul edildiği takdirde, onları o günahı işlemekten alıkoymak ve bunun için onlara zorlamada bulunmak, eziyet etmek haram olmaz. Halbuki onlara eza ve cefa vermek “*Allah’a ve Resulüne eza edenleri Allah, dünyada da ahirette de lanetlemiştir*”¹⁵² ayeti uyarınca haram kılınmıştır.

d) Hz. Muhammed eğer bir günah işleseydi, işlediği o günahta ona uymak bize vacip olurdu, zira Kur’an’da onun hakkında “*Bana uyun*”¹⁵³ buyurulmaktadır.¹⁵⁴ Bu ise haram ile vacibi birleştirmeye götürdüğünden imkânsızdır; dolayısıyla peygamberlerden günah sadır olması muhaldir.¹⁵⁵

e) İnsanlara itaati emredip isyandan sakındıran peygamberlerin kendileri itaati terk edip isyan etselerdi Allah’ın “*Niçin yapmayacağınız şeyi söylersiniz? Yapmayacağınız bir şeyi söylemeniz Allah katında çok iğrençtir*”¹⁵⁶ ayetinin muhatabı olurlardı; bu ise durum caiz değildir.¹⁵⁷

Râzî’nin peygamberlerin masumiyeti sadedinde sunduğu daha başka gerekçeler de olmakla birlikte bu kadarla iktifa ederek ismetin sebepleri konusuna geçmek istiyoruz. Râzî’ye göre ismetin dört sebebi vardır ve bunlar sırasıyla a) Peygamberlerin bedeninde veya nefsinde, fücra engel olan bir melekenin bulunması; b) İsyanların yerilmeye ve tatların övülmeye layık olduğunun bilinmesi; c) Bu bilgilerin, Allah’tan devamlı gelen vahiyle desteklenmesi; d) Unutma ve yaraşanı terk etme kabilinden bir iş kendisinden meydana gelse, azarlanıp uyarılmasıdır. Kendisinde bu dört niteliğin bir arada bulunduğu kişi günahlardan masum olur.¹⁵⁸

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Râzî, peygamberlerde bulunan ismet özelliğinin cebrî mi yoksa ihtiyarî bir durum mu olduğu konusunda açık bir beyanda

¹⁵² Ahzâb 33/57.

¹⁵³ Âl-i İmrân 3/31.

¹⁵⁴ Râzî, *Mesâil*, s. 66.

¹⁵⁵ Râzî, *İsmetü’l-enbiyâ*, s. 42; Râzî, *Erbaîn*, II, 118–119; Râzî, *Muhassal*, s. 320.

¹⁵⁶ Saf 61/2-3

¹⁵⁷ Râzî, *İsmetü’l-enbiyâ*, s. 43; Râzî, *Erbaîn*, II, 119.

¹⁵⁸ Râzî, *Muhassal*, 318.

bulunmamıştır. Daha önce zikrettiğimiz “*Peygamberlerin bedeninde veya nefsinde, fücra engel olan bir melekenin bulunması*” şeklindeki ifadesi onun bu konuda ne düşündüğünü anlamamıza yardımcı olabilir.¹⁵⁹ Bu ifadeden sanki peygamberlerin yaratılış itibarıyla günah işlememek üzere programlandıkları izlenimi doğmaktadır. Ancak sadece bu cümleden hareketle Râzî’nin ismet meselesinde cebrî bir tutum takındığını söylemek de elbette isabetli olmaz. Zira peygamberlerin masumiyetini cebrî bir düşünceyle temellendirmek, ismetin varlığını temellendiren diğer gerekçelerin de anlamını yitirmesine yol açacaktır. Ama yine de Râzî’nin bu ifadesinin cebrî bir anlayışa kapı araladığı söylenebilir. Belki de Râzî bu konuda her iki görüşü birleştirmek istemiş ve peygamberlerin hem yaratılışları ve ahlakları itibarıyla, hem de Allah’ın devamlı gözetimi altında bulunmaları ve günahın getireceği maliyetin farkında olmaları sebebiyle günah işlemekten uzak durduklarını söylemiştir.

Buradaki bir başka husus da peygamber olmayanların ismeti meselesidir. Kelam eserlerin de ismet mevzuu ele alınırken meleklerin, velîlerin ve Şîî zümrelerin etkisiyle imamın masumiyeti gibi hususlara da değinilmiştir.¹⁶⁰ Dolayısıyla, ismet meselesi çok boyutlu bir konu olup, siyasi dini ve ahlaki boyutuna ilaveten bir de teşriî boyutu söz konusudur.¹⁶¹

Ehl-i Sünnet’e göre, insanlar arasından masum olanlar sadece peygamberlerdir. Bu anlamda ne imamlar ne de velîler masumdur; Râzî’nin kanaati de bu doğrultudadır. Râzî’nin, velîlerin Allah dostu, sağlam bir iman ve takva sahibi olmaları vs. gibi yüce niteliklerini kabul ettiğini ve hatta bununla da yetinmeyip onların kerametleri konusunda onlarca gerekçe sunduğunu daha önce söylemiştik. Bununla birlikte o, bir olgu olarak velî/velâyet anlayışını kabul etse de buradan hareketle aşırı sûfî fırkaların seslendirdiği masum velî anlayışına kapı aralayacak bir yaklaşımı benimsemez. Kanaatimizce o da bu konuda mutedil sûfî müellifler tarafından dillendirilen *masum-mahfuz* ayrımını benimsemiş gibi gözükmektedir.

¹⁵⁹ Krş. Cürçânî, **Tarîfât**, s. 195; Münâvî, **Teârîf**, s. 199.

¹⁶⁰ Mesela bkz. Râzî, **Erbaîn II**, 123 vd.; Râzî, **İsmetü’l-enbiyâ**, s. 47-48.

¹⁶¹ Hasan Onat “Şîî İmamet Nazariyesi” **AÜİFD**, XXXII (1992), s. 90 vd.; Ahmet İshak Demir, “İbnü’l-Mutahhar el-Hillî’ye Göre İmâmet”, **AÜİFD**, XLVI (2005), sy. 1, s. 90; Hasan Johar, **The Political Role Of İmamate In The Shiah Doctrine: Ali, A Case Study**, Michigan 1985, s. 112–115;

Nitekim sūfî düşünürlerin sıklıkla ifade ettiği üzere, velîlerin günahlardan korunması anlamında kullanılan ‘hıfz’ en azından teoride velînin hata ve günah işlemesine mani olmamaktadır.¹⁶² Tam aksine velî hata ve günah işleyebilir ve onun için masumluk ve yanılmazlık söz konusu değildir. Râzî de sūfîlerin bu genel yaklaşımını benimsemiş ve peygamberler dışındaki herhangi bir insanın masum olabileceği anlayışını bütünüyle reddetmiştir. Onun bu duruşunun mensup olduğu Eşarî geleneğin bu konudaki düşüncesiyle örtüştüğünü söyleyebiliriz.

İbnü’l-Arabî ve diğer sūfîleri bu noktada kelamcılardan ayıran temel nitelik, ismet kavramının anlamını velîleri de içine alacak bir mahiyette genişletmeleridir. Velîleri de içine alan söz konusu masumiyet zırhı, elbette doğrudan ismet kavramı üzerinden yapılmamakta, bunun yerine filolojik olarak farklı bir kökene sahip olan ‘hıfz’ kelimesi kullanılarak bir anlamda doğrudan peygamberlere ait olan bir niteliğin velîlere atfedilmesinin doğuracağı sakıncalar da bertaraf edilmiş olmaktadır. Böylelikle nebîlerin masûmiyet vasfı, sūfîlerin elinde mahfuz şeklinde farklı bir forma dönüştürülmüş ve neredeyse peygamberlerin ismetiyle kastedilen hususiyetlerin velîlere de hamledilmesine kapı aralanmıştır. Neticede, peygamberler mutlak anlamda masumdurlar; velîler ise teoride olmasa bile pratikte onlar gibi masum/mahfuz’dur.

İbnü’l-Arabî, peygamberlerin ismetini ele aldığı hemen her fasılda konuyu velîlerin ismetiyle ilişkilendirerek iki olgu arasındaki ortak noktaları ve farklılıkları ortaya koymaya çalışır. Diğer sūfî müelliflerin yaptığı gibi onun da peygamberin ismetinin velîninkiyile karışmaması veya bu konuda zihinlerde oluşan istifhamların ortadan kalkması için azami gayret sarf ettiği görülmektedir. İsmet konusunda kendinden önceki sūfîlerin yaklaşımlarını büyük oranda benimseyen İbnü’l-Arabî, meseleyi peygamberlerin ve peygamber olmayanların ismeti açısından ele alır. Ona göre, ismet, dört şekilde vuku bulur: a) Şeytan’ın müdahalesinden idrak mahallinin korunması. Bu anlamdaki ismet sadece peygamberlere özgüdür, velîler için hıfz söz konusudur; b) Şeytanın girmesinden suretin ve bedeninin korunması ki bu sadece peygamberlere ait bir niteliktir; c) Kalbin kötü düşüncelerden korunması; bu velîlere özgüdür; d) Mahallin gûnahtan korunmasıdır ki, bu da sadece peygamberlere

¹⁶² Kuşeyrî, **Risâle**, s. 437.

hastır.¹⁶³ Dikkat edileceği üzere, İbnü'l-Arabî'nin sisteminde ismet, peygamber ile velî arasındaki müşterek bir vasfa işaret eder.

Peygamberlerin ismetine dair tartışmalarda sıklıkla kullanılan “*Allah senin gelmiş ve gelecek günahlarını bağışlar*”¹⁶⁴ ayetiyle ilgili olarak İbnü'l-Arabî şunları söyler: “Masum, günahlardan gizlenmiş olandır; günahlar kendisini arar, fakat ona ulaşamazlar. Bu nedenle, günahlardan gizlendiği için kendisinden hiçbir şekilde günah sadır olmaz. Veya masum kişi cezalandırmadan gizlenmiştir ve cezalandırma kendisine ulaşamaz. Allah ise cezalandırmanın veya yargılamanın kendisine ulaşmasını engelleyerek, dilediği kullarını gizler.”¹⁶⁵ İbnü'l-Arabî, aynı ayeti yorumladığı başka bir yerde, hiçbir kir ve pisliğin gûnahtan daha çirkin olmaması sebebiyle Allah'ın peygamberini bağışlamasının hakiki manada olduğunu düşünmenin doğru olmayacağını söyler. Çünkü günah olan bir fiil Hz. Peygamber'den sadır olsaydı, bu gerçekte değil sureten günah sayılabilirdi. İbnü'l-Arabî, gerçek anlamıyla günahın, ne Allah ne de Müslümanlar tarafından Hz. Peygamber'e nispet edilebileceğini, zira ayetten kastedilen şeyin günah olmadığını ifade eder. Aksi söz konusu olsaydı o takdirde gûnahtan dolayı terettüp edecek bir karşılığın da bulunması gerekirdi ki bu muhaldir.¹⁶⁶

İbnü'l-Arabî, söz konusu ayetin günahın varlığı ve bağışlanması şöyle dursun, bilakis peygamberlerin asla günah işlenmediğine kesin bir delil teşkil ettiğini düşünmektedir. Ayetin anlam kaybına uğramaması için bağışlanmayı (mağfiret) örtmek (setr)¹⁶⁷ şeklinde yorumlar.¹⁶⁸ Buna göre Allah'ın Hz. Muhammed'in gelmiş ve gelecek günahlarını bağışlamasının anlamı, onun gûnahtan gizlenmesi (mestûr), günahın da kendisinde ortaya çıkabileceği gerekli mahalli bulamaması demektir. Bu yaklaşım derinlemesine tahlil edildiğinde, bir taraftan masumiyetin günahla çeliştiği ortaya çıkarken bir taraftan da İbnü'l-Arabî'nin iki kavramı uzlaştırdığı görülür. Buna göre ismet, mutlak suretle günahın varlığını değil, günaha yol açan şeyin

¹⁶³ Hakîm, **Mucem**, s. 380

¹⁶⁴ Feth 48/2.

¹⁶⁵ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, II, 357.

¹⁶⁶ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, I, 297.

¹⁶⁷ “فانه مستورة عنه او يستر عن العقوبة”

¹⁶⁸ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, II, 357.

özelliğinin sürekliliğini ortadan kaldırır. Bir bakıma masumdan günah meydana gelebilir, ama bu bağışlanabilir bir günahdır, üstelik özünde iyiliğe dönüşebilme potansiyeli de mevcuttur. Bunun anlamı her günahın sözü edilen bağışlanmayı özünde içermesidir; hatta iyiliğe dönüşebilmek için günahın bir takım özelliklere sahip olması da gerekir. İbnü'l-Arabî bu günaha “*masiyetü'l-hayye*” adını verir ki diri olan anlamına gelen bu günah gafletten dolayı ortaya çıkmaz.¹⁶⁹ Bu günah günahkârın kıymetini ve değerini açıklar.¹⁷⁰ İbnü'l-Arabî'nin bu yaklaşımı, itap ayetleri olarak kabul edilen çeşitli ayetlerin ismet kavramı bakımından ne ifade ettiğini de ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir. Mesela “*Eğer biz sana sebat vermemiş olsaydık, neredeyse onlara meyledecektin. O takdirde muhakkak ki hayatın ve ölümün de katmerli acısını tattırırdık*”¹⁷¹ ayeti hem Hz. Muhammed'in böyle bir günaha düşmeye karşı koruyucu bir örtü altına alındığını ifade ederken, hem de onun ‘diri günah’ dediği kavram bakımından da Allah'ın Hz. Peygambere verdiği kıymeti ortaya koymaktadır.

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın peygamberlerini koruması, peygamberlerin günah işleyip işlememesiyle ilgili bir konudur. Bu yönüyle de ismet, Allah'ın resul ve nebîlerini kendilerine bahşettiği korunmuşluk özelliğiyle diğer müminlerden ayırt ettiği bir sıfattır.¹⁷² Yoksa masumiyet, peygamberlerin can ve mal emniyeti gibi fiziksel unsurlar açısından düşmanlarından korunması anlamına gelmez. Allah'ın belirli peygamberlerini fiziksel açıdan da koruma altına alabileceğini kabul eden İbnü'l-Arabî, öyle görülüyor ki bu tür bir masumiyeti, peygamberlerin vacip bir sıfatı olarak görmemektedir. Çünkü onun da ifade ettiği gibi bazı peygamberlerin kendi ümmetleri tarafından katledildiği bilinen bir husustur. Bu açıkça o peygamberlerin Allah tarafından bir korunma altına alınmamış olduklarını göstermektedir.¹⁷³

Konunun başında da ifade ettiğimiz üzere İbnü'l-Arabî peygamberlere nispet edilen çeşitli sıfatları ismet sıfatıyla ilişkilendirme yolunu tercih eder. Bu itibarla

¹⁶⁹ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, IV, 421.

¹⁷⁰ Hakîm, **Mucem**, s. 381.

¹⁷¹ İsrâ 17/74–75.

¹⁷² İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, II, 421.

¹⁷³ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 177.

peygamberlik her türlü ahlaki kusur ve eksiklikten uzak olmayı gerekli kılar. Onun bakış açısıyla söyleyecek olursak, peygamberler günahlara karşı örtülü/mestûr bir konumdadır. İşte bundan dolayı o, bu vasfı haiz birinin doğru sözlü, güvenilir, zeki ve görevini yerine getiren biri olmasını, ilahi korunmuşluğun bir gereği ve de sonucu olarak görür. Ona göre ismet, şariat getiren nebîlerin Allah katından aktardığı hususlarda bulunması zorunlu olan bir niteliktir. Bu da onların tebliğ ettikleri hususlarda hata yapmamaları anlamına gelir.¹⁷⁴ İbnü'l-Arabî'ye göre peygamberler söz ve fiilleriyle hüküm koyarlar; mübah bir iş yaptıklarında kendilerine uyulması ve o davranışın hüküm olması için icraatta bulunurlar ve Allah'ın o şey hakkındaki hükmünü takipçilerine bildirirler. Bundan dolayı kendilerine indirilen hükümleri insanlara açıklamak peygamberlerin zorunlu görevidir. İbnü'l-Arabî bu vazifeyi tebliğ ve ismet kavramlarının bir arada zikredildiği *“Ey peygamber rabbinden sana indirilene tebliğ et. Bunu yapmazsan, risâletini ulaştırmamış olursun. Allah seni insanlardan korur”*¹⁷⁵ ayetinin de bir gereği olarak görür.¹⁷⁶ Onun bu düşüncelerinin genelde Râzî'nin hem de Ehl-i Sünnet'in görüşleriyle örtüştüğünü söyleyebiliriz.

Sûfîler, nebînin masumiyetini ismet kavramıyla isimlendirirken, velîlerin şeriata aykırı davranışlardan uzak olması halini ise mahfuz terimiyle ifade ederler. Sûfîler, kavramsal açıdan böyle bir ayrıma gidilmesinin nedenini peygambere gösterilen edep ve hürmet olarak algılamışlardır.¹⁷⁷ Kuşeyri'nin dediği gibi, şeriata aykırı hareket eden kimse aldanmış ve tuzağa düşmüştür. Bu korunmanın manası, nebî ve velînin Allah'a asi olmayacağı ve şeriata aykırı iş yapmayacaklarıdır. İkisinin arasındaki fark nebînin günah işlemeyişinin Allah'ın kendisinde yarattığı ismet sıfatına raci olmasıdır. Bu bakımdan nebî Allah'a isyan etmez, çünkü Allah onu günaha karşı koyacağı bir meleke veya yetenekle donatmıştır. Velî ise sıradan insanlar gibidir; günah işleyebilir, itaat da edebilir. Allah kalbine ilkâ ettiği bir nurla onu doğru yola ulaştırır ve gûnahtan korur. Sonuçta nebî ve velî, muayyen bir hastalığa yakalanmayan iki insana benzetilebilir; birisi tabiatındaki bir dirençten dolayı hasta olmazken, diğeri hastalığa engel bir ilaç kullandığı için hasta

¹⁷⁴ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 390.

¹⁷⁵ Mâide 5/67.

¹⁷⁶ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, II, 204.

¹⁷⁷ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, II, 204.

olmamaktadır, dolayısıyla bu ilacı kullanmadığı takdirde, hastalığın kucağına düşeceği aşıkardır.¹⁷⁸ Buradaki önemli soru, velîlerin korunmuşluk özelliğinin vacip bir sıfat olup olmadığıdır. Kuşeyrî, bu niteliğin zorunlu olmadığını, velîlerin bazen sürçme kabilinden fiiller işleyebileceğini veya nadiren de olsa kendilerinden hataların sadır olabileceğini vurgular.¹⁷⁹ Ne var ki o, ısrarla üzerinde durduğu bu ayrımı birkaç satır sonra “*İtaatin gerektirdiği bütün hallere vakıf olamayan ve her türlü hatadan masum olmayan, velî olamaz*” şeklinde bir ifade sarf etmek suretiyle¹⁸⁰ bizzat kendisi göz ardı eder ve esasında ‘ismet’ ile ‘hıfz’ arasında ortaya konulmak istenen ayrımın pratik bir değerinin olmadığını bizzat kendisi itiraf eder.

Kendinden önceki sûfîlerin ‘ismet-hıfz’ ayrımını aynen benimseyenve *Fütûhât*’ın çeşitli bölümlerinde bu konudaki kanaatlerini açıklayan İbnü’l-Arabî, bir kimse kemale erdiğinde marifet ve korunmuşluğunun da kemale ereceği kanaatindedir.¹⁸¹ Artık her açıdan kemale eren kişiye şeytanın ona ulaşması mümkün değildir. Velî söz konusu olduğunda bu koruma ‘muhafaza’ peygamber mevzu bahis olduğunda ise ‘ismet’ adı verilir. Bu farklılık, peygamber ve nebîler açısından saygı ifade ederken, ‘ismet’ isminin peygamberlere tahsis edilmesi de velî ile nebî arasındaki farkı da ortaya koyar. Peygamberler, zahirî ve batınî olarak şeytandan korunmuş kimseler olduklarından bütün hareketlerinde Allah tarafından muhafaza ve koruma altına alınırlar, zira Allah, onları örnek alınmaları için görevlendirmiştir.¹⁸² Velî ise Allah’ın dilediği bir şeyi kalbine aktarması esnasında şeytanın engellemesinden veya mesajı saptırmasından korunmuştur. Bu, velînin Allah katında büyük bir mertebeye ulaştığının delilidir. Şeytanın velînin ayağını kaydırma çabası, onun Allah’a yakınlaşmasını ve mutluluğunu arttırmaktan başka bir işe yaramaz. Nebîler ise şeytanın bir şey aktarmasından veya fısıldamasından. İşte nebîlere özgü ismet ile velîlere özgü hıfz arasındaki fark budur. Peygamber karşısındaki saygının

¹⁷⁸ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 426.

¹⁷⁹ Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, **Letâifü’l-işârât**, nşr. İbrâhim Beysûnî, Kahire ts. II, 105.

¹⁸⁰ Kuşeyrî, **Letâifü’l-işârât**, II, 105.

¹⁸¹ İbnü’l-Arabî, **Fütûhât**, II, 421.

¹⁸² İbnü’l-Arabî, **Fütûhât**, III, 204.

gereği olarak, hıfz velîlere tahsis edilmiştir. Çünkü şeytanın, ilahi tecellinin velîlerin kalplerine verdiği bilgi sebebiyle onların kalplerine ulaşma imkânı yoktur.¹⁸³

İbnü'l-Arabî'nin de dâhil olduğu bir grup sufinin ve diğer sûfî yazarların, masûm-mahfûz ayrımı konusundaki beyanları, kendilerinin koydukları kriterlerin tamamen teorik olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Hatta çoğu zaman kendileri tarafından da ifade edildiği üzere, masum teriminin, velîlere nispet edilmemesi aralarındaki mahiyet farkından değil, peygambere gösterilen edep ve saygıdan kaynaklanmaktadır. Gerçekte hıfz/mahfûz kavramı işlevsel açıdan peygamberlerin masumiyetiyle neredeyse tamamen aynîlik arz eder. Bu çerçevede *Fütûhât*'ta “Şeytan kaynaklı düşüncelerin bilinmesi” faslında İbnü'l-Arabî şöyle bir pasaj nakleder:

*İblis Hz. İsa'ya görünüşte yaşlı bir şahıs suretinde gelmiş. Zira şeytanın peygamberlerin içine girme imkânı yoktur. Dolayısıyla peygamberlerin bütün düşünceleri, ya rabbânî ya da nefsanîdir ve şeytanın onların kalplerinde etkisi yoktur. Allah'ın ilminde korunmuşluğu takdir edilmiş velîler ise, şeytanın kendilerine ulaşması hususunda değil, sadece düşünce aktarışında peygamberler gibi korunmuştur. O halde inayete mazhar olmuş velî, şeytanın aktardığı düşünce hakkında Allah'tan gelen bir uyarıya sahiptir; zira o, peygamber gibi yasa koyucu değildir. Peygamberler yasa koyucu olduklarından iç dünyaları muhafaza altına alınır.*¹⁸⁴

Burada iki unsurun öne çıktığını görüyoruz. Birincisi, şeytan, peygamberlerin içine giremeyeceği gibi düşüncelerine de müdahale edemez. İblis, Hz. İsa'ya bir insan suretinde yaklaşabilmiş, ancak Allah'ın koruması altında bulunduğu için ona herhangi bir tesirde bulunamamıştır. İkincisi ise, benzer durum velî için söz konusu olsaydı şeytan onun içine girebilir, fakat düşüncelerine tesir edemez ve ona herhangi bir şeytanî ilkâda bulunamazdı. Bu da aynı şekilde Allah'ın velîsini koruması demektir. Görüldüğü üzere iki kavram arasındaki şey, bir mahiyet farkı değil şekil ve isimlendirme farkıdır. İkisi arasında işlevsel açıdan herhangi bir farkın bulunmadığını İbnü'l-Arabî'nin naklettiği şu örnek de ortaya koymaktadır:

Şeyh Abdürrezzâk, İblis'i görünce kendisine sorar: ‘Şeyh Ebu Medyen ile ilişkin nasıl?’ Bu soruya İblis, ‘Onun kalbine attığım vesveselerde kendimi şöyle bir adama benzetirim. Okyanusa küçük abdestini yapan birine niçin böyle yaptın diye sorulursa, onu kirleteyim de kendisiyle temizlik

¹⁸³ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 204.

¹⁸⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 427.

*yapılamasın' diye karşılık verir. (İblis der ki) Böyle birinden daha cahilini gördünüz mü? Ebu Medyen'in kalbinin karşısında benim durumumda budur. Onun kalbine ne attıysam, değiştirdi ve başkalaştırdı.*¹⁸⁵

İblis'in, velîlerin kalbine vesvese atmasının mümkün olduğunu desteklemek için İbnü'l-Arabî bunu rivayetmiş olsa da örnekteki damla kıyaslaması dikkate alındığında esasında sûfiler açısından böyle bir ihtimalin muhal olduğu kendiliğinden görülmektedir. Öyle anlaşıyor ki peygamberin ismeti/masumluluğu ile velînin hıfzı/mahfuzluğu arasındaki ayrım bu niteliklerin nispet edildiği mahallerin farklı olması dışında bir anlam ifade etmemektedir.

3. 2. 2. Kadınların Peygamberliği

Kelam eserlerinin nübüvvet bahislerinde belki de üzerinde en az durulan hususların başında peygamberlikte cinsiyetin bir rolünün bulunup bulunmadığı meselesi gelmektedir. Literatür incelendiğinde bu noktanın genellikle birkaç cümleyle geçirildiği görülür.¹⁸⁶ İlk bakışta bu konunun çok önem arz etmediği düşünülebilir. Ancak başka bir açıdan bakıldığında ise konu, Mâtürîdîler ile Eşarîler arasındaki ihtilaflardan biri olması hasebiyle bir mezhebi temayülü yansıtabilecek kadar önemlidir. Kadınların peygamberliği veya bir başka deyişle kadınlardan peygamber olup olamayacağı meselesi iki mezhep arasındaki ihtilafları konu edinen eserlerde özellikle zikredilmektedir.¹⁸⁷

Söz konusu tartışma kadınların peygamberliğinin imkanı ve vukuu konusuna odaklanmaktadır. Mâtürîdîlere göre Allah'ın Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e varıncaya kadar gönderdiği elçilerin tamamı erkektir ve erkek olmak peygamberliğin şartlarından birisidir. Bir başka ifadeyle bir insanın peygamber seçilebilmesi için

¹⁸⁵ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, II, 421.

¹⁸⁶ Mesela Pezdevî, meseleyi sadece şu tek satırlık cümleyle geçirir: “Gerçekte Allah kadınlardan peygamber göndermemiştir”. Bkz. Ebu Yüsr Muhammed Pezdevî, **Ehl-i Sünnet Akaidi**, trc. Şerafeddin Gölcük, İstanbul 1980, s. 135.

¹⁸⁷ Bu konuda birkaç hususa işaret etmekte fayda görüyoruz. Mâtürîdîler ve Eşarîler kelam ekolleri arasındaki ihtilafların bir kısmı şekli olmasına rağmen bir kısmı köklü ve derindir. Bununla birlikte bu ihtilaflar konusunda ekolün temsilcileri arasında bile tam bir ittifak söz konusu değildir. Ayrıca ihtilaflı meselelerde Mâtürîdî âlimlerin bir bölümü Eşarîlerin kanaatini, bazı konularda da Eşarî âlimler Mâtürîdîlerin kanaatini benimsemektedir. Bu iki ekol arasındaki ihtilaflar için bkz. Pezdevî, **Ehl-i Sünnet Akaidi**, s. 352–353; Şeyhzâde, **Nazmü'l-ferâid**, İstanbul 1288, s. 52-53; Bekir Topaloğlu, **Kelam İlmi**, İstanbul 1991, s. 146-147.

erkek olması mutlak bir zorunluluktur.¹⁸⁸ Mâturîdîler, “*Biz senden önce de memleketler halkından ancak kendilerine vahyettiğimiz bir takım erkekleri kendilerine peygamber olarak gönderdik*”¹⁸⁹ ayetinden hareketle kadınların peygamberliğini savunan Eşarî ve Zâhirîlerin aksine, kadın olmanın peygamber olmaya mani bir araz olduğunu, zira peygamberliğin gerektirdiği mücadele ve sıkıntılara katlanma gücüne kadınların tabiat itibarıyla sahip olmadıklarını iddia ederler.¹⁹⁰ Kadınların peygamberliğine yönelik bir başka itiraz da, onların psiko-sosyal açıdan böyle önemli bir misyonun altından kalkamayacağı varsayımıdır.¹⁹¹ Buna göre, kadınlar yaratılış itibarıyla erkeklerden daha güçsüz olduklarından bu görevi başarmaları zordur, hatta üstesinden gelemeyeceği bir yükümlülüktür. Dahası kadınlık halleri de ibadetlerde insanlara öncülük yapmayı engelleyicidir.¹⁹²

Diğer taraftan Eşarîlik, yukarıdaki ayetten kadınların resul değil, insanları doğru yola çağıran nebîler (*nebîye*) olarak gönderilebileceğinin anlaşılması gerektiğini savunur. İmam Eşarî’ye göre bu bağlamda gönderilenlerin sayısı dörttür.¹⁹³ Bu anlayışın nebî-resul ayırımından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Buna göre nebî, insanlara tebliğde bulunmakla görevlendirilmeyen ancak kendisine Allah’tan vahiy gelen insandır. Kur’an’da Hz. Musa ile Hz. İsa’nın annelerine de vahyin geldiği ve Allah’ın Meryem’i âlemlerdeki bütün kadınlardan üstün tutup seçtiği belirtildiğine göre onlar da peygamberler sınıfına dâhil olmalıdırlar.¹⁹⁴

¹⁸⁸ Harputî, **Tenkîhu’l-kelâm**, s. 234.

¹⁸⁹ Yûsuf 12/109. Ayrıca bkz. Nahl 16/43; Enbiyâ 21/7.

¹⁹⁰ Zahiri mezhebinin en önemli âlimlerinden olan İbn Hazm (v. 405/1063) Eşarîlerin görüşünü benimseyerek kadınların resul değil nebi olarak görevlendirildiğini söylemektedir. “Allah’tan kesin bilgi alan ” manasına gelen “nebi” kelimesinin zahiri anlamından hareketle öncelikle nebi ve resul arasında teknik bir farkın olduğuna dikkat çekmiş, daha sonra Allah’tan bilgi aldıkları kabul edilen Hz. Meryem, Hz. Musa’nın annesi, Ümmü İshak olarak bilinen Hz. Sâre ve Firavun’un karısı Hz. Asiye gibi kadınların resul değil ama nebi olduklarını ileri sürmüştür. Bkz. İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed Hazm ez-Zâhirî, **el-Fasl fi’l-milal ve’l-ehvâ ve’n-nihal**, Beyrut 1986, V, 119-121; Sâbûnî, **Bidâye**, s. 46; Kemaleddin İbnü’l-Hümmâm, **Kitâbu’l-Müsâyere**, (Kemaleddin b. Ebu Şerif’in **el-Müsâmere**’si ve İbn Kutluboğa’nın Haşiyesi ile birlikte) Bulak 1317, s. 194; Selim Özarslan “Peygamberlerin Özelliklerinden Erkek Olmak ve Düşündürdükleri”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, X/2-2006, s. 115.

¹⁹¹ Bkz. Taftâzânî, **Şerhu’l-makâsîd**, V, 61.

¹⁹² Sâbûnî, **Bidâye**, s. 46.

¹⁹³ İbn Fûrek, **Mücerredü’l-makâlat**, s. 174.

¹⁹⁴ Kasas 28/7; Tâhâ 20/38; Âl-i İmrân 3/42. Ayrıca bkz. İbn Furek, **Mücerredü’l-makâlât**, s. 174.

Mâturîdîler, Allah'ın Hz. Meryem ve Hz. Musa'nın annesine vahiy yolladığını kabul etmekle birlikte, bunun nebevî vahiy olduğunu iddia etmenin hatalı olduğu kanaatindedirler. Zira, Kur'an'da bal arısına da vahyedildiği bildirilmektedir, ancak buradan hareketle kadınların da peygamber olabileceğini söylemenin mümkün olmayacağını açıkça beyan ederler.¹⁹⁵

Râzî'nin bu konuda Eşarîliğin yaklaşımını benimsediğini söylemek oldukça güç gözükmektedir. Öyle ki, görüşlerinin neredeyse bütünüyle Mâturîdîlerin kanaatiyle örtüştüğünü söylememiz dahi mümkündür. Ona göre kadın nebîlerden biri olarak kabul edilen Hz. Meryem aslında bir peygamber değildir. Allah'ın ona vahyetmesi ve onda bir takım harikuladeliğin zuhur etmesi onun peygamber olduğuna delalet etmez. Daha ziyade bu durumlar onun adına *keramet* veya Hz. İsa namına bir *irhas* olarak kabul edilmelidir.¹⁹⁶

Bu konuda ayetlerde geçen 'vahiy' lafzının önemli bir rol oynadığını ve özellikle kadınların peygamberliğini mümkün görenlerin bu kavramı lafzî anlamından yola çıkarak mesela Hz. Musa'nın annesinin de nebî olduğunu ileri sürdüklerine şahit olunmaktadır. Râzî öncelikle bu ve benzer ayetlerdeki vahiy lafzının ne anlama gelebileceğini ortaya koyma sadedinde bazı varsayımlarda bulunur. Ona göre mesela Hz. Musa'nın annesi olabileceği gibi bu vahiyle ilham da kastedilmiş olabilir veya onun kalbine bir anda düşen kesin bir karar da kastedilmiş olabilir. Sonuncu ihtimal ise Şuayb ve benzeri bir peygambere gelen vahyin daha sonra bu peygamberler vasıtasıyla Hz. Musa'nın annesine bildirilmesidir.¹⁹⁷

Râzî'ye göre bu yorumlardan hangisi söz konusu olursa olsun, netice de hiçbirisi bu ayetteki 'vahiy' lafzının nebevî vahiy manasında anlaşılmasına müsaade etmemektedir. O, ulemanın ekserisinin, Hz. Musa'nın annesinin bir nebî ve peygamber olmadığı hususunda ittifak ettiğini söyler. Binaenaleyh onun burada sorduğu ve üzerinde yoğunlaştığı temel soru şudur: Bu ayetteki vahiy lafzı ile peygamberlere gelen vahiy nasıl murad edilmiş olabilir? O, bu sorudan yola çıkarak kadına hüküm verme ve imam olma yetkisi hatta İmam Şafii'ye göre kendini bile

¹⁹⁵ Bkz. Taftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, V, 61; Özarslan, **a. g. m.**, s. 120.

¹⁹⁶ Râzî, *Mefâtih*, XXI, 522.

¹⁹⁷ Râzî, *Mefâtih*, XXII, 47.

evlendirmeye salahiyeti yokken, biz onun nebî olabileceğini nasıl iddia edebiliriz? Kadınların peygamber olamayacağını, zira Allah'ın “*Biz senden evvel de kendilerine vahyettiğimiz erkeklerden başkasını (peygamber olarak) göndermedik*”¹⁹⁸ ayetinin bunu nihai olarak hükme bağladığını söyler. O ayrıca, Kur'an'da geçen vahiy kelimesinin her zaman peygamberlik manası ifade etmeyeceğini “*Rabbin bal arısına da vahyetti ki...*”¹⁹⁹ ve “*Hani havarilere şöyle vahyedyordum...*”²⁰⁰ ayetlerinin bunun delili olduğunu vurgular.²⁰¹

Erkek olmayı peygamberliğin ön şartlarından biri kabul edenlerin dayandıkları “*Biz senden önce de memleketler halkından ancak kendilerine vahyettiğimiz bir takım erkekleri kendilerine peygamber olarak gönderdik*”²⁰², mealindeki ayetin hem tarihsel hem de metinsel bağlamdan bağımsız olarak anlaşıldığını ve lafzî anlam üzerine inşa edildiğini düşünüyoruz. Zira, Hz. Peygamber'e vahyin indiği süreç boyunca müşrikler tarafından kendisine birçok konuda itiraz edilmesine rağmen peygamberlik görevinin niçin bir kadına değil de bir erkeğe verildiğine dair her hangi bir soru veya itirazın yöneltildiğine dair bilebildiğimiz bir kanıt mevcut değildir. Bu sebeple ayetin sanki böyle bir sorunun cevabıymış gibi anlaşılması ve bunun üzerine doktrin inşa edilmesi doğru bir yaklaşım değildir.

