

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'de İlâhî İrade Anlayışı
The Approach of The Divine Will in Abû Bakr Ibn al-'Arabî

İbrahim BAYRAM

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı
Tokat, Türkiye

Associate Professor, Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Kalâm Tokat, Turkey

ibrahim.bayram@gop.edu.tr ORCID: 0000-0002-4752-0447

Atıf/©: Bayram, İbrahim, "Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'de İlâhî İrade Anlayışı", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2024), ss. 1-34

Citation/©: Bayram, İbrahim, "The Approach of the Divine Will in Abû Bakr Ibn al-'Arabî", *Kafkas University Faculty of Divinity Review* 11/21 (2024), pp. 1- 34

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi: 10.17050/kafkasilahiyat.1355524

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 5 September / 5 Eylül 2023

Accepted / Kabul Tarihi: 5 October / 5 Ekim 2023

Published / Yayın Tarihi: 15 January / 15 Ocak 2024

Volume / Cilt: 11; **Issue / Sayı:** 21; **Pages / Sayfa:** 1- 34

Suggested ISNAD Citation: Bayram, İbrahim, "Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'de İlâhî İrade Anlayışı", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2024), 1- 34

Notlar/Notes

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

The Approach of the Divine Will in Abû Bakr Ibn al-' Arabî

İbrahim BAYRAM

Abstract

Abû Bakr Ibn al-'Arabî, who is among the pioneer scholars raised by Andalusia, which has an important place in the history of Islamic thought, was also engaged in theology as well as tafsîr, hadîth and fiqh. In this study, which was written to point out the depth of the author, who stands out as a faqih and muhaddith, in the field of theology, his ideas about divine will were chosen as the subject. In this respect, his views on issues such as the antiquity of the divine will, its unity, its coexistence with the essence, its connection, its encompassing, the debates on whether to use the phrase "he wishes for sins", and the determination of words synonymous with it and expressions that can or cannot be attributed to it are discussed. To maintain focus on a specific aspect of the subject in a more limited area, the issue of accident and fate, which has a close relationship with the divine will's connection, has not been addressed. The views of the author have been determined from his works in which he expressed his opinion on the subject, especially the theological work called al-Mutawassîf fî l-i'tiqâd, and references have been made to the leading theologians of the sect in order to show where these views stand in the Ash'ariyye sect to which he is a member, and also some evaluations have been made. In this way, efforts were made to enrich the study.

Keywords: Kalâm, Ash'ariyya, Attribute, Will, Abû Bakr Ibn al-'Arabî.

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'de İlâhî İrade Anlayışı

İbrahim BAYRAM

Öz

İslâm düşünce tarihinde önemli bir yeri bulunan Endülüs'ün yetiştirdiği öncü ilim adamlarından Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, tefsir, hadis ve fıkıhın yanı sıra kelâm ile de iştigal etmiştir. Daha çok fakih ve muhaddis kimliği ile temayüz eden müellifin kelâm alanındaki derinliğine işaret etmek amacıyla kaleme alınan bu çalışmada onun ilâhî irade hakkındaki fikirleri konu olarak seçilmiştir. Bu doğrultuda, ilâhî iradenin kadimliği, birliği, zât ile kâimiyeti, taalluku, kuşatıcılığı, günahları dilediği ifadesinin kullanılıp kullanılmayacağı tartışmaları, onunla eş anlamlı olan kelimeler ile ona atfedilip edilemeyecek ifadelerin tespiti gibi meselelere dair görüşleri ele alınmıştır. Bu noktada konunun daha sınırlı bir alanda tutulması amacıyla ilâhî iradenin taallukuyla yakın bir ilişkisi olan kaza ve kader meselesine ise girilmemiştir. Müellifin başta el-Mütevassîf fî l-i'tikâd adlı kalam eseri olmak üzere, konuyla ilgili fikir beyan ettiği teliflerinden görüşleri tespit edilmiş, bunların mensubu bulunduğu Eş'ariyye mezhebinde nerede durduğunu göstermek için firkanın önde gelen kelimcilerine atıflarda bulunulmuş, ayrıca bir kısım değerlendirmeler yapılmıştır. Bu şekilde çalışmanın zenginleştirilmesine gayret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Eş'ariyye, Sıfat, İrade, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî.

GİRİŞ

İslâm inancının merkezinde yer alan, buna bağlı olarak diğer iman esaslarının da dayanağı konumunda bulunan ulûhiyet, kelâm eserlerinde farklı boyutlarıyla incelenmiş bir mesele olagelmıştır. Ulûhiyetin bu başat rolü dışında, nice itikadî konuyu ilgilendiren bir yapıya sahip olması, kelâmda aklî delillerin en fazla kullanıldığı saha konumunda bulunması, onun inanç esasları içerisinde hakkında çokça konuşulan mevzu olmasına zemin hazırlamıştır. Pek çok konuyu içerisinde barındıran ulûhiyetin, en yoğun tartışılan meselelerinin başında ise ilâhî sıfatlar mevzuu gelmektedir. Farklı şekillerde tasnif edilen ilâhî sıfatların sübûtî sıfatlar kısmında mezheplerin birbirlerinden ciddi şekilde ayrıldıkları göze çarpmaktadır. İlâhî sıfatların genel anlamda mahlûkata taalluk eden kısmının sübûtî sıfatlar olması, yine kaza ve kaderin merkezini bu sıfatların teşkil etmesinin de bu ayrışmayı derinleştirdiği anlaşılmaktadır.

Kimi zaman zâtî sıfatlar şeklinde de anılan sübûtî sıfatların birbiriyle ilintili olduğu, fiilî sıfatlara temel oluşturduğu, ilâhî fiilin zuhuru öncesinde, ilim, irade, kudret ve tekvin sıralaması üzerinden kendi içerisinde tertibinin bulunduğu bilinmektedir. İşte bu sübûtî sıfatlardan birini de vurgulandığı üzere irade sıfatı teşkil etmektedir. Kelâm ilminin pek çok konusuyla doğrudan ya da dolaylı ilişkisi olan ilâhî irade meselesi, farklı yönlerden ele alınmış, hakkında muhtelif veçhelerden açıklamalar getirilmiştir. Bu konu aynı zamanda mezheplerin ilgili fikirleri üzerinden birbirini kıyasıya tenkit ettikleri bir mevzu olagelmıştır.

Kelâm ilmi, Allah'ın, mahlûkatı ile kurduğu ilişkide oldukça kilit bir role sahip olan ilâhî iradenin özünde taşıması gereken nitelikleri konu edindiği gibi, bu iradenin kullara dönük hükümranlığı boyutunda da pek çok görüşe ev sahipliği yapmıştır.¹ İlkinde irade; daha çok kadimliği, zât ile kâimiyeti, birliği, onunla eş anlamlı olan ifadeler, küfür ve günahı kuşatıcılığı gibi hususlar çerçevesinde tartışılmıştır. İkincisindeyse kulun iradesi ve fiiline etkisi, belki daha yalın ifadesiyle kaza ve kader meselesi bağlamında münazara edilmiştir. Bu durum elbette ilgili iki boyutu birbirinden bağımsız hale getirmemiştir. Ehl-i sünnet bunların ilkinde; Mu'tezile, Cehmiyye ve Kerrâmiyye gibi mezheplerle karşı karşıya gelirken, ikincisinde ise kendi içerisinde de görece farklı fikirlere yönelmiştir.

Ehl-i sünnet kelâmcıları, iradenin sözü edilen iki temel meselesinin ilkinde iradenin de içerisinde yer aldığı sübûtî sıfatların zihinde zâttan bağımsız olması itibarıyla

¹ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd (Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1397/1977), 161-180; Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, thk. Richard Yusuf Mekarisi Yesui (Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkiyye, 1957), 280-285; Ebû'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, thk. Muhammed Yusuf Mûsâ-Ali Abdülmün'im Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950), 63-72.

zât ile aynı olmasını nefyettikleri gibi, zihin dışında zâttan ayrı bulunmaması veçhesiyle zâttan ayrı görülmesini de reddetmişlerdir.² Onlar ayrıca ilâhî iradenin kadimliği, Allah ile kâimliği, birliği, taallukunun tüm mümkünleri kuşattığı görüşünü de genel çerçevede benimsemişler, bunları farklı şekilde değerlendiren mezheplere aklî ve naklî delillerle karşı koymuşlar, onların kanıtlarını çürütmeye çalışmışlardır. Bu hususta hem Eş'arî hem Mâtüridî kanalından ortak bir zeminde buluşan Ehl-i sünnet kelâmı ilâhî iradenin ikinci konusunda ise nispeten ayrılmıştır. Bu noktada diğer mezheplerin aldığı farklı tavırlarsa, konunun cephesini genişletmiştir. İşte böylesi bir atmosferde genel anlamda Eş'arî anlayış doğrultusunda görüş bildiren, aksi yöndeki fikirleri güçlü şekilde eleştiren kelâmcılardan biri de Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (öl. 543/1148) olmuştur.³

Tefsir, fıkıh, hadis, usul,⁴ Kur'an ilimleri, edebiyat, nahiv ve tarih alanında eserler veren⁵ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, hâfız nisbesinin gösterdiği üzere⁶ muhaddis kimliği baskın olsa da kelâmcı olarak da anılmaya layık bir ilim ehlidir. Eş'arî düşünceye yakın olmakla birlikte yeri geldiğinde ismini öne çıkararak tercih yapmaktan çekinmemesi, mezhebinin önde gelen simalarına muhalefet edebilmesi yönüyle kelâm sahasında görece bir özgünlüğünün olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim *el-Avâsım mine'l-kavâsım* adlı meşhur eserinde Eş'arî olmasının, bütün ilgili görüşlerinde İmam'ı taklit etmesi anlamına gelmediğini, kendisinin de bir tefekkürü olduğunu ve bu sahada delile göre hareket ettiğini belirtmesi onun bu niteliğini ortaya koymaktadır.⁷

² Abdülazîz b. İbrâhim İbn Bezîze et-Tûnisî, *el-İs'âd fi şerhi'l-İrşâd (el-müştemel alâ kavâidi'l-i'tikâd)*, thk. Abdürrezzâk Besrûr-İmâd es-Süheylî (Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 1435/2014), 349; Ebû'l-Hasan Nureddîn Ali b. Sultân Muhammed Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Emâlî* (İstanbul: Matbaa-i Âlem, 1319), 5.

³ Biyografisi için bk. Ebû'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik b. Şekvâl, *es-Sıla fi târih-i eimmeti'l-Endülüs*, thk. İzzet el-Attâr el-Hüseynî (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2. Baskı, 1374/1955), 558-559; Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî Kâdî İyâz, *el-Gunye*, thk. Ali Ömer (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1423/2003), 39-40; Şemseddîn Ahmed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dârü Sâdır, 1972), 4/296-297; Şemseddîn Muhammed ez-Zehebî, *el-İber fi haberi men gaber*, thk. Ebû Hacer Muhammed Zaglûl (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985), 2/468-469; Şemseddîn Muhammed ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, thk. Abdurrahmân b. Yahya el-Muallimî (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1374), 4/1294-1297; Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahabâri men zeheb*, thk. Abdülkadir Arnaut-Mahmûd Arnaut (Beyrut: Dârü İbn Kesir, 1406/1986), 6/232; Ahmet Baltacı, "İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/488-491.

⁴ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 4/1296; Zehebî, *el-İber*, 2/469; Safedî, *el-Vâfi*, 3/266; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 6/232.

⁵ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 4/1296; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 20/201.

⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/296; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 20/197; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 6/232.

⁷ Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî el-İşbilî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, thk. Ammâr Tâlibî (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts.), 55.

Kelâm alanında da eser veren müellifin bu sahadaki teliflerinden biri, yakın dönemlerde basılan (1436/2015) *el-Mütevassıt fi'l-i'tikâd* adlı çalışmasıdır.⁸ Bu eserin uzun süre yazma halinde kalması, onun üzerinden müellifinin kelâmî görüşlerinin tespitinin yaygınlığını geciktirmiştir. Nitekim ulaşıldığı kadarıyla müellifin itikadî fikirlerini inceleyen sınırlı sayıdaki çalışmanın önemli bölümü, mezkûr eseri referans göstermemiştir.⁹ Bununla birlikte kelâm sahasındaki kimi çalışmalarda esere yazma hali üzerinden atıfta bulunan araştırmalar da vardır.¹⁰ Bunların her iki türü aynı zamanda müellifle ilgili kelâm alanında yapılan çalışmaları teşkil etmektedir. İşte bu makale, müellifin çok da atfa konu olmayan mezkur eserini temel almak, atıfta bulunanların ise yer vermedikleri irade bahsine bakışını özel olarak incelemek suretiyle bir boşluk doldurmaya çalışacaktır.

Bu çalışmada müellifin ilgili eseri temel kaynak olarak kullanılmakla birlikte, onun diğer eserlerinden de istifade edilecektir. Bu manada onun *el-Emedü'l-aksâ* adlı eseri de ilâhî isim ve sıfatlar hakkında olup çalışmanın diğer bir kaynağını oluşturacaktır. Onun *el-Avâsım* adlı eseri de yine kelâm ve mezhepler tarihiyle ilgili olması hasebiyle önem arz etmekteyse de, bu çalışmanın konusuna nispeten uzaktır. Bu noktada onun hadis ve tefsir sahasındaki eserlerinden ise yine sınırlı şekilde istifade edilecektir.¹¹

⁸ Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî el-İşbîlî, *el-Kitâbü'l-mütevassıt fi'l-i'tikâd ve'r-red ala men hâlefe's-sünne min zevî'l-bida' ve'l-ilhâd*, thk. Abdullah et-Tevrâtî (Tanca: Dârü'l-Hadisî'l-Kettâniyye, 1436/2015).

