

## Fusûsu'l-Hikem'e Yönelik Bazı Tartışmalı Konulara Sofyalı Bâlî Efendi'nin Bakışı

**Abdurrezzak TEK**

**Dr., U.Ü. İlahiyat Fakültesi**

### **Özet**

*Muhyiddin İbnü'l-Arabî hakkında hem tasavvuf ehli hem de diğer dini çevreler tarafından müsbet-menfî pek çok söz söylenmiş, muhibleri veya muarızları tarafından görüşleriyle ilgili bir çok eser kaleme alınmıştır. Reddiyeler genel olarak vahdet-i vücûd, Hakk'ın sıfatları, Hak-halk ilişkisi, insan-ı kâmil nazariyesi, hâtemü'l-evliyâ, ricâl-i gayb, Firavun'un imanı, putlara tapma, gayba muttali olma, keşf, keramet, rüya tabiri, tenzîh-teşbîh, Hakk'a davet v.s. konular etrafında şekillenmiştir. Bu çalışmada Kanunî Sultan Süleyman dönemi şeyhülislamlarından Çivizâde Muhyiddin Mehmet Efendi'nin zikredilen hususlarda Fusûsu'l-Hikem'e yönelik eleştirilerine Sofyalı Bâlî Efendi'nin nasıl cevap verdiği ortaya konulacaktır.*

### **Abstract**

#### **Sofyalı Bâlî Efendi's Opinions on Some Controversies Over Fusûsu'l-Hikem**

*During the history Muhyiddin Ibnu'l-Arabî had been both praised and criticized by sufis or ulemâ, and his supporters and antagonists had written many books on his opinions. Refutations were generally about the concept of unity of being, attributes of Allah, the relationship between the human and Haq, rijâl al-*

*gayb, unveiling, miracles, the faith of pharaoh, seal of prophets, Muhammadan Reality, immanence-transcendence and etc. This paper deals with how Sofyalı Bâli replied to the critiques of Çivizâde Muhyiddin Mehmet who was one of the chief religious officials (Sheikh al-Islam) in the reign of Kanuni Sultan Süleyman.*

**Anahtar Kelimeler:** Sofyalı Bâli, Fusûsu'l-Hikem, Eleştiriler

**Key Words:** Sofyalı Bâli, Fusûsu'l-Hikem, Critiques

## Giriş

Tasavvuf tarihine özellikle VII / XIII. yüzyıl sonrasına göz atan herhangi bir araştırmacı, hem Doğu hem de Batı'da eserleri ve fikirleri inceleme ve tartışma konusu olmuş ve olmaya devam eden kişinin İbn Arabî (öl. 638/1240) olduğunu rahatlıkla fark edecektir. Gerek tasavvuf ehli arasında, gerekse diğer dini çevrelerde hakkında müsbet-menfi pek çok söz söylenmiş, muhibleri veya muarızları tarafından görüşleriyle ilgili bir çok eser kaleme alınmıştır. Reddiyeler genel olarak vahdet-i vücûd, Hakk'ın sıfatları, Hak-halk ilişkisi, insan-ı kâmil nazariyesi, hâtemü'l-evliyâ, ricâl-i gayb, Firavun'un imanı, putlara tapma, gayba muttali olma, keşf, keramet, rüya tabiri, tenzih-teşbih, Hakk'a davet v.s. konular etrafında şekillenirken İbn Arabî'nin görüşlerini benimseyen ve onu sevenler de boş durmamış, şeyhin fikirlerini açıklayan ve savunan karşı reddiyeler telif etmişlerdir.<sup>1</sup> Reddiyelerin temel özelliği müelliflerinin, dini koruma ve kurtarma görevini üstlenerek hiçbir insaf ölçüsü gözetmeksizin İbn Arabî ve muhiblerini en şerli, en zındık, en kafir şeklinde olabildiğince sert bir üslupla kınamalarıdır. Bu meyanda kaleme alınan reddiyelerden biri de Kanûni Sultan Süleyman dönemi şeyhülislamlarından Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'ye (öl. 954/1547)<sup>2</sup> aittir.<sup>3</sup> Çivizâde'nin yukarıda tasvir etmeye çalıştığımız

<sup>1</sup> İbn Arabî ve kitaplarına yönelik reddiye ve müdafa amacıyla kaleme alınmış eser ve fetvalarla ilgili geniş bilgi için bkz., Osman Yahya, *Müellefâtü İbn Arabî Târîhuhâ ve Tasnîfuhâ*, Kahire 1992; Kılıç, Mahmut Erol, "Fusûsu'l-Hikem", *DİA*, c. XIII, s. 230-237; "el-Fütühâtü'l-Mekkiyye", *DİA*, c. XIII, s. 251-258; Gürer, Dilaver, "Fusûsu'l-Hikem", *Tasavvuf Dergisi*, sy. 13 (Temmuz-Aralık 2004), s. 395-441.

<sup>2</sup> Menteşe vilayetinde yetişen müderris ve hattat Çivi İlyas Efendi'nin oğlu olan Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi, Tacizâde Sâdi Çelebi, Fenârizâde Muhyiddin Efendi ve Kara Bâli Efendi gibi âlimlerden ders almıştır. İcazetinin ardından Edirne'de Beylerbeyi ve Üç Şerefeli Medrese, Bursa'da Ahmet Paşa ve Ferhâdiye medreseleri, Çorlu Medresesi, İstanbul'da Mahmud Paşa ve Sahn-ı Seman medreselerinde müderrislik yapmıştır. Müderrisliğinin yanı sıra kadılık görevlerinde de bulunan Çivizâde, Mısır kadılığının ardından 1537'de Anadolu kazaskerliğine getirildi. Sâdi Çelebi'nin ölümü üzerine 1539 tarihinde

üslupla İbn Arabî'yi eleştirdiği risâlesine, aynı dönemde yaşayan ve şeyhin muhiblerinin önde gelenlerinden *Fusûs* şârihi Sofyalı Bâli Efendi (öl. 960/1553)<sup>4</sup> tarafından cevap niteliğinde *Müşkilâtü'l-Fusûs* (*Risâle fî Halli Müşkilâti'l-Fusûs*)<sup>5</sup> adlı küçük bir risâle yazılmıştır.

Bu çalışmada, Çivizâde'nin itiraz ettiği konulara, özellikle müteşerri' bir şârih olarak bilinen Bâli Efendi'nin söz konusu risâlesi ile *Fusûs* şerhinde nasıl cevap verdiği ortaya konulacaktır. Bunu yaparken aynı zamanda onun tartışılan konularla ilgili yorumlarının, -yanlılığı veya doğruluğunu irdelemekten ziyade- hangi ölçüde ehl-i sünnet çerçevesinde olduğunun ipuçları bulunmaya çalışılacaktır.

### 1. İnsanın Konumu ve İnsan-ı Kâmil Nazariyesi

İbn Arabî'nin Fass-ı Âdem'de (as) "*İnsan, Hak için göz bebeği mesabesinde dir. Cenâb-ı Hak insanla mahlukatına nazar etmiş ve onlara onunla merhamet etmiştir. İnsan hâdis-i ezeli ve ebedî olan neşe-i dâimdir. Ve câmi' olan kelime-i fâsiladır.*"<sup>6</sup> anlamındaki sözüne, insana yüklemiş olduğu manadan dolayı itiraz edilmiştir. Ancak

---

de şeyhülislam oldu. Üç yıl dokuz ay bu görevde kaldıktan sonra 1542'de 200 akçe emekli maaşıyla azledildi. Şeyhülislamlık makamından azledilmezlik prensibi ilk defa Çivizâde'nin azliyle bozulmuştur. Kefevi, Çivizâde'nin dürüstlüğü, ilmi yeterliliğinden bahsettikten sonra bazı konularda çok sert bir tutum takındığını ve alışlagelenin dışında fetvalar verdiğini, azlinin de bu yüzden olduğunu belirtir. Özellikle başta İbn Arabî ve Mevlânâ olmak üzere tasavvufun en tanınmış şahsiyetlerini aşırı tenkit etmesi ve bazı dini hükümlerdeki sert muhalefeti tartışmalara yol açmış ve başta Ebüssuûd Efendi ve Kemalpaşazâde olmak üzere bir çok âlimle fikir ayrılığına düşmüştür. Azledildikten sonra ikinci defa Sahn-ı Seman müderrisliği ve ardından Rumeli kazaskerliğine getirilen Çivizâde bu görevdeyken vefat etmiştir. Kabri Eyüp Sultan Türbesi civarındadır. Bkz., İspirli, Mehmet, "Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi", *DİA*, c. VIII, s. 348-349.

<sup>3</sup> Çivizâde'nin özellikle tartışmalara sebep olan fetvaları *Mecmûatü'l-Fetavâ* (veya *Fetavâ*) adlı eserde toplanmıştır. Pek çok yazma nüshası bulunan eser için bkz., Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 496; Esad Efendi, nr. 958; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 399; Kütahya Vahid Paşa, nr. 230.

<sup>4</sup> Bugünkü Makedonya sınırları içindeki Usturumca'da doğan Bâli Efendi, tahsilini Sofya ve İstanbul'da tamamlamıştır. Daha sonra Halvetî şeyhlerinden Kasım Çelebi'ye intisap etmiştir. Kânûni'nin bazı seferlerine katılarak orduya manevi destek vermiştir. Sofya yakınlarında Sahiliye'de vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir. Sonraki yıllarda Abdülaziz b Kadı Abdurrahman tarafından aynı yerde adına cami, türbe ve zaviye inşa edilmiştir. Günümüze kadar ulaşan türbesi ziyarete açık olmakla birlikte zaviyesi yıkılarak yerine kilise yapılmıştır. Kurd Muhammed Efendi ile *Vahdet-i Vücûd* adlı eserin müellifi Nureddinzâde Mustafa Muslihuddin Efendi en meşhur müridlerindendir. Sofyalı Bâli Efendi hem zahiri ilimler hem de tasavvufi meseleler hakkında eser vermiştir. Bkz., Kara, Mustafa, "Bâli Efendi, Sofyalı", *DİA*, c. V, s. 20-21.

<sup>5</sup> Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 621, vr. 36a-38a.

<sup>6</sup> İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (thk. Ebu'l-Alâ Afifi), Beyrut 1980, s. 50.

şeyhin yukarıdaki ifadesinde “insan”la kastettiği, insan cinsi değil halife ve kevn-i câmî, yani ilahî ve kevnî hakikatlerin tümünü kendisinde toplamış olan insan-ı kâmilidir.<sup>7</sup> Dolayısıyla konuya, İbnü’l-Arabî’nin varlık görüşünde önemli bir yere sahip olan insan-ı kâmil anlayışı çerçevesinde bakılması, meselenin anlaşılmasında temel bir işlev taşımaktadır.

İnsan-ı kâmil, varlık aynasında büyük âlemin, ya da ilahî isim ve sıfatların kemallerinin yansıdığı küçük âlemdir. Bu yönüyle o Hakk’ın en kâmil tecelligâhı, en değerli özeti ve câmî varlıktır; mahlukat içinde Allah’ın halifesi olmayı sadece o hak etmiştir.<sup>8</sup> Bütün varlık suretlerinde tecelli eden Hakk’ın nâsüt ve lâhut, başka bir ifadeyle bâtın ve zâhir yönü, en üstün ve en kâmil şekilde onda zuhur etmiştir. O halde insan-ı kâmil –şeyhin pek çok ifadesinde beşer cinsiyle eşit anlamında kullanılsa bile- gerçekte insanlığın en üst mertebeleri için geçerlidir ki; bu da akli, ruhi ve maddî bütün varlık kemallerini toplayan peygamber ve velilerin mertebesidir. Mutlak anlamda bunların en kâmil de Hz. Peygamber’dir.<sup>9</sup>

İbn Arabî’nin insan nazariyesi ve insanın Allah ve yaratıklar karşısındaki konumu anlaşılınca, Hakk’ın mahlukatına insanla nazar ve merhamet etmesi de açıklığa kavuşmaktadır. Bâlî Efendi’ye göre Cenâb-ı Hak, âleme zâtıyla değil insan-ı kâmil vasıtasıyla bakmayı<sup>10</sup> sevmiş ve bu bakışı gerçekleştirmek için onu yaratmıştır. Mahlukatına sevgiyle bakışı sebebiyle onlara merhamet eder ve istidatlarına göre ihtiyaçlarını verir. Onlara rahmet etmesi, nazarının ezeli inayet nazarı olduğuna işarettir. Şu halde halkına bakması mahabbeti, merhamet etmesi ise nazarı sayesinde. Söz konusu nazarın gerçekleşmesindeki anahtar kavram, Hakk’ın sevgisi ve

<sup>7</sup> Bâlî Efendi, *Şerhu Fusûsi’l-Hikem*, İstanbul 1309, s. 22; *Müşkilâtü’l-Fusûs*, vr. 36a. Şârihler metinde zikredilen insanın, insan-ı kâmil olduğuna özellikle vurgu yapmışlardır. Örneğin bkz., Sadreddin Konevî, *Kitâb-ı Fukûk*, (tsh. Muhammed Hocevi) Tahran ts., s. 93-94; Davud Kayserî, *Şerhu Fusûsi’l-Hikem*, (nşr. Seyyid Celaleddin Aştıyanî) Tahran 1383, s. 351; Abdullah Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi’n-Nusûs*, İstanbul 1290, s. 114.

