

HUKUKÇU BİR SÛFİNİN İBNÜ'L- ARABÎ MÜDAFASI: İMAM ŞARANÎ ÖRNEĞİ

Yrd. Doç. Dr. Hâlim GÜL

Karabük Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Özet:

İbnü'l-Arabî, Fütuhât-ı Mekkiyye, Fusûsu'l-Hikem ve diğer eserlerinde yer alan bazı düşünceleri nedeniyle eleştirilmiş, hatta küfürle itham edilmiştir. Şa'rânî, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir* isimli eserinde İbnü'l-Arabî'ye yapılan eleştirilerin bir nevi savunmasını yapmıştır. İbnü'l-Arabî'ye düşünceleri sebebiyle yöneltilen eleştirilerin ne kadar haklı olup olmadığını Şa'rânî'nin *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir* adlı eserindeki görüşleri çerçevesinde kaleme almanın yararlı olacağı düşünülmektedir. Ayrıca, konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşüncesinden hareketle müellifin kısaca terceme-i hâli üzerinde de durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Şa'rânî, İbnü'l-Arabî, Vahdetü'l-Vücûd, Velâyet, Nübüvvet

A DEFEND FOR IBNU'L-ARABÎ BY A SUFÎ LAWYER: EXAMPLE OF IMAM ŞA'RÂNÎ

Abstract:

Ibnu'l-Arabi was criticized even accused of profaner because of his thoughts written in his Fütuhât-ı Mekkiyye, Fusûsu'l-Hikem and other books. Şa'rânî has defended Ibnu'l-Arabi by writing a book named *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir*. It will be a good attempt to right a critical paper in the frame of *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir* to understand if the critics for the thoughts of Ibnu'l Arabi are reasonable. Additionally, a broaden curriculum vitae of author is given for giving extra vision to understand the subject.

Keywords: Şa'rânî, İbnu'l-Arabî, Wahdat al-wujûd (Unity of Existence), Sainthood, Prophethood.

Giriş

Hakkında birçok araştırmacının; “onuncu yüzyılın imamı”, “İslâm âleminin tanıdığı en büyük sûfi”, “İlk üç asırdan sonra fıkhıta rastlanılan nadir akıllardan biri”, “Birçok

münekkid, tarihçi ve müsteşrikin zihnini meşgul eden şahsiyet” ifadelerini kullandığı⁷⁶ Abdulvehhâb eş-Şa’rânî, çocuk yaşta memleketi Menufiyye’nin Şa’ra köyünden Kahire’ye gelmiş, doğum yeri olan Şa’ra’ye nispetle Şa’rânî nisbesini alıp bununla meşhur olmuştur. Çocukluğunun erken yaşlarında iken anne ve babasını kaybeden Şa’rânî, Kahire’ye gelişini Allah’ın kendisine olan lütuflarından biri olarak kabul etmektedir.⁷⁷ Kahire’de önemli âlimlerden dersler okumuştur. Şâfiî fikhında derinleştiği gibi, diğer üç mezhebin de kaynak kitaplarını incelediği görülmektedir.⁷⁸ Sadece Şâfiî ülemasından değil, aynı zamanda diğer mezheplere mensup âlimlerden mezhepleriyle ilgili bilgiler edinmiştir. Şa’rânî, ilmi ve tasavvufu kendisinde birleştiren şahsiyetler olarak tavsif ettiği 50’yi aşkın âlimden ilim okuduğunu belirtmektedir.⁷⁹

Şa’rânî, bir şeyhe intisap etmeden nefsiyle mücâhedeye devam ettiğini belirtmektedir. Bu yıllarından sonra kendisine, tasavvuf ehline teslim olmanın ilham edildiğini, sayılamayacak kadar çok sayıda tasavvuf ehliyle karşılaştığını, ancak, bunlardan sadece şu üçüyle güçlü bir bağının olduğunu ve seyr-i sülûkünde etkili olduklarını ifade etmektedir. Bu mutasavvıfların, Nûruddîn Ali b. Halîl el-Mursafî (ö. 930/1524), Muhammed eş-Şinnâvî (ö. 932/1525) ve Ali el-Havvâs (ö. 941/1535) olduğunu belirtir. Fakat bunlardan ilk ikisiyle beraberliğinde, seyr-i sülûkü açısından çok az mesafe kaydettiğini, “sütten kesilme” (olgunlaşma) işleminin ise on sene boyunca sohbetine devam ettiği Ali el-Havvâs⁸⁰ eliyle gerçekleştiğini ifade etmiştir. Şa’rânî, daha sonra Ali el-Havvâs’ın rehberliğinde seyr-i sülûkte kat ettiği makam ve mertebelerden, bu yoldaki fedakârlıklarından, mücâhede yılları sonrasında elde ettiği vehbî ilimlerden uzun uzadıya bahsetmiştir.⁸¹

Şa’rânî, İslâm dininin geleneksel disiplinleriyle kavga etmeyen, onların yol göstericiliğinden kendini müstağni görmeyen bir tasavvufî anlayışın temsilcisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ona göre, sûfînin şer’î ilimlerde içtihat yapabilecek bilgiye sahibi

⁷⁶ Feruğlî, Abdühafız Ali el-Karnî, **Abdulvehhab eş-Şarânî İmamı’l-karnî’l-âşir**, Kahire 1985, s. 8.

⁷⁷ Şa’rânî, ergenliğe ulaştığı yılı 914 h. olarak kaydeder ve mükelleflik çağına ulaşmadan önce anne babasının ölmüş olduğunu belirtir. (**Letâifu’l-Minen ve’l-Ahlâk (el-Minenu’l-Kübrâ)**, el-Matba’atu’l-’Âmire, Mısır 1311/1894, II, 14, 38). Yazma nüshalarındaki farklılıklar sebebiyle bazı kaynaklar, anne babasının o henüz küçükken, 7-8 yaşından önce öldüğü izlenimini verirler. Bkz. Münâvî, Abdurraûf, **el-Kevâkibu’d-Dürriyye fi Terâcimi’s-Sâdeti’s-Sûfiyye (et-Tabakâtü’l-Kübrâ)**, Dâru Sâder, Beyrut 1999, III, 392; İbnü’l-İmâd Şihâbüddîn Abdulhay, **Şezerâtü’z-Zehab fi Ahbâri men Zehab**, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1414/1993, X, 544; Nâblûsî, Abdulgânî İsmail, **el-Hakîka ve’l-Mecâz fi’r-Rihle ilâ Bilâdi’s-Şâm ve Mısır ve’l-Hicâz**, Mısır 1986, s. 224;

⁷⁸ Şa’rânî, Abdulvehhâb, **Letâifu’l-Minen**, I, 42-43.

⁷⁹ Şa’rânî, age., I, 33. Dînî ilimleri okuduğu hocalarının ve onlarda okuduğu 100’ü aşkın eserlerin -et-Tabakât ve ez-Zeyl’de belirtilenler hariç- listesi için bkz. **Letâifu’l-Minen**, I, 33-35, **el-Mizânü’l-Kührâ**, el-Matba’atu’l-Meymeniyye, Mısır 1306/1889, I, 65-66.

⁸⁰ Ali el-Havvâs, sūfîlerin büyükleri arasında bilinir (bkz. el-Münâvî, age., IV/90). Bu sūfî hakkında Şa’rânî, “şeyhim, hocam, efendim, Ali el-Havvâs ne okuma ne de yazma bilirdi; ümmî bir zât idi” diye bahsetmekte ama doğduğu yer ve yıl hakkında her hangi bir bilgi vermemektedir (bkz. eş-Şa’rânî, Abdulvehhâb, **et-Tabakâtü’l-Kübrâ**, tah. Sâlih el-Mansûr, Beyrut 1997, s. 490). Şa’rânî bu zât için Letâifu’l-Minen’inde özel bir bölüm ayırmış, hâlinin yüceliğinden bahsederek, ona olan derin sevgi ve hürmetini dile getirmiştir (bkz. eş-Şa’rânî, age., s. 27). Ulaşabildiğimiz diğer kaynaklar da bu sūfî hakkında bize fazla bir bilgi vermemektedirler. Sadece bazı kaynaklarda vefat tarihi 941/1535 olarak kaydedilmektedir (bkz. J. Schacht, “**Şa’rânî**”, İA, XI, 344-345; Heyet, “**Ali el-Havvâs**”, Türkiye Gazetesi İslâm Âlimleri Ansiklopedisi, İstanbul, trs., s. 267).

⁸¹ Şa’rânî, **Letâifu’l-Minen**, I, 49.

olması yanında, tasavvuf ilminde de içtihat derecesinde vukuf sahibi olması gerekmektedir. “Gerçek bir sūfinin başkası değil, ilmiyle amel eden bir fakih olmasıdır. Yüce Allah onu, ilmiyle dinin incelik ve sırlarına muttali kılmıştır. Bu inceliklerden biri şer’î furû’da müçtehit olan imamlar gibi tarîkat ve sırlarda müçtehit haline gelmektir. Bu nedenle müçtehitler şeriatın zahirinden hareketle istinbâta bulunduğu gibi, bunlar da onlara ek olarak tarîkatta vacipler, haramlar, menduplar ve mekruhlar belirler (teşrî eder) ve bazen de var olan bu hükümleri iptal ederler. Onlardan hiçbirinin tarîkatta müçtehit olmaksızın velâyete erişmesi söz konusu olamaz. Şeriatın açıkça belirlediği ya da üzerinde icma edilen hususların dışında taklit etmesi doğru olmaz. ‘Kemal makamı’ iddiasında bulunduğu halde başka bir âlimi taklit edenin bu iddiası doğru değildir.”⁸²

Şa’rânî, tasavvufu “Kitap ve sünnetin gereklerini ihlâslı bir şekilde yerine getirmek” şeklinde tanımlamış, tasavvufla ilgili eserlerinde ısrarla ilimle birlikte ameli ve güzel ahlakı öne çıkarmıştır. Bir yandan tarikatların Mısır toplumu için hayati öneme sahip olduğunu vurgulamış, diğer taraftan o dönemde şeriata uymayan bazı uygulamaları eleştirmekten de çekinmemiştir.⁸³

Yine eserleri sayesinde tasavvufî düşünce ve yaşayışı toplumun her kesimine “ahlak” ve “edeb” formunda sevdirmeye çalışan Abdulvehhâb eş-Şa’rânî (ö. 973/1565), “âlim sūfi” düşüncesini savunan bir mutasavvıftır. Kendisi aynı zamanda bir fakih olduğundan, fıkıh ve tasavvufun diğer bir ifade ile din ve hakikatin birbirlerinin karşısı olamayacağını, aksine biri diğerinin mütemmimi sayılacağını savunan, dönemindeki âlimler ile sūfilerin cepheleşmesine karşı uzlaşmacı bir yol izleyen, fikirleri ve eserleri üzerinde en çok tartışılan ve eleştirilen İbnü’l-Arabî’yi (ö. 638/1240) müdafaa görevini üstlenmiştir.

İbnü’l-Arabî, Tasavvuf ve İslâm düşünce tarihinde etkili olan şahsiyetlerden biridir. Onun sayısız şarih ve münekkitleri vardır. Onlar arasında kuşkusuz Şa’rânî’nin özel bir yeri bulunmaktadır. Şa’rânî’nin onu makul ve ümmetin çoğunluğunu teşkil eden Ehl-i Sünnet çizgisine çekme gayreti, salt ona meşruiyet kazandırmaktan da öte ümmetin birliğine yaptığı vurgu ve bu anlamda ortaya koyduğu projelerin de bir neticesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şa’rânî fıkıh, hadis, tasavvuf ve akâid gibi hemen hemen bütün alanlarda eser kaleme almıştır. Bunlara ilave olarak, İslâm’ın zahiri hükümleriyle çelişmeyen bir tasavvuf anlayışına karşılık, şeriatın zahirine aykırı bir tasavvufî sistem düşündüğü gerekçesiyle bazı zahir ülema ve mutasavvıflar tarafından tenkid edilen İbnü’l-Arabî’yi savunma amacıyla kaleme aldığı eserleriyle de ön plana çıkmıştır. Bu alanda yazılan eserleri arasında “el-Yevâkît ve’l-Cevâhir” büyük önem arz etmektedir. Bu nedenle İbnü’l-Arabî’nin “Fütûhât” isimli eserinde serdettiği görüşlerin bir savunması olarak değerlendirilebilen el-Yevâkît makalemizin temel çıkış noktasını oluşturmaktadır.

Bu makalede Şa’rânî’nin “el-Yevâkît ve’l-Cevâhir” isimli eseri çerçevesinde İbnü’l-Arabî müdafası ele alınıp incelenecektir.

⁸² Şa’rânî, el-Yevâkît ve’l-Cevâhir fî Beyâni ‘Akâidi’l-Ekâbir, Dâru’l-İhyâi’t-Türâsi’l-Arabiyye, Beyrut, trs., I, 341.

⁸³ Kaplan, Hayri, “Şa’rânî”, DİA, İstanbul 2010, XXXVIII, s. 162.

Bu çalışmada, daha çok amelî tasavvufu savunan, onu ehl-i sünnet çizgisinde tutmaya çalışan Şa'rânî'nin, felsefî tasavvufun temsilcisi olarak bilinen İbnü'l-Arabî'nin çoğunlukla zahir ülemâ tarafından şeriata aykırı ve muhalif diye tenkid edilen meseleleri nasıl yorumlayıp, İslam'ın zahir hükümleri ile bağdaştırdığının ortaya konulması amaçlanmıştır.

Şa'rânî'nin, makalenin temel referansları arasında yer alan, İbnü'l-Arabî'nin “el-Fütûhât”ını temel alarak yazdığı ve aranılan konunun, bu hacimli eserin hangi bablarında geçtiğini belirten eseri, “el-Yevakît ve'l-Cevahir fî Beyâni 'Akâidi'l-Ekâbir”i kısaca tanıtılmasının faydalı olacağı kanaatindeyim.

“el-Yevakît ve'l-Cevahir fî Beyâni 'Akâidi'l-Ekâbir”, isminden de anlaşıldığı gibi Şa'rânî'nin akâid ilmi alanında yazdığı en önemli eseridir. Çalışmamızda da bu eser esas alınmaktadır. Çeşitli baskıları bulunan ve iki cilt olarak yazılan eser, iki cilt bir arada basılmıştır. Aynı baskının alt kısmında ise “el-Kibrîtü'l-Ahmer” yer almaktadır.⁸⁴ Hemen hemen bütün akaid konularını içeren eser kendi içerisinde bir mukaddime ve iki bölümden oluşmaktadır. Mukaddimeyi kendi içerisinde dört fasla ayıran müellif, birinci fasılda (s. 22-30) İbnü'l-Arabî hakkında genel bir değerlendirme yaparak onun İslâm dünyasında yanlış tanındığını, İslâm âlimlerinin görüşlerine aykırı beyanların kendisine ait olmayıp daha sonraları kitaplarına sokuşturulduklarını belirtmekte ve onun lehinde şهادette bulunan birçok âlimin ifadelerine göndermede bulunarak ispata çalışmaktadır. İkinci fasılda (s. 30-36) İbnü'l-Arabî'ye nispet edilen bir kısım tabirlerin tevili ve ehlullah dediği sûfilerin karşı karşıya kaldıkları belalar üzerinde durmaktadır. Üçüncü fasılda (s. 36-46), tasavvuf ehlinin sembolik bir dil kullanmalarının nedenleri üzerinde durmaktadır. Dördüncü fasılda (s. 46-58) ise akaid ilmi konusunda araştırma yapacak kişilerin uyması gereken kurallar verilmektedir.

