

**Nev’î Yahyâ Efendi’nin Keşfü’l-Hicâb’ında Ekberî Düşüncenin
Sünnî Çizgi İçinde Yeniden Yorumu**

*The Reinterpretation of Akbarian Thought within a Sunni Framework in Nev’î
Yahyâ Efendi’s Kashf al-Hijab*

İbrahim KORKMAZ

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, İstanbul, Türkiye
Dr., Presidency of Religious Affairs, Istanbul, Turkey
ibrahimkorkmaz2700@hotmail.com

ORCID: 0009-0007-3863-8607

DOI: 10.47424/tasavvur.1880747

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 3 Şubat / February 2026

Kabul Tarihi / Date Accepted: 30 Nisan / April 2026

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2026

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Korkmaz, İbrahim. “Nev’î Yahyâ Efendi’nin Keşfü’l-Hicâb’ında
Ekberî Düşüncenin Sünnî Çizgi İçinde Yeniden Yorumu”.

Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 12/1 (Haziran 2026): 451-472.

<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1880747>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © İbrahim Korkmaz.

Bu makale Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi tarafından
yayınlanmıştır. This journal published by Tekirdag Namık Kemal
University, Faculty of Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Nev'î Yahyâ Efendi'nin *Keşfü'l-Hicâb*'ında Ekberî Düşüncenin Sünnî Çizgi İçinde Yeniden Yorum

Öz

Bu çalışma, Nev'î Yahyâ Efendi'nin (ö. 1007/1599) *Keşfü'l-Hicâb* adlı *Fusûsü'l-hikem* şerhini, Osmanlı düşünce geleneğinde tartışmalı kabul edilen üç temel mesele çerçevesinde incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırma, nübüvvet–velâyet ilişkisi, Firavun'un imanı problemi ve cehennem azabının ebediyeti konularına odaklanmaktadır. Metin tahliline dayalı nitel yöntemle gerçekleştirilen incelemede, Nev'î'nin İbnü'l-Arabî'ye yöneltilen eleştirileri dikkate almakla birlikte Ekberî düşüncenin metafizik derinliğini muhafaza eden ve Sünnî kelâm geleneğiyle uyumlu bir yorum geliştirdiği tespit edilmiştir. Nübüvvet–velâyet tartışmasında müellif, velâyetin ontolojik üstünlüğünü kabul ederken nübüvvetin teşrî yönünü öne çıkararak mutedil bir yaklaşım sergilemektedir. Firavun'un imanı bahsinde, İbnü'l-Arabî'nin işârî yorumlarını mezâk-ı tevhîd çerçevesinde değerlendirmekte ve tekfirci yaklaşımları reddetmektedir. Cehennem azabının ebediyeti konusunda ise hulûdun süresi ve azabın mahiyetine dair te'villeriyle ilâhî rahmetin kuşatıcılığını vurgulamaktadır. *Keşfü'l-Hicâb*, Osmanlı düşüncesinde Ekberî mirasın yeniden yorumlanışını ortaya koyan ve tasavvuf–kelâm ilişkisini bütünleştirici bir perspektifle ele alan önemli bir metin niteliği taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Nev'î Yahyâ Efendi, Velâyet, Firavun'un İmanı, Cehennem Azabının Ebediyeti

The Reinterpretation of Akbarian Thought within a Sunni Framework in Nev'î Yahyâ Efendi's *Kashf al-Hijâb*

Abstract

This article aims to examine Nev'î Yahyâ Efendi's *Kashf al-Hijâb*, a commentary on *Fuṣūṣ al-ḥikam*, through three major theological and metaphysical issues that have been widely debated in the Ottoman intellectual tradition: the relationship between prophethood and sainthood, the problem of Pharaoh's faith, and the eternity of hellfire. Employing a qualitative method based on close textual analysis, the study demonstrates that Nev'î develops a balanced and inclusive interpretative framework that preserves the metaphysical depth of Akbarian thought while remaining compatible with Sunni kalâm. In the discussion on prophethood and sainthood, the author acknowledges the ontological superiority of sainthood but emphasizes the legislative and normative function of prophethood, thereby adopting a moderate position. Regarding Pharaoh's faith, Nev'î interprets Ibn al-'Arabî's symbolic and allusive readings within the framework of mazâq al-tawḥîd and rejects exclusionary and takfîr-based interpretations. Concerning the eternity of hellfire, he advances original interpretations on the duration of eternal abode (khulûd) and the nature of punishment, highlighting the all-encompassing character of divine mercy. Consequently, *Keşfü'l-Hicâb* emerges as a significant text that illustrates the reinterpretation of the Akbarian legacy within Ottoman thought and offers an integrative perspective on the relationship between Sufism and kalâm.

Keywords: Sufism, Nev'î Yahyâ Efendi, Sainthood, Faith of Pharaoh, Eternity of Hellfire.

Giriş

İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-hikem*'i İslam düşünce tarihinde hem derin metafizik

boyutları hem de sebep olduğu yoğun polemikler sebebiyle en çok tartışılan tasavvuf klasiklerinden biridir. Bu eser etrafında oluşan yorum geleneği, özellikle nübüvvet–velâyet ilişkisi, Firavun’un imanının mahiyeti ve cehennem azabının ebediliği gibi meseleler üzerinden hem sûfîler hem de kelmacılar arasında uzun süre devam eden fikrî ayrışmalara zemin hazırlamıştır. Nev’î Yahyâ Efendi’nin *Keşfü’l-Hicâb* adlı *Fusûsü’l-Hikem* şerhi, bu tartışmaların merkezindeki kilit meseleleri ele alması, İbnü’l-Arabî düşüncesinin tartışmalı noktalarını, tasavvufî ve kelâmî bir bakış açısıyla yeniden yorumlaması bakımından önem taşımaktadır.

Osmanlı döneminde *Fusûs* şerhleri, müelliflerinin tasavvufî kavramları Sünnî kelimeleriyle uzlaştırma arayışının birer tezahürü olarak okunabilir. Bu bağlamda *Keşfü’l-Hicâb*, nübüvvet–velâyet ilişkisi, Firavun’un imanı meselesi ve cehennem azabının ebediyeti gibi tartışmalı başlıklar etrafında hem Ekberî yorumları hem de Sünnî doktrini birlikte ele alır. Nev’î’nin yöntemi, görüşleri aynen aktarmak yerine onları Kur’an, hadis ve kelmâ kavramlarla yeniden çerçevelemek; kimi yerde tenzih ilkesini önceleyerek mutedil bir dille yeniden konumlandırmaktır. Böylece eser, tekfirci yaklaşımlara karşı bir dengeleme, aşırı yorumlar karşısında ise bir tahkim işlevi üstlenmektedir. Eser, yalnızca bir açıklama metni değil; aynı zamanda Şeyhü’l-Ekber’e yönelik ithamları, yanlış anlamaları ve aşırı yorumları tashih etmeyi amaçlayan savunucu-sentezci bir çabadır.

Literatürde Ekberî düşünce üzerine çok sayıda çalışma bulunmakla birlikte, Nev’î Yahyâ Efendi’nin şerhi genellikle ikincil derecede ele alınmış, özellikle Sünnî kelmâ–tasavvuf ilişkisini nasıl yorumladığı yeterince incelenmemiştir. Bu çalışma, söz konusu boşluğu doldurmayı; şerhin temel tartışma alanlarını analiz ederek Nev’î’nin düşünsel konumunu daha net biçimde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Makale, eserde öne çıkan üç mesele üzerinden hem Ekberî mirasın Osmanlı ilmî muhitindeki karşılığını hem de Nev’î’nin bu mirası yeniden yorumlama tarzını değerlendirmektedir.

1. Ekberî Gelenekte Velâyet–Nübüvvet İlişkisi ve Nev’î’nin Hatmü’l-Velâye Yorumu

Tasavvuf terminolojisinde velâyet kavramı, kulun Hakk’a yakınlığı (kurbîyet) ile açıklanmaktadır. Bu yakınlık, kapsamı itibarıyla genel ve özel olmak üzere iki düzeyde ele alınır. Genel anlamda velâyet, iman edip sâlih ameller işleyen müminlerin tamamını içine alan geniş bir çerçeveye sahiptir. Buna karşılık özel velâyet, kulun varlık iddiasından sıyrılarak zât, sıfat ve fiilleri itibarıyla ilâhî hakikatte fânî olması şeklinde tanımlanır.¹ Bu mertebede velî, kendi varlığından geçerek ilâhî isim ve sıfatların tecellisine mazhar olan ve varlığını bu çerçevede sürdüren kimse olarak tasavvur edilir.² Nübüvvetle mukayese edildiğinde Nübüvvet şeriatın zâhir yönünü velâyet ise bâtın yönünü temsil eder.³ Farklı

1 Dâvûd el-Kayserî, *Tasavvuf ilmine giriş*, çev. Muhammed Bedirhan (İstanbul: Nefes, 2013), 143.

2 Kayserî, *Tasavvuf ilmine giriş*, 143.

3 Hâmid Ebû Zeyd Nasr, *Sufi Hermenötik*, çev. Semih Ceyhan (İstanbul: Mana Yayınları, 2018), 249.

bir açıdan söyleyecek olursak her nebî, velîdir; fakat her velî, nebî değildir.⁴ Hâtemü'l-evliya kavramı ise Ekberî çizgide olan sûfilerce Hakikat-i Muhammediyye'nin tam bir mazharı ve bu hakikatin en mükemmel bir şekilde tecelli ettiği bir makam olarak kabul edilir.⁵

1.1. Nübüvvet ve Velâyet Teorisinin Tarihi Arka Planı

Nübüvvet ile velâyet arasındaki ilişki, Hakîm Tirmizî'nin *Hatmu'l-Velâye* adlı eseriyle birlikte tasavvuf düşüncesinde merkezî bir tartışma alanı hâline gelmiştir. Bu mesele, İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve onu takip eden sûfilerin katkılarıyla daha da derinleşmiş ve farklı boyutlar kazanarak sûfî çevrelerle zâhir ulemâ arasında yoğun bir ihtilaf konusu olmuştur. Söz konusu tartışmalar neticesinde bazı sûfilerin velâyeti nübüvvete üstün tuttukları yönündeki kanaat, onları eleştirilerin odağına yerleştirmiş; hatta bu çerçevede kimi sûfiler mühlidlik ve ibâhîlik gibi ithamlarla tekfir edilmiştir. Bu yaklaşıma göre bazı velîler, ibadetin kendilerini herhangi bir çaba göstermeksizin istedikleri neticelere ulaştırdığını, ayrıca irâde ettikleri hususların kolaylıkla gerçekleştiğini ileri sürmüşlerdir. Hatta kimi görüşlerde bu durumun, velîyi peygamberler ve mukarreb meleklerden dahi üstün bir mertebeye taşıdığı iddia edilmiştir.⁶ Bu ve buna benzer fikirler bazı sûfilerin ibahî olarak görüldüğüne işaret etmektedir.

