

Alusi'nin Muhiddin İbn Arabi'ye Ait Bazı Görüşlerinin Tahlili*

Analysis of Some Opinions of Alusi About Muhyi al-Din İbn 'Arabi

Mehmet YOLCU^a

Ayşe TOKAY^b

Mehmet Ali ULAŞ^c

^a Prof. Dr., Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Bitlis, Türkiye, myolcu@beu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4501-4399

^b Arş. Gör. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk İslam Sanatları Tarihi, Bitlis, Türkiye, atokay@ankara.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4596-6103

^c Kütahya, Türkiye, mehmetaliulas1453@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6600-4405

ÖZ

Bu incelemede müfessir Âlûsî'nin Rûhu'l-Me'ânî adlı eserinde geçen Muhyiddin İbn Arabî'ye ait görüşler ele alınmıştır. Âlûsî'nin ele aldığı söz konusu görüşler öncelikle net biçimde ifade edilmeye çalışılmıştır. İhtilafli meseler söz konusu olduğunda diğer ulemanın bu konudaki düşüncelerine, görüş ve yaklaşımlarına başvurularak konunun künhüne erişilmek istenmiştir. Söz konusu meseleler üzerinde Âlûsî ile İbn Arabî arasında görüş farkı ortaya çıktığında Âlûsî'nin ne tür bir yol izlediği netleştirilmiş ve bu tür durumlarda kullandığı ifadelerin âlimane ve ilim disiplini ile adabı içinde kalıp kalmadığı incelenmiştir. Bu araştırmanın orijinal yönü İbn Arabî'nin işari tefsir bağlamında ele alınabilecek görüşlerinin tefsir içine ele alınmasını ve onların Âlûsî gibi yetkin bir âlim tarafından değerlendirilmesini gün yüzüne çıkarmasıdır. Kimi zaman onun görüşlerine katıldığını bazı konularda da katılmadığını tespit edilmiştir. Bununla beraber her zaman Muhyiddin İbn Arabî'den saygıyla bahsettiği, onun hakkında olumsuz konuşanlara karşı onu savunduğu müşahede edilmiştir. Bu incelemede Âlûsî için önemli ve muteber olanın cumhur-i ulemanın görüşü olduğu, onların farklı görüşler sergilediği konularda ise İbn Arabî'nin görüşüne yakın olan tarafı desteklediği ve onu delillendirmeye çalıştığı gözlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İbn Arabî, Futuhât-i Mekkiyye, Alusi, Ruh el-Meani.

ABSTRACT

In this study, the opinions of Muhyi al-Din ibn 'Arabi, mentioned in the book Ruh al-Ma'ani by the commentator Âlûsî, were discussed. The opinions discussed by Alusi were firstly tried to be expressed clearly. In the case of controversial issues, it was attempted to reach the content of the issue by referring to the opinions, views and approaches of other scholars on this issue. When a different point of view arises between Âlûsî and Ibn Arabî on these issues, it was clarified what kind of way Âlûsî followed and whether the expressions he used in such cases remained within the discipline of scholarship and science. The original aspect of this research is that Ibn 'Arabi's views, which can be addressed in the context of the signpost interpretation, are included in the commentary and their evaluation by a competent scholar such as Âlûsî. It was determined that he sometimes agreed with his views and sometimes disagreed with him on some issues. However, it has been observed that he always spoke about Muhyiddin İbn Arabî with respect and defended him against those who talked negatively about him. In this study, it was observed that what is important and recognised for Âlûsî was the opinion of most scholars, and that he supported the side which was prone to Ibn 'Arabi's opinion and tried to prove it as evidence in matters where they displayed different views.

Keywords: al-Tafseer, Ibn 'Arabi, al-Futuhât al-Makkîyah, al-Âlûsî, Ruh al-Ma'ani.

* Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine uyulmuştur. / In this article, the principles of scientific research and publication ethics were followed.

Bu çalışmada, "Muhyiddin İbn Arabî'nin Âlûsî'nin Rûhu'l-Meânî Tefsirinde Geçen Bazı Görüşlerinin Analizi" adlı çalışmamızdan istifade edilmiştir.

1. GİRİŞ

Âlûsî ve İşârî Tefsir ikilemi bağlamında yapılan araştırmalara bir göz atıldığında öne çıkan çalışmalar ve muhtevaları şöylece özetlenebilir:

Ahmet Çelik (1996) tarafından *el-Alûsî'nin Ruhu'l-Meânî İsimli Eserinde İşârî Tefsir* adıyla yapılan doktora tezinde Âlûsî'nin Rûhu'l-Me'ânî adlı tefsirinin işârî yönü ele alınmıştır. Âlûsî'nin işârî tefsir hakkındaki görüşleri ve Rûhu'l-Me'ânî tefsirinin işârî tefsir kaynakları belirtilmiştir. Âlûsî'nin tasavvuf anlayışı ve tasavvufun bazı konularıyla ilgili görüşleri tespit edilmiştir. Buna göre Âlûsî, birçok tasavvufî konuda tasavvuf ehli ile aynı görüşlere sahiptir. Burada söz konusu tefsirde geçen işârî tefsire birçok misal verilmiş ve bu işârî izahların bazen ayetlerin zahiri manalarına uymadığı kanısına varıldığı ifade edilmiştir.

Vehbi Karakaş'ın (2002), *Alûsî'nin Tefsirinde Ayetlerin İşârî Açısından Yorumu* adını taşıyan doktora tezinde genel anlamda işârî tefsir ve özellikle de Âlûsî'nin İşârî Tefsiri hakkında bilgi verilmiş ve değerlendirmeler yapılmıştır. Âlûsî'nin 47 suredeki işârî tefsirinin Fatiha'dan Cum'a suresine kadar olan kısmı ele alınmıştır. Bu sureleri incelerken önce ayetin metni, sonra meali, ondan sonra da Âlûsî'nin işârî tefsiri verilmiş, kimi zaman ihtisar, kimi zaman izah, kimi zaman eleştiri, kimi zaman da karşılaştırmalar yapılmıştır. Bu çalışma Âlûsî'nin, işârî tefsirinde batınîlerin batından başkasını kabul etmeyen fikirlerinden, zahirîlerin de zahirden başkasını kabul etmeyen düşüncelerinden uzak kaldığı tespit edilmiştir. Bununla beraber Âlûsî'nin de kimi zaman zoraki izahlara girdiği belirtilmektedir. Gerek bu zoraki izahlar gerekse işârî tefsirinden dolayı hem kendi zamanında, hem de daha sonraki zamanlarda şiddetli eleştirilere maruz kaldığı ifade edilmektedir. Bununla beraber Âlûsî'nin bâtinîlikle suçlanmadığı, onun zahiri esas aldığı, işârî izahlara ancak ikinci derecede düşündüğü belirtilmiştir. Karakaş (2013a), bu incelemesini bir makale formatında da ele alıp buradaki tespitlerini özlü biçimde anlatmaya çalışmıştır. Bu da yetmemiş, aynı sene aynı makaleyi başka bir ilahiyat dergisinde de yayımlanmıştır (Karakaş, 2013b).

İbrahim Türkoğlu (2018), *Âlûsî'nin Rûhu'l-Meânî Tefsirinde Seyr u Sülûk* adıyla yaptığı doktora tezinde Âlûsî'nin tefsirinde, Tasavvufta önemli bir yeri olan seyr u sülûk'un, Kur'an'daki değişik tasvirleri, seyr u sülûk'a başlamanın keyfiyeti, bu hususta engellerden soyutlanma, seyr u sülûk metotları, bu metodlardaki ayrılık, seyr u sülûkun makamları, nefis ve mertebeleri, mürşid ve sâlik konuları ele alınmıştır.

Murat Sarıgül (2018), "Ahkâm Âyetlerinin İşârî Yorumu (Alûsî Örneği)" adlı makalesiyle Âlûsî ve İşârî Tefsir konularını Ahkâm Ayetleri bağlamında ele almıştır. Bu çalışmada işârî izahlara kapalı olduğu düşünülen ahkâm ayetlerinde, işârî tefsirin nasıl yapılabileceği, işârî izahların yapısal özellikleri, bunun bir usulünün olup olmadığı ayrıca bu işlemin tamamen kalbe gelen işaretlerden mi müteşekkil olduğu gibi hususlar Âlûsî özelinde incelenmiştir.¹

Şimdiye kadar Âlûsî'nin İşârî Tefsiri bağlamında Muhyiddin İbn Arabî'nin görüşlerine değindiğini ele alan herhangi bir çalışma yapılmadığı gözlenmektedir. Bu nedenle çalışmamız her ikisi de İşârî Tefsir ile ilgilenen iki önemli müellifin birbirine yaklaşımının ortaya konması akademik çalışmalara önemli bir katkı sayılması gerekir. Biz bu araştırma ile bu boşluğu doldurmayı hedefliyoruz.

2. MUHYİDDİN İBNU'L-‘ARABÎ

Ebu Bekr Muhammed b. Ali el-Hatemî et-Tâî, genelde "İbn 'Arabî" diye ünlenmiştir (es-Safedî, 2010: 3/257; ez-Zehebî, 2006: 16/310). İhya hareketleri ve düşüncesi nedeniyle kendisine "Muhyiddîn" lakabı verilmiştir (Kılıç, 1999: 20/493). Onun, Endülüs'te doğmuş olsa da Arap asıllı olduğu söylenmiş ve bu nedenle "İbn Arabî" diye tanınmıştır (Heyet, 1998: 7/126-127). Kendi birçok yerde adını "Muhammed İbnü'l-Arabî" şeklinde kaydetmiştir (Kılıç, 1999: 20/493). Kendisi hicri 17 Ramazan 560 yılı Pazartesi günü (28 Temmuz 1165) Endülüs'ün başkenti Mürsiye'de doğmuştur (Safedî, 2010: 3/257). Babası Ali b. Muhammed dindar, fıkıh ve hadis ile meşgul olan, züht ve takva sahibi bir zattır. Dedesinin ise Endülüs'te kadılık yapan takvalı, derin bilgi sahibi bir âlim olduğu nakledilir (Heyet, 1998: 7/127; Muhyiddîn Muhammed b. Alî, 2006: 1/3). Annesi de Ensar soyundan olup fazilet sahibi bir hanımdır. Ailesi tasavvuf ile iştigal eden bir geçmişe sahiptir. O da küçüklüğünden itibaren mutasavvıf bir çevrede yetişmiş ve onlara karşı daima sevgi ve saygı beslemiş ve kendilerini yakından izlemiştir. Sekiz yaşına kadar Mürsiye'de yaşayan İbn Arabî, bu yaşta ailesiyle birlikte ilim ve kültür açısından daha zengin olan İşbiliye'ye göç etmiştir (Heyet, 1998: 7/127). Burada Ebu Bekir b. Halef'ten Kur'an-ı Kerim ve kıraat dersleri almıştır. Ayrıca kentten İbn Zerkûn, Hafız İbnü'l-Ced, Ebu Velid el-Hadramî ve Şeyh Ebu'l-Hasen b. Nasr gibi âlimlerinden hadis ve fıkıh dersleri almıştır (Gallab, "Mukaddime", 1/3). Bu süreçte yetiştiğinde tefsir, hadis ve fıkıh gibi ilimlerde hatırı sayılır bir birikime ulaşmıştır (Heyet, 1998: 7/127). İbn Arabî, Sultan Bahâüddin Gazi'ye verdiği icazetnamenin başında kendilerinden ders aldığı hocalarını ve okuduğu kitapları tafsilatıyla kaydetmiştir. İbn Arabî'nin burada kaydettiği hocalarının sayısı altmıştan fazladır (en-Nebbehânî, 2009: 1/163-168).

İbn Arabî bu ilimleri tahsil ettikten sonra manevi ilimlerde derinleşmek üzere halvet ve murakabeye yönelmiş, yirmi yaşından itibaren sūfiyane bir hayat yaşamaya başlamıştır. Onun tasavvufa yönelmesinde Ebu İmran ve Ebu'l-Abbas Ureyne'nin büyük etkisi olduğu düşünülmektedir. Onun tasavvuf eğilimi ve eğitimi sadece bu iki zat ile sınırlı kalmamıştır. Onun görüştüğü ve istifade ettiği mutasavvıf veya şeyhlerin sayısı 300'den fazladır. O bunları *Futûhât-ı Mekkiyye*'de isimlerini vererek

¹ Sarıgül, bu ahkâm ayetlerinin işârî tefsiri bağlamında Bakara 196, Maide 3, 4, 5, 33, 38 gibi ayetleri misal olarak kaydetmektedir. Bkz. "Ahkâm Âyetlerinin İşârî Yorumu (Alûsî Örneği)", 64-83.

anlatmıştır. Onun seyr-i sülûkünün henüz başında iken 580 yılında bazı tasavvufi makamlara eriştiği kaydedilmiştir (Heyet, 1998: 7/127; Kılıç, 1999: 20/494).