Kur'an'da Hz. Peygamber'in beşer oluşunun özellikle vurgulandığını görmekteyiz. Müşrikler, peygamber olacak kişinin ancak bir melek veya melekî vasıflara sahip bir kişi olması gerektiğini düşünüyorlardı. Hz. Peygamber'in beşer vasfını vurgulayan ayetlerle müşriklere söylenen şey, peygamberin beşerî ihtiyaçlardan azade bir melek olmadığını, bilakis peygamber olmanın öncelikli şartının beşer vasfını haiz olmak gerektiğidir.²⁰³

İbnü'l-Arabî ise, meseleyi ontolojik bakımdan kadının oynadığı rolü ortaya koyarak sunmaya çalışır. O, insan hakikatinin bütün insanlarda aynı ve dolayısıyla

¹⁹⁸ Enbiyâ 21/7.

¹⁹⁹ Nahl 16/68.

²⁰⁰ Mâide 5/111.

²⁰¹ Râzî, **Mefâtiḥ**, XXII, 46–47.

²⁰² Yûsuf 12/109. Ayrıca bkz. Nahl 16/43; Enbiyâ 21/7.

²⁰³ Bkz. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, İstanbul, V, 105.

her iki cinsin insan olmak bakımından eşit olduğunu söyler. Ona göre asıl olan budur, erkeklik ve dişilik ise birer arazdan ibarettir. İki cins arasındaki insani varlıktaki eşitlikten yola çıkarak o, kadının erkeğin yaptığı bütün işleri yapabileceğini, bütün aklî ve ruhî faaliyetlere muktedir olduğunu söyler.²⁰⁴

İbnü'l-Arabî, ruhî kemalin zirvesinde gördüğü bazı kadınlar hakkında *Fütûhât*'a çeşitli bilgiler nakleder. Bunlardan biri İşbiliyyeli Fatıma Bint İbnü'l-Müsennâ'dır. İbnü'l-Arabî gençliğinde bu kadına iki yıl hizmet ettiğini ifade eder.²⁰⁵ Bu hizmetin bir şeyh-mürîd ilişkisi olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu kadının konumu daha da iyi anlaşılmış olacaktır.²⁰⁶ Anlaşılacağı üzere İbnü'l-Arabî, kadının şeyhliğini ve manevî rehberliğini mümkün görmektedir. O, kadının yeterliliğini ve erkeğe eşitliğini ifade hususunda, bilhassa tanıdığı ve bildiği kadınlardan hareket eder. Onun kadınla ilgili değerlendirmelerinin tecrübî birikimlere dayandığını söyleyebiliriz. İki cinsin ilmi yeterlilik itibarıyla eşit olduğu yönündeki kanaatini o, kadınların erkeklere de imamlık yapabileceğini söylemek suretiyle bir üst noktaya taşır ki bu görüşün İslâmî geleneğe tamamen aykırı olduğu açıktır. O bizzat şunu söyler: “İlke, kadının imamlığının caiz olmasıdır. Dolayısıyla delili olmaksızın kadının imamlığını kabul etmeyen bu konuda hiçbir dayanağı yoktur”.²⁰⁷

Bu cümleden hareketle, manevi bakımdan kadının ulaşabileceği en üst noktanın ne olduğu sorusu akla gelmektedir. İbnü'l-Arabî, bakımından kadının kemale ulaşabileceğini ve kâmil insan olabileceğini, ama erkeğin kadından bir derece daha önde olduğunu, bu derece farkının da kadının erkekten sonra ve ondan yaratılmasından kaynaklandığını ifade eder. Onun böylece, iki cins arasındaki derece ve öncelik farkını toplumsal ve yaşamsal alandan çıkartarak ontolojik alana taşıdığı

²⁰⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, V, 128.

²⁰⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 414. Ayrıca kendisinden bahsettiği yerler için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 520; IV, 376.

²⁰⁶ İbnü'l-Arabî onunla ilgili bazı hârikulâdelikler de nakleder: “*Salihlerin büyüklerinden ve âlemde tasarruf sahibi birisi olan Fâtıma b. Müsennâ ile karşılaştım. Ondan hârikulade olaylar, bilhassa Fâtiha suresi vasıtasıyla ortaya çıkardı. Ben bu durumu onda gördüm. O ise, herkesin Fâtiha suresinin bu özelliğini bildiğini zannederek bana şöyle demişti: ‘Fâtiha suresini bildiği halde herhangi bir şeyin bir insana direnmesine şaşarım. Niçin bunu okumuyorlar da istedikleri meydana gelmiyor ki? Bu apaçık bir mahrumiyet değil midir?’ Onun hizmetinde bulundum ve kendisinden istifade ettim.*” İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 202.

²⁰⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 104.

görülmektedir. Ona göre erkek, Allah'ı kadından önce idrak etmiştir, çünkü ondan önce var olmuştur. İlahî emir tekerrür etmeyeceğinden öncekine yani erkeğe oluşan görüntü, sonradan gelene yani kadına nasip olmaz. Çünkü Allah aynı surette iki defa tecelli etmez; bu ilahî büyüklüğün bir gereğidir.²⁰⁸ Ancak bu durum kemale mani değildir, yani velâyet kapısı kadına da açıktır. İbnü'l-Arabî daha da ileri giderek, kadınların da kutupluk dâhil bütün makamlara erişebileceklerini söyler. *Kutb* makamına erişen kadın, vaktin sahibi ve zamanın efendisi, Allah'ın yeryüzündeki halifesi, Hz. Peygamber'in vekili, seçkinliğin ve insani hususiyetlerin vârisi olur; dünya onunla döner, dünyanın hükmü ve yönetimi ona verilir; Hak onunla beraber olur. İbnü'l-Arabî kadının erkeğe velâyetini reddedenlere şöyle der: *"Peygamberimizin 'kendilerini kadına yöneltiren kavim iflah olmaz' demesi sizi yanıltmasın. Çünkü biz Allah'ın velî kılmasından bahsediyoruz, insanların velî kılmasından değil. Hadiste bundan (insanların velî etmesinden) bahseder. Ayrıca peygamberimizin bu meselede 'Kadınlar erkeklere kardeştir' diyen hadisi bize yeterlidir. Yani erkeğin sahip olması caiz bütün makam, mertebe ve sıfatların Allah'ın istediği kadınlarda olabilir."*²⁰⁹ Kadının erkekle kardeş olduğunu ve kardeşlerin de birbirleriyle muadil ve eşit olduklarını söyleyen İbnü'l-Arabî, kadının velâyet makamlarının hepsine ehil bulunduğunu ancak velâyet mertebelerinin en üstünü olan peygamberlik ve risâlet makamının ise kadının asla ulaşması mümkün olmayan zirve mertebeler olduğunu söyler. Buna göre kadın, 'kemâl' mertebelerinde erkeğe ortak olsa bile bu, 'ekmeliyyet' makamı bakımından da ortak oldukları anlamına gelmez.²¹² Peygamberlik ve risâlet bir 'ekmeliyet' makamıdır. Bu makamda erkek tercih edilir, ancak Hz. Muhammed'in son peygamber oluşu ve vefatıyla bu makam kapandığı için artık kadınla erkek arasında 'kemal' ve 'ekmeliyet' açısından bir fark yoktur.²¹³

²⁰⁸ Suâd el-Hakîm, "Kadının İbn Arabî'deki İkili Görüntüsü: İnsan Bir Varlık ve Evrensel Bir Prensip Olarak Kadın", <http://www.ibnularabi.com/mak08.htm>

²⁰⁹ Buhârî, "Fiten", 17, Hadis no: 6686; Tirmizî, "Fiten", 75, Hadis no: 2262.

²¹⁰ Tirmizî, "Tahâret", 82, Hadis no: 113.

²¹¹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, V, 131.

²¹² "فضل الرجل بالأكملية لا بالكمالية"

²¹³ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, V, 128.

3. 3. NÜBÜVVETİN İSPATI

Peygamberliğin ispatı, kalam eserlerinde ayrıntılı olarak işlenen konulardan biri olmakla birlikte, genel itibarıyla tasavvuf literatürünün bu meseleye aynı derecede önem verdiğini söylemek oldukça zordur. Benzer tespiti İbnü'l-Arabî'nin eserleri için de yapmamız mümkündür, ancak bu, onun özellikle, nübüvvetin ispatında mucizenin oynadığı rolü ele alan çeşitli görüşlerini görmezlikten gelmemize sebep olmamalıdır. Çünkü kanaatimizce onun bu konudaki görüşleri bir yandan mucizenin peygamberliğin ispatındaki değerini ortaya koyarken, bir yandan da İbnü'l-Arabî'nin cebrî yaklaşımını gözler önüne sermektedir. Bu yaklaşım İbnü'l-Arabî'nin velâyet ve nübüvvet de dâhil olmak üzere “*Allah-âlem-insan*” üçlüsü arasındaki ilişki konusunda inşa ettiği sistemin en temel ögesidir.

İslam düşüncesinde nübüvvetin ispatı daha ziyade, bu müesseseye yapılan itirazlara verilen cevaplardan oluşmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla Gazâlî ve Râzî istisna edilecek olursa, nübüvvetin ispatını bağımsız bir tez olarak veya başlı başına bir delil takdim ederek ortaya koyan olmamıştır. Kalam eserlerinde peygamberlikten söz edilirken genellikle mucizenin nübüvvete delaleti tartışılmış, buna paralel olarak Hz. Muhammed'in peygamberliği ele alınmıştır.²¹⁴ Böyle bir tercihte nübüvvetin ispatının doğrudan Allah'ın varlığıyla ilişkili olduğu şeklindeki kabul etkili olmuş olabilir. Daha açık bir ifadeyle Allah'ı ve sıfatlarını kabul eden biri için O'nun peygamber göndermesinde imkânsız bir tarafın olmadığı açıktır. Bu sebeptendir ki, nübüvvetin ispatı Allah inancının bir sonucu olarak kabul edilmiştir.²¹⁵ Râzî'nin nübüvveti ispata öncelikle Allah'ın fâil-i muhtâr oluşunu ispatla başlamasının sebebi de böylelikle daha bir anlam kazanmış olmaktadır. Zira o, bu öncülü peşinen kabul etmeyen biriyle nübüvvetin ispatı konusunda tartışmanın uygun olmayacağı kanaatindedir.²¹⁶

Kelamcılar tarafından nübüvvetin ispatı konusunda geçerli kabul edilen belli başlı iki farklı metot vardır. Birincisine göre, nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin

²¹⁴ S. S. Yavuz, **a. e. e.**, s. 168.

²¹⁵ Mâturîdî, **Kitâbu't-tevhîd**, s. 271.

²¹⁶ Râzî, **Metâlib**, VIII, 93.

mucize göstermesi, onun peygamber olduğuna delalet eder. Râzî buna *burhân-ı innî* adını verir. Râzî'nin *burhân-ı limmî* olarak adlandırdığı ikinci metod ise peygamberlerin insanlardaki noksanlıkları tamamlama kudretine sahip oldukları görüşüne dayanır. Diğer taraftan İbnü'l-Arabî ise, peygamberliğin ispatı konusunu buna benzer kavram veya tasnif içerisinde ele almamakta ve görüşlerini kendine özgü bir anlayış çerçevesinde izah etmektedir. Onun düşüncelerinin her ne kadar kendi sistemi içinde ele alınması daha doğru olsa da en azından bu meselede Râzî'nin sistematigi içerisinde ifade edilmesinin onun adına ve bu tezin yazımında takip ettiğimiz üslup adına bir sıkıntı yaratmayacağını düşünerek konuyu Râzî'nin tasnifine göre işleyeceğimizi ifade etmek istiyoruz.

Râzî önceki eserlerinde diğer kelamcılar gibi genellikle peygamberliği mucize temelinde ispatlama yolunu tercih ederken, daha sonraları kaleme aldığı *el-Metâlibü'l-âliye* ve *Meâlimu usûli'd-dîn* gibi eserlerinde ise daha çok burhân-ı limmî metodunu takip etmeyi tercih etmiştir. Bu iki delili ve bu delillerin nübüvvete delaletlerini genel hatlarıyla ele almak gerekir.

3. 3. 1. Mucizenin Nübüvvete Delaleti

Kelamcılar peygamberlerin nübüvvet iddiasının doğruluğunun ispatı konusundaki görüşlerini daha ziyade iki öncül üzerine bina etmişlerdir. Buna göre öncelikli olarak bir nübüvvet iddiasında bulunulmalı, ardından iddiayı teyid edecek bir mucize gösterilmelidir. Bu iki şart gerçekleştiği takdirde nübüvvet iddiasında bulunan şahsın peygamberliği sabit olmuş olur. Bu durumun daha iyi kavranılması için kelam eserlerinde şöyle bir teşbihe yer verilir: “*Farz edelim ki, birisi bir toplulukta kendisinin melikin elçisi olduğunu söylesin. Sonra, ayağa kalkarak melikin işitip göreceği şekilde orada bulunan ve bulunmayan herkes önünde melikin elçisi olduğunu iddia etsin. Hemen sonrasında, benim elçiliğimin delili, melike ayağa kalkıp oturmasını söylediğimde, onun -mutad olanın aksine- bunu yapmasıdır dese ve akabinde melike ‘Ayağa kalk ve otur’ dese ve melik de ona uysa, o toplulukta bulunan herkes bu kişinin gönderen tarafından tasdik edilmiş bir elçi olduğunu*

zarurî olarak bilir".²¹⁷ Buna göre mucizenin peygamberliğe delil oluşunu savunanlar, duyulur âlemde durum bu şekilde olduğunda, gayb âlemi için de aynı şeyin geçerli olması gerektiğini iddia ederler. Dolayısıyla onlara göre mucizevî olayların yaratılması peygamberlik iddiasının doğruluğunu gösteren bir delildir. Çeşitli eserlerinde bu örneği herhangi bir tenkide tabi tutmadan kullanan Râzî, özellikle *Metâlibu'l-âliye*'de bu çıkarımı çeşitli açılardan tenkit eder.²¹⁸

Râzî bu çıkarıma muhaliflerinin diliyle iki temel eleştiri yöneltir. İlk olarak ona göre yukarıda anlatılan iki olayın eş zamanlı olarak gerçekleşmesi bu olaylar arasında neden-sonuç ilişkisi olduğu anlamına gelmez. İkinci olarak, duyulur âlemde durumun bu şekilde olduğu varsayılsa bile gayb âlemi içinde aynı şeyin söz konusu olduğu nasıl iddia edilebilir? Râzî duyulur âlemle gayb âleminin farklı olduğunu gösteren birçok örneğin verilebileceğini ifade eder ve aklî meselelerde duyu alanı ile gayb alanını birbiriyle ayrı tutmanın kabul edilemeyeceğini, bunun kesinlik bir tarafa, zan bile ifade etmeyeceğini vurgular.²¹⁹

Kelam bilginlerinin büyük çoğunluğu mucizenin nübüvvetin ispatındaki en önemli delil olduğu, zira yalancı olanla olmayanın ancak mucizeyle tefrik edilebileceği hususunda hemfikirdir.²²⁰ Râzî de eserlerinin birçoğunda nübüvveti mucize deliline dayandırmış ve bu metodu *burhân-ı innî* olarak isimlendirmiştir.²²¹ Ancak onun bu yaklaşımının, ileride değineceğimiz üzere son dönem eserlerinden olan *Metâlibu'l-âliye*'de bir hayli değişikliğe uğradığını da söylemeliyiz.

İslâm mantıkçıları esasında bir mantık terimi olan burhânı delilden ayırarak onu daha özel bir mânada kullanmışlardır. Buna göre mutlak burhânda orta terimin, büyük öncül ile küçük öncül arasındaki münasebetin *illeti* olması gerekir. Orta terim bu münasebetin sadece zihindeki illeti olursa buna da 'burhân-ı innî' denir.²²²

²¹⁷ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, s. 178–179; Cüveynî, *İrşâd*, s. 75; Gazâlî, *İktisâd*, s. 190.

²¹⁸ Râzî, *Metâlib*, VIII, 61; *Meâlim*, s. 90; *Muhassal*, s. 302; *Erbaîn*, II, 81, 87, 97.

²¹⁹ Râzî, *Metâlib*, VIII, 64; *Erbaîn*, II, 98–99.

²²⁰ Karadeniz, *a. g. e.*, s. 169–170.

²²¹ Râzî, *Meâlim*, s. 92; *Metâlib*, III, 123; Krş. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut 1997, III. 412.

²²² Bu şöyle bir örnekle açıklanabilir: "*Her veremli olan öksürür - Bu adam veremlidir - Şu halde bu adam da öksürür*" şeklindeki bir kıyasta adamın öksürüp öksürmediği görünür bir olay olarak bilinmiyor, yani orta terim (veremli olma) sonucu gerçek bir olay olarak doğurmuyor; sadece

Burhân-ı innî kaynaklarda farklı şekillerde de tarif edilmiş ve eserden müessire, malulden illete yani sonuçtan sebebe istidlal suretiyle düzenlenen burhân çeşidi olduğu da ifade edilmiştir.²²³ Râzî klasik mantıktaki bu tanımı benimsemiş ve onu “*hâdiselerden kanunlara, neticelerden sebeplere ve eserden müessire götüren delil*” şeklinde tanımlamıştır.²²⁴ Tefsirinde ise bu kavramı biraz daha kelimî bir forma sokarak “*yaratılmışlardan yaratıcıya ulaştıran delil*” olduğunu söylemiştir.²²⁵ Buna göre Râzî, burhân-ı innî olarak isimlendirdiği *mucize delilini* şöyle ortaya koyar: Filan şahıs peygamberlik iddiasında bulundu ve onun elinde mucize zuhur etti. Böyle olan herkes, Allah katından gönderilmiş hak ve doğru peygamberdir.²²⁶ Biz bu cümleleri bir mantık önermesine şu şekilde dönüştürürüz:

“Hz. Muhammed *mucize* göstermiştir
Her *mucize* gösteren peygamberdir
O halde Hz. Muhammed peygamberdir.”

Bu önermenin *burhân-ı innî* kategorisine girmesinin sebebi, orta terim olan ‘mucize gösterme’ ifadesinin, sonuçtaki hükmün haricî değil sadece zihnî illeti olmasıdır. Daha açık bir ifadeyle, orta terim olan ‘mucize gösterme’, sonuç önermesi olan ‘Hz. Muhammed’in peygamberliğinin’ ispatının illeti olmasına rağmen aralarındaki bu münasebet en azından mucizeye şahit olmayanlar açısından zihni bir duruma tekabül eder. Söz gelimi, Hz. Peygamberin parmakları arasından suların akmasını ele aldığımızda, bu mucizenin tanıkları açısından yukarıdaki önermenin orta terimi hem zihnî hem de haricî olarak sonuç önermesinin illetiyken, mucizelere bizzat tanık olmayanlar açısından sadece zihinsel bir münasebet söz konusu olabilir. Mucize delilinin *burhân-ı innî* olarak isimlendirilmesinin bir diğer sebebi ise sonuç olan mucize’den hareketle peygamberliğin ortaya konulmasıdır ki bu, tarifte zikredilen ‘eserden müessire’ prensibiyle de uyumlu gözükmektedir.

zihnen sonuca delâlet ediyor. Tehânevî, **Keşşâf**, I, 324; Münâvî, **Teârîf**, s.123-124; Cürçânî, **Tarifât**, s. 64; Yusuf Şevki Yavuz, “Burhan”, **DİA**, VI, 430.

²²³ İbrahim Emiroğlu, **Ana Hatlarıyla Klasik Mantık**, İstanbul 1999, s. 239.

²²⁴ Râzî, **Meâlim**, s. 92; **Metâlib**, III, 123; Krş. Tehânevî, **Keşşâf**, I, 324; Münâvî, **Teârîf**, s.123-124; Cürçânî, **Tarifât**, s. 64.

²²⁵ Râzî, **Mefâtih**, I, 100.

²²⁶ Râzî, **Mefâtih**, XVII, 268.

Kelamcıların genel itibarıyla mucizeler ile peygamberliğe delalet eden diğer deliller arasında bir ayrıma gitmedikleri bilinmekle birlikte, Kur'an'ın icazına özel bir önem atfettikleri de bir hakikattir.²²⁷ Nitekim Mutezile'den bazılarının, "Hz. Muhammed'in mucizelerine bizzat tanık olmayanlar için Kuran'dan başka bir mucize yoktur"²²⁸ şeklindeki görüşleri biraz aşırı olsa bile, yalnız başına Kur'an'ın icazına verilen değerin ortaya konulması bakımından önemli kabul edilmelidir. Bundan dolayı Râzî'nin tıpkı diğer kelamcılar gibi Kur'an'ın icazına büyük bir ehemmiyet vermesi ve onu ispat kuramının önemli bir unsuru olarak kabul etmesi tabii bir durum olarak görülmelidir. Halbuki icazın mahiyeti konusunda kelamcılar arasında benzer bir fikir birliğinden söz etmek oldukça güçtür. Nitekim İslami literatürde "sarfe" adıyla bilinen kavramın da bu görüş ayrılığının neticesi olarak ortaya çıktığı söylenebilir.²²⁹

Râzî Kur'an'ın icazını üç şekilde ortaya koyar: a) Kur'an şerefli bir kitaptır ve icazı bütünüyle lafızlarının fesahatine dayanır; b) Kur'an hem fesahati hem de ihtiva ettiği ilimlerin çokluğu sebebiyle erişilmez bir konumdadır ve mesela itikadî konular onda en güzel biçimde yer almaktadır²³⁰; c) Hz. Muhammed, Kur'an'ın icazı ile bütün insanlığa meydan okumuştur; ona itiraz etmek mümkün olduğu halde bunun gerçekleşmemiş olması Hz. Muhammed adına bir mucizedir.²³¹ Bu görüş "fesahat ile sarfe" arasında orta bir yol bulma çabası gibi gözükmemektedir.

Çağdaş araştırmacılardan Muhammed Salih Zerkân, Râzî'nin başlangıçta fesahat ve belagat yönünden Kur'an'ın benzerini getirmenin mümkün olmadığı görüşünde olduğunu ancak daha sonradan sarfe görüşüne meylettiğini söyler.²³² Her ne kadar Kur'an'ın icazının keyfiyeti hususunda görüş farklılıkları varsa da üzerinde ittifak edilen husus Kur'an'ın benzerinin getirilememesi açısından mucizevî bir özelliğe sahip olmasıdır.

²²⁷ Bâkılânî, **İnsâf**, s. 93; Cüveynî, **İrşâd**, s. 345; Gazâlî, **İktisâd**, s. 195-197.

²²⁸ Kâdî Abdülcebbar, **Muğnî**, XV, 151-152.

²²⁹ Geniş bilgi için bkz. Osman Karadeniz, "Kelamcılara göre Kur'an'ın İcazı Meselesi", **DEÜİFD**, İzmir 1986, sy. III, 135-144.

²³⁰ Râzî, **Meâlim**, s. 89.

²³¹ Râzî, **Meâlim**, s. 89; **Mefâtih**, II, 349 vd.; XXI, 406.

²³² Zerkân, **a. g. e.**, s. 571.

Râzî *burhân-ı innî*'yi birçok eserinde kullanmasına rağmen bu delilin bazı itirazlara açık olduğunun da farkındadır. O, bu konuda birçok delil ileri sürülebileceğini söylese de biz bunlardan sadece birkaçını zikretmekle yetinmek istiyoruz:

*Mesela şöyle denilebilir: Mucizenin, iddiacının doğruluğuna delaleti muhaliflerinin aciz kalması şartına ya bağlıdır ya da bağlı değildir. Her iki durum da kabul edilemez. Çünkü bu şarta bağlı olduğu düşünüldüğünde, iddiacının meydan okuması karşısında muhalif ya o an için aciz kalmıştır ya da sonsuza dek aciz kalacaktır. O an için aciz kalması, o şeyi mucize bir olay yapmaz, çünkü vaktiyle mucize kabul edilen birçok olay daha sonra sıradan kabul edilmiştir. Sonsuza dek aciz kalma iddiası da belirsizlik taşımaktadır. Gelecekte ne tür gelişmelerin olacağı bilinemez ve iddiacının doğruluğu için meydan okuması gerekmediği de iddia edilemez. Dolayısıyla her ihtimalde de mucizevî olay iddiacının doğruluğuna delil olamaz.*²³³

Yine muhaliflerinin diliyle Râzî mucizeyle peygamberlik iddiasının doğrulanmasına şöyle bir itirazın yöneltilebileceğini söyler: Geometri âlimi bir kişiden bazı problemleri çözmesi istendiğinde, problemleri çözmemekte ve kendisinin geometrici olduğunu yirmi gün aç-susuz yaşayarak ispatlayabileceğini söyler. Onun bu yönteminin kendisinin geometrici olduğunu ispatlamaya yetmediği açıktır. Benzer şekilde, insanları mebde ve meâd bilgisiyle dünya ahiret mutluluğunu tadacakları varacakları bir hayat bilgisine ulaştırmayı hedefleyen bir peygamberin de bu bilgileri sunması gereklidir, bir asâyı yılanı çevirebileceğini iddia etmesi onun amacına hizmet etmeyecektir.²³⁴ Açıkçası “Ben peygamberim, bakın şimdi şu asayı yılanı çevireceğim” demekle; “ben doktorum, inanmazsanız bakın şimdi şu çiçeğin resmini yapacağım” demek arasında ilgi ve ispat gücü bakımından bir fark yoktur.²³⁵

Râzî mucize deliline başka eleştiriler de getirir. O her ne kadar bu düşünceleri muhaliflerinin görüşleriymiş gibi sunsa da aslında birçok noktada kendisinin de bu eleştirilere katıldığını ima eden ifadelerden kullanmaktadır.²³⁶ Nitekim onun *burhân-ı innî*'nin eleştirilere açık olduğu şeklindeki ifadeleri bu kanaatimizi destekler

²³³ Râzî, *Metâlib*, VIII, 66–67.

²³⁴ Râzî, *Metâlib*, VIII, 67–68.

²³⁵ Râzî'nin bu yaklaşımı Gazâlî'nin *Munkız*'da ortaya koyduğu bakış açısıyla örtüşmektedir. Nitekim Gazâlî de söz konusu eserinde yılanı asaya çevirmek gibi, hissî mucizelerden ziyade peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin kişisel/ahlaki özellikleri ve ortaya koyduğu mesajın ön plan da tutulması gerektiği kanaatini açıkça ifade etmektedir. Krş. Gazâlî, *Munkız*, s. 68–69.

²³⁶ Bu eleştirilerin daha detaylı bir değerlendirmesi için bkz. İskenderoğlu, *a. g. m.*, s. 16–18.

mahiyettedir. Râzî, tam bu noktada başka bir metot ileri sürer ve ona *burhân-ı limmî* adını verir. Ona göre bu metot hem daha kıymetli ve mükemmeldir, hem de tenkide daha az açıktır; dolayısıyla peygamberin nübüvvetinin ispatının öncelikli olarak bu metotla ele alınması gerekir.²³⁷

Diğer taraftan, mucizeyi “*sarfe veya insanın gücünün fevkinde olması sebebiyle, yaratıkların benzerini ifa etmekten aciz kaldığı şey*”²³⁸ olarak tanımlayan İbnü'l-Arabî, sarfe görüşünü açıkça kabul eder. Hatta, genellikle Râzî'nin ve diğer kelamcıların Kur'an'ın icazı bağlamında ortaya attıkları bu teoriyi, biraz daha ileri taşır ve mucizevî olayların tamamına şamil kılar.²³⁹ Buna göre, mucizeler, insanların güç yetiremeyeceği türden hadiseler olabileceği gibi, güç yetirebilmekle birlikte o an için veya kıyamete kadar yapmaktan engellendikleri fiiller de olabilir. Bu çerçeveden bakıldığında, İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin kelamî yaklaşımla benzerlikler taşıdığı söylenebilir. Onu Râzî'den ayıran nokta, peygamberliğin ispatında mucize'nin oynadığı rolü *ayân-ı sâbite* kavramıyla izah etmesidir.

Kavram olarak “ayn-ı sâbite”yi (çoğ. ayân-ı sabite) tasavvuf literatürüne kazandıran İbnü'l-Arabî'dir. Kısaca eşyanın görünür hale gelmeden önce Allah'ın ilminde bilgi olarak mevcudiyeti anlamına gelen *ayn-ı sâbite*²⁴⁰ ile İbnü'l-Arabî, maddi âlemdeki bütün görünür varlıkların somut bir varlık haline gelmeden önce Zat-ı İlâhî'de kuvve halinde bulunuşlarını kasteder.²⁴¹ Bu itibarla, İbnü'l-Arabî bazen mahiyet diye de isimlendirdiği *ayân-ı sabite* Allah'ın sonsuz isimlerinden her birinin ilm-i ezelîdeki suretlerinden ibarettir. Bu çerçevede hissî âlemde zuhur eden her bir hadise, sabit özü ne ise ona göre varlık kazanır; her mahlûkat sübutunda ne ise vücûdunda da o şekilde tezahür eder.²⁴² Başka bir ifadeyle, her kim *ayân-ı sâbitesinde*, yani adem halinde iken mümin ise, *vücûdunda* da bu suret üzere zuhur

²³⁷ Râzî, *Mefâtiḥ*, XVII, 268.

²³⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûḥât*, I, 356.

²³⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütûḥât*, IV, 5–6.

²⁴⁰ Hakîm, *a. g. e.*, s. 90; Süleyman Uludağ, “Ayân-ı sâbite”, *DİA*, IV, 198; Çakmaklıoğlu, *a. g. e.*, s. 396.

²⁴¹ Afîfî, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 56–59.

²⁴² İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 83.

eder.²⁴³ Ayân-ı sâbite kavramının, peygamberliğin mucizeyle ispatı konusuyla ilişkisi de işte bu noktada başlamaktadır.

İbnü'l-Arabî'ye göre, Allah'ın resulleri ile onların hakiki vârisleri, *ayân-ı sâbitelerinin* gereği olarak ilâhî emre hizmet etmek suretiyle hasta nefisleri yakalandıkları hastalıktan kurtaracak tedaviye davet ederler. Bir bakıma peygamberler bu görevlerini bizatihi kendi ayân-ı sâbitelerinin gereği ve hallerinin bir parçası olarak icra ederler. Bu sebeple, resulün gerçek bir resul olduğunun ümmeti tarafından idrak edilebilmesi için onun himmet etmesi gerekir. Çünkü o peygamber, gerçek dini, ancak ümmeti tarafından bir resul olarak kabul edilmesi halinde yayabilecektir.²⁴⁴ Ancak doktor konumundaki peygamberin davetinin hasta nefisleri etkileyebilmesi için söz konusu nefislerin de ayân-ı sâbitelerinin onların sunduğu tedaviye uygun olması gerekmektedir.²⁴⁵ Bu çerçeveden bakıldığında bir mucizenin inanmayan hasta nefisler üzerindeki tesiri, tamamen o nefislerin ayân-ı sâbiteleriyle ilgili bir husustur. Çünkü ona göre bir peygamber her ne kadar mucize gösterirse göstere sin ayân-ı sâbite tarafından tayin edilmiş, belirlenmiş olan şey asla değişmeyecektir. Bu itibarla resuller, ister bir mucize izhar etsinler isterse etmesinler, sonuç değişmeyecektir. Çünkü İbnü'l-Arabî'ye âlemde hiçbir şey veya olay kendi ayân-ı sâbitelerinin belirlediği yoldan çıkamaz.²⁴⁶ Her şeyin kendi varacağı yeri kendisinin tespit ettiği yönündeki bu cebrî nazariye şunu açıkça ortaya koyar ki her varlığın, varlık açısından aşamayacağı bir sınırı vardır. Varlık o sınırı aşamaz, çünkü onun ayân-ı sâbitesi, bir başka şeyi değil onu iktiza etmiştir. Allah da bu şeyi ezelde olduğu hal üzere bilir; bir şeyi değiştirmeyi takdir etmez, çünkü O'nun iradesi imkânsız olana taalluk etmez. Mümin-kâfir, itaatkâr-isyankâr, ilâhi ilimde sabit oldukları şekilde harici varlıkta ortaya çıkarlar.²⁴⁷

İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Muhammed, mucize göstermek için bir ihtiyacın bulunmasına, kendisinin resullerin en kâmilî olmasına ve Allah'ın onu bu yetki ve kudretle tahkim etmesine rağmen himmetini izhar etmekten sakınmış, ruhani

²⁴³ İbnü'l-Arabî, **Fusûs**, s. 130.

²⁴⁴ İbnü'l-Arabî, **Fusûs**, s. 132.

²⁴⁵ İbnü'l-Arabî, **Fusûs**, s. 97.

²⁴⁶ İbnü'l-Arabî, **Fusûs**, s. 98.

²⁴⁷ Affî, **Talikât**, s. 63.

kudretini bu yoldan kullanmayı tercih etmiştir. Çünkü o, en yüce ârif-i billâh olması hasebiyle, bu kabil mucizelerin gerçekte tesirsiz olduğunu herkesten çok bilmekteydi.²⁴⁸ Ona göre Hz. Peygamber, ümmetine olan şefkati dolayısıyla herhangi bir şey de himmet izharından kaçınmış, risâletinin kesin beyyinelerini ortaya koymak hususunda aşırıya kaçmamıştır. Aksi bir durum onlara zarar da verebilirdi. Böylelikle o, kendi risâletinin çok kuvvetli kanıtlarını onlara göstermemiş olmakla, onları esirgeyici bir tavır takınmıştır. Hz. Muhammed'in, kendisinin keramet ve mucize izhar etmemek hususunda diğer bütün velîlerle paylaştığı ortak bir sebep daha vardır: Bir mucize, olayların ezelde takdir edilmiş olan cereyan tarzını asla değiştiremez. Bir kimsenin peygambere inanıp inanmaması veya Müslüman olup olmaması onun *ayan-ı sabites*i tarafından belirlenmektedir. Bu, bir resûlün o kimsenin gözleri önünde mucize göstermesiyle kolay kolay değişebilecek bir şey değildir.²⁴⁹

3. 3. 2. Yetkinleştiren Bir İnsan Olarak Peygamber

Râzî, muhteva açısından en hacimli eserlerinden biri olan *el-Metalibu'l-âliye*'de peygamberliği ispat etmenin iki farklı yolu olduğunu söyler. Birincisi, ana hatlarını vermeye çalıştığımız, nübüvvetin mucizeler yoluyla ispatıdır. Râzî, değişik dinlerdeki ilim ehlinin çoğunluğunun bu yöntemi benimsediğini söyler. Râzî'nin *el-Metalibu'l-âliye*'den önce yazdığı eserlerinde bu yöntemi güvenilir bir yöntem olarak kabul ettiği ve Hz. Peygamber'in peygamberliğini bu yöntemle ispatlamaya çalıştığı görülmektedir.²⁵⁰ Ancak bu yöntemin birçok eleştiriye açık olması ve bu eleştirilere tatmin edici cevapların sunulamaması Râzî'yi farklı bir arayışa itmiştir.

İkinci yol ise, peygamberlerde bulunan insanlardaki noksanlıkları tamamlama kudretinin dikkate alınmasıdır: “İtikatta ve amelde doğru olanın ne olduğu akılla bilinebilir. Bu bilgi sayesinde insanları doğru dine davet eden biriyle karşılaşp onun sözlerinin insanları batıl yoldan uzaklaştırıp hak yola döndürmede etkili olduğunu gördüğümüzde, o insanın gerçek peygamber olduğu anlaşılır. Bu takdirde ona tabi

²⁴⁸ İzutsu, **Fusûs**, s. 371.

²⁴⁹ İzutsu, **Fusûs**, s. 371.

²⁵⁰ Râzî, **Metâlib**, VIII, 103.

olmak zorunlu hale gelir.”²⁵¹ Râzî’ye göre bu metot akla daha uygun olup, eleştirisi alma ihtimali daha azdır.