<sup>8</sup> *Nakş el-Fusûs Şerhinde* (hz. İlhan Kutluer, İstanbul 1995, s. 19-20) İsmail Ankaravî insanın niçin halife olarak seçildiğini şöyle açıklamaktadır: “Evet, Allah mutlak kudret sahibidir, ama onun güçsüz kullarının, halifenin (insan-ı kâmilin) yol göstericiliği olmaksızın gizli sirlara ve Hakk’ın mülkünün bilgisine ulaşmaya güçleri yetmez. Bunun için Allah onlar vasıtasıyla ilahî marifete ve yüce sirlara erişmeye güç yetirsinler diye yaratıklarıyla kendi arasında nebî ve velileri halife tayin etti.”

<sup>9</sup> *Fusûsu’l-Hikem*, s. 49; *Fütühât-ı Mekkiyye*, Beyrut (ts), c. III, s. 186-187; Afifi, Ebu’l-Alâ, *Fusûsu’l-Hikem Okumaları İçin Anahtar* (trc. E. Demirli), İstanbul 2000, s. 59.

<sup>10</sup> Abdurrahman Câmî’ye göre nazardan kastedilen Hak’tan mahlukatına gelen feyizdir. Bkz., *Şerhu’l-Câmî ‘alâ Fusûsi’l-Hikem*, (tsh, Asım İbrahim el-Keyyâli), Beyrut 2004, s. 58.

merhametidir. Öyle ki böyle bir bakışın neticesi, azap ehli de olsa kendisine bakılan için rahmet ve şefkatten ibarettir.<sup>11</sup>

İnsanın hâdis, ezeli, ebedi, neşe-i dâimî, kelime, fâsıla ve câmi olmasına gelince; bir şeyin aynı açıdan hem hâdis hem de ezeli olamayacağı açıktır. İnsan bu âlemdeki varlığı yani sonradan yaratılmış olması itibariyle hâdistir; ancak Allah'ın ezeli ilminde bulunması sebebiyle de ezeldir. Bâli Efendi insanın ezeli ve ebedi oluşunu zaman açısından da değerlendirerek şu açıklamada bulunmuştur: “Ezeli oluşu, öncesinde zaman olmadığındandır. Ebedi oluşu ise, zaman itibariyle sonunun bulunmayışı sebebiyledir.” Buna göre zaman itibariyle bakıldığında insanın öncesinde de sonrasında da zaman yoktur. Bu yönüyle o ezeli ve ebedidir. Zira zaman yaratıldığında insan da yaratılmıştır. Ardından “Bu durum ruhanî yaratılışı itibariyledir. Yoksa cismanî yaratılışı itibariyle insan ne ezeli ne de ebedidir.” diyerek insanın ilm-i ilahîdeki konumunun dikkate alınması gerektiğine işaret etmiştir. İnsan ruhanî yaratılıştaki yüce harflerden mürekkep olduğu için kelime,<sup>12</sup> varlık ve imkan arasında yok olmaktan korunduğu için fâsıla, ilahî ve kevnî bütün hakikatleri topladığı için de câmidir.<sup>13</sup>

Konuya farklı bir vecihten yaklaşan Ahmed Avni Konuk, şârihlerin insan mefhumunu sadece dünya üzerinde var olan insandan ibaretmiş gibi algılamalarını, insanın ezeli ve ebedîliliği ile ilahî isim ve sıfatların her dem tecelli halinde oluşuna bir kısıtlama getirdiğinden yetersiz kabul etmiştir: “Malum olsun ki ‘İnsan, hâdis-i ezeli ve ebedî olan neşe-i daimî’dir.’ ibaresinden insanın yalnız küre-i arz üzerinde zuhur eden insandan ibaret olmadığı açıktır. Zira küre-i arzın evveli ve ahiri vardır. Dolayısıyla onun üzerinde zuhur eden insanların da evveli ve ahiri vardır. Şu halde küre-i arz üzerindeki insanlar hâdis-i ezeli değildir, ebedî olan neşe-i daimî de değildir. (...)

<sup>11</sup> Bâli Efendi, burada Allah'ın rahmetinden ümit kesmemeleri hususunda günahkarlar için bir müjde olduğuna işaret etmiştir. Çünkü Hakk'ın mahlukatına bakışı varlık nazarı değil rahmet ve şefkat nazarıdır. Şayet varlık nazarı olsaydı, İbnü'l-Arabî, “rahimehum/onlara merhamet etti” kelimesi yerine “evcedehum/onları yarattı” demesi gerekirdi. Bâli'nin varlık nazarıdan kastı, şehadet âlemine çıkmamış olup ezeli ilminde var olanlara nazardır. Bkz., *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 22. Ayrıca konuyla ilgili bkz., Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 347-352; Camî, *Şerhu'l-Câmi 'alâ Fusûsi'l-Hikem*, s. 56-58; Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs*, c. I, s. 113-115; Konuk, A. Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme Ve Şerhi*, (hz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın), İstanbul 1994, c. I, s. 128-130.

<sup>12</sup> Şeyh Bâli, İbnü'l-Arabî'nin *Fütuhât'ta* (c. II, s. 459) “Rahman'ın Nefesi”yle ilgili şu açıklamasına atıf yapıyor gibidir: “Rahman'ın Nefesi, tıpkı insan nefesinin harflere varlık verdiği gibi, mümkün şeylerin suretlerine vücûd bahşeder. O halde, âlem bu Nefes'ten dolayı Allah'ın kelimeleridir.”

<sup>13</sup> Bâli Efendi, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 23; ayrıca bkz., Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 353-355; Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs*, c. I, s. 115-116.

Şurrâh-ı kiram, insanın hudûsü ancak küre-i arza inhisar ettiği ve âlem-i şehâdet ancak bizim âlemimiz olduğu mülahazasıyla şerh etmişler ve insan-ı kâmil, suretiyle hâdis ve hakikat-i rûhiyesiyle ezeldir demişlerdir. Vakıa bu beyan doğrudur; fakat efrâd-ı insaniyyeye nazaran doğrudur. Zira henüz âlem-i sûrette zâhir olmayan her bir ferdin bir hakikat-i rûhiyesi vardır. Fakat insan mefhumunun âlem-i surette ezelden beri mevcut olmadığı mülahazası darlıktır. Zira âlem-i suret ef'âl-i ilâhiyenin meclâsıdır. Ve ef'âl-i ilâhiyenin ezelden ve ebeden ta'tili câiz değildir. Bizim âlemimiz yok iken fezâ-yı bi-nihâyede başka âlemlerde insan suretleri vardı. Çünkü "Gökleri, yeri ve bunların içine yayıp ürettiği canlıları yaratması da O'nun delillerindendir" (Şûrâ, 42/29) ayetindeki "dâbbe" kelimesi insanın suretine de şamildir."<sup>14</sup>

## 2. Varlıkların Zuhûrunda İsim ve Sıfatların Rolü

Şeyh Âdem Fassi'nda şöyle demektedir: "*Biz O'nu bir vasıfla vasfetmedik, fakat vücûb-ı hâss-ı Zâtî hariç biz bu vasıf olduk. (...) O'nu bizim ile bizden bildiğimizde kendimize nispet ettiğimiz her şeyi O'na nispet ettik. O zâtını bizim için bizimle vasfeyledi. O'nu müşâhede ettiğimizde O'nda kendimizi de müşâhede ederiz. Hak bizi müşâhede ettiğinde Kendini bizde müşâhede eder.*"<sup>15</sup> İbn Arabî'nin bu sözüne, Hakk'ın âlemlerle ayniyetine ve hâdis olan şeylerin sıfatlarıyla muttasıf olduğuna delalet ettiği ileri sürülerek itiraz edilmiştir.<sup>16</sup>

Cenâb-ı Hakk'ın kendisini tanıtmayı, çeşitli süreçlerdeki tecellileri olarak kabul edilen isim ve sıfatları ile meydana gelmiştir. Buna göre isim ve sıfatlar mertebesi, gerek kendisini çeşitli süreçlerde açarak bütün varlığı yaratması anlamındaki ontolojik bilinme, gerekse kullarının kalbinde açması şeklindeki epistemolojik bilinme ile olsun Zât'ının bilinmesini sağlayan nisbetlerdir. Hakk'ın varlığı vâcibu'l-vücûd iken O'nun dışındaki her şey hâdistir; ve âlemin zuhuru O'nunladır. Âlemlerde var olan her şey gibi insan da İlahî Zât'ın esmâ ve sıfatlarının tecellileriyle zuhur ettiğinden O'nun isim ve sıfatlarıyla muttasıftır. Örneğin Allah'ın Zât'ına nispet ettiği Hayat, İlim, İrade, Sem', Basar, Kudret, Kelâm ve Tekvîn sıfatlarıyla muttasıf ve bu sıfatlardan mütezâhir olan Hayy, Alim, Mürîd, Semî', Basîr, Kadîr, Mütekellim ve Mütekevvin isimleriyle mevsumdur. Bu nedenle insan Hakk'ın sıfatı üzere yaratılmış ve hakikatte de bu sıfattan ibarettir; kendisini Hakk'ın onda zahir olan sıfatları üzere bilir. Yalnız vücûb-ı Zât müstesnadır. Çünkü hâdis olması nedeniyle

<sup>14</sup> Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme Ve Şerhi*, c. I, s. 132-133.

<sup>15</sup> *Fusûsu'l-Hikem*, s. 53.

<sup>16</sup> Örneğin Çivizâde'nin itirazı için bkz., Bâli Efendi, *Müşkilâtü'l-Fusûs*, vr. 36b.

insanın Hakk'ın Zât'ını idrak etmesi mümkün değildir; ve Zât ile vasıflandırılmaz.

İsim ve sıfatlar ile âlem arasındaki karşılıklı bağımlığa da dikkat çeken Bâli Efendi'ye göre isim ve sıfatlar, mahlukatın varlığı ile zuhûr edebilirken, mahlukat da isim ve sıfatların varlığına bağlı olarak ortaya çıkar. Çünkü eğer isim ve sıfatlar olmasaydı âlem zuhur etmezdi; ve eğer âlem olmasaydı, isim ve sıfatlar bilinemezdi. Cenâb-ı Hakk'ın bunu yapmasındaki temel sebep, kendisini bize tanıtmak ve bizim de kendimizden hareketle O'nu tanımamızı sağlamaktır. Dolayısıyla kendimize nispet ettiğimiz ilim, irade, kudret, sem', basar gibi vasıfları O'na nispet ederiz. Böylece biz O'nu müşâhede ettiğimiz zaman, kendi nefsimizi müşâhede ederiz. Ve O bizi müşâhede ettiği vakit, kendini müşâhede eder. Zira bizimle muttasıf olması yönüyle Hakk, zâtlarımızın 'aynı (hakikati) olup bizden gayrı değildir. Şeyh Bâli konuya açıklık getirmek için ayna benzetmesini verir: "Aynaya bak, ne görüyorsun. Sen oraya baktığında sadece kendi suretini; 'aynını görürsün. Bu "Hak bizi müşâhede ettiğinde kendini müşâhede eder" sözüne işarettir. Aynadaki suretin seni gördüğünde ve sana baktığında kendine bakmış olur. Dolayısıyla suretin senin 'aynın, sen de O'nun 'aynısın. Bu da "O'nu müşâhede ettiğimizde kendimizi müşâhede ederiz." sözüne delildir."<sup>17</sup>

*Vahdet-i Vücûd Ve İbn Arabî* adlı eserinde söz konusu itirazı değerlendiren İsmail Fennî Ertuğrul, Hakk'ın sıfatlarını tam olarak idrak etmenin imkansızlığının yanı sıra O'nun sıfatları ile yaratıkların sıfatları arasında benzerliğin bulunmadığını da vurgulamıştır. Ona göre Cenâb-ı Hakk'ın İlim, İrade, Kudret, Sem', Basar sıfatları, bizde bulunan sıfatlardan ibarettir şeklinde anlamak büsbütün yanlıştır. Şüphesiz biz yok iken O bu sıfatlarla muttasıf olduğu gibi biz tamamen yok olsak bile O yine bu sıfatlarla mevsuf olarak bakî kalır. Bu sıfatlar O'nda kemâl üzere olup bizde ise noksandır. Biz Cenâb-ı Hak'ta bulunduğu şekliyle düşünme gücü ve his olmadan ilim ve irade, kulak ve göz olmadan işitme ve duymanın mahiyetini anlayamayız. İnsanın bilebileceği şey kendisinde zuhur eden sıfattır. Yani yine kendisidir. Onun bu marifeti Allah değil kendi anlayış ve idrakidir.<sup>18</sup>

Öte yandan sıfatlar meselesini yukarıdaki gibi değerlendirdiğimizde şu iki soruyla karşılaşmaktayız: Birincisi, bizde tezahür eden ilim, sem', basar, kelam gibi sıfatları Hakk'a nisbet etmemiz mümkün iken hastalık, açlık, gülmek, istihzâ, ezâ gibi sıfatların O'na nisbeti mümkün müdür? İkincisi ise, isim ve sıfatlar ile âlem

<sup>17</sup> Bâli Efendi, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*, s. 31.

