

Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin *Risâle fî mes'eleti bulûdi'l-küffâr* Adlı Eseri: İnceleme ve Tahkik*

Özet: Bahâeddinzâde'nin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) hakkında müdafaname yazdığı söylenmekte, fakat bu esere ait yazmalar bilinmemektedir. Bu çalışma, *Risâle fî mes'eleti bulûdi'l-küffâr* adlı risalenin Bahâeddinzâde'ye nispet sorununu ve eserin, bahsi geçen İbnü'l-Arabî savunusu olup olmadığını tartışmaktadır. Ayrıca çalışma, *Fusûsu'l-bikem*'in tartışmalı bahisleri olan Firavun'un iman ve ilâhî rahmetin kâfirleri kapsamı gibi konuların her birinde Bahâeddinzâde'nin, İbnü'l-Arabî'yi savunan birer müstakil risale kaleme aldığını tespit etmektedir. Bu risalelerden biri olan *Risâle fî mes'eleti bulûdi'l-küffâr*'da Bahâeddinzâde, İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin (ö. 673/1274) bahsi geçen konudaki görüşünün Ehl-i Sünnet'e aykırı olmakla birlikte bu görüşlerinden dolayı söz konusu isimlerin tekfir edilmesinin de Ehl-i Sünnet icmâına uymadığını iddia etmektedir. Bu bakımdan makalede temel olarak ilâhî rahmetin kâfirleri de kapsadığını kabul eden İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin neden tekfir edilmeyeceğinin detayları incelenmiştir. Ayrıca Bahâeddinzâde'nin hem el-Felâsife'yi tekfir ederken hem de İbnü'l-Arabî ve takipçilerini tekfirden âzâde kılarken Gazzâlî'yi esas almasının detaylarına değinilmektedir. Makale ekinde ise *Risâle fî mes'eleti bulûdi'l-küffâr*'ın tahkik ve tercümesine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Bahâeddinzâde, İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî, Gazzâlî, ilâhî rahmet, cehennem azabının ebediliği, tekfir, icmâ.

A Critical Edition and Analysis of Bahâeddînzâde's *Risâlah fî Mas'alab Khulûd al-Kuffâr*

Abstract: Bahâeddînzâde (d. 952/1545) is said to have written a defense of Ibn al-'Arabî (d. 638/1240), however, these works have remained unknown. This study discusses the authenticity of ascribing *Risâlah fî Mas'alab Khulûd al-Kuffâr* to Bahâeddînzâde and its purported defense of Ibn al-'Arabî. This study further seeks to establish that Bahâeddînzâde wrote a separate treatise defending Ibn al-'Arabî for each of the controversial positions expressed in *Fuṣūṣ al-Ḥikam* such as the issue regarding the faith of Pharaoh and the extension of God's mercy to the disbelievers. One of these treatises is that of *Risâlah fî Mas'alab Khulûd al-Kuffâr* in which Bahâeddînzâde claims that to accuse Ibn al-'Arabî and Qūnawî of disbelief on the basis of their views concerning the aforementioned subjects contravenes the consensus of the Ahl al-Sunnah, even if these views are at odds with it. In this regard, this article critically investigates the underlying reasons for why Ibn al-'Arabî and Qūnawî, despite their respective views on divine mercy and its inclusion of disbelievers, are not to be accused of disbelief. In addition, the article also closely examines the basis of Bahâeddînzâde's claim regarding the position of al-Ghazâlî, that is, in both accusing the *falâsifah* of disbelief and absolving Ibn al-'Arabî and his followers of the same. The reader will find a critical edition and translation of *Risâlah fî Mas'alab Khulûd al-Kuffâr* in the addendum of the article.

Keywords: Bahâeddînzâde, Ibn al-'Arabî-Qūnawî, Ghazâlî, God's Mercy, Eternity of Hellfire, Accusation of Disbelief/Takfir, Consensus/Ijmâ'.

Bu çalışmaya katkılarından dolayı Dr. Yasin Apaydın ve Dr. Enes Taş'a ve kıymetli eleştirilerinden ötürü anonim bakemlere müteşekkirim..

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tasavvuf Ana Bilim Dalı, orkhan.musaxan@gmail.com

ATIF: Musakhanov, Orkhan. "Bahâeddînzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin *Risâle fî mes'eleti bulûdi'l-küffâr* Adlı Eseri: İnceleme ve Tahkik". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/1 (Haziran/June 2019): 81-127.

A. Araştırma ve Değerlendirme

Giriş

İbnü'l-Arabî, dinî meseleler hakkında yaptığı sûfî yorumlardan dolayı İslam düşünce tarihinde lehinde ve aleyhinde çokça eser telif edilen –diğer bir ifadeyle hakkında reddiye ve müdafaa nameler yazılan– düşünürlerden biridir. İbnü'l-Arabî'ye yönelik çoğu müdafaa ve reddiyenin merkez aldığı kitap *Fusûsu'l-Hikem*, merkez konu ise vahdet-i vücûddur. Fıravun'un imanını tartışmasını bir kenara koyacak olursak, kâfirleri de bir noktadan sonra ilâhî rahmetin kuşatması gibi konular, vahdet-i vücûd ana düşüncesiyle irtibatlı görülerek reddedilmiş ve bu reddiyelere karşı çeşitli müdafaaalar yazılmıştır.¹ Vahdet-i vücûd konusunu mantık ilminin verileriyle medrese ulemasının idrakine yaklaştıran Osmanlı dönemi âlimlerden biri de Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'dir.

Bahâeddinzâde, Ebussuûd Efendi'nin babası, Bayrâmiyye tarikatının Tennûriyye koluna müntesip Şeyh Muhyiddin Yavsî'nin (ö. 920/1514) halifesidir.² Taşköprîzâde'nin (ö. 968/1561) Bahâeddinzâde hakkında “Şer'î ilimlerin usûl ve fûrûunda, tefsir ve hadiste âlim ve Arapça ve aklî ilimlerde mâhirdi” demesi, onun tasavvufî yönünün yanı sıra lügavî, aklî ve naklî ilimlerde engin bilgiye sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Taşköprîzâde'nin “Bahâeddinzâde, *Şerhu Fıkhi'l-ekber*'de kelâm ve tasavvuf yöntemini cem etmiş ve meseleleri şüpheye yer bırakmayacak şekilde ortaya koymuş, ta ki meseleleri ilimden 'ıyâna [diğer bir ifadeyle kelâmî usûlden tasavvufî metoda] çıkarmıştır”³ şeklindeki ifadesi de, onun zikri geçen iki yönünün ve eserlerinde kullandığı yöntemin bir yansımasından ibarettir.

- 1 Vahdet-i vücûd üzerine yazılan müdafaa ve reddiyeler ile ilgili literatür hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed Bedirhan, *Abdülganî Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafaaası* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016), 80-235; İbnü'l-Arabî'yi müdafaa amaçlı kaleme alınan fetvalar için bkz. Abdürrezzak Tek, *İbnü'l-Arabî'yi Müdafaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvalar, Tasavvuf 23* (Ocak-Haziran 2009): 281-301.
- 2 Semih Ceyhan, “Bayramiye Meşâyihinden Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Vahdet-i Vücûd Risâlesi”, *Hacı Bayrâm-ı Veli Uluslararası Sempozyumu* (Ankara, 2012), 283.
- 3 Taşköprîzâde, *eş-Şakâiku'n-nu'mâniyye* (Beirut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1975), 259; Ayrıca bu kısım ile ilgili olarak bkz. Hasan Spiker, “The Possibility of Mystical Kalâm Amongst The Ottoman 'Ulamâ': The Case Of İbn Bahâ' Al-Dîn”, *Osmanlıda İlm-i Kelâm*, ed. Osman Demir v.dğr. (İstanbul: İSAR Yayınları, 2016), 413.

Bahâeddinzâde bizzat kendisi aklî ilimlerde olan yetkinliğini *Şerhu Fıkhi'l-ekber*'in girişinde otuz sene aklî ilimlerle uğraşmadan kelâmıla ilgili mevzubahis eserini telif ettiğini söylemekle dile getirir: “Aklî ilimlere yaklaşık otuz sene bakmadım ve fikir ve nazara da bir süre sonra (*hînen ba'de hînin*) alışamadım; ancak bununla birlikte nazar ilkelerinde Allah'ın bana doğruyu ilham etmesini ümit ediyorum.”⁴ Bahâeddinzâde'nin zâhir ilimlerle olan mesaisinin yoğunluğu, Ali b. Bâlî'nin (ö. 977/1570) *Şakâ'ik Zeyli*'nde tasavvufî mertebe açısından Şeyh Yavsî'nin halifeleri arasında geri planda kalmasına sebep olarak zikredilmiştir. Aslında bu bilgi, Şeyh Yavsî'nin halifelerinden Alâeddin Efendi'nin oğlunun bir hâline/vakıasına dayanmaktadır:

“Onların [Şeyh Yavsî, Muslihiddin Sirozî, Şeyh Alâeddin ve Şeyh Abdurrahim] uzağında duran bir adam gördüm. Onun kim olduğunu sordum. ‘Şeyh Muhyiddin’in [Yavsî] halifeleri arasında yer alan, Bahâeddinzâde Efendi olarak bilinen şeyhtir’ diye cevapladı. ‘Neden şeyhinden uzakta duruyor ve bu meclise dâhil olmuyor?’ sorusunu yönelttim. Dedi ki; ‘Bunun nedeni şudur: Bahâeddinzâde'nin zâhir ilimlerle uğraşması, onun bu meclise girmesine ve meclis-kilerle denk olmasına engel teşkil etmiştir. Şeyh Muhyiddin [Yavsî] Efendi de zâhir ilimlere tam anlamıyla vâkıftır; fakat o, bu bilgileri unutup gitmiştir.”⁵

Bahâeddinzâde'nin İbnü'l-Arabî müdafaasıyla ilgili diğer bir risalesi de *Risâle fî mes'eleti bulûdi'l-küffâr*'dır. Bahâeddinzâde'nin İbnü'l-Arabî müdafaasıyla ilgili eserleri bu ikisiyle de sınırlı değildir.⁶ *Risâle fî mes'eleti bulûdi'l-küffâr*'da ilâhî

- 4 Bahâeddinzâde, *Şerhu Fıkhi'l-ekber* [müellif hattı], Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıp Paşa, nr. 789, 2a. Hasan Spiker'in Bahâeddinzâde'nin “Aklî ilimlere yaklaşık otuz sene bakmadım / مع أني ما نظرتُ في العلوم العقلية قريبا من ثلاثين” ifadesini, “O aklî ilimlere otuz senesini harcadı / spent thirty years studying the rational sciences” şeklinde anlaması yanlıştır. Bkz. Spiker, “The Possibility of Mystical Kalâm...”, 413. Bu ibare, Spiker'in kaynağı olan Refik Acem neşrinde de bu şekildedir (Beyrut: Dâru'l-Muntahabî'l-'Arabî, 1998, 19). Spiker'in hatalı çevirisinin hemen devamında kendisinin de Bahâeddinzâde'nin hayatının ilk döneminde, Kestelî'nin (ö. 901/1496) de içinde bulunduğu aklî ilimlerin üstadlarını takip ettiğini ve peşi sıra hemen tasavvufa yöneldiğini zikretmesi, çevirisindeki bu hatayı ortaya koymaktadır. Spiker, söz konusu makalenin isim ve içeriğini, Taşkoprîzâde'nin Bahâeddinzâde hakkında yazdıklarından hareketle oluşturmuştur.
- 5 Ali b. Bâlî, *el-'Ikdu'l-manzûm fî zikri efâzili'r-Rûm / Şekâik Zeyli*, nşr. ve trc. Suat Donuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 560, 561.
- 6 Bahâeddinzâde'nin İbnü'l-Arabî müdafaasıyla ilgili diğer eserleri hakkında bu çalışmanın “Bahâeddinzâde'nin Eserlerinde Nispet Sorunu” ve “*Risâle fî mes'eleti bulûdi'l-küffâr*'ın Nispet Sorunu” isimli 2. ve 3. bölümlerine bakılabilir.

rahmetin kâfirleri de kapsamı konusunda İbnü'l-Arabî ve Konevî müdafaa edilirken başvurulan literatür, Ekberî geleneğe mensup müellifler değil, Gazzâlî (ö. 505/1111), Râzî (ö. 606/1210), Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) gibi müelliflerin kelâm ve usûl-ı fıkıh kitapları, takip ettiği yöntem *Şerhu Fıkhi'l-ekber*'deki yöntem, merkez kavramlar ise tekfir ve icmâdır.

1. *Hulûdu'l-küffâr*'ın Muhtevası: Tasvir ve Tahlil

Bahâeddinzâde *Hulûdu'l-küffâr*'ın başında kâfirlerin cehennemde ebedî olarak kalmasının sır ve nedenleri ile bu nedenlere yapılacak itirazların cevaplarına yer verdikten sonra ölüm hâlinde gerçekleşen imanın niçin iman olarak kabul edilmeyeceğini tartışır.⁷ Bu girişten sonra açıkça zikretmese de risalenin telif sebebi olan cehennemin ebedî olmadığı hususunda iki görüşü dile getirir. Bu iki görüş kısaca şöyledir: Birincisi, cehennem yok olacaktır; ikincisi, cehennem yok olmayacak ancak cehennemdekiler bir vakit sonra azaba başıksızlık kazanacaklar ve azap onlar hakkında bir çeşit rahmet olacaktır.⁸ Diğer bir ifadeyle cehennem ortadan kalkmamakla birlikte kâfirler için işlevi değişecektir.

Bahâeddinzâde, bu iki görüşten ikinci şıkkı savunan İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin neden tekfir edilemeyeceğini Gazzâlî, Râzî, Sadrüşşerîa'dan nakillerle destekler, ki bu nakillerin merkezinde icmâ kavramının olduğunu belirtmek gerekmektedir.⁹ Bu da Bahâeddinzâde'nin bu konuda kelâmî yöneme başvurduğu kadar usûl-ı fıkıh literatürünü de kullandığını göstermektedir. Ancak son kertede bu hususta kendi görüşünün –diğer bir ifadeyle mensup olduğu kelâmî perspektife ait görüşün– İbnü'l-Arabî ve Konevî'den farklı olduğunu ise şöyle dile getirmektedir:

“Kâfir ve benzerlerinin cehennemden çıkışı hususunda naklettiğin itikad üzere misin? Derim ki; cüz'î bir meselede Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e muhalif olmaktan Allah'a sığınırım. Şüphesiz ben –Allah'a hamdolsun– Resûl-i Ekrem'i Rabbinden getirdiği her şeyde icmâlen, –onun ve Rabbinin muradı

7 Bahâeddinzâde, *Risâle fi mes'eleli bulûdi'l-küffâr*, Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, nr. 1020, 42a-44a.

8 İslam düşüncesinde cennet ve cehennemin durumuyla ilgili görüşlerin tasnifi için bkz. Hasan Hüseyin Tunçbilek, “İslâm Düşüncesinde Cehennemin ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Haziran 2006): 16-33.

9 Bahâeddinzâde, *Risâle fi mes'eleli bulûdi'l-küffâr*, 44b.

üzere– tasdik ederim. Sonra şöyle derim: Ben tafsilatta Allah ve Resûlünün muradını tespititte Ehl-i Sünnet'in kabul ettiği görüş üzereyim. Bunun böyle olması da benim itikadımdır. Ancak bununla birlikte –Ehl-i Sünnet'in mezhebinin bu gibileri tekfir etmemek, onlar hakkında tevakkuf etmek/sükût etmek ve açıkladığımız gibi onların hâlini Allah'a havale etmek olduğuna bi-naen– onları tekfir etmiyorum. İyice düşün!”¹⁰

Bu yorumlar, Bahâeddinzâde'nin düşüncesinin temelinde kelâmî yaklaşımın bulunduğunu ve onun kelâmî tavidan vazgeçmeden sûfî yorumlarla irtibat kurduğunu açıkça bize göstermektedir. Dolayısıyla Bahâeddinzâde'nin mütekelim-sûfî olarak tanımlanmasında bir beis görünmemektedir. Nitekim Bahâeddinzâde'nin arkadaşı olan Taşköprüzâde'nin (ö. 968/1561), onun bu tutumu ile ilgili olarak, “Bahâeddinzâde, *Şerhu Fikhi'l-ekber*'de kelâm ve tasavvuf yöntemini cem etmiştir”¹¹ şeklindeki yorumunu yukarıda da zikretmiştik.

Bahâeddinzâde, cehennem yok olacağıyla ilgili yukarıda zikredilen iki görüşü şöyle açıklamaktadır: İbnü'l-Arabî'ye göre azap üzere geçen uzun bir zamandan sonra cehennem kâfirlerden boşalacak ve gazaba galip olan ilâhî rahmet herkesi kuşatacaktır.¹² İlâhî, rahmetin yakıcı azabı geçmesi, “Bu derileri yanıp döküldükçe, azabı tatmaları için onların derilerini yenileyeceğiz” (Nisâ, 4/56) ve “Orada [cehennemde] ne ölür ne de yaşar” (A'lâ, 87/13) âyetlerinin işaret ettiği şeyler gerçekleştikten sonra gerçekleşecektir. İbnü'l-Arabî ve takipçileri bu görüşü mükâşefelerine dayandırmakta ve azabın daimî olmasıyla ilgili âyetleri de lügat ve ıstılah/örf olarak uzun süre cehennemde kalmakla tevil etmekte ve şöyle demektedirler: Bu tevili dil kuralları ve Ehl-i Sünnet örfü reddetmemektedir. Lügat ve ıstılah olarak azabın daimî olması anlamındaki hulûd lafzı, uzun zaman anlamında kullanılmaktadır. Bahâeddinzâde bu görüşe sahip olanların sözlerine şunları da eklediğini belirtir: Ehl-i Sünnet, “Kim bir mümini kasten öldürürse onun cezası cehennemde ebedî/hâlden olarak kalmaktır” (Tâhâ, 20/74) ve benzeri bazı âyetlerdeki hulûd lafzının uzun zaman anlamında olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.