Ekser ulemâ gibi Râzî'de birtakım deliller ile nübüvvetin velâyetten üstünlüğünü savunmuştur. Bu itibarla Nebî aleyhisselâm'ın Ebû Bekir (ra) hakkındaki "*Vallahi nebîlerden sonra Ebû Bekir'den daha faziletli birinin üzerine güneş doğup batmamıştır.*" sözü, Ebû Bekir'in nebî olmayan herkesten daha faziletli olduğuna delâlet eder.⁷ Onun faziletinin bütün nebîlerin altında olması, nebîlerin hal bakımından diğer insanlardan daha üstün olmasını gerektirir. Diğer bir delile göre velî sadece zâtında kâmil olandır. Nebî ise kâmil ve kemâle erdiren kimsedir. Mâlûmdur ki ikincisi ilkinden daha faziletlidir.

Görüldüğü gibi Râzî nübüvvetin, velâyetten makam olarak üstünlüğüne dikkat çekmiş ve velî olan kimseden, kemâlinden ötürü mükellefiyetlerin düşmeyeceğinin altını çizmiştir. Peygamber olmayanların velâyeti, nübüvvetten üstün olmamakla birlikte Peygamberin velâyetinin nübüvvetine üstünlüğü ise tartışma konusudur. Bu hususta velâyet, yaklaşma ve has olma anlamı taşıdığı için velâyetin nübüvvetten üstün olduğu kabul edilmiştir. Nübüvvetin velâyetten üstün olduğu da söylenmiştir. Zira nübüvvette meleş müşâhede şerefiyle birlikte Hak ile halk arasında vasıta olma ve iki cihan maslahatını yerine getirme söz konusudur.⁸ Bu açıklamalar tasavvuf ehlinin, riyâzet ve mücahedeleri, çokça ibadetleri ve nefislerini tezkiye ederek, peygamberlerin

4 Dâvud el-Kayserî, *Ledünni İlim ve Hakîki Sevgi*, çev. Mehmet Bayraktar (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2009), 183-184.

5 Ebu'l -Alâ el-Afifî, *İslam'da Manevi Devrim*, çev. H. İbrahim Kaçar - Murat Sülün (İstanbul: Risale, 1996), 344.

6 Eb'u'l-Hasen el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri/Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın (İstanbul: Kalcı Yayıncılık, 2005), 318.

7 Fahrreddin er-Râzî, *Me'âlimü Usulî'd-Dîn/Kelâm İlminin Esasları*, çev. Muhammet Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 192.

8 Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *El-Makâsîd*, ed. Ahmet Kaylı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 654.

ulaşabildikleri dereceye ulaşacaklarını zanneden zümreye zâhir ulemâ tarafından bir reddiyedir. Son olarak şunu söyleyebiliriz ki tartışmanın odağındaki isim *Hâtemü'l-evliya* olarak gördükleri İbnü'l-Arabî'dir.⁹

1.2. İbnü'l-Arabî'nin Velâyet Teorisi

İbnü'l-Arabî'nin velâyet teorisindeki öncelikli referans kaynağı Hâkim Tirmizî'dir. Özellikle onun ünlü eseri *Hatmu'l-Velâye* İbnü'l-Arabî'nin fikirlerine kaynaklık teşkil etmiştir. Tirmizî'nin eserinin son bölümlerinde yer alan sorulara cevap veren İbnü'l-Arabî, konu hakkındaki görüşlerini *Fütûhât*'ın altıncı ve yedinci ciltlerinde bulunan sekseninci bölümden doksanıncı bölüme kadar olan kısımlarda zikreder. İncelediğimiz bölümlerde İbnü'l-Arabî iki çeşit velâyetten bahseder. Bunlardan ilki *velâyet-i amme* ki Arabî bu velâyetin hâteminin Hz. İsa olduğunu söyler.¹⁰ Diğeri ise *velâyet-i hasse*'dir. Aynı bölümde hâtemü'l-evliyanın Arap kavminden olduğunu ifade eden İbnü'l-Arabî kendisiyle Fas'ta karşılaştığını ve velâyet mührünü kendisinde gördüğünü anlatır. Allah Hz. Muhammed ile yasa koyucu nebîliği sona erdirdiği gibi bu zât ile -Muhammedî hâtem-velîliği sona erdirmiştir. Dolayısıyla artık Muhammedî kadem üzerine ya da kalbi üzerine bir veli gelmez. Muhammedî meşrep üzere son veliden başkasıymış gibi bahseden müellifin açıklamaları bunlarla sınırlı değildir. Nitekim *Fütûhât*'ın farklı bir bölümünde anlattığı bir rüyasında Kâbe'nin karşısında olduğunu gören Arabî, kâbenin duvarlarının altın ve gümüşten yapıldığını ve duvarda bir altın ve bir gümüş tuğlanın eksik olduğunu görür. Devamında iki eksik tuğlanın kendisi olduğunu ve duvarın kendisiyle tamamlandığını söyler.¹¹ Rüyasını, kendisinin nebîler karşısında Hz. Muhammed'in durumuna kıyasla veliler arasında -Muhammedî- velâyetin hâtemi olarak tabir eder.¹² Bu görüşü esas alan Nev'î ve birçok *Fusûs* şarihi Arabî'yi hatmü'l-evliyâ olarak görür.¹³ Ayrıca Nev'î, rüyayı yorumlarken altın tuğlanın velâyete, gümüş tuğlanın nübüvvete işaret ettiğini, bunun sebebinin ise altının değişim ve zevale uğramadığını, ancak gümüş olan nübüvvetin ise zamanın değişmesiyle değişmesine ve zeval bulmasına bağlar. Sûfilerin mükerreren söylediği gibi el-Velî Allah'ın isimlerinden bir isim olduğundan zeval bulmaz.¹⁴ Bu teşbihten dolayı Nev'î'ye göre, velâyetin nübüvvetten üstün olması lazım gelmez. Çünkü altın ve gümüşün her ikisi de madendir ve altın ancak gümüşten tafsil olunmakla ortaya çıkar. Dolayısıyla gümüş mukaddemdir ve hakikatleri cemedir. Altında

9 Ali el Kari, *Vahdet-i Vücûd Risalesi*, çev. Harun Ünal (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2013), 107.

10 Fevzi Yiğit, *İbn Arabî Metafizisinde İnsan* (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2016), 148.

11 Binada eksik kalan iki kerpiç de iki boyutu olan hâtemü'l-evliya'yı temsil etmektedir. Zâhir boyut - şeriatî temsil eder- ki o da, gümüş kerpiçtir. Bâtin boyut velâyeti temsil eder- ki o da, altın kerpiçtir. İşte hâtemü'l-Evliya her iki boyutu da temsil etmelidir. Yani hem veli hem de Muhammedî şeriate tabi birisi olmalıdır Ebu'l -Alâ el-Affî, *İslam'da Manevi Devrim*, çev. H. İbrahim Kaçar - Murat Sülün (İstanbul: Risale, 1996), 348.

12 Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 6:236-237.

13 Nev'î Yahyâ, *Keşfü'l-Hicâb min Vechi'l-Kitâb* (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fâzıl Ahmed Paşa, 715), 53.

14 Nev'î, *Keşfü'l-Hicâb*, 53a-53b.

bulunan onun zımında mevcuttur.¹⁵ Ayrıca müellif ehl-i tevhid ve ashâb-ı ezvâk'ın nübüvvetle velâyeti birbirinden ayırmadığını beyan eder ve şöyle der: *"Belki ehâlî-yi tevhîd ve fenâ nefisleri için vücûd ve bekâ isbât etmezler. Belki nübüvvet ile velâyeti mazhar-ı vâhide kayyım bir cevher ve zi-ciheteyn addederler ki, muktezâ-yı mezâhir ve takazâ-yı bâtın ve zâhir hasebi ile her birinin ahkâmı cereyân eder."*¹⁶

İbnü'l-Arabî, velâyet-nübüvvet ilişkisinde özellikle *efdalîyyet* meselesini ele aldığı risalelerinde, peygamberlerin sahip oldukları velâyet boyutunun, resullük ve nebîlik yönlerinden daha yüksek bir mertebeye işaret ettiğini belirtir. Ona göre velâyet, kulun ilahî huzurda doğrudan müşahedeye mazhar olmasını temin ederken; nübüvvet ve risâlet, zorunlu olarak çokluk ve karşıtlıklarla belirlenen şahadet âlemine yönelik bir görev üstlenmeyi gerektirir. Bu nedenle "velâyet nübüvvetten üstündür" denildiğinde kastedilen, nübüvvet sahibi bir peygamberin kendi velâyet yönünün, yine kendisindeki nübüvvet makamından daha yüce olmasıdır. Dolayısıyla bu üstünlük, herhangi bir velînin herhangi bir resulden daha faziletli olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Nitekim Hz. Peygamber'in hem velâyet hem nübüvvet hem de risâlet makamları vardır; bunlardan velâyet ve marifet boyutu süreklilik arz ederken, risâlet görevi tebliğle sınırlı ve zamansaldır. İbnü'l-Arabî'ye göre kalıcı olanın üstün kabul edilmesi sebebiyle Hz. Peygamber'in velî-ârif yönü, resullük yönünden daha yüce sayılır; ancak bu yaklaşımın hiçbir şekilde sıradan bir velîyi bir peygamberin üstünde görmek anlamına gelmediği özellikle vurgulanır.¹⁷