İbn Arabî'nin şeyhlik hırkası aldığını belirttiği kişilerin başında İbn Câmî gelir. Bu zat, tek vasıta olarak onu hicri 601 senesinde Abdulkadir Geylani'ye ulaştırır. Bu zat Hızır'dan hırka giydiğini belirten birisidir. İbn Arabî bizzat Hızırı gördüğünü, öğütlerini ve tavsiyeleri aldığını ve onlara daima uyduğunu da belirtmektedir (el-Câmî, 2003: 2/728).

İbn Arabî hicri 608 yılı Rebiülahir ayının 22'sinde (10 Kasım 1240) Cuma gecesi Şam'da Kadı Muhyiddin İbnu'z-Zekî'nin malikânesinde vefat etmiştir (eş-Şa'rânî, 2005: 274). Şehrin dışında kalan Kasyûn Dağının eteklerinde şu anda türbesinin bulunduğu yere defnedilmiştir (Safedî, 2010: 3/257). Yavuz Sultan Selim, onun adına bir türbe, cami ve tekke yaptırmıştır. II. Abdülhamid'in imar ettiği bu türbe günümüzde ziyarete açıktır (Kılıç, 1999: 20/495).

2.1. İbn Arabî'nin Belli Başlı Görüşleri ve Tepkiler

İbn Arabî, İslam dünyasında lehinde ve aleyhinde en çok tartışılan kişiler arasında yer alır. Bu ihtilaf ve tartışmalar, onun hayatında gün yüzüne çıkmış ve ondan sonra da farklı dönemler değişik dozlarda devam etmiştir. Onun sert biçimde tenkit hatta tekfir edip aleyhinde eserler yazanlar olduğu gibi, kendisini yere göğe sığdıramayan zevat da mevcuttur ve bunlar da onu müdafaa etmek için çok çaplı kitaplar kaleme almışlardır. Bu ihtilaf ve nizam başlıca nedeni İbn Arabî'nin kitaplarında şeriata aykırı görüşler, ifadeler ve şiirlerin yer almasıdır. Bunların nasıl anlaşılması gerektiği ve ne anlama geldiği konusunda bilim adamları arasında anlaşmazlık zuhur etmiş ve bu ihtilaf asırlar boyunca sürüp gitmiştir.

İbn Arabî'nin itikadî görüşleri hakkında ihtilafa düşen ilim adamlarını üç kategoride ele almak mümkündür. Bunlar:

1- İbn Arabî'nin Veli (Allah Dostu) Olduğu Görüşünde Olanlar

Bu görüşü özellikle İbn Atâullah İskenderî (v.709/1309), Celaluddin es-Suyûtî (v. 911/1505), ve Abdulvahhap eş-Şa'rânî (v.973/1565) dile getirip müdafaa etmektedir. Bunlara göre İbn Arabî'nin sözlerinden insanların şeriata aykırı olarak gördükleri kısımların tamamı onun ulvi mertebesinden kaynaklanmaktadır. Bu kesim ilim adamları İbn Arabî'nin kitaplarında şeriata ve cumhurun görüşüne ters olan tüm sözlerin ona ait olmadığını, bunların onun eserlerine kimi hain kişiler tarafından eklendiğini ve iftiraldan ibaret olduğunu ileri sürmektedir. Sözelimi, Abdulvehhab eş-Şa'rânî, İbn Arabî'den bahsederken onun Kitab'a ve Sünnete bağlı olduğunu ve "Şeriatın terazisi bir an bile elinden düşen kimse helak olur." dediğini dile getirmektedir. Ayrıca onun Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat itikadî üzerine olduğunu şöyle ifade etmektedir: İbn Arabî daima: "Allah, senin aklına gelen her şeyden başkadır." derdi. Bu da Cemaatin (Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat) kıyamete kadar değişmeyecek olan itikadıdır (eş-Şa'rânî, 2019: 1/74).

2- İbn Arabî'nin Dalalette Olduğu Görüşünde Olanlar

Fukaha'nın büyük bir kesimi, İbn Arabî'yi *Fusûsu'l-Hikem*'deki görüşlerinden dolayı tenkit eder. Bu tenkitlerin dili ve üslubu son derece serttir ve pek çok hakaret içermektedir. Onlar tenkitlerinin sonunda İbn Arabî'nin kâfir olduğuna hükmeder. Ahmed İbn Teymiyye, Bedruddin Huseyn İbnu'l-Ehdel (v.855/1451), Burhânuddîn İbrâhîm b. Umar el-Bikâî (v.885/1480), Aliyu'l-Kârî, İbrahim b. Muhammed el-Halebi ve onların izinde gidenler İbn Arabî hakkında hiçbir müspet kanaat taşımazlar (Kılıç, 1999: 20/512).

3- İbn Arabî Hakkında Görüş Belirtmekten Sakınanlar

Bazı ilim adamları, İbn Arabî hakkında görüş belirtmekten çekinmişlerdir. Bunların başında Şerefuddin el-Münâvî gelmektedir. Kendisine İbn Arabî'nin durumu sorulduğunda o şöyle demiştir: "Onun hakkında sükût etmek daha uygundur. Takva sahibi olup kendi nefsi hakkında korkusu olanlar için en uygun davranış budur. İbn Arabî'yi tekfir etmekten sakınmayanlar ahirette bunun için hesaba çekileceklerinden korkmayanlardır (İbn Arabî, 2007: 14). İbn Arabî gibi zâhir ve bâtın ilimlerinde söz sahibi, takvasıyla bilinen bir veliye şeriata aykırı bir söz isnat edildiğinde uslu kişinin yapması gerekenler şunlardır:

a-) Bu sözün, o veliye ait olduğu konusunda kesin kanaate varmadan önce sözü onun söylediğine inanmamak.

b-) Bu sözün o zattan geldiği kesinleşince bir te'vîl yolu aramak. Te'vîl yolu bulamadığı takdirde o sözün bâtın ehline göre bir te'vîli olduğuna inanmak.

c-) Bu ikinci ihtimal de geçersiz kaldığında: "Bu sözler ondan sekr (manevi sarhoşluk) halinde gelmiştir." demek. Manevi sarhoşluk hali mubahtır; Allah katında öyle olan kimseye sorgu yoktur. Zira onlar, o anda mükellef olmanın dışındadır. Onlara karşı suizan yapmak uygun olmaz. Te'vîl imkânı varken, onlara suizanda bulunmak ise Yüce Allah'ın tevfikinden mahrum kalmaksızın gerçekleşmez (el-Câmî, 2003: 1007-1008).

3. ŞİHÂBUDDİN MAHMÛD EL-ÂLÛSÎ

İşârî tefsir dendiğinde ilk akla gelen müfessirlerden biri olan Âlûsî'nin tam adı Ebu's-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdullah el-Huseynî'dir. Nesebi baba tarafından Hz. Hüseyin'e, anne tarafından ise Hz. Hasan'a dayanmaktadır. Babası Bağdat'ta İmam Ebû Hanîfe Camisi'nde 40 sene müderrislik, Şehit Ali Paşa Medresesinde ise 4 sene başmüderrislik yapmış, 1246/1830 yılında tâûn nedeniyle Bağdat'ta vefat etmiştir (Eroğlu, 1989: 2/550). Muttaki, zahit, haşyetle dolu olan bu ailede anne Fatıma Hatun, Âlûsî daha küçük yaşta vefat etmiştir. Fatıma Hatun, kıymetli eserler telif eden Şeyh Huseyin b. Şeyh Ali Uşari'nin kızıdır (Abdulhamid, 2015: 5-6).

Âlûsî, 1217/1807 senesinde Şaban ayının 14'ünde Cuma günü dünyaya gelmiştir. İlk ilim tahsiline babasının yanında başlamış, hıfzını ve Arapçasını onun yanında ilerletmiştir. Şâfiî ve Hanefî fıkhını iyi bir şekilde öğrenip bazı hadis ve mantık kitaplarını da tahsil etmiştir (Abdulhamid, 2015: 6). Irak'ın yetiştirdiği büyük âlimlerden biri olan Âlûsî, Şeyh Ali Suveydi, Şeyh Alâuddin, Şeyh Hâlid-i Nakşibendî ve daha birçok meşhur zattan ilim ve irfan tahsil etmiştir. İlim hayatında etkili olan Alâuddin Mevsilî'nin yanında karar kılmış ve onun adabını elde edip tefsirde derinleşmeye çalışmıştır. Şeyh Mevlana Hâlid-i Nakşibendî'den Tarikat-ı Aliyye dersi almıştır. 21 yaşında Hâtûniye Medresesinde hocasından icazet almış, bundan sonra tüccar Hacı Numan Bâceci yaptırdığı medresede müderrislik yapmaya başlamış ancak kısa bir süre sonra bu görevi terk etmek zorunda kalmıştır (Abdulhamid, 2015: 6-7). İstanbul'da bulunduğu sırada Şeyhülislam Arif Hikmet Efendi'den teberrüken icazet aldığı da rivayet edilmiştir (Bilmen, 2014: 2/370). Kendisi birçok âlim yetiştirmiştir. Abdulfettâh eş-Şevvâf ve Ahmed b. Mahmûd Sâlih gibi bilginler, kardeşleri Abdurrahmân ve Abdulhamîd ile kendisinden icazet alan çocukları da bu âlimler arasında ilk akla gelenlerdir (Türkoğlu, 2018: 2). Hatırı sayılır bir hafızaya, devingen bir zekâ ve düşünceye sahip olan Âlûsî, 1248 yılında Bağdat'ta Hanefî mezhebine göre fetva verme görevine getirilmiş, 14 sene sonra yazmakta olduğu tefsirini tamamlamak için bu görevinden ayrılmıştır (Bilmen, 2014: 2/370). Bununla beraber vaaz, hutbe ve risaleler yazmaya da devam etmiş ve bu konularda hayli etkili olduğu ifade edilmesine rağmen, bu çalışmalarının çoğu korunamayıp zayi olmuştur (Sarigül, 2016: 11).

Şâfiî mezhebine mensup olan Âlûsî, Hanefî mezhebine de vâkıftır. Onun için Hanefî mezhebine göre fetva verme görevine getirilmiştir. Son dönemlerinde ictihada eğilim gösterdiği de bilinmektedir. İtikadî açıdan Selef akidesine bağlıdır. Bu nedenle İbnu'l-Cevzî (v.597/1201), İbn Kudâme (v.620/1223) ve İbn Teymiyye (v.728/1328) gibi âlimleri takdir ve müdafaa etmiş ama kimi konularda onların görüşlerini tenkide tabi tutmuştur. Âlûsî, bazı konulardaki görüşleri ve kimi âlimlere hürmetkârlığı dolayısıyla Vehhâbî olmakla itham edilse de, bunun bir gerçekliğe tekabül etmediği anlaşılmaktadır. Onun tasavvuf büyüklerine yönelik evladına bıraktığı vasiyetname de bu konuda sağlam bir mesnet sayılabilir. Yani o hem Selef düşüncesine mensuptur hem de tasavvufun öncülerine karşı saygılıdır (Bilmen, 2014: 2/371-372). Âlûsî, 1270/1854 senesinde Zilka'de ayının 25'inde vefat etmiştir (Abdulhamid, 2015: 11).

2.1. Rûhu'l-Meânî

Âlûsî, gördüğü bir rüya üzerine tefsirini telife başlamıştır. Tefsir tamamlandıktan sonra vezirivüzera Ali Rıza Paşa'ya isim için müracaat etmiş, o da "Rûhu'l-Meânî" ismini uygun bulmuştur (Âlûsî, 2014: 1/7). Âlûsî, Tefsirinin Mukaddime'sinde uzun yıllar Kur'an'ı mütalaa ettiğini ve gördüğü bir rüya üzerine bu tefsirini yazmaya başladığını anlatmaktadır.² Tefsirin Mukaddime'sinde tefsirin önemi ve zorluğuna dikkat çeker. Bu işi yapmak için İslami ilimlerde geniş ve derin bilgi birikimi yanında Allah'ın inayeti olmaksızın iyi bir tefsir yazmanın mümkün olmayacağını ifade eder. Re'y tefsirinin meşru olduğunu delillerle ispat etmeye çalışır. Tasavvuf ehlinin Kur'an ayetleri hakkındaki izahlarının önemi üzerinde durur. Mukaddimedede ayrıca Halku'l-Kur'an, Yedi Harf, Kur'an'ın cemi ve tertibi, Kur'an-ı Kerim'in icaz yönleri gibi konulara da değinir. (Çelik, 2008: 35/213).

Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*'de metot olarak bir ayeti veya ayetleri tefsir ederken Kur'an'ın konuya ilişkin diğer ayetlerini ve hadisleri tefsirde esas alır, nüzul sebeplerini zikreder, ayetler ve sureler arasındaki bağları ve uyumu göstermeye çalışır. Kısmen kıraatlere değinip doğru anlama işaret edenlerini tercih eder. Hurûf-ı Mukattaa'nın anlamlarına ilişkin görüşlere değinir ve bu harflerin ebced hesabındaki değerlerinden hareketle bazı sonuçlar elde edenlerin görüşlerine de yer verir. Dilin inceliklerini, fesahat ve belâğatı, atasözleri, darbimeseller ve şiipleri kullanır, Kur'an'ın icaz vecihlerini, mecaz, istiare sanatını ve kevnî ayetler hakkındaki tespit ve beyanlarını çağdaş bilimlerle birlikte ele alır. Ayetleri rivayet ve dirayet yoluyla tefsir ettikten sonra "ayetlerdeki işâri izahlar", "dış âlemdekilerin iç âlemdekilere tatbik edilmesi" ve "sûfiyye topluluğunun görüşleri" gibi başlıklar altında işâri olarak da açıklamalar yapmaktadır. Eserin işâri tefsir kaynaklarının başında Muhyiddin İbn Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiyye* adlı eseri gelmektedir (Çelik, 2008: 35/213).

1851 yılında İstanbul'a gelen Âlûsî, daha önce bir kısmını Sultan Mahmûd Kütüphanesine hediye ettiği tefsirinin diğer bölümlerini Sultan Abdülmecid'e takdim etmiştir. Eserin Bağdat'taki yazmaları yanında bir nüshası da İstanbul'da Ragıp Paşa kütüphanesinde. *Rûhu'l-Meânî*'nin ilk baskısı 9 cilt olarak yapılmıştır. Bu baskının başında Âlûsî'nin çağdaşı 19 âlim ve edibin takrizleri yer alır. Eserin ikinci baskısı daha itinalı bir şekilde ve 12 cilt halinde basılmıştır (Çelik, 2008: 35/214).

Rûhu'l-Meânî'de önceki dönemlerin tefsirlerinden kimi bilgiler aktarılmıştır. Mesela: *Tefsir-i İbn Atiyye*, *Tefsir-i Ebû Hayyân*, *Tefsir-i Keşşâf*, *Tefsir-i Ebu's-Suûd*, *Tefsir-i Beydâvî*, *Tefsir-i Fahreddin Râzî* bu tefsirlerin başında gelir. Âlûsî, Ebussuûd'tan nakil yaparken "Şeyhülislâm", Beydâvî'den naklemeden "Kâdî", Fahreddin-i Râzî'den iktibas ederken de "el-İmâm" vasfını kullanır. Bunlar birer saygı ve takdir ifadeleridir.

Âlûsî, tefsirinde birçok yerde gramer konularına detaylı biçimde değinir. Fıkıh konularını, herhangi bir mezhebe taassup göstermeksizin, müçtehitlerin görüşlerini delilleriyle kaydedip geçer (Âlûsî, 2014: 1/8-10).

² Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî* adını verdiği tefsirini 16 Şaban 1252 - 4 Rebülâhîr 1267 (26 Kasım 1836 - 6 Şubat 1851) tarihleri arasında kaleme almıştır.

4. İBN ARABÎ'NİN RÛHU'L-MEÂNÎ'DEKİ BAZI GÖRÜŞLERİ

4.1. İnanç ve Düşünce ile İlgili Görüşleri

Tefsirler genelde inanç ve düşünceye ilişkin ayetleri ele alırken kendi görüş ve düşüncelerini de dile getirirler. Bu doğrultuda Âlûsî de *Rûhu'l-Meânî*'de itikada ilişkin kendi görüş ve düşüncelerini ifade etmiştir. Bu arada İbn Arabî'nin bu konularla ilgili görüşlerine de yer vermiştir. Bu konular şöylece sıralanabilir:

4.1.1. Son Nefeslerde İman Etmenin Geçerliliği

"Yoksa (makbul) tövbe, kötülükleri (günahları) yapıp yapıp da kendisine ölüm gelip çatınca, 'İşte ben şimdi tövbe ettim.' diyen kimseler ile kâfir olarak ölenlerinki değildir. Bunlar için ahirette elem dolu bir azap hazırlamışızdır." (Heyet, Erişim 28.02.2020: 4/Nisâ, 18).

Âlûsî, bu ayetin, öleceğini anlayıp ümitsizlik içinde iman eden bir kimsenin imanının kabul olmadığı gibi bu durumdaki bir kimsenin ettiği tövbenin de makbul olmadığı şeklinde görüşe delil olarak gösterir ama bu meselenin ihtilafı olduğunu ifade eder (Âlûsî, 2014: 2/449; Çağrı, 2013: 43/398).

Âlimlerin cumhuru, ümitsizlik (yeis) anında tövbe edenlerin tövbesinin kabul olacağı kanısındadır. Ümitsizlik vaktindeki iman hakkındaki genel kanaatleri ise bu tür imanın geçersiz olduğu yönündedir. Çünkü kâfir İslam'a yabancısıdır ve Allah'ı tanımaz, o yeni iman etmektedir. Fasık ise Allah'ı bilir ve tanır, onun hali yeni bir hal değil, beka halidir. Beka halinde olanın işi yeni başlayanın işinden daha kolaydır (Bursevî, 2009: 8/247; Molla Hüsrev: 1/325).

Ümitsizlik halinde olanın tövbesi makbul, imanı ise geçersizdir kanısında olanlara göre bu iki hüküm arasındaki fark, tövbe ile iman arasındaki farktan kaynaklanır. Çünkü tövbe, Allah ile daha önceden var olan ahdi yenilemektir; iman ise varlığı daha önceden hiç söz konusu olmayan yeni bir ahitleşmedir (Âlûsî, 2014: 2/449). Bursevî (v.1137/1725) bu durumu şu misalle açıklar: "İman-ı yeis, gelişip büyümesi mümkün olmayan bir vakitte dikilen ağaç gibidir. Tövbe-i yeis ise hava elverişli olduğunda kışın bile meyve veren mümbit bir ağaç gibidir." (Bursevî, 2009: 8/247). Kadı Abdussamed el-Hanefî, tefsirinde süfiyenin mezhebine göre azabın müşahede edildiği anda edilen imanın bile fayda sağlayacağını açıkça ifade eder. İbn Arabî de *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de çaresizlik halinde edilen imanın sahih olabileceğini dile getirir (Âlûsî, 2014: 2/449).

İbn Arabî, azap görüldüğü vakit iman etmenin o anda inen azabı kaldırmayacağını ifade etmekle beraber Allah'ın bu imanı kabul edebileceğini ve ahirette onun kişiye fayda sağlayabileceğini düşünür. Bu şekilde iman edenler, Allah'ın huzuruna günahsız bir halde çıkarlar. İbn Arabî'ye göre azap anında iman edenlerin o anda kurtarılmamalarının sebebi onların yeniden günaha düşmemeleri, huzuru ilâhiye temiz bir şekilde çıkmaları amacına yöneliktir (İbn Arabî, 1994: 6/429: 386. Bab).

Âlimlerin büyük çoğunluğuna göre "iman-ı yeis" geçerli değildir. Bu konuda hem Kur'an'da hem de hadislerde birçok deliller mevcuttur. Mesela En'âm suresi 158. ayeti bu konuda açık bir hüccettir. Nitekim seleften İbn Abbas (ra), Mücâhid (v.103/721), Katâde (v.117/735) ve İbn Cureyc (v.150/767) gibi birçok âlim; bu ayette söz konusu olan meleklerin ruhu kabzetmek için gelen melekler, "Allah'ın gelmesi"nden maksadın kıyametin kopması, "Allah'ın ayetleri"nden maksadın da güneşin batıdan doğması olduğunu ifade ederek ayeti tefsir eder (el-Feyrûzâbâdî, 2012: 161; Taberî, 2000: 12/245-246).

Mâtürîdî (v.333/944), ölüm tehlikesinin mutlak bir kesinlikle geldiğine kanaat getirildikten sonraki imanın kişiye bir faydası olmayacağını açık seçik ifade etmiştir (Mâtürîdî, 2005: 4/329). Burada Kehf 29 ve Mu'min 84-85. ayetlerinin açık beyanı göz önünde bulundurulduğunda açıklık kazanan gerçek, imanın bir kanaat, muhakeme ve karar sonucu gerçekleştiği ve bunun kalp tarafından tasdik edilmiş olmasının şart olduğu hakikatidir. Ölüm korkusu veya büyük bir tehlike altında kalan kişinin psikolojik hali tüm muhakeme ve düşünme yeteneğini kullanarak kalbiyle tasdik ettiği bir kanaati doğal fitratı gereği izhar etmesi söz konusu olmaz. Sadece göstermelik ve dil ile yapılan bir kabul ve itiraftan öteye gidemez (Feyrûzâbâdî: 511). Yeis halindeki kişiler hem hür iradeye sahip değildir hem de bir zamanlar onun için gaybî olan hususlar artık gaybî olmaktan çıkmış, zahir olmuştur. Bu nedenle yeis halindeki iman geçerli sayılamaz.

Yeis halinde imanın kabul olmayacağına ilişkin hadislerde de mevcuttur. Mesela: "*Güneş batıdan doğmadıkça kıyamet kopmaz. Güneş batıdan doğduğu zaman, insanlar onu gördüğünde hep birlikte iman ederler. Bu, daha önceden iman etmeyenlere artık imanın fayda vermediği bir vakittir.*" gibi hadisler bu konuda delil olarak görülmektedir (Buhârî, 2014: "Tefsir", 6 (No. 4636), "Rikâk", 40 (No. 6506); Müslim, 2011: "İman", 248; İbn Mâce, 2013: "Fiten", 31 (No. 4068); Ebû Dâvûd, 2017: "Melâhim" 12 (No. 4312). Buna bağlı olarak bazı bilginler, "iman-ı yeis"nin kabul olmayacağı görüşü hakkında icmâ olduğunu ileri sürerler (Ali el-Kârî, 2015: 4/217; İbn Âbidîn, 3/94).

4.1.2. Vahdet-i Vücut (Ayniyet: İttihat: Hulûl Meseleleri)

Yüce Allah, Nisa suresi 171. ayetinde Hristiyanların Teslis (Üçleme: Baba-Oğul-Kutsal Ruh) inancından vazgeçmelerini ister ve Allah'ın tek ilah olduğunu bildirir. Âlûsî, bu ayetin tefsirinde, "Gizli birtakım eller sûfilerin sözlerini Hristiyanların sözlerine benzetirler ve bu sözlerde, Hristiyanların sözlerinde olduğu gibi, tecsîm, ayniyet, ittihat ve hulûl olduğunu gösteren ifade ve ibareler vardır, diye ileri sürerler. Ama bu doğru değildir ve öyle düşünülmemesi gerekir. Bu tür iddialar ancak sûfilerin sözlerinin hakikatine vakıf olamayan, onların meşreplerini idrak edemeyenlerin ileri sürdükleri vehimlerden ibarettir." dedikten sonra, sûfilerin bu tür söz ve düşüncelerle hiç alakaları olmadığını ispat etmeye çalışır; onların sözlerinden bu iddiaları çürüten deliller getirir ve bu arada İbn Arabî'den de nakiller yapar.

1-) Ayniyet Meselesi: “Ayniyet” kelimesi sözlükte “aynısı olma” anlamına gelmektedir. Hak Teâlâ ile mahlûkat arasında lügavî manada bir ayniyet düşünülemez. İbn Arabî'nin Allah'ın mahiyeti ile âlemin (diğer bütün varlıkların) mahiyetinin farklı olduğunu ifade ettikten sonra dile getirdiği şu sözler bunun açık delilidir: “Bu durum âlemin Hak (Teâlâ'nın) aynısı olmadığını göstermektedir. Hak Teâlâ (varlığının alametleri) mevcudatta zuhur etmiştir. Eğer âlem, Hak Teâlâ'nın aynısı olsaydı Hakk'ın bedî' olması sahih olmazdı.” (İbn Arabî, 1994: 8/56. (558. Bab); Âlûsî, 2014: 3/209).

