

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

KUR'ÂN'DAKİ MUSA-HIZIR KISSASININ İBNÜ'L-
ARABÎ YORUMU

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Zeynep TEMEL

Danışman:
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Taha BOYALIK

İSTANBUL
2020

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

KUR'ÂN'DAKİ MUSA-HIZIR KISSASININ İBNÜ'L-ARABÎ
YORUMU

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Zeynep TEMEL

Danışman:

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Taha BOYALIK

İSTANBUL

2020

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı'nda 020115YL10 numaralı Zeynep Temel'in hazırladığı "*Kur'an'daki Musa-Hızır Kıssasının İbnü'l-Arabî Yorumu*" konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 30/01/ 2020 günü (14.30–16:30) saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Dr. Öğr. Üyesi M. Taha BOYALIK

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Ercan ALKAN

Marmara Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Zeynep TEMEL

30/01/2020

ÖZ

Bu tezde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) Kur'ân-ı Kerîm'deki Musa-Hızır kıssasını nasıl yorumladığı yöntem ve içerik açısından incelenmektedir. Onun kıssayı ele alışı tarihî bir bağlamdan uzak değildir. Bu sebeple İbnü'l-Arabî öncesi dönemde tasavvuf ve işârî tefsir geleneğinde kıssanın nasıl yorumlandığını kavramak onun yorumunu anlamak için önem arz eder. Bu minvalde birinci bölümde İbnü'l-Arabî'ye kadarki süreçte tasavvuf geleneğinde ve işârî tefsir geleneğinde Musa-Hızır kıssasının nasıl ele alındığı incelenmiştir. Burada işârî tefsir olarak anılmadıkları halde kıssaya dair işârî yorum içeren tefsirlere de yer verilmiştir. İkinci bölümde ise İbnü'l-Arabî'nin kıssayı ele alışı, kıssa bağlamında onun velâyet nazariyesi ve zâhir-bâtın görüşü dikkate alınarak incelenmiştir. Nitekim o, kıssayı velâyet nazariyesi ve bu nazariyeyle ilgili olarak zâhir-bâtın konusu ekseninde yorumlamıştır. Araştırmada İbnü'l-Arabî'nin kendinden önceki Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve İbn Atıyye (ö. 541/1147) gibi müfessirlerden etkilenmesinin yanında özellikle tasavvuf tarihinde nübüvvet-velâyet meselesinin ilk defa karşılaştırmalı olarak işleyen Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) velâyet nazariyesini daha derinleştirip sistematik hale getirdiği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l-Arabî, Hz. Musa, Hızır, velâyet, nübüvvet, zâhir, bâtın, işârî.

ABSTRACT

In this thesis, the interpretation of Muḥyi 'l-Dīn al-'Arabī (d. 638/1240) about the story of Mūsā-al-Khiḍr, according to the Quran, is examined regarding the methodology and content. His evaluation of the story is based on its historical context. Therefore, regarding the explanations of the Quranic stories, to comprehend the methodology of Sufism and the Ishārī tradition, until the Ibn al-'Arabī's period, is essential to understand his interpretations. Accordingly, in the first chapter, the concept of the Sufi and Ishārī tradition, to interpret the story of Mūsā-al-Khiḍr, was analysed until the era of Ibn al-'Arabī. This chapter has also covered the exegeses with the Ishārī methodology despite their non-attachment to the Ishārī tradition. The second chapter was evaluated the methods of Ibn al-'Arabī by interpreting the story, regarding his *walāya* theory, in the context of the story, and his idea about *ẓāhir-bāṭin* discourse; as a result of his perspective to explain the story with the *walāya* theory and *ẓāhir-bāṭin* discourse. First evaluation of this study is his inspiration from the previous commentaries, as seen the example of al-Kushayrī (d. 465/1072) and Ibn 'Aṭīyya (d. 541/1147); moreover, he developed and systemised the *walāya* theory, which belonged to Ḥākīm al-Tirmidhī (d. 320/932), who was the first scholar, in the Sufi tradition, studied the *nubuwwa-walāya* discourse in a comparative method.

Keywords: Ibn al-'Arabī, Mūsā, al-Khiḍr, *walāya*, *nubuwwa*, *ẓāhir*, *bāṭin*, Ishārī.

ÖNSÖZ

Kur'an'daki Musa-Hızır kıssası, içeriği itibariyle her dönemde dikkat çeken ve hakkında pek çok yorum yapılan bir kıssa olmuştur. Hızır'ın görünüş itibariyle anlam verilemeyen fiillerine tepki gösteren Hz. Musa, onun açıklamalarıyla olayların içyüzüne vakıf olmuştur.

Bu tezde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Musa-Hızır kıssası yorumu incelenmiştir. O, kıssayı yorumlarken kendinden önceki tasavvuf literatüründen, özellikle de Hakîm et-Tirmîzî'de (ö. 320/932) gözlenen velâyet nazariyesinden etkilenmiştir. İbnü'l-Arabî bu nazariyeyi daha da ileriye taşıyarak Musa-Hızır kıssasını yorumlamıştır.

Musa-Hızır kıssası; velâyet-nübüvvet, zâhir-bâtın ve ledün ilmi gibi konularla ilişkilendirilebilecek bir içeriğe sahiptir. Bunlardan ilkiyle ilgili olarak tasavvufçular, velâyetin nübüvvet karşısındaki mertebesinin ne olduğu, velâyetin mi yoksa nübüvvetin mi üstün olduğu gibi meseleleri tartışmış, tasavvuf karşıtı zümreler ise onların bu konudaki görüşlerini eleştirmiştir. Kur'an'daki Musa-Hızır kıssası, velâyet-nübüvvet meselesinin yoğun bir şekilde gündeme geldiği bağlamlardan biridir. Bu kıssanın tevilde tefsir ve tasavvufun konuları buluşmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin kıssaya yönelik yorumu da onun velâyet nazariyesi çerçevesinde gerçekleşmiştir.

Kıssanın yorumunda gündeme gelen diğer bir mesele zâhir-bâtın ayrımıdır. Nitekim Hızır ile yolculukları sırasında yaşanan olaylar karşısında zâhire göre tepki veren Hz. Musa'nın, Hızır'ın olayların bâtınını açıklamasıyla kendinde de bi'l-kuvve var olan ilm-i bâtını fark ettiği sonucuna varılır. Bâtın ilmi tasavvuf literatüründe ledünnî ilim olarak da ifadesini bulmuştur. İbnü'l-Arabî'nin Musa-Hızır kıssası yorumu, zâhir-bâtın ayrımı ve ilm-i ledün kavramlarıyla da doğrudan irtibatlıdır.

İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde kullandığı üst dil ve çok yönlü bakış açısı onun anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Onun kıssaya dair açıklamalarını çeşitli eserlerinde farklı bağlamlarda yapmış olması da meseleyi ele almayı güçleştirmektedir. Bu güçlükler rağmen, bu tezde onun farklı eserlerinden kıssaya dair yorumları bir araya getirilerek bütüncül bir tablo ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmanın oluşmasında pek çok kişinin katkısı oldu. Burada öncelikle zikretmem gereken saygıdeğer danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Taha Boyalık

hocamdır. Gerek tez konusunun belirlenmesinde gerek tez yazım sürecinde desteğini esirgemediği ve çalışmamı titizlikle takip ettiği için kendisine şükranlarımı arz ederim. Tez savunması sırasındaki katkılarından dolayı kıymetli jüri üyeleri Prof. Dr. İlyas Çelebi ve Dr. Öğr. Üyesi Ercan Alkan hocalarıma, teze müzakereleriyle katkı sağlayan Arş. Gör. Dr. Zeynep Şeyma Özkan hocama teşekkür ederim. Ayrıca tezi gerek eleştirileriyle gerek katkılarıyla olgunlaştıran sevgili arkadaşlarım Arş. Gör. Sultan Ümmügülsüm Gündüzalp, Arş. Gör. Ayşenur Elif Ünal, Nesibe Büşra Tokuş, Ümmügülsüm Kurukol ve Hatice Büşra Paksoy'a en kalbi şükranlarımı sunarım. Bana rahat bir çalışma ortamı sunan İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi ve İSAM Kütüphanesi idareci ve çalışanlarına da teşekkürü bir borç bilirim. Son olarak benden maddî-manevî desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen, varlıklarını her daim nimet olarak gördüğüm değerli aileme, husûsen kıymetli anneme ve kıymetli babama borcum teşekkürün ötesindedir.

Nihaî şükür ise kullarına bilmediklerini öğreten, ilim nimetini lütfeden Yüce Rabbimizedir.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
BEYAN	iii
ÖZ	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	x
GİRİŞ	1
1. Konu ve Yöntem	1
2. Kaynak ve Literatür Değerlendirmesi	2

BİRİNCİ BÖLÜM: İBNÜ'L-ARABÎ ÖNCESİNDE KISSANIN YORUMU

.....	13
1. Zâhirî Tefsir Geleneğinde Musa-Hızır Kıssası	14
2. Tasavvuf Eserlerinde Musa-Hızır Kıssası	19
2.1. Kurumsallaşma Öncesi Tasavvuf Dönemi	20
2.2. Sünnî Tasavvufun Teşekkülü Dönemi	21
2.2.1. Serrâc: el-Lüma'	22
2.2.2. Kelâbâzî: et-Ta'arruf	25
2.2.3. Kuşeyrî: er-Risâle	26
2.2.4. İmâm-ı Gazzâlî: İhyâü Ulûmi'd-dîn	27
3. İşârî Yönlü Tefsirlerde Musa-Hızır Kıssası	28
3.1. Erken Dönem Literatürü	29
3.2. Tüsterî: Tefsirü't-Tüsterî	32
3.3. Sülemî: Hakâiku't-tefsîr	33
3.4. Sa'lebî: el-Keşf ve'l-beyân	39
3.5. Kuşeyrî: Letâifu'l-işârât	43
3.6. İbn Berrecân: Tefsiru İbn Berrecân	47
3.7. Baklî: Arâisü'l-Beyân	49

3.8. İbn Atıyye el-Endelûsî: el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz	56
3.9. Râzî: Mefâtihu'l-gayb	58

İKİNCİ BÖLÜM: İBNÜ'L-ARABÎ'DE MUSA-HIZIR KISSASININ ELE ALINIŞI	66
1. Kıssanın İbnü'l-Arabî'nin Eserlerindeki Bağlamı	66
2. Kavramsal Çerçeve: Zâhir-Bâtın ve Velâyet	71
2.1. İbnü'l-Arabî'de Zâhir-Bâtın	71
2.2. İbnü'l-Arabî'de Velâyet	77
3. Zâhir-Bâtın ve Velâyet Bağlamında Musa-Hızır Kıssası	85
3.1. Hızır'ın Kimliği	85
3.2. Kıssadaki Temel Meseleler	88
3.2.1. Geminin Delinmesi	89
3.2.2. Çocuğun Öldürülmesi	90
3.2.3. Duvarın Onarılması	93
3.2.4. Hz. Musa ve Hızır'ın Ayrılmaları	95
4. Değerlendirme	97
SONUÇ	105
KAYNAKLAR	111
ÖZGEÇMİŞ	118

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
a.e.	Aynı eser
a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen makale
a.mlf.	Aynı müellif
Bkz./bkz.	Bakınız
Çev./çev.	Çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Ed./ed.	Editör
Haz./haz.	Hazırlayan
İSAM	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi
krş.	Karşılaştırınız
M. Ü.	Marmara Üniversitesi
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm tarihi
s.	Sayfa
şrh.	Şerheden
trc.	Tercüme
Thk./thk.	Tahkik eden
t.y.	Basım tarihi yok
vd.	Ve devamı
ve diğer.	Ve diğerleri
yay. haz.	Yayına hazırlayan
y.y.	Basım yeri yok

GİRİŞ

1. Konu ve Yöntem

Kur'ân-ı Kerîm'in bütününe bakıldığında tevhid, nübüvvet ve meâd olmak üzere özellikle üç temel konu üzerinde durulduğu görülür. Kur'ân'ın nihaî hedefi tevhid inancını hayatlarının her anında benimsemiş ahlâklı bireylerden oluşan bir toplum meydana getirmektir. Oadaki kıssalar da bu amacı gerçekleştirmede önemli birer araç mesabesinde. Kıssalar, Kur'an'daki mesajları canlı ve tecrübî bir tarzda aktarmanın en işlevsel yoludur. Dolayısıyla kıssalar tevhid inancı ve bu inancı benimsemiş ahlâklı insanlardan müteşekkil faziletli toplum ve pratik hayatı oluşturmaya yönelik amaca hizmet eden birer araç mesabesinde.¹

Kur'ân'daki ibret ve hidayet temalı kıssa formundaki anlatılardan biri olan Musa-Hızır kıssası, Kehf sûresinin 60-82. âyetleri arasında zikredilmektedir. Kehf sûresi, Mekke döneminde nazil olmuştur. Mekkî sûreler geçmiş ümmetlerin başına gelen hadiseleri aktarmalarıyla hususiyet kazanır. Kehf sûresinde de öncelikle sûreye ismini veren Ashab-ı Kehf kıssasından bahsedilir. Bu kıssadan sonra bahçe sahibi iki kişinin arasında geçen hadise aktarılır. Daha sonra bu çalışmaya konu olan Hz. Musa ile Hızır'ın yolculukları anlatılır. Sûre, Zülkarneyn kıssasının anlatımıyla son bulur. Dolayısıyla Kehf sûresi, farklı konulardaki kıssaların peş peşe anlatıldığı sûrelerden biridir.

Bu çalışmada Kur'ân-ı Kerîm kıssalarından biri olan ve içeriğinden dolayı her dönemde insanların dikkatini çeken Musa-Hızır kıssasını İbnü'l-Arabî'nin nasıl anlayıp yorumlandığı incelenecektir. "Kur'ân'daki Musa-Hızır Kıssasının İbnü'l-Arabî Yorumu" başlıklı bu çalışmada öncelikle kıssa bağlamında İbnü'l-Arabî öncesi dönemdeki tasavvuf ve işarî tefsir eserleri ele alınacaktır. Bu kısımdan hareketle ikinci bölümde İbnü'l-Arabî'nin kendisinden önceki tasavvuf ve işarî tefsir geleneğinden etkilenip etkilenmediği ortaya konulmaya çalışılacaktır. Burada İbnü'l-Arabî'nin kıssaya yönelik yorumları, çeşitli eserlerinden hareketle sunulacaktır. O, kıssayı velâyet-nübüvvet ve

¹ Mustafa Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2016, s. 377-385.

zâhir-bâtın meseleleri ekseninde incelediğinden ikinci bölümde bu meseleler ele alınıp daha sonra bu meseleler bağlamında Musa-Hızır kıssası değerlendirilecektir.

İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde kullandığı üst dil, çok yönlü bakış açısı ve üslûbunun çeşitliliği anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Ayrıca metinlerde yer yer paradoksal gözüken ifadeler de dikkat çeker. Bu tarz metinlerde sıkça rastlanan bu durum İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin en çok göze çarpan özelliklerindedir. Bunun sebebi, hakikatin farklı mertebelerde farklı şekiller almasıdır. Dolayısıyla onun herhangi bir konudaki düşüncelerini eserlerinden hareketle belirlemek kolay değildir. Bu güçlükler rağmen, bu tezde onun farklı eserlerinden kıssaya dair yorumları dokümantasyon, metin analizi ve tarihî süreçleri izleme yöntemleriyle bir araya getirilerek bütüncül bir tablo ortaya koyulmaya çalışılacaktır. İbnü'l-Arabî'nin yorumlarını daha iyi anlayabilmek maksadıyla onun kendinden önceki birikimden ne derece etkilenip etkilenmediğini saptamak son derece önemlidir. Bu amaçla İbnü'l-Arabî'den önceki tasavvuf eserleri ve tefsir eserleri incelenecek ve İbnü'l-Arabî'nin kıssa yorumu kendinden önceki birikimle mukayese edilecektir. Bu yöntemlerle kavramların tarihsel dönüşümü de göz önünde bulundurularak konunun İbnü'l-Arabî düşüncesindeki yansımaları saptanmaya çalışılacaktır. Çalışmada kullanılan birincil kaynaklar İbnü'l-Arabî'nin kendi eserleri olacaktır. Konuyla ilgili ikincil kaynaklardan da faydalanılacaktır. Birinci bölümde kıssa, İbnü'l-Arabî öncesi dönem tasavvuf eserleri ile işârî olarak değerlendirilen ve işârî olmayıp da işârî yorum içeren tefsir eserleri ekseninde incelenecektir. İkinci bölümde ise kıssa, İbnü'l-Arabî'nin eserleri çerçevesinde incelenirken onun temel eserleri olan *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Füsûsü'l-Hikem* başta olmak üzere pek çok eserinden istifade edilecektir.

2. Kaynak ve Literatür Değerlendirmesi

İbnü'l-Arabî'nin Musa-Hızır kıssası yorumunu ele almayı hedefleyen bu çalışmanın ilk bölümünde İbnü'l-Arabî'ye kadarki süreçte kıssanın zâhirî tefsir geleneğinde, tasavvuf geleneğinde ve işârî yönlü tefsirlerde nasıl ele alındığı incelenecektir. Zâhirî tefsir geleneğinde Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân*, İbn Ebû Hâtim'in (ö. 327/938) *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, Ebü'l-Leys Semerkandî'nin (ö. 373/983) *Tefsîru's-Semerkandî*, Vâhidî'nin (ö. 468/1076) *et-Tefsîrû'l-basît*, Begavî'nin (ö. 516/1122) *Meâlimu't-tenzil*,

Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf* eserleri Musa-Hızır kıssası bağlamında başvurulacak kaynaklardır. Tasavvuf geleneğinde kıssanın yorumuna yer veren Serrâc'ın (ö. 378/988) *Lüma'*, Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *et-Ta'arruf*, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle* ve İmâm-ı Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâü Ulûmi'd-dîn* adlı eserlerden yararlanılacaktır. İbnü'l-Arabî öncesi erken dönem işârî tefsir kaynaklarına bakıldığında meselenin ilk olarak tâbiîn müfessirlerinin önde gelen isimlerinden olan Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) tarafından ele alındığı görülür. Ancak Hasan-ı Basrî kıssayla ilgili bütün âyetleri açıklamamış, bazı âyetlerle ilgili çok kısa açıklamalar yapmıştır. Bu konuda onun bu yorumlarının daha sonra bir araya getirildiği *Tefsîrü'l-Hasen el-Basrî* adlı eserden faydalanılacaktır. Yine erken döneme ait *Kitâbu's-sâdik: hakâikü't-tefsiri'l-Kur'ânî ve misbâhü'ş-şerîa* isimli eserden yararlanılarak Ca'fer es-Sâdik'ın (ö. 148/765), *Tefsîrü Mukâtil b. Süleyman* adlı eserden yararlanılarak Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) ve *Tefsîrü Süfyân es-Sevrî* adlı eserde Süfyân-ı Sevrî'nin (ö. 161/778) kıssaya dair işârî yorumları değerlendirilecektir.

İşârî tefsirin önde gelen eserlerinden olan *Tefsîrü't-Tüsterî*'den Tüsterî'nin (ö. 283/896) kıssa bağlamındaki yorumlarına başvurulacaktır. Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Hakâikü't-tefsîr* isimli eseri, işârî tefsirin en önemli kaynaklarından olması hasebiyle çalışmanın önemli kaynaklarından birini teşkil etmektedir. Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *Letâifü'l-işârât* adlı eseri, Sülemî'nin *Hakâikü't-tefsîr*'i örnek alınarak yazılmış bir eser olmakla birlikte Sülemî'nin tefsirinden daha düzenli ve kapsamlıdır. İşârî tefsirin kaynaklarından olan bu eserden de istifade edilecektir. Tefsir ilmine sufi kimliğiyle yaklaşan Endülüslü âlim ve mutasavvıf İbn Berrecân'nın (ö. 536/1142), *Tefsîr-u İbn Berrecân* adlı eserine de başvurulacaktır. İşârî tefsirlerden İbnü'l-Arabî öncesi en son incelenecek eser Baklî'nin (ö. 606/1209) *Arâisü'l-beyân* adlı tefsiridir. Baklî, eserini Sülemî'nin *Hakâik*'ini ve Kuşeyrî'nin *Letâif*'ini örnek alıp yazmıştır. Derin tasavvufi açıklamalara yer verilen bu eserden, ikinci bölümde İbnü'l-Arabî'nin yorumunu değerlendirme hususunda istifade edilecektir.

Çalışmada İbnü'l-Arabî öncesi döneme ait olan ve işârî tefsir olarak nitelendirilmedikleri hâlde işârî yorum içeren tefsirlerden de yararlanılacaktır. Bu eserler, İbn Atıyye'nin (ö. 541/1147) *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-aziz* ve İbnü'l-Arabî ile çağdaş olan Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtihu'l-gayb* isimli eserlerdir.

Burada özellikle *el-Muharrerü'l-vecîz*'deki rivayetin İbnü'l-Arabî'nin yorumuna çok benzemesi son derece dikkat çekici bir durumdur.

Tezin “İbnü'l-Arabî'de Musa-Hızır Kıssasının Ele Alınışı” başlıklı ikinci bölümünün birincil kaynaklarını İbnü'l-Arabî'nin eserleri oluşturmaktadır. Onun iki yüzü aşkın eserinin olduğu göz önünde bulundurulduğunda bütün eserlerinde bu sınırlı konuya dair bir yorumunu saptamanın zorlaştığı anlaşılacaktır. Ancak onun tasavvufî görüşlerini en geniş boyutlarıyla açıkladığı eseri *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ile fikirlerinin özeti sayılan *Fusûsü'l-hikem* bütün görüşlerini bulabileceğimiz en temel eserleridir. Nitekim onun diğer eserlerinin genellikle bu iki temel eserinin birer şerhi ya da özeti olduğu görülmektedir. Ayrıca sûflerin varlık ve bilgi nazariyesi, metafizik anlayışlarının yanı sıra velâyet, nübüvvet, risâlet, melekiyyât, mebde ve meâd, tefsir ve te'vil gibi hem zâhirî hem de bâtınî yönleri olan birçok konu hakkında özgün bilgiler ihtiva eden *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin müellifin diğer önemli eseri *Fusûsü'l-hikem*'in bir şerhi olduğu söylenebilir. Bu sebeple çalışmanın ikinci bölümünde İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsü'l-hikem* adlı eserleri en çok başvurulan kaynaklar olacaktır.

İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* eseri, tefsir, hadis, fıkıh ve kelâmıla ilgili pek çok meseleye dair dikkate değer açıklamalar içerir. Ayrıca eserde şeriâtın sırrı ve hikmetlerine, müctehidlerin icthadlarını ortaya koyarken dayandıkları esaslara geniş yer verilmektedir. Yirmi yedi peygamberin her birinin hikmetlerine izafeten yirmi yedi bölüme ayrılan *Fusûsü'l-hikem*'in Musa Fassı'nda Kur'ân'daki Musa-Hızır kıssasıyla ilgili yorumlar bulunmaktadır. Dolayısıyla tezin ikinci kısmında bu eserin özellikle Musa Fassı'ndan istifade edilecektir. Yine aynı eserin Üzeyr Fassı'ndan ise velâyet-nübüvvet meselesi bağlamında yararlanılacaktır. Kıssayı velâyet nazariyesi ve zâhir-bâtın kavramları çerçevesinde değerlendiren İbnü'l-Arabî'nin *Kitâbü'l-kurbe* adlı risalesinden velâyet nazariyesi bağlamında faydalanılacaktır. İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân-ı Kerîm'e dair tefsir yorumlarının Mahmûd Mahmûd Gurâb tarafından cem edildiği *Rahmetun mine'r-Rahmân fî tefsîri ve işârâti'l-Kur'ân min kelâmi's-şeyhi'l-ekber Muhyiddîn İbni'l-Arabî* adlı esere kısaca bağlamında başvurulacaktır. İbnü'l-Arabî'nin *Tedbîrât-ı İlâhiyye* adlı eseri ve İbnü'l-Arabî'ye ait olan risalelerin cem edildiği *Mecmuatu Resâili İbn Arabî* adlı eserler de başvurulan kaynaklar arasındadır.

İkinci bölümde velâyet nazariyesi ve zâhir-bâtın meselesi bağlamında kıssanın ele alınışında ikincil kaynaklar etkin şekilde kullanılacaktır. Salih Çift'in *Hakîm Tirmizî* ve

Tasavvuf Anlayışı adlı eseri bu kaynaklar arasındadır. Suad el-Hakim'in *İbnü'l Arabî Sözlüğü* sıkça başvurulacak kaynaklardandır. Ebü'l-Alâ Afîfi'nin *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*² adıyla tercüme edilen *The Mystical Philosophy of Muhyid-Din İbnü'l Arabî* eseri ile *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*³ ismiyle tercüme edilen *et-Ta'likat ala Fususi'l-hikem* eserleri, Toshihiko İzutsu'nun *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*⁴ adıyla tercüme edilen *A Comparative Study Of The Key Philosophical Concepts In Sufism And Taoism İbn'arabî And Lao Tzû, Chuang Tzû* eseri, Ekrem Demirli'nin *İbnü'l-Arabî Metafiziği*⁵ eseri ile İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*⁶ adlı eserine yaptığı tercüme ve şerhinden de istifade edilecektir.

İbnü'l-Arabî ve eserleri üzerine tez, telif ve makale düzeyinde pek çok çalışma yapılmıştır. Bu tezde Musa-Hızır kıssası çerçevesinde İbnü'l-Arabî yorumu inceleneceğinden tezin konusuyla ilgili olduğu düşünülen çalışmalar üzerinde durulacak ve tezin sözü edilen çalışmalardan nasıl ayrıştığı belirtilecektir.

Muhammed Şevki ez-Zeyn'in *İbn Arabî ve Müşkilü't-Te'vil*⁷ adlı makalesi İbnü'l-Arabî'nin te'vil anlayışını felsefi açıdan incelemektedir. Te'vilin, tefsir, şerh ve izahla başladığı lugavî düzenden ayrı olup olamayacağı sorunsalını inceleyen bu çalışma ayrıca te'vili işârî ve remzî yorumların kaynağı olması açısından da ele almaktadır. Makale felsefî olarak te'vil meselesini değerlendirdiğinden tezimizle doğrudan ilişkili değildir.

Mahmut Çınar, doktora çalışmasından dönüştürdüğü *İmam Şa'rânî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Nübüvvet İnanç*⁸ isimli kitabında İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet anlayışı temelindeki yorumlarını incelemektedir. Velâyet nazariyesiyle ilgili kapsamlı açıklamalar içermesi bakımından bu çalışma bizi ilgilendirmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre

² Ebü'l-Alâ Afîfi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi [The Mystical Philosophy of Muhyid-Din İbnü'l Arabî]*, çev. Mehmet Dağ, İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999.

³ Afîfi, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar [et-Ta'likat ala Fususi'l-hikem]*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.

⁴ Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar [A Comparative Study Of The Key Philosophical Concepts In Sufism And Taoism İbn'arabî And Lao Tzû, Chuang Tzû]*, çev. Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.

⁵ Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, İstanbul: Sufi Kitap, 2016.

⁶ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çeviri ve şerh: Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016.

⁷ Muhammed Şevki ez-Zeyn, "İbn Arabî ve Müşkilü't-Te'vil", *Review of Philosophical Studies* 6 (2014): 9-27.

⁸ Mahmut Çınar, *İmam Şa'rânî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Nübüvvet İnanç*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.

nübüvvet inancının iki temel unsuru vardır: Bunlar, *velâyet* ve *hakikat-i Muhammediyye* kavramlarıdır. Yazar, Şa'rânî'nin İbnü'l-Arabî'deki nübüvvet anlayışını açıklarken nübüvvetin tanımı, mahiyeti, gerekliliği, ispatı noktalarında kelimelerle aynı düşünceleri paylaşırken ayrıştığı noktanın nübüvvetin sona ermesi yani hatmü'n-nübüvvet olduğu belirtilir. Bunun sebebinin ise İbnü'l-Arabî düşüncesinde nübüvvet kavramının velâyeti de kapsayan bir sistem içerisinde açıklanmasıdır. Nübüvvetin mahiyeti, imkânı, gerekliliği ve derecelendirmesi başlığı altında Şa'rânî ve İbnü'l-Arabî'ye göre bu meseleleri ele almış ve nübüvvet-velâyet ilişkisine dair değerlendirmeler yapmıştır. Burada İbnü'l-Arabî'nin nübüvveti, nübüvvet-i hâssa ve nübüvvet-i âmme olarak ayırdığını ve bu ayrıma göre velâyetin nübüvvet-i âmme kapsamında değerlendirildiğini ifade etmektedir. Nübüvvet-velâyet ilişkisi açısından nübüvvetin ilâhî bir lütuf (ihtisas) olarak vehbî, velâyetin ise kulun kendi çabasıyla ulaşabileceği yani kesbî bir merteye olduğunu İbnü'l-Arabî ve Şa'rânî'den aktarmaktadır. Velâyet ve nübüvvetin kesbî ve vehbî olması ayrımının onların bağlayıcılığı açısından da önem arz ettiğini belirtmektedir. Nitekim vehbî olan nübüvvet ümmet için mutlak bağlayıcı iken, kesbî olan velâyette böyle bir durum söz konusu değildir. Yazar, İbnü'l-Arabî'nin peygamberliğin manevî yönünü temsil eden velâyete daha yoğun vurgu yapmasıyla birlikte, onun zâhirî (şeriat) boyutunu ifade eden risaletin de müçtehit tarafından temsil edildiğini ileri sürdüğünü zikretmektedir. Bu çalışma, velâyet nazariyesi bağlamında çalışmamızla ilgili olsa da İbnü'l-Arabî'nin nübüvvetine bakışını Şa'rânî cihetinden ortaya koyması dolayısıyla çalışmamızdan ayrılmaktadır.

*Kelam ve Tasavvuf Açısından Nübüvvet: Fahreddin er-Râzî ve İbnü'l-Arabî Örneği*⁹ adlı doktora çalışmasında Faruk Sancar, Fahreddin er-Râzî ve İbnü'l-Arabî örneğinden hareketle kelâmcıların ve sûfilerin nübüvvet meselesine yaklaşımlarını iki disiplin açısından incelemektedir. Râzî'nin nübüvvet meselesindeki görüşleri bu çalışmada ele alınan Râzî'nin *Mefâtihi'l-gayb* eserindeki yorumlarını anlamada yardımcı mahiyettedir. Sancar'ın, nübüvvet-velâyet ilişkisini ele aldığı bölümden bu çalışmada yararlanılabileceği düşünülse de o, meseleyi hakikat-i Muhammediyye ve hâtemü'l-

⁹ Faruk Sancar, "Kelam ve Tasavvuf Açısından Nübüvvet: Fahreddin er-Râzî ve İbnü'l-Arabî Örneği" (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010). Bu çalışma *Nübüvvet-Velâyet Merkezli Kelam-Tasavvuf Tartışmaları Fahreddin er-Râzî ve İbnü'l-Arabî Örneği* adıyla kitap haline getirilmiştir. Bkz. *Nübüvvet-Velâyet Merkezli Kelam-Tasavvuf Tartışmaları Fahreddin er-Râzî ve İbnü'l-Arabî Örneği*, Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.

evliyâ mevzularının nübüvvetle olan ilişkileri bağlamında değerlendirmesinden dolayı bu kısımda ondan faydalanılamamıştır. Zira bu iki mevzu bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır.

İhtida ettikten sonra Ali ismini alan Michel Chodkiewicz'in kaleme aldığı ve Ahmed et-Tayyib'in Fransızca aslından Arapça'ya çevirdiği *el-Velâye ve'n-nübüvve inde's-şeyhi'l-ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî*¹⁰ adlı eserde velâyet kavramının tarihî süreçteki gelişimi anlatılmakta ve Hakîm Tirmizî'nin velâyet ve hatmü'l-velâye düşüncesi üzerinde durulmaktadır. Nebî, velî ve resûl kavramlarını birbirleriyle ilişkisi üzerinden anlatan Tirmizî'nin velâyete dair görüşleri aktarıldıktan sonra Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), Ebû Nasr Serrâc (ö. 378/988), Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî (ö. 380/990), Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî (ö. 412/1021), Ca'fer el-Huldî (ö. 348/959), Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848 [?]), Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038), Hâce Abdullah el-Herevî (ö. 481/1089), İmam Gazzâlî (ö. 505/1111), Necmeddîn-i Kübrâ (ö. 618/1221), Abdülkadîr Geylânî (ö. 561/1165-66), Rûzbihân el-Baklî (ö. 606/1209) gibi sûfîlerin velâyete dair görüşleri zikredilmektedir. Velâyetin derecelerinin anlatıldığı bölümde "efrad"ı anlatırken Musa-Hızır kıssası örnek gösterilmektedir. Kıssada Hz. Musa'nın Hızır'ın yaptıkları karşısında şaşırıldığı, Hızır'ın ise efraddan olduğunu zikredilerek efrada dair açıklamalar yapılmaktadır. Velâyet-nübüvvet ilişkisini İbnü'l-Arabî özelinde inceleyen bu çalışma, onun eserlerini referans alan velâyete dair genel bir çalışma olarak değerlendirilebilir.

Ahmet Yaşar Ocak'ın yazdığı *İslâm-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü*¹¹ adlı eserde Hızır ve İlyas kültürünün ilâhiyat, tarih, tasavvuf, edebiyat ve folklor kaynaklarına dayanan genel bir tasviri yapılmıştır. Çalışmamızla ilgili olarak İslâm İlâhiyatında Hızır ve İlyas başlıklı bölümde Kur'an-ı Kerim'de Hz. Musa ve Hızır kıssası, kıssanın hadis metinleriyle karşılaştırılması, kıssanın ihtiva ettiği meseleler ve kıssanın eski doğu efsaneleriyle ilgisi meselesi ve şarkiyatçıların nazariyeleri bağlamında incelenmiştir. İlâhiyat kaynaklarına göre Hızır'ın incelendiği bölümde ise Hızır'ın lakabı, adı ve soyu, kimliği, yaşadığı zaman ve ebedî yaşayıp yaşamadığı meselesi ele alınmıştır.

¹⁰ Ali Şudkifiteş, *el-Velâye ve'n-nübüvve inde's-şeyhi'l-ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî [Le Sceau des saints: Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî]*, trc. Ahmed et-Tayyib, Merakeş: Dârü'l-Kubbeti'z-Zerka, 1999/1419.

¹¹ Ahmet Yaşar Ocak, *İslâm-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1985.

Tasavvuf açısından ise tasavvufun velî telakkisi ve bunun Hızır'la alakası, tasavvufta Hızır'la görüşme ve İslâm-Türk tasavvufunda Hızır portresi meseleleri incelenmiştir. Ocak'ın bu eserine özellikle zikredilen meselelerde zaman zaman başvurulacaktır.

H. Talat Halman, kaleme aldığı *İki Denizin Buluştuğu Yer Hızır (as)*¹² ismiyle Türkçeye çevrilen *Where Two Seas Meet* adlı eserde, mürşit-mürit ilişkisini yorumlama açısından Hz. Musa-Hızır yolculuğunu ele almış, üç klasik dönem tasavvufî Kur'ân tefsirinden -ki onlar Kuşeyrî'nin *Letâifu'l-işârât*, Rûzbihân Bâklî'nin *Arâisü'l-beyân* ve Abdurrezzak Kaşânî'nin *Tefsîru'l-Kur'ân* adlı eserleridir- kıssaya dair yorumları incelemiştir. Ayrıca kıssanın temel meselelerini ve derin bir anlatımın hâkim olduğu ölüm ve ebedîlik göndermelerini kıssanın muhataplarına yol göstermesi cihetinden incelemektedir. Yazar, Kur'ân, hadis, İskendernâmeler ve evliyâ menkıbelerinde yer alan Hızır kıssasını ve özellikle sûfi müfessirlerin bu kıssayı tarikat ve mürşit-mürit ilişkisini açıklamada nasıl yorumladığını araştırmıştır. Halman'ın bu eserinden çalışmamızın Hızır'ın kimliği ile ilgili kısımda faydalanılacaktır.

Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in *Felsefetü't-te'vîl: Dirâse fî te'vîli'l-Kurân inde Muhyiddîn İbn Arabî* adıyla kaleme aldığı eserin Türkçeye çevrilmiş hali olan *Sufi Hermenötik: İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*¹³ adlı eserde İbnü'l-Arabî'nin kozmolojik, ontolojik ve epistemolojik açılardan dinî metnin mahiyetine, yorumuna (te'vîl), yorumcu ile kutsal metin arasındaki ilişkinin boyutlarına dair hermenötik bir anlayış yansıtılır. İbnü'l-Arabî'ye göre varlık, uyuyan kimsenin rüyasında gördüğü suretlere benzeyen bir hayaldir. Varlığın zâhiri ile bâtınını birbirinden ayıran İbnü'l-Arabî, insanı varlık hakikatlerinin sadece kendisinde toplandığı varlık olarak değerlendirir. Ona göre varlığın bir tezahürü olan dinî metin, varlık ve insan olgusuna her açıdan benzeşir. Dilde tecelli eden varlık ve insan mertebelerine paralel olarak kutsal metnin yorumu zâhir, bâtın, had ve matla seviyelerine sahiptir. Dolayısıyla kutsal metnin yorumu varlığın yorumuyla, varlığın yorumu kutsal metnin yorumuyla ayrılmaz biçimde iç içedir. İbnü'l-Arabî'ye göre yorumcu ile metin arasındaki karşılıklı etkileşim ilişkisine dayalı hermenötik faaliyet varlığın zâhirini aşır bâtınını kavramış insan-ı kâmilin üstesinden geleceği bir çabadır.

¹² H. Talat Halman, *İki Denizin Buluştuğu Yer Hızır (as) [Where Two Seas Meet]*, çev. İsmail Aydın, İstanbul: Nefes Yayınları, 2018.

¹³ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Sufi Hermenötik: İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi [Felsefetü't-te'vîl: Dirâse fî te'vîli'l-Kurân inde Muhyiddîn İbn Arabî]*, çev. Semih Ceyhan, İstanbul: Mana Yayınları, 2018.

Bu eserden hermenötik açıdan İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistematüğini ele alması hasebiyle doğrudan olmasa da kısmen “İbnü'l-Arabî'de Zâhir-Bâtın” bölümünde faydalanılacaktır.

Yusuf Kenan Atılğan'ın yazdığı *Ledünnî İlmin Hz. Musa-Hızır Kıssası Bağlamında Kelâmî Açıdan Değeriendirilmesi*¹⁴ başlıklı yüksek lisans tezinde öncelikle ilim kavramı ve ilim sahipleri ele alınmış ve Kur'ân-ı Kerîm ve hadisler ışığında ledünnî ilim konusu açıklanmıştır. Musa-Hızır kıssasının ledünnî ilim açısından değeriendirildiği bölümde ise Hz. Musa ve Hızır arasında geçen diyaloglardan yola çıkılarak Hz. Musa'nın mı yoksa Hızır'ın mı üstün olduğu sorusuna cevap aranmıştır. Hızır'ın kimliğı de kıssada önem arz eden bir meseledir. Zira onun yapıp ettiklerini kendi görüşüyle yapmadığını ifade etmesi, onun melek olabileceğı görüşünü gündeme getirmektedir. Onun kimliğıyle bağlantılı olarak kıyamete kadar yaşayıp yaşamadığı konusunda farklı görüşlere yer verilmektedir. İbnü'l-Arabî'nin de aralarında olduğu bazı âlimlerin ise Hızır'ın kıyamete kadar yaşayan bir insan olmadığı, onu gördüğünü iddia eden kimsenin kendisine ait bir vasfın yine kendi dışında canlı olarak temessül ettiğine tanık olduğu düşüncesinde olduklarını belirtmektedir. Bu çalışma, Musa-Hızır kıssası bağlamında ledünnî ilmi kelâmî açıdan incelediğinden konumuzdan ayrıışmaktadır.

*Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu*¹⁵ adlı makalesinde Mustafa Öztürk, Kur'an'daki bu kıssanın temel mesajına dair bilgi vermiş, kıssanın tefsir, hadis ve tasavvuf literatüründeki yerini incelemiştir. Öztürk, kıssada “bilge kul” olarak anılan ancak İslam kültüründe “Hızır” olarak adlandırılan kişinin gerçekte yaşayıp yaşamadığı hususunu ele almıştır. Ayrıca İslam tasavvuf kültüründeki Hızır anlayışının mitolojik karakterini de açıklamıştır. Öztürk, Kur'an'daki pek çok kıssanın temel amacının iletilmek istenen mesaj olmasından dolayı kıssalarda bazı müphemliklerin olduğunu ifade eder. Bilge Kul-Musa kıssasında bu müphemliklerden biri olan ve Hızır olarak telakki edilen şahsın mitolojik bir figür olduğu sonucuna varır.

¹⁴ Yusuf Kenan Atılğan, “*Ledünnî İlmin Hz. Musa-Hızır Kıssası Bağlamında Kelâmî Açıdan Değeriendirilmesi*” (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006).

¹⁵ Mustafa Öztürk, “Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14-15 (2003): 245-281.

İsmail Albayrak, *Kur'ân ve Tefsir Açısından Hızır Kıssası ve Ledün İlmî*¹⁶ adlı makalesinde önce Musa-Hızır kıssasının yer aldığı Kehf sûresinin konusal ve yapısal özetini yapmış sonra Musa-Hızır kıssasını Kur'ân ve tefsir açısından değerlendirmiştir. Özellikle ledün ilmi şeklinde kabul gören kavramın geçtiği ayeti diğer ayetler gibi klasik ve modern müfessirlerin açıklamalarıyla ele almıştır. Sonuç olarak Kur'anî anlatımla müfessirlerin açıklamalarının çoğu yerde örtüşüklerini ancak bazı yerlerde de farklılaştıklarını ifade eder. Albayrak, kıssanın kayıtsız şartsız itaati öngören hoca-talebe, mürid-mürşid birlikteliğiyle alakalı bir anlatı olduğu şeklindeki kabulü doğru bulmadığını belirtir. Albayrak'a göre kıssa, insan hayatının matematiksel olmadığını bir göstergesidir. Nitekim Allah'ın hikmetleri insanların tasavvurundan daha aşkındır. Bu sebeple bazen insanlar olayların mahiyetini bütün açıklığıyla göremeyebilir. Kur'ân'da Allah'ın kendi indinden ilim vermesi şeklinde zikredilen ifadenin tefsirlerde ledün ilmi şeklinde kavramlaştığını belirtir. Bu ilmin zâhirin dışında bâtının ilmi olduğunu aktarır. Müfessirlerin mutasavvıfların çizdiği çerçevede Allah'tan bir hibe olarak gelen ilm-i ledünün varlığını Musa-Hızır kıssasıyla temellendirdiklerini ifade eder.

Ethem Cebecioğlu, *Niyaz-ı Mısırî'ye Göre Hz. Musa ve Hızır Kıssası: Çocuğun Öldürülmesi*¹⁷ isimli makalesinde tasavvuf disiplini açısından büyük önem arz eden Musa-Hızır kıssasındaki Hızır'ın çocuğu öldürmesi olayının Niyaz-ı Mısırî yorumunu incelemiştir. Cebecioğlu, makalede Musa-Hızır kıssasını genel bir şekilde açıklamış, Hz. Musa'nın ilim aşkı, öğrenci-öğretmen keyfiyeti, ilm-i ledün, Hızır'ın en temel özelliği, yolculuğun sonunda Hz. Musa'nın Hızır'dan istifade edip etmediği, Hz. Musa'nın şahit olduğu üç olayın özel mi yoksa genel mi olduğu hususlarını ele almıştır. Mısırî'ye göre kıssada geçen olaylar her zaman ve her yerde vuku bulmaları yönüyle genel olsa da kıssada Hz. Musa'ya ders vermek üzere enfüsîdir. Yani kıssa genel olmasının yanında tekil bir öze ve manaya sahiptir. Mısırî yazdığı risalede Hz. Musa'nın halini özel/enfüsî boyutuyla ortaya koymayı hedefler. Mısırî'ye göre Hızır'ın öldürdüğü çocuk, Hz. Musa'daki makam sevgisinin sembolüydü. Bu çalışma Mısırî'nin yazdığı risâleden

¹⁶ İsmail Albayrak, "Kur'ân ve Tefsir Açısından Hızır Kıssası ve Ledün İlmî", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları*, 5 (2003): 187-210.

¹⁷ Ethem Cebecioğlu, "Niyaz-ı Mısırî'ye Göre Hz. Musa ve Hızır Kıssası: Çocuğun Öldürülmesi", *AKADEMİAR: Akademik İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1 (2016): 49-78.

hareketle kıssadaki olaylardan sadece çocuğun öldürülmesini incelediği için çalışmamızdan ayrılmaktadır.

*Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'in Vahiy-İlham Anlayışı ve Hızır Kıssasının Tefsirine Yansımaları*¹⁸ isimli makalesinde Murat Sarıgül, el-Mâtürîdî'nin vahiy ve ilham anlayışını Kur'an ayetlerini yorumlamasından hareketle ortaya koyar. el-Mâtürîdî'nin Musa-Hızır kıssası yorumu kendi ilmî birikimini yansıtır. Örneğin; ayetteki “*kullarımızdan bir kul*” ifadesini hadis rivayetlerini delil göstererek müfessirlerin çoğu Hızır olarak telakki ederken el-Mâtürîdî bunu doğru bulmaz. Ayrıca ayetteki “*ona katımızdan rahmet vermiştik*” ifadesinin peygamberlik olabileceğini zikretmekle beraber bu konuda müfessirlerden nakilde bulunmaz. Bu makale el-Mâtürîdî'nin vahiy ve ilham anlayışını açıklaması ve Musa-Hızır kıssasını kelimî bir bakışla yorumlaması bakımından bizim çalışmamızın kapsamına girmemektedir.

Yasin Meral, *Mûsâ-Hızır Kıssası ve Kıssasının Yahudi Kökeniyle İlgili İddialarının Değerlendirilmesi*¹⁹ adıyla kaleme aldığı makalesinde Kur'an'daki Musa-Hızır kıssasının Yahudî gelenekte Rabbi Yeşu b. Levi kıssasıyla benzerlik taşıdığı, bundan dolayı da Yahudî gelenekteki bu hikâyenin Kur'an'daki anlatının temelini oluşturduğu iddiasını incelemektedir. Makalede oryantalistlerin Musa-Hızır kıssasının kökenine dair iddiaları ele alınarak bu iddiaların doğru olmadığı delilleriyle açıklanmıştır. Oryantalistlerin Kur'an'daki Musa-Hızır kıssasının kaynağı olduğunu iddia ettikleri Eliyahu ve Rabbi Yeşu b. Levi hikâyesi İbn Şahin'e ait *el-Ferac bade'ş-Şidde* adlı eserde geçmekte olup 11. yüzyıla, yani Kur'an sonrası döneme aittir. Dolayısıyla iddianın aksine Yahudî geleneğindeki anlatının İslâm geleneğinden alındığı sonucuna ulaşılır. Ayrıca farklı medeniyetlerdeki benzer anlatımlar, bunların zorunlu olarak birbirinden alındığını göstermez.

*İsmail Hakkı Bursevî'nin Musa-Hızır Kıssası Yorumunun İlim-Marifet Uygunluğu Açısından Değerlendirmesi*²⁰ isimli makalede M. Necmettin Bardakçı, Bursevî'nin kıssa yorumunu incelemiştir. Bursevî kıssayı tasavvufî açıdan yorumlamış, Hz. Musa ve

¹⁸ Murat Sarıgül, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'in Vahiy-İlham Anlayışı ve Hızır Kıssasının Tefsirine Yansımaları”, *Temel İslam Bilimleri Araştırmaları*, 1 (2019): 172-209.

¹⁹ Yasin Meral, “Mûsâ-Hızır Kıssası ve Kıssasının Yahudi Kökeniyle İlgili İddialarının Değerlendirilmesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD]*, 2 (2014), LV, 129-150.

²⁰ M. Necmettin Bardakçı, “İsmail Hakkı Bursevî'nin Musa-Hızır Kıssası Yorumunun İlim-Marifet Uygunluğu Açısından Değerlendirmesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1998): 81-103.