Kitabın temelini oluşturan iki bölüm kendi içerisinde mebhas adı altında çeşitli başlıklara ayrılmıştır. Bu iki bölüm toplam 71 mebhastan oluşmaktadır. 28. mebhasın sonunda “Mebahisu'l-ulûhiyye ve tevâbiu'hâ” konusunun bittiğini, “Mebâhisu'n-nübüvve ve'r-risale” konusuna başlanacağı kaydedilmektedir. Bu cümleden, birinci bölümün 28 mebhastan oluştuğunu, ikinci bölümün ise 43 mebhastan müteşekkil olduğu anlaşılmaktadır. Birinci bölümde, Allah'ın zâtı, sıfatları, isimleri, marifetullah, ahd ve misak, Allah-insan ilişkisi, insanların fiilleri ve bunların sorumlulukları, İsâ (a.s.)'in yaratılışı, cinlerin varlıklarının ispatı ve onlara iman gerekliliği gibi konular yer almaktadır. İkinci bölümde ise, mucize ile sihrin farkı, peygamberlerin gönderilme hikmetleri, peygamberlerin korunmuş olmaları, İsrâ olayı, meleklerin sıfatları, velâyet ve bununla ilgili konular, ehl-i kiblenin tekfir edilemeyeceği, iman ve İslam, ihsan, fisk, tövbe gibi konuları içermektedir.

Şa'rânî, bu eserini “ehl-i keşf ve zevk” dediği mutasavvıflar ile “ehl-i fikr” dediği kelâmcıların inançları arasındaki benzerliği göstermek için yazdığını, böyle bir eserin daha önce kimse tarafından ele alınmadığını belirtmektedir. Fakat bu amacını ifade ettikten hemen sonra kelâm ilminin sakıncalarına dikkat çekmektedir. Bununla beraber bu eseri

⁸⁴ Birçok defa farklı yerlerde basılmış olan eserin, baskı tarihi bulunmayan Lübnan-Beyrut baskısı çalışmamızda kaynak olarak gösterilmiştir.

yazarken ömrünün daraldığını, bu eserden; kapalı görünen bir kısım görüşlerin ülemanın incelemelerinden geçmeksizin iktibas edilmemesini ve sûfilerin sözlerini tam olarak anlayabilecek durumda olmayan kimselerin, kelâmcıların zahir olan görüşlerine itibar etmelerini tavsiye etmektedir. Mutasavvıfların inançlarının keşf ve müşahedeye dayandığını, mütekellimlerin akâidinin ise imana dayandığını belirten Şa'rânî, sûfiyye yolunu izleyenlerin az olmasından dolayı kelâmcıların yolunun ülema tarafından daha çok benimsendiğini, bu nedenle de onların yolunun tercih edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁸⁵ Bütün bunları ifade ederken diğer taraftan da daha açık bir ifade ile “masum olmayan bir kısım ehl-i keşfin sözlerine inanarak kelâmcıların cumhuruna muhalefet etmekten Allah'a sığınırım” demek sûretiyle ehl-i sünnet çizgisinde kalmanın önemine vurgu yapmaktadır.

Yine birçok sûfînin akâid ile ilgili eserlerini incelediğini, ancak bunlardan hiçbirinde Şeyhin eserleri kadar ifadeleri güçlü ve geniş olanına rastlamadığını belirten müellif, bu nedenle onun “*el-Fütûhât*” ve diğer eserlerinden elde ettiği veriler üzerine bu eseri kaleme aldığını belirtmektedir. Bununla beraber “*el-Fütûhât*”ta kendisinin anlamadığı birçok ifadenin bulunduğunu, bunlardan bir kısmını eserine aldığını ve bunu âlimler tarafından incelenip hak ile batılın birbirinden ayıklanması için yaptığını zikretmektedir. Zaman zaman kendisinin eserine aldığı bu garip fikirlere inandığı şeklindeki tenkitleri bu şekilde reddetmektedir.⁸⁶

Şa'rânî, konuları işlerken bazen ilk önce İbnü'l-Arabî'nin “*el-Fütûhât*”ından alıntı yapmakta ve bu alıntıda öne sürülen görüş doğrultusunda konuya devam etmektedir. Bazen de konuyla ilgili düşüncesini ve arkasından “*el-Fütûhât*”tan bu görüşü destekleyen nakiller yaptığı görülmektedir. Alıntılarını zaman zaman “*el-Fütûhât*”ın yanı sıra diğer eserlerinden de yaptığı, ancak II. Bölümde “*el-Fütûhât*”ın dışındaki eserlere yapılan göndermelerin az olduğu dikkat çekmektedir.

Şa'rânî'nin İbnü'l-Arabî'yi müdafasına geçmeden önce tasavvuf tarihinde bu konu ile ilgili yapılan çalışmalara bir göz atmanın konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı kanaatindeyim.

1- Tasavvuf Tarihinde İbnü'l-Arabî Müdafaları

Tasavvuf tarihi incelendiğinde genelde bütün sûfiler, özelde de İbnü'l-Arabî hakkında bir polemiğin sürdüğü görülmektedir. O, bir taraftan ruhanî tekâmülün zirvelerine çıkmış mükemmel bir şeyh olarak nitelendirilirken diğer taraftan da din ve şeriat dairesi dışına çıkmış bir zındık muâmelesi görmüştür. Meselâ, İbrahim el-Bikâî, bazı görüşlerinden dolayı Şeyh-i Ekber'i tekfir etmiştir. Fakat Bikâî'nin bu yaklaşımı birçok âlim tarafından reddedilmiştir. Örneğin, Celâleddin es-Suyûtî bu doğrultuda küçük bir eser kaleme almıştır.⁸⁷ Tarih boyunca İbnü'l-Arabî hakkında süre gelen bu polemiğin karşıt

⁸⁵ Şa'rânî, *el-Yevâkît*, 15.

⁸⁶ Şa'rânî, *el-Yevâkît*, s.16

⁸⁷ Bkz. es-Suyûtî, Celâleddin, **Tenbîhu'l-Gabî bi Tebrieti İbnü'l-Arabî**, haz: Abdurrahman Hasan Mahmud, Kahire 1990. Ayrıca Yavuz Sultan Selim, İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine tasavvuf kültürüne uzak zâhir ülemanınca yöneltilen eleştirilere cevap niteliğinde, Şeyh Mekki Efendi'ye **el-Cânibu'l-Garbi fi Halli Müşkilâtu Şeyh Muhyiddin** adı altında bir eser yazdırmıştır. Farsça olarak yazılan eser, Şair Ahmed Neylî Efendi tarafından **el-Fazlu'l-Vehbi** adı altında Türkçe'ye çevrilmiştir. Bu önemli eser, muhteva

tarafında, başta İbn Teymiyye (ö. 728/1328) olmak üzere, Ali el-Bekrî (ö. 724/1324), İbn Cemâ'a (ö. 733/1333), İbnü'l-Hayyât (ö. 811/1408), el-Bulkînî (ö. 805/1403), Ebû Zur'a (ö. 826/1423) ve el-Bikaî (ö. 885/1480)... gibi farklı asırlarda yaşamış bir çok müellif yer almış, diğer tarafta, İbnü'l-Arabî'nin yakın öğrencileri ve Ekberî geleneğin önemli temsilcileri dışında, İbnü'z-Zemlakânî (ö. 727/1327), es-Safedî (ö. 764/1362), el-Yâfi'î (ö. 768/1367), el-Hindî (ö. 773/1372), el-Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) ve Ali el-Kârî el-Bağdadî, (ö. 9/15)... gibi şahsiyetler yer almıştır.⁸⁸ Şa'rânî'nin de isim vermeden aleyhte olan âlimlerin görüşlerine cevap mahiyetinde yukarıda isimleri zikredilen lehte olan birçok âlimin görüşlerini eserinde aktardığı görülmektedir.

İbnü'l-Arabî, İslâm düşünce tarihinde, üzerinde en çok karşıt görüşler belirtilen ve tartışmalara konu olan şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Onu küfürle itham edip behemehâl cezalandırılmasını talep edenler olduğu gibi, onun en yüksek mertebede bir velî, bir dinî önder olduğunu iddia edenler de her zaman var olmuştur. Onun karşısında yer alarak tenkit edenlerin başında yukarıda da belirtildiği gibi, Bikâî ve İbn Teymiyye gibi Mısır ve Şam âlimleri gelmektedir. Tenkitler; daha çok onun söz ve yazılarında sarf ettiği ifadelerden yola çıkılarak yapılmıştır. Özellikle onun vahdet-i vücûd, hatmü'l-velâye, Firavun'un imanı gibi konularda, İslâm âlimlerinin cumhurunun görüşlerinin aksine görüş beyan etmesi tepkiyle karşılanmıştır.

İbnü'l-Arabî'nin lehinde fetva verenler ise genel itibariyle sûfi-meşrep âlimler olup İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Celâleddin es-Suyûtî (ö. 911/1505), Zekerriyya el-Ensârî (ö. 926/1520) ve Kemalpaşazade (ö. 940/1534) gibi fetva sahiplerine bakıldığında, ya doğrudan bir hankâhta meşihat makamında bulduklarını ya da bir şekilde tasavvuf dairesi içerisinde olduklarını görmekteyiz.⁸⁹ Bununla beraber başta zikredilen şahsiyetler olmak üzere fetva veren ülemânın İslâmî ilimlerin farklı alanlarında otorite sahibi olmaları, onların fetvalarını önemli kılmaktadır. Fetvaların hangi kaygılarla verildiği, zamanın sosyal, siyasî ve fikrî şartlarının bu fetvaların verilmesinde ne kadar etkili olduğu ayrıca araştırılmaya değer bir konudur.

İbnü'l-Arabî lehinde en son verilen fetvalardan biri olan Kemal Paşazade'nin fetvası üzerine yapılan değerlendirmeler, söz konusu fetvaların mahiyeti hakkında önemli ipuçları vermektedir. Kemal Paşazade fetvasında İbnü'l-Arabî'nin bir ilim adamı, müçtehit, mürşit, talebe yetiştiren bir hoca ve başından olağanüstü hadiseler geçen bir veli olduğunu ifade etmektedir. Devamında onun "*Fusûsü'l-hikem* ve el- *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*" adlı eserlerine atıfta bulunarak bu kitaplarda ilim ehlinin itiraz edemeyeceği

değerlendirilmesiyle birlikte günümüz Türkçe'sine aktarılmıştır. Bkz. Şeyh Mekkî Efendi, Ebû'l-Feth Muhammed b. Muzafferuddîn, **İbnü'l-Arabî Müdâfaası**, mütercim: Ahmed Neylî Efendi, haz.: Halil Baltacı, (Gelenek Yay.), İstanbul 2004.

⁸⁸Bkz. Knysh, **İbn Arabî in The Later Islamic Tradition**, s. 135. İbnü'l-Arabî hakkında süregelen bu polemğin ayrıntıları ve literatürdeki iz düşümü, ayrıntılı bilgi için Alexander Knysh'in mezkûr kapsamlı eserine bakılabilir. Bu bilgiler; M. Mustafa Çakmaklıoğlu'nun "**Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi Marifetin İfadesi Sorunu**" Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005, s. 43, dipnot, 238'den alınmıştır; el-Bulkînî (ö. 805/1403), aleyhte olan âlimler içerisinde zikredilmiş ise de Şa'rânî'nin eserinde lehte görüş bildirdiği ifade edilmektedir. Bkz. *el-Yevâkî ve'l-Cevâhir*, s. 28-29.

⁸⁹Geniş bilgi için bk. Tek, Abdurezzak, "**İbnü'l-Arabî'yi Müdâfaa Amacıyla Kâleme Alınan Fetvâlar**", Tasavvuf Dergisi, ocak-haziran 2009, s. 281-301.

bilgiler olduğu gibi zahir ülemâya kapalı, ancak keşf ehlinin anlayabileceği bilgilerin de bulunduğunu belirtmektedir. Hiç kimsenin hakkında bilgi sahibi olmadığı konularda konuşmasının isabetli olmayacağını, bunun sorumluluk getireceğini ifade ederek onun aleyhinde ileri geri konuşulmasının doğru olmadığını belirtmektedir. Kemal Paşazade fetvasında İbnü'l-Arabî'nin âlimler ve diğer ileri gelenler katında kabule mazhar olduğunu ve onu inkâr etmede ısrar edenlerin sultan tarafından cezalandırılma yoluna gidilmesi hükmünü de verdiği görülmektedir.⁹⁰

Bu fetvadan anlaşıldığı gibi İbnü'l-Arabî'nin âlimler katında makbul sayıldığından yola çıkılarak aleyhinde bulunulmaması gerektiği ifade edilmektedir. Diğer fetvalarda da aynı temaları görmekteyiz. Bu durum fetvaların İbnü'l-Arabî müdafasından daha çok, mevcut ortamda onun üzerinden yapılabilecek tartışmaların beraberinde getireceği sosyal çatışmaları engellemeye yönelik çabalar olduğu anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin leh ve aleyhindeki görüş ve düşünceleri kısaca belirttikten sonra Şa'rânî'nin bu konudaki kaynaklarına ve İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin orijinalliyi meselesine geçebiliriz.

2- Şa'rânî'nin İbnü'l-Arabî Müdafasının Kaynakları ve İbnü'l-Arabî'nin Eserlerinin Orijinalliyi

İslam tarihinde meydana gelen fikri ya da içtimai krizlerin oluşum safhalarında etkin olarak yer alan zındıklar, Müslüman kimliği altında özellikle nüfuz sahibi âlimlerin metinlerini tahrif etmiş sonra da onlar üzerine tekfir içerikli reddiyeler yaz(dır)mışlardır. Böyle bir usûl benimsemelerinin arka planında, insanları onların adlarıyla sapıklığa sürüklemek ve sevenlerinin zihinlerinde şüpheler uyandırmak vardır. Zındıklar tarafından eserleri üzerinde en fazla tahrifat yapılan müelliflerin başında İbnü'l-Arabî gelmektedir. “Fütuhât-ı Mekkiyye” ve “Fusûsu'l-Hikem” başta olmak üzere birçok eserine zındıklar tarafından ilaveler yapılmıştır. İmam Şa'rânî de başta İbnü'l-Arabî ve diğer nüfuz sahibi âlimlerin kitaplarına zındıkların sonradan ilaveler yaptıkları kanaatinde. Şa'rânî, eserinde bu konuyu geniş bir şekilde ele almakta ve bu düşüncesini destekleyen çeşitli olaylar nakletmektedir. Şa'rânî şöyle demektedir: “Yahya b. Muhammed el-Mağribî ile karşılaşınca Ona “Fütuhât”taki Ehl-i Sünnet akidesine uymayan bazı konuları sordum. el-Mağribî, İbnü'l-Arabî'nin, Konya'da kendi el yazısı ile kaleme aldığı metinle karşılaştığı bir nüshayı çıkardı; Fütuhât'ı ihtisar ederken gördüğüm ve tereddüt edip metinden çıkardığım yanlış fikirlerin hiç birisi, el-Mağribî'nin nüshasında yer olmadığını gördüm.” Şa'rânî, İslam düşmanları tarafından Ahmed b. Hanbele de aynı tuzağı kurduklarını ileri sürmekte ve şöyle demektedir: “Zındıklar, Ahmed b. Hanbel ölüm hastalığında iken yastığının altına sapık akide görüşlerini ihtiva eden bir metin koymuşlardır. Eğer yetişmiş talebeleri onun sağlam akidesini bilmemiş olsalardı yastık altında buldukları metinle pekâlâ yanlış bir yol benimseyip günaha saplanabilirlerdi.”⁹¹

⁹⁰ Mahmut Kaya, “İbn Kemal'in düşünce tarihimizdeki yeri ve varlık anlayışı”, Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu, Ankara 1987, s. 598. Kemal paşazade'nin verdiği fetvanın geniş bir değerlendirmesi için bk. Atay, Hüseyin, “İlmî bir tenkit örneği olarak İbn Kemalpaşa'nın Muhyiddin b. Arabî hakkındaki fetvası”, Şeyhülislâm İbn Kemal sempozyumu, Ankara 1989, s. 263-277.