<sup>18</sup> İsmail Fennî Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd Ve İbn Arabî*, (haz. Mustafa Kara), İstanbul 1997, s. 176-177.

arasındaki karşılıklı bağımlılık dikkate alındığında bir başka şeye muhtaç ve bağımlı olması nedeniyle isim ve sıfatlara bir eksiklik nisbet etmiş olmuyor muyuz? Bâli Efendi ilk soruya, her hangi bir ayrıntıya girmeden ehl-i sünnet çizgisinde diyebileceğimiz “Biz Cenâb-ı Hakk’a noksan sıfatları değil sadece kendi zâtına nisbet ettiği ilim, hayat, kudret gibi sıfatları nisbet edebiliriz.” şeklinde cevap vermekle yetinmiştir.<sup>19</sup> Diğer şârihler ise yaratılmışlara ait olan bu sıfatların taayyün itibarıyla Hakk’a nisbet edilebileceğini belirtmişlerdir.<sup>20</sup> İkinci soruya gelince, Hak bütün varlığın hakikati olduğu için âlemin ‘aynıdır. Buna göre İlahî Zât, bütün varlığın hakikati ise, isim ve sıfatların başka bir şeye muhtaç olması söz konusu değildir. Başka bir ifadeyle Allah, âlemin ‘aynı olduğuna göre her hangi bir gayriyet ve ikilik yoktur ki, isim ve sıfatların başka bir şeye muhtaç olduğunu söyleyelim. Şu halde isim ve sıfatların âlemle karşılıklı bağımlılık içerisinde olduğunu kabul etmek, onlara her hangi bir noksanlık nispet etmediği gibi başka şeye muhtaç oldukları sonucuna da götürmez.<sup>21</sup>

### 3. Velâyet-Nübüvvet İlişkisi

İbn Arabî’nin Şîr Fassi’nda zikrettiği aşağıdaki sözlerine itiraz edilmiştir:

<sup>19</sup> Bâli Efendi, *Şerhu Fusûsu’l-Hikem*, s. 31. Aynı şekilde Bâli Efendi konuyla ilgili düşüncesini Çivizâde’ye cevap mahiyetinde yazdığı risâlesinde de vurgulamıştır: “Hakk’ın Zât’ı, bütün sıfat ve fiilleriyle Zât’ına ters düşen şeylerden münezzehtir. Hak yaratılmışların sıfatlarıyla muttasıf değildir. Aksine muhdesâtın sıfatlarının yaratılmasına kaynaklık eden sıfatlarla muttasıftır.” Bkz., *Müşkilâtü’l-Fusûs*, vr. 36b.

<sup>20</sup> “Muhdesin kendi zâtında vücûdu yoktur. Ve onu hâdis kılan bir muhdise ihtiyacı sabittir. Binaenaleyh mudetin vücûdu, kendi vücûdunun gayri olan vâcibü’l-vücûddan husule gelmiştir. Zira vâcibu’l-vücûdun vücûdu latif ve hâdisin vücûdu ise kesiftir. Ve latif kesifin gayridir. Fakat latiften olan kesifin vücûdu min-haysü’z-zât o latifin aynıdır. İmdi vâcibü’l-vücûd, hâdise vücûd ifâza etmese yani mertebe-i letâfetten mertebe-i kesâfete tenezzül edip hudûs sıfatını o mertebede iktibas etmese, hariçte ism-i Zâhir’in ahkamı zuhur etmez idi. Mademki hâdisin vücûdu, vâcibü’l-vücûdun vücûdudur, şu halde bu mertebe-i kesâfette zâhir olan mekr, istihzâ, ezâ, hastalık ve açlık gibi sıfat-ı muhdesâtın dahi min-haysü’t-taayyün ona izâfesi der-kârdır. Zira bu sıfat muktezâ-yı kesâfettir. Velakin Hak, min-haysü’z-Zât bu sıfattan münezzehtir. Zira icâbât-ı kesâfetin letâfetle asla münasebeti yoktur.” Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme Ve Şerhi*, c. I, s. 154. Ayrıca bkz., Kayserî, *Şerhu Fusûsi’l-Hikem*, s. 389; Câmî, *Şerhu’l-Câmî ‘alâ Fusûsi’l-Hikem*, s. 70; Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi’n-Nusûs*, c. I, s. 143.

<sup>21</sup> Bkz., Abdülkerim Cîlî, *Şerhu Müşkilâti’l-Futûhâti’l-Mekkiyye*, (thk. Yusuf Zeydan), Kuveyt 1992, s. 199-200; *el-Kemâlâtü’l-İlahiyye Fi’s-Sıfati’l-Muhammediyye*, (thk. Said Abdülfettâh), Kahire 1997, s. 205.



a. Şeyh söz konusu bölümde ilm-i billahtan bahsettikten sonra şöyle der: “Bu ilim ancak hâtemü’r-rusul ve hâtemü’l-evliyâ içindir. Onu enbiyâ ve rusul ancak hâtemü’r-rusulün mişkâtından görür. Veliler de sadece hâtemü’l-velinin mişkâtından görürler. Hatta peygamberler o ilmi ne zaman görseler, ancak hâtemü’l-evliyânın mişkâtından görürler. Zira risâlet ve nübüvvet, yani nübüvvet-i teşrî‘ ve risâlet-i teşrî‘ munkatıdır. Velâyet ise ebediyen son bulmaz. Peygamberler evliyâ olduklarından dolayı zikrettiğimiz ilmi, ancak hâtemü’l-evliyânın mişkâtından görürler. Böyle olunca peygamberlerden daha aşağı mertebede olan evliya nasıl olur da bu ilmi hâtemü’l-evliyâdan almazlar! Her ne kadar hâtemü’l-evliyâ, hükümde hâtemü’r-rusulün teşrî‘inden getirdiği şeye tabi ise de bu durum, onun makamının değerini düşürmez; ve bizim düşüncemize de ters değildir. Zira hâtemü’l-evliyâ bir yönden daha aşağı mertebede iken, diğer bir yönden daha üst mertebededir.”<sup>22</sup>

Muarızların bu söz karşısında sordukları en temel soru şudur: Nasıl olur da rusul ve hâtemü’r-rusul, hâtemü’l-evliyânın mişkâtından feyz alır ve ona muhtaç olur; belli bir derecede de olsa üstünlüğü nasıl mümkündür? Ve kendisinden sonra pek çok evliyâ geldiği halde İbn Arabî nasıl hâtemü’l-evliyâ olmuştur?

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için şârihlerin de yaptığı gibi öncelikle İbn Arabî’nin sisteminde önemli bir yer teşkil eden velâyet ve nübüvvet ilişkisine açıklık getirmemiz gerekmektedir. İbn Arabî’nin velâyet teorisinde velî, hem nebî hem de resulü ihtiva eden en geniş kavramdır. Veliden sonra nebî kavramı gelir; nebî resulü ihtiva eder. Resül ise, bunlar arasındaki en dar kavramdır. Buna göre her resul ve nebî öncelikle velî, ikincil olarak nebî veya resuldür. Dolayısıyla bir resul veya nebinin velâyeti, risalet ve nübüvvetinden üstündür. Öte yandan *Velî* ilahî isimlerden biri olması hasebiyle bir taraftan Allah, diğer taraftan da insan için ortak bir addır. Allah ezelden ebede kadar var olduğuna göre velâyet asla mevcut olmaktan hali kalmaz; ebediyen var olacaktır. Buna karşılık nübüvvet ve risalet zamana bağlı olduklarından sürekli olmayabilirler ve hatta tamamen ortadan kaybolabilirler de. Nübüvvet zincirinin peygamberlerin sonuncusu olan Hz. Muhammed ile son bulduğu aşikardır. Artık ondan sonra şeriat getiren hiçbir peygamber olmayacaktır. Dolayısıyla Hazret-i Peygamber’den sonra devir, yeni bir şeriat vaz’ının bulunmadığı ve İbn Arabî’nin nübüvvet-i âmme diye adlandırdığı velâyet devridir.

Nübüvvet-velâyet ilişkisi konusunda bu kısa hatırlatmadan sonra *hâtem* (mühür) terimine gelince, söz konusu kelime şeyhin

---

<sup>22</sup> *Fusûsu’l-Hikem*, s. 62.

yukarıdaki ifadesinde iki şekilde geçmektedir: a. Nebilerin mührü (hâtemü'l-enbiyâ) ya da resullerin mührü (hâtemü'r-rusul) b. Velilerin mührü (hâtemü'l-evliyâ). Hâtemü'l-enbiyâ ile doğrudan doğruya kendisinden sonra hiçbir peygamberin gelmeyeceği Hz. Muhammed kastedilmektedir. Mutlak anlamda insan-ı kâmil olarak Hakikat-i Muhammediye'yi kabul eden İbn Arabî'ye göre, Muhammedî hakikat ezelden ebede kadar bütün nübüvvetlerin kaynağı olması gibi, bütün velayetlerin de kaynağıdır. Şu halde onun velâyeti, diğer velilerin velâyetinden üstün ve onlara müstemildir.

Diğer taraftan Hz. Peygamber'in şahsında resullerin hâtemi olduğu gibi velilerin de bir hâtemi vardır. Bu vazife İbn Arabî'ye göre üç şahsiyet arasında paylaşılmaktadır. Birincisi, Muhammedî velâyetin hâtemidir ve doğrudan doğruya Hz. Muhammed'in varisi olan veliler silsilesini mühürlür. Fakat diğer peygamberlerin verasetlerine dayanan velâyet mühürlenmemiştir. İkincisi, Muhammedî hâtemin vefatından sonra Hz. İbrahim, Hz. Musa, veya Hz. İsa gibi diğer peygamberlerin veraseti altında gerçekleşecek olan nübüvvet-i âmme (diğer bir ifadeyle velâyet-i âmme) derecesidir. Üçüncüsü ise, velâyet-i âmme kapısını mühürleyecek olan umumî velâyetin hâtemidir. Bâli Efendi'nin de işaret ettiği üzere İbn Arabî, umumî velâyetin hâtemi olarak Hz. İsa'yı, hâtemü'l-evliyâ, yani Muhammedî velâyetin hâtemiyle de kendisini kastetmektedir. Muhammedî velâyet zincirinin mührü olması hasebiyle İbn Arabî'nin vefatından sonra artık Hz. Muhammed'in veraseti altında hiçbir veli gelmeyecektir.

Bâli Efendi'ye göre bir kimsenin hâtemü'l-evliya olduğunu iddia etmesi için hâtemü'l-evliyâ olduğunu rüyasında görmesi gerekir. Nitekim İbn Arabî *Fütuhât*'ta zikrettiği üzere hâtemü'l-evliyâ olduğunu rüyasında görmüş<sup>23</sup> ve kendi dönemindeki meşâyih da rüyasını bu şekilde yorumlamıştır.