Hızır'da zâhir ve bâtin ilmi olduğunu söylemiştir. Ancak Hz. Musa peygamber olduğu için zâhirî bilgisi ön plana çıkmış ve zâhire göre hüküm vermiştir. Bursevî, Hızır'ın bâtinî ilme sahip bir velî olduğunu belirtir. Hızır'dan sâdir olan herşeyin bir hikmeti olduğunu ifade eden Bursevî, bunu öğrenci ile hoca arasında olması gereken edeb kabilinden sayar. Bursevî'ye göre geminin delinmesi insan tabiatının şeriatla ıslah edilmesine, çocuğun öldürülmesi tarikatle nefsi ıslah etmeye, duvarın inşası ise marifet ve hakikat makamlarında halin gizlenmesine işarettir. Bursevî kıssadan nübüvvet ve marifet bilgisinin aynı kaynaktan geldiği sonucuna varır. Ancak Allah tarafından farklı kişilere verilen bilgiler aynı türden olmadığı için zâhirde nübüvvet ve marifet bilgisi arasında çelişki olduğu düşünülür. Fakat bu iki bilginin de kaynağı birdir. Nitekim Musa-Hızır kıssası da bunu göstermektedir.

İbnü'l-Arabî'nin Musa-Hızır kıssasını velâyet nazariyesi ve zâhir-bâtin meseleleri çerçevesinde ortaya koymayı hedefleyen bu tezde ise ilk olarak İbnü'l-Arabî öncesi tasavvuf ve tefsir geleneğinde kıssanın nasıl okunduğuna yer verilecek, ardından İbnü'l-Arabî'nin kıssa yorumunu açıklayan zâhir-bâtin meselesi ve velâyet nazariyesi açıklanıp bu meseleler bağlamında kıssayı nasıl ele aldığı incelenecektir. Dolayısıyla çalışma, yukarıda zikredilen çalışmalardan hem muhteva hem de amaçları bakımından ayrıştırmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM: İBNÜ'L-ARABÎ ÖNCESİNDE KISSANIN YORUMU

Kur'ân-ı Kerim'in on sekizinci sûresi olan Kehf sûresinin 62-80. âyetlerinde zikredilen Musa-Hızır kıssası, içerisinde anlatılan olaylardan dolayı dikkat çeken bir sûre olagelmıştır. Hz. Musa'nın yanındaki gençle iki denizin bulunduğu yere gitmek istemesinin amacı âyetlerde açıkça belirtilmese de rivayetlerde aktarıldığına göre Allah'ın ona bildirdiği bilgin kimseyle buluşma isteğidir. Hz. Musa, gençle çıktığı yolculukta yorulup acıkınca gençten öğle yemeği için yanlarına aldıkları balığı getirmesini ister. İşte o zaman genç, daha önce dinlendikleri kayanın bulunduğu yerde balığı unuttuğunu ve balığın da denize düşüp gittiğini söyler. Hz. Musa ise aradıkları işaretin bu olduğunu söyler ve izlerini takip ederek geri dönerler. Orada Allah Teâlâ'nın *"kullarımızdan bir kul"* diye nitelediği Hızır'ı bulurlar. Bu kula Allah katından bir rahmet verilmiş ve yine Allah tarafından ona bir ilim öğretilmiştir.

Hz. Musa, Hızır'daki bilgilerden kendisine öğretmesi için ona tâbi olmak ister. Hızır ise kendisiyle birlikteyken olacak olanlara, içyüzünü kavrayamaması sebebiyle sabredemeyeceğini söyler. Hz. Musa ise Allah'ın izniyle sabredeceğini ve kendisine karşı gelmeyeceğini ifade eder. Hızır yolculuklarının başında Hz. Musa'ya kendisi bir şey söylemedikçe hiçbir şey hakkında soru sormamasını şart olarak koşar. Nihayet yolculuk başlar. İlk olarak bir gemiye binerler. Hızır gemide bir delik açar. Hz. Musa, görünüş itibarıyla kötü olan bu fiile karşı çıkınca Hızır kendisiyle birlikteliğe sabredemeyeceği sözünü hatırlatır. Hz. Musa unuttuğundan dolayı kendisine zorluk çıkarmamasını söyler. Yolculuğun devamında bir erkek çocukla karşılaşır ve Hızır onu öldürür. Buna bir kısas karşılığı olmaksızın suçsuz bir cana kıyması hasebiyle Hz. Musa tepki gösterir. Hızır yine yolculuğun başındaki sözü hatırlatır. Hz. Musa ise bundan sonra Hızır'a bir şey sorması halinde kendisiyle arkadaşlığını bitirmesini söyler. Daha sonra bir şehir halkına varıp onlardan yiyecek isterler. Ancak o şehir halkı onları misafir etmek istemez. Hızır orada yıkılmaya yüz tutmuş bir duvarı ücret almaksızın onarır. Hz. Musa ondan bu yaptığına karşılık bir ücret alabileceğini belirtir. Bu sözünden sonra Hızır, artık ayrılımalarının vaktinin geldiğini belirtir ve Hz. Musa'ya sabredemediği olayların içyüzünü açıklar. Kısaca özetlediğimiz bu kıssa zâhirî tefsir geleneğinde erken

dönemlerden itibaren çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Aşağıda bu yorumlara yer verilecektir.

1. Zâhirî Tefsir Geleneğinde Musa-Hızır Kıssası

Musa-Hızır kıssası erken dönemlerden itibaren zâhirî tefsir geleneğinde incelenmiştir. Kıssanın zâhirî tefsir geleneğinde nasıl ele alındığı konusunda Taberî, İbn Ebû Hâtim, Semerkandî, Vâhidî, Begavî ve Zemahşerî'nin tefsirleri bir kanaat oluşturmak için yeterli malzemeyi sunduğundan kıssanın zahiri tefsir geleneğinde ele alınışına bu tefsirler üzerinden kısaca değinilecektir.

Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'an* isimli tefsiri, İslâm dünyasında Kur'an âyetleriyle ilgili Hz. Peygamber, sahabe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiînden gelen rivayetleri toplamasıyla meşhur olan hacimli eserdir.²¹ Bu eserden dolayı Taberî'ye "imâmü'l-müfessirîn" denilmiştir.²² Taberî'nin Musa-Hızır kıssasını içeren Kehf sûresi 60-82. ayetleri tefsirine bakıldığında özellikle varsa Hz. Peygamber'den gelen rivayetleri aktardığı, Hz. Musa'nın yanındaki gencin kim olduğu, Hızır'ın öldürdüğü çocuğun adı, miskinlerin gemisine el koymak isteyen kralın adı gibi ayrıntılar dışında ayetleri detaya girmeden kısa ve öz olarak tefsir ettiği görülür. O, kıssayı tefsir ederken ele aldığı ayetle ilgili olarak ulaştığı Hz. Peygamber, sahabe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiînden gelen rivayetleri aktarmıştır.²³

Zâhirî tefsir geleneğinde önemli isimlerden olan İbn Ebû Hâtim'in (ö. 327/938) tam adı *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm müsnedan ani'r-Resûl ve's-sahâbe ve't-tâbiîn* olan eserinde Hz. Peygamber'in tefsire dair bir açıklamasının bulunduğu yerde sadece onu almış, diğer âyetlerde ise varsa sahâbeden birinin, yoksa bir tâbiîn müfessirinin tefsirine yer vermiştir.²⁴ Musa-Hızır kıssasına bakıldığında o, Hz. Musa ve Hızır yolculuğunun sebebine dair rivayetleri zikretmiştir.²⁵ İbn Ebû Hâtim, rivayetleri aktarırken zaman

²¹ Mustafa Fayda, "Taberî, Muhammed b. Cerîr", *DİA*, XXXIX, 317.

²² Fayda, "Taberî, Muhammed b. Cerîr", *DİA*, XXXIX, 316.

²³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî [Taberî Tefsiri]*, trc. Hasan Karakaya ve Kerim Aytekin, İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996, V, 368-378.

²⁴ Raşit Küçük, "İbn Ebû Hâtim", *DİA*, XIX, 433.

²⁵ Bkz. İbn Ebû Hâtim, *Tefsir-u Kur'ani'l-Azîm müsnedan an Rasulillahi ve's-sahâbeti ve't-tâbiîn*, thk. Es'ad Muhammed Tayyib, 3Riyad: Merkezü'd-dirâsâti ve'l-buhûs bimekkti nizâr bâz, 1997/1417, VII, 2370, 2374.

zaman kiraate dair açıklamalar ve yorumlarla ayetleri tefsir eder. Örneğin Said bin Cübeyr'den İbn Abbas'ın gemileri gasbeden melikle ilgili ayeti “sağlam” gemileri gasbeden şeklinde, öldürülen çocukla ilgili ayeti de o çocuk “kafir” idi ve anne babası da mümindir şeklinde okuduğu rivayetine yer verir.²⁶

İbn Ebû Hâtim, Kehf sûresi 65. ayetinde geçen *عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا* ifadesiyle ilgili olarak Ebu Hureyre'den gelen bir hadis rivayeti ile o kulun Hızır diye isimlendirildiğini, zira beyaz bir post üzerine oturduğunda oturduğu yeri yeşillendirdiğini aktarır.²⁷ İbn Ebî Hâtim, Hızır'a verilen rahmet ile ilgili rahmetin hidayet ve nübüvvet olduğunu zikreder.²⁸ O, Kehf sûresi 82. ayette geçen *وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي* ifadesini Hızır'ın Allah'ın emrine memur kılınmış bir kul olduğu Katade rivayetiyle açıklar. Ebu Said'in Hızır'ın Hz. Musa'dan ayrılırken ona son nasihatini olarak kimseyi yaptığı hatasından dolayı ayıplamamasını aksi halde o hatayla imtihan edileceğini söylediğini belirten rivayetine yer vermiştir.²⁹

Zâhirî tefsirin önemli isimlerinden olan Ebü'l-Leys Semerkandî (ö. 373/983), tefsirinde Musa-Hızır kıssasına dair kıssadaki Musa'nın kim olduğuna dair rivayetleri zikrederek müfessirlerin çoğunun kıssadaki Musa'nın Harun'un kardeşi İmran'ın oğlu olan Musa olduğu hususunda görüş birliğinde olduğunu söylemiştir.³⁰ Semerkandî'nin ayetleri tefsir ederken daha çok kelime açıklamalarını sahabe, tabiîn ve tebe-i tabiînden naklettiği rivayetlerle yaptığı görülür.³¹ Semerkandî, Hızır'a verilen rahmetin nübüvvet olduğunu zikreder. Hızır'a verilen ilim hususunda bazı alemlerin ilmi olduğunu söyler.³²

Semerkandî, Musa-Hızır yolculuğuna dair açıklamalarında ayetlerin zâhirlerindeki anlamları belirtmiş, kiraatlara dair bilgiler vermiş, ayetlerin yorumunda sahabe ve tâbiîn'in rivayetlerini önclemiştir. Özellikle İbn Abbas, Said b. Cübeyr rivayetlerine yer vermiştir. Hızır'ın öldürdüğü çocukla ilgili ismini zikreden ve çocuğun kafir olup yol kesen olduğu rivayetini Kelbî'den aktarmıştır. Said b. Cübeyr'in İbn Abbas'tan gelen rivayetinde ise çocuğun ergenlik yaşına ulaşmamış olduğu

²⁶ İbn Ebî Hâtim, *Tefsir-u Kur'ani'l-Azîm*, VII, 2371-2372.

²⁷ İbn Ebî Hâtim, *Tefsir-u Kur'ani'l-Azîm*, VII, 2375, 2377.

²⁸ İbn Ebî Hâtim, *Tefsir-u Kur'ani'l-Azîm*, VII, 2377.

²⁹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsir-u Kur'ani'l-Azîm*, VII, 2381.

³⁰ Ebü'l-Leys Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, thk. Şeyh Ali Muhammed Muavviz vd., Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993, II, 304.

³¹ Bkz. Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, II, 305.

³² Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, II, 306.

zikredilmiştir.³³ Semerkandî, kıssada geçen üç olayı anlatan ayetlerde geçen ifadelerden hareketle نكرا kelimesinin امرأ kelimesine göre daha büyük kötülük ifade ettiğini belirtip bir cana kıymanın gemiyi delmekten daha büyük kötülük olduğu rivayetine yer vermiştir. Bununla birlikte gemiyi delmenin bir kişiyi öldürmekten daha büyük kötülük olduğu rivayetini de zikretmiştir.³⁴

Semerkandî, Hızır'ın kıssada geçen olayların içyüzlerini açıkladığı kısımda Hızır'ın yıkılmakta olan duvarı yıkıp yeniden doğrultmasını delil göstererek vâsinin yetimin iyiliği için yetimin malına zarar verebileceği hükmüne varır. Duvarın altındaki hazine için Mukatil ve Mücahid'den Kur'an'daki herşeyin hazine olduğunu ve dolayısıyla buradaki hazinenin içinde ilim olan sahifeler olduğunu nakleder. Semerkandî, senedini zikrederek Rasulullah'tan bir hadis nakleder. Bu hadise göre duvarın altındaki hazine, altından bir levha idi. Bu levhanın üzerinde “Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla. Ölümün hak olduğunu bilen kimsenin nasıl sevindiğine şaşarım, kadere iman eden kimsenin nasıl hüznlendiğine şaşarım, dünyayı ve onun ehlinin değiştiğini bilen onda nasıl mutmain olur şaşarım. Allah'tan başka ilah yoktur. Muhammed O'nun elçisidir.” ifadelerinin bulunduğunu kaydeder.³⁵

Vâhidî'nin (ö. 468/1076) kaleme aldığı *et-Tefsîrû'l-basît* döneminin en önemli tefsirlerinden biri olup 446 (1054) yılında tamamlanmıştır. Vâhidî, tefsirinde başta hadis olmak üzere sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn ile müfessirlerin görüşlerini zikretmekle beraber lugavî ve nahvî izahlarda bulunmuştur. Ayrıca kıraatlere, fıkıh ve kelâm konularına, nüzûl sebeplerine de tefsirinde yer vermiştir.³⁶ Vâhidî'nin Musa-Hızır kıssası tefsirine bakıldığında ayetleri açıklarken çoğunlukla nahvî ve lugavî açılardan yorumladığı görülür. Bu yorumlarını bazen başka ayetlerle bazen de Arap şiiiriyle delillendirir.³⁷

Zâhirî tefsirlerden bir diğeri olan Begavî'nin (ö. 516/1122) *Meâlimu't-tenzîl/Tefsîru'l-Begavî* eserinde kıssada anlatılan olayların tefsiri önceki zâhirî tefsirler

³³ Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, II, 307.

³⁴ Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, II, 308.

³⁵ Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, II, 309-310. Bu ifadenin çok benzeri Mukatil'in tefsirinde de geçmiştir. Bkz. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, III, 51. Taberî de bu rivayetin bir benzerine yer vermiştir. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Muhammed Şakir, Müesseseti'r-risale, XVIII, 88-90.

³⁶ Abdurrahman Çetin, “Vâhidî”, *DİA*, XLII, 438-439.

³⁷ Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbüri el-Vâhidî, *et-Tefsîrû'l-basît*, thk. Abdülaziz b. Muhammed el-Yahya, İskenderiye: Darü'l-Musavveri'l-Arabî, [t.y.], XIV, 67, 68, 70, 94-102.

gibi sahabeden, tabiînden rivayetlerle yapılmıştır. Bu açıklamalar genellikle Taberî'nin, İbn Ebî Hâtim'in, Semerkandî'nin aktardığı rivayetlerden oluşmaktadır. Ayetleri bazen kıraat açıklamaları ile açıklamaktadır.³⁸ Begavî ayetlerin tefsirinde bazen de bir hükme ulaşır. Örneğin, Begavî, Hızır'ın deldiği geminin sahiplerinin on kardeş olduklarını, beşinin müzmin hastalıklı olduklarını, beşinin ise denizde çalıştıklarını Ka'b'ın rivayetiyle aktarır. Buradan hareketle Begavî, ayette geçen لِمَسَاكِينٍ ifadesini, kişinin bir şeye sahip olsa da tam olarak sahipliği olmadığına miskin olarak isimlendirileceğine delil olarak görür.³⁹ Ayrıca Hızır'ın öldürdüğü çocukla ilgili olarak Begavî, Hızır'ın öldürdüğü çocuğun kafir tabiatlı yaratıldığını, yaşasaydı ebeveynini tuğyana ve küfre düşüreceğini hadisle aktarır.⁴⁰ Hızır'ın öldürdüğü çocuk yerine o ebeveyne daha hayırlısı olarak bir kız çocuğu verilmiş, bu kız çocuğu büyüyünce bir peygamberle evlenmiş ve bir peygamber annesi olmuştur. Buradan hareketle Begavî, müminin hoşuna gitmeyen olayda hayır olduğu yorumunu nakleder.⁴¹

Begavî, وَرَأَى مِنْ وَرَائِهِ جَهَنَّمَ ayetini⁴² zikrederek وَرَأَى kelimesinin “önlerinde” anlamına geldiğini belirtir. Bununla beraber “arkalarında” anlamına da قَبِيلٍ lafzıyla yer verir. Ancak doğru olan görüşün birincisi olduğunu vurgular. Begavî, bu görüşüne delil olarak İbn Abbas'ın ayeti وَكَانَ أَمَامَهُمْ مَلِكٌ şeklinde okuduğunu kaydeder. يَا خُدُّ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ayetinin yorumunda da Begavî, yine İbn Abbas'ın kıraatini delil göstererek “her sağlam gemiyi gasbeden” yorumunda bulunur.⁴³

Begavî, Hızır'ın yaşayıp yaşamadığı hususunda alimlerin ihtilaf ettiğini belirtir. Bir görüşe göre Hızır ve İlyas yaşıyorlar ve her senenin belli vaktinde bir araya geliyorlar. Hızır'ın hayat sebebi ise aynı'l-hayattan içmesidir. Hızır'ın yaşamadığı görüşünde olanlar ise وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ “Senden önce de hiçbir insana ölümsüzlük vermedik.”⁴⁴ ayetini delil göstererek Hızır'ın yaşamadığını savunurlar. Ayrıca Hz. Peygamber'in “Yeryüzünde bugün olanlardan hiçkimse yüz sene sonra yaşamayacak” hadisini de buna

³⁸ Bkz. el-İmam Muhyi's-sünne Ebi Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud el-Begavî, *Tefsiru'l-Begavî Meâlimu't-tenzil*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr ve diğer., 2. Basım, Riyad: Daru'l-Daybe, 1993/1414, V, 185-189.

³⁹ Begavî, a.g.e., V, 194.

⁴⁰ Begavî, a.g.e., V, 191.

⁴¹ Begavî, a.g.e., V, 195.

⁴² İbrahim 14/16.

⁴³ Begavî, a.g.e., V, 194.

⁴⁴ Enbiyâ 21/34.

delil olarak zikrederler. Begavî bu hadise dayanarak Hızır'ın yaşamadığı görüşünü savunur.⁴⁵

Arap dili ve edebiyatına vukufiyeti ile bilinen çok yönlü alim Zemahşerî (ö. 538/1144), dirâyyet tefsiri alanında eşsiz kabul edilen *el-Keşşâf* adlı tefsiriyle tanınmıştır. Tefsir yöntemi çoğunlukla dilin bütün imkânlarını kullanmak şeklinde olsa da bunun yanında aklın ilkelerine de büyük önem vermiş, özellikle Kur'an'daki temsil, tasvir ve mecazlarla ilgili anlam takdirlerinde oldukça başarılı kabul edilmiştir.⁴⁶ Musa-Hızır kıssası yorumunda Zemahşerî lügat, nahiv, belagat ve icaz açıklamaları yapmıştır. Zemahşerî, ayette *fetâ* kelimesiyle ifade edilen Hz. Musa'nın yanındaki gencin onun hizmetçisi olduğunu Hz. Peygamber'in bir hadisini delil göstererek söyler.⁴⁷ Zemahşerî, ayetleri tefsir ederken lügat, nahiv, belagattan faydalanmasının yanında kıraatle ilgili açıklamalarda da bulunmuştur.⁴⁸

Musa-Hızır kıssasının önemli meselelerinden biri olan Hızır'ın kimliğine dair Zemahşerî, onun için ayetteki "*katımızdan rahmet*" ifadesini vahiy ve nübüvvet, "*nezdimizden*" ifadesini Allah'a has olan gaipten haber verme ilmi olarak tefsir etmiştir.⁴⁹ Zemahşerî, Musa-Hızır yolculuğuyla ilgili bir peygamberin kendisi gibi bir peygamberden ilim öğrenmesinde bir beis olmadığını, ancak kendisinden daha aşağı mertebedeki birinden ilim öğrenmesinin uygun olmadığını ifade ederek Hızır'ın peygamber olduğu görüşünü savunmuştur.⁵⁰ Kıssada Hızır'ın yaptıklarına tepki veren Hz. Musa geminin delinmesine karşı bu olayın kötülüğünü ifade etmek için *نكرا* kelimesini kullanırken çocuğun öldürülmesine karşın ise *امرا* kelimesiyle tepki vermişti. Zemahşerî bu iki kelimenin farklı anlamlara geldiğini, *نكرا* kelimesinin *امرا* kelimesine göre anlamca daha az bir kötülüğü ifade ettiğini zikreder. Zira geminin delinen yerlerinin kapatılması yani telafisi mümkün iken ikinci olayın telafisi mümkün değildir.⁵¹ Zemahşerî kıssa tefsirinde dilsel açıklamaları yaparken Arap şiirinden de delil göstermiştir.⁵²

⁴⁵ Begavî, a.g.e., V, 197.

⁴⁶ Mustafa Öztürk ve Mehmet Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *DİA*, XLIV, 236.

⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil [Keşşâf Tefsiri]*, ed. Murat Sülün, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018, IV, 86.

⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 95, 101, 109, 111, 112.

⁴⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 95.

⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 94-95.

⁵¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 102.

⁵² Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 98, 104, 106.

2. Tasavvuf Eserlerinde Musa-Hızır Kıssası

Tasavvuf tarihi hakkında pek çok dönemlendirme yapılmıştır. Genel kabule göre, tasavvufun ilk izlerine asr-ı saadet döneminde rastlandığı ifade edilir. Bu dönemi tâbiîn ve tebe-i tâbiîn dönemi takip eder. İlk iki asra baktığımızda tasavvuf adının anılmadığını görürüz. Başlangıçta tasavvuf bir zühd hareketi olarak kendini göstermiş ve bu başlangıç dönemine “zühd dönemi” denilmiştir. Bu dönemi sûfi ve tasavvuf kavramının kullanılmaya başlandığı hicrî II. asrın sonundan tarikatların ortaya çıkmaya başladığı hicrî VI. asra kadar geçen yaklaşık üç buçuk asırlık dönem izler ki bu döneme “teşekkül dönemi” diyebiliriz. Tasavvuf terminolojisi bu dönemde oluşmaya başlamış olup tasavvufa ait ilk eserler bu dönemde yazılmaya başlanmıştır. Daha sonraki dönem ise “tasavvufun müesseseseleşmesi” diyebileceğimiz ve tarikatların ortaya çıkmaya başladığı hicrî VI. asırdan günümüze kadar devam eden dönemdir.

Tasavvufun zühd dönemi, tasavvuf dönemi ve tarikatlar dönemi şeklindeki tasnifi de oldukça yaygın bir kullanımdır.⁵³ Tasavvuf tarihini farklı bir şekilde dönemlendiren Ekrem Demirli ise; pek çok hadisçi, fakih veya kelâmcının da zâhit olabileceğine dikkat çekmekte ve bu sebeple zühdü sadece tasavvufa hasredip bu ilmin başlangıcı olarak değerlendirmeyi doğru bulmamaktadır. Demirli, tasavvufun erken dönemini “ilk yönelimler” veya “kurumsallaşma öncesinde tasavvuf” şeklinde isimlendirir. Zamanla şehirden uzak yaşamayı tercih eden zâhitlerin davranışları kontrolsüz hale gelmiş, bu davranışları kontrol altına alma ve tasavvufun sünnî akideye uygun olduğunu kanıtlama ön plana çıkmıştır. Bu döneme ise “sünnî tasavvufun teşekkülü” adını veren Demirli’ye göre, sünnî tasavvuf, amele ve nefis terbiyesine önem verip bilgiyi ikinci plana atan ilk dönem sûfilerine bir tepki olarak gelişmiş ve bu dönemin sonucunda tasavvuf bir ilim olarak din ilimlerinin arasındaki yerini almıştır. Gazzâlî’den sonra farklı bir merhaleye ulaşan tasavvuf, İbnü’l-Arabî ve Konevî’yle birlikte artık “metafizik dönem ve olgunluk dönemi” olarak anılabilecek döneme girmiştir. Bu dönemde tasavvuf, bir bilgi ve varlık

⁵³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001, s.15.

teorisine sahip olmuş, din ilimleri alanından kısmen uzaklaşsa bile metafizik alandaki konumunu kuvvetlendirmiştir.⁵⁴

Genel kabule göre tasavvuf; zühd, tasavvuf ve tarikatler dönemi olarak dönemlendirilse de burada tasavvufun bir dönem olarak alınması döngüye yol açtığından ve zühd sadece tasavvufa has kılınamayacağından, dönemlendirilme konusunda kurumsallaşma öncesi ve sonrasının esas alınması daha uygundur. Buna göre aşağıda ilk olarak kurumsallaşma öncesi tasavvuf döneminde Musa-Hızır kıssası ile ilgili bir yorumun yapıp yapılmadığı saptanmaya çalışılacaktır. Daha sonra ise sünnî tasavvufun teşekkülü döneminde yazılan eserlerde yer alan kıssa ile ilgili yorumlara yer verilecektir. İbnü'l-Arabî öncesi tasavvuf eserlerinde Musa-Hızır kıssasını incelemek, İbnü'l-Arabî'nin kıssa yorumunu anlamada önemlidir. Zira onun yorumunda kendinden önceki tasavvuf eserlerinden etkilenip etkilenmediğinin saptanması İbnü'l-Arabî'nin ne ölçüde özgün olduğunu belirlemek açısından önemlidir.

2.1. Kurumsallaşma Öncesi Tasavvuf Dönemi

Tasavvufa ilk yönelimlerin tarihsel olarak tespitinin zor olmasından dolayı tasavvufun bir ilim olarak teşekkülü, kurumsallaşma öncesi ilk yönelimler olarak düşünülebilir. Bu dönemdeki zahitlik anlayışı, tevekkülü benimseyerek kesbi reddeden, sosyalleşmeyi ve şehirde yaşamayı reddedip inzivayı tercih eden, tezkiye ve tasfiye şeklinde bir tavrı benimseyerek bilgiyi tezyif eden insanların hayat tarzı idi.⁵⁵

Asr-ı saadet, tâbiîn, tebe-i tâbiîn devri ile ilk iki asrı içine alan tasavvufun henüz kurumsallaşmadığı dönemde, genel dindarlık metinleri olarak bilinen kitabü'z-zühdler yazılmıştır. Bu dönemden günümüze ulaşan eserlere bakıldığında, daha çok Hz. Peygamber ve ashabının zühd anlayışıyla ilgili rivayetler görülür. Nitekim zühd ve rekâik konusuyla ilgili rivayetler başlangıçta hadis kitaplarının bir bölümü iken daha sonraları bu konuda müstakil eserler yazılmıştır.⁵⁶ Bu alanda yapılmış olan ve hicrî ikinci yüzyıldan günümüze ulaşan zühde dair ilk eser tebe-i tâbiîn'in önde gelen âlimlerinden

⁵⁴ Ekrem Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi", *Nazarıyat* 4 (2016): 1-30.

⁵⁵ Demirli, a.g.m., s. 13.

⁵⁶ Mehmet Emin Özağar, "Zühd ve Rekâik", *DİA*, XL, 535.

olan Abdullah b. Mübarek'in (ö. 181/797) *Kitâbü 'z-zühd ve 'r-rekâik* isimli eseridir. Bu eser Hz. Peygamber ve ashâbı ile tebe-i tâbiînin ibadet, ihlas, kanaat, tevekkül gibi ahlâkî konulara dair sözlerini içerir. Din diline ait genel kavramlardan niyet, ihlas, zikir, tevazu, riya, rıza gibi konular hakkında da Hz. Peygamber'in ve ashâbının sözlerini aktarır.⁵⁷ Tespit edebildiğimiz kadarıyla eserde Musa-Hızır kıssasıyla ilgili bir bilgi bulunmamaktadır.

Bu döneme ait öne çıkan diğer çalışmalar Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Kitâbü 'z-zühd*'ü, Ahmed b. Amr b. Dahhâk'ın (ö. 287/900) *Kitâbü 'z-zühd*'ü, Muhammed b. Ziyad'ın (ö. 340/951) *ez-Zühd ve Sıfatü 'z-zâhidîn*'i, Ca'fer el-Huldî'nin (ö. 348/959) *el-Fevâid ve 'z-zühd ve 'r-rekâik*'i ve Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Kitâbü 'z-zühdi 'l-kebir* adlı eseridir. Tespit edilebildiği kadarıyla bu eserlerde de Musa-Hızır kıssasına değinilmemiştir.⁵⁸ Dolayısıyla ilk iki asırda Musa-Hızır kıssasına dair sufi/işârî yönelişle temayüz eden bir yorum geleneğinden bahsetmek mümkün görünmemektedir.

2.2. Sünnî Tasavvufun Teşekkülü Dönemi

Sünnî tasavvufun teşekkülü olarak isimlendirilen bu dönemde tasavvufun sünnî akideye uygun olduğunu kanıtlamak için özellikle Serrâc (ö. 378/988), Kelâbâzî (ö. 380/990), Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi sûfiler tasavvufu bir ilim olarak kabul edip eserlerinde onun dini ilimler arasındaki yerini tespiti çalışmışlardır.⁵⁹

Demirli'nin çizdiği çerçevede "Sünnî Tasavvufun Teşekkülü Dönemi" hicrî II. asrın sonundan başlayarak tarikatların zuhur ettiği sonraki üç asırlık dönem kapsar. Tasavvufun müessese haline geldiği ve Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848), Cüneyd-i Bağdadî (ö. 297/909), Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922), Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi büyük sûfî ve mutasavvıfların yetiştiği dönem sünnî tasavvuf

⁵⁷ Özafşar, "ez-Zühd ve 'r-Rekâik", *DİA*, XL, 537.

⁵⁸ Bkz. Abdullah b. Mübarek, *Kitâbü 'z-Zühd ve 'r-rekâik*, thk. Habiburrahman A'zami, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.; Ahmed b. Amr b. Dahhak, *Kitâbü 'z-zühd*, thk. Abdülali Abdülhamid A'zami, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985; Ahmed b. Hanbel, *Kit'abü 'z-zühd*, thk. Muhammed Celal Şeref, Dârü'l-Fikri'l-Câmîi, 1984; Ca'fer b. Muhammed b. Nusayr el-Bağdâdî el-Huldî, *el-Fevâid ve 'z-zühd ve 'r-rekâik ve 'l-merâsî*, thk. Mecdî Fethi es-Seyyid, Tanta: Darü's-Sahabe li't-Türas, 1989; Beyhakî, *Kitabü 'z-zühdi 'l-kebir*, thk. Amir Ahmed Haydar, Beyrut: Dârü'l-Cinân, 1987.

⁵⁹ Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi", s. 17-19.

dönemidir. Bu dönemde pek çok eser kaleme alınmıştır. Tabakât türü eserlerin yanında tasavvuf ilmini açıklayan eserler de yazılmıştır. Tabakât türü eserlerde, sûfîlerin biyografileri yanında yaşadıkları tasavvufî hal ve makamlar anlatılmış, bazılarında ise tasavvufî kavram ve konuların açıklamasına da yer verilmiştir. Sûfî tabakâtına dair ilk eserlerde, sûfîler genellikle âbid ve zâhidlerle birlikte kaydedilmiştir.⁶⁰ Tespit edilebildiği kadarıyla tabakât türü eserler konuları itibariyle kıssaya yer vermemişlerdir. Tabakât türü dışında tasavvuf ilminin oluşmasıyla birlikte bu ilmi izah eden eserler yazılmaya başlanmıştır. Konumuz olan Musa-Hızır kıssası, Haris el-Muhasibî'nin (ö. 243/857) *er-Riâye li hukûkillah*, Serrâc'ın (ö. 378/988) *el-Lüma'*, Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *et-Ta'arruf*, Ebu Talib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Kûtü'l-kulûb*, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *Risâle*, Hücvîrî'nin (ö. 465/1072 [?]) *Keşfü'l-mahcûb*, Herevî'nin (ö.481/1089) *Menâzilü's-sâirîn*, İmâm-ı Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâü Ulûmi'd-din* ve Baklî'nin (ö. 606/1209) *Kitâbu meşrebi'l-ervâh* isimli eserler bağlamında incelenmiştir. Yapılan araştırmalarda kıssaya dair bilgilere sadece Serrâc'ın *el-Lüma'*, Kelâbâzî'nin *et-Ta'arruf*, Kuşeyrî'nin *er-Risâle* ve İmâm-ı Gazzâlî'nin *İhyâü Ulûmi'd-din* adlı eserlerinde rastlanmıştır. Diğer eserlerde tespit edilebildiği kadarıyla kıssaya dair bir bilgiye rastlanmamıştır. Musa-Hızır kıssasına dair açıklamalar bulduğumuz ilk eser Serrâc'ın *el-Lüma'*sıdır.

2.2.1. Serrâc: el-Lüma'

el-Lüma' adlı eserini, Kur'ân-ı Kerîm ve hadis çerçevesinde bir tasavvuf anlayışı oluşturmak amacıyla⁶¹ yazan Serrâc (ö. 378/988), eserinde Musa-Hızır kıssasını nübüvvet-velâyet ekseninde değerlendirmiştir. Tasavvuf literatüründe velâyet-nübüvvet tartışmasının yoğun görüldüğü eserlerin başında Serrâc'ın *el-Lüma'*'sı gelmektedir.

İlmin kişilerden idrak ettiğinden daha geniş olduğunu söyleyen Serrâc, buna delil olarak Allah'ın risâlet, vahiy ve nübüvvetle şereflendirip “Kelîmullah” kıldığını Hz. Musa ile Hızır arasında geçen kıssayı gösterir. Hz. Musa'nın Allah'ın kullarından birinin⁶² ilmini idrak edemediğini zikreder. Meseleyi velâyet-nübüvvet ekseninde inceleyen

⁶⁰ Reşat Öngören, “Tabakat (Tasavvuf)”, *DİA*, XXXIX, 295.

⁶¹ Süleyman Uludağ, “el-Lüma'”, *DİA*, XXVII, 259.

⁶² Kehf 18/65.

Serrâc, Hz. Musa'nın Allah tarafından desteklenmiş, nübüvvet şerefiyle korunmuş bir nebî, Hızır'ın ise nübüvvet, risâlet ve Kelîmullah olma hususunda Hz. Musa'ya yetişemeyen bir kul olduğunu dolayısıyla Hz. Musa ile Hızır'ın ilim ve derece bakımından farklı olduklarını kaydeder. Ancak konumlarındaki farklılığa rağmen Hz. Musa'nın Hızır'a “*Sana tâbi olayım mı?*”⁶³ diye sorduğunu belirtir.⁶⁴ Serrâc, Hızır'ın Hz. Musa'ya “*Doğrusu sen benimle bulunmaya sabredemezsin*”⁶⁵ demesini, bazı kimselerin velâyetin nübüvvet üstünlüğü şeklinde yorumladıkları için hata ettiklerini ifade eder.⁶⁶

Serrâc, Hz. Musa'nın Hızır'ı en büyük günah sayılan, Allah'ın haram kıldığı cana kıyarken gördüğü halde onunla yolculuğuna devam etmesinin sebebini Allah'ın Hz. Musa'ya vebî olarak nübüvveti vermesi ve Hz. Musa ile Hızır'ı birbirlerine yakınlaştırması şeklinde açıklar. Nitekim Allah Teâlâ risâlet ve nübüvvet ihsan ederek Kelîmullah kıldığı Hz. Musa'yı ismet ve te'yid-i ilahiyye ile korumasaydı Hz. Musa, Hızır'ı Allah'ın haram kıldığı ve hakkında kisası emrettiği adam öldürme işini yaparken gördüğünde, bu işin kisasını isteyip Hızır'dan ayrılırdı. Oysa yolculukları devam etti. Zira Hz. Musa te'yid-i ilahiyye ile korunmuştu.⁶⁷ Dolayısıyla Serrâc'ın, kıyamete kadar hiçbir velî ve sıddıkın nübüvvet derecesine ulaşmasının mümkün olmadığı sonucuna varmasının sebebi nebîlerin ismet ve ilahî destekle korunmaları olduğu anlaşılabilir. Ayrıca Hz. Musa'nın te'yid-i ilahiyye ile korunarak Hızır'ın çocuğu öldürme fiilinden sonra bile yolculuklarına devam etmeleri görüşü ilk defa Serrâc'ta görülmüştür.

Serrâc, velâyet ve nübüvvet konusunda bazı kimselerin Musa-Hızır kıssasından hareketle velâyeti nübüvvetten üstün görmek suretiyle hata ettiklerini söyler. Onlar kendisine rahmet ve ilm-i ledün verilen Hızır'ın, “*Unuttuğum şeyden dolayı bana çıkışma ve işimde bana güçlük çıkarma*”⁶⁸ diyen Hz. Musa'dan üstün olduğu anlamını çıkarmışlardır. Buradan hareketle de velîlerin nebîlerden üstün olduğu sonucuna varmışlardır. Ancak Allah Teâlâ, dilediği kimseye dilediği şeyi dilediği şekilde verir. Bazı kullarını bazı hususlarda özel kılabilir. Nitekim Hz. Nuh'u gemisiyle, Hz. Salih'i devesiyle, Hz. İbrahim'i ateşin yakmamasıyla, Hz. Musa'yı asasıyla, Hz. İsa'yı da ölülere

⁶³ Kehf 18/66.

⁶⁴ Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma' İslam Tasavvufu Tasavvufla İlgili Sorular-Cevaplar*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996, s. 370-371.

⁶⁵ Kehf 18/67.

⁶⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 137.

⁶⁷ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 385.

⁶⁸ Kehf 18/73.

dirilmesiyle özel kılmıştır. Hz. Peygamber'e de parmaklarından su akıtarak özel bir konum lütfetmiştir.⁶⁹ Dolayısıyla Serrâc'a göre Musa-Hızır kıssasından velâyetin nübüvvet üstünlüğü neticesine ulaşamaz.

Serrâc, velâyetin nübüvvetten üstün olduğunu söyleyenlere cevaben peygamberler dışındaki insanlardan da özel ilahî ikram sahibi olanların bulunduğunu ifade eder. Örnek olarak Hz. Meryem'i verir ki o, nebî olmadığı halde “*Hurma dalını kendine doğru silkele ki üzerine taze, olgun hurma dökülsün.*”⁷⁰ âyetiyle başkasına lütfedilmeyen ilahî bir ikramla nimetlendirilmişti. Serrâc yine, kendisinde kitâbî bir ilim bulunan ve Belkıs'ın tahtını göz açıp kapayıncaya kadar Hz. Süleyman'a getiren Âsaf b. Berhiya'nın bu vasıfları sebebiyle, özel ikram sahibi kullardan olup kendisine nübüvvet, idrak ve meliklik verilen Hz. Süleyman'dan üstün olduğunu söylenemeyeceğini belirtir.⁷¹ Bu örneklerde olduğu gibi Hızır'a da ilm-i ledün verilmiştir, fakat onun bu özelliği sebebiyle peygamber olan Hz. Musa'dan üstün olduğuna hükmetmek doğru değildir. Nitekim Serrâc Hızır'a has kılınan ilm-i ledünden Hz. Ali'ye de verildiği zikreder.⁷² Verdiği örneklerde görüldüğü üzere Serrâc, kıssadan Hızır'ın Hz. Musa'ya üstünlüğü sonucunun çıkmayacağını, bilakis Hz. Musa'nın nübüvvet sahibi olması yönüyle Hızır'dan üstün olduğunu belirtmiştir.

Velâyet ve nübüvvet meselesini tâbi ve metbû açısından da değerlendiren Serrâc, her velînin tâbi olduğu bir peygamberi olduğunu ve velînin nail olduğu keramete peygamberine olan bağlılığı ölçüsünde ulaştığını ifade etmiştir. Ayrıca tâbi konumunda olanın (velî) metbû olana (Peygamber) üstünlüğü söz konusu olmadığını, Peygamberler'e verilenlere göre velîlere verilenin, denize nisbetle bir damla kadar kalacağını söyleyerek nübüvvetin velâyetten üstün olduğunu vurgular.⁷³

Velâyetin nübüvvetten üstün olduğunu iddia edenlerin bir argümanı da nebîlerin vahyi bir aracı yani Cebrail ile almasına karşın velîlerin Allah'tan aldıklarını aracısız almalarıdır. Bu argümanın da doğru olmadığını söyleyen Serrâc, ilham, münâcât ve Allah'tan vasıtasız bilgi alma gibi hallerin peygamberin sürekli içinde bulunduğu hal olduğunu kaydeder. Velîler ise buna bazen ulaşırlar. Ayrıca nebîlere Cebrail'in

⁶⁹ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 427.

⁷⁰ Meryem 19/25.

⁷¹ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 427.

⁷² Serrâc, *el-Lüma'*, s. 137.

⁷³ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 427-428.

getirmesiyle vahiy, risâlet ve nübüvvet nimetleri bahşedilirken velîlerde böyle bir durum söz konusu değildir.⁷⁴ Netice olarak Peygamberlerin sahip olduğu nübüvvet makamı velîlerdeki velâyetten her durumda üstündür.

Serrâc, nübüvvetin velâyetten üstün olduğunu delilleriyle açıkladıktan sonra Hz. Musa ve Hızır'ın konumlarının farklı olduğunu belirtmiştir. Nitekim Hz. Musa'ya zâhir olan nurlardan ve O'nun "Kelîm" sıfatından bir zerre Hızır'a zâhir olsaydı, o mahvolurdu. Ancak Hızır bu sıfatlardan perdelenmişti. Zira onun görevi Hz. Musa'nın ahlâk ve edebini arttırmaktı. Netice olarak Serrâc, velâyet ve siddikiyetin "nübüvvet" nurlarıyla aydınlanmış iki özellik olduğunu ve bunların asla nübüvvet derecesine ulaşamadığını kaydetmiştir. Dolayısıyla velâyet, nübüvvetten üstün değildir.⁷⁵ Zira velâyet ışığını nübüvvetten alır.

2.2.2. Kelâbâzî: et-Ta'arruf

Tasavvufun temel kaynaklarından olan *et-Ta'arruf* adlı eseriyle tanınan mutasavvıf Kelâbâzî (ö. 380/990), eserinde sûfilerin istitâ'at konusundaki sözleri hakkında yazdığı bölümde Musa-Hızır kıssasına değinmiştir. Kelâbâzî Kur'an'da Hızır'ın sözleri olarak aktarılan "*Benimle olmaya sabretmeye gücün yetmez.*"⁷⁶; "*Sabretmeye takat getiremediğin hadisenin izahı şudur.*"⁷⁷ âyetlerinde geçen "istitâ'at" kelimesinin güç yetirmek anlamına geldiğini, dolayısıyla âyetteki ifadeyle "Buna kuvvetin yetmez." manasının kast edildiğini belirtir.⁷⁸ Kelâbâzî eserinde Hz. Musa ile Hızır kıssasına dair bu kadar yorumda bulunmuş, ancak konumuzla ilgili olarak velâyet konusunda geniş açıklamalar yapmıştır.⁷⁹

Velâyeti ikiye ayıran Kelâbâzî, velâyet-i âmme kısmında imanı olan herkesin Allah'ın velîsi olduğunu söyler. Velâyet-i hâsse adını verdiği ikinci kısım ise nefsânî tabiata sahip olmasına rağmen nefsânî afetlerden korunan kimselerin velâyetidir.⁸⁰

⁷⁴ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 428.

⁷⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 428.

⁷⁶ Kehf 18/66.

⁷⁷ Kehf 18/81.

⁷⁸ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014, s. 80.

⁷⁹ Bkz. Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 113-114, 118-119.

⁸⁰ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 113-114.

Kelâbâzî velilerin kerameti ile peygamberlerin mucizeleri arasında bir karşılaştırma yapar. Velînin kerametinin yaptığı duaların kabulü, halinin mükemmel oluşu, iş yapma gücünün mükemmelliği ve zor durumlarda işlerinin Allah Teâlâ tarafından görülmesi şeklinde gerçekleştiğini belirtir. Kelâbâzî, Peygamberlerin mucizelerinin ise varlığı söz konusu olmayan bir şeyin varlık kazanması ve varlıkların mahiyetinin değiştirilmesi şeklinde meydana geldiğini ifade eder.⁸¹

Kelabazî, velînin kendisinin velî olduğunu bilip bilmemesi konusunda bu nevi ihsan ve ikramların bilinmesinin ise normal ve gerekli olduğunu ifade eder. Bununla birlikte velîliğin Allah'ın kuluna lütfu ve ihsanı olması sebebiyle daha çok şükürü gerektirdiğini aktarır.⁸² Velî kimse, kendisinin velî olduğunu Allah'ın kendisinde yarattığı latifeler ve ilham ile bilir. Bu latifeler Allah'ın ezelde kendisi için seçtiği ve dost edindiği kullarına mahsustur.⁸³ Allah velîliğin alametlerini velî kullarının sırlarında meydana getirir. Bunu Allah Teâlâ ve ruhunda bu sırrı bulan kimseden başkası bilemez.⁸⁴ Velînin günah işlemekten masum olmadığını, ancak günah işlediğinde samimi bir şekilde tövbe ettiğini belirtir. Buna karşılık peygamberlerin ise masum olduklarını ve günah işlemediklerini kaydeder.⁸⁵

2.2.3. Kuşeyrî: er-Risâle

Tasavvufun en önemli kaynaklarından biri olan *Kuşeyrî Risâlesi*, tasavvufun konularının sünnî akideye tam olarak uygun olduğunu göstermek amacıyla yazılmıştır.⁸⁶ Kuşeyrî (ö. 465/1072), eserinde tasavvufun çeşitli kavramlarını ele almıştır. Eserde kanaat ve velîlerin kerametinin açıklandığı bölümlerde Musa-Hızır kıssasına değinilmiştir.

Kuşeyrî, Hz. Musa'nın Hızır'a tâbi olmak için ondan izin istemesini edebî şartı olarak değerlendirir. Hızır, Hz. Musa'ya kendisine karşı gelmemesi ve yaptıklarından dolayı ona soru sormamasını şart koşmuştu. Ancak Hz. Musa ona muhalefet edince, birinci ve ikincide hoşgörülle karşılanmış, üçüncüde ise ayrılmışlardı. Kuşeyrî, üç

⁸¹ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 112.

⁸² Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 113.

⁸³ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 118.

⁸⁴ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 119.

⁸⁵ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 114.

⁸⁶ Uludağ, "Kuşeyrî", *DİA*, XXVI, 474.

sayısının azlık sınırının sonu, çokluğun ise başı olduğu değerlendirilmesiyle Hz. Musa'nın muhalefetine çokluğa ulaştığı için Hızır ile ayrıldıklarını ifade eder.⁸⁷

Kuşeyrî, sûfîlerin makam ve hallerini incelediği bölümde kanaat konusunda Hz. Musa'nın tamahtan bahsedip “*Dileseydin elbet buna karşı bir ücret alırdın.*”⁸⁸ dediğinde Hızır'ın ona, “*İşte bu, benimle senin aramızın ayrılmasıdır.*”⁸⁹ şeklinde cevap verdiğini nakleder.⁹⁰ Devamında bu sözü söyleyince Hz. Musa ile Hızır'ın önlerinde bir ceylanın belirmediğini ve bu sırada ikisinin de aç olduğunu ancak ceylanın Hz. Musa tarafının çiğ, Hızır tarafının ise kızartılmış olduğunu belirtir.⁹¹ Bu durumun sebebi Hz. Musa'nın yapılan iş için karşılık istemesi, Hızır'ın ise istememesidir.

Kuşeyrî, velîler üzerindeki keramete şahitlik eden Kur'ân âyetlerini zikrettiği bölümde, Hızır'ın duvarı düzeltmesi gibi anlam verilemeyen hallerden bahseder. Bu hallerin Hz. Musa'ya gizlenip, Hızır'a bildirildiğini ifade eden Kuşeyri, burada Hızır'ın nebî değil, sadece velî olduğunu vurgular.⁹²

2.2.4. İmâm-ı Gazzâlî: İhyâü Ulûmi'd-dîn

Hüccetü'l-İslâm Ebu Hamid Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111), en önemli tasavvuf eserlerinden biri kabul edilen *İhyâü Ulûmi'd-dîn* adlı eserinin “Hoca ile Talebe Arasındaki Âdab” başlıklı bölümünde Kehf sûresi 67-68. âyetleri zikreder. Buna göre Hızır, Hz. Musa'nın ona tabî olma isteğine karşın içyüzünü bilmediği şeye karşı sabredemeyeceğini söylemiş, daha sonra Hz. Musa'nın kendisiyle arkadaşlık yapabilmesi için ona, kendisi açıklama yapmadıkça hiçbir şey sormaması şartını koşmuştur. Fakat Hz. Musa, yolculukları boyunca Hızır'ı suale tâbi tutmuş, nihayet bu sabırsızlığı sebebiyle arkadaşlıkları son bulmuştur. Musa-Hızır kıssasındaki bu durumdan Gazzâlî, hocanın rey

⁸⁷ Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye [Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi]*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981, s. 512.