Görüldüğü gibi velâyet-nübüvvet konusunda hangisinin üstün olduğu şeklindeki bir tartışma bir açıdan anlamsızdır. Şöyle ki, velî olanın nebî olanla kıyaslanması söz konusu değildir. Velâyet ile nübüvvetin kıyaslanması ve aralarındaki ilişkinin mahiyeti ancak bir peygambere nispetle tek bir şahısta toplandığında mümkündür. Nitekim birisi "velî, nebî ile resûl'den daha üstündür" dediğinde bilinmelidir ki o bu sözüyle tek bir şahsı kastediyordur. Zîrâ o şahsın Velî olması dolayısıyla makamı Nebî ve Resûl olması dolayısıyla haiz olduğu makamdan daha tamdır.¹⁸ Haddizatında velî tabi olandır. Peygamberin nübüvvetinin kendisine tabi olanların velâyetinden üstün olduğu konusunda bir tereddüt yoktur. Zîrâ velâyetin kazanılması nübüvvetle tâbî olmakla ancak mümkündür. Bâ husus nebîlerin velâyeti, nübüvvetlerinden üstündür. Zira velâyet Hakk ile olan kurbîyeti, nübüvvet halk ile olan ilişkileri canibindendir.¹⁹

1.3. Nev'î'de Velâyet-Nübüvvet Dengesi

Nev'î velâyeti; kurb ve ihtisâsa işaret eden bir hâl olarak değerlendirir. Peygamberlere

¹⁵ Nev'î, Keşfü'l-Hicâb, 53b.

¹⁶ Nev'î, Keşfü'l-Hicâb, 53b.

¹⁷ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, "Kitâbü'l-Kurbe", Resâil (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 73.

¹⁸ Toshihiko Izutsu, İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar, çev. Ahmed Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998), 342.

¹⁹ Abdülkerim el-Cilî, Hakikatin Perdesini Açmak/el-İsfâr'an Risâleti'l-Envâr, ed. Muhammed Akdi, çev. Muhammed Bedirhan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 327.

mahsus olan “nübüvvet” ve “risâlet” kelimeleri ise eş anlamlı kullanılmakla birlikte nübüvvet; salt haber aktarmak iken, risâlet; elçi ile birisine haber göndermek anlamında kullanılır. Velâyet; yakınlık ve özel bir bağlılık yönü olmakla birlikte, sûfî terminolojisinde Hak’ta fânî olmak ve Hak ile bâkî kalmaktan ibarettir.²⁰ Keza velâyet nübüvvetten daha kuşatıcı ve kapsayıcıdır. Nitekim marifet ve ulûm açısından hem ruhaniyete hem de cismâniyete taalluk eder. Ancak nübüvvet ekser cismaniyet yani âlem-i şehâdetle mukayyettir, cihet-i halkıyyedir ve imkândır. Velâyete gelince o ise cihet-i hakkâniyye ve vücûbdur. Misâlen Allah Rasûlünün *kurb-i ferâiz* namıyla meşhur hadis-i şerîfi, velâyet makamının marifetlerine mahsustur.²¹ Nev’î bir yorumunda nebînin velâyetine işaret ederken: *nübüvvet-i tahkîk* kavramını kullanır. Bu terim teşrî nübüvvetin mâ-kablidir. Nebînin bâtın cihetine mahsustur. Tıpkı velâyette olduğu gibi, Hakk’ın melekût ve ceberût sırlarından; gayb ve şehâdet âleminin şaşırtıcı hakikatlerinden haber verir ve bu durum kesintiye uğramaz.²²

Müellife göre velâyetin nübüvvetten üstün olması, nebî olan bir peygamberin velâyeti bakımından söz konusudur. Zira her nebî aynı zamanda velîdir ancak her velî nebî değildir. Tâbî olunan malumdur ki tâbî olan kimseden efdâldir.²³ Velâyetin farklı tasnifleri ve dereceleri yapılabilir. Nitekim bunların birinde müellif tahalluk, tahakkuk ve taalluk cihetinden izah ettiği velâyetin seyr ü sülûk açısından merhalelerinden bahseder. Bu itibarla tahalluk, ilk mertebe olup mebtediler için sıfat ve ef’âlini, Hakk’ın sıfat ve ef’âlinde mahv ve müstehlek edip, “tahalluk bi-ahlâkılâh” düsturunca Hakk’ın ahlâkıyla ahlaklanmaktır. İkinci mertebede ise sâlik zâtını Zât-ı Hakk’ta fani kılar ve “tahakkuk bi’l-Hakk” gerçekleşir. Bu makam fenâ-i zâtîdir. Sâlik artık cem’ haline ulaşmıştır. Son makam ise taalluktur. Bu makama ulaşan velî fenadan sonra bekâya ulaşır, ef’âle ve bekâya ait taalluk gerçekleşir. Bu makam aynı zamanda “bekâ ba’de’l-fenâ” ve “fark ba’de’l-cem” olarak tesmiye olunur.²⁴

1.4. Velâyetin Nübüvvetle Tâbiyet İlişkisi

Nev’î velînin tâbî olması ve nübüvvetin ise metbû’ yani kendisine tâbî olunan olması açısından nübüvvetin zorunluluğuna atıfta bulunur. Nübüvvet ve risâlet olmadan, kulluk ve kemâl söz konusu değildir ve velâyet zuhur etmez. Zira kâmil kul, kendisini seyyidinden ayıran ve ona hususiyet kazandıran özel bir ilâhî isimle irtibat hâlinindedir. Aynı şekilde Cenâb-ı Hakk “Velî” ile muttasıf ve müsemma olur; ancak “nebî” ile ve “resûl” ile -müsemma- olmaz. Nitekim bu konudaki şu ayet-i kerime hem *velâyet-i amm’a* hem de bu vasıfla Hakk’ın mevsûf olduğuna delildir: *Allah, inananların dostudur, onları*

20 Nev’î, Keşfü’l-Hicâb, 260a.

21 Nev’î, Keşfü’l-Hicâb, 261a.

22 Nev’î, Keşfü’l-Hicâb, 51b.

23 Nev’î, Keşfü’l-Hicâb, 261a-261b.

24 Nev’î, Keşfü’l-Hicâb, 261b-262a.

*karanlıklardan aydınlığa çıkarır.*²⁵ Genel velâyetin hâtemi olarak Hz. İsa'yı zikreden müellif, kendisinden *kâşifu'l-esrâr-ı ilâhiyye hâtemü'l-velâyeti'l-küllîyye*²⁶ olarak bahseder. Bu itibarla velâyet hem dünyada hem de ahirette kullara itlâk olunur. Fakat nübüvvet ve risâlet böyle değildir. Nübüvvet bu isimle müsemma olan zâtın zevâliyle son bulur.²⁷

İbnü'l-Arabî'nin gördüğü rüyayı yorumlayan Nev'î, Şeyhü'l-Ekber'in gördüğü duvarı âlem-i şehâdet olarak tabir eder. Eksik olan iki tuğladan altın olanı suret-i velâyete, gümüş olanı ise suret-i nübüvvete işaret eder.²⁸ Arabî hâtem-i velâyet-i Muhammediyye²⁹ olduğundan Hz Peygamber'in en kâmil mazharı, vârisi ve duvarının kendisiyle tamam olduğu hatmü'l-evliyadır. Zira insân-ı kâmil, şehâdet âleminin varlığını ayakta tutan temel unsur konumundadır. Onun yokluğu anında ise bu âlemin bütünüyle ortadan kalkacağı ve şehâdetten misâl mertebesine dönüşeceği ifade edilmektedir.³⁰ İsim vermeden şarihlerin de aynı fikirde olduğunu söyleyen Nev'î, şu şiiri de hatmü'l-evliya olarak tavsif ettiği İbnü'l-Arabî için kaleme almıştır.

Ol feyz-dih-i nüfûs-i ekrem

Ol ceyş-i velâyet-i mukaddem

Ol hâtem-i halka-i velâyet

Ol nakş-ı nigîn-i fass-ı hikmet

Ol vâris-i hâtem-i nübüvvet

*Ol Çârib-i meşreb-i hakikat*³¹

Yukarıdaki beyitlerde şair, İbnü'l-Arabî'yi velâyet geleneği içinde merkezî bir konuma yerleştirerek onu seçkin ruhlara feyiz ulaştıran manevî bir kaynak olarak tasvir eder. "Feyz-dih-i nüfûs-i ekrem" ifadesiyle Şeyhü'l-Ekber'in, hakikat ehlinin kalplerine mânevî bilgi ve irfan aktaran bir mürşid olduğu vurgulanır. "Ceyş-i velâyet-i mukaddem" tabiri ise onun velâyet yolunda öncü bir mevkie sahip olduğunu ve tasavvufî silsilede seçkin bir lider olarak görüldüğünü gösterir. "Hâtem-i halka-i velâyet" ifadesiyle İbnü'l-Arabî, velâyet halkasının tamamlayıcısı ve bu geleneğin zirve ismi olarak takdim edilirken;

²⁵ Bakara, 2/257

²⁶ Nev'î, Keşfü'l-Hicâb, 61b.

²⁷ Nev'î, Keşfü'l-Hicâb, 260b.

²⁸ Nev'î, Keşfü'l-Hicâb, 53a.

²⁹ Nev'î, Keşfü'l-Hicâb, 67a.

³⁰ Nev'î, Keşfü'l-Hicâb, 53b.

³¹ Nev'î, Keşfü'l-Hicâb, vr. 3b.

“nakş-ı nigîn-i fass-ı hikmet” sözüyle de onun hikmet ve marifet alanındaki derinliğinin, hakikat yüzüğünün mücevheri gibi kıymetli olduğu ifade edilmektedir.