Söz konusu durumun kâfirler ve isyankâr müminler arasındaki farkı ortadan kaldıracığı yönündeki bir itiraz mevzubahis olduğunda, İbnü'l-Arabî ve Ko-

10 Bahâeddinzâde, *Risâle fî mes'eleti hulûdi'l-küffâr*, 44b.

11 Taşköprüzâde, *eş-Şakâiku'n-nu'mâniyye*, 259.

12 “İlâhî rahmetin gazabı geçtiği” ibaresinde şu hadis-i şerif-i nebevîye işaret vardır: “Rahmetim gazabımı geçmiştir.” (Buhârî, “Tevhîd”, 45; Müslim, “Tevbe”, 15).

nevî'ye göre, kâfirler ve isyankâr müminler arasındaki fark, kâfirlerin cehennem azabında isyankâr müminlerden daha uzun bir süre kalacak olmalarıdır. Kâfirler ile isyankâr müminler arasındaki eşitliği ortadan kaldırmada bu husus yeterlidir.

Cehennemin yok olacağıyla ilgili birinci görüşe yapılacak muhtemel itirazları ise Bahâeddinzâde şöyle cevaplar: Cenâb-ı Hak cehennemi ebedî kılma va'dini yerine getirmediği takdirde O'nun hakkında yalan gibi bir noksanlığın ortaya çıkacak olması itirazına gelince, affetmenin geçerliliği ve bunun Kur'ân-ı Kerîm'de çokça geçiyor olması, Cenab-ı Hak'a yalan isnadı hususunu da ortadan kaldırmaktadır.¹³

İlâhî rahmetin gazabı geçmesi hususundaki ikinci görüşü Bahâeddinzâde şöyle detaylandırır:¹⁴ Cehennemin ebedî olmadığını kabul edenlere göre kâfirlerin azap görmelerinin uzamasından; "Yıllar boyunca orada kalmalarından" (Nebe, 78/23) sonra azaba alışmaları şeklindedir. İnançsızlıktan dolayı gördükleri azap, onlardaki imanla ilgili hususlara olan aykırılığı ortadan kaldıracak ve bu vesileyle bu kimseler azaba alışacak, alıştıkları azaptan lezzet duymaya başlayacaklardır. Kâfirlerin cehennemden ayrılırken duyacakları acı, diğer bir ifadeyle alıştıkları azabı terk etmeleri, cehennemde kalmalarından daha şiddetli olur.¹⁵

13 Bu konuda Bahâeddinzâde, Abdullah b. Amr b. Âs'dan (ö. 65/684-85) rivayet edilen "Cehennem üzerine öyle bir gün gelecek ki o günde kapıları kapanacaktır" hadisini zikretmektedir. Bahâeddinzâde bu rivayetin Abdullah b. Mes'ûd'a (ö. 32/652-53) da isnad edildiğini belirttikten sonra İbn Mes'ûd ve Şa'bî'den (ö. 104/722) şu nakillerde bulunur: "Cehennem üzerine öyle bir zaman gelecek ki onlar orada devirler boyu kaldıktan sonra içerisinde hiçbir kimse kalmamış olarak kapıları kapanacaktır." Şa'bî şöyle demiştir: "Cehennem iki yurttan en çabuk mamur ve yine en çabuk harap olanıdır." Bu üç rivayetin kaynağı için bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessetü'r-risâle, 2000), 12: 572.

14 Bu arada İbnü'l-Arabî'nin bu meseleyi *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*'sinin birçok yerinde işlediğini de belirtelim. *el-Futûhât*'tan bir metni bu bağlamda zikredebiliriz: "Bu [ilâhî rahmetin kâfirleri de kapsaması meselesi], müminlerden ulemâ-ı rüsûm ve ehl-i keşf arasında büyük bir meseledir/sorundur. Yine ehl-i keşf arasında da hilaf vardır. Onların üzerine sonsuza kadar azap mı vardır, yoksa cehennemde onlar için bir çeşit nimet mi vardır? Böylece onlar hakkında bir vakit sonra azap sona mı erecektir? Ehl-i keşf, onların cehennemden çıkmayacağı hususunda ittifak etmiştir. Çünkü her iki dârin [cennet ve cehennem] da dolu olması gereklidir. Onlar üzerine zâhiren acıların sebepleri çeşitlenir [zâhiren sürekli çeşit çeşit azaba uğrarlar]. Bâtinen ise öncekinin [zâhirin] aksine, nefislerinde bu acıdan bir çeşit lezzet bulurlar. Bu [söz konusu bâtinî lezzet], günahlarına karşılık olan azabı tattıktan sonra gerçekleşir." İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Abdülaziz Mansûb (Kâhire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2017), 7: 224.

15 Bahâeddinzâde, *Risâle fi mes'eleli hulûdi'l-küffâr*, 44a-b.

Bahâeddinzâde'ye göre zikri geçen bu görüşü İbnü'l-Arabî ve Konevî ilk defa ortaya atmış değildirlere. Kendi ifadeleri şöyledir:

“Âlimlerimizden bazıları Şeyheyn'i, Muhyiddîn-i Arabî ve Sadreddîn-i Konevî'yi, yukarıda geçtiği tarzda rahmetin kuşatıcılığı ve Firavun'un iman üzere ölümünü kabul etmeleri sebebiyle tekfir ederler. Lakin o ikisi bu görüşte [ilâhî rahmetin bir noktadan sonra kâfirleri de kapsayacağı görüşünde] yalnız değildirlere ve bu görüşü o ikisi ortaya koymuş da değildir. Çünkü sen, İbn Mes'ûd ve Abdullah b. Amr [b. Âs']tan nakledilen rivayeti duydun. O ikisi [İbn Mes'ûd ve Abdullah b. Amr b. Âs] sahabenin fakihlerindendir. Rivayet sahih olduğu takdirde, o ikisinin bu rivayeti Allah'ın elçisine nispet etmeleri açıktır. Âlim ve müfessirler, bu rivayetin sahih olduğuna kesin hüküm vermediler.”¹⁶

Bahâeddinzâde, İbnü'l-Arabî ve Konevî'den önce Gazzâlî'nin de bu görüşü savduğunu, onun *et-Tefrika beyne'l-İslâmi ve'z-zendeka* isimli eserinden yaptığı alıntı üzerine getirdiği yorumlarla dile getirmektedir. Bahâeddinzâde ayrıca bu görüşün Gazzâlî'den önce de var olduğunu bilvesile burada tekrar dile getirmektedir. Bahâeddinzâde'nin kendi ifadeleri şöyledir:

“İmam Gazzâlî, *et-Tefrika beyne'l-İslâmi ve'z-zendeka* isimli eserinde şöyle demiştir: ‘Bil ki basiret ehli kimselere, duydukları eser ve haberlerin dışında [başka] sebepler ve ilâhî keşif ile rahmetin öne geçmişliği ve [bir raddeden sonra kâfirleri de] kuşatması keşf olunmuştur. Ancak bunun açıklaması uzar.’¹⁷ İmam Gazzâlî, zaman olarak Şeyheyn'den [Muhyiddîn-i Arabî ve Sadreddîn-i Konevî] önce yaşamıştır. Onun bu sözünden anlaşılan, bu görüşü selef-i sâlihîn zamanında da kabul edenlerin olduğudur. [Diğer bir ifadeyle bu görüşün İbnü'l-Arabî'den Gazzâlî'ye, ondan da selef-i sâlihîne ulaşan bir öncesi vardır.] Yine Gazzâlî'nin bu sözünden bu görüşü onayladığı anlaşılmaktadır. Dahası bu görüşü kabul edenleri tekfir etmek bir yana, İmam Gazzâlî'nin bu görüşü meylli olduğu anlaşılmaktadır.”¹⁸

16 Bahâeddinzâde, *Risâle fî mes'eleti bulûdi'l-küffâr*, 44b.

17 Gazzâlî, *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâmi ve'z-zendeka*, nşr. Muhammed Bîcû (Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 1993), 88.

18 Bahâeddinzâde, *Risâle fî mes'eleti bulûdi'l-küffâr*, 44b.

İbn Mes'ûd ve Abdullah b. Amr b. Âs'ın nakilleri ve Gazzâlî'nin ifadelerinin yukarıda serdedilen iki görüşe de hamledilmeye müsait olduğunu burada belirtelim. Bahâeddinzâde, kâfirlerin cehennemde ebedî olarak kalacağı hususunda görüş bildirenlerin tekfir edilmesi hususunda icmâin oluşmadığını, dolayısıyla bu konuda İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin tekfir edilmeleri hususunda bir icmâin gerçekleşmediğini Gazzâlî, Râzî, Sadrüşşerîa ve Teftâzânî'den (ö. 792/1390) yaptığı alıntılarla da destekler.

Ayrıca el-Felâsife'nin üç konuda tekfir edilmesiyle İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin ilâhî rahmetin kâfirleri de kuşatıcılığı hususunda tekfir edilmesinin kıyas edilmesini de doğru bulmaz. Çünkü ilâhî rahmetin kâfirleri de kapsayıcılığı meselesinin aksine, söz konusu üç mesele üzerine icmâ gerçekleşmiştir. Ona göre Hak Teâlâ'nın cüz'ileri bilemeyeceğini söylemek, dinin zorunlu olarak bilinen hususlarını inkâr etmektir. Burada Bahâeddinzâde'nin temelde Gazzâlî merkezli bir okuma yaptığı açıkça görülmektedir. Nitekim Gazzâlî'nin kendinden önce yaşamış sûfîlerin şathiyelerini genellikle olumlu yorumlayıp Meşşâî filozofları (el-Felâsife) ise yorumlarından ötürü tekfir ettiği, araştırmacılar tarafından ittifakla kabul edilen bir husustur. Bu konuda müellif, Gazzâlî'nin *Faysalu't-tefrika* isimli eserinden yaptığı diğer bir naklin¹⁹ yorumunu şu ifadeleriyle bitirir:

“Bu üç asıl, zarûrât-ı dîniyyedendir. Bu üç asılda muhalif olan her ne kadar tevil ve tekellüfe girişse de dini temelinden bozmakta ve şeriatı kesin olarak yalanlamaktadır. Çünkü teviden murad, dini bâki kılmak ve şeriatı tasdiktir. Anlattığımız konunun aksine bu yok sayma ve yalanlama, işi açık bir şekilde karışık hâle getirme ve [hakkı batılla] fahiş bir değiştirmedir. Nitekim insafı bir kimseye bu gizli değildir.”²⁰

Bahâeddinzâde'nin İbnü'l-Arabî ve Konevî'yi tekfir edenlerin maksatlarını açıklarken çok genel cümleler kurduğundan dolayı kimleri karşısına alarak

19 Bahâeddinzâde'nin *Faysalu't-tefrika*'dan bulunduğu iktibasın metni şöyledir: “İmam Gazzâlî, yukarıda geçen risalesinde şöyle demektedir: ‘Tavsiyeme gelince, *Lâ ilâhe illallâh ve Muhammedun resûlullâh* dedikleri ve bu kelime-i tevhid ile çelişmedikleri sürece, mümkün olduğunca kible ehlinde dilini tutmandır. Çelişki de onların Resûl-i Ekrem'e özürlü veya özürsüz olarak yalan isnad etmeyi [Resûl-i Ekrem'in söylemediğini ona isnad ederek söylemeyi] câiz görmeleridir. Çünkü tekfir etmekte tehlike varken sükûtta ise tehlike yoktur.” Bahâeddinzâde, *Risâle fi mes'eleli bulûdi'l-küffâr*, 44b.

20 Bahâeddinzâde, *Risâle fi mes'eleli bulûdi'l-küffâr*, 45a.

konuştuğunu tespit etmek bir hayli güçleşmektedir. Bununla beraber müellifin karşısına aldığı kimseler hakkında kesin olarak şunu ifade edebiliriz: Bu kimseler, felsefecilerin görüşlerini tevil edip temize çıkaran ve İbnü'l-Arabî ve Konevî'yi ise icmâa aykırı bulup tekfir eden kimselerdir. Bahâeddinzâde'nin döneminde böyle bir zümrenin var olup olmadığını tespit etmek ise bu çalışmanın amacının dışındadır. Yine de onun icmâ kavramını merkeze almak suretiyle karşısına alarak konuştuğu kişileri tasvir eden görüşlerini, sonraki bir çalışmanın zeminini oluşturması bakımından burada aktarmakta fayda vardır:

“Müminleri tekfir, dalalete düşürme ve suçlamaya bütünüyle rağbet eden, bunu meşgalelerinin semeresi ve hayat boyu çalışmasının neticesi kılan kimsenin durumu tam anlamıyla çok şaşırtıcıdır. Yine Müslümanların cumhûruna su-i zan besleyen, aşırılıklarından ortaya çıkan şeylerden lezzet duyan, el-Felâsife'nin mezhep ve cehaletlerini terviç eden, âlim ve sâlih kimseleri icmâya muhalefetleri sebebiyle tekfir eden kimsenin durumu da yine tam anlamıyla hayretlik bir iştir.

Evvela bilir ki onun bu yaptığı, icmâı tamamen ortadan kaldırmaktadır. Çünkü icmânın delil olduğuna işaret eden hüccetlerin hepsi, herhangi bir asırdaki âlimlerle sınırlı olmaksızın mutlak olarak ümmete hüsn-i zan beslemeye dayanır. O ise ümmetin halefini de selefini de dalâlete düşmekle suçluyor ve [rahmetin kapsayıcılığını kabul edenlerin tekfirinde icmâ bulunmadığına göre, o, icmâa değil] ancak münferit şahıslara itimat ediyor. Bu, onun ümmete su-i zan beslemesi ve ümmeti dalâlette görmesidir. Onun bazı kimseleri dalâlet hükmünden istisna tutması, bir işi karışık hâle getirmek, bununla o işin batılını makbul göstermeye tevessül etmek ve müstesna kıldıklarına itimat ve itikad ettiğini hakikaten değil, gösteriş olarak izhar etmektir. Resûl-i Ekrem şöyle buyurmuştur: ‘Bir adamı *insanlar helâk oldu* derken gördüğünde [bil ki] o insanların en çok helâk olanıdır.’²¹ Bu ancak dinde fitne ve Müslümanları kâfir olarak göstermektir (*tedlîs ‘ale'l-müslimîn*).²²

Bahâeddinzâde, *Hakâikü'l-eşyâ*'da İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin kâfirlere böyle yaklaşmasının sebebinin sûfilerin istidad anlayışıyla ilgili bulur ve bunu şöyle ifade eder:

21 Müslim, “Birr”, 41.

22 Bahâeddinzâde, *Risâle fî mes'eleli bulûdi'l-küffâr*, 45a.

“Sûfîlerden bir grup, şu görüşü dile getirdiler: Kâfirin azap görmesi, onun hakkında bir lütuftur. Şöyle ki; kâfir kendisine layık olan kemâl sebebiyle ancak azap görmeye vasıl olur. Diğer bir ifadeyle Hak Teâlâ, her şahıs hakkında ancak o şahsın lütuftan istidadının kabul ettiği şeyi yapar. Ancak kâfirin istidadı, sırf rahmetten, müminin istidadının kabul ettiği şeyi kabul etmez. Bu onların [Ekberî sûfîlerin] sözüdür.”²³

İlâhî rahmetin kâfirleri kapsamaması meselesinin yukarıda ifade edildiği şekliyle İbnü'l-Arabî'yle irtibatlı bir tartışma olduğu, araştırmacılar arasında kabul edilen bir husustur.²⁴ Ancak Bahâeddinzâde'nin burada İbnü'l-Arabî'yle birlikte Konevî'yi de zikretmesinin, Konevî'nin eserlerine müracaatla mı, yoksa Konevî'nin katışıksız bir İbnü'l-Arabî takipçisi olmasından hareketle mi olduğunu tespit etmek de güçtür. Nitekim Konevî'nin iki temel eseri olan *Miftâhu'l-gayb* ile *İ'câzü'l-beyân* isimli Fâtîha tefsiri ve dahi *Fusûs* üzerine yazdığı serbest bir şerh olan *Fukûk* incelendiğinde, konu ile ilgili olarak Konevî'nin açık bir ifadesini bulmak mümkün değildir. Buradan hareketle Bahâeddinzâde'nin Konevî'yi katışıksız bir İbnü'l-Arabî takipçisi olarak görme ihtimali ağır basmaktadır. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî ve Konevî'ye öğrencilik yapmış olan Afifüddin Tilimsânî'nin (ö. 690/1291) İbnü'l-Arabî'nin görüşünü aşağıdaki ifadelerle aktardığı görülür ki bu da bu meselenin İbnü'l-Arabî takipçilerinde yine İbnü'l-Arabî'nin ortaya koyduğu şekilde anlaşıldığını göstermektedir. Tilimsânî'nin bu konudaki ifadeleri ise şöyledir:

“Kudsî hadiste geçtiğine göre Hak Teâlâ şöyle buyurmuştur: ‘Rahmetim gazabıma galip gelmiştir.’ Belki de şöyle denmiştir: ‘Cehennem dibinde çırçır otu bitecek.’ Bu, âyet-i kerîmede geçen derilerin yenilenmesi hususunu olumsuzlamaz. Çünkü cehennem dibinde çırçır otu bitecektir. Cehennem ehli cehennem ehlidir, orada kalacaklardır. Çünkü cehennem ehli cehennem ehlidir; orada ne ölürlere, ne de yaşarlar. Nitekim bu husus, hadis-i şerifte vârid olmuştur. [Bununla birlikte bir çeşit] rahmetin onları cehennemde idrak etmesi imkânsız [da] değildir. Cehennem bekçilerinin nimetlendiği gibi, cehennem ehli de bu nimetle nimetleneceklerdir. Rahmet galiptir.”²⁵

23 Bahâeddinzâde, *Hakâikü'l-esyâ*, Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, nr. 1020, 29b; Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt, nr. 105669, 30a.