⁸⁸ Kehf 18/77.

⁸⁹ Kehf 18/78.

⁹⁰ Bu hususta Taberî, Musa (as)'ın sözünün duvar hususunda nefsi için olduğunu, diğer iki olayda yani geminin delinmesi ve çocuğun öldürülmesi hususlarında ise sözünün Allah için olduğunu belirtir. Taberî bunu zikrederek Hz. Musa'nın ilk iki husustaki itirazının Allah için olması dolayısıyla yolculuklarının devam ettiğini, ancak üçüncü husus olan duvarı doğrultmada Hızır'a itirazının yaptığı iş için ücret isteme olması dolayısıyla Hızır ile yolculuğunun bittiğini söyler. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Muhammed Şakir, Müessesetü'r-risale, XVIII, 63.

⁹¹ Kuşeyrî, *er-Risâle [Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi]*, s. 301.

⁹² Kuşeyrî, *er-Risâle [Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi]*, s. 539.

ve iradesi dışında rey ve iradeye sahip olan talebenin feyizden mahrum olduğu ve zarara düştüğü sonucuna varır.⁹³ Musa-Hızır kıssasını velâyet-nübüvvet ilişkisiyle açıklayanlara ilave olarak Gazzâlî'nin meseleyi hoca-talebe ilişkisiyle gündeme getirmesi karşılaşılan yorumlardan farklı bir yorumdur.

Gazzâlî'nin *Ledünnî İlim Risalesi*⁹⁴ adlı eseri her ne kadar tezin konusuyla ilgili doğrudan bir yorum içermese bile Musa-Hızır kıssasının bir sonucu olarak tasavvuf metinlerinde üretilen el-ilmü'l-ledünnî kavramı esere başlık olması cihetiyle burada anılmaya değerdir. Gazzâlî bu eserinde ledün ilminin ne olduğundan, ilmin şerefinden, ilmin kısımlarından, sûfilerin ilminden, ilimleri elde etme yollarından, ilimleri elde etmek hususunda nefslerin mertebelerinden ve ledünnî ilmin hakikati ve elde etme yolundan bahseder. Gazzâlî'nin bu eseri, kıssa bağlamında Hızır'a atfedilen ledünnî ilim olarak adlandırılan ilme dair yazılan önemli bir risale olarak değerlendirilir.

3. İşârî Yönlü Tefsirlerde Musa-Hızır Kıssası

Hicrî I. ve II. yüzyılda yaşayan zâhidler Kur'ân-ı Kerîm âyetlerini zühd, takvâ, ihlâs, niyet, korku ve ümit gibi ahlâkî ve mânevî konulara ağırlık vererek yorumlamışlardır. Zühd ve zâhidler hakkında bilgi veren eserler bu tür yorumlarla doludur. Başta Ebû Ca'fer et-Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-beyân*'ı olmak üzere birçok kitapta nakledilen ve *Tefsîrü'l-Hasan el-Basrî* adlı eserde derlenen (Kahire 1992) Hasan-ı Basrî'ye ait yorumlar bu çizginin ilk ve en önemli örneklerinden sayılmaktadır.⁹⁵

İlk sûfiler yaşadıkları zevk hallerine göre âyetlerden manalar çıkarmışlardır. Onlar Kur'ân'ı haşyet, fena, muhabbet, marifet, keşf, beka kavramları ekseninde yorumlamışlardır. Böylece “ilk anda akla gelmeyen fakat tefekkürle âyetin işaretinden kalbe doğan mana” anlamına gelen işârî tefsir doğmuştur.⁹⁶

İşârî tefsirin dayanaklarından biri, Kehf sûresinde zikri geçen, Allah tarafından insana lütfedildiği ifade edilen ledünnî bilgidir ki bu, Hızır'a verilmiştir. Olayların içyüzünün bilgisini ifade eden bu ilmi ilk başta Hz. Musa da anlayamamıştı. İşte sûfiler

⁹³ İmâm-ı Gazâlî, *İhyâü Ulûmi'd-dîn*, çev. Ali Arslan, İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1971, I, 278.

⁹⁴ İmâm Gazâlî, *Yol, Bilgi ve Varlık (Eyyühe'l-Veled, Ledünnî İlim Risalesi, Mişkâtü'l-Envar)*, mütercim: A. Cüneyd Köksal, İstanbul: Sufi Kitap, 2010.

⁹⁵ Uludağ, “İşârî Tefsir”, *DİA*, XXIII, 425.

⁹⁶ Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974, s. 19.

riyâzet ve ibadetleri neticesinde böyle bir ilme ulaşabilecekleri düşüncesindedirler. Elde ettikleri bu bilgileri herkesin anlaması mümkün olmadığı için onlar kalplerine doğan bu bilgiyi kapalı bir üslûp ile işaret yoluyla ifade etmişlerdir. Bu sebeple tasavvufî tefsire işârî tefsir denmiştir.⁹⁷

Bu bölümde Musa-Hızır kıssasının İbnü'l-Arabî öncesi işârî tefsir literatüründe nasıl ele alındığı literatürün ilk örneklerinden başlanıp Tüsterî, Sülemî, Sa'lebî, Kuşeyrî, İbn Berrecân ve Baklî gibi öne çıkan isimlerin tefsirleriyle devam edilerek incelenecektir. Ayrıca işârî tefsirler arasında mütalaa edilmediği halde özellikle Musa-Hızır kıssası bağlamında işârî yorumlar içerdikleri için İbn Atıyye ve Râzî'nin tefsirlerine de yer verilecektir.

3.1. Erken Dönem Literatürü

İbnü'l-Arabî öncesi erken dönem işârî tefsir kaynaklarına bakıldığında meselenin ilk olarak tâbiîn müfessirlerinin önde gelen isimlerinden olan Hasan-ı Basrî'de (ö. 110/728) ele alındığı görülür. Ancak Hasan-ı Basrî kıssayla ilgili bütün âyetleri açıklamamış, bazı âyetlerle ilgili çok kısa açıklamalar yapmıştır. Zira onun tefsir yöntemi, öncelikli olarak âyetlerdeki kapalılığı yine Kur'ân-ı Kerîm'den şahidlerle gidermektir.⁹⁸

Kıssayla ilgili olarak bazı âyetlerdeki tefsirlerin kelime açıklaması şeklinde olduğu görülmüştür.⁹⁹ Kehf sûresi 82. âyetindeki *وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا* bölümünde onlara ait olan hazinenin altın bir levha olduğu ve üzerinde besmeleden sonra *“iman eden kimsenin nasıl hüznlendiğine şaşarım, ölüme kesin olarak inanan kimsenin nasıl sevindiğine şaşarım, dünyayı ve onun ehlinin değiştiğini bilen nasıl onda mutmain olur şaşarım, Allah'tan başka ilah yoktur. Muhammed O'nun Resûlü'dür.”* yazılı olduğunu ifade eder. Başka bir rivayetinde ise hazinenin mal olduğunu söylemiştir.¹⁰⁰ Bunun dışında kıssanın bütünüyle alakalı bir tefsire rastlanmamıştır.

⁹⁷ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 19.

⁹⁸ Abdulhamit Birişik, “Hasan-ı Basrî”, *DİA*, XVI, 301.

⁹⁹ Bkz. Hasan-ı Basrî, *Tefsîrü'l-Hasan el-Basrî*, nşr. Muhammed Abdürrahim, Kahire: Dârü'l-Hadis, 1992, II, 103; Kehf sûresinin 60. âyetindeki *حُفْبًا* kelimesini “yetmiş bin sene”, 74. âyetindeki *أَقْتَلْتُ نَفْسًا زَكِيَّةً* ifadesini “bulûğa ulaşmamış bir çocuk” şeklinde tefsir etmiştir.

¹⁰⁰ Hasan-ı Basrî, *Tefsîrü'l-Hasan el-Basrî*, II, 103. Taberî de bu rivayeti zikretmiştir. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Muhammed Şakir, Mücceseti'r-risale, XVIII, 88-90.

Ca'fer es-Sâdık'a (ö. 148/765) nispet edilen tefsirde kıssayla ilgili rivayetler yer alır. İsnâaşeriyye'ye göre Ca'fer es-Sâdık, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan Musa-Hızır kıssasındaki ihtilâfta her ikisinin de haberdar olmadığı hususları bilmektedir.¹⁰¹ Onun tefsir rivayetlerinin bir araya getirildiği *Kitâbu's-sâdık: hakâikü't-tefsîri'l-Kur'ânî ve misbâhü'ş-şeria* isimli eserde Kehf sûresi 67. âyetle ilgili olarak Ca'fer es-Sâdık'ın "kendi dengi birinin yaptıklarına sabredemez iken kendinden ilim açısından üstün birinin yaptıklarına nasıl sabredersin" görüşü nakledilir.¹⁰² Bu görüş Sülemî ve Baklî'nin eserlerinde rivayet edilmektedir.¹⁰³ Sabırla ilgili olarak Ca'fer es-Sâdık, Musa-Hızır kıssası hakkında Hızır'ın Hz. Musa'ya içyüzünü bilmediği şeye sabredemeyeceğini ve istemeyerek/zorla sabreden kimsenin yaratılmışlar hakkında şikâyet edemeyeceğini söyler. Ca'fer es-Sâdık, bu kimsenin nasibinin de cennet ve mağfiret olduğunu ifade eder.¹⁰⁴

Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Hızır'a verilen rahmeti, nübüvvet nimeti olarak yorumlar.¹⁰⁵ Tespit edebildiğimiz kadarıyla, tefsir literatüründe Hızır'ın nübüvvet sahibi olması şeklindeki ilk yorum Mukâtil'e aittir.

Hızır'a Allah katından öğretilen ilimle ilgili olarak onun ilminin altı semayı ve altı arzı kaplamış olduğunu kaydeden Mukâtil, Hızır'ın üzerinde yünden yapılmış bir cübbe olduğunu ve bu cübbenin adının Elyesa' olduğunu zikreder. Cübbeye bu ismin verilmesinin sebebini ise Hızır'ın ilminin altı semayı ve altı arzı kaplamış olmasıyla açıklar.¹⁰⁶ Mukâtil, Hz. Musa'nın, Hızır'a tabî olmak istemesi üzerine, Hızır'ın Hz. Musa'ya ilim olarak Tevrat'ın, meşguliyet olarak da İsrailoğulları'nın yeteceğini söylediğini kaydeder.¹⁰⁷

Mukâtil, Huzeyfe'den naklen, Hz. Musa'nın yolculukta Hızır'ın yaptıklarına karşı daha sabırlı olması durumunda Allah'ın ona gördüklerinden daha acayip bin olay gösterecek olduğunu zikreder. Ancak sabredememiş ve ikisi ayrılmışlardır. O, bunun

¹⁰¹ Mustafa Öz, "Ca'fer es-Sâdık", *DİA*, VII, 1.

¹⁰² Ca'fer es-Sâdık, *Kitâbu's-sâdık: hakâikü't-tefsîri'l-Kur'ânî ve misbâhü'ş-şeria*, haz. Ali Zey'ur, Beyrut: Müessesetu İzzeddin, 1993, s. 131.

¹⁰³ Bkz. Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*; thk. Seyyid Umran, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004, I, 414; Baklî, *Arâisu'l-beyân fi Hakâiku'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008, II, 437.

¹⁰⁴ Ca'fer es-Sâdık, *Kitâbu's-sâdık*, s. 287.

¹⁰⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhate, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1979, II, 594.

¹⁰⁶ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, II, 594.

¹⁰⁷ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, II, 594.

üzerine Hz. Musa'nın ağladığını kaydeder. Hz. Musa, Hızır'ın kendisine nasihat etmesini istemiş, Hızır da ona nasihatlerde bulunmuştur. Hızır, Hz. Musa'ya ahireti hakkında endişelenmesini, korktuğu şey hususunda ye'se düşmemesini, gücü yettiğinde iyilikte bulunmasını, akıbeti hakkında düşünmekten geri kalmamasını, nefsinin hoşuna giden şey hususunda dikkat etmesini, ömrünün kalanında tefrite gitmemesini, ondan gafil olanı uyarmasını, düşmanlıkta inattan sakınmasını, ihtiyacı olmayanı biriktirmemesini, beğenmediği şeye gülmemesini, pişman olanın hatalarıyla alay etmemesini ve kendi hatalarına üzülmesini nasihat etmiştir. Bunun üzerine Hz. Musa nasihatlerinden dolayı onun için dualarda bulunmuştur.¹⁰⁸

Hızır, Hz. Musa'nın kendi dualarına “âmin” demesinden sonra, ondan kendisine nasihatte bulunmasını istemiştir. Hz. Musa, Hızır'a, Allah hakkında olan dışında öfkeden sakınmasını, ancak Allah Teâlâ'dan razı olmasını, dünyayı sevmemesini, dünyaya buğz etmemesini, zira dünyanın onu imandan çıkarıp küfre sokabileceği gibi nasihatlerde bulunmuştur. Hızır da Hz. Musa'ya bu nasihatlerinden dolayı dualarda bulunmuştur. Onlar deniz kenarında otururlarken bir kırlangıç gelip gagasıyla denizden su alınca Hz. Musa, Hızır'a “Ey Allah'ın Nebîsi! Denizden ne eksilttiğini biliyor musun?” diye sormuş, Hızır da “*Eğer bir muradımız olmasaydı denizden ne eksildiği hakkında sana haber verirdim.*” demiştir.¹⁰⁹ Buradaki “*muradımız*” ifadesi Musa-Hızır yolculuğunun tamamlanması olabilir. Dolayısıyla yolculuk yeni başladığından Hızır, Hz. Musa'nın sorusuna böyle bir cevap vermiş olabilir. Ayrıca burada Musa-Hızır yolculuğunda Hızır'ın Allah'ın izniyle hareket ettiğine bir işaret vardır. Yani haber verme yetkisi Allah'ın izin verdiği kadarıyla Hızır'da vardır. Eğer Hızır'a denizden ne eksildiğini Allah bildirme izni verseydi açıklardı. Ayrıca Musa- Hızır yolculuğunun sonunda Hızır, Hz. Musa'ya sabredemediği olayların içyüzünü Allah'ın izniyle açıklayacağını bildirmesine işaret vardır. Aynı zamanda yaratılanların ilminin Allah'ın ilminin yanında ne kadar az olduğunun simgesel bir ifadesi görülmektedir.

Mukâtil, Kehf sûresi 82. âyetinde ise *وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا* bölümünde, onlara ait olan hazinenin altın bir levha olduğu ve üzerinde besmeleden sonra “Allah'tan başka ilah yoktur, Ahmet onun elçisidir” yazılı olan ve devamında “kadere iman eden kimsenin nasıl

¹⁰⁸ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, III, 49.

¹⁰⁹ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, III, 50-51.

hüzünlendiğine şaşarım, ölümün hak olduğunu bilen kimsenin nasıl sevindiğine şaşarım, dünyayı ve onun ehlinin değiştiğini bilen onda nasıl mutmain olur şaşarım” ifadelerinin bulunduğunu kaydeder.¹¹⁰ Bu rivayet Hasan-ı Basrî’nin rivâyetine çok benzemektedir.¹¹¹

Tebeü’t-tâbiîn’in ileri gelenlerinden olan Süfyan-ı Sevrî (ö. 161/778) kıssanın tamamını yorumlamayıp sadece bir âyetle ilgili rivayetleri aktarmıştır. Kehf sûresi 82. âyetle ilgili olarak, Ebi Husayn kanalıyla Said b. Cübeyr’den rivayetle o iki yetime ait definenin ilim olduğunu zikretmiştir.¹¹² Süfyan, Ebu Hüseyin kanalıyla İkrime’den rivayetle definenin mal olduğunu rivayetini de aktarmıştır.¹¹³

3.2. Tüsterî: Tefsirü’t-Tüsterî

İşarî tefsirin oluşumunda önemli rol oynayan Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896) daha çok sûfî kimliğiyle tanınır. Onun Kur’ân-ı Kerîm tefsiri ile ilgili rivayetleri talebesi tarafından yazılarak günümüze gelmiştir.¹¹⁴

Tüsterî’nin eseri konumuzla ilgili açıklama bulmayı umduğumuz tefsirlerin başında gelir. Ne var ki ilgili kesite bakıldığında onun bu kıssayı ele almadığı gözlenmektedir. Ancak Bakara sûresinin Hz. Âdem’in yaratılmasından bahseden 30. âyetiyle ilgili olarak o, şeytanın Hz. Âdem’e Allah Teâlâ’nın sözünü unutması ve ağaca yaklaşması için vesvese verdiğini anlatır. Tüsterî, tâbiînden kendisine ulaştığına göre Allah’ın kitabında unutmamanın iki yönü olduğunu söylerek birincisinin terk (ahdi/sözünü unutmak) olduğunu belirtip âyetlerden örnek verir. Hz. Âdem’in unutmada nisyan kasten olup, hata ile değildir. Dolayısıyla onun unutmada ahdî terk etmek manasındadır. Kur’ân’daki ikincisi tür unutmada ise hatırdan çıkmadır. Buna da Kehf sûresinin 63. âyetindeki balığın unutulması yani zikrinin korunamamasını örnek verir. Buna göre Hz.

¹¹⁰ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, III, 51. Taberî de bu rivayetin bir benzerine yer vermiştir. Bkz. Taberî, *Câmiu’l-beyân fi te’vili’l-Kur’ân*, thk. Ahmet Muhammet Şakir, Müessesetü’r-risale, XVIII, 88-90.

¹¹¹ Bkz. Hasan-i Basri, *Tefsîrü’l-Hasan el-Basrî*, II, 103.

¹¹² Süfyan es-Sevri, *Tefsîru Süfyan es-Sevri*, tsh. Ebû Cafer Muhammed, Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1983, s. 178.

¹¹³ Süfyan es-Sevri, *Tefsîru Süfyan es-Sevri*, s. 178.

¹¹⁴ Ateş, *İşarî Tefsir Okulu*, s. 65-66.

Musa'nın Hızır'a “*unuttuğum şeyden dolayı bana çıkışma*”¹¹⁵ şeklindeki ifadesinin “hatırlaması benden giden şeyden dolayı beni kınama” manasına geldiğini aktarır.¹¹⁶

Tüsterî, Bakara sûresinin 273. âyetinde anlatılan sadakaların taksimiyle ilgili kısımda Kehf sûresinin 79. âyetinde geçen “*denizde çalışan yoksul (miskin) kimseler*” ifadesinden hareketle miskin kimsenin kendisini her zaman Allah'a muhtaç olduğunu bilmesi gerektiğinden bahseder. Fakir kimse nefsinin öldürendir ki onun hali, nefsine uyanın halinden daha güzel bir haldir. *Fakr ilallah* halinde olanın rıza ve teslimiyet içinde olduğunu söyler.¹¹⁷

Tüsterî, Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetindeki “*ilimde derinleşenler*” ifadesinin açıklamasında bu kimselerin “*hepsi Rabbimiz'in katındandır*” sözünde “hepsi” ile kastedilenin nâsih, mensûh, muhkem ve müteşâbih olduğunu kaydeder. İlimde derinleşenlerin rabbaniyyûn, nuraniyyûn ve zatiyyûn olduğunu belirtir ve onların dört ilmi keşfettiğini söyler ki bu ilimler vahy, tecelli, indî ve ledünnî ilimdir. Burada ledünnî ilmin konu edildiği Kehf sûresi 65. âyetin zikredilmesiyle yetinilmiştir.¹¹⁸

3.3. Sülemî: Hakâiku't-tefsîr

Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Hakâikü't-tefsîr* isimli eseri işârî tefsirin en önemli kaynağı kabul edilmektedir. Taberî, zâhirî tefsirin kaynağı olduğu gibi Sülemî de işârî tefsirin kaynağıdır.¹¹⁹ Nitekim çalışmanın konusu da bunu doğrulamaktadır. Sülemî, tefsirinde kendi zamanına kadarki mutasavvıfların yazılı ya da şifahi olarak nakledilen tefsirlerini toplamış ve ele aldığı âyet üzerinde sûfîlerin sözlerini sıralamıştır.¹²⁰

Sülemî, istisnaları olmakla beraber *Hakâik*'te Kur'ân-ı Kerîm kıssaları üzerinde durmaz. Genellikle bu âyetleri tefsir etmeden geçer. Daha sonra özellikle İbnü'l-Arabî'de görülen te'viller Sülemî'de görülmez.¹²¹ Bununla birlikte Musa-Hızır kıssası söz konusu

¹¹⁵ Kehf 18/73.

¹¹⁶ Sehl et-Tüsterî, *Tefsîrü't-Tüsterî*, haz. Muhammed Basil Uyun es-Sud, Beyrut: Dârü'l-Küttübî'l-İlmiyye, 2002, s. 28.

¹¹⁷ Tüsterî, *Tefsîrü't-Tüsterî*, s. 44.

¹¹⁸ Tüsterî, *Tefsîrü't-Tüsterî*, s. 46.

¹¹⁹ Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, s. 92.

¹²⁰ Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969, s. 96.

¹²¹ Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 98.

olduğunda o, kendinden önceki rivayetleri aktarır. Onun ilk aktardığı rivayet ledün ilminden bahseden Kehf sûresinin 65. âyetine dair olup önceki âyetlerle ilgili bir rivayet bulunmamaktadır. Hızır'ın anlatıldığı âyette “*kullarımızdan bir kul*” ifadesinde kullukla ilgili rivayetler aktarılır. Kulluğun ef'âl ve ahvâlden müteşekkil olup hafiyâtın altında gizli bulunduğunu zikreden rivayete yer verilir. Ledün ilmiyle ilgili aktarılan başka birçok rivayete tasavvufî dilin hâkim olduğu görülmektedir.¹²²

Sülemî'nin aktardığı rivayetlere göre ledün ilmi, Allah'ın izniyle yaratıklara hükmetmektir. Burada Zünnûn'dan aktarılan bu rivayette ledün ilminin Allah katından, Allah'ın izniyle, O'nun izin verdiği kadar bir ilim olduğu vurgusu dikkat çekmektedir. Allah Teâlâ Âlim'dir, ilim sahibidir ve ilim O'ndandır. O, ilmi farklı yollarla yarattıklarına vermiştir. Bu yollardan her birinin bir metodu ve o yola işaret eden delilleri vardır. Bu yolların her birinin ehli için amel ettiği ilim vardır. Her ne zaman ki bu kimseler bu ilimlerin yolunda hataya düşerse, ledünnî ilmin sahibi onları doğru yola iletir.¹²³ Dolayısıyla ledün ilim aynı zamanda hidayete erdirici bir ilimdir. Nitekim bir sonraki âyette Hz. Musa, Hızır'dan onun vâkıf olduğu ve doğruya yani hidayete ulaştıran ilimden kendisine öğretmesini talep etmiştir.¹²⁴

Ledün ilmiyle ilgili diğer rivayetlere bakıldığında ledün ilminin, vasıtasız olarak Allah katından, çaba sarf edilmeksizin elde edilen, Hakk'ın sonsuz sırlarının ilhamından oluşan bir ilim olduğu kaydedilir. İstinbat ilmi külfetli ve sebepli iken, ledün ilmi zahmetsiz ve vesâitsizdir. Onu elde etmek kişinin çabasına bağlı olmadığı için o, külfetsizdir. Ancak ona ruhların müşahedesi ile ulaşılır.¹²⁵

İşârî tefsirlerle tasavvufî eserlerin temel kaynaklarından kabul edilen Sülemî'nin *Hakâiku't-tefsîr* adlı eserinde İbn Atâ'nın (ö. 309/922) ayet tefsirlerindeki görüşleri geniş biçimde yer almıştır. Sülemî'nin tefsirinde dağınık olarak bulunan bu görüşler Paul Nwyia tarafından derlenmiş ve *Nusûs sûfiyye gayru menşûre* adlı eser içinde yayımlanmıştır. Eserde İbn Atâ'nın Felak ve Nâs sûreleri dışındaki sûrelerin bazı âyetleri hakkında açıklamaları bulunmaktadır.¹²⁶ Kıssa bağlamında bu esere bakıldığında Kehf

¹²² Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, thk. Seyyid Umran, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004, I, 413.

¹²³ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 413.

¹²⁴ Kehf 18/66.

¹²⁵ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 414.

¹²⁶ Reşat Öngören, “İbn Atâ”, *DİA*, XIX, 336; ayrıca bkz. Paul Nwyia, *Nusus sufîyye gayri menşûre*, 2. basım, Beyrut: Darü'l-Meşrik, 1982.

sûresi 65. ayete dair İbn Atâ'dan “ona katımızdan ilim öğrettik” ifadesinde keşiflerin vasıtası ve harflerin telkini olmaksızın, ruhların müşahedesıyla bu ilme mülaki olduğu rivayeti aktarılır. Yine İbn Atâ'dan Hızır'ın “diledim”, “diledik”, “Rabbin diledi” şeklindeki ifadeleri Hızır'ın “diledim” dediğinde sır¹²⁷dan ona “Sen kim oluyorsun da senin iraden olsun?!” dendiğini bunun üzerine ikinci de “diledik” dediğini o zaman da ona yine sırdan “Sen ve Musa kim oluyorsunuz da sizin iradeniz olsun?!” ilhamı geldiğini bunun üzerine üçüncüde “Rabbin diledi ki” dediği nakledilir.¹²⁸

Sülemî, ilk devir sûfliğinin en güçlü temsilcilerinden olan Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) ledün ilminin gayb ilimlerinin gizlenmiş kısmından nurların keşfettiği ilim olduğunu ifade eden rivayetini aktararak gayb ilimlerinin gizlenmiş kısmına yani sırrın sırrına vurgu yapar. Bu sırrın sırrını ise nurlar keşfedebilir. Bu keşf, kişinin fiillerinde ve iradesinde fânî olduğunda gerçekleşebilir.¹²⁹

Hızır'a verilen ledün ilmiyle ilgili rivayetlerden sonra Hz. Musa'nın kendisine doğruya ulaştıran bir ilim öğretmesi amacıyla Hızır'a tâbi olma isteğini¹³⁰ açıklayan rivayetlerde Sülemî, Hz. Musa ile Hızır'ın ilimlerinin farklı olduklarını, Hz. Musa'nın Allah'tan aldıkları hususunda Hızır'dan daha bilgili, Hızır'ın ise kıssada Hz. Musa'nın onu yapmaya sevk ettiği olaylarda Hz. Musa'dan daha bilgili olduğunu nakleder. Hz. Musa'nın Hızır'a tâbi olma sebebi ise ondan edep dersi almaktı. Bu sebeple Hz. Musa, ismet¹³¹ ve temkîn makamında bâki kalmamıştır. Zira bu makamda bâki kalsaydı riyâzeti

¹²⁷ Sır ifadesi tasavvufta “sadece Allah'ın bildiği ya da az sayıda insan tarafından bilinen özel bilgi” ve “ruhun bir idrak mertebesi” olmak üzere iki anlamda kullanılır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Necdet Tosun, “Sır”, *DİA*, XXXVII, 115.

¹²⁸ Paul Nwyia, *Nusus sufiyye gayri menşure*, s. 38, 48.

¹²⁹ Sülemî, *Hakâiku't-tefsir*, I, 414.

¹³⁰ Taberî, Hz. Musa'nın Hızır'la yolculuğa çıkma sebebini, Hz. Musa'nın Rabbine yeryüzündeki en bilgin kimseyi Allah'a sorduğunu ve Allah'ın Hızır cevabını vermesi üzerine bu yolculuğa çıktığını aktarır. Yani yolculuğun amacı yeryüzünün en bilgin kimsesine ulaşip ondan ilim almaktır. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Muhammet Şakir, Müeesseti'r-risale, XVIII, 63.

¹³¹ Burada Hz. Musa'nın ismet makamında bâki kalmamasından kasıt; Hızır'a soru sormaması üzere söz vermesi ama verdiği sözünü tutamamasıdır.

biterdi.¹³² O, Hz. Musa'nın Hakk ile bâki olmasına karşın Hızır'ın, Hakk ile fâni olduğunu ve ikisinin bir madenden olması hasebiyle ikisi arasında fark olmadığını aktarır.¹³³

Sülemî, Hz. Musa'nın Hızır'a tâbi olma isteğine karşılık Hızır'ın ona sabredemeyeceğini söylemesini, kendi dengine sabredemezken ondan daha farklı süreç yaşayan ve bildiği bilgi açısından daha üstün olana sabredemeyeceği anlamına gelen rivayetle Ca'fer'den aktararak açıklar.¹³⁴ Sülemî, Hz. Musa'nın oluşu sebebini bilmediği te'dib ve mücahededen dolayı sabredemediğini ise Vâsitî'den aktarır.¹³⁵ Dolayısıyla Sülemî, Hz. Musa'nın sabredememesini Hızır'ın o halde kendi bilgisinin üzerinde oluşuna ve Hz. Musa'nın bu olayların kaynağını bilmeyişine bağlamaktadır. O, bununla ilgili olarak Hud sûresi 17. âyeti zikreder ki âyette "*Rabbi katından açık bir delile dayanan kimse...*" buyurulmaktadır. Zikredilen açık delil, Hakk'ın muradının keşfidir. Hakk'ın muradını bilen kimse, huzura, sükuna ve itminana kavuşur. Meydana gelmeden önce ve meydana geldiğinde onun hükümlerini bildiği için sabreder. Bu bağlamda Sülemî, Hızır'ın Hz. Musa'ya "*İç yüzünü kavrayamadığın bir şeye nasıl sabredebilirsin?*"¹³⁶ demesini Hz. Musa'nın bilgisinin Hakk'ın muradını kapsamadığı için sabredemediği şeklinde açıklar. Hz. Musa'nın o ilmi bilmemesi, te'dib ve tehzib için ona o ilmin örtülmüş olmasıdır. Nitekim Hz. Musa olanların ilmini bilseydi sabrederdi.¹³⁷

Sülemî, Hızır'ın Hz. Musa'ya sabredemeyeceğini söylemesini, İbn Atâ'dan rivayetle Hızır'ın Allah'ı dost edindiği ve o sebeple O'nun dışındakilerle yol arkadaşlığını hoş görmediği şeklinde yorumlar. Bu sebeple Hızır, Hz. Musa'yı yeise düşürmek istediği için ona sabredemeyeceğini söylemiştir. Zira Allah'ı dost edinen kimse O'nun

¹³² Sülemî'nin naklettiği rivayette geçen telvin ve temkin terimlerini kısaca açıklamak gerekirse telvin, kulun hallerindeki değişiklik, bir halden başka bir hale geçiş, talep ve istikamet yolunu araştırmaktır. Temkin ise kalbin kurb mahalline yerleşmesi sonucunda hakikat keşfinin sürekli olmasıdır. Telvin; kalbin keşf ile örtülme arasında gidip gelmesi ve nefsanî sıfatların yok olmaması nedeniyle kurb makamında kalıcı olmamasıdır. Telvin hal erbabının sıfatı, temkin ise hakikat ehlinin sıfatıdır. Öyleyse kul yolda olduğu müddetçe telvin ehlidir. Zira bir halden diğerine ve bir sıfattan diğerine yükselmektedir. Telvin sahipleri sürekli olarak bir halden diğerine yükselirler ve bu yükselmenin sonu yoktur. Zira ilahî mertebelerin sonu yoktur. Son beşeriyet içindir. Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1991, s.479; Abdürrezzak Kaşanî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, s. 151; Seyyid Cafer Seccâdî, *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Uygur, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007, s. 472.

¹³³ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 414.

¹³⁴ Hz. Musa'nın kendi dışındaki birine sabredememesi Hz. Harun veya kavmi olabilir. Sülemî burada Hz. Musa'nın kendisinden bilgisinin farklı olması cihetiyle üstün biri olan Hızır'la yolculuğa sabredemeyeceğini belirtmiş olabilir.

¹³⁵ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 414.

¹³⁶ Kehf 18/68.

¹³⁷ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 414-415.

dışındakilerden uzaklaşır.¹³⁸ Ayrıca Hızır'ın, Hz. Musa'ya önce kendisiyle birlikte sabredemeyeceğini, sonra da onunla yollarının ayrılacağını söylemesi, velî kimsenin nebînin özelliklerini bilemeyeceğini öğretmek içindir.¹³⁹ Velî olan Hızır, nebînin yani Hz. Musa'nın özelliklerini bilemeyeceğini söyleyerek yollarını ayırmıştır.

Hz. Musa, Hızır'la yol arkadaşlığını talep ettiği vakit teklif ve istidlal ilmine sahip olduğu için kendini istisna ederek sabredeceğini söylemiş, Hızır ise gayba dair ledün ilmi sahibi olması hasebiyle Hz. Musa'ya kendisiyle birlikte sabredemeyeceğini söylerken kendini istisna etmemiştir. Bu esnada Hz. Musa te'dib makamında, Hızır ise ona müeddib kılınarak keşf ve müşahede makamında bulunuyordu.¹⁴⁰

Hızır, Hz. Musa'ya kendisine tâbi olacaksa hiçbir şey hakkında soru sormaması şartını koşmuştur. Zira tâbi olanın soru sorması yoktur. Genel kaide olarak eşraftan olan kişi soruya başlar. Hz. Musa bu yolculuk esnasında terbiye edildiği için ve Hızır'ın te'dibinde ondan öğrenen kişi olması dolayısıyla, Hızır ona "*Bana tâbi olacaksan, hiçbir şey hakkında bana soru sormayacaksın.*" demiştir.¹⁴¹ Farklı bir rivayette Sülemî, Hızır'ın ilminin Hz. Musa'nın soruları cihetinden Hz. Musa'nın ilmine yetişemediğini ve bu sebeple ona tâbi olma şartı olarak hiçbir şeyden ona soru sormamasını söylediğini zikreder. Hızır'ın bu şartı koşmasının sebebi, Hz. Musa'nın ilminin kendi ilminden daha yüce ve daha tam olmasının yanısıra Hz. Musa'nın Hızır'a ta'lim için değil, haller¹⁴² hususunda te'dib için yönelmiş olmasıdır.¹⁴³

Sülemî'de Hz. Musa ve Hızır'ın yolculuklarına dair bilgi bulunmamaktadır. Ancak Sülemî, Hızır'ın düzelttiği duvara karşılık ücret almamasına itiraz eden Hz. Musa'nın, itirazı sonucunda o ikisi arasında bir geyik durduğu rivayetine yer verilir. Bu rivayete göre Hz. Musa ile Hızır'ın önlerinde bir ceylan belirmişti. O esnada ikisi de acıkmıştı. Ancak ceylanın Hz. Musa tarafı çiğ, Hızır tarafı ise kızartılmış idi. Bu durumun sebebi Hz. Musa'nın yapılan işe karşılık istemesi, Hızır'ın ise yaptığı işe karşılık

¹³⁸ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 415; ayrıca bkz. Paul Nwyia, *Nusus sufiyye gayri menşure*, s. 38.

¹³⁹ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 415.

¹⁴⁰ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 415.

¹⁴¹ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 415.

¹⁴² Hal, tasavvufta Allah'tan lütuf olarak kalbe gelen neşe, hüzn, şevk, tedirginlik, heybet ve üns gibi hususlar olup insanın çalışıp çabalamasıyla kazanılan bir şey değildir. Hallerin kaynağı ilahî lütuftur. Hal gelip geçer bir histir, kalıcı ve sürekli değildir. Daha detaylı bilgi için bkz. Uludağ, *Tasavvufun Dili*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016, s. 399-413.

¹⁴³ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 415-416.

istememesidir.¹⁴⁴ Bu rivayet daha sonra *Kuşeyrî Risâlesi*'nde de zikredilmiştir.¹⁴⁵ Sülemî bu rivayetin akabinde İbn Atâ'nın ameli görmenin ve ona karşılık istemenin ameli bâtil kılacağı şeklinde yorumladığı rivayetine de yer verir. O, burada Hz. Musa'nın Hızır'ın yaptığı ameli görmesi ve Hızır'ı ona karşılık istemeye çağırmasını yapılan işi boşa çıkaracak bir hareket olarak değerlendirir ki zaten Hz. Musa'nın bu sözünden sonra yolculukları sona ermiş, ayrılmışlardı.¹⁴⁶ Ameli görmek ve ona karşılık istemek ameli bâtil kılmanın yanında hükmün bâtinini görmeye de engeldir. Nitekim Hz. Musa, Hızır'ı o amele karşılık istemeye çağırdığı için işin içyüzünü göremedi.¹⁴⁷

Sülemî'nin hocası Nasrâbadî'den naklettiğine göre Hızır ilminin sonuna geldiğinde ve Hz. Musa da te'dibinin sonuna ulaştığında, Hz. Musa'nın bundan sonra ilim veya hâle dair kendisine soru sormaması için "*Bu seninle benim ayrılışımızdır*"¹⁴⁸ der. Onları misafir etmek istemeyen köy halkının bu davranışının sebebini de yolculuklarının bitmesi olarak açıklar.¹⁴⁹

Sülemî, Hızır'ın mülk âleminin¹⁵⁰ nurlarının şahidi olduğunu ve Hz. Musa'nın ise vesâitin şahidi olduğu rivayetini kaydeder. Dolayısıyla Hz. Musa vesileleri, Hızır ise vesilelerin ardındaki müsebbibi görüyordu. Başka bir deyişle, Hz. Musa, olayların zâhirini, Hızır ise bâtinini görüyordu. Dolayısıyla Sülemî burada ikisinin ilminin farklı olduğunu belirtmiştir. Hızır'ın velâyete sahip olması, Hz. Musa'nın ise nübüvvele sahip olması sebebiyle bilgileri birbirinden farklıdır. Hızır, Hz. Musa'ya insanlardan istemenin Allah'tan isteme anlamına geldiğini haber verdi. Dolayısıyla Hızır, Hz. Musa'ya zâhire göre değil zâhirin ardındakine göre şahitlik etmesini, böylece nefsin endişelerinden kurtulabileceğini ifade ederek ona bunu öğretmiş oldu.¹⁵¹

¹⁴⁴ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 416.

¹⁴⁵ Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle* [Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi], s. 301.

¹⁴⁶ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 416; ayrıca bkz. Paul Nwyia, *Nusus sufiyye gayri menşure*, s. 38.

¹⁴⁷ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 416.

¹⁴⁸ Kehf 18/78.

¹⁴⁹ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 416.

¹⁵⁰ Mülk aleminin, şahadet aleminin yani maddî ve cismânî alemdir. Bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü 2.* basım, İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2016, s. 260.

¹⁵¹ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 416.

3.4. Sa'lebî: el-Keşf ve'l-beyân

Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nisâbûrî'nin (ö. 427/1035) kaleme aldığı *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân (et-Tefsîrû'l-kebîr, Tefsîrû's-Sa'lebî)* isimli eseri, bir rivayet tefsiri olmakla birlikte hocası Sülemî'den etkilenecek eserinde tasavvufî yorumlara yer verdiğinden işârî tefsirler arasında zikredilmektedir.¹⁵² Musa-Hızır kıssasını konu alan çalışmamızda, Sa'lebî'nin Kur'ân-ı Kerîm kıssalarıyla ilgili isrâiliyât menşeli çeşitli haberlere yer vermesinden dolayı eleştirildiği göz önünde bulundurulmalıdır.¹⁵³

Sa'lebî, tefsirinde Hz. Musa'nın böyle bir yolculuğa çıkma sebebini İbn Abbas'tan iki farklı rivayetle aktarır. Bu rivayetlerin ilkinde Hz. Musa, kavmine Allah'ın onlara verdiği nimetleri hatırlatır. Firavun ve düşmanlarından onları kurtarıp yeryüzünde halife kıldığını ve Allah'tan istedikleri herşeyin onlara verildiğini söyler. Hz. Musa, Allah'ın onlara gönderdiği peygamberi yani kendisi ile konuştuğunu, kendisini Allah'ın seçtiğini ve ona muhabbet duyduğunu zikreder. Kendisinin yeryüzü halkının en faziletlisi olduğunu ifade eder. İsrailoğullarından bir adam Hz. Musa'ya yeryüzünde kendisinden daha bilgili birinin olup olmadığını sorunca Hz. Musa "hayır" şeklinde cevap verir. Bunun üzerine Allah Teâlâ, ilmi kendisine nisbet etmediği için Hz. Musa'yı azarlar ve ona Cibril'i göndererek iki denizin birleştiği yerde kendisinden daha bilgin bir kulunun olduğunu bildirir. Hz. Musa o kul ile görüşmek ister. Bunun üzerine Allah Teâlâ deniz kıyısında bir balık bulacağını, o balığı alıp yanındaki gence vermesini ve deniz kıyısı boyunca gitmesini vahyeder. Gencin balığı unuttuğu yerde ise o salih kulu bulacağını bildirir.¹⁵⁴

Sa'lebî'nin Musa-Hızır yolculuğunun sebebine dair İbn Abbas'tan naklettiği diğer rivayete göre Hz. Musa, Allah Teâlâ'ya hangi kulunu daha çok sevdiğini sormuş, Allah Teâlâ da kendisini unutmayıp zikreden kimseyi sevdiğini bildirmiştir. Hz. Musa hangi kulun daha isabetli hüküm verdiğini sormuş, Allah Teâlâ "hevasına uymayıp hakla

¹⁵² M. Suat Mertoğlu, "Sa'lebî", *DİA*, XXXVI, 29.

¹⁵³ Mertoğlu, "Sa'lebî", s. 29.

¹⁵⁴ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân/Tefsîrû's-Sa'lebî*, thk. Ebû Abdullah Seyyid b. Kesrevî b. Hasan, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004, IV, 132-133. Ayrıca Taberî de bu yolculuğun sebebini açıklar. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Muhammed Şakir, Müesseseti'l-risale, XVIII, 63.

hüküm veren kimse” buyurmuştur. Daha sonra Hz. Musa hangi kulun daha bilgili olduğunu sorunca Allah Teâlâ kendisini hidayete eriştirecek bir kelimeyi öğrenme uğrunda insanların ilminin peşinden giden kimse olduğunu bildirdi. Bunun üzerine Hz. Musa “Bu kimse eğer benden daha bilgili ise onu bana rehber eyle.” dedi. Allah Teâlâ o kimsenin Hz. Musa’dan daha bilgili olduğunu bildirince Hz. Musa “O kimdir?” dedi. Allah Teâlâ onun “Hızır” olduğunu bildirince Hz. Musa onu nerede bulacağını sordu. Allah Teâlâ “kayanın olduğu sahilde” buyurdu. Balığı da ona işaret kılarak Hz. Musa’nın yol arkadaşını balığın canlanıp yaşadığı yerde bulacağını bildirdi.¹⁵⁵ Sa’lebî, iki denizin birleştiği yerle ilgili olarak farklı rivayetlere yer verip iki denizden maksadın ilimde iki deniz olan Hz. Musa ve Hızır olduğu rivayetini de kaydeder.¹⁵⁶

Sa’lebî, Kehf sûresi 65. âyette “*kullarımızdan bir kul*” şeklinde geçen ve Hızır olarak adlandırılan kişinin neden bu isimle anıldığını ve adının ne olduğuyla ilgili bir rivayete ve bu kişinin Hz. Musa ile buluşma anındaki diyaloguna yer vermiştir.¹⁵⁷ Zikrettiği bir hadiste Hızır’a bu adın verilmesinin sebebi, onun oturduğu yeri yeşillendirmesi olarak açıklanır. Başka bir rivayete göre ise namaz kıldığında ya da dua ettiğinde etrafı yeşil olduğu için bu isimle anılmıştır. Sa’lebî’nin aktardığına göre Hızır ile Hz. Musa arasında şöyle bir diyalog geçmiştir. Hz. Musa’nın selam vermesiyle Hızır, “Ey İsrailoğulları’nın Peygamberi sana da selam olsun.” der. Hz. Musa, “Beni nerden tanıdın? İsrailoğulları’nın peygamberi olduğumu sana kim bildirdi?” diye sorunca Hızır “Seni bana getiren bildirdi.” şeklinde cevap verir.¹⁵⁸

Hızır, Hz. Musa’ya kendisiyle birlikte sabredemeyeceğini söyleyip sebebini Allah’ın kendisine öğrettiği ve onunla amel ettiği ilm-i bâtın olarak açıklar. Demek ki onda olup Hz. Musa’da olmayan şey ilm-i bâtın idi ve Hz. Musa bunu bilmediği için onunla yolculuğa sabredememişti. Sa’lebî, İbn Abbas’tan aktarılan ve Hızır’ın gayba göre davranan bir kişi olduğunu ifade eden rivayete yer vererek Hz. Musa ve Hızır’ın ilmî açıdan farklı olduklarını vurgulamıştır.¹⁵⁹

Hz. Musa ile Hızır’ın yolculuklarının başlangıcında gemi ehli onların hırsız olduklarını iddia edip onları gemiye almak istememiş ancak geminin sahibi onların hırsız

¹⁵⁵ Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, IV, 132-133.

¹⁵⁶ Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, IV, 133.

¹⁵⁷ Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, IV, 135-136.

¹⁵⁸ Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, IV, 135-136.

¹⁵⁹ Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, IV, 136.

olmadıklarını, hatta onlarda enbiyâ yüzleri gördüğünü söylemiştir. Başka bir rivayette ise gemi halkı Hızır'ı tanımış ve onlardan taşıma ücreti almamıştır. Buna rağmen Hızır, denizde yol aldıklarında bir balta almış ve içine su girecek kadar gemide bir delik açmıştır.¹⁶⁰

Sa'lebî'nin, Hızır'ın öldürdüğü çocukla ilgili olarak yer verdiği bir hadiste çocuğun kafir tabiatlı olduğu zikredilmektedir. Hızır onu öldürdüğünde Hz. Musa ona "*Mâsum bir insanı katlettin ha!*" demektedir.¹⁶¹ Çocuğun temiz bir can olduğu, hatta müslüman olduğu rivayetlerine de yer verilmiştir. Sa'lebî الزاكية ve الزاكية kelimelerinin iki lügat olduğunu zikredip Ebu Amr'ın âyetteki ifadeyi الزاكية kıraatiyle okuduğunu kaydetmiştir. Bu kıraatle kelime, hiç günah işlememiş anlamına gelir ki Sa'lebî'nin bunu zikretmesi kendi tercihinin de bu yönde olduğuna delil olabilir. الزاكية ise günah işlemiş ve tevbe etmiş demektir. Dolayısıyla Sa'lebî, tercih ettiği görüşle Hızır'ın öldürdüğü çocuğun hiç günah işlememiş olduğunu ifade eder. Bu durumda Hızır, bir cana karşılık olmaksızın bir cana kıymıştı. Hz. Musa, Hızır'ın kısas olmaksızın çocuğun canına kıymasını "*Gerçekten sen fena bir iş yaptın.*"¹⁶² sözüyle kınamıştır.¹⁶³

Hz. Musa'nın ikinci olaya da itiraz etmesinden sonra Hızır yine ona kendisiyle birlikte sabredemeyeceğini hatırlatınca Hz. Musa "*Eğer bundan sonra sana bir şey sorarsam artık bana arkadaşlık etme! Bu takdirde hakikaten benden yana mazeretin sonuna ulaşmış olursun*"¹⁶⁴ demişti. Sa'lebî bu âyetle ilgili olarak şu hadisi zikreder: "*Allah'ın rahmeti bizim ve kardeşim Musa'nın üzerine olsun. Yol arkadaşı ile birlikte kalsaydı acayip işlerin en acayibini görürdü. Fakat O, إِنَّ سَأَلْتَكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي قَدْ* "Eğer bundan sonra sana bir şey sorarsam artık bana arkadaşlık etme! Bu takdirde hakikaten benden yana mazeretin sonuna ulaşmış olursun" dedi.¹⁶⁵ Sa'lebî, bu rivayetten hareketle Hz. Musa ile Hızır'ın yolculuklarının bitmesinde Hz. Musa'nın bu sözünün etkili olduğunu belirtir.