2. Firavun’un İmanı Meselesi: Nev’î Yahyâ Efendi’nin Eserindeki Ekberî Yorum

Fusûsü’l-hikem’in en çok polemiğe neden olan ve normatif geleneğin şiddetle reddettiği meselelerden birisi İbnü’l-Arabî’nin Firavun’un imanının geçerliliğini ve ahiret azabından kurtulduğunu iddia etmesidir. Bu aslında şârihlerin de açıklamakta en çok zorlandıkları meselelerden birisidir. Nitekim *Keşfü’l-Hicâb*’da müellif bu konu üzerinde çokça durmuş, birçok açıdan ve farklı kaynaklara müracaat ederek meseleyi ele almıştır. Gördüğümüz kadarıyla Nev’î önceliği İbnü’l-Arabî’nin bu meseleden dolayı tekfir edilmesine vermiştir. Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki Nev’î’nin müşidi Kurd Mehmed Efendi’nin şeyhi, aynı zamanda Halvetî mektebin önemli sîmalarından biri olan *Fusûs* şarihlerinden Bâlî Efendi (ö. 960/1553), İbnü’l-Arabî’nin asıl görüşünü *Fütûhât*’ta beyan ettiğini söyleyerek İbnü’l-Arabî’nin *Fusûsü’l-hikem*’deki görüşlerinin şârihler tarafından yanlış anlaşıldığını iddia ederek diğer şârihlerden ayrılır. Dolayısıyla Firavun iman etmemiştir.³² Nev’î ise İbnü’l-Arabî’nin Firavun’un iman ettiğini iddia ettiğine inanmaktadır.

2.1. Meseleye Genel Bakış ve Tartışmanın Arka Planı

İbnü’l Arabî *Fütûhât-ı Mekkiye*’nin 62. babında ebedi cehennemde kalacak olan dört grubu zikrettiği pasajda, ilahlık tasladığından dolayı Firavun’ın ebedi azabda olacağını sarih bir şekilde zikreder.³³ Firavun gibi, kendilerine tanrısal sıfatlar atfedilen ve bu durumdan memnun olan kişiler, kendilerine tapanların azabına ortak olurlar. Buna karşın taş ve ağaç gibi cansız varlıklara tanrılık izafe edilse de bunlar cehenneme girmez; aksine, müşriklerin taptığı tanrıların kendi cehennemlerine dâhil olduğunu görmeleri, onların acılarını artırır ve aşağılanmalarını pekiştirir.³⁴ Ancak gerek *Fütûhât*’ın sonraki bölümlerinde defalarca gerekse *Fusûsü’l-hikem*’de yeri geldikçe Firavun’la ilgili nasları onun imanının makbul olması ihtimaline göre yorumlamıştır. Bursevî’ye (ö. 1137/1725) göre İbnü’l-Arabî’nin *Fütûhât*’ın 62. babında Firavun’la ilgili görüşleri dışında kalan sözleri, kesin hüküm vermek amacıyla değil; araştırma ve inceleme niyetiyle, zevkî yorum ve Kur’anî işaretlerin gereği olarak söylenmiştir. Bu sebeple söz konusu ifadeler, doğrudan hüküm gibi değil, müzakere ve tartışma çerçevesinde değerlendirilmesi gereken açıklamalar olarak anlaşılmalıdır³⁵

İbnü’l-Arabî’ye göre ayet-i kerimede geçtiği üzere Allah; *şimdi mi iman ediyorsun?*³⁶

32 Bâlî Efendi, *Şerhu’l-Fusûs* (İstanbul: Der saâdet, 1309), 395-396.

33 İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, 2:412.

34 Muiyiddin İbnü’l-Arabî, “Risâletü’l-Kasemî’l-İlahiyye”, Resâil (Beyrut: Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2001), 100.

35 Ali Namlı, “XVIII. Yüzyılda İbnü’l-Arabî’yi Tartışmak: İsmâil Hakkı Bursevî’nin Firavun’un İmanı Meselesine Yaklaşımı”, Osmanlı’da İlm-i Tasavvuf, ed. Ercan Alkan - Osman Sacid Arı (İstanbul: İsar Yayınları, 2018), 488.

36 Kur’ân-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altıntaş-Muzaffer Şahin, (Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2009), Yunus 10/49.

buyurarak Firavun'un imanına şahitlik etmiştir. Dahası bir kimsenin tevhidindeki doğruluğuna Allah tanıklık ederse, onu imanı nedeniyle ödüllendirir. Firavun, iman ettikten sonra günahkâr olmamış ve Allah, kalbi temiz bir halde onu kabul etmiştir.³⁷ Kayserî için de bu ayet-i kerime Firavun'ın iman ettiğine bir delildir. Bu delilden sonra onun iman etmediğini düşündürecek başka bir delil yoktur. Ayette itâb yani kınama vardır ancak bu imanının merdûd olduğu anlamına gelmez.³⁸ “Ve kıyamet koptuğu gün: Firavun ailesini azabın en şiddetlisine sokun”³⁹ ayetinde ise Firavun'un ehliyle birlikte ateşe gireceğine dair açık ifade yoktur. Aksine Allah Firavun'un ehline ateşe girin demiş, ‘Firavun ve yakınları’ dememiştir. Allah'ın rahmeti, zorda kalanın imanını kabul edebilecek kadar geniştir. Hangi zorda kalma boğulma anında Firavun'un imanından daha şedid olabilir ki?⁴⁰ Bu düşüncelerinin yanı sıra İbnü'l-Arabî başka bir pasajda şöyle der: *Firavun, en faziletli amel olan ‘imanı telaffuz’ ederek ölmüştür. Bütün bunlar, hiç kimsenin Allah'ın rahmetinden ümit kesmemesi içindir*⁴¹

2.2. Kelâmcıların Firavun'un İmanı Konusundaki Yaklaşımları

Kelâmcıların çoğu Firavun'ın iman etmediği konusunda ittifak halindedir. Nitekim Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*'de Firavun'un asla iman etmediğini zikreder. Zira iman peygamberleri tasdik etmektir ki, Hakk'tan vahy olunanı kabul etmektir. Firavun, diliyle iman etmiş olsa da Mûsâ'yı anmadığı için sahih imana sahip değildir. Ahmed Bican, Râzî'den yaptığı bu alıntidan sonra Firavun'un imansız olarak öldüğü konusunda icma' olduğu kanaatini paylaşır. İbnü'l-Arabî'nin ve ashabının Firavun'un iman üzerine öldüklerini iddia etmeleri bu gerçeği değiştirmez. Me'mûr, mazurdur ilkesi gereğince bu sözler mekr ve fitnedir. Kabulü caiz değildir.⁴² İbnü'l-Arabî yorumcularından bir diğeri olan Afîfî'de, Arabî'nin nasları zâhir manasına uygun olarak Firavun'un iman ettiğini iddia ettiğini zikreder. Ancak bunu Firavun'un günahı her ne kadar teklif-i emr'e muhalif olsa da tekvin-i emr'e boyun eğmek için işlemiştir yorumuyla açıklar.⁴³ Dolayısıyla Firavun ilahî iradeye göre hareket etmiştir.⁴⁴

2.3. Nev'î'nin Tekfir Karşısı Argümantasyonu

Nev'î öncelikle *imân-ı Firavun* konusunun ihtilaf edilmiş bir mesele olduğunu zikrederek, âlimlerin hilafına dair bir fikir beyan etmeyeceğini ifade ettikten sonra *Molla Celâl* olarak zikrettiği meşhur Eş'arî kelamcı Devvânî'nin (ö. 908/1502) *Risâle fî imâni*

37 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 9:19.

38 Dâvud el-Kayserî, *Şerhu Fusûsü'l-Hikem* (İstanbul: Dâru'l-Hilâfeti'l-Bâhire, 1299), 2:415-416.

39 Mî' min 40/46

40 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 8: 49

41 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 8:48.

42 Ahmet Bican, *El-Müntehâ: Fusûsü'l-Hikem üzerine bir çalışma* (Güngören, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 256.

43 Ebu'l-Alâ el-Afîfî, *Fusûsü'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar* (İstanbul: İZ Yayıncılık, 2000), 443.

44 Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, 249.

Fir'avn' adlı eserini delil göstererek İbnü'l-Arabî'yi tekfir edenlerin fikirlerini çürütmeyi öngörür. İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki sözlerinin, zahir delillere ve kelâm ekollerinin meşhur görüşlerine aykırı görünmesi sebebiyle tekfir veya tatlil edilmesi gerekli değildir. Zira Kur'ânî deliller, Şeyh'in iddiasına zahirî delalet yönüyle destek teşkil etmektedir ve karşı tarafta buna muhalif kat'î (kesin) bir delil mevcut değildir. Şu hâlde Şeyh, kat'î bir nassı inkâr eden konumunda olmadığı sürece, tekfir edilmesine dair bir gerekçe bulunmaz. Çünkü her şeyden önce, "be's hâli"nin (azabın fiilen müşahede edildiği anın) imanı geçersiz kıldığı hususu üzerinde ittifak edilmiş değildir. Zira boğulma anındaki idrak hâlinin "îmân-ı be's" olduğu konusunda ümmetin ittifakı yoktur; bilakis bu, karşı tarafın dahi kesin olarak teslim ettiği bir mesele değildir.