⁹¹ Şa'rânî, Abdulvahhab b. Ahmed, *el-Yevâkîf ve'l-Cevahir*, Beyrut, trs., I, 23.

Şa'rânî, eserinde başka İslam âlimlerine de benzer tuzaklar kurulduğunu ifade etmektedir. Örneğin, Mecduddin Fîruzâbâdî (ö. 817/1415) adına Ebû Hanife'yi ret ve tekfir eden bir kitap uydurulup, Ebû Bekir el-Hayyad'a sunduklarını, eseri inceleyen el-Hayyad ise, Şeyh Mecduddin Fîruzâbâdî'yi yeren bir açıklama kaleme alıp ona göndermiştir. Fîruzâbâdî de, el-Hayyad'a cevap olarak şöyle demektedir: "Eğer bu kitap seni günaha sürükleyecekse hiç bekleme onu yak. Zira o düşmanlara ait olan bir iftiradır. Ben Ebû Hanife'nin büyüklüğünü takdir edenlerden biri olduğum gibi onu anlatan bir ciltlik eser de telif ettim." Şa'rânî, zındıkların İmam Gazali'nin "İhya"sına da bazı meseleler eklediklerini, bu nedenle Kadı İyaz'ın elde ettiği bir *İhya* nüshasının yakılmasını emrettiğini belirtmekte, "el-Bahru'l-Mevrud"⁹² adlı kitabının da benzer bir kaderi paylaştığını ifade etmektedir. Hatta kendisinin bu düşüncelerden uzak olduğunu kitabın önsözünde belirtmesine rağmen üç yıl boyunca bu yanlış fikirleri Mekke ve Mısır'da yaydıklarını vurgulamaktadır.⁹³

Şa'rânî, İbnü'l-Arabî ile ilgili yanlış bilgilerin kaynağının asılsız bir habere dayandığını Mecduddin Fîruzâbâdî'den şöyle bir bilgi "Yemenli Cemâleddin b. Hayyad isminde bir şahsın İbnü'l-Arabî ile ilgili bir takım yanlış fikirler ve Müslüman âlimlerin icmâına ters düşen soruları bir araya getirip İslam ülkelerindeki âlimlerden bunları cevaplamalarını istemiştir. Bunun üzerine âlimlerde bu düşüncelerin İbnü'l-Arabî'ye ait olup olmadığını araştırmaksızın, sorulan sorulara cevap olarak, bu düşüncelere sahip olan kimsenin kınanacağını belirtmişlerdir. Hâlbuki Şeyh Muhyiddîn bu fikir ve düşüncelerden uzaktır." aktararak ortaya koymaktadır. Fîruzâbâdî bu bilgileri aktardıktan sonra şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: "Bilmiyorum, İbn Hayyâd hazırladığı bu soruları, İbnü'l-Arabî'nin eserlerine sonradan ilaveler yapılarak sokulan bozuk fikirlerin yer aldığı nüshalardan veya Muhyiddin'in eserlerinden onun kastetmediği manalar anlayarak hazırlamış olabilir." Fîruzâbâdî sözlerini İbnü'l-Arabî'yi övücü sözlerle sürdürerek şöyle demektedir; "Şeyh Muhyiddin'nin eserleri, başkasının bir benzerini ortaya koyamayacağı özellikte taşkın denizler gibidir. Onları okumaya ve mütalaya devam eden bir kimse, başka hiçbir eserde çözümünü bulamayacağı din ile ilgili problemlerin ve gizemli meselelerin çözümünü onlarda bulabilir."⁹⁴

Şa'rânî, kitabının ilerleyen sayfalarında İslam âlimlerinden, İbnü'l-Arabî'yi ve eserlerini öven pek çok sözler naklederek onun ve eserlerinin İslam âlimleri nezdindeki

⁹²Şa'rânî başka bir eserinde bu esere hasımlarının, Cuha'dan (Arapların Nasreddin Hocası) ve İslâm Dinini eleştirmesiyle meşhur İbnü'r-Râvendî'den (ö. 298/910) alıntılar yerleştirerek çoğalttıkları nüshaları kitapçılar çarşısına gönderip yayılmasını sağladıklarını, bazılarını da adamlarına verip Ezher'deki âlimlere arz ederek fetva istediklerini belirtir. Âlimler arasında "Bu eserdeki ifadelerin ona aidiyeti doğru ise" şartını koyarak fetva verenler olsa da, aleyhteki bu fetvaları halkın arasında dolaştırırlar. Camilerde, sokaklarda, emîrlerin evlerinde insanlar onu kötülemektedir. Bu durumun farkına varan Şa'rânî, bazı âlimlerin takriz ve onaylarını içeren asıl nüshayı ilgili kişilere göndererek ortalığı yatıştırır. Bkz. *Keşfu'l-Gumme*, II, 349.

⁹³Şa'rânî, age, I, 23; Bu teşebbüsler arasında Şa'rânî'yi en çok üzen, henüz kendisi hayattayken rağbet gören ve birçok nüshası istinsah edilen eserlerine, kendisine ait olmayan kasıtlı ifadelerin yerleştirilmesidir ki eserlerinde bu yönde hatırlatmalarda bulunmaktadır. Bkz. *Levâkihu'l-Envâr*, 6; ez-Zeyl, 37b; *el-Mizânü'l-Kubrâ*, I, 8; *Kavâ'idü's-Süfiyye*, I, 11; *Tenbihü'l-Muğtarrin*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998, 18-20; *Letâifu'l-Minen*, I, 41, 43, 115, II, 207, 270, 272, 280; *el-Ahlâku'l-Metbûliyye*, II, 289, III, 215, 244; *el-Ecvibetü'l-Mardiyye*, 99b, 166b.

⁹⁴Şa'rânî, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir*, I, 24

konumunu belirterek münkirler tarafından iddia edilen fikir ve düşüncelerin yersiz olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Örneğin; Salâhuddîn es-Safadî “*Tarihu ülemâu Mısır*” adlı eserinde “Ledünnî (batınî) ilimlere sahip olan kimselerin sözlerine bakmak isteyenler, Şeyh Muhyiddîn b. Arabî'nin kitaplarına baksın.” demiştir. Yine şeriata muhalif hareket edenleri çok şiddetli bir şekilde eleştiren, Şihâbüddin es-Sühreverdî ve Kemâleddin el-Kâşî, İbnü'l-Arabî'yi keramet ve kemâlat sahibi, muhakkik bir kimse olarak görmüşlerdir.⁹⁵

Muhyiddin en-Nevevi'ye İbnü'l-Arabî sorulduğunda Bakara suresinden “onlar geçmiş bir ümmettir...”⁹⁶ anlamındaki ayeti okuduktan sonra “Fakat bize göre, Allah'ın velilerinden bir kimseye akıllı kimselerin sû-i zan beslemesi yasaklanmıştır. Yine bir kimse onların derecelerine ulaşmadığı sürece onların sözlerini ve fillerini tevîl etmemesi gerekir.”⁹⁷ demiştir.

İbn Es'ad el-Yâfiî (ö. 768/1367), cahillerin tarikat ehlini inkâr etmesini “sivrisineğin nefesiyle dağı yerinden yok etmek için üflemesi”ne benzeterek onların hiçbir etkisinin olmadığını belirtmektedir. İmam Şa'rânî de, İbnü'l-Arabî'yi savunmak amacıyla kitap yazan Sirâcüddîn el-Mahzûmî'nin: “Bizim gibi birinin İbnü'l-Arabî'nin *Fütühât* ve diğer eserlerini anlamadan inkâr etmesi nasıl mümkün olur? Nitekim Şafîî âlimlerinin önde gelenlerinden bir grup âlim, *Füsûs'u* şerh etmiştir. Bu kitaplar birçok bölgede yayılmış ve uzak ülkelere kadar ulaşmıştır. Emevî medreselerinde okutulmuştur. İnsanlar geçmişte ve şimdi onları satın alma, çoğaltma ve müellifinin zühd, ilim ve güzel ahlak sahibi olduğu için onunla teberrükte bulunma konusuna aşırı rağbet etmişlerdir. Mekke ve Şam'da Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin döneminde yaşayan âlimler ondan ilim almış ve kendilerini, onu deniz gibi olan ilmi karşısında yok saymışlardı. İbnü'l-Arabî'yi ancak cahiller ve muannitler inkâr etmişlerdir.” bu bilgileri aktardığını ifade etmektedir.⁹⁸

Şeyh İzzeddîn b. Abdüsselâm, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'yi inkâr edenlerin bazılarını, sırf tasavvuf erbabının hallerine vakıf olmayan, zayıf fakihlerin, onun sözlerini şeriata uygun anlamayıp sapıtmalarından korktukları için, onlara olan rıfklarından dolayı şeyhin eserlerinin okunmasına karşı çıktıklarını ifade etmekte ve sonra şöyle demektedir: “Şayet o inkâr edenler mutasavvıflarla arkadaşlık kursalardı onların ıstılahlarını öğrenir ve bu sayede şeriata muhalif davranmaktan emin olurlardı.”⁹⁹

⁹⁵ Şa'rânî, *age.*, *ay.*

⁹⁶ Bakara, 2/134.

⁹⁷ Şa'rânî, *age.*, I, 26.

⁹⁸ Şa'rânî, *age.*, I, 27.

⁹⁹ Şa'rânî, *age.*, I, 27-28; Celâleddin es-Suyûtî (ö. 911/1505) İzzeddin Abdüsselâm'ın başlangıçta sûfiler ve İbnü'l-Arabî hakkında iyi düşünmeyip sonrasında bu fikrinden vazgeçenlerden olduğunu ifade etmekte ve şöyle demektedir: “Abdüsselâm önceleri İbnü'l-Arabî'nin değerini düşüren sözler sarfederken sonrasında onun kutup olduğunu söylemiştir. Şeyh Tâceddin b. Atâullah'a göre bu durumun sebebi İzzeddin Abdüsselâm'ın daha önce fakihler gurubundan olması hasebiyle sûfileri ve onların hâllerini inkâra meyletmesidir. [Onun şeyh hakkındaki olumsuz fikrinden vazgeçmesiyle ilgili şöyle bir olay anlatılır]. Şeyh Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî hac yolculuğundan döndükten sonra evine dahi uğramadan doğrudan İzzeddin Abdüsselâm'ın yanına gider ve Hz. Hz. Peygamber'in ona selâm yolladığını söyler. Bu durumdan etkilenen İzzeddin, şeyhin meclisine katılır ve sûfileri methetmeye başlar. Zira artık sûfilerin yollarının hakikatini anlamış ve hatta onlarla beraber sema meclislerinde raks etmeye başlamıştır.” Bk. Abdurrezzak Tek, “*İbnü'l-Arabî'yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvâlar*”, *Tasavvuf: İlmî Akademik ve Araştırma Dergisi*, (İbnü'l-Arabî Özel Sayı-2), Yıl:10 (2009), Sayı: 23, s. 285.

Görüldüğü gibi, İbnü'l-Arabî'ye karşı çıkanların bazıları, onu ve eserlerinin değerini bilip takdir etmekle birlikte, insanlardan, tasavvuf erbabının kullandıkları kavram ve sembollerini yanlış anlayıp şeriata muhalif görüşler serdederek başkalarının da yoldan çıkmasına neden olmalarından korktuklarından dolayı onun eserlerinin okunup ve okutulmasına karşı çıkmışlardır. Gerçekten pratik ya da teorik olarak uzman olmayanların, tasavvufla ilgili ihtisası gerektiren konular hakkındaki değerlendirmelerinde, anlama veya okuma hatalarına düştükleri açıkça müşahede edilmektedir.

Bu tür yüzeysel değerlendirmeler ve bunların sonucunda ortaya çıkan yorumlama hatalarına sûfiler genelde, tasavvufî tecrübenin temel bir özelliğini vurgulayan şu sözle cevap verirler: “Tasavvuf, kâl ilmi değil, hâl ilmidir.” Bir takım sembollerden ibaret olan ifadelere değil, bizatihi tecrübenin kendisine vurgu yapmakla da onlar, bu tür sathî mütâlaalara ve tenkitlere karşı kapıları kapatmış olurlar.¹⁰⁰

Şa'rânî, İbnü'l-Arabî ve eserlerinin önemi ile ilgili İslam âlimlerinin görüşlerini aktarmaya devam etmektedir. Şeyh Sirâcüddîn el-Bulkûnî'ye İbnü'l-Arabî sorulduğunda şöyle demiştir: “Sizi Şeyh İbnü'l-Arabî'nin sözlerini inkâr etmekten sakındırırım. Çünkü o, marifet ve hakikat denizine daldığında, ömrünün sonunda, *Fusûs*, *Fütühât* vb. eserleri yazmıştır. Onun derecesine ulaşan işaret ehline onlardaki ibareler gizli değildi. Daha sonra bu ibareleri anlamaktan aciz bir grup onu, hata yapmakla, hatta küfürle itham etmişlerdir. Bu kimseler onun kullandığı ıstılahları bilmedikleri gibi onları izah eden kimselere de sormamışlardı. Hâlbuki şeyhin sözleri birtakım rumuzlar, işaretler, bağlantılar ve muzafları hafzedilmiş cümleler içermektedir. Bunlar onun ve onun gibi olanların ilminde malumdur. Fakat cahiller için meçhuldür. Şayet, onlar onun sözlerine delilleriyle ve tatbikatıyla bakmış olsalardı istenilen sonuca ulaşır ve gerekli meyveyi elde ederlerdi. İşte o zaman onlarla onun inançları arasında bir fark olmadığı ortaya çıkardı.” el-Bulkûnî, elinden geldiği kadar onun sözlerinin esrarını araştırarak kastedilen manaya vakıf olduğundan, yine onun sözlerine inanan halktan çok büyük bir toplulukla arkadaşlık kurarak, onun makam, keramet ve hallerinden gafil olanların divanına yazılmaktan kurtulduğu için Allah'a hamd etmiştir.¹⁰¹

el-Bulkûnî'nin öğrencisi şeyhülislam el-Mahzûmî, şeyhini vefatından kısa bir süre önce Kahire'den gelip Şam'da ziyaret ettiğini, Şam ehlinen bazı kimselerin İbnü'l-Arabî'yi “ittihat ve hülûl” fikirleriyle suçladıklarını duyduğunu şeyhine anlatınca, “maazallâh, o, bunun aksine kitap ve sünnet denizinde yüzen imamların büyüklerindedir.” dediğini aktarmaktadır. Şa'rânî, Mahzûmî'nin İbnü'l-Arabî'yi öven çok bilgiler aktardığını ve “Kim Şam'ın baş kâdısı olan, Takıyuddîn es-Subkî ve şeyhim el-Bulkûnî'nin ömürlerinin sonuna kadar İbnü'l-Arabî'yi inkâr ettiklerini söylerse o kimse hata etmiştir.” görüşünde olduğunu belirtmiştir. Bu bilgilerden, daha önce es-Subkî ve el-Bulkûnî'nin İbnü'l-Arabî'yi fikir ve düşüncelerinden dolayı eleştirdiklerini, fakat daha sonraları bu düşüncelerinden vazgeçtikleri anlaşılmaktadır. Çünkü yine Mahzûmî, es-Subkî'nin İbnü'l-

¹⁰⁰Cebecioğlu, Ethem, “Psiko-Tarih Açısından Farklı Rûhî Tekâmül Mertebelerinin Mevlânâ'nın Anlaşılmasındaki Rolü -Metodolojik Bir Yaklaşım-”, Tasavvuf: İlmî Akademik ve Araştırma Dergisi, (Mevlânâ Özel Sayısı), Yıl: 6 (2005), Sayı: 14, s. 29.