⁹ Sa'd b. Felah b. Abdülaziz el-Arifî, *Menhecü Ebî Bekr İbni'l-Arabî ve ârâuhû fi'l-ilâhiyyât fî dav'i akîdet-i Ehli's-sünne ve'l-cemaa* (Riyad: Câmîatü'l-Melik Saûd, Külliyyetü't-Terbiye, Yüksek Lisans Tezi, 1418); Muhammed b. Abdülkerîm el-Mûsâ, *Menhecü ve ârâu Ebî Bekr İbni'l-Arabî ve ârâuhû fi'l-îmân ve'n-nübüvvât ve'l-imâme fî dav'i akîdet-i Ehli's-sünne ve'l-cemaa* (Riyad: Câmîatü'l-Melik Saûd, Külliyyetü't-Terbiye, Yüksek Lisans Tezi, 1421-1422); Ramazan Biçer, "İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir (Kelâm)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/491-492; Ramazan Biçer, "Bir Kelâm Bilgini Olarak Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'ye Göre Gazzâlî'nin Keşf Metodu", *Kelamda Bilgi Problemi: bildiriler [İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri ve Koordinasyon Toplantısı ve Kelamda Bilgi Problemi Sempozyumu]*, ed. Orhan Ş. Koloğlu vd. (İstanbul: Arasta Yayınları, 2003), 251-262; Ramazan Biçer, "Klasik Dönem Entelektüel Bir Tartışma Metodu Örneği: Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Gazzâlî'ye Eleştirel Yaklaşımı", *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı*, haz. Şaban Argun (İstanbul: İSAV İslami İlimler Araştırma Vakfı; Ensar Neşriyat, 2019), 1/581-592.

¹⁰ Ammâr Talibî, *Ârâu Ebî Bekr b. el-Arabî el-kelâmiyye* (Cezâir: eş-Şeriketü'l-Vataniyye, ts.); Ramazan Biçer, "Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'de Akıl-Nakil İlişkisi ve Fikir Özgürlüğü", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000); Mustafa Usta-Ramazan Biçer, "Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Kelâm ve Eğitim Görüşleri", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 7 (2000).

¹¹ Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî el-İşbîlî, *el-Emedü'l-aksâ fî şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ ve sıfâtihi'l-ulâ*, thk. Abdullah et-Tevrâtî-Ahmed Arrûbî (Beyrut: Dârü'l-Hadisî'l-Kettâniyye, 1436/2015); Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî el-İşbîlî, *el-Avâsım mine'l-kavâsim*, thk. Ammâr Tâlibî (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts).

Kelâmın farklı konularında fikir beyan eden müellifin, görüş bildirdiği meseleler arasında ilâhî irade mevzuu da daha önce değinilen iki boyutuyla yer almaktadır. Ancak burada ilk boyut yani ilâhî iradenin temel nitelikleri incelenecek, istisnası dışında bu iradenin kul eylemine etkisi üzerinde durulmayacaktır. Müellif, bu ilk konunun önemli bölümünü sadece itikad eserinde incelemekte, diğer alanlardaki teliflerindeyse onu sınırlı düzeyde, farklı münasebetlerle ele almaktadır. Nitekim bu itikadi saha harici teliflerinde kelâm eserindeki gibi bir bütünlük içerisinde tamamen kelâmî zaviyeden bir bakış yer almamakta, daha çok ilâhî iradeye yorulacak yahut yorulamayacak ifadeler bağlamında bazı açıklamalar getirilmektedir. Bu yüzden çalışmanın merkezini *el-Mütevassıt* eseri teşkil edecek, diğer telifleriye daha çok onu zenginleştirmek için kullanılacaktır. Burada derinliği artırmak, onun konuya bakışının nerede durduğunu göstermek için özellikle sefeli ve çağdaşı olan Eş‘arî kelâmcıların eserlerine de başvurulacaktır. Bu, ayrıca müellifin söz konusu eserinin muhtasar olmasının oluşturduğu boşluğu da dolduracaktır. Öte yandan eserin görece muhtasarlığı Eş‘arî bir müellifin ilâhî irade konusunda nelere öncelik verdiğini göstermesi itibariyle bir değer ifade edecektir.

Yapılan bu girizgâhı takiben artık İbnü’l-Arabî’nin belirlediği başlıklar üzerinden konuyu ele almak uygun olacaktır. Ancak hemen öncesinde mevzuu, muhtelif eserlerinde iradenin tanımı ve tavsifi ile mürîdle ilgili ayrıntılar mahiyetinde getirdiği açıklamalarla başlatmak, esas meseleye giriş bağlamında isabetli olacaktır.

1. GENEL ÇİZGİLERLE İRADE VE MÜRİD

İradeyle ilgili muhtelif yönlerden açıklamalar yapan İbnü’l-Arabî, bu meyanda iradenin tarifini ve temel hususiyetini de ele almaktadır. Farklı eserlerinde iradeyi tanımlayan müellif bir yerde onu bir şeyi benzerinden/alternatifinden ayırmayı sağlayan sıfat şeklinde tarif etmekte;¹² başka bir eserinde tanım mahiyetinde kullandığı ifadelerde ise; iradeyi sıfat ve şekil olarak varlığı muhtemel olanlardan birini tayin eden şey olarak açıklamaktadır.¹³ Müellifin zikrettiği tanım, hocası Gazzâlî (öl. 505/1111) tarafından da neredeyse aynı ifadelerle aktarılmaktadır. Her ikisinin de tanımında “temyîz” ve “misl” kelimeleri yer almaktadır. Bunda elbette iradenin tarifinde geçmesi muhtemel kelimelerin sınırlılığının da payı vardır.¹⁴

Müellifin genel anlamda eserleri için bk. Baltacı, “İbnü’l-Arabî, Ebû Bekir”, 20/489-491. Müellifin kelâm alanındaki eserleri için bk. Ammâr Talibî, *Ârâu Ebî Bekr b. el-Arabî*, 1/73-75.

¹² İbnü’l-Arabî, *el-Emedü’l-aksâ*, 2/65, 76; Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbnü’l-Arabî *el-İşbîlî, Kânûnü’t-te’vîl*, thk. Muhammed Süleymânî (Cidde: Dârü’l-Kible li’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye, 1406/1986), 460.

¹³ İbnü’l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 182.

¹⁴ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-İtikâd* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1403/1983), 69.

İradeyi zikredildiği şekilde tanımlayan müellif esma ve sıfat konulu eserinde mürîd hakkında farkı bazı açıklamalar da dile getirmektedir. Mürîdin Kur'an ve sünnette zikri geçmeyen bir isim olduğunu, ilâhî kelâmıda onun Allah'a fiil şeklinde izafe edildiğini belirtip, "Allah sizin için kolaylık istiyor"¹⁵ ve "Allah sizi sadece günah kirlerinden arındırmak ve sizi tertemiz yapmak istiyor"¹⁶ gibi âyetleri örnek vermektedir.¹⁷

Müellif, naslarda Allah hakkında mürîd ismi geçmediği halde bunu O'nun ismi olarak zikretmesinin gerekçesine de değinmektedir. Bu durumun Allah'ın isimlerinin tevkîfî olup olmamasıyla alakalı bir mesele olduğuna işaret etmekte, konuyla ilgili ulemanın ihtilaf ettiğine atıf yaptıktan sonra kendi tercihini kaydetmektedir. Bu noktada "mürîd" in ilâhî isimler arasında sayılmasa da kendisinin, bu konuda her değerli ve şerefli ismin O'nun hakkında kullanımına imkân tanıyan görüşe meylettiğini belirtmektedir.¹⁸

Müellifin bu değerlendirmesi, Allah'ın isim ve sıfatlarını tevkîfî görenlerin, O'nun hakkında mürîd ifadesini kullanmadıkları gibi bir anlama gelmemektedir. Nitekim müellif gibi Eş'arî bir kelâmcı olan Kuşeyrî de (öl. 465/1072) *el-Lüma' fi'l-i'tikâd* adlı akaid risalesinin bir yerinde bu isim ve sıfatların tevkîfî olduğunu zikrederken başka bir yerinde Allah'ı mürîd şeklinde anmaktadır.¹⁹

İbnü'l-Arabî bu temel anlayışı doğrultusunda "mürîd" in O'nun hakkında kullanılabilme seçeneğini kimi delillerle desteklemektedir. İlkin bu ismin taşıdığı şeref ve yücelik manasına dikkat çekmekte, ikinci olarak dilcilerin her fiil kalıbının failinin yahut her fail kalıbının fiil veya masdarının kullanılabilmesine dönük icmâına atıf yapmaktadır. Üçüncü olarak ise "Ben Rahmân'ım, o (akrabalık bağlarının adı) da rahimdir. Ona kendi isimimden türeyen bir isim verdim"²⁰ mealindeki kudsî hadise işaret edip bunun, yücelik ve olgunluk bildiren niteliğin O'nun için zikredilebileceğine dönük nas olduğunu belirtmektedir.²¹

Allah'ın mürîd olmasının naklî ve aklî deliline de değinen İbnü'l-Arabî, O'nun kendisini "*dilediğini yapandır*"²² şeklinde nitelediğine işaretle O'na bir engel olmadığına ve âmiri bulunmadığına dikkat çekmektedir. Kulun Allah'ın mürîd olduğunu nasıl

¹⁵ el-Bakara 2/185.

¹⁶ el-Ahzâb 33/33.

¹⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 2/74.

¹⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 2/74-75.

¹⁹ Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm el-Kuşeyrî, "el-Lüma' fi'l-i'tikâd", *Selâsü resâil fi'l-i'tikâd*, thk. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts), 168,170.

²⁰ Ebü Dâvûd Süleyman b. Eşâs es-Sicistânî, *es-Sünen*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Zekât", 45.

²¹ İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 2/75.

²² el-Burûc 85/16.

anlayacağını ifade ederken ise iradenin tecelli şekline atıf yapmaktadır. Buna göre kul kendi durum ve sıfatlarına bakıp, şimdiki halinin yerine farklı bir konumunun olma imkânını düşündüğünde Allah’ın mürîd olduğu bilgisine ulaşacaktır.²³

2. İLÂHÎ İRADENİN TEMEL ÖZELLİKLERİ

Ebû Bekir İbnü’l-Arabî’nin, irade ve mürîd hakkında çizdiği genel tabloyu takiben *el-Mütevassıt* adlı kelâm eserinde ilâhî irade hakkındaki başlıklarını dikkate alarak konuya yaklaşımını ortaya koymak mümkündür. Ancak burada bir hususa temas etmek gerekir: İrade sıfatı üzerinden on meselenin gündeme getirilebileceğini düşünen müellif, zâtî sıfatların ortak birtakım nitelikleri olduğu için, açıklamalarında bazen ilim gibi başka bir zâtî sıfattaki izahına atıfta bulunmakta, buna bağlı olarak başlığı kısa tutmaktadır. Kimi zaman konu iradeye özel olduğu için onu daha geniş işlemektedir. Bu yüzden başlıkların altındaki açıklamaların uzunluk ve kısalığı farklı olacak, bunlar bazen özel bir başlığa konu olmayıp ötekinin altına dâhil edilecektir.

İbnü’l-Arabî, kelâm eserinde irade konusuna girişte ilk olarak onun tek, kadîm ve bütün dilenenleri kuşatan sıfat olduğunu kaydetmekte, sonrasında iradenin bu temel niteliklerine dair ayrıntıları işlemektedir. Konunun ilk uzantısı olarak Allah’ın mürîd olduğunu söylemekte bunun ispatına dönük açıklamasının geçtiğini belirtmektedir. Onun ilgili izahatına bakıldığında kısaca Hakk Teâlâ’nın kadîm bir irade ile mürîd olduğunu söylemenin ötesinde bilgi aktarmadığı görülmektedir. Kaldı ki o, bu kıdem niteliği üzerinden Allah’a verdiği sıfatı, diğer sübûtî sıfatların manevi kalıbı için de kullanmakta bu manada mürîd olması üzerinden bir ayrıntıya girmemektedir.²⁴

2.1. Allah’ın Bir İrade ile Mürîd Olması

Müellifin iradeyle ilgili açtığı başlıklardan birini Allah’ın bir irade ile mürîd olduğu hususu teşkil etmektedir. O, Ehl-i sünnetin bu düşüncüyü benimsediğini belirtip daha sonra eleştireceği bir fikre dikkat çekmektedir. Bu, Mu‘tezile’den Hüseyin en-Neccâr’ın (öl. 230/845 civarı) savunduğunu söylediği Allah’ın zâtından ötürü mürîd olduğu görüşüdür. Bu fikrin bâtil olduğunu düşünen müellif, görüşünü böyle bir durumda ilâhî zâtın irade olacağı, bununsa muhal olduğu üzerinden açıklamaktadır.²⁵

Müellif burada Neccâriyye’nin kurucusu Hüseyin en-Neccâr’ı Mu‘tezile’ye nispet etse de bu izafenin tartışmaya açık olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim Abdülkâhir el-Bağdâdî (öl. 429/1037-38) Neccâriyye’yi kimi konularda Ehl-i sünnet’e, kimisinde

²³ İbnü’l-Arabî, *Kânûnü’t-te’vîl*, 460.

²⁴ İbnü’l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 186.

²⁵ İbnü’l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 197.