Râzî’nin *burhân-ı limmî* olarak isimlendirdiği bu metot mahiyeti itibarıyla daha ziyade epistemolojik bir muhtevaya sahiptir. Çünkü söz konusu kanıtlama yöntemi, görüldüğü üzere, insanları bilgi açısından tamamlamaya duyulan ihtiyaçtan hareket edilerek temellendirilmeye çalışılmaktadır. İslam mantıkçılarının “*müessirden esere, illetten malûle yani sebepten sonuca istidlal suretiyle düzenlenen burhândır*”²⁵² şeklinde tarif ettikleri bu kavramı Râzî kapsamlı bir biçimde tanımlamaz. Onun “*Yaratıcıdan yaratılmışlara ulaşma*” şeklindeki ifadesi bile yalnız başına onun mantıkçıların yukarıdaki tanımını benimsediği anlamına gelmektedir.²⁵³ Burhân-ı limmî kavramıyla ilgili olarak mantıkçıların üzerinde durduğu bir diğer nokta ise önermedeki orta terimin sonuçla hem zihni hem de harici olarak bir münasebetinin bulunmasıdır.²⁵⁴ Bu illiyet bağı sebebiyledir ki *limmî* burhân, *innî*’den daha sağlam ve üstün bir delil olarak kabul edilmiştir.²⁵⁵

Neticede Râzî’ye göre insanın iki manevi hastalığı vardır: Haktan yüz çevirmek ve yaratılmışlara meyletmek. Bunların tedavisi Hakk’a yönelmek ve yaratılmışlardan yüz çevirmektir. İşte insanları Hakk’a davet edip yaratıklara ve onların arzularına uymaktan vazgeçirmeye çalışan ve onlara bu daveti sunan kimse peygamberdir.²⁵⁶

Râzî *burhân-ı limmî* olarak isimlendirdiği bu aklî yöntemin mucizeler yoluyla peygamberliği ispatlama yönteminden daha sağlam olduğunu farklı ayetlere atıfta bulunmak suretiyle de destekler. Kur’an’da ilahiyat konusunun asıl, nübüvvet konusunun ise fer‘ olduğunu vurgulayan Râzî, birçok Kur’an ayetinin ilahiyat ile başlayıp ardından nübüvvet konusunu işlediğini söyler. Bu görüşünü ispat sadedinde *Alâ* süresine atıfta bulunur. Bu surede ona göre dört husus ele alınmıştır: ilahiyat,

²⁵¹ Râzî, *Metâlib*, VIII, 103; *Mefâtih*, XVII, 267; Cürcânî, *Şerhu’l-mevâkıf*, III, 412.

²⁵² Emiroğlu, *a. g. e.*, s. 239. Ayrıca bkz. Harputî, *Tenkîhu’l-keîlâm*, s. 35.

²⁵³ Râzî, *Mefâtih*, I, 100.

²⁵⁴ Tehânevî, *Keşşâf*, I, 324; Münâvî, *Teârîf*, s.123–124; Cürcânî, *Tarifât*, s. 64.

²⁵⁵ Râzî limmî delilinin peygamberliğe delaletini üzerine inşa ettiği beş mukaddime ve ayrıntıları için bkz. Râzî, *Metâlib*, VIII, 104–107; *Meâlim*, s. 91.

²⁵⁶ Râzî, *Metâlib*, VIII, 107.

peygamberlerin sıfatları, peygamberlerin davetlerinden istifade edenler ve etmeyenler olarak insanların tasnifi, ahiretteki iyilik ve güzelliklerin bu dünyadakilerden daha iyi ve sürekli olması. Bütün bu hususları insanın bilmesi gereken temel meseleler olarak gören Râzî, peygamberlerin bu esasları gerçekleştirmek için geldiklerini söyler.²⁵⁷ Dolayısıyla Râzî'ye göre Kur'an-ı Kerim, peygamberliği, insanın teorik ve pratik aklının kemale ermesi ve diğer insanları da yetkinleştirmesi temelinde ispatlamaya çalışmaktadır.

Râzî bu metodun mucizelerle peygamberliği ispat etmekten daha sağlam ve güvenilir olduğunu ifade etse de öyle görülüyor ki, bu yöntem de kendi içinde çeşitli sıkıntıları ve itiraz unsurlarını barındırmaktadır. Öncelikle Râzî'nin sunmaya çalıştığı peygamber tanımının çok genel olduğu söylenebilir.²⁵⁸ Onun tanımında, kimin peygamber olacağı, söz konusu vasıfları taşıyan her kesin peygamber kabul edilip edilemeyeceği gibi hususlar cevapsız kalmaktadır. Aynı şekilde yetkinleştirmenin ne olduğu müphem kaldığı gibi, sadece peygamberlere atfedilen yetkinleştirme gücü de yeterince açık ve net değildir. Görünen o ki, Râzî özel bir yetkinleştirmeyi öngörmektedir. Bununla birlikte onun bu doğrultudaki ifadeleri bizim bu özel yetkinleştirmenin mahiyetini (içlem ve kapsamını) tam olarak anlamamıza imkân vermemektedir.

Ayrıca bu anlayışa bağlı olarak nübüvvetin, bir ölçüde insan çabasıyla elde edilen, bir nevi felsefe haline gelmesi gibi bir mahzur da söz konusu olabilir. Kaldı ki bu hususun, nübüvveti delalet noktasında diğer delillerden daha açık olduğu iddiası da tartışmalıdır. Böyle bir durum, peygamber olduğunu iddia eden kişiyle karşılaşan ve onun tebliğine muhatap olan kimsede ne kadar güçlü bir kanaat uyandırabilecektir? Muhtemeldir ki bu konuda yeterli bir kanaat ancak iddia sahibinin ömrünün sonuna doğru oluşabilecektir.²⁵⁹ Tüm bu sebeplerden dolayı *burhânî limmîn*, Râzî'nin eleştiriye açık olduğunu söylediği diğer delillerden daha sağlam olduğunu veya tenkide kapalı olduğunu söylemek kanaatimizce mümkün görünmemektedir.

²⁵⁷ Râzî, *Metâlib*, VIII, 109 vd.

²⁵⁸ İskenderoğlu, *a. g. m.*, s. 24.

²⁵⁹ Adil Bebek, "Kelâm Kültürü Işığında Mucize" *MÜİFD*, İstanbul 2000, sy. 18, s. 126.

İbnü'l-Arabî'nin terminolojisinde daha ziyade kelim ve felsefeciler tarafından kullanılan *burhân-ı innî* ve *burhân-ı limmî* şeklindeki kavramlar bulunmamaktadır. O, her ne kadar bazı noktalarda Râzî ile benzer düşünceler serdetse de esasında peygamberliğin ispatını daha farklı bir metot takip ederek ortaya koymaya çalıştığı açıktır. Onun mucizenin peygamberliğe delaleti hakkındaki görüşlerini değerlendirirken ifade ettiğimiz üzere İbnü'l-Arabî, mucizenin peygamberliğin kanıtı olması bakımından belirli bir değerinin bulunduğunu kabul etmekle birlikte son tahlilde bu değer muhatapların *ayân-ı sâbites* ile sınırlı olduğunu söyler. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî'nin, bir açıdan mucizeyi peygamberliğin ispatında bir kanıt olarak kabul ettiği, bir başka açıdan ise mucize ve diğer kanıtlama tarzlarının tamamını anlamsız telakki ettiği sonucu çıkarılabilir. Râzî'nin *burhân-ı limmî* olarak isimlendirdiği ispat yöntemi için de benzer değerlendirmelerde bulunmak mümkündür. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbnü'l-Arabî her ne kadar böyle bir kavram kullanmasa da *Fütûhât*'ta peygamberliğin ispatını epistemik mahiyette tartıştığı çeşitli paragraflarda konu hakkında yüzeysel bir bilgi vermektedir.²⁶⁰

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın hemcinsleri arasından seçip çeşitli bilgileri verdiği söz konusu şahıs, diğer insanlara Allah'a yaklaşmanın yolunu, yeniden diriliş, kabir hayatı, cennet ve cehennem gibi insan idrakinin ötesinde bulunan bazı gaybî bilgileri vb. çeşitli hususları öğretir. Bütün bunlar o şahsın peygamber oluşuna delalet eder. İbnü'l-Arabî ayrıca bütün peygamberlerin getirdiği ilahi hükümlerin

²⁶⁰ İbnü'l-Arabî bu konuyu şöyle bir temsille ortaya koyar: “Yaşadığı topluluk içinde bilgi düzeyi ve düşünme gücü bakımından hem cinslerinden çok üstün olmayan bir insan ayağa kalksa ve ‘Ben Allah’ın size gönderdiği peygamberim’ dese insaflı muhatapların şöyle karşılık vermesi beklenir: ‘İddiasını inceleyelim, mümkün bir şey mi iddia etmiş yoksa imkansız bir iddiada mı bulunmuştur?’ Sonra muhakemeleri sonucunda şöyle demeleri beklenir: Akıl, Allah’ın bir feyzi bulunduğunu ve onu dilediğine ihsan edebileceğini kanıtlamıştır. Nitekim onu feleklerin ruhlarına ve akıllara yaymıştır. Bütün bunlar ve akıllar, bu feyzi kabul etme imkânında ortaktır. Mümkün bir konuda bazı mümkünler diğerlerinden daha öncelikli değildir. Öyleyse (peygamber olduğunu iddia eden) bu iddia sahibinin doğru ya da yalan söylediğini araştırmaktan başka yapacağımız bir şey yoktur. Kanıtsız, bu iki yargıdan birini öne geçirmemeliyiz. Çünkü böyle bir davranış, bilgimize karşı saygısızlık olur.” Bu noktadan sonra iddia sahibi şahsın bu iddiasını ortaya koyacak kanıtlar getirmesi beklenir. bu konuda mucize bir kanıt olarak izhar edilebileceği gibi, akıl gücü ile ulaşılamayan çeşitli bilgileri serdetmesi de bir kanıt değeri ifade eder. Zira söz konusu şahsın düşünce yoluyla ulaşılan bilgilerden uzak olmasına ve geçmişinde de bu konulara dair herhangi bir malumatı olmamasına rağmen metafiziğe dair çeşitli hususları bildirmesi onun peygamberliğinin kanıtı olarak görülmelidir. İbnü'l-Arabî'ye göre bu durum, Allah'ın âleme bıraktığı ve düşünce gücünün ulaşamadığı bilgilere söz konusu şahsı ulaştırdığını gösterir. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 489.

uygulamada farklı özellikler taşımasına rağmen esasta aynı ilkelere istinat ettiklerini, bunun ise peygamberlerin hepsinin aynı kaynaktan beslendiklerinin açık bir kanıtı olduğunu söyler.²⁶¹ Bu türden hükümler getiren bir kimsenin kendi arzu ve hevesine uymayanların dışında başka bir muhalefetle karşılaşmayacaklarının altını çizer. Ona göre Allah'ın âlemde yasa koymasının ilkesi ve sebebi, alemin iyiliğini istemek ve insanlara aklın düşünme gücünün üstünde bulunan çeşitli hususları bildirmekten ibarettir. Buradan hareketle aklın, salt düşünme gücüyle bu konuları öğrenmesi imkânsızdır. İbnü'l-Arabî'nin, peygamberlik iddiasında bulunan şahsın beşerin idrakinin tamamen üstünde olan bu bilgileri getirmesi, onun peygamberliğinin delili olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.²⁶² Onun bu yaklaşımı Râzî'nin *burhân-ı limmî* olarak isimlendirdiği delille tam olarak örtüşmese de, en azından iki bakış açısında da epistemik unsurların ön plana çıkması aralarında kısmî bir benzerliğin bulunduğunu söylememize imkân tanımaktadır.

İbnü'l-Arabî, bir başka yerde peygamberliğin ispatına tamamen irfanî açıdan yaklaşarak konuyu *tecelli* düşüncesine dayandırır. Bilindiği üzere *tecellî* İbnü'l-Arabî'nin düşünce yapısının, daha özelde ise vahdet-i vücûd nazariyesinin üzerine kurulduğu temel kavramlardan birisidir.²⁶³ Bu sebeple onun düşünce sisteminde bu kavram da tıpkı 'vücûd' ve 'nûr' kavramları gibi hem ontolojik hem de epistemolojik bir boyuta sahiptir.²⁶⁴ Onun bu bakış açısını aşağıdaki satırlarda açıkça görmek mümkündür:

Bizim yolumuzun tecrübesine göre, peygamberliğin doğrulanması, 'en-Nûr' isminden kalbe dönük gerçekleşen tecellî sayesinde mümkündür. O nûr insanı kapladığında, kişi peygamberi doğrular, işte bu nûr insanın nûrudur. Diğer insanlarda ise bu nûrdan bir şey meydana gelmez. Bununla birlikte o kişi, kalbine atılan nûr sebebiyle değil, bizzat delil sebebiyle peygamberin doğruluğunu bilir. Bunu bilmekle birlikte onu inkâr eder. İşte bu durum 'Bildikleri halde nefslerinin taşkınlığı nedeniyle onu inkâr ettiler.'²⁶⁵ ayetinde dile getirilmiştir. Bunlardan aşağıda, haklarında 'Allah'ın bilgi üzerinde

²⁶¹ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, I, 489.

²⁶² İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, I, 490.

²⁶³ Hakîm, **Mucem**, s. 608.

²⁶⁴ Çakmakoglu, **a. g. e.**, s. 207.

²⁶⁵ Neml 27/14.

*saptırıldığı kimseler*²⁶⁶ denilen kişiler vardır. Bu onu bilme nûrudur, iman nûru değildir.²⁶⁷

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere, İbnü'l-Arabî peygamberliğin hakiki anlamda tasdikinin ancak Allah'ın insanın kalbine attığı nûr vasıtasıyla gerçekleşeceği kanaatindedir. Ancak nûrun kalbe tecellisini peygamberlerin tasdik edilmesinde yegane yol olarak görmemektedir. Nitekim insanların bir kısmı, peygamberi tasdik eder ve bunu izhar da ederler, fakat onların bu konuda dayandıkları vasıta akıllarıdır. İbnü'l-Arabî, böyle kişilerin henüz kendisiyle aydınlanacakları iman nûrundan bir ışığa sahip olmadıkları için peygamberi doğruladıklarının da bilinemeyeceğini söyler. Ayrıca o kişiler başkasında bulunan bu bilgi nûruyla peygamberi tasdik etmiş değildir. Çünkü İbnü'l-Arabî'ye göre bilgi nûru, iddiasının doğruluğunu bilmesine rağmen inkar eden kimsede de vardır. Peygamberi doğrulayan bu kişi aklına itimat ettiğinde ve onu tasdik eden başka biri geldiğinde, Allah ona iman ve bilgi nûrunu gösterir. Böylelikle nûr üstüne nûr olur.²⁶⁸ İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki ifadeleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde esasında onun Râzî gibi sistemli bir ispat teorisi ortaya koymadığı açıktır. Doğrusu bunda garip karşılanacak bir durum da söz konusu değildir. Zira İbnü'l-Arabî'nin böyle bir hedefi ve amacı söz konusu olmadığı gibi, ondan böyle bir sistemli ispat kuramı beklemenin de kendisine haksızlık olacağı kanaatindeyiz. Ancak şunu ifade edebiliriz ki, bu konuyla ilgili sathi ifadeleri bile onun yaklaşımın Ehl-i sünnet'in meseleye bakışıyla örtüştüğü izlenimini doğurmaktadır.

3. 4. YARATILMIŞLAR ARASINDAKİ ÜSTÜNLÜK

Bir problem olarak “*efdaliyyet*” veya “*tafdîl*” meselesi, İslam akâid sistemi içerisinde doğrudan bulunması gereken bir konu olmamakla beraber, bölümün başında zikredilen çeşitli tarihî ve sosyal şartlar onu zamanla kelim ilminin konusu haline getirmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'den sonra dinde yetkinin kimde olması gerektiğine dair ihtilaf, tartışmaları ateşlemiş ve özellikle Şîa'da imamlara atfedilen ismet öğretisinin, Peygamberlerin ismetine alternatif görülmesi veya en azından

²⁶⁶ Câsiye 45/23.

²⁶⁷ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 459.

²⁶⁸ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 459.

böyle bir düşünceyi çağrıştırmış olması neticede imam ile peygamberler arasında bir kıyaslama yapılmasına sebep teşkil etmiştir. Ayrıca Şîa'nın bu konuyu siyasal düzlemde çıkarıp inanç esaslarına dâhil etmesi de konunun daha da derinleşmesine zemin hazırlamıştır. Hiç şüphesiz, İslamî disiplinler arasındaki metod farklılığı, bu farklılığın ortaya çıkardığı değişik düşüncelerin ve bunların şahsında somutlaştığı kişilerin meşruiyeti de bu türden değerlendirmelerin yapılmasına katkıda bulunmuştur. Bu meyanda felsefî zeminde bilginin en üst temsilcisi konumundaki filozof ile peygamber; tasavvufî alanda ise ilahi bilgiye ulaşma imkânına sahip olmakla nitelendirilen velî ile peygamber mukayesesini de efdaliyyet düşüncesinin yansıması olarak görülebilir. Özellikle peygamberliğin alameti olarak görülen mucize ile velâyetin göstergesi olarak sunulan kerâmet de bu düzlemde düşünülebilir.²⁶⁹ Böylece zikrettiğimiz bu fikri tartışmaların da etkisiyle efdaliyyet meselesi, peygamberlerle melekler, peygamberlerin kendi aralarındaki mukayese ve peygamberle velî arasındaki mukayese şeklindeki üçlü bir tasnifle kelam eserlerinde ele alınmıştır. Ancak öyle görülüyor ki kelam ilmi açısından nebî-velî dışındaki iki tartışma mevzuu esasa taalluk edecek derecede önemli görülmemiş bu yönüyle de aynı ekol içerisinde bile farklı görüşler ileri süren düşünürler ortaya çıkmıştır.

‘Efdal’ kelimesi artmak, fazla olmak, üstün olmak anlamına gelen *f-z-l* kelimesinden türemiş bir sıfat kalıbı olup en üstün olma, bir kimsenin diğerinden üstün olması gibi anlamlara gelir.²⁷⁰ Kelam literatüründe ise efdaliyyetten maksat aslında *Allah katında sevabı en çok olmak* anlamında değerlendirilmiş olmasına rağmen, daha sonra bu bağlamdan çıkarılarak anlam her türlü şahsî ve zatî özellikleri de içine alacak şekilde genişletilmiştir. Mukayeseye konu olan melek-peygamber, peygamber-imam, insan-melek gibi varlıkların mahiyeti ve fonksiyonları düşünüldüğünde, böyle bir mukayesenin temelde bir dayanağı olmadığı sonucuna varılabilir. Zira bu varlıkların, her birinin görev, fonksiyon ve kategorisi birbirinden farklıdır. Bu itibarla en azından konum ve işlev açısından birbirinin dengi olmayanlar arasında böyle bir mukayeseye gidilmesi uygun değildir.²⁷¹ Diğer taraftan, ilk

²⁶⁹ Salih Sabri Yavuz, “Kelam’da Efdaliyyet Meselesi ve İbn Kemal’in ‘Efdaliyyetu Muhammed’ Risalesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, c.V, sy. 1, s. 148.

²⁷⁰ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XI, 524; Râğıb, *Müfredât*, s. 639; Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, XXX, 173.

²⁷¹ Ahmet Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Ankara 1992, s. 113.

bakışta, nassların karakterlerinde böyle bir karşılaştıma kapı aralayan ifadelerin bulunması²⁷² nassların delaletlerinin bu tartışmalarda etken olduğunun düşünülmesini imkan verir. Kelam eserlerinde peygamberlerin kendi aralarındaki, peygamberlerle melekler arasındaki ve bunlarla diğer insanlar arasındaki, kısaca varlık mertebeleri arasındaki bu üstünlük tartışmaları da genel olarak bu esastan hareketle yapılmıştır.

Tasavvuf cihetinden bakıldığında ise efdaliyet meselesinin, İbnü'l-Arabî'nin en yoğun şekilde eleştirildiği konuların başında geldiği görülmektedir. Özellikle efdaliyet düşüncesinin bölümlerinden biri olan 'nebî-velî' mukayesesindeki görüşleri, kendisinin tekfirine kadar varan sonu gelmez eleştirilerin sebebi olmuştur.²⁷³ Bu konuda ona yöneltilen tenkitlerin daha ziyade, eserlerindeki çeşitli ifadelerin parçacı bir metotla seçilip Kur'an'a arzı neticesinde oluşan yanlış kanaat ve genellemelerin bir sonucu olduğunu düşünüyoruz. Ancak diğer taraftan da İbnü'l-Arabî'nin birçok görüşünün -tevil edilse dahi- Ehl-i Sünnet'in bakış açısıyla örtüşmesinin oldukça zor olduğunu bu yönüyle de eleştiriden müstağni olmadığını da hatırlatmakta fayda görüyoruz. Hem ontolojisini hem de epistemolojisini bütünüyle *efdaliyet* düşüncesine dayandıran İbnü'l-Arabî, neredeyse bütün meseleleri bu hiyerarşik yapıya göre ele almıştır. Sözüünü ettiğimiz bu hiyerarşik anlayışın tezahürlerini onun, tüm âlemin varlık sebebi olarak kabul ettiği²⁷⁴ hakikat-i Muhammedîyye nazariyesi de dâhil olmak üzere harfler, ayetler, süreler, melekler, makamlar, mertebeler, haller gibi birçok konuda açıkça görmek mümkündür. Özetle onun bu düşüncesinin çeşitli yansımalarını nübüvvet konusunda da görmekteyiz. Bu yönüyle konu hem kelam hem de tasavvufun ilgi alanına giren bir hususiyete sahiptir. Bundan dolayı biz burada meselenin bir yönüyle siyasi ayağını temsil eden imâmet tartışmalarına girmeksizin melekler ile peygamber, peygamberimizle diğer peygamberler ve peygamberler ile velîler arasındaki üstünlük konularına temas etmekle yetineceğiz.

²⁷² Mesela bkz. İsrâ 17/73; Nisâ 4/72.

²⁷³ Oktay Köse, **İbnü'l-Arabî'de Nübüvvet**, SDÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2005, s. 63.

²⁷⁴ İbnü'l-Arabî âlemin nizamını koruyan ve yok olmaktan engelleyen bir direktan bahseder. Bu direk, duyulur değil, manevi bir direktir. Söz konusu direk, âlemin sayesinde yaratılmış olması yönünden insandır. Böylece âlem insanın var olmasıyla var olur ve ahrete göçmesiyle o da göçer. Bkz. Hakim, **a. g. e.**, s. 156.

3. 4. 1. Peygamberler ve Melek Arasındaki Üstünlük

Mahiyet, görev ve sorumluluk açısından birbirinden tamamen farklı olan peygamberler ile melekler arasında bir karşılaştırmaya niçin gerek duyulduğu hususunda geçerli ve ikna edici bir cevap bulmada bir hayli zorlandığımızı itiraf etmeliyiz. Gerçekte bu karşılaştırma aynı zamanda *insan* ile *meleğin* mukayesesi demektir; hâlbuki Râzî'nin de ifade ettiği gibi, iki varlık türü arasında ilim, kudret ve kemal açısından hiçbir benzerlik ve ilişki bulunmamaktadır.²⁷⁵ Buna rağmen İslam düşüncesi içerisinde konu tartışmaya açılmış ve kelam ekolleri farklı görüşler benimsemiştir. Ancak bu konudaki görüş farklılıkları ekoller arasındaki sınırları belirleyen temel ayrışma noktalarından biri olarak görülmemiştir. Mutezilî alimlerin büyük çoğunluğu ile bazı Şîî düşünürler meleklerin peygamberlerden üstün olduğu kanaatini paylaşırlarken,²⁷⁶ Ehl-i Sünnet'in bu konudaki derli toplu kanaatini Taftazânî'nin ifadelerinde buluyoruz: “*İnsan nevinden olan peygamberler (resul), melek nevinden olan peygamberlerden, melek nevinden olan peygamberler, peygamber olmayan insanlardan (beşerin avamından), peygamber olmayan (imanlı) insanlar, peygamber olmayan meleklerden (meleklerin avamından) üstündür.*”²⁷⁷ Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere, üstünlük hiyerarşisinin en tepe noktasında peygamberler ve ardından sırasıyla elçi melekler, salih müminler ve nihayet elçilik vasfı olmayan sıradan melekler gelmektedir.²⁷⁸ Ehl-i Sünnet Taftazânî'nin bu görüşünü paylaşmayanların da bulunduğunu hemen belirtmeliyiz ve nitekim Râzî de bunlardan sadece bir tanesidir.

Eserleri incelendiğinde Râzî'nin efdaliyet konusundaki fikirlerinin birbiriyle uyumlu olmadığı görülecektir. Bu uyumsuzluğun sebebi, onun erken dönemlerinde kaleme aldığı eserleri ile daha sonra telif ettikleri arasında, geçirdiği zihnî değişime bağlı olarak ortaya çıkan farklılıklardır.

²⁷⁵ Râzî, *Metâlib*, VII, 421.

²⁷⁶ Taftâzânî, *Kelam İlmi ve İslam Akâidi (Şerhu'l-akâid)*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991, s. 364; Ayrıca Râzî, *Mefâtih*, II, 430; *Muhassal*, s. 322.

²⁷⁷ Taftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, s. 364; Mâturîdî, *Akaid Risalesi*, s. 31. Ayrıca bkz. Sadedin et-Taftâzânî, *Şerhu'l-makâsid*, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut 1998, V, 63–65.

²⁷⁸ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 293.

Râzî, efdaliyet meselesine *el-Erbaîn*²⁷⁹ ve *el-Metâlibu'l-âliye* isimli eserlerinde ayrıntılı bir şekilde, tefsirinde ise ilgili ayetler çerçevesinde değinmektedir.²⁸⁰ Ancak söz konusu eserlerin ansiklopedik mahiyette olması onun doğrudan bir tercihte bulunmasına mani olmuştur. Dolayısıyla onun konuyla alakalı görüşlerini ancak cümleler arasına serpiştirilen bazı ifadelerden ve satır aralarındaki imalardan derlemek mümkün olabilmektedir. Aynı şekilde muhtasar eseri *Meâlim*'de de konunun ayrıntılarına girmediği müşahade edilmektedir.²⁸¹ Bütün geçen bu eserlerde onun peygamber-melek mukayesesini konusundaki görüşleri birbiriyle uyumlu olmasına rağmen, diğer iki önemli eseri *el-Muhassal* ve *el-Mesâil*'de bu uyum her ne hikmetse bozulmaktadır.²⁸²

Râzî, kelimelerin klasiklerinin arasında sayılan meşhur *Muhassal*'ında peygamberlerin meleklerden üstün olduğunu açıkça ifade eder ve özellikle kendisi gibi Eşarî olan Bâkılânî'nin ve de İslam filozofların bu görüşün aksini benimsediklerini zikretme ihtiyacı duyar.²⁸³ O, bu görüşünü *Allah, Âdem'i ve Nûh'u üstün kıldı*²⁸⁴ ayetiyle de destekler. Ona göre bu ayet ister umumî manasıyla anlaşılsın, isterse *Ben sizi âlemlere üstün kıldım*²⁸⁵ ayetinde olduğu gibi döneminin âlemlerine tahsis edilsin, her halükarda maksat hâsıl olur.²⁸⁶

Râzî, takip ettiği metodun bir gereği olarak bu iddiasını aklî açıdan da desteklemeyi ihmal etmez. Ona göre, insanlar, şehvet, öfke vb. harici ve dâhili birçok engele rağmen Allah'ı bulur, tanır ve kulluk ederler. Oysa meleklerde insanı Allah'tan uzaklaştıran bu olumsuz vasıfların hiçbirisi yoktur.²⁸⁷ Bu sebeple çeşitli

²⁷⁹ Râzî, *Erbaîn*, II, 177–199.

²⁸⁰ Mesela bkz. Bakara 2/34; Âl-i İmrân 3/32; Nisâ 4/72; İsrâ 17/62,70.

²⁸¹ Râzî, *Meâlim*, s. 97–99.

²⁸² Râzî, *Mesâil*, s. 66.

²⁸³ Râzî, *Muhassal*, s. 322; Râzî, *Erbaîn*, II, 177.

²⁸⁴ Âl-i İmrân 3/33. Bu ayetin Türkçe çevirilerinde “اصطفى” fiili genellikle “üstün kıldı” şeklinde tercüme edilmiştir.

²⁸⁵ Bakara 2/122. Bu ayette üstün kılmak anlamında kullanılan lafız “فَضَّلْتُكُمْ”dür.

²⁸⁶ Râzî, *Muhassal*, s. 322 Râzî, *Erbaîn*, II, 177.

²⁸⁷ Bkz. Tahrîm 66/6.

zorluk ve sıkıntılara rağmen Allah’a kulluğu seçen insan, bu meşakkatlerin hiçbirini tatmayan meleklerden üstün olmalıdır.²⁸⁸

Her ne kadar Râzî, konuya “peygamberler meleklerden üstündür” şeklindeki *hâs* bir ifadeyle girse de sonradan bu hususî ifadeyi, insan cinsinin tamamını içine alacak şekilde *umumî*leştirmiştir. Buna göre meleğe karşı üstünlükte sıradan bir mümin ile peygamberler arasında herhangi bir fark gözetilmemiş ve her iki sınıf da beşer olması itibarıyla kategorik olarak meleklerden üstün addedilmiştir.

Râzî aynı kanaati *Mesâil*’inde de tekrarlar. Orada ilave olarak, Allah’ın melekleri Âdem’e secde etmeye çağırmasının Âdem’in ve onun şahsında da bütün peygamberlerin meleklerden üstün olduğu anlamına geldiğini söyler.²⁸⁹

Tuhaf bir biçimde, Râzî’nin *Muhassal* ve *Mesâil*’deki bu kanaatini konuyu daha ayrıntılı ve özenli bir şekilde ele aldığı diğer eserlerinde tekrarlamadığını, tam aksi bir görüşü savunduğunu görüyoruz. İşin ilginç olan yanı ise peygamberlerin meleklerden üstün olduğuna dair *Muhassal*’da serdettiği delilleri bu sefer muhaliflerin kanıtları olarak zikretmesi ve istidlal yönlerini çürütmeye çalışmasıdır.²⁹⁰

Râzî, genel üslubu uyarınca sadece kendi görüşlerini değil muhalif düşünceleri de nakleder ve ileri sürülen itirazları cevaplandırmaya çalışır. Anlaşıldığı kadarıyla Râzî’nin *Muhassal* ve *el-Mesâil* dışındaki eserlerindeki kanaati, meleklerin

²⁸⁸ Râzî, *Muhassal*, s. 322.

²⁸⁹ Râzî, *Mesâil*, s. 66.

²⁹⁰ Burada bir hususu hatırlatmakta fayda görüyoruz. Daha önce ifade edildiği üzere Râzî’nin eserlerinde bu konuda iki farklı görüşü bulunmaktadır. Bundan dolayı onun nihaî kanaatinin ne olduğu hususunda bir kafa karışıklığı ortaya çıkabilir. Bu sorunun halli bizce onun telifatının kronolojisi ile ilgilidir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Râzî, *Muhassal*’ı kesin olmamakla beraber *Nihâyetü’l-ukûl* isimli eserinden hemen sonra yazmış olmalıdır. Bu da onun otuzlu yaşlarına tekabül etmektedir. *Erbaîn*’i, ellili yaşlarda kaleme aldığı *Esrâru’t-tenzîl*’den sonra yazdığı kesindir. Çünkü *Erbaîn*’de söz konusu esere atıfta bulunmaktadır (*Erbaîn*, II, 135). Bu durumda *Erbaîn*’in de ellili yaşlardan önce yazılmış olma ihtimali oldukça zayıf gözükmektedir. Bölümler halinde kaleme alındığı belli olan ve yazılışı bir hayli uzun süren *Metâlibu’l-âliye* için ise biraz daha rahat konuşabiliriz. Bundan dolayı efdaliyet bahsinin geçtiği bölüm için kesin bir tarih vermemizin hiçbir mahsuru yoktur. Zira Râzî’nin bizzat kendisi bölümün sonunda bölümü tamamladığı tarihi vermektedir (“*Bu kitap, 605 senesi recep ayının dördüncü günü pazartesi günü tamamlanmıştır*”). Bkz. Râzî, *Metâlib*, VII, 428–429 ki, bu tarih de ölümünden yaklaşık bir yıl öncesine tekabül eder. Elimizdeki verilere dayanarak, Râzî’nin “meleklerin peygamberlerden üstün olduğu” şeklindeki görüşlerinin yer aldığı eserlerini ömrünün son on yılında kaleme aldığını, bundan dolayı da onun nihai kanaatinin bu yönde olduğunu söyleyebiliriz.

sıradan insanlardan hatta peygamberlerden kesinlikle daha üstün olduğu şeklindedir. O, bu görüşünü desteklemek için birçok aklî ve naklî delil de zikreder. Bu delillerin her birini ayrı ayrı değerlendirmemiz mümkün olmadığından, aralarında illiyet bağı bulunanları bir başlık altında toplayacak ve meseleyi daha kolay anlaşılabilir şekilde sunmaya çalışacağız. Bunu yapmadan önce Râzî'nin ifadelerinden hareketle, peygamberlerin meleklerden üstün olduğunu iddia edenlerin delillerini maddeler halinde vermenin konunun daha net anlaşılabilmesine katkıda bulunacağına inanıyoruz.

a) Âdem kıssasında zikredilen hususlar doğrudan insanın üstünlüğünü ortaya koymaktadır:

1. Allah, meleklerle Âdem'e secde etmelerini emretmiştir. Şüphesiz mantıklı olan, secde edilenin (mescûd) secde edenden (sâcid) daha üstün konumda bulunmasıdır; zira ona göre, secde tevazuun doruk noktasıdır.²⁹¹ Ayrıca kâmil olanın nâkıs olana secde etmesi hikmete aykırıdır.²⁹²

2. Allah, Âdem'i kendisinin halifesi kılmıştır ve bu yakınlık/velâyet halifelîğidir. Tıpkı ki, bir melikin elçisinin, tebânın diğer fertlerinden üstünlüğü gibi, Âdem de diğer mahlûkattan daha şerefli ve üstündür.

3. Allah bütün isimleri Âdem'e öğretmekle onu meleklerden daha bilgili kılmıştır. Bilen, bilmeyene daima üstündür, nitekim bilen ile bilmeyenin bir olamayacağı Kur'an'ın bir esasıdır.²⁹³

4. Allah, Âdem ve diğer peygamberleri seçerek onları âlemlere tercih etmiştir. Âlem, Allah'ın dışındaki her şeyi kapsar ve melekler de buna dâhildir, dolayısıyla peygamberler her şeyden üstündür.²⁹⁴

b) İbadetteki meşakkat bir üstünlük sebebidir, zira beşer için onu ibadetten alıkoyan şehvet duygusu vardır, melek için böyle bir durum söz konusu değildir.

²⁹¹ Râzî, **Metâlib**, VII, 405.

²⁹² Râzî, **Erbaîn**, II, 177

²⁹³ Zümer 39/9.

²⁹⁴ Râzî, **Metâlib**, VII, 406; Râzî, **Erbaîn**, II, 180.

Çeşitli engellere rağmen itaat edebilmek, bunlardan salim bir şekilde itaat etmekten daha zordur. Bu sebeple insanların meleklerden üstün olması gerekir. Fazla meşakkat, ziyade bir sevabı gerektirmeseydi, sıkıntıyı bertaraf için sarf edilen çaba boşa gitmiş olurdu; bu ise Allah'ın hikmet ve rahmetine yakışmaz.²⁹⁵

c) Melekler aklî melekeye sahiptirler, ama şehvet duyguları yoktur. Hayvanların ise şehvet hisleri vardır, ancak akıl melekeleri yoktur. İnsan ise, hem akla hem de şehvet hissine sahiptir. İnsan, şehvetinin esiri olduğunda hayvandan daha aşağı bir konuma inmiş oluyorsa, aklını kullandığında da meleklerden üstün konuma çıkabilmelidir.²⁹⁶

Râzî, bu iddiaların her birini uzun uzun cevaplasa da bizim amacımız bu cevapları buraya taşımak değildir. Zira meleklerin üstünlüğü hususunda serdedilen delillerin aynı zamanda yukarıdaki iddialara da cevap niteliğinde olduğunu düşünüyoruz. Şimdi, daha önce ifade ettiğimiz gibi, ortak başlıklar altında bu gerekçeleri aktarmak istiyoruz.

a) Yaratılıştaki Üstünlük

Razi mahlukatı dört kategoriye ayırır: akıl ve düşünme kuvveti olup, şehvî ve tabiî kuvveti olmayanlar (melekler); hayvanlar; bitkiler ve cansızlar; ve hem akıl ve düşünme kuvveti hem de şehvî hissî bulunanlar (insanlar). Ona göre, bu sınıflandırma dikkate alındığında aklî kuvvetle hayvanî/behimî şehvet gücünü birlikte bulunduran insanın hayvanlardan daha üstün olduğu muhakkaktır. Aynı şekilde insanın, bitki, maden ve cansız varlıklarda olduğu gibi, her iki melekedен yoksun varlıklara üstünlüğü kesindir. Durumun böyle olduğu sabit olunca, Allah'ın varlık olarak insanları, mahlûkatın ekserisinden üstün ve şerefli kıldığı ortaya çıkar. Burada melek mi yoksa insan mı üstün sorusunun sorulması gerekir ki, işte Râzî de bunu sorar: “*Sırf kudsî-aklî kuvvete sahip olan basit varlıkların cevheri mi daha şerefli, yoksa her iki kuvvete de sahip olan insan mı?*”²⁹⁷

²⁹⁵ Râzî, **Erbaîn**, II, 179–180; Râzî, **Metâlib**, VII, 406–407.