---

<sup>23</sup> "599 yılında Mekke'de idim. Rüyamda Kâbe'nin altın ve gümüş tuğlalardan oluştuğunu gördüm. İnşası bitmiş, her yanı tamamlanmıştı. Ona baktım ve güzelliğine hayran kaldım. Ama Yemen ve Şam rükünleri arasındaki köşeye doğru döndüğümde gördüm ki daha ziyade Şam rüknüne yakın olan bir yerde, duvardaki iki tuğla sırasında birer tuğla eksikti. Üstteki tuğla sırasında altın bir tuğlanın, alttakindeyse gümüş bir tuğlanın yeri boştu. Sonra benim bu iki tuğlanın yerini doldurduğumu gördüm. Ben o iki tuğlaydım. Bu tuğlalarla duvar bitmiş ve Kâbe tamamlanmıştı. Ayaktaydım ve Kâbe'ye bakıyordum, ayakta olduğumun da şuurundaydım. Ama aynı zamanda benim bu iki tuğla olduğumu ve bu iki tuğlanın ben olduğumu hiç şüphesiz biliyordum. Sonra uyandım ve Allah'a hamd ettim. Bu rüyayı tabir ederek şöyle söyledim: Ben kendi cinsimde "izleyenler" arasındayım, tıpkı Hz. Peygamber'in enbiya arasında olduğu gibi. Ve belki de Allah beni velâyetin hâtemi kıldı." *Fütuhât*, c. I, s. 318-319. İbn Arabî hâtemü'l-evliyâ olduğunu açık bir şekilde de dile getirmiştir: "Şüphesiz ben Haşimi'nin ve Mesih'in varisi

Muarızların, nasıl olur da rusul ve hâtemü'r-rusul, hâtemü'l-evliyânın mişkâtından feyz alır ve ona muhtaç olur; ve belli bir derecede de olsa üstünlüğü nasıl mümkündür? sorusuna, şârihler Muhammedî hâtemin konumunu daha fazla netleştirerek cevap vermişlerdir. İbn Arabî ile temsil edilen Muhammedî hâtem, diğer bütün velayet tarzlarının aslî kaynağı olan Muhammedî velâyetin eksiksiz ve küllî zuhuru olması hasebiyle, bütün nebi ve resullerden üstündür. Zira diğer nebi ve resullerdeki velâyet, Muhammedî velâyetten kaynaklanmaktadır. Öyle ki Hz. İsa bile bir resul ve umumî velâyetin sonuncusu olmasına rağmen ilm-i billahı diğer peygamber ve resuller gibi hâtemü'l-evliyânın mişkâtından alır; diğer bir ifadeyle Muhammedî hâtemin nüfuzu altındadır.

Hâtemü'l-evliyâ ile hâtemü'r-rusul arasındaki derece farkına gelince, resul yahut nebi sıfatlarına sahip olmayan -dolayısıyla teşri' vazifesi bulunmayan- hâtemü'l-evliyâ, hâtemü'r-rusule tabi olması açısından daha aşağı mertebededir. Ancak nebi olmamasına rağmen belli bir açıdan bundan daha fazlası sayılır. Çünkü o Hz. Muhammed'in resul sıfatının perdesi altında kalan velî ismine de varis olmuştur. Dolayısıyla şahsında bütün nebilerin velayetini cem etmektedir. İşte kendisine tabi olunması itibariyle hâtemü'l-evliyâ daha üst mertebededir.<sup>24</sup> Üstünlüğün diğer bir yönü ise, velî ilahî isimlerden biri iken, nebi ve resul kelimeleri ilahî isimlerden olmayıp beşerî varlıklara hastır.<sup>25</sup>

Bununla birlikte hatırdan çıkarılmaması gereken husus, hâtemü'l-evliyânın aslında hâtemü'l-enbiyânın velî sıfatının naibinden başka bir şey olmadığıdır. Bu nedenle Muhammedî velâyetin hâteminin, hâtemü'l-enbiyâ üzerine herhangi bir üstünlüğü hiçbir biçimde sözkonusu değildir. Zira İbn Arabî, velînin mutlak anlamda resul veya nebiden üstün olduğunu iddia etmemiştir. Buradaki üstünlük bir nebînin risâlet ve velâyeti arasındadır. Yoksa nübüvvet

---

sıfatıyla hâtem-i evliyâyım." *Fütuhât*, c. I, s. 244; "Hâtem-i enbiya Muhammed ile / Hâtem-i evliyâ bizimle ortaya çıktı / Ama umumî velâyetin hâtemi değil, hususî hâtem, / Zira umumî velâyete hâtem İsa olacaktır. İbn Arabî, *Divân*, s. 293.

<sup>24</sup> Bkz., Bâlî Efendi, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 52-53;55-56; Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 436-438; Câmî, *Şerhu'l-Câmî 'alâ Fusûsi'l-Hikem*, s. 99-100; Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs*, c. I, s. 220-236; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme Ve Şerhi*, c. I, s. 212-215; İ. Fennî Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd Ve İbn Arabî*, s. 178-183;

<sup>25</sup> İbn Arabî bu hususu *Fusûs*'ta (s. 135, 168, 224) birkaç defa zikrettiğini görmekteyiz. "Velî Allah Teâlâ'nın isimlerindedir. Ama Allah kendini ne nebî ve ne de resûl diye vasıflandırmıştır. Ancak Velî adıyla vasıflanmıştır."

ve risâletin, bir başkasının velâyetiyle mukayesesi söz konusu değildir.<sup>26</sup>

**b.** “Âdem su ve çamur arasında iken ben peygamber idim. Diğer peygamberler de nebî değillerdi, ancak gönderildiklerinde peygamber oldular. Aynı şekilde hâtemü'l-evliyâ da Âdem su ve çamur arasında iken velî idi. Diğer velîler velî değillerdi, ancak ahlak-ı ilahiye olan velîliğin şartlarını elde ettikten sonra onunla vasıflanmalarında, Allah'ın Velî ve Hamîd ile müsemma olmasından nâşî velî oldular. Böyle olunca hâtemü'r-rusulün, velâyeti yönüyle hatmü'l-velâyete nisbeti, nebî ve peygamberlerin ona nisbeti gibidir. Çünkü hâtemü'r-rusul, velî, resûl ve nebîdir. Hâtemü'l-evliyâ ise, ilmi kaynağından alan velî-yi vâristir; ve mertebeleri müşahede edendir.”<sup>27</sup> Şeyhin bu sözü metafizik bir ilke olan hakikat-i Muhammediyye'nin mükevvenata tekaddüm ettiğine işaret etmektedir. O vardır, varolmaktadır ve varolacaktır. O halde Hz. Adem'den itibaren insanlara gönderilmiş olan bütün peygamberler ve velîler bu hakikat-i Muhammediyye'nin tarihin belli bir anındaki taşıyıcıları, tecellileri ve cüzleri olmaktadır. Diğer bir ifadeyle bütün insanlar ve âlem Muhammedî hakikatın potansiyel suretleri, nebî ve velîler ise özel ve fiilî suretleridir. Dolayısıyla nebî ve velîler, yetkinlik noktasında kâmilin en kâmilî olana ve fazîletlinin en fazîletli olana bağlı olması gibi hakikat-i Muhammediyye'ye bağlıdır. Buradan hareketle Bâli Efendi, hâtemü'l-evliyânın velâyetinin diğer peygamberlerin velâyetinden önce olduğu gibi hatmü'r-rusulün velâyetinden de önce olduğunu söyler. Ancak bu sözün zahirinden hâtemü'l-velâyetin, hatmü'n-nübüvvetten daha fazîletli olduğu şeklinde bir vehmin hasıl olmaması için devamında İbn Arabî'nin “Hâtemü'l-evliyâ, hâtemü'r-rusul olan Muhammed'in (as) hasenelerinden bir hasenedir.” sözüne de dikkati çekmektedir. Bâli Efendi hâtemü'l-evliyânın hakikat-i Muhammediyye'nin sayısız tezahürlerinden biri olduğunu şöyle dile getirir: “Hâtemü'l-evliyânın hatmiyet ve mişkatiyeti, hatmü'r-rusuldendir. Çünkü sırda Allah'tan aldığı ve hatmü'r-rusule verdiği ilmi, ancak hatmü'r-rusulün velâyetinden kaynaklanan velâyeti sebebiyle alabilir. Aslında bu velâyet sebebiyle Allah'tan alır ve onun sebebiyle aldığını hatmü'r-rusule verir. Bu açıdan hatmü'r-rusulden önce olması, cüzün külle olan takaddümü gibidir. Dolayısıyla onun herhangi bir yönden hatmü'r-rusule üstünlüğü yoktur.”<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Bkz., Ebu'l-Alâ Afifî, *İslam'da Manevî Hayat*, (çev. E. Demirli, A. Kartal), İstanbul 1996, s. 265.

<sup>27</sup> *Fusûsu'l-Hikem*, s. 64.

<sup>28</sup> Bâli Efendi, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 57.

#### 4. Hz. İbrahim'in Oğlunu Kurban Etmesiyle İlgili Rüyası

“İbrahim (as) oğluna dedi ki: Rüyamda seni boğazladığımı görmekteyim. Rüya hayal mertebesidir. İbrahim (as) rüyasını tabir etmedi. Aslında onun rüyasında gördüğü şey, oğlu suretinde görünen koçtu. Buna rağmen İbrahim (as) (tabir etmeksizin) rüyasını tasdik etti. Rabbi de İbrahim'in (as) vehminden dolayı oğluna bedel olarak ona zibh-i azîm (büyük bir kurban) verdi.”<sup>29</sup> İbn Arabî'nin İshak Fass'ındaki bu sözüne, “bir peygamber içtihadında hata etmez. Çünkü Kur'ân ve sünnetteki ifadelerden anlaşılan onun oğlunu kurban etmekle emredilmiş olduğudur. Kaldı ki şeyh koçun onun oğlu olduğunu nereden bilmiştir? Peygamberlerin rüyaları bir çeşit vahiydir. Bu nedenle Hz. İbrahim'in rüyasını vehimle yorumlamak büyük bir hatadır.” denilerek itiraz edilmiştir.

Şarihler öncelikle rüyanın hakikatte hayal mertebesine ait bir olay; diğer ifadeyle bir sembol olduğuna ve tabir edilebilirliğine dikkat çekmişlerdir. Nitekim rüyanın tabir edildiğiyle ilgili Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde örnekler mevcuttur. Şu halde İbrahim (as) niçin rüyasını tabir etmedi; yoksa rüyaların tabir edilebildiğini bilmiyor muydu? Bâli Efendi'ye göre peygamberlik gibi yüce bir makamda bulunan bir zatın bunu bilmemesi mümkün değildir. Hz. İbrahim, bazı rüyalarda hayalin konumunun tabir gerektirdiğini bazılarının ise gerektirmediğini biliyordu. Buna rağmen o, bir taraftan Allah'ın emrine mutlak itaati düşünerek rüyasını tabir etmeyip zahirini esas almayı tercih etmiş diğer taraftan da gördüğü rüyanın tabir gerektirmeyen rüyalardan olduğunu zannetmişti.<sup>30</sup> Ancak böyle yapmakla İbrahim (as) her ne kadar rüyasına sadık kalmışsa da onun rüyasında gördüğü şey, önemli bir ibadetin, yani bir kurbanın Allah'a kurban edilmesinin ilk defa tesisi hususunda bir semboldü. O bu sembolü farklı yorumlayınca oğlunu boğazlama esnasında, söz konusu sembole bedel<sup>31</sup> diğer bir ifadeyle rüyasına tabir olarak Allah tarafından büyük bir kurban (zibh-i azîm) verildi.<sup>32</sup> Koçun kurban

<sup>29</sup> *Fusûsu'l-Hikem*, s. 85.

<sup>30</sup> İsmail Fenni Ertuğrul, rüyanın tabir edileceği konusunda ilahi bir emir bulunmadığından Hz. İbrahim'in rüyasını tabir etmeyip zahirine hamletmesinin kendi içtihadı olduğunu belirtmiştir. Bkz., *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 185.

<sup>31</sup> Bâli Efendi'ye göre gönderilen koç, Hz. İbrahim'in zihnindeki boğazlama düşüncesine fidye olarak gönderilmiştir. Yoksa hakikatte İshak'ın (as) yerine kurban edilsin diye gönderilmemiştir. Çünkü Allah'ın ezeli ilminde zaten İshak'ın (as) kurban edilmesi yoktur. Bkz., *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 117.