Mu'tezile'ye muvafakat edenler şeklinde nitelemektedir.²⁶ Ancak söz konusu fırkanın ilgili görüşü savunduğu hakikattir. Bu doğrultuda Cüveynî (öl. 478/1085) ve Şehristânî de (öl. 548/1153) onu Neccâr'a yahut mezhebine izafe etmektedir.²⁷ Kâdî Abdülcebbâr da (öl. 415/1025) Hüseyin en-Neccâr'a nispet edilen ilgili fikri aynı şekilde Neccâriyye'ye izafe edip cevaplandırmaktadır.²⁸

İbnü'l-Arabî, Neccâr'â dönük eleştirisini bitirdikten sonra iradenin ilgili konusu hakkında izahlarını ilim sıfatına dönük açıklamalarına göndermeyle tamamlamakta, ilim sıfatı hakkında söylediklerinin irade üzerinde de geçerli olduğunu vurgulamaktadır. Bu noktada onun ilim hakkındaki ifadelerine bakmak ve bunları irade üzerinden okumak gerekir: Buna göre Allah'ın âlim olduğu bir hakikattir. O'nun âlim olması bağlamında gündeme bazı ihtimaller gelir. Allah bu sıfata ya zâtından veya zâtına ilave bir manadan dolayı sahiptir. Yahut O'nda bu sıfatı gösteren bir şey yokken O, bu sıfata sahipmiş varsayılır. Müellif bunlardan ikincisini benimsediği için ilk ve üçüncü ihtimallerin yanlışlığını göstermeye çalışacaktır.²⁹

Müellif, Allah'ın zâtı ile âlim olma düşüncesinin yanlışlığını iki maddeyle açıklamaktadır. Ona göre bu görüşün doğru kabul edilmesi halinde “mevcûd âlimdir” ifadesi, “mevcûd mevcûddur” ifadesi mevkiinde olur. Halbuki bu ikisi yani var olmayla âlim olma arasındaki fark açıktır.³⁰

Allah'ın zâtı ile âlim olmadığını gösteren maddelerin ikincisini nispeten uzun tutan müellif, Allah'tan ilim nefyedildiğinde bunun; O'nun varlığını ve zâtını nefiy anlamına gelmediğini söylemektedir. “Âlim olmayan mevcûd” ifadesini kullanmanın imkânına dikkat çekmektedir. Ardından diğerinin yani “mevcûd olmayan mevcûd” ifadesini kullanmanın imkânsızlığına atıf yapmaktadır. Buradan Allah için âlimliği ispatın O'nun zâtını, yine bu sıfatı nefyin O'nun varlığını nefiy anlamına gelmediği sonucu çıkarmaktadır. Böylece Allah'ın âlim olmasının zâtından kaynaklanmadığını delillendirmiş olmaktadır.³¹

İbnü'l-Arabî, ilim sıfatının Allah'ta olduğunu gösteren/müsbite bir şey yokken bunun O'nun hakkında var kabul edilme seçeneğini de iki maddeyle reddetmektedir. İlk bu ifadenin boş bir söz olacağını, akıl sahiplerince, O'nun ilminin hakikat olduğunu

²⁶ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, thk. Muhammed Osman el-Huşt (Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, 1409/1988), 183.

²⁷ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 67; Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ali Mühennâ-Ali Hasan Faûr (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1414/1993), 1/100.

²⁸ Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1416/1996), 440.

²⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 187.

³⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 187.

³¹ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 188.

belirtmektedir. İkinci olarak ilgili kabul halinde ispatla nefyin eşitleneceğini, bu durumda “âlim” ifadesinin “âlim değil” ifadesi gibi olacağını söylemektedir. Bununla bir ifadenin kullanımının onun taşıdığı manaya göre şekilleneceğini, bu hakikatin reddi halinde bir şeyi olumsuzlamayla olumsuzlama arasında farkın kaybolacağını, böylece Allah’ın âlim olmadan âlim kabul edilmesinin mevzu bahis olamayacağını vurgulamış olmaktadır. İlgili seçeneklerin bâtıllığıyla geriye tek bir ihtimalin kaldığını, buna göre de Allah’ın, zâtına zait bir manayla âlim ve bu zait mananın da ilim olduğunu belirtmektedir.³²

Müellifin irade sıfatının Allah’ın zâtından değil, ilave manadan dolayı söz konusu olduğuna dönük hükmünü temellendirirken ilim hakkında söylediklerine atıf yaptığı için onun bu ifadeleri irade hakkında da geçerlilik bildirmektedir. Konumuz açısından önemli olan da budur. O halde Allah zâtından değil, zâta zait manadan dolayı irade sahibidir. Nitekim Seyfeddîn Âmidî de (öl. 631/1233) Allah’ın, irade sıfatını, bir takım seçenekleri devre dışı bıraktıktan sonra onu zâta zait şeklinde niteleyerek bu kez aynı anlayışı doğrudan irade üzerinden teyit etmektedir.³³

2.2. İrade Sıfatının Kadimliği

İbnü’l-Arabî, önce bu konuyu neden gündemine aldığını belirtircesine aksi fikre, yani iradenin hâdisliği görüşüne atıf yapıp bunu Basra Mu‘tezile’sine izafe etmekte, peşi sıra kendi yaklaşımının doğruluğu, aksi anlayışın yanlışlığını kanıtlamaya koyulmaktadır.³⁴ Müellifin, muhataplarına atfettiği bu görüş hem Mu‘tezilî kaynaklar hem de Ehl-i sünnet kaynaklarınca doğrulanmaktadır. Bu fikri daha açık hale getirmek gerekirse Basra Mu‘tezile’sinin ilâhî iradeyi bir mahalde bulunmayan hâdis bir irade olarak değerlendirdiğini ifade etmek mümkündür.³⁵

İbnü’l-Arabî, ilâhî irâdenin yaratılmışlığı görüşünü Basra Mu‘tezile’sine nispet ettikten sonra onu içerdiği ihtimaller üzerinden reddetmektedir. Buna göre Allah, iradesini ya zâtında veya başka mahalde yahut bir mahalli olmadan yaratmıştır. Hâdislerin O’nun zâtıyla kaim olmasının imkânsızlığı ilk seçeneği geçersiz kılar. Başka yerde yaratmış olması ise o başkası yani iradeye mahal olanın, bu iradeyle mürîd olması demektir. Halbuki Allah’ın böyle bir irade vasıtasıyla hükümde bulunması imkansızdır. Zira başkası ile kaim olan bir irade üzerinden O’nun hüküm vermesi söz konusu olamaz. Araz

³² İbnü’l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 188.

³³ Seyfeddîn Âmidî, *Ebkâru’l-efkâr fî usûli’l-dîn*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1424/2003), 2/173.

³⁴ İbnü’l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 197.

³⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 440; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn* (İstanbul: Matbaatü’l-Devle, 1928), 103; Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, 64; Ebû Saîd Abdurrahmân el-Mütevellî, *el-Ğunye fî usûli’l-dîn*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekâfiyye, 1406/1987), 95.

mevkiinde olan iradenin konumsuz olması da arazın mahalsiz olmasının imkânsızlığı üzerinden düşünüldüğünde o seçenek de bâtıldır. Bütün bu ihtimallerin bâtıllığıysa geriye sadece “iradenin kadîm olması” seçeneğini bırakmaktadır.³⁶

İbnü'l-Arabî'nin burada fikrini tenkit ettiği Basra Mu'tezilesi'nin müellifin gündeme getirdiği üçüncü seçeneği benimsediği dikkate alındığında, onlara yönelik cevabının arazın mahalsiz bulunmayacağı düşüncesi üzerine odaklandığını söylemek mümkündür. Nitekim müellifin bu cevabını İbn Meymûn (öl. 567/1171) ile Fahreddîn er-Râzî de (öl. 606/1210) kullanmakta, cevhersiz araz, mevsufsuz sıfat olmayacağını teyit etmektedir.³⁷

İbnü'l-Arabî, isim zikretmeden ancak kimi Eş'arî kelâmcıları kast ederek iradenin kadimliğine delil olarak sunulduğunu belirttiği başka bir kanıtı daha yer vermektedir. Buna göre hem aklî hem de şer'î boyuttan bakıldığında, iradenin her mahlûka taallukunun zorunluluğu iradenin kadimliğini gerektirir. Burada iki caizden yahut iki mümkünden birini tayin ve tahsis zorunluluğu aklî veçhenin; Allah'ın bir şeyi yaratmak istediğinde ona ol demesinin yeterli olup onun oluverdiği muhtevastındaki âyet ise³⁸ şer'î boyutun izahıdır. Bu aşamada açıklamalarını birleştiren müellif, hâdis iradenin başka bir iradeye ihtiyaç duyacağına, bunun ise teselsülü gerektireceğine işaretlerle ilâhî iradenin kadimliği dışındaki seçeneğin kabul edilemeyeceğini delillendirmiş olmaktadır.³⁹

İbnü'l-Arabî'nin burada kimi ulemamız ifadesiyle kastettiklerinden birinin, Cüveynî olması kuvvetle muhtemel gözükmektedir. Nitekim Cüveynî, *Luma'ül-edille adlı* eserinde tam da buraya uygun olarak Basra Mu'tezilesi'nin hâdis irade anlayışını eleştirirken; hâdis iradenin, başka bir iradeye ihtiyaç duyacağını, bununsa sonu olmayan iradelere kapı açacağını söylemektedir. Böylece teselsül üzerinden ilgili fikrin yanlış olduğu çıkarımında bulunmaktadır.⁴⁰ İbnü'l-Arabî'nin zikrettiği son argümanı Şehristânî de (öl. 548/1153) kullanmakta ve başka bir iradeyle murad olunan şeyin teselsüle yol açacağını söylemektedir.⁴¹ Fahreddîn er-Râzî de iradenin hâdisliğini teselsül vurgusu üzerinden reddederek aynı yolu izlemektedir.⁴²

³⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 198.

³⁷ İbn Meymûn, *Şerhü'l-İrşâd*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Dârü't-Tezâmün, 1407/1987), 227; Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Kitâbü'l-erbaîn fî usûli'd-dîn*, thk. Mahmud Abdüazîz Mahmud (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 151.

³⁸ en-Nahl 16/40.

³⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 198.

⁴⁰ Ebü'l-Meâlî Abdümelik el-Cüveynî, *Luma'ül-edille*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1407/1987), 96.

⁴¹ Muhammed b. Abdülkerîm Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm*, tsh. Alfred Guillaume (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1430/2009), 234.

⁴² Râzî, *Kitâbü'l-erbaîn*, 151.

2.3. İradenin Zât ile Kaim Olması

Ebû Bekir İbnü’l-Arabî iradenin zât ile kaim olması fikrinin izahında mukaddime yapmadan doğrudan onun delilini zikretmektedir. Buna göre ilâhî iradenin, Allah’ın zâtıyla kaim olmasının kanıtı; Hakk Teâlâ’nın bu iradesiyle mürîd olmasıdır. Mevcûdat için verilen hüküm, bu hükmün kaim olduğu manayla ortaya çıktığına göre irade O’nunla kaim bir sıfattır. Kaldı ki bu iradenin varlığının sübutuyla onun mahalsiz veya başka bir mahalde kaim olmasının imkânsızlığı da ilâhî iradenin Zât-ı kibriyâyla kaim olmasını zorunlu hale getirmektedir.⁴³

Meseleye bu son açıdan bakıldığında, daha önce vurgulandığı için belki özel bir başlığa ihtiyaç yoksa da belli ki müellif, önemine binaen ilgili hususu daha açık şekilde teyit etmek istemiştir. Nitekim Ahmed el-Beyhakî’nin (öl. 458/1066) iradenin zât ile kaim olduğunu zikretmesinin yanı sıra Fahreddîn er-Râzî’nin de iradenin kadîm ve Allah’ın zâtı ile kaim olmasını Eş’arîlerin temel görüşü olarak nitelemesi aynı öneme işaret olmalıdır.⁴⁴

2.4. İlâhî İradenin Tek Bir İrade Olması

Bilindiği üzere ilâhî iradenin bir olması, tıpkı diğer sübûtî sıfatlar gibi daha çok ilâhî sıfatların bir olması, yani tevhidin bir nevi olarak ele alınmaktadır. Ancak müellif, meselenin bu boyutundan ziyade iradenin neden bir olması gerektiğini açıklamaktadır. Burada iradenin tahsis ve tayin edicilik konumuyla iradeye konu olabilme özelliği taşıyan “murad”, yani irade edilebilecek şeyler arasında ilişki kurmaktadır.

Müellife göre ilâhî murad üzerinden taayyüne konu olabilecek muradda inkâr edilemeyecek husus, bu iradenin murada, tayin ve tahsis üzere taalluk edecek olmasıdır. İşte bu noktada şayet, ilâhî iradenin muradların hepsine taalluku caizken bu taallukların, o muradların sadece bir kısmına taalluk edebileceği ileri sürülürse, bu bir sıkıntıyı beraberinde getirecektir. Ona göre böyle bir kabul ilâhî iradenin bütün muradlara taalluku caiz olduğu halde bu iradenin, muradların bir kısmını tahsis ederken diğer bir bölümünü ancak başka biri/bir şey vasıtasıyla tahsis edebilmesi anlamına gelecektir. Bu ise ilâhî iradenin hâdisliğini gerektirir. İradenin hâdisliği ise muhaldir. Bu durumda ilâhî iradenin bütün muradları kapsayan ve kuşatan tek bir irade olması gerekir.⁴⁵

Abdülkâhir el-Bağdâdî’nin de konuyla bağlantılı olarak ilâhî iradenin O’nun ilmi doğrultusunda oluştuğu, tek bir irade olduğu anlayışını Eş’arîleri kastederek “ashabımızın

⁴³ İbnü’l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 199.