²⁹⁶ Râzî, **Erbaîn**, II, 180.

²⁹⁷ Râzî, **Mefâtih**, XXI, 374.

Râzî eserlerinde bu meseleyi tartışırken her iki tarafın görüşlerini de o kadar ayrıntılı bir şekilde anlatır ki, dikkatli takip edilmezse hangi görüşü savunduğunu tespit etmek oldukça güçtür. Ancak satır aralarından kavrayabildiğimiz kadarıyla Râzî'nin bu konudaki kanaati meleklerin üstün olduğu şeklindedir. Çünkü ona göre, içinde yaşadığı bu süflî âlemin en şerefli varlığı insan olmakla beraber, sonuçta o da yaşadığı bu süflî âlemin bir üyesidir. Bu sebeple kategorik anlamda insanın ulvî âlemin varlıklarından üstün olması mümkün değildir. Bu anlayış aslında, insanın yaşadığı âlemle meleklerin yaşadığı âlemin mahiyetlerine yüklenen değerle doğru orantılıdır. Zira Râzî'ye göre, her ne kadar insan ruhu ulvî ruhlar ve kudsî cevherler cinsinden ise de bu sadece, insanın süflî âlemdeki varlıklardan üstün olmasını gerektirir. Bu durum ise, insanı hem özü hem de yaşadığı mahal itibarıyla ulvî âleme mensup olan melekler seviyesine çıkarmamaktadır.²⁹⁸

Râzî meleklerin yaratılış itibarıyla daha üstün bir konumda bulunduklarını bazı ayetlere dayandırır. Biz, bunların en önemlisinin bu görüş sahipleri tarafından sıklıkla kullanılan “*Onları yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık*”²⁹⁹ mealindeki ayet olduğunu düşünüyoruz. Buradaki anahtar kavram *birçoğu* lafzıdır; ve buna göre mahlukat ya mükelleftir ya da değildir. Mükellef tutulan varlıkların, olmayanlardan üstün olduğu açıktır. Mükellef olan varlıklar sırasıyla melek, insan, cin ve şeytan olmak üzere dört sınıftır. İnsan, cin ve şeytandan üstün olduğuna göre tartışmasız bir şekilde meleğin de insandan efdal olması gerekir. Zira insan melekten de üstün olsaydı, Allah'ın “yarattıklarımızın birçoğundan” demesinin bir manası kalmazdı.³⁰⁰

Râzî'ye göre, Allah yaratıklarına azametini kabul ettirmeyi murâd ettiğinde bütün varlıklara şöyle seslenmiştir: “*O, göklerin, yerlerin ve ikisi arasında olanların Rabbidir. O, önünde kimsenin konuşamayacağı Rahman olan Allah'tır. Cebrail ve meleklerin saf halinde durdukları gün, Rahman olan Allah'ın izni olmadan kimse konuşamayacaktır. Konuştuğu zaman da doğruyu söyleyecektir.*”³⁰¹ Eğer melekler derece bakımından yaratıkların en üstünde bulunan varlıklar olmasaydı, bu, ayette belirtilen sıralamanın doğru olmadığı anlamına gelirdi ki böyle bir şey söz konusu

²⁹⁸ Râzî, **Metâlib**, VII, 422; Râzî, **Mefâtîh**, XXI, 374.

²⁹⁹ İsrâ 17/70.

³⁰⁰ Râzî, **Metâlib**, VII, 409.

³⁰¹ Nebe 78/37–38.

dahi olamaz.³⁰² İlave olarak Râzî, bir başka ayette bu tertibe vurgu yapıldığı kanaatindedir: “*Peygamber ve inananlar, ona Rabbinden indirilene inandı. Hepsi Allah’a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine inandı. ‘Peygamberleri arasından hiçbirini ayırt etmeyiz, işittik, itaat ettik, Rabbimiz! Affını dileriz, dönüş Sanadır’ dediler*”³⁰³. Ona göre burada belirtilen sıralama, doğru olan sıralamadır, zira varlığın en şerefli olanı, yaratıcı varlık olan Allah’tır; derece itibarıyla O’nu melekler takip eder.³⁰⁴ Melek, kitabı Allah’tan alıp peygambere ileten varlıktır. Dolayısıyla Kuran’daki sıralama Allah, melek, kitap ve resul şeklindedir; bu ise mutlak anlamda meleklerin beşerden üstün olduğunu göstermektedir.³⁰⁵

b) Kulluktaki Üstünlük

Râzî, kulluğun yerine getirilmesi bakımından meleklerin daha kamil varlıklar olduğunu ispat etmeye çalışırken bir çok ayete atıfta bulunursa da biz bunlardan sadece birkaçını nakletmekle yetineceğiz. Ona göre “*Göklerde ve yerde kim varsa hep O’nundur. O’nun katındakiler*”³⁰⁶, *ne O’na ibadetten çekinir (ve büyülenir) ne de yorgunluk (ve bıkkınlık) duyarlar. Hiç ara vermeksizin gece gündüz tespih ederler*”³⁰⁷. Bu ayet iki açıdan meleklerin üstünlüğüne işaret etmektedir. Râzî’ye göre buradaki *indiyet* lafzının mekân ve yön anlamına hamledilmesi mümkün olmadığına göre kurbîyet ve şeref manasında anlaşılması gerekir. Bu durum ise sadece melekler için söz konusudur.³⁰⁸ Ayrıca bu ayet aynı zamanda meleklerin sürekli taatta bulunduklarını göstermektedir. Meleklerin ömrü insanlarınki kadar olsaydı bile devamlı ibadet halinde bulunurlardı; kaldı ki melekle insanın ömrünü mukayese etmek dahi gereksizdir. Râzî’nin bu kanaatini Hz. Peygamberin şu hadisi de desteklemektedir: “*Kulların en üstünü ömrü uzun, ameli güzel olandır*”³⁰⁹

³⁰² Râzî, **Erbaîn**, II, 189.

³⁰³ Bakara 2/285.

³⁰⁴ Râzî, **Erbaîn**, II, 190.

³⁰⁵ Râzî, **Meâlim**, s. 98.

³⁰⁶ Ayetteki ifade şöyledir: “وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ”

³⁰⁷ Enbiyâ 20/19–20.

³⁰⁸ Râzî, **Metâlib**, VII, 409; Râzî, **Erbaîn**, II, 183.

³⁰⁹ Benzer lafızdaki rivayetler için bkz. **Tirmizî**, Şehâdât, 22, Hadis no: 2329; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, Hadis no: 17716, c. IV, 188; Hadis no: 17734, IV, 190.

Melekler beşerden daha önce yaratıldığına, daha uzun ömürlü olduğuna ve de her zaman salih amellerde bulunduğuna göre daha üstün olmaları zorunludur.³¹⁰

Melekler takva hususunda da beşerden üstündür, zira onlar *zelle* kabilinden hatalara düşmek bir yana, bu nevi fiillere meyletmekten bile berîdir. Nitekim Allah'ın “*Onlar üzerlerinde hâkim ve üstün olan Rablerinden korkarlar ve emrolundukları şeyleri yaparlar*”³¹¹ beyanı da bu durumu doğrulamaktadır. Diğer taraftan peygamberler için ise aynı şeyi söylemek zordur, zira bilindiği üzere nerdeyse her peygamberin küçük de olsa bir hatası söz konusudur.³¹² Böylelikle takva konusunda daha üstün olan meleklerin, insanlardan daha faziletli olduğu ortaya çıkmış olur³¹³.

Râzî'nin bu konuda delil olarak atıfta bulunduğu yerlerden biri de “*Mesih de, gözde melekler de Allah'a kul olmaktan asla çekinmezler*”³¹⁴ mealindeki ayettir. Ona göre bu ayette, meleğin Hz. İsa'ya üstünlüğünden bahsedilmekte olup, kastedilen şeyi, bütün güç ve kudretlerine rağmen melekler dahi Allah'a kulluktan imtina etmezken Hz. İsa'nın kulluğu seçmesinin gayet tabii olduğudur.³¹⁵

Râzî'nin bu yorumuna katılmadığımızı ifade etmek istiyoruz. Burada anlatılmak istenen şeyin ne meleklerin peygamberlere ne de peygamberlerin meleklerle üstünlüğü olduğunu düşünüyoruz. Söz konusu ayetin bağlamı dikkate alındığı takdirde, buradaki muradın gerçekte inanç noktasındaki aşırılıklara yönelik bir eleştiri olduğu görülecektir.³¹⁶ Nitekim Hristiyanların Hz. İsa'yı aşırı yücelttikleri ve en sonunda ona ulûhiyet isnat ettikleri bilinen bir husustur. Onların

³¹⁰ Râzî, **Metâlib**, VII, 411–412; Râzî, **Erbaîn**, II, 185–186.

³¹¹ Nahl 16/50.

³¹² Hz. Peygamber'den gelen rivayetler bu konudaki tek istisnanın Hz. Yahyâ olduğunu bildirmektedir. Bu konudaki rivayetler için bkz. Taberânî, **el-Mucemü'l-kebîr**, Hadis no: 12938, c. XII, 218; Muttakî el-Hindî, **Kenzu'l-ummâl**, Hadis no: 32426, c. XI, 520.

³¹³ Râzî, **Metâlib**, VII, 413; Râzî, **Erbaîn**, II, 188.

³¹⁴ Nisâ 4/172.

³¹⁵ Râzî, **Metâlib**, VII, 413; Râzî, **Erbaîn**, II, 182–183.

³¹⁶ *Ey ehli kitap, Dininizde taşkınlık etmeyin. Allah hakkında ancak gerçeği söyleyin. Meryem oğlu İsa Mesih, Allah'ın peygamberi, Meryem'e ulaştırdığı kelimesi ve kendinden bir ruhtur. Allah'a ve peygamberlerine inanın, "üçtür" demeyin, vazgeçin, bu hayrınızdır. Allah ancak bir tek Tanrı'dır, çocuğu olmaktan münezzehdir, göklerde olanlar da yerde olanlar da O'nundur. Vekil olarak Allah yeter. Mesih de, gözde melekler de Allah'a kul olmaktan asla çekinmezler. Kim O'na kulluktan çekinir ve büyüklük taslarsa, bilsin ki, O, hepsini huzuruna toplayacaktır*” Nisâ 4/171–172.

bu kanaatlerinde kuşkusuz Hz. İsa'nın babasız dünyaya gelmesinin ve diğer mucizelerinin büyük bir rolü olmuştur. Ancak bu olağanüstü vasıflar onu Allah'a kulluk yapmaktan alıkoymamıştır. Bu ayet de meleklerin tıpkı Hz. İsa gibi babasız olarak dünyaya geldiğini ve onun yaptıklarının daha fazlasını yapabilme kudretinde olduklarını ifade etmektedir. Melekler de ana ve babaları olmayan varlıklardır, bu onların kul olmalarını engellemediği gibi, ilahlık iddiası gibi bir hezeyana da yol açmamıştır. O halde Hz. Peygamber'in peygamberlik özelliklerini de dikkate alarak onun kul-peygamber olmasını önemsemek ve zımnen dahi olsa, aşırı bir şekilde yüceltilmesi anlayışından kaçınmak gerekir.³¹⁷

Buradan tekrar Râzî'ye dönecek olursak, o, şunu demeye getirir: Meleklerin insandan kuvvet, kudret ve bilgi açısından daha üstün olduğu ortadayken ve cahilin âlime üstün olması akla aykırıyken, insanın melekten üstün olması nasıl doğru olabilir? Zira üstünlük denilince akla bu neviden hususlar dışında başka bir şey de gelmemektedir.³¹⁸

c) Elçilik Açısından

Bu konudaki yegâne muhatap vahiy meleğidir ve mevcut literatürde bu meyanda yapılan mukayesede doğrudan Hz. Muhammed ile Cibrîl'in ismi zikredilerek yapılmaktadır.³¹⁹ Bilindiği üzere Kur'an-ı Kerim'de bize Cibril'in vasıflarını bildiren çeşitli ayetler vardır. “*O (Kur'an), şüphesiz değerli, güçlü ve Arş'in sahibi katında itibarlı, orada (meleklerce) itaat edilen, güvenilir bir elçinin (Cebrail'in) getirdiği sözdür.*”³²⁰ Râzî'ye göre bu ayette Cibrîl'e ait altı adet kemal sıfatı sayılmaktadır. Allah, Cibrîl'i bu kemal sıfatları ile niteledikten sonra, müteakip ayette Hz. Peygamber'i şöyle vafsetmiştir: “*Sizin arkadaşınız (Muhammed) bir deli değildir.*”³²¹ Bu öncülden hareketle Râzî şu kanaate varır: Hz. Muhammed üstünlük açısından Cibrîl ile aynı veya ona yakın bir konumda olsaydı, Cibrîl'in bu vasıflarla

³¹⁷ Cürçânî, **Şerhu'l-mevâkıf**, s. 578.

³¹⁸ Râzî, **Metâlib**, VII, 413–414, 420.

³¹⁹ Râzî, **Erbaîn**, II, 192.

³²⁰ Tekvîr 81/19–21.

³²¹ Tekvîr 81/22.

nitelenip Hz. Peygamber'in nitelenmemesi onun değerini düşürme ve hakkını ihlal etme anlamına gelirdi ki, bu asla mümkün değildir.³²²

Râzî meleklerin elçi olmalarını da bir üstünlük vesilesi kabul eder ve bunu bir mecazla açıklamaya çalışır. Peygamberler Allah ile insanlar arasında elçilik yapmalarından dolayı ümmetlerinden daha üstündür.³²³ Melekler ise Allah ile peygamberler arasında aracılık yapmaktadır. Peygamberler bilgilerini ve sahip oldukları güzellikleri meleklerin yol göstermesi ile elde ederler. Ayrıca, ümmetlerinden daha üstün olmalarına sebep olan hasletler de meleklerin talimiyle husule gelir.³²⁴ Neticede meleklerin peygamberlerden üstün olması daha doğrudur.³²⁵

Râzî'nin görüşünü temellendirmek için zikrettiği deliller, verdiği örnekler elbette ki bunlardan ibaret değildir. Biz burada onun bütün delillerini zikretmek yerine konuya yaklaşımını ve takip ettiği metodu anlamamıza yardımcı olacak temel hususları ortaya koymakla yetindik. Gerçekte, burada ileri sürülen aklî ve naklî delillerin birbirlerine tercih edilebilecek yanları olmakla birlikte, bunlar mutlak anlamda bir tarafın görüşünü açıkça ortaya koyacak nitelikte değildir. Râzî'nin de ifade ettiği gibi, varlık alanları farklı, mahiyetleri birbirinin aynı olmayan varlıkların böyle bir mukayeseye konu edilmesi yersizdir. Her iki görüşün de ileri sürmüş olduğu ayetlerin bağlamının, meleklerin ya da peygamberlerin üstünlüklerine dair tatmin edici bir yorum yapmaya ve nihaî bir sonuç elde etmeye yönelik olmadığı açıktır.

Meseleyi, “insan-melek” ve “peygamber-melek” arasındaki üstünlük şeklinde iki yönlü değerlendiren İbnü'l-Arabî de bu konuda ulema arasında ihtilaf bulunduğunu kabul eder. Elbette ulema derken o, sadece kendisinin zahir ilimleri olarak nitelendirdiği şerî ilimler ile iştigal eden alimler zümresini kastetmemektedir. Bu da gösteriyor ki sufi zümreler arasında da bu konuda tam bir fikir birliğinden söz etmek mümkün gözükmemektedir.

³²² Râzî, **Metâlib**, VII, 419.

³²³ Râzî, **Erbaîn**, II, 187.

³²⁴ Necm 53/5; Şuarâ 26/193–194.

³²⁵ Râzî, **Metâlib**, VII, 412, 426.

İbnü'l-Arabî, meleklerin insandan daha üstün varlıklar olduğunu öncelikle Hz. Peygamberden rivayet edilen şu hadisle delillendirmeye çalışır: Hz. Peygamber bir Yahudi'nin cenazesini görünce ayağa kalkar ve fakat, 'O bir Yahudi cenazesi' denildiğinde, 'Onunla beraber bir melek yok mu?' diye cevap verir. Başka bir rivayette 'Kuşkusuz ölüm korkunçtur', bir diğerinde ise 'O da bir nefis değil midir?' der. Bu hadisten hareketle İbnü'l-Arabî, meleklerin mutlak olarak insanlardan üstün olduğunu kabul edenlere göre, -ki kendisi de bu kanaattedir- daha faziletli olan için ayağa kalkmaya bir işaret olduğunu söyler. Nitekim kendisine gösterilen sadık bir rüyada (mübeşşire) bunu bizzat söyleyenin Hz. Peygamber olduğunu beyan eder.³²⁶

İbnü'l-Arabî, sözünü ettiği bu rüyayı *Fütûhât*'ın bir başka yerinde açıkça zikreder ve bunun her türlü tartışmayı sona erdirecek bir açıklık ve mahiyette olduğunu vurgular. Çünkü meselenin halli konusunda kendisini aydınlatan bizzat Hz. Peygamberin kendisidir ve bu da en azından kendisi için katî bir bilgi hükmündedir:

Vakiâmda Hz. Peygamberi gördüm ve ulemanın ihtilaflarını zikrettikten sonra ona bu meseleyi sordum: Resulullah bana şöyle buyurdu: 'Melekler efdaldır' dedi. Ben de cevabına iman ediyorum ama bana bunu soran kişiye hangi delili göstereceğim? dediğimde bana şöyle hitap etti: Benim insanların en hayırlısı olduğumu da, Allah'tan rivayet ettiğim 'Beni içinden zikredeni ben de içinden zikrederim, Beni bir topluluk içinde zikredeni ise onunkinden daha hayırlı bir topluluk içinde zikrederim'³²⁷ hadisini de biliyorsun. Pek çok insan aralarında benim de bulunduğum bir topluluk içinde Allah'ı zikretmiştir. O halde Allah da onları benim bulunduğum topluluktan daha hayırlı bir topluluk (melekler) içinde zikretmiştir. Hz. Peygamberin bu sözüyle hiçbir şeyden sevinmediğim kadar sevindim, çünkü bu mesele, kalbimde derince yer etmişti. 'O ve melekleri size salât eder'³²⁸ ayetini düşünürsen meseleyi anlarsın.³²⁹

İbnü'l-Arabî'nin bu açıklamaları ve nakilleri esasında kendisi açısından meseleyi berraklığa kavuştursa da *Fusus*'un hemen başında kaleme aldığı bir bölüm onun bu konuda nasıl bir tutum takındığı hususunda zihinlerde soru işareti meydana getirmektedir:

Melekler, bu halifenin yaratılışının gereğini anlayamamışlardır. Bununla birlikte Hakk'ın mertebesinin layık olduğu ibadeti de bilememişlerdir; çünkü

³²⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 220.

³²⁷ *Buhârî*, "Tevhîd", 15, Hadis no: 6970; *Müslim* "Zikr", 1, Hadis no: 2675.

³²⁸ Ahzâb 33/56.

³²⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 93. Ayrıca bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 220.

*herkes, Hak'tan ancak kendi zatının gerektirdiği şeyi bilebilir. Melekler Âdem'in, toplayıcılığına sahip değildi. Onlar, kendilerine özgü ilahi isimlerin dışındaki isimleri bilememiş, Hakk'ı yalnızca kendilerine özgü bu isimlerle tenzih ve teşbih etmişlerdir. Hâlbuki bunların Allah'ın bilgisinin kendilerine ulaşmadığı isimleri olduğunu anlayamamış, dolayısıyla bu isimlerle Hakk'ı takdis edememiş, Âdem'in yaptığı gibi Hakk'ı tenzih edememişlerdir.*³³⁰

İbnü'l-Arabî'nin bu ifadeleri ilk bakışta yukarıda da arz ettiğimiz görüşleri ile örtüşmeyen bir görünüme yol açabilir. Şöyle ki; her varlık kendi derecesine ve Allah'ın ona emanet ettiği isimlerin mazharına göre Allah'ı tesbih ve takdis eder. Çünkü tesbih ve takdis, varlığın, tabiatının gereği, kendisinde tecellî eden ilahî kemali izhar etmekten ibarettir. Melekler, Âdem gibi kuşatıcı bir niteliğe sahip olmadıkları için kendilerine mahsus olan ilahi isimler dışındaki isimlere vâkıf olamamışlardır. Bu ise, insanın meleklerden üstün olması anlamına gelebilir. Ancak durumun bu şekilde olmadığını, hem İbnü'l-Arabî'nin yukarıda naklettiğimiz net ifadeleri hem de şârihlerinin aynı doğrultudaki beyanları ortaya koymaktadır. Öyleyse Âdem'in bilgisine sahip olmaktan aciz olan melekler insandan nasıl daha üstün olabilir? Bu sorunun cevabına ışık tutabilecek mahiyette çeşitli ipuçları söz konusu bölümün başında geçmektedir. İbnü'l-Arabî “*Melekler, sufilerin ıstılahında ‘büyük insan’ denilen bu âlemin suretinin güçleridir*”³³¹ demek suretiyle Âdem'in yaratılışı esnasında cereyan eden diyalogda söz konusu olan melekleri “yeryüzü ve unsurlarından oluşmuş âlemle ilgili melekler” olarak görür ve onları âlemin doğal güçleri olarak vasıflandırır. Âdem'e secde eden melekler işte bunlardır. Secdenin anlamı ise meleklerin Âdem'in kendilerinden üstün olduğunu kabul etmeleridir. Ancak söz konusu meleklerin dışında da çeşitli melek türlerinden bahseden İbnü'l-Arabî, örneğin *müheymen* ya da *kerrubiyyûn* gibi melekleri veya arşın etrafında dönen melekleri hiç tartışmasız bir şekilde insandan üstün görür. Dolayısıyla insan türünün meleklerle bir üstünlüğünden bahsedilecekse, bu üstünlüğün ancak İbnü'l-Arabî'nin âlemin unsurları ve güçleri olarak isimlendirdiği ve bir nevi doğal güçler olarak anlaşılabilecek olan melek türüne karşı olduğundan söz edilebilir.

“Peygamber-melek” arasındaki üstünlük konusunda İbnü'l-Arabî, yukarıdaki düşüncelerine benzer bir yaklaşım takip eder. Ona göre söz konusu peygamber

³³⁰ İbnü'l-Arabî, **Fusûs**, s. 50–51.

³³¹ İbnü'l-Arabî, **Fusûs**, s. 50–51; Avni Konuk, **Şerh**, I, 119.

olduğunda da durum değişmez. Nitekim bu görüşünü desteklemek için şöyle bir rivayet nakleder: “Allah uçan bir kilim bulunan bir ağaçla birlikte Cebrâil’i peygambere göndermiş. Cebrâil birinin üzerine oturmuş, Hz. Peygamber ise diğerinin üzerine oturur. Ağaç onları yukarı çıkarmaya başlar. Göğ’e yaklaştıklarında, Refref’e benzeyen inci ve yakuttan bir oturak kendilerine sarkar. Cebrâil, kendisini gördüğünde bayılır ve düşer. Hz. Peygamber ise bayılmaz ve şöyle der: Buradan Cebrâil’in benden daha üstün olduğunu anladım. Çünkü o, orada neyin bulunduğunu bilmiş bu nedenle bayılmış, ben ise bilememiştim der ve böylece Hz. Peygamber bu durumu itiraf eder.”³³² Rivayetin son kısmı olmasaydı, bu hadis Hz. Peygamberin Cebrâil’den daha üstün olduğunu düşünmeye uygun nitelikte bir haber olabilirdi. Ancak rivayetin son kısmında Hz. Peygambere nispet edilen açıklama, tartışmayı en azından İbnü’l-Arabî açısından sona erdirmektedir.

İbnü’l-Arabî, bazı sûfîlerin peygamberleri yüceltme adına bazen onların meleklerden daha üstün olduklarını söylediklerini, ancak bu tür ifadelerin yanlış olduğunu ifade eder. Bazen böyle hatalara meşhur sufîlerin de düşebildiğini ve bunların *şatahât* olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade eden İbnü’l-Arabî, *şatahâtı* insandaki ciddi bir eksiklik olarak görür.³³³ Ona göre bu türden aşırı sözler insanın kendisini ilahi mertebeye dâhil etmesi ve kendi hakikatinin dışına çıkması sonucunu doğurur. Diğer bir deyişle bu tür sözler, kişiyi Allah ve kendisi hakkında cehalete sürükler. Bu neviden ifadelerin bazıları nebîler hakkında da söylenebilir. Allah nezdinde nebîler hakkındaki *şatahât*lar, Allah’a karşı söylenenlerden daha büyük cezayı hak eder. Bu nevi sözlerden birisi de, işin gerçeğini bilmeksizin, insan türünün meleklerden üstünlüğü hakkındaki ifadelerdir. Bu sözü söyleyenler, Allah nezdinde bundan sorumludur. Allah’ı bilen kâmil insan ise sözlerinin herhangi bir şekilde Allah’a karşı kanıt oluşturmamasından kendisini korumalıdır.”³³⁴

³³² İbnü’l-Arabî, **Fütûhât**, V, 4.

³³³ İbnü’l-Arabî, **Fütûhât**, III, 350.

³³⁴ İbnü’l-Arabî, **Fütûhât**, III, 351.

3. 4. 2. Peygamberler Arasındaki Üstünlük

Peygamberlerin efdaliyet açısından birbirleriyle mukayese edilmesi doğrudan inançla alakalı bir konu değildir. Bu inancın, Kur'anî dayanağı olduğu düşünülen ayetler aslında özü itibariyle bu hususa işaret etmediği gibi peygamberler arasında rekabet izlenimi yaratacak bu karşılaştırma fikrini de dışlamaktadır. Bu tartışmalar büyük olasılıkla, sosyo-tarihî şartların doğurduğu, kültürel iklimin tetiklediği bir olgudur. Bu itibarla konu, tarihi süreç içerisinde spekülative bir tartışma olmaktan ziyade, çok-kültürlülük ortamına bağlı olarak kendi peygamberini yüceltme gayretinin bir sonucu olmalıdır. Böyle bir ortamda, *Hiz. Muhammed, diğer tüm peygamberlerden üstündür* demek, aynı zamanda İslam dini diğer bütün dinlerden, *Müslümanlar da diğer bütün din mensuplarından üstündür* anlamına gelmekteydi.

Bununla birlikte *efdaliyet* düşüncesinin Hiz. Peygamber'in yaşadığı döneme uzanan bir kökünün bulunduğu da hadis kaynaklarının ortaya koyduğu bir gerçektir. Konu hakkındaki rivayetlere bakıldığında Hiz. Peygamber'in bu düşünce yapısından ciddi bir rahatsızlık duyduğu da görülmektedir. Öyle ki bir gün kendisini “*Ya Hayra'l-beriyye*” (Ey yeryüzünün en hayırlısı!) diye çağıran kimseye, “*O bahsettiğin İbrahim'dir*”³³⁵ diyerek eleştirmiştir.

Kur'an'ı Kerim bir bütün içerisinde değerlendirildiğinde, temel mesaj ve vurgunun hiçbir ayırım yapmaksın bütün peygamberlere iman edilmesi şeklinde olduğu görülür. Yine İslam inancına göre bütün peygamberlerin hedefi, insanların mutluluğunu sağlamak ve onları yanlış inanç biçimlerinden kurtararak doğru yola iletmektir. Bu itibarla da hepsini ikrar ve tasdik etmek zorunludur; birini inkar hepsini inkar demektir ki bu da küfürdür.³³⁶ Allah'ın insanlara göndermiş olduğu bütün peygamberler Müslümanların peygamberleridir. Bu sebeple, peygamberler

³³⁵ **Tirmizî**, “Kırâât”, 86, Hadis no: 3352. aynı doğrultudaki diğer rivayetler için bkz. **Buhârî**, “Husûmât”, 1, Hadis no: 2280; “Rikâk”, 43, Hadis no: 6152; “Temennî”, 31, Hadis no: 7034.

³³⁶ Allah'ı ve peygamberlerini inkâr edenler ve Allah ile peygamberlerinin arasını ayırmak isteyip bir kısmına inanırız, bir kısmına inanmayız diyenler yok mu? İşte kâfirler gerçekten bunlardır. Nisâ 4/150.

arasında yapılan aşırı mukayesenin netice de onların sıfatlarının değil zatlarının³³⁷ hatta zaaflarının öne çıkarılmasına yol açacağını hatırlatmakta fayda görüyoruz.

O halde efdaliyet meselesine mesned olarak zikredilen ayetlerin hangi çerçevede anlaşılması gerektiği gündeme gelmektedir. Bilindiği üzere, Kur'an-ı Kerim'de peygamberler arasındaki üstünlüğe işaret eden birkaç ayet vardır. Mesela “İşte peygamberler! Biz, onların bir kısmını bir kısmına üstün kıldık. İçlerinden, Allah'ın konuştukları vardır. Bir kısmının da derecelerini yükseltmiştir. Meryem oğlu İsa'ya ise açık deliller verdik ve onu Ruh'u'l-Kudüs (Cebrail) ile destekledik...”³³⁸ ayeti bunlardan birisidir. Burada peygamberlerden bir kısmının diğerlerinden daha üstün tutulduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla peygamberler arasında fazilet açısından bir farklılığın mevcudiyetinin Kur'an'dan kaynaklandığı söylenebilir. Ancak burada dikkati çeken husus, peygamberlerden bir kısmına belli üstünlükler bahşedilirken diğer bir kısmının da daha başka niteliklerle donatılmış olmasıdır. Bu ise tamamıyla onların Allah katındaki durumlarıyla ilgili bir meseledir ve bu haliyle müminleri doğrudan ilgilendirmemektedir. Bu konuyu çeşitli yönleriyle ele alan Kurtubî, peygamberlik açısından üstünlük iddiasının ayetin açık anlamına aykırı olduğu sonucuna ulaşır.³³⁹ Benzer kanaati benimseyen Hamdi Yazır'a göre ise, ümmetlerin peygamberleri hakkında isimlerini zikrederek rekabeti çağrıştıran karşılaştırmalar yapması en azından iman terbiyesine yakışan bir husus değildir.³⁴⁰ Bizce konuya dair en sağduyulu yorumlardan biri yine Kurtûbî tarafından yapılmıştır. Kurtubî şöyle der: “Hz. Peygamber bütün peygamberlerden veya falan peygamberden üstündür denilmesi doğru değildir. Çünkü bu durum, *mefdûl* olanın çeşitli noksanlıklarının bulunduğu anlamına gelir. Buradaki nehiy bu lafzın kullanılmamasını gerektirir yoksa buna inanılmasını değil.”³⁴¹ Bu yorumun Hz. Peygamber'in “Ben peygamberlerin en üstünüyüm ancak bununla övünmüyorum” hadisinden ilham aldığı anlaşılmaktadır.

³³⁷ Ahmet Akbulut, **a. g. e.**, s.115.

³³⁸ Bakara 2/253.

³³⁹ Kurtûbî, **Tefsîr**, III, 262.

³⁴⁰ Elmalılı, **Hak Dini**, II, 150.

³⁴¹ Kurtûbî, **Tefsîr**, III, 262. Bu yorumun Hz. Peygamber'in “Ben peygamberlerin en üstünüyüm ancak bununla övünmüyorum” hadisinden ilham aldığı anlaşılmaktadır.

Tekrar Râzî'ye dönecek olursak o, peygamberlerin, peygamberlikte eşit olmalarına rağmen, bir kısmının Allah'ın kendilerine bahsettiği çeşitli zati niteliklerle üstünlük vasfını haiz olduklarını düşünür. Buna göre, peygamberlerin bazılarının bazılarından üstün olduğu ve bu üstünlük hiyerarşisinin zirvesinde Hz. Muhammed'in bulunduğu hususunda ümmet-i İslam fikir birliği içindedir.³⁴² Râzî, bu konuda her ne kadar icmanın oluştuğunu söylemiş ve ardından da birçok nakli delili zikretmiş olsa da, devamında bu konuda muhaliflerin delillerini de zikretme ihtiyacı duymuş ve gerçekte fiili bir icmanın sabit olmadığını zımnen teyit etmiş olmaktadır.³⁴³ Muhtemelen o böyle yapmakla İslam ümmetinin hakim kanaatini ifade etmeyi amaçlamış olmalıdır.

“Biz seni ancak, âlemlere rahmet olarak gönderdik”³⁴⁴ Buna göre Hz. Peygamber âlemler için rahmet olduğuna göre onun bütün herkesten, bütün varlıklardan ve âlemlerden üstün olması gerekir.³⁴⁵ Allah, peygamberlerin hallerini anlattıktan sonra, *“Onlar Allah'ın hidayet ettiği kimselerdir. O halde sen de onların gittiği hidayet yoluna uy”³⁴⁶* buyurulmuş ve Hz. Muhammed'e, kendisinden önceki geçmiş peygamberlere uymasını emretmiştir. “Hz. Muhammed dinin asılları hususunda onlara uymakla emrolunmuştur” denilir ise bu caiz değildir, çünkü bu taklit olur. Bu emrin, dinin furûu hususunda olduğunu söylemek de caiz değildir, zira Hz. Muhammed'in şeriatı diğer bütün şariatları neshetmiştir. Geriye ancak, güzel ahlâk hususunda onlara uyması ihtimali kalır. Buna göre Allah sanki “Biz seni o peygamberlerin hallerine ve gidişatlarına muttali kıldık. Binaenaleyh sen o hallerin en güzel ve en hoş olanlarını seç ve bütün o hallerde, o peygamberlere uy.” demek istemiştir. Bu, diğer peygamberlerde tek tek bulunan bütün güzel hasletlerin, Hz. Muhammed'in şahsında toplandığına ve onun diğer peygamberlerin hepsinden üstün olduğuna işaret eder.³⁴⁷

³⁴² Râzî, **Mefâtih**, VI, 521.

³⁴³ Râzî, **Mefâtih**, VI, 521. Muhaliflerin delilleri için bkz. **Mefâtih**, VI, 525–526.

³⁴⁴ Enbiyâ 21/107.

³⁴⁵ Râzî, **Mefâtih**, VI, 521.

³⁴⁶ Enâm 6/90.

³⁴⁷ Râzî, **Mefâtih**, VI, 522; Râzî, **Meâlim**, s.100.

Râzî'nin efdaliyet öğretisini aklî açıdan Hz. Peygamberin mesajının evrenselliği üzerine bina ettiğini görüyoruz. Ona göre, Hz. Musa'nın mesajı İsrailoğullarıyla sınırlıydı ve dolayısıyla mahalli idi, neticede bu mesaja tâbi olanların sayısı da İslam ümmetine oranla damlanın deniz karşısındaki konumu gibiydi. Hz. İsâ'nın ulaştırdığı çağrı ise tamamen kaybolduğundan, Hristiyanların sözleri neredeyse bütünüyle cehalet, küfür ve yalandan ibarettir. O halde insanlar diğer bütün peygamberlerden aldıkları faydanın toplamından daha fazlasını Hz. Muhammed'den almışlardır; bu da onun üstünlüğünü açıkça ortaya koyan bir başka husustur.³⁴⁸

Râzî aynı şekilde *Nübüvvât* isimli eserinde “Hz. Muhammed'in bütün nebî ve resullerden daha faziletli” olduğuna dair müstakil bir fasıl açmış ve görüşünü çeşitli delillerle ispatlamaya çalışmıştır. Burada üzerinde durduğu temel husus Hz. Muhammed'in davetinin güç ve etkisinin tüm peygamberlerinkinden daha fazla olmasıdır. Bir başka ifadeyle insanların ruhlarını tedavi etmeye gelen peygamberlerin fazileti, sahip oldukları nüfuz ve alan genişliği ile orantılıdır.³⁴⁹

Efdaliyet düşüncesinin bir uzanımı olan peygamberlerin kendi aralarındaki üstünlük meselesi İbnü'l-Arabî'nin de üzerinde önemle durduğu konulardan biridir. Eserlerinin çeşitli bölümlerinde bu meseleye temas eden İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*'ta konuyla ilgili müstakil bir başlık açmış ve meselenin tafsilatını bu bölümde ele almıştır.³⁵⁰ İbnü'l-Arabî, sufilerin bu konuda genel itibarıyla hemfikir olduklarını ancak İbn Kasî³⁵¹ ve onun gibi düşünen bazı sufilerin bu meselede farklı düşündüğünü söyler.³⁵² O, İbn Kasî'nin, peygamberlerin bir yönden üstün iken başka bir yönden aşağı derecede bulunabileceği şeklindeki yaklaşımını isabetli bulmadığını açıkça beyan eder. Ona göre, esasında bu yaklaşımın doğal neticesi olarak

³⁴⁸ Râzî, *Meâlim*, s.100–101; Râzî, *Nübüvvât*, s. 189.