<sup>32</sup> Cenâb-ı Hakk'ın “rüyan doğrudur / yani rüyan oğlunu kurban etmektir.” yerine “rüyanı tasdik ettin / gördüğün şeyi aynen yapmaya kalktın” buyurması bunu teyit etmektedir. Bkz., Bâli Efendi, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 117. Ayrıca bkz., Kayseri, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 616-620; Câmî, *Şerhu'l-*

edilmesinin Allah'ın ezeli ilminde takdir edilmiş özel bir mucize olduğunu Bâli Efendi şöyle dile getirmektedir: “Allah Te‘âlâ İbrahim’e (as) “Rüyada sadık kaldın” diye nida ederken aslında şunu söylüyordu: Zahiri açıdan kendi itikadın doğrultusunda rüyana sadık kaldın. Ancak rüyada kastedilen, senin anladığın şey değil; bilakis başka bir şeydir. Sen rüyada kastedilene muttali olamadın. Oğlunu kurban etmekten vazgeç. Zira oğlunu kurban etme hususunda rüyana sadık kalmak suretiyle rüyada kastedilenin dışında hareket etmekte. Benim ilminde oğlunu kurban etmen yoktur. Zira ben insanın kurban edilmesini haram kıldım. Benim ilminde senin için koçun dışında bir kurban yoktur. Rüyada gördüğün oğlunun sureti bu koçtur.”<sup>33</sup>

Muarızların iddia ettiği gibi İbn Arabî'nin Hz. İbrahim hakkındaki sözleri onun makamına bir noksanlık atfetmemektedir. Her ne kadar bir kimse uykusunda sadık bir rüya görse bile bu, hisse hitap eden bir takım hayaller silsilesi olarak ortaya çıktığından tabir edilinceye kadar anlamsız kalır; tabire muhtaçtır. Çünkü hayalî suretlerden kastedilen, bu suretlerin kendileri değil manalarından hasıl olan şeylerdir. Ayrıca manaların hissi suretlere mutabık yahut gayrı mutabık olarak hayalde ortaya çıkmaları da mümkündür. Bu nedenle Nablûsî'ye göre hayalin rüya âleminde hata etmesi peygamber için de vaki ve caizdir. Ancak onlar uyandıklarında bu hatanın devamından korunmuşlardır.<sup>34</sup> Bâli Efendi ise, Hz. İbrahim'in rüyasını yorumlayamamasının, bu konudaki bilgisizliğinden değil bir hikmete binaen gaflet etmesinden kaynaklandığını belirtmiştir.<sup>35</sup>

Öte yandan İbn Arabî'ye göre hayal mertebesinde vaki olan surî tecellinin yorumlanması başka bir ilmi gerekli kılmaktadır. Zira ontolojik olarak hayalin zuhur yeri olan misâl âlemi, sırf his âlemi ile sırf ruh âleminin yani maddi olamayan âlemin ortasındaki bir ara temas bölgesidir. Varlığın bu kademesinde var olan her şeyin, bir taraftan his âleminde zâhiren mevcut olan şeylerle ortak bir yanı bulunur; ama diğer taraftan da, sırf idrak âlemindeki soyut bir biçimde idrak olunabilir nesnelere benzerler. Yani yarı hissedilebilen, yarı da idrak olunabilen özel nesnelere hitabı son

---

*Câmî 'alâ Fusûsî'l-Hikem*, s. 180-184; Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs*, c. I, s. 404-409 ; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme Ve Şerhi*, c. II, s. 102-107.

<sup>33</sup> Bâli Efendi, *Şerhu Fusûsî'l-Hikem*, s. 117.

<sup>34</sup> Abdülgâni Nablûsî, *Şerhu Cevâhiri'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, İstanbul 1304, s. 170.

<sup>35</sup> Bâli Efendi, *Şerhu Fusûsî'l-Hikem*, s. 119.

derece zayıf olduğu gibi idrakleri de saf bir idrak değildir. Dolayısıyla ancak ilahî tecelliden hâsıl olan bir ilimle anlaşılabilirler.<sup>36</sup>

##### 5. Cehennem Ehlinin Durumu ve Azabın Ebedîliliği Meselesi

İbn Arabî'nin gerek *Fütuhât* ve gerekse *Fusûs*'ta zikrettiği şu manadaki sözlerine itiraz edilmiştir: "Kâfirler her ne kadar ateşten çıkmasalar da her şeyi kuşatan ilahî rahmetin sonucu olarak bir zaman sonra cehennem azabı onlar için *uzb* (tatlı) olacaktır; ve cennetlikler nimetlerden zevk alırken onlar da cehennemde bir çeşit nimetle nimetlendirileceklerdir."<sup>37</sup>

Özellikle A'râf suresindeki "*Ve rahmetim her şeyi kuşatır.*" (7/156) âyeti ve "*Rahmetim gazabımı geçti.*"<sup>38</sup> kudsi hadisi çerçevesinde oluşan ilahî rahmetin sonsuzluğu düşüncesi, İbn Arabî'nin sisteminin her bölümüne nüfuz etmiş bir konudur. Şârihler söz konusu rahmet fikrini, rahmetin mahlukât için nihai bir sonuç (*me'âl*) olması şeklinde ele almışlardır. Onlara göre Şeyh-i Ekber, kâfir ve günahkârların cehennemde geçici ya da kalıcı olarak ikamet edeceğini bildiren âyetlerin zahiri manasını olduğu gibi tasdik etmekte ve azabın gerçekliğini asla reddetmemektedir. Halbuki şeyh açısından kâfirlerin cehennemde ebediyen kalmaları, azabın sonsuzluğunu gerektirmez, üstelik böyle bir sonsuzluk "her şeyi kuşatan rahmetin" anlaşılmaz bir şekilde kayıtlanması anlamına da gelecektir. Dolayısıyla ebediyen cehennemde kalması takdir edilenler burada kalacak, ama ateş onlar için *naîm* sebebi kılınacaktır.<sup>39</sup> İbn Arabî'ye göre naîm, her bir varlığın yaratılışı itibarıyla uygun olan vasıtasıyla gerçekleşecektir. Cehennem ehlinin mizacı ateşi istemektedir, bu sebeple de ateşin dışında zaten mesut olmazlar. Öyle ki "şayet cennete girselerdi acıya duçar olurlardı."<sup>40</sup> "Onların naîmi ateş içindedir, şayet oradan çıkacak olsalardı acı çekerlerdi."<sup>41</sup> Yine şeyhe göre, Allah kâfirlere gazabı ile azap/elem vermektedir.

<sup>36</sup> İzutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, (çev. A.Y. Özemre) İstanbul 1998, s. 31-32.

<sup>37</sup> Örneğin bkz., *Fütuhât*, c. III, s. 25, c. IV, s. 248; *Fusûsu'l-Hikem*, (Fass-ı İsmail), s. 94; (Fass-ı Eyyüb), s.172.

<sup>38</sup> Acluni, Muhammed b. İsmail, *Keşfü'l-Hafâ*, Beyrut ts., c. I, s. 448.

<sup>39</sup> Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 660-664, 1000-1002; Câmî, *Şerhu'l-Câmî 'alâ Fusûsi'l-Hikem*, s. 207, 408-409; Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs*, c. I, s. 464-469; c. II, s. 221-222.

<sup>40</sup> *Fütuhât*, c. IV, s. 120.

<sup>41</sup> *Fütuhât*, c. IV, s. 137; İbn Arabî'de azab mefhumu için ayrıca bkz., Suad Hakim, *Mu'cemu's-Süfi*, Beyrut 1981, s. 786-788.

Gazabı ortadan kalktığında azabı da kalkmış olur; zira gazap sürekliliği değil geçici olmayı yansıtan bir hususiyettir.<sup>42</sup>

İlahî rahmetin sonsuzluğunu kabul etmekle birlikte Bâli Efendi, diğer şârihlerden farklı olarak azabın sona ereceği fikrine katılmaz. Ona göre bazı şârihler azabın kâfirlerden mutlak olarak kalkacağını söyleyerek insanların İbn Arabî'ye ve ehlullâha karşı suizanda bulunmasına sebep olmuştur. Bâli Efendi her şeyi kuşatan rahmeti, azaptan arınmış rahmet (*rahmetün hâlisatün*) ve azapla karışık rahmet (*rahmetün mümtezcetün*) şeklinde ikiye ayırır. İbn Arabî'nin söylediği gibi cehennem ehli, cehennemde olsalar bile bir lezzet üzeredirler; ve naîm olarak Allah'tan gelmesi bakımından cennet nimetleri ile cehennem nimetleri birdir. Ancak tecelli açısından aralarında farklılık vardır; cennet nimetleri azaptan hâli kılınmış, cehennem nimetleri ise azapla mecz edilmiş bir rahmettir. Diğer taraftan "azab" kelimesinin hem ıstılah, hem de lügat manasına dikkat çeken Bâli Efendi, cehennem ehli için azabın özünü her halükarda korumaya devam edeceğine dikkat çekmiştir. Taamındaki tatlılıktan dolayı "azab/uzb" olarak isimlendirilen cehennemliklere mahsus söz konusu nimet, elem manasındaki (azâb-ı ıstılahî) anlamıyla tahakkuk ederken aynı şekilde lezzet manasındaki (azâb-ı lügavî) anlamıyla da gerçekleşecektir. Dolayısıyla azâb-ı ıstılahî, ehl-i sünnet inancında olduğu gibi onlar için ebediyen devam edecektir.<sup>43</sup>

Hüd Fass'ında da konuya değinen şârihimiz şöyle demektedir: "Cenâb-ı Hak 'Rahmetim gazabımı geçti' buyurmaktadır. Bu, rahmetim her şeyde gazabımı geçmiştir demektir. Ayette gazaptan kastedilen azaptır. Gazabın neticesi, her şeyi kuşatan rahmettir. Rahmet ise ehlullaha göre iki kısımdır: Rahmet-i hâlisâ ve içinde azabı barındıran rahmet-i mümtezice. Cehennemdeki asi müminler için gazabın neticesi azaptan arındırılmış bir rahmettir. Müşrikleri için ise gazabın neticesi, azapla mümtezic olan bir rahmettir."<sup>44</sup>

Öte yandan meseleyi ehl-i sünnet çerçevesinde değerlendirmeye çalışan Bâli Efendi'nin diğer tartışmalı mevzularda olduğu

<sup>42</sup> *Fusûsu'l-Hikem*, s. 172.

<sup>43</sup> Bâli Efendi, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 138-139; ayrıca bkz., *Müşkilâtü'l-Fusûs*, vr. 36b-37a. Buna karşılık Avni Konuk azâb-ı ıstılahî son bulmasa bile ehl-i cehennemden bundan elem duymayıp mütelezziz olacaklarını söylemektedir: "İmdi ehl-i sünnetin mezhebi üzere ehl-i cehennemden azâb-ı ıstılahî ebeden zail olmaz; ve o azâb kâim oldukça da azâb-ı lügavî kâim bulunur. Şu kadar ki Müntakim olanlardan intikam alındıktan sonra "Rahmetim gazabımı geçti." mücibince azâb-ı ıstılahî bakî iken müteellim olmazlar; ve bilakis mütelezziz olurlar. Zira onlar hakkındaki rahmet, rahmet-i Rahmân'dır." Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme Ve Şerhi*, c. II, s. 167.

<sup>44</sup> Bâli Efendi, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 170.



gibi, azabın sürekliliği veya izalesiyle ilgili deliller yeterince açık olmadığından İbn Arabî'nin konuyla ilgili karar veremeyerek tevakkuf ettiğini söylemesi dikkat çekicidir.<sup>45</sup>

## 6. Melek ve İnsan Arasındaki Üstünlük Tartışması

“İnsanın envâ-ı unsûriyeden kendisinin dışındakilere üstünlüğü ancak topraktan beşer olmasıylaadır. Dolaysız olarak yaratılan insan, anasırdan yaratılan her şeyden üstündür. Şu halde insan, rütbe bakımından arzî ve semavî meleklerden üstündür. Ve melâike-i âlîn<sup>46</sup> ilahî nasla bu nevi insandan hayırlıdır.”<sup>47</sup> İbn Arabî'nin İsâ Fass'ındaki bu ifadesi, peygamberlerin meleklerden üstün olduğu şeklindeki ehl-i sünnetin inancıyla çeliştiği için eleştirilmiştir. Bâli Efendi'ye göre şeyhin diğer sözlerinde olduğu gibi bu sözünde de şerî açıdan herhangi bir çelişki söz konusu değildir. Zira İbn Arabî, mutlak anlamda bütün meleklerin insanlardan üstün olduğunu söylememektedir. Haddizatında insan ve âlîn melekler-den<sup>48</sup> her biri bir yönden üst, diğer bir yönden alt mertebededir. Başka bir ifadeyle bir yönden insanlar meleklerden üstün, diğer bir yönden de melekler insanlardan üstündür. Bâli Efendi konuyu şöyle izah etmektedir: “İnsan bütün mertebeleri kendinde toplayan hakikati itibariyle tabî ve unsurî mevcudattan; dolayısıyla âlîn meleklerinden üstündür. Âlîn melekleri ise, nurî yaratılışları yani unsurî olmamaları yönüyle insandan daha üstündür. Şu halde muhakkik olan şeriat âlimlerinin de dediği gibi büyük melekler sıradan insanlardan üstün iken, ilahî ve kevnî hakikatleri kendile-rinde toplayan peygamberler de âlîn meleklerinden üstündürler. Yoksa her yönden hayırlı olma yoktur.” Görüldüğü üzere Bâli Efendi üstünlük meselesini iki yönden ele almaktadır: Birincisi, münferid olarak düşünüldüğünden her bir melek, her bir insandan üstün değildir. Yani bazı melekler (muheymûn ve mukarrebûn) bazı insan-lardan (avamdan) üstün olurken, bazı insanlar da (peygamberler, veliler) meleklerden üstündür. İkincisi, yaratılış itibariyle bakıldığında melekler anasırdan

<sup>45</sup> Bâli Efendi, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem* (Fass-ı Eyyüb), s. 329.