Şeyh-i Ekber, yalnızca velî, ârif ve kâşif bir sûfî değil, aynı zamanda Mâlikî mezhebinde müctehid derecesinde, delillerle istidlal eden bir âlimdir. Bu sebeple Firavun'un imanının "îmân-ı be's" olmadığı görüşünü benimsemesi, ona küfür nispet etmeyi adaletli kılmaz. Nitekim mümkündür ki boğulma hâli, azabın bizzat kendisinin görülmesi olmayıp, yalnızca azabın öncesinin keyfiyeti hakkında bir ön müşâhede olsun. Bu durumda "azap" lafzının bu hâle nispeti, mecaz-ı mürsel kabilinden olur; yani bir şeyin rütbe ve ön aşamasının, bizzat o şeyin ismiyle anılması türünden bir mecaz söz konusudur. Yahut "îmân-ı be's" hâli, ahiret azabının görülmesi veya ölüm meleğinin müşahedesini anı için geçerli olabilir. Ayrıca Firavun'un o esnada, ne boğulma ile kesin ölüm hâlinde (muhtazır-ı mugargır) ne de kurtuluştan tamamen ümidini kesmiş bir durumda olması da mümkündür. Zira o, İsrâiloğullarına denizin yarıldığını görmüş, bunun iman bereketi olduğunu idrak etmiş ve kurtuluşa erişme ümidiyle imana yönelmiştir. Bu sebeple, nihayet boğulma anına yaklaştığında şu sözleri söylemiştir: "İsrâiloğullarının iman ettiği Tanrı'dan başka ilâh olmadığına ben de iman ettim ve ben Müslümanlardanım." Şu hâlde Firavun'un imanının kabul edilmemesinde ileri sürülen temel gerekçe "îmân-ı be's"tir. Ancak îmân-ı be's oluşu kesin delille sabit olmayınca, buna dayanan bir tekfir gerekçesi de ayakta kalmaz. Çünkü Şeyh ve onu takip edenler, Kur'ânî delillerin bu konuda kesin (nas) delaletini reddetmiş ve onları ihtimalli bir mertebeye indirmişlerdir. Onların ileri sürdükleri aklî cevapların her biri zannî mertebeyi aşmaz; çok sayıdaki zannî delil ise tek başına kat'î bilgi ifade etmez. Sonuç olarak bu mesele içtihadı açık bir meseledir ve Şeyh de bu konuda müctehiddir. İster isabet etmiş olsun ister olmasın, en azından bir ecir sahibidir. Dolayısıyla ona küfür isnadı yöneltmenin hiçbir vechi yoktur. En doğrusunu Allah bilir.⁴⁵

Görüldüğü gibi İbnü'l-Arabî'nin Mâlikî mezhebine mensup aynı zamanda müctehid olması, ayrıca Mâlikî mezhebince *imân-ı be's*'in makbul kabul edilmesi⁴⁶ İbnü'l-Arabî'nin

45 Metnin anlam bütünlüğü korunarak sade bir dille aktarılmıştır. Bkz: Nev'î, Keşfü'l-Hicâb, 400b-401a. Ayrıca bkz: Ebu Abdillâh Celâleddin Muhammed b. Es'ad b. Muhammed es-Siddîki ed-Devvânî, Risale fi iman Firavn (İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Nadir Eserler, OE_Yz_000537/06), 124-127.

46 Nev'î, Keşfü'l-Hicâb, 401a.

tekfir edilemeyeceğine bir delildir.⁴⁷ Devvânî ayrıca Yûnus sûresinin 90. âyetini ele almış, bazı aklî delillerle de görüşünü güçlendirmeye çalışmıştır. Bununla birlikte Firavun'un iman ettiğini kabul etmenin aklen ve naslar itibarıyla bir sakıncasının olmadığına hükmetmiştir. Bu itibarla İbnü'l-Arabî'nin iddia ettiği gibi Firavun'un iman ettiğine inanmamak için bir karine ve mânia yoktur. Binaen aleyh imân-ı Firavun sâbit ve kabulü müseccel olduğuna hükmetmek lazım gelir.⁴⁸ Nev'î bunları aktarmakla birlikte sair konularda kimi zaman Bâlî'nin şerhinden iktibas yapmakla birlikte bu konuda kendisini hiç zikretmemiş olması da ilginçtir. Özellikle İbnü'l-Arabî'nin kelâmının nihâyetinde, *Fusûs*'ta duraksadığı noktalar göze çarpmaktadır. *Fütûhât*'ta ise halkın genel inanç anlayışına uygun ifadeler kullanmıştır. Sonuç olarak, delil-i ictihâd çerçevesinde imana yönelmiş ve sınırlı bir hükme bağlamıştır. Bu tarz ifadeler, Bâlî Efendi'nin görüşleriyle paralellik göstermektedir.⁴⁹

Müellif iman-ı be's'in makbul olmadığı konusunda yaşanan tartışmalara da değinir. Nitekim Firavun boğulmak üzereyken iman etmesi, kelamcılar tarafından iman-ı be's olarak değerlendirilerek merdûd olduğuna hükmedilmiştir.⁵⁰ Kelâmcılar, bir kişinin öleceğini fark ederek amel işleme ümidi kalmadığı bir noktada iman etmesine "imân-ı be's", ölüm anında tüm ümitleri tükenmişken ve âhiret kaygısı içinde inanç göstermesine ise "imân-ı ye's" denildiğini belirtmişlerdir. Bu bağlamda, söz konusu iman ve tövbenin kabul edilip edilmeyeceği özellikle Firavun'un boğulma anında iman etmesinin geçerliliği meselesi tartışma konusu olmuştur.⁵¹

Nev'î, *Keşşaf*'ta Zemahşerî'den aktardığına göre Cibrîl (aleyhi's-selâm), Firavun kelime-i şehâdete yöneldikçe onu engellemiş ve denizdeki hâliyle durdurmuştur. Nev'î burada, iman-ı be's makbul olmadığından hareketle, Cibrîl'in neden Firavun'u bu imandan men etmek istediğini sorgular. Ardından, "Cibrîl, Firavun'un tasdîkine delil teşkil etmez mi?" diyerek, kelime-i şehâdetin muhtemel bir fayda amacı gütmeyeceği durumda Cibrîl'in müdahalesinin anlamının düşünülmesi gerektiğini vurgular.⁵²

Aslında Zemahşerî'ye göre Firavun vaktinde hata ettiği ve tercih hakkının kalmadığı için imanı kabul edilmemiştir. Eğer bunun için tercih hakkı olsaydı, yani önceden iman etseydi kabul edileceğini ifade eder.⁵³ Görüldüğü gibi Zemahşerî'ye göre Fir'avn, imân-ı

47 Bursevî de tefsirinde, İbnü'l-Arabî'nin Mâlikî mezhebine mensup olduğundan Firavun'un imânını makbul gördüğünü zikreder. Bununla birlikte müellif Firavun'un imanının, teklinin kalktığı gerekçesiyle makbul olmadığını savunur. bkz: İsmail Hakkı b. Mustafa el-Celvetî el-Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, çev. Veli Ulutürk - Murat Sülün (İstanbul: Erkam Yayınları, 2014), 8:170.

48 Devvânî, *Risale fi iman Firavn* (Nadir Eserler, OE_Yz_000537/06), 124a.

49 Nev'î, *Keşfü'l-Hicâb*, 401b.

50 Kari, *Vahdet-i Vücûd Risalesi*, 156.

51 Yusuf Şevki Yavuz, "Be's", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, ts.), 5/525.

52 Nev'î, *Keşfü'l-Hicâb*, 402a.

53 Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd bin Ömer bin Muhammed el-Hârizmî ez-î, el-*Keşşâf*, ed. Murat Sülün, çev. Adil Bebek (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2023.), 3/332.

be's geçerli olmadığından inançsız bir şekilde ölmüştür. İbnü'l-Arabî ise bu görüşe katılmaz. Ona göre Firavun'un imanı, ölümün kesinliğinin idrak edildiği son andaki imanla aynı nitelikte değildir. Zira can çekişen kimse, dünyadan ayrılacağını kesin olarak bilirken, boğulma hâlinde bulunan Firavun böyle bir kesinliğe sahip değildir. O, müminler için denizin yarıldığını görmüş ve bunu onların imanına bağlamış, ancak buna rağmen kendi sonunun kesin olduğuna inanmamıştır. Bu süreçte belirleyici olan düşünce, ölümü kabullenmekten ziyade hayatta kalma ümidi olmuştur.⁵⁴ Nev'î de benzer şekilde bu durumu iman-ı be's kapsamında değerlendirmez. Ona göre, eğer Firavun'un bulunduğu an gerçekten ümitsizlik ve çaresizlik anı olsaydı, ağzının balıkla kapatılmasının bir anlamı kalmazdı. Bu durum, Firavun'un imanının tam bir ye's anına rastlamadığını göstermektedir.⁵⁵ Dolayısıyla onun imanı, azabın görülmesinden kaynaklanan bir zorunluluk değil; daha çok mucizenin müşahade edilmesinin doğurduğu bir etkilenme olarak anlaşılmalıdır.⁵⁶

2.4. Nev'î'nin Aşkın Rahmet Yorumu

Tartışmalar bu şekilde sürerken, şunu da eklemek gerekir ki İbnü'l-Arabî, îmân-ı Firavun konusunda tartışmaların nihayetinde "bu iş Allah'a kalmıştır" diyerek, meselenin farklı açılardan değerlendirilmesine de imkân tanımıştır.⁵⁷ Nev'î, bu ifadeleri de göz önünde bulundurarak, bu meselede ortaya çıkan iki farklı görüşten birini açıkça tercih etmediğini ifade eder. İbnü'l-Arabî'nin îmân-ı Firavun hakkında bazı ifadelerinde tevakkuf ettiğini, ancak sözlerinin kimi zaman kat'î ve tahkikî, kimi zaman ise tereddüde müş'ir olduğunu beyan eder. Müellife göre, hâl-i sekrde yazılmış kitap olmasından dolayı tevcîhine cür'et olunmaz; kelâm-ı imtihanî olması dahi uzak değildir. Bilindiği üzere, diğer büyük âlimler nezdinde Şeyh'in görüşleri, ayetlere dayanan zahirî yorumlar olarak kabul edilir. Bu nedenle Firavun'un ahiretteki imanının fayda sağlayıp sağlamayacağı, ayetlerle kesin olarak sabit değildir; fayda ihtimali ise tamamen ortadan kalkmış sayılmaz.⁵⁸

Nev'î'nin bu konudaki değerlendirmesi, Firavun'un kurtuluşuna ilişkin ihtimallerin tamamen reddedilemeyeceğini ve Şeyh'in görüşlerinin zahirî eleştirilerden bağımsız olarak anlaşılması gerektiğini vurgular. Amaç, sınırlı idrake sahip kişileri yanlış zanlardan korumak ve "Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyiniz"⁵⁹ ilkesini hatırlatmaktır; böylece ilâhî lütuf ve rahmetin sürekliliği gözler önüne serilir.⁶⁰

Ayrıca her mühim mevzu hakkında mısralar kaleme alan şair bu konuda da şu satırları

54 İbnü'l-Arabî, Fütühât, 10:19.