³⁴⁹ Râzî, *Nübüvvât*, s. 189–190.

³⁵⁰ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 92.

³⁵¹ Ebu'l-Kâsım İbn Kasî el-Bûnî (v. 622/1225), *Hal'ün-Naleyn* kitabının da müellifi olan sufi düşündürdür. İbnü'l-Arabî çeşitli vesilelerle ismini de zikrederek kendisinden birçok kez bahsetmektedir. (Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 209, 448, 471; II, 540; III, 79, 92, 241, 387; IV, 471; V, 10, 36, 244.) İbn Haldun'un kendisi hakkındaki kanaati pek olumlu değildir. Hatta kitaplarının yakılması yönünde fetva vermiştir. İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti: Şifâu's-sâil*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1998, s. 158–162; Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, İstanbul 2001, s. 260.

³⁵² İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 386.

peygamberin bir açıdan üstün başka bir açıdan aşağı olması, mukayese edildiği kimseden aşağı olmasını gerekli kılar; bu durum ise fazilet açısından bir denklige sebep olur.³⁵³ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî, İbn Kasî'nin görüşünün hakikati yansıtmadığını söyler ve ardından kendi *efdaliyet* nazariyesini ortaya koymaya yönelir. Ona göre mutlak bir eşitlik söz konusu olamaz ve tek bir kimse kendi şahsında bütün özellikleri toplayabilir. Böylece onlardan biri, üstünlük sağlayan özellikleri kendinde toplayarak *efdal* hale gelir. Böyle bir peygamber haliyle tek tek bütün peygamberlerden üstündür ve dolayısıyla o, peygamberler topluluğunun efendisidir.³⁵⁴

Efdaliyetin, mertebelerin üstünlüğüyle doğru orantılı olduğunu göstermek üzere İbnü'l-Arabî, şu örneği getirir: Bazı insanlar, bir fazilet sebebiyle diğerlerinden üstün olabilir; bunun tam tersi de söz konusudur. Bu gibi durumlarda fazilete 'artış/ziyade' olması bakımından bakılmaz; örf ve akılda değer ifade eden artışlar açısından bakılır. Marangozluk, terzilik, dini hükümleri bilmek gibi hususlarda her biri diğerinin bilgisinden habersizdir. Bu durumda gerçekte marangoz olan, marangozluk eğitiminden ve bilgisinden yoksun olandan üstündür denilir. Böyle bir yargı, övünme ve medih yönüyle değil, bilakis fazlalık yönüyle mümkün olabilir. Dolayısıyla Allah'ı bilen kişi, şeref ve övgü bakımından marangozdan daha efdaldır; hakiki efdaliyet budur. Söz konusu kimselerden her biri, bir diğerinden sahip olduğu bilgi nispetinde üstündür.³⁵⁵ Zikredilen bu örnek, ilk bakışta İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımıyla İbn Kasî'nin yaklaşımının örtüştüğü intibayı doğursa da aslında aralarında esasa taalluk eden bir fark mevcuttur. İbnü'l-Arabî "*Bazı peygamberleri bir kısmından üstün yaptık*",³⁵⁶ ayetini kendi efdaliyet nazariyesine göre yorumlayarak, her bir peygamberin diğer peygamberlerde bulunmayan bir üstünlük ve şeref niteliğiyle yaratıldığını söyler. Buna göre bazı peygamberler, kendilerine üstünlük sağlayan şeref ve mertebe niteliklerine daha fazla sahiptir. İbnü'l-Arabî'yi İbn Kasî'den ayıran nokta buradadır; zira İbnü'l-Arabî burada peygamberler arasında karşılıklı bir üstünlükten bahsetmemektedir. Bunun sebebi ise, artışa veya fazlalığa

³⁵³ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 79.

³⁵⁴ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 387.

³⁵⁵ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 92.

³⁵⁶ İsrâ 17/55.

yol açan söz konusu niteliklerin her birinin, belli ilahî isimler ve rabbanî hakikatlerle ilişkisinin olmasıdır. Bu sebeple İbnü'l-Arabî, ilahi isimler arasında herhangi bir üstünlük söz konusu olamayacağı için karşılıklı bir üstünlükten değil sadece mertebelerinin üstünlüğünden bahsedilebileceği kanaatindedir.³⁵⁷

Konu biraz daha derinlemesine ele alındığında, İbnü'l-Arabî'nin *efdaliyet* düşüncesinin onun '*esmâü'l-hüsna*' görüşüyle olan ilişkisi daha da belirgin bir şekilde ortaya çıkar. Çünkü onun sisteminde bütün ilahi isimler Allah'ın zatına aittir. Zat bir iken O'nun isimlerindeki derecelendirmeye gitmek çokluğu gerektirir. Bu durumda "*Bazı peygamberleri diğerlerinden üstün yaptık*" ayetinin anlamı, şeref mertebeleri bakımından bazı peygamberleri diğerlerinden üstün yaptık şekline dönüşür. Konuyu daha müşahhas hale getirerek doğrudan peygamberlerin isimlerinden hareket edildiğinde ise ortaya şöyle bir resim çıkmaktadır: Söz gelimi Allah Hz. Musa'yla konuşmuşken Hz. İsa'ya apaçık kanıtlar vermiş, Hz. Âdem'i iki eliyle yaratıp kendisine melekleri secde ettirmiştir. Bazı peygamberleri ise aradaki vasıtaları kaldırarak, ilahi kelimeleriyle üstün kılmış; bir kısmını dostluğuyla bir kısmını da seçmesiyle üstün yapmıştır. İbnü'l-Arabî, bu hususların her birinin söz konusu peygamberler ve ümmetleri için birer şeref ve övgü vasfı olduğunu kabul etmekle birlikte, Allah'ın konuşmasının, O'nun dostluğundan ya da iki eliyle yaratmasından daha üstün görülmesini tasvip etmez. Çünkü ona göre, bu şeref niteliklerinin hepsi neticede Allah'ın ilgili bir ismine râcidir ve dolayısıyla bu isimler arasında bir üstünlük aramak akla ve şeriata tamamen aykırıdır.³⁵⁸

İbnü'l-Arabî'nin *efdaliyet* anlayışı, şahıslardan ziyade onların bulunduğu mertebelerin üstünlüğü esasına dayanmaktadır. Peygamberlerin mertebeleri onların velî olmaları yönüyle değil, peygamberi oldukları ümmetlerinin içinde bulunduğu mevkiden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle onların peygamber olarak getirdikleri bilginin ölçüsü ümmetlerinin ihtiyaç duyduğu kadardır. Bu sebeple ümmetler de birbirlerine göre, derecede derecedir ve doğal olarak bazı ümmetler, bazılarından

³⁵⁷ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 92.

³⁵⁸ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 92.

üstündür. Ümmetlerin arasında derece farkı olduğuna göre, peygamberlerin de sahip oldukları bilgi ölçüsünde aralarında derece farkı vardır.³⁵⁹

İbnü'l-Arabî peygamberler arasındaki üstünlük konusunda kelamcılardan farklı düşünmektedir. Bunun sadece, iki disiplin arasındaki epistemolojik anlayış farklılığından kaynaklandığını söylemek kanaatimizce yeterli bir açıklama olmayacaktır. Genelde 'efdaliyet', özelde de 'peygamberlerin kendi aralarındaki üstünlük' meselesi, daha önce de ifade edildiği üzere, bir problem olarak kelam literatüründe daha ziyade muhatapların iddialarına cevap verme sadedinde ele alınan tâli bir konu iken, İbnü'l-Arabî ve temsil ettiği tasavvuf anlayışı ise bu konuyu tamamen ontolojik bir mahiyete büründürmüş ve Allah-âlem ilişkisinin inşa edildiği temel unsurlardan biri haline getirmiştir. Bir bakıma İbnü'l-Arabî'nin sistemi için bütün varlık türleri açısından bir mertebeler hiyerarşisi söz konusu olduğu gibi, peygamberler arasında da zorunlu olarak bir üstünlük sıralaması vardır. Bu çerçevede, *efdaliyet* meselesinin, İbnü'l-Arabî'nin '*insân-ı kâmil*' anlayışının mutlak ve kaçınılmaz bir sonucu olduğu ortadadır. Çünkü bütün peygamberler, hem Hz. Peygamberin nâbidir hem de ona nispetle eksiktir. İbnü'l-Arabî'nin mutlak anlamda sadece Hz. Peygamberi insân-ı kâmil kabul etmesinin anlamı da burada gizlidir. Bununla birlikte, onun insân-ı kâmil olması, birbiriyle ilişkili pek çok unsur nedeniyle de zorunluluk ifade eder. Bu nedenler, önceki peygamberlerin ve davetlerinin mecburen eksik kalmasını gerektirir. Hiç kuşkusuz Hz. Peygamberi en efdal ve kâmil kılan sebep, onun hakikatinin tüm varlıklardan önce gelmesidir.³⁶⁰

İbnü'l-Arabî'ye göre peygamberler arasındaki üstünlüğün söz konusu olduğu alanlardan biri de getirdikleri ilahi mesajların mahiyetidir. *Fusûs*'ta Nûh fassını "*furkân*" ve "*kur'ân*" kavramları etrafında ele alan İbnü'l-Arabî, bunlardan ikincisinin, kuşatıcılık ve toplayıcılık, anlamına geldiğini, buna mukabil Hz. Nûh'un getirdiği ilahi vahyin ise "*furkân*" özelliğiyle tezahür ettiğini söyler.³⁶¹ İbnü'l-Arabî iki kelimenin etimolojisinden hareketle *furkân*'ın tefrika, *kur'ân*'ın ise cem anlamına geldiğini ifade eder. Ona göre Hz. Nûh'un davetinin en önemli özelliği olan *furkân*,

³⁵⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 132.

³⁶⁰ Demirli, *Şerh*, s. 302.

³⁶¹ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 70.

Allah'ı hiçbir şeye *teşbîh* etmeksizin salt *tenzîhî* bir üslupla tanımlama demektir ki, bu da Hz. Nuh'un davetinde eksik olan şeydir. Kur'ân ise kök manasının işaret ettiği üzere, tenzih ve teşbihi cem edebilme, birleştirebilme özelliğine sahip sahiptir. Bu yönüyle Hz. Nûh'un daveti furkânî bir özelliğe, Hz. Muhammed'inki ise tenzih ve teşbihi birleştiren Kurânî bir özelliğe sahiptir.³⁶² Bu hükümden yola çıkarak, Kur'an'ın aynı zamanda Hz. Peygambere verilen kitabın adı olması onun bütün hakikatleri kendisinde topladığı anlamına gelmektedir. Bu da, Hz. Peygambere indirilen kitabın sadece isminin bile onun bütün peygamberler arasındaki yerine ve konumuna işaret etmesi bakımından önemlidir.³⁶³ İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamberin diğer peygamberlerden daha üstün oluşunu kendi hatmü'l-evliya görüşüyle de ilişkilendirir. Daha sonra ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız bu teoriye göre, Muhammed ümmetindeki son velînin saygın bir peygamber olan Hz. İsa olması bizatihi Hz. Peygamberin üstünlüğünün delilidir.³⁶⁴

İbnü'l-Arabî'nin peygamberler arasındaki üstünlük nazariyesinin bir ahlaki üstünlük hiyerarşisi şeklinde anlaşılmaması gerektiğini önemle vurgulamalıyız. O, Allah'ın, bazı peygamberleri diğerlerinden üstün kıldığı kanaatindedir. Ancak buradaki üstünlüğün, Allah'ın bazı peygamberleri bir takım faziletlerden mahrum bırakıp, bunları mevkice üstün peygamberlere verdiği şeklindeki bir yanlış anlamaya götürmemesi gerektiği hususunda ısrarcıdır. En yalın haliyle onun efdaliyet nazariyesi, Allah'ın bazı peygamberleri farklı niteliklere sahip bir risaletle göndermesidir. Bunun sebebi ise, peygamberlerin getirdiği ilahi mesajları kabul edebilme istidatları açısından ümmetlerin farklı olmalarıdır. Bir başka ifadeyle peygamberler ve risaletlerindeki farklılık, ümmetlerinin farklılığından kaynaklanmaktadır. Peygamberler arasındaki fazilet veya üstünlük bu farklılığa göre şekillenmektedir.³⁶⁵ Bu üstünlük ahlakî olmadığı gibi, Allah katındaki değere veya mevkiye bağlı değildir. Zira hiçbir peygamber ne amel ne de Allah'a yakınlık hususunda diğer peygamberlerden üstte veya aşağıda değildir. Onlar sadece tebliğ ettikleri şariat ve hükümlerde birbirlerinden farklıdırlar. Bu ise, zaman, mekân ve

³⁶² İbnü'l-Arabî, **Fusûs**, s. 70–71; Afîfî, **Talîkât**, s. 112;

³⁶³ Demirli, **Şerh**, s. 304.

³⁶⁴ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 126.

³⁶⁵ İbnü'l-Arabî, **Fusûs**, s. 132.

ümmetlerin risaleti kabul etmedeki liyakat ile ilgilidir. Şeriatlar, tür bakımından farklı olabildikleri gibi, basitlik ve zorluk bakımından da farklı olabilirler; her peygamberin şeriatı, gönderildiği kavmin tabiatı ve durumu çerçevesinde farklılık arz eder. Sonuçta ümmetler, hem birbirlerine göre, belirli bir şekilde farklı oldukları gibi, hem de kendilerine gönderilen elçilere göre farklıdırlar.³⁶⁶

Bu çerçeveden bakıldığında, her peygamber iki tür ilme sahiptir. Birincisi, getirdiği şeriata dair bilgilerdir ki bunlar, gönderildiği ümmetin istidadıyla sınırlıdır. İkincisi ise, şeriatla ilgili olmayan diğer hususlara dair bilgiler ve bu da peygamberin tabiatıyla sınırlıdır. İşte İbnü'l-Arabî, peygamberler arasında bir üstünlük hiyerarşisinden bahsederken, sadece birinci türdeki bilgi seviyelerinin farklılığını dikkate almaktadır.³⁶⁷ Bu yönüyle İbnü'l-Arabî'nin efdaliyet nazariyesinin özgün olduğunu söylememiz mümkündür.

3. 4. 3. Peygamber ve Velî Arasındaki Üstünlük

Daha önce de ifade edildiği üzere velî kelimesi, hâmi, dost, yakın, yardımcı gibi manalara gelen *v-l-y* lafzından türemiş olup tasavvuf eserlerinde “*Allah'ın ilgi, himaye, yardım ve sevgisine mazhar olmuş, ermiş kimseye verilen bir isim*” olarak kullanılmaktadır. Kelam literatüründe ise başlangıçta kelime manasına uygun bir tarzda değerlendirilmiş olmasına rağmen, daha sonra bu bağlamdan çıkarılarak tasavvufî terminolojideki anlamına yakın bir manada kullanılmıştır. Böylelikle çeşitli şahsi ve zati özellikleri sahip olan bir insan profilini ifade eden bir kavram haline dönüşmüştür. Bu durum aslında çok tabii sayılamayacak bir mukayeseyi gündeme taşımış ve özellikle sûfî zümrelerde nebî-velî karşılaştırmasının yapılmasına yol açmıştır. Aslında karşılaştırmaya konu olan nebî ve velî mahiyeti düşünüldüğünde, böyle bir mukayesenin temelde bir dayanağı olmadığı açıkça görülür. Çünkü bu iki kimliğin görev tanımının ve kategorisinin birbirinden farklı olduğu açıktır. Bu itibarla en azından birbirinin dengi olmayanlar arasında böyle bir mukayeseye gidilmesi uygun değildir. Ancak yukarıda zikretmeye çalıştığımız sebeplerden ötürü nebî ile velînin aynı düzlem içerisinde değerlendirilmesi müteahhirûn kelamında sık

³⁶⁶ Avni Konuk, *Şerh*, III, 89; Afîfî, *Talîkât*, s. 276.

³⁶⁷ Afîfî, *Talîkât*, s. 276.

görülen bir durum haline gelmiştir. Kelam eserlerinde velâyet ile ilgili bahislerde daha ziyade velîlerin kerâmetleri ve mucize ile kerâmet arasındaki farklar ortaya konulmaya çalışılırken; tasavvufî literatürde ise velînin vasıfları, kerâmet ve bununla birlikte aşırı sûfî fırkaların seslendirdiği ‘peygamberden üstün olan bir velî’ anlayışının reddine dair konular işlenmiştir.

Nasların mefhumunda böyle bir mukayese fikrinin olduğunu söylemek mümkün olmadığına göre, şöyle bir soru ister istemez akla gelmektedir: Bu konu, kelam ve tasavvuf eserlerine tamamen spekülâtif bir tartışma olarak mı dahil edilmişti, yoksa bütün bu tartışmaların yaşanılan gerçeğe dönük cevabî bir tarafı söz konusu mudur? Bize göre, ikinci ihtimal hem daha gerçekçidir, hem de elimizdeki bilgilerle örtüşmektedir. Zira ‘Peygamberler velîlerden üstündür’ şeklindeki konu başlıkları bile esasında bu konunun sadece spekülâtif zeminde sürmediğini, dönemi için aktüel bir değere sahip olduğunu göstermektedir. Bu konuları ele alan kelam ve tasavvuf eserleri de zaten erken dönemden itibaren bazı sûfîlerin bu konuda aşırı fikirler ileri sürdüklerini açıkça ifade etmektedirler. Aynı şekilde tasavvufî anlayışa karşı son derece müsamahalı olan Râzî’nin de sûfîlerin bir kısmının bu meselede hata ettiğini söylemesi,³⁶⁸ meselenin sadece teorik bir tartışma olmadığına dair kanaati pekiştirmektedir.

Bununla birlikte nebî-velî mukayesesi, inanç açısından görece imkan sahasında değerlendirilebilecek olan ‘peygamber-melek’ ve ‘peygamberlerin kendi aralarındaki üstünlük’ gibi konulardan daha farklı bir mahiyete sahiptir. Zira her iki taraf da bu iki meselede hem kendi görüşlerine mesnet teşkil edebilecek naklî ve aklî deliller bulabilmekte zorluk çekmemekte, hem de bu görüşlerin hangisi tercih edilirse edilsin neticede bu seçim, itikâdî anlamda ciddi bir sorun oluşturmamaktadır. Söz gelimi, Ehl-i Sünnet’in genel kanaati peygamberlerin meleklerden daha üstün olduğu şeklinde iken, meselâ Bâkılânî ve Râzî aynı geleneğe mensup olmalarına rağmen meleklerin üstün olduğu düşüncesini benimsemişlerdir. Ancak bu görüş farklılığı adı geçen isimlerin Ehl-i Sünnet dışında değerlendirilmesine sebep teşkil edecek bir öneme sahip değildir; nitekim söz konusu alimler de bunun farkındadırlar. Ne var ki, benzer bir değerlendirme eğer peygamber-velî mukayesesi hakkında söz konusu

³⁶⁸ Râzî, **Mefâtih**, VII, 111.

olsaydı, velînin üstün olduğunu iddia edenler hakkında çok daha farklı bir hükmün verilmesi kaçınılmazdı.

Meselenin teorik çerçevesini genel hatları ile çizdikten sonra Râzî'nin bu konudaki yaklaşımını ortaya koyabiliriz. Râzî, peygamberlerin mutlak anlamda velîlerden üstün olduğu kanaatindedir. O'na göre, Hz. Peygamber'in Hz. Ebu Bekir hakkında söylediği rivayet edilen *“Allah’a yemin olsun ki peygamberlerden sonra Ebu Bekir’den daha üstün olan hiçbir kimse üzerine güneş doğup batmamıştır”*³⁶⁹ şeklindeki ifade Hz. Ebu Bekir’in peygamber olmayan herkesten daha üstün olduğunu açık bir şekilde anlatmaktadır. Onun peygamberlerden daha alt derecede olması, nebîlerin durumunun diğer insanlara nazaran daha seçkin ve üstün olmasını gerekli kılar.³⁷⁰

Râzî, aklî delil olarak kendi düşünce dünyası üzerinde önemli tesiri olan Gazâlî'nin bu konudaki yaklaşımını benimser ve bize onun konuyla alakalı şu kıyasını nakleder: İnsan ya nâkıstır, ya kâmil, ya da bu ikisinin dışındadır. İnsanın ya zâtı bakımından olur ki bu durumda başkasının halini noksanlaştırmaya çalışmaz veya zâtı bakımından nâkıs olur, bununla birlikte başkasını da nâkıs hâle getirmeye uğraşır. Birincisi sapmış (ضال), ikincisi ise hem sapmış, hem saptırmış (مضل) dir. Aynı şekilde insan da, ya kâmil olur fakat başkasını kemâle erdiremez ki bunlar *evliyâullah*'dır; ya da hem kâmil olur, hem de nâkıs olanları kâmil hale getirebilir ki bunlar da peygamberlerdir.³⁷¹ Râzî'nin Gazâlî'den nakledip kendisinin de hem fikir olduğunu beyan ettiği bu kıyasa göre; kâmil olma itibarıyla velî ile peygamber arasında herhangi bir fark söz konusu değildir. Öyle anlaşıyor ki, aradaki temel farklılık peygamberin insanları kemale ulaştırabilme vasfı ile ortaya çıkmaktadır.

Râzî'ye göre kemmiyet ve keyfiyet bakımından noksanlık ve kemâl dereceleri ile saptırma ve kemâle erdirme derecelerinin sayısız olması, velâyet derecelerinin sınırsız olduğuna delalet eder. O halde velî, kendi kâmil olmakla birlikte başkasını mükemmelleştirmeye gücü olmayan kimse; nebî ise başkasını mükemmelleştiren

³⁶⁹ Müttâkî el-Hindî, **Kenzü'l-ummâl**, Hadis no: 32578, II, 549; Aclûnî, **Keşfu'l-hafâ**, I, 33.

³⁷⁰ Râzî, **Meâlim**, s. 97.

³⁷¹ Râzî, **Mefâtih**, XIX, 75; Râzî, **Meâlim**, ss. 97–98.

kâmil insan demektir. Bununla birlikte Râzî'nin *ruhânî nefsânî*³⁷² kuvvet olarak isimlendirdiği nebînin manevi gücü bazen, iki noksan insanı kemale erdirmeye yeterli olur, bazen bundan daha güçlü olur, on kişiyi, yüz kişiyi ve daha fazlasını kemâle erdirebilir. Bazen bu kuvvet, çok güçlü ve kahir olur, güneşin dünyaya tesiri gibi tesir eder ve âlemdeliklerin çoğunun ruhunu cehalet makamından marifet makamına, dünyayı istemekten ahireti istemeye çevirir. Böylece âlemdeliklerin çoğu şirkten tevhide, tecsîmden tenzihe ve dünyayı arzulamaktan ahiret muhabbetine yönelirler. İşte bu makamda, insana nübüvvet ve risâlet makamı açılır³⁷³.

Hakîm et-Tirmizî'nin *Hatmü'l-velâye* isimli eseriyle birlikte tasavvufî düşüncenin en önemli konularından biri haline gelen nebî-velî mukayesesi, önce İbnü'l-Arabî ve ardında da onun çizgisinden giden sûfîlerle birlikte farklı boyutlar kazanmış ve nihayetinde sûfîlerle diğer ulema arasındaki temel tartışma zeminlerinden biri olmuştur. Bu tartışma çerçevesinde sûfîler, velîleri nebîlerden üstün saydıkları gerekçesiyle şiddetli bir tenkide tabi tutulmuş, hatta bazıları mülhîd ve zındık olmakla itham edilmiştir.³⁷⁴ Tarihsel açıdan bakıldığında, tartışmanın köklerinin Riyâh, Kelîb gibi zındık zahidler ile Kûfe imamiyyesinin sufilerine kadar uzandığı, daha sonra da onlar vasıtasıyla Dârânî, Hivârî gibi Şam sufilerine intikal ettiği söylenmektedir. Bu zümrelerin hepsi kategorik olarak velîleri peygamberlerden üstün tutmaktaydı.³⁷⁵ Belki de bundan dolayıdır ki, tasavvufun ilk klasik eserlerinden itibaren sûfîler, peygamber ile velî arasındaki mertebe farkına işaret eden açık beyanlarda bulunarak kendileri hakkındaki yanlış kanaatleri ortadan kaldırmaya çalışmışlardır.³⁷⁶ Ne var ki, sûfîlerin bu konudaki çabalarının zahir ulemasını tam

³⁷² “قد تكون قوته الروحانية النفسانية وافية بتكميل إنسانين ناقصين”

³⁷³ Râzî, *Mefâtîh*, XIX, 75–76.

³⁷⁴ Çakmakoglu, *a. g. m.*, s. 214.

³⁷⁵ Affî, *Tasavvuf*, s. 261.

³⁷⁶ Bu konuda ilk sufi müelliflerinden biri olan Hücvirî'nin şu ifadeleri dikkat çekicidir: “*Malum olsun ki, bu yolun bütün şeyhleri, her zaman ve her halde velîlerin nebilere tabi olduklarını, onların davetlerini tasdik ettiklerini, enbiyanın evliyadan üstün olduklarını ifade etmişlerdir. Zira onlar, velâyetin nihayetinin nübüvvetin bidayeti olduğu, bütün nebilerin evliya olduğu, fakat nebi olmayan velîlerin mevcut olduğu, beşeri sıfatların yok edilmesi hususunda nebilerin temkîn sahibi oldukları, halbuki bu hususun velîlerde ariyet olarak mevcut, bu zümre (velîler) için arzî bir hal olan hususların o zümre (nebilere) için makam olduğu, bu zümre için makam olan bir şeyin o zümre (velîler) için hicâp olduğu hususunda icmâ ve ittîfak etmişlerdir... Bütün velîlerin vakitlerini ve nefeslerini, nebî'ye ait bir tane kadem-i sıdık yanına koysalar hepsi yok olur gider. Zira velîler talip ve salık iken nebiler vasıl ve vâcid, yani ermiş ve bulmuş bir haldedir. Sonra tebliğ fermanı ile geri dönmüş ve ümmetlerine rehber olmuşlardır*”. Bkz. Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 356–357.

manasıyla ikna ettiğini söylemek oldukça zordur. Başta İbnü'l-Arabî ve onun takipçisi olan diğer sufiler bu konulardaki görüşleri nedeniyle özellikle İbn Teymiyye (v.728/1328) tarafından sistematik bir tarzda ve hayli sert bir üslupla eleştirilmiştir.³⁷⁷

Erken dönemden itibaren sufilerin bu konuda çeşitli ithamlara maruz kalmalarını, sadece sufiler ile ulema arasındaki metodik yaklaşım farklılığından kaynaklanan bir anlama sorununa indirgemenin doğru olmadığını düşünüyoruz. Zira başta Hücvirî olmak üzere bazı sufilerin kendi içlerinde aşırı fikirler beyan eden bazı zümrelerin bulunduğunu bizzat itiraf etmeleri,³⁷⁸ İbnü'l-Arabî'den önce de sufilerin nebî-velî mukayesesi hususundaki bir takım görüşlerinin Sünni çerçevede değerlendirilmesinin güç olduğunu ve bu tür düşüncelere karşı zahir ulemasının tavır almasının da haklı gerekçeleri bulunduğunu göstermesi bakımından önemlidir. O halde bu sorunun kaynağı nedir? Öyle görülüyor ki bu sorunun doğmasındaki en önemli etken sufilerin İslamî ilimlerin neredeyse hepsinde müşterek olarak kullanılan kavramlara kendi ontolojik ve epistemolojik bakış açılarıyla farklı manalar kazandırmaları ve söz konusu terimlerin kaplamalarını alabildiğince genişletmeleridir. Böylece mesela fıkıh, tefsir ve hadis gibi diğer İslami disiplinler, inançla ilgili ıstılahları kelamın kurguladığı çerçevede anlamaya çalışırken, tasavvuf aynı terimlere farklı anlamlar yükleyerek adeta onları yeniden inşa etmektedir. Bu ise, kelimacılarla sufilerin birçok konuda ortak kavramları kullanmalarına rağmen farklı şeyleri kastetmelerine yol açmıştır. Ayrıca sufiler, her ne kadar tasavvuf ıstılahlarının Kur'an'dan mülhem olduğunu iddia etmiş olsalar da kastettikleri manaların birçoğunun Kur'an'dan doğrudan çıkarılması için çok ciddi bir çabanın sarf edilmesi gerektiği açıktır. Bu durum ise kavramların batınî/ezoterik yorumlarla kendi sistemlerine uydurulması gibi bir netice doğurmaktadır ki, dolayısıyla bu kadar sübjektif bir zeminde aşırı fikirlerin ortaya çıkmasında şaşılacak bir taraf yoktur. Bu itibarla velî ve velâyet kavramlarının Kur'an'ın belirlediği sınırların ötesine

³⁷⁷ Bu konuda İbn Teymiyye'nin **el-Fark beyne evliyâu'r-râhmân ve evliyâu's-şeytân** isimli bir risalesi mevcuttur. Bkz. Ebu'l-Abbâs Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, **Mecmûtü'l-fetâvâ**, nşr. Amir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, Mansûra 2005, XI, ss. 156-310.

³⁷⁸ Hücvirî'nin beyanına göre bu gruplardan birincisi Hâşeviyeyeden bir topluluk olup Mücessime'ye mensuptur. İkincisi ise Müşebbihe'den tasavvufa sızan bir guruptur. Bunlar da hulûlü, Allah'ın kulunun cismine girmesini, yani intikali caiz görürler. Hücvirî, **Keşfu'l-Mahcûb**, s. 356.

taşınması hem teori hem de pratikte istismara açık bir alan meydana getirmiştir. Genel anlamda ulemanın sûfilere, İbn Teymiyye'nin de İbnü'l-Arabî'ye yönelttiği tenkitlerin altında yatan temel sebeplerden biri de budur.

İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki bazı ifade ve benzetmelerinin, kategorik olarak tasavvufa karşı olanlar bir tarafa, sıradan İslam düşünürlerinin bile tahammül sınırlarını aşacağını söylemek kanaatimizce abartı olmaz. Onun *Fütûhât* ve *Fusûs*'ta “*hatemü'l-enbiyâ*”nın gümüş tuğlaya, *hâtemü'l-evliyâ*’nın ise altın tuğlaya benzediği şeklindeki çeşitli ifadeleri kendisine yöneltilen eleştirilerin dozunun artmasına sebep olmuştur.³⁷⁹ Bu çeşit benzetmelerdeki niyet her ne olursa olsun, en azından ifade ediliş bakımından Sünnî düşüncenin böyle beyanlara onay vermesi oldukça zor gözükmektedir.

İbnü'l-Arabî, tıpkı kendinden önceki sufi düşünürlerin yaptığı gibi ifade düzeyinde peygamberin mutlak anlamda velîlerden üstün olduğunu söyler. Bu çerçevede o, *Fütûhât*'ta insanlar arasındaki üstünlük sıralamasını şu şekilde verir:

Allah yaratılmışları sınıf sınıf yaratmış, her sınıfa hayırlılar yerleştirmiş, hayırlılar içinden ise seçkinler (havâs) seçmiştir. Bunlar müminlerdir. Müminlerden bir takım seçkinleri de ayırmıştır ki onlar velîlerdir. Bu seçkinlerin içinden de daha has bir grubu seçmiştir ki, onlar da nebîlerdir. Bu has gruptan, özün özünü (nükkâve) seçmiştir. Bunlar alanı kendileriyle sınırlı şeriatları getiren nebîlerdir. Bu özün özü gruptan da istisnai bir azınlık belirlemiştir. Bunlar bu özel grubun en duruları olup bütün resullerdir. Yaratıklarından sadece, birisini seçmiştir. O, onlardandır (peygamberlerden) fakat onlardan (yaratılmışlardan) değildir. O, bütün yaratılmışları gözetir. Allah onu bir direk yapmış, varlık kubbesini ona dayandırmış, mazharlarının üstünü ve yücesi yapmıştır. Bu makam onun adına tarif olarak geçerlidir. Böylece onu beşer toprağı var olmazdan önce bilmiştir. İşte o kişi, Hz. Muhammed'dir. Ona karşı konulamaz ve ondan büyük olunamaz.³⁸⁰

Bu paragraf tartışmasız bir şekilde İbnü'l-Arabî'nin insanlar arasındaki üstünlük piramidinin zirve noktasına Hz. Muhammed'i, sonra diğer resulleri ve ardından da sırasıyla diğer peygamberleri ve son olarak da velîleri yerleştirdiğini göstermektedir. Sadece bu ve benzer bölümler dikkate alınarak bir değerlendirmede bulunulduğunda, peygamberle velî arasında bir karşılaştırma yapılması bile anlamsız

³⁷⁹ Bu konunun ayrıntılarına “nübüvvet- velayet” ilişkisi bağlamında değinilecektir.

³⁸⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 111.

hale gelmektedir. Ancak nebî-velî mukayesesinin çok boyutlu yapısı, sorunun basitçe çözümlenmesine imkân tanımamaktadır. Anladığımız kadarıyla, mesele büyük oranda nübüvvet velâyet arasındaki ilişkinin mahiyeti üzerinde odaklanmaktadır.

İbnü'l-Arabî'ye göre risâlet, nübüvvet ve velâyet kavramaları içlem-kaplam açısından sıralandığında risâlet en husûsî, velâyet ise en umûmî ve kuşatıcı konumdadır.³⁸¹ Hatta ona göre nübüvvet ve risalet, umumî velâyet makamının ihtiva ettiği mertebelerden bazısına taalluk eden özel bir mertebe olması hasebiyle nebî ve resuller de husûsî birer velîdirler.³⁸² Bu sebeple risalet, en kuşatıcı ve en geniş alana sahip olan velayette hususi bir makamdır.³⁸³ Ona göre velayet makamı, kendinden kaynaklanan nübüvvet ve risalet makamlarını kuşattığı için bu üç niteliğe aynı anda sahip olan kişinin şahsında velayet makamı diğer iki makamdaki üstündür.³⁸⁴ Dahası nebî ve resullerin nihaî olarak sığınacakları makam da velâyettir.³⁸⁵ Bu nazariye, makamlar hiyerarşisi açısından en üstün konuma velayeti koymakta, nübüvvet ve risaleti de ona bağlı mertebeler kabul etmektedir. Ancak şahıslar söz konusu olduğunda, kuşatıcılık ve üstünlük piramidi tam tersine dönmektedir. Çünkü hem nebî hem de velî olmanın yanında risâlet makamına taalluk eden hususiyetlere de sahip olan resul, en kuşatıcı ve külli manaya sahip olandır. Bu teorinin doğal sonucu ise her resulün nebî, her nebînin velî, dolayısıyla her resulün velî olmasıdır.³⁸⁶ Bu ve benzer düşüncelere İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin çeşitli bölümlerinde de rastlamak mümkündür.³⁸⁷ İbnü'l-Arabî, başka bir yerde şunları söyler:

Bir peygamberin hüküm koymanın dışında bir şey söylemesi, onun velî ve arif olmasından kaynaklanır. Yine bir peygamberin 'bilen' (velî ve arif) olması bakımından makamı, peygamber veya hüküm koyan şariat sahibi olarak sahip olduğu makamından daha yetkin ve tamdır. Allah ehlinin herhangi birisinin 'velîlik peygamberlikten daha üstündür' dediğini duyduğunda veya böyle bir söz sana aktarıldığında bunu söyleyen kişinin yalnızca belirttiğimiz anlamı kastettiğini bilmelisin. O, şöyle de diyebilir:

³⁸¹ İbnü'l-Arabî, **Fusûs**, s. 134; İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 386–387.

³⁸² İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 37; İbnü'l-Arabî, **Fusûs**, s. 136.

³⁸³ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 386–387.

³⁸⁴ Michel Chodkiewicz, **Seal of The Saints, Prophethood and Sainthood**, trans., Liadain Sherrard, Cambridge 1993, s. 52–55.

³⁸⁵ İbnü'l-Arabî, **Fusûs**, s. 134.

³⁸⁶ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 387; Çakmakçoğlu, **a. g. m.**, s. 227.

³⁸⁷ Bkz. İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, II, 130; İbnü'l-Arabî, **Fusûs**, s. 135; İbnü'l-Arabî, **Kitâbu'l-kurbe**, (*Resâilu İbnü'l-Arabî* içinde VI. Risale), Beyrut 1361, s. 9.