⁴⁴ Ebû Bekir Ahmed el-Beyhakî, *el-İ’tikâd ve’l-hidâye*, thk. Ebû Abdullah Ahmed b. İbrahim Ebü’l-Ayneyn (Riyad: Dâru’l-Fazîle, 1420/1999), 49; Râzî, *Kitâbü’l-erbaîn*, 151.

⁴⁵ İbnü’l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 199.

görüşü” şeklinde nitelendirmesi, İbnü'l-Arabî'nin ilgili ifadelerinin mezkûr mezhebin genel kanaatini yansıttığını göstermektedir.⁴⁶

Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin ilgili açıklamaları aslında Eş'arîlerin kulun iradesiyle Allah'ın iradesi arasındaki ilişkiyi tayin makamında “muhtar görünümünde muzdar kul”, anlayışıyla örtüşen bir düşünce de içermektedir. Ancak burada daha önemli olan, elbette ilâhî iradenin birden fazla olması durumunda kıdemiyyetinin zarar göreceği, iradesinin bir kısmının başka bir iradeye bağlı olarak tezahür edeceği, bununsa onun hâdisliğine kapı açacağı düşüncesidir. Bu endişe, ilâhî iradenin, bütün irade edilebilecek şeyleri kuşatan tek bir irade olması fikrinin güçlü şekilde müdafaasını beraberinde getirmiştir. Bu görüşünün önemine binaen olsa gerek müellif, ilâhî iradenin kuşatıcılığını özel bir başlık altında da incelemiştir.

2.5. İlähî İradenin Muradlara Taalluku ve Kuşatıcılığı

Müellif, burada yine meseleye; diğer kimi başlıklar altında yaptığı gibi görüşlerine muhalefet edeceği Mu'tezilî anlayışın izahıyla başlamaktadır. Ona göre Mu'tezile, ilâhî iradenin taallukunu tahsis edip daraltmakta, bu iradenin kötülük, şer ve düşmanlığa değil sadece taat ve mubahlara taalluk ettiğini ileri sürmektedir.⁴⁷ Müellifin Mu'tezile'ye nispet ettiği bu fikir, onların Allah'ın iradesiyle emrinin uyumunu zorunlu görme anlayışına dayanmaktadır. Allah iyilikleri emrettiğine göre, O'nun bir kişinin küfür veya günahını dilemesi söz konusu olamaz. Bunu daha genel çerçevede Allah'ın kötülükleri dilemeyeceği şeklinde ifade de mümkündür.⁴⁸

İbnü'l-Arabî, cevabına, meselenin farklı yönleri bulunduğu ve kapalılık içerdiği ifadeyle başlamakta, konuyu şer'î ve akîl yönden izah etmeye çalışmaktadır. İlk aşamada bu konunun Kur'an'da karşılığı olduğunu düşündüğü âyetleri zikretmektedir. Bunlar, Allah'ın hidayetini dilediğinin göğsünü İslâm'a açarken, saptırmayı dilediğinin göğsünü daraltacağı,⁴⁹ saptırmak istemesi halinde o kişilerin nasihatten fayda alamayacakları,⁵⁰ fitneye düşmesini dilediği kimse için elden bir şey gelmeyeceği⁵¹ gibi ilâhî iradeyi öne çıkaran âyetlerdir.⁵²

⁴⁶ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 102.

⁴⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 199.

⁴⁸ Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963), 6(2), 220-222; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 431; Hasen b. Ahmed Bahrânî İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, thk. J.J. Houben (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikkiye, 1965), 1/294.

⁴⁹ el-En'âm 6/125.

⁵⁰ Hûd 11/34.

⁵¹ el-Mâide 5/41.

⁵² İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 200.

Müellifin hem ilk planda Mu‘tezile’nin aksi yöndeki fikrine karşı çıkması hem de buna verdiği cevapta ilâhî iradenin taallukunu dalaleti kuşatır şekilde ifade eden âyetlere atıfta bulunması, onun ilâhî iradenin kapsamının daraltılamayacağı fikrini savunduğunu göstermektedir. Bunu iradenin imkân kategorisindeki her şeyi kuşatması şeklinde anlamak mümkündür. Bu düşünce Eş‘arîlerin iradeyle ilgili en temel kabullerinden birini yansıtmaktadır. Nitekim müellif, iradenin hakikatini paylaştığı yerde de aynı bakış açısını sunmaktadır. Buna göre ilâhî irade tüm mahlûkatı kapsamakta, hayır şer, faydalı zararlı her şeyi kuşatmaktadır. Allah’ın iradesi olmadan hiçbir mahlûkattan söz etmek mümkün değildir.⁵³ İlâhî irade her mevcut hakkında yürürlüktedir.⁵⁴ Burada onun yaptığı vurguları Ebü'l-Hasen el-Eş‘arî’nin (öl. 324/935-36) ifadelerinde de bulmak mümkündür.⁵⁵ Yine Eş‘arîlerin iradenin taallukunun kendisine taalluku geçerli olabilecek her şeyi kapsamasının zorunlu olduğu düşüncesini savunduğunu belirten Şehristânî de aynı hususu teyit etmektedir.⁵⁶

İbnü'l-Arabî, konuya bakışını desteklediğini düşündüğü şer‘î delilleri paylaştıktan sonra meselenin aklî veçhesini ele almaktadır. Bu aşamada gerçekleşemeyen iradeyle kudret arasında bağlantı kurmaktadır. Allah’ın dilediğinin olmamasının, o dileneni güç yetirilemeyen iş haline getireceğini söylemektedir. Ona göre bu durum güç yetirilenlerin sonluluğu anlamına gelmektedir. Bu ise muhaldir. Zira ilgili görüşte, kudretin makdura taalluku bâtil hale geldiği için onun vukuu mümkün olan bir şeye taalluku geçersiz kılınmaktadır.⁵⁷ Diğer ifadeyle, kudret, mümkün kategorisindeki bütün makdurata taalluk edebilir özellikteyken bu hususiyetten mahrum addedilmekte, buna bağlı olarak da mümkün, muhal pozisyonuna getirilmektedir.

İbnü'l-Arabî, konuya yaklaşımını şer‘î ve aklî kanıtlarla ispat ettikten sonra Mu‘tezile’nin bu husustaki delillerini aktarıp onları da cevaplamaktadır. Onların zikrettiği delilleri Kur’an’ın zahiri şeklinde niteleyerek yanlış anlayış geliştirdiklerini, hakikatin kendi fikirleri doğrultusunda şekillendiğini ihsasla üstünlük kurmaya çalışmaktadır. Müellifin aktarımına göre Mu‘tezile, “...Kötü olanları, Rabbinin nezdinde sevimsizdir”⁵⁸ âyetinden delil getirmekteyse de buradaki “mekruh” kelimesi “mezzum” anlamındadır. Belli ki müellif, kötülükle sevimsizlik arasında bağlantı kurarak, ilâhî iradenin kötülüğe taalluk etmediği çıkarımı yapmaya çalışan bu istidlale; “mekruh” ifadesinin “mezzum”

⁵³ İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 2/76.

⁵⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım*, 140.

⁵⁵ Ebü'l-Hasen el-Eş‘arî, *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, tsh. Hamûde Gurabe (y.y.: Matbaatü Mısır, 1955), 49.

⁵⁶ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 237.

⁵⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 200.

⁵⁸ el-İsrâ 17/38.

anlamına geldiğini beyanla burada Allah katında o kötülüğün kınanmış konumda bulunduğunu, bundan onu irade etmediği anlamı çıkmayacağını göstermeye çalışmaktadır.⁵⁹ Burada Eş'arî'nin mekruhun, yasaklanması itibariyle mezzum olduğu, zira kerahetin, zem ve tahrir anlamında da kullanıldığına dönük ifadeleri müellifin ilgili cevabında imamının görüşünden istifade ettiğini hatıra getirmektedir.⁶⁰

Müellif, Mu'tezile'nin “Allah sizin için kolaylık istiyor, güçlük çekmenizi istemiyor”⁶¹ âyetinden yaptığı istidlale de cevap vermektedir. Ona göre ilgili ifadeden kasıt, Allah'ın, özür sahiplerine orucu hafifletmeyi dileyip, zor durumda bırakmak istemediğini beyandır. Bundan başka anlam çıkartmak doğru olmaz.⁶² Müellifin Mu'tezile'ye nispet ettiği bu istidlal örneğini onu delil olarak kullanan Kâdî Abdülcebbar'da görmek mümkündür.⁶³

Müellif, Mu'tezile'nin şer'î kanıtlarına cevap verdikten sonra onların diğer türdeki istidlallerini de zikretmektedir. Daha önce onların aklî delili bulunduğu ifadesini kullanmışken bu kez “manevî şüphe” tabirine yer vererek yine onların doğruya ulaşamadıklarını, kanıt zannettikleri delilin, giderilmesi mümkün bir şüphe olduğunu ima etmektedir.⁶⁴ Onun beyanına göre Mu'tezile, Allah tarafından murad edilen günahın, taat konumuna geleceğini savunmakta, bunu da taatin hakikatinin, iradeye muvafakat olmasıyla açıklamaktadır.⁶⁵ Nitekim bu konuyla ilgili Kâdî Abdülcebbar da itaatkârı, âmirin isteğini ifa eden kişi şeklinde niteleyerek aynı hususu teyit etmektedir.⁶⁶

İbnü'l-Arabî ise tıpkı diğer Eş'arî kelâmcılar Selmân en-Nisâbûrî (öl. 512/1118)⁶⁷ ve Fahreddîn er-Râzî gibi⁶⁸ Mu'tezile'nin bu tasavvuruna karşı çıkmaktadır. Zira ona göre taat, iradeye değil emre muvafakattir. Müellif burada işi, karşıt itirazların zikri ve bunun silsile halinde cevaplandırılması şekline getirmektedir. Dilenmeyen şeyin emredilmesinin imkânsız olduğu üzerinden getirilebilecek itiraza, verilecek cevapları zikretmektedir.⁶⁹ Burada önce taatin iradeye uyum olduğu üzerinden yapılan itirazın dayanağını sormaktadır. Hiçbir kaynağın onları maksada ulaştırmayacağını beyanla onların buradan

⁵⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 200-201.

⁶⁰ Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1425/2005), 72.

⁶¹ el-Bakara 2/185.

⁶² İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 201.

⁶³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, 6(2), 248.

⁶⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 201.

⁶⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 201.

⁶⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 457.

⁶⁷ Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsır en-Nisâbûrî, *el-Gunye fi'l-keâm*, i'dâd: Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî (Kahire: Dârü's-Selâm, 1431/2010), 2/982.

⁶⁸ Ebü Abdillah Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981), 10/147.

⁶⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 201.

delil çıkaramayacaklarını ifade etmektedir. Bu manada ne şer'î ne de zaruri akıl üzerinden kanıt sunamayacaklarını zikrederek bu kapıyı kapatmaktadır. Aklın istidlal yolundan delillerine karşı da onlara, bu hususta acziyet ve eksikliklerini itiraf ettirecek şekilde karşılıklarının verileceğini söylemektedir.⁷⁰

Müellif, daha çok meydan okuma tarzındaki bu ilk cevabının ardından somut bir kanıt da kullanmaktadır. Buna göre eğer taat, iradeye muvafakat şeklinde algılanırsa Allah, İblis ve Firavunlara muvafakat eden bir fiil işlediğinde onlara mutî' olmuş olacaktır.⁷¹ Bu hususta Selmân en-Nisâbü'rî de, mezkûr iddiaya, yine benzer şekilde cevap vermektedir.⁷²

İbnü'l-Arabî, ilgili izahıyla emre değil de iradeye muvafakat olarak algılanan taatin açmazı olarak; Allah'ın kâfirlerin arzularına uygun düşen fiil yaratması halinde, bu fiil onların iradesine uygun düştüğünden -hâşâ- O'nun bu kişilere itaatkâr pozisyonuna geleceğini vurgulamış, bunun bâtıllığından hareketle ona sebep olan fikrin yanlışlığına çıkarım yapmış olmaktadır. Buna göre taat, iradeye değil, emir ve yasağa ittibadır.

Müellif, burada farklı bir cevap tarzı da geliştirmektedir. Kimi ilim ehlinin Mu'tezile'nin temel bir yaklaşımından hareketle onlara söz konusu meselede bir cevap vermeye gerek görmediklerini belirtmektedir. Buna göre Mu'tezile'nin taatin, emirdeki iradeye muvafakat olduğu şeklindeki iddiaları, bizzat onların temel bir esasına göre bâtıldır. Zira onlar, tefekkürü isteyen şeriat gelmeden önceki taati de itaat görmektedir.⁷³ Bu ifadeden anlaşıldığına göre ilâhî irade emre dökülmeden önce de taatin vuku bulacağını savunan bir görüşün kalkıp da taati ilâhî iradeye muvafakat üzerinden açıklaması manasızdır. Bu görüş sahipleriyle taatin, iradeye yahut emre ittiba ile gerçekleştiğini tartışmaya mahal yoktur.

Müellif, *el-Mütevassıt* adlı eserinde altıncı mesele olarak incelediği bu bölümü bitirdikten ve diğer konuları ele aldıktan sonra onuncu bahis olarak yine bu altıncı bahisle alakalı olduğunu söylediği bir mevzua da değinmektedir. Bu konuyu Allah'ın vukuunu dilemediği bir şeyi emretmesinin geçerliliği şeklinde kaydetmektedir.

Oldukça açık bir hükümle meseleye giren İbnü'l-Arabî, Ehl-i sünnetin Allah'ın, dilemediği şeyi emretmesinin geçerliliği hususunda hemfikir olduğunu söylemektedir. Ona göre Mu'tezile ise tüm mensuplarıyla bunun aklen imkânsız olduğunu ileri sürmüştür. Onların bu husustaki dayanağı şudur: Hakîm olan, dilemediği şeyi emretmez. Hikmet

⁷⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 201.