55 Nev'î, Keşfü'l-Hicâb, 402b.

56 Nev'î, Keşfü'l-Hicâb, 419b.

57 İsmail Fenni Ertuğrul, Vahdet-i Vücûd ve İbnü'l-Arabî, çev. Mustafa Kara (İstanbul: Dergah Yayınları, 2020), 185.

58 Nev'î, Keşfü'l-Hicâb, 419b-420a.

59 Zümer 39/53

60 Nev'î, Keşfü'l-Hicâb, 402a-402b.

yazarak Firavun'un imanı konusunda kesin bir hüküm beyan etmediğini ortaya koyar:

*Gark oldu bu lücce-i fenâda
Varlığın edip nisâr-ı Firavun
Olursa aceb mi pâk ü tâhîr
Rahmet suyu ile nâr-ı Firavun
Birliğine âhir etti ikrâr
Cennete girmek ne var Firavun
Telvîs ede mi düşerse hâşâ
Cûd ki denizin hezâr Firavun⁶¹*

Yukarıdaki beyitler, Firavun'un iman durumu hakkında kesin bir hüküm verilmediğini gösterir. Şair, onun akıbetini ilahî adalet çerçevesinde, ceza veya kurtuluş ihtimalleri bağlamında yorumlar. Nev'î'ye göre kesin olan şudur ki; İbnü'l-Arabî, bu görüşünden dolayı tekfir edilemez. Zira müçtehitir. Hükümü isabetli olmasa bile, ecir vardır.⁶² İbnü'l-Arabî ve takipçileri Kur'an'ın delalet ettiği nassıyyeti men' ederek mertebe-i muhtemele ihrâc etmişlerdir. Bu itibarla yazdıkları mertebe-i zandan tecâvüz etmez. Çok sayıdaki zannî deliller, tek başına kesin bilgi ifade etmez. Bu sebeple söz konusu mesele, içtihadı açık bir konu olup müctehidlerin değerlendirmesine bırakılmıştır. İbnü'l-Arabî de bu bağlamda müctehid konumundadır. Buna göre, eğer ulaştığı hüküm isabetli ise iki ecirle, isabetsiz ise bir ecirle mükâfatlandırılır. Dolayısıyla onun bu görüşü sebebiyle küfürle itham edilmesi için herhangi bir meşru gerekçe bulunmamaktadır.⁶³

3. İslam Düşüncesinde Cehennem Azabının Ebedîliği Meselesi: Tarihsel ve Mezhepsel Bir Arka Plan

İslam -sünnî- mezheplerinin tamamı, cennet ve içindeki nimetlerin, cehennem ve oradaki azabın ebedi oluşu konusunda ittifak etmişlerdir.⁶⁴ En güçlü kabul gören görüşe göre, cennete giren kimse orada ebedî olarak kalırken, hakikati bile inkâr eden yahut bu şekilde inanan kişi de cehennemde sonsuza dek kalır. Nitekim böyle bir kimse, doğruya ulaşmak için yoğun bir çaba sarf etmiş olsa dahi bu durum onun ebedî azaptan kurtulmasına engel teşkil etmez.⁶⁵ Öte yandan, cehenneme girenlerin oradan çıkacağına dair açık bir nas bulunmamaktadır. Bu hususta İbn Hazm, "Rabbinin dilediği hariç, onlar

61 Nev'î, Keşfü'l-Hicâb, 402a-402b.

62 Nev'î, Keşfü'l-Hicâb, 401a.

63 Nev'î, Keşfü'l-Hicâb, 401a.

64 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd b. Hazm İbn Hazm, el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihâl, çev. İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 3:142.

65 Teftâzânî, Makâsîd, 686.

gökler ve yer durdukça o ateşte kalacaklardır. Şüphesiz Rabbin dilediğini yapandır”⁶⁶ anlamındaki ayeti delil olarak ileri sürmektedir. Yine Kur’ân’ın muhtelif yerlerinde “Onlar orada ebedî kalacaklardır,”⁶⁷ Orada, ilk ölümün dışında, başka bir ölüm tatmazlar”⁶⁸ ayetleridir ki bunlar inanmayanların sürekli bir azapla cezalandırılacağını haber verir.⁶⁹ Bu ifadeler her ne kadar sünnî kelâmcılar hakkında kabul edilebilir olsa da İslâm düşüncesinin tamamını temsil etmez. Cehennem azabı konusunda pek çok farklı görüş vardır. Cehennemin ve cehennem azabının ebedîliği yahut sonluluğu meselesi, Cehm b. Safvan (ö. 128/745) ile birlikte⁷⁰ gündeme gelmiş ve günümüze kadar farklı dönemlerde tartışılmaya devam etmiştir. Ona nispet edilen görüşe göre, hem cennet hem de cehennem ve buralarda bulunan varlıklar nihayetinde yok olacak ve yalnızca Allah’ın bâkî kalacağı kabul edilmektedir. Bu anlayışta, başlangıçta olduğu gibi nihayette de mutlak varlığın sadece Allah’a ait olduğu vurgulanmaktadır.⁷¹

3.1. Kelâmî Ekoller Arasında Farklılaşan Görüşler: Cehmiyyeden Mu’tezileye

Mu’tezile imamlarından Ebu’l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 205/850), cennet ve cehennem halkının oraya girdikten bir süre sonra hareketlerinin sona ereceğini ve daimî bir sükûn içinde hareketsiz olacaklarını ifade etmiştir. Allâf’ın böyle düşünmesinin sebebi, kadîm olan bir nesne kabul etmediği gibi Hakk’ın dışında ebedî olan bir varlık da görmemesidir.⁷² Konu hakkında ilginç bir diğer nokta, Mu’tezile’nin önde gelenlerinden Ebu Osman Amr b. Bahr el-Cahız’ın (ö. 205/850), İbnü’l-Arabî’den önce, cehennemliklerin cehennemdeki azaplarının sonsuz olmayacağını, azabın ateşin tabiatına uygun olarak bir süre sonra sona ereceğini ileri sürmesidir. Bu görüş, Şeyhü’l-Ekber’e isnad edilen fikirlerle benzerlik göstermektedir. Cahız’a göre, cehenneme kimse girmemiş olsa dahi ateşin tabiatı, kendisine uygun olanları cezbetme özelliğine sahiptir.⁷³ Bâtıniyye ise bu meseleye farklı bir yorum getirerek, sirke kurdunun sirkeyle, bal kurdunun balla beslenmesi gibi, cennet ehlinin cennette, cehennem ehlinin de cehennemde kendi durumlarına uygun bir nimet ve haz içinde bulunduklarını ifade etmiştir. Bu yaklaşım, İbnü’l-Arabî’ye nispet edilen bazı görüşlerin yalnızca ona ait olmadığını, daha önceki düşünce geleneklerinde de benzer yaklaşımların bulunduğunu göstermektedir.⁷⁴

Yukarıdaki fikirlerinde Cehm, her şeyin hâdis olduğundan yola çıkarak, cennet ve cehennemin ebedi olmadığı fikrini savunmuştur. Allâf’ın görüşü ise pek çok açıdan

66 Hûd 11/107

67 Ahzâb 33/65; Bakara 2/81

68 Duhân 44/56

69 Seyyid Şerif Cürcânî, Şerhu’l-Mevâfık, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/3:582.

70 İbn Hazm, el-Fasl, 3:142.

71 Eş’arî, Makâlâtü’l-İslâmiyyîn, 339.

72 Ebü’l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed eş-Şehristânî, el-Milel ve’n-Nihal, ed. Mehmed Dalkılıç, çev. Mustafa Öz (Litera Yayıncılık, 2015), 62.

73 Şehristânî, el-Milel, 76-77.

74 Eş’arî, Makâlâtü’l-İslâmiyyîn, 339-340.

yorumu müsaittir. *Mevâkıf Şerhi'*nde cehennemin sonlu olduğunu savunanların üç farklı delil öne sürdüğü vurgulanır. Bu delillerin hareket noktası maddenin hâdis olduğu, ayrıca sürekli yakan bir ateşte yaşamın mümkün olmadığı gibi bir takım aklî delillerdir.⁷⁵ Bu görüşleri savunanlar sevabın mükâfatla ödüllendirileceğini Allah'ın vaadi olarak görürler. Allah'ın vaadinden dönmesi ise noksanlıktır, düşünülemez. Ancak günahın karşılığı olarak kulan ceza görmesi, bir va'ddir ve bundan dönmek ise bir eksiklik olmayıp aksine fazilettir.⁷⁶

3.2. Dinî Sembolik Dil ve Cehennem Tasavvuru

İslâm düşüncesini temsil eden diğer bir grup filozoflardır. Filozoflar genel anlamda dinî naslar konusunda çok ileri gidip tahyil ve temsile kadar varmışlardır. Dahası dinî sembolizmi esas alarak nasların zâhirini felsefî hakikatlerin birer remzi ve misâli olarak görmekte bir beis görmemişlerdir. Onlara göre âhiret cennet, cehennem ve meleklerle ilgili peygamberlerin hitapları, halkın vehm ve hayal ettikleri işlerdir.⁷⁷ Örneğin yakın dönem düşünürlerinden İkbâl benzer bir yorumla cennet ve cehennemi bir mekân olarak değil de bir hâl olarak tasavvur eder. Meâda ilişkin Kur'an'daki tasvirler görsel temsillerdir. İslam düşüncesinde "ebedî lanet" şeklinde mutlak bir anlayıştan söz edilmez. Cehennemle ilgili bazı ayetlerde geçen "ebed" ifadesi ise Kur'an bağlamında çoğunlukla sınırsız bir zaman değil, belirli bir süreklilik veya uzun bir zaman dilimi anlamında yorumlanmıştır.⁷⁸ Özellikle Meşşâî filozoflara izafe edilen haşrin ruhânî olacağı şeklindeki anlayış Gazâlî'ye göre şeriatla bağdaşmaz. Bedenlerin yeniden dirilişini inkâr etmek, cennetteki bedensel nimetleri ve cehennemdeki fiziksel azapları reddetmek anlamına gelir. Bu tutum, aynı zamanda cennet ve cehennemin Kur'an'da tasvir edildiği şekilde gerçek ve mevcut varlıklar olduğunu kabul etmemeyi de içerir.⁷⁹

3.3. İbnü'l-Arabî'de Cehennem, Azap ve Rahmet İlişkisi

Temas etmek istediğimiz, İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini kısaca zikrederek, Nev'î'nin cehennem azabı konusundaki fikirlerini ortaya koymaktır. Şunu söylemek gerekir ki yukarıda vurguladığımız aynı zamanda İbnü'l-Arabî'nin tartışmalara sebep olan görüşlerinden birisi de cehennem azabı konusundaki fikirleridir. Bu görüşe göre cehennemlikler cehennemde azap görecekler daha sonra bunların tabiatları dönüşecek, ateşleşecek, ateş tabiatlı olacaklar, cehennem ateşi bundan böyle bunların tabi hallerine uygun düşecek dolayısıyla artık onlar cehennemde ateşten haz duyacaklardır. Böyle bir görüş öne sürmek kitap ve sünnete aykırı kabul edilerek pek çok açıdan tenkide

75 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/3:582.