¹⁰¹ Şa'rânî, age., I, 28-29.

Arabî'yi “el-Minhâc”¹⁰² adlı esere yazdığı şerhte eleştirdiğini fakat sonra tövbe edip kitabından bu cümleleri çıkardığını ifade etmiştir.¹⁰³

Yukarıda da dile getirildiği gibi günümüzde bazı araştırmacılar hala el-Bulkûnî'nin İbnü'l-Arabî aleyhinde olan âlimler grubunda zikretmektedirler ki, bu bilgiler ışığında bu düşüncenin yanlış olduğu görülmektedir.

İmam Şa'rânî, Mahzûmî'nin bu konuyu, İbnü'l-Arabî'nin sözlerinin esrarını açıklamak için yazdığı “*Keşfü'l-Ğutâi*” adlı eserinde daha detaylı incelediğini ifade etmektedir. Şa'rânî, ayrıca, Mahzûmî'den başka İbnü'l-Arabî'yi savunmak için Celâleddîn es-Suyûtî'nin de “*Tenbîhü'l-Ğabî fî Tebrieti İbni'l-Arabî*”¹⁰⁴ adında bir eser yazdığını belirtmektedir.¹⁰⁵

Daha önce zındıklar tarafından eserleri üzerinde en fazla tahrifat yapılan müelliflerin başında İbnü'l-Arabî'nin geldiğini, “*Fütuhât-ı Mekkiyye*” ve “*Fusûsu'l-Hikem*” başta olmak üzere birçok eserine zındıklar tarafından ilaveler yapıldığını ifade etmiştik. Tasavvuf tarihinde ilk defa bu iddiayı eserlerinde dile getiren Şa'rânî, bu düşüncesini, konuyla alakalı, çeşitli âlimlerin görüş ve düşüncelerini aktararak ortaya koymaya çalışmaktadır. Ayrıca münekkid ve münkirler, yaygın olan bu hatalı düşünceleri İbnü'l-Arabî'nin eserlerini tetkik etmeden sanki onun düşünceleriymiş gibi tenkit ettiklerini ifade etmektedir.

Makalenin bundan sonraki bölümünde münkir ve münekkidler tarafından, İbnü'l-Arabî hangi konularda eleştirilip tenkit edildiği ve Şa'rânî'nin de eserinde bu konulara nasıl cevap verip savunduğu ele alınıp incelenecektir.

3- Şa'rânî'nin İbnü'l-Arabî'yi Tenkid Edenlere Verdiği Cevaplar: Şa'rânî Müdafanamesi

Şa'rânî, eserlerinin önemli bir kısmını İbnü'l-Arabî'yi savunmaya ayırmıştır. Bu amaçla yazılan eserlerin başında “*el-Yevâkî ve'l-Cevâhirfî beyâni akâidi'l-ekâbir*” isimli yapıtı gelir. Şa'rânî'yi bu eserleri yazmaya sevk eden etkenlerin başında dönemindeki bazı tasavvufî sapmalar yer almakta ise de, İbnü'l-Arabî'nin onun nezdindeki yeri de önemlidir. el-Kibrîtü'l-ahmer isimli eserini takdim ederken kullandığı ifadeler İbnü'l-Arabî'nin kendisi için ne anlama geldiğini açıkça ortaya koymaktadır: “Onu, *el-Kibrîtü'l-Ahmer fî beyâni ulûmi Şeyhi'l-Ekber* olarak isimlendirdim. “*el-Kibrîtü'l-Ahmer*” ile, altın iksirini, Şeyhü'l-Ekber ile, ise Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yi kastettim. Bununla, bu kitaptaki bilgilerin diğer tasavvuf kitaplarındaki bilgilere nispetinin altın iksirinin altına nispeti gibi olduğunu kastediyorum.”¹⁰⁶ Şa'rânî eserinin ilerleyen sayfalarında, tasavvuf alanında telif edilen birçok kitap mütalaa ettiğini ancak tasavvuf erbabının sözlerini “*el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*” kadar güzel bir şekilde araya getiren herhangi bir esere rastlamadığını belirtmektedir. Yine şeriâtın sırları, müçtehit imamların görüş ayrılıkları ve bunların

¹⁰²Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdülkâfî es-Subkî'nin (v. 771/1369) bu eserinin tam ismi, **Şerh-i Minhâci'l-Beydâvî'dir.**

¹⁰³Şa'rânî, age., I, 29 .

¹⁰⁴Bu eserle ilgili bilgi için bkz. Dipnot 12'ye.

¹⁰⁵Şa'rânî, age., I, 30.

¹⁰⁶Şa'rânî, **el-Kibrîtü'l-ahmer fi beyâni ulûmi Şeyhi'l-ekber** (*el-Yevâkî ve'l-cevâhir fî beyâni akâidi'l-ekâbir*' in alt kısmında yer almaktadır.), Beyrut, trs. ss. 15-16.

sebepleri konusunda bu eserde kaydedilenleri başka bir yerde bulmanın mümkün olmadığını ifade etmektedir. Bu nedenle bu esere bakan bir müçtehidin, ilmîne ilim katacağını, kendisinin bilmediği sahih ta'liller ve istinbat çeşitlerine vakıf olacağını ileri sürmektedir. Aynı şekilde, bir müfessir, muhaddis, hadis şarihi, mütekellim, lügat ve kıraat âlimi, rüya tabircisi, tabiat ve tıp bilgini, mühendis, dilci, mantıkçı, sūfî, ilahî isimlerin makamlarıyla ilgilenen veya harflerin ilmiyle uğraşan bir âlim için de durumun aynı olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁷ Bu ifadeler, Şarânî'nin yanında İbnü'l-Arabî'nin konumunu anlatması ve onu savunması açısından önemli ölçüde fikir vermektedir.

Bununla birlikte Şa'rânî'nin, İbnü'l-Arabî ile dedeleri aracılığı ile de bir bağlantısı vardır. Şa'rânî'nin yedinci dedesi Tilimsan sultanı olan Sultan Ahmed, Ebû Medyen'le (ö. 594/1198) görüşmüş ve onun terbiyesinden geçmiştir. Şa'rânî, dedesinin bu karşılaşmasını ve ondan tefeyyüz etmesini, kendisinin böylesi bir dedenin soyuna mensup olmasını Allah'ın bir lütfu olarak zikreder.¹⁰⁸ Bilindiği gibi Şeyh Ebû Medyen İbnü'l-Arabî'nin döneminde yaşamasına rağmen kendisiyle görüşmemiş ancak "Şeyhim/Şeyhimiz" gibi ifadeleri kullanarak kendisinden istifade ettiğini belirttiği önemli mürşitlerindedir.¹⁰⁹

Şa'rânî, kitabı *el-Yevâkît*'ta, münkir ve münekkitler tarafından İbnü'l-Arabî'ye yöneltilen ve tenkid edilen konuları şu başlıklar altında ele almaktadır:

1. Kelime-i tevhidi bozduğu,
2. Eserlerinde birçok kez "la mevcûde illallâh" (Allah'tan başka varlık yoktur) dediği,
3. Halk ile Hakk'ı bir saydığı,
4. Firavun'un iman üzere öldüğü,
5. Cünüp olan kimsenin mescidde kalmasının caiz olduğu,
6. Velinin Resül'den üstün olduğu.¹¹⁰

Şa'rânî, bu meselelerin her birini tek tek ele alıp izah etmektedir. Bu iddiaları cevaplamadan önce, "böyle bir şey onun eserlerinde olduğu doğruysa, şu şekilde cevap verilebilir" dedikten sonra İbnü'l-Arabî'nin tenkide maruz kalan yönlerini açıklamaya çalışmaktadır. Şa'rânî'nin böyle bir şart cümlesi ile başlamasının bazı nedenleri olabilir. Kanaatimizce bunun nedeni, yukarıda da ifade edildiği gibi başta İbnü'l-Arabî olmak üzere, birçok İslam âliminin eserlerine zındıklar tarafından bozuk inanç sokulduğu düşüncesine sahip olmasıdır.

¹⁰⁷ Şa'rânî, age., ss.17-18.

¹⁰⁸ Şa'rânî, *Letâif*, s. 56; *el-Kevkebu 'ş-şahik*, Beyrut 1971, s. 5.

¹⁰⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât-ı Mekkiyye* (Trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2006, II, 275. Ebû Medyen, Şeyhu'l-Mağrib, Şeyhu'ş-şuyuh gibi lakaplarla da anılmıştır. O Mağrip'te tartışmasız önemli bir sūfidir. İbnü'l-Arabî *el-Fütûhât*'ın değişik yerlerinde kendisinden sitayişle bahsetmekte ve ondan istifade ettiğini belirtmektedir. Gazzâlî çizgisinin önemli temsilcilerinden olan Ebû Medyen, Ali b. Harizm'in de etkisiyle Muhasibî, Kuşayrî ve Gazzâlî gibi sūfilerin anlayışını benimseyerek mürid yetiştirmiş, eserler telif etmiştir. Onun çizgisini daha sonraları Ebû'l-Hasen eş-Şazeli (ö. 657/1258) ve Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî (ö. 849/1465) temsil etmişlerdir. Şeyhu'l-Maşrik olarak anılan Abdulkadir Geylânî'ye benzetilerek Şeyhu'l-Mağrib denilmiştir. Aynı zamanda "Mağribin Cüneydi" de denilmiştir ki bu lakaplar onun temsil ettiği sūnî tasavvuf çizgisini hatırlatmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Yazıcı, Tahsin, "*Ebû Medyen*", DİA, İstanbul 1994, X 186-187; Kadir Özköse, "**İbnü'l-Arabî'nin Şeyhi Ebû Medyen Şuayb el-Ensârî'nin Hayatı, Eserleri ve Tesir Halkası**", Tasavvuf Dergisi, 21. sayı, ocak- haziran 2008, s. 95-115.

¹¹⁰ Şa'rânî, *el-Yevâkît*, I, 32-34.

Şa'rânî, evliyanın kullandığı ıstılah ve lafızların bilgisine sahip olduktan sonra onların, şeriata muhalif olan sözlerini inkâr etmenin daha uygun olacağı, aksi hâlde hiçbir kimsenin tasavvuf erbabının mertebesine ulaşmadan bunları inkâr etmesinin doğru olmayacağı kanaatindedir.¹¹¹

Gerçekten tasavvuf, diğer disiplinlerden farklı bir epistemolojik yapıda yüksek bir idrak, sezgi ve şuur neticesinde ortaya çıkan derûnî bir ilim olduğu için, kendine has bir terminolojisi vardır. Sûfilerin sıklıkla vurguladıkları gibi, "tasavvufî şuur, kâl ile değil hâl ile elde edilir." Mutlak vücudun sırrı, aklî ve entellektüel terminolojiye sığmaz. Onun içindir ki, tasavvufî hal ancak ima ile yetinir. İşte bu ima, sembollere bürünerek tasvir ve teşbihlerle ifade edilir. Teşbih ve ima ne derece teksif edilirse mana o derece yüksek/yüce olur.¹¹² Bu sebeple, bizzat tecrübeyi yaşayan, hissedip müşahede eden sûfînin nazarındaki gerçek manasını dikkate almayarak, zahir şekline -dış görünüşüne- göre bunları anlamsızlıkla suçlamak yanlıştır. Bu tür ifade ve manzumeler, mana derinliğine nüfuz edemeyen "kal ehli"ne göre saçma gibi görünürse de, tasavvufun sembollerine lâyıkıyla âşına olanlar için bu ifadelerin apaçık bir anlamı vardır.¹¹³ Yani bu ifadeler ehline göre açıktır. İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde yer alan hususlara da bu açıdan bakmak daha tutarlı olabilir.

Tasavvufî tecrübe doğrudan yaşandığı için, aklî ve mantıkî esaslar doğrultusunda herhangi bir sınırlandırma kabul etmez. Bu bakımdan, sûfîyâne marifetin bu tarz bir tecrübe yaşamayanlara aktarılması oldukça zordur. Yani burada "men lem yezuk lem ya'rif" (tatmayan bilmez) hükmü caridir. Hatta bu, kimi zaman imkânsız görülür. Fakat bir ilim için nakil de şarttır. Mutlak anlamda gizlilik, eşyanın hakikatine aykırıdır. Var olan bilgi tezahür etmek için varoluştur.¹¹⁴ Ne var ki, insanlığın idraki aynı seviyede değildir. Bu sebeple sûfiler, önceleri marifete taalluk eden oldukça ince ve hususi meseleleri, kendi aralarında mektuplaşmalar yoluyla imalı ve mücmel bir şekilde tartışmışlardır. Dolayısıyla bazı tasavvufî metinler üzerindeki hararetle tartışmaları, bu zaviyeden görmek ve mülâhaza etmek gerekir. Bu husustaki çoğu aşırı görüşler, ifade edilmeye çalışılan hal ve hakikatin mahiyeti hakkında henüz bir bilgi sahibi olunmadan peşinen verilmiş hükümler olarak kalmaktadır. Çünkü bu hükümler verilirken, bu derûnî tecrübe bizzat yaşanmadığı gibi tasavvufî söylemin veciz, îmalı ve karmaşık yapısı deşifre edilmiş de değildir. Yani değerlendirme fevkalâde kısır, bakış açısı alabildiğine dar ve yetersizdir.¹¹⁵

Bu kısa açıklamadan sonra Şa'rânî'nin, yukarıda yer alan münekkidlerin tenkid ettikleri meseleleri nasıl ele alıp, değerlendirdiği üzerinde duralım.