24 Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Muhammed Bedirhan, *Abdülganî Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafası*, 379, 672.

25 Afifüddin Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtîha ve ba'zi Sûreti'l-Bakara*, nşr. Orkhan Musakhanov (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 99.

Bahâeddinzâde, risalenin sonunda ilâhî rahmetin kâfirleri de kapsadığını kabul eden İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin tekfir edilmemesi gerektiğini, aklî/nazarî delillerin dışında değerlendirilebilecek şu gerekçelerle savunarak bitirir: İmanın hakikati, Resûl-ı Ekrem'i Allah katından getirdiği bütün şeylerde tasdik etmektir. İnsaf sahibi bir kimseye İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin şeriata bağlı iman ehli oldukları gizli değildir. Nitekim buna İbnü'l-Arabî ve takipçilerinden nakledilen mücahedeler ve yine onlardan müşahede edilen ahlâkî güzellikler şahadet etmektedir. Bu husus, Bahâeddinzâde'nin sûfîlerin sözleri kadar amel-lerini de dikkate aldığını göstermektedir.²⁶

2. Bahâeddinzâde'nin Eserlerinde Nispet Sorunu

Müellifin bir vahdet-i vücûd savunusu olan *Risâletü'l-vücûd* isimli eseri ile *Şerhu'l-esmâi'l-hüsnâ'sı*, *Şerhu Fıkhi'l-ekber*'iyle birlikte onun en çok bilinen eserleridir. Taşköprizâde'nin Bahâeddinzâde hakkında, "Onun tasavvuf ve başka ilimlerde saymaya güç yetirilemeyecek kadar risalesi vardır!"²⁷ ifadesini kaydetmesi, Bahâeddinzâde'nin eserlerinin çokluğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bununla birlikte –birkaç nüsha ve eser dışında– risalelerin nüshalarında genel itibarıyla müellifin isminin yazılı olmaması, onun eserleriyle ilgili bir nispet problemini de beraberinde getirmiştir. Burada içeriklerden hareketle onun bazı eserlerini tespit etmeye çalışacağız.

Süleymaniye Kütüphanesi Ragıp Paşa koleksiyonu 1460 numarada kayıtlı olan mecmua, Bahâeddinzâde'nin şeyhi Yavsî Efendi'nin torunu tarafından yazılmıştır ve bu mecmuada Bahâeddinzâde'ye ait birçok risale, bizzat müellife nispet edilmiş vaziyettedir. Bununla birlikte mecmuanın içerisinde yer alan risalelerin kiminin müellif isminin mecmuanın fihristinde zikredildiği, kiminse eser adı ve müellifinin herhangi bir şekilde zikredilmediği göze çarpar. Mecmuanın 60b-63b varakları arasında yer almakta olup müellifi ve ismi belirli olmayan bir risalenin başka bir nüshasına Beyazıt Devlet Kütüphanesi Beyazıt bölümü 105669 numaralı mücelledin 17a yüzündeki "Risâletü'l-kazâ ve'l-kader li'ş-şeyh Muhammed b. Bahâeddin" başlığı altında rastlandığı dikkate alındığında, bu mecmuada müellifleri zikredilmeyen başka risalelerin de Bahâeddinzâde'ye ait

26 Bahâeddinzâde, *Risâle fî mes'eleti bulûdi'l-küffâr*, 45b.

27 Taşköprizâde, *eş-Şakâiku'n-nu'mâniyye*, 259.

olma ihtimalinin güçleneceği söylenebilir. Bu risalelerden birisi de *Risâle fi mes'eleli î mânî Firavun*'dur ki risalenin başında yer alan, "Geçmiş zamanlarda bana bu konuda zâhir olan meseleleri kimseyi taklit etmeksizin yazmıştım; sonra bana bazı bilgilere ulaşmak nasip oldu ... Arapça daha ziyade kelâm etmeyi istedim"²⁸ ifadeleri, müellifin bu konuda, diğer bir ifadeyle Firavun'un iman meselesinde birkaç kez telifte bulunduğu işaret etmektedir. Bahâeddinzâde'ye nispet edilen *Müdüfaanâme fi hakki Şeyh-i Ekber*²⁹ isimli Türkçe bir eserin söz konusu olduğu hatırlanacak olursa, yukarıda geçen, "Arapça daha ziyade kelâm etmeyi istedim" ifadeleri daha anlamlı bir hâle gelmektedir.

Söz konusu mecmuanın 120a-121a varakları arasında Firavun'un imanı- la ilgili olup ismi ve müellifi belirsiz risalenin içeriği, Bahâeddinzâde'nin diğer eserleriyle örtüşmediğinden bu risaleyi Bahâeddinzâde'ye nispet etmedik. Nitekim Bahâeddinzâde'nin İbnü'l-Arabî ile ilgili yazdıklarında salt bir müdafaa- dan ziyade onun tekfir edilmemesi gerektiği vurgusu yer almakta ve bu durum da ayırıcı bir vasıf olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine söz konusu mecmuanın 20a-21a varaklarında yer alan konuyla ilgili bir diğer risalenin Ekmelüddin İbnü'ş-Şeyhî'l-Fakîr isimli bir zâta ait olduğu görülür ki söz konusu müellifin kimliğini tespit edemedik.

Tespitlerimize göre Bahâeddinzâde, *Fusûsu'l-hikem*'in tartışmaya konu olan ibarelerini kelâmî yöntemle olumlayan *Risâle fi mâ verade fi'l-Fusûs* isimli başka bir risale daha yazmıştır. Risalenin son kısmında yer verilen *Fusûsu'l-hikem*'in "Hûd Fassî"nın başından nakledilen bir pasaj ise ilâhî rahmetin kâfirleri kapsayıp kapsamadığı meselesi ile ilgilidir.³⁰ Bahâeddinzâde söz konusu pasajı müstakil bir başka risalede geniş bir şekilde işlemiştir ki bu, yukarıda muhtevası tasvir ve tahlil edilen *Risâle fi mes'eleli bulûdi'l-küffâr*'dır.³¹ Diğer bir ifadeyle *Risâle fi mes'eleli bulûdi'l-küffâr*, *Risâle fi mâ verade fi'l-Fusûs*'un bir devamı niteliğinde

28 Bahâeddinzâde, *Risâle fi mes'eleli î mânî Firavun*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, nr. 1460, 18a.

29 *Müdüfaanâme fi hakki Şeyh-i Ekber*'in Bahâeddinzâde'ye nispeti için bkz. Semih Ceyhan, "Bayramîye Meşâyihinden Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Vahdet-i Vücûd Risâlesi", 290.

30 Bahâeddinzâde, *Risâle fi mâ verade fi'l-Fusûs*, Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, nr. 1020, 42b.

31 Bahâeddinzâde, *Risâle fi mes'eleli bulûdi'l-küffâr*, Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, nr. 1020, 43a-45b.

kaleme alınmıştır.³² Bahâeddinzâde, İbnü'l-Arabî'nin kâfirlerin azapta ebedî olarak kalmayacağı ve bir süre sonra azaba alı şacakları şeklindeki görüşünü *Risâle fî mâ verade fî'l-Fusûs* risalesinde ele almaktadır. *Risâle fî mâ verade fî'l-Fusûs* bir İbnü'l-Arabî, daha doğru ifadeyle bir *Fusûsu'l-bikem* müdafaasından ibarettir. *Risâle fî mâ verade fî'l-Fusûs*'un *Hulûdu'l-küffâr*'dan farklı olduğu temel nokta ise müellifin, konuyu *Fusûs*'tan yaptığı birebir alıntılarla işlemiş olmasıdır.

Bütün bu yeni tespitler, Bahâeddinzâde'nin Osmanlı dönemindeki İbnü'l-Arabî müdafileri arasında ayrıcalıklı bir yerinin olduğunu bize göstermektedir. Bahâeddinzâde'nin genel olarak İbnü'l-Arabî müdafaasıyla ilgili olarak yazdığı eserleri zikrettikten sonra yukarıda muhtevasının tasvir ve tahlil edildiği *Risâle fî mes'eleti hulûdi'l-küffâr*'ın müellife nispeti probleminin detaylarına geçebiliriz.

3. *Risâle fî mes'eleti hulûdi'l-küffâr*'ın Nispet Sorunu

Zeytinoglu İlçe Halk Kütüphanesi 1020 numarada kayıtlı yazma mecmuanın³³ 42a-45b varakları arasında *Risâle fî mes'eleti hulûdi'l-küffâr* isimli, müellifi belli olmayan bir risale bulunmaktadır. Ayrıca mecmuanın 27a-35a varakları arasında müellifin *Hakâikü'l-eşyâ* isimli eseri ile 35a-40b arasında ise meşhur *Risâletü'l-vücûd* isimli risalesi, *Hulûdi'l-küffâr*'da olduğu gibi Bahâeddinzâde'ye nispet edilmeksizin bulunmaktadır. Bu da bize Bahâeddinzâde'nin eserlerinde müellif isminin nadiren yazıldığını göstermektedir. Nitekim Bahâeddinzâde'ye nispet ettiğimiz Firavun'un imanı meselesi ile ilgili risalede de buna benzer bir durum söz konusu olduğunu görmüştük.

Risâle fî mes'eleti hulûdi'l-küffâr'ın Bahâeddinzâde'ye nispeti konusunda elimizdeki en güçlü delil ise risaledeki bir pasajın başka bir yazma mecmuada yer alan ve Bahâeddinzâde'ye aidiyeti açıkça zikredilen *Hakâiku'l-eşyâ* isimli eserdeki pasajla neredeyse birebir aynı olmasıdır ki bu iki pasajı, tespitimizi destekler mahiyette, tercümeleriyle birlikte burada aktarıp peşi sıra değerlendireceğiz:

32 Aslında Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndeki bir mecmuada açık bir şekilde Bahâeddinzâde'ye nispet edilen iki farklı kader risalesi, Bahâeddinzâde'nin bir konuda farklı zamanlarda birçok risale kaleme alan bir müellif olduğunu bize göstermektedir. Söz konusu iki risale için bkz. Bahâeddinzâde, *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt, nr. 105669, 17a-23a; Bahâeddinzâde, *Risâle müte'allika bi-Hakâiki'l-eşyâ*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt, nr. 105669, 24b-40a. Eserin ismi *Risâle müte'allika bi-Hakâiki'l-eşyâ* olsa da üçte ikilik bir kısımdan fazla "Bahsü'l-kazâ ve kader" başlığı altındadır.

33 Mecmuanın içerisindeki on beşten fazla eser, müstakil olarak araştırılmaya ihtiyaç duymaktadır.

نفي العلم فإنه إسنادُ الجهل إلى الله تعالى ولو بالنسبة إلى بعض الأشياء فإنهم وإن أثبتوا العلم على الوجه الكلِّي لجميع الأشياء إلا أن من المعلوم أن في الجزئيِّ من حيث إنه جزئيٌّ أمرًا زائدًا على الكلِّيِّ، ولو لا ذلك لما كان الفرق بين الكلِّيِّ والجزئيِّ، فعدم شمول العلم لذلك الأمر الزائد جهلٌ بالنسبة إليه، تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا، فإن قالوا ذلك الأمر الزائد هو التعيّن وهو أيضًا معلوم لله تعالى لكن على وجه كلِّيِّ، نقول: خروجُ وجه الجزئيِّ للجزئيِّ عن العلم الشامل جهلٌ بالنسبة إلى ذلك الوجه، فتحقّق.

Türkçesi:

[Allah'ın] ilminin cüz'iler üzerinde gerçekleşmediğini kabul etmek, Allah'a bilgisizlik atfetmektir. Çünkü onlar, bütün şeyleri bilmeyi küllî bir tarzda ispat etseler de bilinmektedir ki cüz'î olması bakımından cüz'îde, küllî üzerine ilave bir şey vardır. Eğer böyle olmasaydı küllî ve cüz'î arasında fark olmamış olurdu. İlmin [Hakk'ın ilminin] söz konusu ilave şeyi kapsamaması, O'na nispetle bir cehalettir. O, cehaletten yücedir. Söz konusu ek bir şey, taayyündür (belirlenmedir) ve bu da Allah Teâlâ'ya malumdur, ancak küllî bir tarzda malumdur derseler de deriz ki; cüz'î yönün, kapsayıcı ilimden, cüz'î için çıkarılması bu [cüz'î] yön bakımından cehalettir. Bu hakikati bil!³⁴

والفلاسفة لما احتجوا عن إحاطة الله بالكلِّ وعن حضور الكلِّ لديه وعن كون كلِّ وجود وثبوت في أيِّ محضر كان علمًا حضوريًا له أحوالوا علمه تعالى بالجزئيات، فتعالى الله عن نقصان احتجاب بعض الأشياء عنه، واعتذارهم عن هذا القول الفاحش الموحش بإثبات العلم على الوجه الكلِّي لكلِّ جزئيِّ على الوجه الذي قرّره لا يُجدي شيئًا؛ إذ لا ريب أن في مرتبة الجزئية أمرًا زائدًا على ما في الوجه الكلِّي؛ إذ لو لا ذلك لما تحقّق الفرق بين الكلِّي والجزئيِّ؛ فإذن لا بدّ أن يفوت ذلك الأمر الزائد عن العلم بالوجه الكلِّي، وهذا ضروريٌّ.

Türkçesi:

el-Felâsife, Allah'ın her şeyi kuşatmasından, her şeyin onun katında hazır bulunuşundan, her nerede olursa olsun her vücûd ve sübûtun O'nun için huzûrî bir ilimle bulunuşundan perdelendiklerinde, Hak Teâlâ'nın cüz'iyâtı bilmesini imkânsız kıldılar. [Hâlbuki] Allah Teâlâ, kendisinden bazı şeylerin perdelenmesi noksanından yücedir. el-Felâsife'nin bu fahiş ve vahşete düşürücü söz

34 Bahâeddinzâde, *Risâle fî mes'eleti hulûdi'l-küffâr*, 45a.

hakkındaki mazeretleri ise hiçbir şey ifade etmeyen görüşlerine göre Hak Teâlâ'nın her cüz'iyi küllî bir tarzda bildiğini ispat etmeleridir. Hiç şüphe yoktur ki cüz'ileri bilmede küllî tarzda bilmenin üzerine ek bir şey vardır. Çünkü eğer böyle olmasaydı küllî ile cüz'î arasındaki fark ortaya çıkmazdı. O zaman bu ilave şeyin, küllî tarzda bilmede gerçekleşmemesi gereklidir ki bu durumda [bunun böyle olması] zorunludur.³⁵

Bahâeddinzâde'ye aidiyeti kesin olan *Hakâikü'l-eşyâ*'daki bu ifadeler, nispet sorunu olan *Risâle fî mes'eleli bulûdi'l-küffâr*'daki ifadelerle anlam olarak neredeyse birebir örtüşmektedir. Yukarıdaki iki pasaj arasındaki konu, dil ve üslûp örtüşmesinden hareketle eserin Bahâeddinzâde'ye ait olduğunu söyleyebiliriz.

4. Sonuç

Bahâeddinzâde, ilâhî rahmetin kâfirleri de kapsamı konusunda açıkça belirtmese de İbnü'l-Arabî'yi savunmak için kaleme aldığı risalede meseleyi kelâm ve usûl-i fıkıh açısından değerlendirmiştir. Aynı zamanda değerlendirmesini Ehl-i Sünnet'in görüşleri üzerine bina etmiştir. Taşköprizâde, çağdaşı Bahâeddinzâde'nin *Şerhu Fıkhi'l-ekber*'inde kelâm ve tasavvuf yöntemini cem ettiğini dile getirmiştir. *Şerhu Fıkhi'l-ekber* ve *Risâle fî mes'eleli bulûdi'l-küffâr*'ı bu açıdan mukayese edildiğinde ikinci eserde kelâm yöntemi hususundaki hassasiyetin tasavvuf yönteminden daha ağır bastığı söylenebilir. Nitekim Bahâeddinzâde, İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin ilâhî rahmetin kâfirleri de kapsadığı yönündeki görüşlerine katılmadığını açıkça belirtmekte ve bu görüşü cumhûrun fikrine aykırı bulmaktadır. Ancak ona göre bu aykırılık, Meşşâî filozoflarda olduğu gibi onları tekfir edecek derecede bir aykırılık değildir. Çünkü ona göre ilâhî rahmetin kâfirleri kapsamı meselesi; el-Felâsife'ye nispet edilen âlemin kadim olduğu görüşünü, Cenâb-ı Hakk'ın cüz'ileri küllî tarzda bildiğini ve haşrin sadece ruhânî olduğunu kabul etmek gibi dinin zorunlu olarak bilinen meselelerinden biri değildir.

Diğer taraftan Bahâeddinzâde, ilâhî rahmetin kâfirleri kapsamını reddetmekle birlikte, kabul edenlerin tekfirini Gazzâlî'yi delil göstererek ortadan kaldırmaktadır. Aynı şekilde el-Felâsife'yi tekfir hususunda da Gazzâlî'yi takip etmektedir. Aslında bu, aynı zamanda Bahâeddinzâde'nin mensup olduğu kelâmî gelenekte Gazzâlî'nin mutlak otoritesine de işaret etmektedir.