Sa'lebî, Hızır'ın öldürdüğü çocukla ilgili işin içyüzünü anlattığı kısımda "*Rabbin korktu*"¹⁶⁶ sözünü yani bildi diye yorumladıktan sonra bunun nezairinin çok olduğunu

¹⁶⁰ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, IV, 136.

¹⁶¹ Kehf 18/74.

¹⁶² Kehf 18/74.

¹⁶³ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, IV, 138-139.

¹⁶⁴ Kehf 18/76.

¹⁶⁵ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, IV, 139; hadisin tamamı için bkz. Buhârî, "Tefsîr" 4725 (909).

¹⁶⁶ Kehf 18/80.

söylemiştir. Örnek olarak kavga eden iki adamı birbirlerini öldürme korkusundan yani endişesinden dolayı ayırmayı verir. Dolayısıyla bu ifadenin onların birbirlerini öldürmelerinden korkmak değil; bunu kötü görmek anlamında olduğunu belirtmiştir.¹⁶⁷ Neticede buradaki korkma lafzı, endişeyle kötü görmek manasındadır.

Sa'lebî, iki yetime ait olan duvarın altındaki hazine hususunda bunun altın, gümüş ya da ilim hazinesi olduğu görüşlerini nakleder. O, Said b. Cübeyr ve İbn Abbas'ın bu hazinenin içinde ilim olan sahifeler bulunduğunu söylediklerini aktarır. Sa'lebî'nin aktardığı başka bir rivayette ayette söz konusu edilen hazinenin Mukâtil'in de eserinde zikrettiği gibi¹⁶⁸ yazılı altın bir levha olduğu belirtilir.¹⁶⁹ Sa'lebî, senedini zikrederek Ebû Derda'dan rivayetle Rasûlullah (sav)'in hazineyi altın ve gümüş şeklinde tefsir ettiğini de zikretmiştir.¹⁷⁰

Sa'lebî, altında hazine olan duvarın sahibi iki yetimin, babalarının salih olması nedeniyle korunduklarını ifade eder. O, özellikle kendilerinin değil de babalarının salih, müttaki olduğunun zikrine vurgu yapar. Dolayısıyla o iki yetimin korunma sebebi salih olan babalarıdır. Sa'lebî ilave olarak yetimlerin salih olarak nitelenen babalarının Kâşih adında bir seyyah olduğunu ve yetimlerle salih babaları arasında yedi kuşak bulunduğunu belirtir.¹⁷¹

Salebî, eserinde daha çok nahvî açıklamalar, kıraatle ilgili yorumlar, fikhî değerlendirmeler yapmasına rağmen onun tefsirinin işârî tefsirler arasında sayılmasının sebebi hocası Sülemî'nin etkisiyle tasavvufî yorumlara yer vermesidir. Ancak incelediğimiz bölümde tespit edilebildiği kadarıyla Hızır'ın kimliği ve iki yetimin korunmasıyla ilgili rivayetlerin dışında işârî bir yoruma rastlanmamıştır.

¹⁶⁷ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, IV, 142.

¹⁶⁸ Bkz. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, III, 51.

¹⁶⁹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, IV, 143. Sa'lebî'nin tefsirini tahkik eden Ebû Abdullah Seyyid b. Kesrevî b. Hasan, hazinenin ilim olmasının mümkün olmadığını, zira ilmin gömülmesinin caiz olmadığını nakleder. Hazinenin üzerinde geçen cümlelerin yazılı olduğu altın levha olması da mümkün değildir. Çünkü bu olay Hz. Muhammed'in bi'setinden önce gerçekleşmiştir.

¹⁷⁰ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, IV, 143.

¹⁷¹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, IV, 143.

3.5. Kuşeyrî: Letâifü'l-işârât

Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072), Sülemî'nin *Hakâiku't-tefsîr*'ini örnek olarak yazdığı *Letâifü'l-işârât*, Sülemî'nin tefsirinden daha düzenli ve kapsamlıdır. Bu sebeple işârî tefsir yazan müellifler *Letâif*'ten yararlanmışlardır.¹⁷²

Kuşeyrî, Hz. Musa ile Hızır'ın yolculuklarında Hz. Musa'nın tahammüllü olduğunu zira bu yolculuğun edep dersi alma ve meşakkate katlanma yolculuğu olduğunu ifade etmiştir. Nitekim Hz. Musa ilim talep etme maksadıyla gittiği için edep dersi alma ve meşakkate katlanma haline tahammül etmişti. Bu sebeple Hz. Musa acıkarak genç adama, "Yiyeceğimizi getir. Gerçekten şu yolculuğumuz yüzünden yorgun düştük" dedi.¹⁷³ Oysa Allah'ın kelamını duymayı beklediği otuz gün boyunca oruç tutmuş ve sabretmiş, ona açlık ve zorluk isabet etmemiştir. Çünkü onun seferi Allah'a idi. Yani seyr ilallah makamındaydı. Bu yüzden yükü üzerinden alınmıştı.¹⁷⁴

Kuşeyrî, genellikle bütün işârî tefsirlerde üzerinde durulan ve Hızır olarak açıklanan "kullarımızdan bir kul" ifadesinden yola çıkarak Hızır'ın mahiyetiyle ilgili çıkarımlar yapar. Buna göre Allah Teâlâ, bir insanı "kul" şeklinde adlandırdığı zaman, onu havas¹⁷⁵tan kılmış demektir. Ancak kendisine izafe ederek "kulum" dediği zaman ise havassın hası kılmış olduğunu belirtir. Kuşeyrî, âyette o kula verildiği ifade edilen rahmeti, onun hem rahmet edilen hem de Allah'ın kullarına merhamet eden kişi olması ile açıklar. O, ledün ilminin ise Allah tarafından verildiğini ve arama külfetine katlanmadan ilham yoluyla gerçekleştiğini belirtir. Allah bu ilmi kulları için faydalı olan konularda, kulları içinden has kullarına bildirir.¹⁷⁶ Kuşeyrî, ayrıca ledün ilmine sahip olan kimsenin ilminin kesinlikle doğru olduğunu ifade eder. Bu ilmin sahibine aklî delili

¹⁷² Uludağ, "Kuşeyrî", *DİA*, XXVI, 474.

¹⁷³ Kehf 18/62.

¹⁷⁴ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât tefsîr süfî kâmil li'l-Kur'âni'l-Kerim*, thk. İbrâhim Besyuni, 2. basım, Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1981, II, 406; ayrıca kıssanın Kuşeyrî'deki anlatımı için bkz. H. Talat Halman, *İki Denizin Buluştuğu Yer Hızır (as) [Where Two Seas Meet]*, s. 148-155.

¹⁷⁵ Havas, tasavvufta özel hallerle beraber özel bilgilere sahip veliler anlamındadır. Onlar herkeste bulunmayan birtakım bilgilere ve hallere, yetenek ve ruh temizliğine sahiptirler. Onların en üstün olanlarına hâssü'l-havâs veya hâssatü'l-hâssa denir. Kuşeyrî'ye göre Hızır hâssü'l-havâstandır. Detaylı bilgi için bkz. Uludağ, "Havas", *DİA*, XVI, 517.

¹⁷⁶ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 407.

sorulduğunda delil bulamaz. Bu itibarla Kuşeyrî'ye göre ilimlerin en güçlüsü delilden uzak olandır. Çünkü delilden uzak olan ilmin kuvvetinin sırrı, Hakk'tan oluşudur.¹⁷⁷

Kuşeyrî, Hz. Musa'nın Hızır'a tâbî olma hususunda izin isteyerek nazik davrandığı değerlendirmesini yapar. Hz. Musa Hızır'la arkadaşlığa dönük niyetini şu sözüyle açıklamıştır: "*Senin öğrendiğin doğruya ulaştırın bilgiden bana da öğretmen için sana tâbî olayım mı?*"¹⁷⁸ Ancak Hızır'ı özel kılan ilim başkasından öğrenilmediği için bu ilmin başkasına öğretilmesi mümkün değildir.¹⁷⁹

Hz. Musa, Hızır'a sabredeceği ve onun söyleyeceklerine karşı gelmeyeceği hususlarında söz vermiştir.¹⁸⁰ Hz. Musa "*inşallah*" diyerek sabrı Allah'ın dilemesine bağladığı için sabredebildi. Ama ikinci hususta "*inşallah*" demeyip mutlak olarak söylediği için Hızır'a karşı gelmiştir.¹⁸¹

Kuşeyrî, Hz. Musa'nın ilim talebinde Hızır'dan izin istemesi üzerine Hızır'ın ona bilgi verinceye kadar hiçbir şey sormamasını şart koşmasından yola çıkarak müridin şeyhine, öğrencinin hocasına, avamın da fetva ve hüküm verdiği konularda âlime itiraz etme hakkı olmadığı değerlendirmesini yapar.¹⁸²

Kuşeyrî, Hızır'ın Hz. Musa'ya kendisiyle sabredemeyeceğini söylediği âyette, Hz. Musa'nın Hızır'ın yaptığı işlere ilim açısından baktığını, Hızır'ın ise o işleri hüküm açısından yaptığını belirtir.¹⁸³ Kuşeyrî'nin olayları ilim ve hüküm açısından değerlendirmesi, tespit edilebildiği kadarıyla ilk defa görülen bir yorumdur. O, bu yorumuyla Hz. Musa'nın Hızır'ın yaptıklarına karşı nübüvvet ilmi cihetinden tepki verdiğini, Hızır'ın ise yaptıklarını Allah'tan aldığı emrin hükmü gereğince yaptığını açıklamak istemiştir.

Hz. Musa unuttuğunu söyleyip unutan kimsenin sorumlu tutulamayacağını söylemiş, "*Bu işimde bana güçlük çıkarma*"¹⁸⁴ sözüyle de bunu teyit etmiştir. Kuşeyrî, şartları taşıyan kimseye uygun olan durumun yükümlülük olduğunu söylemiş, ancak

¹⁷⁷ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 408.

¹⁷⁸ Kehf 18/66.

¹⁷⁹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 408.

¹⁸⁰ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 408.

¹⁸¹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 408-409.

¹⁸² Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 409.

¹⁸³ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 409.

¹⁸⁴ Kehf 18/73.

unutan kimsenin yapma ya da terk etme ehliyetine sahip olmayan kimse gibi yükümlü tutulmayacağını belirtmiştir.¹⁸⁵

Kuşeyrî, Hızır'ın çocuğu öldürmesi karşısında ilmin ahlâkına göre Hz. Musa'nın apaçık bir zulme tanık olduğu için onu engellemesi gerektiğini, ancak Hızır'ın halini bilip haram veya mübah bir iş yaptığını öğrendiğinde yapması gerekenin onun işine karışmaması olduğunu söyler. Zira o durumda adet, tersine dönmektedir.¹⁸⁶ Kuşeyrî, Hz. Musa'nın Hızır'ın kim olduğunu bildiğini ve bu sebeple çocuğu öldürme fiilinden sonra ondan ayrılmayıp yolculuğa sabırla devam ettiğini belirtir. Ona göre Hz. Musa, Hızır'ın gemiyi deldiğinde de gemidekileri boğma niyetinin olmadığını biliyordu.¹⁸⁷

Hızır keşf mahallinde olduğu halde ilmin şartını bildiği için “benimle beraberliğe asla sabredemezsin” sözünü tekrarladı. Bunun üzerine Hz. Musa ona şart koşarak şöyle dedi:¹⁸⁸ “Eğer bundan sonra sana bir şey hakkında soru sorarsam, artık benimle arkadaşlık etme. Doğrusu, tarafımdan (dilenecek son) özre ulaştın (bu son özür dileyişim)” dedi.”¹⁸⁹ Kuşeyrî, ayrılma kararını Hz. Musa'nın verdiği vurgular.¹⁹⁰ Hz. Musa'nın bu sözünden sonraki olayda sabredememesi rivayetine Sa'lebî de yer vermiştir.¹⁹¹

Kuşeyrî, Hz. Musa'nın üçüncü itirazından sonra Hızır ile ayrılmalarını ise üç sayısının azlık sınırının sonu, çokluk sınırının başı olması cihetiyle değerlendirir. Bu sebeple Hz. Musa bundan sonra müsamaha görmemiştir.¹⁹² Kuşeyrî'nin bu değerlendirmesi, değindiğimiz üzere er-*Risâle* adlı eserinde de geçmektedir.¹⁹³

Hz. Musa ve Hızır'ın yemek istedikleri köy halkı onlara yemek vermemiş, onları misafir etmekten kaçınmışlardı.¹⁹⁴ Oysa Hz. Musa'nın dininde şehir halkının onlara yemek yedirmesi gerekirdi. Kuşeyrî'ye göre Hz. Musa'nın bu olayla ilgili itirazının nedeni, kendilerine yemek vermeyen şehir halkını yadırgamanın bir faydasının

¹⁸⁵ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 409-410.

¹⁸⁶ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 410.

¹⁸⁷ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 409.

¹⁸⁸ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 410.

¹⁸⁹ Kehf 18/76.

¹⁹⁰ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 410.

¹⁹¹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, IV, 139.

¹⁹² Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 410.

¹⁹³ Bkz. Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s. 450.

¹⁹⁴ Kehf 18/77.

olmayacağını bilmemesidir. Oysa Hz. Musa onların yaptıklarına göz yumsaydı daha iyi olurdu.¹⁹⁵

Hızır duvarı doğrultup karşılığında bir ücret istemeyince Hz. Musa, “sen sakıncalı bir iş yaptın” değil, “İsteseydin bu iş için bir ücret alırdın”¹⁹⁶ demiştir. Kuşeyrî, bu sözün “Sen kendin için almasan da bizim için ücret alsaydın. Ücret alman onu terk etmeden bizim için daha hayırlı olurdu. Şayet onların hakkına riayet etmek gerekliyse bizim hakkımızı neden ihlal ettin?” manasına geldiğini ifade eder.¹⁹⁷

Kuşeyrî, bu yolculuğunun edep dersi alma yolculuğu olması sebebiyle, Hz. Musa'nın zorluklara dayanmaya maruz bırakıldığını ifade eder. Oysa Hz. Şuayb'ın kızları için hayvanları suvardığı zaman bundan daha fazla yorgunluk ve açlık çekmişti. Ancak o zaman sorumluluk yükü üzerinden alınmışken şimdi böyle bir durum söz konusu olmamıştır.¹⁹⁸

Hz. Musa ile Hızır'ın ayrılma şartını koşan Hz. Musa'dır. Zira o, “Eğer bundan sonra sana bir şey hakkında soru sorarsam, artık benimle arkadaşlık etme.”¹⁹⁹ demiştir. Kuşeyrî, Hızır'ın bu sebeple Hz. Musa'dan ayrılırken “Sen nebîsin. Ben de seni sadece söylediğinle sorumlu tutuyorum. Çünkü bu şartı sen koydun. Ben de sana senin söylediğine göre muamele ediyorum” dediğini aktarır.²⁰⁰

Neden ikinci olaydan sonra değil de üçüncü olaydan sonra ayrılmışlardır sorusunu Kuşeyrî, şöyle cevaplar: Hz. Musa yoksullara ait olan gemi ve haksız yere cana kıyma hususlarında olduğu gibi, başkaları için istediği/soru sorduğu sürece Hızır ondan ayrılmamıştı. Ancak üçüncü olayda kendi nefsinin payı olan yemek talebi konusunda söz söylemeye yeltenince ayrılıkla müptela kılındı. Hızır ayrılıklarının vakti geldiğini söyledi.²⁰¹ Yani Kuşeyrî'ye göre ayrılıklarına sebep olan şey, Hz. Musa'nın nefesine pay istemesiydi.

¹⁹⁵ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 411.

¹⁹⁶ Kehf 18/77.

¹⁹⁷ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 411. Taberî, bu hususta Hz. Musa'nın ilk iki olayda Hızır'a itirazının Allah için olması sebebiyle yolculuklarının devam ettiğini, ancak üçüncü olayda Hızır'ı yaptığına karşılık ücret almaya çağırmasıyla yolculuklarının bittiğini ifade eder. Ayrıntılı bilgi için bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Muhammet Şakir, Müesseseti'l-risale, XVIII, 63.

¹⁹⁸ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 411.

¹⁹⁹ Kehf 18/76.

²⁰⁰ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 411.

²⁰¹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 411.

Kuşeyrî, ayrılımlarının sebebini hem Hz. Musa açısından hem de Hızır açısından açıklar. Hz. Musa soru sormayı bırakmak konusunda Hızır'la beraberliğe sabredememişti. Hz. Musa ilmini arttırmak için Hızır'la arkadaşlığı istese de Hızır, yaratılmışlardan uzaklaşarak Allah ile baş başa kalmayı tercih ettiği için Hz. Musa ile arkadaşlığını bitirerek ayrılmayı tercih etmiştir.²⁰² Bu yorum, tespit edilebildiği kadarıyla daha önce Sülemî'de Hızır'ın Allah'ı dost bulmasından dolayı O'nun dışındakilerle yol arkadaşlığını hoş görmemesi şekliyle geçmişti.²⁰³ İleride görüleceği üzere Baklî de bu açıklamaya benzer şekilde bir rivayet aktarır. Bu rivayete göre Hızır'ın Hz. Musa'ya sabredemeyeceğini söyleyerek onu kendi hakkında ümitsizliğe düşürmesinin sebebi, Hz. Musa'nın Hızır'ı Hak ile olan dostluğundan alıkoymaması içindi.²⁰⁴

Kuşeyrî'ye göre Hızır'ın, Hz. Musa ile ayrılırken açıklamalarda bulunmasının sebebi, Hz. Musa'nın kalbinde itiraz türünden bir şey kalmasını istememesidir. Nitekim Hızır, zâhirinde anlam verilemeyen üç olayın da bâtinî anlamlarını açıklayarak Hz. Musa'nın kalbindeki itirazların hepsini gidermiştir.²⁰⁵

3.6. İbn Berrecân: Tefsiru İbn Berrecân

Tefsir ilmine sûfi kimliğiyle yaklaşan Endülüslü âlim ve mutasavvıf Ebü'l-Hakem Abdüsselam b. Abdurrahman b. Muhammed İbn Berrecân (ö. 536/1142), âyetleri daha çok tasavvufî anlayış çerçevesinde yorumlamıştır. Eserinde güçlü dil tahlillerinin yanı sıra âyetlerin Mekkî ve Medenî oluşlarına, sebeb-i nüzûllerine ve nâsih-mensuh yönlerine de değinmiş, bunun yanında Kur'an'ın hadisle tefsir edilmesine önem vermiş, ilgili âyetin zâhirine ve işârî-bâtinî anlamına uygun düşen hadisler nakletmek suretiyle bir bakıma yeni bir yol takip etmiştir. Onun Kur'an'ı açıklamak için kullandığı işârî tefsir usulü daha sonra İbnü'l-Arabî tarafından genişletilerek devam ettirilmiştir.²⁰⁶

İbn Berrecân, Kehf sûresinin ilgili kısmında Hz. Musa ile Hızır'ın yolculuğunun sebebini, kendi dışında bir resûl görülmediği için Hz. Musa'nın, yeryüzünde en bilgin

²⁰² Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 411.

²⁰³ Bkz. Sülemî, *Hakâikü't-tefsîr*, I, 415.

²⁰⁴ Bkz. Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 437.

²⁰⁵ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 412.

²⁰⁶ Osman Karadeniz, "İbn Berrecân", *DİA*, XIX, 371.

kimsenin kendisi olduğunu zannetmesi olarak açıklar.²⁰⁷ Allah Teâlâ ona ilimden keşfettirmek istemiştir. İbn Berrecân, Hz. Musa'nın, yeryüzü ehlinin en âlimi ve beşer için olan risâlet ilminin en yüksek derecesinde olduğunu söylemekle birlikte Hızır'ın da onun gibi olduğunu belirterek ikisinin de kendi ilimlerinin en yüksek derecelerinde olduğunu ifade etmiştir.²⁰⁸

İbn Berrecân kendisine ilim verilen kulun ilminin havassın hassına ait olan bir ilim olduğunu ifade eder. Daha önce Kuşeyrî de “*kullarımızdan bir kul*” ifadesinden yola çıkarak Hızır'ın mahiyetiyle ilgili Allah Teâlâ'nın, bir insanı “kul” şeklinde adlandırdığı zaman, onu havastan kılmış olduğunu, ancak kendisine izafe ederek “*kulum*” dediği zaman ise havassın hası kılmış olduğunu belirtmişti.²⁰⁹ İbn Berrecân, Hz. Musa'nın Hızır'a tâbî olmak için Hızır'dan izin istediğini zikreder. Bunun üzerine Hızır'ın, Hz. Musa'ya ikisinin ilimlerinin de Allah tarafından kendilerine öğretildiğini ve birbirlerinin ilimlerine vâkıf olmadıklarını söylediğini belirtir. İbn Berrecân, Hızır'ın bu sebeple Hz. Musa'ya yolculuklarında sabredemeyeceğini söylediğini ifade eder. Zira ma'rûf olduğu halde Hz. Musa kendisine münker görünen halleri inkâr etmişti. Hızır'la yolculuğunda ise o olayların içyüzünü görecekti. Ancak Hz. Musa'nın, Hızır'ın ilminin hakikatini tasavvur edemediği için sabretmesi mümkün değildi.²¹⁰

İbn Berrecân, “*Çocuğa gelince anne babası mümin insanlardı*”²¹¹ âyetini İbn Abbas ve Übey'in “*Çocuğa gelince o kâfir idi anne babası mümin idi*” şeklinde okuduklarını belirterek kıraate dair açıklamalarda bulunmuştur. Hudrî'nin ise âyeti “*Çocuk facir idi.*” şeklinde okuduğunu belirtmiştir. “*Rabbin istedi ki*”²¹² kısmını Abdullah b. Mesud “*Rabbin korktu ki*” şeklinde okuduğunu bildirmiştir.²¹³ İbn Berrecân, “*korktu*” ifadesine tasavvufî açıklamalar getirerek özellikle havf ve reca konusunda izahlarda bulunmuştur.²¹⁴

²⁰⁷ Taberî de yolculuğun sebebini bu şekilde açıklamıştı. Ayrıntılı bilgi için bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Muhammet Şakir, Müesseseti'l-risale, XVIII, 63.

²⁰⁸ Ebü'l-Hakem Abdüsselam b. Abdurrahman b. Muhammed İbn Berrecân, *Tefsîr-u İbn Berrecân/ Tenbîhü'l-efhâm ile tedebbürü'l-kitabi'l-hakim ve tearrufü'l-âyât ve'n-nebei'l-azim*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidi, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2013/1434, III, 455.

²⁰⁹ Bkz. Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 407.

²¹⁰ İbn Berrecân, *Tefsîr-u İbn Berrecân*, III, 456-457.

²¹¹ Kehf 18/80.

²¹² Kehf 18/82.

²¹³ İbn Berrecân, *Tefsîr-u İbn Berrecân*, III, 458.

²¹⁴ İbn Berrecân, *Tefsîr-u İbn Berrecân*, III, 458-459.

Tespit edilebildiği kadarıyla İbn Berrecân'da yukarıda yer verilenler dışında, Musa-Hızır kıssasının konu edildiği ayetlerle ilgili olarak tasavvufî bir açıklama yer almamaktadır. O, âyetlerin tefsirinde genellikle kıraat farklarına işaret etmiştir.

3.7. Baklî: Arâisü'l-Beyân

İşârî tefsirlerden İbnü'l-Arabî öncesi en son inceleyeceğimiz eser Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr el-Baklî'nin (ö. 606/1209) *Arâisü'l-beyân fi hakâiki'l-Kur'ân* adlı tefsiridir. Baklî eserinde Sülemî'nin *Hakâik*'ini ve Kuşeyrî'nin *Letâif*'ini örnek alıp yazmıştır. Tefsirindeki metodunu; önce kalbine doğan manaları, Rahmanî işaretleri güzel ibarelerle ifade edip sonra şeyhlerinin latif ibarelerine yer vermek şeklinde açıklar.²¹⁵

İncelediğimiz Musa-Hızır kıssasında Baklî, önceki işârî tefsirlere nazaran daha yoğun ve ağır tasavvufî bir dil kullanmaktadır. Onun yorumlarında Tüsterî, Sülemî ve Sa'lebî'ye göre daha fazla tasavvufî terimlere yer verdiği görülmektedir. Kıssa ele alınırken akl-ı kutsî, seyr ilallah, ehl-i keşf, ehl-i üns, gaybu'l-gayb, sırru's-sır, ledün, riyazât, seyr-i sülûk, rubûbiyet, vahdaniyet, melekût, ceberût, hakikat, marifet, mücadele gibi kavramlar gündeme gelmektedir.

Baklî'ye göre, Hz. Musa yolculuğunun başında, yanındaki gençle buluşma yerini geçince yolculuk onlara kolay olmadı; yorgunluk ve bitkinlik hissettiler. Ona göre buluşma yerinin aşılması Allah'ın Hz. Musa ve yanındaki gence talimi içindi. Baklî burada tasavvufî açıklamalar yapar: Gaybın hükmünü, kalbin sırrının bilebileceğini ama kalp ve aklın bilmediğini ifade eder. Ayrıca o, nefsin bilmediğinden dolayı acı çektiğini zikreder. Nitekim kalp ve nefsin sırrın²¹⁶ bildiği gibi bilseydi yorgunluk aklına gelmezdi. Baklî'ye göre, Hz. Musa ve yanındaki gencin yorulmaları madde ve imtihan makamında olmaları sebebiyledir. Oysa Hz. Musa Tur Dağı'nda kırk gün yemek yemediği gibi burada müşahededden bir pay taşısaydı ona yorgunluk isabet etmezdi. Bu, üns ehlinin halidir. Baklî, Hz. Musa'nın Tur Dağında ehl-i ünsün halinde olmasına karşın bu yolculukta ehl-

²¹⁵ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 138.

²¹⁶ Sır, ruh gibi insan bedenine verilen bir latifedir. Kalp, ruh ve sır sıralamasında sır, ruhtan sonra gelir ve ondan daha latiftir. Kalp marifet, ruh muhabbet, sır temaşa mahallidir. Buradan hareketle sır, ruhun ruhudur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 317.

i irade halinde olduğunu belirterek onun mücahede ile sınındığını söyler.²¹⁷ Tasavvufta üns hali, recâ ve bast hallerinden daha yüksek bir neşe halidir. Üns makamında bulunan sâlik yaşadığı ruhî hazlardan dolayı ateşe bile atılsa bunu hissetmez. Hz. İbrahim'in ateşteki hali buna örnektir.²¹⁸ Dolayısıyla Baklî, Hz. Musa'nın Tur Dağı'nda üns halinde olmasından dolayı kırk gün açlık hissetmediğini, ancak Hızır ile olan yolculuğunda ehl-i iradeden olması hasebiyle imtihana tâbi olduğunu belirtir.

Baklî'ye göre, Hz. Musa'nın yanındaki gence balığı, Hz. Âdem'e ağacı süslü gösteren vehimle şeytan unutturmuştur. Kemale ulaştıktan sonra gelen akl-ı kutsî, Hz. Musa'dan daha iyi bilen kimsenin bulunduğu mecmau'l-bahreynde idi. Burada Hızır, akl-ı kutsiyi simgelemektedir. O, Allah'ın yardım ve rahmeti ile özel kılınmış kullarından bir kuldur. Baklî, Hızır'a Allah katından verilen rahmeti maddeden tecerrüd ile manevî kemal olarak değerlendirir. Allah katından Hızır'a öğretilen ilmi ise beşerî talim olmaksızın kutsî marifetler ve ledünnî küllî hakikatler olduğu şeklinde açıklar.²¹⁹

Baklî, Hz. Musa'nın yanındaki gençle balığı kaybettikleri yere izlerini takip etmelerini, ilk fitrat makamına oldukları gibi noksansız yücelmeleri, Hz. Musa ve yanındaki gencin kendi izlerini takip ederek geri dönmelerini ise, kemale doğru olan bu yücelme esnasındaki düşüş şeklinde açıklamıştır.²²⁰ Bu yorum görebildiğimiz kadarıyla önceki işârî tefsirlerde bulunmamaktadır.

Önceki işârî tefsirlerde de çokça üzerinde durulan Hızır'ın ilmiyle ilgili olan Kehf sûresi 65. âyeti ile ilgili olarak, Baklî, bu âyetin Allah'ın özel kullarına işaret olduğunu ifade eder. Söz konusu kullar, Allah'ın rububiyet ilimlerinden, vahdaniyetin sırlarından, hikmetin hakikatlerinden, melekût ve ceberût aleminin inceliklerinden kendine ayırdığı marifet için seçtiği kullardır. Onlar gayb ehli, gaybu'l-gayb ehli, sır ehli, Allah'ın gaybında gayb olan sırru's-sır ehlidirler. Onlar Allah'ın bilinmeyen dostlarıdır. Allah şefkatinden dolayı onları kullarından saklar. Onlar hakikatteki kullardır ki o hakikate, Allah'ın onların ubudiyetini yani kulluğunu, rububiyetine/Rabliğine bakan bir ubudiyet (kulluk) kılmasıyla ubudiyetin hakikatine ulaşmışlardır. Yaratılış bakımından herkes

²¹⁷ Ebu Muhammed Sadreddin Ruzbihan b. Ebi Nasr Baklî, *Arâisü'l-beyân fi hakâiki'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidi, Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmiyye, 2008/1429, II, 431; ayrıca Baklî'nin kıssa anlatımı için bkz. H. Talat Halman, *İki Denizin Buluştuğu Yer Hızır (as) [Where Two Seas Meet]*, s. 156-180.

²¹⁸ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 368.

²¹⁹ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 432.

²²⁰ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 432.

onun kuludur. Ancak hakiki kullar marifet açısından hakikate erenlerdir. Peygamber (sav) “*Ben kulum. Allah’tan başka ilah yoktur. Ben hakikat ile bir kulum başka değil.*” buyurmuştur ki bu, O’nun kulluğun hakikatine erdiğinin ifadesidir.²²¹

Baklî, Hızır’ın “*Allah’ın kullarından bir kulu*” şeklinde nitelenmesinden daha şeref verici bir şey olmadığını, eğer Allah’ın ezelde kulları için rahmeti olmasaydı hiç kimsenin “Ben Sen’in kulunum” diyemeyeceğini belirtir. Zira Allah Teâlâ, kendisine ibadet eden yaratılmışlardan hakikat ile münezzehtir.²²² Dolayısıyla Allah’ın, Hızır’ı kullarından bir kul olarak belirtmesi rahmetinin bir tezahürüdür. Baklî, Hızır’ı; Akl-ı Kutsi, yani Allah’ın özel yardım ve rahmeti ile kuşattığı bir kul olarak açıklar. O, Hızır’a verilen rahmeti ise maddeden tecerrüd etmesiyle ve yakınlık sebebi olan mahza nurdan cihetleri kutsal saymasıyla olan manevî kemal, ağır yük olarak velâyet ve müşahede olarak değerlendirir. Hızır’ın ilmi ise beşerî bir talim olmaksızın verilen kutsî bilgiler ve ledünnî küllî hakikatlerden oluşur.²²³ Baklî, ayrıca onun ilmini, kâmil marifet olarak değerlendirir ki bu ilim ahyardan çoğu için saklanan gaybî ilimlerden bir ilimdir. Bu ilim Allah’ın kendisi ve havassu’l-havas için ayırdığı özel bir ilimdir.²²⁴

Baklî, ledün ilminin esmâ ilminden, özel sıfatlar ilminden, zat ilminden, meçhul ilme has olan müteşabih ilminden daha özel bir ilim olduğunu söyler. Bu sebeple bütün bu ilimlerle ilgili olan her şey, mükâşefe, gaybi şeylerin zuhuru, özel ilhamla ilgili olan rububiyet ilminden Allah’ın nitelediği kıdem ilmi ve vasıtasız olarak kadim kelâmı işitmek ile gerçekleşir. Allah’ın özel olarak kendine ayırdığı ilim ise bunların üzerindedir. Yaratılmışlar herhangi bir şekilde ona ulaşamazlar.²²⁵

Baklî, Hz. Musa’nın vahdaniyet denizinde seyretme ve yüzmeyi öğrenmeden uluhiyet ilimlerinde zayıf ve aç olmasına rağmen Hakk’ın yanındaki özel sıfatlarla bilgi sahibi olduğunu ve bunun yüce bir rüşd olduğunu belirterek Hz. Musa’da olmayıp Hızır

²²¹ Baklî, *Arâisü’l-beyân*, II, 432.

²²² Baklî, *Arâisü’l-beyân*, II, 432.

²²³ Baklî, *Arâisü’l-beyân*, II, 432, 434.

²²⁴ Baklî, *Arâisü’l-beyân*, II, 434.

²²⁵ Baklî, *Arâisü’l-beyân*, II, 435; Baklî ledün ilmiyle ilgili olarak Zünnun, İbn Atâ, Hüseyin, Kasım, Cüneyd, Sehl gibi sûfilerden rivayetleri aktarmıştır. Bu rivayetler Sülemî’de de geçen rivayetlerdir. Bu rivayetlerde görüldüğü üzere ledün ilmi, çabayla ulaşılmayan, vasıtasız, gaybî şeylerin nurlarının keşfi olarak Allah’ın sırlarını ilham etmesidir. Bu ilme ruhların müşahadesiyle ulaşılır. Cüneyd-i Bağdâdî’ye göre fena haline ulaşan kul için bu ilim vâkî olur. Sehl’e göre ise ledün ilmi, vahyin temsil ettiği ilhamdır ki bal arısına vahyedilmesi (Nahl 16/68) ve Hz. Musa’nın annesine vahyedilmesi (Kasas 28/7) ilham anlamında olup ledün ilmi kapsamındadır.

da olanın bu olduğunu söyler. Yani Hz. Musa Hakk'tan ona verilende Hızır'dan daha bilgili iken o vakitte Hızır'da olan ilim onda yoktu. Bu sebeple Hz. Musa, Allah'ın tevfiği ile gizli kapıların sırlarını Hızır'la bildi. Böylece meçhul ilim alemine Hızır'ın ilim kapısından girdi. Hızır'ın ilminde kaybolduğu makama, bütün yaratılmışların hepsinin ilmüne ulaştı. Bu, Allah'ın Hz. Musa'ya olan fazlının ve ikramının ziyadesidir.²²⁶

Baklî'ye göre, Hz. Musa'nın Hızır'a "*Sana tâbi olabilir miyim?*"²²⁷ diye sorması sülûkun ve kemale ulaşmanın aracının ortaya çıkmasıdır. Yani seyr-i sülûkun ve kemale ulaşmanın aracı tâbi olmaktır.²²⁸ Baklî Hz. Musa'nın ilminin üzerinde olan tecellide gizlenmiş ilmi öğrenmek istediğini belirtir. Hz. Musa'nın tâbi olma isteğinin ise hocalara tâbi olma sünnetinin güçlenmesinde ve tarikat şeyhlerine hizmet etmek isteyenlere örnek olduğunu ifade eder. Hz. Musa'nın bu talebine karşılık Hızır, onun masivadan alakayı kesip Allah'a yönelmediği için gaybî işlere ve manevî hakikatlere muttali olmadığını ve bu sebeple kendisiyle sabredemeyeceğini söylemiştir.²²⁹

Hızır'ın kendisiyle sabredemeyeceğini söylemesine karşın Hz. Musa, hazır bulunma kuvveti ve talebindeki sebatı açısından sabırlı olacağını Allah'ın dilemesine bağlamıştır. Hızır'a yönelip onun emirlerini kabul etme hususunda sözünde doğruluk, iradesinin sıdkı ve lisan-ı halî ile bütün yapıp ettikleri için ona karşı çıkmayacağını söylemiştir.²³⁰

Hz. Musa'nın talebindeki sebatı karşılık Hızır, Hz. Musa'nın kemal yolunun sülûkunda kendisine tâbî olmasını bir şey sormaması şartına bağlar. Baklî'nin gayb ile ilgili kalbî muameleler ile tecerrüde, Hızır'ın Hz. Musa'yı kendisine bir şey sormaktan men ettiği yorumundan işlerin zâhirine değil, bâtınına dair soru sorulmasını engellediği sonucuna varılabilir. Bununla birlikte seyr-i sülûkta ameller, riyazet, ahlâk ve mücahede ile boyun eğmek gerekir. Hızır, Hz. Musa'dan açıklanma vakti gelinceye kadar hakikatlerden ve manalardan soru sormamasını istemiş ve gaybî konularda kalbî olarak masivadan alakayı kesip Allah'a yöneldiğinde kendisine o konuda bilgi vereceğini belirtmiştir.²³¹

²²⁶ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 436.

²²⁷ Kehf 18/66.

²²⁸ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 432.

²²⁹ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 432.

²³⁰ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 433.

²³¹ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 433.

Baklî, Hızır'ın yaptığı üç olayı da işârî olarak yorumlar. Bu hususta şimdiye kadar incelediğimiz işârî tefsirler içinde işârî yorumun ve dilin en yoğun kullanıldığı tefsirin Baklî'nin tefsiri olduğu görülmüştür. Baklî'nin dilinin böylesine tasavvufî terimlerle dolu ve ağır olmasında, aldığı tasavvufî terbiye yanında yaşadığı tasavvufî tecrübelerin de etkili olduğu söylenebilir.²³²

Baklî, gemiyi delmeyi, bedenî kuvveler olan hayvanî ve nebatî kuvveleri boğmayla²³³, çocuğun öldürülmesini aynu'l-cem²³⁴ makamında Allah'tan başka failin olmamasıyla ve sebebin müsebbebden sâdır olup müsebbeb ve sebebin aynu'l-cem halinde bir olmasıyla açıklar.²³⁵ Onarılan duvarın altındaki hazinenin kalp makamında elde edilen marifet hazinesi olduğunu ve bu hazinenin bulüğe erince çıkarılması gerektiğini söyler.²³⁶

Baklî, Hızır'ın deldiği gemiyi, seyr illallahta madde denizinde kutsî âleme yol alırken ubûdiyyet amacıyla doğru/salih riyâzette haddi aşan beden olarak yorumlar. Yani Hızır'ın deldiği gemi, Hakk'a doğru yolculukta sâlikin Hakk'ın sıfat ve isimlerine kulluk amacıyla doğru riyâzette haddi aşan bedenini simgeler. Sâlik, bedenini riyâzette, yemeği azaltarak, onun hükümlerini zayıflatarak, nizamında zarar meydana getirerek onu zayıf düşürür. Riyâzette beden zayıf düşürülme sebebi ise “Her gemiyi zorla ele geçiren kral” olan nefis hükümdarının onu gasp etmesini engellemektir.²³⁷ Baklî'ye göre kıssada geçen geminin delinmesinden maksat da budur.²³⁸

Baklî'ye göre, Hz. Musa ve Hızır'ın köy halkından yemek istemesi ise onlardan ruhanî gıdalar talep etmektir. Yani o köy halkının vasıta olması ile cüz'î bedenî kuvvenin idrakinden küllî manaları çıkarmaktır. Ancak köy halkı onlara yemek vermeyi sonrasında da onları misafir etmeyi reddetmişti. Çünkü Hz. Musa ve Hızır'ın azıkları o vakit envâr-ı kudsiyye, tecelliyât-ı cemaliyye ve tecelliyât-ı celaliyye, ilahî marifetler ve gayb manaları açısından onların üzerindeydi. Bu üstünlük gemiyi delmeden, riyâzette, kuvveler

²³² Bkz. Nazif Hoca, “Baklî”, *DİA*, IV, 545-547.

²³³ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 433.

²³⁴ Aynu'l-cem; tasavvufta tam cem haline verilen isimdir. Bu haldeki sûfi Allah'ın dışındaki her şeyi fânî olarak görür, her işi Allah'a nispet eder ve Allah'tan başka failin olmadığını söyler. Bu makamda sûfi her şeyi Hak olarak görür. Aynu'l-cem, tevhide verilen isimlerden biridir. Detaylı bilgi için bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 58.

²³⁵ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 439-440.

²³⁶ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 434.

²³⁷ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 434.

²³⁸ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 433.

ve havaslar ile çocuğu öldürmesinden önce de vardı. O ikisinin derecesi o köy halkının ayakları altında değildi.²³⁹

Baklî, Hz. Musa'nın Hızır ile yolculuğunda ikinci anlam verilemeyen olay olan çocuğun öldürmesiyle ilgili olarak Hızır'ın zâhir kaderi gördüğünü, Hz. Musa'nın ise kaderin kaderine baktığını söyler. Hz. Musa, Hızır'a öldürülen çocuğun imanı ile birlikte ebeveyninin imanının bekasının kaderde önce gelmesine karşı çıktı. Bu fiil bizzat Allah'ın emrinde doğrudan Allah'ın fiilidir. Böylece Hızır'ın ilmi, kaderle yücelerek Musa (as)'ın ilminden üstün oldu.²⁴⁰ Baklî, Hızır'ın çocuğu öldürme fiilindeki ilminin Hz. Musa'dan yüce olduğunu ifade ederken diğer iki olayda ikisinin bilgi yönünden farklı olduklarını söylemekle yetinmiştir. Bu husus dikkat çekicidir.

Baklî, çocuğun öldürülme olayıyla ilgili olarak bu duruma şaşırıldığını ifade etmiştir. Zira Allah Teâlâ ezelde bunu biliyordu. O çocuğu mümin olarak yaratmaya ve böylece ebeveynini korumaya elbette kâdirdir. Fakat ezeli hikmetin, anlayışların idrak edemeyeceği şekilde gerçekleştiğini ve Allah'ın dilediğine hükmettiğini zikrederek bu olayın alemde aynu'l-cem halinin vasfının beyanı olduğu sonucuna varır. Zira Hızır Allah'ın fiili idi. Çocuk da Allah'ın fiili idi. Öldürmek de Allah'ın fiili idi. Emir Allah'ın emridir, kader Allah'ın kaderidir. Kaderin sabit olmasına gelince fiille ilgili olarak Allah ezelde kaderde belirlediği şeyden istediğini siler. Bu kader diğerini geçer. Bu da gaybın gaybı, sırrın sırrı, emrin emridir. Allah, kaderin kaderinin önüne geçmeyen kaderden dilediğini sabit tutar. Bu, bütün yönlerden birdir. Sebep müsebbebden sadır olur. Müsebbeb ve sebep aynu'l-cemde birdir.²⁴¹ Baklî bu yorumuyla Hızır'ın öldürme fiilinin aslında Allah'ın fiili olduğunu, dolayısıyla öldürme fiilinde zâhirde suçlu gibi görünse de sebebin aynu'l-cem makamında müsebbeb ile aynı olması cihetinden Hızır'ın fiilinin Allah'ın fiili olduğunu vurgular.

Baklî önceki müfessirlerden farklı olarak Hızır'ın öldürdüğü çocuğun Hakk'ın güzelliğinden bir nur taşıdığını söyler. Hızır'ın, Hak ehlinin bu nura takılıp Allah'ı müşahede etmekte, vesilelerin ötesine geçememesinden endişe etmesi sebebiyle çocuğu öldürdüğü değerlendirmesini yapar. Böylece o, Allah'la kendisi arasında, Allah'ın

²³⁹ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 433.

²⁴⁰ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 440.

²⁴¹ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 439-440.

sevdikleri, nebîleri ve velîleri arasındaki vesileleri kaldırmıştır.²⁴² Tespit edilebildiği kadarıyla bu yorum da Baklî'ye has bir yorumdur.

Hızır, Hz. Musa ile yolculuğunda son olarak yıkılmak üzere olan duvarı onarmıştı. Baklî, onarılan duvarı nefs-i mutmainne olarak açıklamıştır. Nefs-i mutmainne nefs-i emmârenin riyâzetle öldürülmesinden sonra oluşur. Nitekim Hızır da yıkılan duvarı onararak nefs-i mutmainneyi ortaya çıkarmıştır.²⁴³ Duvarın altındaki hazineye gelince o, kalp makamında ulaşılan ve buluşa erince çıkarılması gereken marifet hazinesidir. Baklî, müfessirlerden zâhir ehli olarak nitelediği kimselerin bu hazineyi, içinde ilim olan sahifeler şeklinde yorumladıklarına da yer vermiştir.²⁴⁴

Baklî, Hz. Musa'nın Hızır'ın onardığı duvara karşılık ücret alabileceğini söylemesini ise kalbî telvin olarak değerlendirir.²⁴⁵ Kalbî telvin, faziletleri kazanmak için riyâzet yoluyla ecir ve sevabın talep edilmesidir. Hz. Musa karşılık istediği için Hızır ona aylık vaktinin geldiğini söylemiştir. Bu, makamların ayrılmasıdır. Zira Hızır'ın hali nefsi imar etmek, riyâzetle ve övülmüş ahlâkla ahlâklanmak olup ecir ve sevap (karşılık) beklemek değildir. O, yaptıklarını faziletler ve kemalât amacıyla da yapmıyordu. Zira fazilet; amacı için değil, zatı itibariyle murad edilen fiillerin sahibinden sadır olması yönüyle ilahî ahlâkla ahlâklanmaktır. Oysa bir amaç için olan şey örtüdür ve rezilettir; fazilet değildir. Baklî asıl muradın, gaybî anlamları anlamak için hicabın açılması, nefsin sıfatlarının örtüsünün açılıp nur aleminin ortaya çıkması olduğunu vurgular. Bununla birlikte maksut, ilahî sıfatlarla muttasıf olmak, Fenafillahtan sonra Allah ile Allah'ta tahakkuk etmektir. Murad edilen budur; karşılık beklemek değildir.²⁴⁶ Nitekim bu hususu Hızır'ın karşılık beklemezsiniz onardığı duvar hadisesinde açıkça görmekteyiz.

Baklî, Hz. Musa ve Hızır'ın köy halkından yiyecek istemelerinin, hakikatte temkin için olduğunu ve aslında istenilenin Allah Teâlâ olduğunu belirtir. İstemek zayıflık alametidir. Hal kemale ulaşırsa sual/isteme ve kesb düşer. Rıza ve tevekkül makamındaki ârife istemek ve kesb fayda vermez. Çünkü rıza ve tevekkülün gücüyle

²⁴² Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 440.

²⁴³ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 433.

²⁴⁴ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 434.

²⁴⁵ Sülemî ise Hz. Musa ve Hızır yolculuğunda Hz. Musa'nın telvin halinde olduğunu belirtmişti. Detaylı bilgi için bkz. "2.2.3. Hakâiku't-tefsîr, Sülemî", s. 29-30.

²⁴⁶ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 433-434.

birlikte sual ettiler ve kesbettiler.²⁴⁷ Baklî, Hızır ve Hz. Musa'nın bu fiilde tevekkül ve rıza mahallinde, hallerin en güzelinde olduklarını zikreder.²⁴⁸ O, Hz. Musa'nın refahiyye ve üns makamında olduğunu ancak mücahedenin ona zarar verdiğini, Hızır'ın ise menzillerde bâkî olduğunu zikreder.²⁴⁹ Hızır'ın amelinin karşılığını istememesinin fütüvvet ehlinin alışkanlıklarından olduğunu söyler ki bu, onun fedakârlık, diğerkâmlık özelliğine sahip olmasıdır.²⁵⁰

Buraya kadarki kısımda Musa-Hızır kıssasının işârî tefsirlerdeki yorumları incelenmiştir. Aşağıda, işârî tefsir olarak kabul edilmedikleri halde işârî yorumlar içeren İbn Atıyye'nin *el-Muharrerü'l-vecîz* ve Fahreddin Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb* adlı eserleri kıssa bağlamında yer verdikleri işârî yorumlar açısından incelenecektir.

3.8. İbn Atıyye el-Endelûsî: el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz

İbn Atıyye (ö. 541/1147) dirayet ve rivayet usullerini birlikte kullanarak yazdığı *el-Muharrerü'l-vecîz* isimli eserinde hadislere, kıraat farklılıklarına ve cümle tahlillerine geniş yer vermektedir. Bununla birlikte İbn Atıyye işârî ve bâtinî yorumlara karşı çıkmasıyla bilinir.²⁵¹ Ancak Musa-Hızır kıssası bağlamında bazı işârî rivayetleri aktardığı görülmektedir. Özellikle İbn Atıyye'nin *el-Muharrerü'l-vecîz* isimli eserindeki Musa-Hızır kıssasına dair aktardığı bir rivayetin İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-Hikem* eserinde geçmesi önemli ve dikkat çekicidir.