Birinci Mesele: İbnü'l-Arabî'nin kelime-i tevhidi bozduğu iddiası.¹¹⁶

Şa'rânî'nin cevabı: "Hakk'ın ulûhiyeti, ispat edenin ispatından önce sabitti. Sabit olan bir varlık, senin ispatına ihtiyaç duymaz. Çünkü mahlûkattan, onu ispat etmeye kalkışan buna güç yetiremez, kendisi yok olur. Mümin bir kimse bu sözü söyleyerek

¹¹¹ Şa'rani, age., I, 30.

¹¹² Mustafa Tatçı, "*Tasavvuf Edebiyatında Şathiyyâtü Sûfîyâne Gelenegi*", Türk Kültürü, Temmuz 1985: XXIV, sayı: 267, s. 49.

¹¹³ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB. Yay., Ankara 1984, s. 297.

¹¹⁴ Mustafa Tatçı, "*Ledünnü Şiirde Şatah Problemine Dair Notlar*", agd., ss. 32-33.

¹¹⁵ Cebecioğlu, Ethem, "*Şatahât İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme*", Tasavvuf: İlmî Akademik ve Araştırma Dergisi, Yıl:7(2006), Sayı:17, s.20.

¹¹⁶ Şa'rânî, *el-Yevâkîf*, I, 32.

Allah'a kulluk yapar, o da onu mükâfatlandırır. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin bu sözü bozduğu iddiası doğru olmadığı gibi, akıllı bir kimsenin bunu söylemesi mümkün değildir. Çünkü Kur'an, bu sözü söylememizi emretmektedir."¹¹⁷

Görüldüğü gibi Şa'rânî, İbnü'l-Arabî'nin kelime-i tevhidi tahrif ettiği iddiasının makul olmadığını belirterek bu iddiayı reddetmektedir.

İkinci Mesele: İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde birçok kez "la mevcûde illallâh" (Allah'tan başka varlık yoktur) dediği iddiası¹¹⁸

Şa'rânî'nin cevabı: "Bu iddia doğruysa şu şekilde anlamamız gerekir" diyerek, sözlerini şöyle sürdürmektedir: "Allah'tan başka hiçbir varlık kendiliğinden var olmamıştır, varlıkları bir başka varlığa muhtaçtır. Nitekim hadis-i şerif de bu konuya şöyle işaret etmektedir: "*Dikkat edin! Allah'tan başka her şey bâtıldır.*"¹¹⁹ Gerçeği araştıran bir kimse Allah'ın dışındaki bütün varlıkların var olmakla yok olma arasında sürekli gidip gelmekte olduğunu, bu iki durumdan kurtulmanın mümkün olmadığını idrak eder. Şeyhin bunu söylediği doğruysa; bunu ancak kalbiyle Allah'ı temâşa ettiğinde, kâinatta var olan diğer varlıklar onun yanında yok olunca "lâ mevcûde illallâh" sözünü söylemiştir. Nitekim Ebû'l-Kasım el-Cüneyd buna ilişkin "Hakk'ı gören bir kimse halkı göremez,"¹²⁰ buyurmaktadır."

Görüldüğü gibi Şa'rânî bu açıklamaları ile İbnü'l-Arabî'nin fenâ mertebesine ulaştığı zaman Allah'tan başka varlıkların gözünden kaybolduklarını, yani yok hükmünde olduklarını ifade etmektedir. Yoksa mutlak manada onların varlığını inkâr etmediğini açıklamaya çalışmaktadır. Aslında bu, Güneşin ortaya çıkmasıyla yıldızların kaybolmasına benzemektedir. Yıldızların gündüz gözükmemesi onların yok olduklarına delalet etmemektedir.

İbnü'l-Arabî'den önce de bazı mutasavvıfların varlıkta Allah'tan başka bir şey olmadığına ilişkin ifadeleri vardır. Maruf el-Kerhî'nin (ö.815-816) kelime-i şahadeti "Vücûdda Allah'tan başka hiçbir şey yok" tarzında ifade eden ilk kişi olduğu söylenir. Hâce Abdullah el-Ensârî (ö.1089) ise kendisine tevhidin ne olduğu sorulduğunda "Yalnızca Allah! Başka bir şey yok!" (Allah bes! Bâkî heves!) diye yanıt vermiştir. Büyük İslam âlimi Gazalî'nin de benzeri deyişleri vardır. O, Mişkâtü'l-Envar adlı eserinde "Arifler, mecazın en aşağı noktasından hakikatin zirvesine yükseldikleri ve miraçlarını tamamladıkları zaman, vücutta Allah'tan başka bir şey olmadığını aynî müşâhede ile gördüler." demekte aynı şekilde meşhur eseri *İhyâ-u Ulûmiddîn'de* "Vücûd'da Allah'tan başka bir şey yoktur... Vücûd yalnızca Gerçek Bir'e aittir" demektedir. Buradaki "Vücûd" terimiyle kastedilen herhangi bir sıfatla nitelendirilmeyen, felsefenin de üzerinde durduğu mutlak varlıktır.¹²¹

İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde "La mevcûde illellâh" yani "vahdetü'l-vücûd" öğretisine yer verdiğinin doğru olmadığını son zamanlarda yapılan araştırmalar

¹¹⁷ Şa'rânî, age., ay.

¹¹⁸ Şa'rânî, age., ay.

¹¹⁹ Buhârî, Muhammrîd b. İsmâil, *Menâkibu'l-Ensâr*, 26; Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali, *Müsned Ebî Ya'lâ*, Dımeşk 1404/1984, I, 409.

¹²⁰ Şa'rânî, age., I, 32-33.

¹²¹ Mahmut Ay, *Kuran'ın Tasavvufî Yorumu*, İnsan Yay., 2011, s. 403.

göstermektedir. Yapılan araştırmalar, İbnü'l-Arabî'nin müridi Konevî'nin, bu terimi eserlerinde iki vesileyle kullandığını, buna karşılık Konevî'nin öğrencisi Sadettin Fergânî'nin (ö. 695/1296) Arap şair İbn Farîd'in *Taiyye*'si üzerine yazdığı iki etkili şerhte de bu terimi birçok kez kullandığını göstermiştir. Ancak ne Konevî ne de Fergânî, vahdetü'l-vücûd terimini daha sonraki yüz yıllarda kazandığı teknik anlamda kullanmamışlardır. Onlara göre ifade, eşyanın mahiyetine ilişkin bütün bir bakış açısına delalet etmez; aksine vücud'un bir tek gerçekliği olduğu şeklindeki apaçık olguya işaret eder.¹²²

Felsefî anlamda "**varlık**" üzerine yapılan tartışmalar, İslamiyet'in doğuşundan çok sonra, özellikle Yunan felsefesiyle gerçekleşen temaslar sonucunda ortaya çıkmıştır. İslam coğrafyasında özgün bir epistemoloji ve terminoloji geliştiren kelamcılar, filozoflar ve sûfiler, varlık konusunda kimi zaman birbirine yaklaşan, kimi zaman da sert tartışmalara varacak kadar ayrılaşan görüşler öne sürmüşlerdir. "Tanrı'nın varlığı, "varlık" yönünden bakıldığında "tek" ise bu durumda onun varlığı dışındaki diğer tüm varlıkların varlığı, hangi anlamda bir "varlık"tır?" sorusu kafaları meşgul etmiş, bazı filozoflar Tanrı'nın varlığını "**Mutlak varlık**", diğer tüm yaratılmışları ise var olup olmama açısından mutlaklık taşımadığı için "Mümkün varlık" şeklinde tanımlayan bir ayırım yapmışlar ve aralarında bazı farklılıklar olsa da kelamcılar ve filozoflar bu ayırımı zihin dışında, ontolojik bir ayırım olarak algılamışlardır.

Vahdet-i vücud taraftarı sûfiler ise bu ayırımın zihni bir ayırım olduğu, esasında varlığa bu şekilde bir ayırım getirilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Her ne kadar varlık birliği düşüncesinde Tanrı ve kullar arasında Tanrı'nın "Tanrılığı" kulun "yaratılmışlığı" korunuyor olsa da ,bir kısım istisnaları bir kenara bırakacak olursak, özellikle fıkıh, hadis, tefsir gibi dinî ilimler alanındaki bilginler bu anlayışın yaratıcı ile kul arasındaki farkı ortadan kaldıracak, tüm dinî emir ve yasaklara kayıtsızlığa sevk edecek bir sapkınlığa yol açacağı endişesine kapılmışlardır.

Varlık tek ve mutlak varlığın varlığından ibarettir, ancak tıpkı güneşin çeşitli aynalardaki yansıması gibi çokluk olarak görülür. Varlığın tezahürü de bir gerçekliğe sahiptir. Dolayısıyla evrenin de bir gerçekliği vardır. Çokluk ile birlik arasında mahiyet farkı vardır. Işığın tekliği, renklerin çokluğu benzetmesinde olduğu gibi her ikisi de gerçektir ancak gerçekten bilenler, çeşitli renklerin varlığını ışıktan aldığını da bilmekle birlikte renklerin varlığını da onaylarlar. Her şey varlığın içinde yer aldığından evreni inkâr varlığı da inkâr anlamına geleceğinden, evreni inkâr etmek mümkün değildir.¹²³

Üçüncü Mesele: İbnü'l-Arabî'nin sözlerinde Hakk ile halkı tek bir şey yaptığını ve bazı şiirlerinde, "O bana hamd etti, ben de O'na hamd ettim; O, bana kulluk yaptı bende O'na kulluk yaptım" gibi fikirler ileri sürdüğü iddia edilmektedir.¹²⁴

Şa'rânî'nin cevabı: Bu mesele de vahdet-i vücûdun kapsamı içerisinde değerlendirilebilecek bir mevzudur. Önce Şa'rânî'nin yaklaşımını aktaralım. "Bana hamd eder" in manası, ona itaat ettiğim zaman bana teşekkür eder, anlamındadır. Nitekim Allah

¹²² Chittick, William, **Varolmanın Boyutları**, Çev., Turan Koç, İnsan yayınları, İstanbul 1997, s. 194.

¹²³ Mahmut Erol Kılıç, "**İbnu'l-Arabî**", DİA, XX, 507

¹²⁴ Şa'rânî, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir*, I, 33.

Teâlâ, “Beni zikredin ki bende sizi zikredeyim...”¹²⁵ buyurmaktadır. “O bana ibadet yapıyor ben de ona ibadet yapıyorum”; sözünün anlamına gelince; Allah Teâlâ duama icabetiyle bana itaat ediyor; demektir. İbnü’l-Arabî, buradaki *عبد* fiilini *اطاع* anlamında kullanmıştır. Bunun delili “*şeytana kulluk yapmayın;*”¹²⁶ ayetidir. Hiçbir kimse Allah’a ibadet eder gibi şeytana ibadet etmemektedir. Ayette geçen *عبد* fiili ona itaat etmeyin anlamına gelmektedir.” Şa’rânî, Hakk ile halkın bir kabul edilmesine gelince; bunun asılsız olduğunu, İbnü’l-Arabî’nin en son yazdığına inandığı “*Fütühât-ı Mekkiye*” isimli eserin beş yüz elli yedinci babında çok uzun açıklamalardan sonra: “bütün bu açıklamalar sana âlemin Hakk’ın aynısı olmadığını göstermektedir. Çünkü Hakk’ın aynısı olmuş olsaydı, Allah’ın âlemin yaratıcısı olması doğru olmazdı” dediğini aktarmaktadır.¹²⁷

Görüldüğü gibi Şa’rânî, İbnü’l-Arabî’in şatahat türü ifadelerini bile Kur’ân’dan deliller getirerek herkesin anlayabileceği şekilde izah edip, onun ifadelerini şer’i çizgiye çekme gayreti içerisindeydi.

Benzer ifadeleri Mevlânâ’nın eserlerinde de müşahede etmekteyiz.¹²⁸ “Kulun, senden başka kimin huzurunda ellerini açıp talepte bulunur. Dua da senden, icâbet de sendendir. İlâhî; evvelâ duaya meyli sen verirsin ve kula dua ettirirsin, sonra da duaları kabul eyleyip dua edenlerin isteğini sen ihsan edersin. Evvelde ssensin, ahirde sensin. Biz arada tarif edilemeyecek derecede hiçiz.”¹²⁹

Gerçekten de sûfi vahdet makamına ulaşıncı, arada ikilik kalmaz. O makamda dua edenin de, duayı kabul edip karşılık verenin de, Cenâb-ı Hakk olduğunu müşahede eder. İşte yukarıda geçen, gerek İbnü’l-Arabî’nin gerekse Mevlânâ’nın ifadeleri hep bu makamda söylenmiş sözlerdir.

Yine bu hususta İbnü’l-Arabî, bir beytinde şöyle demektedir:

“Hak, bu cihetle halktır, düşününüz! Şu cihetten de halk değildir, anlayınız!

İster birleştir, ister tefrik et! Zîrâ asıl (ayn) birdir. Aynı zamanda çokluktur da; bu hali üzere durup bakî kalmaz.”¹³⁰

Kâşânî’ye göre Hakk’ın halk olması, O’nun a’yân-ı sâbite sûretinde, bunların muktezâsına göre zuhûr etmesinden ibarettir. Halk olmaması ise Zâtî ahadiyeti îtibârıdır. Zira bu itibarla O, mevcudâtı icad edip yaratandır. Varlıkta O’ndan başkası olmadığı için de ister cem’ ile ister tefrika ile hükmedilsin, tek bir hakikat vardır. O, hem tek hem çok olan “ayn”dır. Zât mertebesinde tektir, taayyünleriyle çok olur.¹³¹

İbnü’l-Arabî’nin eserleri üzerine araştırma ve inceleme yapan Chittick, “Vahdet-i Vücûd” “Varlığın Birliği”nin onun ontolojisinin yeterli bir izahı olamayacağını, çünkü o, aynı oranda “gerçekliğin çokluğu”nu da doğruladığını, bu bakımdan, birçok yerde onun

¹²⁵ Bakara, 152.

¹²⁶ Yasin, 59.

¹²⁷ Şa’rânî, age., ay.

¹²⁸ Geniş Bilgi için bkz. Gül, Hâlim, **Mesnevî’de Kur’anî Referanslar Ve Kur’an Ayetlerine Getirilen İşari Yorumlar**, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2003, s. 56.

¹²⁹ **Mesnevî**, IV., 3522 vd.

¹³⁰ İbnü’l-Arabî, *Fusûsü’l-Hikem*, thk. Ebû’l-Alâ Afifi, (Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye), Kahire 1946. s. 79.

¹³¹ Kâşânî, *Şerhu Fusûsi’l-Hikem*, (Matbaatü Mustafa Elbânî), 3. Baskı, Kahire 1966, s. 84; İbnü’l-Arabî’nin bu beyitleri hakkında benzer açıklamalar için ayrıca bkz. Konuk, Avni, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Haz: Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, (MÜİF. Vakfi Yayınları), 3. Baskı, I-IV, İstanbul, 1999, II, 33, 34.