35 Bahâeddinzâde, *Hakâikü'l-eşyâ*, 28a-b.

Sonuç olarak ilâhî rahmetin kâfirleri de kapsaması konusunu işlediği risalesinden hareketle bir Bayrâmî şeyhi olan Bahâeddinzâde'nin meseleye bakışını değerlendirdiğimizde, onun, Osmanlı döneminde kelâm yönteminin, diğer bir ifadeyle nazar yönteminin verilerini esas alarak tasavvuf yönteminin verilerini değerlendiren; mutasavvıf/sûfî-kelâmcı yerine kelâmcı-sûfî profilinde bir isim olarak karşımıza çıktığını görürüz. Başka bir ifadeyle, bir Bayrâmî şeyhi olmasına rağmen Bahâeddinzâde'nin birinci önceliğinin tasavvufî bakış açısı değil, kelâmî bakış açısı olduğunu ifade edebiliriz.

5. Tahkikli Metin Neşrinde İzlenen Yöntem

İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu'nu (haz. Okan Kadir Yılmaz, İstanbul: İSAM Yayınları, 2018) temel aldığımız *Risâle fî mes'eleti bulûdi'l-küffâr*'ın tahkikli neşrinde, Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi 1020 numaralı mücelledin 43a-45b varakları arasında bulunan ve tespit edebildiğimiz yegâne nüsha esas alınmıştır. *Risâle fî mes'eleti bulûdi'l-küffâr*'ın Bahâeddinzâde'nin telifi olduğu, onun *Hakâiku'l-eşyâ* (Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt, nr. 105669, 24b-40a) isimli eseriyle mukayese edilerek tespit edilmiştir.³⁶

Tahkikte âyet ve hadisler tahric edilmiş, Bahâeddinzâde'nin kendisinden önceki âlimlerden yaptığı iktibasların kaynakları da asıllarından gösterilmiştir. Alıntılar üç cümleden fazla olduğunda içerlek içine alınmış, varığın ön yüzü و (vech), arka yüzü ise ظ (zahr) harfi ile gösterilmiştir. Elimizde bulunan tek nüshadaki anlaşılmayan bazı kelimeler tashih edilmiş ve dipnotta nüshadaki hâli gösterilmiştir.

36 Bahâeddinzâde'nin eserlerinin tespiti bağlamında söz konusu iki mecmuaya, bu çalışmanın "Bahâeddinzâde'nin Eserlerinde Nispet Sorunu" ve "*Risâle fî mes'eleti bulûdi'l-küffâr*'ın Nispet Sorunu" isimli 2. ve 3. bölümlerinde temas edilmiştir.

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله الذي جعلت جلال نعمه عن ان يحسبها غيره ووقف وقايق حكمه عن ان يحيط بها الآفة ومن حمد نعمه
 ما اخص بعض عباده من الاطلاع على شيء من اسرارها ومن بعض حكمه تخصيص كل فرد بنوع من رحمة من بين طوائفه
 الآتية وبواطن نعمه والصلوة على متمم دائرة الفضائل العرفانية ومدبر افلاك كمال على الاقطاب الانسانية محمد محمدا
 المجلى الالهية وامل الانوار السجانية وعلى آله واهله وورثته كماله ونقده كماله وبعد فان من شيم العلماء
 الراغبين واداب الادباء الصالحين والاخذ بالآيات الحكيم التي هي من ام الكتاب والوقوف عند المناسبات
 متجنباً عن الارساب الا ان موقف كل طائفة ليس حدا واحداً ومن بنا عن مبلغ علمه محمد بن عبد الله لا بعد جاهد فينا
 على هذا الكتاب مسخلى في مسلة خلو الكفار في العذاب وكنتهم فيه الى نوازح الاحقاد مع سعة الرحمة الرحمانية وسفها
 الغضب وان كانت الرحمة الرحيمية مختصة لارباب القرب واعلم ان النصوص من الكتاب السنة ولت دالة ظاهرة
 على ان الكافر المحتوم بالكفر اجله محدد في العذاب بده ومحرور من النعيم سرمد لكن الابواب قد تحجرت في حكمته وتفتت
 عن بلوغ سره ومعرفة اذ لا يرب ان الله اعلم الاكريمين وارحم الراحمين وهو في كل فضل وكمال على انصاه وفي كل كرم
 ولفظ الى منهاه والطاهر ان العفو وان عظم الذنب والى من العقاب والصفح في كل مرتبة من مراتب الجرم المعين الاكريم النبوة
 سيما بعد العذاب الالهي المزمور الاحقاد وحسين وابن دايم من كل عاجز ذليل الى المولى الوهاب والكلية وان
 فاضية بنفوس المراب والفضل الربوبية وتفضيل المطيع على العاصي وتعيم المؤمن الموهبة وتعذيب الكافر العاصي ولكن
 بهما يكفي في ترتيب التفاوت والتفاضل كمال النعمة وسنة التقية في الازمنة المتنازلة والاحقاد المتفاوتة بطولنا
 لبعضها في الباس الشديد والياس المديد بالنسبة الى آخرين وسرور وسعادة وبهجة ولذة بالاعين راء ولا اذن سمعت
 للاولين دون الآخرين وسببه اخرى ان الايمان اذا كان بخاء المؤمن من النار لم يكن سخيلاً عند حضور الموت
 ومن المعلوم ان ايمان المعانية اقوى من الايمان بالغيب ومن آمن عند حضور الموت فهو معان فان قلت النصوص القطعية
 من الكتاب السنة ثم الاجماع من الآتية على ذلك دلالة قطعية على ذلك فلنا نعم لكن الكلام في سره وكلمته فان
 حكيم لا يحكم الآباء القسنة الحكمة واستدعته المصلحة فما الحكمة المقضية والمصلحة المستدعية لذلك مع ان الدارين الاولى
 والآخرة كلاهما له فلما ذال لا يفيد الايمان العيني الواقع بعد حضور الموت وما البشير فاقول لا سكن الطريق الا سلم في امثال
 هذه الاسرار الغامضة الوقوف عند ظاهرها وعدم التوغل في طلب السر وترك التفكير في الغوامض والعمل بمقتضى فعل الله
 عز وجل والراحتون في العلم يقولون آمنة بكل من عند ربنا لكن الاعضاء بالكلية عما لاح من الغيوب الى بعض
 القلوب بلعان الانوار الالهية وفضان الفيض الربانية لا يخلو عن نوع يقين له فلا جرم يكون كسفه واظهاره محذراً
 بنعمة الله وشكر المانحة فلنا من هذه الرحمة في من الكلمات واستخفاهه واليوب اليه من كل سهو وزلا وسأله

واحالة امرهم على الله تعالى كما بينا فقدره ومن المعلوم ان مراد الله تعالى و مراد الملائكة والمسلمين انما
اكتافين لا كف المؤمنين وانا واولي الله ورسوله والملائكة والمسلمين في ذلك المراد واصل قول كل مؤمن وعمله
على الصلاح ما امكن لكن العجب كل العجب ممن يرغب في تكفير المؤمنين وتقبلهم وخطبتهم رغبة آية ويجعله ثمرة
استغلاية وينتججه بجاهداته في سعادة وادفاته وسي الظن كهمو المسلمين وينتجها وقع من فطانتهم ويروج
فما هب الفلاسفة وجهالاتهم ويكفر العلماء والصلحاء بخالفه الاجماع او لا يعلم ان صنيعة هذا النقي للاجماع بالكيفية
لان الادلة الدالة على حجية الاجماع كلها مبينة على حسن الظن بالآية مطلقا من غير تعيين قرن دون قرن
ومو بفضائل الآيات اخلافهم وسلافهم ولا يعتمد الا على كلام واحد بعد واحد وهذا سوء ظن منه لآية وتبنيهم
الى الضلالة ولعل استغنا بعض قليل منه عن حكم الضلالة هو بسبب ايضا وتوسل الى ترويج باطله وظاهر
الاعتقاد والاعتماد اليه اراة لا حقيقة وقد قال رسول الله صلعم اذا رأيت الرجل يقول منك الناس فهو منك
ان منى الاقنعة في الدين وتة ليس على المسلمين اللهم اجعلنا ما دين مهادين غير ضالين ولا ضالين صنياتين صر با
لاعداك سلا ولا يبايك تحببك الناس ونعادي بعداوك من خالفك من خلقك اللهم هذا العاد
ومك الاجابة وهذا الجهد عليك السكبان انا لله وانا اليه
راجعون ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

بسم الله الرحمن الرحيم ويثني

المحمدية الذي يصلي علينا ملائكة يخرجنا من الظلمات الى النور والصلوة على النبي المصطفى شفاعته للعصاة من
يوم الشورى وعلى آله وصحبه الكرم السجود والغيب الحصون وبعد فها ورد في الحديث الوارد في كيفية الصلوة على النبي صلعم
قوله عبد السلام كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وكان فضل المسببة بدني وجه السببة غابا في تشبيها
البدعا، سخى ان ابن كنة التشبيه الوارد في هذا الحديث على وجه طرف الاوهام ويوضح الصراط بفتح
لا فقام والله العادي ومنه انواع الابدان فاقول بانه النوفيق قال كعب بن عجرة قال لنا رسول الله صلعم
فعلنا يا رسول الله كيف الصلوة عليكم من البيت فان الله تعالى فعلنا كيف سلم عليك قال قولوا اللهم صل على محمد
وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما باركت
على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد اقول في المعنى ان الله قد علمنا ان نفسي قد سلم عليك وحرك في الآية
الكريمة ولكن زيد ان فعلنا كيف الصلوة والسلام على وجه كونان مسلمين لك ولا لك لكن كما كانت الصلوة والسلام

B. Tahkikli Metin Neşri

رسالة في مسألة خلود الكفار

لمحيي الدين محمد بن بهاء الدين بن لطف الله

الرحماوي البيرامي الرومي الشهير ببهاء الدين زاده (ت. ٩٥٢هـ / ١٥٤٥م).

[٤٣و]

/ بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جَلَّتْ جَلَّتْ جَلَّتْ نِعْمِهِ عن أن يُحصِيها غيرُه، ودَقَّتْ دَقَاتِقَ حِكْمِهِ عن أن يحيطَ بها إلا نفسه، ومن جُمْلَةِ نِعْمِهِ ما اختَصَّ به بعضُ عبادِهِ مِنَ الاطِّلاعِ على شيءٍ من أسرارِهِ، ومن بعضِ حِكْمِهِ تخصيصُ كُلِّ فرقةٍ بنوعٍ من رحمتِهِ من بين ظواهرِ آلائِهِ وبواطنِ نِعْمِهِ. والصلاةُ على متمِّمِ دائرةِ الفضائلِ العرفانيَّةِ ومديرِ أفلاكِ الكمالِ على الأقطابِ الإنسانيَّةِ مُحَمَّدٍ أكملِ المجالي الإلهيَّةِ وأشملِ الأنوارِ السبحانيَّةِ، وعلى آله وأصحابِهِ وَرَثَةِ كَمالاتِهِ وَنَقَلَةِ كَمالاتِهِ.

وبعد؛ فإنَّ من شيمِ العلماءِ الراسخينِ ودأبِ الأدباءِ الصالحينِ الأخذُ بالآياتِ المحكماتِ التي هنَّ أمُّ الكتابِ والوقوفُ عندِ المتشابهاتِ متجنبًا عن الأريابِ، إلا أنَّ موقفَ كُلِّ طائفةٍ ليس حدًّا واحدًا، ومن أنبأ عن مبلغِ عِلْمِهِ تحدَّثًا بنعمةِ رَبِّهِ لا يُعدُّ جاحدًا، فبناءً على هذا كُتِبَ ما سُنِحَ لي في مسألةِ خلودِ الكفارِ في العذابِ ومكثِهِم فيه إلى تواترِ الأحقابِ مع سعةِ الرحمةِ الرحمانيةِ وسبِقِها الغضبِ وإن كانت الرحمةُ الرحيميةُ مختصةً لأربابِ القربِ.

واعلم أنَّ النصوصَ من الكتابِ والسنةِ دلَّتْ دلالةً ظاهرةً على أنَّ الكافرَ المختومَ بالكفرِ أجَلُهُ مخلَّدٌ في العذابِ أبدًا، ومحرومٌ من النعيمِ سرمدًا؛ لكنَّ الألبابَ قد تحيَّرت في حكمته وتقاصرت عن بلوغِ سرِّهِ ومعرفته؛ إذ لا ريبَ أن الله تعالى أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين، وهو في كُلِّ فضلٍ وكَمالٍ على أقصاه وفي كُلِّ كرمٍ ولطفٍ إلى منتهاه.

والظاهر أنَّ العفو وإن عَظُمَ الذنبُ أولى من العقابِ والصَّفْحِ في كُلِّ مرتبةٍ من مراتبِ الجرمِ أليقُّ بالكريمِ التَّوَّابِ، سيِّما بعد العذابِ الأليمِ الدائمِ مرورِ الأحقابِ، وحينئذٍ وأنيبٍ دائمينِ من كُلِّ عاجزٍ ذليلٍ إلى المولى الوهابِ، والحكمةُ وإن كانت قاضيةً بتفاوتِ المراتبِ وتفاضلِ الرواتبِ وتفضيلِ المطيعِ على العاصي وتنعيمِ المؤمنِ الموحدِ وتعذيبِ الكافرِ

القاسي؛ ولكن هَلَّا يَكْفِي فِي تَرْتِيبِ التَّفَاوُتِ وَالتَّفَاوُلِ كَمَا لُ النِّعْمَةِ وَشَرُّهُ النِّقْمَةِ فِي الْأَزْمَنَةِ
الْمُتَنَازِلَةِ وَالْأَحْقَابِ الْمُتَطَاوِلَةِ بِطَوِيلِ زَائِدٍ لِبَعْضِهَا فِي الْبَأْسِ الشَّدِيدِ وَالْيَأْسِ الْمَدِيدِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى
آخِرِينَ وَسُرُورٍ وَسَعَادَةٍ وَبِهَجَّةٍ وَلَذَّةٍ «بِمَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أذُنٌ سَمِعَتْ»^١ لِلأَوَّلِينَ دُونَ الْآخِرِينَ.
وشبهة أخرى؛ أن الإيمان إذا كان نَجَاةً لِلْمُؤْمِنِ مِنَ النَّارِ فَلِمَ لَمْ يَكُنْ مُنْجِيًّا عِنْدَ حُضُورِ الْمَوْتِ؟
ومعلوم أن إيمان المعاينة أقوى من الإيمان بالغيب، ومن آمن عند حضور الموت فهو معاينٌ.
فإن قلت: النصوص القطعية من الكتاب والسنة ثم الإجماع من الأمة على ذلك دلت
دلالة قطعية على ذلك.

قلنا: نعم، لكن الكلام في سرّه وحكمته، فإن الله تعالى حكيمٌ لا يحكم إلا بما اقتضته
الحكمة واستدعته المصلحة، فما الحكمة المقتضية والمصلحة المستدعية لذلك مع أن
الدارين الأولى والآخرة كلاهما له؟ فلماذا لا يفيد الإيمان العينيّ الواقع بعد حضور الموت؟
وما السرّ فيه؟ فأقول: لا شك أن الطريق الأسلم في أمثال هذه الأسرار الغامضة الوقوف عند
ظاهر النصّ، وعدم التوغّل في طلب السرّ وترك التفكّر في الغوامض والعمل بمقتضى قول
الله عزّ وجلّ: ﴿وَالرُّسُلُ حُجُورٌ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران، ٧/٣]؛
لكن الإغضاء بالكلية عمّا لاح من الغيوب إلى بعض القلوب بلعمان الأنوار الإلهية وفيضان
الفيوض الربانية لا يخلو عن نوع تضييع له، فلا جرم يكون كشفه وإظهاره تحدّثاً بنعمة الله
وشكرًا لِمَا أَنْعَمَهُ، فعملنا بهذه الرخصة في هذه الكلمات، وأستغفر إليه وأتوب من كلّ سهوٍ
وزلّاتٍ، وأسأله / أن يثبتني بالقول الثابت في الحياة وبعد الممات، وهو غافر الخطيئات،
فأقول وباللّهِ التّوفيق. [٤٣ظ]

إنّ من مات على الكفر وإن عاين بعض الأحوال من قسم الأحوال فليس من ضرورة
تلك المعاينة معاينة جميع ما يجب اعتقاده من توحيد الباري بكماله بجميع صفاته الثبوتية
والسلوب التنزيهية والإضافات الكمالية؛ بل يبقى في بعض ذلك على الاعتقادات الزائغة،
فيتعذّب بصورها النارية، فلما انتقل عن دار الكسب والتحصيل انسَدَّ عليه باب العلم والتعليم،
فيتأبّد الجهل والعذاب الذي استحقه به عليه.

وأيضاً إن الله تبارك وتعالى خلق الإنسان بيبّره، أي جعله مظهرًا لجميع صفاته الجلالية والجمالية، ولذلك ركّبه من نور وظلمة، وفطره من جسم كثيف مادّي ومن روح لطيف مجرد، وجعل بين الأبدان والأرواح اتّصالاً عجيبيًا وتعلّقًا بديعًا بحيث يسري الآثار والأحكام من كلّ إلى الآخر حتى أن كلّ ما يفيض على النفس الناطقة من عالم القدس بسبب مناسبتها له من الفيوض القدوسية والأنوار السبوحية يظهر أثرها في البدن من محاسن العادات ومحامد الحسنات، وكذلك يظهر في النفس الناطقة آثار الأبدان العنصرية من الحجب الظلمانية والهيئات الرديئة، واقترب ذلك الاتصال من مرتبة الاتحاد حتى كأنهما بحيث لا يحسن أن يقال أحدهما غير الآخر من جميع الوجوه ولا هو عين الآخر، والكمالات الإنسانية الموجبة للسعادة لا تحصل إلا من اجتماعهما وارتباطهما ذلك الارتباط، ولا يتم حلول تلك الكمالات وحصولها في الإنسان إلا بشمولها للبدن والنفس معًا.