Hâlbuki Allah, bedî'dir. Bedî' ismi, O'nun Esmâ-i Husnâ'sındandır. İbn Arabî'nin bu konudaki başka bir sözü de ayniyetin söz konusu olmadığını gösterir. İbn Arabî, En'âm suresinin 59. ayeti hakkında şunları kaydeder: “Gaybın anahtarlarını bilen yalnızca O'dur. O'ndan başkası bunları bilemez. Bu ayette senin O olmadığını sana bildirir ve ispatlarım. Zira sen O olsaydın gaybın anahtarlarını bizzat bilirdin. Bir şeyi ancak bir bildirici sayesinde bilebiliyorsan o zaman sen bildirici değilsin.” (İbn Arabî, 1994: 5/531. (360. Bab); Âlûsî, 2014: 3/209).

2-) İttihâd Meselesi: “İttihat” kelimesi sözlükte bir olmak ve birleşmek gibi anlamlara gelir. Terim olarak da Allah'ın başka bir varlık ile birleşmesi anlamında kullanılır. Âlûsî, sûflerin sözlerinde ittihadla ilişkin sözler bulunmadığını ispata çalışır ve bu konuda İbn Arabî'den nakiller yapar. Âlûsî'nin nakline göre İbn Arabî bu konuda şunları kaydeder: “Eğer ittihat mefhumu, iki varlığı bir kılmak anlamına geliyorsa bu imkânsızdır. Zira iki varlıktan her birinin bizzat kendisi, ittihat (bir olma) halinde var olacaksa o zaman yine iki ayrı varlık söz konusu olur. Eğer ikisinden sadece birisi var olup diğeri yok olursa o zaman da sadece biri vardır. Bu durumda da ittihat mümkün olmaz; çünkü ittihat için iki zatın varlığı gerekir.” (Âlûsî, 2014: 3/209; İbn Arabî'nin “Marifet” adlı eserinden naklen.)

Âlûsî, İbn Arabî'nin *Kitâbu'l-Hû* adlı eserinde de ittihadın hem suret hem mana olarak muhal olduğunu ifade ettiğini belirtir (Âlûsî, 2014: 3/209). Ayrıca İbn Arabî de, *Futûhât-ı Mekkiyye* adlı eserinde ittihadın imkânsız olduğunu dile getirir. Buna göre Allah Teâlâ, küllî ruha şu şekilde hitap etmiştir: “İlahi sırlar ile sana nasıl yardımlarda bulunduğumu bilmene izin vermedim. Zira bunu müşahede etmeye senin gücün yetmez. Eğer bunu bilseydin “inniyet” birleşirdi. İnniyetin birleşmesi ise muhaldir. Dolayısıyla bu durumu müşahede etmen imkânsızdır. Mürekkebin inniyeti basite dönüşür mü? Hakikatlerin dönüşmesine yol yoktur.” (İbn Arabî, 1994: 1/312. (5. Bab); Âlûsî, 2014: 3/209). Bu sözlerden ittihadın imkânsız olduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

3-) Hulûl Meselesi: “Hulûl” sözlükte bir şeyin diğer bir şeye girmesi anlamına gelir. Terim olarak “hulûl” ise Allah'ın bazı eşyanın içine sirayet etmesi veya bazı kişilerin içine girmesi anlamına gelir (Uludağ, 2016: 173). Âlûsî, sûflerin sözlerinde “hulûl”un nasıl anlaşıldığını anlatır ve bunlarda sözü edilen iç içe girmenin söz konusu olmadığını açıklar. Allah kendi zatıyla kaim olduğundan, O'nun başkasıyla kaim olduğu bir mahal söz konusu olamaz. Yani O'nun başka biriyle kaim olması imkânsızdır. Demek ki Sûflerin yaptıkları hulûl tarifine göre Allah'ın herhangi bir varlığa hulûl etmesi mümkün değildir. Bizzat İbn Arabî de Allah'ın herhangi bir mahalle hulûl etmediğini bir misalle açıklar: “Güneşin nuru Aya dolunay halinde iken tecelli ettiğinde müşahade edilen durum ile Ay dolunay halinde değilken tecelli ettiğinde gözlenen durum birbirinden farklı olur. Bu hususta şüphe yoktur. İlahi iktidar da böyledir. İlahi iktidar bir kulda tecelli ettiğinde, fiiller her ne kadar ilahi iktidarla gerçekleşse de kuldaki zuhur etmektedir. Fiiller, bu tecelligâh vasıtasıyla olduğu için, hüküm değişmektedir. Tecelligâh tıpkı bir ayna gibidir (Yani aynada zuhur eden tecellinin aynaya hulûl ettiği söylenemez). Akıl ile malumdur ki Ayn kendisinde Güneşin nurundan bir şey yoktur. Güneş zatıyla Aya da intikal etmemiştir. Ay, Güneşin yalnızca tecelligâhtır. Kul da aynı böyle kendini yaratan Rabbi için herhangi bir hulûl olmaksızın sadece bir tecelligâh ve mazhargâhtır.” (İbn Arabî, 1994: 4/545: 292. Bab); Âlûsî, 2014: 3/209).

Yani bir şeyin tecelligâhı o şeyin mahalli değildir. Mesela aynada görünen aynanın kendisi değil, ondan başka bir şeydir. Bir mahalle hulûl eden, orada hâsıl olmuş, karar kılmış demektir. Bir şeyde zuhur (tecelli) etmek ile ona hulûl etmek farklı şeylerdir. Zuhur ile Allah hakkında tenzihi mananın gerçekleşmesi mümkün iken hulûl ile tenzihi mananın tahakkuk etmesi mümkün değildir.

Âlûsî'ye kalırsa mutasavvıflar söz ve yazılarında “ayniyet, hulûl, ittihâd” gibi kavramları kullanmaktan sakınmalıdır. Onlar bu kavramlarla kendilerinin belirledikleri birtakım manaları kast etseler de zahiren bu kelimeler başka manalara da geldiklerinden, kötü niyetli kişilerin tenkitlerine fırsat vermemek için onları kullanmamaları evladır. Şayet bu tür kelime ve kavramlar kullanılmazsa birçok yanlış anlama ve tenkidin de önüne geçilmiş ve farklı taifeler arasındaki gergin hava yumuşatılmış olunur (Âlûsî, 2014: 3/210).

4.1.3. Hz. Mûsâ'nın Allah'ı Görme İsteği

Hz. Mûsâ'nın, Yüce Allah'ı görmek istediği Onun da kendisine, “Beni asla göremezsin.” cevabını verdiği Kur'an'da ifade edilmiştir (7/A'râf 143). Bu mesele “Ru'yetullah” şeklinde formüle edilen ve mezhepler arasında farklı yaklaşımlar zuhur eden bir konudur. Burada söz konusu meseleyi kabul edenler ve etmeyenler, delilleri ve tenkitleri çapında ele alamayız. Zira burada bizi sadece İbn Arabî'nin konuya ilişkin kanaati ve Âlûsî'nin buna nasıl yaklaştığı ilgilendirmektedir.

Âlûsî'ye göre, A'râf 143. ayetinden anlaşıldığı kadarıyla Hz. Mûsâ'nın, Rabbini görmek istediği ortak bir kanaattir. Görüp görmediği ise ihtilafıdır. Ekseri ulema Hz. Mûsâ'nın ne bayılmanın öncesinde ne de sonrasında Rabbini gördüğü kanısındadır. İbn Arabî ise, “Mûsâ bayıldıktan sonra Rabbini gördü ve onun bayılması ölümdü.” der. İbn Arabî, Hz. Mûsâ'ya bizzat Allah'ı görüp görmediğini sorduğunda onun da zikredilen şekilde cevap verdiğini ifade eder (Âlûsî, 2014: 5/51). İbn Arabî, Hz. Mûsâ ile görüşmesini şöyle anlatır: “Hz. Mûsâ'ya ‘Muhakkak ki Allah, risâleti ve kelâmıyla seni insanlara üstün kıldı. Sen Allah'ı

görmek istedin. Hâlbuki Resûlullah (sas) ‘Sizden biri ölmedikçe Rabbini göremez’ (Muslim, 2011: ‘Fiten ve Eşrâtü’s-Sâat’, 95; Tirmizî, 2011: ‘Fiten’, 56 (No. 2235); Ahmed b. Hanbel, 1995: 39/76 (No. 23672) buyurdu.’ dedim. Hz. Mûsâ’da ‘Aynen öyle oldu (yani öldükten sonra gördüm). Ben görmek isteyince Rabbim icabet etti ve ben bayılıp düştüm. Baygınlık halindeyken Allah Teâlâ’yı gördüm.’ dedi. Ben de ‘Ölü olarak mı?’ diye sordum. Hz. Mûsâ da cevaben ‘Ben öldükten sonra Allah Teâlâ’yı gördüm. Sonra ayıldım (dirildim) ve kimi gördüğümü bildim (anladım). Bundan dolayı da ‘Allah’ım! Sana tövbe ettim, dedim.’ buyurdu.” (İbn Arabî, 1994: 6/102: 367. Bab).

Burada İbn Arabî, ulema ve mezhepler tarafından pek dikkate alınmamış bir meseleye girer. Âlûsî ise onun bu konudaki görüşüne katılmaz ve: “Bana göre söz konusu ayet, bu manayı tahammül etmez.” der. Şu da var ki bu görüş şaz da olsa kimi farklı şahsiyetler tarafından dile getirilir. Kutbeddin-i Râzî (v.766/1365) ve İbrahim el-Kûrânî bu konuda İbn Arabî’yi hem desteklemiş hem de sözlerini maksadının dışına taşıyarak Hz. Mûsâ’nın bayılmadan önce hakikaten Rabbini gördüğünü ileri sürer (Âlûsî, 2014: 5/51). Âlûsî, bu konuda farklı bir görüş daha zikreder. Buna göre Yüce Allah, dağa tecelli ettiğinde dağ nasıl darmadağın olduysa Hz. Mûsâ da Rabbini gördüğü için bayılmıştır. Bu görüşü destekleyen kimi rivayetleri de kaydeden Âlûsî, konuyu kabul edenler ve red edenler tarafından ileri sürülen delillere de yer vererek detaylandırır (Âlûsî, 2014: 5/51-52). Bu konu gerçek manada bir teferruat kapsamına girer ve böyle fer’i meselelerde ihtilaf hem çoğalır hem de irdelendikçe derinleşir.

4.1.4. Firavun’un İmanı Meselesi

Yüce Allah, Yûnus suresinin 90-91. ayetlerinde çaresizlik anında imanının durumunu beyan eder. Kur’ân’ın değindiği tarihteki olaylar içinde çaresizlik anında iman edenlerin en dikkat çeken misali Firavun’un imanındır. Zor ve darlık zamanında hak ve hakikatin açık seçik biçimde ortaya çıktığı anda gerçekleşen bu “iman ettim” sözünün geçersiz olduğu konusunda ulema arasında 6 asır boyunca değişmeden devam eden bir konsensüs oluşmuştur. Bu icma, bir rivayete göre İbn Arabî tarafından Firavun’un imanının geçerli olduğunu hatta iman ettikten sonra boğulduğu için “şehit” olarak dünyadan ayrıldığını ifade etmesinden sonra bozulmuştur. İşin ilginç yanı İbn Arabî’nin kendi eserinde Firavunu ebedi cehennemde kalacaklar arasında saymasıdır. Buna rağmen, ulema arasında bu konu anlaşmazlık konularından biri haline gelmiş ve lehte-aleyhte pek çok risalenin yazılmasına sebep olmuştur. Hem bu görüş hem de İbn Arabî’nin şahsiyeti pek çok bilgin tarafından tartışmaya açılmıştır. Her şeye rağmen, İbn Arabî’yi kökten reddedenlerin sayısı cüzi bir seviyede kalmıştır (Çınar, 2011: 126-127).

İbn Arabî’nin Firavun’un imanını sahih saydığı hususu kesin değil, aksine şüpheli bir durumdur. Zira bizzat İbn Arabî *Fütühât-ı Mekkiyye* adlı eserinde Firavun’u ebedi olarak cehennemde kalacaklar arasında zikreder (İbn Arabî, 1994: 1/675. (62. Bab); Âlûsî, 2014: 6/173). Bu durumda İbn Arabî’nin onun imanının geçerli saydığı söylemek imkânsız olur.

Âlûsî, İbn Arabî’nin her iki görüşünü de zikreder. İlk olarak İbn Arabî’nin Firavunun ebediyen cehennemde kalacağını ifade ettiği bölümü nakleder. Daha sonra İbn Arabî’nin aynı kitabın başka bir yerinde ise Firavunun imanının sahih olduğunu hatta iman ettikten sonra, (boğularak) öldüğü için, şehit olduğunu ifade ettiğinden ve konuyla ilgili birçok ayeti farklı tevcihlerle bu konuda delil olarak sunduğundan bahseder (İbn Arabî, 1994: 3/499-500. (167. Bab); Âlûsî, 2014: 6/173-175).