Vücut'a Bir/Çok (el-Vahdetü'l-Kesîr) şeklinde tamlığı içinde atıfta bulunduğunu belirtmiştir.¹³²

Dördüncü Mesele: Şeyh Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Firavun'un iman üzere öldüğünü eserlerinde zikrettiğinin iddia edilmesidir.¹³³

Şa'rânî'nin cevabı: Şa'rânî, İbnü'l-Arabî'nin, *el-Fütûhat'ın* altmış ikinci babında “*Ey günahkârlar! Bugün ayrılın*”¹³⁴ âyetinde muhatap alınan günahkârların tamamının ceennemlik olduklarını belirttikten sonra bunları dörtlü bir tasnife tabi tutar. Bunlardan birincisinin Firavun gibi rablığını iddia¹³⁵ ederek Allah'ın rablığını reddedenler olduğunu ifade etmekte ve bunların ceennemde ebedi kalacaklarını bildirdiğini¹³⁶ belirtmektedir. Dolayısıyla bu düşüncüyü İbnü'l-Arabî'ye atılmış büyük bir iftira ve yalan olarak değerlendirmekte ve şöyle demektedir: “O, bu eserini yazmayı bitirdikten üç sene sonra öldüğü de bilinmektedir.”¹³⁷ Şa'rânî, bu son cümlesi ile İbnü'l-Arabî'nin *Fusus* 'ta yer alan Firavun'un imanı ile ilgili görüşünden döndüğüne imada bulunmaktadır. Çünkü bir müellifin fikir ve düşünceleri değerlendirilirken onun en son kaleme aldığı eseri dikkate alınarak onun hakkında hüküm vermek en sağlıklı yöntemdir.

Bilindiği gibi İbnü'l-Arabî'nin *Fusus* 'taki ifadelerine göre, Firavun ruhunu teslim etmeden önce iman ederek tertemiz (tahir ve mutahhar) bir şekilde ölmüştür. “İslâm kendisinden önceki günahlar için kefarettir” esasına göre onun küfür halindeyken işlediği bütün kötülükleri hükümsüzdür. O da İsariloğulları gibi Mûsâ ve Hârûn'un rabbine iman ederek¹³⁸ öldüğüne göre önceki günahları affedilmiştir. Yeni günahlar işlemeye de fırsat bulamadan öldüğüne göre arı, duru bir şekilde göçüp gitmiştir. Ona göre Hz. Mûsâ henüz bebek iken bulunup saraya getirildiğinde Firavun'un hanımının “bu benim ve senin için göz aydınlığıdır”¹³⁹ ifadesinde işaret ettiği aydınlık, Firavun ve hanımının iman etmesidir. Zira Firavun âyette açıkça ifade edildiği gibi ölmeden önce iman etmiştir.¹⁴⁰

Şa'rânî, İbnü'l-Arabî'nin bu düşüncesinden dönmediğini varsaysak bile onun bu konuda yalnız olmadığını, selef âlimlerinden birçoğunun da bu düşünceye sahip olduğunu belirtmektedir. Örneğin; Şeyhülislam el-Huldî, Firavun'un dünyadaki son sözünün “...Nihayet boğulmak üzere iken, “*İsrailoğulları'nın iman ettiğinden başka hiçbir ilâh olmadığına inandım. Ben de Müslümanlardanım*”¹⁴¹ âyetinde bildirilen sözler olduğunu, Ebû Bekir el-Bakıllânî'nin de Firavunun imanını kabul ettiğini ve onun küfür üzere öldüğüne dair açık bir delil olmadığını ileri sürdüğünü” beyan etmektedir. Şa'rânî, bu bilgileri aktardıktan sonra kendisinin, halef ve selef âlimlerinden cumhurun görüşünü benimsediğini ki onların, Firavun'un ye's hâlinde iman ettiğine, bu halde iman eden

¹³² Chittick, age., s.195.

¹³³ Şa'rânî, *el-Yevâkîr ve'l-Cevâhir*, I, 33.

¹³⁴ Yasin 36/59.

¹³⁵ Nâziât 79/24.

¹³⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât-ı Mekkiyye* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2007, II, 412.

¹³⁷ Şa'rânî, age., I, 33.

¹³⁸ A'raf 7/122.

¹³⁹ Kasas 28/9.

¹⁴⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusus*, s. 201.

¹⁴¹ Yunus 10/90.

kimsenin de imanının kabul edilmediğinden küfür üzere öldüğüne inandıklarını belirtmektedir.¹⁴²

Görüldüğü gibi Şa'rânî, İbnü'l-Arabî'yi müdafaa ederken başta *Fusûs* şarihleri olmak üzere diğer İbnü'l-Arabî müdafilerinin yaptıklarının aksine, yaygın olarak onu sair İslâm ülemasının benimsediği şer'î çizgiye çekme gayreti içerisine girmektedir. O, hiçbir zaman İslâmî disiplinlerin dışına çıkarak dinî tefekkür sahasında yeni bir çığır açmayı düşünmemekte ve bu yöntemin meşruiyet problemiyle karşı karşıya kalacağını bilmektedir. Bu nedenle İslam düşünce tarihinde meşhur ve etkili bir sûfî olan İbnü'l-Arabî'yi tamamen reddetmektense, onun eserlerini bütüncül bir bakış açısıyla ve kronolojik sırasına dikkatleri çekip değerlendirerek yorumlama yoluna gitmektedir. Bu süreçte İbnü'l-Arabî'nin İslâm âlimleri tarafından eleştiriye konu olmayan makul ve mutedil görüşlerini esas almakta, aykırı görüşleri de ya bunların doğrultusunda yorumlamakta ya da yok saymaktadır. Şa'rânî değerlendirmelerinde İbnü'l-Arabî'yi el-Fütûhât ekseninde ele almaktadır. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin ölümünden üç sene önce tamamladığına inandığı eserin bu olduğuna kabul etmektedir. *Fütûhât*'ta bile bulunan aykırı görüşlerin sonradan zındıklar tarafından sokuşturulduğunu ısrarlı bir şekilde iddia etmektedir. Böylelikle İbnü'l-Arabî'nin yaygın olan Sünnî kelâm anlayışının dışına çıkmadığını, onunla paralel görüşler ortaya koyduğunu, zaman zaman bir kısım konularda farklılık arz eden görüşlerinin müsamaha gösterilebilecek derecede olduğunu, bu türden farklı değerlendirmelerin aynı disipline mensup âlimlerin kendi aralarında bile olabileceğini ileri sürmektedir. Şa'rânî'yi emsallerinden farklı kılan onun İbnü'l-Arabî üzerinde gerçekleştirdiği bu yorum farkıdır.

Şa'rânî'nin bu yorumuna karşılık *Fusûs* şarihlerinin kahir ekseriyetinin *Fusûs*'taki yorumu esas aldıklarını ve el-Fütûhât'taki ifadeyi yorumlama yoluna gittiklerini görmekteyiz.

İbnü'l-Arabî'nin en eski ve önemli şarihlerinden biri olan Abdürrezzak Kâşânî (ö. 730/1329), Firavun'un imanının sahil olduğunu, ancak bu imanının onun yaptığı zulümden ötürü azap görmesine engel olmayabileceğini, Şeyhin de bu anlamda herhangi bir ifade kullanmadığını belirtmektedir.¹⁴³ Bu değerlendirmeyle şârih İbnü'l-Arabî'ye dayandırılan her iki görüşü de telif etmektedir. Dâvud-i Kayserî (ö. 751/1350), Firavun'un imanının kendisini cehennemde ebedi kalmaktan kurtaracağını, bununla beraber yaptığı zulümden dolayı cehennem azabını görmesine mani olmayacağını belirtmektedir. Çünkü onun imanı henüz ahiret ahvalini görmeden, can boğaza dayanmadan gerçekleşmiştir. Buna göre imanı sahihtir. Yunus sûresinin 92. âyetinin¹⁴⁴, onun kurtuluşuna mesnet olduğunu belirtmektedir.¹⁴⁵ Bu yorum da hocası Kâşânî'nin yorumuyla benzerlik göstermektedir. Ahmet Avni Konuk (1868-1938) ise daha önceki şarihlerin leh ve aleyhteki görüşlerini özetledikten sonra *Fusûs* ve el-Fütûhât'ın Şeyhin kendiliğinden ifadeleri olmayıp onun

¹⁴² Şa'rânî, age., I, 33.

¹⁴³ Kâşânî, Abdürrezzak, **Şerh ala Fusûs'i'l-hikem**, Mısır 1321, s. 254.

¹⁴⁴Söz konusu âyetin meali şöyledir: "Biz de bugün bedenini, arkandan geleceklere ibret olman için, kurtaracağız. Çünkü insanlardan birçoğu âyetlerimizden gerçekten habersizdir."

¹⁴⁵Kayserî, Davûd, **Matla'u hususî'l-kilem fi meânî Fusûs'i'l-hikem** (nşr. Daru'l-İ'tisam, gözden geçiren: Muhammed Hasan Saadi), by. 1416, ss. 415-416.

kalbine ‘hâtem-i velâyet’ mişkâtından münzel olduklarını dile getirmektedir. Bu nedenle kesin bilgi ifade ettiklerini belirttikten sonra, bu eserlerde yer alan bilgiler doğrultusunda Firavun’un imanının sahih olduğu görüşünü savunmaktadır. *el-Fütûhât*’ın 62. babında Firavun ve benzerlerinin cehennemde ebedi kalacaklarının ifade edilmesini ise “zikrû’l-mahal iradetü’l hal” kabilinden bir ifade olduğunu savunarak burada cehenneme girecek olanın Firavun değil, onun yaptığı rablık iddiasında bulunma fiilinin ebedi cehennemi gerektirdiğini belirtir. Buna göre Firavun, imanından sonra her hangi bir günah işlemediğinden tertemiz (tahir ve mutahhar) bir şekilde öldü. Ancak onun işlediği fiili işleyip daha sonra tövbe etmeyenler cehennemde ebedi olarak kalacaklardır.¹⁴⁶

Beşinci Mesele: İbnü’l-Arabî’nin cünüp olan kimsenin mescidde kalmasının caiz olduğu görüşünde olduğu iddiasıdır.¹⁴⁷

Şa’rânî’nin cevabı: İmam Şa’rânî münkirlerin, Şeyh Muhyiddîn’nin bu düşüncesiyle şeriata ve İslam âlimlerinin sözlerine muhalefet ettiğini iddia ettiklerini, hâlbuki başta İbn Abbâs, Ahmed b. Hanbel, İmam Müzenî ve tabînden bir gurup âlimin de aynı görüşte olduklarını delil göstererek, bu iddianın merdûd olduğunu ileri sürmektedir.¹⁴⁸

Görüldüğü gibi müellif, böyle bir düşünceye sahip olmak o düşünce sahibini İslam dairesi dışına çıkarmayacağını, İslam âlimlerinden de birçok kimsenin benzer düşünceler taşıdıklarını ileri sürerek bu iddianın doğru olmadığını izah ederek hukukçu kimliğini ortaya koymaktadır.

Altıncı Mesele: İbnü’l-Arabî’nin “Velinin rasûlden üstün olduğu”¹⁴⁹ görüşünü benimsediği iddiasıdır.¹⁵⁰

Şa’rânî’nin cevabı: İmam Şa’rânî, İbnü’l-Arabî’nin böyle bir şey söylemediğini, ancak, insanların Peygamberin risaletinin mi yoksa velâyetinin mi daha üstün olduğu konusunda ihtilaf ettiklerini ve kendi görüşünün ise, Peygamberin velâyetinin, risalet görevinden daha üstün olduğunu, çünkü velâyet, dünya ve ahirete taalluk eder, hâlbuki risalet görevi, halkla ilgili olduğundan sadece bu dünyada geçerlidir. Öldüğü zaman bu görev sona erer, dediğini belirtir. Şa’rânî İbnü’l-Arabî’nin bu düşüncesine İzzeddîn Abdüsselâm’ın da katıldığını ve onun da bu hususta “Burada kastedilen, Peygamberin risaletiyle velâyeti söz konusudur. Yoksa başka bir kimsenin velâyeti ile Peygamberin risaleti karşılaştırılmak istenmemektedir” dediğini ifade etmektedir.¹⁵¹

Nübüvvet ve risâlet görevinin bu dünya ile ilgili olduğu düşüncesini, “Fusûs”un anahtar kavramları üzerine bir araştırma yapan İzutsu, İbnü’l-Arabî’den “veli Allah’ın isimlerindedir ama Allah kendini ne nebi ne de resûl diye vasıflandırmıştır; ancak veli adıyla vasıflandırmıştır” pasajını aktardıktan sonra şöyle izah etmektedir: “Şuna dikkat

¹⁴⁶Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu’l-hikem Tercüme ve Şerhi* (nşr. Tahralı Mustafa; Eraydın, Selçuk), İstanbul 1992, IV, 149-152. Farklı görüşler için bk. Harman, Ömer Faruk, “**Firavun**”, DİA, İstanbul 1996, XIII, 120.

¹⁴⁷ Şa’rânî, *el-Yevâkît ve’l-Cevâhir*, I, 33.

¹⁴⁸ Şa’rânî, age., ay.

¹⁴⁹Bu konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Çakmaklıoğlu M. Mustafa, “*İbnü’l-Arabî’nin Nübüvvet-Velayet Hakkındaki Görüşleri Ve İbn Teymiyye’nin Bu Husustaki Eleştirileri*”, Tasavvuf: İlmî Akademik ve Araştırma Dergisi, (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-1), Yıl: 9 (2008), Sayı: 21, ss. 213-255.

¹⁵⁰ Şa’rânî, *el-Yevâkît ve’l-Cevâhir*, I, 34.