فإذا فارق النفس بدنها غير مؤمنة برّبها وغير معتقدة بالعقائد الدينية يتمكّن ظلمة الكفر فيها لا يمكن زوال تلك الظلمة عنها بالكلية؛ لأنّ كمالها صفاؤها وتنوّرها بنور الإيمان على وجه الشمول لبدنها أيضًا، فإنّ البدن وإن فنيّت وطينت؛ لكن البدن الأخرى الحشريّ ليست مغايرة للبدن الدنيوي مغايرة كليّة؛ بل هي بدلها وخلفها في العذاب والثواب غير أنها لا يخلفها في الكسب والتحصيل؛ لأن موطنهما الدنيا، والآلة فيهما البدن الدنيويّ، فيفوتها يفوت التصرفيّ ويتقرّر ما حصل في زمانٍ تعلقّ الروح بذلك البدن من كفرٍ وإيمانٍ وإساءةٍ وإحسانٍ وإطاعةٍ وعصيانٍ؛ ولذلك اختصّ التكليف بدار الدنيا وجعلت موطن الإيمان والأعمال الصالحة، وما حمل الإنسان الأمانة التي عرضها الله على السموات والأرض فأبين أن يحملنها وأشفقن منها؛ إلا لكونه مركّبًا من الروح والبدن.

وما كان استعداد قبول التكليف من بين سائر المخلوقات إلا له لكون نشأته نشأة جامعة لأحكام التجرد والتعلق، فبعد انتقاله من هذه النشأة إلى النشأة الروحانية المحضّة بالموت وانقطاع التعلق الجسمانيّ فلا جرم يبطل ذلك الاستعداد ويرتفع التكليف، ويفوت الامتثال

٢ فيه إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب، ٣٣/ ٧٢].

بالأمر والنهي علمًا وعملاً والانقياد بالاختيار لأمر الله الذي هو الإيمان حقيقةً، وهو المقصود من التصديق القلبي والإقرار اللساني والأعمال البدني، والإيمان إنما يعتد به من حيث أنه مشروع مأمور به، وكونه مأمورًا مشروعًا به بالنسبة إلى الإنسان ليس إلا في دار الدنيا وعند تعلّقه بالبدن، فلا يعتدّ العلم الحاصل الاضطراري له بعد الموت إيمانًا، ولا يعتبر به شرعًا لخلوّه عن الانقياد وطوعًا.

والحاصل أنّ الإيمان المقبول عند الله والمعتبر عند الشرع والشارع والمنجي عن العذاب الدائم هو الانقياد والتسليم طوعًا في دار التكليف بعد التصديق واليقين لا لتصديق المجرّد عن الانقياد الطوعي؛ وذلك لا يمكن إلا في الدنيا، وهذا القدر كافٍ / في إثبات المطلوب. [٤٤و]

وإنما الإطناب المذكور لتبيين أن عدم قبول إيمان اليأس ليس تحكّمًا من الله تعالى؛ بل هو حكم على وفق الحكمة وطبق المصلحة؛ فإنه هو العليم الحكيم لا يُتهم في شيء من أحكامه، ولا ينبغي أن يتعرّض في تقديره وقضائه، هذا ما عليه الجمهور من أهل الملة الإسلامية؛ بل وقع عليه الإجماع من الأمة الأحمدية، وعليه تعويلنا واعتمادنا وبه تصديقنا واعتقادنا.

ولكن يُروى عن طائفةٍ شمولُ الرحمة الإلهية لكلّ وسبقها الغضب^٣ بعد مرور الأحقاب على العذاب الأليم، وانقضاء الجحيم من أعداء الدين من الكفرة والملحدّين؛ وذلك بعد تحقق مدلولات الآيات الكريمة مثل قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء، ٤/٥٦]، وقوله تعالى: ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى﴾ [الأعلى، ٨٧/١٣]. وبعض هذه القائلين يسندون قولهم إلى مكاشفاتهم ويؤوّلون آيات الخلود بالمكث الطويل ويقولون: إنّ هذا التأويل لا يأباه اللغة والعرف والاصطلاح؛ بل يستعمل لفظ الخلود والأبد في المكث الطويل لغة وعرفًا. ويقولون: اتفق أهل السنة على تأويل الخلود بهذا المعنى في بعض الآيات مثل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا﴾ [طه، ٢٠/٧٤] وأمثاله.

٣ في عبارة «وسبقها الغضب» إشارة إلى الحديث النبوي الشريف: «سبقت غضبي رحمتي» انظر: صحيح البخاري، التوحيد ٤٥؛ صحيح مسلم، التوبة ١٥.

٤ في النسخة: انقضاء.

وما الإنكار في التأويل بها فيما نحن فيه، والتفاوت بين الكافرين وعصاة المؤمنين بطول المكث في الاحقاب المتعددة المتطاولة للأولين بالنسبة إلى الآخرين يكفي في دفع لزوم التسوية بينهما، ويؤيدون قولهم هذا عقلاً بما قدّمنا من أن مقتضى الكرم مطلقاً عدم الخلود وشمول الرحمة، فكيف يكون كرم الأكرمين؟! وقد قال بعض من يدعي الكرم على زعمه من الأعراب:

وَإِنِّي إِذَا أَوْعَدْتُهُ أَوْ وَعَدْتُهُ لَمْخَلْفٍ إِيْعَادِي وَمُنْجِزٍ مَوْعِدِي^٥

وإذا كان هذا واقعاً في أفراد البشر ومعدوداً من المكارم فما وجه نفيه واستبعاده؛ بل استحالته في حق رب العالمين خالق السموات والأرضين الذي يجب له كل كمال ويمتنع عليه كل نقص وسمة زوال، وأما لزوم نقيصة الكذب على تقدير الإيعاد فيدفعه جواز التجوز ووقوعه كثيراً في القرآن، ونقلًا بما روي من بعض الأخبار الواردة في هذا الباب، مثل ما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص: «سيأتي على جهنم يوم تصفق فيها أبوابها». وقد أسندت هذه الرواية إلى ابن مسعود رضي الله عنه أيضاً، كما ورد في العرائس وقال ابن مسعود: «ليأتين على جهنم زمان تخفق أبوابها ليس فيها أحد؛ وذلك بعدما يثبتون فيها أحقاباً»، وفي العرائس أيضاً: «وقال الشعبي: 'جهنم أسرع الدارين عمراناً، وأسرعها خراباً'»^٦.

وعند القائلين المذكورين وجه آخر لشمول الرحمة وهو أن يحصل الألف والأنس بالعذاب بعد طول تعذبهم ﴿لَبِثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا﴾ [النبأ، ٧٨/٢٣] يجب أن يكون ذلك الألف سبباً لعدم إحساسهم به بحصول المناسبة الرافعة للتألم الحاصل من التضاد والتخالف؛ بل يكون سبباً للتنعم والتلذذ بسبب تلك المناسبة بمعنى يكون تألمهم من مفارقتها أشد من ملابتهم بها كما يشاهد ذلك في سمندر بالنسبة إلى النار، وورد في تفسير النيسابوري بعد ما نقل جواب صاحب الكشاف عمّا روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص بحمل خلوة جهنم عن أهلها بانتقالهم إلى الزمهير، «وأقول يحتمل أن يكون الألف سبباً لعدم الإحساس بالعذاب؛ بل يكون سبب الالتذاذ بالمألوف فيكون خلوة جهنم»^٧ إشارة إلى هذا المعنى، وقال صاحب العرائس فيه:

٥ الديوان لعامر بن الطفيل، ص ٥٨.

٦ لم أعثر على كتاب العرائس الذي نُقل منه. وانظر لهذه الروايات الثلاثة: جامع البيان للطبري، ١٢/٥٧٢.

٧ تفسير النيسابوري المسمى غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ٤/٥٣.

إنه تعالى مستغن عن عذاب الكافرين كما يستغني عن إيمان المؤمنين وطاعتهم، وأيّ شيء / يضرب به أن يدخل الكفار في الجنة، وساحة كبريائه منزّهة عن خلل الحدّثان، وإذا نشر بساط الكرم يدخل الأولون والآخرون والمؤمنون والكافرون في حاشية من حواشي بساط رحمة وهو صادق فيما وعدوا، العلم عند الله وتأكيد ما ذكرنا قول^٨ أبي مخبر: «هو جزاؤهم إلا أن يشاء ربك أن يتجاوز عنهم فلا يدخلهم النار.» وقال ابن مسعود: «ليأتين على جهنم زمان إلى آخره...^٩ ما قدمنا.

[٤٤ظ]

وبعض علمائنا يكفرون الشيخين محيي الدين العربيّ وصدر الدين القنويّ بقولهما بشمول الرحمة على الوجه المذكور وبموت فرعون على الإي مان؛ لكنهما ليس بمنفردين في هذا القول وما اخترعا فإنك قد سمعت الرواية المنقولة عن ابن مسعود وعن عبد الله بن عمرو [بن عاص] وهما من فقهاء الصحابة، والظاهر أنهما على تقدير صحّة الرواية يرفعانها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، والعلماء والمفسرون وإن لم تقطعوا بصحّة هذه الرواية؛ لكن لم يقطعوا بكذبها أيضاً، فلاحتمال غير مرفوع، وأما حملة عليه^{١٠} صاحب الكشاف^{١١} هو أيضاً احتمال لا يرفع احتمال آخر.

وقال الإمام الغزاليّ في رسالة المعمولة للتفرقة بين الإسلام والزندقة: «واعلم أن أهل البصائر قد انكشف لهم سبب الرحمة وشمولها بأسباب ومكاشفات سوى ما سمعوه من الأخبار والآثار؛ ولكن ذكر ذلك يطول.»^{١٢} والإمام مقدّم على الشيخين زماناً، ويُفهم من هذا القول للإمام سبب هذا القول وقائله في زمن السلف الصالحين، ويُفهم أيضاً من قوله تجويزه لهذا؛ بل ميله إليه فضلاً عن تكفيره القائلين به.

٨ في النسخة: قول قول.

٩ لم أعر على كتاب العرائس الذي نُقل منه.

١٠ يعني حمل الزمخشري الحديث على الكذب.

١١ أنكر الزمخشري اعتقاد أن الكفار لا يخلدون في النار وتبرأ عن صاحب هذا الاعتقاد: «... عن عبد الله بن عمرو بن العاص: «ليأتين على جهنم يوم تصفق فيه أبوابها ليس فيها أحد وذلك بعد ما يلبثون فيها أحقاباً» وقد بلغني أن من الضلال من اغترّ بهذا الحديث، فاعتقد أن الكفار لا يخلدون في النار، وهذا ونحوه والعياذ بالله من الخذلان المبين، زادنا الله هداية إلى الحق ومعرفة بكتابه وتبيينها على أن نعقل عنه، ولئن صح هذا عن ابن العاص، فمعناه: أنهم يخرجون من حرّ النار إلى برد الزمهير؛ فذلك خلوّ جهنم وصفق أبوابها.» الكشاف للزمخشري، ٢ / ٤٣١.

١٢ فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة للغزالي، ص ٨٨.

وأما الإجماع فغير ثابت انعقاده في المسألة المذكورة يرشدك إليه ما نقلناه آنفاً، وعلى تقدير الانعقاد فمخالفة الإجماع لا يقطع بكونها كفرًا، وقد نقل الشارح التفتازاني عن الإمام الرازي بقوله:

ثم أجاب -أي الإمام- عن تكفير الفرق بعضها بعضًا بأجوبة، مبني بعضها على أن خرق الإجماع ليس بكفر وأن الإجماع لا ينعقد بدون اتفاق المشبهة والمجسمة والروافض وأمثالهم، وبعضها على أن من لزمه الكفر ولم يقل به فليس بكافر، وبعضها على أن صاحب التأويل وإن كان ظاهر البطلان ليس بكافر.^{١٣}

وقال التفتازاني: «وفي المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله: لم يكفر أحدٌ من أهل القبلة، وعليه أكثر الفقهاء، وقال الشافعي رحمه الله: لا أرد شهادة كل أهل الأهواء إلا الخطائية لاستحلالهم الكذب»^{١٤}، أقول يعني لا أكفرهم. وقال الإمام الغزالي:

وأما ما يستند إلى الإجماع فذكر ذلك من أغمض الأشياء، إذ شرطه أن يجتمع أهل الحل والعقد في صعيد واحد، فيتفقون على أمر واحد اتفاقاً بلفظ صريح، ثم يستمرون عليه، مرة عند قوم، أو يكاتبهم إمام في أقطار الأرض، فيأخذ فتاواهم في زمان واحد تتفق أقوالهم اتفاقاً صريحاً حتى يمتنع الرجوع عنه والخلاف بعده، ثم النظر في أن من خالف بعده هل يُكفر؟ لأن من الناس من قال: إذا جاز في ذلك الوقت أن يختلفوا فيحتمل توافقهم على الاتفاق، ولا يمتنع على كل واحد منهم أن يرجع بعد ذلك وهذا أيضاً غامض.^{١٥}

وذكر في كتب الأصول: طائفة من الفرق الإسلامية أنكروا حجية الإجماع رأساً، وأورد فيها نقوض على أدلة حجيتها، والقائلون بحجيتها جعلوه أقساماً وحكموا بكفر من خالف بعض الأقسام دون البعض الآخر. وقال صاحب التوضيح:

اعلم أن الإجماع على نوعين أحدهما: إجماع يُفيد قطعية الحكم، أي سند الإجماع لا يكون موجباً للقطع؛ بل^{١٦} الإجماع يُفيد القطعية، والثاني: إجماع لا يُفيد قطعية الحكم

١٣ شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني، ٢/ ٢٧٠.

١٤ شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني، ٢/ ٢٧٠.

١٥ فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة للغزالي، ص ٧١.

١٦ في النسخة: ثم، وما ثبتناه من التوضيح.

بأن يكون سند الإجماع موجباً للقطع. ثم الإجماع يُفيد زيادةً توكيداً، فنقل القرآن وأمهات الشرائع / من هذا القبيل، والإجماع الأول لا ينعقد ما بقي مخالفاً واحداً؛ وذلك المخالف أو مخالف آخر في عهد آخر لا يكفر بالمخالفة.^{١٧}

[٤٥]

وفي التوضيح أيضاً ما حصله أن الأمر المجمع عليه إن كان أمراً حسياً ماضياً أو مستقبلاً كأمر الآخرة وأشرط الساعة فالإجماع عليه يكون إخباراً فلا يكون من قسم الإجماع المخصوص بأمة محمد عليه السلام، وإذا أحطت ما نقلناه فنقول: لا ينبغي أن يكفر القائلون بأمثال هذه مثل قول الشيخ بإيمان فرعون؛ لأن حقيقة الإيمان هو التصديق لرسول الله صلى الله عليه وسلم في كل ما جاء به من عند الله، ولا يخفى على المصنف أنهم مصدقون بكمال التصديق ومنقادون له تمام الانقياد كما يشهد آثارهم المشهودة وأحوالهم^{١٨} المنقولة من المجاهدات الشاقة والعبادات الخالصة والأخلاق المرضية والمعارف السنية، ثم أنهم وإن خالفوا الجمهور في بعض الأقوال فإنما يخالفون زعماً منهم بأن مراد الشارع ليس إلا ما قالوا. وأما رائحة التكذيب أو التخفيف فلا يحس منهم أصلاً ورأساً، فإنهم يقولون: علمنا كله وراثته رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتأويلاتهم وتوجيهاتهم ليست خارجة من قانون اللغوي والاصطلاحي، وغاية ما لزم عليهم مخالفة الجمهور أو الإجماع، وقد عرفت حال تلك المخالفة، فتكفير أمثال هؤلاء من أفراد الأمة المحمدية وعلماء أمة الأحمديّة جرأة عظيمة.

ولقد قال الإمام الغزالي في الرسالة المذكورة: «أما وصيتي فإن تكفّر لسانك عن أهل القبلة ما أمكنك، ما داموا قائلين: لا إله إلا الله، محمد رسول الله غير مناقضين لها، والمناقضة تجوزهم الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم بعذر أو بغير عذر، فإن التكفير فيه خطر، والسكوت لا خطر فيه.»^{١٩}

١٧ التوضيح في حل غوامض التنقيح لصدر الشريعة الأصغر (مع شرحه المسمى التلويح على التوضيح لسعد الدين التفتازاني)، ٩٢/٢.

١٨ في النسخة: وأحوالهم.

١٩ فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة للغزالي، ص ٦١.

فإن قلت: فعلى ما قلت فينبغي أن لا يكفر القائلون بقدم العالم ونفي الحشر ونفي شمول العلم الإلهي مع أنه م منطبقون على تكفيرهم، أقول: إن هذه الأصول الثلاثة من الضروريات الدينية.

أما نفي العلم فإنه إسناد الجهل إلى الله تعالى ولو بالنسبة إلى بعض الأشياء فإنهم وإن أثبتوا العلم على الوجه الكلي لجميع الأشياء إلا أن من المعلوم أن في الجزئي من حيث أنه جزئي أمراً زائداً على الكلي، ولولا ذلك كما كان الفرق بين الكلي والجزئي، فعدم شمول العلم لذلك الأمر الزائد جهل بالنسبة إليه، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، فإن قالوا ذلك الأمر الزائد هو التعيين وهو أيضاً معلوم لله تعالى؛ لكن على وجه كلي، نقول: خروج وجه الجزئي للجزئي عن العلم الشامل جهل بالنسبة إلى ذلك الوجه، فتحقق.

وأما الحشر فهو السبب الداعي إلى التكاليف الشرعية، والمقصود الأصلي من إرسال الرسل وإنزال الكتب لتمييز الشقي والسعيد وأهل الثواب والعقاب، ثم الحشر الجسداني يتوقف على حدوث العالم.

فالأصول الثلاثة من الضروريات الدينية، فالمخالف فيها نافي للدين رأساً ومكذب للشرع قطعاً وإن أول وتكلف فإن المراد من التأويل إبقاء الدين وتصديق الشرع، فهو من النافي والمكذب تلبس ظاهر وتدليس فاحش بخلاف ما نحن فيه كما لا يخفى على المنصف.