İbn Atıyye, cumhurun hadislere dayanarak 65. âyette geçen “kul” ifadesinin Hızır olduğu sonucuna ulaştıklarını aktarmaktadır.²⁵² O, Hızır'ın kimliğiyle ilgili olarak oturduğu yeri yeşillendirdiği için kendisine Hızır ismi verildiğini Buhârî'de geçen bir hadis ile aktarır. Hızır'a verilen rahmetin nübüvvet olduğunu zikreder. Cumhura ait olan

²⁴⁷ Sual, Arapçada sorma, isteme, dilek, dilenme gibi anlamlara gelir. Tasavvufta ise, bir hakikati talep etmektir. Bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 2. basım, s. 322. Kesb ise, kazanma, çalışma anlamlarına gelir. Sûfiler, insanın alın teri dökerek geçinmesini söyleyip çalışmaya ve kazanmaya önem verirler. Bkz. a.g.e., s. 211-212.

²⁴⁸ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 437-438.

²⁴⁹ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 438.

²⁵⁰ Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 438.

²⁵¹ Abdulhamit Birişik, “İbn Atıyye el-Endelûsî”, *DİA*, XIX, 339.

²⁵² Kehf sûresi 65. ayette geçen “kullarımızdan bir kul” ifadesinin Hızır şeklinde telakkisinin kaynağı sahih hadis kitaplarındaki bazı hadislerdir. Bkz. Buhârî, “Tefsir (Kehf)”, 2. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhittin Uysal, “Tespit ve Yorum Bakımından Hızır'la İlgili Haberler”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2000): 337-366.

Hızır'ın nebî olduğu görüşünün yanında onun nebî olmayıp salih bir kul olduğu görüşünü قیل lafzıyla aktarır. İbn Atıyye, Hızır'ın fiillerini ancak Allah'ın vahyiyle yaptığını ifade eden âyetten hareketle nübüvvet sahibi olduğu manasının çıkacağı sonucuna varır. Zira Hızır, yaptıklarını kendi görüşüne göre yapmadığını söylemişti. İbn Atıyye, aktardığı bir hadis rivayetinde Hz. Musa'nın Hızır ile karşılaşmasını aktarır. Aslında burada Hz. Musa ve Hızır'ın ilimlerinin birbirlerinden farklı olduklarını vurgular. Bu hadise göre Hz. Musa, Hızır'ı elbisesine sarılmış ve yere uzanmış bir halde buldu. Hz. Musa, Hızır'a selam verince Hızır, başını kaldırıp “*Selam nerden geliyor?*” dedi ve şaşırıldı. Hızır, Hz. Musa'ya kim olduğunu sordu. Hz. Musa kendini tanıttince Hızır, “*İsrailoğullarının Musa'sı mı?*” dedi. Hz. Musa onaylayınca Hızır “*Senin İsrailoğullarının arasında olman gerekmiyor mu, seni buraya getiren nedir?*” deyince Hz. Musa, “*Senden ilim öğrenmek için seninle buluşmak istedim.*” dedi. Bunun üzerine Hızır, Hz. Musa'ya “*Ben Allah'ın bana öğrettiği ancak sana öğretmediği ilmi üzereyim. Sen de Allah'ın sana öğretip bana öğretmediği ilmi üzerinesin.*” dedi. Böylece Hızır, Hz. Musa ile ilimlerinin farklı olduğunu açıklamıştır. İbn Atıyye, Hızır'a fiillerin hükümlerinin zâhirleri değil, batinın marifeti verildiğini, Hz. Musa'ya insanların sözleri ve fiillerinde zâhirin hükmü verildiğini ifade ederek Hz. Musa ve Hızır'ın ilimleri açısından farklı olduklarını belirtmiştir.²⁵³

İbn Atıyye, Buhârî'de geçen bir hadiste Peygamber Efendimiz (sav)'in “*Allah Bize ve Musa'ya rahmet etsin, keşke sabretseydi de o ikisinin (Musa ve Hızır) durumunu bize anlatsaydı.*”²⁵⁴ rivayetine yer vererek bu yolculuğun sona ermesinde Hz. Musa'nın Hızır'ın yaptıklarına sabredememesinin etkili olduğunu vurgular. İbn Atıyye, aktardığı bir başka rivayette Allah Teâlâ'nın, Hz. Musa'nın Hızır'ın yaptıklarına şaşırması karşısında, daha önce benzer fiilleri Hz. Musa'nın kendisinin de yaptığını hatırlattığını zikreder. Bir başka ifadeyle, Hz. Musa'nın Hızır'da görüp karşı çıktığı olaylar daha önce kendisinin yaşadığı olaylardı. İşte bu yolculuk ona işaret kılınmıştı. Buna göre Hz. Musa, geminin delinmesine karşı çıktığında ona şöyle seslenildi: “*Ey Musa sen uçsuz bucaksız denize sandık içinde atıldığında tedbirin neredeydi? Çocuğun öldürülmesine karşı*

²⁵³ Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-Aziz/Tefsiru İbn Atıyye*, Doha: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 2015/1436, VI, 410.

²⁵⁴ Hadisin tamamı için bkz. Buhârî, “Tefsir (Kehf)”, 2; Musa (as)'in Hızır ile buluşup arkadaşlık etmesinin hadis kaynaklarındaki anlatımı için bkz. M. Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990, II, 90-99.

çıktığında dendi ki: “*Ey Musa Kıpti’yi öldürdüğünde senin inkarın neredeydi?*” Duvarın doğrultulmasına karşı çıktığında ona: “*Şuayb (as)’ın kızları için karşılıksız iyilik yapman nerede?*” dendi.²⁵⁵ İbn Atıyye’nin aktardığı bu rivayet, İbnü’l Arabî’nin *Fusûsü’l-Hikem* eserinin Musa Fassı’nda aynen geçmektedir.²⁵⁶ Burada İbnü’l-Arabî’nin İbn Atıyye’nin aktardığı yorumu tekrarladığı görülür. İşârî yorumlara karşı çıkmasıyla bilinen İbn Atıyye’nin kıssa yorumunda bu yorumu meçhul bir rivayet kalıbıyla da olsa hakkında bir yorum ya da eleştiride bulunmadan aktarması dikkate değerdir. Sonuç olarak Hz. Musa’nın tepki gösterdiği olaylar onun geçmişte yaşadığı birtakım olayları telmihten ibaretti. Ancak Hz. Musa, Hızır’a yaptıklarından dolayı tepki gösterirken bunları hatırlayamamıştı.

İbn Atıyye “*iki denizin buluştuğu yer*” ifadesinde iki denizin hangi denizler olabileceği rivayetlerini aktardıktan sonra bu iki denizden kastın Hz. Musa ve Hızır olduğu rivayetine de yer vermiştir. Bu rivayete göre Hz. Musa ve Hızır ilimde denizlerdi. Ancak İbn Atıyye, bu rivayeti hadislerin beyan ettiği aksine olmasından dolayı zayıf gördüğünü belirtmiştir.²⁵⁷ Burada İbn Atıyye’nin mecmau’l-bahreyn ifadesindeki işârî rivayeti zikredip bunu zayıf görerek eleştirmesine karşın, kıssada geçen üç olayı Hz. Musa’nın yaşadıklarına telmih olarak değerlendiren rivayeti aktarıp herhangi bir yorumda bulunmaması da dikkat çeken bir diğer husustur.

3.9. Râzî: Mefâtihu’l-gayb

İbnü’l-Arabî ile çağdaş olan Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), tefsirinde tasavvufî temayülünün yansıması olarak işârî yorumlara da yer vermiştir. Bununla birlikte İbnü’l-Arabî’nin Râzî’yi tasavvuf yoluna girmeye davet eden mektuplar yazdığı da bilinmektedir.²⁵⁸ Bu mektuplarda İbnü’l Arabî, Hızır’ın anlatıldığı KeHF sûresi 65. âyeti zikrederek Allah’ın kendi katından rahmet verdiği kişilerden olması için Râzî’yi riyâzet,

²⁵⁵ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-veciz*, VI, 420.

²⁵⁶ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fusûsü’l-Hikem*, çeviri ve şerh: Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006, s. 500-501; Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Füsûsu’l-Hikem* En Eski Metnin (TİEM 1933) Tıpkı Basımı ve Tahkikli Neşri, haz. Mahmud Erol Kılıç ve Abdurrahim Alkış, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, s. 190-191; Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Fusûsü’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, trc. ve şerh: Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı ve diğer, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017, II, 1313-1316, 1329.

²⁵⁷ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-veciz*, VI, 405.

²⁵⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Fahreddin er-Râzî”, *DİA*, XII, 90.

mücadele ve halvet yoluna davet etmiştir. Zira İbnü'l-Arabî'ye göre akıl ve fikir mertebesi ile bilgin olanın müsterih olması mümkün değildir. Ayrıca Allah'ı nazar yoluyla bilmek ise imkansızdır. Dolayısıyla marifetullahı riyâzet, mücadele ve halvet ile erişilebilir.²⁵⁹

Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* adlı tefsirinde Musa-Hızır kıssasına farklı bölümlerde atıflar yapmakla birlikte Kehf sûresinin kıssayla ilgili bölümünde ilmi elde etmek isteyen bir kimsenin tek bir mesele için bile olsa dünyanın bir ucundan diğerine yolculuk etmesinin gerekmesi, Hızır'ın kimliği ve ona verilen ilm-i ledün, Hz. Musa'nın Hızır'dan daha bilgin olmasına rağmen ona tâbi olması dolayısıyla tevazunun kibirden daha hayırlı olması, Hızır'a verilen rahmetin nübüvvet olup olmaması gibi konuları ele alır.

Râzî, besmeledeki Rahman ve Rahim kelimelerinin tefsirinde, havadisi zâhir ve bâtın olarak ikiye ayırmış ve buna en uygun örnek olarak Musa-Hızır kıssasını vermiştir. Burada o, Hz. Musa'nın işlerin zâhirine göre hüküm verdiğini, Hızır'ın ise işleri hakikatlerine ve sırlarına göre yaptığını söyler. Râzî, insanın tabiatı itibarıyla karşı çıktığı ve aklının kötü gördüğü şeylerin altında gizli sırlar ve mükemmel hikmetler olabileceğini zikreder. O, bu hikmet denizinden kendisine bazı izler zâhir olan kimseye yani Hızır'a hikmet ve rahmetten verildiğini ifade eder.²⁶⁰ Râzî, kıssadan hareketle hakîm muhakkik olan kimsenin işleri zâhirine göre değil, hakikatlerine göre yapan olduğunu söyler.

Râzî, Fatiha sûresinin اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ âyetinin açıklamasında sıkıntı zamanında enbiyânın sabırla kendilerine emredilene boyun eğdiklerini ifade eder. Onların imtihan anındaki sebatlarından bahsettiği pasajda örnek verirken en yüce dereceye ulaşıktan sonra kendisinden daha fazla bilgi sahibi kişinin öğrenci olması emredilince Hz. Musa'nın Hızır ile yolculuğundaki boyun eğişini zikreder.²⁶¹

Râzî'ye göre Musa (as) ilminin ve amelinin çokluğuna, bu ilmin kaynağının yüceliğine ve hakkında tam şerefi gerektiren şeyleri şahsında toplamasına rağmen tevazu ile ilim talebi için Hızır'a gitmiştir. Buradan hareketle o, tevazunun tekebbürden daha hayırlı olduğu sonucunu çıkarır.²⁶²

²⁵⁹ Nesim Doru, "İbn-i Arabî'nin Fahreddin Razi'ye Gönderdiği Mektup", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2002): 7.

²⁶⁰ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir Mefâtihi'l-gayb*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1934, I, 202.

²⁶¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, I, 218.

²⁶² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXI, 477.

Râzî, Hz. Musa ile Hızır'ın buluştuğu yer olan ve âyette “iki denizin birleştiği yer”²⁶³ şeklinde geçen kısım ile ilgili olarak bu iki denizin Hz. Musa ve Hızır oldukları rivayetine yer verir.²⁶⁴ Ancak o, bu konuda rivayetleri zikretmekle yetinip kendi görüşünü belirtmez.

Râzî, Hızır'ın kimliğiyle ilgili olarak âlimlerin görüşlerini sıralayıp delillerine karşı yorumlarını ifade eder.²⁶⁵ Bunlardan biri Hızır'a verilen rahmetin nübüvvet olduğu yorumudur ki Râzî, nübüvvetin bir rahmet olduğunu, ancak her rahmetin nübüvvet olduğu neticesine ulaşamayacağını söyler. İnsanların zarurî, yani fitrî bilgilerinin Allah'tan kaynaklandığı dikkate alındığında, vasıtasız olan Hızır'ın ilminin onun peygamber olmasını gerektirmediğini ifade eder. Bir peygamberin nübüvvetle ilgili mevzularda peygamber olmayan kimselere tâbi olamayacağını, ancak nübüvvet dışındaki bilgileri öğrenmek için tâbi olabileceğini söyler.²⁶⁶ Dolayısıyla Râzî burada Hızır'a verilen rahmetin nübüvvet olmadığını delilleriyle açıklamıştır. Râzî, Hızır'ın kimliğine dair onun Harun b. İmran soyundan olduğunu²⁶⁷ ve ömrünün uzun olduğu rivayetlerine de yer verir.²⁶⁸

Hızır'la ilgili ele alınan en önemli hususlardan biri şüphesiz ki ledün ilmi konusudur. Râzî de bu konuda geniş açıklamalar yapar. O, ledün ilmi hususuna ilimleri tasnif ederek bir açıklama getirir. Ancak burada, Râzî'nin bilgi teorisini kendine has bir şekilde tasnif ettiği unutulmamalıdır. O, kendinden önceki kelamcı ve filozofların bilgi tanımını mantığın tanım ilkelerine bağlı olmadıkları gerekçesiyle eleştirir. Râzî, bilgi meselesinde ele aldığı kavramları özne yani bilen merkezli değerlendirir. O, beşerî bilgiyi ikiye ayırarak inceler. Bunlardan birincisi insan aklının hiç zorlanmadan hemen kabul ettiği “bedihiyât” denilen bilgilerdir. Mesela insanın açlığını, susuzluğunu bilmesi, bütünün parçadan büyük olduğunu bilmesi gibi kesin bilgilerdir. İkinci bilgi türü ise aklın birtakım öncüllere dayanarak bilmediği konularda bazı çıkarımlarda bulunması şeklinde açıklanan “nazarî bilgi”dir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, aklın dayandığı bilgilerin doğruluğudur. Zira akıl yanlış bilgilere dayanırsa istidlâl sonucunda ulaştığı

²⁶³ Kehf 18/61.

²⁶⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXI, 479; bu rivayete daha önce Sa'lebî de yer vermişti. Bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, IV, 133.

²⁶⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXI, 482.

²⁶⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXI, 482.

²⁶⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, VII, 26.

²⁶⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 432.

bilgiler de yanlış olabilir. Bu sebeple istidlâlde en önemli husus dayanılan bilgilerin doğru ve güvenilir olmasıdır.²⁶⁹

Râzî'nin *Mefâtiḥ*'te kısa bağlamında ledün ilmiyle ilgili olarak yaptığı bilgi tasnifine dönecek olursak, yukarıda anlatılandan farklı bir durumla karşılaşırız. Ona göre, tasdik ve tasavvur, ya kesb ve talep olmaksızın kazanılan nazarî bir ilim ya da kesbî bir ilimdir. Diğer bir ifadeyle tasdik ve tasavvurların bir kısmı kesbî olur, bir kısmı kesbî olmaz.²⁷⁰ Nazarî ilimlerin nefste ve akılda herhangi bir şekilde kesb olmaksızın meydana gelen bilgiler olduğunu söyleyip elem ve lezzet, varlık ve yokluk tasavvurunu ve birin ikinin yarısı olmasını buna örnek verir.²⁷¹ Râzî'nin burada ilginç bir şekilde bedihî bilgiyi nazarî olarak isimlendirdiği görülür. Daha sonra kesbî bilgiyi elde etmek için bazı şeyler yapılması gerektiğini ifade eder. O, kesbî bilgileri elde etmenin yol ve vasıtalarını iki şekilde açıklar. Bunların ilki insanın nazarî bedihî ilimleri birleştirmesidir ki bu, ancak çalışıp çabalama ile meydana gelir. İkinci yol ise kişinin riyazât ve nefis mücahedesini ile nefisini zayıflatmaya gayret etmesidir. Kişi, nefis mücahedesini ile his ve hayal kuvvelerini zayıflatınca akıl cevherinde ilahî nurlar parlamaya başlar. Nihayet tefekkür, teemmül gayreti olmaksızın bilgiler oluşur ve ilimler mükemmelleşir. Bu şekilde oluşan ilme “ilm-i ledünnî” denir.²⁷²

Râzî, ledünnî ilmin anlamını verdikten sonra insanların nefislerinin mahiyet açısından farklı olduklarını söyler.²⁷³ Bu görüşe göre, bazı nefisler nuranî, ilahî, ulvî câzibelerle dolu olup maddî çekişmelerden uzak olur ki kutsal cilayı ve ilahî nurları almaya daha yetkin olur. Böylece o, gayb aleminden gelen nurları tam ve mükemmel şekilde alır. Râzî, âyette bahsedilen ilm-i ledün manasının bu olduğunu belirtir.²⁷⁴

²⁶⁹ Detaylı bilgi için bkz. Mustafa Bozkurt, “Fahredin Râzî’de Bilgi Teorisi” (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), s. 192-193.

²⁷⁰ Ayrıca bkz. Şaban Haklı, “Fahreddin Râzî’nin Bilgi Teorisi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* (2013): 441.

²⁷¹ Râzî’ye göre nazarî bilgi, zarurî bilgilerdir ve bu bilgiler tevliid yoluyla veya âdeten değil, doğma olmamak şartıyla zorunlu (vücûben) oluşmaktadır. Râzî, nazarî bilgiyi zorunlu bilgi kabul etmesiyle erken dönem Eşârî bilgi anlayışından uzaklaşmış, akla daha çok güvenen ve burhanî bilgi sistemine daha yakın olan Mutezilî ve Maturidî bilgi anlayışına yönelmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbrahim Coşkun, “Nazarî Bilgi ve Fahreddin er-Râzî’nin Bilgi Sisteminde Nazarî Bilginin Yeri”, *Kelam’da Bilgi Problemi Sempozyumu*, 15-17 Eylül 2000, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bursa: Arasta Yayınları, 2003, s. 105-126; Râzî *Mefâtiḥ*’de nazarî, akıl yürütme anlamında da kullanmıştır. Bkz. Bozkurt, a.g.e., s. 176.

²⁷² Râzî, *Mefâtiḥu’l-gayb*, XXI, 482.

²⁷³ Râzî, *Mefâtiḥu’l-gayb*, XXI, 483.

²⁷⁴ Râzî, *Mefâtiḥu’l-gayb*, XXI, 483.

Dolayısıyla Râzî'ye göre, Hızır'ın ledün ilmine sahip olması, onun nefsinin nuranî ve ilahî cazibelerle kuşatılmış olmasındandır.

Râzî, Hızır'a verilen ilimle ilgili olarak Bakara sûresinin 32. âyetinin tefsirinde Allah'ın Hz. Âdem'e bütün isimleri, Hızır'a feraseti ve ledün ilmını öğrettiğini belirtir.²⁷⁵ Bu ilimlere dair Bakara sûresinin 34. âyetinde Hz. Âdem'in ilminin secde ve selamlama sebebi olduğunu söyledikten sonra Hızır'ın ilminin Hz. Musa ve Yuşa gibi öğrencileri bulmasına sebep olduğunu belirtmiştir.²⁷⁶

Râzî, Hızır'ın Hz. Musa'ya “*kavrayamadığın bir bilgiye nasıl sabredeceksin?*”²⁷⁷ demesini Hz. Musa'nın ilmını azımsadığı şeklinde yorumlar. Hızır, Hz. Musa'ya kendisiyle birlikte sabredemeyeceğini söyleyince, Hz. Musa'nın ona, Allah dilerse sabırlı olacağını ve kendisine karşı gelmeyeceğini söylemesinin ise Hz. Musa'nın tevazu, tahammül ve alçak gönüllüğünü gösterdiğini ifade eder. Râzî, bunu öğrenimde bulunan kimsenin tevazu sahibi olması gerektiğine yorar. Öğreten kimsenin ise eğer öğrenenin faydasını görüyorsa sert davranmasının öğretim açısından önemli olduğunu söyler.²⁷⁸

Râzî, işlerin içyüzünün açıklandığı kısım ile ilgili olarak birinci meseleyi yani Hızır'ın gemiyi delmesini zâhir ve bâtın açısından ele alır. Peygamberlerin hükümleri işlerin zâhirlerine göre yapmalarına karşın bu âlim kimsenin yani Hızır'ın ise fiillerini zâhire göre değil işin aslındaki sebeplere binaen yaptığını ifade eder. O, üç olayda âlim kimsenin Allah Teâlâ tarafından işlerin içyüzüne vâkıf olan ve eşyanın hakikatini bilen, aklî bir kuvvet verilen bir kimse olduğunu söyler. Hz. Musa'nın şeriatları ve hükümleri bilmedeki derecesi, işleri zâhirine göre değerlendirmek; o âlimin derecesi ise eşyanın içyüzüne ve işlerin hakikatlerine vakıf olmak üzerine dayanır. Buradan hareketle Râzî, âlimin yani Hızır'ın işlerin içyüzüne vâkıf olma hususundaki ilim derecesinin, Hz. Musa'nın derecesinin üstünde olduğu neticesine ulaşır.²⁷⁹

Râzî, bu üç olayın tek bir usûlle açıklanabileceğini söyler ki bu da iki zarar çeliştiğinde daha büyüğünü engellemek için daha küçüğünü tercih etmektir. Nitekim üç meselede dikkate alınan düsturun bu olduğunu söyler. Râzî, eşyanın hakikatine muttali

²⁷⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 403.

²⁷⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 404.

²⁷⁷ Kehf 18/68.

²⁷⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXI, 485.

²⁷⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXI, 489-490.

olmanın o âlime has kılınmasına karşın Hz. Musa'nın hükümleri işlerin zâhirine göre bina ettiğini, dolayısıyla bu iki zat arasında ilim açısından bir farklılık olduğunu belirtir.²⁸⁰

Râzî, o âlimin eşyanın hakikatine muttali olduğunu ve bu tür ilmin bilgi verme yoluyla öğrenilmesinin mümkün olmadığını belirtir. Öyleyse Hz. Musa'nın o âlime ilim talebiyle gitmesinde bu türden bir fayda ve hikmet bulunur. Zira eşyanın zâhirini bilmek, zâhirî kanun ve yasaları bilmekle mümkün iken, eşyanın içyüzünü bilmek bâtını temizlemek, nefsi tecrid etmek ve kalbi maddî alakalardan uzak tutmakla elde edilebilir. Hz. Musa'nın Hızır'a gönderilme sebebi ise Râzî'ye göre, Hz. Musa'nın şer'i ilimlerdeki derecesinin kemale ermesi ve bu kemalin işin zâhirine bina edilen şer'i ilimlerden işin hakikatine vâkıf olmaya dayanan bâtinî ilimlere geçmesidir.²⁸¹

Râzî, çocuğun öldürülmesiyle ilgili olarak aktardığı bir rivayette o ana-babanın daha sonra bir kız çocuğu olduğunu ve onunla bir peygamberin evlendiğini ve böylece o kızın Cenab-ı Hakk sayesinde büyük bir milleti hidayete erdirecek bir peygamber doğurduğunu belirtir.²⁸² Yani çocuğun öldürülmesiyle ana-babanın imanları korunmuş ve onlara ölen çocuklarından daha hayırlı bir kız çocuğu verilmiştir.

Olayların içyüzlerini anlatmaya devam eden Râzî, duvarın altındaki hazine için bunun mal ve ilim olduğu rivayetlerine yer vererek ilim olmasının daha makul olduğunu belirtir. Çünkü babalarının salih bir kimse olduğu âyette zikredilmektedir. Râzî'ye göre malın biriktirilip gömülmesi salih kimselerin yapacağı bir şey değildir.²⁸³

İşlerin içyüzlerini açıkladıktan sonra Hızır, "*Bu Rabbinden bir rahmet idi*"²⁸⁴ sözüyle yaptığı işleri Allah'ın rahmeti görülsün diye yaptığını açıklamıştır. Bunları kendiliğinden yapmadığını söyleyen Hızır, onları Allah'ın emri ve vahyi ile yaptığını söylemiştir. Râzî'ye göre, Hızır bu sözüyle insanların mallarına ve canlarına kast etmenin ancak vahiy ve kesin nass ile mümkün olabileceğini ifade etmiştir.²⁸⁵ Ancak burada nebî olmamasına rağmen Hızır'ın vahiy almasını nasıl anlayacağız? Nitekim yukarıda yer verildiği üzere Râzî, Hızır'a verilen rahmetin nübüvvet anlamına gelmediğini ifade etmişti.²⁸⁶ Acaba Râzî, burada İbnü'l-Arabî'de görüleceği gibi nübüvveti genel nübüvvet

²⁸⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXI, 490.

²⁸¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXI, 490.

²⁸² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXI, 492.

²⁸³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXI, 492.

²⁸⁴ Kehf 18/82.

²⁸⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXI, 492.

²⁸⁶ Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXI, 482.

ve özel nübüvvet olarak ayırmış ve yasa koyucu nübüvveti özel nübüvvet kapsamında mı değerlendirmiştir? Bu soruyu Râzî, Şûrâ sûresinin 51. âyetinde vahiy kavramını üçe ayırarak açıklar. Bunların ilki peygamber olsun olmasın ilahî bildirimde muhatap olan herkesin aldığı vahiy, ikincisi Allah'ın kelâmını vasıtasız olarak peygamberine vermesi, üçüncüsü ise Allah'ın peygamberine melek vasıtasıyla vahyini bildirmesidir.²⁸⁷ Buradan hareketle birinci kısımda ilahî bildirimde muhatap olan herkes vahiy almaktadır. Hızır da birinci kısımda açıklanan vahye muhatap olmuştur. Bu açıklama İbnü'l-Arabî'nin vahiy görüşüyle paralellik arz etmektedir. Nitekim o, vahiy bütün mahlukata yönelik kapsamlı ilahî hitap şeklinde açıklar.²⁸⁸

Çalışmanın birinci bölümünde Musa-Hızır kıssasının İbnü'l-Arabî öncesi tasavvuf ve işârî tefsir geleneğinde nasıl ele alındığı incelenmiştir. Burada İbnü'l-Arabî'den önceki tarihî süreçte kıssanın hem tasavvuf eserlerinde hem de işârî tefsir eserlerinde nasıl değerlendirildiğini anlamak ve bu yorumlardan İbnü'l-Arabî'nin etkilenip etkilenmediğini saptamak çalışmanın konusu açısından önemlidir. İbnü'l-Arabî öncesi süreçte onun da bir dönem yaşadığı Endülüs'te yaşayan İbn Atıyye'nin tefsirindeki yorum oldukça dikkat çekicidir. Zira işârî yorumlara karşı çıkmasıyla bilinen İbn Atıyye'nin *el-Muharrerü'l-vecîz* adlı eserinde aktardığı kıssa yorumunun daha sonra *Fusûsu'l-Hikem*'de geçmesi, İbnü'l-Arabî'nin bu yorumunda ondan mı etkilendiği sorusunu gündeme getirmektedir. İbnü'l-Arabî'nin İbn Atıyye'den etkilenmesi zamansal ve mekânsal olarak mümkün görünmektedir. İkinci bölümde bu sorunun cevabı aranacaktır.

Çalışmanın ikinci kısmında ise İbnü'l-Arabî'nin Musa-Hızır kıssasını nasıl yorumladığı incelenecektir. Onun kıssa yorumunun kendinden önceki kaynaklardakine benzer bir yorum olup olmadığı, farklılıklar varsa bunların ne mahiyette olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır. Burada öne çıkan iki başlık, zâhir-bâtın ve velâyet nazariyesi meseleleridir. Zira İbnü'l-Arabî kıssayı bu iki mesele çerçevesinde yorumlamıştır. Çalışmanın ikinci bölümünde önce Musa-Hızır kıssasının İbnü'l-Arabî'nin eserlerindeki

²⁸⁷ Faruk Sancar, *Nübüvvet-Velâyet Merkezli Kelam-Tasavvuf Tartışmaları Fahreddin er-Râzî ve İbnü'l-Arabî Örneği*, Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011, s. 118-119.

²⁸⁸ Bkz. Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007, VI, 265.

bağlamı genel olarak açıklanacak sonra İbnü'l-Arabî'de zâhir-bâtın ve velâyet meseleleri anlatılıp kısaca, zâhir-bâtın ve velâyet nazariyesi meseleleri çerçevesinde ele alınacaktır.



İKİNCİ BÖLÜM: İBNÜ'L-ARABÎ'DE MUSA-HIZIR KISSASININ ELE ALINIŞI

İbnü'l-Arabî Musa-Hızır kıssasını farklı eserlerinde farklı bağlamlarda zikretmekle beraber temelde velâyet nazariyesi ve ona bağlı olarak zâhir-bâtın meseleleri ışığında yorumlar. Bu bölümde onun kıssayı nasıl ele aldığı velâyet nazariyesi ve zâhir-bâtın meseleleri ile birlikte eserlerindeki bağlam dikkate alınarak incelenecektir.

1. Kıssanın İbnü'l-Arabî'nin Eserlerindeki Bağlamı

Musa-Hızır kıssası tefsir geleneğinde çeşitli tefsirlerce fikhî, kelimî, dilsel, tarihsel ve işârî açılardan incelenmiştir. Birinci bölümde görüldüğü üzere Musa-Hızır kıssasının konu alındığı tasavvuf eserleri Serrâc'ın *Lüma'*, Kelâbâzî'nin *et-Ta'arruf*, Kuşeyrî'nin *Risâle* ve İmam-ı Gazzâlî'nin *İhyâu ulûmi'd-dîn* isimli eserleriydi. İlk üç eserde kıssa, velâyet-nübüvvet ekseninde incelenirken, *İhyâ'*da hoca-talebe ilişkisi bağlamında değerlendirilmiştir. İşârî tefsir geleneğine bakıldığında ise meselenin daha çok kıssa ile ilgili rivayetler, ledün ilmi, zâhir-bâtın, şeyh-mürîd ilişkisi açılarından incelendiği görülmüştür. Örneğin işârî tefsirin başlıca kaynaklarından olan Sülemî'nin tefsirinde mesele rivâyetler üzerinden değerlendirilip özellikle ledün ilmi çerçevesinde ele alınmıştır. İşârî tefsir geleneğinde İbnü'l-Arabî'ye kadar olan dönem içerisinde en son incelediğimiz Baklî ise kendinden önceki işârî tefsirlere nazaran daha yoğun ve ağır tasavvufî bir dil kullanmıştır. Baklî kıssayı ele alırken akl-ı kutsî, seyr ilallah, ehl-i mukâşif, ehl-i üns, gaybu'l-gayb, sirru'l-sır, ledün, riyazât, seyr-i sülûk, rububiyet, vahdaniyet, melekût, ceberût, hakikat, marifet, velâyet, mücahede gibi kavramları gündeme getirmektedir.

Musa-Hızır kıssası İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem* ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* eserlerinde yer almaktadır. *Tedbîrât-ı İlâhiyye* ve *Kitâbu'l-kurbe* adlı eserlerinde ise kıssaya yer verilmeyip kıssanın anlaşılmasında mihver kavramlar olan velî, nebî, velâyet, nübüvvet kavramları üzerinde durulmaktadır. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân-ı Kerîm'e dair tefsir yorumlarının Mahmûd Mahmûd Gurâb tarafından cem edildiği *Rahmetun mine'r-Rahmân fi tefsîri ve işârâtü'l-Kur'ân min kelâmi's-şeyhi'l-*

ekber Muhyiddîn İbni'l-'Arabî adlı eserde konumuz olan kıssanın tasavvufî yorumu yer almaktadır.

Musa-Hızır kıssası tespit edilebildiği kadarıyla İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem* ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* eserlerinde bütüncül olarak yer almaktadır. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* sûfîlerin varlık ve bilgi nazariyesi ve metafizik tasavvurlarının yanında nübüvvet, velâyet, risâlet, mebde ve meâd, melekiyyât, tefsir ve te'vîl gibi hem zâhirî hem de bâtinî yönleri olan birçok konu hakkında özgün bilgiler içerir. Ayrıca Afîfî'nin dediği gibi *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin İbnü'l-Arabî'nin diğer önemli eseri olan *Fusûsu'l-Hikem*'in bir şerhi olduğu söylenebilir.²⁸⁹ İbnü'l-Arabî'nin diğer eserinin her biri *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin bir bölümüne yazılmış birer zeyl olarak değerlendirilebilir. Misal olarak *Kitâbü't-Tecelliyyât*'ı ve *Kitâbü Menzilü'l-menâzil* adlı eserleri verilebilir. *Kitâbü't-Tecelliyyât* isimli eseri *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin 382. bölümünün, *Kitâbü Menzilü'l-menâzil* de 22. bölümün birer zeyli gibidir. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin diğer önemli özelliği de eserde nakledilen bir sûre veya âyetin, eserin hem kendi iç bölümleri arasında hem de *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ile başka bir eseri arasında fikrî bağlantı kurmada anahtar konumda olmasıdır. İbnü'l-Arabî bütün eserlerinin Kur'ân-ı Kerîm'in hazinelerinden olduğunu, kendisine Kur'ân-ı Kerîm'in fehminin lütfedildiğini sık sık dile getirir. Dolayısıyla *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, tasavvufî bir Kur'ân-ı Kerîm tefsiri olarak da görülebilir.²⁹⁰

İbnü'l-Arabî'nin Musa-Hızır kıssasına dair yorumlarını bulduğumuz diğer önemli eseri, *Fusûsu'l-Hikem*'dir. O, *Fusûsu'l-Hikem* isimli eseriyle ilgili olarak 627/1230 yılında Şam'da bulunduğu sırada kendisine vâki olan mübeşşirâta Hz. Peygamber'in, elinde bir kitapla ona görüldüğünü ve “*Bu, hikmetlerin yuvalarını (Fusûsu'l-Hikem) gösteren bir kitaptır. Bunu al ve faydalanacak kimselere açıkla!*” buyurduğunu nakleder. Diğer eserleri gibi bu eserin de “*nefsin yol açtığı garazlardan münezzeah bir mukaddes makamdan geldiğini*” ifade eden İbnü'l-Arabî, kendisinin eserin müellifi değil mütercimi sayılması gerektiğini özellikle belirtir.²⁹¹

Fusûsu'l-Hikem yirmi yedi peygamberin her birinin hikmetlerinin anlatıldığı yirmi yedi bölüme ayrılmıştır. Hz. Âdem ile başlayıp Hz. Muhammed ile son bulan eserde

²⁸⁹ Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 24.

²⁹⁰ Mahmud Erol Kılıç, *İbnü'l-Arabî*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2015, s. 33.

²⁹¹ Kılıç, *İbnü'l-Arabî*, s. 47.

bölümler kronolojik bir sıra izlemediği gibi bölümlerin tam bir fikrî bütünlük içinde oluşturulduğu da söylenemez. Örneğin Mûsâ, Nûh ve Îsâ bölümlerinde ele alınan konularla peygamberlerin hayatları ve tebliğleri arasında çok sıkı bir ilişki kurulmuşken diğer bazı bölümlerde bölüme adını veren peygamberlerle anlatılanlar arasında bu kadar sıkı bir bağın bulunmadığı söylenebilir. Ayrıca metin içinde yer yer paradoksal görünen ifadeler de dikkat çeker. Bu tarz metinlerde çokça rastlanılan bu durum, İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin en çok göze çarpan özelliklerinden olup bir hakikatin farklı mertebelerde farklı şekiller almasının neticesinde çeşitli ifadeler ile söylenmesinin zorunlu olması ile açıklanmıştır. Nitekim İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de bu durumun bütün yazdıkları için geçerli olduğunu, eserlerinde “imlâ-i ilâhî” ve “ilkâ-i Rabbânî” sonucu kendisine ulaşanları geldikleri gibi aktardığını belirtir. Dolayısıyla bu durumun, edebî açıdan bazı düzensizlikler görülmesinin tabii sebebi olduğunu açıklar. Ayrıca, “*Ben ancak bana ne ilkâ edilmişse onu ilkâ ettim ve ancak bana ne indirilmişse onu bu satırlara döktüm. Ne nebîyim ne resûl, sadece vâris-i Nebî ve hâris-i âhiretim*” der. Kendisine verilen bilgilerin hepsini değil, sadece Hz. Peygamber'in sınırlarını koyup anlatmasına izin verdiği kadarını açıkladığını da özellikle ifade eder.²⁹²

İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân-ı Kerîm'e dair tefsir yorumlarının Mahmûd Mahmûd Gurâb tarafından cem edildiği *Rahmetun mine'r-Rahmân fi tefsîri ve işârâti'l-Kur'ân min kelâmi'ş-şeyhi'l-ekber Muhyiddîn İbni'l-Arabî* adlı eserde konumuz olan kıssanın tasavvufî yorumu yer almaktadır. O, *Tedbîrât-ı İlâhiyye* ve *Kitâbu'l-kurbe* adlı eserlerinde ise kıssaya yer vermeyip kıssanın anlaşılmasında mihver kavramlar olan velî, nebî, velâyet, nübüvvet kavramları üzerinde durur. İbnü'l-Arabî, kıssayı *Fusûsü'l-hikem* adlı eserinde *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserine göre daha bütüncül ele almıştır. *el-Fütûhât*'ta kıssaya farklı bölümlerde, farklı bağlamlarda atıflarda bulunurken *Fusûs*'ta ise kıssayı bütüncül bir şekilde Musa Fassı'nda ele almıştır. İbnü'l-Arabî *Fusûs*'ta Musa-Hızır kıssasını Hz. Musa'nın daha önce yaşadığı üç olayı telmih şeklinde ele alırken *el-Fütûhât*'ta bu üç olayı Hızır'a verilen rahmetle bağlantılı olarak açıklar. Bu üç olayın telmih şeklindeki açıklamasına dair rivayet, tespit edilebildiği kadarıyla ilk defa İbn Atıyye'nin *el-Muharrerü'l-vecîz* adlı tefsirinde geçmiştir.²⁹³ Ondan önce Kuşeyrî,

²⁹² Kılıç, *İbnü'l-Arabî*, s. 47-50.

²⁹³ Bkz. İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-veciz*, VI, 420.

Letâifü'l-işârât adlı eserinde, Hz. Musa ve Hızır yolculuğunun edep dersi alma yolculuğu olması sebebiyle Hz. Musa'nın meşakkate katlanması gerektiğini belirtmiştir. Ancak burada sadece Hz. Musa'nın Hz. Şuayb'ın kızlarının hayvanlarını suvardığı zaman daha fazla yorgunluk çektiğini ifade etmiştir. Hz. Musa, Hızır ile yolculuk yaparken yorulunca ona daha önce Hz. Şuayb'ın kızlarının hayvanlarını suvardığı zamanki yorgunluğu hatırlatılmıştır.²⁹⁴ Burada dikkat çeken husus, Kuşeyrî'nin Musa-Hızır yolculuğunun tamamını bir olayı telmihle meşakkat cihetinden açıklamasına karşın İbn Atıyye'nin kıssada yaşanan üç olayı da Hz. Musa'nın önceden yaşadığı üç olayı telmihle açıklayan rivayete yer vermesidir. Burada İbnü'l-Arabî ile Kuşeyrî arasındaki ilişkiye dair İbnü'l-Arabî'nin, hocalarından Muhammed b. Muhammed el-Bekrî'den *Risâletü'l-Kuşeyrî*'yi dinlediğini belirttiğini²⁹⁵ ifade edelim.²⁹⁶

İbn Atıyye'de geçen kıssaya dair rivayeti, İbnü'l-Arabî daha kapsamlı bir şekilde ve tasavvufun kavramlarıyla ele almıştır. Tespit edilebildiği kadarıyla İbnü'l-Arabî'ye kadarki süreçte başka bir kaynakta böyle bir yoruma rastlanmamıştır. İbnü'l-Arabî'nin kıssadaki üç olayı da Hz. Musa'nın önceki yaşadıklarına telmih şeklindeki yorumunda, Kuşeyrî'nin kıssada yaşanan olaylardan sadece birini hatırlatan sınırlı yorumundan, İbn Atıyye'nin ise bütün yaşanan olayları telmih olarak aktardığı rivayetten etkilenmiş olabileceğini söylemek mümkündür.

Fusûs'ta kıssa, bu üç olayın açıklanmasıyla sınırlı iken, *el-Fütûhât*'ta ayrıca Hızır'a verilen ledün ilminin ne olduğu konusu vurgulanmakla birlikte Hz. Musa'nın ve Hızır'ın makamlarının farklı olduğu hususuna da dikkat çekilmektedir. İkisinin makamlarının farklı oluşu daha önce de Taberî'nin *Câmi'ul-beyân*,²⁹⁷ Serrâc'ın *Lüma'*,²⁹⁸ Sülemî'nin *Hakâik*,²⁹⁹ Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*,³⁰⁰ İbn Atıyye'nin *el-Muharrerü'l-*

²⁹⁴ Bkz. Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 411.

²⁹⁵ Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî, *İstilahatü's-şeyh Muhyiddin İbn Arabî: (Mu'cemu istilahati's-sufiyye)*, thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, Beyrut: Dârü'l-İmam-ı Müslim, 1990, s. 26.

²⁹⁶ Endülüs'te VI/XII. yüzyılın ilk yarısı bazı mutasavvıfların Mâlikî fukaha karşısında tehdit olarak algılandığı dönemler olmasına rağmen Hâris el-Muhâsibî'nin *er-Ri'âye li-hukûkillâh* ve Kuşeyrî'nin *Risâle*'si gibi tasavvufa dair pek çok eserin okunmasından Endülüs'te tasavvufun ilim çevreleri nezdindeki kabulünün devam ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ersin Adıgüzel ve diğer., *İslam Tarihi ve Medeniyeti: Endülüs*, ed. Mehmet Özdemir, İstanbul: Siyer Yayınları, 2018, IV, 441-446.

²⁹⁷ Bkz. Taberî, *Câmi'ul-beyân*, XVIII, 63-64.

²⁹⁸ Bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 370-371, 428.

²⁹⁹ Bkz. Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 414, 416.

³⁰⁰ Bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, IV, 136.

vecîz³⁰¹ ve Râzî'nin *Mefâtihi'l-gayb*³⁰² eserlerinde geçmişti. *Fusûs*'ta kıssa, velâyet nazariyesi çerçevesinde incelenmiştir. Burada İbnü'l-Arabî'nin Hakîm Tirmizî'nin velâyet nazariyesini takip etmekle birlikte ona kavramsal olarak derinlik kattığı da görülmektedir. *el-Fütûhât*'ta ise kıssadaki olayların Hızır'a verilen rahmetin yansıması şeklinde değerlendirilen içyüzlerine vurgu yapılmaktadır.

İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-kurbe* adlı risalesinde kıssaya yer vermeyip kıssanın anlaşılmasında önemli bir etken olan velâyet nazariyesi bağlamında aynı şahısta velâyet ve nübüvvet söz konusu olduğunda o şahsın velâyet yönünün nübüvvet yönünden daha üstün olduğunu vurgulamıştır.³⁰³ Bu görüşü *Fusûsu'l-hikem*'in Üzeyr Fassî'nda da geçmiştir.³⁰⁴ *Tedbîrât-ı İlâhiyye* adlı eserinde nübüvvetin zâhire, velâyetin bâtına taalluk ettiğini,³⁰⁵ velînin zâhiren ve bâtınen nebîye tabî olup onun mişkâtından iktibâs ettiğini,³⁰⁶ evliyâullahın vâris-i nebevî olup tenezzülât-ı ilâhiyye onların sadrı üzerine, rûh-i kudî vasıtasıyla, esrâr-ı velâyet ile vâkı olduğunu,³⁰⁷ bu sırların onlara velâyet-i hâssa-i Muhammediyye'den nâzil olduğunu,³⁰⁸ nebînin veya velînin duyulur âlemin âdetini aşabileceğini³⁰⁹ zikretmiştir. Allah'ın bazı kullarını diğerlerinde olmayan ilim vermesi cihetiyle özel kıldığını belirtip buna Hz. Musa ve Hızır meselesini ikna edici bir delil olarak sunmuştur.³¹⁰

İbn Arabî'ye izafe edilen ve *Tefsîrû İbn Arabî* adıyla defalarca yayınlanan eserin aslında Abdürrezzak el-Kâşânî'nin (ö. 736/1335) *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı tasavvufî tefsiri olduğu³¹¹ bu eserler incelenerek teyit edilmiştir.³¹² el-Kâşânî, eserini, İbnü'l-Arabî'nin geliştirdiği kavram ve terimlerden yararlanarak kaleme almıştır. Muhtemelen eserin

³⁰¹ Bkz. İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-veciz*, VI, 410.

³⁰² Bkz. Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, XXI, 483.

³⁰³ Muhyiddîn İbn Arabî, "Risaleler", *Kitâbü'l-kurbe*, çev. Vahdeddin İnce, İstanbul: Kitsan, t.y., I, 166.

³⁰⁴ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. ve şerh: Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016, s. 147.

³⁰⁵ İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, çev. Ahmet Avni Konuk, yay. haz. Mustafa Tahralı, İstanbul: İz Yayıncılık, 1992, s. 51.

³⁰⁶ İbnü'l-Arabî, a.g.e., s. 360, 357.

³⁰⁷ İbnü'l-Arabî, a.g.e., s. 376-377.

³⁰⁸ İbnü'l-Arabî, a.g.e., s. 377.

³⁰⁹ İbnü'l-Arabî, a.g.e., s. 227, 230.

³¹⁰ İbnü'l-Arabî, a.g.e., s. 53-54.

³¹¹ Uludağ, "Kâşânî", *DİA*, XXV, 5.

³¹² Bkz. İbnü'l-Arabî, *Tefsîrû İbn Arabî*, muhakkik: eş-Şeyh Abdülvâris Muhammed Ali, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011, 3. Baskı, I, 428-432; Kemaleddin Abdürrezzak b. Ahmed Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşânîyye/Te'vilü'l-Kur'ân/ Te'vilü'l-ayat/ Kur'ân-ı Kerîm'in Öz Tefsiri*, trc. Ali Rıza Doksanedi, yay.haz. M. Vehbi Güloğlu, Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1987, II, 237-242.

İbnü'l-Arabî'ye izafe edilmesinde, eserde kullanılan dilin ve kavramların İbnü'l-Arabî'nin geliştirdiği kavram ve terimlere dayalı olması etkili olmuştur.

İbnü'l-Arabî'nin kıssaya dair yorumlarının bulunduğu bu eserlere bakıldığında onun kıssayı ledün ilmi, velâyet-nübüvvet ilişkisi, zâhir-bâtın ilişkisi, Hızır'ın kimliği ve kıssadaki rolü gibi konular üzerinden ele aldığı görülmektedir. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'nin düşünce dünyasını yansıtmaya açısından kıssanın kavranacağı en uygun başlıkların zâhir-bâtın meselesi ve velâyet nazariyesi olduğu görülmüştür. Bu sebeple aşağıda öncelikle İbnü'l-Arabî'de zâhir-bâtın meselesi incelenecektir. Daha sonra ise kıssanın anlaşılmasında oldukça önemli bir nokta olan İbnü'l-Arabî'nin velâyet nazariyesi incelenecektir. “Zâhir-Bâtın ve Velâyet Bağlamında Musa-Hızır Kıssası” başlığında ise bu iki mesele ışığında İbnü'l-Arabî'nin Musa-Hızır kıssası yorumu ele alınacaktır.

2. Kavramsal Çerçeve: Zâhir-Bâtın ve Velâyet

Musa-Hızır kıssasına genel olarak bakıldığında İbnü'l-Arabî'nin kıssayı zâhir-bâtın meselesi ve velâyet nazariyesi bağlamında değerlendirip yorumladığı görülür. Burada velâyet-nübüvvet konusunda hem velînin bilgisinin bâtın bilgiye, nebînin bilgisinin ise zâhir bilgiye karşılık gelmesi hem de kıssada geçen olayların zâhir-bâtın ilişkisi üzerinden anlatılması açılarından zâhir-bâtın meselesi ele alınacaktır. Velâyet-nübüvvet meselesi ise kıssayı temelde açıklayabileceğimiz meseledir. Zira İbnü'l-Arabî'ye göre kıssada Hz. Musa nübüvveti, Hızır ise velâyeti temsil ediyordu. Burada öncelikle zâhir-bâtın meselesi, daha sonra ise velâyet nazariyesi ele alınıp sonra bunların kıssa ile irtibatları kurulacaktır.