Firavun: “*Ben de Müslümanlardım.*” (10/Yûnus 90) sözüyle Allah Teâlâ’ya hitap eder. Çünkü Allah’ın kendisini gördüğünü ve duyduğunu bilmektedir. Allah Teâlâ da ona gayb lisanıyla şu şekilde hitap eder: “*Şimdi (bildiklerini izhar ettin). Oysa daha önce isyan etmiş ve (tebaanı) ifsat edenlerden olmuştun.*” (10/Yûnus 91). İbn Arabî, bu söz sayesinde aşırılıklara ve günahlara rağmen, Allah’ın rahmetinin umulabileceğini ifade etmektedir. İbn Arabî’nin ifade ettiğine göre Firavun’un kurtuluşu herkese gösterilmiştir. Boğulmanın başlangıcı onun için bir azaptır. Boğularak ölmesi ise onun için şehadettir. Ayrıca Firavun en faziletli amel olan iman telifi üzere ölmüştür. İbn Arabî’ye göre tüm bu olayların sebep-i hikmeti, amellerin sonuna itibar edilmesi hasebiyle hiç kimsenin Allah’ın rahmetinden ümidini kesmemesi içindir.

Ulemanın geneli İbn Arabî’nin bu görüş ve te’villerine itibar etmez ve onlara farklı dozajlarda itiraz ederler. Bu konuda Celaleddin-i Devvânî (v.908/1502) gibi bazı kimi zatların ona destek verdiği ileri sürülse de bunun mevzua bir dayanağına rastlanmamıştır (Âlûsî, 2014: 6/175).

Âlûsî’nin bu konudaki görüşü ise ekser ulemaya muvafık olarak Firavun’un imanının sahih olmadığı şeklindedir. Ona göre ayetlerin anlamı Firavun’un kâfir olduğunu ve imanının kabul edilmediğini açıkça göstermektedir. Allah Teâlâ Âd ve Semûd kavimlerini helak ettiğini bildirdikten sonra Kârûn, Firavun ve Hâmân’ı helak ettiğini bildirmektedir (29/el-Ankebût 38-39). Allah’ın Firavun’u küfür üzere öldüğü apaçık olan kişilerle beraber zikretmesi, onun da küfür üzere öldüğünün bir delilidir. Onun küfrünün bir delili de Allah bir ayette Firavun’u hem kendisine hem de Hz. Mûsâ’ya düşman olan biri olarak nitelemiş olmasıdır. (20/Tâhâ 39). Bazı âlimler ayette zikredilen “düşman” kelimesinin sıfatı müşebbehe olduğunu, sıfatı müşebbehe olan kelimelerin devamlılık ifade ettiğini dolayısıyla bu kelimenin de Firavun’un düşmanlığının daimi oluşuna delalet ettiğini kanısındadır (Âlûsî, 2014: 6/175).

Âlûsî, İbn Arabî’nin ikinci görüşü kapsamında zikredilen tevcihlerin Arapçanın üslubuna uymadığını ifade etmekte ve yapılan tevcihleri hiçbir manaya işaret etmeyen zorlamalara tevessül etmek olarak tasvir etmekte ve onun bu tevcihlerine cevaplar vermektedir (Âlûsî, 2014: 6/176). Âlûsî’ye göre itibar edilmesi gereken görüş İbn Arabî’nin ilk görüşüdür. Nitekim bir âlimin kelamı zaman içerisinde farklılık arz ettiğinde (veya farklı bir şekilde nakil edildiğinde) zahiri delillere muvafık olan görüşüne itibar edilmelidir. İbn Arabî’nin delillere muvafık olan görüşü Firavunun ebediyen cehennemlik olduğunu ifade ettiği ilk görüşüdür. Âlûsî, İbn Arabî’nin söz konusu görüşü hakkında şöyle der: “Eğer İbn Arabî bu konuda sadece bir görüş beyan etseydi ve onun görüşü Firavun’un imanının kabul edildiği yönünde olsaydı Kitap ve Sünnetin delalet ettiği manaya, sahabilerin, tabîilerin ve diğer müctehid imamların görüşüne muhalefet ettiği için bu hususta ona tabi olup onun görüşünü kabul etmemiz gerekmezdi. Bir sözü söyleyenin büyüklüğü o sözü mutlak manada ve tartışmasız kabul etmeyi gerektirmez.” (Âlûsî, 2014: 6/177). Âlûsî, bu konuda İbn Arabî ile aynı görüşte olmasa da, bu görüşü nedeniyle onu tekfir edenleri sert bir dille eleştirir ve

onu tekfir etmenin tam bir dalalet ve ceza gerektiren bir zulüm olduğunu ifade eder. Kuvvet ve zayıflık yönünden deliller farklı olsa da, sonuçta İbn Arabî'nin de dayandığı birtakım deliller olduğuna işaret eder (Âlûsî, 2014: 6/177).

Abdulvehhab eş-Şa'rânî (v.973/1565) İbn Arabî'nin Firavun'un imanının geçerli sayıldığı görüşünü savunduğu şeklinde dile getirilen iddialarını reddeder. Ona göre İbn Arabî'ye Firavun'un imanının kabul edilmesi görüşünü nispet edenler yalan söylemiş ve ona iftira atmışlardır. Çünkü İbn Arabî böyle bir görüşe sahip olsaydı Firavun'u ebediyen cehennemden çıkamayacak kimseler arasında zikretmezdi. Şa'rânî'ye göre bu konuda iki ihtimal var. Bu tür görüşler, İbn Arabî'ye atılan birer iftiradır. İkinci ihtimal ise İbn Arabî, Firavun'un imanının kabul edildiğini söyleyen Ebû Bekir Bâkîllânî'ye (v.403/1013) tabi olmuştur. Ebû Bekir el-Bâkîllânî'nin bu konudaki delili, Allah'ın Firavun hakkında onun iman sözlerini söylediğini bildirmesinden sonra bu duruma ters bir ifade bildirmemesidir. Kısacası, Şa'rânî imamların tamamının Firavun'un imanının kabul edilmediğine dair icmâ ettiklerine, İbn Arabî gibi bir kişiden icmâ aykırı bir görüşün nakledilmemesi gerektiğine vurgu yapar (eş-Şa'rânî, 2003: 446).

Şa'rânî *el-Yevâkîf ve'l-Cevâhir* adlı eserinin en başında İbn Arabî'nin kitaplarında âlimlerin kelamına muhalefet arz eden görüşlerin ya İbn Arabî'ye iftira atılarak sonradan onun kitaplarına ilave edildiğini ya da uygun bir te'vilinin olduğunu ifade ederek onun daima cumhur ulemanın safında olduğunu ve görüşlerinin tamamen Ehl-i Sünnete uygun olduğunu beyan etmeye ve temellendirmeye çalışır (Şa'rânî, 2003: 11).

4.1.5. Hz. Âdem'den Önceki “Âdemler” Meselesi

Âlûsî, “*Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan; ikisinden birçok erkek ve kadın (meydana getirip) yayan Rabbimize karşı gelmekten sakının*” (4/Nisâ 1) ayetinin tefsirinde “نفس واحدة – ifadesinin Âdem (as) olduğunu beyan eder ardından da fakihlerden ve muhaddislerden oluşan âlimlerin görüşüne göre babamız Âdem dışında başka bir Âdem olmadığını kaydeder. Ayrıca şu bilgilere de yer verir: *Câmiu'l-Ahbâr* adlı kitapta Yüce Allah'ın, babamız Âdem'den önce 30 tane Âdem yarattığı, her bir Âdem arasında 1000 sene olduğu, bu 30 Âdem'den sonra dünyanın 50.000 yıl harap bir vaziyette kaldığı, daha sonra da 50.000 sene mamur olduğu ve babamız Âdem'in tüm bunlardan sonra yaratıldığı (es-Sebzvârî, 1993: 345-346) anlatılmaktadır.³

Bunun yanında İbn Bâbeveyh (v.381/991), *Tevhîd* adlı kitabında Ebû Ca'fer'in (v.114/733 [?])⁴ “Yüce Allah, 1000'lerce Âdem yaratmıştır” ifadesine yer verir (el-Kummî, ts: 277). İbn Meyssem el-Bahrânî (v.681/1282) de, *Şerhu Nehci'l-Belâğa* adlı eserinde Muhammed el-Bâkîr'in: “Babamız Âdem'den önce binlerce hatta daha fazla Âdem gelip geçmiştir” sözüne yer verir. Âlûsî de, İbn Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiyye*'sinde babamız Âdem'den 40.000 yıl önce başka bir Âdem'in var olduğunu çağrıştıran ifadeler olduğunu aktarır. İbn Arabî, Hz. İdris ile konuşurken bu tür bilgilere ulaştığını kaydeder (Âlûsî, 2014: 2/391-392).

Ehl-i Sünnet âlimleri, Âdem'den (as) önce 30-40 Âdem'in dünyaya geldiği, her birinin neslinin 1000 senelik dönemler halinde yaşadktan sonra yok olup gittiklerini ifade eden rivayetlerin zahirine itikat edilmesini doğru bulmazlar. İmam Rabbânî (v.1034/1624), İbn Arabî'nin bu sözlerini, zahirinden farklı bir şekilde açıklamaktadır. Ona göre bu sözlerin açıklaması şu şekildedir: Âdem'den önce geçmiş olan bütün Âdemler, misal âleminde (es-Serhendî, 2009: 2/719) var olup, şehadet (görünen) âleminde bulunmamaktadır.

Şehadet âleminde bulunan, yeryüzünde Allah'a halife olma şerefine nail olan, meleklerin secde ettiği zat sadece beşeriyetin babası olan Âdem'dir. Âdem'den önce bulunan Âdem'ler, beşeriyetin atası olan Âdem'in latifelerinin ve sırlarının görünüşlerinden ibarettir. Âdem'den başka birer varlık değildir (Rabbânî, 2009: 2/713-714).

Ehl-i Sünnet âlimleri, birden çok Âdem'in var olduğuna dair gelen rivayetlerin zahirine itikat edilmesini doğru bulmayıp kabul etmez. Hatta Zeynu'l-Arab birden çok Âdem olduğuna itikat edenlerin kâfir olacağını açıkça ifade eder (Âlûsî, 2014: 2/392). Netice olarak bu tür rivayetlere güvenilemez. Zira birçok bilgin bu rivayetlere itimat etmez (Sebzvârî, 1993: 345, 2. Haşiye).

Âlûsî'ye göre İbn Arabî'nin bu tür görüşlerini kabul etmeyenler, onun sözlerini zahiri manayı esas alarak değerlendirenlerdir. Filhakika onun bazı görüşlerinin zahiren İslâmî ilim disiplinine uymadığı açıktır. Bu nedenle bazı sözlerinin zahiri Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından makul ve makbul görülmez ve te'viline gidilir. Bunun en göz önündeki misali İmam-ı Rabbânî'nin, onun görüşlerini makul ve makbul bir çerçeveye oturtmak için giriştiği te'villeridir.

3.1.6. Keşif Yoluyla Hadis Tespiti-Tashihi Meselesi

“*Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.*” (Sebzvârî, 1993: 345, 2. Haşiye).

Âlûsî, birçok müfessir gibi ayetteki (ليعبدون) ifadesini (ليعرفون) kelimesiyle tefsir etmektedir. Ona göre ayette sebep zikredilip müsebbep irade edilmektedir. Yani ibadet, marifetin sebebidir. Bu tefsire göre insanlar ve cinler Allah'ı tanımak için yaratılmışlardır. Âlûsî, burada “*Ben gizli bir hazinedim. Bilinmek istedim. Beni tanınsınlar diye mahlûkatı yarattım*” (كنت كنزا)

³ Elimizde bulunan *Rîhu'l-Meânî* baskısında, aktardığımız naklin *Câmiu'l-Ahbâr* adlı kitabın 15. faslında olduğu bildirilir. Yaptığımız incelemelerde ise mezkûr rivayetin 83. faslında olduğu tespit edilmiştir.

⁴ Âlûsî, kitabında rivayetin “Sâdık”tan yapıldığını bildirir. “Sâdık” denildiğinde ilk akla gelen Muhammed el-Bâkîr'in oğlu Ca'fer es-Sâdık'tır (v.148/765). Hâlbuki belirtilen kaynaktan rivayet Ca'fer es-Sâdık'tan değil, babası Ebû Ca'fer Muhammed el-Bâkîr'dan yapılmıştır.

(مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف) şeklinde bir rivayetin varit olduğunu, Saîduddin el-Fergânî'nin (v.699/1300) *Muntehâ'l-Medârik* adlı eserinde bu rivayeti zikrettiğini kaydeder. İbn Arabî de *Fütühât-ı Mekkiyye* adlı eserinde bu rivayeti farklı lafızlarla (كنت كنزا لم أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق و تعرفت إليهم فعرفوني) zikredip *hadisin keşfen sahih olup naklen sabit olmadığını* (ورد في (الحديث الصحيح كشفاً لغير الثابت نقلاً (İbn Arabî, 1994: 4/51: 198. Bab).

Hadis âlimleri, sünnetin tespitinde kıstas olarak senedi ve ricali esas alırlar; bunun dışındaki kanalları genelde kapatırlar. Senedi zayıf ve uydurma olan rivayetleri cerh ve tadil ilkelerine tabi tutarlar. Bu kıstaslara uymayan rivayetleri tenkit eder ve mahkûm ederler. Bu nedenle İbn Teymiyye (v.728/1328), Zerkeşî (v.794/1392) ve İbn Hacer (v.852/1449) gibi hadis konusunda hatırı sayılır âlimler bu tür senetsiz rivayetlere itibar eden tasavvuf ehlini sert biçimde tenkit ederler. Âlûsî de, keşif yoluyla hadisleri tashih etmeye çalışmak sûfilere genel karakteri ve İbn Arabî'nin de bu tafiaye mensup olduğu gerçeğini ifade eder (Âlûsî, 2014: 14/22).

Hadislerin sıhhatini tespit etmede keşif metodu kullanma Ehli Hadis ile Ehli Tasavvufu karşı karşıya getirmiştir. Birisi senede ve orada yer alan ricale fevkalade önem atfederken diğeri keşfe çok önem vermiştir. Bu farklı öncüller ve önkabuller her iki kesimin birbirlerine kuşkulu şekilde bakmalarına yol açmıştır. Mutasavvife keşif yoluyla bir hadisin sıhhatinin tespit edilebileceğini ileri sürerken, Ehl-i Hadis bu tür bir metodun sağlıklı metinlere ulaşmamıza yardımcı olamayacağını savunmuştur. Tasavvufta bu metodu ilk kullanan İbn Arabî olmuştur. O, bazı hadisleri keşif yoluyla aldığını, diğer bazılarını ise bu yolla cerh veya ta'dile tabi tuttuğunu ileri sürmüştür. Bu metod ondan sonra da kimi zevat tarafından kullanılmıştır (Avcı, 2004: 167).

Bahsini ettiğimiz konuda çok fazla hadis söz konusu değildir; toplam sayı 10-15 hadis ile sınırlıdır. Bunların çoğu da *Fütühât-ı Mekkiyye* adlı eserde kayıtlıdır. Yani bu yolla hadis literatürüne kayda değer bir katkı yapılmış değildir. Zaten İbn Arabî de birçok eserinde genellikle Ehl-i Hadisin metodunu kullanmış ve onların tespit ve kararlarına uymuştur. Yine de kimi kişiler bazı hadislerin keşif yoluyla sıhhatine karar verirken bunu İbn Arabî'ye nispet etmeyi tercih ederler (Avcı, 2004: 161).

Kettânî (v.1345/1927), İbn Arabî'yi 7. asrın muhaddisleri arasında sayar (Avcı, 2004: 167). Bu da onun hatırı sayılır bir hadis birikimine ve usulüne vakıf olduğunu gösteren bir işarettir. Her şeye rağmen İbn Arabî'nin keşfe daha çok önem verdiği tartışma götürmez bir gerçektir. O, Hz. Peygamber'in (sas) keşif ehlinin yanında olduğunu, keşif ehlinin hükümleri sadece Hz. Peygamber'den (sas) aldıklarını ifade etmekte kendisinin de bu nedenle herhangi bir mezhebe mensup olmadığını belirtmektedir (İbn Arabî, 1994: 6/78: 366. Bab). Zira o, müşahede yoluyla Hz. Peygamber'le (sas) beraber olduğu için ahkâma dair her şeyi Hz. Peygamber'den (sas) öğrenmekte ve bu nedenle ahkâmı açıklayan mezhebe ihtiyaç duymamaktadır.

İbn Arabî'nin bu açıklamalarından aynı durumun hadisler için de gerçekleştiğini, onun Hz. Peygamber'den (sas) hadisler hakkında da bilgi aldığını anlamamız, böyle bir yorumda bulunmamız pek de güç değildir. İbn Arabî'nin ifade ettiği "Sika (güvenilir) raviler tarafından nakledilip zahiren "sahih" olarak bildiğimiz bazı hadisler, haddi zatında, sahih değildir. Rivayet zincirindeki bazı zaaf noktaları sebebiyle "zayıf" olarak tanımladığımız bazı hadisler de haddi zatında sahihtir" (İbn Arabî, 1994: 4/7: 188. Bab) sözleri de bahsettiğimiz durumu teyit eder. Çünkü bahsedilen hadislerin sıhhat ve zayıflığı zahiri rivayet bilgileri haricinde (başka seçenek olmadığı için) ancak müşahede yoluyla Hz. Peygamber'e (sas) sorularak öğrenilebilir. Nitekim o, keşif yoluyla bizzat Hz. Peygamber'le (sas) görüşerek onun meclislerine katılabildiğini, hadislerini ona arz ederek hangi hadislerin kullanıma elverişli olup olmadığını bu yolla bir kanaate ulaşabildiğini ileri sürer (Avcı, 2004: 175).

İbn Arabî'nin keşif yoluyla sahih olduğunu tespit ettiğini ileri sürdüğü bazı hadis rivayetleri:

1-) İbn Arabî, "Muhakkak ki Allah, Âdem'i (as) kendi sureti üzere yaratmıştır" (إن الله خلق آدم على صورته) hadisini (Müslim, 2011: "Birr, sıla ve âdâb", 115; Ahmed b. Hanbel, 1995: 12/275) (No. 7323) zikrettikten sonra Hz. Peygamber'in söylediğini ileri sürdüğü benzer bir rivayetten bahsetmektedir. Bu rivayet, başta zikredilen hadisin son kısmındaki "على صورته" lafzı yerine "على صورة الرحمن" şeklinde zikredilmiş halidir. İbn Arabî bahsettiği bu ikinci rivayet hakkında "Bu rivayet, her ne kadar nakil ehlinin yoluyla sahih olmasa da keşif yoluyla sahihtir" (وهذه الرواية وإن لم تصح من طريق أهل النقل فهي صحيحة من طريق الكشف) der (İbn Arabî, 1994: 1/299: 5. Bab).

2-) "Resûlullah (sas), ihramlının kemer (bele bağlanan para kesesi) kullanmasına ruhsat verdi" (رخص رسول الله صلى الله عليه) hadisi hakkında İbn Arabî: "Bu hadis, her ne kadar hadis ehline göre sahih olmasa da, keşif ehline göre sahihtir" (وهذا الحديث لا يصح عند أهل الحديث وهو صحيح عند أهل الكشف) der (İbn Arabî, 1994: 2/676: 72. Bab).

3-) "Zemzem ne niyetle içilirse onun içindir" (ماء زمزم لما شرب له) İbn Arabî, hadisi Dârekutnî'nin (v.385/995) Câbir⁵ rivayetiyle tahrîc ettiğini (İbn Mâce, 2013: "Menâsik", 78 (No. 3062); Ahmed b. Hanbel, 1995: 23/140 (No. 14849); Dârekutnî, 2004: 3/354 (No. 2739) ifade ettikten sonra hadisin yaşayarak elde ettiği bir tecrübe sayesinde sahih olduğunu ifade eder. O, bu durumu "Bana göre bu haber zevk ile sahihtir. Çünkü ben Zemzem'i bir iş için (bir şeye niyetle) içtim ve o iş (şey) hâsıl oldu" (وهذا الخبر صح عندي بالذوق فإني شربته لأمر فحصل لي) sözleriyle açıklar (İbn Arabî, 1994: 2/700: 72. Bab).

4-) İbn Arabî, "Muhakkak ki Allah, bir şeye tecelli ettiğinde o şey O'na boyun eğer" hadisini naklederken "Keşfin tashih ettiği bir hadiste Hz. Peygamber (sas) şöyle buyurdu" (إن الله إذا تجلى لشيء خضع له) (وهو قوله عليه وسلم في الحديث الذي صححه الكشف: إن الله إذا تجلى لشيء خضع له) dedikten sonra bu hadisi kaydeder (İbn Arabî, 1994: 3/556: 177. Bab).

5-) İbn Arabî, "Sözlerinizde aşırılık, kalplerinizde fesat olmasaydı muhakkak siz de benim gördüğümü görür, işittiğimi işitirdiniz" hadisini nakletmeden önce "Hz. Peygamber'in (sas) keşfe göre sahih bir hadisteki şu sözüdür" (وهو قوله عليه السلام في) (وهو قوله عليه السلام في)

⁵ *Fütühât-ı Mekkiyye*'de Dârekutnî'nin hadisi Câbir rivayetiyle tahrîc ettiği bildirilmektedir. Diğer hadis kaynaklarında da hadis Câbir vasıtasıyla rivayet edilmektedir. Gördüğümüz kitap baskısına göre ise Dârekutnî, hadisi İbn Abbas vasıtasıyla rivayet etmektedir. (ed-Dârekutnî, 2004: 3/354 (No. 2739).

(الحديث الصحيح في الكشف فقال صلى الله عليه وسلم: لولا تزييد في حديثكم و تمریح في قلوبكم لرأيتم ما أرى و لسمعتم ما أسمع rivayet edildiğini ifade eder (İbn Arabî, 1994: 5/252: 334. Bab).

6-) İbn Arabî, “İlimden öylesi vardır ki, gizlidir. Onu ancak Allah’ı bilenler, bilir. Onlar bu ilimle konuştukları zaman onları ancak Allah’tan gafil olanlar inkâr eder” şeklinde bir rivayet zikredip bu rivayet hakkında: “Keşif yoluyla gelen bu hadis, keşif ehline göre üzerinde icmâ edilen sahih bir hadistir” (وهذا من طريق الكشف عند اهله حديث صحيح مجمع عليه) şeklindeki kanaatini izhar eder (İbn Arabî, 1994: 5/466: 354. Bab).

İbn Arabî’nin bunların dışında *Fütühât-ı Mekkiyye* ve diğer eserlerinde zikrettiği hadisleri Ehl-i Hadisin usul kaidelerine uygun biçimde kullanır. Onun keşfe dayalı olarak rivayet ettiği hadislerin çoğunda senedi kullandığı gözlemlenmektedir. Burada hatırdaki tutulması gereken önemli bir husus da şudur: Keşif ve müşahede yoluyla elde edilen bilgilerin sadece sahibini ilgilendirdiği ve belli şartları taşıması kaydıyla ancak onun için delil niteliği taşıyabileceği düsturudur. Ayrıca keşfe dayalı bilgilerin sahibi için delil olması da şer’î kaidelere uygun olup olmamasına bağlıdır (Sifil, 2016: 1/147).

Keşif sahibi sadece şer’î kaidelere muvafık olan keşifler ile amel edebilmektedir. Bu da sadece kendisi için geçerli bir durumdur. Zira keşfe vakıf olan bir kimsenin muttali olduğu bilgiler, başkaları için delil olma özelliği taşımaz. İbn Arabî’nin bu konudaki görüşü de bu yöndedir (Avcı, 2004: 182).

Muhyiddin b. Arabî (v.638/1240), Sadrettin Konevî, Abdulvehhab eş-Şa’rânî, İbn Hacer el-Heytemî (v.974/1566), Abdulaziz ed-Debağ (v.1132/1720), İsmail Hakkı Bursevî (v.1137/1725) ve Aclûnî (v.1162/1749) gibi âlimler keşif ile hadislerin rivayet ve tashih edilebileceğini kabul ederler (Avcı, 2004: 167-181).

Aliyyu’l-Karî (v.1014/1605), Abdulhay Leknevî (v.1304/1886), Mubârekfûrî (v.1353/1934), İsmail Hakkı İzmirli (v.1946), Abdulfettah Ebû Ğudde (v.1418/1997), Nâsiruddîn el-Elbânî (v.1999) ve Ahmed ez-Zeyn gibi ilim adamları da keşif yoluyla hadis rivayetine geçit vermezler (Avcı, 2004: 161).

4.1.7. Gökleri Tutan Direk ve İnsan-ı Kâmil Meselesi

(الله الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا) “Allah, gökleri gördüğümüz herhangi bir direk olmaksızın yükseltendir” (13/Ra’d 2).

(خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا) “Gökleri gördüğümüz herhangi bir direk olmaksızın yaratmıştır” (31/Lukmân 10).