فإن قلت: فهل أنت على هذا الاعتقاد الذي نقلته في خروج الكفار من جهنم وأمثاله؟ أقول: نعوذ بالله أن أخالف أهل السنة والجماعة في جزئي فأني بحمد الله على تصديق رسول الله صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به من عند ربه على مراده ومراد ربه على الإجمال. ثم أقول: ما ذهب إليه أهل السنة في التفاصيل بناءً على أن مراد الله ومراد رسول الله كذلك. واعتقادي على أنه كذلك؛ لكن ومع ذلك لا أكفرهم بناءً على أن مذهب أهل السنة عدم تكفير أمثالهم والتوقف فيهم / وإحالة أمرهم على الله تعالى كما بينا، فتدبر.

[٤٥ظ]

ومن المعلوم أن مراد الله تعالى ومراد رسوله ومراد الملائكة والمسلمين إيمان الكافرين لا كفر المؤمنين. وأنا أوافق الله ورسوله والملائكة والمسلمين في ذلك المراد، وأحمل قول مؤمن وعمله على الصلاح ما أمكن.

لكنَّ العجب كلَّ العجب مِمَّنْ يرغبُ في تكفير المؤمنين وتضليلهم وتخطئتهم رغبةً تامَّةً، ويجعله ثمرةً اشتغالاته ونتيجةً مجاهداته في ساعاته وأوقاته، ويسيء الظنَّ بجمهور المسلمين، ويلتذُّ بما وقع من فرطاتهم ويروجُّ مذاهبَ الفلاسفة وجهالاتهم ويكفر العلماء والصلحاء بمخالفة الإجماع.

أولاً يعلم أن صنيعه هذا نفيٌّ للإجماع بالكلية، لأنَّ الأدلَّةَ الدالَّةَ على حجِّيَّة الإجماع كلَّها مبنيةٌ على حسن الظنِّ بالأمة مطلقاً من غير تعيينِ قرنٍ دون قرنٍ، وهو يضلُّ الأمة أخلافهم وأسلافهم، ولا يعتمد إلا على كلامٍ واحدٍ بعدَ واحدٍ، وهذا سوء ظنٍّ منه للأمة ونسبتهم إلى الضلالة، ولعلَّ استثناء بعضٍ قليلٍ منه عن حكم الضلالة هو تلبسٌ أيضاً وتوسُّلٌ به إلى ترويح باطله وإظهار^{٢٠} الاعتقاد والاعتماد إليه إراءة لا حقيقةً، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا رأيتَ الرجلَ يقولُ: «هلك الناس» فهو أهلُكهم»^{٢١} إن هي إلا فتنة في الدين وتدليس على المسلمين.

اللهم اجعلنا هادين مهديين غير ضالين ولا مضلين حرباً لأعدائك سلماً لأوليائك، نحب بحبك مَنْ أَحَبَّكَ ونعادي بعداوتك مَنْ خالفك من خلقك، اللهم هذا الدعاءُ ومنك الإجابةُ، وهذا الجهدُ وعليك التكلان، إنا لله وإنا إليه راجعون، ولا حول ولا قوة إلا بالله العليِّ العظيم.

٢٠ في النسخة: وظهار.

٢١ صحيح مسلم، البر ٤١.

المصادر والمراجع

تفسير النيسابوري المسمّى غرائب القرآن ورغائب الفرقان؛

نظام الدين حسن بن محمد بن حسين الأعرج النيسابوري (ت. ٧٣٠هـ/١٣٢٩م [؟]).
تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٦هـ.

التوضيح في حل غوامض التنقيح (مع شرحه المسمى التلويح على التوضيح للتفتزاني)؛

صدر الشريعة الثاني عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة عمر بن صدر الشريعة الأول عبيد الله بن محمود المحبوبي البخاري (ت. ٧٤٧هـ/١٣٤٦م).
مكتبة صبيح، مصر بدون تاريخ.

جامع البيان في تأويل آي القرآن؛

محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي أبو جعفر الطبري (ت. ٣١٠هـ/٩٢٣م).
تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.
تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة ١٤١٤هـ.

الديوان؛

أبو علي عامر بن طفيل بن مالك الجعفري العامري (ت. ١١هـ/٦٣٢م).
نشر: كرم البستاني، دار صادر، بيروت ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

شرح المقاصد؛

سعد الدين مسعود بن فخر الدين بن عمر بن برهان الدين عبد الله الهروي الخراساني التفتزاني (ت. ٧٩٢هـ/١٣٩٠م).
دار المعارف النعمانية، ١-٢، باكستان ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة؛

أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت. ٥٠٥هـ/١١١١م).
نشر: محمد بيجو، دار البيروتي، بيروت ١٩٩٣م.

صحيح البخاري (المسمى الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وأيامه)؛

أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت. ٢٥٦هـ/٨٧٠م).
تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

صحيح مسلم المسمى المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم؛

أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت. ٢٦١هـ/٨٧٤م).
تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، ١-٥، بيروت، ١٣٧٤هـ/١٩٥٥م.

الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل؛

أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي الزمخشري (ت. ٥٣٨هـ/١١١٤م).
دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٧هـ.

Kaynakça

- Ali b. Bâlî. *el-'Ikdu'l-manzûm fi zikri efâzili'r-Rûm / Şekâik Zeyli*. Nşr. ve Trc. Suat Donuk. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Anonim. [*Risâle fi mes'eleli imâni Firavun*]. Ragıp Paşa, 1460: 120a-121a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi. *Şerhu Fıkhi'l-ekber* (müellif hattı). Râgıp Paşa, nr. 789. Süleymaniye Kütüphanesi; Nşr. Refik Acem. Beyrut: Dâru'l-Muntahabi'l-'Arabî, 1998.
- [*Risâle fi mes'eleli imâni Firavun*]. Ragıp Paşa, 1460: 18a-19b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- *Risâle fi mâ verade fi'l-Fusûs*. 1020: 41a-42b. Zeytinöglü İlçe Halk Kütüphanesi.
- *Risâle fi mes'eleli bulûdi'l-küffâr*. 1020: 43a-45b. Zeytinöglü İlçe Halk Kütüphanesi.
- *Risâle müte'allika bi-Hakâiki'l-eşyâ*. Beyazıt, 105669, 24b-40a. Beyazıt Devlet Kütüphanesi; 1020: 26b-35a. Zeytinöglü İlçe Halk Kütüphanesi.
- *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader*. Beyazıt, 105669: 17a-23a. Beyazıt Devlet Kütüphanesi; Ragıp Paşa, 1460: 60b-63b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- *Risâle-i sırr-ı kader*. 163: 83a-92a. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi.
- Bedirhan, Muhammed. *Abdülganî Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafası*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016.
- Ceyhan, Semih. "Bayramîye Meşâyihinden Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Vahdet-i Vücûd Risâlesi". *Hacı Bayrâm-ı Veli Uluslararası Sempozyumu*. 283-304. Ankara, 2012.
- Ekmelüddin İbnü's-Şeyhi'l-Fakîr. [*Risâle fi mes'eleli imâni Firavun*]. Ragıp Paşa, 1460: 20a-21a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâmi ve'z-zendeka*. Nşr. Muhammed Bîcû. Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 1993.
- İbnü'l-Arabî. *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*. Nşr. Abdülaziz Mansûb. Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li's-sekâfe, 2017.
- *Fusûsi'l-bikem*. Nşr. Abdülaziz Mansûb-Ahmed Ebrâr Şâhî. Kahire: Şirketü'l-Kuds, 2016.
- Musakhanov, Orkhan. *Tilimsânî / İlâhî İsimler Nazariyesi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Taberî. *Câmî'u'l-beyân*. Nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000.
- Taşköprüzâde. *eş-Şakâiku'n-nu'mâniyye*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1975.
- Tek, Abdürrezzak. "İbnü'l-Arabî'yi Müdafaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvalar". *Tasavvuf* 23 (Ocak-Haziran 2009): 281-301.

C. Tercüme

RİSÂLE FÎ MES'ELETİ HULÛDÎ'L-KÜFFÂR

Bismillâhirrahmânirrahîm

Nimetlerini kendisinden başkasının saymasından ve yine hikmetlerinin inceliklerini kendisinden başkasının kuşatmasından yüce olan Allah'a hamd olsun. O'nun sırlarından bir şeye muttali olmanın, kullarından bazılarına mahsus olması, O'nun nimetleri cümlesindedir. Zâhir ve bâtın nimetleri arasından her fırkaya rahmetinden bir çeşidi tahsis etmesi, O'nun hikmetleri nebzesindedir.

İrfânî faziletler dairesini itmâma erdiren ve insan cinsinden kutupların üzerine kemâl feleklerini döndüren Muhammed'e –ki o, ilâhî mazharların en kâmilî, subhânî nurların en kapsamlısıdır– onun âline, kemâllerinin vâris ve nakledicileri olan ashâbının üzerine salât olsun.

İmdi; ümmü'l-kitâb olan muhkem âyetleri [esas] almak ve şüphelerden sakınarak müteşâbih âyetler hususunda tevakkuf etmek/görüş bildirmemek, edîb sâlihlerin âdeti ve râsih âlimlerin tabiatındandır. Ancak her taifenin bu husustaki duruşu aynı değildir. Rabbinin nimetini zikrederek ilminin ulaştığı sonuçtan haber veren kimse inkârcı da sayılmaz. Buna binaen Rahim isminden tecelli eden rahmet, yakınlık erbâbına tahsis edilmiş olsa da Rahman isminden tecelli eden rahmetin genişliği ve gazabı geçmesiyle beraber, kâfirlerin azapta ebedî olması ve uzun zaman da azapta kalması meselesinde bana vârid olan şeyler yazıldı.

Bil ki Kitap ve Sünnet'teki nasslar, küfrü kesin olan kâfirin ebedî olarak azapta ve sonsuz olarak nimetten mahrum olduğuna zahiren delil teşkil etmiştir. Ancak saf akıllar (elbâb) bunun hikmetinde hayrete düşmüş ve marifet ve sırrına ulaşma hususunda eksik kalmıştır. Çünkü Allah Teâlâ'nın lütuf ve kerem sahiplerinin en keremlisi ve merhamet edenlerin en merhametlisi olduğunda şüphe yoktur. O her fazl ü kemâlin en zirvesinde ve her lütf u keremin en son noktasındadır. Günah büyük olsa bile affetmenin cezalandırmaktan evlâ olduğu ve cürüm mertebelerinin her bir mertebesinde bağışlayıcı olmanın Kerîm ve Tevvâb olana daha layık olduğu –özellikle de uzun bir müddet acı bir azaba uğradıktan ve her zelil ve âcizden Mevlâ ve Vehhâb olan Allah'a karşı sâdir olan daimî bir feryâd u figandan sonra– açıktır. Hikmet, itaatkârın isyankâra üstün tutulmasına, mümin ve muvahhidin nimete gark ve kasvetli kâfirin azaba uğramasına kâfi gelmez mi? [Diğer bir ifadeyle hikmet,] mükâfatların üstünlüğüne ve mertebe-

lerin farklılığına hükmedebilir; ancak, farklılık ve üstünlüğün tertibinde, ikinciler [kâfirler] için değil birinciler için *hiçbir gözün görmediği ve kulağın işitmediği şeyler* ile saadet, lezzet ve sürûr ile nimetin kemâli vardır. Buna karşılık diğerleri [kâfirler] için derece derece artan şiddetli bir ümitsizlikte uzayan devamlı ve ardı arkası kesilmeyen bir azap vardır. Hikmet için bu yeterli değil midir?

Diğer bir problem de şudur: Şayet iman, mümin için ateşten bir kurtuluş ise niçin ölüm anında kurtarıcı olmadı? [Hâlbuki] ayne'l-yakîn imanın gayba imandan daha kuvvetli olduğu bilinmektedir. Ölüm anında iman eden kimse gayba değil, yakîne ererek gördüğüne iman etmiştir/muâyindir.

“Kitap ve Sünnet'teki kesin nasslar, sonra ümmetin icmâi [kâfirin cehennemde ebedî kalacağına] kesinkes delâlet etmektedir!” dersin biz de deriz ki; evet öyle, ancak bu dediğinizin bir sırrı ve hikmeti vardır. Çünkü Allah Teâlâ Hakîm'dir, ancak hikmetin gerektirdiği ve maslahatın talep ettiği şeylerle hüküm verir. Dünya ve âhiret yurdunun sahibi Allah olmakla birlikte söz konusu hikmet ve maslahat nedir? Ölüm anındaki ayne'l-yakîn iman neden fayda etmez. Buradaki sır nedir? Derim ki; şüphesiz bu gibi gizli sırlarda en doğru olan yol, nassın zâhirine yapışmak, sırrı talep etme hususunda derine dalmamak, kapalı/gizemli meselelerde tefekkürü terk etmek ve Allah Teâlâ'nın, “İlimde derinleşenler ‘Biz O'na iman ettik; hepsi Rabbimizin katındandır’ derler” (Âl-i İmrân, 3/7) âyeti uyarınca amel etmektir. Bununla beraber gayblardan bazı kalplere rabbânî feyzlerin taşması ve ilâhî nurların parlamasıyla gelen şeylerden bütünüyle yüz çevirmek, o gelen şeyleri bir tür yitirmekten ibarettir. Şüphesiz kalbe gelen şeyleri keşf ve izhar etmek, Allah'ın nimetini dile getirmek ve verdiği nimete şükretmektir. Biz bu konuyu yazarken bu ruhsatla amel ettik. Her türlü hata ve sürçmeden O'na tevbe ve istiğfar eder, dünya hayatında ve ölümden sonra O'nun sabit ve kesin hükmüyle beni sabitkadem eylemesini O'ndan niyaz ederim. O, hataları bağışlayandır. Allah'ın tevfiğiyle şöyle derim:

Küfür üzere ölen kimse [kabir ve cehennemde karşılaşacağı] korkutucu durumları apaçık görse de bu görmeyenin zorunlu neticesi; kemâl üzere bütün sübûtî ve selbî (tenzihî) sıfatlarla Allah'ı birlemekten ibaret olan inancın gerektirdiği apaçık bir görme değildir. Aksine küfür üzere ölen kimse, âhirette de bazı sapkın inançlarını devam ettirir ve bu sebeple söz konusu sapkın inançlarının sûreti olan cehennem ateşinde azaba uğrar. Çalışıp çaba göstererek elde etme dünyasından karşılıkların alındığı âhiret yurduna göçtüğünde artık ilim ve öğrenme kapısı üzerine kapanır. Müstahak olduğu cehalet ve azapla ebedî olarak baş başa kalır.

Yine Allah Teâlâ, insanı, ihsanı sebebiyle yaratmıştır. Diğer bir ifadeyle Celâl ve Cemâl'e ait sıfatlarının bütününe insanı mazhar kılmıştır. Bunun için de nur ve zulmet kaydı insanda birleşik kalmış ve Allah onu somut beden ile latif ve soyut bir ruhtan yaratmıştır; bedenler ile ruhlar arasında şaşılacak bir birleşme (ittisâl) ve muazzam bir ilişki var etmiştir. Şöyle ki; ruhtan bedene ve bedenden ruha yönelik hüküm ve etkiler ortaya çıkar. Kudsiyet âleminde; nâtık (düşünen) nefse (ruh) gelen her şey, ruhun bedenle ilişkisinden dolayıdır. Bu ilişki vesilesiyle Kuddûs olan Allah'ın feyzi ve Subhân olan Allah'ın nurları, bedende eser bırakır. Bu eserler, insanda güzel alışkanlıklar ve övülmüş iyilikler şeklinde ortaya çıkar. Aynı şekilde nâtık nefiste de unsurlardan müteşekkil olan bedenın eserleri, yani karanlık perdeler ve alçak durumlar belirir. Ruh ile beden birlikteliği (ittisâl), bir olmaklığa (ittihâd) meyleder, ta ki her açıdan ruh bedenın gayrıdır, yani aynı değildir demenin güzel olmayacağı mertebede ruh ile beden bir olur. Mutluluğu gerektiren insanın kemâli, ancak ruh ile beden birlikteliği ve ilişkisi vasıtasıyla. İnsana ait kemâllerin insanda yerleşmesi hem beden hem de ruhta kâmil olmasıyla tamlığa erer.

İnsan nefsi, bedenini Rabbine iman ve dinî akidelere inanmaksızın terk ettiğinde, nefiste küfür karanlığı bütünüyle ortadan kalkmayacak şekilde yerleşik bir hâle gelir; çünkü nefsin kemâli, onun saflığı ve bedenini de kaplayacak şekilde iman nuruyla aydınlanmasıyla gerçekleşir. Beden çürüse ve toprak olsa da âhirette yeniden diriltilecek beden, dünyadaki bedenden bütünüyle de farklı olmaz. Âhiretteki beden, azap ve nimetle karşılanmada dünyadaki bedenın benzeri ve halefidir, çalışıp çabalamada değil. Çünkü çalışıp çabalama yeri dünyadır ve çalışıp çabalamada âlet, dünyadaki bedendir. Dünyevî bedenın ölmesiyle dünyada tasarrufta bulunmak sona ermekle birlikte ruhun belli bir zaman sürecinde bedenle ilişkisinden ortaya çıkan iman-küfür, iyilik-kötülük, itaat-isyan gibi şeyler bâki kalır. Bunun için mükellef olma, dünya hayatına tahsis edilmiş ve dünya hayatı da iman ve salih amellerin elde edilme yeri kılınmıştır. Allah'ın göklere ve yere arz ettiği ve onların da taşımaktan çekindiği emaneti¹ insan, ruh ve bedenden müteşekkil oluşundan dolayı taşıdı. Mahlûkat arasında insanın sorumluluğu kabul istidadı, ancak yaratılışının soyutlanma ve münasebet kurma

1 Burada şu âyet-i kerîmeye işaret vardır: “Biz emaneti göklere, yere ve dağlara arz ettik; onu taşımaktan çekindiler ve korktular ve onu insan yükledi. Gerçekten insan çok zalim ve çok cahildir.” (Ahzâb, 33/72)

hükümlerini toplaması hasebiyledir. Bu dünyadan sırf ruhânî âleme ölümle intikal ettikten ve bedensel ilişkisi kesildikten sonra artık bu istidadın hükmü sona erer, sorumluluk biter, ilim ve amel açısından emir ve nehiyleri yerine getirmesi, Allah'ın emrine –ki gerçek imandır– iradesiyle boyun eğmesi ortadan kalkar. Gerçek iman ise kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve beden ile amelde bulunmaktır. İmanın iman sayılması, ancak şeriat tarafından emredilmiş olması sebebiyledir. İman, ancak dünya yurdunda ve bedenle ilişkisiyle beraber söz konusudur. Ölüm sonrası zorunlu olarak bilmeye iman denmez. Boyun eğme ve itaatın olmadığı bir iman, şeriat açısından geçersizdir.