2.1. İbnü'l-Arabî'de Zâhir-Bâtın

Birçok mutasavvıfa göre, anlam boyutuyla insanî dil, ilahî dilin bir yansımasıdır. Vahiy bütün insanlara rehber olarak indiği için ilahî dilin zâhirî formuyla yani beşer diliyle inmesi zorunludur. Şu farkla ki bu insanî dil, vaz çerçevesinde zâhirî anlamları verse de bununla birlikte bâtınî ilahî anlama da işaret etmektedir. Buradan hareketle sûfîlerin bâtın

anlam boyutuna nüfuz edebilmek için zâhir anlam boyutunu önemsedikleri söylenebilir. Onlara göre zâhir, simgedir, o olmaksızın simgelenene geçilemez. Dolayısıyla sûfîlerin zâhiri bırakıp bâtın anlamıyla tevîl ettikleri görüşü, sûfîlerin yöntemini bilmemekten kaynaklanmaktadır.³¹³ Buradan hareketle mutasavvıflar, ilahî hitabın yapısındaki zâhir/ibâre ve bâtın/işâret arasında çelişki olmadığı görüşündedir denilebilir. İbnü'l-Arabî de Kur'an'ın zâhiri ve bâtını kuşatan küllî bir hitap olduğunu ve bunların hiçbirinin bir diğerine tercih edilmesinin doğru olmadığını belirtir. Bu itibarla o, sürekli zâhire müteallik ahkamdan başka her şeyi yok sayanları kınamakla birlikte vahyin sadece bâtınî manalarına itibar etmeyi ve zâhirini küçümsemeyi de doğru bulmaz.³¹⁴ Başka bir ifadeyle İbnü'l-Arabî tevîl konusunda mutlak bâtınî anlayışı benimsemez, zâhir-bâtın dengesini sürekli vurgular.

Tasavvufta zâhir, bir şeyin dış yüzü yani görünen tarafı demektir.³¹⁵ Allah'ın isimlerinden biri de ez-Zâhir'dir. Allah Teâlâ, bu ismi ile âlemde hikmeti, kudreti ve sıfatlarıyla görünür, zuhûr eder. Buradan hareketle görünen âleme de zâhir denir.³¹⁶ Öz, gizli ve derûn olan, gizli âlem anlamlarına gelen bâtın olduğuna göre, dış anlamına gelen zâhir kelimesinin zıddıdır.³¹⁷ Allah'ın isimlerinden biri de el-Bâtın'dır. Allah Teâlâ, bu âleme göre zatı itibariyle el-Bâtın'dır.³¹⁸

İbnü'l-Arabî zâhir ve bâtın meselesini tekvînî olarak yorumlar. Ona göre, varlıktaki her şeyin zâhiri ve bâtını vardır. Fiillerin, oluşun, insanların ve manaların vs. zâhiri ve bâtını vardır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin hangi zâhir ve bâtından bahsettiğini öğrenmek için zâhir ve bâtın ifadelerini kullandığı her cümleye dikkat etmek gerekir.³¹⁹ Mesela Musa-Hızır kıssasında Hızır'ın gemiyi delmesi fiilinin zâhirinin yok oluş olmasıyla birlikte bâtınının hırsızların elinden kurtuluş olmasını beyan etmesi buna örnektir.³²⁰ Ayrıca o, nübüvvet ve velâyetin birbiriyle ilişkisini de yine zâhir-bâtın

³¹³ Nasr Ebu Zeyd, "Sufî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine -İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'an-", çev. Ömer Özsoy, *İslâmiyat* 19 (1999) sayı 3: 18.

³¹⁴ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rîfetin İfadesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011, s. 334.

³¹⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Yayıncılık Matbaası, 1991, s. 534.

³¹⁶ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Anka Yayınları, 2004, s. 718.

³¹⁷ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 90; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 87.

³¹⁸ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 90.

³¹⁹ Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, İstanbul: Kabbacı Yayınevi, 2005, s. 715.

³²⁰ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 1316.

meselesiyle açıklar. Nitekim ona göre, nübüvvet, velâyetin zâhiri, velâyet ise nübüvvetin bătınıdır.³²¹

İbnü'l-Arabî, zâhir ve bătını bir varlığın farklı iki merhalesi olarak değerlendirme cihetine gitmemiştir. Bunların her birini tek bir hakikat olarak telakki eder. Yani zâhir, bătındır, bătın da zâhirdir.³²² Varlıktaki mazharlar mevcutlardır, bunlar ise dış âlemde görülen çokluğun sebepleridir. Halbuki bütün mazharlarda zuhûr eden tektir, o da Hak'tır. Başka bir deyişle Hak, mazharda sürekli zuhûr eder.³²³ Buradan hareketle İbnü'l-Arabî'nin birlik görüşünü merkeze alarak bu görüşle varlığı anlamlandırıldığını söyleyebiliriz.

İbnü'l-Arabî'ye göre insan diliyle ilahî dilin ilişkisine zâhir-bătın açısından yaklaşılmalıdır. Bu ikilik ontolojik bir zıtlığa dayanmaz. Delaletin insan dilindeki uzlaşımaya dayalı olması ise bir vehimden ibarettir. Bunun sebebi ise zâhire odaklanıp zâhir lehine bătını ihmal etmektir. Oysa dilin delaletindeki zâhir-bătın zıtlığı epistemolojik bir zıtlıktır. Bu zıtlığı hem kendi bătınını hem de varlığın tüm bătınını idrak eden insan-ı kâmil giderir. Ancak bu şekilde genel olarak varlık ve dil seviyesinde, özel olarak da Kur'an metni seviyesinde Allah'ın kelimelerinin gerçek delaletini anlamaya muktedir olur.³²⁴

İbnü'l-Arabî, Kur'ân'ın sadece bătınî anlamını kabul edip zâhirî anlamını iptal etmez. Derin anlamı bulmak için lafzı yok sayan salt bătınî yorumu doğru bulmaz. Ona göre vahyedilmiş metnin literal anlamı korunmalıdır. İbnü'l-Arabî'ye göre zâhirî anlam sūfînin tahakkuk sürecinin ilk ve önemli bir aşamasını teşkil eder. Mutlak bătınî bir yorum adına zâhirî anlam geçersiz sayılamaz.³²⁵ O, Kur'ân'ın zâhiri ve bătını kuşatan küllî bir hitap olduğunu söyler ve bunlardan birini diğerine öncelemenin yanlış olduğunu şöyle ifade eder: "*Bil ki Allah insana bir küll olarak; zâhirini bătınuna, ya da bătınını zâhirine üstün tutmaksızın hitap etmiştir.*"³²⁶ Bu itibarla İbnü'l-Arabî, zâhirî ahkamdan başka her

³²¹ Bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, trc. ve şerh: Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı ve diğer, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017, I, 827.

³²² Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 716.

³²³ A.g.e., s. 717.

³²⁴ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Sufî Hermenötik: İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*, çev. Semih Ceyhan, İstanbul: Mana Yayınları, 2018, s. 363.

³²⁵ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011, s. 333-334.

³²⁶ İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahyâ, V, 158.

şeyi yok sayanları kınamakla beraber, vahyin sadece bâtinî manalarını kabul edip zâhirini küçümseyenlerin de yoldan çıktıklarını ve başkalarını da yoldan çıkarttıklarını söyler.³²⁷

İbnü'l-Arabî'ye göre insanı saadete erdirecek olan kemâl mertebesi, ancak zâhirle bâtını birleştirmekle mümkün olur.³²⁸ Nitekim muhakkik sûfîler işareti, lafzın zâhiri ile mananın bâtınından, birini diğerine üstün tutmaksızın birlikte ele alırlar. Onlar bâtinîlerin yaptığı gibi, manayı ve ibareyi tespit etmeden her şeyi işarete hamletmezler. Fakat onlar bu zâhirî anlamı derinleştirmeye ve bu zâhirî boyutun ihtiva ettiği ruhî yoğunluğu, metafizik boyutu ortaya çıkarmaya çalışırlar.³²⁹ Kur'ân-ı Kerîm'in sonsuz anlam dünyasına açılan bir pencere konumundaki lafzî/zâhirî unsurlarına karşı oldukça titiz olan İbnü'l-Arabî'ye göre, Allah Teâlâ'nın aynı anlamı ifade eden kelimeler içinden birini seçip diğerlerini tercih etmemesinde bile bir sebep vardır. Dolayısıyla bu suret, hakikatin en uygun ifadesidir. Ayrıca Allah tarafından belirlenmiş olması da bizzat hakikat olmasındandır. Lafız sadece manayı taşımaz, bizzat mananın kendisidir de. Buradan hareketle İbnü'l-Arabî'nin bâtinî manayı lafzın kendisinden başka yerde arayan bir te'vil anlayışını benimsediğini söylemek güçtür. O bunu, Allah'ın ez-Zâhir ve el-Bâtın isimleriyle de ilişkilendirerek ifade eder. Ona göre, Allah'ın hem ez-Zâhir hem de el-Bâtın olmasından dolayı Kelamullah'taki zâhirî ve bâtinî manaları, lafız ve ruhu birbirinden ayırmak doğru değildir.³³⁰ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin yorum yönteminin başlıca ilkesi, işin içyüzüne yani bâtınına geçişi sağlayan zâhirdeki işaretin saptanmasıdır.

İbnü'l-Arabî'nin ilahî hitabın yapısındaki zâhir/ibâre ve bâtin/işâret arasında tam bir ayrılık ve çelişki olduğunu düşünmediği yukarıda belirtilmişti. Bu durum onun dil ve varlık anlayışından kaynaklanmaktadır. Varlığın zâhir ve bâtınıyla bir bütün olması ve aralarında mutlak anlamda bir ayrılık ve çelişki olmadığı gibi dil de zâhir ve bâtınıyla bir bütündür, bu ikisi arasında bir ayrılık söz konusu değildir. Sonsuz ilahî kelamın insanî dil olarak tecelli etmesi yani bir bütün ve tek olan vahyin zâhirî forma bürünerek beşerin diline yansıyan boyutuyla inmesi zorunludur. Zira vahiy, bütün insanlara rehber olarak indirilmiştir. İnsanî dil, zâhirî anlamı verse de aynı zamanda bâtinî ilahî anlama da işaret

³²⁷ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, s. 334; bkz. İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahyâ, V, 158.

³²⁸ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahyâ, V, 159.

³²⁹ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, s. 334.

³³⁰ Michel Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman Muhyiddin İbn Arabî*, çev. Atila Ataman, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003, s. 47.

eder. Bu yaklaşım, sūfîlerin bâtına nüfuz etmek için zâhir boyutun öneminde ısrar etmelerinin sebebini göstermektedir.³³¹

İbnü'l-Arabî'nin yazdıklarından bilgi edinme yollarını zâhir-bâtın şeklinde ikiye ayırdığı anlaşılabilir. Ayrıca o, "zâhir-bâtın" ayrımını sık sık vurgular.³³² Ona göre, zâhir ve bâtın gibi iki farklı kaynaktan gelen insan bilgisinde tekdüzelik yoktur. Yani bu bilgi artar ve eksilir. İnsan, fitratından kaynaklı olarak ilmi öğrenmeye müsait olmasının yanında elde ettiği bu bilgiyi kaybetmeye, unutmaya da meyillidir. İbnü'l-Arabî bilgideki artma ve eksilmeyi idrak eden (süje) ile idrak edilen (obje) arasına bir engel girmesiyle açıklar. Ona göre bu engellerden biri yaratılıştan bilgiye kapalı olma durumudur. Buna misal olarak o, Kur'an'daki Musa-Hızır kıssasında Hızır'ın öldürdüğü çocuğu verir. Burada çocuk yaratılıştan bilgi almaya kapalıdır. Buradaki bilgi, hakikat bilgisi yani bir anlamda hidayete kapalılık şeklinde anlaşılmalıdır. Zira ledün ilmi sahibi olan Hızır, çocuğun ileride kafir olacağını bildiği için onu öldürmüştür.³³³ İkinci engel ise, arızîdir. Bu; riyaset hırsı, şehvete düşkünlük gibi nefsî arızalardır. Kişi Hakk'a yönelerek ve dünyanın geçici olduğunu kabullenerek bu engelden kurtulabilir.³³⁴

İbnü'l-Arabî insanın bilgiye ulaşma ve edindiği bilgileri muhafaza etme kuvvetinin sınırlı olduğunu ortaya koyma amacıyla bilginin artma ve eksilme meselesi üzerinde önemle durur. Nitekim ona göre hiç kimse kendiliğinden bir şey bilemez, kişi ancak Allah'ın kendisine lütfetmesi sonucu bilgi edinebilir. Allah'ın bilgi vermesi ise kişiye ez-Zâhir ismiyle tecelli etmesidir. Bu tecelli ya sebepsiz ya da kulun istemesiyle olur. Ancak İbnü'l-Arabî burada, kişinin ilminin çalıştığı konuda artacağını yani Allah'ın insana çalışmasıyla ortaya koyduğu istekten dolayı bilgi verdiğini hatırlatır.³³⁵

Allah'ın kişiye bilgi vermesini ez-Zâhir ismiyle tecellisi olarak değerlendiren İbnü'l-Arabî bilgiyi zahirî ve batınî bilgi şeklindeki tasnifle açıklar. Bâtınî bilgiye ledün ilmi de denilmektedir. Ledün ilmi tasavvufî literatürde kulun çaba ve gayreti olmaksızın meydana gelen ilim olarak açıklanır. Bu ilme ledünnî denmesinin sebebi Musa-Hızır

³³¹ Nasr Ebu Zeyd, a.g.m., s.18.

³³² Çağfer Karadaş, *Muhyiddin İbn Arabî ve Düşünce Dünyası*, Ankara: Otto Yayınları, 2018. s. 79.

³³³ Karadaş, a.g.e., s. 93; Muhyiddin b. Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahyâ, tasdir ve müracaa İbrahim Medkur, Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974/1394, III, 82-83.

³³⁴ Karadaş, a.g.e., s. 93-94; İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahyâ, III, 83.

³³⁵ Karadaş, a.g.e., s. 94; İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahyâ, III, 80-81.

kıssasında geçen “*Kendi katımızdan ona bir ilim öğrettik*”³³⁶ ayetidir.³³⁷ Mutasavvıflar bütün ilimlerin Allah katından geldiğine inanırlar. Ancak şer’i ve zahirî ilimler resûl ve melek aracılığıyla gelir. İlham ise doğrudan Hak’tan gelir. Onun için ilhama ilm-i ledün denmiştir. Bu ilim kişiye has mahrem ve gizemli bir bilgidir.³³⁸

Tasavvuf literatüründe bâtinî ilme, ledün ilmi de denilmesi³³⁹ sebebiyle ledün ilmüne değinmek uygun olacaktır. Şüphesiz ki ledün ilmi tasavvuf literatüründe, önemli temalardan biridir. İbnü’l-Arabî, Hızır’ın Allah ile arasında vech-i hâs yani özel yön olan ledün ilmüne sahip olduğunu,³⁴⁰ bu ilmin vehbî olduğunu,³⁴¹ sadece teşrî peygamberin değil, diğer kulların da bu ilme sahip olabileceğini ifade eder.³⁴² Ayrıca o, bu ilme has olarak bu ilimde Allah’ın gaybı ve şهادeti ayrıştırdığını, bilgi ve rahmeti birleştirdiğini ifade eder.³⁴³

İbnü’l-Arabî nübüvvet ve velâyetin birbiriyle ilişkisini de yine zâhir-bâtin meselesiyle açıklar. Bilindiği gibi zâhir, olayların görünen yüzü anlamındadır. Bâtin ise, olayların içyüzü yani hakikatidir. Zâhir ilmi, peygamberin ümmetine getirdiği şeriat ilmidir. Bâtin ilmi ise, velîlere verilen hakikat ilmidir.³⁴⁴ Hz. Musa, Hızır ile yolculuğunda yaşadıkları olayların görünüşüne yani zâhirine bakıp kendi şeriatına uymadığı için itiraz etmiştir.³⁴⁵ Kıssada Hz. Musa nübüvveti, Hızır ise velâyeti temsil etmektedir. İbnü’l-Arabî’ye göre, nübüvvet velâyetin zâhiri, velâyet ise nübüvvetin bâtinidir.³⁴⁶ Bu bağlamda İbnü’l-Arabî’nin velâyet düşüncesini incelemek yerinde olacaktır.

³³⁶ Kehf 18/65.

³³⁷ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 399.

³³⁸ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 2. basım, s. 185.

³³⁹ Uludağ, “Bâtin İlmi”, *DİA*, V, 188.

³⁴⁰ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, XIV, 314.

³⁴¹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, IV, 414.

³⁴² Muhyiddin b. Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahyâ, III, 251; a. mlf. *Rahmetun mine'r-Rahmân*, III, 22.

³⁴³ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, IX, 43; Ayrıntılı bilgi için bkz. Suad el-Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, s. 525.

³⁴⁴ Afifi, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 450.

³⁴⁵ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, VI, 325-326.

³⁴⁶ Bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, trc. ve şerh: Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı ve diğer, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017, I, 827.

2.2. İbnü'l-Arabî'de Velâyet

İbnü'l-Arabî, Musa- Hızır kıssasını temelde velâyet nazariyesi ekseninde okumaktadır. Kıssada Hz. Musa nübüvveti, Hızır ise velâyeti temsil etmektedir. Kıssayı velâyetin nübüvvet karşısındaki konumu ile açıklayan İbnü'l-Arabî, velâyet ve nübüvvetin birbirleriyle ilişkilerine de değinmektedir. Onun yaptığı bu açıklamalar tasavvuftaki velâyet görüşünü farklı bir noktaya taşımıştır.

Hiçbir düşünce birdenbire ortaya çıkmış değildir. Düşüncenin ortaya çıkmasına sebep olan farklı etkenler söz konusudur. Bu etkenler bazen siyasî, bazen sosyolojik, bazen coğrafi, bazen kültürel ve tarihî olabilmektedir. Bu sebeple burada İbnü'l-Arabî'nin velâyete dair görüşlerini incelemeden önce ona kadar gelen süreçte bu nazariyenin evrelerini kısaca vererek onun velâyet nazariyesi çerçevesinde kıssayı ele alışı açıklayacağız.

İlk dönem sûfilerince velî kavramı nefsin her türlü arzusuna sırt çeviren, bütünüyle Allah'a yönelen kişi anlamında kullanılmıştır. Velâyet mertebesi Şii düşünceyle birlikte farklı bir boyut kazanarak İmam'ı temsil eden özel bir merteye haline gelmiştir. Şia'ya göre sadece Ehl-i Beyt'e mensup imamlar velâyet sıfatına sahip olmuştur. Sünnî tasavvuf geleneğinin önemli temsilcilerinden Hakîm Tirmizî (ö. 320/932) ise velâyetin sadece Ehl-i Beyt'e ait olmadığını, kelime-i tevhidi inanarak söyleyen herkesin elde ettiği bir merteye olduğunu ifade ederek Şia'ya muhalefet etmiştir. Ona göre, Hz. Muhammed'in ümmetinden olan herkes velî olabilir. Dolayısıyla Tirmizî'nin velâyetin kapsamını genişletmesinin, onun Şia'ya muhalefetinin bilinçli bir sonucu olduğu söylenebilir.³⁴⁷

Velâyet-nübüvvet meselesi, Hakîm Tirmizî'nin *Hatmu'l-Velâye* isimli eseriyle birlikte tasavvufî düşüncenin önemli bir konusu hâline gelmiş, İbnü'l-Arabî ve daha sonra onun çizgisindeki sûfilerle birlikte farklı boyutlar kazanarak sûfilerle zâhir ulemâsı arasında tartışma unsurlarından biri olmuştur.³⁴⁸ Hakîm Tirmizî söz konusu eserinde nübüvvet ve velâyet meselesinin ilk defa düzenli ve etraflı bir şekilde karşılaştırarak incelemiştir. Hakîm Tirmizî ile aynı zaman diliminde yaşayan Ebû Saîd el-Harrâz (ö.

³⁴⁷ Salih Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008, s. 323.

³⁴⁸ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "İbnü'l-Arabî'nin Nübüvvet-Velâyet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Teymiyye'nin Bu Husustaki Eleştirileri", *Tasavvuf* 21 (2008): 214.

277/890), Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896), Cüneyd el-Bağdâdî (ö. 297/910), Hallâc (ö. 310/922) gibi isimlerin de velâyete ve bununla bağlantılı hususlara dair görüşleri bulunsa da Hakîm Tirmizî, bu meseleyi kendine has üslupla ve düzenli bir şekilde ele almasıyla bir dönüm noktasını teşkil etmektedir.³⁴⁹

Hakîm Tirmizî'nin velâyet görüşünün Şîa'nın velayet anlayışına bir tepki olarak geliştiği yukarıda belirtilmişti. Onun velâyet görüşünün gelişmesindeki ikinci bir faktör ise Mu'tezile'dir. Bilindiği gibi Mu'tezile, Şii düşüncesindeki velâyeti reddeder ve inanan herkesi Allah'ın velîsi olarak görür. Ancak bu görüşleri tasavvuftaki velâyet kabulünden farklıdır. Onlara göre bütün inananlar Allah'ın velîsidir ve bunun dışında ya da üzerinde bir konum yoktur. Tirmizî bir açıdan Mu'tezile'den etkilenirken, diğer taraftan meseleye getirdiği sınırla Mu'tezile'den farklılaşmıştır. Tirmizî, velâyeti genel ve özel velâyet şeklinde ele alır. Ona göre genel velâyet bütün ümmeti şâmil iken, özel velâyet ise ümmetin içinden belirli bir gruba hastır. O, genel velâyete sahip kimselere *evliyâu hakkillah*, özel velâyete sahip kimselere ise *evliyâullah* ismini verir. Böylece Tirmizî, Şîa ile Mu'tezile arasında orta yollu bir görüşü benimsemiştir.³⁵⁰

Hakîm Tirmizî'ye göre Hz. Peygamber, yaratılıştaki en önde bulunur. Onun gerçek manadaki vârisleri halifeler ya da Ehl-i Beyt değil, evliyaullahtır. Evliyaullah yani kırk velî, şeriata uygulanmasını sağlayarak dünyanın varlığını sürdürmesini temin eder. Allah onları keşf, ilham, günah işlememe gibi nimetlerle nimetlendirmiştir. İbnü'l-Arabî, Tirmizî'nin velayet konusundaki bu düşüncelerini sürdürecektir. Bu bağlamda o, Hz. Peygamber'den sonra bir tür vahiy olarak değerlendirdiği ilhamın devam ettiğini söyler.³⁵¹ İbnü'l-Arabî'nin velînin aldığı ilhamı da vahiy kapsamında değerlendirdiği ve velî ile ilgili olan ilhamı eserlerinde genellikle vahiy kelimesiyle ifade ettiği, dolayısıyla eserlerinde ilham kelimesini kullanma konusunda özel bir hassasiyet göstermediği burada belirtilmelidir.³⁵²

Hakîm Tirmizî'nin *Hatmu'l-evliyâ* eserinde işlediği konular başta Muhyiddîn İbnü'l-Arabî olmak üzere kendisinden sonra yaşayan pek çok mutasavvıfın ilgisini

³⁴⁹ Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-evliyâ*, haz. Salih Çift, İstanbul: İnsan Yayınları, 2018, s. 46-47.

³⁵⁰ Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, s. 325-326, 330.

³⁵¹ Bernd Radtke, "A Forerunner of Ibn al-Arabî: Hakîm on Sainthood" "İbnü'l-Arabî'nin Öncülerinden Biri: Hakîm Tirmizî ve Velâyet Görüşü," çev. Salih Çift, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* IX/21 (2007): 507.

³⁵² İbnü'l-Arabî'nin vahiy ve ilham hakkındaki görüşleri için bkz. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rîfetin İfadesi*, s. 198-206.

çekmiştir. Özellikle onun hatmu'l-velâye görüşü daha sonra tasavvuf tarihinde tartışılan meselelerden biri haline gelmiştir. Ayrıca bu görüşünden dolayı o, hem tasavvuf karşıtı akımlara mensup müellifler hem de ılımlı tasavvuf anlayışını benimseyen sûfiler tarafından ciddi tenkitlere de uğramıştır.³⁵³

Hakîm Tirmizî, eserinde tasavvufî mahiyette 157 soru sormuştur. Bu soruların son derece önemli ve derin olduğunu belirtmiş herkesin bu sorularla ilgili konuşamayacağını, konuşmasının da doğru olmayacağını anlatmak için de bunları cevapsız bırakmıştır.³⁵⁴ Kendisinden üç asır sonra gelen İbnü'l-Arabî, Tirmizî'nin velâyetle ilgili sorduğu ve herkesin cevap veremeyeceği kadar değerli olduğuna inanmasından dolayı cevapsız bıraktığı sorulara *el-Fütûhât*'ta³⁵⁵ cevap vererek tasavvufî bilgi ve tecrübesinin büyüklüğünü kanıtlamıştır. Ayrıca bu durum, onun velâyet nazariyesinde Hakîm Tirmizî'nin yolunu takip ettiğinin göstergesidir.³⁵⁶ Buradan hareketle nübüvvet-velâyet konusunun Hakîm Tirmizî ile düzenli şekilde ele alındığı, İbnü'l-Arabî ile daha da sistemli hale geldiği söylenebilir.

Tasavvuf felsefesinin en önemli konularından biri olan velâyetin, Hakîm Tirmizî ile etkin bir nazariye haline geldiği yukarıda belirtilmişti. Hakîm Tirmizî'den sonra tasavvufî seyr-i sülûk terbiyesiyle birlikte velâyet, seyr-i sülûk yapanların hedefi haline gelmiştir. Velâyet nazariyesi İbnü'l-Arabî'ye gelinceye kadar Kur'ân-ı Kerîm, sünnet, şîî imamet anlayışı, teorik ve pratik tasavvuf ile kelimelerden beslenmiştir. Bu etkilerin en önemlisi Hakîm Tirmizî'nin velâyet görüşüdür ki İbnü'l-Arabî onun velâyet görüşünü bazı noktalarda derinleştirmiş ve bazı meselelerle zenginleştirerek velâyet meselesine katkıda bulunmuştur. Bunlar; İslam velîliği konusunu metafizik bir nazariye olarak ortaya koyması, velî, peygamber ve resûl arasındaki ilişki ve farkları izahı, velî kelimesinin anlamını genişleterek incelemesi, hatmu'l-evliyâ nazariyesi ve kendisini velîlerin mührü addetmesi şeklinde sayılabilir. Özellikle bu hususlar İbnü'l-Arabî'yi velâyet nazariyesinde özgün kılar.³⁵⁷

³⁵³ Tirmizî, *Hatmu'l-evliyâ*, haz. Salih Çift, s. 46.

³⁵⁴ Tirmizî, *Hatmu'l-evliyâ*, haz. Salih Çift, s. 47.

³⁵⁵ İbnü'l-Arabî'nin Hakîm Tirmizî'nin sorularına verdiği cevaplar *el-Fütûhât* dışında *el-Cevâbü'l-müstakîm fima seele anhu el-Hakîm* isimli risâlesinde de ele alınmıştır. Bu risale *Ecvibetü İbn Arabî alâ es'ileti el-Hakîm et-Tirmizî* adıyla yayımlanmıştır. Bkz. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih ve Tefîk Ali Vehbe, *Ecvibetü İbn Arabî alâ es'ileti el-Hakîm et-Tirmizî*, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2006.

³⁵⁶ Suad el-Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005, s. 676.

³⁵⁷ Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 102.

İbnü'l-Arabî'de velâyet ve nübüvvet kavramları, önceki dönemlerde kazandığı anlamların ötesinde yeni anlamlar kazanır. Bu nedenle onun velâyet-nübüvvet konusundaki tutumu hakkında bir hüküm vermeden önce, bu terimlerin İbnü'l-Arabî'de nasıl karşılık bulduğunu incelemek gerekir. Bu bağlamda aşağıda İbnü'l-Arabî'ye göre velâyet ve nübüvvetin içeriğine değinilecektir.

Nübüvvet genellikle şariat getiren peygamber olarak anlaşılırken, İbnü'l-Arabî'ye göre ise bir varlık mertebesidir. Onun nübüvvetten kastı şahıs değil, varlık mertebesi ve makamdır. Örneğin o, Hz. Musa, Hz. İsa gibi peygamberlerden bahsederken şahıs olarak değil, onların nübüvvet yönü ve bu mertebeye bağıntılarından bahseder.³⁵⁸

Velâyet ise, çoğunlukla, takva ehli olup ibadetleri en güzel şekilde ifa eden, Allah korkusu ile yasaklardan sakınan ve bazı olağanüstü hallerin kendilerinde tezahür ettiği kimselere nispet edilen bir özellik şeklinde anlaşılmıştır. Nitekim “*Bilesiniz ki, Allah'ın velîlerine hiçbir korku yoktur. Onlar üzülmeyeceklerdir de.*”³⁵⁹ âyetinde delilini bularak böyle kimselere velî denilmiştir. Bu şekilde bir ayırım ile velâyet, nübüvvetten tamamen farklı ve peygamberlerin dışında sadece müttakî kimselere verilen bir nitelik olarak algılanmıştır. Halbuki İbnü'l-Arabî'de durum farklıdır. O, velâyeti de nübüvvet gibi varlık mertebesi olarak ele alır. Bu mertebenin kendine has özellikleri vardır ve şariat getirsin getirmesin peygamberlerde ve Müslümanlardan takva sahiplerinde bulunur. İşte İbnü'l-Arabî'nin “genel nübüvvet” derken işaret ettiği şey, bu içeriğiyle velâyettir.³⁶⁰

El-Velî ismi Allah'ın isimlerindedir. Ancak bu isim velâyet sıfatları kendisinde kemale erip, bu makama ulaştığında kula da verilebilir. İbnü'l-Arabî'ye göre, İslamî velâyetin en belirgin özellikleri, Allah'ta fânî olmak, Hak ve halk arasındaki zâtî birliği idrak etmektir. Sufî bu makama ulaştığında vahdet-i vücûd sûfilerinin kabul ettiği şekliyle tasavvuf yolunun gayesine ulaşmış, sadece “el-Velî” ismiyle değil, herhangi bir ilahî isimle kendisini adlandırma hakkını elde etmiştir. Sûfilere göre, fenanın dereceleri ve her derecenin de özel bir ismi vardır. Sufî beşerî sıfatlarından fanî olup, uluhiyet sıfatlarıyla ahlâklandığı zaman bu, “tahalluk (ahlâklanma)” diye isimlendirilir. Kendi zatından fanî olup Hak ile olan vahdetini gerçekleştirdiği zaman bu hale “tahakkuk” denir. Fenadan sonra “bâkî” kalıp varlığının ve bu varlığının devamının sadece Allah'tan

³⁵⁸ Suad el-Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, s. 501.

³⁵⁹ Yunus 10/62.

³⁶⁰ Suad el-Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, s. 501-502.

kaynaklandığını öğrendiğinde ise bu hal “taalluk” adını alır. Buradan hareketle Allah’ın ebedî ismi olan el-Velî isminin tahalluk, tahakkuk ve taalluk açısından kullara ait olduğu söylenebilir.³⁶¹

İbnü’l-Arabî, velâyeti genel ve kuşatıcı bir mertebede görür. Onun düşüncesine göre velî kavramı, nebî ve resûlden daha geniş ve kapsayıcıdır ve velâyet sahibi olmayan kimsenin nebî veya resûl olamaması açısından da velâyet en temel kavramdır. Başka bir deyişle, ona göre, her nebî ve resûl, öncelikle velâyet mertebesine sahiptir. Sonra nebî olduğunda nübüvvet mertebesi, resûl olduğunda da risâlet mertebesi velâyetine dahil olur. Nebî, velîdir. Ancak onun velâyetine gayba ait nesnelere hakkında özel bir bilgi eklenmiştir. Resûl ise velâyet ve nübüvvet sahibidir. Onu farklı kılan ise kendisine tabî olan kimselere ilahî tebliği iletme görev ve bilincidir.³⁶² Ayrıca velî bâtin ilmini bildiği ve onu bildiğini idrak ettiği halde, nebî ve resûl bu ilmi bilirler ancak bildiklerinin farkında olmazlar.³⁶³

İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem* adlı eserinin Üzeyr Fassı’nda peygamberliğin üç ciheti olduğundan bahseder: Birinci cihet, cihet-i risâlettir. Bu cihette peygamberler ümmetlerinin dünyevî ve uhrevî kurtuluşları için onlara gönderilen ilahî ahkâmı tebliğle sorumludurlar. İkinci cihet, cihet-i velâyettir. Velâyet ciheti peygamberlerin, sıfat-ı Hak’ta sıfatlarıyla, zat-ı Hak’ta zatlarıyla fânî olmaları, zatî isti’dâd ve küllî kabiliyetleri sebebiyle onlarda zâhir olması için fenâ-fillâh mertebesinde olmalarıdır. Üçüncü cihet ise cihet-i nübüvvetir. Enbiyâdan her birisi isti’dâd-ı aslîsi ve kâbiliyyet-i zâtîsi hasebiyle marifiyet-i ilahîyeden rızıklanır. Nübüvvet ciheti, velâyet cihetinin zâhiri, velâyet ciheti ise nübüvvetin bâtinidir.³⁶⁴ Böylece İbnü’l-Arabî, velâyet ve nübüvveti hem birbirlerine kıyasla konumları hem de işlem-kaplam açısından değerlendirmiştir. Nitekim yukarıda da belirtildiği üzere, ona göre, velâyet en kuşatıcı daire olarak nübüvvet dairesini kapsar. En içteki daire ise risâlettir. Dolayısıyla resûl olan kimse risâlet görevinin yanında nübüvvet ve velâyet sahibidir. Nebî ise hem nübüvvet hem de velâyet sahibidir. Bu

³⁶¹ Ebu’l-Alâ Afîfî, *Fusûsu’l-Hikem Okumaları İçin Anahtar: et-Ta’likat ala Fusûsi’l-hikem*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000, s. 286.

³⁶² Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre, 4. baskı, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005, s. 347-348; Afîfî, *Fusûsu’l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 283.

³⁶³ Afîfî, a.g.e., s. 450.

³⁶⁴ Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, trc. ve şerh: Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı ve diğer, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017, I, 827.

denklemden her resûl ya da nebînin aynı zamanda velî olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Ancak her velî, nebî ya da resûl değildir.

İbnü'l-Arabî nübüvveti, genel nübüvvet ve özel nübüvvet olmak üzere ikiye ayırarak velâyet kavramını nübüvvetle ilişkisi açısından açıklar. Genel nübüvvet adını verdiği kısmı aslında velâyete eşittir. Özel nübüvvet ise teşrîî nübüvettir ve Hz. Muhammed ile bitmiştir. Kul güzel ahlâk ve insanlarca beğenilen iyi amellerle nebîlik makamına yerleşir. Bu makam ilahî bildirim mertebesidir. Hak bu menzile ulaşan kimseye halife ve naip yapma gözüyle bakarsa “emrinden olan ruhu” bu halifenin kalbine haber vermek üzere gönderir. Böylece teşrîî nebîliğine ulaşılmış olur.³⁶⁵

İbnü'l-Arabî'ye göre genel nübüvvette yani velâyette ise şeriat getirme yoktur ve bu kısmı da o, genel ve özel velâyet olarak ikiye ayırır. Genel velâyet nebî ve resûllerin velâyetidir. Özel velâyet ise velîlerin velâyetidir. Dolayısıyla nebî olan kimse nübüvvetin teşrîî kısmı olan özel nübüvvet ve genel velâyete sahiptir. İbnü'l-Arabî, genel peygamberlik yani velâyetin, velâyet ve nübüvveti şahsında birleştiren peygamberde hüküm getiren peygamberlikten daha yüksek olduğunu ifade eder. Burada dikkat edilmesi gereken husus, İbnü'l-Arabî'nin, üstünlüğü; bir velînin bir peygamberden üstünlüğü olarak değil, velâyet ve nübüvvet sahibi şahsın velâyet yönünün nübüvvet yönünden daha üstün ve kapsamlı oluşu şeklinde değerlendirmesidir.³⁶⁶ Dolayısıyla velâyet derecesinde iken peygamber ve resûller daha üstün ve yetkindir.³⁶⁷ Fakat velî ulaştığı hiçbir şeye velâyeti yönüyle ulaşmış değildir. O, ulaştığı şeylere tâbi olduğu peygamberin nübüvveti yönünden ulaşır.³⁶⁸ İbnü'l-Arabî bu ilişkiyi güneş ve ay benzetmesiyle açıklar. O, nebînin nübüvvetini güneşe, nebîye vâris olan velînin nübüvvetini aya benzetir. Tıpkı ayın ışığını güneşten alması gibi, velînin de velâyetinin ışığını tâbi olduğu peygamberin nübüvvet makamından tevarüs ettiğini belirtir.³⁶⁹ Dolayısıyla ona göre her velînin tâbi olduğu bir peygamber ve şeriat vardır.

³⁶⁵ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, VI, 360-361.

³⁶⁶ Nebî olan şahsın velâyet mertebesinin nübüvvet mertebesinden daha üstün oluşunu velâyet mertebesinin daimî oluşuna bağlar. Zira ona göre daimî ve kalıcı olan üstündür. Bkz. Muhyiddin İbn Arabî, “Risaleler”, *Kitâbu'l-kurbe*, çev. Vahdeddin İnce, İstanbul: Kıtisan, t.y., I, 166.

³⁶⁷ Afîfî, *İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 104.

³⁶⁸ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, VI, 236, 360-361; a.e., X, 206-207.

³⁶⁹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, VII, 420; Nübüvvet aynası vasıtasıyla velînin kalbine Rabbanî hakikatlerin yansıdığını söyler. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Mecmuatu Resâili İbn Arabî*, Beyrut: Dârü'l-Mehacceti'l-Beyza; Dârü'r-Resûli'l-Ekrem, 2000/1421, II, 166.

İbnü'l-Arabî'de genel nübüvvet, velâyet anlamına geldiğinden teşrî nübüvvetinden farklıdır; şeriat getirmez ve kesilmez. Zira ona göre Allah'ın haber ve bildirimleri alemde kesilmez. Eğer kesilseydi alemin bekası mümkün olmazdı. Allah'ın tükenmeyen kelimeleri ve bütün varlıkların genel besini olan "ol" emri, tükenmeyen nebîliğin parçalarındandır. Dolayısıyla velâyet anlamında olan genel nübüvvet, kıyamete kadar yaratılmışlara yayılmıştır.³⁷⁰ *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin başka bir bölümünde o, genel nebîliğin yani velîlerin nebîliğinin belirli olmadığını, bilakis dünya ve ahirette süreklilik arzettiğini ifade eder.³⁷¹ Buna karşılık, özel nübüvveti velâyetin bir mertebesi olarak gören İbnü'l-Arabî'ye göre, özel nübüvvet sona ermek zorundadır. Çünkü özel nübüvvet, kendisiyle vasıflanan kimseden ayrılan bir özelliktir. Velâyet ise kesinlikle ortadan kalkmaz. Ona göre, hiçbir teşrî eyleminin bulunmadığı ahirette bütün nebî ve resûllerin mertebesi, velâyet mertebesidir.³⁷²

İbnü'l-Arabî velâyetin sürekli oluşunu Allah'ın isimlerinden el-Velî ismi ile ilişkilendirir. Ona göre, el-Velî ism-i şerifi velâyetin kesilmesini önler.³⁷³ Nitekim Allah Teâlâ kendini el-Velî olarak isimlendirmesine karşın, kendini ne nebî ne de resûl olarak vasıflandırmıştır. Dolayısıyla el-Velî, bir taraftan Allah bir taraftan da insan için ortak bir ad olduğuna göre velâyet asla mevcut olmaktan hâlî olmaz. Allah ezelden ebede var olduğuna göre velâyet de daima var olacaktır.³⁷⁴

İbnü'l-Arabî'ye göre, velâyetin ebediyen var olmasına karşılık nübüvvet ve risâlet zamana bağlı olmaları hasebiyle sürekli olmazlar ve hatta tamamen yok olurlar. Nübüvvetin Hz. Peygamber'le bitmesi, müteşerrî olan yani şeriat getiren nebîliğin sona ermesi demektir. Ondan sonra şeriat getiren hiçbir nebî olmayacaktır. Ondan sonra devir, İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet-i âmme dediği yeni bir şeriat vaz'ının bulunmadığı devirdir ki bu da velâyetten başka bir şey değildir.³⁷⁵

İbnü'l-Arabî velîlik mertebesinin ulaşılabilirliği konusunda Allah'ın ilahî belirleme ile velîlerini belirlediğini ifade etmiştir. İnsanın bu mertebeye ulaşmak

³⁷⁰ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, VI, 360; Afifi, *İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 104.

³⁷¹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, VI, 361.

³⁷² Afifi, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 287.

³⁷³ Suad el-Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, s. 504.

³⁷⁴ Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar [A Comparative Study Of The Key Philosophical Concepts In Sufism And Taoism İbn'arabî And Lao Tzû, Chuang Tzû]*, çev. Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005, s. 346.

³⁷⁵ Izutsu, a.g.e., s. 346-347.

amacıyla gayret sarf etmesini ise bu mertebeyi kazanmaya çalışmak ve Allah'ın ihsanına yönelmek şeklinde değerlendirmiştir. Nitekim insan ne kadar gayret gösterse de velâyet mertebesine kendi çabasıyla ulaşamaz. Zira bu mertebe vehbîdir. Bu yönüyle velâyet, tasavvufî sülûkun sonuçlarından ayrılır. Çünkü amellerle mücadele etmenin sonucunda bir ilim, hal ve makama ulaşılır. Velâyette ise Allah'ın kulu seçmesi söz konusudur. Velî olan kimsenin işlerini özel bir ilahî isim üstlenir. Böylece onlar Hakk'a ait kimselerden olurlar.³⁷⁶

İbnü'l-Arabî'nin velâyet nazariyesinin bir parçası da hatmu'l-evliyâ görüşüdür. O, kendisinden önce gelen Hakîm Tirmizî'nin dikkat çektiği hatmu'l-evliyâ düşüncesini daha derin ve sistematik bir biçimde ele almıştır. Ancak bu mesele tezin kapsamı dışındadır. Bundan dolayı burada hatmu'l-evliyâ meselesinin ayrıntısına girilmeyecektir.³⁷⁷

İbnü'l-Arabî'de zâhir-bâtın ve velâyet meselelerine genel olarak bakıldığında, onun kendinden önceki birikimden de yararlanarak kendine has bir şekilde bu meseleleri ele aldığı görülür. O, zâhir ve bâtın meselesini tekvînî olarak yorumlar. Yani ona göre, varlıktaki her şeyin zâhir ve bâtını vardır. Fiillerin, oluşun, insanların ve manaların vs. zâhiri ve bâtını vardır. Ayrıca ona göre Allah'ın hem Zâhir hem de Bâtın olmasından dolayı Kelamullah'taki zâhirî ve bâtınî manaları, lafız ve ruhu birbirinden ayırmak doğru değildir. O, bilgi meselesini de zâhir ve bâtın bilgi yönüyle ele alıp bâtın bilgi yani ledünnî ilim konusunda açıklamalar yapmıştır. Velâyet konusunda ise bir nebînin hem velî hem resûl olduğunu belirtip şahsında velâyeti de barındıran nebîlerin velâyet yönünün nübüvvet yönlerinden üstün olduğunu ifade etmiştir ve bunu Allah'ın Velî ismi ile velâyet mertebesinin daim oluşuna bağlayarak açıklamıştır. Aşağıdaki kısımda İbnü'l-Arabî'nin zâhir-bâtın ve velâyet hakkındaki görüşleri bağlamında Musa-Hızır kıssasını nasıl yorumladığı açıklanacaktır.

³⁷⁶ Suad el-Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, s. 677.

³⁷⁷ Hatmu'l-evliyâ hususunda bkz. İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, 2006, I, 18-20; VI, 236-237; Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizîği*, İstanbul: Sufi Kitap, 2016, s. 337-339.

3. Zâhir-Bâtın ve Velâyet Bağlamında Musa-Hızır Kıssası

İbnü'l-Arabî, Musa-Hızır kıssasını temelde velâyet nazariyesi çerçevesinde ele alır. O, kıssada Hz. Musa'nın nübüvveti temsil etmesinden dolayı olayların zâhirine göre hüküm verip Hızır'a yaptıklarından dolayı tepki gösterdiğini ifade eder. Buna karşın Hızır'ın ise yaptıklarını işlerin bâtınına göre yaptığını belirtir. Burada ana konumuza geçmeden önce kıssadaki Hızır'ın kim olduğu meselesinin üzerinde durmak faydalı olacaktır.

3.1. Hızır'ın Kimliği

Arapça hadr, hıdr, hadır kelimeleri yeşil, yeşilliği çok olan yer anlamlarına gelmektedir. Hızır'a bu ismin verilmesinin sebebi, oturduğu yeri yeşil otlarla yeşillendirmesi, cennet pınarından içtiği için bastığı yerleri yeşillendirmesidir. Bazı kaynaklarda adı ve soyu ile ilgili bazı bilgiler verilmiştir. Kur'ân-ı Kerim'de adı geçmemekle birlikte Kehf sûresinde anlatılan Hz. Musa ile yolculuk yapan şahsın Hızır olduğu müfessirlerce kabul görmüştür. Hz. Musa ve Hızır yolculuğuna dair Kur'an'da bulunmayan bazı ayrıntılar hadislerde mevcuttur. Mesela Hz. Musa'nın Hızır'ın varlığından kendisine sorulan bir soru üzerine haberdar olduğu ve bu yolculuğa niyet ederek yola koyulduğu hadis kaynaklarında geçmektedir.³⁷⁸

İslam alimleri, Hızır'ın peygamber mi velî mi yoksa melek mi olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Hızır'ın nebî olduğunu söyleyenler Allah tarafından ona verilen rahmeti ve kıssada yaptığı işleri kendiliğinden yapmadığını söylemesini delil getirirler. Ayrıca vahiy ile hareket etmesini ve sahip olduğu ilimle Hz. Musa'dan üstün bir konumda tanıtılmasını da delil olarak zikrederler. Hızır'ın velî olduğunu kabul edenler ise ona verilen bilginin Allah'tan gelen bir ilham olabileceğini ifade ederler. İbn Teymiyye, Musa-Hızır kıssasına dayanarak velîlerin şeriatın dışına çıkabileceklerini ileri sürmenin yanlış olduğunu belirtir. Ona göre, Hızır, Hz. Musa'nın şeriatının dışına çıkmamıştır. Nitekim Hızır, yaptığı işlerin içyüzlerini açıkladığında Hz. Musa tarafından onaylanmıştır. Ayrıca Hızır'ın nebî kabul edilmesi durumunda da onun Hz. Musa'nın

³⁷⁸ İlyas Çelebi, "Hızır", *DİA*, XVII, 406-409.

ümmetinden olmadığını ve bu sebeple Hz. Musa'nın şeriatına uymakla yükümlü bulunmadığını da zikretmek gerekir. Hızır'ın melek olduğu iddiası ise pek taraftar bulmamıştır.³⁷⁹ Tasavvuf geleneğinde Hızır, hem bir Allah dostu, evliyâ hem de pîr, şeyh, mürşit gibi manevî bir rehber olarak telakki edilir.³⁸⁰ Hızır'ın bast halinden, İlyas'ın ise kabz halinden kinaye olduğu zikredilir.³⁸¹ Kelam, tefsir ve hadis alimlerinin çoğu ise Hızır'ın nebî olduğunu ifade eder.³⁸²

İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde ise Hızır, sıkça karşılaşılan zıt kavram çiftlerinden olup simgesel bir anlam taşır. İbnü'l-Arabî Hızır'ı İlyas'ın karşıtı kabul eder. Ona göre İlyas kabz, Hızır ise bast hâlini ifade eder.³⁸³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de Hızır'ı "süvariler" adını verdiği bir gruptan sayar ki onların halleri gizlenmektir. Onların sahip oldukları şey asla öğrenilemez. Hızır'ın "*Ben bunu kendiliğimden yapmadım.*"³⁸⁴ demesi gizlemenin onların esaslarından biri olmasındandır. Ancak onlar açıklama ve başkalarına bildirme emri alırlarsa açıklarlar.³⁸⁵

İbnü'l-Arabî, "süvariler" in hareketten soyutlandığını, düsturlarının "*Allah'tan başkasının güç ve kuvveti yoktur*"³⁸⁶ anlayışı ve "*Attığında sen atmadın, fakat Allah attı.*"³⁸⁷ âyeti olduğunu kaydeder.³⁸⁸ Onların "süvari" olarak anılmasının nedeni Allah'ın onlara manevî mesafeleri kat etmelerini emretmesi ve bunu tek başına yapmalarında nefislerinin övünmelerine sebep olmamak için bineklerle yapmalarıdır. Bu binekler ile yapınca övünmek isterlerse övünme nefislere değil, bineklere döner. Binek olarak adlandırdığı ise seyr-i sülûktaki zikirlerdir.³⁸⁹

İbnü'l-Arabî, süvarilerin Efrad'dan olduğunu ifade eder. Onların tabaka tabaka olduğunu ve onlardan her bir grubu gördüğünü, onlarla Hicaz ve doğu şehirlerinde oturup

³⁷⁹ Çelebi, "Hızır", 407.