Bu ayetlerin tefsiri hakkında iki görüş öne çıkar. Birincisi, Göklerin bizim göremediğimiz direklerle yükseltildiği, ikincisi ise göklerin direksiz olarak yükseltildiği şeklindedir (el-Ferrâ’, ts: 2/57; Mâturîdî, 2005: 6/302).

İbn Abbas (ra), Mücâhid ve Katâde’den bizim göremediğimiz direklerin var olduğuna dair birçok rivayet vardır (Taberî, 2000: 16/323-324). Bu görüşü savunanlara göre ayette geçen (تَرَوْنَهَا) kelimesi (عَمَدٍ) kelimesinin sıfatıdır (Zeccâc, 1988: 3/136).

Âlûsî, “gördüğümüz herhangi bir direk olmaksızın” ifadesini tefsir ederken: “görülen direklerle değil, bilakis görülmeyen direklerle yükseltti” der. Yani ona göre Allah, gökleri direksiz bir şekilde yükseltmemiştir. Bilakis gökleri tutan ancak bizim göremediğimiz direkler vardır. Bu görüşü savunanlara göre görülmeyen direklerden maksat, Allah’ın kudretidir (Zeccâc, 1988: 3/136; es-Semerkindî, 2014: 2/182).

Allah’ın, gökleri direk olmaksızın yarattığını/yükselttiğini düşünenler, İyâs b. Muaviye’nin (v.122/740) “Gökyüzü, yeryüzü üzerinde tıpkı bir kubbe gibidir.” sözünü delil olarak gösterirler (Taberî, 2000: 16/325). Gerçekten de kubbeler, buldukları zemin üzerinde herhangi bir direğe ihtiyaç duymaksızın dururlar.

Bu görüşü savunanlara göre “تَرَوْنَهَا” kelimesi “عَمَدٍ” kelimesinin sıfatı değil, bilakis yeni bir cümle başlangıcıdır. Zeccâc’a (v.311/923) göre bu durumda mana, “Allah, gökleri direk olmaksızın yükseltendir, siz gökyüzünü böyle görüyorsunuz” şeklinde olacaktır (Zeccâc, 1988: 3/136). Bu her iki görüş de görünmeyen şeyin Allah’ın kudreti olduğu konusunda ittifak etmektedir (Semerkandî, 2014: 2/182).

İbn Arabî ise bu ayetleri açıklarken “gökleri tutan direklerin”in *insan-ı kâmil* olduğunu ileri sürer (Âlûsî, 2014: 7/127). Onun konuya ilişkin açıklaması *Fütühât-ı Mekkiyye*’de yer almıştır: “Bil ki! İnsan-ı kâmil, gökyüzünün direğidir. Allah, onun varlığı sebebiyle gökyüzünü tutarak yeryüzüne düşmesini engeller. (Tüm) İnsan-ı kâmiller berzah’a intikal ettiklerinde (ve yeryüzünde insan-ı kâmil kalmadığında) gökler çöker veya düşer. İşte bu, Allah’ın, *Gök de yarılmış ve artık o gün o da çökmeye yüz tutmuştur* (69/Hâkka 16) ayetinin tecelli ettiği andır” (İbn Arabî, 1994: 6/226. (371. Bab). Gökler şeffaf ama sert cisimler gibi olduğundan çöktüklerinde çok büyük felaketler olacağını da uzun uzadıya anlatır.

4.1.8. “Sırat-ı Müstakîm” Kavramının Tefsiri

Âlûsî, “müstakîm” lafzının tefsirini yaparken “kendisinde hiçbir eğrilik olmayan düz bir yol” ifadesini kullanır. Ayrıca onun “Hak yol”, “İslam milleti”, “Kur’ân” (Âlûsî, 2014: 1/95), “apaçık yol” (Ebû Ubeyde, 1381: 24) manasında olduğu da ifade edilir.

Taberî, te’vil (tefsir) ehli olan bütün ümmetin “sıratı müstakîm”in kendisinde hiçbir eğrilik bulunmayan apaçık bir yol” manasında olduğuna dair icmâ ettiğini bildirmektedir (Taberî, 2000: 1/170). Şa’râvî’ye göre ise: “gayeye ulaştırılan yol” demektir. O, bu yola neden “sırat-ı müstakîm” dendiğini şöyle açıklar: “Çünkü o, gayeye ulaştırılan yolların en kısasıdır. İki nokta arasındaki en kısa yol, müstakîm (doğru) olan yoldur. Nitekim bir mekâna gitmek istediğinde kendisinde eğrilik olmayan düz yoldan gidersen. Çünkü o yol, dümdüzdür.” İbn Arabî ise “sırat-ı müstakîm”i: “O, cem’ ve tefrika halinde tevhidin sübutudur” ifadesiyle

açıklar (İbn Arabî, 1994: 1/315. (5. Bab); Âlûsî, 2014: 1/95). Burada onun bu kavramı kendi özel tasavvufi literatürü ile açıkladığı dikkat çekmektedir.

4.1.9. “Kur’ân” ve “Furkân” Kavramları

“Kur’ân”, sözlükte indirmek (el-Fîrûzâbâdî, 2007: 1/92. “Kur’ân” mad.), okumak, bir araya toplamak anlamlarına gelmektedir (Cevherî, 1999: 1/93, “Kr’e” mad.; İbn Manzûr, 1994: 1/129: “Kr’e” mad.). “Kur’ân” kavramı, kök itibarıyla “ruchân” ve “küfrân” gibi bir mastardır. Kur’ân-ı Kerim de okunduğu için “Kur’ân” diye adlandırılır. Ebû Ubeyde’ye göre Kur’ân-ı Kerim, sureleri bir araya getirdiği için, İbnü’l-Esîr’e göre ise kıssaları, emir ve sakındırmaları, vaat ve vaîdleri (tehditleri), ayet ve sureleri bir araya getirip topladığı için “Kur’ân” diye isimlendirilmiştir (Cevherî, 1999: 1/93 “Kr’e”, mad.; İbn Manzûr, 1994: 1/129: “Kr’e” mad.). Râğîb, Kur’ân karamını (قرأ) maddesinde kaydetmiştir (Râğîb, 2015: 787). Bu da bize Kur’ân ile okumanın kök itibarıyla sıkı bağlarını gösterir gibidir.

Allah’ın diğer kitapları arasından sadece Peygamber Efendimize (sas) indirilen kitabın “Kur’ân” diye adlandırılmasının sebebi, bu yüce kitabın diğer kitapların meyvelerini hatta diğer bütün ilimlerin meyvelerini toplamış olmasıdır (Râğîb, 2015: 788; 12/Yûsuf 111; 16/Nahl 89). Bu manaya işaret eden ayetler de az değildir (el-İsfahânî, 2010: 400: “Kur’ân” mad.).

“Kur’ân” (القرآن): Allah tarafından Cebrâil vasıtasıyla mahiyeti bilinmeyen bir şekilde Hz. Muhammed’e (sas) indirilen, Mushaflarda yazılan, tevatürle nakledilen, Fâtiha sûresiyle başlayıp Nâs sûresiyle sona eren, başkalarının benzerini getirmekten aciz kaldığı Arapça muciz bir kelâmdır (Birişik, 2002: 26/383).

İnançta hak ile batılı, sözde doğru ile yanlış, amelde iyi ile kötüyü birbirinden ayıran kıstas, dustur, hüküm, karar veya tespit için “Furkân” kelimesi kullanılır (Râğîb, 2015: 741). Kur’ân, hakkı batıldan, helali haramdan ayırdığı için “Furkân” adını almıştır (İbn Dureyd, 2010: 2/400, “Furkan” mad.; Cevherî, 1999: 4/303, “Fark” mad.; İbn Manzûr, 1994: 10/302-303, “Fark” mad., Fîrûzâbâdî, 2007: 3/318 “Furkan” mad.). Kur’ân’a, Furkan denildiği gibi (“Âlemlere bir uyarıcı olsun diye kuluna Furkân’ı (Kur’ân’ı) indiren Allah’ın şanı yücedir.” 25/el-Furkân 1), Tevrat’a da ilk zamanlardaki işlevi esas alınarak “Furkân” denilebilir (“Andolsun, biz Mûsâ ile Hârûn’a, Allah’a karşı gelmekten sakınanlar için o Furkân’ı (Tevrat’ı) bir ışık ve öğüt olarak verdik.” 21/el-Enbiyâ 48). “Kur’ân”, surelerin birbirlerine bitişerek bir araya toplanmasını ifade eder. “Furkân” (الفرقان) ise hakkı batıldan, mümini kâfirden ayırmayı ifade etmektedir (el-Askerî, 2015: 71).

“Furkân” kelimesi aynı zamanda yardım (“و ما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان”) “Eğer Allah’a; hak ile batılın birbirinden ayrıldığı gün, (yani) iki ordunun (Bedir’de) karşılaştığı gün kulumuza indirdiklerimize inandıysanız...” (8/Enfâl 41) ayetinde “furkan” kelimesinin yardım manasında olduğu, Allah’ın Bedir gününde müminlere yardım ederek hak ile batılın arasını ayırdığı ifade edilmektedir. İbn Manzûr, 1994: “Fark” mad., 10/302), hüccet, sabah, seher, çocuk ve denizin yarılması gibi anlamlara da gelmektedir (İbn Manzûr, 1994: “Fark” mad. 10/302; Fîrûzâbâdî, 2007: “Furkan” mad., 3/318).

5. SONUÇ

İbn Arabî, kimi eserlerinde ağdalı ve muğlak ifadelerle dolu edebi bir dil kullanır ve buralarda çokça sembolik ifadelere yer verir. Bu da onun kimi düşüncelerinin, görüş ve sözlerinin doğru dürüst anlaşılmasına gölge düşürmüştür. Bunun birçok nedeninden söz edilebilir. Bir kere bahsettiği konular çok aşına meseleler değildir. Bahsettiği makamlar ve elde ettiğini söylediği sırlar, kullandığı metot ve edebi ifadeler onun anlaşılmasını zorlaştırmış gibidir. O, bilinmeyen, duyulmayan, tasavvuru çok zor olan bir âlemden çevresine ve eserlerine pencereler açmaya çalışmıştır. Harikalar diyarını dolaşıp gördüklerini anlatan bir adamın anlattıklarından herkes kendi bilgi birikimi ve zihin dünyasıyla bir şeyler anlamaya çalışmıştır. Onun eserlerinin en sorunlu ve karmaşık olanları *Fütûhât-ı Mekkiyye* ve *Fusûsu’l-Hikem*’dir. Buralarda görülen kimi tasvirleri, ifade ve şiirleri görenlerin bir kısmı onu Şeyh-i Ekber diye tavsif ederken diğer bir kesim de Şeyh-i Ekfer diye tanımlamıştır. Bu nedenle onu iyi tanıyıp anlayan bazı ilim ehli insanlar, bu eserlere karşı ihtiyatlı olunması ve onu tanımayanların okumamasını tavsiye etmişlerdir.

Ona karşı en insafli ve ölçülü hareket edenler arasında Şems-i Tebrîzî (645/1247), Sadreddin-i Konevî (v. 673/1274), Kutbeddin-i Râzî (v.766/1365), Abdulvehhab-i Şa’rânî (v.973/1565), İbn Hacer-i Heytemî (v.974/1566), Ahmed-i Fârûkî İmam Rabbânî (v.1034/1624), Abdulaziz-i Debbağ (v.1132/1720), İsmail Hakkı Bursevî (v.1137/1725) ve İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî (v.1162/1749) ve Mahmûd el-Âlûsî’dir (1270/1854). Ayrıca bunların eserleriyle beslenen pek çok ulema ve aydın onun görüşlerine karşı özel bir muhabbet beslemiştir.

İbn Arabî’ye karşı değişik saiklerle karşı çıkıp görüş ve düşüncelerine esaslı tenkitler yöneltenlerin başında Takıyyuddîn İbn Teymiyye (v.728/1328), Bedruddin Huseyn İbnü’l-Ehdel (v.855/1451), Burhânuddîn İbrâhîm b. Umar el-Bikâî (v.885/1480), İbrahim b. Muhammed el-Halebi (v.956/1549), Ali el-Kârî (v.1014/1605) ve onların izinde gidenler gelmektedir. Bunlar genelde İbn Arabî hakkında hiçbir müspet kanaat taşımazlar.

Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî* içinde yeri geldikçe İbn Arabî’nin görüşlerine değinmiş, onları enine boyuna tahlil etmiştir. Kimi yerlerde onun sözleriyle ne kastettiğini tam olarak anlayamadığını açıkça ifade etmekten çekinmemiştir. Bazen görüşlerine katılmasa da onu her zaman saygı ve hürmetle anmış ve sözlerinin uluorta ve insafsızca tenkit edilip fütursuzca tenkil edilmesine gönlünün razı olmadığını belirtmiştir.