<sup>46</sup> İbn Arabî âlîn melekleri ifadesiyle Şeytan'ın Hz. Adem'in önünde secde etmeyi reddedişine işaret etmektedir. Şeytan Hz. Adem'e secde etmeyi reddeder; halbuki bu secdeyle mükellef tutulmayanlar ancak ne kendi varlıklarının ne de âlemin yaratılışının farkında olan Kerûbî melekleridir. Nitekim bu sebeple Allah İblis'e “Em kün-te mine'l-âlîn / Yoksa yücelerden misin?” (Sad, 38/75) diye hitap edecek, kendini secde emriyle muhatap olmayanlardan mı saydığını soracaktır.

<sup>47</sup> *Fusûsu'l-Hikem*, s. 145.

<sup>48</sup> Bâli Efendi'nin âlîn meleklerinden kastettiği; Muheymûn, mukarrebûn melekleridir ki, arş ve kürsî meleklerinden Cebrâil ve diğer melekler bu guruptandır.

yaratılmadıklarından topraktan yaratılan insandan üstündürler. Ancak mahiyet açısından ise, sufilerin câmiü'l-merâtib dedikleri hazret-i insan da âlin meleklerinden üstündür.<sup>49</sup>

## 7. Tenzîh ve Teşbih Meselesi

İbn Arabî'nin *Fusûs*'ta zikrettiği şu manadaki sözlerine itiraz edilmiştir:<sup>50</sup> “*Tenzîh teşbihîsiz, teşbih de tenzîhsiz olmaz. Marifeti tam olan ârif, marifetullah konusunda aynı anda tenzîhle teşbihî birleştiren kişidir.*”<sup>51</sup>

İbn Arabî'nin terminolojisinde tenzîh Hakk'ın mutlaklık (*itlâk*), teşbih ise sınırlılık (*takyîd*) vechesine işaret etmektedir. Bu anlamda bunların her ikisi de birbiriyle uyumlu ve birbirlerini tamamlayıcısı durumundadırlar. Bunlardan biri olmadan diğeriyle yetinmek mümkün değildir. Yalnızca tenzîhle yetinmek İlahî Varlığı sınırlandırıp kayıtlandırmaktan başka bir şey değildir. Allah'ı tenzîh eden kimse, O'nu bütün cismani sıfatlardan tenzîhle birlikte aynı zamanda gayrı maddi varlıklara teşbih etmiş olmaktadır. Yalnızca tenzîhe dayanan bir bakış açısı, gerek Kur'ân ve gerekse hadislerde ifade edilmiş olan teşbih vechesini tümüyle ihmal ettiğinden tek yanlı ve eksiktir. Dolayısıyla tenzîh, ancak teşbih ile birleştirildiğinde insanın Hakk'a karşı takınması gereken doğru ve isabetli bir tutumu olur. Bunun sebebi de Hakk'ın kendisinin yalnızca mutlak bir Münezzeh değil, aynı zamanda kendini âleme izhar eden olduğudur. Bu yönüyle Hak, her şeyin rûhu, yani batınıdır.

Öte yandan Hakk'ın kendisini bütün eşyada izhar etmesi ve (bu anlamda) eşyanın Hakk'ın sayısız sınırlı suretleri olması yönü dikkate alınarak yalnızca teşbih vechesi üzerinde durulması da tenzîhte olduğu gibi yine tek yanlı olması nedeniyle eksik ve kusurludur. Hakk'ı yalnızca teşbih eden kimse, O'nu sırf tenzîh eden gibi tahdit ederek kayıtlandırmış olduğundan Hakk'ı bilemez. Şu halde izlenecek yegane yol tenzîh ve teşbihî birleştirmektir. Ancak tenzîh ile teşbihî aynı anda birleştiren kişi marifetullah konusunda doğru bilgiye sahip olabilir.<sup>52</sup>

<sup>49</sup> Bâli Efendi, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 263-264.

<sup>50</sup> Bâli Efendi, *Müşkilâtü'l-Fusûs*, vr. 37b.

<sup>51</sup> *Fusûsu'l-Hikem*, (Fass-ı İlyâsiyye), s.182; (Fass-ı Nûhiyye), s. 69.

<sup>52</sup> *Fusûsu'l-Hikem*, s. 68-71,181-182; Bâli Efendi, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 67-78, 350-356; Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 497-517; Câmî, *Şerhu'l-Câmî 'alâ Fusûsi'l-Hikem*, s. 118-127; Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs*, c. I, s. 276-298; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, s. 264-283. Tenzîh-teşbih meselesi ve İbn Arabî'nin Hz. Nuh'u tenzîh tutumunun temsilcisi olarak göstermesiyle ilgili değerlendirmeler için ayrıca bakınız; İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 79-106; Affi, *Fusûsu'l-Hikem*

Haddizatında sufilerin tenzih ve teşbihe yükledikleri anlamla, ehl-i şer'in kelime-i tevhitteki nefiy ve isbata yükledikleri anlamın aynı olduğunu vurgulayan Bâli Efendi, şehadet kelimesinin de benzer zıt ilişkileri ifade ettiğini şöyle belirtmektedir: "Allah hakkında muhal olan nefiy, isbata ulaştırmak için gereklidir. Nasıl ki nefiy isbattan, isbat da nefiyden ayrı olmuyorsa aynı şekilde teşbih tenzihden tenzih de teşbihten ayrı olmaz. Yine nasıl ki ehl-i şer'e göre Allah hakkında ispatı söylemeksizin nefiyde duran kimse kafir oluyorsa, aynı şekilde ehullaha göre de tenzih ifade etmeksizin teşbihte bulunan kimse kafir olur. Kelime-i tevhitteki nefiyin isbat üzerindeki doğruluğu ne ise, teşbihin de Allah hakkında doğruluğu böyledir. Araları hiçbir şekilde ayrılmaksızın nefiy ve ispat; tenzih ve teşbih aynı anda olmalıdır. Kuds nuruyla aklı aydınlanan kimselere göre, Allah hakkında teşbihin varlığını kabul etmek aykırı bir durum değildir. Teşbihin tenzih olan uzaklığı, kelime-i tevhitteki nefiyin isbattan uzaklığından farklı değildir. (...) Böylece teşbihle tenzih bir araya getirmemenin küfrü gerektirdiği ortaya çıkmış oldu. Ehlullah aynı anda teşbih ve tenzihde bulunmaktadır. Bu ise tevhidin kemâlidir. Aslında her iki taife arasında muhalefet yoktur."<sup>53</sup>

## 8. İbadet Edilen Her Şeyde (Mabud) Hakk'ın Bir Vechinin

### Bulunması

Şeyhin Nuh'un (as) kavmi hakkında "*Onlar putlarına tapmaktan vazgeçselerdi, vazgeçtikleri oranda Hakk'ı bilememiş olurlardı. Zira ibadet edilen her mabudda Hakk'ın bir vechi vardır (ki o şeye bundan dolayı ibadet edilir).*"<sup>54</sup> sözüne itiraz edilmiştir.

İbn Arabî'ye göre ilahî Zât'ın insanın kalbine çeşitli suretlerde tecelli etmesi sonucunda kalpte tahayyül kuvvetiyle bir "ilah" fikri oluşur. Bu nedenle Allah hakkında herkesin kendi tasavvuruna uyan sübjektif bir tanrı telakkisi vardır. Oysa "*Allah'ı hakkıyla takdir edemediler*" (En'âm, 6/91) ayetinde belirtildiği gibi hiç kimse Allah'a hakiki şekliyle ibadet edemez; O'na yapılan her ibadet sadece ibadet eden kimsenin kendi düşüncesinde tasavvur ettiği ilah içindir. Zira Allah kendisine izafe edilen vasıflardan tecerrüdü bakımından, varlık nesnelerinde idrak ve ihata edilemeyen, tavsif olunamayan, kendisinden hiçbir şey hariç kalmayan, Zât'ı ve sıfatları itibariyle tek olan, ilim ve müşahede bakımından kuşatılamayan, bütün suretler-

---

*Okumaları İçin Anahtar*, s. 105-115; *Muhyiddin İbn Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 42-47; İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 193-204.

<sup>53</sup> Bâli Efendi, *Müşkilâtü'l-Fusûs*, vr. 37b-38a; *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 355.

<sup>54</sup> *Fusûsu'l-Hikem*, s. 72.

den münezzeh, cisim ve cismanî olmayan, künhüyle bilinemeyen ve kavranması mümkün olmayandır. Bununla birlikte her ne kadar Hak her türlü itikadın verâsında ise de Allah hakkında ilahî tecelliği anlamaya dayanan her inanç doğrudur; her inanç sahibi kendi itikadında haklıdır. Çünkü o sadece kalbinde Rabb'i hakkında bulduğu/düşündüğü/zannettiği surete itikat etmektedir.<sup>55</sup> Dolayısıyla -Bâli Efendi'ye göre de- müşriklerin putlara ibadet etmelerinin nedeni, Allah'a yaklaşmanın ancak onlara ibadet etmekle gerçekleşebileceğini düşünmeleridir. Bu yüzden "Onlara sadece bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye kulluk ediyoruz." (Zümer, 39/3) derler. Gerek Hz. Nuh'un gerekse Hz. Peygamber'in davetini de kendi düşüncelerine göre Hak hususunda cehaletten kaçınmak için kabul etmemişler; diğer bir ifadeyle daveti kabul ettiklerinde Hak'tan cahil kalacaklarından korkmuşlardır.<sup>56</sup>

Öte yandan "Ve Rabb'iniz ancak O'na kulluk etmenizi kesin bir şekilde emretti." (İsra 17/23) âyetinin işaret ettiği ilahî kaza gereği her mahluk istesin ya da istemesin, bilsin ya da bilmesin ancak Allah'a veya daha belirgin söylersek Allah'ın hepsi aynı Müsemmâ'ya delâlet eden sayısız isimlerinden bir isme ibadet etmektedir. İbadetin şekli ve dolaysız nesnesi ne olursa olsun bu asla değişmez, istisnasız bütün mahlukun yegane mabudu Allah'tır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, her abidin ibadetinin yegane gayesi Allah olsa da müşriklerin hatası Allah'ın onlar için "teşri etmemiş" olduğu

---

<sup>55</sup> İbn Arabî, meseleye dinlerin mabutlarının tasdik edilmesi gözüyle bakmamakta; Hakk'ın tecellisinin tahkiki açısından yaklaşmaktadır. Zira "Bütün inançlar doğru mudur?" sorusuna İbn Arabî'nin cevabı, tüm inançların, Sınırsız Gerçekliğin mümkün olan sınırlamalarına tekabül etmesi nedeniyle, evet; insanları yalnızca vahye uygun düşen inançlar saadete götüreceğinden, hayırdır. Bu nedenle akıllı kimsenin, kendi başına sahip olduğu ilah fikirlerini bir kenara iterek Hak'tan gelenlere yapışan kimse olduğunu söyler. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz., Gürer, Dilaver, "İbn Arabî'de Dinlerin (Aşkın) Birliği ve İbadet Meselesi", *Tasavvuf Dergisi*, Temmuz-Aralık 2003, sy. 11, s. 9-50; Chittick, William, *Varolmanın Boyutları*, (trc. Turan Koç), İstanbul 1997, s. 126-130. Diğer taraftan İbn Arabî, bütün peygamberlerin getirdiği dinin İslam olduğunu belirttikten sonra Muhammedi yolun rahmetin özel bir boyutu olduğunu şöyle dile getirir: "Vahyedilmiş dinlerin hepsi ışıktır. Bu dinlerin arasında Hz. Muhammed'in getirdiği şeriat/din, yıldızların ışığı yanında güneşin ışığı gibidir. Güneş görüldüğünde yıldızların ışığı, güneşin ışığı içerisinde kaybolur, gizli kalır. Hz. Muhammed'in şeriatinin diğer peygamberlerin şeriatini neshetmesi, tıpkı yıldızların ışıklarının güneşin ışıkları karşısında kaybolması gibidir. Ne var ki, yıldızların varlıklarını yitirmesi gibi bir şey olamayacağından, diğer dinler de varlıklarını devam ettirirler. Bu nedenle bütün peygamberlere ve ilahî dinlere iman etmeyi gerekli görürüz. Cahil kimselerin görüşünün aksine, bütün şeriatler hakır ve neshetme iptal etme anlamına gelmez." *Fütühât*, c. III, s. 153. Ayrıca bkz., Gürer, a.g.m., s. 48-49.