⁷¹ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 201.

⁷² Selmân en-Nisâbü'rî, *el-Gunye*, 2/982.

⁷³ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 201.

sahibi olan Allah da böyle bir şey yapmaz.⁷⁴ Müellif yine başka bir eserinde kulların Allah'ın dilemediği şeyleri de işlediği görüşünü Mu'tezile'ye nispet ettikten sonra bunun apaçık bir yalan olduğunu söylemektedir.⁷⁵

Açıkçası Kâdî Abdülcebbar'ın, Allah'ın kötülüğü dilemeyeceği hususunu teyit için sefehî/hikmetsizliği dilemenin de sefeh olduğu yönündeki ifadeleri, İbnü'l-Arabî'nin ilgili görüşü Mu'tezile'ye haklı olarak nispet ettiğini göstermektedir.⁷⁶ Yine Kâdî'nin, emrine isyandan Allah'a eksiklik gelmediği yerde, iradesine isyandan da O'na bir noksanlık erişmeyeceği şeklindeki ifadeleri de aynı şekilde İbnü'l-Arabî'nin ilgili görüş izafesini haklı çıkarmaktadır.⁷⁷

İbnü'l-Arabî, bu düşüncenin iki yönden temelsiz olduğunu savunmuştur. Ona göre, şahid ile gaip arasını birleştiren bu yorum tamamen yanlıştır. Zira bu türden bir anlayış ilhada götürecektir. İkinci olarak “hakîmin dilemediği işi emretmeyeceği” şeklindeki ifade de uzun bir reddiyeyle kendisine karşı konulacak bir iddiadır, ona teslim olunmaz. Onlar, bu iddialarını şer'î olarak biliyorlarsa bunları zikretmelidir. Bunun aklın zarurî hükmü olduğunu ileri sürüyorlarsa, bu görüşe hem kendilerinin (Ehl-i sünnet) hem de diğer akıl sahiplerinin karşı çıktıklarını göz önüne alarak bundan vazgeçmelidir. Şayet bu iddialarına dönük aklî delilleri varsa bunları da serdetme durumundadırlar.⁷⁸

Belli ki müellif bu kanıtların ya olmadığını, eğer varsa bir karşılığının bulunduğunu düşünmektedir. Bu aşamada müellif, kendi anlayışını teyit eden duruma işaretlerle bir nevi kendi delilini de aktarmaktadır. Buna göre Allah bütün kullarına taati emretmiş, ancak bu tümüyle karşılık bulmamıştır. Eğer Allah gerçekleşmeyecek olanın da dileyicisi mevkiinde olursa bu; iradesinin boşa çıkmasına sebebiyet verecektir.⁷⁹

Bâkılânî de (öl. 403/1013) ilgili durumu Allah'a erişecek bir acziyet ve eksiklik şeklinde niteleyip böylesi bir işin söz konusu olamayacağına işaretlerle aynı bakış açısını yansıtmıştır. Yine gaiple şahidin kıyaslanmayacağını ihsasla insanlardan sefehî dileyen kişinin sefih olmasının, onların bunu işlemekten nehyedilmesiyle irtibatlı olduğunu, Allah'ın böyle bir yasağa muhatap olmaktan yüce bulunduğunu söylemiştir.⁸⁰ Benzer bir

⁷⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 210.

⁷⁵ Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî el-İşbîlî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, tlk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 3. Baskı, 1424/2003), 2/475.

⁷⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, 6(2), 220-222.

⁷⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, 6(2), 272.

⁷⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 210-211.

⁷⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 211.

⁸⁰ Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, 281, 283.

açıklamayı Selmân en-Nisâbü'rî de yapmış, ilgili iki âlemi birleştirip ortak değerlendirmede bulunmanın yanlışlığına dikkat çekmiştir.⁸¹

2.6. Allah'ın Masiyeti Dilediği İfadesini Kullanma İmkânı

Müellif, Allah'ın günahı da dilediğini kabuldeki ittifaklarına karşın bunu ifadenin doğruluğu yanlışlığı hususunda ayrışan Eş'arîlerin yaklaşımına ışık tutacağı bu konuda ilk olarak ilgili görüş sahiplerinin isimlerine atıfta bulunmaktadır. Buna göre, İbn Küllâb (öl. 240/854 [?]), Kalânîsî (öl. IV./X. yüzyıl başları [?]) ve diğer kimi ulema bu tür bir kullanıma karşı çıkmıştır. Zira bu görüş sahiplerine göre, böyle bir ifade kullanımı günahın Allah'a izafe edilen, kendisiyle emrolunan güzel bir iş olduğu vehmini uyandıracaktır. Böyle nitelermeye konu olabilecek günahsa artık kişiyi cezaya müstahak kılma konumundan uzaklaşacaktır. Kullanımı, hataya sebebiyet veren bir ifadenin zikri doğru değildir. Nitekim “her şey Allah'ındır”, denilmekteyken “eş, ortak, çocuk, O'na aittir” gibi bir ifade kullanılmamaktadır.⁸²

Müellif, Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin ise kayıt düşülmesi halinde bu tür bir kullanıma onay verdiğini zikretmektedir. Buna göre, Allah, o kişiye günah olacak şekilde o günahı diledi, gibi yanlış anlamayı ortadan kaldıracak ilave kayıtle sözü edilen ifadenin kullanımı mümkündür. Allah, o günahı kabih görmekle birlikte, ilgili kişiyi günahkâr, cezaya muhatap ve kınanmaya müstahak kılacak şekilde ondan o günahı dilemiştir. “Bu çocuk Allah'ın mülküdür/O'nun tarafından yaratılmıştır” gibi ilave kayıtle kullanım caizken, “çocuk Allah'a aittir” gibi bir kullanımın caiz olmaması buna örnektir.⁸³

Gerçekten Eş'arî bu tür bir suale, mutlak surette Allah'ın küfrü ve günahı dilediği ifadesini zikretmeyeceği, ancak Allah'ın o küfrü kötü görerek kâfirden dilediği gibi mukayyet bir cümleyi kullanacağı cevabını vermektedir.⁸⁴ Öte yandan İmam'ın Allah'ın günahları dilemediği şeklindeki bir ifadenin açmazlarına dönük görüşleriye ilgili fikri kabul ile onu dile getirme arasındaki farkı göstermektedir.⁸⁵ Bu konuda Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin de ilgili iki bakış açısını İbn Küllâb ve Eş'arî üzerinden aktarması, İbnü'l-Arabî'nin tarafları doğru şekilde konumlandırıldığını ortaya koymaktadır.⁸⁶

İbnü'l-Arabî, tarafların meseleye bakışını özetledikten sonra kendi fikrini keskin şekilde zikretmektedir. Şayet, İmam'ın başka bir görüşle değiştirilemeyecek söz konusu değerlendirmesi olmasa, Allah'ın günahı dilediği ifadesini hiçbir kayda tâbi tutmadan

⁸¹ Selmân en-Nisâbü'rî, *el-Gunye*, 2/983.

⁸² İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 202.

⁸³ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 202.

⁸⁴ İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh*, 71.

⁸⁵ Eş'arî, *el-Lüma'*, 49; Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne*, 163.

⁸⁶ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 104.

mutlak şekilde kullanacağını belirtmekte ve buna temel teşkil eden âyetleri sıralamaktadır. “Allah, kimi de saptırmak isterse”,⁸⁷ “Allah herhangi bir toplumun başına bir kötülük gelmesini diledi mi”⁸⁸ ve “Allah bir kimseyi fitneye düşürmek isterse elbette Allah’ın iradesine karşı senin elinden hiçbir şey gelmez”⁸⁹ gibi âyetleri kaydetmektedir. Özellikle sonuncusunun hepsinden daha açık olduğunu vurgulamaktadır. Bu kanaatini izah sadedinde söz konusu fitnenin küfür veya günah olduğunu, her iki anlamla da onun delil konumunda bulunduğunu söylemektedir. Bu konudaki ihtilafta böylesi bir fikir gördüğünü beyanla Allah’ın, günahı dilediği şeklindeki mutlak ifadenin önünde, İmam’ın düştüğü kayıt dışında engel bulunmadığını teyit etmektedir.⁹⁰

Bâkılânî de Allah’ın dilediği dışında hiçbir şeyin gerçekleşmeyeceği anlayışından hareketle O’nun bütün hâdis fiillerin yaratıcısı, bu doğrultuda günahların da dileyicisi olduğunu kaydetmektedir.⁹¹ Yine Gazzâlî de her hâdisin murad edildiğini, şer, küfür ve günahın da hâdis olduğunu, bu durumda onların da “murad” konumunda bulunduğunu söylemektedir.⁹² Ancak bu izahlar, elbette Allah’ın günahın dileyicisi olduğu ifadesinin mutlak şekilde kullanımına onay verme anlamına gelmemektedir. Bu yüzden kabul edilen bir fikrin kimi ifade biçimine karşı çıkılmasının mümkün olduğu yeniden hatırlanmalıdır.

2.7. İlâhî İrade Bağlamında Allah Hakkında Kullanılmayacak İfadeler

İbnü'l-Arabî'nin, ilâhî irade sıfatını işlerken yer verdiği konulardan biri de iradeyle bağlantılı olarak Allah hakkında kullanılmaması gereken ifadeleri tespittir. Bunları insan iradesiyle ilâhî irade arasındaki farkları gösteren hususlar şeklinde okumak mümkündür. Müellif, Allah’tan tenzihi gereken ifadeleri zikrederken bunların geldiği anlamları da belirtmekte, bunun üzerinden onların neden Allah hakkında kullanılmayacağını delilini de göstermiş olmaktadır.

Müellife göre Allah’tan tenzihi zorunlu hususlardan biri temennidir. Zira temenni, irade sahibinin, olmayacağını yahut olmasının çok zor olduğunu bildiği bir hususu dilemesidir. Müellif, bu yorumunu takiben böyle bir halin Allah için tasavvur edilmeyeceği gibi ilave bir izah getirmese de bu anlamı kastetmektedir.⁹³ *Ahkâmü'l-Kur’ân* eserinde ise temenniye geleceğe dönük irade nevinden bir durum olarak tanımlamaktadır. Bundan da onun temenniye iradeyle bağlantılı bir ifade olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.⁹⁴

⁸⁷ el-En’âm 6/125.

⁸⁸ Ra’d 13/11.

⁸⁹ el-Mâide 5/41.

⁹⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 203.

⁹¹ Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, 280.

⁹² Gazzâlî, *el-İktisâd*, 70.

⁹³ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 203.

⁹⁴ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 1/526.

Muvatta' şerhlerindeyse, temenniye, iradeyi geleceğe yönlendirmek şeklinde izahla o bağlantıyı açık hale getirmektedir.⁹⁵

İbnü'l-Arabî'nin Allah'tan tenzihini gerekli gördüğü ifadelerden biri de şiddetli arzu/şehvettir. Zira bu da irade sahibinin kendisiyle fayda elde edeceği şeyi dilemesidir. Allah ise böyle bir faydalanmadan yücedir. O'nun hakkında kullanılmayacak bir diğer ifade teessüf/hayıflanmaktır. Çünkü bu da yakalanması zor olan geçmişe dönük bir kaybı telafi isteğidir. Bu da O'nun için muhaldir. Zira Allah dilerse geçmişe geri getirir.⁹⁶ Müellif, *Ahkâmü'l-Kur'ân* eserinde ise hayıflanmayı, geçmişe dönük olan, iradenin türü konumunda bulunan şekilde nitelemekle yetinmekte, onun Allah hakkında kullanılıp kullanılmayacağına değinmemektedir.⁹⁷ *Muvatta'* şerhinde de hayıflanma hakkında yine temenniye dönük izahına benzer bir yorum getirmekte ve onu iradenin geçmişe dönük taalluku şeklinde açıklamaktadır.⁹⁸

Müellif, *el-Emedü'l-aksâ* eserinde de iradenin tanımını yaptıktan sonra onun temenni, şehvet ve hayıflanmadan farklı bir anlama sahip olduğunu dile getirerek yine ilâhî iradeyle söz konusu ifadeler arasına set çekmiş olmaktadır.⁹⁹ Onun bu fikri, Eş'arî'nin, şehvetin insan iradesi için kullanabilirse de ilâhî irade hakkında kullanılmayacağına dönük ifadelerini hatırlatmaktadır.¹⁰⁰

İbnü'l-Arabî'ye göre, kimi ulema, azmi de Allah hakkında tenzihini gereken bir durum olarak açıklamaktadır. Burada müellif aynı görüşe sahip iki farklı gruptan iki gerekçe aktarmaktadır. Bunların ilkinde göre azim, nefsi bir şeye yönlendirme, hazırlama demektir. Bu ise Allah hakkında caiz olmayan bir husustur. Diğerine göre Allah için azim kelimesinin kullanılmama sebebi, azmin, (öncesinde) gerektirdiği duraksamanın O'nun hakkında düşünülememesidir.¹⁰¹

Allah hakkında azmin kullanılmayacağı hususunda ilgili görüş sahipleriyle hemfikir olduğu anlaşılan müellif, ilk gerekçede zikredilen tanıma karşı çıkmaktadır. Azmin ilgili anlama değil, iradeyi, engellerden veya beklenmedik durumlardan uzaklaştırmak

⁹⁵ Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî el-İşbîlî, *Kitâbü'l-Kabes fî şerhi Muvatta'*, thk. Muhammed Abdullah Veleed Kerim (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1992), 153; Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî el-İşbîlî, *el-Mesâlik fî şerhi Muvatta'-i Mâlik*, thk. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî-Âişe bint Hüseyin es-Süleymânî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1428/2007), 2/101.