İbn Arabî, ilimleri tasnif ve tertip etmeden birçok konuya değinmiş ve iddialı sözler, görüşler ve kanaatler ortaya atmıştır. Bu nedenle yeri gelmiş Ehl-i Hadisi, yeri gelmiş akıl ve mantık ölçülerini tenkit ederek Kelam ve Felsefe ehlini, kimi zaman mensup olduğu felsefi tasavvuf konularını aşırı biçimde gererek Ehl-i Tasavvufu çileden çıkarmıştır. Onun astronomi ve felek bilginlerinin tecrübi bilgilerini hafife alarak onları ölçüp biçmeye dayalı tahminlerini hor görmese de kendisinin bu sahaları gezip dolaşarak öğrendiğini ileri sürerek kimi bilgi ve kanaatler ortaya atmış ama bunların tutarsızlığı çok geçmeden zuhur etmiştir.

Yani İbn Arabî'nin bazı görüşlerinin zahiren İslâmî ve tecrübi bilimlerin ilke ve düsturlarına uymadığı açıklık kazanmıştır. Onun bu tür görüş ve tahminlerini Ehl-i Sünnet âlimleri de uygun görmez ve onları en iyi tahminle te'vil etme yoluna giderler.

Bu nedenle bir kanadı sefefe diğer kanadı tasavvufa dayanan Mahmûd Âlûsî'nin, İbn Arabî'nin bu gibi görüş ve düşünceleri hakkındaki tavrı nettir. O her şeye rağmen ona karşı insafı bir duruş sergiler. Tefsirinin pek çok yerinde esas olanın selef ve cumhur ulemanın görüşü olduğunu açıkça ifade eder. Bununla beraber o, İbn Arabî'nin zahiren Kur'an'a ve Sünnete uymayan görüşlerine katılmadığını ifade ederken aşırı te'vil ve aşırı tenkit kanallarını kullanmaz. Onun kendisine mahsus delil ve mesnetleri olduğunu düşündüğünden hakkında olumsuz herhangi bir ifade kullanmaktan sakınır. Bu makul ve mutedil yaklaşımı nedeniyle İbn Arabî'ye ölçsüz biçimde saldıran ve onu tekfir edenleri hiç de yumuşak olmayan bir dille eleştirmiştir.

Özcesi, Âlûsî'nin yaptığı bu iş gayet âlimane ve insafkarane çok aziz bir edimdir. Ümmet ve milletin ulemadan beklediği hizipleşme ve tefrikaya çıkan yol ve yöntemleri kullanmaktan sakınmalarıdır. Bunun yerine insaf, hikmet, şefkat ve merhamet kanatlarını gererek bazı karmaşık, çetrefilli ve kördüğüm haline gelmiş konuları ele almaları ve onlara teenni, sabır, metanet, iyi niyet ve karşılıklı anlayışla yaklaşarak bilmeyenlere veya yarım bilenlere hayırdan öncülük ederek puslu havayı dağıtmaları ve meseleleri vuzuha kavuşturmalarıdır. Âlimlere düşen her zaman ve imkânda tevhîd, vahdet, sevgi, kardeşlik, yardımlaşma, dayanışma üzerinde ümmetin azami çoğunluğunu toplamaya çalışmaktır.

KAYNAKÇA

- Abdubâkî, M. F. (1982). *el-Mu'cemü'l-Mufehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İstanbul.
- Abdulhamid, M. (1436/2015). *Evhazu'l-Meânî fi Tehzibi Tefsîr-i Rûhi'l-Meânî*. Beyrut: Dâru'l-Feth.
- Ahmed b. Hanbel (1416/1995). *el-Musned*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 8 Cilt.
- Ali el-Kârî, Alî b. Sultân (1437/2015). *Mirkâtu'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*. Thk. Şeyh Cemal İtânî. 4. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 11. Cilt.
- el-Âlûsî, Ş. M. (1435/2014). *Rûhu'l-Meânî*. Thk. Ali Abdubârî Atıyye. 4. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 16 Cilt.
- el-Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullâh. (1436/2015). *el-Furûku'l-Luğaviyye*. Thk. Muhammed Basil Uyûnu's-Sûd. 4. Baskı. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Avcı, S. (2004). "Keşif Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4/4 (Ekim-Kasım-Aralık), 161-193.
- Bilmen, Ö. N. (2014). *Büyük Tefsir Tarihi*. Sad. Abdulaziz Hatip. İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Birişik, A. (2002). "Kur'an (Tarihi ve İsimleri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26/383-388. Ankara: TDV Yayınları.
- el-Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil. (1435/2014). *el-Câmiu's-Sahîh*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye.
- el-Bursevî, İ. H. (1430/2009). *Rûhu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. Abdullatif Hasan Abdurrahman. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 10 Cilt.
- el-Câmî, Abdurrahmân b. Nizâmuddîn. (1424/2003). *Nefehâtü'l-Uns min Hadarâti'l-Kuds*. Thk. Muhammed Edib el-Câdir. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2 Cilt.
- el-Cevherî, İsmâil b. Hammâd. (1420/1999). *Tâcu'l-Luğa*. Thk. E. B. Yakup & M. N. Tarîfi. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 7 Cilt.
- Çağrıçı, M. (2013). "Yeis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 43/397-398. İstanbul: TDV Yayınları.
- Çelik, A. (2008). "Rûhu'l-Meânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 35/213-214. İstanbul: TDV Yayınları.
- Çelik, A. (1996). *el-Alûsî'nin Ruhü'l-Meânî İsimli Eserinde İşarî Tefsir*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Çınar, M. (2011). "Ye's ve Be's Halinde İmanın Hükmü: Firavunun İmanı Örneği". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41/121-142.
- ed-Dârekutnî, Alî b. Umar. (1424/2004). *es-Sunen*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 5 Cilt.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'as. (1438/2017). *es-Sunen*. Thk. M. A. el-Hâlidî. 7. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Musennâ. (1381). *Mecâzü'l-Kur'ân*. Thk. M. Fuat Sezgin. Kahire: Mektebetu'l-Hancî.
- Eroğlu, M. (1989). "Âlûsî Şehabeddin Mahmûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2/550-551. İstanbul: TDV Yayınları.
- el-Ferrâ', Yahyâ b. Ziyâd. (ts). *Me'âni'l-Kur'ân*. Thk. A. Y. en-Necâtî ve M. A. en-Neccâr, A. İ. eş-Şelebî. Mısır: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Tercüme.

- el-Firûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb. (1428/2007). *el-Kâmûsü'l-Muhît*. Thk. Ebu'l-Vefâ Nasr el-Hürînî. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 4 Cilt.
- el-Firûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb. (ts). *Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsîri İbn Abbas*. Beyrut.
- el-Hâkim en-Nisâbûrî, Muhammed b. Abdullâh. (2009). *el-Mustedrek*. Thk. M. A. Atâ. 4. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 5 Cilt.
- Heyet. (Erişim 28 Şubat 2020). *Kur'ân Yolu*. www.kuranmeali.com.
- Heyet (Uludağ, S. & Kara, M. & Tahralı, M. & Yılmaz, H. K. & Erünsal, İ. & Cebecioglu, E. & Uzun, M. & Akkuş, M. & Eraydın, S. & Bilgin, A. & Uçman, A. & Aykut, S. & Kaba, T). (1998). *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*. İstanbul: Şule Yayınları, 10 Cilt.
- İbn Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî. (1414/1994). *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbn Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî. (1428/2007). *Mevâku'n-Nucûm*. Edit. Abdulfettâh, Said. "Mukaddime". Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbn Dureyd, Muhammed b. el-Hasen. (1431/2010). *Cemheretu'l-Luğa*. Beyrut: Dâru Sâdır, 4 Cilt.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed el-Kazvîni. (1434/2013). *es-Sunen*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye.
- İbn Manzûr, M. (1414/1994). *Lisânu'l-Arab*. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 18 Cilt.
- Karakaş, Vehbi. (2002). *Âlûsî'nin Tefsirinde Ayetlerin İşari Açısından Yorumu*. Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Karakaş, Vehbi. (2013a). "Alusi'nin Ruhul-Maani'sinde İşari Tefsir". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2: 2, 47-63.
- Karakaş, Vehbi. (2013b). "Âlûsî'nin Rûhu'l-Meânî'sinde İşari Tefsir". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13: 2, 173-188.
- Kılıç, M. E. (1999). "İbnu'l-Arabî Muhyiddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 20/493-516. İstanbul: TDV Yayınları.
- Konuk, A. A. (2017). *Fususu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. TYEK Başkanlığı, İstanbul.
- el-Kummî. Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî. (ts). *et-Tevhîd*. Thk. S. H. el-Huseynî. Beyrut: Dâru'l-Marife.
- el-Mâtürîdî, M. (1426/2005). *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*. Thk. Mecdî Basellûm. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 10 Cilt.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuraz. (ts). *Dureru'l-Hukkâm*. Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabîyye, 2 Cilt.
- Muslim, H. (2011). *el-Câmiu's-Sahîh*. Thk. A. Şemsuddin. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 5 Cilt.
- en-Nesâî, Ahmed b. Şuayb. (1436/2015). *es-Sunen*. A. Şemsuddin. 4. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- en-Nebbehânî, Yusuf b. İsmail. (2009). *Câmiu Kerâmâtü'l-Evliyâ*. Thk. A. M. Ali. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye.
- er-Rabbânî, Ahmed b. Abdülehad. (2009). *Mektûbât-ı Rabbânî*. Trc. T. H. Alp & Ö. F. Tokat & A. H. Yıldırım. İstanbul: Semerkand Yayınevi, 3 Cilt.
- er-Râğîb el-İsfahânî, Huseyn b. Muhammed. (1431/2010). *el-Mufredât fî Ğaribi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Halil Aytânî. 6. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- er-Râğîb el-İsfahânî. (2015). *Kur'ân Kavramları Sözlüğü*. Trc. Abdulbaki Güneş & Mehmet Yolcu. İstanbul: Yarın Yayınları.
- er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Umar. (ts). *Mefâtihu'l-Ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 11 Cilt.
- es-Safedî, S. H. (2010). *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. Thk. Ebû A. C. el-Esyûtî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 24 Cilt.
- Sarıgül, M. (2016). *el-Alusi'nin Ruhü'l-Meanî İsimli Eserinde Ahkâm Tefsiri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- es-Sebzevârî, Muhammed b. Muhammed. (1413/1993). *Câmiu'l-Ahbâr*. Thk. Alâ Âli Ca'fer. Beyrut: Müessetü Âli Beyt li-İhyai't-Türâs.
- es-Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed. (1435/2014). *Tefsîru's-Semerkandî*. thk. A. A. Abdulmevcûd & A. M. Muavved & Z. Abdulmecid. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Cilt.
- Sifil, E. (2016). *Sana Dinden Sorarlar*. 5. Baskı. İstanbul: Rihle Kitap, 2 Cilt.
- eş-Şa'rânî, Abdulvehhâb b. Ahmed b. Alî el-Mısırî. (1424/2003). *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir*. Beyrut: Dâru Sâdır.
- eş-Şa'rânî, Abdulvehhâb b. Ahmed b. Alî el-Mısırî. (2019). *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir*. Trc. Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2 Cilt.

- eş-Şa'rânî, Abdulvehhâb b. Ahmed b. Alî el-Mısrî. (1426/2005). *Tabakâtu'l-Kubrâ*. Thk. Süleyman Salih. Beyrut: Daru'l-Ma'rife.
- eş-Şa'râvî, Muhammed Mutevellî. (1997). *Tefsîrû's-Şa'râvî*. Metâbiu Ehbâri'l-Yevm, 20 Cilt.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr. (1420/2000). *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 24 Cilt.
- et-Tehânevî, Muhammed Ali. (1434/2013). *Keşşâfü Istulâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm*. thk. Ahmed Hasan Besec. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 4 Cilt.
- et-Tirmizî, Muhammed b. İsâ. (1432/2011). *el-Câmi'u's-Sahîh*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.
- Türkoğlu, İ. (2018). *Alusi'nin Rûhu'l-Meânî Tefsirindeki Seyr u Sülûk*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Uludağ, S. (1989). "Âlem (Tasavvuf)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2/360-361. İstanbul: TDV Yayınları.
- Uludağ, S. (2016). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. 2. Baskı. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. (1408/1988). *Meânî'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*. Thk. A. A. Şelebî. Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 5 Cilt.
- ez-Zehabî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî ed-Dımaşkî. (2006). *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 18 Cilt.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. (2009). *el-Keşşâfan Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil*. 5. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 4 Cilt.