³⁸⁰ Hızır hakkında detaylı bilgi için bkz. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 274; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 2. basım, s. 167-168.

³⁸¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 2. basım, s. 167; Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, s. 232.

³⁸² Çelebi, "Hızır", 407.

³⁸³ Suad el-Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, s. 286-287.

³⁸⁴ Kehf 18/82.

³⁸⁵ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahyâ, III, 276; a. mlf., *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, II, 140.

³⁸⁶ Kehf 18/39.

³⁸⁷ Enfal 8/17.

³⁸⁸ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahyâ, III, 260; a. mlf. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, II, 130.

³⁸⁹ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahyâ, III, 261; a. mlf., *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, II, 131.

kalktığını söyler. Meleklerden ve insanlardan Efrad'ın olduğunu belirtip insanlar içindeki Efrad'ın, meleklerin içinde Allah'ın cemal ve celalinde kendilerinden geçmiş güçlü melekler gibi olduğunu ifade eder. İlahî mertebeden onlara ait mertebenin ferdâniyet (teklik) mertebesi olduğunu ve onlara ait ilahî ismin el-Ferd ismi olduğunu söyler.³⁹⁰ Dolayısıyla süvarilerden saydığı Hızır'ın, meleklerin içindeki güçlü melekler gibi bir makamda olduğunu belirtir.

İbnü'l-Arabî, Hızır'ın Allah ile arasında vech-i hâs yani özel yön olan ledün ilmine sahip olduğunu,³⁹¹ bu ilmin vehbî olduğunu,³⁹² sadece teşrîî peygamberin değil, diğer kulların da bu ilme sahip olabileceğini ifade eder.³⁹³ Ayrıca o, bu ilme has olarak bu ilimde Allah'ın gaybı ve şehadeti ayrıştırdığını, bilgi ve rahmeti birleştirdiğini ifade eder. İbnü'l-Arabî, Allah'ın, kulu Hızır hakkında buyurduğu “*Ona katımızdan rahmet verdik.*”³⁹⁴ âyetinde kastedilen rahmetin “*rahmanü'r-rahim*” âyetindeki rahmet olduğunu zikreder. O, “*Ona katımızdan bilgi öğrettik.*” âyetini ise, “*Gayb ve şehadeti bilendir.*”³⁹⁵ âyetiyle yorumlar. Buna göre Hızır'a öğretilen bilgi, gayb ve şehadet bilgisidir. Rahmeti bilmek bir yumuşaklık ve merhamet ile olur. Bu, O'nun katından olan şeydir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre bilginin en değerlisi, Allah katından olan bilgidir. Zira o bilgiye rahmet bitişmiştir. Bu rahmet ise, Allah'ın onunla kullarındaki güçlüğü kaldırdığı Nefese yani Rahman'ın nefesine aittir.³⁹⁶

İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine dair yaptığı yorumlarla büyük ilgi gören³⁹⁷ el-Kâşânî'ye göre de Hızır, Allah'ın el-Bâtın isminin suretidir. Makamı, rûh makamıdır. Ona velâyet, kader sırları, gayb bilgisi ve ledünnî bilgi verilmiştir. Hz. Musa ise, Allah'ın ez-Zâhir isminin suretidir. Ona da nübüvvet, risâlet ve teşrîî ilmi verilmiştir.³⁹⁸ El-Kâşânî *Tasavvuf Sözlüğü*'nde, Hızır'ın bast hâlinin simgesi olduğunu, bazılarının sandığının

³⁹⁰ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahyâ, III, 244-246; a. mlf., *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, II, 122.

³⁹¹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, XIV, 314.

³⁹² İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, IV, 414.

³⁹³ Muhyiddin b. Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahyâ, III, 251; a. mlf. *Rahmetun mine'r-Rahmân*, III, 22.

³⁹⁴ Kehf 18/65.

³⁹⁵ Enam 6/73; Rad 13/9; Secde 32/6; Haşr 59/22; Tegabün 64/18.

³⁹⁶ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, IX, 43; Rahman'ın nefesi, mümkünlerin hakikatlerinin zuhur etmeden önceki ilk varlık halidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Suad el-Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, s. 525.

³⁹⁷ Uludağ, “Kâşânî”, *DİA*, XXV, 5.

³⁹⁸ Kemâleddin Abdürrezzâk b. Ahmed Kâşânî, *Şerhu ala Fusûsi'l-hikem*, Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1966/1386, s. 315-316; Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 450.

aksine melek değil, insan olduğunu, İbnü'l-Arabî'nin Hızır'la görüştüğünü ve onunla hemhâl olup arkadaşlık ettiğini zikreder.³⁹⁹

Hızır ile ilgili tasavvurların dayandığı temeller, bazı son dönem araştırmalarında incelenmiştir. Hızır yahut Hızır-İlyas kültünü halk inanışları ve gelenekleri açısından, tasavvufî ehemmiyeti itibariyle ve ilmî bakış açısından ele alan Ocak'a göre, Hızır yahut Hızır-İlyas kültü her ne kadar İslâmî bir temelden kaynaklanıyor görünse de derinlikli olarak incelendiğinde gerçekte İslâmî temele yabancıdır.⁴⁰⁰ Ocak, yaptığı araştırmalar neticesinde Hızır diye adlandırılan insanüstü özellikler atfedilen bu varlığın süreç içinde Türklerin karşılaştığı çok çeşitli inanç ve kültürün katkısıyla oluştuğu sonucuna varır.⁴⁰¹

Halman ise Hızır'ı, kaleme aldığı çalışmasında mürşit-mürit ilişkisi açısından, ilm-i ledünün tecessüm etmiş şekli itibariyle ve tasavvufî tefsirlerde Hızır olarak incelemiştir. Bunlarla birlikte batıda Voltaire ve Carl Jung örnekleriyle batıdaki Hızır algısını işler. İslâm öncesi Hızır algısı ve tasavvufî bağlamda Hızır meselelerini de derinlemesine işleyip farklı Hızır tipolojilerini ortaya koyar. Halman'ın eseri bağlamında İslâmî kaynaklardaki Hızır anlatımına bakılırsa tasavvuf ehlinin manevî bir rehber olarak gördüğü Hızır, hadis kaynaklarında da farklı bağlamlarda zikredilmektedir.⁴⁰²

3.2. Kıssadaki Temel Meseleler

Kehf sûresinin 60-82. ayetlerinde yer alan Musa-Hızır kıssasında üç olay anlatılır: Bunlar; Hızır'ın Hz. Musa ile yolculuğunda bindikleri gemiyi delmesi, karşılaştıkları çocuğu öldürmesi ve onları misafir etmek istemeyen köyde yıkılmak üzere olan bir duvarı onarmasıdır. Yaşanan bu olaylara sabredemeyen Hz. Musa'nın üçüncü olaya da tepki vermesiyle yolculuk sona ermiş ve Hızır yaptıklarının içyüzünü Hz. Musa'ya bildirmiştir. Burada önce söz konusu üç olayın İbnü'l-Arabî'de nasıl yorumlandığı, sonra olayların içyüzü ele alınacaktır.

³⁹⁹ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 232.

⁴⁰⁰ Ocak, her ne kadar böyle söylese de çalışmamız göstermiştir ki Hızır, sahih hadis kaynaklarına dayanan ve İslam geleneğinin de varlığını kabul ettiği kendisine rahmet ve ledünnî ilim verilen bir kuldur.

⁴⁰¹ Ahmet Yaşar Ocak, *İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1985, s. 203.

⁴⁰² Detaylı bilgi için bkz. H. Talat Halman, *İki Denizin Buluştuğu Yer Hızır (as) [Where Two Seas Meet]*, çev. İsmail Aydın, İstanbul: Nefes Yayınları, 2018.

3.2.1. Geminin Delinmesi

Hızır'ın Musa'nın Hızır ile yolculuğundaki yaşanan ilk olay Hızır'ın gemiyi delmesidir. Bu olay Kehf sûresinde şöyle anlatılır:

فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرَقَ أَهْلُهَا لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِمْرًا

(﴿٧١﴾)Derken yola koyuldular. Nihayet, bir gemiye bindiklerinde (adam) gemiyi deldi.

Mûsâ, "Sen onu içindekileri boğmak için mi deldin? Doğrusu, şaşılacak bir iş yaptın." dedi.⁴⁰³

İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*'ta Allah'ın kulu Hızır için "ona bir rahmet verdik"⁴⁰⁴ ifadesinin gemiyi delmesiyle ilişkisi bağlamındaki rahmet hakkında şu tespiti yapar: Bu rahmet, gemiyi gasp edecek hükümdara yönelik olarak, o yoksulların gemisine el koymanın günahını yüklenmesini engelleme rahmeti, merhametiydi. Nitekim rahmete rahmet eden yönünden bakılır, rahmet edilen bakımından bakılmaz. Çünkü o, rahmetin verdiği yararı bilemez. Bu duruma örnek olarak kangren olmuş adamın ayağını kesen doktor verilebilir. Ayağını kesmek, onun canının korunması için bir rahmettir. Öyleyse rahmet, merhamet edenden kaynaklanan bir durumdur.⁴⁰⁵ Ayrıca Hızır'ın, "onu (gemiye) kusurlu hale getirmek istedim"⁴⁰⁶ ifadesini örfte ve adette görünüşü çirkin bir şeyi Allah'a izafe etmekten kaçınması⁴⁰⁷ şeklinde değerlendirir. Nitekim Hızır, gemiyi tahrip işini kusurlu bir eylem saydığı için kendine nispet etmiştir.⁴⁰⁸

İbnü'l-Arabî, *Fusûs*'da Hz. Musa'nın tâbi tutulduğu imtihanlardan biri olan bindikleri gemiyi delmelerini bir işaret ve tembih olarak gösterir. Bu olayı o, Hz. Musa'nın bebekken annesi tarafından koyulup nehre bırakıldığı sandık mukabilinde değerlendirir. O sandığın zâhiri helak, bâtını ve içyüzü ise necattı. Buna benzer şekilde geminin delinmesi de zâhiren helak gibi gözükse de bâtınında sağlam gemilere el koyan zalim sultandan kurtuluştu.⁴⁰⁹ Bu vakitte Hz. Musa nübüvvet bilgisine sahipti. Onda bi'l-

⁴⁰³ Kehf 18/71.

⁴⁰⁴ Kehf 18/65.

⁴⁰⁵ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, VI, 317.

⁴⁰⁶ Kehf 18/79.

⁴⁰⁷ İbn Arabî, "Risaleler", *Kitâbu'l-kurbe*, I, 156.

⁴⁰⁸ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahyâ, III, 272-273.

⁴⁰⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 1316.

kuvve halinde velâyet bilgisi de olmasına rağmen o vakitte işin içyüzündeki bâtna bi'l-fiil vâkıf değildi. Hızır ise velâyete sahip olmasıyla geminin delinmesinin içyüzünü biliyordu.

İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân-ı Kerîm'e dair tefsir yorumlarının Mahmûd Mahmûd Gurâb tarafından cem edilen *Rahmetun mine'r-Rahmân fî tefsîri ve işârâti'l-Kur'ân min kelâmi's-şeyhi'l-ekber Muhyiddîn İbni'l-Arabî* adlı eserde kıssada yaşanan üç olayın tasavvufî açıdan daha derin bir yorumuna rastlanmıştır. Burada İbnü'l-Arabî, geminin delinmesini geminin nefsi işaret edişi ile ifade edip onun riyâzet ve mücadele ile delinmesini yani nefsin mücadele ve riyâzet ile terbiye edilmesi gerektiğini belirtir.⁴¹⁰ Bu açıklamanın bir benzeri olarak gemiyi delmeyi, bedenî kuvveler olan hayvanî ve nebatî kuvveleri boğmak şeklindeki yorum daha önce Baklî'de geçmişti.⁴¹¹

3.2.2. Çocuğun Öldürülmesi

Musa-Hızır kıssasında ikinci ve belki de en çok dikkat çeken olay Hızır'ın karşılaştıkları bir çocuğu öldürmesidir. Bu olay âyette şöyle zikredilmektedir:

فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقْتَلْتَنِي نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا

(٧٤) *Yine yola koyuldular. Nihayet bir erkek çocukla karşılaştıklarında adam (hemen) onu öldürdü. Mûsâ, "Bir cana karşılık olmaksızın suçsuz birini mi öldürdün? Andolsun çok kötü bir iş yaptın!" dedi.*⁴¹²

İbnü'l-Arabî, Hızır'ın çocuğu öldürme meselesini *Fütûhât*'ta Hızır'a verilen rahmetin bir yansıması olarak şöyle açıklar: Allah Teâlâ Hızır hakkında "merhametli" diye şahitlik etmişti. Hızır kendisine verilen rahmet yani merhamet ile hem öldürdüğü çocuğa hem de onun ebeveynine merhamet etmiş oldu. Çocuğa merhameti onun küfre düşmeden günahsız olarak ölmesiydi. Zira çocuk yaşamış olsaydı günah işleyecekti. Onunla işleyeceği günahlar arasında engel olmak, öldürülen çocuk için bir rahmettir. Çünkü o fitraten kâfir yaratılmıştı.⁴¹³ Dolayısıyla Hızır kendisine ve ebeveynine duyduğu merhamet sebebiyle çocuğu öldürmüş, çocuk fitrat üzere dünyadan ayrıldığı için mutlu

⁴¹⁰ İbn Arabî, *Rahmetun mine'r-Rahmân*, III, 30.

⁴¹¹ Bkz. Baklî, *Arâisu'l-beyân*, II, 433.

⁴¹² Kehf 18/74.

⁴¹³ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, VI, 317.

kalmış, anne babası da daha sonra mutlu olmuştur.⁴¹⁴ Hızır, Hz. Musa'ya Allah'ın o çocuğun anne ve babasına “bir iyilik ve bir temizlik olarak”⁴¹⁵ küfrü alıp onun yerine kendilerine ondan daha temiz ve daha merhametlisini verdiğini bildirdi.⁴¹⁶ Böylece işin içyüzü yani bânını anlaşılmış oldu. İbnü'l-Arabî, bilgideki artma ve eksilmeyi anlattığı başka bir pasajda ise Hızır'ın öldürdüğü çocukla ilgili şöyle bir açıklama yapar: Bilgideki eksilme, idrak eden (süje) ile idrak edilen (obje) arasına bir engel girmesiyle oluşur ve bu engellerden biri aslî engel yani yaratılıştan bilgiye kapalı olma durumudur. Buna misal ise Hızır'ın öldürdüğü çocuktur ve bu çocuk yaratılıştan bilgi almaya kapalıdır. Buradaki bilgi hakikat bilgisi yani bir anlamda hidayete kapalılık şeklinde anlaşılmalıdır. Nitekim ledün ilmi sahibi olan Hızır, çocuğun ileride kafir olacağını bildiği için onu öldürmüştür.⁴¹⁷ *Rahmetun mine'r-Rahmân* adlı eserde kaydedildiğine göre İbnü'l-Arabî, çocuğun öldürülmesinin insanın hevasına işaret olduğunu ve insanın hevasının muhalefet kılıcıyla öldürülmesi gerektiğini zikreder.⁴¹⁸

İbnü'l-Arabî, Hz. Musa'nın Hızır'a şeriatın zâhirine göre masum bir canı kısas olmaksızın öldürdüğü için tepki gösterdiğini söyler. Zira böyle bir hüküm onun şeriatına aykırıdır. Hz. Musa'nın tepkisi, Hızır'ın yaptığı işi kendi şeraitine uymayan bir hüküm bulmasının bir sonucuydu. Hızır da ona, bütün yaptıklarını kast ederek ‘*Ben bu işi kendiliğimden yapmadım*’⁴¹⁹ demiştir. İbnü'l-Arabî, Hızır'ın bu sözünden onun hüküm verirken Hz. Musa'dan başka bir peygamberin şeriatına uyduğu sonucuna varır. Demek ki onun uyduğu peygamberin şeriatının bir hükmü de bir şahsın kendi bilgisine göre hüküm vermesiydi. Buna dayanarak Hızır, çocuğun kâfir olacağı hakkındaki bilgisiyle hüküm verip çocuğu öldürmüştür. Dolayısıyla Hızır'ın verdiği hüküm, indirilmiş bir şeriata sahip olmasından değil, tâbi olmasından kaynaklanmıştı. Hızır, tıpkı bir hâkimin Hz. Muhammed'in şeriatına göre hüküm vermesi gibi, çocuk hakkında bir hüküm vermişti.⁴²⁰

⁴¹⁴ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, XV, 151.

⁴¹⁵ Kehf 18/81.

⁴¹⁶ Kehf 18/81.

⁴¹⁷ Karadaş, a.g.e., s. 93; Muhyiddin b. Arabi, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahyâ, tasdir ve müracaa İbrahim Medkur, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974/1394, III, 82-83.

⁴¹⁸ İbn Arabî, *Rahmetun mine'r-Rahmân*, III, 30.

⁴¹⁹ Kehf 18/ 82.

⁴²⁰ İbn Arabî, *Rahmetun mine'r-Rahmân*, III, 29; a. mlf., *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, VI, 325-326.

Hızır'ın yaptığı işlerden en çok dikkat çekenini çocuğu öldürmesidir. Zira zâhiren bakıldığında suçsuz olan ve kısas karşılığı da olmaksızın bir cana kıyılmıştı. Hızır'ın hangi bilgiye dayanarak bunu yaptığını İbnü'l-Arabî şöyle açıklar: Velînin bilgisi hiçbir surette kitap ve sünnetin dışına çıkmaz. Bunların dışına çıkan bilgi, velî bilgisi değildir. Velî, hakkında şer'i bir hüküm olan hiçbir konuda bu hükmü geçersiz kılacak bir bilginin ardından gitmez. Fakat şeriatın tam olarak düzenlemeyip parçalarını işaret ettiği bir suretin düzenlenmesi için ilham alabilir. Ancak dışarıdan bakan kimse parçalarına işaret edilen hususun şer'i bir hüküm olduğunu düşündüğünü söyler. Aslında onlar şeriatın koyduğu bazı farklı işlerin bir araya gelmiş halidir. Velî bunların bir kısmını bir araya getirip aktarma (ilka), karşılama (likâ) veya yazım (kitabâ) şeklinde ifade eder. Böylelikle şeriatı daha önce bir bütün olarak ortaya konmamış bir sureti ortaya koymuş olur. İşte velînin hüküm koyma yetkisi bununla sınırlıdır. Bunu yaparken de yükümlü olduğu şeriatın dışına çıkmaz. Zira Allah şeriatı ona bu hususta cevaz vermiştir. Dolayısıyla o, ancak Şârî'nin emriyle hüküm verir. Ancak burada velîye bu yetkinin nerede verildiği sorusu akla gelir. İbnü'l-Arabî bu soruya cevap olarak Hz. Peygamber'in bir hadisini zikreder: *“Kim iyi bir adet (sünnet) ortaya koyarsa, o adetin sevabıyla kıyamete kadar onu yapanların sevapları da ona ait olur. Bununla birlikte, bu hayrı işleyenlerin sevaplarında hiçbir eksilme olmaz.”*⁴²¹ Buradan hareketle Hz. Peygamberin de velînin adet koyabileceğini belirttiği sonucuna ulaşır. Ancak bu, bir haramı helâl, bir helâli de haram kılmak üzere şeriatı aykırı bir konuyla ilgili olamaz. İbnü'l-Arabî'ye göre velînin nebîlikten payı budur.⁴²²

Yukarıdaki paragraftan hareketle İbnü'l-Arabî'ye göre velî kimsenin hüküm koymadaki ölçütünün şeriat olduğu söylenebilir. Musa-Hızır kıssasında velî konumundaki Hızır, verdiği hükümlerde kendi şeriatına uygun davranmıştır. Nitekim onun uyduğu peygamberin şeriatının bir hükmü de bir şahsın kendi bilgisine göre hüküm vermesiydi. Onun şeriatı ile Hz. Musa'nın şeriatı farklı olduğu için Hz. Musa kendi şeriatına zâhirde uygun olmadığı için gördüklerine itiraz etmişti.

İbnü'l-Arabî, çocuğun öldürülme olayının başta ya da sonda değil de gemi ile duvar olayı arasında gerçekleşmesini öldürme olayındaki ayıbın kusurlu gemiden, iyiliğin

⁴²¹ Müslim, İlim 15, Zekât 69; Nesâî, Zekât 64.

⁴²² William C. Chittick, *Sufi'nin Bilgi Yolu: İbn-i Arabî'nin Metafizikinde Hayal*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu, İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2016, s. 295-296.

ise duvar onarma fiilinden meydana gelmesiyle açıklar. Eğer çocuğun öldürülmesi böyle değil de kıssanın başında ya da sonunda olsaydı bu durumun hikmete uygun olmayacağını ifade eder. Burada mertebelerin özelliğinin kendilerine uğradıkları şeylerin ayânını yani özelliklerini değiştirmek olduğunu söyler. Bu sebeple çocuğun öldürülmesi ortada zikredilmiştir. Böylece olaydaki kusur yönü geminin delinmesini takip etmiş, hayır yönü ise duvarın onarımını takip etmiştir. Böylece hikmet ortaya çıkmıştır.⁴²³

İbnü'l-Arabî'ye göre, Hz. Musa'nın kıptî köleyi öldürmesi ile Hızır'ın çocuğu öldürmesi olayı benzerdir. Hızır'ın ebeveynine bir iyilik olarak Allah'ın emriyle öldürdüğü çocuk aslında Hz. Musa'nın öldürdüğü kıptîdeki hikmeti Musa'ya öğretmenin bir yoluydu.⁴²⁴ İbnü'l-Arabî'nin bu yorumu daha önce belirtildiği üzere İbn Atıyye'nin *el-Muharrerü'l-vecîz* isimli eserinde geçmiştir. Eserde Hz. Musa'ya çocuğun öldürülmesine karşı çıktığında: “*Ey Musa Kıptî'yi öldürdüğünde senin inkarın neredeydi?*” denilerek ona yaptığı bu fiil hatırlatılmıştı. Böylece Hz. Musa bu fiildeki hikmeti öğrenmişti.⁴²⁵

3.2.3. Duvarın Onarılması

Kıssada geçen son olay Hızır'ın kendilerini misafir etmek istemeyen bir köyde yıkılmak üzere olan bir duvarı onarmasıdır. Bu olay âyette şöyle zikredilmektedir:

فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ
يُنْقَضَ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا ﴿٧٧﴾

*Yine yola koyuldular. Nihayet bir şehir halkına varıp onlardan yiyecek istediler. Halk onları konuk etmek istemedi. Derken orada yıkılmaya yüz tutmuş bir duvar gördüler. Adam hemen o duvarı doğrulttu. Mûsâ, "İsteseydin bu iş için bir ücret alırdın" dedi.*⁴²⁶

Hz. Musa, Hızır'ın ücret almaksızın duvarı onardığını görünce, onun bu hareketini kınadı. “*İsteseydin bu iş için bir ücret alırdın*”⁴²⁷ dedi. Bu itiraza karşı Hızır

⁴²³ İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahyâ, III, 274-275; a. mlf., *Rahmetun mine'r-Rahmân*, III, 30; a. mlf., *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, II, 139.

⁴²⁴ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çeviri ve şerh: Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006, s. 500-501; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem* En Eski Metnin (TİEM 1933) Tıpkı Basımı ve Tahkikli Neşri, haz. Mahmud Erol Kılıç ve Abdurrahim Alkış, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, s. 190-191.

⁴²⁵ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, VI, 420.

⁴²⁶ Kehf 18/77.

⁴²⁷ Kehf 18/77.

ise, onun da Hz. Şuayb'ın kızlarının hayvanlarını ücretsiz suladığını hatırlattı. O zaman Hz. Musa bunu hatırladı. Böylece Hızır'ın duvarı ücret almaksızın tamiri ile Hz. Musa, Hz. Şuayb'ın kızlarının koyunlarını ücretsiz suvarmasının hikmetini anladı.⁴²⁸ İbn Atıyye'nin *el-Muharrerü'l-vecîz* isimli eserinde bu yorumun geçtiği rivayete yer verdiği daha önce zikredilmişti. İbn Atıyye, Hz. Musa'nın Hızır'ın ücret almaksızın duvarın doğrultmasına karşı çıktığı hususunda, Hz. Musa'ya “Şuayb (as)'ın kızları için karşılıksız iyilik yapman nerede?” denilen rivayeti kaydeder.⁴²⁹ Burada İbnü'l-Arabî'nin İbn Atıyye'nin yer verdiği rivayeti tekrarladığı görülür. Sonuç olarak Hz. Musa'nın tepki gösterdiği olaylar onun geçmişte yaşadığı birtakım olayları telmihten ibaretti. Ancak Hz. Musa, Hızır'a yaptıklarından dolayı tepki verirken bunları hatırlayamamıştı.

İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*'ta Hızır'ın duvarı onarmasının sebebinin o iki yetimin hazinesini korumak olduğunu belirtir. Eğer o hazine o vakitte ortaya çıksaydı hak etmeyen eller uzanıp mala el koyacaktı. Hızır'ın yaptığı işin zâhiri ücret almadan yapması cihetiyle kendilerine fayda vermeyen bir iş gibi gözükse de bâtınında o iki yetime yapılmış bir iyiliktir. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah Teâlâ burada hikmetiyle o iki yetimi korumuştur.⁴³⁰ Hızır'ın duvarı ücret almaksızın onarmasının bâtını budur.

Rahmetun mine'r-Rahmân adlı eserde kaydedildiğine göre İbnü'l-Arabî, duvardan kastın insanın aklı olduğunu belirtir. Duvarın doğrultulması ise onun içindeki akîl ve şer'î ilahî marifet hazinesinin aklın içinde gizlenip korunması içindir. O hazine insanın aklının ve şeriatının en güçlü çağına ulaşınca çıkarılmalıdır. Bu da ancak Allah'a kulluk ve ibadetle olur.⁴³¹ İbnü'l-Arabî'nin bu yorumunun neredeyse aynısı Baklî'de geçmişti. Hazine ile ilgili olarak Baklî, bunun kalp makamında elde edilen marifet hazinesi olduğunu ve bu hazinenin bulûğa erince çıkarılması gerektiğini söylemişti.⁴³² Dolayısıyla buradaki yorumlarında İbnü'l-Arabî'nin Baklî'nin yorumlarına çok yaklaştığı görülmektedir. Bu benzerliğin Baklî ile İbnü'l-Arabî'nin çağdaş olmasının yanında ikisinin de tasavvufî eğitim almış olmalarından kaynaklanabileceği söylenebilir.

⁴²⁸ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 1315.

⁴²⁹ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, VI, 420.

⁴³⁰ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, XIII, 388.

⁴³¹ İbn Arabî, *Rahmetun mine'r-Rahmân*, III, 30.

⁴³² Bkz. Baklî, *Arâisu'l-beyân*, II, 434.

3.2.4. Hz. Musa ve Hızır'ın Ayrılmaları

Hz. Musa Hızır ile olan yolculuğunda nübüvvet makamında olmasından dolayı Hızır'ın sohbetine tahammül edemedi.⁴³³ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî, Hz. Musa'nın nübüvvet makamında olması sebebiyle velâyet makamında bulunan Hızır'ın yaptıklarına sabredemeyip karşı çıktığını ve sonunda yollarının ayrıldığını ifade eder. Nitekim Hızır yaptıklarını kendi görüşüne göre yapmadığını belirtirken Hz. Musa onun farklı makamda olduğunu anlamış ve onunla ayrılmalarına karşı çıkmamıştı.

Musa-Hızır kıssasında Hızır, zâhiren helak ve yok oluşu ifade eden fiillerde bulunarak Hz. Musa'nın dikkatini bu fiillerin bâtınına çekmiştir. Hızır'ın yaptığı fiillerin içyüzünü Hz. Musa'ya anlatmasıyla, Hz. Musa bâtın ilmi ile zâhir ilmi arasındaki farkı anlamış ve velâyetindeki makamı görmüştür.⁴³⁴ Hızır'da ise, bâtın ilminin olmasına rağmen zâhir ilmi yoktur. Nübüvvet sahibi Hz. Musa, *"Eğer bundan sonra sana bir şey hakkında soru sorarsam, artık benimle arkadaşlık etme."*⁴³⁵ dedikten sonra Hızır, Hz. Musa'nın bu sözüne uyararak yollarını ayırmıştır. Hızır'ın velâyeti o sırada daha üstün görünse de aslında nübüvvet Hz. Musa'da olduğu için ona tâbi olarak onun emrine uymuştur.⁴³⁶ Hz. Musa da nübüvvet makamının gereğini ve saygınlığını koruyarak bir daha ısrarda bulunmamıştır. Dolayısıyla Hz. Musa'nın Hızır karşısındaki durumu bir alt merteye ya da müritlik değildir. Hz. Musa nübüvvet konumu gereği bazı bilgilere zâhiri itibariyle tepki göstermiştir.⁴³⁷

Hz. Musa ile Hızır'ın ayrılmaları hususunda İbnü'l-Arabî, nübüvvet makamında bulunan Hz. Musa'nın üstünlüğünü bilen Hızır'ın, Resûle karşı edep hakkını ifa etmek için Hz. Musa'dan sadır olan *"Eğer bundan sonra sana bir şey hakkında soru sorarsam, artık benimle arkadaşlık etme."*⁴³⁸ emrine uyduğunu söyler. Buna göre Hz. Musa'dan üçüncü sual vaki olunca Hızır (as), Hz. Musa'nın emrine uyararak *"İşte bu birbirimizden ayrılmamız demektir"*⁴³⁹ dedi. Hz. Musa da "bunu yapma" demedi. Hz. Musa risâlet

⁴³³ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 1329.

⁴³⁴ Afifi, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 451.

⁴³⁵ Kehf 18/76.

⁴³⁶ İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, VII, 444.

⁴³⁷ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çeviri ve şerh: Ekrem Demirli, s. 502; a. mlf., *Füsûsu'l-Hikem En Eski Metnin* (TİEM 1933) Tıpkı Basımı ve Tahkikli Neşri, s. 193-194.

⁴³⁸ Kehf 18/76.

⁴³⁹ Kehf 18/78.

makamının kıymetini bildiği için sustu ve ayrıldılar.⁴⁴⁰ *Fütûhât*'ta ise Hz. Musa'nın, Hızır'ın kendi emrine riayet edeceğini bildiği için yasaklama emrini kaldırmadığı belirtilir. Zira Hızır '*yaptığımı kendiliğimden yapmadım*'⁴⁴¹ demişti. Bu söz ile Hz. Musa, Hızır'ın ondan Rabbinin emriyle ayrıldığını anlamış, ona karşı çıkmamıştı. Böylece Hz. Musa'nın amacı gerçekleşmişti. Ayrıca Hakk'ın da ona saygı duymayı öğretmesiyle ilgili amacı da gerçekleşmişti. İbnü'l-Arabî'ye göre bu süreçte Hz. Musa, kendisinin sahip olmadığı bir bilgiye, Allah'ın bazı kullarının Allah katından sahip olduklarını öğrenmişti. İbnü'l-Arabî, bu bilginin seyr-i süluk halindeki müritlerin hallerinden olan keşf ilimlerinden olduğunu ifade eder.⁴⁴²

Hz. Musa ve Hızır'ın arkadaşlığı itirazla bitmişti. Bunun sebebi ikisinin bilgi açısından farklı oluşlarıdır. Nitekim Hz. Musa'nın temsil ettiği bilgi şeriatın bilgisi, Hızır'ın bilgisi ise velînin bilgisi olarak görülmüştür. Her ne kadar bu iki bilgi birbiriyle çelişiyor gibi görünse de İbnü'l-Arabî meseleyi öyle değerlendirmez. Kıssa bağlamında Hızır'ın bilgisinin, Hz. Musa'nın bilgisinden üstün olduğuna dair bir açıklama yapmamakla birlikte Hz. Musa'nın peygamber olarak bazı bilgilerden mahrum kalmasının mümkün olabileceğini zikreder. Buna Hz. Peygamber'in sahabeye hurmaların aşılmasıyla ilgili tavsiyesinin olumsuz sonuçlanması örneğini verir. Bu olay sonucunda Hz. Peygamber "*Siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz.*" demiş, bu durum onun bilgisinde veya mertebesinde bir eksiklik olarak görülmemiştir. İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Peygamber "*Dünyanızın işlerini siz daha iyi bilirsiniz.*" sözüyle umur-ı cüz'iyeye olan umur-ı dünyeviye ile kalben meşgul olmadığını, umur-ı külliyye yani ilm-i nübüvvet ve risâlet ile meşgul olduğunu belirtmiştir.⁴⁴³ Başka bir deyişle aslında Hz. Peygamber'in bilgisi küllî olması yönüyle cüz'i bilgiyi de kapsar. Burada bilginin azlığı çokluğu değil, kapsayıcı olması önemlidir. Küllî bilgi, cüz'i bilgiyi kapsar. Dolayısıyla nübüvvet ilmine sahip peygamberlerin dünyevi işleri bilmemeleri onlar için bir noksanlık değildir. Bilakis nübüvvet sahibi kimse, küllî bilgiye sahip olması yönüyle velâyet sahibinden üstündür.

⁴⁴⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 1332; a. mlf., *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, VII, 444.

⁴⁴¹ Kehf 18/82.

⁴⁴² İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, VII, 444.

⁴⁴³ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 1334-1335; a. mlf., *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, VII, 444; Kâşânî, *Şerhu ala Fususi'l-hikem*, s. 315.

Sonuç olarak bir peygamberin peygamber olması her şeyi bi'l-fiil bilmesi anlamına gelmeyeceği gibi bazı durumlarda peygamberlik makamı bazı bilgileri örtebilir de. Fakat peygamber olmak avamdan olsun havastan olsun bütün insanların anlayacağı ortak bir dil kullanmayı gerektirir. Ayrıca Allah Teâlâ, peygamberlik makamı ile özel bir görevle vazifelendirdiği kullarından birisinin bilgisi arasında bir karşıtlık bulunabileceğini bildiği için, yolculuğunun başında Hızır'ı Hz. Musa nezdinde tezkiye etmişti. Ancak Hz. Musa bu tezkiyeyi unutmuş ve ısrarla Hızır'ın yaptıklarına tepki göstermiştir.⁴⁴⁴ İbnü'l-Arabî, Hz. Musa'nın Hızır'a tepki göstermesinin sebebini ferdâniyet mertebesinde olan Efradın yani Hızır'ın makamının ve getirdiği şeyin bilinmemesinden kaynaklandığını söyler. Ancak Allah'ın, Hz. Musa'ya Hızır'ın lehinde tanıklık ederek onun mertebesini Hz. Musa'ya bildirmiş olduğunu, onu tezkiye ettiğini, onunla arkadaş olmak istediğinde kendisine itiraz etmeyeceğine dair Allah'ın Hz. Musa'dan söz aldığını belirtir.⁴⁴⁵

4. Değerlendirme

İbnü'l-Arabî, Musa-Hızır kıssasına farklı eserlerinde farklı yorumlar getirmiştir. *Fusûsu'l-Hikem*'de üç olayın Hz. Musa'ya bir telmih olup, ondaki bâtın ilminin farkına vardırma olarak değerlendirirken, *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de olayların içyüzüne vurgu yaparak aslında Allah'ın merhametli oluşuna şahitlik ettiği Hızır'ın merhameti cihetiyle olaylardaki merhamet boyutunu anlatır. *Fusûsu'l-Hikem*'deki telmih, velâyet nazariyesi bağlamında zâhir ve bâtın ilmine sahip olan Hz. Musa'nın bâtın ilmine sahip olduğunun farkında olmayıp Hızır'ın ondaki bu bilgiyi önceki yaşadıklarına telmihle ona hatırlatması üzerinden ele alınmıştır. Nitekim yukarıda açıklandığı üzere, velî, eşyanın hakikati hakkında bâtın ilmine sahip olmakla kalmaz, aynı zamanda bu ilme sahip olduğunun bilincindedir. Ancak aynı ilme sahip olmalarına rağmen ne nebî ve ne de resûl bunun bilincine sahiptir.⁴⁴⁶ *El-Fütûhât-ı Mekkiyye*'de ise kıssada Hızır'ın özel anlamda velâyeti

⁴⁴⁴ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çeviri ve şerh: Ekrem Demirli, s. 501-502; a. mlf., *Füsûsu'l-Hikem* En Eski Metnin (TİEM 1933) Tıpkı Basımı ve Tahkikli Neşri, s. 192-193; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 1334-1335; a. mlf., *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, VII, 444; Kâşânî, *Şerhu ala Fususi'l-hikem*, s. 315.

⁴⁴⁵ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahyâ, III, 246-247; a. mlf. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, II, 123.

⁴⁴⁶ Bkz. İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, s. 348.

temsil etmesi ile Hz. Musa'nın özel anlamda nübüvveti temsil etmesi ve bu sebeple Hz. Musa'nın kendi şeriatına uymayan olaylarda Hızır'ın yaptıklarının zâhirine tepkisi anlatılır. Bu olayların bâtını ise daha sonra Hızır'ın açıklamasıyla anlaşılır.

İbnü'l-Arabî velâyet nazariyesi kapsamında Hz. Musa ile Hızır'ın makamlarının farklı oluşundan dolayı ilimlerinin birbirlerinden farklı olduğunu ve bu durumun üstünlük değil farklılık olduğunu vurgulamıştır. Burada İbnü'l-Arabî'ye göre, Musa-Hızır kıssası boyunca Hz. Musa'nın nübüvvet-i âmme yani velâyete sahip oluşuyla birlikte nübüvvet-i hâsseyi yani teşrîî nübüvvet makamını, Hızır'ın ise velâyete temsil ettiği unutulmamalıdır. Ayrıca, velinin bâtın ilme sahip olduğunun bilincinde olmasına karşın, nebî ve resûl bu bilgiye sahip olmalarına rağmen bunun bilincine sahip değillerdir.⁴⁴⁷ Yani kıssada nübüvvet makamını temsil eden Hz. Musa, kendisindeki bâtın ilmin farkında olmadığından dolayı işlerin zâhirlerine bakıp tepki göstermişti. Buradan hareketle, Hz. Musa'nın Hızır'ın yaptıklarına karşı çıkması, sahip olduğu teşrîî nübüvvet makamının bir gereği olarak değerlendirilebilir.

İbnü'l-Arabî, Hızır'ı bir velî olarak değerlendirdiği için Hızır'ın ve Hz. Musa'nın farklı makamlarda olduğunu vurgular. Velîler Allah'tan aldıkları hidayete erdiren bilgi ile peygamberlerin bilgisine tâbi olurlar.⁴⁴⁸ İbnü'l-Arabî'ye göre, Hızır'ın Hz. Musa'ya: “*Bilgice kuşatamadığın bir şeye nasıl sabredeceksin*”⁴⁴⁹ demesi ikisinin ayrı makamlarda bulunduğu kanıtıdır. Zira Hızır bir peygamber olsaydı, Hz. Musa'ya “*bilgice kuşatamadığın*” demezdi. O halde Hızır'ın davranışı, peygamberlik makamından kaynaklanmıyordu. Ayrıca Hızır, Hz. Musa'ya farklılıklarından söz ederken şöyle demiştir: “*Ey Musa! Ben Allah'ın bana öğretmiş olduğu senin bilmediğin bir bilgiye sahibim, sen de Allah'ın sana öğretmiş olduğu ve benim bilmediğim bir bilgiye sahibsin*” diyerek her birinin kendi makamında olduğunu belirtmiştir.⁴⁵⁰ Nitekim Hz. Musa'nın Hızır'a tepki göstermesiyle farkları ortaya çıkmış ve Hızır ve Hz. Musa ayrılmışlardır.⁴⁵¹

İbnü'l-Arabî, Hz. Musa ile Hızır'ın ilimlerinin birbirlerinden farklı olduklarını söyleyip Hızır'ın bildiği ancak Hz. Musa'nın bilmediği ilme, Hz. Musa'nın “*Sana*

⁴⁴⁷ Afifi, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 450.

⁴⁴⁸ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, VII, 420.

⁴⁴⁹ Kehf 18/68.

⁴⁵⁰ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, 2006, II, 123.

⁴⁵¹ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahyâ, III, 246-247; a. mlf., *Rahmetun mine'r-Rahmân*, III, 24-25.

öğretilen bilgilerden bana, doğruya iletici bir bilgi öğretmen için sana tâbi olayım mı?"⁴⁵² sözünün delil olduğunu belirtmiştir. O, bu durumun Hz. Musa'nın nübüvvetine noksanlık izafe etmeyeceğini açıklamıştır.⁴⁵³ Ayrıca İbnü'l-Arabî, Hızır'ın Hz. Musa'nın sabredemeyeceğini söylemesine rağmen Hz. Musa'nın isteğinde ısrar etmesinin sebebini şöyle açıklar: Hızır, Hz. Musa'nın kendisinin bulunduğu velâyet makamı hakkında bir tecrübesinin olmadığını anlamıştı. Hızır da Hz. Musa'nın sahip olduğu ve Allah'ın ona öğretmiş olduğu bilgiden herhangi bir şey tatmamıştı. Ancak Hızır bulunduğu makamdan dolayı, sahip olduğu özel bir müşahede nedeniyle, Allah'ın herhangi bir kuluna itiraz etmemiştir. Hz. Musa ve peygamberlerin makamları ise getirdikleri vahye muhalif gördükleri her işte, peygamber olmaları yönünden itirazı gerektirir. Dolayısıyla Hz. Musa'nın Hızır'ın yaptıklarına tepkisinin sebebi budur.⁴⁵⁴

İbnü'l-Arabî Hz. Musa'nın ülü'l-azm bir peygamber olmasına rağmen Hızır'ın ilmine muttali olmamasını ve sabredememesini ona bir eksiklik getirmeyeceğini ifade eder. Zira nebî olan kimse ahkâmın zâhirine ve şeriatın gereklerine tâbidir. Onlara mugayir olan ahvâle sabır ve tahammül edemez. Tebliğle görevli olan nebîlerin tebliğ halinde kendilerine usanma gelmesin diye kader sırrına vakıf olmadıkları şeklinde bir değerlendirme yapar. Kader sırrına muttali olmalarının ise, nübüvvetleri cihetinden değil, nübüvvetlerinin bâtını olan velâyetleri cihetinden olduğunu belirtir. Nebîlerin kader sırrına vakıf olmaları dünyadayken Hakk'ın varlığında küllî olarak yok olmaları ve tebliğden fâriğ oldukları vakit ya da ahirete intikal ettikleri vakit gerçekleşeceğini zikreder. Musa (as)'ın ahkâm-ı risâlet ile ve Hızır'ın ise ahkâm-ı velâyetle zâhir oldukları için sohbetlerinin devamının mümkün olmadığını söyler. Zira ism-i Zâhir ile ism-i Bâtın yekdiğerinden mütemeyyiz ve ahkâmı yekdiğerine muhaliftir. Bu kıssada da görüldüğü üzere Musa (as), Hızır'a itirazları cihetiyle Hızır'ın Allah katında vâkıf olduğu ilme Hz. Musa sahip değildi. Eğer bu ilme vâkıf olsaydı Allah Teâlâ'nın "*Derken kullarımızdan*

⁴⁵² Kehf 18/66.

⁴⁵³ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 1331.

⁴⁵⁴ Muhyiddin b. Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahyâ, tasdir ve müracaa İbrahim Medkur, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974/1394, III, 251; a. mlf. *Rahmetun mine'r-Rahmân*, III, 246-247; a. mlf., *Rahmetun mine'r-Rahmân*, III, 25-26; a. mlf., *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, II, 123.

bir kul buldular ki, biz ona katımızdan bir rahmet vermiş, kendisine tarafımızdan bir ilim öğretmiştik.”⁴⁵⁵ buyurduğu Hızır’ın fiillerine itiraz etmezdi.⁴⁵⁶

Hızır’ın Hızır’a itirazlarının yanında bazı meselelerde gaflete düştüğünü ifade eden İbnü’l-Arabî, bunları şöyle sıralar: Allah, Hızır hakkında hüsn-i şehadette bulunmuş iken, Musa (as)’ın bunu unutması, Hz. Musa’nın Hızır ile yolculuğunun başında Hızır’ın ona kendisine soru sormaması şartını unutmasıdır. İbnü’l-Arabî, Musa (as)’ın unutmasının rahmet-i ilahîden olduğunu söyler. Zira beşeriyet acziyet mahallidir ve insanda nisyân vardır. Bununla birlikte Musa (as), beşeriyetin onda galip gelmesiyle unutup gaflete düşünce kınanmadığı gibi emr-i ilahîyi nisyânımızdan dolayı bizler de kınanmayız.⁴⁵⁷

Kıssa bağlamında İbnü’l-Arabî, Hz. Musa’nın Hızır’ın yaptıklarına tepki vermesine karşılık Hızır’ın yaptıklarını kendi görüşüne göre yapmadığını söylediğini, dolayısıyla onun bu yaptıklarında başka bir nebîye tâbi olduğunu ifade eder. Bir başka deyişle, Hz. Musa’nın kendi şeriatına göre yanlış olan işlere tepki vermesi, Hızır’ın başka bir peygamberin şeriatına uyarak hüküm vermesinden kaynaklanıyordu.⁴⁵⁸ *İbnü’l-Arabî’de Velâyet* başlığında belirtildiği üzere İbnü’l-Arabî’ye göre, her velînin bir nebîye tâbi olarak işlerini yaptığı ve dolayısıyla üstünlük hususunda nebînin velîden üstün olduğu görüşü doğrultusunda kıssayı yorumladığını söylenebilir. Kıssada Hızır, kendi tâbi olduğu nebînin şeriatına uyarak gemiyi delmiş, çocuğu öldürmüş ve duvarı onarmıştı. Hz. Musa ise kendi şeriatı cihetinden bu olaylara itiraz etmişti.

İbnü’l-Arabî’nin yorum yönteminin başlıca ilkesinin işin içyüzüne yani bâtınına geçişi sağlayan zâhirdeki işaretin saptanması olduğu belirtilmişti. O, bu ilkeden hareketle, Hz. Musa’nın hayatı ile Hızır’ın onunla yolculuğunda yapıp ettikleri arasında benzerlik kurar. O, Hızır’ın denizcilik yapan toplumun gemisini tahrip etmesi ile Hz. Musa’nın bebekken annesi tarafından sandala konulup denize bırakılması olayları arasında, zâhirlerinin helak olup bâtınlarının necat olması açısından bir benzerlik kurmuştur. Hz. Musa’nın kıptî köleyi öldürmesi ile Hızır’ın çocuğu öldürmesi olayı benzerdir. Hızır’ın ücret almaksızın duvarı onarması da Hz. Musa’nın, Şuayb (as)’ın kızlarının hayvanlarını

⁴⁵⁵ Kehf 18/65.

⁴⁵⁶ İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 1329-1330.

⁴⁵⁷ İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 1330.

⁴⁵⁸ İbn Arabî, *Rahmetun mine’r-Rahmân*, III, 29; a. mlf., *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, VI, 325-326.