⁹⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 203.

⁹⁷ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/526.

⁹⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Kabes*, 153; İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, 2/101.

⁹⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 2/76.

¹⁰⁰ İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh*, 70.

¹⁰¹ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 204.

manasına geldiğini savunmaktadır. Bunun Allah hakkında muhal olduğuna temasla, ilgili hükmü kabul, ancak gerekçesini tashih etmiş olmaktadır.¹⁰²

Müellif, *el-Mütevassıt* eserinde azim kelimesinin kullanımı hakkında böyle bir tavır alırken, *el-Emedü'l-aksâ* eserinde bu kullanıma kapı aralamaktadır. İbn Fûrek'in (öl. 406/1015) bu kelimenin kullanılmamasını, onun Kur'an ve hadiste geçmemesine bağladığına dikkat çeken müellif, bunun dışında, ilgili ifadenin eksiklik bildirdiği gibi bir neden zikretmediğini söylemektedir. Azmin, tereddüdü takiben iradeyi kesinleştirmek manasına geldiğini, tereddüdün Allah hakkında muhal olduğunu belirtmektedir. Azmin evvelinde tereddüdün bulunması itibariyle ulemanın onun doğurduğu şüpheden kaçınmak için onu Hakk Teâlâ hakkında kullanmaktan uzak durduklarını söylemektedir.¹⁰³ İbnü'l-Arabî'nin burada kendisine atıf yaptığı İbn Fûrek'in Allah hakkında “âzim” ifadesi kullanılmamasını Eş'arî adına temellendirirken İmam'ın bunu onun tevkîfî olmaması, yani naslarda geçmemesine bağladığını ifade ettiği görülmektedir.¹⁰⁴

İbnü'l-Arabî, azmin Allah hakkında kullanılmama gerekçesine dair iki izah biçimini aktardıktan sonra her iki yaklaşımın sıkıntı içerdiğini ihsas edip yeni bir bakış açısı getirilmesi gerektiğini ima etmektedir. Azmin Allah hakkında kullanılmama gerekçesi olarak sunulan tereddüdün hadislerde Allah'a izafe edildiğine örnek verdiği gibi azmin O'na nispet edildiğini gösteren hadisi de paylaşmaktadır. İlkinde “ölmek istemeyen, benim de üzülmesini istemediğim mümin kulunun canını almakta tereddüt ettiğim kadar hiçbir şeyde tereddüt etmiş değilim”¹⁰⁵ mealindeki kudsî hadise atıf yapmaktadır. Sonrasında azim/kesin hüküm anlamına gelen “azmetün” ifadesinin Allah'a izafe edildiği bir hadisi¹⁰⁶ aktarmaktadır.¹⁰⁷

Müellifin Allah hakkında azim kelimesinin kullanılabilceğini ihsas eden ifadelere yer verdiği *el-Emedü'l-aksâ* eserinde O'nun için azmin kullanılmayacağını söylediği *el-Mütevassıt* adlı telifine yaptığı atıf,¹⁰⁸ dolayısıyla ilkinin daha sonra kaleme alınmış olduğu gerçeği, onun son kanaatinin bu kelimenin Allah'a izafe edilebileceği yönünde olduğunu göstermektedir. Ancak hemen belirtilmelidir ki, İbnü'l-Arabî, bunu açıkça ifade etmemekte, daha çok bu durumu ihsas etmektedir. Buna karşın onun tereddüt kelimesinin Allah'a nispet edildiği hadisi takiben bunun artık tereddüdün O'na izafesini imkânsız gören

¹⁰² İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 204.

¹⁰³ İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 2/66-67.

¹⁰⁴ İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh*, 45.

¹⁰⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiü's-sahîh Sahîhu'l-Buhârî*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Rikâk, 38.

¹⁰⁶ Ebû Dâvûd, “Zekât”, 4.

¹⁰⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 2/67.

¹⁰⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 2/165.

anlayışı devre dışı bıraktığı şeklindeki ifadeleri bu hususta daha açık tavır aldığını göstermektedir. Ancak burada Allah hakkında bu son ifadenin kullanımının Hakk Teâlâ’nın klasik manada tereddüde düştüğü anlamına gelmediğini belirtmek gerekir.¹⁰⁹

2.8. İradeye Raci Olan, Hakkında İhtilaf Bulunan ve Bir Yönüyle İrade Sıfatına Raci Olup Bir Yönüyle Raci Olmayan İfadeler

İbnü’l-Arabî iradeyle ilgili en yoğun açıklamasını onunla bir şekilde bağı olan yahut bağı kurulan kimi kelimelerin kritiğini yaparken getirmektedir. Bunlardan birinde konunun izahını kolaylaştırma adına tasnif önerisinde bulunmaktadır. Bu bağlamda iradeyle bağlantısı bulunan kelimelerin *iradeye raci olanlar, hakkında ihtilaf bulunanlar ve bir manada ona raci iken diğerinde raci olmayanlar* şeklinde üç kısımdan bahsedilebileceğini söylemektedir.¹¹⁰

Müellif böyle bir kategori yapsa da, ilgili kelimelere dönük açıklamalarında her zaman onları hangi kısma dâhil ettiğini belirtmemektedir. Bu doğrultuda kimi zaman ilgili hususu beyan etse dahi bazen kapalı ifadeler seçmektedir. Ancak yorumlarıyla fikrinin ipuçlarını vermektedir. Bu aşamada ilgili ipuçlarından da faydalanarak, onun iradeyle bağlantılı gördüğü ifadeleri üç kısım altına yerleştirmek ve bunlara dair izahatını aktarmak mümkün gözükmemektedir.

2.8.1. İradeye Raci Olan İfadeler

Bilindiği üzere kelâmda Allah’ın iradesi anlamını karşılamak üzere başka kelimeler de kullanılmaktadır. İradeye alternatif olarak zikredilen bu ifadeleri farklı şekilde değerlendirenler de bulunmaktadır. Müellife göre iradeyle aynı anlama gelen başlıca kelimeler meşîet ve kast ifadeleridir. O, diğer bazı kelimeler hakkında da benzer bir yaklaşım gösterse de bunları meşîet ve kast ifadeleri kadar net şekilde ortaya koymamaktadır.

Müellife göre meşîet ve kast, iradeyle aynı manaya gelmektedir. Allah’ın bir şeyi dilemesi, o dilediği şeyin olmamasını çirkin görmesi, bir şeyi emretmesi, onun zıddını nehyetmesi demektir.¹¹¹ Anlaşıldığı kadarıyla müellif burada Allah’ın bir şeyi dilemesinin ne anlama geldiğini ortaya koyarken, ilgili her üç kelimenin de aynı manayı içerdiğini ihsas ile onları birbiri yerine kullanmanın önünde engel olmadığını vurgulamak istemektedir.

¹⁰⁹ İbnü’l-Arabî, *el-Emedü’l-aksâ*, 2/67.

¹¹⁰ İbnü’l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 205.

¹¹¹ İbnü’l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 204.

Nitekim o hem meşîeti hem de kastı, iradenin varlığı/vücuda yönelmesi şeklinde tavsif ederken bu anlayışını açıkça ortaya koymaktadır.¹¹²

el-Emedü'l-aksâ eserinde ilgili üç kelime arasındaki aynîliği Bâkılânî'ye nispet etmesine ve ona itiraz getirmemesine bakıldığında da müellifin Bâkılânî gibi düşündüğü anlaşılmaktadır.¹¹³ Gerçekten de Bâkılânî zâtî sıfatlar meyanında zikrettiği iradeyle eşleştirdiği kelimeler arasında meşîetin yanı sıra başka ifadelere de yer vermektedir.¹¹⁴

İbnü'l-Arabî daha sonraki bir izahında meşîet hakkında açıklama yaparken de onu iradeyle aynîleştirmektedir. İkisi arasında ayırım yaptığını söylediği Kerrâmiyye'nin iddiasını, dikkate alınmasına gerek olmayan bir fikir şeklinde yaftalamaktadır. Buna uygun olarak ilgili anlayışa cevap vermemektedir.¹¹⁵ *el-Emedü'l-aksâ* eserinde de mezkûr mezhebin adını anmadan yine bu ayırım fikrini eleştirmektedir. Belli ki, o ikisi arasında nüans görülmesini değil bunların böylesine farklı konumlandırılmasına karşı çıkmaktadır.¹¹⁶ Nitekim Şehristânî de, Kerrâmiyye'nin meşîeti ezeli, iradeyi hâdis kabul ettiğini vurgulamaktadır.¹¹⁷ Abdülkâhir el-Bağdâdî de onların iradeyi hâdis gördüklerini ifade ederek bir yönüyle aynı fikre atıf yapmaktadır.¹¹⁸

Müellif, meşîet dışında kast kelimesi hakkında da özel bir açıklama getirmektedir. Bu doğrultuda kastın iradeyle eş anlamlı olduğu açık şekilde ortaya konulmasa da, ulemanın ifadelerinden bu bakış açısının yakalanabileceğini belirtmektedir.¹¹⁹ Bu doğrultuda ulemanın kast kelimesinin irade manasına geldiğine dair izahı olmasa da “*Sonra duman hâlinde bulunan göğşe yöneldi*”¹²⁰ âyetindeki “istevâ” kelimesini, “kast/yönelme” şeklinde açıkladıklarını, bunun da irade manasına raci olduğunu söylemektedir.¹²¹ Müellifin zikrettiği bu değerlendirmenin örneklerini Ahmed el-Beyhakî, Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyînî (öl. 471/1078) ve Cüveynî gibi Eş'arî kelâmcıların ifadelerinde bulmak mümkündür.¹²²

¹¹² İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 2/65-66.

¹¹³ İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 2/76.

¹¹⁴ Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, 262.

¹¹⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 206.

¹¹⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 2/65.

¹¹⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/128-129.

¹¹⁸ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 103.

¹¹⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 205.

¹²⁰ Fussilet 41/11.

¹²¹ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 206; İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 2/66.

¹²² Ebû Bekir Ahmed el-Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-sıfât*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî (Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1413/1993), 2/310; Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tefsîr fî'd-dîn*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983), 158; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 41.

İbnü'l-Arabî'nin *el-Mütevassıt* eserinde iradeye raci olduğu düşüncesiyle incelediği başka ifadeler de vardır. O, bir yerde bunların arasında zikrettiği kerahiyetin de iradeye raci olduğunu savunmaktadır.¹²³ *Ârizatü'l-ahvezî* eserinde de kerâhiyeti, fiilin terkinin dileme şeklinde izahla onu iradeye bağladığını göstermektedir.¹²⁴ *el-Emedü'l-aksâ* eserinde de doğrudan ilâhî iradeyle bağlantılı bir konuda onu bir şeyin ortaya çıkmamasını isteme yahut yokluğunu dileme olarak tanımlamaktadır. Burada iradenin bir mevcûdun var olmasını isteme iken kerahiyetin; onun yokluğunu dileme olduğunu kaydetmektedir. Bu boyutuyla iradenin, bir şeyin hem varlık hem de yokluğunu dileme olduğunu vurgulamaktadır. Kudretle birleşenin murad; diğerinin ise aksini dileme anlamında, mekruh konumunda bulunduğunu söylemektedir.¹²⁵ Bu konuda Allah'ın bir şeyi dilemesinin onun olmamasını hoş görmemesi anlamına geldiği yönünde açıklama yapan Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin ilgili ifadeleri de İbnü'l-Arabî'nin izahıyla aynı manayı içermektedir.¹²⁶

İbnü'l-Arabî dostluk ve düşmanlık anlamlarına gelen vilâyet ve adâveti de iradeye raci ifadeler olarak görmektedir. Allah'ın dostluğu ve düşmanlığı manasına gelen bu kelimeleri Eş'arî'nin mükâfat ve ceza verme iradesine yordugunu kaydetmektedir. Bu bağlamda kullanılan ifadelerden muhabbeti yine mükâfat ve ikram iradesi; öfkeyi/buğzu cezalandırma iradesi şeklinde anladığını söylemektedir.¹²⁷ *el-Emedü'l-aksâ* eserindeyse muhabbetle ilgili bu fikri kimin tercih ettiğini belirtmeden mutlak şekilde aktarmaktadır.¹²⁸ Yine vilâyetin yakınlık anlamına gelip, iradenin türü olduğunu; adâvetinse tam da bunun zıddı konumda bulunduğunu söylemektedir.¹²⁹

Belli ki İbnü'l-Arabî de İmam'a nispet ettiği bu muhabbet fikrini benimsemektedir. Nitekim Eş'arîlerin arasında muhabbeti, övgüde bulunma anlamına yoran bu bağlamda muhabbeti habere irca eden, buna bağlı olarak onun ezelde sabit kelâm konumunda bulunduğunu savunan kişileri reddetmekte ve bunun zayıf bir görüş olduğunu belirtmektedir. Sebebini muhabbetin farklı iki tür durumu kuşatır olmasıyla açıklamaktadır. Bu doğrultuda, sevdiğini öven muhabbet sahibi olduğu gibi böyle medhe kalkışmayan sevenlerin de bulunduğunu söylemektedir.¹³⁰ Bu ifadeleriyle muhabbetle medih eşleştirmesinin doğru olmadığını vurgulamış, bu tür bir aynıleştirme yapan

¹²³ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 207.

¹²⁴ Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî el-İşbîlî, *Ârizatü'l-ahvezî bi-şerhi Sahîhi't-Tirmizî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 5/56.

¹²⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 2/66.

¹²⁶ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 102.

¹²⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 207.

¹²⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 2/68.

¹²⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 2/71.