76 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/3:582.

77 Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1979), 231.

78 Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017), 159.

79 Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife/Filozofların Tutarsızlığı*, çev. İsmail Karagöz (İstanbul: Kayihan Yayınları, 2021), 200.

uğramıştır.⁸⁰

İbnü'l-Arabî azâb kelimesini bizim anladığımız manada bir azab olarak değerlendirmez. Ona göre, azâb; *azube* (tatlı olmak) fiilinden gelir. Böylece İbnü'l-Arabî cehennem azabını ebedi mutluluğa irca eder.⁸¹ Birçok konuda olduğu gibi bu konuda da İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde birbirinden farklı yorumlar bulunur. Örneğin: Cehennem ehlinin üzerinde azabın sonsuz olmaması umulur şeklinde bir görüş beyan ederken⁸² başka bir yerde cehennem ehline ulaşan azabın, idrak düzeyinde bir perde ile farklı bir tecrübeye dönüşebileceğinden bahseder. Bu durumda cehennem içinde kişiye uygun yeni bir idrak ve algı hâlinin yaratılması söz konusudur. Böylece azabın mahiyeti değişmekte ve ortaya çıkan tecrübe, klasik anlamda acı veren bir azap olmaktan ziyade “acısız azap” şeklinde ifade edilebilecek paradoksal bir nitelik kazanmaktadır.⁸³ İbnü'l-Arabî azabın sonlu olduğunu savunduğu kararlılıkla, cehennemde kalışın sonlu olduğunu savunmaz. Cehennem ehlinin rahmetin kuşatıcılığına mazhar olmalarından sonra bir tür hazza ulaştıkları ve cennette bulunmadıkları için Allah'a hamd ettikleri ifade edilir. Bu durum, onların içinde bulundukları mizacın farklılığından kaynaklanır. Zira aynı mizaca sahip olarak cennete girmeleri hâlinde, bu nimet ortamı onlar için zorunlu olarak elem ve zarara dönüşecekti. Burada asıl vurgulanan husus, nimetin mizaca uygun olan şey, azabın ise - hangi türde olursa olsun- mizaca uygun olmayan şey olarak anlaşılmasıdır.⁸⁴ İbnü'l-Arabî'nin söylediği gibi azabın tatlı hale gelmesiyle cehennemdekilerin payı bir çeşit nimet olacaktır.⁸⁵ Cennet ehli açısından cennetin nimetleri ne ifade ediyorsa, cehennem ehli açısından da cehennem azabı aynı mahiyette tecrübe edilir. Burada belirleyici olan, varlıkların tabiatlarına uygun olan şeyin onlar için “nimet” hükmünü almasıdır. Bu sebeple cennet ehli cehennemden nasıl uzak duruyorsa, cehennem ehli de cennet ehline benzer şekilde aynı uzaklaşma ve uyumsuzluk hâlini yaşar.⁸⁶

3.4. Nev'î Yahyâ Efendi'nin Yorumu: Sünnî Çizgiyi Korumakla Birlikte Ekberî Perspektifi Tahkim

Cehennem azabı konusunda Nev'î öncelikle bir soruya cevap arar. Cehennemle ilgili varid olan naslar, ebedî ve acıklı bir azabı haber vermektedir. Azabın tatlılık veya nimet olduğunu söylemek mümkün müdür; bunun delili nedir? Bu soruya müellif şöyle bir cevap verir: Kur'ân-ı Kerîm'de hulûdun-ebedilik- tarifi azap değildir, “nâr”dır. Binaen aleyh nazm-ı şerifte geçen ayetler “hâlidine fihâ”dır. “Hâlideyn-i fih” değildir. Diğer

⁸⁰ Kârî, Vahdet-i Vücûd Risalesi, 103.

⁸¹ Nev'î, Keşfü'l-Hicâb, 137b.

⁸² İbnü'l-Arabî, Fütûhât, 5:206.

⁸³ İbnü'l-Arabî, Fütûhât, 7:89.

⁸⁴ İbnü'l-Arabî, Fütûhât, 14:378.

⁸⁵ Afîfî, Fusûsü'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar, 189.

⁸⁶ Ahmed Avni Konuk, Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi, çev. Mustafa Tarhalı - Selçuk Eraydın (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005), 1/98-99.

semavî kitaplarda da benzer görüşlerin olduğunu ifade eden Nev'î cehennemın ebedî oluşuna inanmakla birlikte bunun ebedi bir azap olmadığı konusunda İbnü'l-Arabî'ye katılır. Azabda sübût olmadığı gibi bu anlamda cennette dahi sübût yoktur. Zira sürekli tecelli buna imkân vermez. Nitekim bir görüşe göre, cennet ehli cennette on beş bin sene kalır, sonra melekleşirler; cehennem ehli ise cehennemde on beş bin, belki daha fazla süre kalır, sonra şeytanlaşırlar.⁸⁷ Bu durum süreli bir azaba işaret eder. Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserinde yer alan ifadeler, bu anlayışı destekler niteliktedir. Buna göre insanlar berzah âlemine ulaştıklarında uzun bir süre yeme, içme ve evlenme gibi bedenî fiillerle meşgul olur; ardından tamamen ruhânî bir nimete erişirler. Bu safha, nur âlemi olarak tanımlanır ve lezzet, sevinç ve huzurun hâkim olduğu bir varlık düzeyini ifade eder. Bu mertebede bulunanlar, artık yeme, içme ve evlenme gibi bedenî ihtiyaçlardan tamamen uzaklaşmış olurlar.⁸⁸ Aynı zamanda yazar, *hulûd* kelimesinin *meks-i tavîl* ile te'vîl olunmasında bir mahzur görmez ve *Onlar orada uzun süreler boyunca kalacaklardır*⁸⁹ ayeti bu manada varid olduğunu, cehennemde azabın uzun yıllar olsa da bunun ebediyet anlamına gelmediğini ifade eder. Bu ve benzeri deliller dikkate alındığında İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs*'unda öne sürdüğü fikirlerden dolayı küfrüne cür'et etmeyi hadd-i insaftan tecavüz olarak görür ve fikirlerinin mezâk-ı tevhîd'in⁹⁰ mahsulü olduğunu ifade eder.

Yukarıda Nev'î'nin işaret ettiği cehennemde müddet-i meks-i tavîl kalınacağı şeklinde getirdiği yoruma göre bin sayısı ukûd sayılarının sonuncusudur. Bundan sonrası tekrardan ibarettir. Bu itibarla cehennemde kalışın nihayeti yalnız bin yıl olsa dahi bu yorum aklen tutarsız ve anlamsız değildir.⁹¹ Müddet konusundaki fikrî tasarruflarını bu şekilde özetleyebileceğimiz Nev'î'nin azabın niteliği konusunda da birtakım görüşleri vardır. Nev'î ahiret hayatında cezaya müstehak olanlar hakkında üç farklı yorumda bulunur ilk yoruma göre cehennem ehli ebedi ateşe girdiğinde bu ateş, zâhir ve bâtnlarını istilâ eder. Bu durum onlara ızdırıp verir. Bu durumdan kurtulmak için azaplarının hafifletilmesini talep ederler. Ya da yeniden yaratılış ile dünyaya dönmek isterler ancak bu isteklerine icabet edilmez. İkinci anlama göre duaları kabul edilmediğinden *rahat-ı ye's* tıpkı cennetliklerin cennette tükettiği nimetler gibi, kendileri için nimet olur ve bâtnlarından azap ref' olur. Üçüncü anlama göre ise *ahkâb* ile yani uzun seneler ateşe maruz kalmakla ülfet-i azap hâsıl olur ve sürûr-i teslîm ve rızaya nail olurlar. Hatta cennet esintilerinden bir esinti kendilerine isabet etse bundan lezzet almayıp aksine azap duyarlar. Tıpkı gül kokusundan pislik böceğinin eziyet duyması gibi.⁹²

Sonuç olarak Nev'î, müteşerrî bir bakışla ilmullâh'ın ilm-i mümkinine hâkim olduğunu

87 Nev'î, Keşfü'l-Hicâb, 191b-192a.

88 Nev'î, Keşfü'l-Hicâb, 192a.

89 Nebe' 78/23

90 Nev'î, Keşfü'l-Hicâb, 192a.

91 Nev'î, Keşfü'l-Hicâb, 193a.

92 Nev'î, Keşfü'l-Hicâb, 148a.

ve dolayısıyla meseleyi Hakk'ın ilmine havâle edenin doğru yolda olduğunu vurgular. Nev'î *rahmetim gazabımı geçmiştir*⁹³ kudsi hadisi ve *rahmetim her şeyi kuşatmıştır*⁹⁴ âyetine dayanarak rahmetin umumi olmasının yanı sıra kuşatıcılığına ve sonsuzluğuna atıfta bulunur. Ancak iki farklı rahmet vardır. Bunlar *rahmet-i hâlisâ* ve *rahmet-i memzûce*'dir. Bu itibarla ebedi azabı hak edenler hakkında varid olan naslar onları rahmet-i hâlisâdan men' eder. Ancak bunların aynı zamanda rahmet-i memzûceden de mahrum olacakları anlamına gelmez. Örneğin bir kimse dünya hayatında cihâd hakkında varid olan naslara itimad edip Hakk'ın rahmetini umarak cihad edip yaralansa hatta bir organını kaybetse, çektiği elem ve acı neticesinde kendisi hakkında rahmet-i memzûcaya nail olduğuna hükm olunur.⁹⁵ Yazarın konu hakkında fikir dünyasında egemen anlayış, ilahî rahmetin kapsayıcılığıdır. Bu rahmet tüm mahlûkata bir şekilde ulaşacak, gazabın önüne geçecektir.