<sup>56</sup> Bâli Efendi, *Müşkilâtü'l-Fusûs*, vr. 37b; *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 80.

bir ibadet şekliyle ibadet etmeleridir.<sup>57</sup> Bu nedenle Bâli Efendi, yaptıkları ibadetin Allah katında muazzez ve mükerrem olmadığı kanaatindedir.<sup>58</sup>

### 9. Firavun'un İmanı Meselesi

İbn Arabî'nin Musa Fass'ında Firavun'un imanıyla ilgili aşağıdaki sözlerine itiraz edilmiştir: “(Hz. Asiye) Musa hakkında Firavun'a 'Muhakkak ki, o benim ve senin için göz nurudur' (Kasas, 28/9) dediğinde, bizim söylediğimiz gibi onun için hâsıl olan kemâl ile gözü nurlandı. Musa (as) boğulma esnasında Firavun'a verilen iman ile onun için göz nuru oldu. Böylece Allah Firavun'un ruhunu tâhir ve mutahhar olarak kabzeyledi; ve (ruhunun kabzedilmesi esnasında) kirden (şirkten) hiçbir şey kalmadı. Zira Allah onun ruhunu, hiçbir günah işlemeden evvel imanlı olarak kabzetti. Ve Firavun'u dilediği kimseye kendi inayeti için bir ayet kıldı. Öyle ki bunu görerek hiç kimse O'nun rahmetinden ümit kesmesin. Çünkü kafirlerden başkası O'nun rahmetinden ümit kesmez. Şayet Firavun (Allah'ın) rahmetinden ümit kesenlerden olsaydı iman etmeye yeltenmezdi. (Öte yandan) karîne-i hâl göstermektedir ki, Firavun öleceğini yakîn olarak bilmiyordu.”<sup>59</sup>

Başta Câmî, Kâşânî, Kayserî, Bosnevî ve Nablûsî olmak üzere şârihlerin çoğu, şeyhin konuyla ilgili gerek *Fütuhât* gerekse *Fusûs*'taki görüşlerinden hareketle “Firavun'un imanının geçerli olduğu” hükmüne varmış, ehl-i zahirin aksi yönde ileri sürdükleri delillerin onun imanıyla ters düşmeyecek şekilde tevil edilebileceğini söylemiştir. Onlara göre, Şeyh-i Ekber vâris-i kâmilidir. İşleri olduğu gibi müşahede eder ve bilir. Eserlerinde ortaya koyduğu ilim ve sırlar, Muhammedî işaretle gerçekleşmiştir. Şeyhin durup dururken “ilahlık” iddiasıyla itham edilmiş olan Firavun'un imanına kendiliğinden şahadet etmesi mümkün değildir. Ayrıca şeyhin konuyla ilgili sözleri Hakk'ın rahmetinin genişliğine işaret etmektedir. Onun görüşlerine karşı çıkanlar ise, her şeyi kuşatan ilahî rahmeti daraltmaya çalışmaktan başka bir şey yapmamaktadırlar.<sup>60</sup> Nitekim İbn Arabî *Fütuhât*'ın 198. babında şöyle demektedir: Muhakkak Allah Firavun'un imanını kabul etti. “Şimdi iman mı ediyorsun, daha önce

<sup>57</sup> *Fusûsu'l-Hikem*, s. 108; *Fütuhât*, c. VI, s. 163.

<sup>58</sup> Bâli Efendi, *Müşkilâtü'l-Fusûs*, vr. 37b.

<sup>59</sup> *Fusûsu'l-Hikem*, s. 201.

<sup>60</sup> Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 1121-1123; Câmî, *Şerhu'l-Câmî 'alâ Fusûsi'l-Hikem*, s. 478-480; Nablûsî, *Şerh-i Cevâhiri'n-Nusûs*, s. 276-278; Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs*, c. II, s. 359-361; Yakup Han Kaşgârî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, Delhi 1897, s. 328-329 ; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. IV, s. 146-157.

*isyan etmiştin*” (Yunus, 10/91) âyeti onun imanının ihlasına delildir. Eğer imanında ihlaslı olmasaydı, Allah onun hakkında “a’râb/bedevilerle” ilgili buyurduğu gibi “*Bedeviler iman ettik dediler. De ki siz iman etmediniz, lakin İslam olduk, size inkıyat ettik deyiniz. Zira iman henüz kalplerinize girmiş değildir.*” (Hucurât 49/14) derdi. Allah muhakkak Firavun’un imanına şahadet eyledi. Halbuki cevaz olmadıkça Allah hiç kimsenin tevhidinde doğruluğuna şahadet eylemez. Şu halde Allah onu temiz olduğu halde kabzeyledi. Ve bir kafir müslüman olduğu vakit onun üzerine gusül vacip olur. Firavun’un denizde boğulması onun için gusüldür. Allah Te’âlâ’nın onu bu hâlde öldürmesi, onun ahiret ve dünya azabından kurtuluşudur. Ve bunu haşyet sahipleri için ibret kıldı. Ve onun imanı can verirken ölen bir kimsenin imanına benzemedi. Çünkü can verirken ölen kimse öleceğinden yüzde yüz emindir. Halbuki bu durum burada söz konusu değildir. Zira Firavun denizi müminler için kuru bir yol hâline geldiğini görünce -ki bu onların imanı sebebiyle idi- öleceğine kani olmadı ve belki yaşayacağını ve bu yoldan geçeceğini düşündü. (...) Ve Firavun kafir olarak ölenlerden değildir. İmdi onun işi Allah’a kalmıştır.

Diğer şârihlerden farklı olarak Bâli Efendi, Firavun’un imanı konusunda kesin bir hüküm vermeyerek onun mümin veya kafir olarak öldüğüne açıkça delalet eden bir nassın bulunmadığını ileri sürmüştür. Bâli’nin, şeyhin konuyla ilgili görüşlerini tek tek ele alarak kendi düşüncesi çerçevesinde yorumladığını görmekteyiz. Örneğin İbn Arabî’nin “Allah Firavun’un ruhunu tâhir ve mutahhar olarak kabzetti” sözü, her ne kadar imanının varlığı hakkında bir nas olsa da imanının sıhhati açısından delil değildir. Ayrıca imanın makbul olması için ne zaman yapıldığı da önemlidir. Yine “Eğer Firavun Allah’ın rahmetinden ümit kesenlerden olsaydı iman etmeye yeltenmezdi” ifadesi, Firavun’un iman etmeye yeltendiği, Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyip O’na yöneldiğini gösterse de bu yönelişi vaktinde olmadığı diğer bir ifadeyle yeis halinde olduğu için imanı geçersizdir. “Nitekim güneş batıdan doğduğu zaman insanların hepsi iman ederler. Bu iman insanların Hakk’ın rahmetinden ümit kesmemeleri nedeniyledir. Fakat Allah’a yönelmeleri ve iman etmeleri vaktinde olmadığı için kafirdirler. Aynı şekilde Firavun’un imanı da yeis halinde iken ilahî haberlerde bildirilen vaad ve vaid ortaya çıkması üzerine isteği dışında mecburen olmuştur; dolayısıyla Firavun da kafirdir.”<sup>61</sup> Öte yandan karîne-i hâlin Firavun’un imanının yeis halinde olmadığını, yani onun öleceğine dair kesin bir bilgisinin bulunmadığını; zira inananların Hz. Musa’nın asasıyla denizde açtığı yoldan geçtiğini görünce kendisinin de geçeceğini

---

<sup>61</sup> Bâli Efendi, *Şerhu Fusûsi’l-Hikem*, s. 393-394.

düşündüğü şeklindeki yaklaşım da delil değildir. “Firavun’un bu saatteki imanı, helak olmaktan kurtulmak ve kurtulduktan sonra da ilahlık davası için kendisine pay çıkarmak içindi. Allah onun bu niyetini bildiğinden imanını kabul etmedi. Nitekim Firavun, sihirbazların iman ettiklerinde helak olmaktan kurtulduklarını görmüştü. Bu nedenle sadece diliyle ikrar etmesinin onu helaktan kurtaracağını zannetti; ancak kendisine dünya ve âhirette faydası olmayan şeyi yaptı.”<sup>62</sup>

Bâli Efendi’ye göre zikredilen deliller, İbn Arabî açısından Firavun’un imanı hususunda nas değildir. Aynı şekilde zahir ehlinin zannettiği gibi ahirette şakilerden olacağına dair de delil değildir. Dolayısıyla şeyh, Firavun’un saadeti veya şekaveti konusunda Kur’an-ı Kerim ve hadislerden her hangi bir nas ileri sürmediğinden bu mesele hakkında hüküm veremeyip kararsız kalmıştır (*tevakkuf*). Zira şeyhin “Firavun’un durumuyla ilgili hüküm Allah’a kalmıştır.” sözü de bunu teyit etmektedir.<sup>63</sup> Şu halde icmaya ters düşecek her hangi bir hüküm vermeyen şeyhin sözlerinin hatalı yorumlanmasının sebebi nedir? Bâli Efendi bu sorunun cevabını şârihlerin yetersiz oluşuyla açıklamaktadır: “Firavun’un imanının sahih olduğunu kabul etmek icmaya muhalefettir. Bırakın bu kâmil zâtı, akıldan biraz nasibi olanlar bile böyle bir iddiada bulunmazlar. Bir hususta tevakkuf etmek, yani hüküm vermemek, genel anlamıyla söz konusu mesele hakkında icması bulunan cemaatin yanında yer almak demektir. (...) İnsanların bu konu nedeniyle şeyhe söyledikleri şeyler iftiradır. Belki de onların böyle yanlış düşünceleri, şeyhin ruhaniyetiyle bağ kuramayan şârihlerin sözlerinden kaynaklanmıştır. Söz konusu şârihler, soyut şeylerle münasebetleri olmadığından şeyhin sözünü, onun kastettiği anlamın dışında yorumlamışlardır. Ve onların yanıldıkları nokta şeyhin Firavun hakkında “Allah onun ruhunu tâhir ve mutahhar olarak kabzetmiştir” sözüdür. Örneğin Davud Kayserî bu sözü şöyle açıklamıştır: “İnsanların can verme anında müşahede ettikleri âhiret ahvali Firavun’a görünmeden önce o İsrailoğulları’nın denizdeki bir yoldan geçtiklerini açık bir şekilde görmüştü. Onun söz konusu durumu, (yani yeis halinde olmaması) imanını sahih ve geçerli kılmıştır. Çünkü Firavun’un bu şekildeki imanı gaybe imandır.”<sup>64</sup> Dolayısıyla Kayserî’nin konuyla ilgili düşüncesi doğru değildir. Zira eğer Firavun’un imanı sahih ve geçerli olsaydı, şeyh sözünün sonunda kesinlikle tevakkuf etmezdi. Ancak o tevakkuf etmiştir. Tevakkufu

---

<sup>62</sup> Bâli Efendi, a.g.e., s. 394.

<sup>63</sup> Bâli Efendi *Fütuhât*’ın altmış ikinci babında yer alan “Firavun ve Nemrud cehennemde ebedî kalacaklardır.” sözünü de bu bağlamda değerlendirmektedir.

<sup>64</sup> Kayserî, *Şerhu Fusûsi’l-Hikem*, s. 1121.

hususunda icmaı da delil yapmıştır. Nitekim şeyh, “Kur’an’ın zahirinde olan budur.” demiş, ancak bu konuda nas olduğunu söylememiştir. Halkın çoğunluğuna göre Firavun şakî olduğundan şeyh “Bu hususta durum Allah’a kalmıştır.” demiştir. İbn Arabî’nin bu sözü Firavun’un imanının sıhhatini değil cevazını gösterir (imanının makbul olduğunu değil, makbul olmasının mümkün olabilirliğini gösterir). Yani “Allah’ın onun ruhunu tahir ve mutahhar olarak kabzetmiş olması *mümkündür.*” demektir. (...) Şeyhin Firavun’un imanını konusunda zikretmiş olduğu delillerin hepsi açıklamaya ihtiyaç duyulan mücmel ifadelerdir. Onun “Bundan sonra biz diyoruz ki bu hususta iş Allah’a aittir.” sözü de mücmel olanın açıklamasıdır. İbn Arabî’nin söz konusu açıklamasının, önceki cümlelerle bir olması veya ayrı olması da mümkündür. Kayserî gibi şârihler kastedileni bilemedi ve bu nedenle hata yaptılar. Onların hatasından dolayı da bazı insanlar hatta zamanımızdaki sufilerin bir çoğu hataya düştü. Firavun’un imanını konusundaki sözler aralarında yayıldı ve şöret buldu. Onlar da şeyhin Firavun’u ehl-i İslam’dan kabul ettiğini zannettiler.<sup>65</sup> Halbuki şeyhin Firavun’la ilgili düşüncesi, onların zannettiklerinden uzaktır.”<sup>66</sup>

## Sonuç

Gerek varlıkların zuhûrunda isim ve sıfatların rolü, nübüvvet-velayet ilişkisi, tenzih-teşbih meselesi ve gerekse cehennem ehlinin durumu ve Firavun’un imanını gibi en fazla eleştirilen konularda bile Bâli Efendi’ye göre İbn Arabî’nin ehl-i sünnet inancına ters düşen her hangi bir görüşü yoktur. Ona yöneltilen itirazların temelinde ise başlıca şu üç husus bulunmaktadır:

<sup>65</sup> Nitekim Bâli Efendi’ye göre Çivizâde’nin “Ehlullah Firavun’u kibâr-ı muhakkikinden kabul etmektedir.” sözü her ne kadar İbn Arabî’ye iftira amacıyla söylenmiş olsa da konuyla ilgili yanlış anlamalar için bir örnektir. Haddizatında Şeyh-i Ekber hiçbir eserinde Firavun’un muhakkiklerden olduğunu söylememiştir; zaten Firavun da şeyhin muhakkikler için saydığı özellikleri taşımamaktadır. Bkz., *Müşkilâtü’l-Fusûs*, vr. 37a-b.