*‘Velî, nebî ve resulden daha üstündür’. Bu durumda da o, tek bir şahısta bulunan velîlik ve peygamberliği kastetmektedir. Bir peygamberin velîlik yönü, nebî ve resul olma yönünden daha tamdır.*³⁸⁸

İbnü’l-Arabî, muhtemel yanlış anlaşılmalara sebebiyet vermemek için bu satırların hemen ardından kendini şunu söylemek zorunda hisseder: “*Bu ifadeler, bir velînin peygamberden üstün olduğu anlamına gelmez. Çünkü uyan (tâbi), hiçbir zaman, uyduğu konuda uyduğu kimseye (metbû) yetişemez.*”³⁸⁹ Haddi zatında İbnü’l-Arabî’nin sözleri, ifade düzleminde, peygamberlerin velîler karşısındaki üstünlüğünü açıkça ortaya koymakla birlikte söz konusu üstünlüğün, tabir caizse, basit bir vazife üstünlüğünden öte bir mana taşımadığı anlaşılmaktadır. Çünkü bu üstünlük, Allah’ı müşahade etmek, günahlardan korunmuşluk ve mucize göstermek gibi en azından kelmacıların peygamberlere nispet ettikleri ayrıcalıkları aynı şekilde velîlere de izafe edebilmelerini temin eden bir bağlantı vazifesi görmektedir. Böylece “peygamberlerin mertebesi velîlerinkinden üstündür görüşü” ile velîlerin de pekâlâ Allah’ı müşahade edecekleri düşüncesini ileri sürme imkânı doğar. Çünkü buradaki üstünlük esasa değil, mertebeye taalluk eden bir üstünlüktür. Zira esas olan velâyettir. Ancak bununla birlikte velîler, nihayete ulaştıklarında müşahadeyle ödüllendirilirlerken; nebîler müşahade mertebesine daha başlangıçta sahiptir. Özetle müşahade, nebîler için daha başlangıçta gerçekleşirken, velîler için ise süluklarının sonucunda elde edilen bir mertebedir.³⁹⁰

İbnü’l-Arabî’nin velâyetin üstünlüğünü temellendirme sadedindeki açıklamaları İbn Teymiyye’nin de içinde bulunduğu âlimler tarafından sürekli tenkit edilmiştir. Onu tenkit edenler arasında önemli sufi düşünürlerden biri olan İmâm-ı Rabbânî (v. 1034/16254) de bulunmaktadır. İmâm Rabbânî bazı sufilerin “nübüvvet velayetten üstündür” şeklindeki ifadelerinin sekr halinde söylenmiş sözler olarak kabul edilmesi gerektiğini söyler. O, bazı sufilerin ise velîlerin peygamberlerden daha üstün olduğu vehmini izale etmek için söz konusu üstünlüğü nebînin kendi velayetinden kaynaklandığını söylediklerini, ancak bu tür izahların ikna edicilikten

³⁸⁸ İbnü’l-Arabî, **Fusûs**, s. 135; İbnü’l-Arabî, **Kitâbu’l-kurbe**, s. 9.

³⁸⁹ İbnü’l-Arabî, **Fusûs**, s. 135.

³⁹⁰ Câbirî, **a. g. e.**, 445.

uzak olduğunu, hatayla malul olan bu tür beyanlardan Allah’a sığınılması gerektiğini belirtir.³⁹¹

Nitice olarak Râzî ile İbnü'l-Arabî'nin efdaliyet nazariyeleri karşılaştırdığımızda bir hususun ön plana çıktığını görmekteyiz ki o da nebi veli mukayasesidir. Bu konuda Râzî'nin açıklamaları zihinlerde herhangi bir soru işaretinin meydana gelmesine imkân vermez iken İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımının ise tasavvufun mana ve muhtevasını çok iyi bilen bazı sufilerin bile kabul edebileceği sınırların ötesine taşıdığı görülmektedir. Her ne kadar kavramlara yüklenen yeni manalar ve çeşitli teviller vasıtasıyla meşru gösterilemeye çalışılsa da bu çeşit yorumların istismara açık bir yönünün bulunduğu ve genel İslami algıyı bir hayli zorladığı da aşîkârdır. İki düşünürün, efdaliyet tartışmalarının diğer iki boyutu hakkındaki görüşlerini farklı gerekçelerle ortaya koysalar da neticede vardıkları kanatlar bakımından birbirine yakındır. Haddi zatında bu konudaki tartışmaların iman/küfür sınırında sürmemesi de farklı kanaatlerin ortaya çıkmasına imkân tanıdığını da söylemeliyiz.

3. 5. NÜBÜVVET-VELÂYET İLİŞKİSİ

Kelam eserlerinde nübüvvet-velâyet ilişkisi bağlamında nebî-velî, mucize-kerâmet karşılaştırmaları yapılmakla birlikte, bunların fazla ayrıntısına girilmemektedir.³⁹² Konuyla alakalı yorumların daha çok kavramların sınırlarını belirlemeye ve zihinlerde oluşabilecek istifhamları ortadan kaldırmaya matuf yüzeysel değerlendirmeler olduğu görülmektedir. Çalışmamızın önceki kısımlarında bu meselelere temas ettiğimizden, bu bölümde daha ziyade İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine yoğunlaşacağız. Bu vesileyle, kelam sistemiği içerisinde görmeye pek alışık olmadığımız, ancak İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminde önemli yer tuttuğuna inandığımız çeşitli konulara da temas etme imkânına sahip olmuş olacağız. Esasen söz konusu kavram ve konuların hem onun nübüvvet anlayışının epistemolojik ve ontolojik mahiyetini ortaya koyması, hem de düşünce sisteminin nirengi noktalarını

³⁹¹ İmam-ı Rabbânî Ahmed Fârûkî Serhendî, **Mektûbât-ı Râbbânî**, trc. Abdulkadir Akçiçek, İstanbul 1981, I, 278-279.

³⁹² Bkz. Harputî, **a. g. e.**, s. 256-257.

oluşturması, bu meselelerin tahlilini bizim için bir zorunluluk kılmaktadır. Bu bakımdan burada ufak ayrıntılara giremesek de en azından hakikat-i Muhammediyye ve hâtemü'l-evliyâ gibi mevzuların nübüvvetle olan ilişkisini imkân ölçüsünde değerlendirme gayreti içinde olacağız.

3. 5. 1. Hakikat-i Muhammediyye

İbnü'l-Arabî, 'kelîme-i Muhammediyye', 'nûr-ı Muhammedî', hakikat-i Muhammed', 'insân-ı kâmil' vb. isimlerle adlandırdığı bu kavramı, Hz. Peygamberin özel konumunu tespit etmek ve onun hakikatinin diğer bütün hakikatlerden mertebe ve zaman bakımından önde olduğunu vurgulamak için kullanır.³⁹³ Ona göre *hakikat-i Muhammediyye*, manevî hayatın esası, bütün peygamberlerin ve velîlerin ilimlerini aldıkları kaynaktır. Hakikat-i Muhammediyye, velâyetin var olduğu andan itibaren velî suretinde zuhur ettiği gibi, Hz. Âdem'den son peygamber Hz. Muhammed'e kadar nebî ve velî suretinde tezahür eden bir ruhtur.³⁹⁴ İbnü'l-Arabî bu düşüncesini hiçbir muteber hadis eserinde rastlamadığımız “Âdem su ve balçık arasındayken ben peygamberdim” şeklindeki bir rivayete dayandırır.³⁹⁵ O, bu hadisin bizzat Hz. Muhammed'i veya hakikat-i Muhammediyye'yi mükevvenâtın tamamına öncelediğini ifade eder.³⁹⁶ O vardı, varlığı devam etmektedir ve ebediyete kadar var olacaktır. O halde Hz. Âdem'den itibaren bütün peygamberler bu hakikatin belli bir tarihi süreçteki taşıyıcıları, tecellîleri ve cüzleridirler. Muhammedî hakikat, Hz. Muhammed'in şahsında en kâmil ve küllî zuhuruna kavuşuncaya kadar tarih ve nesiller boyunca devam etmiş olup, onun irtihaliyle de velâyet vasıtasıyla devam edecektir. Ancak bilinmesi gerekir ki, her velî bir peygamberin vârisidir; ancak bütün peygamberlerin nübüvvetleri Hz. Muhammed'den kaynaklandığından, bir velî hangi

³⁹³ İbnü'l-Arabî eş anlamlı olarak kullandığı kavramlar için bkz. Hakim, a. g. e., 367, 368, 471; Afîfî, **Talikât**, s. 470; Mahmut Erol Kılıç, **Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri**, Basılmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 1996, s. 226-236.

³⁹⁴ Afîfî, **Tasavvuf**, s. 266.

³⁹⁵ İbnü'l-Arabî'nin sıklıkla atıfta bulunduğu bu rivayetin, bu lafızla sahih hiçbir isnadı yoktur. Ancak benzer bir manaya gelen “Âdem, ruh ile beden arasındayken ben peygamberdim” şeklinde bir takım rivayetler söz konusudur. Bkz. **Tirmizî**, “Menâkıb”, 1, Hadis no: 3609; **Müsned**, IV, 66, Hadis no: 16674; V, 379, Hadis no: 23260. Bu rivayetin zayıf olduğu noktasında da çeşitli iddialar söz konusudur. Bu iddia ve tartışmalar için bkz. Aclûnî, **Keşfu'l-hafâ**, II, 129.

³⁹⁶ Abdülkerim Ceyli, **İnsan-ı Kâmil**, trc. Abdülkadir Çiçek, İstanbul 1996, s. 445; Mehmet Demirci, **Nur-i Muhammedî**, İstanbul 1997, s. 3-5.

peygamberin vârisi olursa olsun, o aynı zamanda Hz. Peygamberin de vârisidir, dolayısıyla onun veraseti her nesilde sürmektedir.³⁹⁷ Bu, ister istemez Muhammedî hakikate ezeliflik hüviyeti kazandırmaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminde Muhammedî hakikatin ontolojik açıdan ezeli oluşu, onun 'vücûd-ı mutlak'ın taayyün ettiği ilk mertebe olmasından kaynaklanmaktadır.³⁹⁸ Hakikat-i Muhammediyye, vücûd-ı mutlakın *ahadiyyetini vâhidiyyete* dönüştürmek suretiyle taayyün etmesi demek olduğundan, vücûd-ı mutlak açısından bu mertebe, var oluşun başlangıcı anlamındadır. Gerçek yaratma fiili, mevcudat açısından bakıldığında, *vücûd-ı mutlak*ın hakikat-i Muhammediyye mertebesine tenezzülünden sonra olmuş ve her şey ondan yaratılmıştır. Bu durumda hakikat-i Muhammediyye, zât-ı mutlakın *lâ taayyün* mertebesinden, yani zatındaki istiğrak halinden kendindeki özellikleri idrak mertebesine tenezzülünü ifade eder. Bu sebeple Hz. Muhammed, kendisiyle zat-ı ahadiyyetin zuhur ettiği birinci taayyün mertebesinin sahibidir.³⁹⁹ Vücûd-ı mutlakın, kendisindeki isim ve sıfatları mücmel olarak bildiği bu mertebede isim ve sıfatlar onun zatının aynı olduğundan, bu ilim kendi zatını bilmekten ibarettir.⁴⁰⁰ Hakikat-i Muhammediyye mertebesinin üzerinde *lâ taayyün* (ahadiyyet) mertebesinden başka hiçbir şey yoktur.⁴⁰¹ *Lâ taayyün*ün taayyün suretiyle zuhur ettiği ilk tenezzül mertebesi olan bu mertebe *lâ taayyün*ün zâhiri, *lâ taayyün* ise hakikat-i Muhammediyye'nin bâtınıdır. Dolayısıyla *lâ taayyün* ve *hakikat-i Muhammediyye* aynı hakikatin ön ve arka yüzleridirler.⁴⁰²

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren özellikle Şîî zümreler içerisinde Muhammedî hakikatin ezeliliği konusunda çeşitli fikirlerin ortaya atıldığı ve çok geçmeden Ehl-i Sünnet'in de en azından pratikte bu düşünceyi benimsediği bazı kaynaklarda ifade edilmektedir.⁴⁰³ Nûr-ı Muhammedî olarak da adlandırılan bu düşüncenin, üzerine inşa edildiği bir takım rivayetler söz konusudur. Bunların ikisinde Hz. Peygamber'in şöyle dediği rivayet edilir: "*Ben yaratılmışlar içinde*

³⁹⁷ Addas, **a. g. e.**, s. 93.

³⁹⁸ Mehmet Demirci, "Nur-ı Muhammedî", **DEÜİFD**, İzmir 1983, sy. I, , ss. 243 vd.

³⁹⁹ Afiî, **Talikât**, s. 470.

⁴⁰⁰ Mahmut Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî", **DİA**, XX, 501 vd.

⁴⁰¹ Cavit Sunar, **Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe**, Ankara 1974, s. 48 vd.

⁴⁰² Mehmet Demirci, "Hakikat-i Muhammediyye", **DİA**, XV, s. 179.

⁴⁰³ Afiî, **Talikât**, s. 469.

insanların ilkiyim”; “Allah’ın ilk yarattığı şey benim nurumdur.”⁴⁰⁴ Bu ve benzeri rivayetlerin isnadlarının sahih olmamasına rağmen, bunlar üzerine Hz. Muhammed’in mahlûkatın yaratılmasından ve kendisinin *resul* olarak gönderilmesinden önce var olduğu görüşü inşa edilmiştir. Nihayetinde de bu düşüncenin, Hz. Muhammed’in varlığının hâdis olmadığı şeklindeki aşırı bir kabule yol açma tehlikesi bulunmaktadır.⁴⁰⁵ Bu bölümde, İbnü’l-Arabî’nin düşünce sisteminde Şîa’nın veya diğer harici unsurların etkili olup olmadığını tespit etmek⁴⁰⁶ gibi bir amaç taşımasak da onun eserlerinde benzer mahiyette ifadelere rastlamanın mümkün olduğunu söylemekte bir beis görmüyoruz.

İbnü’l-Arabî *Fusûs*’unda, ‘kelime’ (*logos*) nazariyesini kendisine hareket noktası seçer ve her peygambere, *kelime* denen tek ‘ilahî vücûd’un tezahürü olan bir hakîkatın tekabül ettiğini söyler. Ona göre, Hz. Âdem ile başlayan ve Hz. Muhammed ile son bulan bu *kelimelerde* ilahî tecellî yahut peygamberî tecellîler olmasaydı *vücûd-ı Hakk*’ın mahiyeti ebedî olarak gizli kalırdı. İlahî tecellînin en üst mertebesinde, Hz. Âdem’e denk olan, ‘Âdemî Kelime’ veya ‘kâmil insan’ vasfını alan *insan* vardır. Hakikatte bu kâmil insanın varlığı, âlemin bekâsının gerçek teminatı ve O’nun varlığının *hikmet-i vücûdudur*.⁴⁰⁷

‘Kelime’ nazariyesi, İbnü’l-Arabî’nin düşünce sisteminde önemli bir yere sahiptir. Ona göre hikmet, bütün peygamberlerin ve velîlerin hakîkat-i Muhammediye’den tevarüs ettikleri bâtinî miras, ya da Hz. peygamber’in *mişkât*inden almış oldukları ilimdir. O, peygamber ve velîlere mevcut peygamber ve velî isimleri ile atıfta bulunmaz, bilakis onları kelimenin çoğulu olan “kelim” kavramıyla isimlendirir. *Kelimenin* anlamı, ona göre, *insân-ı kâmil*dir; ilahi kelamın bütün anlamlarının varlığında tahakkuk ettiği, bütün ilahi sıfatların zatında tecellî ettiği kimsedir.⁴⁰⁸ Dolayısıyla kâmil insan, sadece yeryüzünde değil tüm âlemlerde

⁴⁰⁴ Abdülhay el-Leknevî, *el-Âsâru’l-merfûa fî’l-ahbâri’l-mevzûa*, nşr. Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, yy., ts., I, 41.

⁴⁰⁵ Afîfî, *Talikât*, s. 470.

⁴⁰⁶ Tasavvufün kökeni ve konularının Şîa’ya dayandığına dair iddialar için bkz. Mustafa Kâmil Şeybî, *es-Sıla beyne’t-tasavvuf ve’t-teşeyyu*, Kahire 1969; Fellah b. İsmail b. Ahmed, *el-Alâka beyne’t-teşeyyu ve’t-tasavvuf*, nşr. el-Memleketü’l-Arabiyyetü’s-Suûdiyye 1411.

⁴⁰⁷ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, trc. Kasım Turhan, İstanbul 1992, s. 226.

⁴⁰⁸ Schimmel, *a. g. e.*, s. 269.

Allah'ın halifesi olmaya layık yegâne varlıktır.⁴⁰⁹ Buradan, İbnü'l-Arabî'nin 'kelim' ile nebî ve velîlerin şahsiyetlerini değil hakikatlerini kastettiği anlaşılmaktadır. Bütün bunların en başında ise hakikat-i Muhammediyye'den ibaret olan 'kelime' bulunmaktadır.⁴¹⁰

Ulûhiyet ve beşeriyetin iki ayrı tabiat değil, varlığın her mertebesinde ifadesini bulan iki tecellî olduğunu benimseyen İbnü'l-Arabî, ulûhiyetin varlıkların bâtinî yüzüne, beşeriyetin ise zahirî yüzüne tekabül ettiğini, Hakk'ın tecellîsinin de ancak insanda kemâle ulaşacağını söyler.⁴¹¹ Bu bakımdan onun, insanı bütün kainatın hülasası kabul etmesi ve küçük âlem olarak nitelemesi ile bütün kemal sıfatların yanı sıra bizzat ilahi tabiatın kemallerinin kendisinde toplandığı bir varlık olarak da görmesi ve büyük âlem şeklinde tanımlaması da bir anlam kazanmaktadır.⁴¹² Burada cevaplanması gereken önemli soru şudur: Hz. Muhammed'in tarihsel şahsiyetinin Muhammedî hakikatle olan ilişkisi nedir? Bu hususta çeşitli değerlendirmelerin bulunduğunu yaptığımız araştırmalardan biliyoruz. Mesela Afîfî'ye göre, hakikat-i Muhammediyye Hz. Peygamberin şahsiyetinden tamamen farklıdır; öyle ki aralarındaki ilişki herhangi bir nebî, resûl veya velînin hakikat-i Muhammediyye ile ilişkisi gibidir.⁴¹³ Muhammedî hakikat, zaman ve mekân sınırlarının dışında saf metafizik bir şeydir. Başka bir ifadeyle, ilk taayyünde her şeyi kuşatan ve akıllı her varlıkta tecellî eden akıl suretinde kendisi için zuhur eden Hakk'ın zatıdır. Afîfî'nin bu yorumunu hatalı bulan araştırmacılardan Suâd el-Hakîm, bunun İbnü'l-Arabî'nin hakikat-i Muhammediyye görüşüyle açıkça çeliştiği kanaatindedir. Zira ona göre, hakikat-i Muhammediyye'nin Hz. Muhammed ile olan ilişkisi herhangi bir peygamber ile olan ilişkisinden farklıdır. Hakikat-ı Muhammediyye, nûr-ı Muhammedî olan Hz. Muhammed'in bedensel varlığını önceler ve her peygamberde belirli bir şekilde zuhur eder. Bu peygamberler Hz. Muhammed'in *nâib*leri olsalar da hakikat-i Muhammediyye'nin kusursuz mazharı biriciktir ve o da Hz. Muhammed'in

⁴⁰⁹ İzutsu, **Fusûs**, s. 352.

⁴¹⁰ Afîfî, **Takikât**, 70.

⁴¹¹ İbnü'l-Arabî, **Fusûs**, s. 55 vd.

⁴¹² Bkz. İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 184; III, 226.

⁴¹³ Afîfî şöyle der: "Hakikat-i Muhammediyye ya da ruh-i Muhammedî ile peygamber olan Hz. Muhammed değil, Plotinus'taki 'Akl-ı evvel'e, Hristiyanlardaki 'Logos/kelime'ye tekabül eden Hz. Peygamberin kadim hakikati kastedilir. İbnü'l-Arabî, 'Adem toprak ile su arasında iken ben peygamberdim' hadisinde kast olunan şeyin de bu olduğunu belirtir." Afîfî, **Talîkât**, s. 97.

şahsıdır. Bu bakımdan İbnü'l-Arabî'nin her ikisini ayırım yapmadan eşanlamlı kullandığı açıktır. Dolayısıyla onun Hz. Muhammed hakkındaki ifadelerinin neredeyse tamamı hakikat-i Muhammediyye ile doğrudan bağlantılıdır. Onun nezdinde böyle bir ayniyet başka bir peygamber için söz konusu olamaz.⁴¹⁴

İbnü'l-Arabî, bütün varlıkların ilahi isimlerin özel tecelligâhları olmalarına rağmen, Hz. Muhammed'in bütün bu isimlerin manalarını zatında toplayan (*ism-i camî*) yegâne kişi olduğu kanaatindedir. Bu sebeple o, aynı zamanda mutlak kuşatıcılık mertebesinin de sahibidir. İbnü'l-Arabî, bu yönüyle hakikat-i Muhammediyye mertebesine işlevsel yönü ağır basan anlamlar yükler:

a) O, en evvel yaratılan ve her şeyin de kendisinden yaratıldığı bir nur olması hasebiyle âlemin kaynağı ve aslıdır.

b) İnsan, varlık olarak kendi kemalinin erişebileceği son noktada bulunduğundan, varlığın hakikatlerini kendisinde toplayan *insan-ı kâmil*in yetkin sureti konumundadır.

c) O, bütün peygamber ve velîlerin ilimlerini aldıkları bir kandil mesabesindedir.

d) O, peygamberliğin hâtemi olduğundan *Hak* ve *halk* arasında durur; bilgiyi almak için Hakk'a, vermek için ise halka yönelir.⁴¹⁵

İbnü'l-Arabî açısından, Muhammedî hakikat tek tecellinin mutlak bir mazhara yansımasıdır; buna göre tek bir mazhar vardır o da Hz. Muhammed'in hakikatidir. Bu tanımlama esasında onun insan-ı kâmil görüşünün başka bir yönüne işaret etmektedir: Bütün peygamberler insân-ı kâmil oldukları için mutlak hakikati ancak içinde bulundukları şartlara göre yansıtabilmişlerdir. Aslında her peygamber, vekâlet yoluyla kemal sahibidir. Bu sebeple, insân-ı kâmilin bütün zaman ve mekânlarda tek kişi olması doğaldır ve o da Hz. Peygamber'in kendisidir.

⁴¹⁴ Hakîm, **Mucem**, s. 474.

⁴¹⁵ Hakîm, **Mucem**, s. 471–473; Affî, **Talikât**, s. 470–471.

Varlığında, kemal ve yetkinliği kendi zatıyla, yokluğunda ise vekilleri aracılığıyla zuhur eder.⁴¹⁶

İbnü'l-Arabî, insân-ı kâmil terimini hem Hz. Âdem gibi peygamberler hem de Beyâzid-i Bestâmî gibi sufiler için kullanır. Bu durumda cevaplanması gereken soru, insân-ı kâmilin özel bir isim mi, yoksa bir cinsin ismi mi olduğu hususudur. Bunun cevabı ona göre, mutlak anlamda insân-ı kâmil olan Hz. Muhammed, yani hakikat-i Muhammedi'yedir. Bu hakikat, kemale ulaşmak isteyen herkesin etrafında sürekli döndüğü bir kutuptur. Kemale ermek isteyen herkes bu kutbun çevresinde sürekli döner, daha açıkçası, Muhammedî özelliklerle bezenmek için döner durur. Bu dönüşlerde dairenin kadranı gittikçe küçülür ve neticede tamamıyla yok olur. Böylece sâlik, dairenin merkeziyle yani hakikat-i Muhammediyye ile aynîleştiği mertebeye ulaşır. Bu makama ulaştığında, 'insân-ı kâmil' adını almaya hak kazanır. Şu halde insan-ı kâmil kavramı, onun gerçek sahibi olan Hz. Muhammed için kullanılır. Bununla birlikte bu ad, o mertebeye ulaşmış ve *fenâ* olmuş kimselere de verilir.⁴¹⁷

İbnü'l-Arabî'nin hakikat-i Muhammediyye nazariyesinin tabii neticesi, her velînin bir peygambere vâris olduğu, ama hangi peygamberin vârisi olursa olsun, dolaylı olarak Hz. Muhammed'in de vârisi olduğudur. Bu sebeple ona göre, tıpkı Hz. Muhammed'in şahsında *hâtemü'n-nebîyyîn*'in zuhur etmesi gibi, velîlerin de bir *hâteminin* olması gereklidir. Müteakip başlık altında ele alacağımız konu da budur.

3. 5. 2. Hatm-i Velâyet

Sözlükte bir şeyi tamamlamak, sona erdirmek, mühürlemek, damgalamak, gibi anlamlara gelen hatm⁴¹⁸ ile *velâyet* kelimelerinin terkibinden oluşan bu kavramı tasavvuf literatürüne sokan kişinin Hakîm et-Tirmizî olduğu tahmin edilmektedir.⁴¹⁹

⁴¹⁶ Demirli, *Şerh*, s. 259.

⁴¹⁷ Hakîm, *Mucem*, s. 370.

⁴¹⁸ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, IV, 241; Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ, *Mekâyîsü'l-lüğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn, yy. 2002, II, 200;

⁴¹⁹ Bu konuda araştırmacılar arasında hemen hemen bir ittifak söz konusudur. Bkz. Affî, *Tasavvuf*, s. 265; Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, İstanbul 1998, s. 286; Câbirî, *a. g. e.*, s. 442.

Hücvirî, bunu bir nazariye olarak ortaya koyan ilk kişinin o olduğunu söyler⁴²⁰; öyle görülüyor ki İbnü'l-Arabî de bu kavramı ondan ödünç almıştır. Tirmizî'nin nübüvvet-velâyet ilişkisi bağlamında kurguladığı bu nazariye şöyledir: peygamberliğin bir nihyeti ve peygamberlerin de bir sonuncusu (*hâtem*) olduğu gibi, onların mirasını devralan ve nitelikleri itibarıyla onlara benzeyen evliyanın da bir nihyeti vardır. Bu görüşün yeşerip neşvü nemâ bulmasında Şîî düşüncenin bariz bir etkisinin olduğu sanılmakla birlikte, gerek sufilerin gerekse Şîî ekolün meseleye bakışlarının ve vardıkları neticelerin birbirinden oldukça farklı olduğunu söylemek durumundayız.⁴²¹ Şîa'nın, geçmiş beş büyük peygamberden sonra Hz. Muhammed'le sona eren nübüvvet halkasına velâyet müessesesini, namı diğer, imamet halkasını ekledikleri bilinmektedir. Onlara göre, bu velâyet halkası, evliyanın son halkasını oluşturan gâib imamın zuhuru ile nihayet bulacaktır (*hâtemü'l-evliyâ*).⁴²²

Lehinde ve aleyhinde pek çok şey söylenmiş olan Hatmü'l-velâye⁴²³ teorisinin olgunlaşmasında İbnü'l-Arabî'nin önemli bir katkısı vardır.⁴²⁴ O, *hâtem* kavramını, kök manasına da uygun düşecek şekilde, bir şeyin mühürlenmek suretiyle sona erdirilmesi, bir şeyin nihaî derecesi, mertebesi anlamında kullanmıştır. Böylece *hâtem*, sona erdirdiği şeyin farklı bütün sıfatlarını kendinde toplayan, o şeyin aşılamayan en mükemmel, en kuşatıcı tezahürü demektir.⁴²⁵ Bu bakımdan o, mühürleyerek son verdiği şeyin bütün farklı sıfatlarını hâvî bir kemal mertebesidir. O tıpkı, sultanın hazinelerini koruyan mührü gibi, nübüvvet ve velâyet hazinelerini koruyan manevi bir mühürdür.⁴²⁶ Nasıl ki *hâtemü'l-enbiyâ* kavramı, nebîlerin

⁴²⁰ Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, s. 328.

⁴²¹ Salih Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, İstanbul 2008, s. 359.

⁴²² Henry Corbin, "Şîîlik'te Velâyet Kavramı", trc. Sabri Hizmetli, *AÜİFD*, c. XXVI, 1983, s. 720–722.

⁴²³ Söz gelimi bu konu İbn Teymiyye'nin kendisini en şiddetli şekilde tenkit ettiği hususlardan biridir. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûatü'l-Fetâvâ*, nşr. Amir el-Cezzâr- Enver el-Bâz, Mansûra, 2005, XI, ss. 227–240.

⁴²⁴ Çift, *a. g. e.*, s. 359.

⁴²⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, VI, 314.

⁴²⁶ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*'ta bu manaya işaret eden şöyle bir pasaja yer verir: "Âlem karşısında insan, yüzük karşısında yüzüğün mührü gibidir. O, hükümdarın hazinesini mühürlediği alamet ve nakşın bulunduğu mahaldir. Bu nedenle Hak onu halife diye isimlendirmiştir. Çünkü mühür hazineleri koruduğu gibi, onun vasıtasıyla da âlemi korur. Hükümdarın mührü bulunduğu sürece, onun izni olmadan hiç kimse hazineyi açamaz. Aynı şekilde Allah insanı mülkünü korumak için halifesi yapmıştır. Bu nedenle insan-ı kâmil âlemde bulunduğu sürece âlem korunmuş olur. Görmez misin ki, insan-ı kâmil ayrılıp dünyanın koruması bittiğinde, Hakk'ın onda koruyacağı şey kalmaz."

sonuncusu olmak hasebiyle kendinden öncekileri tasdik eden ve fakat aynı zamanda onlara son noktayı koyan bir mühür hükmünde olan, nübüvvetin en kuşatıcı tezahürü Hz. peygamber için kullanılıyorsa, *hâtemü'l-evliyâ* kavramı da bütün velâyet silsilesini tasdikleyen ve onu sonlandıran bir mühür hükmünde olan, velâyetin en kuşatıcı tezahürü için kullanılmaktadır.⁴²⁷

İbnü'l-Arabî velâyeti, bütün nebî ve resullerin velâyetini de içeren *umumî velâyet* (*el-velâyetü'l-âmm*) ve sadece velîlerin velâyetinden ibaret olan *hususî velâyet* (*el-velâyetü'l-hâssâ*) olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre bu vazife üç şahsiyet arasında paylaşılmaktadır. Birincisi Muhammedî velâyetin hâtemidir ve bu, doğrudan doğruya Hz. Muhammed'in vârisi kabul edilen velîler zincirini mühürler, sona erdirir. Bir başka ifadeyle, Allah, Hz. Muhammed'le risaleti mühürlediği gibi, Muhammedî hâtem ile de Muhammedî verasete dayanan velâyeti sona erdirmiştir. O andan itibaren velîler arasında Hz. İbrahim, Musa veya İsâ'nın vârisi olan velîler mevcut olacak, Hz. Muhammed'in kalbi üzere olanlar mevcut olmayacaktır.⁴²⁸

Muhammedî hâtemin vefatıyla beraber Hz. Muhammed'in doğrudan verâseti kapanacak, ama nübüvvet-i âmm derecesi açık kalacaktır; Muhammedî hâtemden sonra da *efrad* gelecektir. Nübüvvet-i âmm kapısının kapanması ancak umumî velâyetin hâteminin zuhuruyla birlikte söz konusu olur. Bu hâtemden sonra yine velîler olacak ama hiçbiri *efrad*ın makamına ulaşamayacaktır. Üçüncü hâtemin (*hâtemü'l-evlâd*) zuhuruyla da velâyet mutlak olarak mühürlenir; bu kişi sadece velîlerin sonuncusu değildir, o aynı zamanda yeryüzünde doğacak son insandır. İbnü'l-Arabî bize bu üçüncü hâtem hakkında çok fazla bilgi vermemektedir. Onun kimliğine dair bulunabilecek yegâne bilgi, *Fusus*'taki Şît ile alakalı bölümde yer alan şu ifadelerdir:

Bu insan türünden doğan son kişi, 'Şît'in kademi' üzerindedir ve Şît'in sırlarının taşıyıcısıdır. Ondan sonra insan türünde doğacak kişi yoktur, zira o, çocukların sonuncusudur (hâtemü'l-evlâd). Onunla beraber kız kardeşi de doğar. Ondan evvel kendisi, başı onun iki ayağının yanında olduğu halde kız kardeşinden sonra

Böylece yeryüzündeki her şey birbirine karışır, iş ahrete intikal eder. Ardından insan-ı kâmil, ahret üzerinde de ebedi bir mühür haline gelir.” Bkz. İbnü'l-Arabî, **Fusus**, s. 50.

⁴²⁷ Çakmaklıoğlu, **a. g. m.**, s. 243.

⁴²⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 75.

*doğar. Bu çocuk Çin’de doğacak ve memleketinin diliyle konuşacak. Onun doğumundan sonra erkekler ve kadınlar arasında kısırlık yayılacak ve kısır evlilikler çoğalacak. O, insanları Allah’a çağırarak ama insanlar kulak asmayacak. Allah onun ve devrin diğer müminlerinin canını aldığı anda geriye kalanlar hayvandan farksız kimseler olacaklar. Ne helalin helalliğini ne de haramın haramlığını bilecekler; sadece hayvanî tabiatın emirlerine itaat edecek ve her türlü akıldan ve şeriattan yoksun bir biçimde hevâlarına tâbi olacaklar. Kıyamet onlar üzerine kopacak.*⁴²⁹

Fusûs şarihlerinin bu pasajı yorumlarken birbiriyle çelişen görüşler ileri sürdükleri görülmektedir. Bazıları, insan türünde doğacak bu son kişinin Hz. İsa olduğunu söylerken, bazıları ise onun herhangi bir velî olduğu görüşündedir. Afîfî söz konusu ifadeleri sembolik bir tarzda yorumlar ve insan türünde en son doğacak bu çocuk ile kastedilen şeyin ‘kalp’, kendisiyle aynı anda doğan kız kardeşinin ise ‘nefis’ olduğunu söyler. Ona göre, doğum mahalli olan Çin de beşeri tabiattan uzak bir ülkeyi ifade etmekte veya ‘sırr’ın gerçekleşeceği bölgeyi bize haber vermektedir.⁴³⁰

Bu yorumlardan İbnü’l-Arabî’nin düşüncesini en iyi yansıtanın, burada hakiki anlama işaret eden olduğunu düşünüyoruz. Kanaatimizce, bu çocuğun Hz. İsa olması uzak bir ihtimaldir, zira İbnü’l-Arabî sıklıkla Hz. İsa’nın umumî velâyetin hâtemi olduğunu ifade eder. Buna göre, Hz. İsa ahir zamanda yeryüzüne inecek, Hz. Muhammed’in şeriati ile hükmedecek ve İslam’ı aslî haline döndürecektir. ‘Son çocuk’ olgusundan, Afîfî’nin yaptığı gibi, sembolik bir anlamın çıkarılmasını gerektirecek bir karinenin söz konusu olmadığını ifade etmek istiyoruz.

İbnü’l-Arabî, umumî velâyetin hâteminin Hz. İsa olduğu hususunda oldukça net sayılacak ifadeler kullanır: “Allah’ın biriyle genel velâyeti, diğeriyle de Muhammedî velâyeti mühürlediği iki ayrı hâtemi vardır. Mutlak manada velâyetin hâtemi olan Hz. İsa’dır. O, bu ümmetin zamanında nübüvvet-i ammeyi en kâmil manada temsil etmektedir. Zira o, Hz. Muhammed’den sonra teşrî vazifesinden ve risâlet sıfatından ayrılmıştır. O, âhir zamanda yeryüzüne vâris ve hâtem sıfatlarıyla

⁴²⁹ İbnü’l-Arabî, **Fusûs**, s. 67.