Sonuç

Bu çalışma, Nev'î Yahyâ Efendi'nin *Keşfü'l-Hicâb* adlı Fusûs şerhini, Ekberî düşüncenin Osmanlı ilmî muhitinde Sünnî kelâm çizgisi içinde yeniden nasıl konumlandırıldığını göstermek amacıyla incelemiştir. İnceleme, özellikle nübüvvet–velâyet ilişkisi, Firavun'un imanı meselesi ve cehennem azabının ebedîliği gibi, tarih boyunca yoğun polemiklere konu olmuş üç problematik ekseninde yürütülmüştür. Elde edilen bulgular, Nev'î'nin yalnızca bir şârih değil; aynı zamanda tasavvufî metafiziği kelâmî ölçütlerle tahkim eden, tekfirci yaklaşımlar karşısında dengeleyici ve bütүнleştirici bir düşünür olarak temayüz ettiğini göstermektedir.

Nübüvvet–velâyet ilişkisi bağlamında Nev'î, İbnü'l-Arabî'nin velâyetin ontolojik sürekliliğine ve marifet merkezli boyutuna yaptığı vurguyu kabul etmekle birlikte, nübüvvetin teşrî ve toplumsal düzeni kurucu yönünü ön plana çıkararak mutedil bir denge kurmaktadır. Velâyetin, nebî olan bir şahsın kendi bâtınî yönü itibarıyla nübüvvetinden daha kuşatıcı bir hakikat alanına işaret ettiğini kabul eden Nev'î, buna karşılık herhangi bir velînin bir peygamberden üstün sayılmasını reddederek Sünnî kelâmın temel ilkeleriyle uyumlu bir sınır çizer. Böylece o, Ekberî metafiziğin derinliğini muhafaza ederken, bu metafiziğin kelâmî meşruiyet zeminini yeniden üretmiş olmaktadır.

Firavun'un imanı meselesinde Nev'î'nin yaklaşımı, çalışmanın ortaya koyduğu en dikkat çekici yönlerden birini teşkil etmektedir. Nev'î, İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki yorumlarını doğrudan benimsemek yerine, onları içtihadı açık, zannî ve ihtimallî bir çerçevede ele alarak tekfir karşıtı bir argümantasyon geliştirir. Molla Celâl Devvânî'nin görüşlerini merkeze alan değerlendirmeleriyle Nev'î, imân-ı be's meselesinin kesin nasslarla sabit olmadığına, dolayısıyla bu konuda farklı yorumların küfür isnadına gerekçe

93 Aclunî, Muhammed b. İsmail, *Keşfü'l-Hafâ*, Beyrut ts., c. I, s. 448.

94 A'râf 7/156

95 Nev'î, *Keşfü'l-Hicâb*, 209a.

yapılamayacağına dikkat çeker. Bu tavır, Osmanlı ilmî çevrelerinde Ekberî mirasın maruz kaldığı sert dışlayıcı yaklaşımlara karşı, metin merkezli ve kelâmî temellere dayalı bir savunma dilinin inşa edildiğini göstermektedir. Nev'î'nin nihai tutumu, Firavun'un imanına dair kesin bir hüküm vermekten ziyade, ilâhî rahmetin kuşatıcılığını vurgulayan ve hükmü Allah'a havale eden bir tevakkuf çizgisinde yoğunlaşmaktadır. Bu yönüyle *Keşfü'l-Hicâb*, tekfir söylemini yumuşatan, ihtilafı rahmet perspektifiyle kuşatan bir Osmanlı tasavvuf-kelâm sentezinin tipik örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir.

Cehennem azabının ebedîliği meselesinde ise Nev'î, Ekberî gelenekte yer alan rahmet merkezli yorumları bütünüyle reddetmeksizin, Sünnî akîdenin temel kabullerini koruyan bir te'vil çerçevesi geliştirir. İbnü'l-Arabî'nin azabı mizaca uygunluk ve tatlılık olarak yeniden yorumlayan yaklaşımını, kelâmî hudutlar içinde yeniden konumlandırarak, hulûdun mahiyeti ile azabın keyfiyeti arasında ayırım yapar. Böylece Nev'î, bir taraftan ilâhî rahmetin genişliğini ve kuşatıcılığını vurgularken, diğer taraftan ebedî cehennem inancının kelâmî sınırlarını muhafaza eder. Bu tavır, Ekberî metafiziğin Osmanlı Sünnî düşüncesinde nasıl "tahkim edilmiş" bir biçimde dolaşıma sokulduğunu açık biçimde ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak *Keşfü'l-Hicâb*, yalnızca *Fusûsü'l-Hikem*'in açıklayıcı bir şerhi değil; Osmanlı ilmî ve tasavvufî düşüncesinde Ekberî mirasın yeniden yorumlanışını temsil eden, savunucu, dengeleyici ve sentezleyici bir metindir. Nev'î Yahyâ Efendi, İbnü'l-Arabî'nin metafizik derinliğini muhafaza ederken, onu Sünnî kelâmın normatif sınırları içinde yeniden yorumlayarak, tasavvuf ile kelâm arasında sürdürülebilir bir düşünce zemini kurmayı başarmıştır. Bu yönüyle *Keşfü'l-Hicâb*, Osmanlı düşünce tarihinde yalnızca bir şerh geleneğinin halkası değil; aynı zamanda tasavvufî metafiziğin kelâmî meşruiyetini yeniden üreten bir "denge metni" olarak okunmayı hak etmektedir.

Kaynakça

- Afîfi, Ebu'l -Alâ. *İslam'da Manevi Devrim*. çev. H. İbrahim Kaçar - Murat Sülün. İstanbul: Risale, 1996.
- Afîfi, Ebu'l-Alâ el-. *Fusûsü'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*. İstanbul: İZ Yayıncılık, 2000.
- Afîfi, Ebu'l-Alâ. *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İZ Yayıncılık, 2000.
- Ahmet Bican. *El-Müntehâ: Fusûsü'l-Hikem üzerine bir çalışma*. Güngören, İstanbul: İnsan Yayınları, 1. baskı., 2011.
- Bâlî Efendi. *Şerhu'l-Fusûs*. İstanbul: Der saâdet, 1309.
- Bursevî, İsmail Hakkı b. Mustafa el-Celvetî. *Rûhu'l-Beyân*. çev. Veli Ulutürk - Murat Sülün. 23 Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 2014.
- Cîlî, Abdülkerîm. *Hakîkatin Perdesini Açmak/el-İsfâr'an Risâleti'l-Envâr*. ed. Muhammed Akdi. çev. Muhammed Bedirhan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâfık*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Devvânî, Ebu Abdillâh Celaleddin Muhammed b. Es'ad b. Muhammed es-Siddiki ed-. *Risale fi iman Firavn*. İstanbul: İBB Atattürk Kitaplığı, Nadir Eserler, OE_Yz_000537/06, 124-127.

Ertuğrul, İsmail Fenni. *Vahdet-i Vücûd ve İbnü'l-Arabî*. çev. Mustafa Kara. İstanbul: Dergah Yayınları, 2020.

Eş'arî, Eb'u'l-Hasen. *İlk Dönem İslam Mezhepleri/Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*. çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2005.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfütü'l Felâsife/Filozofların Tutarsızlığı*. çev. İsmail Karagöz. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2021.

Izutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki anahtar-kavramlar*. çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. basım., 1998.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd bin Ömer bin Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf*. ed. Murat Sülün. çev. Adil Bebek. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2023.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm. *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihâl*. çev. İbrahim Bulut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. "Kitâbü'l-Kurbe". *Resâil*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. "Risâletü'l-Kasemî'l-İlahiyye". *Resâil*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.

İkbal, Muhammed. *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Timaş Yayınları, 6. Basım, 2017.

Kari, Ali. *Vahdet-i Vücûd Risalesi*. çev. Harun Ünal. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2013.

Kayserî, Dâvud. *Ledünni İlim ve Hakiki Sevgi*. çev. Mehmet Bayraktar. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2009.

Kayserî, Dâvud. *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*. İstanbul: Dâru'l-Hilâfeti'l Bâhire, 1299.

Kayserî, Dâvud. *Tasavvuf ilmine giriş*. çev. Muhammed Bedirhan. İstanbul: Nefes, 2013.

Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsü'l Hikem Tercüme ve Şerhi*. çev. Mustafa Tarhalı - Selçuk Eraydın. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005.

Namlı, Ali. "XVIII. Yüzyılda İbnü'l-Arabî'yi Tartışmak: İsmâil Hakkı Bursevî'nin Firavun'un İmanı Meselesine Yaklaşımı". *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*. ed. Ercan Alkan - Osman Sacid Arı. İstanbul: İsar Yayınları, 2018, 475-490.

Nasr, Hâmid Ebû Zeyd. *Sufi Hermenötik*. çev. Semih Ceyhan. İstanbul: Mana Yayınları, 2018.

Nev'î Yahyâ. *Keşfü'l-Hicâb min Vechi'l-Kitâb*. İstanbul: Köprülü Kütüphânesi, Fâzıl Ahmed Paşa, 715.

Râzî, Fahreddin. *Me'âlimü Usulî'd-Dîn/Kelam İlminin Esasları*. çev. Muhammet Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-. *el-Milel ve'n-Nihal*. ed. Mehmed Dalkılıç. çev. Mustafa Öz. Litera Yayıncılık, 3. Basım, 2015.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *El-Makâsîd*. ed. Ahmet Kaylı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Uludağ, Süleyman. *İslâm Düşüncesinin Yapısı*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1979.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Be's". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 5/525-526.

Yiğit, Fevzi. *İbn Arabî Metafiziğinde İnsan*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2016.