Velhasıl, Allah katında makbul, şeriat koyucu katında muteber ve sürekli azaptan kurtarıcı olan iman, sorumluluk dünyasında tasdik ve yakîne ulaştıktan sonra gönüllü olarak [Allah'a] boyun eğmektir. Gönüllü olarak boyun eğmeksiz yapılan tasdik ise geçerli bir tasdik değildir. İsteyerek boyun eğmek, ancak bu dünyada mümkündür. Meselenin kanıtlanması hususunda bu kadarı yeterlidir.

Zikri geçen geniş açıklamalar, ye's hâlindeki kimsenin imanının kabul edilmemesinin Allah katından gerçekleşen bir tahakküm olmadığını, dahası bunun hikmete ve maslahata uygun bir hüküm olduğunu açıklamak içindir. Çünkü Alîm ve Hakîm olan Allah, hükmünde [hikmet ve maslahata uygunsuzlukla] itham edilemez. O'nun takdir ve kazasına itiraz edilemez. Bu, kelâmcıların (millet-i İslâmiyye) cumhûrunun görüşüdür. Ayrıca bu görüş üzerine ümmet-i Muhammedin icmâi da vardır. Biz buna itimat eder, bunu tasdikleyip buna itikad ederiz.

Ancak ilâhî rahmetin, şiddetli azap ile geçen uzun zamandan ve cehennem kâfir ve mühlidlerden boşaldıktan sonra (*ba'de mürûri'l-ahkâb*) herkese şâmil olduğu ve söz konusu ilâhî rahmetin gazabı geçtiği² bir taifeden [sûfilerden] rivayet edilmiştir. Bu, “Derileri yanıp döküldükçe, azabı tatmaları için onların derilerini yenileyeceğiz” (Nisâ, 4/56) ve “Orada [cehennemde] ne ölür ne de yaşarlar” (A'lâ, 87/13) âyetlerinin işaret ettiği şeyler gerçekleştikten sonra olur. Bu görüşü benimseyenlerin bazıları, sözlerini ilâhî keşiflerine dayandırırılar. Azabın daimî olmasıyla ilgili âyetleri ise lügat ve örf/ıstılah olarak uzun süre cehennemde kalmakla tevil ederek şöyle derler: Bu tevili/yorumu, lügat, örf ve ıstılah

2 “İlâhî rahmetin gazabı geçtiği” ibaresinde şu hadis-i şerif-i nebeviye işaret vardır: “Rahmetim gazabımı geçmiştir.” Buhârî, “Tevhîd”, 45; Müslim, “Tevbe”, 15.

inkâr etmez. Ayrıca hulûd ve ebed (azabın daimî olması) lafzı, uzun zaman anlamında lügat ve örf olarak kullanılır. Yine şöyle derler: Ehl-i Sünnet, “Kim bir mümini kasten öldürürse onun cezası cehennemde ebedîyen/hâliden kalmaktır” (Tâhâ, 20/74) ve benzeri bazı âyetlerdeki hulûd lafzının bu anlamda [uzun zaman anlamında] olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Bunu [hulûdu] bizim gibi tevil etmeyi inkâr etmenin ne manası var?! İsyankâr müminler ve kâfirler arasındaki farklılık, birincilere [isyankâr müminler] nispetle ikincilerin [kâfirler] cehennem azabında kalmadaki uzunluğudur. Böyle olması da ikisi [kâfirler ile isyankâr müminler] arasındaki eşitlik itirazını ortadan kaldırmaktadır. Bu sözlerini “Kerem, mutlak olarak hulûdun olmamasını ve rahmetin kapsayıcılığını gerektirir” şeklinde takdim ettiğimiz görüşle aklen teyid ederler. İnsanların cömertliği karşısında Allah’ın ikramının nasıl olduğunu bir düşün! Bedevilerden biri [noksan] aklınca kerem sahibi olduğunu şöyle iddia etmiştir:

*Va‘d [ihsan vaadinde] ve va‘dde [ceza tehdidinde] bulunduğumda
Va‘dimden vazgeçebilirim [ancak] va‘dimi [mutlaka] yerine getiririm³*

Cezalandırma tehdidinden vazgeçme, yani bağışlama, insanlarda varsa ve büyük bir cömertlik sayılırsa bunun [Hak Teâlâ’da] olmamasını düşünmenin ne manası var?! Dahası âlemlerin Rabbi, yerlerin ve göklerin Hâlık’ı hakkında bu nasıl imkânsız olur?! Hâlbuki her türlü kemâl O’nun için vâcip, her türlü eksiklik ve zevâl alâmeti ise O’nun hakkında imkânsızdır. Va‘dini [cehennemde ebedî kılmayı] yerine getirmediği takdirde yalan eksikliğinin gerekliliğine gelince, affetmenin geçerliliği ve bunun Kur’ân-ı Kerîm’de çokça yer alması ise bunu [söz konusu yalan isnadı hususunu] ortadan kaldırır. Abdullah b. Amr b. Âs’dan rivayet edilen “Cehennem üzerine öyle bir gün gelecek ki o günde kapıları kapanacaktır” rivayeti gibi haberlerden bazıları, bu bâbda nakil olarak rivayet edilmiştir. Yine bu rivayet, Abdullah b. Mes‘ûd’a da dayandırılmıştır. Nitekim *Arâis*’te şöyle geçmektedir: “İbn Mes‘ûd şöyle demiştir: ‘Cehennem üzerine öyle bir zaman gelecek ki onlar orada devirler boyu kaldıktan sonra içerisinde hiçbir kimse kalmamış olarak kapıları kapanacaktır.’” Yine *Arâis*’te şöyle geçmektedir: “Şa‘bî şöyle demiştir: ‘Cehennem iki yurttan en çabuk mâmur ve yine en çabuk harap olanıdır.’”⁴

3 Âmir b. Tufeyl, *Divân*, nşr. Kerem el-Bustânî (Beyrut: Dâru sadr, 1979), 58.

4 *Arâis* kitabına ulaşamadık. Bu üç rivayetin kaynağı için bkz. Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessetü’r-risâle, 2000), 12: 572.

Cehennem'in ebedî olmadığını kabul edenlere göre rahmetin herkese şâmil olduğu hususundaki diğer bir görüşleri, kâfirlerin azap görmelerinin uzamasından; “yıllar boyunca orada kalmalarından” (Nebe, 78/23) sonra azaba alışmaları şeklindedir. [İslam'a] zıt olma ve muhalefet etmekten kaynaklanan azap, azabı hissetmemelerine sebep olan alışkanlık/ülfet sebebiyle [dolaylı olarak] ortadan kalkmış olur. Ayrıca bu durum, söz konusu alışkanlık sebebiyle nimetlenme ve lezzet duymaya sebep olur. Kâfirlerin cehennemden ayrıldıklarında duydukları acı, cehennemde kalmalarından daha şiddetli olur. Nitekim bu durum, ateşe nispetle semenderde [ateşte yanmadığına inanılan ve ağzından alevler saçan, büyük bir kertenkele şeklinde tasavvur edilen masal hayvanı/ejderha] gözlemlenir. Cehennem'in zemherîre dönüşmesinden sonra ehlinin boşalmasıyla ilgili Abdullah b. Amr b. Âs'ın rivayetini, *Keşşâf*'tan aktaran Nisâbü'rî, tefsirinde şöyle demektedir: “Derim ki; azaba alışmanın, azabın hissedilmemesine sebep olması, dahası *azaba alışmanın, azapla lezzet duymaya sebep olması ve böylece cehennem'in boşalması muhtemeldir.*⁵ Bu [nakil, yukarıda zikri geçen] anlama işarettir.” *Arâis* müellifi ise bu konuda şöyle demektedir:

“Şüphesiz ki Hak Teâlâ müminlerin iman ve itaatlerinden müstağni olduğu gibi, kâfirlere azap vermekten de müstağnidir. Kâfirleri cennete sokmakla hangi şey O'na zarar verebilir! O'nun ululuğu, O'nda kusurun ortaya çıkmasından uzaktır. Kuşatıcı keremini yaydığı anda öncekiler, sonrakiler ve müminler –kâfirlere va'd edilen şeylerde O sâdık iken– rahmet yaygısının köşelerinden bir köşeye girerler. İlim, Allah katındadır. Bizim zikrettiğimiz teyidi, Ebû Mihber'in sözüdür: ‘Azap onların cezasıdır. Rabbinin onları affetmesi ve ateşe sokmamasını dilemesi bundan müstesnadır.’ İbn Mes'ûd şöyle demiştir: ‘Cehennem üzerine mutlaka öyle bir gün gelecek ki...’⁶ Bu rivayeti yukarıda zikretmiştik.”

Âlimlerimizden bazıları Şeyheyn'i, Muhyiddîn-i Arabî ve Sadreddîn-i Konevî'yi, yukarıda geçtiği tarzda rahmetin kuşatıcılığı ve Firavun'un iman üzere ölümünü kabul etmeleri sebebiyle tekfir ederler; lakin o ikisi, bu görüşte [ilâhî rahmetin bir noktadan sonra kâfirleri de kapsayacağı görüşünde] yalnız değildir ve bu görüşü o ikisi ortaya koymuş da değildir. Çünkü sen, İbn Mes'ûd ve Abdullah b. Amr [b. Âs]'tan nakledilen rivayeti işittin. O ikisi [İbn Mes'ûd

5 Nisâbü'rî, *Tefsîr*, thk. Zekeriyya 'Umeyrât (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, h. 1416), 4: 53.

6 *Arâis* kitabına ulaşamadık.

ve Abdullah b. Amr b. Âs] sahabenin fakihlerindendir. Rivayet sahih olduğu takdirde, o ikisinin bu rivayeti Allah'ın elçisine nispet etmeleri açıktır. Âlim ve müfessirler, bu rivayetin sahih olduğuna kesin hüküm vermedikleri gibi mevzû/uydurma olduğuna da kesin hüküm vermediler. [Bu durumda Resûl-i Ekrem'in bunu söyleyip söylememe] ihtimali ortadan kalkmamıştır. *Keşşâf* müellifinin bu rivayeti yalana hamletmesine⁷ gelince, bu da diğer bir ihtimali [doğru olma ihtimalini] ortadan kaldırmayan bir başka ihtimaldir.

İmam Gazzâlî, *et-Tefrika beyne'l-İslâmi ve'z-zendeka* isimli eserinde şöyle demiştir: “Bil ki basiret ehli kimselere, duydukları eser ve haberlerin dışında [başka] sebepler ve ilâhî keşif ile rahmetin öne geçmişliği ve [bir raddeden sonra kâfirleri de] kuşatması keşf olunmuştur. Ancak bunun açıklaması uzar.”⁸ İmam Gazzâlî, zaman olarak Şeyheyn'den [Muhyiddîn-i Arabî ve Sadreddîn-i Konevî] önce yaşamıştır. Onun bu sözünden anlaşılan, bu görüşü selef-i sâlihîn zamanında da kabul edenlerin olduğudur. [Diğer bir ifadeyle bu görüşün İbnü'l-Arabî'den Gazzâlî'ye, ondan da selef-i sâlihîne ulaşan bir öncesi vardır.] Yine Gazzâlî'nin bu sözünden bu görüşü onayladığı anlaşılmaktadır. Dahası bu görüşü kabul edenleri tekfir etmek bir yana, İmam Gazzâlî'nin bu görüşe meyilli olduğu anlaşılmaktadır.

İcmâya gelince, bu meselede icmâın oluştuğu sabit değildir. Bunu sana az önce naklettiğimiz şeyler bildirmektedir. Oluştugu takdirde de [söz konusu icmâya] muhalefetin varlığı küfrü kesinleştirmez. Şârih Tefâtânî, İmam Râzî'den şu sözü nakletmiştir:

7 Zemaşerî, kâfirlerin cehennemde ebedî kalmayacakları inancını inkâr etmekte, bu inanç sahibinden kendisini berî kılmaktadır. “... Abdullah b. Amr b. Âs'dan rivayet edilmiştir: ‘Cehennem üzerine öyle bir zaman gelecek ki, onlar orada devirler boyu kaldıktan sonra içerisinde hiçbir kimse kalmamış olarak kapıları kapanacaktır.’ Bu sözle aldanan ve kâfirlerin ebedî olarak cehennemde kalmayacaklarına inanan kimsenin dalâette olduğu bana ulaşmıştır. Bu ve benzeri görüşler apaçık hüsrandır. Bundan Allah'a sığınırız. Allah, Hakk'a olan hidayetimizi, kitabına olan marifetimizi ve onu akletmedeki dikkatimizi artırsın. Eğer bu rivayet, İbn Abbâs'tan sahih olarak rivayet edilmişse anlamı şudur: Onlar cehennemden sığınan zemherîrin şiddetli soğuşuna çıkacaklardır. Bu da cehennemden boşalması ve kapılarının kapanmasıdır.” Zemaşerî, *Keşşâf* (Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, h. 1407), 2: 431.

8 Gazzâlî, *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâmi ve'z-zendeka*, nşr. Muhammed Bîcû (Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 1993), 88.

“[İmam Râzî] sonra fırkaların bazısının diğer bazısını tekfir etmesine şöyle cevap verdi: Fırkalardan bazısına göre icmâi delmek küfür değildir. Zira icmâ; Müşebbihe, Mücessime, Râfızîler ve benzerlerinin ittifakı olmaksızın oluşmaz. Bazısına göre [icmâi delen] bir kimseye küfür gerekse de o, [icmâi delmenin küfür olmadığını] kabul ediyorsa kâfir değildir. Bazısına göre tevil sahibi, tevilinin bâtıllığı açık bile olsa kâfir değildir.”⁹

Teftâzânî [sözlerine şöyle] devam etti:

“*Müntekâ*'da Ebû Hanîfe'den –Allah ona rahmet etsin– [şöyle rivayet edilmektedir:] Kible ehlinde bir kimse tekfir edilmez. Fukahanın çoğunluğu bu görüştedir. Şâfiî –Allah ona rahmet etsin– şöyle der: Yalan konuşmayı helal saymalarından dolayı, Hattâbiyye hariç, bütün hevâ ehli kimselerin şahadetini reddetmiyorum.¹⁰ Diğer bir ifadeyle tekfir etmiyorum.”

İmam Gazzâlî şöyle der:

“İcmâyâ dayandırılan hükme gelince, bunu anlamak en kapalı işlerdendir. Çünkü icmân şartı, ulemânın [ehl-i hâl ve'l-akd] ortak bir zeminde toplanması ve tek bir konuda açık bir lafızla ittifak etmesi ve bu hüküm üzerine devamlı olmalarıdır [sonradan bozmamalarıdır]. Bazen de bir topluluk indinde toplanmalarıdır ya da yeryüzündeki imamın [halifenin] onlarla [ehl-i hâl ve'l-akd] yazışması ve onların açık bir ittifakla müttelik oldukları fetvalarını tek bir zamanda almasıdır ki bundan [icmân hükmünden] dönmek ve sonradan da muhalefet etmek imkânsız olsun. Sonra, icmâyâ muhalefet eden kimse tekfir edilir mi meselesi hakkında nazar/tartışma vardır. Çünkü insanlardan şöyle diyen de vardır; bir vakitte ihtilaf etmeleri câiz olduğunda mutabakatlarının ittifak üzere olması da muhtemeldir ve bundan [ittifaktan] sonra onlardan her birinin görüşünden dönmesi imkânsız da değildir. Bu da yine kapalıdır.”¹¹

Usûl-ı fıkıh kitaplarında İslâmî fırkalardan bir tâifenin, icmân delil oluşunu bütünüyle reddettiği aktarılmış ve yine bu kitaplarda icmân hüccet oluşunun delilleri hususunda çelişkiler zikredilmiştir. İcmân delil oluşunu kabul edenler ise icmâi kısımlara ayırarak bazı kısımlarına muhalefet edenlerin küfrüne hüküm vermişlerdir. *Tavzîh* müellifi bu konuda şunları söylemektedir:

9 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (Pakistan: Dâru'l-mâ'ârifî'n-nûrâniyye, h. 1401), 2: 270.

10 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 270.