¹⁵¹ Şa’rânî, age., ay.

etmek gerekir ki velî bir taraftan Allah Teâlâ diğer taraftan da insan için ortak bir ad olduğuna göre velâyet asla mevcûd olmaktan hâli olmaz. Allah ezelden ebede kadar var olduğuna göre velâyet de ebediyen var olacaktır.¹⁵²

İşte velâyetin varlık açısından temeli böyledir. Nebî de resûl de hâlihazır âleme sıkı sıkıya bağlıdır. Onların görevleri bu dünya ile alakalıdır çünkü şeriatın gayesi, dâima, insanların ahirette saadete erebilmeleri için bu dünya hayatını düzene sokmaktır. Buna karşılık velâyetin bu dünya ile bu gibi temel bir ilişkisi yoktur. Bu itibarla Nübüvvet de Risâlet de (ârîzî olup) izâfe edildikleri kişileri terk edebilirler ama Velâyet vasfı ya da rütbesi (aslî olduğundan) izâfe edildiği kimseyi asla terk etmez. Nübüvvet ya da risâlet rütbeleri kendilerini terk etmiş olanlar derhal velîler konumuna geçmiş olurlar ve ahiret âleminde herhangi bir dinin ihdası söz konusu olmadığından bu dünyada nebî ya da resûl olmuş olanlar öbür âlemde velî olarak var olmağa devam ederler.¹⁵³

Nübüvvet-velâyet meselesi Hakîm Tirmizî'nin (ö. 295/898) *Hatmu'l-Velâye* isimli eseriyle birlikte tasavvufî düşüncenin önemli bir konusu hâline gelmiş, İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve daha sonra onun çizgisindeki sûfîlerle birlikte farklı boyutlar kazanarak sûfîlerle zâhir ulemâsı arasındaki tartışma unsurlarından biri haline gelmiştir. Bu tartışma çerçevesinde sûfîler, velîleri nebîlerden üstün saydıkları gerekçesiyle tenkîde tâbî tutulmuş, hattâ bazıları mülhîd ve zındık görülerek tekfîr edilmiştir. Hâlbuki nübüvvet ve velâyet makamları söz konusu olduğunda, her ne kadar aralarında bazı aşırı görüş sahipleri¹⁵⁴ bulunsa da sûfîler, genelde insanın tekâmül mertebelerinin en üst basamağına başta Hz. Peygamber olmak üzere nebîleri koyup, velîleri mertebe bakımından nebîlerden sonra zikretmede müttefiktirler.¹⁵⁵ Bu hususta başta İbnü'l-Arabî olmak üzere birçok sûfînin açık ve kesin ifadeleri vardır.¹⁵⁶

Şa'rânî, kitabının ileri ki sayfalarında bu konuyu daha detaylı olarak incelemekte ve kendi görüşünü de beyan etme sadedinde şöyle demektedir: “Velâyetin son noktasına ulaşan bir kimse, nübüvvetin başında bulan bir kimseye asla ulaşamaz. Şayet velî, peygamberlerin vahiy aldığı kaynağa yaklaşırsa hemen yanar. Evliyanın gayesi, kendilerine

¹⁵² İzutsu, Toshihiko, **İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar**, terc., Ahmet Yüksel Özemre, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1998, s. 370.

¹⁵³ İzutsu, age., s. 374.

¹⁵⁴ Bu tartışma çerçevesinde meselâ Niyazî-i Mısırî, Kur'an'da geçen "el-esbât" (Bakara 2/136, Nisa 4/163) kelimesi üzerine yaptığı cifr hesapları doğrultusunda Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in nebî oldukları sonucuna varır. Bk. Mustafa Aşkar, *Niyazî-i Mısırî ve Tasavvuf Anlayışı*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1998, s. 268, 269.

¹⁵⁵ el-Câbirî, Muhammed Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev.: B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul 1999, s. 444.

¹⁵⁶ Meselâ Hucvirî'nin (ö. 465/1072) bu husustaki şu ifadesi oldukça açıktır: "Malum olsun ki, bu yolun bütün şeyhleri, her zaman ve her halde velîlerin nebîlere tâbî olduklarını, onların dâvetlerini tasdik ettiklerini, enbiyânın evliyâdan üstün olduklarını ifade etmişlerdir. Zîra onlar, velâyetin nihâyetinin nübüvvetin bidâyeti olduğu, bütün nebîlerin evliyâ olduğu, fakat nebî olmayan velîlerin mevcut olduğu, beşerî sıfatların yok edilmesi hususunda nebîlerin temkîn sahibi oldukları, hâlbuki bu hususun velîlerde âriyet olarak mevcut olduğu, velîler için ârizî bir hal olan husûsların nebîler için makam olduğu, velîler için makam olan bir şeyin velîler için hicâp olduğu hususunda icmâ ve ittifak etmişlerdir... Bütün velîlerin vakitlerini ve nefeslerini, Nebî'ye ait bir tane kadem-i sıdkın yanına koysalar hepsi yok olup gider. Zîrâ velîler tâlip ve sâlik iken nebîler vâsıl ve vâcid, yâni ermiş ve bulmuş haldedirler. Sonra dâvet (tebliğ) fermânı ile geri dönmüş ve ümmetlerine rehber olmuşlardır. Ali b. Osman el-Hucvirî, **Keşfu'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi**, haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1996, s. 356, 357.

gelen manevi fetihten önce de sonrada Hz. Muhammed (s.)'in şeraitiyle kulluk yapmaktır. Ne zaman onun şeriatından çıkarlarsa, helak olurlar ve yardım kesilir. Onların tek başlarına direk Allah'tan bilgi almaları mümkün değildir. Velinin manevi fetihten sonra kendisine gelen ilhamı, Hz. Peygamberin şeriatına uygun olmalıdır. Çünkü Rasulullah vefat ettikten sonra yasa koyma dönemi sona ermiştir. Bu nedenle velinin tek başına ilhamla amel etmesi doğru değildir. Veli, bu kurallara uygun hareket edince, ilham onun mülkü olur. Onunla peygamberimizin şeriatının inceliklerini ve esrarını anlar, sanki bilgiyi vasitasız Rasulullah'tan alıyormuş gibi olur. Böyle olunca da o velinin, ümmet-i Muhammedi irşad etme görevini üstlenmesi doğru olur. Çünkü onlar, artık Hz. Peygamberin vekilleridirler. O halde âriflerden, velâyet makamının risalet makamından daha üstün olduğunu ifade eden bir söz duyarsan bununla, İbnü'l-Arabî'nin de Futûhât'ta belirttiği gibi, Hz. Peygamberin bizzat kendi velâyet makamı, risâlet makamından daha üstün olduğu kastedilmiştir. Yoksa bununla mutlak velâyetin, risalet makamından üstün olduğu iddia edilmemiştir. Bu iddiayı ancak onların hallerine vakıf olmayan cahiller ileri sürebilir.”¹⁵⁷

İmam Şa'rânî, bu bilgileri aktardıktan sonra hüküm cümlesi olarak İbnü'l-Arabî'nin “mutlak manada, velâyet makamının risâlet makamından daha üstün olduğu” görüşünü ileri sürmediğini belirttikten sonra “Fütûhât” ve “Fusûs” gibi eserlerden bu fikrini destekleyen pasajlar aktarmaktadır. Örneğin, *Fütûhât*'in yirmi dördüncü babında İbnü'l-Arabî şöyle demektedir: “Hak Teâlâ Hz. Muhammed (s.)'in vefatından sonra risalet ve nübüvvet kapısını kapatarak evliyânın belini kırmıştır. Bu da onların, ruhların gıdası olan rabbânî vahyi kaybetmelerine neden olmuştur. Velilerden biri Peygamberin makamında olmuş olsaydı, belini kırmayarak ona (Rabbânî vahyi) lütfederdi ve başkasının dilinde vahye ihtiyaç duymazdı. Hâlbuki Allah Teâlâ velilerine vahyin kokusunu alabilmeleri için uykuda müjdeleyici ilhamı lütfetmiştir.” Yine *Fütûhât*'in teşehhüd konusuyla ilgili kısımda, Hz. Muhammed (s.)'in vefatından sonra mahlûkat için risaletin kapısının kıyamet gününe kadar kapandığını, bu nedenle bizimle onun arasında mertebe bakımından hiçbir münasebetin olmadığını beyan etmektedir. Şa'rânî, İbnü'l-Arabî'nin eserlerindeki bu pasajların, iftiracıların “velâyet peygamberlik makamından daha büyüktür” iftirasını tekzip ettiğini ifade etmektedir.¹⁵⁸

İmam Rabbanî de müridlerinden birine gönderdiği bir mektubunda, bazı kimselerin peygamberlerin makamına çıktıklarını iddia ettiklerini şöyle bir benzetmeyle anlatmaya çalışmaktadır:

“Değerli kardeşim! Alt seviyede bulunan insanların bazen büyüklerin makamına çıkması, fakir ve muhtaçların ihtiyaçlarını gidermek üzere devlet erbabının ve soyluların huzuruna çıkması gibidir. Kıt bakışlı kimseler bunu, küçüklerin büyüklerin makamına ulaştığı şeklinde yorumlarlar. Büyüklerin huzuruna çıkmak, genelde devlete karşı itibar ve rağbet oluşsun diye araçlar vasitasıyla devlet erkânına mahsus makamları bir anlık görmek ve oralarda bir süre gezmek kabilinden olur. Bu kadarcık bir müddet devlet erbabının makamına ortak olmak nasıl mümkün olabilir? Hizmetçilerin, işleri gereği efendilerinin özel odalarına girmeleri yediden yetmiş herkesin bildiği bir şeydir. Ne var ki, ahmak

¹⁵⁷ Şa'rânî, *el-Yevâkîf*, II, 435.

¹⁵⁸ Şa'rânî, *age.*, II, 436.

kimseler buna bakarak hizmetçilerin efendilerine eşit olduklarını zannederler. Odacılar, hizmetçiler ve muhafızların özel makamlarında bile sultanın yanında olmasına bakıp da onların sultan ile eşit olduğunu ileri sürmeleri ahmaklığın son kertesidir.”¹⁵⁹

İmam Rabbanî, bu iddiaları sekr halinde ki sûfilerin iddiaları olduğunu bu nedenle bunların tevil edilmesi gerektiğini düşünür. Aksi takdirde bu gibi sâliklerin küfrüne ve zındıklığına hükmetmek gerekir ki, ehl-i kible için bunu yapmak doğru olmadığı kanaatindedir.

Konuya, İzutsu'nun *Füsûs*'tan aktardığı şu pasaj ışık tutmaktadır. “Şimdi sen bir nebînin şeriat vaz etme (teşrî) vazifesi dışında bir mesele hakkında konuşmakta olduğunu görürsen (bil ki o) ârif bir veli olması cihetiyle bu konuda beyanda bulunmaktadır. Buna gör o nebînin makamı, âlim bir nebi ve veli olması bakımından resûl ve şeriat vaz edici olmasının kendisine izafe ettirdiği makamdan daha tam ve mükemmel bir makamdır. Şimdi eğer ehlullahtan birinin: “Velâyet nübüvvetten yüksektir” dediğini ya da ondan böyle bir rivayetin naklolduğunu duyarsan (bil ki) bu kimse ancak bizim ifade etmiş olduğumuz bu hakikati kastetmiştir. Ya da gene ehlullahtan birinin: “Veli, nebi ile resûl'den daha yüksektir” dediğini işitirsen o bu sözü ile tek bir şahsı kastetmektedir. Zira o şahsın veli olması dolayısıyla makamı, nebi ve resûl olması dolayısıyla haiz olduğu makamdan daha tamdır. Yoksa nebiye tabi olan (bir) veli, nebîden yüksek değildir.”¹⁶⁰

Bütün bunlardan sonra özet olarak şu söylenebilir. İbnü'l-Arabî, bir velîyi nebîden ya da Hz. Peygamber'den üstün bir konumda görmek şöyle dursun Hz. Ebûbekir'den üstün görme eğiliminde bile değildir. Fakat bir kemal derecesi olarak "velâyet" mertebesinin "nübüvvet" mertebesinden üstün olduğunu vurgular; şahısları değil mertebeleri esas alır. Kaldı ki risalet ve nübüvvet de nihâî tahlilde peygamberlerin bu kuşatıcı velâyet makamlarından neşet eder.¹⁶¹ Bu itibarla bir nebinin "velâyet" yönü "nübüvvet" yönünden üstündür. Çünkü "velâyet" yönleri onları mukaddes huzûr-u ilâhiye ve müşahede makamına yükseltirken "nübüvvet" yönleri kevnî âleme inmelerine ve bu âlemdeki zıtlıkları müşahede etmelerine sebep olur. Diğer taraftan "velâyet" süreklidir, "nübüvvet" ise dünya hayatıyla, tebliğ ile sınırlıdır. Bu itibarla "nübüvvet", "velâyet" ve "marifet" makamlarını kendisinde toplayan ve kemal derecesinde bulunan Hz. Peygamberin sürekli olan ve onu Rabbi'nin huzuruna götüren "velâyet" yönü onu maddî âleme indiren "nübüvvet" yönünden üstündür. İşte bu şekilde açıkça bir makam olarak "velâyet"i "nübüvvet" ve "risalet"den üstün sayan İbnü'l-Arabî bütün bunları söylerken ne kendi şahsında ne de diğer sûfiler şahsında bir velîyi bir nebîden üstün saymaz ve kedilerine nübüvvet ya da risalet makamından bir pay çıkarmaz. "Bir velîyi bir resûlden üstün görmek gibi bir aşırılıktan Allah'a sığınırız " diyen İbnü'l-Arabî, kendi konumunu da açıkça şu şekilde belirler: "Ne nebîyim ne de resul. Fakat ahiretine hâris bir vârisim."¹⁶² İşte İbnü'l-Arabî'ye göre nübüvvet ya da risalet söz konusu olduğunda bir velî için, hal, söz

¹⁵⁹İmam Rabbanî, Ahmed Farûkî Serhendî, **Mektubat-ı Rabbanî**, çev.: Abdülkadir Akçiçek, Cümle Yayınları, İstanbul 1985, I, 260, 99. Mektup

¹⁶⁰İzutsu, age., s. 375.

¹⁶¹Bkz. Chodkiewicz, Seal of The Saints, s. 52.

¹⁶²İbnü'l-Arabî, Fusûs, s. 48.

ve fiil bakımından tâbî ya da vâris olmaktan başka bir konum söz konusu değildir.¹⁶³

Bu kadar açık beyanlardan sonra bir kimsenin İbnü'l-Arabî'nin velâyeti nübüvvetten veya risâletten üstün gördüğünü iddia etmesi, en hafif tabirle gayri ciddi bir yaklaşım tarzıdır. Nitekim bu tavır, namazı ciddiye almayan bir kişiye neden namaz kılmadığı sorulduğunda, Allah'ın Kur'an'da “*Ey İnananlar! Namaza yaklaşmayın...*”¹⁶⁴ buyurduğunu ileri sürmesi, ayetin devamını okuması istenince de kendisinin hafız olmadığını belirtmesine benzemektedir. Münkirler de İbnü'l-Arabî'nin eserlerine bütüncül bir yaklaşımı terk edip parçacı yaklaşımla değerlendirdikleri için bu sonuca ulaşmaktadırlar.

Sonuç:

Abdülvahhâb eş-Şa'rânî (ö. 973/1565), İbnü'l-Arabî'den yaklaşık üç buçuk asır sonra yaşamış meşhur bir âlim-sûfidir. İbnü'l-Arabî'nin önem ve değerini anlatan çeşitli eserler kaleme almış, anlaşılması zor olan düşünce ve sözlerini açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır. Eserleri sayesinde tasavvufî düşünce ve yaşayışı toplumun her kesimine “ahlak” ve “edeb” formunda sevdirmeye çalışan Abdülvehhâb eş-Şa'rânî (ö.973/1565), “âlim sûfi” düşüncesini savunan bir mutasavvıftır. Kendisi aynı zamanda bir fakih olduğundan, fıkıh ve tasavvufun diğer bir ifade ile din ve hakikatin birbirlerinin karşısı olamayacağını, aksine biri diğerinin mütemmimi sayılacağını savunan, dönemindeki âlimler ile sûfilerin cepheleşmesine karşı uzlaşmacı bir yol izleyen, fıkıh, kelim ve tasavvuf alanlarındaki eserlerinin yanı sıra *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* gibi bibliyografik, *el-Minenü'l-Kübrâ* gibi otobiyografik eserleriyle tanınan çok velüd bir yazardır.