¹³⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 208.

anlayışın yanlışlığını göstermiş olmaktadır. Diğer eserindeyse ret ifadesi kullanmaksızın onu aktarmakla yetinmektedir. Ayrıca muhabbeti mutlak irade şeklinde yorumlayanların da olduğunu eklemektedir.¹³¹

Müellif, *Muvatta'* şerhinde de Allah'a nispet edilen muhabbetin O'nun, o sevdiğine yönelik mükâfat verme iradesi olduğunu belirtmektedir. Muhabbetin, O'nun kuluna hoş karşılık, iyi akıbet dilemesi; buğzunun, ağır ceza ve kötü akıbet istemesi şeklinde de açıklandığını söylemektedir. Böylece yine muhabbet ve öfkenin irade üzerinden açıklanmasına dönük meylini göstermektedir.¹³²

Müellif, esma ve sıfat eserinde de buğzun iradeye raci kılınmasını desteklemekte ancak ona farklı bir kayıt getirmektedir. Buğzun, Allah'ın, kişinin, üzerine cezalandırılacağı şeyi dilemesi şeklindeki görüşün tartışmaya açık olduğunu ifadeyle ona şerh düşmektedir. Bunu da buğzun, dünyaya ve özünde mubah olan isteklere de izafe edilmesiyle gerekçelendirmektedir. Burada buğzun, Allah'ın, kişiyi cezalandırmaya sevk edecek şeyi dilemesi şeklinde anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır. Günahın vasıtasız; isteğince (şehvet) vasıtalı şekilde cezalandırmaya götürdüğünü kaydetmektedir. Belli ki müellif bu son ifadesiyle, kendisinin buğza verdiği anlamın daha doğru olduğunu vurgulamak istemektedir. Nihayet buğzun, özü itibarıyla mubah olan isteklere de kullanıldığı manasını delillendirme mahiyetinde Allah katında en sevimsiz (ebğaz) helalin talak olduğunu bildiren hadise¹³³ atıf yapmaktadır.¹³⁴

İbnü'l-Arabî'nin buğzun Allah'ın, kişinin üzerine cezalandırılacağı şeyi dilemesi şeklinde yorumlanmasının tartışmaya açık olduğuna dönük ifadesindeki muhabbetinin İbn Fûrek olduğu görülmektedir. Hadislerin müşküllerini açıklığa kavuşturmaya çalıştığı eserinde İbn Fûrek, buğzun bir anlamı olarak söz konusu ifadeyi kullanmaktadır.¹³⁵ Aslında İbnü'l-Arabî, İbn Fûrek'ten çokça istifade etmekteyse de onun sözü edilen yorumuna karşı çıkmaktadır.

2.8.2. İradeye Raci Olmasında İhtilaf Bulunan İfade

Müellifin irade manasına gelip gelmediği hususunda ihtilaf olunan ifade olarak zikrettiği kelime ihtiyardır. O, kimi Eş'arîlerin ihtiyara yapma, İmam Eş'arî'nin ise irade etme manası verdiğini ve onu iradeye irca ettiğini söylemektedir.¹³⁶ Gerçekten de İmam,

¹³¹ İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 2/68.

¹³² İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, 7/501.

¹³³ Ebû Dâvûd, “Talak”, 3.

¹³⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 2/68-69.

¹³⁵ Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, thk. Mûsâ Muhammed Ali (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Baskı, 1405/1985), 485.

¹³⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 205.

irade hakkındaki görüşünü açıklarken ihtiyarı, iradeye dönük isim ve sıfatlar arasında saymaktadır.¹³⁷

İbnü'l-Arabî, burada ihtiyar ifadesi hakkındaki ihtilafı zikretmekle yetinmemekte tercihini de belirtmektedir. İhtiyarın, lugavî manasıyla da hakikati itibariyle de iradeye raci olduğunu savunmaktadır. “Şunu diledi (irade)” ile “şunu seçti (ihtiyar)” arasında fark olmaması ikisi arasındaki lugavî kesişmeyi ortaya koymaktadır. İnsanın seçtiği (ihtiyar) şey hakkında onu hem yapma hem de yapmama yönünde ifade kullanabilmesi, ihtiyarın fiille özdeşleştirilemeyeceğini göstermektedir. Zira örnekte görüldüğü üzere ihtiyardan fiil nefyedilebilmektedir.¹³⁸ İşte müellife göre kimi zevatın iddiasının aksine ihtiyarın fiil olmaması, onun iradeye raci kılınmasının önündeki engeli kaldırmaktadır. O da bundan hareketle ihtiyarı iradeye irca etmektedir.

2.8.3. Bir Yönüyle İrade Sıfatına Raci Olan Bir Yönüyle Olmayan İfadeler

Müellifin, iradeyle bağlantılı olarak yaptığı tasnifteki üçüncü kısım bir yönüyle iradeye raci olan diğeriyle raci olmayan ifadelerden oluşmaktadır. Konuyla ilgili getirdiği açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla o, bu kısım daha çok onun altına giren ifadelerin bir yönden zâtî sıfat, diğer yönden fiilî sıfat olmasını kastetmektedir. Onların zâtî sıfat olmasını sağlayan, iradeye raci olmaları; fiilî sıfat konumunda bulunmasını temin edense, kendi sözlük anlamlarını taşımalarıdır. İşte müellif burada üçüncü kısma dâhil ettiği ifadeleri nispeten dağınık, ancak kendi fikrine uygun şekilde tasnif etmektedir.

Müellifin, bu kategoriye dâhil ettiği kelimelerden birisi “rahmet”tir. Ona göre, kimisi bunu ikinci kısma yani hakkında ihtilaf olunanlar kategorisine yerleştirmektedir. Eş’arîlerin mütekaddimîn uleması onu fiilî sıfat, İmam Eş’arî ise zâtî sıfat olarak kabul etmekte ve “nimet verme iradesi” şeklinde açıklamaktadır.¹³⁹ İmam’ın, görüşlerini toplayan eserinde rahmeti, iradeye irca etmek suretiyle onu zâtî sıfat şeklinde değerlendirdiği görülmektedir.¹⁴⁰

İbnü'l-Arabî, bu noktada daha farklı bir görüşe sahip olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Ona göre rahmetin iki şekilde kullanımı söz konusudur. Bu doğrultuda rahmeti, ihtiyaç sahibine veya kötürüme rahmet gibi iradenin nimet vermeye taalluku şeklinde kullanmak mümkündür. Rahmeti, ayrıca doğrudan nimet verme şeklinde de anlamak mümkündür. O halde Allah, hem ezelde nimet vermeyi dileyici olması hem de (doğrudan) nimet verici olması manasında rahîmdir. Müellif, sözünü ettiği bu ikinci anlamı

¹³⁷ İbn Fûrek, *Makâlâtü’ş-Şeyh*, 70.

¹³⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 205.

¹³⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 205.

¹⁴⁰ İbn Fûrek, *Makâlâtü’ş-Şeyh*, 46, 70.

Allah'ın yüz (parça) rahmet yarattığı¹⁴¹ muhtevastaki hadisle teyide çalışmaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) burada, yaratmaya taalluk eden nimet vermeyi rahmet şeklinde isimlendirdiğini belirtmektedir.¹⁴²

Müellif, *Muvatta'* şerhinde yine rahmeti iki boyutlu şekilde aktarmaktadır. Bu kelimenin ilk veçhesini benzer ifadelerle naklederken, ikincisini, sonuç itibariyle aynı anlama gelse de daha farklı surette açıklamaktadır. Burada rahmetin ikinci boyutuyla cennet manasına geldiğini belirtmektedir. İlgili hadiste ilâhî hitap biçiminde “Ey cennet! Sen benim rahmetimsin, dilediğime seninle merhamet ederim”¹⁴³ şeklinde geçen ifadelerin bu anlamı ortaya koyduğunu söylemektedir.¹⁴⁴ Müellif, Tirmizî şerhinde de rahmeti yine iki boyutlu biçimde anlamlandırmaktadır. Rahmetin, Allah'ın kullarına nimet ve mükâfat vermeyi dilemesi manasına geldiğinde bir sıfat olacağını, bu durumda onun somut bir şey olarak görülemeyeceğini söylemektedir. İkinci veçhesindeyse rahmetin yine cennet anlamına geldiğini beyanla aynı hadise atıf yapmaktadır.¹⁴⁵

Müellif, *Muvatta'* şerhinin bir başka yerindeyse rahmân ve rahîm'in iradeye raci olduğunu söylemektedir. İlkini; imtihan yurdunda her şeyin rızkını dileyen, ikincisini; cennet ehline nimet vermeyi isteyen şeklinde açıklamaktadır. Bu yorumla yetinmemekte, Allah'ın rahmetinin alametlerini taşıyan diğer isimlerini de benzer şekilde izah etmektedir. Gaffâr, vedûd, gafûr, raûf, halîm, kerîm gibi isimlerini yine söz konusu kelimelerin içerdiği anlamları dileyen ilah şeklinde kaydetmektedir. Bunların bir kısmının fiilî sıfata raci olan anlamlarına atıfta bulunarak yine onların ikili boyutuna dikkat çekmektedir.¹⁴⁶

Bu izahlardan anlaşıldığı kadarıyla müellif, rahîm kelimesinin söz konusu iki anlama da müsait olması itibariyle; onların kendisinden maksut olan manaya göre değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Onun bu kelimeyi, üçüncü kısma dâhil etmesinin altında yatan sebep de zaten budur. Öte yandan bu bakış açısı, aynı zamanda rahmetin bir anlamıyla zâtî/sübûtî sıfat, öteki anlamıyla fiilî sıfat olduğunu da beyandır.

Müellifin fikir paylaştığı ve kendi görüşünü ortaya koyduğu kelimelerden biri de rızadır. İbn Küllâb'ın, rızayı, Allah'ın o kulunun mükâfat ehli olduğunu bilmesi şeklinde açıklamasına pek de sıcak bakmayan müellif, bu durumda onun hoşnutsuzluğu da Allah'ın

¹⁴¹ Buhârî, “Rikâk”, 19; Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiü's-Sahîh*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Tevbe”, 18-21.

¹⁴² İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 205-206.

¹⁴³ Müslim, “Cennet”, 34.

¹⁴⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, 4/243-244.

¹⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî*, 3/196.

¹⁴⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, 3/495-496.

o kulunun azap ehli olduğunu bilmesi olarak izah etmesi gerektiğini söylemektedir. Ancak böyle bir açıklama görmediğini eklemektedir.¹⁴⁷

Müellif, “kimi ashabımız” ifadesiyle andığı bazı Eş’arî zevatın ise rızayı fiilî sıfat olarak gördüklerini kaydetmektedir. Müellifin aktardığına göre bu grup, Allah’ın ihsanda bulunması anlamında “râzı/hoşnut” olduğunu savunmakta, ancak O’nun ezelde de razı idi gibi bir ifade kullanılmayacağı, zira ezelde O’nun fiilinin bulunmadığı görüşünü ortaya atmaktadır. Eş’arî ise rızayı yine mükâfat ve ikram iradesine irca etmektedir.¹⁴⁸ Nitekim İmam’ın konuyla ilgili fikirlerini toplayan eserde onun rızayı, ilâhî iradeyle ilgili isim ve sıfatlar arasında saydığı görülmektedir.¹⁴⁹

Konuyla ilgili fikirleri aktardıktan sonra kendi düşüncesini paylaşan İbnü’l-Arabî, rızanın, üçüncü kısma, yani bir manasıyla iradeye raci, diğeriyle farklı bir mevkie sahip olduğunu söylemektedir. Bu ikinci anlamında rızanın fiilî sıfat olduğunu kaydetmektedir. Böylece müellif, konuyla ilgili temel iki yaklaşımın bir boyutuyla doğruyu yansıtırken, diğer yönü ihmal ettiklerini ihsas etmiş olmaktadır.¹⁵⁰

Müellif *el-Mütevassıt* eserinde, “gazap/öfke” kelimesi hakkında da izahat getirmektedir. Bununla onu da üçüncü kısma dâhil ettiğini göstermektedir. Gazabın, kâfire dönük cezalandırma, yardımsız bırakma ve saptırma iradesi, dolayısıyla zâtî sıfat olabileceği gibi, bunun söz konusu işlerin (ceza vb.) gerçekleşmesi anlamına da yorulabileceğini kaydetmektedir. Bu ikinci anlamıyla gazabın fiilî sıfat konumuna geldiğini ihsasla kimi haberlerde gazabın, fiilî sıfat şeklinde kullanıldığını vurgulamaktadır. Buna “rahmetim gazabımı geçti”¹⁵¹, “rahmetim gazabıma üstün gelir”¹⁵² şeklindeki kudsî hadisi örnek vermektedir. Ezeli olan zâtî sıfatlar arasında yarış yahut üstünlük söz konusu olamayacağına göre, burada her iki tarikiyle gazabı ilâhî sıfata irca etmek gerektiğini belirtmektedir.¹⁵³

Müellif, *Muvatta’nın* kapsamlı şerhinde bir yerde ilâhî gazabı yine aynı şekilde iki boyutlu anlam üzerinden ortaya koymaktadır. Eş’arî kelâmcıların, ilâhî gazabı iki mana üzerinden ele aldıklarını, birincisinin O’nun, cezalandırma iradesi olduğunu belirtip, bu durumda gazabın, değişime uğramayan (kadîm) bir sıfat olacağını kaydetmektedir. İkinci anlamındaysa Allah’ın cezalandırma ve benzeri fiillerine irca edileceğini söylemektedir.¹⁵⁴

¹⁴⁷ İbnü’l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 208.

¹⁴⁸ İbnü’l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 208.