⁴³⁰ Meselenin detayları için bkz. Afîfî, **Talîkât**, s. 103.

inecektir; onun inişinden sonra nübüvvet-i âhme makamına ulaşacak hiçbir velî olmayacaktır... O halde, umumî velâyetin hâtemi kesinlikle Hz. İsâ'dır.”⁴³¹ Öncesinde peygamberlik vasfıyla şereflendirilen Hz. İsâ, kıyametin kopmasından önce Hz. Peygamberin şeriatına tâbi, ümmetine dahil olacaktır; dolayısıyla o, bu ümmetin en faziletlisidir.⁴³²

Burada, hususî velâyetin hâteminin kim olduğu sorusuyla alakalı olarak İbnü'l-Arabî, bazen ima yollu bazen de açıkça, kendisinin hususî veya Muhammedî velâyetin hâtemi olduğunu ifade eder. Onun, hem *Fütûhât*'ta hem de *Fusûs*'taki ifadelerinden bu konuda Hz. Peygamberin bir hadisine telmihte bulunduğu görülmektedir. Bu hadiste söz konusu olan husus, Hz. Peygamber ile diğer peygamberler arasındaki farktır: “Peygamberler içindeki durumum, bir duvar yapıp bir tuğla eksik bırakan adamın durumuna benzer. İşte o eksik tuğla benim. Artık benden sonra ne bir resul ne de bir nebî vardır.”⁴³³ Bu rivayetten anlaşıldığı üzere, Hz. Peygamber'in rüyasındaki eksik kerpiç bizzat kendisidir, onun yerine konmasıyla duvar yani bi'set tamamlanmış, peygamberlik sona ermiştir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin buradaki itirazı, duvardaki eksik kerpicing bir tane oluşudur.⁴³⁴ Ona göre, Hz. Peygamber'in bir tek kerpiçten söz etmesi, onun peygamberliği sebebiyledir; hâlbuki aynı rüyayı hâtemü'l-evliyânın da görmesi zaruridir:

*Ben 599 yılında Mekke'de idim. Rüyamda, Kâbe'yi altın ve gümüş kerpiçlerden yapılmış halde gördüm; bir kısmı altın, bir kısmı gümüştü. Kâbe'nin binası tamamlanmış, hiçbir eksik kalmamıştı ve ben de hayranlıkla onu ve güzelliğini temaşa ediyordum... Derken duvarın iki sırasında, iki kerpicing eksik olduğu dikkatimi çekti. Üst sırada altın, altta ise gümüş kerpiç eksikti. Bir anda kendimi, o iki kerpicing yerine yerleşmiş gördüm. Artık ben, o iki kerpicing aynıydım. Böylece duvar tamam oldu ve Kâbe'de eksik bir şey kalmadı. Ben ise olduğum yerde öylece bakıyordum... Rüyamı kendi kendime şöyle tabir ettim: Kendi sınıfımın beni örnek almasında, ben tıpkı peygamberler içinde Allah'ın peygamberi gibiyim. Umarım ki, Allah'ın kendisiyle velâyeti sona erdirdiği kişi ben olurum.*⁴³⁵

⁴³¹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 75; Addas, **İbn Arabî**, s. 95.

⁴³² İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, VII, 287, 288.

⁴³³ Farklı bir lafızla bkz. **Buhârî**, “Menâkıb”, 16, Hadis no: 3341, 3342; **Müslim**, “Fadâil”, 7, Hadis no: 2287; **Müsned**, Hadis no: 11082, III, 9.

⁴³⁴ İbnü'l-Arabî, **Fusûs**, s. 63.

⁴³⁵ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, I, 480–481.

Fütûhât'taki bu pasajı hemen hemen aynı ifadelerle *Fusûs*'ta da tekrarlayan İbnü'l-Arabî, birincide kendisinin bu rüyayı gördüğünü söylerken, ikincide hâtemü'l-evliyânın bu tür rüyalar görmesinin bir zaruret olduğunun altını çizer. O, velâyet müessesesinin sonuncu halkasının -yani kendisinin- duvarda iki eksik kerpiç görmesini, dış dünyada peygamberlerin sonuncusunun şeriatına uymak olarak tabir eder. Gümüş kerpicing ifade ettiği anlam budur. Her halükarda son velî, dış dünyada peygambere uyduğu hükümlerin bilgisini bâtında Allah'tan almaktadır. Son velî, bâtında altın kerpicing yerini almıştır, zira o, bilgiyi peygambere onu getiren meleğin aldığı kaynaktan almaktadır.⁴³⁶ *Fütûhât*'ın bir başka yerinde bu hususa üstü kapalı bir şekilde temas eden İbnü'l-Arabî şunları söyler: "Hatimü'l-velî, Araplardan olup soyca en şerefli kimsedir. O, bugün hala yaşamaktadır. Kendisiyle tanıştım ve kullardan gizlenmesi için Allah'ın ona bahsettiği alametine tanıklık ettim. O, Fas'ta bana alametini açtı ve *hatmü'l-velâyeti* onda bizzat gördüm. Bu, mutlak anlamdaki nübüvvetin hatmidir, ancak insanların çoğu bundan habersizdir."⁴³⁷ İbnü'l-Arabî, bir başka yerde, kendisinin hâtemü'l-evliyâ olduğunu ima eden şu sözleri sarf eder: "Nebînin hususî velâyeti kendisiyle adaş ve onun ahlâkına sahip bir kimseyle sona erecektir. Bu kimse Mehdiyy-i Muntazar değildir, çünkü mehdi onun kanındandır. *Hatm* ise, nesep itibarıyla onun sulbünden gelmese de ahlaken ve manen Hz. Peygamber'in soyundandır"⁴³⁸ Bu müphem ifadelerin satır aralarından anlaşılacağı üzere İbnü'l-Arabî, hâtemü'l-evliyâda olması gereken bütün özelliklerin kendisinde bulunduğunu düşünmekte ve kendi şahsından hareketle muayyen bir hâtemü'l-evliyâ portresi oluşturmaya çalışmaktadır. O nihayet bunu, *Fütûhât*'ta açıkça söylemede hiçbir tereddüt göstermez: "Şüphesiz ki ben Mesih ile beraber, Muhammed'in vârisi olan hâtemü'l-evliyâyım."⁴³⁹

İbnü'l-Arabî, Muhammedî velâyetin hâteminin, Hz. Peygamber'in velâyet sıfatını şahsında tecellî ettiren kimse olduğu kanaatindedir. Bununla birlikte o, tıpkı hakikat-i Muhammediyye'nin ezelden ebede kadar bütün nübüvvetlerin kaynağı

⁴³⁶ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 63.

⁴³⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 75.

⁴³⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 76.

⁴³⁹ "أنا ختم الولاية دون شك ... لورث الهاشمي مع المسيح"

"Ben hiç kuşkusuz *hatmü'l-velâyeyim*

Mesih ile beraber, Hâşimî'ye vâris olarak" İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 370.

olması gibi, bütün velâyetin kaynağıdır.⁴⁴⁰ Böylece hâtem, bir taraftan silsileyi tamamlamakta bir taraftan da silsilede tecellî eden hazinenin üzerindeki bozulmaz mührü temsil etmektedir. Burada *hâtem-i evliyâ* ile *hâtem-i enbiyâ* arasındaki ilişkinin açıkça ortaya konulmasında fayda gördüğümüzden, onun *Fusûs*'taki bu konuyla alakalı şu ifadelerini aktarmak istiyoruz:

*Allah bilgisi, yalnızca hâtemü'l-enbiyâ ve hâtemü'l-evliyâya ait olabilir. Nebî ve resullerden bu bilgiye ulaşanlar ancak hâtemü'l-enbiyânın kandilinden (mişkât) ona ulaşabilirken, velîlerden ona ulaşanlar da ancak hâtemü'l-evliyânın kandilinden bu bilgiyi elde edebilirler. Hatta peygamberler dahi bu bilgiyi sadece hâtemü'l-evliyâ'nın kandilinden görebilirler. Çünkü peygamberlik kesilmiştir; velîlikte bir kesilme asla söz konusu olmaz. O halde peygamber olarak gönderilenler, velî olmaları sebebiyle, bu bilgiyi hâtemü'l-evliyânın ancak kandilinden görebilirler.*⁴⁴¹

Bu alıntıdan birkaç hususun öne çıktığını görüyoruz. Birinci husus, sona eren velâyetin, genel bir velâyet değil, hakikat-i Muhammediyye'den veraset yoluyla gelen velâyet olduğudur. Müteakip velîler, bilgilerini hâtemü'l-evliyâ'nın kandilinden alırlar. Peygamberlerin ilimlerinin kaynağı hakikat-i Muhammedî olduğu gibi, velîlerin ilimlerinin kaynağı da hâtemü'l-evliyâdır. Dikkat edilirse, hâtemü'l-enbiyâ ile hâtemü'l-evliyâ arasında kurulan ilişkinin daha açık bir şekilde ortaya çıktığı görülür.

Hem hâtemü'l-enbiyâ hem de hâtemü'l-evliyâ tarihi zuhurlarından önce vardılar. Âdem, su ile çamur arasındaki bir haldeyken, Hz. Muhammed peygamber, hâtemü'l-evliyâ da velî olarak mevcut idiler.⁴⁴² O halde, hâtemü'l-enbiyânın ruhunun hâtemü'l-evliyânın ruhundan farklı olup olmadığı sorusunun cevaplanması gerekmektedir. Daha açıkçası, nebî ve velîlerin bâtinî bilgilerinin kaynağı olan hâtemü'l-evliyâ bizzat İbnü'l-Arabî'nin kendisi midir? Bu soruya ikna edici bir cevap verildiği takdirde bunun, “peygamberler bile zikretmiş olduğumuz bilgiyi ancak hâtemü'l-evliyânın kandilinden görebilirler” şeklindeki ifadesinin anlaşılmasına da katkıda bulunacağını düşünüyoruz. Zira onun bu sözleri *Fusûs*'un en müşkil ifadelerinden biri kabul edilmiş, öyle ki bu düşüncelerin bir istinsah hatası

⁴⁴⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 62.

⁴⁴¹ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 62.

⁴⁴² İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 64.

sonucu esere dâhil edilmiş olabileceğine dair çeşitli iddialar bile gündeme gelmiştir.⁴⁴³

Diğer taraftan, İbnü'l-Arabî şarihleri şeyhin hâtemü'l-evliyâ olduğu noktasında herhangi bir tereddüt duymamaktadır. Yukarıdaki ifadelerden hareketle iki farklı kandilin (*mişkât*) bulunduğu şeklindeki bir yorum mümkün gözükmemektedir. Bu bakış açısının, ister istemez, hâtemü'l-evliyâ ile diğer peygamberler arasında bir üstünlük tartışmasına yol açacağı aşikârdır. *Fusûs* şarihlerinden Bâlî Efendi (v. 960/1552), metindeki Hâtemü'l-evliyâ ile kastedilenin İbnü'l-Arabî olduğunu söylerken,⁴⁴⁴ bir diğer şarih Abdüganî Nablûsî de bunun, umûmî velâyetin hâtemi olan Hz. İsa olduğu kanaatindedir.⁴⁴⁵ Yani resul ve nebî olmaları hasebiyle bütün resul ve nebîler ilimlerini hakîkati Muhammediyyeden alırlarken, aynı zamanda birer velî olmaları itibarıyla da ilimlerini hâtem-i velâyet-i kesin olan Hz. İsa'dan almaktadırlar; hatta velî olması sebebiyle Hz. Muhammed dahi ilmini ondan almıştır. Ne var ki Hz. peygamberin ilmini Hz. İsa'nın mişkâtından alması, aslında kendi mişkâtından yani hakikat-i Muhammediyye'den alması demektir, çünkü o her şeyin önündedir ve esasında Hz. İsa'nın ilminin kaynağı da odur.⁴⁴⁶

Kanaatimizce İbnü'l-Arabî'nin bu ifadelerindeki müşkili en aza indirmenin yolu, söz konusu iki kandilin ayrı ayrı şahsiyetlere değil doğrudan Hz. Muhammed'e hamledilmesidir.⁴⁴⁷ Çünkü İbnü'l-Arabî Hz. Peygamberi, hem hakîkati hem de tarihi zuhuru itibarıyla, bütün nebî ve velîlerin, kendisinden ilimlerini aldığı kandil olarak görür. Bu yönüyle Hz. Muhammed'in hakîkati, *hatm*in farklı vechelerini kendisinde topladığı gibi son tahlilde hatmü'l-evliyâ'nın ve hâtemü'l-enbiyâ'nın da kuşatıcı hakikatidir.⁴⁴⁸ Bu sebeple metinde her ne kadar iki ayrı kandilden bahsediliyor gibi bir durum söz konusu olsa da, nihayetle tek kuşatıcı küllî hâtem ve kandil vardır ve o da hâtemü'l-enbiyânın hakikatinden neşet eder. Özetle, Hz. Peygamber hem

⁴⁴³ İsmail Fennî Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz., Mustafa Kara, İstanbul 1991, s. 179.

⁴⁴⁴ Bâlî Efendi, *Kitâbu şerhi fusûsi'l-hikem*, İstanbul 1309, s. 52–53.

⁴⁴⁵ Abdülganî Nablûsî, *Şerhu cevâhiru'n-nusûs fî halli kelimâti'l-fusûs*, yy., 1304, s. 80-81.

⁴⁴⁶ İsmail Fennî Ertuğrul, *a. g. e.*, s. 180.

⁴⁴⁷ İzutsu, *Fusûs*, s. 355; Afîfî, *Tasavvuf*, s. 267.

⁴⁴⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 232.

hâtemü'l-enbiyâ hem de Hâtemü'l-evliyâdır.⁴⁴⁹ Bu bakımdan Hâtem-i evliyânın tarihi tezahürü, aslında hâtem-i enbiyânın velî sıfatının nâibinden başka bir anlam taşımamaktadır. Hz. peygamberin şahsında velâyet, onun nübüvvetinin örtüsü altında kalmakta, hâtem-i evliyâda ise kendini izhar etmektedir. Bununla birlikte, Muhammedî velâyetin hâteminin, hâtemi enbiyâdan üstün olup olmadığı elbette bir tartışma konusu olamaz. Zira asıl itibarıyla her iki mertebe de Hz. peygamber'e aittir. Başka bir ifadeyle, hâtem-i evliyâ aslında hakikat-i Muhammediyye'nin en bâtın veçhesinin tarih içindeki zuhuruna vasıta olan kişiden ibarettir.⁴⁵⁰

3. 6. HATM-İ NÜBÜVVET

Allah ile kulları arasındaki elçilik görevinin sona erdiğini ifade eden hatm-i nübüvvet kavramı, başta Ehl-i Sünnet olmak üzere Mutezile ve mutedil Şîa tarafından da benimsenen bir inanç esasıdır. Her ne kadar Kur'an-ı Kerim'de bu terkip yoksa da Ahzâb suresinin 40. ayetinde geçen 'Hâteme'n-nebîyyîn' lafzı Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunu gösteren temel bir delil olarak kabul edilmiştir. Buna göre peygamberlik Hz. Muhammed ile sona ermiş ve böylece Allah'ın kullarına olan nimeti tamamlanmıştır.

Hatm-i nübüvvet konusu tefsir kaynaklarında ilgili ayetler çerçevesinde ele alınmış ve Hz. Muhammed'in son vahyi tebliğ ettiği, kendisinden sonra herhangi bir vahyin gelmesinin mümkün olmadığı ispatlanmaya çalışılmıştır. Hadis rivayetlerinde de çeşitli vesilelerle Hz. Peygamber'in son peygamber olduğunun vurgulandığını görüyoruz. Bu rivayetlerin bir kısmında açık ifadelerin⁴⁵¹ kullanılması dikkat çekerken, bir kısmında da nübüvvet binasının eksik kalan tek tuğlasının Hz. Peygamber olduğu temsili bir biçimde ortaya konmaktadır.⁴⁵²

⁴⁴⁹ Çakmaklıoğlu, a. g. m., s. 249.

⁴⁵⁰ Chodkiewicz, *Seal of The Saints*, s. 125.

⁴⁵¹ Mesela "Benden sonra peygamber gelmeyecektir" veya "Peygamberlik benimle bitmiştir" gibi şüpheyi mahal bırakmayan ifadeler için bkz.: **Buhârî**, "Menâkıb", 15, Hadis no: 3339; **Müslim**, "İmâra", 10, Hadis no: 1842. Ayrıca bkz. **Buhârî**, "Menâkıb", 16; **Müslim**, "İmân", 327; "Mesâcid", 5; **Ebu Dâvud**, "Fiten", 43; **Müsned**, I, 296; II, 398; III, 79, 248.

⁴⁵² Bkz. **Buhârî**, "Menâkıb", 16, Hadis no: 3341; KHalid Zafarullah Daudi, "Hatm-i Nübüvvet", **DîA**, XVI, 484.

İslam ekolleri arasında genel kabul gören hatm-i nübüvvet inancı konusunda zaman zaman farklı görüşler ileri süren guruplar da çıkmıştır. Mesela Şîa'nın kollarından İsnâ Aşeriyye, Hz. Peygamberin son peygamber olduğunu ve ondan sonra yeni bir peygamber gelmeyeceğini prensipte kabul etmesine rağmen, imametın nübüvvetin bir devamı olduğunu ileri sürmüştür. Bu açıkçası, hatm-i nübüvvet konusunda Ehl-i Sünnet ve diğer İslam ekollerinden farklı bir görüştür. Buna göre, peygamberlik fonksiyon olarak Hz. Muhammed ile bitmemiştir; imamlar da misyon, seçilmişlik ve yanılmazlık vasıflarıyla bir peygamber gibi görev icra etmektedirler.⁴⁵³ Bu düşünce zamanla bütün Batınî gruplara sirayet etmiş, farklı bir form ve mahiyet kazanarak 'devam eden peygamberlik' şeklindeki bir öğretiyeye dönüşmüştür.⁴⁵⁴

Râzî'nin konuyla ilgili pasajları gözden geçirildiğinde, onun hatm-i nübüvvet konusuna yeterli ihtimam ve önemi göstermediğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Onun bu konudaki ifadeleri birkaç cümleyle özetlenebilecek kadar sınırlıdır. Bununla birlikte onun da tıpkı diğer Ehl-i Sünnet kelimcileri gibi Hz. Muhammed ile peygamberliğin tamamlandığına olan inancı tam ve sağlamdır.⁴⁵⁵ Râzî'nin detaylara inmemesi, meseleye hususî bir önem göstermediğini ortaya koymasından önemlidir.

Diğer taraftan eldeki tasavvuf literatürünün bu konuda bir hayli zengin sayılabilecek bir malzeme sunduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Hakîm et-Tirmizî başta olmak üzere pek çok sufi, 'hatm-i nübüvvet' inancından hareketle 'hatm-i velâyet' görüşünü ortaya atmış ve bu çerçevede velâyetin, nübüvvetin bânını olduğunu iddia etmiştir. Bu yaklaşıma göre, nübüvvetin zâhiri dini hükümleri ve şeriati haber vermek, bânını ise verilenleri bizzat yaşamak ve nefisler üzerinde tasarrufta bulunmaktır. Tebliğ açısından nübüvvetin zâhiri tamamlanmış olsa da, ilahi kemalin yeryüzüne yansımaları olarak kabul edilen velîlerin tasarruf ve görevleri sürmektedir ve dolayısıyla nübüvvet, velâyet şeklinde devam etmektedir.⁴⁵⁶

⁴⁵³ Yusuf Şevki Yavuz, "İmâmiyye'nin Usûlu'd-dîn'e İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi", **Milletler Arası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu**, İstanbul 1993, ss. 670-677; Vecihi Sönmez, **Nübüvvet Tartışmaları**, İstanbul 2005, s. 132.

⁴⁵⁴ Ğulat olarak kabul edilen Bahâilik ve Kadıyânîlik gibi mezhepler de "Nübüvvetin süsü", "Gölge peygamber" şeklinde çeşitli kavramlar da icad edilmiştir.

⁴⁵⁵ Râzî, **Mefâtih**, XXV, 185.

⁴⁵⁶ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, **Hatmü'l-evliyâ**, s. 161-169, 336-342, 367-374.

İbnü'l-Arabî, Tirmizî'nin bu ham nazariyesini daha da olgunlaştırmış, geliştirmiş ve sistemli bir yapıya kavuşturmuştur.

Hâtemiyet nazariyesinin, İbnü'l-Arabî'nin ıstılahında ontolojik bir mahiyete sahip olduğu bilinmelidir. Bu manada gerek husûsî velâyetin hâtemi İbnü'l-Arabî, gerekse umûmî velâyetin hâtemi Hz. İsâ ve gerekse de son çocuk olarak dünyaya gelen *hâtem*, Şeyh-i Ekber'in dairesel/döngüsel varlık tasavvurunda önemli bir yer işgal ederler. Buna göre varlığın özündeki kanun, bir şeyin nihayetinin başlangıcıyla birleşmesini gerekli kılar. Bir başka ifadeyle, başlangıçlar sonda içkin olduklarından, bir şey nasıl başladıysa öyle son bulur; yani son, sürekli olarak başlangıçla buluşmak üzere döner.⁴⁵⁷ Bu çerçeveden bakıldığında Hz. peygamber var olan ilk hakikat ve ilk peygamber olduğu gibi, aynı zamanda son peygamberdir. Böylece varlık başladığı şeyle sona erer. Bu izah tarzı İbnü'l-Arabî'nin Muhammed fassını neden *Fusûs*'un son bölümü yaptığını da anlamamıza yardımcı olur. Muhammed Fassı sondur, çünkü Hz. Peygamber Hâtemü'l-enbiyâdır. Yukarıda ifade edilen dairesel varlık anlayışı bakımından bu tercihin son derece tutarlı olduğunu ifade etmeliyiz. Zira sonda olan aynı zamanda baştadır. Bu aynı zamanda onun hakikat-i Muhammediyye anlayışının sonucudur. Bütün peygamberler varlıklarını Muhammedî ruhtan almaktadırlar. Başlangıçta Hz. Muhammed vardır; sonda da elbette o olacaktır.⁴⁵⁸ Bu döngüsel varlık tasavvuruna göre, Hz. peygamber ontolojik açıdan ilk varlık, peygamber olarak ise son peygamberdir.

Hz. İsâ'nın umûmî velâyetin hâtemi olması da aynı çerçeve içinde değerlendirilebilir. Umûmî velâyet Hz. Muhammed gibi bir peygamberle başladığı için aynı varlık tasavvuru açısından da bir peygamberle nihayet bulması gerekir. O da dünyaya ikinci kez gelişinde şariat göreviyle gelmeyecek ve son peygamber (*hâtemü'l-enbiya*) olacak olan Hz. İsâ'dır. Böylece velâyet bir peygamberle başladığı gibi yine bir peygamberle son bulacaktır. Ancak Hz. İsâ'nın hâtemliğinin umûmî nübüvvet konusunda olduğu hatırdadır. Diğer bir ifadeyle o, genel nübüvvet sahibi olanların sonuncusudur; şariat getiren peygamberlerin sonuncusu ise Hz. Muhammed'dir.

⁴⁵⁷ Bu varlık tasavvuru şöyle de ifade edilebilir. A, B'nin, B, C'nin misali olduğuna göre C de tekrar A'nın misali olur. Ayrıntı bilgi için bkz. Câbirî, **a. g. e.**, s. 403.

⁴⁵⁸ İbnü'l-Arabî, **Fusûs**, s. 214.

SONUÇ

İnançla ilgili konuların özelliklerinden birisi de benimsenen anlayış ve tutuma göre farklı yorumlanabilmesidir. Dile getirilen yorumların meşru çerçevede kabul edilebilmeleri onların, inanç ilkelerinin dayandığı ana kaynakla uyumlu olmasına bağlıdır; bu kaynakla aralarındaki makas açıldığı veya azaldığı ölçüde dinin aslı ile aralarındaki mesafe de artar veya azalır.

İslamî ilimler tasnif edildiğinde kelam ilminin kategorik olarak küllî ilim konumunda olması, onun temel prensipler açısından cüzî ilimleri kapsıyor oluşundan kaynaklanır. Bundan dolayı fakîh bir hüküm verirken veya müfessir bir ayeti yorumlarken, kendini kelamın, dinin asıl kaynaklarına dayanarak inşa ettiği ve sınırlarını belirlediği akide çerçevesinde/içerisinde kalmak zorunda hisseder. Kelamcılarla diğer İslamî ilim mensupları arasındaki mücadele, rekabet, bazen de husumet, işte dinin inanç esasları hakkında konuşma ve küllî hakikatleri tespit etme hususundaki çekişmeden doğmaktadır. Kelam ve tasavvuf arasında bazen yumuşak bazen ise çok sert bir hal alan mücadeleyi de bu bağlamda değerlendirmek daha doğru gözükmektedir.

Tasavvuf, ilk başta fıkıhçıların katı, şekilci, zahire çok fazla vurgu yapan yaklaşımlarına bir reaksiyon olarak, ibadetlerin *bâtınî* ve *derunî* bir boyutu bulunduğu iddiasıyla ortaya çıkmıştır ki bu tavır *fıkh-ı bâtın* ideası olarak da isimlendirilmiştir. Ancak onların, ibadetlerin katı, donuk icrasına karşı gösterdikleri tepkisel tutum, daha sonraki süreçte mahiyet değiştirerek içine inanç esaslarını da alacak şekilde genişlemiş; böylece kelam ilminin kapsamına giren hususlarda görüş beyan etmeye, hatta hakikatin bizatihi kendi ulaştıkları kanaat olduğunu iddia etmeye kadar varmıştır. Böylelikle artık tasavvuf *fıkh-ı bâtın* aşamasından *ilm-i bâtın* aşamasına geçmiştir. Diğer bir deyişle de *ilm-i tahalluktan ilm-i tahakkuka* dönüşmüştür. Bu ise neticede fıkha alternatif olmayı hedefleyen tasavvufun kelama alternatif olması anlamına gelir ki, bu durumun kelam ilmi açısından kabul edilebilir olması mümkün değildir. Tasavvufun yüklendiği bu yeni misyonun en önemli temsilcisi de kuşkusuz İbnü'l-Arabî'dir.

Yaşadıkları asra ve müteakip asırlara damgalarını vuran *Râzî* ve *İbnü'l-Arabî*, farklı düşünce ekollerini temsil etseler de birbirlerinin uzmanlık alanlarında ciddi bir bilgi birikimine sahip oldukları görülmektedir. Kelamcı ve müfessir *Râzî*, bazı tasavvuf çevreleri tarafından koyu bir akılcı ve hatta tasavvuf aleyhtarı bir şahsiyet olarak görülse de eserleri bir bütün içinde değerlendirildiğinde bunun bir yanılgı olduğu, öyle ki bazı görüşlerinin kelamdan ziyade tasavvufa yakın olduğu anlaşılabacaktır. Diğer taraftan *İbnü'l-Arabî*, kelam ilmine kayıtsız kalmasa da metafiziğe dair konularda aklın hakikate ulaşamayacağına inanmıştır. Onun bu kanaati, irfan mensuplarının da genel tavrını yansıttığından şaşırtıcı olmasa gerekir.

Râzî, nübüvvet meselesinde, kavramsal ve kuramsal açıdan esasa taalluk etmeyen bir kaç husus dışarıda tutulursa, genelde Eşarî ekolün görüşlerini teyit etmektedir. Söz konusu bir iki husustaki tercihlerinin Mâturîdilerinki ile örtüştüğü görülmektedir. Bir genelleme yapmamak kaydıyla, *Râzî*'nin katı bir mezhep taassubu sergilemediği, farklı yorumlara karşı müsamahakâr bir tutum sergilediği söylenebilir.

Nübüvvet konusunda sûfîlerin kavramlara yükledikleri yeni anlamların, kelamcılarla sûfîler arasında ihtilaf sebebi olduğu açıktır. Tanım, mahiyet ve kapsam bakımından üzerinde ittifak edilen kavramların, sûfîlerce dönüşüme uğratılması, alışılmadık mana ve yorumlarla takdim edilmesi tarafların zaman zaman birbirlerine acımasız tenkit ve hatta ithamlar yöneltmelerine de zemin hazırlamıştır.

Tasavvufî düşüncenin, nübüvvetin mahiyeti hususunda farklı görüşlerini şu şekilde ikili bir tasnife sokmak mümkündür: Kuşeyrî ve Hücvirî'nin temsil ettiği, Sünnî çizgiye yakın nübüvvet anlayışı; Hakîm et-Tirmizî ve *İbnü'l-Arabî*'nin önderliğini yaptığı velayet merkezli nübüvvet anlayışı.

Nübüvvet-velayet ilişkisi istisna tutulduğu takdirde *İbnü'l-Arabî*'nin görüşlerinin büyük kısmının Sünnî akideyle sorunlu olmadığı görülecektir. Ancak nübüvvet-velayet ilişkisinin *İbnü'l-Arabî* açısından taşıdığı varoluşsal önem, onun bu konudaki görüşlerinin daha dikkatli bir şekilde irdelenmesini gerektirmektedir. Çünkü onu tasavvuf tarihinin en önemli şahsiyetlerinden biri kılan özelliğin bu görüşler çerçevesinde şekillendiği unutulmamalıdır. Onun söz konusu yaklaşımının bir neticesi olarak, velayeti *asıl*, nübüvveti *fer'* kabul etmesi, ister istemez

kelamcılarının eleştirisi oklarının kendisine yönelmesine sebep olmuştur. Bazı sûfîlerin ve de İbnü'l-Arabî'nin velâyet müessesesine gösterdikleri aşırı hassasiyet, nebi-veli mukayesesi gibi garip ve bir o kadar netameli bir meselenin gündeme gelmesine yol açmıştır. Bu konuda bazı sûfîlerin sarf ettikleri bir takım sözler sadece Râzî'nin değil, kimi önemli sûfîlerin de ciddi ve sert tepkilerini celbetmiştir. Özellikle kelamcılar nezdinde, nebinin velayetinin nübüvvetinden üstün olduğu şeklindeki bir beyanın, en hafif tabirle, maksadını aşan bir cümle olarak nitelenmekten kendini kurtarması mümkün gözükmemektedir.

Kelamcılar ve sûfîler arasındaki bir başka tartışma konusu ise, *nebî-velî* karşılaştırmasının uzanımı olarak karşımıza çıkan, mucize-keramet arasındaki ilişkinin mahiyeti sorunudur. Râzî, kerameti bir olgu olarak kabul etmiş ve bu konudaki fikrî enerjisini daha ziyade kerametın sınırlarını belirlemek ve mucize ile karıştırılmasını önlemek hususunda sarf etmiştir. İbnü'l-Arabî ise, tıpkı diğer sûfîlerin yaptığı gibi, en azından teorik çerçevede kerametın, velayetın olmazsa olmaz şartı olmadığını, hatta kendilerine bu tür harikuladeliğler bahşedilen velilerin *mekr-i ilahî*den endişe etmeleri gerektiğini ifade etmiştir. Fakat onun daha sonra ayrıntılı tasvirini ortaya koyduğu veli tiplemesinin keramet gibi bir nimetten azade tutulmasının imkânsız olduğu aşikârdır. Hatta o, kimi zaman öyle garip keramet nakilleri yapar ki, bunlar, okuyanların kendilerini bambaşka bir âlemde zannetmelerine yetecek cinstendir.

İbnü'l-Arabî açısından sıkıntı yarattığını düşündüğümüz bir başka konu onun *masum-mahfuz* ayrımıdır. Teoride ve pratikte günah işlemesi pekâlâ ihtimal dâhilinde olmasına rağmen inşa edilen veli tasavvuru, bırakalım onun günah işleme ihtimalini, böyle bir düşüncenin zihnen tasavvurunu bile imkânsız kılmaktadır. Erken dönem tasavvuf klasiklerinde görülen bu açmaz İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde de karşımıza çıkmaktadır. Doğal olarak bu mukayeselerin, aşikâr bir nebi ve veli rekabetine götürmesi kaçınılmazdı ve nitekim de öyle olmuştur. Dahası *ismet*, *keramet*, *mirac*, *şefaât* gibi peygamberlere atfedilen çeşitli sıfat ve özelliklerin aynı şekilde velilere de atfedilmesi bir takım yanlış anlama ve istismarların doğmasına da sebep teşkil etmiştir.

Nübüvvet velayet ilişkisi bağlamında ele aldığımız *hakikat-i Muhammediyye* anlayışının, kalamî açıdan dayanaktan yoksun olduğu gibi Kur'ân'ın ortaya koyduğu peygamber tasavvuru bakımından da kabul edilmesinin mümkün olmadığını söylemeliyiz. Zira Sûfî anlayışla paralellik arz eden görüşleri bulunsa da bir kalamcı hüviyetiyle Razi'nin eserlerinde bu düşüncenin izine dahi rastlanmamaktadır. Son tahlilde, Hz. Muhammed'in ezelfi olduğu şeklindeki bir görüşe de götürmesi muhtemel olan bu nazariyenin, her şeyden önce kalamın ortaya koyduğu ulûhiyet tasavvurunda ciddi bir gedik açacağı aşikârdır.

Ayrıca Hakikat-i Muhammediyye anlayışının mitolojik bir peygamber tasavvuruna da kapı araladığı görülmektedir. İbnü'l-Arabî'nin tasavvurunda Hz. Muhammed (s.a.v), tarihi bir kişilik olmaktan ziyade, adeta zaman ve mekân üstü mitolojik bir şahsiyettir. Bir bakıma Hz. Muhammed, zaman ve mekân bağlamında ilahî bir fonksiyon üstlenen tarihi bir şahsiyeti değil, adeta zamandan önce mevcut olan mücerret bir mahiyettir. Böylelikle tarihin öznesi olan bu yönüyle de akledilebilir, anlaşılabilir ve hissedilebilir olan peygamber tasavvuru yerine, beşer peygamber vasfı ihmal edilen daha ziyade metafizik yapısı öncelenen bir peygamber tasavvuru meydana gelmiş olur. Bunun açık bir biçimde, Kur'an'ın inşa ettiği peygamberlik anlayışına ters düştüğü izahtan varestedir.

Hâtemiyet konusuna gelince, kalam dâhil tüm İslamî ilimler tek hâtemiyetten söz ederler ve bu kavramın Kur'an'ın belirlediği sınırın ötesine geçmesine izin vermezler. İbnü'l-Arabî ise bu kavramı ontolojik bir hüviyete kavuşturarak sınırlarını kendi şahsını da içine alacak şekilde genişletmiştir. Neticede o, tıpkı peygamberlerde olduğu gibi velilerde de bir *hâtemin* bulunduğunu söylemiş ve bu fikri kendi nübüvvet anlayışının merkezine yerleştirmiştir. Ayrıca onun hâtemü'l-evliyâ kavramına yüklediği epistemolojik muhtevanın ise iyi niyetli yorumlarla bile izahı bir hayli güçtür.

Sûfîlerin gerek nübüvvet gerekse diğer konularda kendilerine yöneltilen tenkitlere karşı geliştirdikleri “kendilerinin *hâl*, kalamcılarının ve diğer İslam âlimlerinin ise *kâl* ilmiyle meşgul oldukları” savunmasını da bu bağlamda değerlendirmek gerekir. İster kabul edilsin ister edilmesin böyle bir tasnifte, kendilerini tanımlamak kadar tasavvufun dışındaki ilimleri değersizleştirme ve

kendilerine yöneltilen eleştirileri itibarsızlaştırma gayesinin mevcut olduğu göze çarpar. Bu yaklaşımın, esasında ‘bizim kullandığımız kavram ve dili siz anlamazsınız’ veya ‘tasavvufun ıstılahlarını bilmeyenler bu konuda söz söyleyemezler’ şeklindeki bir anlayışın ürünü olduğu açıktır. Ancak şunu da belirtmeliyiz ki bu tutum, tasavvufun kendi bilgi kuramı açısından bir çelişki oluşturmaz. İbnü’l-Arabî’nin ifadesiyle söyleyecek olursak, sûfînin bilgisi ruhanî tekâmül süreci neticesinde bütün idrak yetilerinin ve ifade gücünün tekâmülüyle içinden taşarak meydana gelmektedir. Bu yönüyle sûfî söz söylemeyi tasarlamaz, zira sahip olduğu bilgiler kalbinde o anda doğar, bir başka ifadeyle sûfîlerin bilgileri doğrudan imla-i ilahî ve ilkâ-i rabbânîye dayanır. Böylelikle ilahi bilgilerin sadece nakilcisi konumundaki sûfînin hata etmesi söz konusu olamayacağına göre asıl hata edenler onları anlayamayan kelimciler ve fakihlerdir. Sûfîler, Kur’an’ın zahirine aykırı düşüktüklerine dair kendilerine yöneltilen tenkitleri de muhtemelen denetlenemeyen ve bazı kimselerin idrakinin ötesinde olan bu epistemolojik zemine dayanarak dikkate almamışlardır.

Kelam eserlerinde nübüvvetin de dâhil olduğu inanç konularının aklî esaslar çerçevesinde ele alınmış olması itibarıyla katı, kuru ve donuk bir ifade üslubuna sahip olduğu, bundan dolayı da kalbe doğrudan hitap etmediği şeklinde sûfîler tarafından yöneltilen eleştirilerde haklılık payı bulunmaktadır. Ancak şu da unutulmamalıdır ki, İbnü’l-Arabî başta olmak üzere sûfîlerin çeşitli görüşlerinin de Ehl-i Sünnet’in ortaya koyduğu peygamberlik anlayışına aykırı olduğu yönündeki tenkitlerde de bir o kadar haklılık payı bulunmaktadır. Her iki tarafı da memnun edebilmek için sûfîlerin bütün yorumlarında bir hikmetin bulunduğunu söylemek veya çeşitli teviller vasıtasıyla söz konusu görüşleri tezkiye etmeye çalışmak, bize göre en azından akıl sınırları içinde kalmayı önemseyenler açısından tutarlı bir tavır olarak gözükmemektedir. Zira sûfîlerin yaşadıkları deruni tecrübelerinden hareketle bu yorumlarda bulunduklarını ve bunu anlamak için aynı tecrübeyi yaşamının gerektiğini söyleyerek onların beyanlarını meşru kabul etmek, rasyonel tartışma imkânını ortadan kaldırmaktadır.