<sup>66</sup> Bâli Efendi, *Şerhu Fusûsi’l-Hikem*, s. 395-396. Söz konusu eleştirilerin doğru olmadığını belirten Avni Konuk, Bâli Efendi’nin yanlış olduğunu şöyle ifade etmektedir: Mevlânâ Câmî, Abdürrezzak Kâşânî, Dâvud-ı Kayserî, Abdullah Bosnevî, Abdülganî Nablusi ve emsali ekabir (ks) hazarâtı kendi şerhlerini Hz. Şeyh’in görüşleri çerçevesinde yazmış olmalarıyla ona iftira etmiş olamazlar. Zira Bâli Efendi hazretlerinin buyurdukları gibi kümmelin-i muhakkikinden olan bu zevât-ı âliyenin Hz. Şeyh’in rûhaniyetine ittisalleri olmadığı kabul edilemez. Ve Bâli Efendi hazretlerinin “Sahih değildir” dediği Dâvud-ı Kayserî hazretlerinin konuyla ilgili düşünceleri, *Fütuhât-ı Mekkiyye*’nin yüz doksan sekizinci babında münderic olan kavl-i Şeyh-i Ekber’in hülâsasıdır. Bkz., *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. IV, s. 152.



**a.** Bazı âlimlerin yahut mutasavvıfların İbn Arabî'nin görüşlerini iyi anlayamamaları: Bunun sebepleri arasında yorumların, bizzat şeyhin eserlerinden yararlanmak yerine genellikle zihinlerde kalan veya kulaktan duyma ifadeler üzerine yapılmış olmasıdır. Ayrıca taassup, haset, cehâlet, meşrep farklılığı ve yanlış okumalar da sebepler arasında sayılabilir. "Bilinmelidir ki, *Fusûsu'l-Hikem*'in nizam ve tertibi şöyledir ki, oradaki bazı sözler, diğerlerini şerh eder ve kastedilen manayı açıklar (*Fusûs*'un şerhi kendi içindedir). Bir sözden neyin kastedildiği başka bir söz olmadan anlaşılabilir. Dolayısıyla bazı kimseler, *Fusûs*'un tamamını kavrayamadıklarından orada yer alan sözler arasındaki bu düzeni bilememekte ve bununla birlikte bu konularda mülâhazalarda da bulunmaktadırlar. Şeyhin sözlerinin sadece bir kısmına baktıkları için diğerleri onlara kapalı kalmıştır. Çivizâde de anlayamadığı meseleleri çıkararak bir risale yazmış ve bu risalesinde *Fusûs* sahibini tekfir etmiştir. Aslında o böyle söyleyerek kendisini tekfir etmiş olmaktadır. Her yönden bizden daha bilgili ve daha muttakî olan birisi hakkında küfürle hükmetmekten Allah'a sığınırız. (...) Bu zât, İbn Arabî'nin sözlerinin şerî itikada muhalif olduğunu zannederek onu küfürle itham etmiştir. Çivizâde'nin bu tarz sözleri, ehlullah'a olan kızgınlığından kaynaklandığı için yanlıştır. Şaşkınlığından ne konuştuğunu bilmemektedir."<sup>67</sup>

**b.** Çivizâde gibi bazı kişilerin bâtinî meseleleri kavrama konusunda istidatlarının bulunmamasının yanı sıra şeyhin fikirlerini kuru bir inatla reddetmeleri: "Bilmelisin ki, Kur'ânî hakikatler ve rabbanî sırların açıklamalarıyla ilgili ehlullahın sözlerinin bazıları muhkem, bazıları da müteşâbihtir. Hikmete binaen onların adetleri ve yolları budur. Bu hikmeti bilenler, ehlullahın ilimdeki derecelerini ve kıymetlerini bilirler. İnsaf ehli âlimler, onların muhkem sözlerindeki değerlerini bildiklerinden haklarında hüsn-i zanda bulunurlar. Eğer tevil bilen âlimlerden iseler müteşâbih sözlerini tevil ederler. Şayet tevil edemiyorlarsa benzeri durumlarda olduğu gibi işi Allah'a havale ederler. Bununla birlikte insaf ehli olmayan âlimler ise ehlullahın müteşâbih sözlerinden hareketle haklarında sû-i zanda bulunurlar. Biz sû-i zanda bulunmaktan Allah'a sığınırız. Söylediklerimizi anladığına göre şunu da bilmelisin ki, Çivizâde'nin şeyhin sözlerine olan itirazları, gerçeği ve doğruyu ortaya çıkarma arzusunu değil onun bâtil garazlarını göstermektedir. Bu amaçta olan birisinin fetva makamında oturması doğru değildir. Zira fetva kişinin onurunun göstergesidir. Böyle bir makamda olmayı hak etme-

---

<sup>67</sup> Bâli Efendi, *Müşkilâtü'l-Fusûs*, vr. 36a-b.

diğinden ve şeyhe olan iftirası nedeniyle Allah onu bu yüce ve değerli makamdan uzaklaştırarak zelil etmiştir.”<sup>68</sup>

**c.** Şârihlerin hatalı yorumları. Bâli Efendi’ye göre bunlar içinde en vahim olanı üçüncüsü yani şârihlerin yaptıkları hatalı yorumlardır. Zira eleştirilerin hareket noktası, İbn Arabî’nin eserlerinden ziyade onlarla ilgili yorumlardır. Bu nedenle Bâli Efendi gerektiğinde şârihleri eleştirmekten çekinmemiş, örneğin *Fusûs* şârihleri arasında önemli bir yeri olan Davud Kayserî’yi bile Firavun’un imanı konusunda hatalı ve yetersiz bulmuştur: “İnsanların Firavun’un imanı nedeniyle şeyhe söyledikleri şeyler iftiradır. Belki de onların böyle yanlış düşünceleri, şeyhin ruhaniyetiyle bağ kuramayan şârihlerin sözlerinden kaynaklanmıştır. Söz konusu şârihler, soyut şeylerle münasebetleri olmadığından şeyhin sözünü, onun kastettiği anlamın dışında yorumlamışlardır. Ve onların yanlış oldukları nokta şeyhin Firavun hakkında “Allah onun ruhunu tâhir ve mutahhar olarak kabzetmiştir” sözüdür. Örneğin Davud Kayserî bu sözü şöyle açıklamıştır: “İnsanların can verme anında müşahede ettikleri âhiret ahvali Firavun’a görünmeden önce o İsrailoğulları’nın denizdeki bir yoldan geçtiklerini açık bir şekilde görmüştü. Onun bu durumu, (yani yeis halinde olmaması) imanını sahih ve geçerli kılmıştır. Çünkü Firavun’un bu şekildeki imanı gaybe imandır.” Kayserî’nin bu düşüncesi doğru değildir. (...) Kayserî gibi şârihler kastedileni bilemedi ve bu nedenle hata yaptılar. Onların hatasından dolayı da bazı insanlar hatta zamanımızdaki sûfilerin birçoğu hataya düştü.”<sup>69</sup>

Şerî hususlarda itidal sahibi olunması gerekirken şeyhülislamlık gibi önemli bir makamda bulunan birisinin şeyhi tekfirle itham etmesinin ne denli büyük bir hata olduğunu dile getiren Bâli Efendi sözlerini şöyle tamamlamaktadır: “Sonra Çivizâde risalesinin sonunda Şeyh Bedreddin, şeyhü’l-muhaddisin ve imâmu’ş-Şâfiyye ve’l-kadı Sadeddin gibi *Fusûs*’u reddeden âlimlerin bulunduğunu söylemektedir. Biz de diyoruz ki, ehlullahın sözünü anlama konusunda kimseyi taklit etmeyiz. Söylediğimizin doğruluğu hususundaki senedimiz, İmam Fahreddin Razî, Kadı Beyzavî, Molla Fenarî, Mevlanâ Arab, İbnü’l-Hatîb, İbnü’l-Efdâl, Ali Çelebi, İbn Kemal Paşa, özellikle zamanımızın şeriat ve tarikat kutbu İbn Bahâeddin<sup>70</sup> ve önde gelen diğer âlimlerdir. Gerek bu âlimlerden ve

<sup>68</sup> *Müşkilâtü’l-Fusûs*, vr. 37b.

<sup>69</sup> Bâli Efendi, *Şerhu Fusûsi’l-Hikem*, s. 395-396.

<sup>70</sup> Bâli Efendi’nin İbn Bahaeddin olarak adını verdiği bu zâtın, İbn Arabî’yi müdafa için *Müdâfaanâme fi Hakkı Şeyh-i Ekber* adlı bir risâle kaleme alan Bayrâmiye meşâyihinden Şeyh Bahâeddinzâde (öl. 952/1545) olması kuvvetle muhtemeldir. Bkz., Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, c. I, s. 41.

gerekse Devletin kuruluşundan Sultan Süleyman Han dönemine kadar Osmanlı topraklarında yaşayan diğer müftülerin hiç birinden şeyhin akidesinin sıhhati hususunda fetva duyulmasa bile tekfir de duyulmamıştır. Bu risalenin sahibi ise iki yönden kendine zulmetmektedir. Manen fetva verme derecesinden düşmüş ve farkına varmaksızın zahire takılıp kalmıştır. Kendisine zulmettiği yönlerden birincisi, ölmüş bir kişinin küfrünü beyan etmektir ki, bu durumda küfürle ilgili hükümler ölen kimsede uygulanamayacağından şeriat açısından uygun değildir. -Haddizatında Çivizâde'nin amacı fetvanın şerî ahkâmın uygulanması da değildir- Dolayısıyla şeyh gibi vefat etmiş zâtları tekfir etmekle fetvası zayi olmuştur; ve yaptığı abesle iştigaldir. Ayrıca risale sahibi bu nedenle sorumlu tutulabilir yahut ölü bir kimseye sövmesi nedeniyle onun hakkı üzerine geçebilir. İkincisi, tekfir konusunda aşırıya gitmiştir. Öyle ki bu tutumu normal olmaktan çıkmış onu sövmeye ve düşmanlığa kadar götürmüş ve sözünün fayda etmemesine neden olmuştur. Çünkü risalesindeki sözlerinin tekfir şeklinde yorumlanması, bırakın kemal sahibi olmayı ilimden az bir nasibi olan her hangi biri için bile kolaydır. Belki de Çivizâde halk nazarından kendini ön plana çıkarmak ve âlimler arasında sivrilmek için bunu yapmıştır. Söylediklerimiz söz konusu risaleye bakan kişiye gizli değildir. Böyle bir tekfir, fetvanın itibarını zedelemektedir. Biz müftülerin bir kimseyi küfürle itham edecekleri zaman, küfrün itham eden kimseye dönmesinden çekindikleri, fetvanın hakkını verebilme endişesi taşıdıkları ve Allah'a karşı edepli oldukları için "kâfirdir yerine küfre düşmüş olmasından korkulur" dediklerini duyduk. Şeyhin fikirleri gibi benzer konularda fetva verilecekse, ehli olmayanın bu fikirleri okumaktan engellenmesinin dışında fetva verilmesi uygun değildir. Nitekim *Fusûs* sahibi, "Her kim benim ve bilhassa ehlullahın kitaplarını, layık olmadığı halde mütalaa ederse zındık olur." demiştir. Şu halde Risâle sahibinin yaptıklarından vazgeçmesi ve bu taife hakkında söylediklerinden istiğfar etmesi gerekir. Senin yapman gereken ise şerî hususlarda itidalden ayrılmamandır. Zira şeriat itidal üzere vazolunmuştur; ondan bir şey eksiltmek yanlış olduğu gibi ilave etmek de hatadır.<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup> *Müşkilâtü'l-Fusûs*, vr. 38a.