¹⁴⁹ İbn Fûrek, *Makâlâtü’ş-Şeyh*, 70.

¹⁵⁰ İbnü’l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 209.

¹⁵¹ Müslim, “Tevbe”, 15.

¹⁵² Buhârî, “Bed’ü’l-halk”, 1.

¹⁵³ İbnü’l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 209-210.

¹⁵⁴ İbnü’l-Arabî, *el-Mesâlik*, 3/220, 7/ 598.

Tirmizî şerhiyle esma alanındaki eserlerinde de bu ikili izah tarzını sürdürüp benzer açıklamalar yapmaktadır.¹⁵⁵

Müellif, *Muvatta'* şerhinin başka bir yerindeyse sözü edilen iki manadan birini öne çıkarmaktadır. Bu meyanda gazabın iradeyle bağını çok açık şekilde ortaya koyarak ilâhî gazabın; Allah'ın, kendisine öfkelendiği kişiye dönük cezalandırma iradesi anlamına raci olduğunu söylemektedir. Bu bağlamda cezalandırmayla gazabın bir manada ele alınabileceğini kaydetmektedir.¹⁵⁶

İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ* eserinde iradeyle ilişkili gördüğü ifadelerin sayısını ise yükseltmektedir. Bunlardan biri “meveddet”tir. Bu ifadenin geldiği anlamda ihtilaf olduğunu belirterek, bunun mutlak irade, muhabbet ve hem hak edeni hem hak etmeyi kuşatan güzel bir fiil işlemek şeklinde üç manaya yorulduğunu söylemekte, bir tercihte bulunmamaktadır.¹⁵⁷ Ancak bu kelimeye verildiğini söylediği anlamlara bakıldığında, onun meveddeti de ikili boyuta sahip bir kelime olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Müellif, özel olarak ele aldığı “afv” kelimesinde yine farklı izahlar geliştirildiğini, hak/sorumlulukların silinmesini dileme, marifetullah ehline işleri kolaylaştırma iradesi ve cezayı düşürme şeklinde üç görüş ortaya atıldığını söylemektedir. Kendi kanaatini yine bildirmemektedir.¹⁵⁸ Ancak onun zikrettiği ilgili üç anlam yine bu ifadeyi ikili boyuta sahip bir kelime olarak gördüğünü ihsas etmektedir.

Müellif, iradeyle bağlantılı olarak zikrettiği diğer isim ve sıfatların izahında da ilgili kelimenin içerdiği anlamı iradeyle ilintili şekilde aktarma yolunu seçmektedir. Onun kaydettiği bu ifadeler arasında ictibâ, isdîfâ, sabûr, hilm, kerem ve birr gibi kelimeler yer almaktadır. O, yine bu hususla bağlantı kurulabilecek ifadesinde de kendisinin burada kaydettiği isim ve benzerlerinden yirmi ikisini Bâkîllânî'nin, mürîd kelimesine irca ettiğini ve bunların irade dışında bir manası olmadığını ileri sürdüğünü zikretmektedir.¹⁵⁹

Bâkîllânî'nin zâtî sıfat, fiilî sıfat ayrımı yaptığı yerde, ilk grup arasında saydığı iradenin ardından gazap, rıza, rahmet, suht, vilâyet, adâvet, hubb, îsâr ve meşîeti iradeyle eşleştirmesi ona nispet edilen bu düşüncenin kaynağı olmalıdır.¹⁶⁰ İbnü'l-Arabî'nin bu isimlerin bir kısmını taşıdıkları sözlük anlamları üzerinden iradeye bağladığı, bir kısmının ise fiilî sıfat şeklinde de kullanılabileceğini ifade ettiği dikkate alındığında onun bu noktada Bâkîllânî'ye kimi itirazları olduğunu söylemek mümkün gözükmektedir.

¹⁵⁵ İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezi*, 3/168; İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 2/71.

¹⁵⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, 7/492.

¹⁵⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 2/70.

¹⁵⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 2/70.

¹⁵⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 2/72-74.

¹⁶⁰ Bâkîllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, 262.

SONUÇ

İslâmî ilimlerin neredeyse her alanında eser veren, bunların kimisinde diğerinden daha üstün bir kimliği haiz olan Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, kelâmî sahada da adından bahsettirmiş bir ilim ehlidir. Eş'arî kelâmının artık yavaş yavaş yeni bir evreye geçtiği bir dönemde eserler kaleme alan müellif, selefi olan kelâmcılardan ciddi manada istifade etmekle birlikte mensubu bulunduğu Eş'ariyye mezhebinin öncü isimlerinin altında ezilmemiş, kimi zaman eleştiriler getirmiş, kimi zaman alternatif fikirler üretmiş, yeri geldiğinde görüşler arasında bir tercihte bulunmuş ve bütün bunları yaparken de delilin gücünü ölçüt almaya çalışmıştır.

Kelâmın belli başlı mevzularını inceleyen Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, bunların arasında yer verdiği ilâhî irade meselesini ilgilendiren konulara, farklı boyutları ile muhtelif eserlerinde temas ederken bunun kelâmî zaviyeden değerlendirilmesini, bu sahaya hasrettiği çalışmasında yapmıştır. Bu noktada esmâ ve sıfat alanındaki eseri ilâhî sıfatlardan biri olması itibariyle irade ile doğrudan ilişkili olsa da burada konuya daha çok mürîd ismiyle iradeye ircaı mümkün olan isimler bağlamında yaklaşmış, kelâm ilminde yer aldığı şekliyle irade sıfatına temas etmemiştir. Bütün eserleri dikkate alındığında ise bu son konu aynı zamanda onun irade sıfatıyla ilgili belki de en fazla alakadar olduğu mesele olmuştur.

Müellif, ilâhî irade konusunda, onun temel özelliklerini incelerken selefi ve çağdaşı Eş'arî kelâmcılar gibi eleştiri oklarını ağırlıklı olarak Mu'tezile, daha sınırlı bir şekilde de Kerrâmiyye ve Neccâriyye'ye yöneltmiş, iradenin alternatifi olacak ona yorulup yorulamayacak kelimelere değinirken kendi mezhebinin kimi mensuplarını muhatap almıştır. Bu doğrultuda bazen ismini anarak, bazen ilgili görüş sahipleri her kim ise onları kastederek görüş beyan etmiş ve değerlendirmeler yapmıştır. Kelâm eserinin görece muhtasar olması itibariyle hem kendi adına zikrettiği delillerde hem de muhataplarının kanıtı mahiyetinde naklettiği istidlaller ve bunlara verdiği cevaplarda konuyu çok fazla ayrıntıya boğmamıştır.

Müellifin *el-Mütevassıt* eserini, kendi zamanına kadar yazılan kelâm eserlerinden istifade ile satırlara döktüğü ve bunu da nispeten ihtisar mahiyetinde yaptığı dikkate alındığında, onun irade konusunda dile getirdiklerini, iradenin kendi penceresinden en önemli meseleleri olarak değerlendirmek mümkündür. Bu istifadesini bir kritiğe tâbi tutarak aktarmasını ise özgün bir tavrın yansıması olarak okumak gerekir. Nitekim onun bir eserinde savunduğu bir görüşü daha sonraki bir çalışmasında esnetebilmesi de aslında bu halin bir tezahürüdür. Savrulma boyutunda olmadığı müddetçe bunları mensubiyetini muhafaza ile birlikte bir arayış olarak değerlendirmek mümkündür. Müellifin tutumu da tam da bir arayış ve delilin peşinden koşmanın izlerini taşımaktadır. Tabii onun söz

konusu özgünlüğü mensubu olduğu mezhepten istiklalini sağlayacak boyutlara elbette ulaşmamıştır. Açıkçası bir fırka içinde kalarak özgünlük sergileyebilmek de bir değer ifade etmektedir. İşte irade mevzuu da özellikle ona yorulup yorulamayacak kelimelerin tespiti bağlamında müellifin özgünlüğüne işaretler taşıyan bir konu olarak gözükmekte olup bu makale de onun ilgili hüviyetini izhara katkı sunmaya çalışmıştır.

KAYNAKÇA

- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddîn Ali b. Sultân Muhammed. *Şerhu'l-Emâlî*. İstanbul: Matbaa-i Âlem, 1319.
- Âmidî, Seyfeddîn. *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. thk. Muhammed Osman el-Huş. Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, 1409/1988.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928.
- Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *Kitâbü't-Temhîd*. thk. Richard Yusuf Mekarisi Yesui. Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkiyye, 1957.
- Baltacı, Ahmet. "İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/488-491. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed. *el-Esmâ' ve's-sifât*. thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî. 2 Cilt. Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1413/1993.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed. *el-İ'tikâd ve'l-hidâye*. thk. Ebû Abdullah Ahmed b. İbrahim Ebü'l-Ayneyn. Riyad: Dârü'l-Fazîle, 1420/1999.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiü's-sahîh Sahîhu'l-Buhârî*. haz. Bedreddin Çetiner. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Abdülmelik. *Kitâbü'l-İrşâd*. thk. Muhammed Yusuf Mûsâ-Ali Abdülmün'im Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Abdülmelik. *Luma'ü'l-edille*. thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1407/1987.
- Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullah el-İşbîlî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Baskı, 1424/2003.
- Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullah el-İşbîlî. *Ârizatü'l-ahvezî bi-şerhi Sahîhi't-Tirmizî*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullah el-İşbîlî. *el-Avâsım mine'l-kavâsım*. thk. Ammâr Tâlibî. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts.
- Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullah el-İşbîlî. *el-Emedü'l-aksâ fî şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ ve sifâtihi'l-ulâ*. thk. Abdullah et-Tevrâtî-Ahmed Arrûbî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Hadîsi'l-Kettâniyye, 1436/2015.
- Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullah el-İşbîlî. *Kânûnü't-te'vîl*. thk. Muhammed Süleymânî. Cidde: Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullah el-İşbîlî. *Kitâbü'l-Kabes fî şerhi Muvatta'*. thk. Muhammed Abdullah Veled Kerim. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1992.
- Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullah el-İşbîlî. *el-Kitâbü'l-mütevassıt fî'l-i'tikâd ve'r-red ala men hâlefe's-sünne min zevi'l-bida' ve'l-ilhâd*. thk. Abdullah et-Tevrâtî. Tanca: Dârü'l-Hadîsi'l-Kettâniyye, 1436/2015.

- Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullah el-İşbîlî. *el-Mesâlik fi şerhi Muvatta'-i Mâlik*, tlk. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî-Âişe bint Hüseyin es-Süleymânî. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1428/2007.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşâs es-Sicistânî. *es-Sünen*. haz. Bedreddin Çetiner. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd. Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1397/1977.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*. tsh. Hamûde Gurabe (y.y.: Matbaatü Mısır, 1955.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- İbn Bezîze, Abdülazîz b. İbrâhim et-Tûnisî. *el-İs'âd fi şerhi'l-İrşâd (el-müştemel alâ kavâidi'l-i'tikâd)*. thk. Abdürrezzâk Besrûr-İmâd es-Süheylî. Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 1435/2014.
- İbn Fûrek, Muhammed b. Hasan. *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1425/2005.
- İbn Fûrek, Muhammed b. Hasan. *Müşkilü'l-hadîs*. thk. Mûsâ Muhammed Ali. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Baskı, 1405/1985.
- İbn Hallikân, Şemseddîn Ahmed. *Vefeyâtü'l-a'yân*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, 1972.
- İbn Metteveyh, Hasen b. Ahmed Bahrânî. *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*. thk. J.J. Houben. 3 Cilt. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1965.
- İbn Meymûn, Ebû Bekir. *Şerhü'l-İrşâd*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Dârü't-Tezâmün, 1407/1987.
- İbn Şekvâl, Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik. *es-Sıla fî târih-i eimmeti'l-Endülüs*. thk. İzzet el-Attâr el-Hüseyinî. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2. Baskı, 1374/1955.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. thk. Abdülkadir Arnaut-Mahmûd Arnaut. 10 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Kesir, 1406/1986.
- İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer. *et-Tebisâr fi'd-dîn*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen. *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Mahmûd Muhammed Kâsım. 20 Cilt. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1416/1996.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî. *el-Gunye*. thk. Ali Ömer. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1423/2003.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm. "el-Lüma' fi'l-i'tikâd", *Selâsü resâil fi'l-i'tikâd*. thk. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî. 167-172. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

- Müslim, b. el-Haccac el-Kuşeyri. *el-Câmiü's-Sahîh*. haz. Bedreddin Cetiner. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Mütevellî, Ebû Saîd Abdurrahmân. *el-Ğunye fî usûli'd-dîn*. thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1406/1987.
- Nisâbü'rî, Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsır. *el-Gunye fî'l-keîâm*. i'dâd: Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî. 2 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 1431/2010.
- Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Kitâbü'l-erbaîn fî usûli'd-dîn*. thk. Mahmud Abdüazîz Mahmud. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.
- Safedî, Halîl b. İzziddîn. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaud-Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Ali Mühennâ-Ali Hasan Faûr. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1414/1993.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*. tsh. Alfred Guillaume. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1430/2009.
- Talibî, Ammâr. *Ârâu Ebî Bekr b. el-Arabî el-keîamiyye*. 2 Cilt. Cezâir: eş-Şeriketü'l-Vataniyye, ts.
- Zehebî, Şemseddîn Muhammed. *el-İber fî haberi men gaber*. thk. Ebû Hacer Muhammed Zaglûl. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Zehebî, Şemseddîn Muhammed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaut-Hüseyn el-Esed. 29 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Zehebî, Şemseddîn Muhammed. *Tezkiretü'l-huffâz*. thk. Abdurrahmân b. Yahya el-Muallimî. 4 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1374.