Râzî’nin, sûfîleri Ehl-i Sünnet’in bir kolu değil de ayrı bir itikâdî fırka olarak tasnif etmesinin, yukarıda zikrettiğimiz bütün bu sakıncalardan kaynaklanmış

olduğunu düşünüyoruz. Zira sûfîlerin hem epistemoloji hem de varlık anlayışı açısından herhangi bir kelam ekolünün içerisine dahil edilmeleri güçtür. Buna binaen en makul olan onları ayrı bir inanç ekolu olarak kabul etmektir.

Sonuçta, Râzî ve İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet ve velayet konusunda dile getirdikleri görüşler kadar, onların fikirlerinden bugünün peygamberlik-velilik algısı ve bununla bağlantılı sorunlara nasıl bir katkı sağlayabileceğimizin de önemli olduğunu düşünüyoruz. Ancak peygamberlik tasavvuru hangi anlayış üzerine inşa edilirse edilsin bize göre ihmal edilmemesi gereken temel kriter, serdedilen görüşlerin Kur'an'ın zahiri hükümleriyle uyumu meselesidir. Bu uyum, nübüvvet anlayışının meşruiyetinin de temelini oluşturur. Bundan dolayı sözü söyleyenin Râzî veya İbnü'l-Arabî olması bu noktada bir farklılık arz etmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülbâkî, M. Fuâd, **el-Mucemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Azîm**, Mısır 1985.

Abdülganî, Abdülmaksûd, **Mevkîfü'l-Felâsife ve'l-Mütekellimîn min Münkirî'n-Nübüvve**, Kahire 1993.

el-Aclûnî, İsmail b.Muhammed, **Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs Ammâ'stehere mine'l-Ahâdîs alâ Elsineti'n-nâs**, Beyrut 1988.

Addas, Claude, **İbn Arabî, Kibrît-i Ahmer'in Peşinde**, trc. Atila Ataman, İstanbul 2004.

Afîfî, Ebu'l-Alâ, "İbn Arabî", **İslam Düşüncesi Tarihi**, ed. M. M. Şerif, trc. Mustafa Armağan, İstanbul 1996.

_____, **Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar (Talîkât)**, trc. Ekrem Demirli, İstanbul 2002.

_____, **İslam'da Manevî Hayat: Tasavvuf**, trc. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul 1996.

_____, **Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi**, trc. Mehmet Dağ, Ankara 1975.

Ahmed b. Hanbel, **el-Akîde: Rivâyetü Ebî Bekr el-Hallâf**, thk. Abdülaziz İzzeddin Seyrevân, Daru-Kuteybe, Dimaşk 1408.

_____, **Müsned**, nşr. Müessesetü'l-Kurtuba, Kahire ts.

Ahmed Emîn, **Duha'l-İslâm**, nşr. Mektebetü'n-Nehzati'l-Mısriyye, Kahire 1956.

_____, **Zuhru'l-İslâm**, Kahire 1961.

Ahmed, Fellah b. İsmail, **el-Alâka Beyne't-Teşeyyu ve't-Tasavvuf**, nşr. el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye, 1411.

Akbulut, Ahmet, **Nübüvvet Meselesi Üzerine**, Ankara 1992.

Akçay, Mustafa, “Bir Kelam Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı”, **SAÜİFD**, sy. 3/2001.

Alper, Hülya, “İslam Filozofları ile Kelamcılarının Nübüvvet Anlayışı”, **MÜİFD**, sy. 2005/1.

el-Âmidî, Seyfeddin, **Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn**, thk. Ahmed Muhammed Mehdî, Kahire 2004.

_____, **Ğâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm**, thk. Hasan Mahmud Abdüllatif, Kahire 1981.

Arpaguş, Safi, **Mevlana ve İslam**, İstanbul 2007.

Aslan, Abdülgaftar, **Kur'an'da Vahiy**, Ankara 2000.

Ateş, Süleyman, **İslam Tasavvufu**, İstanbul 1992.

_____, **İşârî Tefsir Okulu**, İstanbul 1998.

el-Bağdâdî, Abdülkâhir, **Kitâbu Usûli'd-Dîn**, İstanbul 1928.

el-Bağdâdî, Ebu'l-Hasen Ali b. İbrâhim el-Kârî, **Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Menkabeleri (ed-Dürrü's-semîn fî menâkıbî's-Şeyh Muhyiddîn)**, trc. Abdülkadir Şener-M. Rami Ayas, Ankara 1972.

el-Bâkılânî, Ebu Bekir et-Tayyib, **Temhîdü'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil**, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar, Beyrut 1987.

_____, **el-İnsaf**, nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar, Beyrut 1986.

_____, **Kitâbü't-Temhîd fî'r-Reddi alâ'l-Mülhideti'l-Muattıla ve'r-Rafıza ve'l-Hâvâric ve'l-Mutezile**, nşr. Mahmud M. El-Hudarî ve Abdülhâdî Ebu Rîde, Kahire 1947.

_____, **Kitâbü'l-Beyân ani'l-Fark beyne'l-Mucizât ve'l-Kerâmât ve'l-Hiyel ve'l-Kehâne ve's-Sihr ve'n-Nârencât**, nşr. R. J. McCarthy, Beyrut 1958.

_____, **Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar**, trc. Adil Bebek, İstanbul 1998.

Bâlî Efendi, **Kitâbu Şerhi Fusûsi'l-Hikem**, İstanbul 1309.

- Barthold, W.-M. Fuad Köprülü, **İslam Medeniyeti Tarihi**, Ankara 1963.
- Bebek, Adil, “Kelam Kültürü Işığında Mucize” **MÜİFD**, sy. 18/2000.
- el-Beğavî, Hüseyin b. Mesûd, **Meâlimu’t-Tenzîl fî Tefsîri’l-Kur’an**, nşr. Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut 1320.
- Bereke, Abdülfettah Abdullah, “Hakîm et-Tirmizî”, **DİA**, XV.
- el-Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. Huseyn, **Şuabu’l-İmân**, thk. Abdülali Abdülhamid Hâmid, Riyad 2003.
- el-Beyzâvî, Abdullah b. Ömer, **Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl**, nşr. Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut 1318.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, **Büyük Tefsir Tarihi**, İstanbul 1974.
- Brockelmann, Carl, **Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband**, Leiden 1937–1942.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, **el-Câmiu’s-Sahîh**, thk. Mustafa Dîb el-Bûğâ, Beyrut 1987.
- Bulut, Mehmet, **Ehli Sünnet ve Şia’da İsmet İnancı**, İstanbul 1991.
- Bulut, Halil İbrahim, **Kur’an Işığında Mucize ve Peygamber**, İstanbul 2002.
- _____, “Mucize”, **DİA**, XXX.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, trc. Burhan Köroğlu v.dğr., İstanbul 2000.
- Can, Mustafa, **Maturîdî’ye Kadar Nübüvvet Karşı Çıkanlar ve Maturîdî’de Nübüvvet Anlayışı**, MÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1997,
- Cerrahoğlu, İsmail, **Tefsir Tarihi**, Ankara 1996.
- el-Cevherî, İsmail b. Hammâd, **es-Sihâh Tâcü’l-Lüğa ve Sihâhu’l-Arabiyye**, Beyrut 1990.
- Ceylî, Abdülkerim, **İnsan-ı Kâmil**, trc. Abdülkadir Çiçek, İstanbul 1996, s. 445;
- Chodkiewicz, Michel, **Seal of The Saints, Prophethood and Sainthood**, (İngilizceye tercüme), Liadain Sherrard, Cambridge 1993.

Corbin, Henry, “Şîlikte Velâyet Kavramı”, trc. Sabri Hizmetli, **AÜİFD**, Ankara 1983, XXVI.

el-Cürcânî, Seyyid Şerif, **Şerhu’l-Mevâkîf**, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut 1997.

_____, **Kitâbü’t-Tarifât**, Beyrut 1995.

el-Cüveynî, İmâmü’l-Harameyn Ebu’l-Meâlî, **Kitâbü’l-İrşâd ilâ Kavâti’l-Edille fî Usûli’l-İtikâd**, thk. Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdülmünim Abdülhamid, Kahire.

_____, **el-Akîdetü’n-Nizâmiyye**, Mısır 1948.

Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, **İbn Arabî’de Marifetin İfadesi**, İstanbul 2007.

_____, “İbnü’l-Arabî’nin Nübüvvet-Velâyet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Teymiyye’nin Bu Husustaki Eleştirileri”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, sy. 21 Ankara 2008.

Çelebi, İlyas, “İlk Dönem Sûfîlerinin İtikadi Konulara Bakışı”, **İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar**, haz. Abdurrahman Dodurgalı-Ahmet Yücel, İstanbul ts.

Çınar, Bayram, **Fahreddin er-Râzî’de Nübüvvet Kavramı**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2006.

Çift, Salih, **Hakîm et-Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı**, İstanbul 2008.

ed-Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman Ebu Muhammed, **Sünen**, nşr. Daru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1407.

Daudi, Khalid Zafarullah, “Hatm-i Nübüvvet”, **DİA**, XVI.

Demir, Ahmet İshak, “İbnü’l-Mutahhar el-Hillî’ye Göre İmâmet”, **AÜİFD**, XLVI (2005), sy. 1.

Demirci, Mehmet, **Nur-i Muhammedî**, İstanbul 1997.

_____, “Hakikat-i Muhammediyye”, **DİA**, XV.

_____, “Nur-ı Muhammedî”, **DEÜİFD**, sy. I, İzmir 1983.

Demirci, Muhsin, **Tefsir Usulü ve Tarihi**, İstanbul 2001.

_____, **Vahiy Gerçeği**, İstanbul 1996.

Demirli, Ekrem, **Fusûsu'l-Hikem Şerhi**, İstanbul 2006.

ed-Dihlevî, Abdülaziz Hakîm, **Muhtasarü't-Tuhfeti'l-İsney Aşeriyye**, nşr. Muhibbuddin el-Hatîb, Arapçaya tercüme eden, Mahmûd Şükrî el-Alûsî, Kahire 1953.

Ebu Dâvûd, Süleyman b. Eşâs, **Sünen**, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Daru'l-Fikr, yy., ts.

Ebu Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsılî, **Müsnedü Ebî Ya'lâ**, thk. Hüseyin Selim Esed, Dimeşk 1984.

Ebû Zehra, Muhammed, **Ebû Hanîfe**, trc. Osman Keskiöglü, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2005.

Ebu Zeyd, Nasr, "Sufî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi", **İslamiyât**, c. 2, sy. 3, (1999).

Ebu'l-Bekâ el-Kûfî, **Kitâbu'l-Külliyât**, thk. Adnan Dervîş, Muhammed el-Mısrî, Beyrut 1419/1998.

Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, **Mekâyîsü'l-Lüğa**, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn, yy. 2002.

Eflâkî, Ahmed, **Menâkıbü'l-Ârifîn**, nşr. Tahsin Yazıcı, Ankara 1959–61.

Emiroğlu, İbrahim, **Ana Hatlarıyla Klasik Mantık**, İstanbul 1999.

_____, **Sûfî ve Dil**, İstanbul 2002.

Erbaş, Muammer, **Fahreddin er-Râzî ile İbn Teymiyye'nin Kur'an'a Yaklaşımları**, Basılmamış Doktora Tezi, DEÜSBE, İzmir 2001.

Ertuğrul, İsmail Fennî, **Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî**, haz., Mustafa Kara, İstanbul 1991.

el-Eşarî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-musallîn**, nşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden 1963.

_____, **el-İbâne an Usûlî'd-Diyâne**, Beyrut 1994.

Fahrî Mâcit, **İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş**, trc. Şahin Filiz, İstanbul 1998.

_____, **İslam Felsefesi Tarihi**, trc. Kasım Turhan, İstanbul 1992.

Fazlurrahman, **İslam**, trc. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara 2000.

Fığlalı, Ethem Ruhi, **İmâmiyye Şîası**, Ankara 1984.

Fîrûzâbâdî, Ebu Tâhir Mecdüddin, **Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsîri İbn Abbâs**, Daru'l-Kütübi'l-ilmiyye, Lübnan ts.

_____, **el-Kâmûsü'l-Muhît**, Beyrut 1991.

el-Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed, **Cevâhiru'l-Kur'an**, Mısır 1352/1933.

_____, **el-İktisâd fi'l-İtikâd**, nşr. Dâru'l-Emâne, Beyrut 1969.

_____, **el-Munkızu mine'd-Dalâl (Mecmûatu Resâil içinde)**, nşr. Ahmet Şemseddin, Beyrut 1988.

_____, **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**, nşr. Dâru'l-Marife, Beyrut ts., IV.

_____, **Kavâidü'l-Akâid**, thk. Musa Muhammed Ali, Beyrut 1985.

_____, **Kitâbu'l-İktisâd fi'l-İtikâd**, Beyrut 1983.

Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman, **Kelam**, Konya 1988.

Gölcük, Şerafettin-Adil Bebek, “el-Fıkhü'l-Ekber”, **DİA**, XII.

Gölpınarlı, Abdülbâki, **Mesnevî ve Şerhi**, İstanbul 1973.

Gurâb, M. Mahmûd, **eş-Şeyhü'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî**, Tercümetü Hayâtihi min Kelâmihi, Şam 1983.

Güngör, Erol, **İslam Tasavvufunun Meseleleri**, İstanbul 1998.

el-Hakîm, Suâd, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü (Mucem)**, trc. Ekrem Demirli, İstanbul 2005.

_____, “Kadının İbn Arabî'deki İkili Görüntüsü: İnsan Bir Varlık ve Evrensel Bir Prensip Olarak Kadın”, <http://www.ibnularabi.com/mak08.htm>

el-Hakîm et-Tirmizî, Muhammed b. Ali, **Kitâbü Hatmi'l-Evliyâ**, nşr. Osman İsmail Yahya, Matbaatü'l-Katulikiyye, Beyrut 1965.

- Halil b. Ahmed, Abdurrahman el-Ferâhîdî, **Kitâbu'l-Ayn**, thk. Mehdî Mahzûmî, İbrâhim Semerrâî, yy. ts.
- el-Halîmî, Ebu Abdillâh el-Hüseyn b. el-Hasan, **el-Minhâc fî Şuabi'l-İmân**, thk. Hilmî Muhammed Fûde, Beyrut 1399/1979.
- el-Harputî, Abdullatif, **Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm**, trc. İbrahim Özdemir-Fikret Karaman, Elazığ 2000.
- el-Heysemî, Nureddin Ali b. Ebu Bekr, **Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid**, Beyrut 1967,
- el-Hindî, Ali Muttakî, **Kenzü'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Efâl**, thk. Bekrî Hayyanî, Safvet es-Sekâ, yy., 1981.
- el-Hücvîrî, Ali b. Osman el-Cüllâbî, **Keşfu'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi**, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1996.
- Işık, Kemal, **Mâturîdî'nin Kelâm Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı**, Ankara 1980.
- İbn Bibî, **el-Evâmirü'l-Alâiyye**, haz. Mürsel Öztürk, Ankara 1996.
- İbn Ebî Usaybia, Muvaffakuddîn, **Uyûnü'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etubbâ**, nşr. Nizâr Rızâ, Beyrut 1965.
- İbn Ebi'l-İzz, Ali b. Muhammed, **Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye**, Beyrut 1996.
- İbn Fûrek, Muhammed b. Hasen, **Mücerredü Makâlati's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eşarî**, nşr. Daniel Gimaret, Beyrut 1987.
- İbn Hacer el-Askalânî, **Lisânü'l-Mizân**, Beyrut 1971.
- İbn Haldûn, **Mukaddime**, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1983.
- _____, **Tasavvufun Mahiyeti: Şifâu's-Sâil**, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1998.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, **Vefeyâtü'l-Ayân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân**, nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1968–1977.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed Hazm ez-Zâhirî, **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal**, Beyrut 1986.

İbn Kesîr, İsmail b. Ömer, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, Beyrut 1987.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, **Menâhicü'l-Edille**, thk. Mahmûd Kâsım, Mısır 1964.

İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbihât**, thk. Süleyman Dünya, Kahire ts.

_____, **eş-Şifâ el-Îlâhiyyât**, nşr. G. C. Anawati- Saîd Zâyed, Birleşik Arap Cumhuriyeti, ts.

İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, **Mecmûatü'l-Fetâvâ**, nşr. Amir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, Mansûra 2005.

_____, **Kitâbü'n-Nübüvvât**, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1985.

İbnü'l Hümâm, Kemaleddin, **Kitâbu'l-Müsâyere**, (Kemaleddin b. Ebu Şerif'in el-Müsâmere'si ve İbn Kutluboğa'nın Haşiyesi ile birlikte) Bulak 1317.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Ali, **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî Marifeti'l-Esrâri'l-Mâlikiyye ve'l-Mülkiyye**, nşr. Ahmed Şemseddin, Beyrut 1999/1420.

_____, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, trc. Ekrem Demirli, İstanbul 2007.

_____, **Risâletü's-Şeyh İla'l-İmâm er-Râzî**, (Resâilu İbni'l-Arabî içinde), nşr. Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.

_____, **Fusûsu'l-Hikem**, nşr., Ebu'l-Alâ el-Afîfî, Irak ts.

_____, **Fusûsu'l-Hikem**, trc. Ekrem Demirli, İstanbul 2006.

_____, **Kitâbu'l-Kurbe**, (Resâilu İbnü'l-Arabî içinde VI. Risale), Beyrut 1361.

_____, **Mevâkıu'n-Nücûm ve Metâliu Ehilleti'l-Esrâr ve'l-Ulûm**, thk. Hâlid Ebu Süleyman, Kahire 1998.

_____, **Rûhu'l-Kuds**, Dimeşk 1964.

İbnü'l-Esîr, Ali b. Muhammed, **el-Kâmil fi't-Târih**, thk. Abdullah el-Kâdî, Beyrut 1415.

İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed, **Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb**, Beyrut 1351.

İbnü'l-Kıftî, Ali b. Yûsuf, **Kitâbu İhbâri'l-Ulemâ bi Ahbâri'l-Hükemâ: Târîhu'l-Hükemâ**, Kahire 1326.

İmam-ı Azam, Numan b. Sâbit, **el-Fıkhu'l-ekber, (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri İçinde)**, trc. Mustafa Öz, İstanbul 1992.

İmam-ı Rabbânî, Ahmed Fârûkî Serhendî, **Mektûbât-ı Râbbânî**, trc. Abdulkadir Akçiçek, İstanbul 1981.

İskenderoğlu, Muammer, “Fahreddin er-Râzî'nin el-Metâlibu'l-Âliye'sinde Peygamberliğin İspatı”, **Usul İslam Araştırmaları**, sy. 6 (2006),

İzutsu, Toshihiko, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, trc. Ahmet Yüksel Özemre, İstanbul 2005.

_____, **Kur'an'da Allah ve İnsan**, trc. Süleyman Ateş, Ankara ts.

Johar, Hasan, **The Political Role Of İmamate In The Shiah Doctrine: Ali, A Case Study**, Michigan 1985.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Huseyn b. Ahmed el-Hemedânî, **el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl**, nşr. Tâhâ Hüseyin- İbrahim Medkûr v.dğr., Kahire 1965, XV.

_____, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, nşr. Abdülkerîm Osman, Kahire 1384/1965.

Kafesoğlu, İbrahim, **Harezmsâhlar Devleti Tarihi (485–618/1092-1221)**, Ankara 1992.

Kaplan, Hayri, “Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfîlere / Tasavvufa Bakışı”, **Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi**, sy. 14, Ankara 2005.

Kara, Mustafa, **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi**, İstanbul 2003.

Kara, Seyfullah, **Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları**, İstanbul 2007.

Karadaş, Cağfer, “Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikadı”, **Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi**, sy. 21, Ankara 2008.

- _____, “Sûfî İtikadının Dönemleri”, **Marife**, y. 1, sy. 2, Konya 2001.
- _____, “Tasavvufta Peygamberlik Tasavvuru” (Basılmamış Tebliğ), **İslam’da Peygamber İnancı Sempozyumu**, Diyarbakır 2006.
- _____, **İbnü’l-Arabî’nin İtikâdî Görüşleri**, İstanbul 1997.
- Karadeniz, Osman, **İlim ve Din açısından Mucize**, İstanbul 1999.
- _____, “Kelamcılara Göre Kur’an’ı Kerim’in İcâzı Meselesi” **DEÜİFD**, sy. 3, İzmir/1986.
- Kâşifü’l-Ğitâ, Muhammed el-Hüseyin Âl-i, **Aslu’ş-Şîa ve Usûluhâ**, Kahire 1958.
- Kâtip Çelebî, **Keşfü’z-Zünûn an Esâmî’l-Kütüb ve’l-Fünûn**, nşr. Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- Kazancı, A. Lütfi, “Biset”, **DİA**, VI.
- Keklik, Nihat, **İbnü’l-Arabî’nin Eserleri ve Kaynakları için Misdâk olarak el-Fütûhât el-Mekkiyye**, Ankara 1990.
- _____, **Muhyiddin İbnü’l-Arabî: Hayatı ve Çevresi**, İstanbul 1966.
- Kelâbâzî, Ebu Bekir Muhammed b. İshak, **Taarruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf**, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1992.
- Kılavuz, A. Sâim, **Anahatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâma Giriş**, İstanbul 2006.
- Kılıç, Mahmut Erol, **Muhyiddin İbnü’l-Arabî’de Varlık ve Mertebeleri**, Basılmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 1996.
- _____, “İbnu’l-Arabî’nin I. İzzeddin Keykâvus’a Yazdığı Mektubun Işığında Dönemin Dini ve Siyasi Tarihine Bakış”, **I. Uluslar Arası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildirileri**, Konya 2001.
- _____, “el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye”, **DİA**, XIII.
- _____, “Fusûsü’l-Hikem”, **DİA**, XIII.
- _____, “İbnü’l-Arabî”, **DİA**, XX.
- Konuk, Ahmed Avni, **Fusûsü’l-Hikem ve Şerhi**, haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, İstanbul 2000.

_____, **Tedbîrât-ı İlâhiye Tercüme ve Şerhî**, haz. Mustafa Tahralı, İstanbul ts.

Köse, Oktay, **İbnü'l-Arabî'de Nübüvvet**, SDÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2005.

el-Kurtûbî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, **el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kurân**, nşr. Ebu İshak İbrâhim, Kahire 1967.

el-Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin, **Letâifü'l-işârât**, nşr. İbrâhim Beysûnî, Kahire ts.

_____, **Kuşeyrî Risalesi**, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1999.

el-Küleynî, Ebu Cefer Muhammed b. Yakûb İshâk, **el-Kâfi**, nşr. Dâru'l-kütübi'l-islâmiyye, Tahran 1365.

Küyel, Mübahat Türker-, “İbn Sînâ ve Mistik Denen Görüşleri”, **İbn Sinâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı**, ed. Aydın Sayılı, Ankara 1984.

el-Lekânî, Abdüsselam b. İbrahim el-Mâlikî, **İthâfu'l-Mürîd Şerhi Cevhereti't-Tevhîd**, Mısır 1948.

el-Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Hindî, **er-Ref ve't-Tekmîl fi'l-Cerh ve't-Tadîl**, thk. Abdülfettâh Ebu Ğudde, Beyrut 1987.

_____, **el-Âsâru'l-Merfûa fî'l-Ahbâri'l-Mevzûa**, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, yy., ts.

el-Makdisî, Ebû Şâme, **Terâcimü Ricâli'l-Karneyni's-Sâdis ve's-Sâbi**, Kahire 1962.

Massignon, Lois, “Tasavvuf”, **İA**, XII.

el-Mâturîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, **Tevîlâtü ehli's-sünne**, thk. Fâtıma Yûsuf el-Haymî, Beyrut 2004, III.

_____, **İslam Akaidine Dair Eski Metinler: Akaid Risalesi**, trc. Yusuf Ziya Yörükân, İstanbul 1953.

_____, **Kitâbu't-tevhîd**, thk. Bekir Topaloğlu, Ankara 2005.

Mevlana, **Mesnevî ve Şerhi**, nşr. Abdülbâki Gölpınarlı, İstanbul 1974.

- Muhammed b. Hibbân, **Sahihu İbn Hibbân**, thk. Şuayb el-Arnâvut, Beyrut 1993.
- el-Münâvî, Muhammed Abdurrauf, **et-Tevkîl alâ Mühimmâtî't-Teârîf**, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Beyrut 1410/1989.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn İbn Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî, **el-Câmiu's-Sahîh**, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki, Beyrut ts.
- en-Nâblusî, Abdulğânî, **Şerhu Cevâhiri'n-Nusûs fî Halli Kelimâtî'l-Fusûs**, yy., 1304.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, "Fahreddîn Râzî", trc. Burhan Köroğlu, **İslam Düşüncesi Tarihi**, ed. M. M. Şerif, İstanbul 1996.
- en-Nesefî, Ebu'l-Muîn, **Tabîratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn**, thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, Ankara 2003.
- Nicholson, R. A., "Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi Bir Araştırma", trc. Abdullah Kartal, **UÜİFD**, c. 7, Bursa 1998.
- en-Nîsâbûrî, Ebu İshâk Ahmed b. İbrâhim es-Sa'lebî, **el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'an**, nşr. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1322.
- Nizamülmülk, **Siyasetnâme**, trc. Nureddin Bayburtlugil, İstanbul 1981.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Selçuklular ve Beylikler Devrinde Düşünce", **Türkler**, ed. Hasan Celal Güzel v. dğr., Ankara 2002.
- _____, **Seçukluların Dini Siyaseti**, İstanbul 2002.
- Onat, Hasan, "Şîî İmâmet Nazariyesi", **AÜİFD**, Ankara 1992, XXXII.
- Özarslan, Selim, "Peygamberlerin Özelliklerinden Erkek Olmak ve Düşündürdükleri", **CÜİFD**, X/2, Sivas 2006.
- Özbek, Durmuş, **Saduddin Teftazani ve Nübüvvet Görüşü**, Konya 2002.
- Özdemir, Mehmet, "Endülüs" **DİA**, XI.
- Özervarlı, M. Sait, "Gazzâlî", **DİA**, XIII.
- Öztürk, Mustafa, **Kuran ve Aşırı Yorum**, Ankara 2003.

el-Pezdevî, Ebu Yüsr Muhammed, **Ehl-i Sünnet Akaidi**, trc. Şerafeddin Gölcük, İstanbul 1980.

_____, **Kitâbu usûli'd-dîn**, nşr. Hans Peter Lins, Kahire 1383/1963.

Purcevâdî, Nasrullah, “Manzûme-i Mantık ve Felsefe ez İmam Fahr-i Râzî”, **Maârif**, Devre-i Hifdehom, sy. 3, Tahran 1379.

Râğıb el-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed, **Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'an**, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Beyrut 1997.

er-Râzî, Fahreddin, **Mefâtihu'l-Ğayb**, nşr. Daru İhyai't- Tûrâsi'l-Arabî, Beyrut 1420.

_____, **İtikâdâtü Fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn**, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, Beyrut 1982.

_____, **el-Meâlim fî İlmi Usûli'l-Fıkh**, thk. Ali Muhammed İvaz-Âdil Ahmed Abdulmevcud, Kahire 1998.

_____, **el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut 1987.

_____, **el-Erbâin fî Usûli'd-Dîn**, thk. Ahmed Hicâzî Sekkâ, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1986.

_____, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye fî İlmi'l-İlâhiyyât ve't-Tabîiyyât**, thk. Muhammed Mutasım Billâh el-Bağdâdî, Beyrut 1990.

_____, **en-Nübüvvât ve mâ yeteallaku bihâ**, thk. Ahmed Hicâzî Sekkâ, Beyrut 1886.

_____, **Muhassalu Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâi ve'l-Hukemâi ve'l-Mütekellimîn**, nşr. Taha Abdurrauf Sad, Beyrut 1984.

_____, **Münâzarât**, thk. Fethullaf Huleyf, Beyrut ts.

_____, **İsmetü'l-Enbiyâ**, thk. Muhammed Hicâzî, Kahire 1986.

_____, **Meâlimu Usûli'd-Dîn**, trc. Nadim Macit, Erzurum 1996.

- er-Râzî, Muhammed b. Ebu Bekr b. Abdulkadir, **Muhtâru's-Sihâh**, thk. Mahmûd Hâtır, Beyrut 1415/1995.
- es-Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud Ebî Bekr, **el-Bidâye fî Usûli'd-Din**, thk. Bekir Topaloğlu, Ankara 1995.
- es-Safedî, Selahaddîn Halîl b. Aybeg, **Kitâbü'l-Vâfî bi'l-Vefeyât**, Wiesbaden 1974.
- Schimmel, Annemarie, **İslamın Mistik Boyutları**, İstanbul 2001.
- Serrâc et-Tûsî, Ebu Nasr, **İslam Tasavvufu: el-Luma**, haz. H. Kamil Yılmaz, İstanbul 1996.
- Sevim, Ali-Yaşar Yücel, **Türkiye Tarihi Fetih, Selçuklu ve Beylikler Dönemi**, Türk tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1989.
- Sevim, Seyfullah, **İslam Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî**, İstanbul 1997.
- Sönmez, Vecihi, **Nübüvvet Tartışmaları**, İstanbul 2005.
- Subhî, Ahmed Mahmud, **Fî İlmi'l-Kelâm**, Beyrut 1985.
- Sunar, Cavit, **Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe**, Ankara 1974.
- es-Sübkî, Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali, **Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ**, nşr. Mahmûd b. M. Et-Tanâhî- Abdülfettâh M. el-Hulv, Kahire 1967–70.
- Sümer, Faruk, “Keykavus I”, **DİA**, XXV.
- Sümertaş, Burhan, **Kur'an'da Sıdk Kavramı**, Basılmamış Doktora Tezi, DEÜSBE, İzmir 2009.
- es-Süyûtî, Celâleddin Ebu Bekr Abdurrahman, **el-Hasâisü'l-Kübrâ**, nşr. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- _____, **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an**, Beyrut ts.
- Şabân, Zekiyyüddin, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, trc. İbrahim Kafi Dönmez, Ankara 1996.
- eş-Şarânî, Abdülvehhâb b. Ahmed, **el-Yevâkît ve'l-Cevâhir**, Kahire 1369.

Şehrezorî, Şemseddin Muhammed, **Nüzhetü'l-Ervâh ve Ravzatu'l-Efrah**, Tahran ts.

eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, **Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-keîâm**, nşr. Alfred Guillaume, London 1934.

eş-Şeybî, Kamil Mustafa, **es-Sıla Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu**, Kahire 1969.

Şeyh Sadûk, İbn Bâbeveyh el-Kummî, **Men lâ Yahduruhu'l-Fakîh**, nşr. Camiaye Müderrisîn, Kum 1413.

Şeyhzâde, **Nazmü'l-Ferâid**, İstanbul 1288.

eş-Şirbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, **es-Sirâcü'l-Münîr fi'l-İlâneti alâ Marifeti Bazi Meâni Kelâmi Rabbina'l-Hakîmi'l-Hâbir**, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.

et-Tabatabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin, **Tefsîru'l-Mîzân**, nşr. Müessesetu Neşri'l-İslâm, Kum ts.

et-Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, **el-Mucemü'l-Evsat**, thk. Târik b. Avzullah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Kahire 1415.

_____, **el-Mucemü'l-Kebîr**, thk. Hamdî b. Abdülmecîd b. Selefi, Musul 1983.

et-Taberî, Ali b. Rabben, **ed-Dîn ve'd-Devle**, nşr. Âdil Nüveyhiz, Beyrut 1373/1973.

et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, **Câmiu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân**, nşr. Dâru'l-Marife, Beyrut 1312.

et-Taftâzânî, Sadeddin, **Şerhu'l-Makâsîd**, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut 1998.

_____, **Kelam İlmi ve İslam Akâidi (Şerhu'l-akâid)**, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991

Tahrâî, Mustafa-Selçuk Eraydın, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi'nin takdim yazısı**, İstanbul 2000.

Taşköprizâde, İsmâeddin Ahmed Efendi, **Mevzûâtü'l-Ulûm**, trc. Kemaleddin Mehmed Efendi, İstanbul 1313.

Taşköprizâde, **Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde**, Kahire 1968.

- et-Tehânevî, Muhammed Alâ b. Ali, **Mevsûatü Keşşâfi Istılâhâtî'l-Fünûn**, nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî, Beyrut 1996.
- et-Tirmizî, Muhammed b. İsa Ebu'l-İsa, **el-Camiu's-Sahîh (Sünen)**, Ahmed Muhammed Şakir v. dğr., Beyrut ts.
- Topaloğlu, Bekir, **Kelam İlmi**, İstanbul 1991.
- Topaloğlu, Bekir-Yusuf Şevki Yavuz-İlyas Çelebi, **İslam'da İnanç Esasları**, İstanbul 1998.
- Turan, Osman, "Selçuklular ve Beylikler Döneminde Anadolu" (İngilizceden Çeviren Kasım Turhan), **İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti**, İstanbul 1988.
- Turan, Osman, **Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti**, İstanbul 1993.
- et-Tûsî, Muhammed b. Hasan, **et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, nşr. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.
- Uludağ, Süleyman "Keramet II", **Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi**, sy. 15, Ankara 2005.
- _____, "Ayân-ı Sâbite", **DİA**, IV.
- _____, "Bâtın İlmi", **DİA**, V.
- _____, "Hücvîrî ve Keşfu'l-Mahcûb", Hücvirî, **Keşfu'l-Mahcûb'un içinde**, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982.
- _____, "Kerâmet", **DİA**, XXV.
- _____, "Kuşeyrî'nin Hayatı ve Risaleleri", Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi'inde**, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1999.
- _____, "Lüma" **DİA**, XXVII.
- _____, **Fahrettin Râzî**, Ankara 1991.
- _____, **İbn Arabî**, Ankara 1995.
- _____, **İslam Düşüncesinin Yapısı**, İstanbul 1994.

_____, **İslam'da İnanç konuları ve İtikadî Mezhepler**, İstanbul 1992.

_____, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, İstanbul 1991, s. 340.

Ülken, Hilmi Ziya, **İslam Düşüncesi**, İstanbul 2000.

Wensinck, A. J., “Vahiy”, **İA**, XIII.

Yahya, Osman, “Hatmi'l-evliyâ'nın girişi”, Tirmizî, Muhammed b. Ali el-Hakîm, **Kitâbü Hatmi'l-Evliyâ**, nşr. Osman İsmail Yahya, Matbaatü'l-Katulikiyye, Beyrut 1965.

_____, **Histoire et Classification de l'Oeuvre d'İbn Arabî**, Damas 1964.

Yavuz, Salih Sabri, “Kelam'da Efdaliyyet Meselesi ve İbn Kemal'in 'Efdaliyyetu Muhammed' Risalesi”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 2005, c.V, sy. 1.

_____, **İslam Düşüncesinde Nübüvvet**, İstanbul ts.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Burhan”, **DİA**, VI.

_____, “Fahreddîn er- Râzî”, **DİA**, XII.

_____, “İmâmiyye'nin Usûlu'd-dîn'e İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi”, **Milletler Arası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu**, İstanbul 1993.

_____, “Kerâmet”, **DİA**, XXV.

_____, “Nübüvvet”, **DİA**, XXIII.

Yazır, Elmalılı Hamdi, **Hak Dini Kur'an Dili**, nşr. Azim dağıtım, İstanbul ts.

Yıldırım, Ahmet, “İlk Dönem Sûfîlerinin Peygamber ve Sünnet Anlayışları”, **UÜİFD**, sy. 9, Bursa 2000

Yüce, Abdülhakim, **Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf**, İzmir 1996.

ez-Zebîdî, Muhammed b. Murtazâ el-Hüseynî, **Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs**, y.y., 1988.

ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed, **Mîzânü'l-İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl**, nşr. Ali M. el-Bicâvî, Mısır 1963.

_____, **Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm**, Mısır 1977.

_____, **Târîhu'l-İslâm ve Vefayâtü'l-Meşâhîri ve'l-Alâm**, thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmurî v.dğr., Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1987.

_____, **Siyeru Alâmi'n-Nübelâ**, Beyrut 1984.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed, **el-Keşşâf an Hakâikı Ğavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîli fî Vücûhi't-Tevîl**, nşr. Muhammed Abdüsselam Şâhîn, Beyrut 1995.

ez-Zerkeşî, Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır, **el-Leâli'l-Mensûra fî'l-Ahâdisi'l-Meşhûra**, nşr. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ, Beyrut 1996.