ücretsiz sulamasına karşılık gelir. Bütün bu olayların sebebi ise onlar farkında olmasa da bâtinî-ilahî bir sebeptir.⁴⁵⁹ Buna benzer bir yorum daha önce İbn Atıyye’de görülmüştü. İbn Atıyye’nin aktardığı rivayete göre, Hz. Musa, geminin delinmesine karşı çıktığında ona şöyle seslenildi: “*Ey Musa sen uçsuz bucaksız denize sandık içinde atıldığında tedbirin neredeydi? Çocuğun öldürülmesine karşı çıktığında dendi ki: “Ey Musa Kıpti’yi öldürdüğünde senin inkarın neredeydi?”* Duvarın doğrultulmasına karşı çıktığında ona: “*Şuayb (as)’ın kızları için karşılıksız iyilik yapman nerede?”* dendi.⁴⁶⁰ İbn Atıyye’nin aktardığı bu rivayetin, İbnü’l Arabî’nin *Fusûsü’l-Hikem* adlı eserinin Musa Fassı’nda geçtiği görülmektedir.⁴⁶¹

Musa-Hızır kıssası yorumunda İbn Atıyye’nin aktardığı rivayetin İbnü’l-Arabî’nin *Fusûsü’l-Hikem* adlı eserinin Musa Fassı’nda aynen geçmesi akla İbnü’l-Arabî ile İbn Atıyye arasında nasıl bir ilişki olduğu ya da olabileceği sorusunu getirmektedir. İbnü’l-Arabî, İbn Atıyye’nin talebesi olan Muhammed b. Ahmed b. Abdulmelik b. Musa b. Ebi Cemre’yi (ö. 599) şeyhleri arasında sayarak ondan Ebû Amr Osman b. Ebî Sa’îd ed-Dânî el-Mukrî’ye ait *Kitâbu’t-Teysîr fî Mezâhibi’l-Kurrâ’ es-Seb’a’yı* dinlediği belirtir.⁴⁶² Dolayısıyla burada İbnü’l-Arabî’nin, İbn Atıyye’nin talebesi olan bu şeyhinden İbn Atıyye’nin kıssaya dair bu rivayetini duymuş olabileceği ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır. Bununla birlikte İbnü’l-Arabî’nin İbn Atıyye’nin tefsirinden bu rivayeti almış olması da ihtimal dahilinde zikredilebilir. İbnü’l-Arabî’nin İbn Atıyye’nin diğer hocalarından ders almış olması da muhtemeldir.⁴⁶³

⁴⁵⁹ Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Fusûsü’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, trc. ve şerh: Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı ve diğer, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017, II, 1313-1316, 1329; Afifi, *Fusûsü’l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 446.

⁴⁶⁰ Bkz. İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-veciz*, VI, 420.

⁴⁶¹ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fusûsü’l-Hikem*, çeviri ve şerh: Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006, s. 500-501; Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Füsûsu’l-Hikem* En Eski Metnin (TIEM 1933) Tıpkı Basımı ve Tahkikli Neşri, haz. Mahmud Erol Kılıç ve Abdurrahim Alkış, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, s. 190-191; Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Fusûsü’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, trc. ve şerh: Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı ve diğer, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017, II, 1313-1316, 1329.

⁴⁶² Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü’l-Arabî, *Istilahatü’s-şeyh Muhyiddin İbn Arabî: (Mu’cemu istilahati’s-sufiyye)*, thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, Beyrut: Dârü’l-İmam-ı Müslim, 1990, s. 24.

⁴⁶³ İbnü’l-Arabî, hocaları arasında saydığı Abdülmün’im b. el-Vetenî el-Hazrecî, İbn Atıyye’nin talebelerinden Abdülmün’im b. Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed el-Hazrecî (ö. 597) olabilir. Öyleyse İbnü’l-Arabî İbn Atıyye’nin adı geçen talebesinden de ders almış demektir. Ayrıca İbnü’l-Arabî’nin hocalarından Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hacerî, İbn Atıyye’nin talebelerinden Abdullah b. Muhammed b. Abdullah el-Hacerî (ö. 591)’nin babası olabilir. Öyleyse yine İbnü’l-Arabî’nin İbn Atıyye’nin talebelerinden ders alması ihtimali kuvvetlenmektedir. Bkz. İbnü’l-Arabî, *Istilahatü’s-şeyh*

Şunu da ifade edelim ki İbnü'l-Arabî'nin kıssaya dair İbn Atıyye'nin rivayetine çok benzeyen yorumu onun kıssa bağlamında yaptığı yorumlardan sadece biridir. Zira onun eserlerindeki dilin, hakikatin farklı mertebelerde farklı şekiller almasının bir sonucu olduğu⁴⁶⁴ iddiası da unutulmamalıdır.

Fusûsü'l-Hikem'de İbnü'l-Arabî, Allah Teâlâ'nın Hz. Musa'yı kendi nefsinde sabrı tahakkuk ettirmesi için birtakım belalara mübtelâ kıldığını ifade eder. Allah'ın Hz. Musa'yı imtihan ettiği konuların birincisi Hz. Musa'nın Kıbtî'yi Mısır'da katletmesidir. İbnü'l-Arabî'ye göre onun Kıbtî'yi öldürmesi ilham ve tevfik-i ilahî sebebiyledir. Ancak Hz. Musa o vakit peygamber olarak gönderilmediği için bu katlin ilham ve tevfik-i ilahî sebebiyle olduğunu bilmiyordu. İşte Hızır da Hz. Musa'ya Kıbtî'nin öldürülmesinin emri ilahî ile olduğunu göstermek için Hz. Musa ile yolculuklarında çocuğu öldürdü. Hz. Musa bu davranışı "*Bir cana karşılık olmaksızın suçsuz birini mi öldürdün?*"⁴⁶⁵ diyerek itiraz etti. Halbuki kendisinin Kıbtî'yi öldürmesini hatırlamadı. Bunun sebebi iki katli birbirlerine kıyas etmemesiydi. Zira kendisinin Kıbtî'yi katlini ilham ile değil, şeytan ve nefsin şaşırtmasından zannediyordu ki "*Bu şeytanın işidir. O gerçekten apaçık bir saptırıcı düşmandır*"⁴⁶⁶ diyerek "*Rabbim! Şüphesiz ben nefsimi zulmettim. Beni affet*"⁴⁶⁷ münacatıyla Rabbine istiğfar etmişti. Zira Hz. Musa, Hızır'ı asfiyadan yani velilerden bildiği ve ondan şeytanî ve nefsi fiillerin gerçekleşeceğine ihtimal vermediği için çocuğun öldürülmesine itiraz etti. Hızır da ona cevaben "*Ben bunu kendi görüşüme göre yapmadım.*"⁴⁶⁸ dedi. Bu sözü ile çocuğu öldürmedeki mertebesini hatırlatırken Hz. Musa'nın da Kıbtî'yi emri ilahî ile öldürdüğünü hatırlattı. Çünkü Hz. Musa her ne kadar o vakit bunu bilmiyor idiyse de kendisinin Nebî olması hasebiyle kendinden sadır olan hareket ve fiilde ma'sumdur. Hızır'ın bunu ona hatırlatması ondaki pişmanlığın bitmesi içindir. Nitekim Kıbtî'yi öldürmekle gerçekleşen imtihanının hükmü sona ermişti.⁴⁶⁹

Muhyiddin İbn Arabi, s. 30-31; İbn Atıyye, *Fihrisu İbn Atıyye*, Thk. Muhammed Ebü'l-Ecfan. 2. Baskı, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1983, s. 16-17.

⁴⁶⁴ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, s. 211; Kılıç, *İbnü'l-Arabî*, s. 49.

⁴⁶⁵ Kehf 18/74.

⁴⁶⁶ Kasas 28/15.

⁴⁶⁷ Kasas 28/16.

⁴⁶⁸ Kehf 18/82.

⁴⁶⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 1313-1314-1315.

İbnü'l-Arabî Hızır'ın yaptığı işlerin içyüzünün açıklandığı âyetlerdeki “*istedim ki*”,⁴⁷⁰ “*diledik*”⁴⁷¹ ve “*Rabbin istedi ki*”⁴⁷² ifadelerinin kıssadan öğrenilen hikmetlerden sayar. Bu ifadeleri izafe etmedeki edeb olarak değerlendirip hikmetini şöyle açıklar: müttakî kimseler, kendilerinde bulunan Allah'ın kullarına merhamet, şefkat, cömertlik, Allah'a tevekkül gibi hasletleri davranışlarına yansıdığında dahi bunları kendilerinin fiilleri değil, Allah'ın fiili, kendi elleriyle değil, Allah'ın eliyle meydana geldiğini kabul ederler. Yani bunlardan nefislerine pay çıkarmazlar. Şeriata ve örfe göre kötülenmiş her özelliği ise, Allah'a karşı edebin ve insana şifa veren takvanın gereği olarak, kendi nefislerine izafe ederler. Nitekim Hızır, yaptığı görünüşteki kötü davranışı hakkında “*istedim ki*”,⁴⁷³ iyi fiili hakkında ise “*Rabbin istedi ki*”⁴⁷⁴ demiştir.⁴⁷⁵ Şöyle ki Hızır, üç olaydaki fiilleri ifade ederken edebe riayet ederek ayıplı ve kusurlu fiilleri kendine, hayırlı ve faydalı fiilleri ise Rabbine izafe etmiştir. Fiilleri medh ve zem açısından da değerlendiren İbnü'l-Arabî, Hızır'ın fiilleri medh içeriyorsa Allah'a, zem ifade ediyorsa kendine izafe ettiğini belirtir. Dolayısıyla çocuğun bir nefse karşılık olmaksızın öldürülmesi hem zem hem de medh içeren bir fiil olduğu için Hızır “*istedik*” dedi. Aslında bu fiilde Allah'la kendini cem sigasıyla bir araya getirmiştir. Burada öldürme fiilindeki rahmet yönü olan çocuğun bu dünyadan günahsız ayrılıp anne babasının da ondan dolayı günaha düşmelerini engelleyen merhameti Allah'a atfetti. Zem yönü ise bir suç karşılığı olmadan çocuğu öldürmesiydi ki onu da kendine atfetti. Gemiye delmesi zem gerektiren bir fiil olduğu için “*istedim*” diyerek fiildeki zemmi kendine nispet etti. Duvarın doğrultulması ise tamamıyla medhi gerektiren bir fiil olduğu için “*Rabbin istedi*” diyerek medhi Allah'a nispet etti. İbnü'l-Arabî bu izafe durumundan ediplerin halinin tam da böyle olduğunu zikreder ve Hızır'ın edebe riayet ederek böyle davrandığını vurgular.⁴⁷⁶

Demirli, *Fusûsu'l-Hikem*'e yazdığı şerhte Hızır ve Hz. Musa'nın arkadaşlığında lafız ile anlam ya da zâhir ile bâtın arasındaki ilişki ve farklılığın ortaya çıktığını belirtir. Hızır'ın kendiliğinden yapmadığını ifade ettiği geminin delinmesi, çocuğun öldürülmesi ve duvarın ücret alınmaksızın onarılması olayları lafzın yerini almıştı. Bütün bu olaylar

⁴⁷⁰ Kehf 18/79.

⁴⁷¹ Kehf 18/81.

⁴⁷² Kehf 18/82.

⁴⁷³ Kehf 18/79.

⁴⁷⁴ Kehf 18/82.

⁴⁷⁵ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahyâ, IV, 76.

⁴⁷⁶ İbnü'l-Arabî, *Rahmetun mine'r-Rahmân*, III, 29-30.

karşısında Hz. Musa, bir peygamber olması dolayısıyla görünüşü yani zâhiri temsil ediyordu. İşte bu sebeple Hızır'ın yaptıklarına sürekli tepki göstermiş ve Hızır'ın yaptıklarının hikmetini anlayamamıştı. Oysa Hızır'ın ona gösterdiği şeyler, daha önce yaşadığı olayların bir görünümüydü. Nitekim Hz. Musa daha önce tanımadığı kimseler için ücret almaksızın kuyudan su çekmişti. Bu olayın bir benzerini Hızır'da gördüğü zaman tepki göstermişti. Hızır'ın ebeveynine bir iyilik olarak Allah'ın emriyle çocuğu öldürmesi ise Hz. Musa'nın öldürdüğü Kıptideki hikmetin ona öğretilmesinin bir yolu. Hızır'ın gemiyi delmesi ise Hz. Musa'nın bebekken zâhiri tehlike ve yok olmayı içeren sandala konulup nehre bırakılmasının bir benzeriydi. Dolayısıyla Hızır'ın Hz. Musa'ya gösterdiği olaylar aslında Hz. Musa'nın yaşadığı olaylar olmasına rağmen o, bunlara tepki göstermişti.⁴⁷⁷

Hz. Musa'nın "*Rabbim bana hüküm ve hikmet bahşetti de beni peygamberlerden kıldı.*"⁴⁷⁸ sözüyle hükmün hilâfet, peygamberliğin ise risâlet vazifesi olduğunu belirttiğini tespit eden İbnü'l-Arabî, her nebînin resûl olmadığını ve bunun gibi her resûlün de halife olmadığını belirtir. Hilâfet ise mülk sahibi olmak ve mülkte tahakküm demektir. Hz. Musa'ya verilen hilâfet, Hızır'da yoktu.⁴⁷⁹ Dolayısıyla burada Hz. Musa'nın hilâfet sahibi olması ve Hızır'da bu niteliğin olmaması, Hz. Musa'nın üstünlüğüne bir delil olarak değerlendirilebilir.

⁴⁷⁷ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çeviri ve şerh: Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006, s. 500-501; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-Hikem* En Eski Metnin (TİEM 1933) Tıpkı Basımı ve Tahkikli Neşri, haz. Mahmud Erol Kılıç ve Abdurrahim Alkış, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, s. 190-191.

⁴⁷⁸ Şuarâ 26/21.

⁴⁷⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 1336.

SONUÇ

Âlemlere rahmet ve hidayet kaynağı olarak gönderilen Kur'an-ı Kerim'in ana konuları tevhid, nübüvvet ve meâd olarak sınıflandırıldığında kıssaların bu ana konulardaki mesajları muhataplara aktarma hususunda en işlevsel araçlardan biri olduğu görülür. Tevhid inancı ve bu inancı benimsemiş ahlaklı insanlardan müteşekkil faziletli toplumu oluşturmaya yönelik amaca hizmet eden kıssalardan biri olan Kehf sûresinin 60-82. ayetlerinde anlatılan Musa-Hızır kıssası pek çok mesajı içeren bir kıssadır. Hz. Musa'nın Hızır ile çıktığı yolculukta karşılaşılan üç olay merkezinde anlatılan kıssa, genel olarak, vakıaların zâhirleri kötülük olarak görünse de içyüzlerinin aslında insan için iyilik olabileceği mesajını verir. Kıssada Hz. Musa, Hızır'ın yaptıklarını zâhiren değerlendirip tepki vermiş ancak Hızır'ın yolculuklarının sonunda olayların içyüzünü açıklaması ile olayların bâtınına vâkıf olmuştur.

Çalışmanın birinci bölümünde İbnü'l-Arabî öncesi kıssanın zâhirî tefsir geleneğinde nasıl ele alındığı Taberî, İbn Ebû Hâtim, Semerkandî, Vâhidî, Begavî ve Zemahşerî'nin tefsirleri bir kanaat oluşturmak için yeterli malzemeyi sunduğundan bu tefsirler üzerinden incelenmiştir. Zâhirî tefsir geleneğinde kıssanın rivayetler üzerinden anlaşıldığı görülmüştür. Burada sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn ile müfessirlerin görüşlerinin zikredilmekle beraber lugavî ve nahvî izahlarla karşılaşılmıştır. Zâhirî tefsir eserlerinden sonra tasavvuf ve işârî tefsir literatüründe Musa-Hızır kıssasının nasıl ele alındığı incelenmiştir. Kurumsallaşma öncesi tasavvuf dönemine ait eserler incelendiğinde kıssaya dair herhangi bir yoruma rastlanmamıştır. Sünnî tasavvufun teşekkülü dönemine ait olan *el-Lüma*, *et-Ta'arruf*, *Kuşeyri Risâlesi*, *İhyâü Ulûmi'd-dîn* adlı eserlerde kıssanın velâyet-nübüvvet, ilim talebindeki edeb, hoca-talebe ilişkisi konuları çerçevesinde değerlendirildiği görülmüştür. Özellikle velâyet-nübüvvet meselesinde nübüvvetin velâyetten üstün olduğu farklı delillerle açıklanmıştır. Bunlardan biri Hz. Musa'nın Allah Teâlâ tarafından risâlet ve nübüvvet ihsan edilerek Kelîmullah kılınması ve ismet ve te'yid-i ilahiye ile korunmasıdır. Böylece Hz. Musa, Hızır'ı en büyük günah sayılan, Allah'ın haram kıldığı cana kıyarken gördüğü halde onunla yolculuğuna devam etmiştir. Bunun sebebi, Allah'ın Hz. Musa'ya vehbî olarak nübüvveti vermesi ve Hz. Musa ile Hızır'ı birbirlerine yakınlaştırmasıdır. Nitekim Hz. Musa, Hızır'ı

Allah'ın haram kıldığı ve hakkında kisası emrettiği adam öldürme işini yaparken gördüğünde, bu işin kisasını isteyip Hızır'dan ayrılırdı. Oysa yolculukları devam etti. Zira Hz. Musa te'yid-i ilahiye ile korunmuştu. Dolayısıyla kıyamete kadar hiçbir velî, nübüvvet derecesine ulaşamaz. Zira nebîler ismet ve ilahî destekle korunmaktadırlar.

Nübüvvetin velâyetten üstün olduğunun delillerinden biri de tâbi konumunda olan velinin, metbû konumunda olan peygamberden üstün olamayacağıdır. Zira kendisine tâbi olunan kişinin, kendisine tâbi olandan üstün olması gerekir. Nübüvvetin velâyetten üstün olduğuna dair bir diğer delil de peygamberlerde ilham, münâcât ve Allah'tan vasıtasız bilgi alma halinin devamlı olmasına karşın velîlerde bu hallerin bazen görülebileceğidir. Ayrıca nebîler, Cebrail aracılığıyla vahiy ve risâlet görevini aldıkları için velîlerden üstündürler. Velâyet ve sıddikiyet makamları nübüvvet nuruyla aydınlanmış iki özellik olmaları yani kaynaklarının nübüvvet olmaları hasebiyle nübüvvetten üstün değillerdir.

Birinci bölümdeki ikinci başlıkta Musa-Hızır kıssasının İbnü'l-Arabî öncesi işârî tefsir geleneğinde nasıl işlendiği ele alınmıştır. Erken dönem diyebileceğimiz hicrî üçüncü asır öncesi dönemdeki eserlerde kıssayla ilgili kelime açıklamaları dışında dikkat çeken bazı açıklamalara da rastlanmıştır. Bu bağlamda Mukâtil'in Hızır'a verilen rahmetin nübüvvet olduğu görüşü erken dönemde dikkat çeken görüşlerden biri olmuştur. Bir diğer görüş, Musa ve Hızır'ın birbirine nasihatta bulunduğu görüşüdür. Bu başlık altında ele alınan Sülemî'nin *Hakâiku't-tefsîr adlı* eserinin tasavvufî dilin hakimiyetiyle ledün imine dair rivayetlerin aktarılması, Hz. Musa ve Hızır'ın ilimlerinin birbirlerinden farklı oluşu, Hz. Musa'nın Hızır'a edep dersi almak amacıyla tâbi oluşu, Hızır'ın Allah'ı dost edinmesinden dolayı Hz. Musa'dan ayrılmak istemesi, Hz. Musa'nın Hızır'a ta'lim için değil, haller hususunda te'dib için tâbi oluşu, Hz. Musa'nın vesâidin şahidi, Hızır'ın ise mülk aleminin nurlarının şahidi oluşu görüşleriyle bu dönemdeki diğer eserlerden ayrıldığı görülmüştür. Kuşeyrî'nin *Letâifu'l-işârât* adlı tefsirinde ise ledün ilmiyle ilgili olarak ilimlerin en güçlüsünün delilden uzak olduğu, delilden uzak olan ilmin yani ledün ilminin kuvvetinin sırrının Hak'tan olduğu belirtilmiştir. Kuşeyrî, kıssa bağlamında, hoca-talebe ilişkisinde talebenin hocaya itiraz etme hakkının olmadığını ifade etmiştir. O, Hz. Musa'nın Hızır'ın yaptığı işlere kendisindeki nübüvvet ilmi cihetinden tepki verdiğini, Hızır'ın ise yaptıklarını Allah'tan aldığı emrin hükmü gereğince yaptığını belirtmiştir. Kuşeyrî'ye göre Hz. Musa, Hızır'ın kim olduğunu biliyordu. Bu sebeple çocuğu öldürme fiilinden sonra ayrılmayıp yolculuğa sabırla devam etmiştir. Dolayısıyla

buradan Kuşeyrî'nin, nübüvvetin velâyetten üstün olduğu kabulüyle yorumda bulunduğu sonucuna ulaşılır.

İbnü'l-Arabî öncesi döneme ait olan Baklî'nin *Arâisü'l-Beyân* adlı eserinin bu dönemdeki diğer işârî tefsirlere nazaran daha yoğun ve ağır tasavvufî bir dil kullandığı görülmüştür. Baklî, gemiyi delmeyi, bedenî kuvveler olan hayvanî ve nebatî kuvveleri boğmayla, çocuğun öldürülmesini aynu'l-cem makamında Allah'tan başka failin olmamasıyla ve sebebin müsebbebden sâdır olup müsebbeb ve sebebin aynu'l-cem halinde bir olmasıyla açıklamıştır. Onarılan duvarın altındaki hazinenin kalp makamında elde edilen marifet hazinesi olduğunu ve bu hazinenin bulüğa erince çıkarılması gerektiğini söylemiştir. Baklî, bu görüşlerinin yanında kıssayı ele alırken, akl-ı kutsî, seyr ilallah, ehl-i mukâşif, ehl-i üns, gaybu'l-gayb, sırrı'l-sır, ledün, riyazât, seyr-i sülük, rububiyet, vahdaniyet, melekût, ceberût, hakikat, marifet, velâyet, mücahede gibi kavramları gündeme getirmektedir. Baklî'nin dilinin bu derece tasavvufî terimlerle yoğun oluşunda hem yaşadığı zaman ve mekânın hem de aldığı tasavvufî eğitimin etkili olduğunu söylemek mümkündür. İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân-ı Kerîm'e dair tefsir yorumlarında Mahmûd Mahmûd Gurâb tarafından cem edilen *Rahmetun mine'r-Rahmân fî tefsîri ve işârâti'l-Kur'ân min kelâmi'ş-şeyhi'l-ekber Muhyiddîn İbni'l-Arabî* adlı eserde Baklî'nin yorumlarına çok yaklaştığı görülmektedir. Bu benzerliğin farklı coğrafyalarda bulunsalar da Baklî ile İbnü'l-Arabî'nin çağdaş olmasının yanında ikisinin de tasavvufî eğitim almış olmalarından kaynaklandığı söylenebilir.

Kıssanın işârî tefsir eserlerindeki yorumu kısmında incelediğimiz İbn Atıyye'nin *el-Muharrerü'l-vecîz* adlı eserinde, kıssanın İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs*'undaki yorumuna benzer bir şekilde açıklayan bir rivayetin geçmesi oldukça dikkat çekicidir. İşârî yorumlara karşı çıkmasıyla bilinen İbn Atıyye'nin kıssa bağlamında İbnü'l-Arabî'nin yorumuna çok yaklaşan bir rivayeti aktarması İbn Atıyye ile İbnü'l-Arabî arasındaki ilişkiyi gündeme getirmektedir. Araştırma neticesinde İbn Atıyye'nin talebelerinin, İbnü'l-Arabî'nin hocaları olmasının mümkün olduğu görülmüştür. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin doğrudan İbn Atıyye'nin tefsirini okuyup *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserindeki yorumda İbn Atıyye'den etkilenmesi, yaşadıkları zaman ve mekân açısından mümkün görünmektedir.

Musa-Hızır kıssasının Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb* adlı tefsirinde bulunan yorumlarında ise tevazunun kibirden daha hayırlı olması, ledün ilmi, Hızır'a verilen

rahmetin nübüvvet olup olmaması gibi meselelerin ele alındığı görülmüştür. Râzî, vahiy kavramına dair yaptığı tefsirde ilahî bildirimde muhatap olan herkesin vahiy aldığını dolayısıyla Hızır'a verilen bilginin de bu bağlamda olduğunu ifade eder. Bu açıklamanın İbnü'l-Arabî'nin vahiy görüşüyle paralellik arz ettiği görülmüştür. Nitekim İbnü'l-Arabî, vahiy genel anlamıyla bütün mahlukata yönelik kapsamlı ilahî hitap şeklinde açıklar. Buradan hareketle Râzî, nübüvvetin bir rahmet olduğunu, ancak her rahmetin nübüvvet olduğu neticesine ulaşamayacağını söyler.

Birinci bölümde İbnü'l-Arabî öncesi tasavvuf ve işârî tefsir geleneği kısasa bağlamında incelendiğinde görülmüştür ki İbnü'l-Arabî'nin yorumu bütünüyle kendine has bir yorum değildir. O, kısasa yorumunda kendinden önceki mutasavvıf ve müfesssirlere etkilenmiştir. Özellikle İbn Atıyye'nin kısasa dair yorumunun aynısının daha sonra İbnü'l-Arabî'de görülmesi bunun delili sayılabilir. Burada İbn Atıyye ile İbnü'l-Arabî'nin aynı coğrafyada bulunmuş olmalarının bu yorum benzerliğinde etkili olacağı göz önünde bulundurulmalıdır. Kıssayı özellikle velâyet-nübüvvet ve zâhir-bâtın meseleleri ile yorumlarken kendinden önceki birikimden de faydalanan İbnü'l-Arabî'nin özellikle velâyet nazariyesini derinleştirdiği görülmüştür.

Çalışmanın *İbnü'l-Arabî'de Musa-Hızır Kıssasının Ele Alınışı* başlıklı ikinci bölümünde İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem* adlı eserinde Musa-Hızır kıssasını Hz. Musa'nın daha önce yaşadığı üç olayı telmih şeklinde ele alırken *el-Fütûhât*'ta bu üç olayı Hızır'a verilen rahmetle bağlantılı olarak açıkladığı saptanmıştır. *Fusûs*'taki üç olayı da telmih şeklindeki açıklama, tespit edilebildiği kadarıyla ilk defa İbn Atıyye'nin *el-Muharrerü'l-vecîz* adlı tefsirinde aktarılan bir rivayette geçmiştir. Ondan önce Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât* adlı eserinde ise Hz. Musa ve Hızır yolculuğunun edep dersi alma yolculuğu olması sebebiyle meşakkate katlanması gerektiğini belirtmiştir. Ancak burada Kuşeyrî, sadece Hz. Musa'nın Hz. Şuayb'ın kızlarının hayvanlarını suvardığı zaman daha fazla yorgunluk çektiğini ifade etmişti. Hz. Musa, Hızır ile olan yolculuğunda yorulunca ona daha önce Hz. Şuayb'ın kızlarının hayvanlarını suvardığı zamanki yorgunluğu hatırlatılmıştı. Burada dikkat çeken husus, Kuşeyrî'nin Musa-Hızır yolculuğunun tamamını bir olayı telmihle meşakkat cihetinden açıklamasına karşın İbn Atıyye'nin kıssada yaşanan üç olayı da Hz. Musa'nın önceden yaşadığı üç olayı telmihle açıklayan rivayete yer vermesidir.

İbnü'l-Arabî, İbn Atıyye'nin kıssa yorumuna dair yer verdiği rivayeti daha kapsamlı bir şekilde, tasavvufî dili daha yoğun kullanarak genişletmiştir. İbnü'l-Arabî'nin yorumunun, Kuşeyrî'nin kıssada geçen olaylardan sadece bir olayı hatırlatan yorumundan, İbn Atıyye'nin ise bütün yaşanan olayları telmih olarak aktardığı rivayetten etkilenmiş olduğunu söylemek mümkündür. *Fusûs*'ta kıssa, bu üç olayın açıklanmasıyla sınırlı iken, *el-Fütûhât*'ta ayrıca Hızır'a verilen ledün ilminin ne olduğu konusu vurgulanmakla birlikte Hz. Musa'nın ve Hızır'ın makamlarının farklı olduğu hususuna da dikkat çekilmektedir. İkisinin makamlarının farklı oluşu daha önce de Taberî'nin *Câmi'ul-beyân*, Serrâc'ın *Lüma'*, Sülemî'nin *Hakâik*, Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*, İbn Atıyye'nin *el-Muharrerü'l-vecîz*, Râzî'nin *Mefâtihi'l-gayb* eserlerinde geçmiştir. *Fusûs*'ta kıssa, velâyet nazariyesi çerçevesinde incelenmiştir. Burada İbnü'l-Arabî, Hakîm Tirmizî'nin velâyet nazariyesini takip etmekle birlikte bu nazariyeyi İslam velîliği konusunu metafizik bir nazariye olarak ortaya koyması, velî, peygamber ve resûl arasındaki ilişki ve farkları izahı, velî kelimesinin anlamını genişleterek incelemesi, hatemu'l-evliyâ nazariyesi ve kendisini velîlerin mührü addetmesi konularında derinleştirmiştir. Özellikle bu hususlar İbnü'l-Arabî'yi velâyet nazariyesinde özgün kılan meselelerdir. *El-Fütûhât*'ta ise kıssadaki olayların Hızır'a verilen rahmetin yansıması şeklinde değerlendirilen içyüzlerine vurgu yapılmaktadır.

İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-kurbe* adlı risalesinde kıssaya yer vermeyip kıssanın anlaşılmasında önemli bir etken olan velâyet nazariyesi bağlamında aynı şahısta velâyet ve nübüvvetin söz konusu olduğunda o şahsın velâyet yönünün nübüvvet yönünden daha üstün olduğunu vurgular. Bu görüşü *Fusûsu'l-Hikem*'in Üzeyr Fassı'nda da geçer. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân-ı Kerîm'e dair tefsir yorumlarının Mahmûd Mahmûd Gurâb tarafından toplandığı *Rahmetun mine'r-Rahmân fî tefsîri ve işârâti'l-Kur'ân min kelâmi's-şeyhi'l-ekber Muhyiddîn İbni'l-Arabî* adlı eserde bu üç olayın tasavvufî açıdan derin yorumuna da rastlanmıştır. Buradaki yorumunda İbnü'l-Arabî'nin Baklî'nin yorumlarına çok yaklaştığı görülmektedir. Bu benzerliğin Baklî ile İbnü'l-Arabî'nin çağdaş olmasının yanında ikisinin de tasavvufî eğitim almış olmalarından kaynaklandığı söylenebilir. *Tedbîrât-ı İlâhiyye* adlı eserinde İbnü'l-Arabî, nübüvvetin zâhire, velâyetin bâtına taalluk ettiğini, velînin zâhiren ve bâtmen nebîye tabî olup onun mişkâtından iktibâs ettiğini, evliyâullahın vâris-i nebevî olup tenezzülât-ı ilâhiyye onların sadrı üzerine, rûh-i kudsî vasıtasıyla, esrâr-ı velâyet ile vâki olduğunu, bu sırların onlara

velâyet-i hâssa-i Muhammediyye'den nâzil olduğunu, nebînin veya velînin alem-i hissin adetini aşabileceğini zikreder. Allah'ın bazı kullarını diğerlerinde olmayan ilim vermesi cihetiyle özel kıldığını belirtip buna Hz. Musa ve Hızır meselesini ikna edici bir delil olarak sunar.

İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Musa Hızır ile yolcuğuna nefsinde sabrı tahakkuk ettirmesi için çıkmıştı. Nitekim Hızır'ın yolculuğun başında Hz. Musa'ya kendisiyle birlikte yolculuğa sabredemeyeceğini söylemesine rağmen onun "*İnşallah beni sabreder bulacaksın.*" sözü bunun delilidir. Bu yolculukta Hz. Musa, sabredebildiği kadarıyla önceden yaşadığı bazı olayların hikmetini öğrendi. Nitekim Hızır'ın gemiyi delmesi, Hz. Musa'nın bebekken zâhiri tehlike ve yok olmak olan sandala konulup nehre bırakılmasına işaret ve tembihti. Hızır'ın ebeveyne bir iyilik olarak Allah'ın emriyle çocuğu öldürmesi ise Hz. Musa'nın Kıptiyi öldürmesini hatırlattı. İbnü'l-Arabî'ye göre onun Kıpti'yi öldürmesi ilham ve tevfik-i ilahî sebebiyledir. Ancak Hz. Musa o vakit peygamber olarak gönderilmediği için bu katlin ilham ve tevfik-i ilahî sebebiyle olduğunu bilmiyordu. İşte Hızır da Hz. Musa'ya Kıpti'nin öldürülmesinin emr-i ilahî ile olduğunu göstermek için Hz. Musa ile yolculuklarında çocuğu öldürdü. Hızır'ın bunu ona hatırlatması ise ondaki pişmanlığın bitmesi içindir. Hızır'ın duvarı ücret almaksızın tamiri ile de Hz. Musa, Hz. Şuayb'ın kızlarının koyunlarını ücretsiz suvarmasının hikmetini anladı.

Çalışmada elde edilen sonuçlar İbnü'l-Arabî'nin Musa-Hızır kıssasını velâyet nazariyesi çerçevesinde ele aldığını ve bu nazariye bağlamında ledün ilmîni ve zâhir-bâtın meselelerini değerlendirdiğini göstermektedir. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin Hakîm et-Tirmizî'nin velâyet görüşünden etkilenmesinin yanında onu daha da derinleştirip sistematik hale getirdiği görülmüştür. İbnü'l-Arabî'nin kendisinden önceki tasavvuf ve tefsir eserlerinden -Kuşeyrî, İbn Atıyye ve Baklî örneğinde görüldüğü üzere- etkilendiği saptanmıştır.

KAYNAKLAR

- Adıgüzel, Ersin, Birsal Küçüksipahioğlu, İsmail Hakkı Atçeken, Lütfi Şeyban, Mehmet Faruk Toprak, Mehmet Özdemir, Burhan Baltacı, Mustafa Hizmetli, Nizamettin Parlak, Jasim Alabudi, Fatma Merve Çınar. *İslam Tarihi ve Medeniyeti: Endülüs*. Ed. Mehmet Özdemir. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018, IV, 441-446.
- Affî, Ebü'l-Alâ. *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar [et-Ta'likat ala Fususi'l-hikem]*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Affî, Ebü'l-Alâ. *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi [The Mystical Philosophy of Muhyid-Din İbnü'l Arabî]*. Çev. Mehmet Dağ. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999.
- Albayrak, İsmail. "Kur'ân ve Tefsir Açısından Hızır Kıssası ve Ledün İlmi". *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları*. 5 (2003): 187-210.
- Aşkar, Mustafa. *Tasavvuf Tarihi Literatürü*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Ateş, Süleyman. *İşarî Tefsir Okulu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- Ateş, Süleyman. *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969.
- el-Baklî, Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr. *Arâisü'l-Beyan fî Hakâiku'l-Kur'an*. I-III. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- el-Basrî, Ebû Saîd el-Hasen b. Yesâr. *Tefsirü'l-Hasan el-Basrî*. I-II. Der. Muhammed Abdürrahim. Kahire: Dârü'l-Hadis, 1992.
- el-Begavî, el-İmam Muhyi's-sünne Ebi Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud. *Tefsiru'l-Begavî Meâlimu't-tenzil*. I-VIII. Thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cum'a Damîriyye, Süleyman Müslim el-Harş. 2. Basım. Riyad: Daru'l-Daybe, 1993/1414.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Kitabü'z-zühdi'l-kebir*. Thk. Amir Ahmed Haydar. Beyrut: Dârü'l-Cinân, 1987.
- Birişik, Abdulhamit. "Hasan-ı Basrî", *DİA*. XVI. 301-303.
- Birişik, Abdulhamit. "İbn Atıyye el-Endelüsî", *DİA*. XIX. 338-340.
- Bozkurt, Mustafa. "Fahredin Râzî'de Bilgi Teorisi." Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2006.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhâri. *el-Câmiu's-sahih*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. I-IX. Lübnan: [y.y.], 1422/2001.

- Ca'fer es-Sadık, Ebû Abdillâh Ca'fer b. Muhammed el-Bâkır b. Alî Zeynil'âbidîn. *Kitâbü's-sadık: hakâiku't-tefsiri'l-Kur'âni ve misbahü'ş-şeria*. Haz. Ali Zey'ur. Beyrut: Müessesetu İzzeddin, 1993.
- Cebeciöglu, Ethem. "Niyaz-ı Mısrî'ye Göre Hz. Musa ve Hızır Kıssası: Çocuğun Öldürülmesi". *AKADEMİAR: Akademik İslâm Araştırmaları Dergisi*. 1 (2016): 49-78.
- Chodkiewicz, Michel. *Sahilsiz Bir Umman Muhyiddin İbn Arabî*. Çev. Atila Ataman. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003.
- Coşkun, İbrahim. "Nazarî Bilgi ve Fahreddîn er-Râzî'nin Bilgi Sisteminde Nazarî Bilginin Yeri." Kalam'da Bilgi Problemi Sempozyumu. 15-17 Eylül 2000. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Çelebi, İlyas. "Hızır", *DİA*. XVII. 406-409.
- Çetin, Abdurrahman. "Vâhidî", *DİA*. XLII. 438-439.
- Çift, Salih. *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Demirli, Ekrem. *İbnü'l-Arabî Metafizigi*. İstanbul: Sufi Kitap, 2016.
- Demirli, Ekrem. "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi". *Nazariyat* 4 (2016): 1-30.
- Doru, Nesim. "İbn-i Arabî'nin Fahreddin Razi'ye Gönderdiği Mektup". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2002): s. 99-105.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. "Sufi Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine -İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'an-". Çev. Ömer Özsoy, *İslâmiyat* 19 (1999) sayı 3: 18.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Sufi Hermenötik: İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi [Felsefetü't-te'vîl: Dirâse fî te'vîli'l-Kurân inde Muhyiddîn İbn Arabî]*. Çev. Semih Ceyhan. İstanbul: Mana Yayınları, 2018.
- Fayda, Mustafa. "Taberî, Muhammed b. Cerîr", *DİA*. XXXIX. 314-318.
- el-Hakim, Suad. *İbnü'l Arabi Sözlüğü*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- Halman, H. Talat. *İki Denizin Buluştuğu Yer Hızır (as) [Where Two Seas Meet]*. Çev. İsmail Aydın. İstanbul: Nefes Yayınları, 2018.

- Haklı, Şaban. “Fahredden Râzî'nin Bilgi Teorisi.” *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* (2013): 441.
- el-Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî. *Menâzilü's-Sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*. Çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- el-Huldî, Ca'fer b. Muhammed b. Nusayr el-Bağdâdî. *el-Fevâid ve'z-zühd ve'r-rekâik ve'l-merâsî*. Thk. Mecdî Fethi es-Seyyid. Tanta: Darü's-Sahabe li't-Türas, 1989.
- Hoca, Nazif. “Baklî”, *DİA*. IV. 545-547.
- Izutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar [A Comparative Study Of The Key Philosophical Concepts In Sufism And Taoism İbn'arabî And Lao Tzû, Chuang Tzû]*. Çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelüsî. *Fihrisu İbn Atıyye*. Thk. Muhammed Ebü'l-Ecfan. 2. baskı. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1983.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsîri'l-kitâbi'l-aziz/Tefsiru İbn Atıyye*. I-X. Doha: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 2015/1436.
- İbn Berrecân, Ebü'l-Hakem Abdüsselâm b. Abdirrahmân b. Ebi'r-Ricâl Muhammed el-Lahmî. *Tefsir-u İbn Berrecân Tenbîhü'l-efhâm ile tedebbüri'l-kitabi'l-hakim ve tearrufi'l-âyât ve'n-nebei'l-azim*. I-V. Thk. Ahmed Ferid el-Mezidi. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. Trc. ve şerh: Ahmed Avni Konuk. Haz. Mustafa Tahralı ve diğer. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fusûsu'l-Hikem En Eski Metnin (TİEM 1933) Tıpkıbasımı ve Tahkikli Neşri*. Hazırlayanlar: M. Erol Kılıç, Abdurrahim Alkış. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî. *Fusûsu'l-Hikem*. Çeviri ve şerh: Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî. *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, I-VIII. Thk. Osman Yahyâ. Tasdir ve müracaâ İbrahim Medkur. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974/1394-1983/1403.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî. *Fütühât-ı Mekkiyye*, I-XVIII. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006-2012.

- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî. *Istilahatü's-şeyh Muhyiddin İbn Arabî: (Mu'cemu istilahati's-sufiyye)*. Thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî. Beyrut: Dârü'l-İmam-ı Müslim, 1990.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî. *Mecmuatu Resâili İbn Arabî*. I-III. Beyrut: Dârü'l-Mehacceti'l-Beyza; Dârü'r-Resûli'l-Ekrem, 2000/1421.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî. *Rahmetun mine'r-Rahmân fî tefsiri ve işârâti'l- Kur'ân min kelâmi's- şeyhi'l- ekber Muhyiddin İbni'l- 'Arabî*. I-IV. Cem ve telif: Mahmûd Mahmûd Gurab. Dımaşk: Matbaatu Nadr, 1989/1410.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî. "Risaleler", *Kitâbu'l-kurbe*. I-III. Çev. Vahdeddin İnce, İstanbul: Kitsan, [t.y.].
- İbn Ebû Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî. *Kitâbü'z-zühd*. Thk. Abdülalî Abdülhamid A'zami. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- İbn Ebî Hâtim, İmam Hafız Abdurrahman b. Muhammed İbn İdris er-Râzî. *Tefsir-u Kur'ani'l-Azîm müsne'den an Rasulillahi ve's-sahâbeti ve't-tâbiîn*. I-X. Thk. Es'ad Muhammed Tayyib. Riyad: Merkezü'd-dirâsâti ve'l-buhûs bimekketi nizâr bâz, 1997/1417.
- İbnü'l-Mübârek, Ebû Abdîrrahmân Abdullah b. Mübârek b. Vâzıh el-Hanzalî el-Mervezî. *Kitâbü'z-zühd ve'r-rekâik*. Thk. Habiburrahman A'zami. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, [t.y.].
- İmâm-ı Gazâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâü Ulûmi'd-dîn*. Çev. Ali Arslan. İstanbul: Yayılcık Matbaası, 1971.
- İmam Gazâlî. *Yol, Bilgi ve Varlık (Eyyühe'l-Veled, Ledünnî İlim Risalesi, Mişkatü'l-Envar)*. Mütercim: A. Cüneyd Köksal. İstanbul: Sufi Kitap, 2010.
- Karadaş, Çağfer. *Muhyiddin İbn Arabî ve Düşünce Dünyası*. Ankara: Otto Yayınları, 2018.
- Karadeniz, Osman. "İbn Berrecân". *DİA*. XIX. 371-372.
- el-Kâşânî, Kemâleddin Abdürrezzâk b. Ahmed. *Şerhu ala Fususi'l-hikem*. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1966/1386.
- el-Kâşânî, Kemâleddin Abdürrezzâk b. Ahmed. *Tasavvuf Sözlüğü*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

- el-Kâşânî, Kemâleddin Abdürrezzâk b. Ahmed. *Te'vilat-ı Kâşânîyye/Te'vilü'l-Kur'an/Te'vilü'l-ayat/ Kur'an-ı Kerim'in Öz Tefsiri*. trc. Ali Rıza Doksanyedi. yay.haz. M. Vehbi Güloğlu. Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1987.
- el-Kelâbâzî, Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'küb el-Buhârî. *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Kılıç, Mahmud Erol. *İbnü'l-Arabî*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Köksal, M. Asım, *Peygamberler Tarihi*. I-II, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990.
- el-Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye [Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi]*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981.
- el-Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Letâifü'l-işârât tefsir sufi kâmil li'l-Kur'âni'l-Kerim*. I-III. 2. basım. Thk. İbrâhîm Besyuni. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1981.
- Küçük, Raşit. "İbn Ebû Hâtîm". *DİA*. XIX. 432-434.
- Mertoğlu, M. Suat. "Sa'lebî". *DİA*. XXXVI. 28-29.
- el-Mervezî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Kitâbü'z-zühd*. Thk. Muhammed Celal Şeref. Dârü'l-Fikri'l-Câmii, 1984.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*. I-V. Thk. Abdullah Mahmûd Şehhate. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1979.
- Nwyia, Paul. *Nusus Sufiyye Gayri Menşure*. 2. basım. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1982.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1985.
- Özafşar, Mehmet Emin. "ez-Zühd ve'r-Rekâik", *DİA*. XL. 537.
- Özafşar, Mehmet Emin. "Zühd ve Rekâik", *DİA*. XL. 535.
- Öngören, Reşat. "İbn Ata", *DİA*. XIX. 336.
- Öngören, Reşat. "Tabakat (Tasavvuf)", *DİA*. XXXIX. 295-296.
- Öz, Mustafa. "Cafer-i Sadık", *DİA*. VII. 1-3.

- Öztürk, Mustafa. *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2016.
- Öztürk, Mustafa ve Mehmet Suat Mertoğlu. "Zemahşerî", *DİA*. XLIV. 235-238.
- Radtko, Bernd. "A Forerunner of Ibn al-Arabî: Hakîm on Sainthood" "İbnü'l-Arabî'nin Öncülerinden Biri: Hakîm Tirmizî ve Velâyet Görüşü". Çev. Salih Çift, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* IX/21 (2007): s. 501-507.
- er-Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer. *et-Tefsirü'l-kebir Mefatihü'l-gayb*. I-XVI. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1934.
- es-Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbü'rî. *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'an/Tefsirü's-Sa'lebi*. I-VI. Thk. Ebû Abdullah Seyyid b. Kesrevi b. Hasan. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Sancar, Faruk. *Nübüvvet-Velâyet Merkezli Kelam-Tasavvuf Tartışmaları Fahreddin er-Râzî ve İbnü'l-Arabî Örneği*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.
- Sarıgül, Murat. "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'in Vahiy-İlham Anlayışı ve Hızır Kıssasının Tefsirine Yansımaları". *Temel İslam Bilimleri Araştırmaları*. 1 (2019): 172-209.
- es-Sâyih, Ahmed Abdurrahîm ve Tefvik Ali Vehbe. *Ecvibetü İbn Arabî alâ es'ileti el-Hakîm et-Tirmizî*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye. 2006.
- es-Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed et-Tûsî. *el-Lüma' İslam Tasavvufu Tasavvufla İlgili Sorular-Cevaplar*. Çev. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996.
- es-Sevrî, Ebû Abdillâh Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî el-Kûfî. *Tefsiru Süfyan es-Sevrî*. Tsh. Ebû Cafer Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- es-Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed. *Hakâiku't-tefsir*. I-II. Thk. Seyyid Umran, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Şudkifiteş, Ali. *el-Velâye ve'n-nübüvve inde ş-şeyhi'l-ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî [Le Sceau des saints: Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî]*. Trc. Ahmed et-Tayyib. Merakeş: Dârü'l-Kubbeti'z-Zerka, 1999/1419.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmiu'l-beyân fî te'vili'l-Kur'an*. I-XVIII. Muhakkik: Ahmet Muhammed Şakir. [y.y.]: Müessesetü'r-risale, [t.y.].
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Tefsîru't-Taberî [Taberî Tefsiri]*. I-IX. Trc. Hasan Karakaya ve Kerim Aytekin. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996.

Tosun, Necdet. “Sır”, *DİA*. XXXVII. 115.

et-Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. Îsâ b. Abdillâh b. Refî'. *Tefsirü't-Tüsterî*. Haz. Muhammed Basil Uyun es-Sud. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Uludağ, Süleyman. “Havas”, *DİA*. XVI. 517.

Uludağ, Süleyman. “İşarî Tefsir”, *DİA*. XXIII. 424-428.

Uludağ, Süleyman. “Kuşeyrî”, *DİA*. XXVI. 473-475.

Uludağ, Süleyman. “el-Lüma”, *DİA*. XXVII. 259.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvufun Dili*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. 2. basım. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016.

Uysal, Muhittin. “Tespit ve Yorum Bakımından Hızır'la İlgili Haberler”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2000): s. 337-366.

el-Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî. *et-Tefsirü'l-basît*. I-XXV. Thk. Abdülaziz b. Muhammed el-Yahya. İskenderiye: Darü'l-Musavveri'l-Arabî, [t.y.].

Yavuz, Yusuf Şevki. “Fahredden er-Râzî”, *DİA*. XII. 89-95.

Zemahşerî. *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidü't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vîl [Keşşâf Tefsiri]*. Ed. Murat Sülün. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Zeynep	TEMEL
Doğum Yeri ve Yılı	İstanbul	1992
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	Arapça	
Eğitim Durumu	Başlama-Bitirme Yılı	Kurum Adı
Lise	2006 2010	Kartal Anadolu İmam Hatip Lisesi
Lisans	2010 2015	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2015 2020	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Doktora		
Çalıştığı Kurum/lar	Başlama-Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı
1.	2016	Millî Eğitim Bakanlığı
2.		
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar		
Katıldığı Proje ve Toplantılar		
Yayımlar:		
Diğer:		

İletişim (e- posta):	zeyneptemel1111@gmail.com
Tarih İmza Adı Soyadı	30/01/2020 Zeynep TEMEL