11 Gazzâlî, *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâmi ve'z-zendeka*, 71.

“Bil ki icmâ iki türlüdür. Birincisi, kesin hüküm ifade eden icmâdır. Diğer bir ifadeyle icmânın senedi kesin olmayı gerektirmemekte, aksine icmâ[ın senedi değil, bizzat kendisi] kesin olmayı ifade etmektedir. İkincisi, icmânın senedi, kesinliği gerektirmekle birlikte [icmânın bizzat kendisi], kesin hüküm ifade etmeyen icmâdır. Sonra icmâ, ziyade te'kit ifade etmektedir. Kur'ân-ı Kerîm ve şeriatın ana ilkelerinin nakli bu kabildendir. İlk icmâ, muhalif *bir* kişi [bile] kaldığında oluşmaz. Söz konusu bir muhalif veya başka bir muhalif, başka bir zamanda olsa, söz konusu muhalefet sebebiyle tekfir edilmez.”¹²

Yine *Tavzîh*'te geçen bilgilerden ortaya çıkan görüşe göre üzerine icmâ edilen şey, geçmiş-hissî bir şey veya âhîret işleri ve kıyamet alâmetleri gibi gelecekle ilgili ise bunun üzerine gerçekleşen icmâ, haber verme ile olur ve bu, ümmet-i Muhammed'e (s.a.v.) mahsus icmân kısımlarından değildir. Naklettiğimiz şeyi tam manasıyla anladıysan şöyle deriz: Firavun'un imanını ikrar eden Şeyh'in [Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî'nin] sözü ve benzeri sözleri söyleyenleri tekfir etmek gerekmez. Çünkü imanın hakikati, Resûl-i Ekrem'i Allah katından getirdiği bütün şeylerde tasdik etmektir. İnsaf sahibi bir kimseye, onların [İbnü'l-Arabî ve Ekberî geleneğe bağlı muhakkik sûfîlerin] kemâl-i tasdik ehli oldukları ve ona [Resûl-i Ekrem'e] tam bir bağlılıkla bağlı oldukları apaçıktır. Nitekim onlardan nakledilen güzel marifetler, razı olunmuş ahlâk, hâlis ibadetler ve meşakkatli mücahedeler ve onlarda müşahede edilen eserler, buna şahadet etmektedir. Sonra onlar, bazı sözlerde cumhûra muhalefet etseler de şüphesiz Şâri'in muradının ancak kendilerinin dedikleri olduğu iddiasıyla muhalefet ederler. Ancak onlardan kesinlikle [Resûl-i Ekrem'in getirdiklerini] tekzip ve tahfif etmek kokusu hissedilmez. Çünkü onlar şöyle derler: Biz bunların hepsini Resûl-i Ekrem'e vâris olma yoluyla bildik. Onların tevcih ve tevilleri lügavî ve ıstılâhî kanunun dışında da değildir. Onlara [tenkit olarak] gerekli olan en nihai şey, onların cumhûr ve icmâya muhalefet ettiklerini söylemektir [tekfir etmek değildir]. Sen söz konusu muhalefetinin sebebini böylece bilmiş oldun. Ümmetin fertleri ve âlimlerinden böyle [yüce kimseleri] tekfir etmek, büyük bir cürettir.

İmam Gazzâlî yukarıda geçen risalesinde şöyle demektedir: “Tavsiyeme gelince, *Lâ ilâhe illallâh ve Muhammedun resûlullah* dedikleri ve bu kelime-i tevhid ile çelişmedikleri sürece mümkün olduğunca kible ehlinde dilini tutmandır. Çelişki de onların Resûl-i Ekrem'e özürsüz veya özürsüz olarak yalan isnad etme-

12 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh fi halli gavâmizi't-Tenkîh* (Teftazânî'nin *et-Telvîh 'ale't-Tavzîh* isimli şerhiyle birlikte), (Mısır: Mektebetü Sabîh, t.y.), 2: 92.

yi [Resûl-i Ekrem'in söylemediğini ona isnad ederek söylemeyi] câiz görmeleridir. Çünkü tekfir etmekte tehlike varken sükûtta ise tehlike yoktur.”¹³

Eğer söylediğine göre, [bu durumda] âlemin kıdemini, cismânî haşrin yok sayılmasını ve ilâhî ilmin kapsamını [daraltanları] da tekfir etmemek gerekir. Hâlbuki bunları kabul edenleri [el-Felâsife'yi, Gazzâlî ve takipçileri] tekfir etmekte mutabıktırlar dersen, ben de derim ki; bu üç asıl, zarûrât-ı dîniyyededir [dinin apaçık bilinen hususlarıdır].

[Allah'ın] ilminin cüz'îler üzerinde gerçekleşmediğini kabul etmek, Allah'a bilgisizlik atfetmektir. Çünkü onlar, bütün şeyleri bilmeyi küllî bir tarzda ispat etseler de bilinmektedir ki cüz'î olması bakımından cüz'îde, küllî üzerine ilave bir şey vardır. Eğer böyle olmasaydı küllî ve cüz'î arasında fark olmamış olurdu. İlmin [Hakk'ın ilminin] söz konusu ilave şeyi kapsamaması, O'na nispetle bir cehalettir. O, cehaletten yücedir. Söz konusu ek bir şey, ta'ayyündür/belirlenmedir ve bu da Allah Teâlâ'ya malumdur; ancak, küllî bir tarzda malumdur derseler de deriz ki; cüz'î yönün kapsayıcı ilimden cüz'î için çıkarılması, bu [cüz'î] yön bakımından cehalettir. Bu hakikati bil!

Haşre gelince, bu, şer'î tekliflere çağırın sebeptir. Aynı zamanda haşir, şakî ile saîd ve sevap ile ceza ehlinin ayırt edilmesi için resûllerin gönderilmesinin ve kitapların indirilmesinin aslî maksadıdır. Sonra cismânî haşr, âlemin hâdis oluşuna binaen gerçekleşir.

Bu üç asıl, zarûrât-ı dîniyyededir. Bu üç asılda muhalif olan her ne kadar tevil ve tekellüfe girişse de dini temelinden bozmakta ve şeriatı kesin olarak yalanlamaktadır. Çünkü tevilden murad, dini bâki kılmak ve şeriatı tasdiktir. Anlattığımız konunun aksine, bu yok sayma ve yalanlama, işi açık bir şekilde karışık hâle getirme ve [hakkı bâtılla] fahiş bir değiştirmedir. Nitekim insaflı bir kimseye bu gizli değildir.

Sen eğer şöyle dersen; kâfir ve benzerlerinin cehennemden çıkışı hususunda naklettığın itikad üzere misin? Derim ki; cüz'î bir meselede Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e muhalif olmaktan Allah'a sığınırım. Şüphesiz ki ben –Allah'a hamdolsun– Resûl-i Ekrem'i, Rabbinden getirdiği her şeyde icmâlen –onun ve Rabbinin muradı üzere– tasdik ederim. Sonra şöyle derim: Ben tafsilatta Allah ve resûlünün muradını tespitte Ehl-i Sünnet'in kabul ettiği görüş üzereyim.

13 Gazzâlî, *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâmi ve'z-zendeka*, 61.

Bunun böyle olması da benim itikadımdır. Ancak bununla birlikte –Ehl-i Sünnet’in mezhebinin bu gibileri tekfir etmemek, onlar hakkında tevakkuf etmek/sükût etmek ve açıkladığımız gibi onların hâlini Allah’a havale etmek olduğuna binaen– onları tekfir etmiyorum. İyice düşün!

Allah ve resûlünün, melekler ve Müslümanların muradının müminlerin küfrü değil, kâfirlerin imanı olduğu malumdur. Ben Allah’a, resûlüne, meleklerle ve Müslümanlara bu hususta uyuyorum ve mümkün olduğu kadarıyla müminin söz ve amelini iyiye hamlediyorum.

Müminleri tekfir, dalalete düşürme ve suçlamaya bütünüyle rağbet eden, bunu meşgalelerinin semeresi ve hayat boyu çalışmasının neticesi kılan kimsenin durumu tam anlamıyla çok şaşırtıcıdır. Yine Müslümanların cumhûruna su-i zan besleyen, aşırılıklarından ortaya çıkan şeylerden lezzet duyan, el-Felâsife’nin mezhep ve cehaletlerini terviç eden, âlim ve sâlih kimseleri icmâya muhalefetleri sebebiyle tekfir eden kimsenin durumu da yine tam anlamıyla hayretlik bir iştir.

Evela bilir ki onun bu yaptığı, icmâ tamamen ortadan kaldırmaktadır. Çünkü icmânın delil olduğuna işaret eden hüccetlerin hepsi, herhangi bir asırdaki âlimlerle sınırlı olmaksızın mutlak olarak ümmete hüsn-i zan beslemeye dayanır. O ise ümmetin halefini de selefini de dalâlete düşmekle suçluyor ve [rahmetin kapsayıcılığını kabul edenlerin tekfirinde icmâ bulunmadığına göre, o, icmâa değil] ancak münferit şahıslara itimat ediyor. Bu, onun ümmete su-i zan beslemesi ve ümmeti dalâlette görmesidir. Onun bazı kimseleri dalâlet hükminden istisna tutması, bir işi karışık hâle getirmek, bununla o işin batılını makbul göstermeye tevessül etmek ve müstesna kıldıklarına itimat ve itikad ettiğini hakikaten değil, gösteriş olarak izhar etmektir. Resûl-i Ekrem şöyle buyurmuştur: “Bir adamı *insanlar helâk oldu* derken gördüğünde [bil ki] o insanların en çok helâk olanıdır.”¹⁴ Bu ancak dinde fitne ve Müslümanları kâfir olarak göstermektir (*tedlîs ‘ale’l-müslimîn*).

Allah’ım, bizi dalâlete düşmüş ve düşürmüş kimselerden değil, velilerine dost, düşmanlarına düşman, hidayete eren ve erdirenlerden eyle! Seni seven kimseyi sana olan muhabbeti sebebiyle seviyor, yarattıklarından sana muhalefet edene de sana olan düşmanlığından ötürü düşmanlık besliyoruz. Allah’ım bu duadır, icabet etmek sanadır; bu gayrettir, itimat sanadır. Senden geldik, yine sana döneceğiz.

Güç ve kuvvet, ancak Allah’a mahsustur.

14 Müslim, “Birr”, 41.

Tercümenin Kaynakçası

- Âmir b. Tufeyl. *Dîvân*. Nşr. Kerem el-Bustânî. Beyrut: Dâru sadr, 1979.
- Buhârî. *Câmi'us-sabîh*. Nşr. Muhammed Züheyr b. Nâsır. Beyrut: Dâru tavki'n-necât, 2001.
- Gazzâlî. *Faysalu't-tefrika*. Nşr. Muhammed Bîcû. Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 1993.
- Müslim. *Sabîhu Müslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, h. 1374.
- Nisâbü'rî. *Tefsîr*. Thk. Zekeriyya 'Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, h. 1416.
- Sadrüşşerîa. *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh* (Teftâzânî'nin *et-Telvîh 'ale't-Tavzîh* isimli şerhiyle birlikte). Mısır: Mektebetü Sabîh, t.y.
- Taberî. *Câmi'u'l-beyân*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetür-risâle, 2000.
- Teftâzânî. *Şerhu'l-Makâsîd*. Pakistan: Dâru'l-ma'ârifî'n-nûrâniyye, h. 1401.
- Zemahşerî. *Keşşâf*. Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, h. 1407.

A Critical Edition and Interpretation of Bahāeddīnzāde's *Risālah fī Mas'alah Khulūd al-Kuffār*

by Dr. Orkhan MUSAKHANOV

In the tradition of Islamic thought, the basic subject of the refutations that were written against Ibn al-‘Arabī was on *waḥdah al-wujūd*. Likewise, concomitant with the doctrine of *waḥdah al-wujūd* were matters such as divine mercy and its inclusion of the disbelievers. In response, the Sufi tradition gave rise to various written defenses against these refutations. Bahāeddīnzāde Muhyī al-Dīn Mehmed Efendī was one such scholar who during the Ottoman period brought the doctrine of *waḥdah al-wujūd* closer to the ulema’s conceptual framework through his usage of the findings of logic. Abū Su‘ūd Efendī’s father, Bahāeddīnzāde, was the khalifa to Shaykh Muhyī al-Dīn Yawsī (d. 920/1514), who was a member of the Tannuriyyah branch of the Bayramiyyah *ṭarīqah*. Tashkoprīzāde (d. 968/1561) states that Bahāeddīnzāde alongside his Sufi background possessed in-depth knowledge of linguistics and that he was well-grounded in both the rational and traditional sciences, adding that he was proficient in the principles and ancillaries of the legal sciences, in Quranic commentary and ḥadīth traditions, and in Arabic and rational sciences. Bahāeddīnzāde is said to have written a defense of Ibn al-‘Arabī (d. 638/1240), and yet these works have remained unknown. We have attributed the works based primarily on its contents to Bahāeddīnzāde, one of the scholars of the Ottoman period who wrote a separate treatise defending Ibn al-‘Arabī for each of the controversial subjects covered in *Fuṣūṣ al-Ḥikam* including the issue of the faith of Pharaoh and the extension of God’s mercy to the disbelievers.

Tashkoprīzāde mentions Bahāeddīnzāde in his *Sharḥ Fiqh al-Akbar* and how he wedded the methods of *kalām* and *taṣawwuf*, presented these subjects in a way that left no room for doubt, and conveyed matters of scholastic knowledge to an understanding in line with sensing or witnessing (*‘iyāna* or *mushābahah*); in essence, he adapted the methods of *kalām* to that of *taṣawwuf*. In *Sharḥ*

Fiqh al-Akbar, expressions that depend on this method signal that he was both a scholar of *kalām* and a Sufi who possessed a grounding in *taṣawwuf*.

In the introduction to *Sharḥ Fiqh al-Akbar*, Bahāeddīnzāde states that he authored the aforementioned work on the topic of *kalām* without attending to rational sciences for thirty years: “I did not study the rational sciences for thirty years, I did not get used to thought and reflection after a period of time (*hīnan ba’da hīnin*), yet at the same time, I hope that in the principles of reflection, God inspired me with the truth.” On the other hand, it is mentioned in Alī b. Bālī’s (d. 977/1570) *Shakāik Dhayli* that the intensity of his endeavors with the outward sciences caused him to lag behind in his progression in the Sufi stations.

With Bahāeddīnzāde’s defense of Ibn al-‘Arabī, the other treatise that we address in this article is his *Risālah fī Mas’alah Khulūd al-Kuffār*. The literature used in this treatise which was written in defense of Ibn al-‘Arabī and Qūnawī (d. 673/1274) on the subject of divine mercy and its inclusion of the disbelievers is comprised not of authors from the Akbarī tradition but from *kalām* and *uṣūl al-fiqh* books including those of al-Ghazālī (d. 505/1111), al-Rāzī (d. 606/1210), and Ṣadr al-Sharī’a (d. 747/1346). In terms of methodology, the work follows that of *Sharḥ Fiqh al-Akbar* and, meanwhile, the core concepts of the general debate are *takfīr* (accusation of disbelief) and *ijmā’* (consensus). While defending Ibn al-‘Arabī, Bahāeddīnzāde evaluates in his treatise the matter of divine mercy and its inclusion of the disbelievers from a *kalām* and *uṣūl al-fiqh* perspective which he, however, does not openly disclose. Bahāeddīnzāde also bases his evaluation on the views of the Ahl al-Sunnah. The *Risālah fī Mas’alah Khulūd al-Kuffār* exhibits a greater amount of sensitivity to the method of *kalām* in comparison to *Sharḥ Fiqh al-Akbar*. Indeed, Bahāeddīnzāde clearly expresses his disagreement with the views held by Ibn al-‘Arabī and Qūnawī on the point that disbelievers are subject to divine mercy arguing that this contradicts the view of the majority. Yet, according to him, this difference of opinion is not sufficient to warrant *takfīr*, a case in point with the peripatetic philosophers. This is because, in his view, the matter in question cannot be compared to the one ascribed to the philosophers, namely, that God knows particulars only as universals, since the issue of God’s mercy is a particular (*juz’i*) matter. In contrast, the positions accepted by the *falāsifah*, such as the eternity of the world, are general (*kullī*), and, in this respect, concern essential matters of religion.

On the other hand, alongside Bahâeddînzâde's rejection of Ibn al-'Arabî and Qûnawî's view on divine mercy, he points to al-Ghazâlî as proof that *takfîr* against them is to be ruled out. He, therefore, aligns his views with al-Ghazâlî regarding the *falâsifah*. In fact, this also points to the absolute authority of al-Ghazâlî in the theological tradition to which Bahâeddînzâde belongs.

As a result, when we evaluate the view of Bahâeddînzâde, who was a Bayramî shaykh, through the treatise concerning divine mercy, we notice that he takes as his basis the methodological specifications of the Ottoman period which includes the rational method of *kalâm* and the methods of *taşawwuf*. He, moreover, does this not as a theologian-Sufi but rather as a Sufi-theologian, which is to say that despite being a Bayramî shaykh, Bahâeddînzâde's primary viewpoint is not Sufistic but theological.

I have adopted for this critical edition of *Risâlah fî Mas'alah Khulûd al-Kuffâr* the referencing standards of *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu [İSAM Guide to Critical Editions]* (ed. Okan Kadir Yılmaz, İstanbul: İSAM Yayınları, 2018). The study is based on a single manuscript which can be found at the Kütahya Zeytinolu Province Public Library, no. 1020 between fol. 43a-45b. Through a comparative analysis with his work *Haqâiq al-Ashyâ* (Beyazıd State Library, Beyazıd Section, no. 105669, fol. 24b-40a), we were able to identify the authorship of *Risâlah fî Mas'alah Khulûd al-Kuffâr* as being that of Bahâeddînzâde. Passages from the Quran and prophetic ḥadîth are indicated as was cited by Bahâeddînzâde. Quotations longer than three sentences were also indented. The front of each cited folio is denoted by a ۛ and the back with a ۞. Words from the single manuscript that were illegible have been rewritten, while the original script is shown in the footnotes.

Keywords: Bahâeddînzâde, Ibn al-'Arabî-Qûnawî, Ghazâlî, God's Mercy, Eternity of Hellfire, Accusation of Disbelief/Takfîr, Consensus/Ijmâ'.