İmam Şa'rânî'nin incelediğimiz eserinde, başta İbnü'l-Arabî ve diğer nüfuz sahibi âlimlerin kitaplarına zındıkların sonradan ilaveler yaptıkları kanaatinde olduğu, bunu ispatlamak için pek çok olay aktardığı görülmektedir. Örneğin, müellifimiz yukarıda da belirttiğimiz gibi, Yahya b. Muhammed el-Mağribî ile karşılaşınca ona “*Fütuhât*”taki Ehl-i Sünnet akidesine uymayan bazı konuları sorduğunu, bunun üzerine el-Mağribî'nin de, Konya'da bulunan müellif nüshasını esas alarak yazdığı nüshayı kendisine gösterdiğini; *Fütuhât*'ı ihtisar ederken gördüğü ve tereddüt edip metinden çıkardığı yanlış fikir ve düşüncelerin hiç birisinin el-Mağribî'nin nüshasında olmadığını belirtmektedir. Yine aynı şekilde zındıkların Ahmed b. Hanbel ölüm döşeğinde iken yastığının altına hileyle sapık akide ve görüşleri ihtiva eden bir metni koyduklarını, eğer yetiştirmiş olduğu talebeleri onun sahih akidesini bilmemiş olsalardı yastık altında buldukları metinle pekâlâ yanlış bir yol benimseyip günaha sapsınabileceklerini ifade etmektedir.

Şa'rânî'nin üzerinde durduğu diğer bir hususa, İbnü'l-Arabî'yi tenkid edenlerin, öncelikle tasavvuf erbabının kullandıkları kavram ve ıstılahları bilmeleri gerektiğidir. Bununla birlikte bizzat sufilerin yoluna girip tam bir tasavvufî hayatı yaşayıp seyr-i sülükünü tamamladıktan sonra, eğer gerçekten onların söz ve fiillerinde şeriata aykırı bir

¹⁶³Çakmaklıoğlu M. Mustafa, agm., s.235-36.

¹⁶⁴Nisa 4/43. ayetin tam meali şöyledir: “Ey İnananlar! Sarhoşken, ne dediğinizi bilene kadar, cünübken, yolcu olan müstesna gusledene kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hasta veya yolculukta iseniz yahut biriniz ayakyolundan gelmişseniz veya kadınlara yaklaşmışsanız ve bu durumlarda su bulamamışsanız tertemiz bir topırağa teyemmüm edin, yüzlerinize ve ellerinize sürün. Allah affeder ve bağışlar.”

durum söz konusu ise o zaman ona karşı çıkmak gerektiğini belirtmektedir. Gerçekten de her disiplinin kendine özgü kavram ve terminolojisi bulunmaktadır. Hele tasavvuf gibi tecrübî bir boyutu bulunan disiplinin sadece kullandığı ıstılahları bilmek yeterli değildir. Bizzat onun öngördüğü hayatı yaşamak gerekmektedir.

Şa'rânî'nin münkirler tarafından İbnü'l-Arabî'ye yönelik itirazlarını cevaplandırırken takip ettiği metodu şöyle sıralayabiliriz:

Şa'rânî ele aldığı konularla ilgili olarak İbnü'l-Arabî'nin eserlerinden nakiller yapmakta, bu sözleri naklederken de, hangi eserin hangi babından aktardığını belirtmektedir. Yine İbnü'l-Arabî'den alıntı yaparken, daha önce de ifade edildiği gibi ihtimal kipini kullanmaktadır. Çünkü o görüşün zındıklar tarafından sonradan Şeyh-i Ekber'in eserlerine ilave edilmiş olabileceği düşüncesindedir. Konuyla ilgili ayet ve hadislerden deliller getirmekte, selef âlimlerinin görüşlerini naklederek bu görüşleri uzlaştırmaya çalışmaktadır. Şa'rânî, İbnü'l-Arabî'ye yapılan itirazları bazen iki yönlü olarak değerlendirdiği ve kendisinin hangi görüşü benimsediğini beyan ettiği görülmektedir. O, İbnü'l-Arabî'nin Firavun'un iman edip Müslüman olarak öldüğü düşüncesinde olduğunun doğru olmadığına, *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye*'nin altmış ikinci babında Firavun'un cehennemde ebedî kalacağı sözünü delil getirmekte ve bu eserin İbnü'l-Arabî'nin son yazdığı eseri olduğunu ifade etmektedir. İkinci olarak da İbnü'l-Arabî gerçekten böyle söylemiş olsa bile Firavun'un imanının makbul olduğu hususunda onunla aynı görüşü paylaşan bazı İslâm âlimlerinin bulunduğunu nakletmekte, fakat kendisinin cumhur âlimlerinin görüşünü benimsediğini ifade etmektedir.

Şa'rânî'nin, İbnü'l-Arabî'ye yöneltile itirazlara cevap verirken yaptığı izahlardan İbnü'l-Arabî'nin eserleri ve fikirleri konusunda derin bir bilgi birikimine ve tasavvufi tecrübeye sahip olduğu, fikir ve düşüncelerini açıklarken herkesin anlayabileceği bir dil kullandığı görülmektedir.

İbnü'l-Arabî'yi eleştirenlerin akide açısından problemleri gördükleri ve bu yüzden şiddetli bir şekilde yaptıkları tenkitleriyle, onun metinleri arasında yaptığımız bu küçük mukayese göstermektedir ki münkirlerin tenkitleri gerçeği yansıtmamaktadır. Bu durumda üç ihtimal ortaya çıkmaktadır; ya münkirler okuduklarını anlayamamakta ya İbnü'l-Arabî düşmanlarının iftiralarını tahkik etmeden alıp kullanmakta ya da onun eserlerini okumalarına rağmen ifadelerini çarpıtmaktadırlar.

Bu makale bize, parçacı yaklaşımla bir konuyu veya şahsı sadece bir yönüyle ele almanın doğru olmadığını, bilakis konunun ve şahsın, yanlış anlaşılmasına neden olacağını göstermiştir. Bu sebeple, bir mesele veya şahıs hakkında araştırma yapılırken, daima bütüncül yaklaşımın sağlıklı bir sonuca ulaşmak için daha doğru bir metot olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Tek, Abdurrezzak, *“İbnü'l-Arabî'yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvâlar”*, Tasavvuf: İlmî Akademik ve Araştırma Dergisi,(İbnü'l-Arabî Özel Sayı-2), Yıl:10 (2009), Sayı: 23,
Aşkar, Mustafa, *Niyâzî-i Mısırî ve Tasavvuf Anlayışı*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara

- 1998.
- Ayderûsî, Muhyiddîn Abdulkadir; **en-Nûru's-Sâfir an Ahbâri'l-Karni'l-Âşir**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985.
- Bağdadlı İsmail Paşa, **Hediyetü'l-Arifin**, MEB Yay., İstanbul 1951.
- Brockelmann, Carl, **Târîhu'l-Edebi'l-Arabî** (GAL ve Supplementband, Arp. Çev. Editör: Mahmud Fehmî Hicâzî) Kahire 1993-1999.
- el-Câbirî, Muhammed Abid, **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, çev.: B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul 1999.
- Cebecioğlu, Ethem, **“Psiko-Tarih Açısından Farklı Rûhî Tekâmül Mertebelerinin Mevlânâ'nın Anlaşılmasındaki Rolü Metodolojik Bir Yaklaşım-”**, Tasavvuf: İlmî Akademik ve Araştırma Dergisi,(Mevlânâ Özel Sayısı), Yıl: 6 (2005), Sayı: 14.
- **“Şatahât İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme”**, Tasavvuf: İlmî Akademik ve Araştırma Dergisi, Yıl:7 (2006), Sayı: 17.
- Cebertî, Abdurrahman, **'Acâibu'l-Asâr fi't-Terâcim ve'l-Ahbâr**, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1998.
- Cemîl el-'Azam, **'Ukûdü'l-Cevher fi Terâcimi men lehum Hamsûne Tasnîfen fe-Mietü fe-Ekser**, el-Matba'atü'l-Ehliyye, Beyrut 1326/1908.
- Chittick, William, **Varolmanın Boyutları**, Çev., Turan Koç, İnsan yayınları, İstanbul 1997.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, **“İbnü'l-Arabî'nin Nübüvvet-Velâyet Hakkındaki Görüşleri Ve İbn Teymiyye'nin Bu Husustaki Eleştirileri”**, Tasavvuf: İlmî Akademik ve Araştırma Dergisi, (İbnü'l-ArabîÖzel Sayısı-1), Yıl: 9 (2008), Sayı: 21.
- **“Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi Marifetin İfadesi Sorunu”**, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.
- Çınar, Mahmut, **Nübüvvet İnancı Bağlamında Şa'rânî'nin İbnü'l-ArabîYorumu**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2011.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali, **Müsned Ebî Ya'lâ**, Dimeşk 1404/1984.
- Fuad Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, DİB. Yay., Ankara 1984.
- Feruğlî, Abdühafiz Ali el-Karnî, **Abdülvehhab eş-Şarânî İmamı'l-Karn'il-Âşir**, Kahire 1985.
- Gazzî, Necmüddîn Muhammed, **el-Kevâkibü's-Sâire bi-A'yânî'l-Mietî'l-Aşira**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1997.
- Gül, Hâlim, **Mesnevî'de Kur'anî Referanslar Ve Kur'an Ayetlerine Getirilen İşari Yorumlar**, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003
- Harîrîzâde, Kemâleddîn Efendi, **Tibyânü Vesâilü'l-Hakâik fi Beyâni Selâsili't-Tarâik**, Süleymaniye Ktp. (İbrahim Efendi), nr. 430.
- Heyet, **“Ali el-Havvâs”**, Türkiye Gazetesi İslâm Âlimleri Ansiklopedisi, İstanbul, trs.

- el-Hucvirî, Ali b. Osman, **Keşfu'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi**, haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1996.
- İbnu'l-İmâd Şihâbüddîn Abdulhay, **Şezerâtü'z-Zeheb, fi Ahbâri men Zeheb**, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1414/1993.
- Ziriklî, Hayruddîn, **el-A'lâm**, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1992.
- İbnü'l-Arabî, **Fusûsü'l-Hikem**, thk. Ebû'l-Alâ Afifi, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1946.
-, **el-Fütûhât-ı Mekkiyye** (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2007.
- İzutsu, Toshihiko, **İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar**, terc., Ahmet Yüksel Özemre, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1998.
- Kaplan, Hayri, **“Fakih Bir Sûfî Örneği Olarak Abdulvehhab Eş-Şa'rânî”**, Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 2, Sayı 2, Temmuz-Aralık 2002.
- “**Şa'rânî**”, DİA, İstanbul 2010.
- Kâşânî Abdürrezzak, **Şerhu Fusûsi'l-Hikem**, Matbaatü Mustafa Elbânî, 3. Baskı, Kahire 1966.
- Kâtip Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Funûn**, Maarif Matbaası, İstanbul 1941.
- Kaya, Mahmut, **“İbn Kemal'in düşünce tarihimizdeki yeri ve varlık anlayışı”**, Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu, Ankara 1987.
- Knysh, Alexander, **Ibn 'Arabî in The Later Islamic Tradition**, State University of New York Press, New York 1999.
- Konuk, Avni, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Haz: Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, MÜİF. Vakfı Yayınları, 3. Baskı, I-IV, İstanbul, 1999.
- Muhîbbî, Muhammed Emîn, **Hulâsatü'l-Eser fi A'yâni'l-Karni'l- Hâdî 'Aşar**, el-Matba'atü'l-Vehbiyye, Mısır 1284/1868.
- Münâvî, Abdurraûf, **el-Kevâkibu'd-Dürriyye fi Terâcimi's-Sâdeti's-Sûfiyye (et-Tabakâtü'l-Kübrâ)**, Dâru Sâder, Beyrut 1999,
- Müstakimzâde, Sa'düddîn Süleyman, **Mecelletü'n-Nisâb fi'n-Niseb ve'l-Künâ ve'l-Elkâb**, Süleymaniye Ktp./ Halet Efendi Bölümü, no: 628.
- Nâblûsî, Abdülgânî İsmail, **el-Hakîka ve'l-Mecâz fi'r-Rihle ilâ Bilâdi's-Şâm ve Mısır ve'l- Hicâz**, Mısır 1986.
- Sayyâdî, Ebû'l-Hüdâ Muhammed, **Kılâdetü'l-Cevâhir, Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye**, Beyrut 1420/1999.
- Fethî, Ebû Ali Hasen, **Tabakâtü's-Şâzeliyyeti'l-Kübra**, Mektebetü Dâri'l-Beyrutî, Dimaşk, 1421/2000.
- Serhendî, Ahmed Farûkî, **Mektubat-ı Rabbanî**, çev.: Abdülkadir Akçiçek, Cümle Yayınları, İstanbul 1985
- Serkîs, Yusuf, **Mu'cemu'l-Matbû'âti'l-'Arabiyye ve'l-Mu'arrabe**, Matba'atu Serkîs, Mısır 1346/1928.
- Suyûtî, Celâleddin, **Tenbîhu'l-Gabî fi Tahtieti İbnü'l-Arabî**, haz: Abdurrahman Hasan Mahmud, Kahire 1990.
- Şa'rânî, Abdülvehhâb, **el-Envâr el-Kudsiyye fi Beyâni Ma'rifeti Kavâidi's-Sûfiyye**,

- tahk. Muhammed İdrîs eş-Şâfiî-Abdûlbâkî Sürür, Kahire 1962.
- el-Yevakît ve'l-Cevahirfî Beyâni 'Akâidi'l-Ekâbir**, Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, Beyrut, trs.
- et-Tabakâtü'l-Kübra (Levâkihu'l-Envâr fî Tabakâti'l-Ahyâr)**, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire ts.
- ez-Zeyl ale't-Tabakat**, Tübingen Üniversitesi Ktp., no: 1995.
- Letâifu'l-Minen ve'l-Ahlâk (el-Minenu'l-Kübrâ)**, el-Matba'atu'l-Âmire, Mısır 1311/1894.
- el-Mîzânu'l-Kührâ**, el-Matba'atü'l-Meymeniyye, Mısır 1306/1889,
- Şevkânî, Muhammed, **el-Bedru't-Tâli'**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1998.
- Şeyh Mekkî Efendi, Ebû'l-Feth Muhammed b. Muzafferuddîn, **İbnü'l-Arabî Müdâfaası**, mütercim: Ahmed Neylî Efendi, haz.: Halil Baltacı, (Gelenek Yay.), İstanbul 2004.
- Şeyhî Mehmed Efendi, **Vakâyi'u'l-Fudalâ**, Çağrı Yay., İstanbul 1989.
- Tatçı, Mustafa, **"Ledünnî Şiirde Şatah Problemine Dair Notlar"**, Türk Kültürü, Temmuz 1985, yıl: XXIV, sayı: 267.
- "Tasavvuf Edebiyatında Şahsiyyâtı Sûfiyâne Geleneği"**, Türk Kültürü, Temmuz 1985, yıl: XXIV, sayı: 267.
- Uluç, Tahir **"Abdülvahhâb Eş-Şa'rânî (Ö. 973/1567) Ve el-Yavdkît Ve'l-Cevâhir Fi Beyâni Akâidi'l-Ekâbir Adlı Eseri"**, Tasavvuf: İlmî Akademik ve Araştırma Dergisi, Yıl:7 (2006), Sayı: 17.